

Gürdal Aksoy



DERSİM

Alevilik Ermenilik Kürtlük

GÜRDAL AKSOY
DERSİM
ALEVİLİK, ERMENİLİK, KÜRTLÜK

*dipnot yayınları

Gürdal Aksoy

1968'de Bingöl'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini sırasıyla Elazığ, Antalya ve Ankara'da tamamladı. A. Ü. Hukuk Fakültesi'nden mezun olan Aksoy, antropoloji, politika, tarih ve mitoloji üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınmaktadır.

Eserleri

Kürt Dili ve Söylenceleri Üzerine İncelemeler, C. I, Ankara, 1991: Öteki
Hieros Gamos, Tanrı Baba Üzerine Notlar, İstanbul, 1993: Zagros
Tarihi Yazılmayan Halk: Kürtler, İstanbul, 1996: Avesta
İnsan, Kültür ve Uygarlık, İstanbul, 1996: Avesta
Aşkın Sonu mu?, Ankara, 1998: Yurt Kitap-Yayın
Bir Söylence Bir Tarih Newroz, Ankara, 1998: Yurt Kitap-Yayın
Halklar Hapishanesi Anadolu, İstanbul, 2002: Komal
Dersim Alevi-Kürt Mitolojisi. Raa Haq'ta Dinsel Figürler, İstanbul 2006: Komal
Nostradamus'un Kürdistan Kehaneti, İstanbul 2008: Komal
Anadolu Aleviliği'nden Dersim'e, Ankara 2009: Dipnot

Dersim: Alevilik, Ermenilik, Kürtlük/Gürdal Aksoy

© Dipnot Yayınları, 2012

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

Dipnot Yayınları 139

ISBN: 978-605-4412-50-1

Sertifika No: 14999

Kapak Tasarımı: *Pick up the sign*, Amsterdam/ Hollanda (<http://www.pickupthesign.nl>).

1. Baskı: 2012 / Ankara

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.

Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ltd. Şti.

Adakale Sok. No 32/27 Kızılay/Ankara

Tel: (0 312) 433 23 10

Dipnot Yayınları

Selanik Cad. No. 82/32 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitavevi@yahoo.com

Gürdal Aksoy

Dersim
Alevilik, Ermenilik, Kürtlük

*dipnot yayınları

*Unutmamak adına, soykırım tarihinin 'isimsiz' hayatlarına;
Vartanuş'a, Besê'ye, Garo'ya, Alişan'a, Ahçik'e, Zeycan'a,
Garabet ve Bertal'a...*

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	7
DERSİM: LEKELİ COĞRAFYA, LEKELİ KİMLİKLER	
ALEVİLİK, ERMENİLİK, KÜR TLÜK.....	13
a)- Kültürel Etkileşim:.....	14
<i>Yer Adlarından Aşiret ve Kişi Adlarına: Dersim'de Ermeni Etkileri, Etnik Kaynaşma ve Dinsel Dönmelik Üzerine.....</i>	14
b)- Toplumsal Algı:	149
<i>Dersim-Ermeni İkilisine İlişkin Algısal Sorunlar, Türkleşen ve Kürtleşen Ermeniler.....</i>	149
c)- Politik Motivasyon:.....	177
<i>Aleviliğin Ermeni Hristiyanlığının Bir Türevi Olarak Tasarlanması Üzerine Birkaç Not.....</i>	177
d)- Kimlik Politikaları:	201
<i>Lekeli Bir Kimlik Olarak Ermenilik ve 'Dersimlilik'</i>	201
e)- 'Ana Kimlikler'-'Ara Kimlikler':	208
<i>Dersim Aleviliği Bağlamında Kimlik Değişimleri, Dönmelik ve Melezliğe Dair Düşünceler.....</i>	208
Sonuç.....	221
KAYIP BİR HALKIN PEŞİNDE	
ERMENİLERİN DERSİM'DE TARİHSEL SÜREKLİLİKLERİ ÜZERİNE	237

Sonuç..... 271

KAYNAKÇA..... 276

ÖNSÖZ

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

Bilindiği üzere, moderniteyle temasından sonra Dersim kendi içinde ve dışında daha fark edilebilir bir problematik alana dönüşmüştür. Özellikle son yirmi yılda 'Dersimliler' açısından, ana gündemini çoğunlukla kimlik politikalarının oluşturduğu sorunlar yumağı söz konusudur. Bu yumağın merkezinde yörenin karanlıkta kalan kültür tarihi de yer alır ki, çalışmanın temel araçlarından biri Dersim'de Ermeni-Alevi Kürt ilişkilerine ve kültürel etkileşimlerine ışık tutabilmektir. Bununla birlikte, kitap sadece tarihsel bir araştırma olmayıp, aynı za-

manda topluluğun karmaşık görünen kimlik sorunlarını bazı yanlarıyla anlama çabalarını içermektedir.

Diğer araştırma serüvenlerimde olduğu gibi, bu çalışma da bana tarihsel olguların çok boyutlu olduğunu gösterdi. Fakat biz, yine de onları elimizden geldiğince basitleştirmek isteriz. Popüler tarih çalışmalarının, bu zihniyetin kültürleşip süreklileşmesinde küçümsenemeyecek bir yeri vardır. Çünkü onlar, tarihsel sorulara her zaman verebilecekleri hazır ve basit cevaplara sahiptirler. Toplumun geniş bir kesimi, buradan beslenmektedir. Dersim’de Ermeni-Alevi Kürt ilişkileri tarihi ile karşılıklı kültürel etkilenmeler henüz kapsamlı araştırmalara konu olmadığından, bu boşluk da şimdiye dek daha çok popüler zihniyet tarafından doldurulmuş görünüyor. Böylece Ermenilerin bu kültürdeki yerleri, ya fazla abartılan ya da görmezden gelinen bir kutupsal gelgite havale edilmektedir.

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

zı aşiretler ile dinsel bir topluluk olan Kureşan'ın geçmişinde gizli olan Ermeni tarihinin izlerini sürebilecektir.

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

Öteki benim ben olmamı sağlayan bir varlık olarak, salt bir Öteki olmanın ötesinde, aynı zamanda 'ben' varsayılmadıkça özgürleşemem. Onu ancak 'ben' olarak da gördüğüm zaman özgürleşebilirim. Çünkü, ancak o zaman kendime bahsettiğim özne olma payesini, onunla paylaşmış olurum ve o, ancak bu sayede salt bir nesne olmaktan kurtulur. Ezme ilişkisine bağımlı oldukları için ezen ulusların da özgür olmadıkları şeklindeki

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

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

Bu ideallere bağlı olmakla birlikte, kitabın bir yerinde ne yazık ki, Ermeni kimliği hakkındaki reel algıların tuzağına düştüğümü söylemek zorundayım. Asıl amaç bu algıyı işlevsizleştirmek olsa da, o farkında olmaksızın bir hareket noktası olmuşa benzemektedir. Orada bilgiyle ilgili bir sorundan ziyade, böyle bir zihniyet hatası söz konusudur. Bu hata, Ermenilik bağlamında spotun sadece Dersim üzerine tutulmasının siyasi tehlikelerini bertaraf edebilmek adına, spotun alanını genişletmekti. Türkiye ve Kürdistan'da Ermenilerin Türk ve Kürtlere asimile

olma örnekleri verilerek, Ermeni kimliği hakkındaki algıda bir kırılma yaratmak amaçlanmıştı. Niyet böyle olmakla birlikte, yine de farkında olmaksızın Ermeni kimliğine dair egemen algılar bir hareket noktası olmuş görünüyor. Ermenilerin başka coğrafyalarda başka sosyo-kültürel ya da etnik gruplara asimile olma örneklerine duyulan ihtiyaç, bunun bir sonucuydu. Kitabın son kertesinde onun bir hata olduğunu kavramakla birlikte, ileride aynı algısal hataya düşülmemesi adına, Ermeni dostların hoşgörüsüne sığınarak, bir 'zihniyet dersi' olarak ilgili kısmı çıkarmamaya karar verdim. Seneca'nın söylediği gibi, '*homines, dum docent, discunt*', yani insanlar ders verirken, ders alır!

Toplumsal algılar bir yana, Dersim ve Ermeniler konusunun informatif yanı da sorunludur. Her şeyden önce, bu konuda neredeyse bir literatüre bile sahip olmadığımızı söyleyecek kadar yoksuluz. Buna Dersim'in yazılı tarih dışında kalışı da eklenince, tarih araştırmaları için bazı hassasiyetler ortaya çıkmaktadır. Zira, yörenin geçmişine ait sınırlı verilere sahip olmanın da ötesinde, var olan verilerin birçoğunun bize sunulma biçimlerinden kaynaklı sorunları söz konusudur. Bu veriler tarihin dehlizlerinden seslenip, onları bize sunan öznelerin kimlikleri ve sosyal, politik pozisyonları gibi bazı etkenlerce biçimlendirmiştir. Bütün bunlar bir yere dek aşılmaya çalışılabilirdi; ancak, Dersim ve civar illere dair yazılan Ermenice kaynakları doğrudan izlemeyişimin eksikliğini kapatmam zordu. Bağışlanması zor olan bu eksikliği, bir yandan bu kaynaklardan yararlanan araştırmacıların metinleri üzerinden, öte yandan Ermeni araştırmacı Hovsep Hayreni'nin özverili desteğiyle gidermeye çalıştım. Hayreni'nin, sorularımı yanıtlamanın da ötesinde, yer yer yazdığı uzun ve açıklayıcı notlarıyla, okuyucunun kitapta hem göreceği, hem de göremeyeceği biçimde, doğrudan ve dolaylı katkıları oldu. Bu vesileyle kitap bittikten sonra, sembolik bir anlamı da olsa ilk olarak kendisine iletmek istedim. En hassas noktalarda dahi, son derece yapıcı eleştirel yorumlarıyla çalışmanın

son aşamasında da önemli katkıları oldu. Özellikle kimlik algılarıyla ilgili bölüm hakkındaki önerileri, daha dikkatli olmam yolunda uyarıcı oldu. Dostça yardımlarını esirgemediği için kendisine çok teşekkür ediyorum.

Araştırmamda bana yeni bir perspektif açan "The Gift of Poetry: Khidr and John the Baptist As Patron Saints of Muslim and Armenian 'Āšīqs-Ašūts'" adlı makalesinden ötürü, Maarten Theo van Lint'e de teşekkür borçluyum. Zira Van Lint, Google'da tespit edip, o vakit tam metnine ulaşamadığım 'Redefining Christian Identity...' adlı kitabın ilgili bölümünü scanner'a aktararak, iletme zahmetinde bulundu. Xızır ve Vaftizci Yahya'nın iki topluluk arasında kültürel bir köprü sayılabilecek benzer ya da ortak fonksiyonlarını ilk kez bu inceleme sayesinde öğrendim.

Aynı şekilde tarihçi Ayşe Hür'e, bütün yoğunluğuna rağmen, vakit ayırıp *Chronicle* dergisinin Ekim 2008 sayısındaki 'Dersim Dört Dağ İçinde...' adlı makalesini iletme nezaketinde bulunduğu için teşekkür ediyorum.

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

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

Gürdal Aksoy
Şubat 2012

DERSİM: LEKELİ COĞRAFYA, LEKELİ KİMLİKLER

ALEVİLİK, ERMENİLİK, KÜRTLÜK

Kimlik siyaseti bakımından başta diaspora olmak üzere, Dersimlilerde gün geçtikçe katmerleşen bir sorunla karşı karşıyayız. Bu durumun kısmen olumlu tarafları olsa da, bugün Dersimliler arasında, deyim yerindeyse bir *kimlik enflasyonu* yaşanıyor. Yakın bir geçmişte kısaca '3 K', yani Kürt, Kızılbaş ve Komünist olarak formüleleştirilen Dersimlilik, bugün 'yenileri'ni bir bir hanesine kaydediyor. Son eklenen Ermeni kimliği oldu. Böylece Dersim tarihi ve kültürü kadar, bir kimlik olarak 'Dersimlilik' için de Ermenilerin yeri araştırılması cazip bir konu haline gelmeye başladı. Fakat, Ermenilerin bir ilgi odağı haline gelmeleri, yöreyle ilgili pek çok olguda olduğu gibi 'tuhaf' bir biçimde sornsallaşmaktadır. Bunun temelinde benzer durumlarla karşılaşan başka topluluklarda da gözlemlenebilen bazı *toplumsal, siyasal ve kültürel* faktörler bulunur ki, bunlar birbirleriyle olan ilişkileri ölçüsünde birlikte değerlendirildiklerinde, sanırım sorunun anlaşılabilmesinde mesafe kaydetmek daha kolay olacaktır. Öyle anlaşılıyor ki, herşeyden önce Ermenilerle Alevi Kürtler arasındaki kültürel etkileşimin düzeyini göstererek, genel bir teorik çerçeveye çizmek gerekiyor.

a)- Kültürel Etkileşim:

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

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

Civar illere ilişkin yazılı kaynaklardan çıkarılabilen dolaylı bilgiler bir yana bırakılırsa, Ermenilerin yörenin kültür tarihindeki yerleri, bugün kısmen bazı yer adları üzerinden izlenebilmektedir. Gerçekten yörede sayısı azımsanamayacak kadar Ermenice yer adlarına rastlanmaktadır. Bunların bir dökümünü yapıp listelemek mümkünse de, burada böyle bir amaç güdülmemiştir. Çünkü, harita üzerinde bu adların işlenmesi ve ortaya çıkan tablodan çeşitli sonuçların çıkarılmasıyla, Ermenilerin yöredeki tarihsel derinliklerine nüfuz edebilme çabaları eşgüdümlü bir başarıya yol açmayabilir. Bu, belki daha çok çeşitli Ermeni toplulukların dağılımını ve göç hareketlerini göstermeye yarayabilir. Yanı sıra kategorik bazı tasnifleri kolaylaştırırsa da, yer adlarının her biri, Ermenilerin Dersim’deki sürekliliklerini açıkça gösterebilmek bakımından aynı düzeyde bir değer taşımaz. Bu nedenle, burada kültür tarihi bakımından çok daha önemli olan birkaç yer adı araştırma kapsamına dahil edilecektir.

Bu kategorideki isimlerin başında, hiç kuşkusuz *Balikan* adı gelir. Çünkü Balikan, 7. yy'da ortaya çıkıp, zamanla Tephrike'i (modern *Divriği*) merkez edinen ve çoğunluğu 'Hristiyan Ermeniler' olan Pavlikanların adını andırmaktadır. Kaldı ki, Dersim Aleviliğinin Pavlikanlığın bir devamı olup olmadığı, araştırmacıları meşgul eden bir konu olmuştur. Ermeni Pavlikan inançlarıyla Alevilik arasında bir süreklilik kuran anlayışın, özellikle günümüz popüler Alevi tarihi çalışmalarında varlığını koruduğunu görüyoruz. Kurulan bu genel ilişkinin aksine, Dersim'de Pavlikan inanç sistemine ait unsurlar henüz bulunamamıştır. Bununla birlikte, Dersim'de birden fazla 'Balikan' yer adına rastlıyor olmamız, hiç değilse olası bir toponomik mirası tespit edebilmek adına iz sürmeyi gerektirmektedir.

Balikan hem Hozat'a bağlı bir köy, hem de bu köye yakın, Hozat ile Ovacık arasındaki bir dağın adıdır. İsim gerçekten de dikkat çekici bir biçimde, Arap yazarların Ermeni tarihinin ünlü 'Heterodoks Hristiyan' topluluğu Pavlikanlara verdikleri *al-Baylakani*'yi çağrıştırmaktadır. Araplar, Pavlikanların merkezi sayılan Divriği'yi ise, *madinat al-baylakani* (Pavlikan şehri) olarak adlandırmışlardı (Balikan dağı için bkz. Saraçoğlu 1956: 194; al-Baylakani için Le Strange 1930: 119; Darkot 1945). Fakat bir yandan *Balikân* ve *Belikân* adlı köylere, Bitlis, Beşiri, Adıyaman, Sason gibi yörelerde de rastlanıyor olması -ki bu yöreler farklı inanç sistemlerine sahip Ermeni toplulukların yaşadıkları yerlerdir- öte yandan bazı Kürt aşiret adlarınının sıfat yapan *-akân* son ekiyle bitiyor olması, isim benzerliğinin etraflıca araştırılması gerektiğini göstermektedir. Bir şeye ait olmayı belirten bu son ek (*-akan*) Ermenicede de çokça kullanılıyor olup, Partça kökenlidir. Sözelimi Ermenice *mayr-akan*, anneye ait (maternal), *aşxarh-akan* ise dünyaya ait, dünyevi anlamına gelir. Azerbaycan adında da bu son eke rastlanır ki, Pehlevince *Aturpatakan*'ın Zendcede ateş koruyan anlamında *Atarapata*'dan geldiği belir-

tilmiştir (Schmitt 1987: 456; Azerbaycan adı için bkz. Hübschmann 1962: 23-4).

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

Peki, ama Balikan ile Baylakan arasında yalnızca bir benzerlik mi söz konusudur? Soruya tatminkâr bir yanıt verebilmek için tarihe başvurmak gerekir. E. B. Soane, Dersim'de yaşayan *Balaki* aşiretinin '*Kürtçe, Ermenice ve Arapça karışımı*' bir dil konuştuğuna dikkat çekmişken, diğer bazı yazarlar mekân farklılığı -Dersim yerine Sason- dışında bu bilgiyi tekrarlamaktan öteye gitmemişlerdir. Dadoyan, Pavlikanların Araplarca *Bayâlika* olarak adlandırıldıklarını ve *Balaki* sözcüğünün Arapça bu ismin bozuk bir versiyonu olarak görüldüğünü belirterek, aşiretin Dersimli olduğunu vurgular (Dadoyan 1997: 59; Dominian 1915: 846, 871; Lynch 1965a: 430; ayrıca bkz. Ivanow 1953: 9).

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

Anlaşıldığı kadarıyla, bu ismi taşıyan aşiretin yaşadığı yer konusunda araştırmacılar arasında sabit bir fikir yoktur. Kimileri Sason'u, kimileri ise Dersim'i işaret etmişlerdir. Aşiretin geniş bir bölgeye yayılmış olması, böyle bir sonuca yol açmış olmalıdır. Bazı araştırmacıların verdikleri bilgilerle, Osmanlı resmî belgelerinden çıkarılan sonuçlar konu hakkında birbirlerini tamamlar niteliktedirler. Oberling, *Encyclopedia Iranica*'da Kürt aşiretleri hakkında yazarken, *Jelikân* ve *Delikân* gibi Kürt aşiretlerinin yanı sıra, *Balikân* adlı Kürt aşiretinden söz eder ve iskân yeri olarak Maraş'ı gösterir. Aynı şekilde Mehmed Emin Zeki, 'Belikanlı' aşiretinin Maraş'ta meskûn olduğunu ve Kurmançî konuştuklarını yazmıştır. Zeki, 'Belikan'ın Kurmanç olmakla birlikte, şimdi Zazakî konuştuğunu ve aşiretin Muş dolaylarında, daha çok da Bingöl'de yaşadığını belirtmiştir. Osmanlı bel-

gelerinde, Belikânlı (*Belikânlu*) aşiretinin Sivas, Maraş, Rakka, Kars, Çıldır, Erzurum ve Diyarbakir’de yaşadıkları kayıtlıdır. İzady, Alevi olduklarını vurguladığı Belikanların Antep’in güney ve güneydoğusu ile Bingöl’ün kuzeyinde yaşadıklarını, Antep’tekilerin Kurmancî, Bingöl’dekilerin ise Dımilkî (*Zazakî*) konuşuklarını belirtir.

‘Belikan’ adının Antep’le anılıyor olmasının özel bir önemi vardır. Zira, 1948’de Tahran’da Ehl-i Hak mensubu bir arkadaşının Ivanow’a verdiği bir kitapta, Atış Khan’ın (*Ateş Han*) kerametleri anlatılmakta ve 1082 yılı referans gösterilerek, *Bâlikânî* aşiretinin adı anılmaktadır. Ivanow, metinde bozuk biçimleriyle anılan coğrafi isimleri düzeltmek için yararlandığı, Farsların resmî yayını olan *Farhang-i Jughrafiya-y-i İran*’da (C. 4, Azerbaycan), Hoy’da küçük bir Kürt köyü olan *Bâlikân*’ın adının geçtiğini tespit etmiştir ki, geçen yüzyılın hemen başlarında Antepli Alevi pirlinden biri, Amerikalı misyoner Trowbridge’e en yüksek ruhanî lider olarak Guran bölgesindeki Ehl-i Hak seyyid ailesini gördüklerini söylemişti (Oberling 2004; Zeki 1977: 208, 210; Türkay 1979: 57; İzady 2011: 160, 176; Ivanow 1953: 172-4, dn. 5).¹ Bir tesadüf mü, bilinmez; ama konu özel olarak irdelenmeyi kesinlikle hak ediyor. Hele ki, bugünkü İran’ın kuzeybatısına, Azerbaycan’ın ise güneybatısına düşen bir yerde, Arapların Pavlikanlar için kullandıkları ismi çağrıştıran Baylakan (?*Paytakaran*) adlı bir Ortaçağ kasabası varken...

Balikanlar, görece geç bir tarihte farklı etnik toplulukların bir araya gelerek oluşturduğu bir ‘aşiret konfederasyonu’ ise, asıl merkezleri bu bölge olabilir. Gerçekten, Balikan ile Baylakan arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Minorsky’nin, C. Dowsett’in aksine, *P’aytakaran* ile *Baylaqân*’ın filolojik ilişkisini tam olarak ikna

¹ Hoy (*Khoy*) Urmiye gölünün kuzeybatısında bulunmakta olup, Batı Azerbaycan eyaletine bağlıdır.

edici bulmadığını belirttiği yerde, Baylaqān'dan sonra parantez içinde *Bēlakān* diye yazması, ismin kökeni ne olursa olsun, önemlidir (Minorsky 1978: 513).²

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

Kuzeydoğudan geldiği anlaşılan Balikan topluluğunun, zamanla -muhtemelen benzer isimli- başka etnik topluluklardan klanlarla kaynaşmış oldukları neredeyse kesindir. Bu kaynaşma, sadece Pavlikan bölgesi olarak adlandırılan yerle sınırlı olmayıp, ilk önce Kafkasyada gerçekleşmiş olabilir. Öyle ki, Tondrakilerin merkezi sayılan Sason'daki Tonrak (*Tendürek*) yakınlarında bile, bir Kürt aşiretinin 19. yy'a dek *Maniciler* olarak ad-

² Pavlikanlığın köklerinin Kafkasya'da olduğu da ileri sürülmüştür (Çoğ 2008: 78). Bunun arka planında, Kafkasya'daki *Baylakan* yer adının Pavlikan'la olan benzerliği var mı, emin değilim. Fakat, *Baylakan*'ın *Paytakan*'dan gelip gelmediği gerçekten önemlidir. V. Nersessian'a göre, Pavlikanların merkezi Tephrike 9. yy'da düştükten sonra, bazıları Arap egemenliğindeki güvenli yerlere göçmüş olup, bir kısım Pavlikanın bölgeye varmasından sonra, burası Araplarca *Baylakan* olarak anılmıştır (Dadoyan 1997: 37). Bu sav kanıtlanırsa, Balikan'ın temel ünitesinin Ermeni Pavlikanlardan geldiği neredeyse kesinleşir. Herşeye rağmen, Pavlikanların bir kısmının Dersim dağlarına sığınmış olmaları da mümkündür...

landırılmaları, belki de bu tür benzerliklerin, yakınlaşmaların ya da etnik kaynaşmaların sonucunda ortaya çıkmıştı (Moosa 1997: 458).

Balikan adı, topluluğun 'heterodoks' özelliklerinden ötürü, zamanla *Mecusi* gibi genel bir terime dönüşüp, belli bir bölgede yaygınlaşmış da olabilir. Zira, Bizanslı yazarların *Mani*, *Magi* gibi terimleri kullanmadaki dikkatsizlikleri bilinmektedir. Yalnızca bu olasılık bile, bu ismi taşıyan ve dağılım alanı geniş olan Balikanlar arasında tarihsel olarak etnik bir homojenlik aramanın nafile bir çaba olacağını gösterir. Dolayısıyla, bir bütün olarak Balikanları tek başına Ermeni saymak ve onları tereddütsüz Pavlikanlara bağlamak yanlış olur. Fakat her halükârda, aşiretin bazı klanlarının ve muhtemelen temel çekirdeğinin Ermeni kökenli olduğu tahmin edilebilir. Sonuçta, isim benzerliği tek başına bir anlam ifade etmese de, aynı coğrafi alanda benzer isimli toplulukların kaynaşarak, bir devamlılığa yol açmaları da mümkündür. Bunun bir örneği Batı Pontus'ta gözlenmiştir. En son 10. yy'daki kaynaklarda adları geçen Tzan (*Çan*) halkı, kendi kimlik özelliklerini yitirerek, büyük ölçüde -Rus ve Gürcülerin *Çani* olarak adlandırdıkları- Lazlara asimile olmuşlardır.

Balikan adının geçtiği yerlerden biri, Dersim'dir. Dersimli yazarların kaleme aldıkları çalışmalardan tespit edebildiğimiz kadarıyla, Nuri Dersimi *Balikan*'ı Mazgirt'in Kırmanckî konuşan aşiretleri arasında anarken, Erzincan eski valilerinden Ali Kemali ise, *Balikan*'ı Mazgirt aşiretleri adı altında, Demenan aşiretinin bir kolu (*kabile*) saymıştır (Dêrsimi 1997: 47; Kalman 1995: 176-7). İzady ile Dersimi'nin verdiği bilgiler bir anlamda örtüşmektedir. Çünkü verilen bilgiye göre, aşiretin bir kolu da Dersim ile Bingöl'ün kesiştiği alanlarda meskûndur.

Balikan'ın yanı sıra, adını daha önce hiç duymadığım Dersimli *Velikan* (Kırmanckî *Velkij/Velkız*) aşiretini de burada anmak isterim. Kurmancî konuşan bu topluluk, Pertek'e bağlı birkaç

köyde meskûndur ve asıl köyleri Velikan ise, Dersim merkeze yaklaşık 25 km uzaklıktadır (kaynak kişi: B. Bextî). Aşiretin bu köyden önceki tarihi bilinmez. İsim pek muhtemeldir ki, *Belikan*'dan dönüşmüştür. Velikan, yaptığı çağrışıma uygun olarak *Veli* adıyla ilişkili olsaydı, topluluğun adının, Kürtçede çoğul yapma ekiyle *Veliyan* olması gerekirdi. Öyle ki, Maraş'a yakın yerlerde oturan küçük bir Kürt aşiretinin adı *Veliyan*'dır (Zeki 1977: 210). *Veliyan*, aynı zamanda Mazgirt'e bağlı bir köyün adıdır (*Köylerimiz* 1933). Bununla birlikte, Hübschmann'da rastladığım şu örnek, bu tür dönüşümleri hatırlatır. Pehlevicede *Andikan* sözcüğü, bir isim olarak Ermenilerde aynı biçimde geçiyorken, Farsça'da *Andiyan* olarak karşılık bulmuştur (Hübschmann 1962: 18). Topluluğun 'asıl meskeni' olan Velikan köyünün Dersim il merkezine (Cınık bucağı) görece yakın olduğu halde, Kurmancî konuşması ve yörede başlı başına küçük bir aşiret olması dikkat çekicidir.

Nuri Dersimi, Ovacık'ın güney bölgesinin *Belkiş* adıyla anıldığını ve onun Çemişkezek Kürt Beyliği'nin nahiyelerinden *Melkiş*'in adından türemiş olabileceğini yazarken, çok önemli bir bilgi vermiş oluyor (Dersimi 1997: 39). Şeref Han, *Melkişî* adıyla da anılan Çemişkezek Kürt beylerinin soyunun, kendi iddialarına göre, Abbasi halifelerinin çocuklarından olan *Melkiş* adlı birinden geldiğini yazmıştır. Hanedanın soyu, topluluğun başka bir rivayetine göre, Selçuklulardan Emir Salik bin Ali bin Kasım'ın oğlu Melikşah bin Muhammed'e dayanır. "Bu durumda," diye yazıyor Şeref Han, "Çemişkezek hükümdarlarının bu Melik Şah'ın soyundan gelmiş olmaları ve 'Melik Şah' sözünün Kürt dilinde 'Melkiş' biçiminde değişmiş olması muhtemeldir" (Şeref Han 1990: 188-9). *Melkiş* adının *Belkiş*'ten türemiş olma olasılığı daha güçlü görünür. Dolayısıyla, Çemişkezekli aşiret konfederasyonu içinde, Kırmanckîde *Belkiş/Belkiş* denilen Belikan aşiretinin olası varlığı dikkate alınabilir. Zira *Belkiş*, Kurmancîde *Beliki* olarak

geçen ismin Kıрманckî biçiminden (*Belkij*) geliyor olup, *Velikan*<*Beli-kan* dönüşümünü desteklemektedir. Aralarından bazı-
larının benzer bir dönüşüme konu olup olmadığını bilmediğim,
fakat yine aynı coğrafi alan üzerinde (Erzincan, Muş, Elaziz)
kendisini gösteren *Melikan* (<*Melik-an?*) adlı köyleri de anmak
isterim (*Köylerimiz* 1933).³

1933'te Kulp'a bağlı olan bir köyün adı *Velikân* iken, aynı ta-
rihte Adıyaman ve Sason'a bağlı köyler arasında *Belikân* adı
geçmektedir. Olası bir onomastik ilişki babında, listeye eklene-
bilecek diğer bir köy adı ise, *Balikân*'dır. O da belirtilen tarihte
Bitlis, Beşiri ve Hozat'a bağlı bir köy adı olarak geçer. Baskil,
Bitlis, Diyarbakir ve Cizre'ye bağlı *Bilikân* ile Diyadin'e bağlı *Bi-
likâni Süflâ* ile *Bilikâni Ülya* adlı köyler de bu listeye eklenebilirler
(*Köylerimiz* 1933). Yazılı kaynakların bazısında Sason, bazısında
ise Dersim'de yaşadıkları belirtilen 'Balaki aşireti'nin adı, bura-
da kaydedilen köy adlarının hiç değilse bazılarıyla ilişkilidir. Bu
bakımdan, Abdullah Varlı'nın Türkçede *Bilikan* olarak geçen
Sason'a bağlı *Belikan*'ın Kürt ve Ermeni köyü olduğunu kay-
detmiş olması önemlidir (Mayévsrij 1997: 331). Ermeni Mami-
konların da Muş ve doğusunda ikamet eder gösterildikleri hal-
de, modern zamanlarda *Mameki* adı vesilesiyle Dersim'le ilişki-
lendirilmeleri, olası bir göçü ya da aşiretin dağılım alanının ge-
nişliğini düşündürür. Taylor'un raporunda, Beyazıt Mutasar-
rılığı alanında ikamet eden aşiretlerden Mamakanlıların yanı
sıra, Demenanlı ve Haydaranlı aşiret adlarının da geçiyor olma-
sı buna işarettir (bkz. Şimşir 1986: 81). Ermeni rivayetlerine göre,
Muş'un kuruluşu dahi, Mamikonların atası sayılan Muşeg

³ Ortak bir isim olması itibarıyla, *Melikan* olarak ün yapmış Hasankeyf hükümdarları hakkında bkz. Şeref Han 1990: 173-187.

Mamikon'a atfedilmiş ve isim *Muşeğ'*e dayandırılmıştır (Darkot 1971: 745; Kramers ty: 666).⁴

19. yy ortalarında Muş sancağındaki Kürt aşiretleri arasında 'Belki' (Belikan) adlı aşiretin adı geçmektedir (Celil 1992: 24-5). Osmanlı Muş mebusu Keğam Der Garabedyan 'Toprak Sorunu' adlı eserinde ise, 'Balaklılar'ı, yani Balikan aşiretini Muş'un 'kâfir ırkları' arasında saymıştır. Der Garabedyan'a göre, onlar İslam'ı seçmiş olan Ermeni bir ailenin devamıdır ve yaklaşık 2000 silahlı adamları vardır. *Azadamard* adlı derginin 22 Şubat-7 Mart 1911 tarihli sayısında ise, 'Balaklılar'ın Ermenice ve Arapça dışında herhangi bir dil bilmedikleri, eşit olarak bu iki dili kullandıkları ve Hristiyan inançlara sahip oldukları belirtilmiştir (Şahbazyan 2005: 123-4).

Görüldüğü üzere, literatürde aşiretin adı Balikan ve Balikî olarak iki farklı biçimde anılmıştır. Fakat en başında söylemeliyim ki, bu farklılık bir çelişki olmayıp, sadece aşiretin adının Kürtçedeki farklı bir biçimine tekabül eder. Çünkü *Balikî/Belikî* ('*Balaki'*) Balikan'ın, *Mamekî* Mamekan'ın Kürtçede aidiyet ifade eden biçimleri olup, *Sipikan-Sipkî*, *Şemsikan-Şemsikî*, *Modikan/Motikan-Modikî/Modekî/Motkî*, *Alikan-Alikî* örneklerinde görüldüğü üzere, Kürtçede topluluk adlarını bu şekilde ifade etmek yaygındır (bkz. Sykes 1908: 462, 465, 476). Fakat Nişanyan, Dersim'deki Velikan köyünün adının Kürtçede veliler anlamına geldiğini (*welikān*), Diyarbakır Eğil'e bağlı yatır köy *Şaveliyan*'ın ise, Kürtçe *Şawikî* (Şah Veliler) olduğunu belirtir (www.nisanyanmap.com). Alikan'ın Ali adını çağrıştırmasına

⁴ Şeref Han, Muş adı hakkındaki Ermeni rivayetini biliyor olmalıdır. Zira, Ermenicede duman anlamına geldiğini yazmıştır ki, eski Ermeni tanrıçası Astğik ile ilgili bir inançtan ötürü, onun sis (*mıuşuş*) sözcüğünden geldiği rivayet edilir. Nadiren onu Süryanice suyu bol anlamına gelen *Muşa* sözcüğüne bağlayan modern bazı araştırmacılar da vardır (Şerefhan 1990: 405-6; Seropyan 2003: 103; Süryanice iddiası için bkz. Bayrak 1982: 474).

benzer olarak, Velikan'ın da Veli'yle ilişkili olabileceği kuşkusuz düşünülebilir. Çünkü, Kürtçede *Memik-an* benzeri türetimler vardır. Nitekim küçük bir bölümü Erzincan'da, daha büyük bir bölümü ise, Maraş'ta yaşayan Sinemilli aşiretinin kollarından biri olan *Memikan*'ın adı böyle bir dönüşüme bağlanmıştır (Karakaya-Stump 2006). Kürtler arasında, özellikle de Dersim'de Memed ve Ali adlarından türetilmiş olan *Memik* ve *Alık*'a rastlandığı halde, Veli adının böyle bir türetime konu olduğunu (*Velik*) şimdiye dek duymuş değilim. Yine de ihtimal tümüyle kapalı değildir. İsimlere sevecenlik katan Kürtçe küçültme eki *-ik*'in, Veli adında kullanılmış olmaması için herhangi bir neden yoktur.

Asıl isim *Veliyan* ise, *Velikî* şeklinden hareketle, sonradan *Velikan* olarak da kullanılmış olabilir. Fakat bu, görece uzak bir varsayımdır ve bu durumda, aşiretin eski adının Veliyan olduğunu kanıtlamak gerekir. Mevcut verilere göre, Velikan'ın Belikan'dan geliyor oluşu daha makûldür. Dahası, bir aşiret ya da aşiret konfederasyonunun politik çeperlerine dahil olan farklı etnik klanların, zamanla kendilerini egemen aşiret kimliği üzerinden tanımladıkları gerçeği, Velikan örneğinde geçerli olabilir mi, emin değilim.⁵ Bununla birlikte, farklı bölgelerde yaşayan Balikan/Belikan topluluklarının tamamının Ermeni asıllı olduklarını düşünmek gerçekçi olmaz. Çoğunluğu Ermenilerden oluşan Pavlikanların bile, farklı etnik unsurları içerdikleri belirtilir (Pavlikanların Ermeni olmayan bazı liderleri için bkz. Özışık 2007: 44-5). Ortak bir köke sahip sözcükler (*Mamikon-Mamekan*) olmaları durumunda bile, aynı şey Kürt Mamekanlar için de geçerlidir. Bu antropolojik gözlem, bize bu gibi aşiret adlarının

⁵ Küçük bir aşiret aynı etnik köklere sahip en az iki klandan da oluşmuş olabilir. İzady'nin Belikanları bir 'konfederasyon' olarak nitelemesi ise, olası farklı köklerin varlığı bakımından önemlidir (İzady 2011: 160).

total tarih tezlerine kurban edilmemesini öğretir. 19. yy'ın sonu ile 20. yy'ın başlarında, Batılı bazı araştırmacılarla Hristiyan misyonerlerin Aleviliği Hristiyanlığın adeta bir türevi olarak lanse eden görüşlerine paralel olarak, Dersimli Alevi Kürtlerin Ermeni kökenli olduklarına göndermeler yapmaları bu yanıyla mânîdardır. Böylece, Dersimli Alevi Kürtler geçen yüzyılın başlarında *dinsel* bakımdan Hristiyanlığa, *etnik* olarak ise Ermenilere bağlanarak tek taraflı olarak portrelendirilmeye çalışılmıştır. Bu görüşün izleri hâlâ bellekleri meşgul etmektedir. Öyle ki; Matti Moosa gibi yakın tarihli araştırmalara imza atan araştırmacılar bile, onun ısrarlı bir biçimde tekrarlayıcıları olmuşlardır. Alevi Kürtlerin aslen Ermeni olup, zamanla kültürlerini 'unuttukları' şeklindeki -kısmen Türk tarih tezlerini ('dağ Türkleri' yerine, burada 'dağ Ermenileri') hatırlatan- 19. yy'a ait bazı görüşlere binaen özellikle ve tekrar vurgulamalıyım ki, Velikan ile Belikan arasındaki olası ilişkiyi, bu gibi genellemeci tarih tezlerine havale etmemek gerekir.

Gerçekten de algısal odaklanmadan ötürü, bir zihin donması yaratabilecek olası *Velikan*<*Belikan*<*Balikan* dönüşümünden hareketle, Dersim Aleviliğini Pavlikanlığın bir devamı görmek, tarihi basitlemek olduğu kadar, kültürel bir körleşmedir de. Bugün ancak Dersim'de Pavlikanların bazı kültürel izlerine rastlanacağı teorik olarak öngörülebilir. Çünkü, merkezleri Tephrike (*Divriği*) olarak bilirse de, daha geniş bir bölgede - kısmen Batı Dersim de buna dahil olmuş olabilir- ve özellikle dağlık alanda yaşadıkları bilinir. Tarihsel kayıtlarda meskûn oldukları yerler arasında Dersim'in açıkça anılmayışı, yörenin yazılı tarih dışında kalmasıyla ilgili olmalıdır. Pavlikanların '*Malatya'dan Sivas'a kadar yayılan bölgede dağlarda çobanlıkla,*' geçindiklerinin belirtilmiş olması bu bakımdan önemlidir (Kafesoğlu 1953: 69). Daha geniş bir coğrafi hat çizilecek olursa, kuzeyde Mananaği (*Mananalis*) ile güneyde Dicle, batıda Sivas ve Malatya ile doğuda Ma-

lazgirt ve Van gölü civarı arasındaki alanda, Pavlikanlar, Borboritler, Mezgheneanlar, Tondrakiler ve Arewordikler gibi farklı inanç gruplarından Ermenilerin yaşamış olduğu bilinmektedir (Dadoyan 1997: 7). Bu nedenle, Batı Dersim’de bir yer adı olarak geçen Balikan’ın, Pavlikan adından miras kalmış olması muhtemeldir. Kaldı ki, Dersim’de bir aşiret adının dağa verilmesi pek yaygın bir durum değildir. Bu da ismin daha eski bir geçmişi olabileceğini düşündürür.

Yine de Balikan-Pavlikan örneğinden ya da her iki topluluk arasındaki başka bazı ortak ya da benzer kültürel öğelerden hareketle, Dersim Aleviliğini Pavlikan inançlarının bir devamı saymak, tarihsel gerçeklerle bağdaşmaz. Dersim Alevi Kürt kültüründe Ermenilere ait dilsel ya da dinsel unsurların tamamı, tek başına Pavlikanlardan kalma değillerdir. Herşeyden önce Pavlikanlar, tartışmalı olduğu halde, literatürde hâlâ baskın olan görüşe göre, Maniheist yolun takipçileri sayılırlar (farklı fikirler için bkz. Özışık 2007; Coğ 2008). Dersimli Raa Haq topluluğu ise, Maniheizmden mülhem bazı inançlar bir yana, özellikle Zerdüştilik ve Mazdekiliğin mirasçılarıdır. ⁶ Bununla birlikte, Dersim Aleviliğinde tespit edilen Maniheist unsurların Pavlikanların bir mirası olup olmadığı pekâlâ tartışılabilir. Tenasüh (*reenkarnasyon*) bunlardan biridir. Bu inanç Maniheizmin bir etkisi olarak yorumlanmıştır. Ancak bunu doğrudan bir Pavlikan etkisi saymak, acele olduğu kadar yanlış olacaktır. Çünkü, tenasühe İranî pek çok toplulukta rastlanıyor olup, başta Ebu Müslim ve Babek gibi halk hareketlerinin liderleri bile, bu tür inançlara konu olmuşlardı (Barthold 1945: 40; Turan 1970: 173). Bir

⁶ Seyfi Cengiz ‘başka herşey bir yana,’ diyor, ‘Dersim tarihinin Pavlaka sayfası bile, Dersim’de Maniciliğin de varlığına işarettir’ (Cengiz 2010). N. Adontz ise, ‘Dersim Kızılbaşları’nın inanç sistemini, dış yüzeyi İslamla cilalanmış Hristiyan ve Maniheist doktrinlerin bir karışımı olarak betimlemiştir (Arakelova 1999-2000: 398).

başka deyişle, onların ilahî varlığın tezahürleri oldukları ve ölmedikleri, Duzgı (Türkçede *Düzgün Baba*) ve Munzur hakkındaki söylencelerde olduğu gibi, yalnızca sırta kadem bastıklarına inanılmıştı. Dolayısıyla, Ortadoğulu bir din olarak Maniheizmin, geçmişte hiç değilse bazı Kürt aşiretlerini ıskalamamış olması beklenir.

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

⁷ Ocak, bugünkü Küçük Asya'daki tenasüh inancının ise, Türklerin buraya yerleşmeleriyle birlikte geldiğini öne sürmüştür (Ocak 2002: 192).

Bütün bu veriler ışığında, Dersim’de Maniheizm kaynaklı her inancı doğrudan Ermeni Pavlikanlara bağlamak, tarihle çelişir. Bunlar pek çok kez çeşitli kaynakların bir potada buluşmasıyla şekillenmişlerdir. Böyle olduğu için, genellemeci basitlemeler mümkün olduğunca bir yana bırakılarak, çeşitli inançlar gerekirse ayrı ayrı, fakat inanç grubu aidiyeti gözetilerek irdelenmelidir. Çünkü dinsel ‘senkretizm’ aynı zamanda tek tek inançlar için de söz konusu olabilir ve bu durumda tek bir kaynak yerine, pek çok kez birden fazla kaynağın varlığı esastır. Pozitivist tarih anlayışlarının putlaştırdığı *tek merkezli* –örneğin, coğrafi olarak Deylem ya da Horasan kökenli olmayı esas alan anlayışlar gibi- açıklamalardan özellikle kaçınmak gerekir. Kültür tarihinin inançlarla ilgili boyutuna tek bir kültürel kaynaktan ziyade, *çoğunlukla* çeşitli kaynakların beslediği bir alan olarak bakılması daha doğru bir yaklaşımdır. Dolayısıyla, Dersim Aleviliğinde ola ki ileride çok açık bir biçimde bazı Pavlikan inançları tespit edilse bile, bu Dersim’deki bütün Alevi kültürünü yalnızca bu kaynağa havale ederek açıklamayı gerektirmez. N. Adontz gibi aksi görüşte olanlar olsa da, M. F. Grenard henüz 1904’te şöyle yazıyordu: ‘Önyargılı bir görüşle, Kızılbaşlar’ın Maniheist oldukları düşüncesinden dolayı, bu konuda Kızılbaşlarla çok kez konuştuğum halde, bunu ispatlayabilecek bir bilgi alamadım’ (Grenard 1997: 329). Yakın tarihli bir makalesinde, Pavlikanların kilisenin siyasi otoritesine ve manastırlardaki aşırılığa zühd ve inziya temelli yaşam biçimine karşı çıkmalarının, Maniheizmin bir uzantısı olarak yorumlandığına değinen Çoğ ise, ‘Tunceli, Erzin-can ve Tokat havalisi’ndeki Alevi gruplarla ilgili alan araştırmalarında, doğrudan Pavlikan bağlantısına rastlanmadığını belirtmektedir (Çoğ 2008: 77, 86).

Mesele bir de şudur ki, her iki topluluk arasında olası bazı mitolojik, teolojik ya da ritüelistik benzer ya da ortak öğeler aracılığıyla tarihin topyekûn teslim alınmaya kalkışılmasıdır. Bu-

günkü popüler tarih çalışmalarının ana hatları hatırlandığında, bu tehlikenin küçümsenmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu tarz tarih çalışmaları, okuyucuya daha çok mukayese-seci bazı yaklaşımlara endeksli basit bir kurgusal tarih sunarlar. Oysa genel olarak Alevilik, İslam'dan teolojik ve ritüalistik farklı köklere sahip olsa bile, *tarihsel* olarak nihaî şekillenmesini İslam içinde bulmuştur (Gezik 2003: 17).⁸ Nikitine'in, dervişliğin kaynağını Hristiyanlığa götürme eğilimindeki Whinfield'i eleştirirken söylediği gibi, sorun çeşitli dinlerde görülen benzer kavramların ya da inanç öğelerinin köklerini arama sorunu değildir; aksine, kendilerini somut biçimlerde donatmış olan yer ve zaman unsurlarıyla belirlenmiş dinsel hareketler arasındaki akrabalık bağlarını araştırmaktır. Böyle bir kabulde, ortak teolojik bir aileye mensup oldukları düşünülen Alevi, Ehl-i Hak ve Bektaşî toplulukların dahi, farklı tarihsel serüvenleri ya da kökenleri olduğu gerçeğini de unutmamak gerekir (Nikitin 1986: 411; Van Bruinessen 2000: 171). Dolayısıyla, Dersim Aleviliğinde ola ki ileride tespit edilebilecek bazı Pavlikan inanç kalıntıları bile, Dersim Aleviliğini tek başına Pavlikanlığa bağlama ve onun bir devamı olarak gösterme çabalarını anlamlı kılmayacaktır.

Bu perspektif doğrultusunda, Dersim'de bir başka olası Maniheizm unsura, bir kişi adı olan *İnci* ve aynı anlama gelen Arapça *Duriye'*ye geçebilirim. Her iki isim, yörede bir kadın adı olarak daha çok Mazgirt ve çevresinde kullanılmaktadır. İncinin Êzdî ve Ehl-i Hak yaratılış inançlarında önemli bir yeri vardır. Ehl-i Hak inançlarına göre, yaratıcı kendi saf nurundan kandil biçiminde bir inci yaratmışken, Êzdîlerde de aynı inanca rastla-

⁸ Yalnızca içinde şekillendiği dinsel grubu ve tarihsel bazı referansları esas alıp, Aleviliği bu kez doğrudan (*İslamî*) bir mezhep saymak da doğru olmazdır.

nır. O Êzdîlerde ayrıca Melek Tawus'un simgesi sayılır ki, bunun Maniheist bir kalıntı olduğu iddia edilmiştir (Aksoy 2006: 133-4; Ehl-i Haklar için bkz. Ivanow 1953: 42). İnci adının Erivan, Ani civarından Dersim'e göç eden Şadililerce getirilmiş olması, bir olasılık olarak dikkate alınabilir.⁹ Öyleyse, inancın değil de, ismin kaynağında Şadililerin zaman zaman ittifak kurduğu bazı Türkmen aşiretlerini aramak makûl olabilir. Bu adın Êzdîler arasında mevcut olup olmadığını bilmiyorum. Fakat Erivan civarında yaşayan Êzdîlerin varlığı –isim onlar arasında da varsa-, bunun dolaylı bir şekilde onların bir etkisi olabileceğini de düşündürür. Bu olası Maniheist unsurun kaynağı, erken tarihte Maniheizmin etkisinde kalmış olan Kafkasyalı Ermeniler de olabilir. Dolayısıyla, onu herhalûkârda doğrudan Pavlikanlarla ilişkilendirmek zordur.

Daha da önemlisi, dünyevi serveti yadsımaları, halkları eşit kabul etmeleri, toplumsal ayrıcalıkların kaldırılmasını talep etmeleri gibi aralarında ortak ya da benzer sayılabilecek bazı dinsel inanç ve toplumsal tutumların yanı sıra, ciddi bir ayrım çizgisi olabilecek farklılıklar da mevcuttur. Sözelimi azizleri reddedişleri, Pavlikanlar ile Raa Haq topluluğu arasına derin bir

⁹ Maniheist Misyoner Gabryab hakkındaki bazı anlatılar Revan'da geçer. Lieu, Revan'ın Erivan olup olmadığını sormaktadır (Lieu 1994: 26, 31). Eski Ermeni yazarlarda geçen *Ruan* adının Erivan değil de, Deylem'in güneyinde ve Rey'in kuzeyinde yer alan ve Medya'nın on eyaletinden biri olan *Ruyan* olduğu belirtilse de, Erivan eski dönemlerden beri Maniheist misyonerlerin etkinlik alanlarından biri olmalıydı. Kettenhofen, Werner Sundermann'ın Soğdca olan Maniheist metinlerde geçen *ryβ'n* (Revān) adını modern Erivan şehriyle bir tutan görüşünün büyük bir olasılıkla doğru görüldüğünü ve Mani'nin çağdaşı genç Mar Gabryab'ın Maniheist inançları Ermenistan'a taşıdığını belirtir (Bala ty: 311-2; Kettenhofen 1998). Benzer olarak, Erzincan da ticari yolların geçtiği önemli merkezlerden biri olarak, bir dönem Maniheist misyonerlerin uğrak yerlerinden biri olmuş görünmektedir. Çünkü, Maniheist misyoner grupları arasında tacirler de vardı.

uçurum yerleştirir (Pavlikanlar için bkz. Çoğ 2008: 80; Özışık 2007: 5, 114; Seidler 1980: 79). Çünkü Dersim dağları, üzerinde yaşayan Alevi Kürt aşiretlerinin neredeyse her birine bir evliya –diğer bir ifadeyle bir ‘aziz’- sunacak kadar cömert davranmıştır. Evliya kültünün Raa Haq inanç sisteminin bir nevî temel iskeletini oluşturmasının da ötesinde, seyyidlerin bu dindeki merkezî konumları da bu farklılığın bir parçasıdır. Pavlikanların yönetici eliti içinde, daha çok (Bizanslı) asker ve sivil memurların bulunuyor olmaları da, onların Dersimli Alevi Kürtlerle olan önemli farklılıklarından biri olarak karşımıza çıkar.

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

Tarih çoğunlukla tarihin derinliklerinden bize geçmişi sunanların sunma biçimleri üzerinden şekillenir. Geçmişte yazılı tarihe müdahale şansı olmamış, onun içinde dahi gölge varlıklar olarak yer almış bazı topluluklar, muğlak bazı kategorilere hapsolmaktan kurtulamamış olduklarından, eski tarihte Kürt aşiretleri arasında farklı bazı inanç gruplarının varlığına dair pek fazla bir bilgiye sahip değiliz. Bunun doğrudan bir sonucu olarak, bugün ‘heterodoks Kürtler’ olarak nitelenebilecek Kürt inanç gruplarının tarihi daha çok Ermeni heterodoksisiyle açıklanır hale gelmiştir. Dahası Kürt Aleviliği, Êzdîlik, Ehl-i Hak gibi farklı inanç sistemleri, farklı tarihsel dayanakları ve karşılıklı

etkileri bir yana bırakılarak, birebir Ermeni heterodoksisinin türrevleri olarak sunulmuşlardır. Ortaya çıkan bu sonuç, bir önceki çalışmamda dil bazında işaret ettiğim bir olguya tekabül etmektedir. Şöyle ki; tarihin uzunca bir döneminde çeşitli devletlerin yazılı dili olarak kayıt altına alınmış olan Farsça, bugünkü araştırmalarda kendiliğinden karşımıza bir referans dil olarak çıkmaktadır. Misalen, Dersim'deki kişi adları hakkında yaptığım araştırmada, pek çok isim bağlamında zorunlu olarak Farsça bazı sözcüklere atıfta bulunmuş, sonuç bölümünde ise, bu atıfların Farsçanın mutlak kaynak olduğu anlamına gelmediğini vurgulamıştım (Aksoy 2009: 270-1). Aynı şekilde yazılı tarihte kayıt altına alınmış farklı bazı Ermeni inanç gruplarını mutlaklaştırmak, Kürtlerin dinsel kültür bagajının boş olduğu şeklindeki gerçek dışı bir düşüncüyü dolaylı olarak kabul etmek demektir. Oysa genellikle görüldüğü üzere, burada da bir ampirizm görüntüsü içinde spekülâtif bir alana dönüştürülmüş bir tarihle karşı karşıyayız. Kaldı ki ampirizm –burada belge, kayıt-adına, Müslüman olmayan Kürtler arasında, bugüne dek Êzdîlîğin dışında az ya da çok Êzdîlikle 'soydaş' bir paganizmin kalıntıları olan çeşitli dinsel inançların varlığı belirtilebilir (Nikitin 1986: 411). Daniel'in Süryani Mikail (12. yy) ile Bar Hebraeus'a (13. yy) gönderme yaparak dikkat çektiği 'Kürt grubu'nu da anmak isterim. Çünkü bu topluluğun (*Kürdânâyê*) inançlarının, Zerdüşti, İsevî ve İslamî unsurların bir kombinasyonu olduğu vurgulanmıştır (Daniel 1993: 230). Daha erken tarihli bu gibi Kürt topluluklarına rastlamak mümkündür. Ebu Müslim gibi 'İslam heterodoksisinin' tarihsel ya da mitolojik bazı referanslarının, eski tarihte Kürt orijinli olarak nitelenmiş olmalarının kaynağında, belki de modern tarihçilerin gözardı ettiği bu gerçeklik yatmaktadır.¹⁰ Alışlageldiği haliyle her ne ka-

¹⁰ Lassner, Ebu Müslim'in etnik kökenleri arasında en kısa ve en prob-

dar göçebelik ve 'heterodoksi' arasında her koşulda birebir bir ilişki bulunmuyorsa da, göçebe olan dağlı aşiretlerin çoğunlukla yerleşik topluluklardan farklı dinsel formlara sahip oldukları bilindiğinden, aynı durum çok özel koşullar söz konusu değilse, dağlı Kürt aşiretleri için de geçerli olacaktır.¹¹ Yani, yarı göçebe Kürt aşiretleri arasında öteden beri çeşitli dinlerin 'heterodoks' formlarının var olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerektir. Bu nedenle, Dersim Aleviliğinin Ermeni ya da Heterodoks Hristiyan merkezli bazı yorumları, ister istemez yöreye gelen Kürt

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

¹¹ Göçebelerin din ve 'ideolojisi' hakkında bu gibi genellemelerin ampirik olarak ayakta durmadıkları Tapper tarafından vurgulanmışsa da, sonradan devreye giren dönüştürücü bazı faktörleri küçümsememek gerekir (bir değerlendirme için bkz. Tapper 1984: 244-65). Sözgelimi, Kafkasya İslamı'nın arkasında böyle bir dönüşüm vardır.

topluluklarının getirdiklerinin önemsizliği düşüncesine zemin hazırlar. Oysa eski Ermenistan'da olduğu kadar, İran'da da kimilerinin 'aşırı' dedikleri farklı dinsel topluluklar her zaman var olmuştu ve Kürt aşiretleri de bu farklılıklar tablosu içinde yer almışlardı.

Şu noktaya dikkat çekmenin tam yeridir. Dinsel farklılıklar, öteden beri aynı zamanda göçebe-yerleşik, çoban-çiftçi, şehirli-köylü şeklindeki toplumsal farklılıklara paralel olarak şekillenmişlerdir. Erken dönem Hristiyanlarına ait Latince *pagan* sözcüğünün, 'köylü' anlamına geliyor oluşu bunun bir izdüşümüdür. Köylülerin dinsel anlayışı ile şehirliyerlerinki arasındaki farklılık, Hristiyanlıkta olduğu kadar diğer dinlerde de gözlemlenmiştir. Nitekim Hinduizm, Budizm, Judaizm ve İslam'da kırsal bölge sakinlerinin dindarlığı hep kuşkulu görülmüştür (Wolf 1966: 105). Hewsens'in, Ermenilerin Hristiyanlığa, Kürtlerin ise İslam'a geçmelerinin salt bir dinsel tercih olmadığını, arka planında Ermenilerin genellikle tarıma, Kürtlerin ise çobanlığa olan eğilimleri gibi toplumsal farklılıkların da rol oynadığını öne sürmesi, bu kontekst içinde anlam bulur (Hewsens 1997: 13). Tarihsel ve politik olmak üzere, başka etkenler de hesaba katılabilirse de, Ortadoğu'da din, göçebelerle yerleşikler, aşiret mensuplarıyla köylüler arasındaki 'ideolojik' kutuplaşmanın merkezî kriteri sayılır (Tapper 1984: 249). Bu bakımdan, Kurmancîde Ermeni ya da Hristiyan anlamına gelen *File* sözcüğünün, çiftçi, köylü anlamlarına gelen Arapça *fallâh*'tan geliyor olması önemlidir.¹² Zaxo'da bulunan ve Socin tarafından aktarılan bir metin-

¹² Kürtçede Ermenileri ifade eden iki sözcük vardır. Bunlardan biri olan *File*'nin Dersim'e göç öncesinde dahi Kürtlerce kullanılmış olduğu var sayılabilir. Çünkü, teriminin olumsuz çağrışımının tarihsel kaynağında şehirli bakışın etkisi bulunur. *Fallâh*, Yakınoğu'nun pek çok şehir merkezinde hâlâ pejoratif çağrışımlar içerir. Haddad, Aziz George'un adının çiftçi anlamına geldiğini ve şehirleşmiş Helenistik toplumda 'aşağı' halk kesimlerini nitelemek için kullanıldığını belirtir ki, sözcüğün (*georgeus*) Arapça karşılığı

de, 'ben ne bir Yahudi'yim, ne bir Müslüman; ne bir Hristiyan'ım (fallâh), ne de bir Gôrân,' cümlesi, bu açıdan dikkat çekicidir (Minnorsky 1943: 77-8, dn. 5). Bu isimlendirme, doğrudan bir Kürt 'icad'ı olmayıp, tarihsel çıkış noktasında çoban-çiftçi çelişkisi bulunmasa bile, yine de söz konusu farklılığı kendiliğinden anlamlandırır. Bu nedenle bir kez daha vurgulamalıyım ki, ağırlıklı olarak yarı göçebe olan Kürt aşiretlerinin Alevilik ya da benzeri dinsel inanç formları, *tek başına* ne kendileri gibi yarı göçebe, ne de yerleşik Ermenilerin inançlarıyla açıklanamayacağı gibi, bu inançların *salt* bir devamı da sayılamazlar. Bunun yerine daha makûl olarak, çeşitli Ermeni dinsel topluluklarının kısmî bazı etnik kaynaşmaların da yarattığı zemin aracılığıyla Kürt inanç grupları üzerindeki kültürel etkilerinden söz edilebilir.

Pavlikan-Balikan arasında kurulan ve görüldüğü üzere, koca bir kültür tarihini harekete geçiren özdeşliğin bir benzeri de,

fallâh'tir. Von Luschan, Nusayrilerin Antakya'da olduğu gibi, başka bazı yerlerde de *fellah* olarak adlandırıldıklarını aktarır (Haddad 1969: 24; Von Luschan 1911: 231). Ermeni Çingeneleri olan Lomavrenlerin dilinde Ermeni demek olan *gaç'ut* ve *gaç'ac* sözcüklerinin, çiftçi ve tarımcı anlamında da kullanılması, aynı dil topluluğu içinde dahi, bu tür farklılıkların grup adına dönüşebildiklerinin kanıtı sayılabilir (Voskianian 2002: 174, dn. 16). Kürt adının göçebe anlamına geliyor olmasıyla, *Kırmanç* ve *Guran* sözcüklerinin Kürdistan'da bu bağlamda yöresel olarak semantik bazı farklılıklar içerdiğini de kaydetmeden geçmeyeceğim (*Kürt* için bkz. Asatrian 2009; *Kırmanç* için bkz. Malmisanj 1993; *Guran* için bkz. Van Bruinessen, 2003). Daha da önemlisi, inançsız anlamına gelen *Khur* teriminin yalnızca Sünni Zaza ve Kurmançları nitelemek için kullanılmış olduğu halde, kendi dinlerinden olmayan Türk ve Ermenilerin farklı terimlerle adlandırılmış olmalarıdır. *Rom* terimi Türkler -özellikle Osmanlı Türk devleti-, *File* ise Ermeniler için kullanılmıştır. *Khur*'un özellikle 'inançsız' Kürtleri ifade ediyor olup, bildiğim kadarıyla Sünni Türklere bu adın yakıştırılmaması, acaba Dersimli Alevilerin kendilerini diğer Kürtlerden etnik olarak değil, fakat sadece din ekseninde ayırmış oldukları şeklinde yorumlanabilir mi? Yoksa bu terim, dinsel kimlikle iç içe geçmiş etnik bir kimlik farklılığına mı gönderme yapıyordu?

Ermeni Mamikonlar ile Kürt Mamekan aşireti hakkında söz konusudur. Britanya'nın 19. yy'daki Erzurum konsoloslarından Taylor'un Kont Clarendon'a gönderdiği 19 Mart 1869 tarihli bir raporda, Erzurum bölgesinde yaşayan 'Mamakanlılar'ın Ermeni 'Memogonianlar'dan geldikleri söylenir şeklinde bir not vardır (Şimşir 1986: 82-3). Lynch de Kürt aşiretlerinden 'Mamakan'ın Erzurum vilayetinde meskûn olduğunu belirtmiştir. Erzurum Hınıs'a bağlı *Mamakani* adlı köy, aşiretin yöredeki varlığının bir işaretidir. Mehmet Emin Zeki ise, Bitlis ve Muş arasında yaşadıklarını belirttiği '*Mamegan*'ı, bir yandan Cibran aşiretinin kolları arasında saymış, öte yandan başlı başına bir aşiret olarak nitelerek, onların Malazgirt'te yaşamış olan Ermeni Mamikonlarla ilişkilendirildiğine dikkat çekmiştir (Zeki 1977: 208).¹³ Bu örneğin Dersimle ilgisi şuradadır; Dersim merkezinin eski adı olan *Mameki*'nin böyle bir devamlılığı yansıttığı pek çok defa vurgulanmış ve bu sav –gerçek olsun ya da olmasın-, hakkında ciddi herhangi bir araştırma yapılmadığı halde tekrarlanan bir klişeye dönüşmüştür.

Gerek topluluk, gerekse bir yer adı olan bu isim, kaynaklarda çeşitli biçimlerde -*Mamakan*, *Mamikan* gibi- geçmektedir. Fakat, sözcüğün orijinalinin *Mamekan* olması gerekir. Bunun en açık işareti ise, *Mameki* adıdır. Çünkü o, *Mamekan* adının Kürtçedeki bir türetimidir. Bununla birlikte, çeşitli kaynaklar bu isimleri farklı kaydetmişlerdir. 1933'te Dahiliye Vekâletince yayımlanan *Köylerimiz* adlı kitapta, *Mamiki* Mazgirt'e bağlı olan köylerden biri olarak geçmektedir. Nuri Dersimi, bu köyü *Mamakan* olarak anmıştır (Dêrsimi 1997: 45). *Memikan* olarak kaydedenlere de rastlanmakla birlikte, ismin *Mem* (Mehmet) ile bir ilgisi yoktur. *Mam* ise, yörede Mahmut adının kısaltılmışı olup,

¹³ Sykes, Mamakan'ın Sipikan'ın bir 'alt aşireti' sayıldığını belirtmişken, İzady bir aşiret konfederasyonu olan 'Spikan'ın, *Spikan* ve *Mamakan*'dan oluştuğunu yazmıştır (Sykes 1908: 477; İzady 2011: 173; Celil 1992: 28).

bu haliyle Kürtçede aynı zamanda amca anlamına gelmektedir. Zayıf bir olasılık olarak göze çarpsa da, böyle bir bağ kurabilmek için daha fazla kanuta ihtiyaç vardır. Fakat G. Rawlinson tarafından kaydedilmiş olan, 'Ravanduz'daki aşiretlerden 'Revendi'yi oluşturan 12 'sülale'nin (*mam*) isimleri dikkat çekicidir; *Mamgird*, *Mamasan*, *Mamsal*, *Mambal*, *Mamekal*, *Mamsil*, *Mamlis*, *Mamseki*, *Mamihal*, *Mamui*, *Pirbal* ve *Kelu* (Revendi için bkz. Celil 1992: 22). Şunu da kaydetmeliyim ki, Ermeni kaynakları Kızılkilise (*Nazimiye*) yöresinde *Mamkun/Mamgunk* isimli bir köyden söz ederler.

Mama sözcüğü pek çok dildeki anlamının aksine, Gürcücede anne değil de, baba anlamına geliyor olup, kimi tarihçilerce Mamikon adıyla ilişkili görülür. 13. yy Ermeni tarihçilerinden Vardan'ın, 'Şeddadiler'in kökeni hakkında aktardığı şu rivayet konuya başka bir yerden bakma gerekliliğini ortaya koyuyor gibidir. Rivayete göre, 'Persler' arasından (Ter-Ghewondyan'a göre, yani *Kürtler*) *Mam* adlı bir kadın, üç oğluyla birlikte R'ağisos'a yerleşiyor. Oğulları Gence emirini öldürüp, şehre hâkim oluyorlar ki, Şeddadiler işte bu aileden gelmedirler. Aynı öykünün Müneccim Başı'nın Tarihi'nin Arapça orijinalinde daha doğru ve tam olarak aktarıldığı belirtilmektedir (Ter-Ghewondyan 1976: 2-3). *Mam* adı, burada adeta Kürt-Ermeni-Gürcü etkileşimini gösteren kültürel bir unsur olarak karşımıza çıkıyor. Çünkü *ma-muk*, Ermenicede büyükannecik anlamında olup, aynı zamanda örümcek anlamına gelmektedir. Kürtçe *pirik* sözcüğü de (Gürcüce *deda-zardeli*; 'anne-örümcek') her iki anlamı taşır (bkz. Martirosyan 2008: 622). Kürtçe *pirçulk* ise, örümcek, koca karı, büyücü gibi anlamlara gelir. Her üç dilde de örümcek, büyükanne, cadı, ebe vb. anlamlara gelen sözcüklerin aynı oluşu, kültür tarihi bakımından anlamlıdır.¹⁴ Bunlar belki

¹⁴ Kurmancîde *maman* sözcüğü ebe anlamında olup, Ermenice *mam-uk* (büyükannecik) ile ilişkili olmalıdır.

de Gürcüce, Ermenice ve Kürtçede yaşayan kadının önemli pozisyona sahip olduğu ataerkil öncesi döneme gönderme yapmaktadırlar. Dolayısıyla, Mamikon adını Gürcüce *mama* (baba) ile ilişkilendiren görüşün aksine bir varsayımı da hesaba katmak gerekir.

Örümcek ve büyükanne anlamlarında tek bir sözcüğün kullanılması, kadının ataerkil dönem öncesinde dokuma ustaları olmalarıyla ilişkili görünmektedir. Öyle ki, Sanskritçede örümcek demek olan *ūrna-vābhi*, kelimesi kelimesine 'yün dokuyan' anlamındaydı (dokumacılığın ilk ustaları olarak kadınlar için bkz. Reed 1982: 160-2; Sanskritçe için bkz. Buck 1949: 410). Dilbilimci Acaryan bu örneklerle Fin dillerinden Kuzey Ostyak dilinde *nimsar-imi* (örümcek, dokumacı ana) örneğini eklemiştir ki, başka dillerde de bunun izlerine rastlamaktayız. N. Marr 'bakire analar' kurumunun aileden önce gelen kolektif bir örgütlenme biçimi olduğuna işaret etmiş ve her üç dildeki bazı sözcük analizlerinden hareketle, bunun söz konusu dillerde yaşadığını öne sürmüştür. Nikitine ise, soruna daha çok Kürt-Ermeni-Kafkas etkileşimi açısından yaklaşmıştır (Nikitin 1986: 434-5). Benim açımdan önemli olan nokta, Mamikon adının etimolojik köklerinin olasılıkla kadının toplumsal pozisyonunun güçlü olduğu döneme gönderme yapan bir köke sahip olup olmadığıdır.

Ermeni geleneklerine göre, 4. yy'da Mamikonlar yönetici aristokrat bir aile (*nakharar*) olup, Ermenistan'daki 'Taik, Taron, Bagravandene ve Akilisene' bölgelerini yönetmişlerdi (İzady 2011: 159). Ermeni tarihçilerinden Moses Xorenatsi ile Sebeos'un (7. yy) yazdıklarına göre, bu isim iki kardeş olan Çin prensleri Mamik ile Konak'tan gelir. 'Çin Kralı'na (*çenac' t'agavor*) isyan eden bu iki kardeş, yenilip kralın huzuruna çağrıldıkları zaman, Pers kralı onları hısumu olan Ermeni kralına göndermiştir. O vakit Silkunik' yöneticisi de (*nahapet*) Ermeni kralına isyan etmiştir. Mamik ve Konak isyan eden yöneticiyi öldürdükten sonra, kralın buyruğu doğrultusunda Taron'a (Muş'u kapsayan bölge) ve

Sim dağına (*Sason*) yerleşmiş ve *nakharar* olmuşlardır (Haroutyunian 1997: 86).

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

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

Cengiz, bu iki ana çekirdeğe Dımıllileri de ekler ve sonradan Geç Dersimliler olarak andığı toplulukların onlara dahil olarak, bugünkü Dersimlileri oluşturduklarını öne sürer. Cengiz'in bu ilginç yorumunda da geçtiği üzere, eski Ermeni anlatısına uygun olarak, Mamikonların Ermeni asıllı olmadıkları şeklinde bir görüş bugün konuyla ilgili literatürde genel bir kabul görmüştür. Efsanevi ataları *Çen'k*'e atfen, topluluk önceleri Çinlilerle (Erm. *Çen'k*) ilişkilendirilmişken, yeni araştırmalar onların Kafkas halkı Çanlarla (Erm. *Çanik*) ya da Jaxartalı Asyalı bir toplu-

lukla ilişkili oldukları üzerinde durmaktadır (Garsoiän 1991: 1278; Hewsens 2001: 95).¹⁵ Adontz görece erken bir tarihte bu görüşü savunmuş ve *Mamak* ya da *Mamik* adını, Gürcüce baba anlamına gelen *mama* sözcüğüne bağlamıştır. O, *Mamikon-ean* adının aşiret dönemine uygun olarak 'klanın babası, klan lideri' anlamına geldiğini ve Gürcüce *mama-saxlisi* ile eşanlamlı olduğunu öne sürmüştür. Adontz'a göre, Ermeni hanedan Bagratilerin Sper'den (*İspir*) Gürcistan'a gelmelerine benzer olarak, Mamikonean ise, komşu Tayk'dan Gürcistan'a göç etmiş olmalıdır. Yeni kavimlerin Ön Kafkasya'da görülmesi ve Bagrati hanedanının düşüşüyle birlikte, toplumsal değişme hız kazanmış, Kamsarakanlar ve Mamikonlar gibi eski bazı 'feodal aile'ler ortadan kaybolmuşlardır (Adontz 1970: 312-3; Schütz 1990: 226). Bu, onların mevkilerini kaybetmemek amacıyla yeni etnik toplulukların yönetici aileleriyle sährîyet kurarak, zamanla onlara asimile olduklarının dolaylı bir işareti olmalıdır. Mamikonların kaynaklarda adı geçmeyen son kadın varisinin bölgede yaşayan Jahhaflardan bir haydutla evlenmeye zorlanmış olması, onunla birlikte topluluğun hiç değilse bir kısmının Jahhaflara sığınmacı olarak katıldığını anlatıyor olabilir (Garsoiän 2005; Ter-Ghewondyan 1976: 33-4).¹⁶

Diğer araştırmacıların da Adontz'un izinden yürüdükleri görülüyor. Chaumont, *mamak*'ın Gürcüce *mama*'nın (baba) Ermenice biçimi olduğu söylenir diye yazmışken, Hewsens ise, Gürcü kökenli Batı Kafkasyalı Çanların yöneticilerinden geldiklerinden dolayı, Mamikonların adının Gürcücede baba, aşiret

¹⁵ Garsoiän, Mamikonean'ın Elence metinlerde anılmamasına rağmen, Adontz ve Toumanoff gibi araştırmacılarca Bizans'ın Ermeni kökenli soylu aileleriyle ilişkilendirdiklerine değinmiştir (Garsoiän 1991: 1278).

¹⁶ Ermeni tarihçilerin, büyük bir bölümünü *Tacik* ya da *İsmailî* olarak andıkları Jahhafların Araplaşmış bir topluluk olduğunu belirten ve aslen Kürt olup olmadıklarını sorgulayan Ter-Ghewondyan, sonuçta onların Kürt olmalarını olası görmemiştir (Ter-Ghewondyan 1976: 34).

yöneticisi (*chieftain*) anlamlarına gelen *mama* ile ilişkili bulmuştur (Chaumont 1987: 436; Hewsen 2001: 95). Sözcüğün etimolojik kökeni böyle olsun ya da olmasın, Mamikonların Balikan gibi geniş bir alana dağılarak, farklı etnik topluluklara asimile oldukları söylenebilir. Mark Sykes'ın, Tur Abdin'in kötü Arapça konuşan aşireti olarak söz ettiği *Del Mamikan*'ın, olasılıkla Araplaşmış Ermeniler varsayılmış olmaları dikkâte değerdir (Sykes 1908: 474). Dersim'in Mamikan topluluğu açısından da olasılıkla bir karışım söz konusu olmuşa benzer.

Balikan ve Mamekan dışında, Kürtler arasında Ermeni kökenli olduklarından kuşku duyulan başka aşiret ya da klanlar da yok değildir. Der Garabedian'ın 'Toprak Sorunu' adlı yapıtında, *Pakranlılar*, *Reşkolular* olarak andığı 'kâfir' topluluklar bu listede yer alırlar ki, onlar Erzurum bölgesinde yaşayan ve konsolos Taylor'un talancı olarak nitelendirdiği *Bekran* ve *Reşkotan* Kürtleri olmalıdırlar (Taylor'un raporu için bkz. Şimşir 1986: 80). Bu aşiretlerin tamamının ya da içlerindeki bazı klanların, Ermeni kökenli olup olmadıkları konusunda kesin bir bilgiye sahip değilsem de, Bekran aşiretini Ermeni Bagratilere bağlayan bir görüşün varlığı bilinmektedir. Bu sav geçen yüzyılın başlarında Mark Sykes tarafından da dile getirilmişti. İlk bakışta *Bekir* adını çağrıştırsa da, aşiretin adını böyle bir kökene bağlamak, Alevi Kürtler arasındaki Ebubekir antipatisiyle çelişecektir. Bu çelişki, topluluğun Dersim'deki kolunun yörede Alevileştikleri olasılığıyla aşılabilir. Şimdilik tek bağlantı noktası olarak görülen onomastik benzerlik esas alındığında, tahminen Ermeni *Bagran* topluluğunun adı Bekran'a dönüştürülmüş, fakat sonradan ismin *Bekir*'den geldiği varsayıldığı düşünülebilir. Sykes, Sincar Êzdîleri arasında da *Bekiran* adına rastlandığını, onların da adı geçen topluluğun Dicle'nin kuzeyinden geldiklerine inandıklarını yazmaktadır (Sykes 1908: 464). Bu noktada, *Diyar-ı Bekir* adını İslamın ilk yayılcı dönemlerindeki Arap aşireti *Bekr bin Vail*'a dayandıran savı hatırlatmak isterim. Ancak Bek-

ran aşireti, nedense daha çok Ermeni kökenli varsayılmış ve Bagrati hanedanıyla ilişkili görülmüşlerdir. İzady de, Ermeni ve Gürcüleri yöneten (*Armeno-İberik*) Bagratilerle ilişkili olarak, Bekranlıları Cladius Ptolemy'nin 22 yüzyıl önce *Bagruande* olarak andığı *Bagrewand* aşiretinin torunları olarak nitelemektedir (Diyarbakir adı için bkz. Köhler 1989: 64, dn. 6; İzady 2011: 160). Bekran topluluğu aslen Ermeni varsayıldıklarında bile, Bagratilerle isim benzerliği dışında herhangi bir halef-selef ilişkisine sahip olmayabilirler.¹⁷ Bu savın gerçek mi, yoksa geçen yüzyılın milliyetçi kurmacalarından biri mi olduğu, sanırım ileride yapılacak araştırmalarla ortaya konacaktır.

'Kâfir ırklar' denilen diğer Muşlu topluluklar ise, Modgalılar, Harzanlılar, Celaliler, Musalılar, Pakranlılar, Reşkolular ve diğerleridir. Der Garabedian'ın çevirisinde Modgalılar olarak geçen topluluk, *Modikan*'dır. *Modkî/Motkî/Mutkî* adı bu adın bir türevidir. Buradaki aşiretlerin büyük bir çoğunluğu Zazakî, bir kısmı da Kurmancî konuşurlar. Modikan'ın eski bir tarihte Kürt ve Ermenilerin bir araya gelmesinden oluşan bir toplumsal formasyon olduğu tahmin edilebilir. Kaldı ki Muş, Bitlis ve özellikle Sason dağlık alanı, Ermeni ve Kürtlerin yoğun olarak kaynaştıkları bölgelerden biri olmuştur. Garo Sasuni, 1915 Er-

¹⁷ İzady Bagratileri Kürt olarak varsaymıştır. Ermeni araştırmacı Nina N. Garsoian ise, Ermenistan, Gürcistan ve Kafkasya Albanyası'nın hanedanlarından biri olan Bagratilerin kökeni olarak olasılıkla İrani olduklarını belirtir ve daha geç tarihli geleneğin ise, onları Yahudilere bağladığına işaret eder (Garsoian 1991a: 244). Onları Yahudi sayan bu görüş hâlâ itibar görmektedir. Türkiye'de son yıllarda daha da artan anti-Semitizme paralel olarak, bu topluluk da 'gizli Yahudiler' ambalajıyla popüler zihniyete zerk edilmeye çalışılmıştır. Daha da önemlisi, haber tarzı bazı yazılarda, yaşadıkları yer coğrafi olarak özellikle Dersim'e yakınlaştırılmakta ve topluluğun son derece tehlikeli olduğu öne sürülmektedir (Levon Panos Dabağyan'ın iddiası için bkz. Aydın 2006; Ermenistan Yahudileri ve Bagratiler için bkz. Neusner 1964).

meni soykırımı döneminde, Huyt-Modikan arasında Ermenice konuşan Kürt Şêxo ailesinden söz etmiş ve onların Ermenileri koruduklarını yazmıştır (Sasuni 1986: 153). Mark Sykes ise, Motikan Zazalarının görünüşte ne Müslüman, ne de Hristiyan olduklarını belirterek, eğer halk şarkları ve yerel söylenceler iyi bir şekilde derlenip, bölgede esaslı bir araştırma yapılacak olursa, Ermenistan tarihi üzerine olağanüstü bir ışık tutulabileceğini öne sürmüştür (Sykes 1908: 466).

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

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

gösterir. Sarıkamış'ın güneyinde yer alan bir dağın adı da *Sür-behan'* dir.

Dersim'de *Silbus* dağının adının Ermenice *Surb Luys'* dan, *Sipikor* dağlarının adının ise, *Surb Grigor'* dan dönüşmüş olduğuna dikkat çekilmiştir (Adontz 1970: 40; inanç bağlamında *Surb Luys* hakkında bkz. Haçikyan 1997: 103-4). Kemah'a bağlı *Sırpi-ği* köyünün adı da benzer bir etimolojik analize bağlanmıştır. Adın muhtemelen *Surp Yeğya'* dan (Aziz Yahya) geldiği ileri sürülse de, *surb* ile ortak kökene sahip olduğu anlaşılan ve eski kaynaklarda çeşitli varyantlarıyla karşımıza çıkan *srb-k-ik* (temiz, parlak) sözcüğüyle ilişkili olarak *Srpuk* ya da *Serpuhi'* den geldiği söylenebilir. Ermenicede *si'rpel* temizlemek, *si'rpich* ise temizlikçi demektir. Temiz, parlak anlamına gelen bu kökten türetilmiş olan *Srpuk* adının Meryem Ana kültü bağlamında bir yeri vardır ve bir kadın adı olarak hâlâ kullanılır (*Surp Yeğya* analizi için bkz. Yıldızert ty; *srb-k-ik* için bkz. Martirosyan 2008: 457; Yacoubian 1944: 153; *Srpuk* için bkz. Haçikyan 1997: 106). *Serpouhi*, Meryem Ana'nın sıfatlarından biridir. *Serpuhi*, *Sirpuhi* ya da *Srpouhi* olarak da telaffuz edilir.

Dersim'de Ermenice *surb* sözcüğünden kaynaklanan başka yer adlarının olduğu da anlaşılıyor. Bunlardan biri, Pertek ilçe merkezinin hemen kuzeyinde bulunan *Süpürgeç* dağdır. Sonradan kişileştirilmiş olan dağın, bir velinin mekânı olduğuna inanılmaktadır. İsmi otantik kültürel değerlerin zamanla Türkleştirilmeleri amacına uygun bir öykü edildiği de görülüyor. Nitekim, *Süpürgeç Baba'* nın Horasan'dan gelen bir Türkmen babası olduğu, sokakları süpürüp, ekmek kırıntılarıyla hayvanları beslediği için, dağa bu ismin verildiği şeklinde yakın zamanlarda yöre inançlarına yapay bir biçimde monte edilen bir öykü mevcuttur. İsmi *Surp Pırgıç'* dan geldiği kolayca kestirilebilir ki, Nizip'e bağlı *Süpürgüç* köyünün adı da Nişanyan tarafından böyle bir dönüşüme bağlanmıştır. Nişanyan, *Süpürgüç* köyünün adını *Surp Pırgıç'* a ['Aziz Hâlâskar' (İsa)] bağlarken, *Süpürgeç*

adı hakkında ise –belki de bir köy adı olmaması nedeniyle araştırma kapsamı dışında tuttuğundan- herhangi bir açıklama yapmamıştır (bkz. www.nisanyanmap.com).¹⁸ Yakın bir geçmişte dek Arapkir’de aynı isimli bir Katolik kilisesi bulunmaktaydı. Pamukciyan’ın yazdığına göre, Erzincan’daki Ermeni kiliseleri arasında *Surp Amenapırgiç* (herkesi kurtaran aziz) kilisesi de vardı. Elâzığ’ın Mezire sancağına bağlı Konk ve Aşağı Şıxacı köylerinde de *Surp Pırgiç* adlı kiliseler vardı. *Surp Perkiç* adlı eski bir manastır Hicri 1310 tarihli Mamuratü’l Aziz salnamesinde anılmıştır (Pamukciyan 2003: 300; Şen 2006; Aksın 2003: 57). Hovsep Hayreni’nin Dersim’deki Ermeni kiliseleriyle ilgili makalesinde, *Surp Pırgiç* adlı bir kilisenin Pertek’in Balışer köyünde bulunduğu bilgisiyile karşılaşıyoruz ki, diğerleri bir yana, *Süpürgeç Baba* olarak Türkçeleştirilen dağın, adını bu kiliseye borçlu olduğu söylenebilir.

Surb sözcüğünün dışında, Dersim’de sonu Ermenice *vank* (manastır) ile biten pek çok yer adına rastlanıyor olması da önemlidir. Büyük manastırların duvarlarla çevrili alanında yer alan ve dinsel kollektifin bir parçası sayılan çiftlikler de yer adlarına damgalarını vurmuşlardır. Bu yüzden, Dersim’de Ermenicede çiftlik anlamına gelen *akarag* sözcüğüyle biten yer adlarına rastlamak şaşırtıcı olmayacaktır. *Taçkirek*, *Zankirek*, *Xaçkirek*,

¹⁸ Nişanyan, Pertek’e bağlı *Sürgüç* köyünün adını da aynı kökene dayandırmaktadır. Bilgisine başvurduğum Hovsep Hayreni ise, Ermenice haritada o noktada kayıtlı ismin *Sukuç* olduğunu ve Osmanlı kayıtlarına göre hazırlanmış bir haritada ise, *Sürgüç Ekradı* olarak geçtiğini, dolayısıyla ismin daha eski dönemlerden bozularak gelmiş olabileceğini düşünür. Kanımca, Mardin’e ait 16. yy tapu tahrir defterlerinde geçen ‘*mahalle-i Sevindik*’in halk arasında ‘*mahalle-i Sündik*’ olarak bilinmesine benzer bir değişim söz konusu olmalıdır. Aynı şekilde *Siverek* adı Kürtlerce *Sûrek* şeklinde kendi dillerine uyumlaştırılmıştır. Bu bakımdan, *Sürgüç*’ün *Süpürgüç*’ten bozma bir isim olması kuvvetle muhtemeldir (*mahalle-i Sündik* için bkz. Göyünç 1987: 101; *Sûrek* için bkz. Şeref Han 1990: 223 dn. 247).

Mamkirek, Aşkirek, Müşkirek gibi (bkz. Hayreni 2011; *akarag* sözcüğünün olası etimolojisi için bkz. Aksoy 1996: 113-4). Dersim toponomisinde başka Ermenice sözcükler de vardır. Konu hakkında Heinrich Hübschmann'ın 'Eski Ermenice Yer Adları' (*Die AltArmenischen Ortsnamen*) adlı çalışmasından yararlanılabilir.

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

Dersim'de kişi adlarının kültürel kaynaklarını araştırmakla meşgulken, bilgi eksikliği nedeniyle *Ordê* hakkında herhangi bir açıklamaya teşebbüs etmemiştim. Onun Türk nüfus memurlarınca nüfusa *Ördek* olarak kaydedilmiş olması, bende bu adın Alevi halk şarkılarında geçen ve ördek anlamına geldiği kabul edilen *Suna* (kuğu?) ile bir ilgisi olup olmayacağını düşündürmüştü. Zira *Suna*, Dersim'de hiç değilse yakın dönemde bilinen

bir isimdi. Ancak, Martirosyan'ın Ermenicenin etimolojisiyle ilgili doktora tezinde doğrudan *ordi* ile karşılaşınca, bu düşünce- nin ismin Türkçe fonetiğe uyarlanmış (*Ördek*) biçiminden kaynaklı bir yanılısma olabileceği fikrine vardım. Gerçekten de *Ordê* adı Kürtçedeki küçültme ekini aldığında, *Ordêk* ya da *Ordik* olarak kullanılmaktadır. Kaynaklarda *Ordik* biçimine rastladığımı belirtmeliyim. Bu da ismin *Ördek* şeklinde Türkçeleştirilmesine zemin hazırlamış olmalıdır.

Konu hakkında bilgisine başvurduğum Hovsep Hayreni, *Ordi-Ordê* çağrışımının yanıtıcı olduğunu, *Ordê*'nin kendisinde bulunan Ermenice kişi adları listesinde yer almadığını belirterek, ismin Ermenicede gül anlamına gelen *vart* sözcüğüne dayanan *Vartuhi*'den kaynaklanmış olabileceği üzerinde durmuştur:

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

Kanaatimce o ismin Ermenice kadın isimleri arasındaki *Vartuhi* ile ilgisi olabilir. Dersim Ermenileri üzerine çalışmaları olan Ke- vork Halacıyan bölgede kullanılan erkek ve kadın isimlerini sayarken, pek çok ismin aldığı özel biçimleri de veriyor. Buna göre, *Vartuhi*'nin yöresel bir şekli *Vartik*'dir. Ayrıca yine kadın ismi olarak *Varter* ve *Vartiter* geçiyor. Bunlar içinden *Vartik*'in *Ortik*'e dönüşme olasılığı var. Neden dersiniz, Dersim ve çevrelerinde çok yaygın yer isimlerden olan *Vartenik/Vartinik*, bazı yerlerde *Avrtinik*, bazı yerde *Ortinik* biçimini almıştır. Yani *va*'nın *av*'a, *av*'ın da *o*'ya dönüşme istidadı vardır. Ermenice ‘*vart*’ (gül) kelimesi, hem *Vartuhi*'nin, hem de *Vartenik*'in kök sözcüğüdür.” (10/01/2011 tarihli mail) (abç)

Ermenice bir sözcüğün bende uyandırdığı çağrışımından hareketle sözünü ettiğim olasılığı doğrulamamış olmakla birlikte, ismin aslen Ermenice olabileceği yönünde bir kuşkuya sahip

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

Yer ve aşiret adlarının dışında, Ermenice ile Kürtçe arasında, pek tabiidir ki başta sözcük alışverişleri olmak üzere, bazı linguistik etkileşimler olmuştur. Misalen, Dersim'de anne ya da büyükanne anlamında kullanılan *etê* sözcüğü Ermeniceden geçmiştir. Ermenice bu sözcük, başka yörelerde de kullanılmıştır. Dankoff, onun Muş ve Doğubeyazıt'ta *adê*, Zeytun'da *atê*, İstanbul, Kayseri, Nevşehir gibi yerlerde *ade* (büyük abla) şeklinde kullanıldığını, Kayseri'de anne, Elâzığ ve Sivas'ta ise baba anlamına geldiğini belirtir (Dankoff 1995: 16). Etimolojik olarak Gürcüce *tata* (anne) ile Hurrice bazı sözcükleri de dikkate almak

gerekirse de, şimdilik köken boyutunu bir yana bırakarak, sözcüğün (*etê*) Ermeniceden alıntılandığını belirtmekle yetinelim. Türkler arasında bir kişi adı olarak kullanılan *Dudu* da Ermenice kökenli olup, benzer anlamlara gelmektedir. Sözcük hâlâ çeşitli yörelerde kullanılır. Ağın, Adana ve İstanbul'da *tutu*, anne demek iken, yine İstanbul'da kadınlar için saygı ifade eden bir ünvan olarak kullanılmıştır. Bazı yörelerde Ermeni hanımefendisi/kadını, diğer bazı yörelerde ise, abla ya da küçük kızkardeş anlamında göze çarpar. Sözcük kadınlık organı anlamında da kullanılır ki, argoda *tutuş* olarak geçer. Dudu dışında, Osmanlı döneminde kullanılan Elence *Despina* adı da yaklaşık bir anlam (hanımefendi, leydi) taşırdı ki, Rumi'nin torunu Çelebi Amir Arif'in kızının adıydı (Dankoff 1995: 191; Despina için bkz. Gordlevski 1988: 330-1).

Henüz Ermenicenin Kırmanckî (*Zazakî*) ve Kurmancî (*Kırdaşkî*) üzerindeki etkilerini ya da sözcük alışverişlerini irdeleyen özel bir çalışma yapılmamış olduğundan, burada yalnızca gözüme çarpan birkaç önemli sözcük transferini kaydetmekle yetineceğim. Fakat, tam da burada dikkatimi çeken bir noktaya kısaca değinmek istiyorum. Her ne kadar bu çalışmada yöredeki Ermenice yer ve kişi adları kapsamlı olarak konu edinilmemişse de, şunu belirtmekte yarar vardır: İlk bakışta görüleceği üzere, Dersim'de Ermenice yer adları kabarık bir liste oluştururken, kişi adları arasında ender bazı örnekler dışında belirgin bir Ermeni etkisinden söz edilemez. Kanımca, bunun nedeni açıktır. Din değiştirme süreçlerinde kişi adları değiştirildiği halde, yer adları ya aynı kalmakta, ya yeni dilin telaffuz olanakları içinde yeniden şekillenmekte ya da ola ki yeni topluluğun dilinde o isme benzeyen bir sözcük varsa, o sözcükle devam edilmektedir. Dersimle ilgili bu durum, yani yer adlarındaki belirgin Ermeni izinin kişi adlarında cılız kalması olgusu, yöre Ermenilerinin bir bölümünün Alevi Kürt kimliği içinde erimiş olduklarını gösterir.

Başka bir dinden İslam'a geçenlerin bazı isimleri daha çok tercih ettikleri bilinir. Diğer dinsel dönmelik örneklerinde ve Dersim'de de gözlenebilen bir olgudur bu. Çünkü din değiştirilirken, isimler de değiştirilmekte ve yeni dinin inançlarını en iyi yansıtan isimler tercih edilmektedir. Sünniliğe geçen Ermenilerin *Abdullah* adını almaları gibi, Dersim'de Aleviliğe geçen Ermenilerin de *Alaverdi*, *Müslüm* ve *Derviş* adlarını kullandıkları tahmin edilebilir. Molyneux-Seel'in aktardığı bir Dersim söylencesinde *Akh Murtaza* adlı bir keşişe rastlanması, ayrıca dikka-te değerlidir. Fakat *Ali/Eli*, *Xıdır* ve *Memet* (Mehmed/Muhammed) adlarının, tercih edilen isimlerin başında geldikleri açıktır. Hovsep Hayreni bu isimlere *İmam'ı* da ekliyor. Türk devlet zihniyetiyle uyumlu bir internet sitesinde, Urfa'nın eski Ermeni köylerinden olan Cibin'de yaşayan Ermeniler arasında *Allahverdi*, *Müslüm* ve *Derviş* adlarına rastlandığı belirtilmiştir (bkz. <http://maskeliler.com/hasanatmaca.html>).¹⁹ Urfa bir yandan dinsel dönmeliğe rastlanan bir yer, öte yandan çokkültürlü bir sosyal dokuya sahip olması itibariyle –ki bu durumda, kimlik sınırlarının daha belirginleştirilmesi beklenir-, genel olarak Müslüman kimliğini daha keskin ifade eden isimlerin tercih edildiği bir kenttir. *Müslüm* adının yaygınlığı, bir yanıla böyle bir arka plana sahiptir. Bu adın Dersim'de yaygın oluşunun asıl nedeni ise, Ebu Müslim'in Aleviliğin efsanevi ve tarihsel referanslarından biri olmasındandır. Yaygın olan bu isim, Müslüman kavramına da gönderme yapıyor olduğundan, Dersim'de din değiştiren Ermenilerce de kullanılmış olsa gerektir. Aynı özellik *Alaverdi* için de söz konusudur. O hem Alevileri, hem de Sünnileri memnun edebileceğinden, yörede Alevileşen Ermenilerin tercih etmiş oldukları isimlerden olabilir. Ermenilerin Tür-

¹⁹ *Cibin*, Öcalan'ın kendi köylerindeki olanaksızlıktan ötürü okula gidip geldiği bir köydür. Bu, onun Ermeni kökenli olduğu şeklindeki Türk resmî görüşünün dayanaklarından biri olmuştur (bkz. Öcalan-Küçük 1993: 17-8).

kiye’de aynı semantiğe bağlı *Tanrıverdi*, *Hüdaverdi*, *Hakverdi* gibi isimleri kullandıkları biliniyor. Nitekim, 1578 tarihli Çankırı tapu tahrir defterinde, Alva köyündeki ‘Gayrimüslimler’ arasında *Minol v. Tengrivirmiş* adına rastlanır (İlhan 2006: 52). Bu isimlerin tercihinde, Ermenicede aynı anlama gelen *Asadurian* (<*Ast-vatsa-durian*) adının varlığı da etkili olmuş görünüyor.

Alaverdi, anlaşıldığı kadarıyla Dersim’de Müslüm kadar yaygın bir isim olmamıştır. Dersimli yazarların çalışmalarında adına rastlamamış olsam da, Celilê Celil’in eski bir Rus kaynağına atfen, Dersimli ‘*Allaveryuşaki*’ (Alaverdi uşağı?) aşiretinden söz etmiş olması önemlidir (Celil 1992: 32). Bir kişi adı olarak ise, Urfa’daki örneğin dışında, Safevi döneminde biri Ermeni, diğeri Gürcü kökenli gulamlardan olan Allahverdi Han’lar ile Çukurova civarındaki Ermenilerin Türkleşme süreçlerinde tespit edilen *Hüdaverdi oğlu Ovanis*’i kaydedebilirim. *Meryem*’in ise, gerek İsa’nın annesinin adı, gerekse Hz. Fatma’nın lakaplarından biri (*Maryam al-Kubrâ*) olması vesilesiyle, kimlik değiştiren Ermenilerce tercih edilmiş olması olasıdır (Hüdaverdi oğlu Ovanis için bkz. Avcioglu 1998: 2250, dn).

İslama geçenler pek çok kez çift isme sahip olmuşlardır. Bunlardan biri İslamî, diğeri ise çoğunlukla eski kimliklerine işaret eder. Selçuklu gulamlarında da çift isimlilik görülür; Kemaluddin Rumtaş, Aminuddin Mikail gibi... Bryer’in belirttiğine göre, 15. yy’ın sonlarından itibaren, Osmanlı dönemi boyunca varlıkları tespit edilen Hemşinli Kripto-Hristiyanlar da çifte inançlarına paralel olarak çift isimlere sahiptiler (Bryer 1980: 47). Osmanlı vergi kayıtları Dersim’deki kişi adları hakkında kısmen bir kaynak olabilirse de, henüz herhangi bir araştırmaya konu olmamıştır. Dolayısıyla, şimdilik bazı önemli verilerden yoksun olduğumuz gerçeği karşısında, şunu özellikle belirtmek isterim ki, isim ya da ünvan tercihleri her koşulda dinsel dönmeğe işaret etmezler. Çünkü onlar, bu olgudan bağımsız olarak da ortaya çıkarlar. Rumi’nin kendisinin ve çocuklarının

Rumca lakap ve ünvanları iyi bir örnektir. Benzer bir şekilde bazı Ermeni aristokratları *emir*, *hacib*, *sipahsalar* ve *sipah* gibi ünvanları kullanmışlardı. Emir Gabras örneğinde görüldüğü üzere, *emir* ünvanı Rumlar tarafından da kullanılmıştı. Tarihsel bir kayıta, 13. yy'da Tokatlı -Hristiyan Rum- emir Tornik'ten söz edilmektedir. 12-14. yy'lara ait bazı Ermeni kolofonlarında, Ermenilerin çok ender de olsa Asad (*Esat*), Hasan gibi isimler taşıdıkları dahi görülmüştür (Gordlevski 1988: 147; *Tornik* için bkz. Vryonis 1971: 232; Weitenberg 2005: 271). 11. yy'da Ani'de 'Şeddadiler'in yönetimi altında yaşayan Ermenilerin bir kısmı, belirtildiğine göre İslam'a dönmedikleri halde, *Kemaleddin*, *Cemaleddin* ve *Kerimüddin* gibi İslamî isimler almışlardı (Cengiz 2008: 51-2). Ali Mazaheri konu hakkında takiiyeci bir gelenekten söz eder ve şöyle yazar:

'Yahudiler, Hristiyanlar, Parsiler (Mecusi) ve diğer Gayrimüslimler, X. yüzyıldan başlayarak çocuklarına iki ön ad koymayı adet edinmişlerdi. Bunların birisi yalnız kendi dindaşlarının bildikleri, gene kendi dilleri ile ilgili bir ad idi; örneğin Yahudilerde Moiz, Harun, Azra, Hristiyanlarda Pavlos, Marcos, Yohanna ve Parsilerde Zerdüş, Azurbaz, Rüstem gibi, bu ilk addan sonra bir de herkesin bildiği, Muhammed, Ali veya Ebu Bekir gibi ikinci bir Müslüman adı konurdu. Gayrimüslimler bu adetten de anlaşılacağı üzere, Müslüman ön adlarını açıkça kullanmaya büyük bir değer verirdi; bu ise, Müslümanları memnun bırakmaz ve onlar bunu üzücü bir kötü kullanım olarak kabul ederlerdi. Böylece Ortaçağ'da yaşamış gerçek Musevi, Hristiyan veya Parsiler'in Abdullah, hatta Ali veya Muhammed gibi İslamîyet'in kurucularının adlarını taşımış olduklarını görünce şaşmamalıdır. Bu onların ihtida etmiş olduklarına hiçbir delil teşkil etmez. Bütün Ortaçağ boyunca İberik yarımadasında, Suriye ve Mısır'da yaşayan çok sayıdaki Hristiyanların hepsi ayrıksız bir şekilde, gizli tuttıkları vaftiz adlarına ek olarak Müslüman adları taşırlardı.' (Mazaheri 1972: 51-2)

Dersim’de dinsel dönmelikle doğrudan bir ilişkisi olmayan ve Ermenilerle Kürtlerin ortak kullandıkları kişi adlarına da rastlanır. *Anık* olasılıkla bunlardan biridir. O Ermenice (*ananux*), Kırmanckî (*anık*) ve Kurmancîde (*anux*) mevcuttur. Özellikle nane ve kekik otu anlamlarına gelmekle birlikte, bazı yerlerde farklı anlamlar taşıdığı görülür. Sözcüğün kökeni Hurrice *an-an-uhha* ya da *an-an-uya*’ya dek uzanır. Akkadcada *ananīhu* olarak geçer. Fakat, onun da Hurrice kökenli olduğu belirtilmiştir. Ermeniceye de bu dillerden gelmiştir (Aksoy 2009: 242-3; Hurrice sözcük için bkz. Diakonoff 1985: 599).²⁰ Bir isim olarak kullanılmasına gelince, hoş kokulu bazı bitki ve çiçeklerin genellikle kadın adları olarak kullanıldıkları biliniyor. Ancak, reyhanın Antakya Alevi ritüellerinde kullanılmasına benzer bir biçimde, anık da Dersim Alevi ritüellerinde bir tür tütsü olarak kullanılmışsa, ismin kaynağında böyle bir kültürel arka plandan söz edilebilir. Bu nedenle, sözcük Kürtçeye Ermenice aracılığıyla geçmiş olsa bile –ki *anık/anux*, sözcüğün Farsçadan çok, Ermenice biçimine yakındır-, bir isim olarak tercihinde ise, doğrudan bir Ermeni etkisinin olup olmadığı çok açık değildir.

Dersimli Ermeniler ile Alevi Kürtler arasındaki kültürel alış-verişe dair zamanla başka bazı bulgular saptamak pekâlâ mümkün olacaktır. Ancak mevcut bulgular arasında, çok daha dikkat çekici ve çarpıcı olan, Kırmanckî ile Ermenice arasındaki bazı benzer ya da ortak fonetik unsurlardır. Daha önce *j*, *s*, *ş* ve *z* seslerinin her iki dilde de birbirlerinin yerlerine geçmesi durumu ile *o*, *w* ve *a* harflerinin sözcüklerin başında yer almaları halinde, birbirlerinin yerine geçebiliyor olmalarına kısmen değin-

²⁰ Bir önceki çalışmamda, Ermenice *ananux* (nane) sözcüğünün Türkçe *nane* sözcüğüyle benzerliğine dikkat çekmiş, ilişkili olup olmadıkları hususunda kesin bir fikir belirtmemiştim. Fakat, Bläsing’in Ermenice *ananux*’un olasılıkla Farsça *nānāh* ya da *nānuxēh* (anason) sözcüklerinden kaynaklanmış olduğunu öne sürmesi, Türkçe *nane* sözcüğünün Farsçadaki biçimiyle ilişkisini ortaya koymaktadır (Bläsing 2007: 291).

miştım (Aksoy, 2006: 189, dn. 20, 87-8). Sözcülemi, Ermenicede kaya anlamına gelen *jayr* sözcüğü, *zayr* olarak da kullanılır. Dersim’de *Jel* dağının, *Zel* olarak da telaffuz edilmesi gibi... Altın anlamına gelen *oski* sözcüğünün *voski* olarak da kullanılmasında görüldüğü gibi, Ermenicede *o* sesiyle başlayan sözcüklerin bazıları *v* ya da *w* sesiyle başlayan sözcüklere dönüşebilmektedirler. Hovsep Hayreni’nin bana ilettiği bilgiye göre, Ermenice alfabe başlangıçta 36 harften oluşuyordu ve ‘o’ sesini veren tek bir harf vardı. Bu harf kelime içinde ‘o’, kelimenin başında ise ‘vo’ diye okunur. Daha sonra alfabeye iki harf daha eklenmiştir. Bunlardan biri Latin alfabesinden alınan O’dur. Bu harf ise, her iki durumda ‘o’ olarak okunur. Diğer harfle başlayan ve normalde ‘vo’ olarak okunması gereken sözcükler de konuşma dilinde bazen ‘o’ olarak okunur. Örneğin, ‘kim?’ anlamında *Vov* yazılır, ama *Ov* diye okunur. *Voski/Oski* örneğine benzer birçok sözcük her iki şekliyle de telaffuz edilebilir. Kırmanckîde *Usen/ Uşen/Wusen/Wuşen* (Türkçede *Hüseyin*) dönüşümü benzer bir özellik gösterir. Son olarak, Mikail Arslan’ın *Dersim Ermeni Halk Şarkıları* albümünü internet ortamında kısmen dinlediğimde, Kırmanckîdeki *c* ile *ç* arasındaki sesin de (*ts*) Dersim Ermenilerince kullanıldığını fark ettim. Hovsep Hayreni Dersimli Ermeni aşireti Mirakyanlar hakkında yazarken, bu ortak özelliğe dikkat çekmiştir:

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

Çeşitli araştırmacılar Zazakîde tespit edilebilen Ermenice kökenli sözcüklerin varlığına işaret ederek, iki topluluk arasında bir bakıma etnik bir hısımlık kurmak istemişlerdir. Her ne kadar şimdiye dek kapsamlı bir bilimsel araştırmaya konu olmamışsa da, Dersim Zazakîsinde (*Kırmanckî*) Ermenice kökenli olduğu varsayılan önemli bir sözcük dağarcığı olduğu tahmin edilmektedir. Bunun başlıca iki nedeni vardır. Birincisi ve biliniyor olanı, her iki dilin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemiş olmalarıdır ki, Zazakînin Ermenice üzerindeki etkilerinden ise, şimdiye dek pek söz edilmemiştir. Üzerinde durulmamış olan diğer bir faktör ise, Zazakî'nin *Orta İnanca'*nın bir dalı sayılan Pehleviceyle yakın oluşuyla, Ermenicenin Pehleveden çok sayıda sözcük transfer etmiş olmasıdır (İranî dillerin Ermenice üzerindeki etkisi için bkz. Schmitt 1987; Bailey 1987). Öyle ki, Bailey şöyle yazmıştır:

'Çeşitli alfabeler ile yazılmış olan birçok metinler sayesinde, bugün Orta İnanca'nın, biri Orta Farsça olmak üzere, beş şeklini tespit etmek mümkündür. Bu dilden alınmış eski kelimeler Ermenicede muhafaza olunmuştur.' (Bailey 1967: 1033) (rd)

Zekiyan da İranî sözcüklerin en arkaik biçimlerinin Ermenicede hâlâ yaşadıklarını belirterek, örnek olarak Ermenicede gül anlamına gelen *vard'*a –ki o, sözcüğün Orta İnanca biçimini mükemmel bir biçimde sergiler- değinir. Sözcük Farsçada değişerek *gul* biçimini almışken, Ermenicede orijinal biçimde kalmıştır (Zekiyan 2005: 243).²¹ Partçanın (*Pehlevice*) Ermenice üzerindeki

²¹ Bir sonraki dipnotta, Herzfeld'in Orta Farsça olarak yorumladığı dilin Orta İnanca olup olmadığına dair bir soru işareti konulmuştur. Nedeni Orta Farsçanın Orta İnanca'nın uzantılarından sadece biri olmasıdır. '*Orta'*dan maksat, eski ile yeni arasındaki dönemdir. Orta dönem İran dilleri, İran'da MÖ 3. yüzyıl başlarından MS 9. yy'a dek yazılan ve konuşulan dilleri kapsar. Bu dillere *Pehlevice* diyenler olsa da, o aslında Orta İnanca'nın yalnızca bir koludur (Öztürk 1985: 122; Gippert 2001: 68). Pehlev (*Pahlav*) sözcüğü,

bu yoğun etkisinden olsa gerek, Hübschmann 1885'te onun Hint-Avrupa dil ailesinin bağımsız bir kolu olduğunu kanıtlayınca dek, Ermenice 19. yy boyunca bir İran dili olarak kabul edilmişti. Günümüzde ise, Partça ile olan yakınlığından ötürü, Zazakîyi Orta İranca ile bağlantılandırıp, onu Batı İran dillerinden sayan bir görüş vardır (Hübschmann için bkz. Porzig 1986: 162; Kettenhofen-Schmitt 2004: 552; Zazakî Orta İranca ilişkisi için bkz. Gippert 2001: 66-73). Dolayısıyla, Orta İranca kaynaklı Zazakî sözcükleri Ermenice varsaymak mümkün olmadığı gibi, Zazakîyi neredeyse Ermenicenin bir yan olgusu gibi sunmak da tarihsel bir haksızlık olacaktır. Şu örneği kaydetmeden geçmeyeceğim; Ermenicede ses demek olan *vang/vank* sözcüğü, Pehlevicede kökenli (*vang/wang*) olup, Kurmançîde *bang*, Zazakîde *veng*, Beluci dilinde *gvānk* olarak geçmektedir ki, ses, gürültü vb anlamlara gelirler (Bläsing 1997: 85). Ortak kökenli bu sözcükler, Zazakî ve Kurmançîdeki *bang* ve *veng*'in Ermenice olduğunu değil, aksine İranî dillerin Ermenice üzerindeki etkisini gösterir. Konuyla ilgili örneklerde bir sıkıntı yoktur. Fakat meseleyi kısaca ifade edebilmek bakımından, bu yegâne örneğin 'ses'i ve mesajı yeterli olmalıdır. Bir başka ifadeyle, her iki dilin ortak bazı sözcükleri, öyle olmadıkları halde Ermenice kökenli oldukları varsayımına yol açabilirler. Dolayısıyla, dilbilimsel herhangi bir araştırma yapılmaksızın, Zazakîdeki bazı sözcüklerin doğrudan Orta İranca'dan mı, yoksa Ermenice aracılığıyla geçen sözcükler mi olduklarını saptamak zordur. Bu zorluk, Zazakîde muhafaza edilip, Ermeniceye aktarılmış olması olası Orta İranca kökenli sözcükler için de geçerlidir. Bunun da ötesinde, bazen Orta İranca kaynaklı olup, doğal olarak sadece Ermenice ya da Zazakîde var olan sözcüklere rastlamak da mümkündür. Kurmançîde kurt demek olan *verg*, sözcüğün neredeyse orijinal bi-

Türkçe *Pertev* adı gibi *Partev*'den gelme olup, *Part* demektir. Pehlevicede *Partçayı* ifade eder (Hübschmann 1962: 64-5).

çimini (<Avesta *vehrka-*) koruduğu halde, Ermenicede aynı anlama gelen sözcüğün farklı olması dikkat çekicidir (*qayl, khuyl*). Bir başkası; duvar anlamındaki Kırmanckî *dês/dêz* sözcüğüdür (<Avesta *daēza*). Ermenicede aynı anlama gelmek üzere, yine farklı sözcüklerle karşılaşılır; *bad, v-orm, barlsb*. Avesta dilinde süt demek olan *xšvīd*, Zazakîde orijinale yakın biçimini korurken (*šit*), Ermenice süt anlamına gelen sözcük farklıdır; *gat', gi't'el*. Fakat, *gi't'el* sözcüğü olasılıkla *xšvīd* ile ilişkilidir.²² Zira pek çok örnekte görüldüğü üzere, İndo-İranî dillerdeki **sw-* ve **kw-* Ermenicede fonetik olarak **k'-*ye dönüşmüştür (Yacoubian 1944; Avesta dilindeki süt sözcüğü için bkz. Flattery-Schwartz 1989: 119). Kısacası, sözcüğün orijinaline yakın olanı Zazakî'de korunduğu halde, Ermenicede ise başkalaşmış bir biçimi mevcuttur.

Verilen örneklerin de ötesinde, bir dilin gramatik yapısı, morfolojik ve fonetik özellikleri ile tarihsel olarak bağlı olduğu dil ailesi yadsınarak, yalnızca bir takım sözcük alışverişlerine odaklanmak, yanıltıcı sonuçlara yol açabilir. Aksi durumda, sözgelimi Arnavutçayı Latincenin bir uzantısı saymak, pekâlâ mümkün olurdu. Çünkü, Hint-Avrupa dil ailesinde bağımsız bir dil sayılan Arnavutça, Latincenin yoğun etkisiyle, sözcük dağarcığında çok sayıda Latince unsur barındırmasına rağmen, Latincenin 'gerçek çocukları' olan Roman dillerinden açık bir şekilde ayrılmaktadır (Porzig 1986: 66). Bu bağlamda, Zazakînin Ermenicenin gölgesinde bir yere konuşlandırılması şeklinde ucu kaçmış bir abartıya, kimi araştırmacıların özel bir eğilim gösterdiklerini belirtmeliyim. Biraz da bunun etkisiyle, bölge

²² Her ne kadar Hasan Eren bazı Türkologları izleyerek, sözcüğü Moğolca *sün'e* (-*t*; çoğul eki) bağlamak isterse de, Türkçe *süt* sözcüğünün Avesta *xšvīd* ve ardılı olan sözcüklerle olan fonetik benzerliğini yadsımak olanaksız gibidir. Kurmanckî ve Farsî'de süt anlamına gelen sözcükler ortakdır (*šir*) ve Sanskritçe *ksira-*'dan gelirler (Eren 1999: 380; Sanskritçe *ksira-* ve Avesta *xšvīd* ilişkisi için bkz. Flattery-Schwartz 1989: 117, 119).

merkezci ya da Kürt etnosentrist tarih yazıcılığında ise, Ermenice etkilerini nötralize etme ya da en azından hafifseme yönünde karşıt bir eğilim gelişebilir. Yani bu, sizden aldığımız bazı sözcükleri, siz de aslen tarihsel olarak geldiğimiz ana kültürden (‘İran’) aldınız demeye benzer ki, böyle bir kısır döngüye kapılmaktansa, karşılıklı etkileri milliyetçi bir rekabet üzerinden anlamlandırmamak daha doğrudur. Bir etkileşim olduğu açıktır. Etkilenmenin eşit olmadığına da şüphe yoktur; birinin etkisi daha fazla olmuştur. Fakat bütün bunların ayrıntılı bir analizini yapmak, siyasetin koşullandığı üstünkörü bazı savlar öne sürmekten çok daha zor ve anlamlıdır. Marjinal bazı görüşler bir yana, pek tabiidir ki, Ermenicenin Kırmanckî üzerinde güçlü bir etkisi olmuştur. Dersim’in dağlık alanlarında yaşayan ve çok büyük bir olasılıkla Zerdüştî olan Ermenilerin Kırmanckî konuşan topluluğa katılmalarıyla Ermenicenin linguistik etkileri artmış olmalıdır. Hristiyan Ermenilerin bir kısmının da zamanla Aleviliğe asimile olmalarıyla, gerek Kırmanckî, gerekse Kurmancî, Ermenicenin lexical ve fonetik etkilerine daha fazla açık hale gelmiş olmalıdırlar.

Son bir örnekle konuyu noktalamak istiyorum. Bilindiği üzere, *ts-* olarak kaydedebileceğim sesin yanı sıra, *j* ile *z* ve *s* ile *ş* seslerinin yer değiştirmeleri, Dersim Ermenicesi ile Kırmanckîde (Dersim Zazakîsi) ortak bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Bu özelliğin Ermeniceye olasılıkla Partçadan geçtiği ve Kırmanckîde Ermeniceden bağımsız olarak öteden beri var olduğu düşünülebileceği gibi, Orta İrancadaki *j* ve *z* seslerinin her iki dil topluluğunda *z*, *j*, *c'*, *ts* şeklinde çeşitlemeler göstermiş olması da mümkün görülebilir. Fakat Asatrian, bu fonetik çeşitliliğe (*c*, *j* ve *c'*) diğer modern Batı İran dillerinde rastlanmadığına dikkat çekerek, en olası açıklamanın, bunu bir Ermenice etkisi varsaymak olduğunu öne sürer. Gerçekten de *ts* ve *dz* seslerine Zazakînin yerel başka ağzlarında -sözgelimi Varto’da rastlanmadığının belirtilmesi, Dersim’de hem kültürel etkileşim,

hem de etnik kaynaşmanın bir sonucu, yani Ermenicenin bir etkisi olarak ortaya çıktığı izlenimini uyandırır. Bu sorunu linguistlere bırakmakla birlikte, Urartuca z'nin Ermenicede j (dz) sesine dönüştüğünün tespit edilmiş olduğunu kaydetmeliyim. Sözelimi, *Alzi* yer adı Ermenicede *Atjnik/Atdznik* olarak geçerken, bir başka isim olan *Zabaha* ise, *Jawax-k'* olarak göze çarpar (Schmitt 1987: 454; Asatrian 1996: 407; Urartuca yer adları hakkında bkz. Bănăteanu 1961: 1074, dn. 52). Ermenicede görülen bu özellik, Orta İnanca'dan bağımsız ise, onların kavimleşme sürecinde, farklı bazı etnik unsurların devreye girmesiyle ortaya çıkmış olabilir.

J ile z, ş ile s seslerinin birbirlerinin yerine geçmesi durumu, bir yanıyla dili kötü konuşmakla bir tutulmuştur. Ne ilginçtir ki, *Zaza* adının olası etimolojik referansları içinde, dili kötü konuşma belirgin bir biçimde öne çıkmaktadır. Konuya kısaca değinmekte yarar vardır. C. J. Rich bu adın kekeme, dolu ağızla konuşan, anlaşılmaz şekilde konuşan anlamlarına geldiğini öne sürmüşken, MacKenzie de adın Dımililerin konuşmalarındaki z sesinin çokluğundan kaynaklandığı şeklindeki tahminden söz etmiştir. Yakın bir zamanda L. Paul ile Arakelova da buna değinmişlerdir. Arakelova terimin kekeme anlamına geldiğini belirtirken, Paul'a göre, *Zaza* adı İngilizcede *bla bla* ifadesine benziyor olup, dili iyi konuşamamaya gönderme yapmaktadır. Malmisanij, Rich'in savının arkasında Fransızcada *zêzayer* ya da *zozoter* fiillerinin bulunuyor olabileceğini öne sürmüştür. Çünkü, tarihi 19. yy'ın son çeyreğinden daha geriye gitmeyen *zêzayer*, peltek konuşmak, j ve ş seslerini z ve s olarak telaffuz etmek anlamına gelir (Malmisanij 1993: 57; Kalman 1995: 22; Arakelova 1999-2000: 398; Paul 2000: 491). Tam da bu noktada, devreye Avesta dilindeki *duş-vaçâho* sözcüğü girer. Herzfeld, Bartholomea'nın bu sözcüğü yanlışlıkla 'kötü konuşma' olarak anlamlandırdığını, oysa onun kötü Avestaca, yani kötü 'Orta Farsça' (Orta İnanca?) konuşmayı ifade ettiğini belirtir. Fakat Ho-

velacque ve Mayrhofer da Avesta dilindeki *dužvačah*-in 'kötü konuşma' anlamına geldiğini yazmışlardır. *Dužvacāho* ya da kısaca *dužvačah* olarak bilinen sözcüğün değişimi, bir başka sözcüğün değişim seyrine, *dūžaka*'ninkine (Yeni Farsça *žūzah*<Orta Farsça *žūzak*<*zūžaka*< *dūžaka*) benziyor olmalıdır: *Dužvača*> *Žuvaža*> *Zaza*? (Herzfeld 1947a: 536; Hovelacque 1878: 182, 197; Mayrhofer 1956: 55).

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

Asıl konuya dönüp bir kez daha belirtmeliyim ki, Ermenice ile Kırmanckî arasında Orta İranca'dan kaynaklanan ortak dilbilimsel özelliklerin ya da sözcüklerin dışında, Ermenicenin Kırmanckî üzerinde güçlü bir etkisi olduğu yadsınamaz. Şu örneği

anmanın tam da yeridir. *Rāmāyōx* (koşucu), *rōtōx* (satıcı), *kardōy'* da (yapan/yapıcı) görüldüğü üzere, Kırmanckîde sıfat yapıcı *-ōγ*, *ōx* ekleri, olasılıkla Ermenice son ek olan *ot* ya da *oy'* dan kaynaklanmışlardır (Asatrian 1996: 408; lexical etkiler için bkz. Dankoff 1995).

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

Ermeniceden Kürtçeye önemli miktarda sözcük transferi olmuşsa da, Dersim bağlamında birkaç çarpıcı örnekle yetinilecektir. Çünkü, çalışma özel olarak sözcük transferlerini konu edinmediği gibi, etimoloji de üzerinde hassasiyetle çalışılması gereken bir alandır. Uzmanların da yanılabilirdiği bu alanda, ne yazık ki Kürtler açısından ciddi handikaplar söz konusudur. Herşeyden önce, Kurmancî ve Kırmanckî'nin kapsamlı etimolojik sözlüklerinin olmayışı ile dil üzerine yapılan çalışmaların önemli bir kısmının henüz tam anlamıyla profesyonellikten yoksun oluşu bir talihsizliktir. Robert Dankoff, bu sorundan etkilenmiş olarak, Kürtçeden Türkçeye geçen sözcükler hakkında

yapılmış herhangi bir çalışmanın olmamasından yakınr (Dan-koff 1995: 9). Bu alan, bir yandan Kürtçeyi bilen amatörlerce da-ha çok spekülâtif bir alana dönüştürülmüş, öte yandan iktidar etiketli dillerin egemenliğiyle şekillenen perspektiflerce kuşa-tılmıştır. Sonuçta, Ermeniceyle Kurmancî ve Kırmanckî arasın-daki karşılıklı fonetik etkiler ve sözcük alışverişleri gibi dilbi-limsel olgular dahi, bazı politik algılara göre şekillenebilmişler-dir. Öyle ki, söz konusu diller arasındaki bu ilişki, büyük ölçüde hegemonik algılar tarafından anlamlandırılmış görünüyor. Çünkü, devlet dillerinin halk dilleri karşısındaki siyasi üstünlü-ğü ve kültürel itibarı, benzer bir biçimde herhangi bir sözlü dil karşında yazılı diller için de geçerlidir.²³ Bunun bir yansıması olarak, sözgelimi Kurmancî, Kırmanckî ve Ermenicede olan or-tak bir sözcüğün, etimolojik olarak Ermeniceye bağlanması da-ha güçlü bir eğilim olarak kendisini göstermektedir. Bu, onun özellikle uzun bir zaman boyunca yazılı bir dil olması kadar, zaman zaman bir iktidar şemsiyesine sahip olmasından ileri ge-liyor olmalıdır. Yazılı tarihin daha eski zamanlarına giden bir dil olması nedeniyle, Ermenice bir öncelik algısı da yaratır ve bu algı, ortak olan sözcükler söz konusu olduğunda, Ermeniceyi esas alma yönünde kendisini somutlar. Böylece, Kırmanckî ve Kurmancînin yazılılık anlamında Ermenice karşısındaki zayıf pozisyonları, onların her koşulda *edilgin* oldukları düşüncesine yol açar. Yalnızca linguistik olarak değil, dinsel mekânlara gös-terilen karşılıklı saygı gibi toplumsal bir olgu söz konusu oldu-

²³ Yukarıda *devlet dili-halk dili* şeklindeki ayırım, birbirlerinden tamamen kopuk kategoriler olarak mutlaklaştırılmamıştır. Bu yanıyla, Ermenice tabii ki bir halk dilidir de. Fakat, Ermenistan'da resmî bir dil olarak kullanılma imkânı, ona bilimsel disiplinlere de yansıyan bir etkileme gücü bağışlamış-tır. Bu Türkçe için de geçerlidir. Yakın bir zamanda TC Başbakan yardımcısı Bülent Arınç, alışlageldiği üzere '*dağ dili*' olarak Kürtçe karşısında Türkçeyi bir '*medeniyet dili*' olmakla payelendirirken, dilin siyasal gücünden kaynaklı olanaklarını kutsallaştırmıştır.

ğunda bile, genellikle görüldüğü üzere, Dersimli Alevi Kürtlerin Ermeniler karşısında edilgin toplumsal tasvirleri yapılmıştır. Bu da yine iktidar ekseninde birleşen hegemonik göndermelerin (*Hristiyanlık, yazılı dil, yazılı tarih*) etkisiyle ilişkili bir durumdur.

Burada vurgulanmak istenen esas nokta, Ermeni kültürünün Dersim Aleviliği ya da genel olarak yöredeki Alevi Kürtler üzerindeki etkilerinin, her iki tarihsel özne tarafından kısmen sornsallaştırılmış olmasıdır. Dersim kültürünün önemli bir parçası olan ve bugün Dersim'in Dersim olmasında büyük pay sahibi olan Ermeni kültürünün ve Ermenicenin yörede yaşayan Alevi Kürtler üzerindeki etkilerinin araştırılıp bulgulanması, kuşkusuz geç kalmış bir gerekliliktir. Fakat, konunun araştırılması kadar ve hatta ondan daha da önemli olanı, izlenecek yöntem ya da yöntemler (*bilim*) ile sosyo-politik tutumların (*ideoloji*) kendisidir.²⁴ Sözelimi, böyle bir araştırma çabası içindeyken, tespit edilen ortak kültürel unsurları her koşulda Ermeni ya da Kürt patentli olarak görmeye koşullanmış ideolojik algıyla mesafeli olunmalıdır. Çünkü tarih, ne hegemonik kibirli bakışlarla, ne de ezilmişlikten kaynaklı narsistik böbürlenmelerle anlaşılabilir. Dolayısıyla, konuyu milliyetçi bir rekabet üzerinden anlamlandırmaksızın anlamaya çalışmakta herkes için yarar vardır.

Tam da burada, Dersim Aleviliği için son derece önemli olan bir terimin olası köklerinin Ermenicede gizli olduğunu söylemek isterim. Konu hakkında bilinen yegâne görüşe göre, sünnet

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

edilen çocuğun bir anlamda manevi babası demek olan Kürtçe *k'irva*, *k'ivra*, ya da *k'riva* sözcüğü, Ermenice *knik'* (vaftiz) ve *hayr* (baba) sözcüklerinden oluşan *knk'ahayr'*ın (vaftiz babası) diyalektlerdeki biçiminden (*k'awor*) geçmiştir. Bilinen anlamının yanı sıra, Erzurum'da görece eski bir tarihte Ermeni komşu erkeği anlamında da kullanılmış olması, bu analizi destekleyen bir bulgudur (Dankoff 1995: 79; Eren 1999: 246).

Burada etimolojik örnekler çokça yer verip, çalışmayı somut örneklerle boğmak istemiyorum. Kaldı ki, kimi sözcükler hakkında uzmanlar dahi farklı görüşlere sahiptirler. Sözelimi, Kurmançî *golik* (dana) ile Kırmanckî *goliğ* (katır) sözcüklerinin kökeni hakkında, Dankoff ile Bläsing'in farklı görüşlerde oldukları anlaşılıyor. Dankoff, onu Ermenicede *tombul* (*stout*) ve küçük anlamlarındaki *kollik* sözcüğüne bağlayıp, kent kent örnekendirirken, Bläsing ise, sözcüğün İranî dillerdeki *go-gau* (sığır) anlamına gelen kök sözcükten türetildiğini yazmıştır (Dankoff 1995: 39, 80; Bläsing 1997: 99).

Linguistik veriler bir yana bırakıldığında bile, kültürel etkileşime dair örneklerde bir sıkıntı olmadığı açıktır. Çünkü, bu kez özellikle dinsel inançlar öne çıkmaktadır. En başta, Dersim'de Xızır ile Aziz Sarkis'in karakteristik bazı ortak özelliklere sahip oldukları bilinmektedir. Sözelimi Ermenilerin Aziz Sarkis adına tuttıkları oruç, Xızır orucu gibi üç günlük olup, oruçtan sonra pişirilen ve bir çeşit çörek olan *plit* de, Xızır adına pişirilen *qawut'*u hatırlatmaktadır. Dersim'de *qawut* denilen kavurulmuş buğdaydan yapılmış un, bir kap içinde yüksek bir yere konular ve etrafında mumlar yakılarak, ertesi gün Xızır'ın işareti beklenirdi. Bir el izi onun geldiğine işareti ve bereketi ifade ederdi (*qawut* için bkz. Dêrsimi 1997: 77; *kavut* için ayrıca bkz. Krasnowolska 2009). Ermeniler de Sarkis'in 'pokhintler'e atın nal izini bıraktığına inanırlardı. Bir Ermeni söylencesi, Sarkis'in kerametini konu edinmişti. Buna göre o, aç kaldığı bir gün önü-

ne rüzgârın düşürdüğü bir buğday tanesini avucunda öğüterek yemiş, karnı doyunca da tanrıya şöyle yakarmıştır:

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

Bu ortak unsur, kaynağını Semitik dünyanın bazı tanrılarına ilişkin uygulamalardan almış görünmektedir. Konu bir başka çalışmada irdelendiğinden, burada tekrarlanmayacaktır (bkz. Aksoy 2006: 288-90). Fakat şu kadarını söyleyebilirim ki, bu dinsel pratik Sarkis’ten çok, Hızır ve Elias ile ilgilidir. Öyle ki, Kürdistanlı Yahudi kadınların mayasız olarak pişirdikleri yufka ekmek için çuvaldan un aldıklarında söyledikleri şu söz, Eliyah’ın (*İlyas*) Hızır ile bereket bağlamındaki bu etkileşimini gösterir: ‘*Brākhīt Eliyahu nāvi hōya gāwe!*’ Yani, peygamber Eliyah’ın inayeti içinde olsun! (Brauer 1993: 94).

Xızır gibi Aziz Sarkis de genç kızların karşı cinse olan sevgi ve bekleyişleriyle ilişkilendirilmişti. Üç günlük Xızır orucunda genç kızlar su içmezlerdi. Çünkü, rüyalarında kendilerine su veren genci göreceklerini, onun da müstakbel eşleri olacaklarına inanırlardı. Xızır’a adanan gün, gerek bu yanıyla, gerekse takvimdeki yeri itibarıyla, Aziz Valentine ile ilişkilendirilen 14 Şubat Sevgililer gününü de hatırlatır. Ermeniler arasında ise, yakışıklı delikanlıların kalbini çalabilmek için özellikle genç kızlar Sarkis’e yakarırdı (Seropyan 2003: 42-3; Macler 1908: 805).

Üç günlük oruçtaki sayı (üç) mistisizmi, Hristiyanlıktaki teslim inancını çağırırsa da, o eski Hint-Avrupa ‘dinsel ideolojisi’nde öteden beri genellikle mevcut olagelmıştır. George Dumezil bu üçlü taksimin sosyal sınıflardaki yerini ve anlamını (*din adamları, çiftçiler ve savaşçılar*) sorgulamıştır. Dolayısıyla, bunu Ermeni kültürünün bir etkisi saymak yanlış olur. Yanı sıra, Xızır ile ilgili dinsel pratiklerin bazıları Aziz Sarkis’inkilerle

ortak ya da benzer olsalar da, örneğin sevgiliyi rüyada görme beklentisine dair inançlar, *hiç değilse köken olarak*, daha eski tarihli olarak tanrı Adonis'e dair dinsel uygulamalarla ilişkili olmalıdır (Aksoy 2006: 284-92). Eski Ermeni panteonunun yalnızca İranî değil, Semitik kökenli tanrılardan da oluşuyor olması, köken olarak Adonis'e dek götürülebilecek bu etkinin, ya çok eski bir tarihte doğrudan Adonis'ten Xızır'a miras kaldığını ya da sonraki bir tarihte Sarkis üzerinden Xızır'a devredilmiş olduğunu düşündürmektedir. Çünkü öyle anlaşılıyor ki, Ermeni azizleriyle ilgili kültler de genellikle eski tanrılara ait kültlerin bir nevi başkalaşmış biçimleri olarak ortaya çıkmışlardır. Sözcüğü, Ermenistan'ın Hristiyanlaştırılması döneminde, Muş'un kuzeyinde bir tepe olan Astişat'taki tanrı Vahagn'a ait tapınağın yıktırılıp, yakınına Surp Karapet kilisesinin yapılması, bu tür dönüşümler için iyi bir örnek sayılmalıdır. Lynch bir Hristiyan şehit azizi olarak kabul edilen Athenogenes'e ait kültürdeki avcılık özelliklerinin, Astişat'taki Vahagn tapınıminden kalmış olacağından emin olunabileceğini belirtmektedir (Esbroeck 1987; Petrosyan 2007: 6; Lynch 1965: 295-6, dn. 3).

Yadsınamayacak bir diğer nokta ise, Xızır hakkındaki söz konusu uygulamanın, olasılıkla doğrudan tanrı Adonis'ten kalmış olmakla birlikte, Sarkis'in de devralmış olduğu bu uygulamanın farklılaşmış biçimleriyle yeniden karışmış olabileceğidir. Her nasılsa, bu iki mitolojik karakter arasında güçlü kültürel bir bağ vardır ve aralarında yadsınamayacak ortak unsurlardan biri de, Surp Sarkis'in beyaz atlı oluşudur (beyaz atlı Sarkis için bkz. Seropyan 2003: 42). Molyneux-Seel bir asır kadar önce, 'Kızılbaş Kürtler'in Xızır ile 'Saint Sergius'u bir tuttuklarını yazmıştı. Ermenilerin de bununla eşgüdümlü olarak Aziz Sarkis (*Saint Sergius*) ile özdeş gördükleri Xızır'a değer verdikleri anlaşılmaktadır. Hızır'ın Ermeniler üzerindeki etkisi, başka yörelerde özellikle kilise ya da manastır adlarında kendisini açıkça gösterir. Öyle ki, kilise ve manastırların bazıları –her za-

man doğrudan doğruya Hristiyanlar tarafından olmasa bile- ismen Hızır'a atfedilmişlerdir. Sözelimi, 1700'lü yılların son çeyreğinde Urfa'ya uğramış olan Carsten Niebuhr, şehrin dışında hâlâ bir Ermeni kilisesinin olduğunu ve 'Choddre Elias' olarak bilindiğini yazmıştır. Osmanlı kaynaklarında Arapkir'e bağlı olarak geçen *Vank-i Hızır İlyās* adlı Ermeni köyünü de anmalıyım.²⁵ Kaynaklardan öğrenildiğine göre, Eğin'de (*Kemaliye*) mevcut 33 kiliseden dördü *Hızır İlyas* adını taşıyordu. 16. yy'da Çemişkezek sancağına bağlı *Venk-i Şeyh Sarkis* köyünün adı da, bu inançların çarpıcı bir kombinasyonu olarak kaydedilebilir (Niebuhr 1780: 330; *Vank-i Hızır İlyās* için bkz. Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-i Bekr 1998: 69; *Venk-i Şeyh Sarkis* için bkz. Ünal 1999: 296; Eğin için bkz. Aksın 2003: 58-9).

Görüldüğü üzere, Hızır ve Sarkis karakterleri hakkında da kültürel etki tek yanlı işlememiştir. Yazılı kayıtları olan yerleşkelerde açıkça tespit edildiği üzere, Ermeniler adını manastır ve kiliselere verecek kadar Hızır'dan etkilenmişlerdir. Bu etkileşimi her iki taraf için de kolaylaştıran aracı figürler de yok değildi. Bunlardan biri *Elias/İlyas*'tı. Elias, Ermeniler arasında bereket getirici özelliğiyle bilinir. O bir nevi eski yıldırım tanrısının yerini almıştır. Onsuz neredeyse yağmurdan söz edilemezdi bile. 'Elias'sız yağmur olmaz,' (*without Elias, there would be no rain*) şeklindeki eski bir Ermeni sözü, onun bu özelliğini vurgular (Sakayan 1997: 164).

Sarkis'in tutsaklar ve mahkûmlar, yani zorluklarla yüz yüze kalanlar tarafından yardıma çağrılan bir aziz olarak bilinmesi de, Hızır ile Sarkis'i birbirine yaklaştıran benzer bir fonksiyondu. Onun bu özelliği, Hızır'ın bir etkisi olabileceği gibi, birbirin-

²⁵ Ermenicede *vank*, manastır demektir. *Venk* olarak da kullanılmıştır. Sözelimi yukarıda adı geçen köy, bazı kaynaklarda Arapkir'in Ermeni köyleri arasında *Venk-i Hızır İlyās* olarak kaydedilmiştir (bkz. Çakar-Kara 2005: 397, 410).

den bağımsız olarak da ortaya çıkmış olabilirler. Xızır'ın çeşitli kültürlerdeki popüler özelliği olan darda kalanlara yardım etme, Sarkis'ten çok daha önceye gidiyor olsa da, bu iki inanç farklı kökenlere sahip olarak birbirine paralel şekillenmiş de olabilir (Macler 1908: 805; Aksoy 2006: 215-269).

Hasluck, Hızır'la önemli tipolojik benzerlikler gösteren Aziz George'un Aziz Sarkis'le kültürel temas noktası olarak, her ikisinin de birer *sınır azizi* olmalarını gösterir. Bu tespit, tarih boyunca genellikle bir sınır ya da sınır boyu olagelen Dersim açısından oldukça anlamlıdır (Hasluck 1929: I, 335 dn. 1; Dersim'in sınır ya da sınır boyu özelliği için bkz. Aksoy 2009: 53-135). Çünkü Wolper'in gösterdiği üzere, Ortaçağ Küçük Asyası'nın sınırlarındaki bazı Hristiyan azizlerine ait ziyaretgâhlar, zamanla birer Hızır mekânına dönüştürülmüştü. Özellikle 12 ila 14. yy'lar arasında gözlenen bu değişim, Hızır'ın Saint George, Saint Theodore, Saint Behnam ve Saint Sergius gibi Hristiyan azizleriyle bir tutulması olarak kendisini gösteriyordu. Bunun doğrudan bir sonucu olarak, Hızır yeni özellikler edinmiş ve bazı yerlerde gittikçe Hristiyan bir azize benzemeye başlamıştı. Şunu da belirtmekte yarar var: Hızır'ın kimi yörelerde ejderha öldüren bir karakter olarak görülmesi, bir yandan bu etkileri taşıyan, öte yandan prototipi olan tanrıya ve onun erken dönem senkretizmlerine dek uzanmaktadır.

'Suriye'de erken Hristiyanlık döneminde, Arap Müslümanlarla Hristiyanlar ve Roma'yla Sasani imparatorlukları arasında kalan sınır bölgesi Rusafa, en erken örneklerden biri sayılır. Burası St. Sergius'a (*Sarkis*) adanmışken, erken İslamî dönemde ise, Hızır'a ait bir mekâna dönüşmüştü (Wolper 2000; Wolper 2011: 124, dn. 10, 135-6, 146; Fowden 1999: 1-3). Sergius Hızır'la etkileşime giren diğer Hristiyan azizler gibi savaşçı ve şehit azizlerden olmasına rağmen, diğerlerinin aksine zamanla gerek Sasani ve Bizans imparatorlukları arasında kalan Arap aşiretlerinde, gerekse İran coğrafyasında itibar görmüştü. Siyasi liderler ikti-

darlarını meşrulaştırabilmenin bir aracı olarak, asker aziz olmasına rağmen Saint George'ü değil, Fowden'ın politik olarak 'renk körü', yani bir nevi nötral gördüğü Saint Sergius'ü tercih etmişlerdi (Fowden 1999: 4-7).

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

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

Gerçekten de Hızır, nüfuz ettiği her coğrafyada yeni bazı özellikler edinerek, zamanla farklılaşmış, kısmen birbirinden

farklı tiplere dönüşmüştür. Bu bakımdan tek bir Hızır'dan değil de, birbirleriyle tam olarak örtüşmeyen Hızır tiplerinden söz edilebilir. O sözgelimi Hindistan'da tanrı Vişnu'nun bazı özelliklerini devraldığı için balık üzerinde resmedilmişken, Dersim'de pek tabiidir ki, onun bu tasvirine rastlanmaz. Hindistan'da Nizari İsmaililiğinin özel bir biçimi olan *Satpanth* (doğru yol) mitolojisinde, Hindu tanrısı Vişnu'nun yeryüzüne on kez ineceği (*dasa avatara*) inancı, Nizari misyonerler tarafından onuncu Vişnu yerine Hz. Ali koyularak, yeni din yöresel kültüre uyarlanmıştı (Daftary 2005: 77; Ivanow 1936: 63). Hızır ile Ali arasındaki mitolojik yer değiştirmeler ya da birbirinin yerine geçişler çok sık görüldüğünden ve ayrıca o İsmaililer arasında özel bir yere sahip olduğundan, bir tür Mehdi olan onuncu avatar'ın yerine Hızır'ın geçmiş olduğu kolayca kestirilebilir.

Dersim Aleviliğinde Xızır, bazı Türk bölgelerindeki misyonunun aksine, gazi veli tipi bir karakter değildir. Genellikle Dersimli pirlere andıran bir imaja sahiptir. Bu nedenle genç olmaktan ziyade, ak sakallı bir ihtiyar olarak bilinir ve kapı kapı gezen derviş misali, dolaşarak insanları sınırlar. Bununla birlikte, nasıl ki o Hristiyan mekânların İslam'a geçiş süreçlerinde bazı azizlerin özelliklerini edindiyse, Dersim'de de buna benzer bir senkretizm gerçekleşmiş olmalıdır. Fakat, burada önemli bir farkın altını çizmek gerekiyor. Bu fark, Xızır'ın sadece Ermeni azizi Sarkis'le değil, aynı zamanda Zerdüştlerin 'melek' Suruş'uyla (Avesta'da *Sraoša*) olan etkileşiminde saklıdır. Çünkü Hızır'ın, İslamlaşmayla birlikte İran'da bazen Suruş'un yerine geçtiği tespit edilmiştir. Belirtildiğine göre, Yazd'daki Suruş ziyaretgâhı Hâce Hızır'a ve/veya İlyas'a atfedilmiş ve Hızır ayrıca ritüel ve literatürde de Suruş'un yerini almıştır (Krasnowolska 2009; van Lint 2005: 365). Yani, Dersimli Xızır Ermeni Hristiyan azizin yanı sıra, İran'ın eski bazı mitolojik karakterlerinden de izler taşımaktadır.

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

Zerdüşî din adamlarının taşıdığı dallardan oluşan kutsal desteyi (*barsom/baresman*) ilk bağlayan ve yaygınlaşmasına ön ayak olan da Suruş'tur (Bilgin 1996: 122; Yıldırım 2008: 643). Bu kutsal nesne Dersimli seyyidlerin *tariq/darık* denilen kutsal asasıyla kıyaslanmıştır ki, o *çoyê Xızırî* ya da *darê Xızırî* (Hızır'ın değneği) olarak da bilinir.

Suruş, bazı Fars kaynaklarında *Pârsâ İzed* ya da tasavvuf terminolojisiyle *mürşid-i kâmil* olarak nitelenmiştir. İslam kültüründe ise *hâtif*, yani gaipten haber veren melek olarak bilinir ki, tüm bu özellikler Dersim'deki Xızır'a yabancı özellikler değildir. Gaipten seslendiğine inanılarak (*hâtif-i gayb*), Hızır gibi ilham kaynağı sayılan bu mitolojik karakter, Fars edebiyatında yeşil başlı melek (*hâtif-i sebzpûş*) olarak tasvir edilmesiyle de Hızır'la bir benzerlik gösterir. Bu yanıyla o, vahiy meleği Cebraîl'in Zerdüştlükteki karşılığıdır. Seherde öten horozların Suruş'un emrinde olduğuna inanılmasıyla, Cebraîl'in genellikle bir horozla simgeleniyor olması arasında da bir paralellik bulunur (Yıldırım 2008: 200, 642-4). Alevilerin hiç değilse bir kısmı

nın horoza *Cebrail* demesi, bu devamlılığı göstermesi bakımından önemlidir.²⁶

Suruş'un Xızır'la etkileşime konu olan bir başka özelliği ise, yalanı (*drug*) en iyi vuran varlık olması nedeniyle, özel olarak yoksulların koruyucusu sayılmasıdır. Zira Zerdüşti inançlarında yalan, yani *drug*, yoksulluğun 'yaratıcısı' ve nedenidir (Bilgin 1996: 124). Xızır da yoksulların ve darda kalanların kurtarıcısı olarak, bir nevi dervişlerin arketipidir. Dolaşım insanlardan yardım dileyerek, onları sınavan yoksul bir ihtiyar olarak, bu karakteristiğini aynı zamanda dervişlere borçludur. Bir başka ortak özellik ise, popüler halk inançlarında yaygın olarak görülebilen bir veli ya da başka bir kutsal varlığın cinlere karşı koruyucu rolüdür. Zerdüşti inançlarına göre Suruş, Xızır'ın Dersim'de cinlere karşı koruyucu rolüne benzer olarak, gece boyunca bütün yaradılışı kötü cinlerden korumaktadır (Cotterell-Storm 1999: 320).

Görülüyor ki, Dersimli Xızır yalnızca Sarkis'le değil, birden fazla mitolojik karakterle etkileşerek bugüne gelmiştir. Bunlardan biri de, yine Ermeniler arasında büyük bir yeri olan vaftizci aziz Yahya'dır (*John the Baptist*). Xızır'ın onunla bazı çarpıcı benzerliklere sahip olduğu görülmektedir. Bu benzer ya da ortak özelliklerin bir kısmının, doğrudan karşılıklı etkilerden kaynaklanıp kaynaklanmadığı konusunda henüz kesin bazı veriler yoksa da, mevcut olanlardan hareketle bir öngöründe bulunmak mümkündür. Bunun için konuya bir Ehl-i Hak inancından başlayabiliriz. Belirtildiği üzere, Ehl-i Hakların kutsal tarihi döngüsel olup, her bir periyod ya da döngü (*daura*, *daire*) aynı ruhla-

²⁶ Ermenicede ejderha ya da cin demek olan *vişap*lara karşı savaşan Ermenilerin Gabriel'i ise, eski hava tanrısının karakteristiğini taşıyor görünmektedir (Russell 1987: 441). J.J. Modi, Hristiyanların bir diğer başmeleği Mikail'in ise, tanrı Mithra'yla kesin bazı benzerlikler taşıdığına dikkat çekmiştir (Corbin 1983: 6).

rın insan enkarnasyonları aracılığıyla oynadığı bir dramı oluşturmaktadır ki, Van Bruinessen'in bu döngüde Vaftizci Yahya'nın yerini anlatan şu cümleleri, sorunu çözebilmek için iyi bir girizgâh olabilir:

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

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

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

1600'lerin hemen başlarında, Muş'taki Surp Karapet kilisesini ziyaret etmiş olan Polonyalı Simeon, kiliseye biraz uzaklıkta

Çorehankist (katır durağı) denilen harap bir manastırdan söz etmekte ve söylencenin tamamlayıcı bir parçası olan şu rivayeti nakletmektedir. Buna göre, Aziz'in (Vaftizci Yahya) cenazesini taşıyan katırlar bu yere geldiklerinde hareketsiz kalmışlardır. İnsanlar bu durumu sükûnetle karşılarken, o vakit bir melek görünmüş ve, 'tanrı burayı azizlerin ikamet yeri olarak tayin etti,' demiştir. Bunun üzerine manastır buraya inşa edilmiştir (Simeon 1999: 153).²⁷ Simeon'un verdiği bilgilere göre, Muş'taki Surp Karapet manastırının tarla ve bahçelerinde çalışan ve tamamı Kürt olan çiftçi ve bahçıvanlar Ermeniceyi iyi konuşurlarmış. Dahası, bütün Muş ovası ve eyaletin Kürt sakinleri Surp Karapet üzerine yemin edermiş (Simeon 1999: 152).

Vaftizci Yahya, Muş'taki Surp Karapet'in olduğu kadar Dersim'deki aynı isimli kilisenin de patron azizidir. Ermenicede müjdecî, haberci anlamlarına gelen *karapet*, onun lakabıdır. Muş'ta olduğu kadar, Dersim'de de Kürtler bu kiliseye saygı gösterirlerdi. Vaftizci Yahya hakkında yukarıda aktarılan Dersim Ermeni söylencesi, ona dair Hristiyan söylencelerin bir varyantıdır. Buna göre o, Herodes Antipas'ın üvey kardeşinin eşiyle yapmak istediği evliliği dini vecibelere uygun görmeyip onaylamadığı için, önce zindana atılmış, sonra da başı kesilmiştir. Fakat, azizin bedeninin her bir parçasının bir yerde olduğuna inanılması şaşırtıcıdır. Saint George'un bedeni de böyle bir paylaşımına konu olmuştur. Onun kafasının Bl. Meletios, Oinoë,

²⁷ Simeon'un seyahatnamesinden yapılan alıntının çevirisinde *Allah* sözcüğü geçer. Bunun uygun bir terim olmadığı açıktır. Çünkü Allah Hristiyanların değil, Müslümanların tanrısının adıdır. Dersimle ilgili pek çok çalışmada da *Haq/Heq* terimi, Türkçeye *Hak* ya da nötral olan *Tanrı* yerine, *Allah* olarak çevrilmektedir. Bu basit bir dinsel terminoloji hatasından ibaret görünse de, yol açacağı sonuçlar kimlik için yıkıcı olabilir. Sünni Kürtlerin dahi, Kürtçede hâlâ Allah yerine *Xwedê* sözcüğünü kullandıklarını da belirtmeden geçmeyeceğim. Fakat şehirlileşmeyle birlikte, farklı bir terminolojinin egemen olmaya başladığı anlaşılıyor.

Attika ve Girit'teki St. George manastırında olduğu söylenirken, kürek kemiğinin Limassol'daki (Kıbrıs) St. George manastırında, sağ elinin Euboia adasında Aithipsos'daki Saint George manastırında, sol elinin ise Attika, Phili, Kleiston ve Koimisis manastırlarında olduğuna inanılmaktadır. Azizın kanından bir miktar ise, söylendiğine göre Dionysiou ve Zographou'nun Mount Athos manastırlarında saklanmaktadır (Otto F. A. Meinardus'tan akt. Aksoy 2006: 278). Polonyalı Simeon, 17. yy'da Muş ovasında bu gibi inançlara konu olan üç büyük manastırdan söz eder. Bunlardan biri, havarilerden 'Petrus'un Roma'dan getirilmiş parmağının bulunduğu *Madnevank* (parmak manastırı), ikincisi, bir şişenin içinde korunan İsa'nın kanının bulunduğu *Surp Apre* (kutsal pınar); üçüncüsü ise, içinde İsa'yı haça mihlayan çivileri ile göğsünü delen mızrak ucunun bulunduğu *Surp Arakyal* adını taşır (Simeon 1999: 154).

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

Yukarıda belirtildiği üzere, Dersim'de Surp Garabet kilisesi Alevi Kürtlerce *Ocağê İmamsen* (İmam Hüseyin Ocağı) olarak da bilinirdi ve bu, Hüseyin'in bir parmağının uç kısmının saklı olduğu inancına dayanırdı. Hızır'ın 12 imamcı mitolojide yer yer

İmam Hüseyin'le bir tutulmuş olması önemlidir. Fakat, Dersim öncesi tarihe uzanan 'tesadüf' (?) bazı benzerlikleri bir yana, Xızır ile Surp Garabet (*Vaftizci Yahya*) arasında zamanla bir etkileşim olmuş ve onlar birbirlerine yakın karakterler olarak var sayılmış olmalıydılar. Belki de buna en çok âşık ve aşuğların kayıp seslerinde rastlamak mümkündü. Sonuçta Hızır'ın, Dersim dışındaki bazı yerlerde âşıkların piri olduğu çok daha açık bir biçimde bilinirken, Vaftizci Yahya ise Ermeni aşuğların aziziydi. Her ikisi de ozanlara ilham veren karakterlerdi. Hızır, ayrıca bazı sufi öykülerinde olduğu gibi, âşıklara hikemli sözler söyleme sanatını bağışlamış, ilham kaynağı olmuştur. Bunun dışında, Ermeni halk şarkılarına göre, Vaftizci Yahya Xızır gibi yolcuların koruyucusuydu.

Theo Maarten van Lint, Ermeni aşuğlar hakkındaki bir makalesinde bu iki karakter arasındaki benzer ya da ortak özelliklere spot tutmuş, yanı sıra Tevrat'ın Eliyah'ını da bu etkileşim çemberine dahil etmiştir. Gerçekten, Eliyah da bu etkileşimin bir nevi aracı gibidir. O bir yandan İncil'de Vaftizci Yahya ile eşitlenmiş görünürken, öte yandan Hızır gibi bir 'söz ustası' kabul edilir. Eliyah (İslamî gelenekte *İlyas*) Judaik gelenekte Mesih'in habercisi olarak tasvir edilmekte, Hızır ise İslamî dünyada bazen Mehdi'nin öncüsü sayılmakta ve bazen Mehdi ile özdeşleştirilmektedir. Bu nedenle, o Ermeniler arasında *Surp Hovhannes Karapet* olarak bilinirdi. Ermenicede *surp* kutsal, *karapet* ise haberci, müjdecî demektir. Hızır'ın âşıkların, ozanların piri –ki ilk kez Elvan Çelebi onu âşık olarak anmıştır-, Yahya'nın ise aşuğların patron azizi sayılmaları ve aşuğlarla âşıkların birbirlerine hiç de uzak olmayan pozisyonları, Dersim'de böyle bir etkileşimin olabirliğini ortaya koymaktadır.²⁸ Çünkü Ermeni aşuğların pek

²⁸ Van Lint, Ermeni aşuğların pek çok kez âşık ustaları olduğunu belirtmekle birlikte, aşuğların kendi patron azizlerinin mekânlarında (*offices*) er-

çok kez 'Müslüman' ustaları, pirleri vardı. Van Lint haklı olarak sormaktadır; acaba usta Ermeni ozanlar da başkaları için pir oluyorlar mıydı? (ayrıntılı bilgi için bkz. Van Lint 2005: 335-378).

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

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

Pertek'teki Üç Çıkıntılı Kilise'nin Aziz Yahya'ya adanmış olduğunun öne sürülmesi önemlidir.²⁹ *Sülbüs* olarak Türkçeleştirilmiş olan *Sulbız* dağı yakınındaki *Dēr Ovā* (Erm. *Ter Ohan*) manastırı da Vaftizci Yahya'ya adanmıştı. *Ter* Ermenicede aziz anlamına gelirken, *Ohan* ise, Yahya (*Yohan, John*) adının Ermenice biçimidir (Üç Çıkıntılı Kilise için bkz. Thierry 2005: 119; *Dēr Ovā* için bkz. Asatrian 1996: 406).³⁰ Sonuçta bir değil, birden fazla Vaftizci Yahya kilisesiyle Dersim, Ermeni aşuğların etkinlik alanlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yörede *aşuğ* terimi gezer konar toplulukları, bir anlamda Çingeneleri ifade et-

ginlendiklerini, dolayısıyla bilinçli bir komprominin zorunlu olmadığını belirtmiştir (Van Lint 2005: 377).

²⁹ Epikriyan böyle düşünürken, H. Sarkisyan kilisenin Meryem Ana'ya atfen yapıldığını savunur. Ayrıca, kilisenin güneye bakan kapı girişi üzerinde Aziz Sergius ile Bacchus'un isimleri geçer (Thierry 2005: 119).

³⁰ 1933'te Nazimiye'ye bağlı olarak geçen köyün adı Türkçeleştirilerek, *Dere Ova* haline dönüştürülmüştür.

tiğinden, göçebelerle birlikte gezen âşık ve aşuğların, bazı dinsel inançlar ile mitolojik karakterler bağlamında herhâlükârda bazı etkiler bıraktıkları ve aynı şekilde etkilendikleri kestirilebilir. Daha da önemlisi, cemlerde sazlı ayinleri idare eden pirlerin Ermeni aşuğlarla nasıl bir bağı olmuştu? Van Lint'i izleyerek, şöyle sormalıyım; acaba Dersimli pirlere aşuğların da pirlere oldukları mı ya da onlar aşuğlardan neler aldılar? Her ne kadar konuyla ilgili yeterli verilerden henüz yoksunsak da, bu coğrafyada da benzer bazı süreçlerin yaşanmış olduğu açıktır.³¹ 19. yy'ın sonlarına doğru Dersim'i gezen Antranik'in, Surp Garabet kilisesine yaptığı yolculuğu ve orada yaşadıklarını anlattığı notlarındaki şu satırlar buna işarettir:

'Cumartesi akşamıydı, kilisede ayine katılacaktık. Vanahayr'ın (Vank yöneticisinin) öncülüğünde aşığı avluya indik, birkaç dar ve karanlık geçitten iç yapının kapısına ulaştık. Kilisenin bir giriş bölümü vardı, sıradan Pazar ayinlerinin yapıldığı. Buradan güzel bir taş kapıyla daha önemli günlere ve bayram ayinlerine mahsus ana yapıya geçtik. Kilisenin içi pek büyük değildi. Kuzey kısmında süslü bir horanı ve her yanda göze çarpan altungümüş haçlar ve çeşitli kutsal eşyalar mevcuttu. Horanın bir yanındaki dolap düzensiz tikiştirilmiş elyazması ve kâğıt parşömenlerle doluydu.

Vanahayr Der Boğos Kahana ile zangoçluk görevi yapan kardeşi, dağlı insanlara mahsus kaba ve gür sesleriyle Dersimli Kürtlerin 'Lavuk'una uydurulmuş bozuk bir makam altında Luys Zıvart ilahisini söylediler. Yalnız makamı değil, sözleri de kendi

³¹ Erken dönem milliyetçi fikirlerin yoğun etkisiyle, aşuğ ve âşıklar arasındaki karşılıklı etkilenmeler daha çok bir rekabet duygusu içinde milliyetçi paradigmalara kurban edilmiş görünmektedir. Aşuğlarla ilgili çalışmasında Arşak Çobanyan, 'Ermeni aşuğlar, Müslümanlardan aldıklarından fazla onlara bazı şeyler vermişlerdir,' diye yazmışken, Köprülü ise onu eleştiren çalışmasında, şiddetle aksi görüşü savunmuştur (Bayrak 2005: 106-8, 128). Kuşkusuz, bir kesim diğerine göre daha fazla etkilenme yaşamış olabilir. Fakat, bu gibi hususları vurgularken daha mutedil olmakta yarar vardır.

dağlı şiveleriyle bezenmişti. Ayin bitip Vanahayr'ın odasına döndüğümüzde, onun nerede eğitim gördüğünü ve nasıl keşiş tayin edildiğini sordum...’ [Antranik, Dersim Seyahatnamesi (Ermenice), 1901'den akt. Hayreni 2011] (abç)³²

Antranik'in Ermeni ilahisinde Kürt melodik etkilerini fark etmiş olması önemli bir ipucudur. Dersim'in eski zaman pirlere- nin çoğunlukla birkaç dil bilmelerine benzer bir şekilde, yöre- nin Ermeni elitinden sayılan kilise aşuğlarının ve din adamları- nın da, yaşadıkları köye ve civar bölgeye bağlı olarak Kırmanckî ve Kurmancîden hiç değilse birini ya da her ikisini biliyor ol- dukları tahmin edilebilir. Bu vesileyle ilahiler üzerinde doğru- dan olmasa da, karşılıklı olarak bazı dinsel etkilenmelerin olma- sı ihtimal dahilindedir ki, Antranik Alevi Kürtlerin Surp Gara- bet'i Xızır'a atfen '*Boz atlı Surp Garabet*' olarak andıklarını da kaydetmiştir. Başka yörelerde bu etkileşime dair bazı veriler, yazılı kayıtlardan dolayı daha kolay tespit edilmektedirler. Ni- tekim Vanlı aşuğ Koçek'in bir şiirinde geçen '*tanrının aslanı ol Hazreti Ali,*' ifadesiyle, aşuğ Miskin'e mal edilen bir şiirde Hızır ve Ali'nin adlarının geçiyor olması –ki Alevi-Bektaşî edebiyatı-yla ilgili eserlerde, Miskin'in 17. yy Bektaşî şairlerinden olduğu belirtilir- önemlidir (Bayrak 2005: 395-6, 479). Çünkü aşuğların bir kısmının zamanla Aleviliğe geçerek, yöredeki Ermenilerin Alevileşmeleri yolunda etkinlik gösterdikleri söylenebilir.

Son olarak, Dersim'de iki kültürün buluşma noktalarından biri olan Xızır kültürüne olasılıkla Zerdüşti kökenli olup, Ermeni- ler aracılığıyla dahil olduğunu düşündüğüm bir ritüele değin- mek istiyorum. Bilindiği üzere, Dersimli Alevi Kürtler Şubat'ın ikinci haftasında Xızır orucu (*Roce Xızırı*) tutup, akabinde bir

³² *Lavik* ya da *lavij*, Kürtlerde çok yaygın olan bir şiir türü olup, kahra- manlık ve aşk hikayelerini konu edinir. Dersim'de ise, bir tür hüznü uzun havayı ifade eder. Dankoff sözcüğün Dersim Ermenicesine *lawuk* olarak geçtiğini belirtir ve Kürtçe *law* (genç oğlan, delikanlı) sözcüğünden türetil- miş olabileceğine işaret eder (Dankoff 1995: 177).

kutlama yaparlar. Garnik Asatrian, bunu Ermenilerin Şubat ayındaki Surp Sarkis bayramıyla ilişkilendirmeye çalışmıştır. Konuyla ilgili ilk değerlendirmemde, bundan ziyade Ermenilerin yaklaşık aynı dönemde tanrı Mehr (*Mithra*) adına yaptıkları Hristiyanlık öncesi daha eski bir kutlamaya dikkat çekmiştim (Aksoy 2006: 108-9). Fakat gerçekte Dersim'in bu geleneği, asıl kaynağını tanrı Mithra'ya atfen kutlanan bayramdan almış olsa bile, Xızır'a Surp Sarkis üzerinden miras kalmış da olabilir. Bu olasılığa bağlı kalındığında, bayramın kökeni hakkında öne sürdüğüm sav ile Asatrian'ınkinin birbirlerini tamamlayan eksik parçacıklar oldukları söylenebilir.

Ehl-i Haklarda bu bayramın *Ali bayramı* olarak bilinmesi, Mithraist geçmişi doğrular görünmektedir. Çünkü Ali ve Hızır, pek çok özellikleriyle mitolojide birbirlerinin yerine geçen karakterlerdir ve mitolojik Ali'nin, tanrı Mithra'nın özelliklerini taşıyor olması da böyle bir etkileşime aracı olmuş olabilir. Burada sorun, Mithraist bu kalıntının 'İran'dan göçle birlikte mi getirildiği, yoksa Ermenilerin Sarkis'i aracılığıyla mı alındığıdır. Çünkü Êzdîlerin yaklaşık aynı dönemde (Şubat'ın başında) kutladıkları Hızır-İlyas bayramı, bu geleneğin Dersim öncesinde de var olabileceğini, dolayısıyla, onun hiç değilse Dersimli Ermenilerin etkisine bağlanamayacağını düşündürür. Modern Ermenistan Êzdîlerinin Aziz Sarkis bayramını baharda kutluyor olmaları önemli bir farklılık gibi görünse de, ritüalistik kökleri Adonis'e dek uzanan *Roce Xızırı*'nin Şubatta kutlanması, Sarkis kültü üzerinden gelen Mithraizm etkisine yorulabilir. Bu arada Xızır kültünün de Ermenileri etkilediğini, onların hiç değilse başka yörelerde, 5 Mayıs'taki Hıdırellez bayramından etkiler taşıyan bazı ritüalistik uygulamalara sahip olduklarını belirtmeliyim (Êzdî bayramları için bkz. Kreyenbroek 1995: 156; Ermenilerdeki Hızır ritüeli için bkz. Tchéraz 1893: 838). Kaldı ki, Elias'dan dolayı Ermenilerin Xızır kültünün etkilerine açık olduklarına yukarıda değinilmişti.

Yanıtlanması gereken temel sorulardan biri de şudur: Suruş ve Mithra ile Hızır arasında tespit edilen bu senkretizmler, Dersim’de nasıl hayat buldu? Bu etkileşim doğrudan İran üzerinden mi Dersim’e geldi, yoksa Dersimli muhtemel son Ermeni Zerdüştilerle bazı ‘heterodoks Şii’ Kürt grupların yörede buluşmalarının etkileri mi rol oynadı? Seçeneklerden birini mutlaka olumsuzlamak zor görünüyor. Birinciye ilişkin lokal düzeyde bir örnek verebilirim ki, ünlü Alamut’la ilgilidir. Belirtildiğine göre, Mazdekiler İran’da bastırıldıktan sonra, Alamut kalesinde birkaç yüzyıl varlıklarını sürdürmüşlerdi. Hasan Sabbah da onlarla orada karşılaşmıştı.³³ Geçen yüzyılda dahi, Alamut çevresinde yaşadıkları tespit edilen Marāgilerin, resmî olarak Şii olarak bilinmelerine rağmen, hem Zerdüşti, hem de İsmailî geleneklerini sürdürüyor olmaları önemlidir. Bu örnek durum, Hızır ile Suruş ve Mithra arasında henüz ‘İran’da bir etkileşimin başlamış olduğuna işaret eder. Çünkü Hızır, İsmailîler arasında erken dönemden itibaren etkin bir dinsel figür olagelmıştır. Russell’ın da belirttiği gibi Alamut’taki bu karşılaşma, Şiilik içindeki ‘Ghulat’ ekstremistlerinin eski İran dininin özelliklerini taşımalarının bir tesadüf olmadığını gösterir (Russell 1993: 79, dn. 15; Marāgiler için bkz. Hourcade 1985). Kaazî (Kadı) Numan dışında (ölümü 974) İsmaililiğin *büyük üstadlarının* adlarının İranî adlar olması da, bununla ilgili bir durumdur. Ne tuhaftır ki, benzer bir tutum Dersimli Alevi Kürtler arasında gözlenmiştir. Şiilikle ilgili olmadığı sürece, onların genellikle Arabî isimlere pek fazla meyiletmedikleri belirtilir. Hodgson ise, İs-

³³ Mazdekçilik hakkında yazarken, ‘*Bâbekiyye adıyla sürdürülen bu inanç,*’ der Hançerlioğlu, ‘*daha sonra İslamlaşmış ve Şii-bâtınî düşünce akımına karışarak Karmâti ve İsmailî mezhepleriyle birleşmiştir.*’ Aynı çalışmasında Karmatilik içinse, ‘*cenneti ve cehennemi dünyada saymak gibi usçu bir tutum içinde bulunan bu anlayışın kökü İran Mazdekçiliğidir,*’ demektedir. Corbin ise, İsmailî eskatolojisindeki Zerdüşti ve Maniheizt bazı etkiler üzerinde durmuştur (Hançerlioğlu 1984: 301, 230; Corbin 1983).

mailî adları arasında Araplara, Farslara ve hiç değilse bir de Kürde rastlanıldığını, fakat Türklerin adının geçmediğini kaydetmiştir (Corbin 1986: 87; Dersim kişi adları için bkz. Aksoy 2009; Hodgson 1955: 65, dn. 11).

İkinci seçenek olarak, şu tarihsel tabloyu hatırlatmakta yarar var: Dadoyan *Fatimi Ermenileri* kitabında, Hovhan Erzenka (13. yy) ile yapıtlarından ve onun bazı İslamî kaynakları kullanmış olmasından söz ederken, İsmailî *dai'*lerin Erzincan ve çevresinde misyonerlik faaliyeti yürütmüş olmalarını muhtemel gördüğünü belirtir ve Ermeni mezhep mensuplarıyla İsmailî *dai'*lerin ya da diğer bazı din mensuplarının erken dönemlerde Küçük Ermenistan'da (*Pokr Hayastan*) karşılaşmış olmalarının tamamen sfürpriz olmayacağını savunur. Kaldı ki, Hovhan Erzenka'nın yararlandığı *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'* (Safliğin Kardeşleri Risalesi) adlı Batınî çalışma, İsmailîler tarafından *Haqa'iq*'leri ve Batınî literatürlerinin bir parçası olarak kabul edilirdi (Dadoyan 1997: 2, 3, 13). Öyleyse, Xızır'ın bir yandan Aziz Sarkis'le, öte yandan Suruş'la bazı ortak özelliklere sahip oluşu, öncelikle İran'da başlayan kültürel bir alışveriş çerçevesinde anlaşılabilir. Bu etkilerin bir kısmı, sözgelimi Moğolların hâkimiyeti sonrasında tasavvuf hırkasına ve 12 imamcılığa bürünen Alamut İsmaililiği (bir anlamda Deylem İsmaililiği) üzerinden gelmiş olabileceği gibi, söz konusu toplulukların daha erken tarihli karşılaşmalarının bir sonucu da olabilir. Yani, adı geçen dinsel karakterler arasındaki bazı ortak öğeler, 'heterodoks Müslüman' Kürt grupların Dersim ve civarında Ermeni Zerdüştilerle karşılaşmalarının bir ürünü olarak da görülebilirler. Ayrıca, sonraki göç dalgaları ve yöre içi toplumsal dengeler yeni başka etkilere de zemin hazırlamış olabilir.

İnanç alanında görülen Ermeni etkilerinden biri de, Dersim mitolojisinde bir tür cin olan *Hêlıkê/Elkê*'nin (Kırmanckî) adında saklıdır. *Hêlıkê* ya da *Elkê*, Raa Haq inançlarında dışı bir cin olup, özellikle doğum yapan kadınlara musallat olur. Ermeni-

lerdeki *Alk* da benzer özelliklere sahiptir. Boyajian onun eril olduğunu yazarken, Seropyan ise, onu 'kötü özellikli dişi hayaletler' olarak tanımlar ve 'yeni doğmuş bebekleri ve hatta ana rahmindeki cininleri, korkunç kadın görünümüne bürünerek korkuttuklarına inanılır,' diye ekler. Asatrian, *Alk*'ın Ermenicede çoğul yapan son ekle (-k) birlikte *Al* cinlerini ifade ettiğini, bu cinin Kürtçede genellikle *Āl*, bazen de *Ālk* biçimiyle geçtiğini ve bunun da açıkça görüldüğü üzere, Ermeniceden alındığını belirtir (Boyajian 2007: 163; Seropyan 2003: 99; Yılmaz 2010: 98; *Hêlikê* için bkz. Çakmak 2001: 6-8; *Elkê* için bkz. Gezik 2008; Gezik-Çakmak 2010: 76; Asatrian 2001: 150; Kürt folklorundaki *Alki* adlı dev ile *Al* karısı hakkında bkz. Nikitin 1986: 433-4).

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

Çok daha önemli olan başka bir nokta da, yörede genel olarak seyyid ailesi olarak bilinen, fakat gerek antropolojik, gerekse tarihsel bakımdan bu özellikleri araştırmaya değer bazı topluluklardır. Doğrusu, bu 'aileler' arasında en etkili ve en dikkat çekeni Kureşan'dır ve sanırım Dersim tarihinin bazı gizleri çeşitli açılardan homojen bir karakteristik arz etmeyen bu topluluğun tarihinde aranmalıdır. Bir yandan bir aşiret, diğer yandan bir 'din adamları topluluğu' olarak kabul edilmeleri, Zerdüştle-

rin Magileri ile Yahudilerin Levilerini hatırlatır. Yörenin seyyid aileleri olarak bilinen diğer toplulukları bir yana, nüfus itibarıyla birçok aşiretten dahi büyük olmaları, pek çok açıdan düşündürücüdür. Antropolojik olarak homojen olmayışları, bu topluluğa mensup kimi klanların, Van Bruinessen ve Kieser gibi kimi Kürdologların öne sürdükleri Ermeni-Kürt etnik karışımına iyi bir örnek olabileceklerini düşündürtür. Duzgı (Türkçede *Düzgün Baba*) söylencesinde, Duzgı'nın babası Kureş için kullandığı *Kuresu Khur* ifadesinin neredeyse bütün olası göndermelerinin bir olumsuzluk içermesi, bu bakımdan dikkat çekicidir. *Khur* terimi, inançsız anlamına gelen *Kuhr*'dan (<Arapça *kufr*) geldiğine göre, acaba o burada da 'inançsız' (*kuhr*) anlamına geliyor olup, başlangıçtaki senkretist döneme mi gönderme yapmaktadır? (*Kuresu Khur* için bkz. Aksoy 2006: 190-5; *Khur* terimi için bkz. Aksoy 2009: 121, dn. 65).³⁴ Öyleyse, bu 'inançsızlar' kimlerdi? *Khur*'un, söylencenin kimi versiyonlarında 'küçük kulaklı' olarak anlamlandırılması, acaba bu tarihsel 'ayıp'ı gizlemeye dönük bir müdahale miydi? Ve Kureş adı başlangıçta bir sıfat olarak Hristiyan Ermeni din adamları Karabaşları mı (Kürtçe *Kurreş*), yoksa Zerdüştî Ermeni din adamlarını mı ifade ediyordu? (Hristiyan din adamları Karabaşlar hakkında bkz. Hasluck 1929: 143-4). Hangi cevaba sahip olursak olalım, söylencede geçen bu ifade, o dönemde Kureşan'a bağlı farklı bazı klanların kendi aralarındaki sürtüşmeden kaynaklı tepkisel bir yakıştırma olarak ortaya çıkmış olmalıydı. Bu, yöreye dahil olan yeni dinsel grup ile eski olan arasındaki çekişmenin söylenceye yansımış bir izi de olabilir.

Henüz tarihsel belgelerle destekleyemsek de, olası Karabaş anlamlandırması hakkında bazı yorumlarda bulunmak müm-

³⁴ 'Yaşlıların anlatımından anlaşılıyor ki,' diyor Munzuroğlu, '*khur kavramını Dersimliler kendi aralarında birbirlerine karşı da kullanıyorlardı.*' (Munzuroğlu 2004: 74).

kündür. Trowbridge, Ermenilere ‘Karabasht’ ya da ‘Pütperest’ denilmesinden daha büyük bir hakaret olmadığını, oysa Ermenilerin Hristiyanlaştıktan sonra asla putperestliğe dönüş yapmadıklarını yazar (Trowbridge 1874: 5). Ermenice bilmemekten kaynaklı olarak, ilk bakışta *Karabaş* teriminin Türkçe *Karabaş*’tan başka birşey olmadığını düşünmüş olsam da, -Hovsep Hayreni’nin bilgilendirmesiyle- Trowbridge’in aslında Ermenice de putperest demek olan *Krabasht/Grabasht*’ı kastettiği anlaşılmaktadır. Hasluck’ün sözünü ettiği ve Êzdîler arasında da mevcut olan bu din adamları grubunun neden Türkçe bir ad almış oldukları, doğrusu başından itibaren muhayyilemi meşgul edegelmişti. *Karabaş* teriminin Ermenice bu sıfattan esinlenilerek oluşturulmuş –ki siyahın Türkler arasında olumsuz anlamlar taşıması da cabası- ve zamanla birbirinden farklı dinsel topluluklar arasında kullanılan dinsel bir yaftaya dönüşmüş olması pek olasıdır. Böylece, bu Türkçe sıfatın bir anlamda ‘dinsiz’, ‘kafir’ anlamlarını koruduğu görülüyor. Çemişkezek’in kuzeydoğusunda *Akrag* (Ermenice çiftlik) köyüne yakın bir yerde kurulmuş olan Surp Nişan adlı manastırın üzerinde bulunduğu dağın, Türklerce *Karabaş* dağı, Kürtler tarafından ise, aynı anlama gelmek üzere *çiyayê Ser-reş*, olarak adlandırılmış olması, bu dönüşümü açıklayan iyi bir örnek olmalıdır (Hayreni 2011). Urfa’nın *Serreşik* köyünün adında olduğu gibi, *kur-reş* yerine burada da *ser-reş* terimi kullanılmıştır. Her ne kadar bu, söz konusu olasılık üzerinde bir parça daha kuşku yaratıyor görünse de, Kürtlerin dağın başı için *kur* yerine *ser* sözcüğünü kullandıkları bilinir. *Karabaş*’ın, kendilerini pejoratif olarak *Kızılbaş* olarak adlandıran Sünnilere karşı Alevilerce kullanılan bir terim olmasını önemle kaydetmek gerekir. Bunun Alevi Kürtlerce de kullanıldığının belirtilmesi daha da önemlidir (Erdentuğ 1959: 41; Gezik-Çakmak 2010: 152). Dolayısıyla, Kureş adı ‘*Karabaş*’ olarak anlamlandırıldığında, özellikle Sünni Kürtleri ifade ettiği düşünülen *Khur* sıfatıyla birlikte, başka bir göndermesi olduğu dü-

şünülebilir. Fakat, Kürtçe *Kur-reş* adı Ermenice ve Türkçedeki olumsuz anlamının yerine, muhtemelen zamanla 'kara baş' olarak anlaşılmış olmalıydı. Kaldı ki, Kürtler arasında siyahın genel olarak pozitif bir pekiştirme sıfatı olduğu bilinir. Bu, Ziya Gökalp tarafından da vurgulanmıştır. Minorsky, Şebekler hakkında "diğer taraftan P. Anastias'ın dediğine itimat etmek mümkünse, 'Ali-raş' (Kürtçe raş: 'siyah') dedikleri Ali'ye karşı bir muhabbet beslerler," diye yazmıştır. Nikitine ise, Êzdîlerin kutsal kitaplarından *Mushaf-ı Reş*'teki (Kara Kitap) kara anlamındaki *reş* sözcüğünün, kitabın saygıdeğerliğini vurgulamak amacıyla kullanılmış olduğunu belirtir (Gökalp için bkz. Avcıoğlu 1999: 273, dn; Minorsky 1970a: 371; Nikitin 1986: 412, dn. 2). Bu durumda, eğer Kureş adı düşünüldüğü gibi gerçekten de Kürtçede kara (*reş*) ve baş (*kur*) sözcüklerinden türetilmişse, bunun Türkçe *Karabaş*'tan, onun da Ermenicede putperest anlamına gelen *Kra-baş*'tan esinlenilerek oluşturulduğunu ve esas itibarıyla kafir, putperest ya da inançsız gibi bir göndermesi olduğunu söylemek mümkündür. Ermenice bu terimin, özellikle Zerdüşî Ermenilere gönderme yapıyor oluşu daha da önemlidir. Böylece, Duzgı söylencesinde geçen *khur* sıfatı ismin (*Kur-reş*) anlamını pekiştiren bir sıfat olabilir. Bu noktada, Batı Kürdistan'daki Kureş konfederasyonu içinde Şadililer yer aldığı halde, Hوران'daki Şadili aşiret konfederasyonu içinde Kureşan adının değil de, Karabaşlı diye bir topluluğun adının geçmesi, -adı geçen topluluklar aynı ise- kayda değerdir. Bununla birlikte, Kiğî'da meskûn olan Karabaş aşireti bu olası bağlantıyı olumsuzlamaktadır (İzady 2011: 162-3, 174; Karabaş aşireti için bkz. Dersim/JUK 1998: 94, 214). Öte yandan bir kez daha belirtelim ki, Karabaşların Êzdîler içinde de bir grup din adamını ifade ediyor olması ve Kürtçe *Kurreş* ya da *Serreş* yerine, doğrudan Türkçe *Karabaş* olarak adlandırılmış olmaları, söz konusu anlam kaymaları bakımından dikkat çekicidir (konu hakkında erken bir yorum için bkz. Aksoy 2006).

Aslında yerel söylenceler analiz edildiğinde bile, topluluğun geçmişine dair farklı hafızaların birbirine eklemelendiğini gösterir garip unsurlarla karşılaşırız. Bunlardan biri, bir Kureşan söylencesine göre seyyid Kureş'in ateş fırınından sapasağlam çıkmasıdır. Her ne kadar Zerdüştiler arasında kutsallığından ötürü, rahiplerin ateşle olan ilişkileri çok daha farklı olması gerekirse de, bu motif böyle bir arka plana sahip olup olmayışı konusunda merak uyandırır. Bir diğerinde ise, Kureşan topluluğunun başlangıçta tipik Magiler gibi mezarlarının olmadığı, cesetlerini kutsal bir ağacın dibine bıraktıkları ve iki kurdun gelip, bunları aldığı şeklinde bir öyküye rastlanır (ayrıntı için bkz. Aksoy 2006: 94-104). Birincisi, yani dervişlerin bir tür üstünlük gösterisi olan içinde ateş yanan fırına girip sağ salım çıkma, İslamî dünyada yaygın bir keramettir. Bektaşî menkıbelerinde de görülen bu motif, bir görüşe göre Şamanizm kökenlidir (Ocak 2002: 166).³⁵ Böyle bir tarihsel arka planı olup olmadığı kanımca meçhuldür. Öyle olsa bile, onun söz konusu motifin biricik kaynağı olmadığı savunulabilir. Zira, eski Yakındoğu kaynaklı olan bazı şenliklerde de ateş üzerinde atlama geleneği vardı. Daha da ötesi, bu keramet İslamîyet'in İran'a girişi ve Zerdüşti din adamlarının bir kısmının Müslüman oluşlarıyla da ilgili olabilir. Kaynağı ne olursa olsun, sonuçta Kureş'in yanan fırın-

³⁵ Ocak, görüş alanını daha da genişleterek, İbrahim ve Nemrut söylencesindeki ateşe atılma motifinin de İslamîleşmiş Şamanist bir tema olduğunu savunmuştur. Oysa bunun arkasında, tanrı Adonis'in ağaçtan yapılan temsili bir figürünün yakılma törenleri bulunur. Ayrıca, kendisine ait çeşitli tapınaklarda kutsal balıklı gölcük ya da havuzları olan tanrıça Atargatis'in, kimi kaynaklarda Adonis ya da Tammuz, diğerlerinde ise, Ichthys olduğu söylenen oğlu da kutsal bir balıkla simgelenirdi. Bu, '*Nemrut ve İbrahim*' söylencesinin, diğer tanrılara ait (Ay tanrısı Sin) inançların tarihsel bazı olaylara karışmasıyla bugüne geldiğini gösterir. Lübnan'da bahar zamanında kırımıza çalan rengiyle *Adonis ırmağı* olarak bilinen nehrin, Araplarca *Nahr al-İbrahim* olarak adlandırılması, bu dönüşümü göstermesi bakımından sembolik bir önem taşır (Aksoy 1998b).

dan sağ çıkma kerameti –ki bu yörede Ağuçan’a da atfedilir- tek başına Kureşan topluluğu içinde Zerdüşti olan Ermeni din adamlarının varlığına delil teşkil etmez.

İkinci söylence kanımca daha önemlidir. Yani, topluluğun başlangıçta ölülerini gömmediği, özellikle bir kavak ağacının altına bıraktığı ve dolayısıyla mezarlarının olmadığını konu edinen söylence... Bu yerel söylenceye göre, bir kavak ağacının altına bırakılan ölüleri, Kureş’in kurtları (*vergê Kuresu*) denilen iki kurt gelip almaktaymış. Bunun Zerdüşti kökenli bir inanca gönderme yaptığı, yakın bir zamanda ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. Zerdüşti din adamları arasında ölülerini gömmeme geleneği vardı ve Avesta’nın Vendidad bölümünde, ölen kişinin ruhu Çinvat köprüsünden geçerken, onu iki köpeğin beklediği, köpeklerin iyi insanların ruhlarına köprüden geçmelerinde yardımcı oldukları anlatılır (ayrıntı için bkz. Aksoy 2006: 94-103). Peki, bu gelenek Zerdüşti Ermenilerden mi kalmıştı? Bunun basit bir cevabı olmasa gerek. Çünkü bazı dindar İranlı Zerdüştilerde görüldüğü üzere, Ermenilerin büyük bir çoğunluğunun öteden beri ölülerini gömdükleri belirtilir. Ayrıca, Ermeni krallara ait nekropolilerin olduğu bilinmektedir (Russell 1987: 442). Bu yerlerden biri de Kemah’tır. Fakat burada bir ayrıma ihtiyaç olduğu anlaşılıyor. Herodot ve Strabo dahi, Zerdüşti din adamları olan Magilerin ölülerini kurtlara ya da yırtıcı kuşlara terk ettikleri yazarlarken, Magiler ile Persler arasındaki ayrımı gözetmişlerdir. Zira aynı tarihçilerce, Magilerin aksine, Perslerin ölülerini mumyaladıktan sonra gömdükleri kaydedilmiştir (Aksoy 2006: 95). O halde, ölüleri gömmeyip açıkta bırakma bütün Zerdüştilere değil de, daha çok Zerdüşti din adamlarına özgü bir gelenek olmalıydı. Peki, bu Kureşan söylencesi, topluluğun eski tarihinde kendi aralarına katılan ve Zerdüşti olan Ermeni din adamlarının varlığına mı işaretler? Sorunun basit bir cevabı olmadığını söyleyerek, ilk aşamada bir ayırım yapmıştım. Bu noktada ise, şaşırtıcı bir tarihsel kayda dikkat çekmek istiyorum.

14. yy'da bir kısmı Mardin'deki birkaç köyde, diğer bölümü ise Samsat ve Diyarbakır'da yaşayan Zerdüşti Ermeni topluluk Arewordikler (Güneşin çocukları) hakkında böyle bir gelenekten söz edilmediği halde, 8. yy'da Awjunlu John'un onu Pavlikanlara atfetmiş olması düşündürücüdür.³⁶ Ona göre Pavlikanlar, ölülerini gömmek yerine damların üstünde açıkta bırakırlardı. Runciman bunun doğru olmadığını, onun aslında bir Zerdüşti geleneği olduğunu, hiçbir Hristiyan topluluğun bu pratiğe sahip olmadığını belirtmiştir (Russell 1987: 444; Özışık 2007: 117).

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

14. yy'da Mardin, Samsat ve Diyarbakır'da küçük bir Zerdüşti topluluğunun tespit edilmiş olması, Dersim gibi aşırı dağlık bir alanda o tarihte ya da ondan bir ya da birkaç yüzyıl önce Zerdüştiliğin devamı olan Ermeni bir topluluğun varlığının mümkün olduğunu gösterir. Dolayısıyla, söylene büyük bir olasılıkla Kureşan'a katılan, onunla kaynaşan Zerdüşti Ermenilerle ilgili görünmektedir ve bu yanıyla o, topluluğu oluşturan bir ya da birkaç 'klan'ın Ermeni tarihine gönderme yapmaktadır. Aynı söylene, sonradan başka aşiretlerden -anlatıda Lolan aşiretine mensup bir kadın geçiyor- evlenen Kureşan toplulu-

³⁶ 20. yy'ın başlarında Marsovan'ın (*Merzifon*) dışındaki Ermeni semti *Arewordi*'de *Arewordi grezman* denilen bir mezarlık vardı (Russell 1987: 444).

ğün ölümlerini gömmeye başladığını öyküleştirir ki, burada gerçekten de hem eski adetlere, hem de bir kaynaşma ve değişim sürecine işaret ediliyor olmalıdır. Söylenceye göre, bu evlilikten sonra kurtlar kavak ağacının dibine bırakılan ölümleri alıp gitmezler. Böylece, onlar da ölümlerini gömmeye başlarlar. Kısacası, gerek 'kurucu ataları' sayılan Kureş'in adı, gerek sahip oldukları söylencelerin refere ettikleri dinsel geçmiş ve gerekse topluluğun olması gerekenden çok daha büyük bir nüfusa sahip oluşu, Kureşan'ın geçmişinde olası Ermeni öğeleri ortaya koymaktadır. İleriki sayfalarda konunun başka boyutlarına değinilecek ve Kureş-Dewres Gewr söylencesi bağlamında bir başka olasılığa dikkat çekilecektir. Fakat önce, Raa Haq inançları arasındaki başka Zerdüşti inanç kalıntılarını kaydederek konuya devam edeceğim.

Dersimde ölümle ilgili bir başka Zerdüşti unsur, Dersim Alevilerinin ölen kişinin ruhunun, bedenini ölümden ancak üç gün sonra tamamen terk ettiğine inanmalarıdır. Ölen kişinin evinde üç gün boyunca mum yakılması, ölenin ruhunun üç gün boyunca ev ile mezar arasında gidip geldiğine inanılması ve ancak üçüncü günden sonra evdeki eşyalarının toplanması birbirlerini tamamlayan parçacıklardır. Zerdüştiler arasında da ölen kişinin ruhunun üç gün boyunca bedeninin başından ayrılmadığı, ancak üçüncü günden sonra bir sınanma köprüsü olan Çinva'ta yöneldiğine inanılmaktadır (Aksoy 2006: 286-7). Dersim'de Alevi Kürtlerin ölen kişinin ardından, ölenin ruhu adına etli yemek verme gelenekleri de benzer bir kökene sahip olmalıdır. Ölüm ritüelinin bir parçası olan bu gelenek, Kırmanckîde *Medağ*, Kurmancîde ise *Fek Wekirin* olarak bilinir (Gezik-Çakmak 2010: 115-7). Ermeni inançlarından kalma olan bu geleneğe Ermenicede *Madağ* denmektedir. Genç, delikanlı gibi başka anlamlara da gelmekle birlikte, *Madağ* burada sunu (*kur-*

ban) anlamındadır.³⁷ Araştırmacılar Aziz Gregor tarafından başlatılan bu geleneğin, 'pagan' inançların Hristiyanlığa uyarlanarak alındığını belirtmişlerdir (Avakian 1994: 173). Ermenilerin genelinin Hristiyanlık öncesinde Zerdüşî olmaları, bu uygulamanın kökeninde Zerdüşî inançları aramak gerektiğini gösterir. Kaldı ki, bazı araştırmacılar diğer Hristiyan mezheplerinde görülmeyen bu uygulamanın Zerdüşîlikten kalma olduğunu açıkça vurgulamışlarken, Russell gibi Ermeni uzmanları da Zerdüşî Ermeni topluluk Arewordiklerin bedeni terkeden ruhlar için kurban sunduklarını yazmışlardır (E. Uras'tan aktaran Sezgin 2003: 155; Russell 1987: 444). Madden, 150 yıl kadar önce Latin Ortodoks kilisesiyle Ermeni kilisesi arasındaki farklardan biri olarak bu ritüeli göstermiş ve onun 'paganizm' kökenli olduğunu yazmıştır. Latince *pagan* terimi erken dönem Hristiyanlarından kalma olup, Hristiyanlık öncesi inanışları ifade ederdi. 19. yy'ın başlarında Ermenistan'ın Şirak kentine bağlı Arkhweli köyünde yaşadıkları anlaşılan Hristiyan heterodokslardan Tondrakilerin, bu ritüeli sürdürmüş oldukları tespit edilmiştir. Köyün Ermeni Ortodoks papazının, bu 'günahkâr' uygulamaları sürdüren aileleri tespit edip, Erivan Kilise Meclisi'ne mektupla şikâyet ettiği kaydedilmiştir ki, Arewordiklerin de ölen kimselerin ruhları için kurban sunduklarını bir kez daha belirtmeliyim (Madden 1862: 135; Moosa 1997: 459; Russell 1987: 444).

Dersim'de bir anlamda yeni yılı karşılama töreni olan, fakat aynı dönemde tutulan üç günlük orucu ve akabindeki kutlamaları da ifade eden *Gağan* da, *Medağ* gibi Ermenice bir sözcüktür. *Gaghant* yeni yıl, ayın ilk günü anlamlarına gelirken, *gaghantche*'k ise, hediye, siftah demektir. Bununla birlikte, dinsel uygulamaları bakımından, Raa Haq/Reya Heq inançlarındaki

³⁷ Sözcüğün bir yandan genç, öte yandan kurbanı ifade etmesi, Urartuda insan kurbanı olduğuna dair iddiaları hatırlatsa da, bu ikili anlam, belki de yalnızca İsa'nın son akşam yemeğine gönderme yapıyordur.

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

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

Anlaşıldığı kadarıyla, Dersimli Alevi Kürtlerin inançlarında Ermenilerden kalma Zerdüştilik mirası kadar, 'İran'da şekillenen ve Kürt aşiretlerince 'İslam heterodoksisi' bünyesinde yöreye getirilen Zerdüşti unsurlar da vardır. Sadece bu kadar da değil, aşiretlerin 'İran'dan beraberlerinde getirdikleri bazı Maniheizt unsurlara rastlamak da olasıdır. Dersim'in dinsel tarihi

henüz önemli ölçüde aydınlatılmadığı için, Ermenilerin yöre tarihinin hangi dönemine dek Zerdüşti inançlarını koruyageldikleri, Hristiyan Ermenilerle Zerdüşti Ermenilerin son olarak hangi dönemde yörede yan yana yaşadıkları ve de özellikle 'İran' coğrafyasından buraya gelip yerleşen Kürt topluluklarının hangilerininin 12 imamcı ya da aslen İsmailî ya da Zerdüşti oldukları tespit edilememiştir. Biraz da bununla ilişkili olarak, bazı genel dinsel kategoriler hâlâ tarihyazıcılığını teslim alabilmektedir. Sözelimi, Zerdüştilik böyle bir kategorik hegemonyaya dönüşmüşken, Maniheizm gibi bazı inançlar, nedense modern Kürt tarihyazıcılığında henüz kendilerine lâıykıyla yer bulamamışlardır. Dolayısıyla, Zerdüştilik bir bakıma bu çeşitliliğin üstünü örten bir klişeye dönüşmüştür. Bununla birlikte, Dersim Aleviliğinde Zerdüşti/Mazdekî inançlar kendilerini neredeyse şeffaf bir biçimde ortaya koyacak kadar baskın bir kaynak olagelmışlerdir. Bu bağlamda, özellikle Dersim, Varto ve Bingöl'de meskûn olan Xormek aşiretinin adının *hurremek* sözcüğüyle ilişkilendirilip, Mazdekçiliğin İslam dünyasındaki sürdürücüleri varsayılan Hürremilerle olasılıkla bağlantılı görülmüş olmaları önemlidir (B. Aksoy 2000: 6). Paul Horn *xurrem* (hoş, bahtiyar) sözcüğünden söz ederken, Pehlevicede *huramak* ve Avesta dilindeki *hurama-* sözcüklerini de ('herdenreich') kaydetmiştir ki, şimdiye dek Türk resmî tarih tezlerinde Harzemlilerin bir devamı sayılan Xormeklilerin adının, -topluluğun kendisi Hürremilerle bağlantılı olsun ya da olmasın- gerçekten de sözü edilen sözcüklerle ilişkili olabileceği yadsınamaz (Horn 1893: 106). Fakat, burada bir hususu özel olarak belirtmem gerekiyor. O da bu etimolojik yorumun, Hürremileri şehvet düşkünü olarak damgalayan egemen İslamî bakış açısı tarafından anlamlandırılmaması gerekliliğidir. Bazı araştırmacılar buna önceden işaret etmişlerdir. Kaldı ki, *hurremi-hurrem* olası ilişkisine dair iki sav daha vardır. Biri, Mazdek'in ölümünden sonra, taraftarlarının onun eşi *Hurrama'*ya tâbi oldukları varsayımın-

dan hareket eder. Diğeri ise, Mazenderan'daki (*Medya*) *Hurram* köyünün adına bağlar (Van Vloten 1986: 60; Amoretti 1975: 504).

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

Doğrudan İran üzerinden, ancak çeşitli dinsel etkilerle başkalaşmış olarak gelmiş olduğu varsayılabilir Zerdüşti kökenli başka bazı inançlar da vardır. Bunlardan biri, Dersim Aleviliğindeki bu dünya-öteki dünya (*dina Haqê-dina Neqê*) ayrımında gizli olabilir. Çünkü Zerdüştilerde *gētīg* (maddî dünya) ve *mēnōg* (spritüel dünya) olarak bilinen bu iki dünya hakkındaki bazı inançlar, Dersimdekilerle bir paralellik içerirler. Dersim Aleviliğinde (*Raa Haq/Reya Heq*) öte dünyanın bir katmanı sayılan *Botın* (yani *batın*) tanrıya ulaşmanın kapısı sayılmakta ve ancak kalp gözüyle görülebileceğine inanılmaktadır. Bu nedenle o, evliyalara ve sır sahibi ermiş kişilerin meskeni olarak nitelenir. Zamandan zamana çeşitli biçimlerde görülen spiritüel varoluş olarak farklı *mēnōg*ların görülebilirliği, Zerdüştiler arasında

spekülasyon konularından biri olmuş, buna verilen cevap ise, belirli koşullar altında pozitif olmuştur. Yani, yüksek dinî bir mertebenin işareti olarak, o da ancak 'ruhun gözü'yle (*jān cašm*) görülebilirdi (Dersim'de *bu dünya-öte dünya* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gezik-Çakmak 2010: 11-2, 36-8, 134, 205; Zerdüştilerdeki *gētīg-mēnōg* için bkz. Shaked 2001: 574-6).

Seyyidlerin çıralık toplamaları da eski İran dinsel gelenekleriyle, özellikle bir yeni yıl bayramı olan ve sonbaharda kutlanan Mihrican'da krallara hediyeler verme geleneğiyle kısmen ilgili olabilir. Tanrısal bir varlık olarak kralların, suları hapsederek kuraklığa ve açlığa yol açan ejderhaları öldürüp, bolluk ve bereketi getirdiklerine inanılırdı. Dünyaca yaygın bu inanç, sadece krallara değil, din adamlarına da hediyeler vermeyi gerektirmiştir. Çünkü, onların da insanları bu gibi felaketlerden korudukları varsayılırdı. Sözelimi, Tayland'da Trut (Mart/Nisan) ayıyla başlayan yılbaşında, Budist rahiplere armağanlar verilir. Choksy, Mihrican'daki bu geleneğin bir uzantısı olarak, Belh şehrinde Arap elitine hediye verildiğini yazmaktadır (bkz. Aksoy 1998a: 101-5; Choksy 1997: 39).

Dersim Aleviliğinin terminolojik olarak dahi, genellikle İranî unsurlardan oluştuğu bilinir. Bunların büyük bir çoğunluğu İran kökenli Kürt aşiretlerince yöreye taşınmışlardır. Aynı şekilde pek çok inanç motifinin geçmişinde de 'İran' kültürlerinin izleri görülür. Hz. Hüseyin'in öldürülüşü hakkındaki bir Dersim söylencesinde, olasılıkla bu kültürlerden kaynaklı bir motif varlığı anlaşılmaktadır. Söylenceye göre, Hüseyin'in başını kesip götüreren Türkler, *Akh Murtaza* adlı bir Ermeni keşişin çadırına uğramışlardır. Keşiş Hüseyin'in başının olağanüstü alametler taşıdığını fark edince, onu saklamış, yerine oğlunun isteği üzerine oğlunu vurdurup, onun başını vermiştir. Türkler onun Hüseyin'in başı olmadığını anlayınca, keşiş sırayla yedi oğlunu da öldürmüş ve başlarını verip, onları aldatmayı denemiştir. Ama her defasında reddedilmiştir. Sonunda gaipten bir ses

duymuş ve sese kulak verip, son oğlunun başını Hüseyin'in kanına bulamıştır. Bu kez Türkleri inandıran keşiş, Hüseyin'in başını altın, gümüş ve ipekten özel bir yerde muhafaza etmiştir.³⁸ Keşişin yalnızca bir kızı varmış. Kız bir gün oraya gidip, içinde Hüseyin'in başı olan bal dolu altın bir tabağı görmüş ve balı tattıktan bir süre sonra hamile kalmıştır. Kızının hamile kaldığını gören babası, onu öldürmek istese de, durumu anlayınca bundan vazgeçmiştir. Kız birgün soğuk algınlığından rahatsızken hapsirdiğinde, burnundan parlak bir alev çıkmış ve alev aynı anda bir bebek şekline bürünmüştür. İşte, İmam Bakır böyle dünyaya gelmiştir (Molyneux-Seel 1997: 359; ayrıca bkz. Hasluck 1929: 146, dn. 3).

Görüldüğü kadarıyla söylenece, Dersim'de Alevi Kürtlerle Hristiyan Ermeniler arasında bir dostluk bağı kurmakla, yörenin iç dengeleri bakımından bir işleve sahip olmuştur. Olasılıkla 'İran' üzerinden gelen motif ise, kızın balı tadarak hamile olmasıdır. Her ne kadar bir meyve yiyerek ya da ilahi nurdan gerek doğrudan, gerekse onun herhangi bir tezahürü aracılığıyla hamile kalma motifi eski Yunanistan ve Ortadoğu'da çok yaygın olsa da, yöreye bu söylenece üzerinden intikali Kürt aşiretlerince olmuş görünmektedir. Briffault, Mançu yerlilerinin kırmızı bir meyve yiyerek hamile kalan bir kadından türedikleri inancından söz etmektedir. Hitit tanrısı Attis annesinin badem yemesi, bir başka anlatıya göre, nar yemesi sonucu rahme düşmüştür. Eski Elenlerde tanrıça Hera, Hephaistos'a bir çiçek, Hebe'ye ise

³⁸ Kiliseleri koruma amaçlı üretilen öykülere paralel olarak, bu söylenece de bir Ermeni etkisi taşır. Söylenceye Araplar yerine 'Türk askerleri'nin geçiyor olması, ya tehditkâr bir Ötekilikle ya da sözlü kültür söz konusu olduğundan, *asker* deyince otomatikman '*eskerê Romê*' (Türk askeri) klişesinin devreye girmesiyle ilgili olmalıdır. Kesik baş motifinin görüldüğü bir başka Dersim söylenece, Kureşan'ın kollarından Kuduların mitolojik atası Weliyê Kud hakkındadır. Fakat, orada Weliyê Kud'un başı Arap askerlerince kesilir (Çakmak 2000: 34-5).

kıvırcık yiyerek hamile kalmıştır. Zerdüş't ise, inanaşa göre annesinin sütlü Haoma bitkisi yemesiyle doğmuştur. New Mexico'nun Sialı kahramanı Poshaiyanne de, iki tane fındık yiyen bir bakire tarafından dünyaya getirilmiştir (Aksoy 1998: 225-7).

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

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

tespitinde dahi, Dersim'deki Zerdüşti Ermenilerin varlığını ve onların günümüze dek gelen mirasını reddetmek mümkün değildir. *Xaskar* adının Ermenicede altından yapılma anlamına gelen ve tanrıça Anahita'nın sıfatı olan *oskrhât* sözcüğünden ya da aynı sözcükten (*oski*) türetilmiş benzer bir sıfatın Kırmanckîye uyumlaştırılmış olduğu düşünüldüğünde, bu savın temelsiz olmadığı anlaşılır. Anahit-Xaskar devamlılığını doğrulayan bir başka inançtan daha söz etmeliyim. Anahita adı, Avesta dilinde olumsuzluk edatı olan *ân* ile lekeli, pis, ayıp, kusur demek olan *âhitâ* sözcüğünden türetilmiş olup, lekesiz, saf, temiz anlamlarına gelmektedir. Avesta'da geçtiğine göre, o erkeklerin tohumlarını, kadınların ise sütünü arındırarak sağlıklı, iyi nesillere vesile olur (Yıldırım 2008: 539; *âhitâ* sözcüğü için bkz. Buck 1949: 1081, 1083). Duzgı dağının zirvesine yakın bir yerde, Xaskar'a atfedilen küçük bir su kaynağının oluşu, iki figür arasındaki devamlılık ilişkisini ortaya koyan ipuçlarından yalnızca biridir. Her ne kadar başka yörelerdeki kimi ziyaretlerde de benzer inançlara konu olan su kaynakları olsa da, Xaskar'a atfedilen su kaynağından ancak kalbi temiz, arı duru, günahsız insanlar içtiklerinde kaynağın kurumadığına inanılıyor olması, onun bu 'lekesiz tanrıça'nın bir devamı olduğunu gösteriyor olsa gerektir. Russell *Ermenistan'da Zerdüştilik* adlı çalışmasında, Dersimli Mirag klanının (*Mirakyan*) hâlâ Ermeniceyi hatırladıkları ve *Ana-yi Pil* (Büyük Ana) dedikleri bir ziyarete büyük değer verdikleri, bunun da aslında Anahit'i ifade ettiğini yazmaktadır (Russell 1987a: 252-3).³⁹

Bava Duzgı'nın tanrı 'Mithra'nın (Ermenice *Mehr*), kız kardeşi sayılan Xaskar'ın ise tanrıça 'Anahita'nın (Ermenice *Anahit*)

³⁹ Mirakyanların Kurmancî ve Kırmanckî konuşmakla birlikte, Ermeniceyi unutmadıklarını kaydeden Hayreni, Ermeni soykırımı sonrasında Dersim'de kalan az sayıdaki Mirakyan'ın ise, Alevileştiklerini belirtir. Yörede hâlâ köklerini hatırlayanlar vardır (Hayreni 2010).

dönüşümleri oldukları, önceki çalışmalarımdan birinde ayrıntılı olarak gösterilmiş olduğundan, burada bir tekrara başvurmayacağım (bkz. Aksoy 2006: 37-122). Fakat Dersim’de, Zerdüştilikten kalma bir başka dinsel karakterin varlığından ilk kez heyecanla söz etmek istiyorum. Bu ise, Tujik Bava’nın da Duzgı gibi aslında eski Ermeni tanrılarında biri (*Vahagn*) olmasıdır. İlkin, Dersim’in kutsal mekânlarından *Tujik/Tuzik* dağının adının İranî dillerden Ermeniceye geçmiş olan ve Zerdüşti Ermenilerin bir nevi cehennem çukurunu ifade eden *Džox* teriminin (Türkçede *tuzak*) bir metamorfozu olabileceğini belirtmeliyim. Avesta’da *dužanhu*, Pehlevicede *dušax*, *dušox*, Farsça *dûzeh*, Ermenice *džoxk*, cehennem demektir ki, Ermenice sözlüklerde *ti’z’okhk* olarak da geçer (Yacobian 1944: 159). Bu olasılığa göre, yörenin Kürt aşiretleri kendi dillerindeki bir sözcüğe benzemesinden ötürü, onu (*Džox*) *Tujik/Tuzik* olarak adlandırmış olmalıdır. Bu isim Kürtçede keskin, sivri, acı gibi anlamlarına gelir. Mithra’nın yanı sıra, Verethragna’nın da (Ermenilerde *Vahagn*) ölümden sonra ruhların geçmek zorunda kaldıkları Çinvat köprüsünde iyi ruhları kötü cinlerden koruyarak, onların aşağıya, yani cehennem çukuru olan Duzakh’a düşmekten koruyor olması, kesin olmamakla birlikte, bu eski tanrının Tujik adıyla anılıyor oluşunu bir nebze açıklar gibidir.

İkinci bir olasılık olarak, Tujik dağının eteğinde kurulu Ağdad köyünün adıyla Tujik arasında semantik bir devamlılık var mı, ona bakmak gerekir. Zira, Hovsep Hayreni’nin bana ilettiğine göre, Ağdad adı Ermenicede tuz anlamına gelen *ağ* ile eşanlamlı *ağd’* dan türetilmiş olan *ağdağd’* dan (tuzlu, acı) gelmiş olabilir ki, Kürtçe *tujik* sözcüğünün bir anlamı da acı ve keskin demektir. Yine de böyle bir devamlılık var mı, emin değilim. Fakat bu olasılığı, Vahagn-Tujik devamlılığı şeklindeki bulgunun büyüüne kapılmış olarak, ilgisiz bazı kültürel unsurları da bu merkezden okumamak noktasında kayda değer buluyorum. Bu bakımdan, başka bazı olasılıklardan söz etmeksizin, söz ko-

nusu hassas noktaya kısaca dikkat çekmenin yeterince uyarıcı olacağı kanısındayım.

Duzgı ve Tujik Bava, Dersimdeki diğer velilerden farklı olarak savaşçı özelliklere de sahiptirler.⁴⁰ Onların kötü cinlere karşı savaştıklarına ve daha da önemlisi, savaş dönemlerinde top atıklarına inanılmaktadır. Duzgı dağının zirvesindeki topu andıran taşlar bu inanca konu olmuştur. Bu özellik onlara savaşçı azizlerden ya da Dersim’de var olmadığı anlaşılan gazi velilerden değil de, antik dünyaya ait bazı savaşçı, kahraman tipi tanrılardan kalmış görünmektedir. Tujik Bava ‘savaşçı’ özelliğiyle eski Ermeni tanrısı *Vahagn*’ın veli kisvesinde başkalaşmış bir halidir. Bir başka ifadeyle, o Avesta’daki *Verethragna*’nın eski Ermenistan’da bazı eski lokal tanrılarla kaynaşmasından geçerek (*Vahagn*) günümüze ulaşan bir figürdür. Şuradan da bellidir ki, İranlı *Verethragna* doğrudan ejderha öldüren bir karakter olarak anılmazken, *Vahagn* Hindistanlı *Vrtrahan* gibi ejderha ‘öldüren’ bir figür olarak görünür. Bu, onun Geç Hitit döneminde adı belirtilmeksizin fırtına tanrısı olarak anılan tanrının (*Teşup*) yılan *İlluyanka*’yı öldürmesi motifini hatırlatır. *Vahagn*’ın ejder öldüren ya da hapseden bir karakter oluşu, bu eski lokal tanrının özelliğini de üstlenmiş olduğunu göstermektedir.

Vahagn kültürünün senkretik bir karakteristik taşıdığı anlaşılmaktadır. Öyle ki, ‘saçları ateşten, sakalı alevdendi ve birer güneşti gözleri,’ şeklindeki tasvirinden hareket eden araştırmacıların

⁴⁰ Duzgı, Munzur’la da çoban olması bakımından benzeşir. Mitolojik olarak tanrısal çoban tipolojisi kültür tarihi bakımından ‘çoban tanrılar’a dek götürülebilirse de, esasen o sonraki dönemlerde özellikle sufi ve dervişlere miras kalan bu karakteristik özelliğin, farklı kültürlerin kaynaşma döneminde birer veliye dönüştürülen Duzgı ve Munzur’a atfedilmesinden kaynaklanmıştır (Aksoy 2006: 57-65). Xızır’ın bazı pastoralist topluluklarda bir çoban olarak görüldüğü halde, Dersim’de buna uygun bir tasvirine rastlanmayışı, diğer etkenler saklı kalmak kaydıyla, onun diğer velilere üstün tutulmasından kaynaklanıyor olabilir.

büyük bir çoğunluğu, onun güneş tanrısı olduğunu kabul ederken, Ananikian gibi bazı araştırmacılar ise, ayrıksı olarak onun bir ateş tanrısı olduğunu savunmuş ve Hintlilerin ateş tanrısı Agni ile ilişkili olduğu üzerinde durmuşlardır (Ananikian 2010: 43-5, 113-4; Sibley 2009: 53). Ananikian, Vahagn'ın adının –ki o, bunun *Vah-Agni'*den kaynaklandığını düşünmüştür- ve bazı özelliklerinin İranlı Verethragna'ya uymadığını belirtmiştir. V.N. Toporov ise, ayrıksı olarak Vahagn'ın aslen Hitit metinlerinde geçen Hayaşa halkının tanrısı *Terittitunni* olabileceğini öne sürmüş ve tanrının adının ilk hecesini Hint-Avrupa dillerindeki **trei* sözcüğüyle kıyaslamıştır (Petrosyan 2007: 7).

Hakkında pek az şey bilinen bu tanrının sadece doğumuna dair kalan on satırlık mitolojik bir şiir, onun ateş tanrısı özelliklerini de taşımış olabileceğini düşündürür. Fakat bu, onun Mithra'yla olan etkileşiminin bir sonucu olabilir. Seropyan, güneşi andıran bu tasvir nedeniyle Vahagn'ın güneş tanrısı Apollon ile özdeşleştirildiğini, ancak uzmanların çeşitli mukayeseleri sonucu, onun bir fırtına tanrısı olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. Aynı şekilde Russell, bir Ortaçağ Ermeni metninde geçen *Omank' zaregakn pašte'cin ew Vahagn koč'ecin*, yani 'bazıları güneşe taptılar ve ona Vahagn dediler' ifadesini alıntılıyıp, onun güneş olarak adlandırıldığını belirtmiş, ancak Anania Şirakac'i'nin kutsal anlatılarda (*legends*) geçen *vişap hanel* ifadesini fırtına olarak anlamlandırmasına dikkat çekmiştir.⁴¹ Tespit yerindedir. Çünkü, hortum ya da deniz hortumlarının bazen *vişap* olarak görülmüş oldukları varsayılır. İran mitolojisinin kötülük timsali ejderhası Azhi Dahaka'nın da, diğer doğa olaylarının dışında, fırtına bulutlarını simgelediği de bilinmektedir (Seropyan 2003: 75; Russell 1979: 2; hortumların simgesi *vişap*

⁴¹ *Vişap*, Ermenicede ejderhalar kadar kötü cinleri de ifade eder. En tehlikeli *vişap* ise, Vahagn'ın bir dağa hapsediği Azdahak'tır.

için bkz. Sibley 2009: 53; Azhi Dahaka için bkz. Aksoy 1998: 84-6).

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

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

Russell, Vahagn'ın kesinlikle Zerdüşti kökenli olduğunu, ancak mitolojik kişiliğinde güçlü mahallî etkiler bulunduğunu yazarken, fırtına tanrısı Teşup'un üzerinde durmuştur. Ona göre yalnızca Vahagn değil, Anahit de Zerdüştilik öncesi bazı söylencelerle biçimlendirilmişti (Russell 1979: 3; Russell 1987a: 270-1). Ne ilginçtir ki, bir website'da 'Düzgün Baba'dan söz edilirken, yöresel söylencelerden (*legends*) anlaşıldığına göre, İslam'dan önce, bu dağın Hurri-Hitit fırtına tanrısı Teşup'un kutsal mekânı olduğu, geç 13. yy'dan itibaren ise, Düzgün Baba adıyla bir sufi veliye dönüştürüldüğü anlamında bir ifadeye rastlanmaktadır. Bu onun top atan savaşçı karakteri üzerinden anlam bulmuştur (http://sacredsites.com/middle_east/turkey/

sufi.html). Aslında bu bilgi daha çok Tujik Bava için geçerli görünmektedir.

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

Vahagn, deprem tehlikesine karşı koruyucu bir karakter olarak da tasavvur edilmiş olmalıydı. Çünkü, eski Ermenistan'da *vişap*'ların en tehlikelisi sayılan Azhdahak, yakın tarihli bazı araştırmalardan anlaşıldığı üzere, depremleri de simgeliyordu. İran mitolojisinde bile, onun (*Azhi Dahaka*) eski bir volkanik dağ olan Demavend'e hapsedilmiş olduğuna inanılırdı, tıpkı Jüpiter tarafından Etna yanardağına hapsedilen ejder Typhon gibi... Evliya Çelebi yedi başlı ejderha Dahhak'ın, Van'ın kuzeyindeki Süphan dağının içine hapsedilmiş olduğunu, her 40-50 yılda bir sesinin işitildiğini, her 70-80 yılda bir de beş on gün dağın zirvesinden kuyruğunun görüldüğünü yazmıştır. Eski bazı Asya söylencelerinde de volkanik lav akıntıları ya da deprem tetikleyici heyelanlar ejderhalar olarak aktarılmışlardı. Vahagn'ın tapınaklarından birinin aktif bir volkanik dağ olan Nemrut'ta (*Muş*) olması, böyle bir geçmişi gizliyor olmalıdır. Kaldı ki, M. Berberian Vahagn söylencesini Ermenistan'daki volkanik püs-

kürmelerin olası bir argümanı olarak görmüştür (Karakhanian-Abgaryan 2004: 804-5).

Muş'un, fay hatlarının geçtiği önemli bir deprem bölgesi olduğu biliniyor. Bölgenin en yeni ve en şiddetli volkanizmasının burada gerçekleştiği ve Van gölüne paralel olarak, Nemrut dağından Tendürek dağına dek büyük bir fay uzandığı belirtilir (Saraçoğlu 1956: 258). Peki, Vahagn'ın, depremlere yol açtıklarına inanılan ve volkanik lav püskürmeleriyle ilişkilendirilen ejderhaları (*vişap*) dağlara gömmesi öyküsünün Tujik'le ne gibi bir bağlantısı olabilirdi? Bunun yanıtını Tujik dağına tasvir ederken, Nuri Dersimi veriyor:

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

Onun bu özelliği, Kürt aşiretlerince muhtemelen kendi dillerine uydurularak Tujik/Tuzik'e dönüştürülen isminin, Zerdüşti Ermenilerde cehennem demek olan *Džox'*dan gelmiş olabileceğinin dolaylı bir delili sayılabilir. Volkanik bir dağ olan ve hâlâ derinliklerinden sık sık gürültüler işitilen Tendürek, böyle bir ilişkilendirmenin daha açık bir örneği durumundadır. Çünkü, Çaldıran civarındaki meskûn halk, onu *Cehennem dağı* olarak da anmaktadır (Saraçoğlu 1956: 277). Ayrıca, Vahagn'ın eski mekânlarından biri olan Tujik dağının, deprem fay hatlarının geçtiği bugünkü Erzincan'a yakın bir yerde olması da, hesaba katılabilir bir başka bağlantı noktasıdır. Yukarıda Tujik adının etimolojisi hakkındaki iki olasılıktan söz etmiş ve Vahagn-Tujik devamlılığı tespitinin bir algısal şartlanma yaratabileceği tehlikesine dikkat çekmiştim. Bu bağlamda, Cehennem dağı örneği bize şunu gösterir: Tujik adı, aslen cehennem demek olan *Džox'*u ifade ediyor olsa bile, o Vahagn kültüründen bağımsız olarak da dağa verilmiş olabilir.

Vahagn sadece depremlere karşı koruyucu değil, aynı zamanda bu tür afetlere yol açabilecek kudrete de sahip bir karakter olmalıydı. Buna ilişkin bir ipucuna eski Ermeni anlatılarında rastlanır. Hayreni'nin bana ilettiğine göre, eski tarihte Dersimli Ermeni inanç grupları (Hristiyan ve Zerdüştiler) arasında gerçekleşen kavgada, halk Tujik'in depremlere yol açarak, kiliseleri tahrip ettiğine inanmıştır. Bu, onun Vahagn ile devamlılığını açıkça gösteren özelliklerinden biridir.

Ermenilerin Vahagn'ının, Zerdüştilerin Verethragnası'nın eski Ermenistan'daki lokal bazı fırtına tanrılarıyla kaynaşmış bir biçimi olduğu ve zamanla *Tujik Bava* adlı veliye dönüştürülmüş olduğu şuradan da bellidir ki, Dersim'de *Tuzik/Tujik*, tıpkı diğer fırtına ve gök tanrılarında olduğu gibi bir ağacı da simgelerdi. Öyle ki, *tujik* yörede bir tür kayın ağacı anlamına da gelir (Munzuroğlu 2004: 91-2). Dinler tarihinde gerek gök tanrıları, gerekse onların özelleşmiş biçimleri sayılan fırtına ve yıldırım tanrılarının özellikle meşe ağacıyla simgelandiğine tanık olunmuştur. En başında, Elenlerin tanrı babası Zeus bir meşe ağacıyla simgelenmişti. Eski Elenler arasında, meşe bütün ağaçlar arasında ilk yaratılan ağaç olarak bilinirdi. Romalılarda ise, o Jüpiter'in simgelerindendi. Kuzey Avrupalı halklar, Thor, Perkunas gibi yıldırım tanrılarının meşeyle olan simgesel ilişkisini, genellikle şimşegın diğer ağaçlardan çok meşeye çaktığını delil göstererek açıklamaya çalışmışlardır. Litvanyalıların yıldırım tanrısı *Perkunas*, Slavların tanrısı *Perun* ve Arnavutların tanrı anlamında kullandıkları *perendi/perende* adlarının, köken olarak meşe anlamına geldikleri kabul edilir. Hint-Avrupa dil ailesinde *perkwus* kök sözcüğü meşe anlamındayken, Sanskritçe *parkati* ise, kutsal bir ağacı tanımlamaktadır. Yehova da yer yer yıldırım tanrısı özellikleri gösterir ki, İbranilerin meşe ve terebentin ağacına bir kutsallık atfettikleri biliniyor. Onlar tanrıya yakarmak için yüksek yerleri seçtikleri gibi, tanrıya bir meşe (İbranice *a'lon, elon*) ya da aynı kutsallıkta olan bir terebentin (İbranice *elah, alah*) ağacı al-

tında dua ederlerdi. İslam'ın tanrısının adıyla –ki bir yandan ışığı, parlamayı, öte yandan yüksekliği, yüceliği ifade eden kök sözcük AL/EL ile ilişkili olsa da- meşe ya da terebentin anlamına gelen İbranice *alah* sözcüğü arasında bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Sırpların meşe için yıldırım anlamına gelen *grmika*, meşe ormanı içinse, yine aynı kökten türetilmiş olan *grmova* sözcüklerini kullandıkları da kaydedilebilir (Aksoy 1998b; Aksoy 1993; ayrıca bkz. Aksoy 1993a: 42-3, 78-81; *grmika* ve *grmova* için bkz. Georgieva 1985: 117).

Tujik/Tuzik adının Dersim'de kayın ağacını da ifade ediyor oluşunun arkasında, bu tür özdeşleşmeler bulunuyor olmalıdır. Bu da, Teşup gibi antik bazı lokal fırtına tanrılarının karakteristiklerini edinmiş olan Ermenistanlı Verethragna'ya, yani Vahagn'a işaret etmektedir. Geç Hitit devrinde dahi, MÖ 12 ila 9. yy'lar arasına tarihlenen Malatya'daki bazalt orthostatlar (geniş dikilitaşlar) üzerindeki rölyeflerde, aslen Teşup olduğu belirtilen fırtına tanrısının, bir elinde 'üçlü şimşek demeti' tutarken, havaya kaldırdığı diğer elinde ise, 'ucu eğri çomak' tutması –ki bu tasvirin MÖ 3000'lere dek uzandığı belirtilir-, bu devamlılığı en iyi biçimde yansıtmaktadır. Çünkü Tujik Bava da eski bir tasvirine göre, bir elinde top külçe, diğerinde ise bir asa taşımaktaydı. Ön Kafkasya'da, Karmir Blur'da 1941'deki bir kazıda bulunan ve Urartu panteonundaki tanrı Teişeba'nın (yani Teşup) tasviri olduğu kabul edilen bronz heykelcik, sol elinde bir savaş baltası, sağ elinde ise, tepesi disk şeklinde bir sopa tutmaktadır (fırtına tanrısı için bkz. Bulut 1996: 140; Kocaman 2007: 33-4; Teişeba için bkz. Piotrovski 1965: 43; Belli-Kavaklı 1981: 21-2; Tujik tasviri için bkz. Gezik-Çakmak 2010: 198).⁴²

⁴² Bu bağlantıyı Hultgård da kurmuştur; ancak o, haklı olarak tasviri yapılan bu tanrının Teişeba olmayabileceğini de hesaplar (Hultgård 1982: 15). Öyle olsa bile, bağlantının özü değişmez. Çünkü, Teişeba'nın bu tür tasvirlerinin var olabileceği, öncülü Teşup'un tasvirlerinden bellidir.

Diğer isimlendirmeleri bir yana, Dersim’de kutsal asa genellikle *tariq* olarak bilinmektedir. Mitolojik karakterler kadar, tariq da kültürel kökleri itibarıyla homojen değildir. O da farklı kaynaklara sahiptir. O olasılıkla bir yandan Zerdüştilikteki *barsom*’la ilişkiyken, öte yandan antik dünyadaki bazı tanrıların asalarının kültürel bir izdüşümü olarak karşımıza çıkar.⁴³ Fakat, herhalûkârda kültürel köklerinden hiç değilse biri Tujik’le bağlantılı olarak antik döneme dek gider. Kutsal asanın Alevi Türklerdeki dinsel kökeninde ise, Şamanların ayin sırasında trans için kullandığı değnek de bulunuyor olmalıdır. Fakat Alevi Türklerde dahi, bu asanın İranî etkilerle biçimlendiğini ya da hiç değilse desteklendiğini fark etmemek olanaksızdır. Sonuçta, mitolojide gök ya da yıldırım tanrılarının silahları varsayılan yıldırım ve şimşegın sembolik temsilleri olan kutsal asa, Dersim’de Tujik/Tuzik Bava’nın prototipi olan Vahagn’ın, İranlı Verethragna’nın fırtına tanrısı Teşup’la senkretize olduğunu göstermektedir. Bir başka çarpıcı örnek Balkanlarda göze çarpar. Hristiyanlıkla birlikte o bölgede gök ya da yıldırım tanrısı Zeus’un yerini Aziz İliya aldığı içindir ki, halk inançlarında olduğu kadar, resmî Hristiyanlıkta da o yağmur getirici sayılır ve yıldırım kullanıcı olarak görülür. İliya’nın yıldırımla olan bağlantısını, ona adanmış günde fırtına çıkarsa eğer, fındık ve cevizlerin kof olacağına inanan Sırp ve Bulgar inançları da doğrulamaktadır. Sonuçta o, Zeus gibi Hint-Avrupa yıldırım tanrısının özelliklerini yansıtan bir aziz olarak karşımıza çıkmaktadır (Georgieva 1985: 116-7).

Aynı zamanda kutsal asaların karakteristikleri üzerinden bu kültürel sürekliliğın izini sürmek mümkündür. Bilindiği üzere,

⁴³ Tariq ile barsom arasındaki olası ilişki, her ikisinin biçiminden çok, geneğın kendisinde gizli olmalıdır. Çünkü, barsom ağaç dallarından oluşan bir deste iken, tariq tek bir asadır. Görece yakın bir zamanda Urartu sanatındaki bazı tasvirlerden hareketle, barsom’un olası Urartu kökenliliğine dikkat çekenler olmuştur (bkz. Markoe 1982: 5-8).

Dersim’de tarıç üç boğumludur (Munzuroğlu 2004: 91, 103). Bu özellik onu, bir yandan eski İran kültürlerine, öte yandan yukarı Mezopotamya’nın antik bazı kültlerine bağlar. Zerdüşî din adamlarının taşıdıkları barsom (Farsça *bersem*), yaygın geleneğe göre, nar, söğüt, incir ya da zeytin ağacının kısa dallarından *üç boğum* uzunluğunda kesilmiş ince dallardan oluşan bir desteydi.⁴⁴ Bektaşilerde keçi kılından yapılmış olan ve *kamberiye* denilen ipten kemerin de üç yerine düğüm atılmaktadır (*bersem* için bkz. Yıldırım, 2008: 162; *kamberiye* için bkz. Lescot, 2001: 85, dn. 37). Allah, Muhammed ve Ali üçlemesini hatırlatsa da, üç düğümün köken itibarıyla Zerdüşîliğin üç temel prensibine gönderme yaptığı düşünülebilir; *humata, huktha, hvarsta*, yani iyi düşünceler, iyi sözler, iyi işler! Bunun Bektaşilerdeki karşılığı *’eline, diline, beline sahip olmak’*tır. Asatrian, kuşak bağlama seremonisi olan *kamaribast’*ta, Dersimli seyyidlerin musahip adaylarının bellerine bağladıkları kuşağın (*kamar*) üç düğümüne sahip olduğunu ve bunun musahibin hayatı boyunca bağlı olması gereken doğruluktan caymama, yalan söylememe ve zina yapmamayı ifade eden üç moral anlayışa tekabül ettiğini yazmıştır (Asatrian 1999-2000: 88).

Zerdüşîlerin erginleşme törenlerinde de göze çarpan kutsal kuşak (*kuştî*), bele üç defa dolanmakla birlikte, sadece iki düğümüne sahiptir ve bu düğümlerin ise dinsel düşünceleri, yani imanı ve dine olan bağlılığı sembolize ettiği belirtilir. Zerdüşîliğin baş arınma ritüeli olan Baraşnom’da ise, Pehlevicede

⁴⁴ Her ikisi de mitolojik sembolizm açısından ortak bir köke (*yıldırım*) sahip olup, bir ritüel objesi olarak kullanıldıklarından ve de antik fırtına tanrıları bazen bir asa, bazen bir topuz tutar şekilde tasvir edildiklerinden, bu çalışmada asa ile topuz (*gürz*) arasındaki fark fazlaca dikkate alınmamıştır (İslam öncesi İran’da öküz başlı gürz için bkz. Harper 1985; Hitit fırtına tanrısının silahı olarak topuz için bkz. Savaş 2002: 115-119). Ayrıca, burada söz konusu farklılığın etkileşim önünde mutlak bir engel olmadığı düşüncesinden hareket edilmiştir.

nō-grih denilen dokuz 'dügümlü' bir asa kullanılmaktadır ki, burada üç sayısının üç katıyla karşı karşıya olmamızın bir anlamı vardır. Brahmanlar aynı şekilde erginlenme törenlerinde, bellerine bir, üç ya da beş düğümlü kutsal kuşak bağlarlar (Boyce 1989: 759; Dilling 1914: 748).⁴⁵ Choksy İran'da Zerdüştilerin İslamlaşması hakkında yazarken, onların bütün inanç ve geleneklerini terk etmediklerini, bir adaptasyon süreciyle birlikte bunların bazılarını sürdürdüklerini, bunlardan birinin de Magilerin bellerine kuştı bağlama geleneği olduğunu belirterek, aslında bu dönüşüme ilişkin bir ipucu vermiş olmaktadır (Choksy 1997: 14).

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

⁴⁵ Zerdüştilerin bu baş arınma ritüelinin tam adı *baraşnom-e no-şaba'* dir. Dari dilinde *nō-şwa* olarak geçer. *No-şaba*, dokuz gece demektir. Çünkü, dokuz günlük bir inziva bu ritüelin önemli bir parçasıdır (Boyce 1989: 759).

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

Teşup'un Vahagn üzerindeki etkileri noktasında şunu da gözden kaçırmamak gerekir; eski Ermenistan'ın pek çok yerinde Mithra'nın Urartu tanrısı Haldi'nin yerini almasına benzer olarak, Teşup'un yeri de Vahagn tarafından doldurulmuş görünmektedir. Haldi ile Mithra ve Teşup ile Vahagn'ın savaşçı özellikleri, ardılları olan Duzgi ile Tujik'e uymaktadır.⁴⁶ Fakat Vahagn, esasen Avesta'da bir zafer *yazatası* olarak geçen Verethragna'nın bir devamıdır. Verethragna ölümsüz varlıklar

⁴⁶ Adı belirtilmemekle birlikte, Geç Hitit dönemi tasvirlerinde de rastlanan Teşup, aslında bir Hurro-Urartu tanrısıdır. Fakat o, bir yandan kendisinden önceki bazı fırtına/hava tanrılarının, öte yandan lokal bazı tanrıların özelliklerini edinmiş görünmektedir. Nitekim, Urartulularda Teişeba olarak geçen Teşup'un adı, Asur tanrısı Adad'ın ideogramıyla yazılmışken, Leick onun bir hava tanrısı olarak bu tip tanrının çeşitli lokal tezahürlerine adapte edildiğini belirtir. Laroche ise, Teşup ve eşi Hepat için şöyle yazar: '*Teşup-Hebat çifti, bana Hurrilere yabancı bir ideolojinin, fakat onlar arasında daha batıdakilerine zorla öğretilmiş, örneğin Hitit tipi veya daha genel olarak Anadolu bir toplumun tanrısal planı üzerine projeksiyon gibi görünüyor.*' (Piotrovskiy 1965: 43; Leick 1991: 157; Laroche 1980: 121). Araştırmacılar, Teşup'un Hitit ve Luvilerde *Tarhuntaş*, Hattilerde ise *Taru*'ya denk düştüğünü vurgulamışlardır.

olan Ameşa Spentalar arasında en büyüğü, en üstünü ve en güçlüsü olduğu için kötülük timsali Angra Mainyu'yu yakalayıp, bağlayabilmiş bir kahraman olarak gösterilir. Gnoli'nin belirttiğine göre, o savaşın ve zaferin ilahi temsilcisi olarak, eski İran askeri aristokrasisinin yayılmacı amaçları ve savaşçı karakteriyle uyumlu bir biçimde silahlı güçlerin koruyucusuydu (Gnoli 1989: 512). O Elenlerin Herakles'i gibi yolcuların koruyucusu olarak da kabul görür.-ki Kommagene krallığında Ahuramazda ve Mithra'yla birlikte üç egemen tanrıdan biridir-, yolcular tarafından sıkıntıya düşüldükçe imdada çağrılır (Bilgin 1996: 131). Dersim'de özellikle geceleri yolculuk yapan köylülerin, cin korkusu nedeniyle Xızır dışında, kötü cinlerle savaşan bu iki veliyi, Tujik ve Duzgi'yı yardıma çağrımları, inanç bağlamında böyle bir devamlılık olduğu fikrini verir. Zira adları arasındaki ilişki bir yana (*Duzgi<Tuzik*), Duzgi ve Tujik'in bu ortak özelliği tanrı Mithra ve Verethragna'yı hatırlatmaktadır.

Aynı zamanda bir zafer yazatası olan Verethragna, tanrı Mithra'nın bir anlamda arkadaşı sayılırdı. Avesta'da geçtiği üzere, savaş arabasına binen Mithra doğruluk akdini bozan ya da onu sakatlayan insanları cezalandırırken, ona Verethragna eşlik ederdi (Drijvers 1995: 579). Tujik Bava'nın kötü cinlere karşı savaştığı inancı, bir yandan Mithra'nın, öte yandan Ermeni tanrılarında Vahagn'ın savaşçı özelliklerine uyuyor görünmektedir. Ayrıca, prototipi olan Verethragna da kötülük timsali Angra Mainyu'ya karşı savaşıyordu. Cumont, *Vahagn*'ın (Avesta'da Verethraghna) *Mehr*'in (Avesta Mithra) cengâverlik öykülerindeki rolünden hoşlandığını yazmakla, aslında Mithra'nın savaşçı özelliğinin onun için de geçerli olduğunu belirtmektedir (Cumont 1956: 127). Fakat Vahagn'ın, Teşup gibi lokal bazı tanrılardan da etkiler taşıyor olduğu bellidir. Çünkü, Teşup ejderhayla savaşan bir tanrıydı ve eski Ermenistan'da Zerdüştiliğin egemen olduğu dönemde, Vahagn aynı zamanda ejderha öldüren bir tanrıydı. Sıfatlarından biri olan *vişaba-*

kagh/vişapak'at, 'ejderha biçen' ya da 'ejderha öldüren' anlamına geliyordu (Kurkjian 2008: 248; Russell 1979: 3; Petrosyan 2007: 6). Bu nedenle, onun dağlık Dersim'de kötü cinlere karşı savaşan bir veli olarak yeni bir kimlik edinmesine şaşmamak gerekir. Belirtildiğine göre, Zerdüştilik Ermenistan'da yaygınlaştığında Vahagn kültü o denli görkemli olmuştu ki, tanrı Mithra (*Mehr/Mihr*) bile, deyim yerindeyse onun gölgesinde kalmıştı (Kurkjian 2008: 248; ayrıca bkz. Ananikian 1908: 799).⁴⁷ Tujik'in diğer bütün evliyaları geride bırakarak, Dersim'in '366 evliyası'nın başı olarak öne çıkmasının başka bir anlamı olmasa gerektir. Onun Duzgı ve Munzur gibi delikanlılaştırılmaması da –ki hiç değilse böyle bir anlatım tespit edilmiş değildir– dikkat çekicidir.

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

Tujik Bava hakkında pek fazla bilgiye sahip değiliz. Dolaylı sayılabilecek bir başka ipucu, bu olası dönüşümü desteklemek-

⁴⁷ Mehr/Mihr ve Vahagn'ın bazen güneş, bazen ateş tanrısını andıran tasvirleriyle, her ikisinin süvari olarak betimlenmelerinden hareketle, *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi* adlı çalışmamda Mithra'nın eski Ermenistan'da Vahagn'ın yerini almış olabileceğine kanaat getirmiştim (Aksoy 2006: 93-4).

tedir. Bilindiği üzere, 1937 Dersim olayları döneminde, Seyyid Rıza'nın ve direnişe katılan bazı aşiret liderlerinin Tujik dağının zirvesinde toplandıkları, orada Tujik Bava'ya kurban keserek, ondan muzaffer olmaları için yardım diledikleri rivayet edilmektedir. Rivayet doğru olmasa bile, Vahagn'ın bir özelliğini hatırlatır. Bu, Tujik Bava'nın koruyucusu olduğu topluluğu, kendisine saygı gösterildiği sürece muzaffer kılacağı inancıdır. Ne ilginçtir ki, Zerdüştler arasında usulüne uygun kurbanlar sunulursa, Verethragna'nın da savaşlarda mutlaka zafer kazandırdığına inanırlardı. Çünkü, o bir zafer yazatasıydı. Sevgen, yöre halkının savaş esnasında Tujik Bava dağından gelen top sesine benzeyen uğultuyu zafere işaret olarak yorduşunu kaydetmiştir ki, aynı bağlamda dikkate almak gerekir (Yıldırım 2008: 146; Sevgen 1999: 25).

Görebildiğim kadarıyla, bu devamlılık bağlamında en önemli sorun, Vahagn'a ait kült merkezinin, tarihsel kayıtlara göre Dersim ve çevresinde değil de, Taron'da, yani bugünkü Muş civarında olmasıdır.⁴⁸ Fakat çelişki asla çözümlenemez değildir. Çünkü Dersim, dağlık bir bölge olarak genel olarak yazılı tarihten yoksun kalmıştır. Yazılı kayıtlarda genel olarak yer almamış olması, Dersim'de Vahagn kültürünün mevcut olmadığına tek başına delalet etmez. O denli popüler olan yerel bir tanrının Dersim dağlarında da izleri olmalıydı. Aynı durum Mithra-

⁴⁸ Mehr'in (Mithra) Ermenistan'ın pek çok yerinde, Urartu tanrılarında Haldi'nin yerini almasına benzer olarak, Verethragna'nın Ermeni versiyonu olmasına rağmen, Vahagn'ın da Taron'daki (*Tarawn*) Hatti-Hitit gök gürültüsü tanrısı Taru/Tarawa'nın yerini almış olabileceğine dikkat çekilmiştir. Hatta o, Hurrilerin gök gürültüsü tanrısı Teşup'a ait kültürün bir anlamda muhtemel sürdürücüsü sayılmıştır. *Taron* adı da aynı olasılık bağlamında söz konusu tanrının adına (*Taru/Tarawa*) bağlanmıştır. Armawir, Bagaran, Bagawan ve Artişat gibi eski Ermenistan'ın doğusundaki yerlerde bulunan kült merkezleri ise, kısmen Ararat bölgesindeki eski lokal kültürlerden kaynaklanmış sayılır (Petrosyan 2007: 2, 6-7).

Duzgı devamlılığı için de geçerlidir. Mithra'nın kült merkezi Tercan'a bağlı bugünkü Pekerç (eski adı *Bagarayıç*) köyünde iken, Duzgı dağı onun güneybatısında yer almaktadır. Bu tanrılar farklı biçimleriyle de olsalar, idari merkezler dışındaki dağlık alanlarda yaşayan çeşitli inanç grupları arasında da var olmuş olmalıydılar.

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

Vahagn kültünün eski Dersim'de olmaması neredeyse imkânsızdır. Ermenistan'ın Hristiyanlaştırılması döneminde, Astişat'taki tanrı Vahagn'a ait tapınağın yıktırılıp, yakınına Surp Garabet kilisesinin yapılması örneğinde görüldüğü üzere, aynı isimli bir kilisenin Dersim'de Tujik dağına yakın bir mevkide

inşa edilmiş oluşu dikkat çekicidir (Astişat için bkz. Petrosyan 2007: 6; Esbroeck 1987).⁴⁹ Dersim'deki kilisenin, eski Ermenistan'ın Hristiyanlaştırılması dönemine dek uzandığı, ancak tam olarak hangi tarihte yapıldığı bilinmemektedir. Bu dağlık bölge Ermenilerinin Hristiyanlaştırılmaları süreci, anlaşıldığı kadarıyla daha ağır ve uzun sürmüştür. Sinclair buradaki manastırın gelişme kaydettiği zaman, 16. yy'da kilisenin inşa edildiğini yazmışken, bilgisine başvurduğum Hovsep Hayreni ise, kilisenin olasılıkla daha eski bir dönemde inşa edildiğini, ancak o dönemde bir restorasyon ya da büyütme çalışmasına konu olduğunu düşünür ve o yüzyılda dinsel yapılaşmalarda bir canlılık olduğunu belirtir. Hayreni'nin yazdığına göre, K. Halaçyan bu kiliseyi eski Ermenistan'ın ilk Hristiyan kilise ve manastırları arasında saymıştır (Sinclair 1989: 87; Hayreni 2011).

Surp Garabet'in, kuzeyindeki Tujik dağı ile karşı karşıya bir mevkide -Halvori köyünde- bulunuyor olmasına paralel olarak, yöre halkınca *Supuloz* ya da *Sulbız* (Türkçeleşmiş hali *Sülbüs*) olarak bilinen ve Ermenilerin kutsal sayıp ziyaret ettiği *Surp Luys* dağının da Duzgı dağına görece yakın bir yerde oluşu düşündürücüdür.⁵⁰ Hewsens'in Ermenistan'ın tarihsel atlasındaki (42. no.lu) bir haritada, Surp Loys'un Hristiyanlık dönemine ait bir isim olmakla birlikte, kutsal olarak görülmesinin daha eski tarihlere dek gidiyor olabileceği kaydını düşmüş olması önemlidir. Hewsens, Surp Grigor'u (*Sipikor dağı*) gösteren bir başka haritada (4. no.lu orography) ise, onun eskiden Anahid'in tahtı olduğunu belirtmiştir (Hewsens 2001).

⁴⁹ Taylor, Dersim'deki 'Surp Carabet'in Kürtler arasında 'Halvoree Vank' olarak bilindiğini kaydetmiştir. Sinclair ise, Halvori'deki Ermeni kilisesini Halvuri Vank (Ermenice *vank*: manastır) ya da Surb Karapet Vank olarak anar (Taylor 1868; Sinclair 1989: 87).

⁵⁰ *Sulbız dağı* (Türkçe *Sülbüs*) bugünkü Nazmiye ile Bingöl sınırında yer aldığından, pekâlâ onu Bingöl dağlarından sayanlar da oluyor.

Tarihte yeni din mensuplarının eski dinlere ait mevcut yapıları yıkıp, yeniden yaparak ya da bazı değişiklikler ve eklentilerle onu dönüştürerek kullandıklarına sıkça tanık olunmuştur.⁵¹ Kutsal mekânlar daha çok bir öncekinin alanında inşa edildiğinden, yıkılan eski ibadethanenin taşlarının yapı malzemeleri olarak kullanıldığı durumlara da rastlanmıştır. Van'daki eski Surb Poğos kilisesinin duvarında bir Urartu yazıtına rastlanmış olması, doğrudan buna örnek olmasa da –ki birincisi Urartular Hristiyanlıktan çok daha eskidir; ikincisi, bu yapı taşının eski bir Urartu mabedine ait olup olmadığı kesin değildir-, yine de olası bir dinsel alan sürekliliğini göstermesi bakımından önemlidir (Surp Poğos için bkz. Köroğlu 1996: 74). Bazen de yeni dinsel yapı, eski dinsel mekâna ya da varsa yapıya dokunulmaksızın, ona yakın bir yere inşa edilmiştir. Böylece, eski dinin 'ideolojik karargâhları' kuşatılıp nüfuz alanları sınırlandırılarak, zamanla dinsel dönüşüm amaçlanmıştır.

Dersim'de de bazı kiliselerin Zerdüştî Ermenilerin tanrılarına ait olduğu gittikçe billurlaşan ziyaretlere yakın yerlere yapılmış oldukları anlaşılmaktadır. Amaç eski dinin mensuplarını tamamen asimile etmektir. Halvori'deki kilisenin Tujik'e yakın olması, sanırım bu amaçla ilişkilidir. Hayreni'nin bana son olarak iletmişine göre, K. Halaçyan eski Dersim'de Ermeni inanç grupları arasındaki bu mücadeleyi çeşitli metaforlar ve mitolojik karakterler üzerinden tasvir etmeye çalışmıştır. Böylece, eski bazı kiliseler bu tür dönüşümlerin olası işaretleri olurken, tanrıların mekânları sayılan dağ ve tepelerin ise, halk dindarlığında zamanla birer veli ya da kutsal herhangi bir kişiye dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Diyadin'in batısında Bagrewand prensliğindeki Npat/Niphates dağının 'Tapa-seyd' (*Tepe-Seyd*) olarak

⁵¹ Van Lint, Muş'taki eski Ermeni tanrısı Vahagn ile tanrıça Astğik'e adanmış tapınağın yıkıldığını belirtmemekle birlikte, onun 4. yy'da Surb Garabet manastırına dönüştürüldüğünü yazar (Van Lint 2005: 351).

bilinmesi böyle bir dönüşümü düşündürür. Zira, bu dağın ayağında bulunan *Bagawan* adlı yer, eski Ermeni tanrılarıyla ilgili baş ziyaretlerden biriydi (Hewsen 1988). Kureşan'ın merkez köyü *dewa Kuresu*'nun Duzgı dağına görece yakın bir yerde bulunuyor oluşu da, belki aynı kontekst içinde anlam bulabilir.

Kısacası, Kürt aşiretlerinin yöreye dahil oluşundan çok önce Dersim'de Ermeni Zerdüşüliği hüküm sürüyordu ve ilk karşılaşma döneminde, olasılıkla bu inancın sürdürücüleri tamamen ortadan kaybolmamışlardı. Bu bağlamda, karşılaşan bu iki kültürün birbirlerine eklenme süreçlerine dair yeni sorularla karşılaşyoruz. Sözelimi, Kureş'in tanrı 'Mithra'nın (Ermenice *Mehr*) bir devamı olarak kişileştirilen ve bir evliya kisvesine bü-ründürülen Duzgı'nın babası olarak kurgulanmış olması şöyle bir soruya yol açmaktadır: Neden Bamasur ya da dinsel hiyerarşinin üstünde yer aldığı kabul edilen Ağuçan değil de, Kureş Duzgı'nın babası olarak kurgulandı? Kestirmeden cevaplırsam, sanırım bu durum, Kureşan'ın ya da daha doğru bir ifadeyle topluluğun bir kısmının yöredeki evveliyatına işaret eder görünmektedir. Yani, hiç değilse Kureşan'ı oluşturan bir ya da birkaç klanın eskiden beri yörede meskûn olup, aslen Ermeni oldukları tahmin edilebilir.

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

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

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

Dersimli seyyid ailelerinin ve özellikle Kureşan'ın hiç değilse bir bölümünün kökeni, aynı tarihsel perspektif doğrultusunda değerlendirilebilir. Onların aslen Muhammed'in soyundan gelip gelmedikleri sorunu ile buna bağlı olarak seyyidlik iddialarını tarihsel bakımdan rasyonalizme eden şecerelerin gerçekliği hakkında şimdiye dek geniş çaplı bir araştırma yapılmamış olduğundan, şecerelerin 'muhayyel' içeriklerinin tarihsel gerçekliği bütünsel olarak yansıtip yansıtmadıkları açık değildir. Kaldı ki, belirli topluluklarla sınırlandırılmış bazı araştırmalara göre, şecerelerin tarihsel olarak en erken 16. yy'a dek gittikleri bilinmektedir. Minorsky'nin C. J. Edmonds'a atfen, Ehl-i Hak şecerelerine göre Sultan Sohak'ın nesebinin 15. yy'dan öteye gitmediğini belirtmesi de bu bağlamda önemlidir (Minorsky 1945a: 206). Fakat bir an için varsayalım ki, görece yakın tarihli bazı şecereler de dahil, onların tamamı Alaeddin Keykubad gibi adları anılan hükümdarlar tarafından verilmiş olup, *bu yanıyla* bir hakikati temsil etmiş olsunlar; bu bile tek başına köken sorununu aydınlatmaya yetmez.

Etki derecesi daha çok lokal düzeyde kendisini gösteren ve meşruiyetini şu ya da bu siyasi iktidara onaylatma ihtiyacı du-

yan bu gibi dinsel otorite örneklerinin de ötesinde, tarihte çeşitli siyasi otoritelerin seyyidlik iddiaları dahi tartışmalı görülmektedir. En başında Alevi tarihinin referanslarından biri olan Safevilerin Muhammedî soydan geliyor olup olmadıkları tartışması kaydedilebilir. Baskın görüş, hanedan öncesinde *seyyidlik* statüsünün mevcut olmadığını, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'da görüldüğü üzere, Şah İsmail'den önce genellikle *Şeyh* ya da *Hoca* (Khace) ünvanlarının tercih edildiğini vurgular ve Safevilerin bu iddiayı kendi iktidarlarını meşrulaştırmak amacıyla kullandıklarını savunur. Kılıç, bunun aynı zamanda bazı 'heterodoks' dinsel gruplar üzerinde etkinlik sağlayabilmek amacıyla kullanıldığını belirtmektedir (Morimoto 2010: 3-5; Kılıç 2005). Avcıoğlu, Faruk Sümer'e gönderme yaparak, şöyle yazar:

'Gelenek, Şah İsmail'in ailesini, Peygamber soyuna bağlar. Oysa ailenin 'seyyidlik' ile bir ilgisi yoktur. Aile, Firuz Şah adlı Sincarlı bir Kürt'ün soyundan iner. Firuz Şah, Kürtlerin X. Yüzyılda Azerbaycan'a yayılması sırasında Erdebil'e gelir ve yerleşir.' (Avcıoğlu 1998: 2040, dn).⁵²

Siyasi iktidar ile seyyidlik statüsünün örtüştüğü bir başka örnek olan Delhi'li Seyyidi hanedanıdır ki (MS 1414), hanedanın kurucusu Seyyid Hızır Han'ın seyyidliği de kuşkuluydu (Schimmel 1980: 36). Seyyidlik vasfının, Buharalı ünlü bir şeyhin Hızır Han'ın babası Süleyman'a bir yakıştırmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Şah Cihan'ın oğlu I. Alemgir (17. yy) ise, şehzadeligi zamanında Keşmir'in Hindu Racalarından birinin kızıyla evlenmiş, bu evliliğinden olan ikinci oğlu Muaz-zam, I. Bahadur Şah adıyla tahta çıkınca, eşinin seyyid kızı ol-

⁵²Avcıoğlu aynı yerde '*Şah İsmail'in Azerbaycanlı bir Türk olduğu iddiası da aynı şekilde güçlüdür,*' diye yazmakta ve ilerleyen sayfalarda bu kez bu yönde bir açıklamada bulunmaktadır.

duğu yolunda bir hikâye uydurulmuştur (Bayur 1987: 334; Bayur 1987a: 240).

Daha çarpıcı bir diğer örnek ise, Fatimilerdir. Daftary, Fatimi hanedanının soy kütüğü hakkında tatmin edici analizlerden uzak çok sayıda iddianın varlığına dikkat çekerek, konu hakkındaki belirsizliğe işaret etmektedir (Daftary 2001: 140-1). Bununla birlikte, halife al-Hâkim zamanında Halep'in etkili valilerinden biri olan ilk Fatimi Ermenisi Aziz al-Dawla dahi, İbn al-'Adim'in aktardığına göre Antakya kapısının (*Bab Antakia*) dış cephesi üzerinde, Halep duvarlarında ve Halep'teki Büyük Camii'nin gümüş avizeleri üzerinde '*al-Sayyid Amir al-Umarā*' ünvanıyla anılmıştı. Bangladeş'te bazı etkili ailelerin, ata anneleri gerçekten seyyid kökenli olmadıkları halde, sosyal statülerini sürdürürebilmek için bu ünvanı kullandıkları da görülmüştür (Dadoyan 1997: 108; Karim 2003: 114).

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

Görüldüğü üzere, seyyidlik iddialarını genellikle sosyopolitik bazı faktörler tetiklemişti. Siyasal iktidarlara meşruiyet kazandırma amaçlı bu gibi örnekler dışında, topluluklar sahip oldukları şecereleler, vergi artırımları ya da yeni iskân planlarının (*meceburi iskân*) getirdiği yükümlülüklerden kaçınma gibi neden-

lerle bu iddiaya başvurmuşlardı. Sözgelimi, Bozok sancağında hâli ve harabe köylere 1701 yılında iskânları ferman olunan 'Mamalu Türkmenlerine tabi Şerefliü cemaati', iskânı kabul etmeyecek seyyidlik iddiasında bulunmuş ve vergi vermek istememişlerdir (Halaçoğlu 1988: 25, dn. 176, 59). *Derbent* olmaya zorlanan topluluklar da aynı yola başvurmuş görünmektedirler ki, bazen bunun arkasında daha kompleks etkenler rol oynayabilmiştir.⁵³ 18. yy'ın ilk yarısında Sivas eyaletinde Hasan Çelebi ile Kangal arasındaki Alacahan'a derbent olarak iskâna mecbur edilen 'Desimli' ve 'Şeyh Hasanlı' aşiretleri arasında bu iddiaların gündeme gelmiş olabileceği düşünülebilir; ancak, Nakibûleşraf kayıtları konu hakkında herhangi birşey belirtmezler (Canbakal 2009: 564).

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

⁵³ Osmanlı'da *derbendler*, işsiz ve özellikle de devlet düzenine pek kulak asılmayan yerlerde asayışı sağlamak, yani bir nevi kolluk gücü olarak çalışmak, yanı sıra ilgili muhitin onarım ve yapım işlerine yardımcı olmak ve yöre halkını eğlendirmek gibi görevleri olan kimselerdi.

leşme ile aşiretler ve transhumans arasında bir ilişki bulunmaktadır.

Seyyidlik iddiasının ya da bir ünvan olarak kullanılmasının, dinsel ya da siyasal bir formasyonun meşruiyet referansı olmasının yanı sıra, yeni bir toplumsal duruma ayak uydurabilmenin aracı olarak eski dinsel elit tarafından kullanıldığı görülmüştür. Benzer bir durum, Zerdüştî Ermenilerin Hristiyanlığa geçiş sürecinde rastlanır. Nitekim, Saint Gregor aslında Hristiyanlığa geçmiş bir 'Part dönmesi' idi ve kilisede yüksek bir pozisyona sahip olarak, seyyid ünvanı gibi efendi anlamına gelen *Mar* ve usta anlamındaki *Rabbin* gibi bazı Hristiyan ünvanlarını edinmişti. Azizlere ait bu ünvanları Hristiyanlığa geçmiş başka 'İranlılar' da edinmişti: Mar Behnam, Mar Sabha, Mar Muain, Mar Pethion, Mar Grighor ve Mar Giwaris gibi (Mirza 1971: 41). Hinduizm'den İsmailî inancına dönenlerin *Khwace* (Hoca) olarak anılmalarında olduğu gibi –ki bunun bir etkisi olsa gerek, Hızır da Hindistan'da *Khwace Hızır* olarak anılır-, yeni dinsel ünvanlara çabucak uyum sağlama, dinsel dönmelik örneklerinde çokça görülen bir durumdur (İsmailîler için bkz. Daftary 2005: 77). Dolayısıyla, yukarıda kısaca izah edilen perspektife uygun olarak, belirli bir coğrafyaya nüfuz eden yeni dinsel topluluklar ile daha eski olan(lar) arasındaki egemenlik mücadeleleri ile her iki dinsel grubun ilk karşılaşma periyodlarını dikkate alan tarihsel teorik çerçevenin üzerinde hassasiyetle durmak gerekir. Çünkü, bir coğrafyaya nüfuz eden yeni bir dinsel grup karşısında eski dinin önde gelenleri, ya egemen olan bu yeni elite çatışmayı ya da yeni atmosfere uyum sağlayarak, yeni dinsel merkezde bir statü edinmeyi tercih ederler. En başında ya da zamanla ikinci yolu tercih ettiklerinde, uç noktada dinsel merkezi kontrol edip, gücü ellerinde bulundurmaya ya da en azından bu güç alanının kıyısında da olsa, orada yer alarak onu paylaşmayı isterler. Bu eski dinsel elitin yeni dinsel formasyona

asimile olduklarını da gösterir. Yani, önceki dinin temsilcileri dominant olan yeni dinsel elit içinde bir statü edinerek, başkalaşmış bir biçimde de olsa varlıklarını sürdürürler. Sözelimi Ortaçağ İrani'nin bazı bölgelerinde, mahallî Fars elit mensupları hızlı bir biçimde İslam'a geçmişlerdi. Çünkü temel olarak mevcut konumlarından kaynaklanan bazı avantajları koruma ya da yeni dinin elitine giriş yapabilme amacını gütmüşlerdi. Bu erken dönmler, olasılıkla etrafında diğer dönmlerin de birleştikleri etkili bir merkez biçimlendirmişlerdir (Daniel 1993: 230). Öyle ki, 'İran'da Kazeruniye tarikatının kurucusu Şeyh Kazeruni'nin (10-11. yy) aslen Zerdüşti bir aileden geldiği halde, Kazerun'un demografik yapısını Müslümanlar lehine çevirecek büyüklükte bir Zerdüşti topluluğu İslam'a döndürdüğü bilinmektedir (Choksy 1997: 81; Hançerlioğlu 1984: 235-6).

Bireysel etkilenmelerin dışında, yeni dinin hegemonik baskısı karşısında, gerek sosyal statülerini kaybetmeme, gerekse ekonomik değerlerinden mahrum olmama gibi etkenler de, birebir 'kılıç zoru' dışında İslam'a dönmenin bilinen başlıca nedenlerindendi. Nitekim, '*bir Zerdüşti'nin herhangi bir yüksek makam sahibi olabilmesi için,*' diyor Büchner, '*tabii olarak, İslamîyet'i kabul etmiş olması şart idi. Bu hususta meşhur mühtedilerden İbn al-Mukaffa, Sâmânîler sülalesinin kurucusu Sâmân-Hudât, şair Dakiki vb. zikredilebilir.*' (Büchner ty: 445).⁵⁴ Özellikle tacirlerin işlerini kolaylaştırmak için egemen olan yeni dine uyum sağlamada daha esnek olabildikleri bilinmektedir. Sözelimi, Batı Orta Asya'da sosyal ilişkilerin yeniden yapılanması, İslam'ın kentli Zerdüştiler, özellikle de Soğd tacirleri tarafından yaygın kabu-

⁵⁴ Aksi örneklere de rastlanır. Buhara'da Zerdüştiliğe bağlı Kuşan asilzadeleri dinlerinden dönmek için şehrin dışına çekilip orada yaşadıkları halde, Buhara'ya yerleştirilen Arap kolonileri ve Cuma namazına gelmeleri için iki dirhemle ödüllendirilerek İslam'a dönenler, bir süre sonra Buhara dışındaki yaklaşık 700 köşkü yakıp yıkmışlardır (Aydın 1994: 76-8).

lüne zemin hazırlamıştı (Choksy 1997: 86). İslam'ın Batı Afrika ve Endonezya'da yayılması da tacirler aracılığıyla mümkün olmuştur. Batı Afrika'da 'tacir' ve 'Müslüman' hemen hemen aynı anlama geliyordu. Endonezya'da ise, liman efendileri Müslümanlardı ve ticari anlaşmaları yapanlar onlardı. Misyonerler sıkça ya tacirleri izliyor ya da onlara eşlik ediyorlardı. Fakat tacirler Batı Afrika'da aşiret şefleriyle, Endonezya'da ise mahallî yöneticilerle ittifak kuruncaya dek, İslamî yayılma büyük ölçekte gerçekleşmemişti (Woodberry 1992: 38).

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

Her ne kadar Ermeni Zerdüştilerin eski kutsal mekân topografyasının detaylarına sahip olunmasa bile, genel hatlarıyla bölgenin söz konusu inanç sisteminin belirgin izlerini taşıdığı bilinir. Burada bir başka sorun, bu ilk karşılaşma döneminde Ermeniler arasında hâlâ Zerdüşti olan toplulukların olup olmadığıdır. Zira, 7. yy'dan Bizans'ın alıp Trakya'ya kolonize ettikleri tarihe dek, Dersim'in bir kısmını içine alan geniş bir alanda yaşayan Pavlikanlar, literatürde Zerdüşti değil, tartışmalı da olsa Maniheist bir topluluk olarak bilinirler. 1915'e dek varlıklarını sürdürdükleri belirtilen ve özellikle Zerdüşti inançların sürdürücüleri kabul edilen Ermeni Arewordikler ise, daha çok Samsat, Mardin ve Diyarbakır civarında yaşamış görünürler. Der-

sim'in tarihsel olarak bir anlamda 'kayıt dışılığı', görünürde bu soruna açık bir cevap vermeyi engellemektedir. Bununla birlikte, bazı topluluk adlarından hareketle yörede etnik kaynaşmaların gerçekleşmiş olduğu tahmin edilebilir. Sözgelimi, Hristiyanlığa geçtikten sonra Zerdüşti olan Sasanilerin dinsel baskısına karşı direnen Ermeniler arasında sınır muhafızlığı yapmış olan Mamikonların, özellikle dağlarda yaşadıkları ve süreç içinde bölgeye yerleşen Kürt aşiretleriyle kaynaşarak Kürtleştikleri düşünülmektedir. Bir kez daha belirtelim ki, Dersim'deki *Mameki* yer adı ile Skyes'in Sipikanlıların bir alt kolu olarak nitelediği Kürt 'Mamakanlılar'ın Ermeni Mamikonlardan geldikleri pek çok kez vurgulanmıştır (Maraşlı 2008: 73; Sykes 1908: 477). Pek çok Kürdolog gibi, Minorsky de bu savın varlığına işaret etmekle yetinmiş, özel bir analize kalkışmamıştır (Minorsky ty: 1150; Nikitin 1986: 286).

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

Başta Dersim'in çeperlerinde yaşayanlar olmak üzere, Zerdüşti Ermenilerin bir kısmının Hristiyanlaşmış olmakla birlikte, eski inançlarını tümüyle terk etmeyerek, yeni olanları da tam anlamıyla benimsemedikleri gerçeğinin altını çizmek gerekir.

Yanı sıra eski dinsel geleneklerini inatla sürdüren Ermenilerin varlığı da yadsınamaz. Hristiyanlığı Ermenilere şiddet yoluyla empoze eden Saint Gregor dahi, Hristiyanlık öncesi birçok dinsel geleneği ortadan kaldırmamış, kaldıramamış, sadece yeniden formüle ederek, Hristiyanlığa uyarlamıştı. *Vartavar* bayramı bu gelenekler arasında yer alır (Günaltay 1987: 638 dn. 141; Haçıkıyan 1997: 101; Macler 1912: 836). Sadece bu da değil; Macler'in yazdığına göre, o eski Ermenistan'da 11 Ağustos'ta kutlanan ve tanrı Hayk'ın Bel üzerindeki zaferini temsil eden bir bayramı yeniden düzenleyerek, Vaftizci Yahya adına bir kutlamaya dönüştürmüştü. Bayram eskiden olduğu gibi aynı günde kutlanıyordu. Bir diğeri olan tanrıça Anahit'le ilgili bayram ise, kutsal bakire imajıyla ilgili bir dönüşüme uğramıştı (Macler 1912: 836).

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

'Sözcük olarak *câmiin hareminde kalan şey* demektir. Kökeni Hristiyan kiliselerindeki ve Budist tapınaklarında bulunan hücrelerdir. İlk İslam mescidlerinde mihrab yoktu. Emevîler çağında büyük câmiler yaptırılmaya başlamasıyla câmilere konmuştur.' (Hançerlioğlu 1984: 338) (rd)

Daha da önemlisi, Sasani hanedanı devrinin sona ermesi 'İranî' davranış kalıplarının (*behavioral patterns*) sonu anlamına

gelmiyordu, aksine onlar İslamî kisve altında devamlılıklarını korumuşlardı (Choksy 1997: 88, 143).

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

İkincisi ise, öykünün seyyidler ile keşişlerin karşılaşmalarını konu edinmesidir. Bu şimdide dek yapılan araştırmalar sonucunda tespit edilen ender bir örnektir. Çünkü keramet öyküleri, Dersim’de genellikle pirlar arasındaki statü farklarını açıklarlar. Fakat *Şıx Delil Bexican*, kerametini bir başka *pir* karşısında değil, bir *keşiş* karşısında göstermiştir. Dolayısıyla bu farklılık, Hristiyan din adamlarının etkin olduğu bir alanda her iki dinsel elitin karşılaşmasını ve kaynaşmasını anlatıyor olabilir (Gezik-Çakmak 2010: 189-90).⁵⁵ Coğrafi yükselti ile dinsel inançların

⁵⁵ Keramet, kesilip kemikleri bir posta konan kuzunun yeniden canlandırılmasını öyküleştiren. Bu öykü bana, hem tematik, hem de onomastik ses benzerliğinden (*Bex-Barra*) dolayı, Ehl-i Haklarda Şeyh Fazl’ın koyun donuna girmiş olan ve kesilip öldürülen Barra’yı diriltmesi kerametini çağırıyor (bkz. Van Bruinessen 2000: 178-180). *Delil* adı da Ehl-i Hak çağırışını

farklılaşması arasında bir bağ olduğundan, yükselti bir bölgedeki dinsel inançların farklı kaynaklarını açığa vurması noktasında da kendisini gösterir. Diğer yandan o, inanç farklılıklarına paralel olarak, dinsel takiiyyeye de olanak tanımaktadır:

'Bryer (1988), 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenlik alanlarının yalnızca iki boyutlu olmayıp, aynı zamanda dikey planda da sınırlara sahip olduğunu (1000-2000 metreler arasında bittiğini), bu sayede Pontus'taki transhumant halkların kışın vadilerde (alt zonda) Müslümanken, yazın yaylalarda (üst zonda) 'gizli Hristiyanlar' halinde kendi inançlarına bağlı yaşamayı bir süre daha sürdürdüklerini söylemektedir.' (Ersoy 1997: 88, dn)

Dersim Alevi Kürt onomastiği hakkında yaptığım araştırma sonucu elde ettiğim bir bulgu, Alevilik açısından benzer bir duruma işaret ediyor görünmektedir. Zira, Mazgirt ve Pertek gibi yükseltinin düştüğü yerlerde, *İrfan*, *Hikmet*, *Kudret*, *Safiye*, *Pakize* gibi Şii tasavvufuna ait isimler fark edilir düzeyde daha fazla iken –ki bazıları neredeyse buraya özgüdürler-, daha dağlık kesimlerde bazı eski isimleri, özellikle otantik kadın adlarını bulmak mümkündür. Birebir olmasa da, dinsel ziyaretgâhlar bakımından da benzer bir tablo söz konusu gibidir. 'heterodoks' 12 imamcılığın bir damgası olarak *Ana Şariban* ve *Kırklar dağı* gibi ziyaretgâhların Mazgirt'te, *Bava Duzgı*, *Xaskarê*, *Munzur* ve *Tujik* gibi İslam ve hatta Hristiyanlık öncesi figürlerin ise, aşılması zor daha yüksek kesimlerde olması dikkat çekicidir. Bu,

yapar. Ayrıca, Pilvenkililere pirlük yapan ailenin kutsal atası olması itibarıyla *Şix* sıfatı dikkat çekicidir. Bu sıfatın geçmişte yörede kullanıldığı düşünülmektedir. Herşeyden önce, o *Şix* Hesenan topluluğunun adında görülür. Bu sıfatın Dersim'de bir zamanlar din adamlarınca da kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Çem onun en çok da Kureşan içinde kullanıldığını belirtir ki, topluluğun bir kolunun adı *Sexu* ya da *Şixu* olarak geçer (Aksoy 2006: 132; Çem 2009a: 127, 153; *Sexu* için bkz. Çakmak 2000: 40, dn. 12; *Şixu* için bkz. Cömerd 1996).

özellikle 'heterodoks' Şii inançlarıyla harmanlanmış tasavvufî anlayışın Dersim'in çeper bölgelerinde daha etkin olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Kürt aşiretleri öncesinde Zerdüşti ve Hristiyan Ermenilerin benzer bir coğrafi tablo içinde yaşadıkları söylenebilir. Fakat şunu eklemeliyim ki, Arewordikler örneğinde görüldüğünün aksine, Dersim'de Zerdüşti Ermenilerin 1915'lere dek varlıklarını koruduklarını kabul etmek zordur. Sanırım onlar daha makûl olarak, kendileri gibi 'heterodoks' sayılan Kürt aşiretlerine zamanla -erkenden- asimile olmuşlardır. Osmanlı dönemine ait bazı tarihsel kayıtlar ile bazı seyyahların notlarında, Şemsîler olarak da bilinen Arewordiklerin Mardin ve Diyarbakır'da yaşadıklarının belirtilmesi, önemli olmakla birlikte ayrıksı görünmektedir (Göyünç 1969: 77-9).

Dersim hakkında tarihsel olarak yeterli verilere sahip olunmasa da, farklı dinsel toplulukların karşılaşmaları ve buna bağlı olarak din değiştirme olgusu bağlamında, Kureşan söylencelerine dair çeşitli yorumlar yapılabilir. Bu söylenceler arasında en dikkat çekici olanlarından biri de, Kureş'in Dewres Gewr ile Bağın'de fırına atılmaları öyküsüdür. Dewres Gewr'in adı, Kureşan şeceresinde adı geçtiği belirtilen Mahmut *Kebir*'in (*Bamasur*?) bir dönüşümü değilse -ki bu, modern yazarların geleneksel uydurmalarından biri olmalıdır- ve Kureş ile Dewres Gewr'e dair anlatılan bu öykü, iki ayrı öykünün bir araya getirilmesinden oluşturulmamış olup, erken dönemlere dek götürülebilirse, söylenceyi iki kültürün karşılaşma ve birbirlerine eklemleme dönemine bağlamak mümkündür (Kureş, Gewr ve Kureşan hakkında bkz. Çem 2010).⁵⁶ Şöyle ki; Bağın, bilindiği üzere Der-

⁵⁶ Yakın bir geçmişe dek Dersim'de Mahmut adı yaygındı. Bamasur'un üç oğlundan birinin adı da Mahmut idi (*Seyit Mahmut* için bkz. Bumke 1997: 407). Kureş ile Seyyid Mahmud-i Hayrani'nin özdeşliği iddiası, böyle bir onomastik bağlantıdan hareket etmektedir. Ancak, Mahmudi Hayrani'nin Mevlana'nın halifesi olduğu belirtilir ki, Osmanlı belgelerinde Kureş aşire-

sim'in eski yerleşim yerlerinden biridir. Urartulular zamanında içinde pek muhtemeldir ki, ibadetgâhı da olan bir kale olan Bağın'in, Zerdüşti Ermeniler zamanında bir ateş tapınağına da sahip olduğunu tahmin etmek güç olmasa gerektir. Söylencenin kendisine mekân olarak Bağın'de bir ateş fırınınu seçmiş olması, bu yanıyla dikkat çekicidir. Fakat bunun tamamen bir tesadüf olduğu, tersine böyle bir sembolik göndermeden bağımsız olarak, mekân olarak Bağın'in seçilmesi, buranın yeni göç dalgaları döneminde sadece önemli bir merkez oluşundan kaynaklanmış da olabilir. Bağın ile ateş fırınının söylencede buluşmuş olmaları

tinin *Akşehir*'de gösterilmesinin cazibesi dışında, pek çok açıdan soru işaretleri olan bu savın, ilk bakıştaki garipliklerinden biri de budur. Cahen, Rumî'nin babası Bahaeddin Veled'in 1222'ye dek 'Erzincan'daki *Akşehir*'de yaşadığını yazmaktadır (Kureyş için bkz. Türkay 1979: 111; Cahen 1979: 254). Böylece, Rumî Konya'ya yerleşmeden önce, yaklaşık dört yıl Erzincan'da ikamet etmiştir. Bu, söz konusu özdeşleştirme hakkında kesin bir kanıt değildir. Fakat, dönemin soru işaretleriyle dolu tarihsel tablosu gerçekten de ilginç olup, kapsamlı bir araştırmayı hak etmektedir. Mahmut Hayrani'yi Kureş'le özdeşleştirme bağlamında, Erzincan'a bağlı *Hayrani* (Heyraniye) adlı köye de dikkat çekilmiştir (1933'te yayımlanan *Köylerimiz* adlı kitapta rastlayamadığım Hayrani köyü için bkz. Hayaloğlu 1997: 117). Şimdilik şu kadarını söyleyebilirim ki, bir an için Kureş'in asıl adının Mahmut olduğu varsayılsa bile, bu adaşlık tek başına her iki seyyidin aynı kişiler olmasını gerektirmez. Onların aynı kişiler olduğunda fikir birliğine varmak için çok daha açık bulgulara sahip olmak gerekiyor. Böyle bir bulgu, Êzdîlerin Arap kökenli kurucusu Şeyh Adî'nin durumunu fazlasıyla hatırlatacaktır. Fakat hepsinin de ötesinde, Nikitine'in şu sorusu, üzerinde durmayı gerektiren önemli bir araştırma konusudur: '*Konya'daki dervişçiliğin kurucusu Celaleddin'in etki alanı içinde yaşayan Erzincan'ın güneyinde Dersim dağları yükselir (bak. X. bölüm); burası, belli bir süre Müslüman olarak kabul edilen, gerçekte ise, Êzdîliğe yakın bir dine bağlanmış olan Kürtlerin elinde kalmıştır. Bunlara kimi zaman Tujik, kimi zaman Kızılbaş denmektedir. (...) Konya'da dervişçiliğin doğuşunu, uzun bir süre önce İslamîyet'e kucak açmış ve Türkleşmiş bulunan Kürtlerin aşiret inançlarının bir rönesansı, bir kalıntısı olarak düşünebilir miyiz acaba?*' (Nikitin 1986: 412).

ise, derviş öykülerinde yaygın olan ateşten sağ çıkma kerametinin (*gösteri*) önemli bir mekânda gösterilmiş olma arzusundan kaynaklanmış olsa gerektir.

Bu noktada, *Gewr* adının çeşitli etimolojik anlamlandırmaları bazı yorumlara kapı aralamaktadır. Kırmanckî (*Zazakî*) ve Kurmancîde (*Kırdaşkî*) kül, kül rengi anlamlarına geldiği bilinen *Gewr* sözcüğünden hareketle, yöre halkı çeşitli popüler açıklamalarda bulunagelmışse de, sözcüğün bir zamanlar Hristiyan Ermenileri, görece daha erken bir dönemde ise, Zerdüştileri ifade etmek üzere kullanılan *Gebr* sözcüğünden kaynaklanmış olduğu düşünülebilir.⁵⁷ Öyle ki, 16. yy Kiğı sancağına ait bazı belgelerde dahi, Kiğı merkezi ve bazı çevre köyler zikredilirken, yöredeki Ermeni nüfus için '*an Eramine*', '*Gebran-i Eramine*' gibi tabirler kullanılmıştır. Diyarbakır'da bir zamanlar Türkçe karşılığıyla '*Gâvur mahallesi*' olarak bilinen yer, eskiden *mahalle-i Gebran* olarak bilinirdi (Koç 2004: 144; Tas 2003; ayrıca bkz. Aksoy 2006). *Gebr*, duruma göre Süryaniler gibi başka Hristiyan toplulukları da ifade etmiş olsa da, Hristiyanlardan yalnızca Ermenilerin yaşadıkları yerlerde, onlar için kullanılmıştır. *Gebr* adı bağlamında, Bizans'ın soylu ailelerinden olan *Axouc* ile birlikte hareket ettikleri belirtilen *Gabrasları* da unutmamak gerekir ki, Bryer'in adın muhtemel etimolojilerinden biri olarak, Zerdüştiler için kullanılan *Gebr* sözcüğüne dikkat çekmesi önemlidir (Aksoy 2006: 211, dn. 7). Bu hatırlatmayı aynı zamanda şunun için yapıyorum; Kureş ile Dewres *Gewr*'e dair anlatılan söylencenin bir benzeri Ağuçan ile bir başka dervişe dair anla-

⁵⁷ *Gebr* sözcüğü Zerdüştilerin olduğu yerlerde -sözgelimi 'İran'da- onlar için, fakat başka yerlerde Hristiyanları, özellikle de ilk Hristiyan topluluk sayılan Ermenileri ifade ettiğinden, söz konusu lakap bu açıdan şimdilik ancak varsayımsal bazı savların dayanağı olabilir. Nejat Birdoğan, Dewres *Gewr*'in aslında büyük bir Zerdüşti din adamı olduğunu öne sürmüştür (Birdoğan 1995: 259).

ılmakta, hatta Pertek'in *Kurmeş* köyünün adı Kumreş olarak da telaffuz edildiğinden, yanan fırından siyahı bir biçimde çıkan dervişe popüler zihniyetin yakıştırdığı Kurmancî *kim-reş* (siyah külâh) yakıştırmasıyla anlamlandırılmıştır (Aksoy 2006: 203).

Gewr, gerçekten de eski Ermeni dinsel elitini sembolize ediyorsa, onun *dewres*, yani derviş olarak nitelenmesi bir çelişki değildir. Öyle ki, dervişlik Dersim'de soya dayalı değildi ve dervişler herhangi bir seyyid ailesinin taliplik alanına dahil olabilirlerdi (Gezik-Çakmak 2010: 67). Etimolojik açıdan *derviş*, Farsçada kapı kapı dolanarak yardım dilenen kimseleri ifade eden bir sözcük olup, sonradan din değiştiren kimselere de yakıştırılabiliyordu. Ayrıca, Dewres Gewr tarihsel bir kişilik olsa bile, bu adı ya da sıfatı pekâlâ taşımış da olabilir. Çünkü, tarihsel belgelerden tespit edildiğine göre, başka bazı yörelerde bile, Müslüman olan Ermeniler arasında *Derviş* adına rastlanmıştır (Mutaf 2003: 75-6, dn. 29 ve 32). Kaldı ki, doğal olarak topluluklar bir başka dil ya da dine ait dinsel bazı ünvanları kullanabilmişlerdir. Sözgelimi, 19. yy'da Kirman'daki bütün Zerdüştiler, Müslümanlar tarafından bile 'Mulla' (*Molla*) olarak adlandırılmışlardı (Brown 1926: 469).

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

Keykubad'ın yanındaki asker ya da yardımcıları olarak rivayet eden versiyonları hatırlattığını da özellikle belirtmeliyim.

Öyle anlaşılıyor ki, *pir-koçek* ikilisinin tarihsel temelinde, nasıl ki İranî ve Türk toplulukların dinsel elitlerinin görece erken dönem karşılaşmaları bulunuyorsa -ki Choksy, 10. yy'la birlikte pirlerin Horasan ve Transoxania'a (*Maveraunnehir*) doğru yolculuklarından ve taşra halkına olan telkinlerinden söz eder-, *Kureş-Dewres Gewr* mitolojik ikilisinin arka planında da, eğer söylene sonradan bir araya getirilen iki ayrı öyküden oluşturulmamışsa, yöreye gelen kimi Kürt toplulukların Ermenilerle karşılaşmaları bulunuyor olabilir (Choksy 1997: 92). Bu tür ikili sembolik figürler, sıklıkla farklı kültürlerin birbirleriyle karşılaştıkları ve dinsel elitlerin yeni dinsel yapı içinde işbirliği yapmaya başladıkları dönemlere gönderme yaparlar. Karşılaşmalarda baskın kültür mensubu olan dinsel karakterler (sözgelimi *pir*), kendisine baskın olunan kültüre mensup eski dinsel karakterleri (sözgelimi *şaman*) ikincil bir düzeye indirgerler (*koçek* figürünün şamanla ilişkisi hakkında dair bkz. Aksoy 2009: 187-193). Diğer bir ifadeyle, eski dinsel elit yeni dinsel formasyon içinde 'ikincil' de olsa bir statü edinir. Fakat ikincil konumdaki karakter, kendisinden üst konumdaki karakterin dinsel meşruiyetini kurmasında bir tür *toplumsal tanık* olarak, ona yardımcı bir rol üstlenir. Karşılaşmanın ilk dönemine ilişkin olarak dil faktörü de dikkate alınmalıdır. Zira, yerli halkla dilsel bir bağın da ötesinde, ruhsal bir iletişim kurabilmek için yerli elitten olan kimselere ihtiyaç vardır. Dersim'de çıralık toplamak için yola koyulan pirlere eşlik eden *koçekler* de, bugün etnik bir farklılığı ifade etmemekle birlikte, hiç değilse Ortaçağ İran'ında referansları bakımından böyle bir tarihsel sahnenin oyuncularını olmalıydılar.

Gaza siyasetine yer olmayan Dersim dağlarında, Dewres Gewr'in mitolojik rolü böyle anlaşılabilir. O muhtemelen 'eski Ermeni dinsel eliti'ni ya da herhangi bir Ermeni klanını simge-

sel olarak temsil eden yardımcı bir karakter olarak, yeni dinsel oluşumun meşruiyetine tanıklık etmiştir. Bu olasılık bağlamında Kureş ile birlikte fırına atılma öyküsü özel bir anlam taşır. Buna göre, Dewres Gewr'in ikincil konumu, olasılıkla kültürler arası karşılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan yeni dinsel oluşumun merkezinin, yöreye yeni nüfuz edenlerin elinde olduğunu gösterir. Kureşan mitolojisine göre, topluluğun dağıldığı merkezî köyün adının Kırmanckî (*Dewa Kuresu*), Kureş'in komunun ise Ermenice (*Zargovit/Jargovit*) oluşu, bir tesadüf değilse eğer, bir bakıma bu yorumu destekler mahiyettedir. TC. Jandarma Umum Komutanlığı'nın eski tarihli gizli bir raporunda, Kureşan'ın *Kureyşî* (Muhammed'in aşireti Kureyş'e ait) olduğu iddiasının afakîliği vurgulandıktan hemen sonra, topluluğun yüzyıllardır yaşadığı bölgede, onların Kureyşî olduklarına delalet edecek, ne bir dere, tepe, ne de bir köy ismine rastlanıldığı belirtilmiştir. Bunun aksine, '*kendi muntıkalarında Ermeni adlarına yakın isimlere ve Türk isimlerine tesadüf olunur,*' denilmiştir (Dersim/JUK 1998: 33).⁵⁸ Hindistan'da benzer bir karşılaşmanın sonucu olarak, yeni dinsel örgütlenme içinde ikili figürlere rastlanmıştır. Gujarat'ta İmam Şahlar olarak da bilinen İsmailîler arasında, *kâkâ*'lar ile *pirler* arasındaki ilişkinin tarihsel olarak

⁵⁸ Bu görüşü birkaç açıdan düzeltmek gerek. Birincisi, ideolojik bir önyargıyla yörede adeta Kırmanckî ya da Kurmanckî yer adlarının mutlak yokluğu varsayımından hareket edilmiştir. İkincisi, utangaç bir biçimde Ermeniceye yakın olarak nitelenen yer adları, büyük olasılıkla Ermenice isimlerdir. Sözelimi, *Zargovit* adı Ermenice olup, onun 'kayalık vadi' gibi bir anlama geldiği düşünülebilir (bkz. Aksoy 2006: 189-90). Fakat Hovsep Hayreni buna itiraz ederek, olası etimolojik anlamına ilişkin kanımca isabetli olan bazı yorumlarda bulunmuştur. Kendisi bu gibi bilgileri ileride okuyucularıyla paylaşacağından, bunu bir dipnota sıkıştırmak istemedim. Üçüncü ve son olarak, yukarıda Türk isimleri denilen isimlerin tamamına yakını, belki de tamamı, Türkçe isimlere benzeyen, fakat gerçekte Türkçe olmayan isimlerdir.

böyle bir çıkış noktası vardır. Bir *kâkâ* aslında –Mir’âti Ah-madî’ye göre- dönme Hindu topluluğunun başı olup, pir tarafından tayin edilmekteydi ve misyonu tamamen dönme cemaate yönelikti. *Kâkâ*’ların görevi, dinin güçlü olmadığı bu topluluğu eğitmek (*instruct*), aralarındaki münakaşaları sonlandırmak ve en önemlisi de çıralık benzeri ‘dinsel vergileri’ toplayıp pire göndermekti.⁵⁹ Kakaîler (Ehl-i Hak) arasında ise, bu karakteristik ikili *Pir* ve *Dalil*’miş gibi görünmektedir. *Dalil*’in (Delil) böyle bir etnik geçmişi var mı, emin değilim; ama, yol gösterici ve rehber anlamlarına gelmesi, onların hiç değilse geçmişte *kâkâlar* gibi bir toplumsal işleve sahip olabildikleri çağrışımına kapı aralar (Ivanow 1936: 38; Edmonds 1969: 90; Bektaşilerde delil için bkz. Pakalın 1971: 422). Çünkü o, bir yandan pir şahsında dinsel otoritenin bir tür toplumsal tanıklığına ve onun meşruluğunun delaletine gönderme yapmakta, öte yandan ise topluluğa rehberlik etmektedir. Ancak şunu eklemek gerekir ki, bu gibi dinsel ikililerin her koşulda doğrudan etnik göndermeleri olmayabilir ya da hiç değilse, zaman içinde bu farklılıkların izleri kaybolmuş olabilir. Lescot, Sincar ve Suriye Êzdîleri üzerine yazarken, önemli bir tespitte bulunur:

‘Şêxler gibi pirlerin de kökeni Şeyxan’dır ve birkaç aileden oluşurlar. Kürtçedeki ‘pir’ kelimesi Arapçadaki ‘şeyh’ kelimesiyle aynı anlamı taşır. Pirlerin görevleri aşağı yukarı şêxlerinkiyle aynı olduğu için bu iki kategoriyi ayıran makam ve ünvan farklılığı yalnızca etnik aidiyetten kaynaklanmaktadır; şêxler Şeyh ‘Adî’nin soyundan geldikleri için onun gibi Araptırlar; oysa pirlere, velinin bazı Kürt müritlerinin soyundan geldikleri için Kürttürler. Biri dışında bütün diğer pir ailelerinin Kürt isimleri ve

⁵⁹ Ivanow, *Kâkâ*’ların mezhebin tarihi boyunca gerçekte entrika ve sefaletin bitmek bilmez bir kaynağı olduklarını ve mezhebi tamamen yıkıma götürdüklerini belirtmiştir (Ivanow 1936: 39).

bütün şêx sülalelerinin de – Şêx Mend dışında- Arap soyadları taşımaları bu varsayımımızı ispatlamaktadır.’ (Lescot 2001: 81)

Kreyenbroek, Kürt dağlarında sıcak karşılanan Şêx Adi'nin, o dönem Kürt ve Kürt olmayan, dağlı ve ekili (*cultivated*) alanlardan takipçileri olduğunu belirtmekle, coğrafi göndermeleri üzerinden dolaylı olarak bu duruma işaret etmiştir (Kreyenbroek 1995: 29). Lescot'un tespiti ışığında, pir-koçek ikilisinin erken tarihte –İran'da- etnik bir farklılığı ifade ettiğini daha net bir biçimde öne sürmek mümkündür. Zira koçek figürü, bir yandan Ali'nin mevlası Kanber'i, diğer yandan ise şaman ve baksıları temsil etmektedir. Kanber'in cin tasarımlarıyla da iç içe geçmiş bir karaktere dönüşmüş olması, bu etnik farklılığı izah etmede önemli bir ipucu olmaktadır. Öyle ki, İsmailîler Ortadoğu'daki Türk (*Selçuklu*) askerî varlığından hoşlanmamış olup, Hasan Sabbah onları insan değil de, cin olarak adlandırmıştı. Hodgson'un İsmailîler arasında Türk adlarına rastlanmadığını belirtmesi de, bu açıdan çarpıcıdır (İsmailîler için bkz. Hodgson 1955: 65; Koçek ve Kanber karakteri için bkz. Aksoy 2009). Türklerin cinlerle özdeşleştirilmeleri çok sonraki dönemlerde bile varlığını korumuş olmalıdır. Gerek bu tür özdeşleştirmeler, gerekse koçek-pir ilişkisi bağlamında, Dersimli seyyidlerin civardaki Türk topluluklarla olan ilişkileri de göz ardı edilemeyecek bir olgudur.

Söylencelerden hareketle yukarıda kısmen tasvir etmeye çalıştığım olası ilişkiler ağı içinde, Ermeni asıllı bazı topluluklar -klan, aşiret, sülale- pekâlâ yer almış olmalı. Aksi halde, bir 'seyyid ailesi' olarak kabul edilen Kureşan'ın, yalnızca evlilik yoluyla bu denli büyük bir 'aşiret' haline gelmesi açıklanamaz. Benzer bir tartışma Zerdüşî din adamları topluluğu Magiler hakkında yürütülmüştür. Onlar da olasılıkla etnik olarak homojen olmadıkları gibi, orijinal Zerdüşîler de değillerdi. Samuel K. Eddy'nin, Magilerin çok eski bir topluluk olduğunu, muhteme-

len MÖ 9. yy'da Medler ve Persler İran'a yerleştiklerinde bile var olduklarını öne sürmesi, onların Zerdüştilik öncesi varlıklarına işaret etmektedir. Öte yandan Herodot, Magi adını Med aşiretleri arasında saymıştı. Fakat ünlü İranistlerden Herzfeld, Herodot'un otoritesinin onları bir 'aşiret' olarak kabul etmeye kâfi olmadığını belirtmiştir. *Traditions of the Magi* adlı yapıtında Albert de Jong ise, Magilerin İranlılar olduklarını savunmamak için herhangi bir neden olmadığını belirtmekle birlikte, onların tamamının Medlerden oluştuğunu söylemenin zorluğuna dikkat çekmiştir. Sethna bir adım daha ileri giderek, Magilerin aslında Zerdüşti olmadıklarını belirtir. Ona göre, Magilerin Zerdüş'ün öğretileriyle tanışıklıkları MÖ 4. yy'dan sonra değildir. Onlar, Ahameniş döneminde sarayda bu dinin tekeline sahip olmuşlardı (Eddy 1961: 65; De Jong 1997: 390-2; Herzfeld 1947: 124; Sethna 2001: 111).⁶⁰

Magiler, Kureşan için parlak bir örnektir. Kureşan'ın etnik kompozisyonundan aşiret ya da dinsel bir aile oluşuna dek, aydınlatılması gereken pek çok karanlık nokta vardır. Etnik köken bağlamında, Kureş'ın oğullarının adları ile kimi özelliklerinden hareketle bazı öngörülerde bulunmak mümkündür. Veri eksikliği nedeniyle, şimdilik genel bir yorumla yetinmek durumundayım. Fakat, Mamikonların MS 772 gibi erken bir tarihte, Kureşan'ın en kalabalık kollarından biri olan Kudulara -ki *Kud*, Kırmanckîde engelli, felçli anlamlarına gelir- *bext* oldukları şeklinde bir yorum mevcuttur. Kanımca, böyle erken bir dönemde (8. yy), Kürt-Ermeni kaynaşmasından söz edebilmek için daha fazla veriye sahip olmak gerekir (bu sav için bkz. Çakmak 2000: 34-5; Kudular için ayrıca bkz. Cömerd 1996). Yine de Dersim'de *bext* olgusunun üzerinden atlanarak konuyu anlamak olanaksız

⁶⁰ Gathalar diğer din adamları topluluklarının adlarını da anmıştır; *Karapan* ve *Usij* din adamlarıyla *Manthra*-vaizcileri... (Eddy 1961: 65).

gibidir. Bext bu inanç siteminde merhameti, sahiplik etmeyi ve korumayı ifade etmekte ve özellikle aşiret içinde ya da aşiretler arası sorunlardan dolayı yerini terk edip, başka bir aşirete sığınan toplulukların sığınmacılığını kabul etme, onlara merhamet gösterip koruma şeklinde kendisini göstermektedir.⁶¹ Anlaşıyor ki, bu sosyal kurumdan yöre ve civarında yaşayıp, zor durumda kalan Ermeniler de yararlanmıştı. Munzuroğlu, Mami-konların Kudulara bext oldukları şeklindeki savın aksine, kökenlerine ilişkin herhangi bir açıklama yapmaksızın, Kuduların Kureşan'a bext olduklarını belirtir. Laçın aşiretinden Balular, Mexstu aşiretinden Memisu, Aliabbaslar'dan Qajigu bext olanlar arasında adı geçen bazı topluluklardır (Bext için bkz. Gezik-Çakmak 2010: 34-5; Kudular ve diğer bext örnekleri için bkz. Munzuroğlu 2004: 20).

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

⁶¹ Osmanlı'nın neredeyse gelenekselleşmiş hileci Kürt politikasından ötürü, Kürtler arasında şu söz ünlüdür: *Rom xayîne, bextê wi tınne!* Yani, Osmanlı/Türk haindir, onun bahtı yoktur! Bu, bextin Sünni ya da Alevi olsun, Kürt aşiretlerinin genelinde sosyal bir işlevi olduğunu gösterir (bu halk sözü hakkında bkz. Sasuni 1986: 65).

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

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

'Nazarî olarak bu geleneğin Med devrinde başlamış olması kabul edilebilir, fakat Kapadokya'nın Med devrindeki durumuna göre, o zamanlar imparatorluğun batı kısımları siyasi bakımdan doğuya bağlı olmakla beraber, İranlı unsurlarla karışmış değildi. Bu yavaşma (kaynaşma olsa gerek, y.n.) ihtimal daha sonraları, devlete sağlam bir düzen verip, İranlılara büyük topraklar dağıtan 1. Darius zamanında olmuştur. Ateş kültü de Kapadokya'ya o zaman yerleşmiş ve sonraları Strabon'un devrine kadar devam etmiş olsa gerektir.' (Bittel 1956: 38-9).

Bu tarihsel sorun bir yana bırakılırsa, konu bağlamında şu söylenebilir; yöre halkınca Kureş evladından sayılan Dewres Gewr, muhtemelen Hristiyan ya da Zerdüşti dinsel elitin dönüşümünün ya da Ermeni bir klanın etnik olarak kaynaşmasının örneklerinden biri olabilir. Kesinlik belirtmemeyi şundan dolayı vurgulama ihtiyacı duyuyorum. Herşeyden önce Dewres Gewr, genel olarak aşiretlerde görüldüğü üzere aşiretin adının bir mi-

tolojik ata şahsında kişilik bulmuş hali de olabilir. Yani, Gewr diye tarihsel bir kişi olmamakla birlikte, Dewres Gewru'lar (*Derviş Gevran*) kendi isimlerinden böyle bir mitolojik ata üretmiş de olabilirler. Toplulukların edindikleri yeni sosyo-politik ve dinsel pozisyonları göstermesi bakımından, bu tür mitolojik karakterler önemli bir yere sahiptirler. Dewres Gewr'in Kureş evladından sayılmasının mecazi bir anlam taşıdığına belirtilmesi önemlidir. Bu, onun bir anlamda bel evladı değil de, yol evladı olduğuna yorulmuştur (Çakmak 2001: 43).

Hesaplanabilir olasılıklardan biri de, Gewran'ın, yöreye sonradan gelen Zerdüşti asıllı bir Kürt topluluğu olmasıdır. İzady'nin bu Dersimli topluluk için '*Guran (veya Gewran)*' diye yazması, literatürde mevcut olan *Guran-Gebran* etimolojik analizine gönderme yapar (İzady 2011: 174). Fakat, Minorsky bu etimolojinin hâlâ kuşkulu olduğunu belirtmiştir. Arapça *kabr* (mezar) sözcüğünün, Kürtçede aynı anlama gelen *gor'a* dönüşmesi örneği, linguistik açıdan bu olasılığı diri tutsa da, *Guran-Gewran* etimolojisi hakkında gerçekten de bir kuşkudan söz edilebilir. Bir başka makalesinde, Minorsky bu adı *Jabrakan*, *Gaurakān*, *Gauragān* aşiret adına bağlamıştır. Bu noktada, Ahameniş dönemi adları arasında *Gaura-ka'*ya rastlanıyor olması ve bunun Avesta' da *Gaori* ve *Gaoraiiana-* olarak geçiyor oluşunu önemle kaydetmek isterim. Mayrhofer, onu Eski Hintçede soylu anlamına gelen *ghorá'*ya bağlamıştır. Bir topluluk adı olarak *Gewran*, bazı yerlerde *Gebr/Gevr'*den dönüşmüş olabilirse de, bazıları ise, eski İranca'da 'sığır güden' ya da 'sığır yetiştiren' anlamına gelen *Gaubāra-* adıyla ilgili olabilir.⁶² Öyle ki, *Guran* topluluğunun Kermanşah'ın batısında olan merkezlerinin adı, *Gahvāra'*dır (<? *Gaubāra*). Fakat, bu yer adı ile topluluğun klanla-

⁶² Cizre'de Kiça aşiretinin Gewra klanı sonradan Müslüman olduklarının hâlâ bilincindedirler (kaynak kişi: E. İğdi).

rından *Gahvāra*'nın adları muhtemel orijinal biçimi korudukları halde, Guran'ın neden dönüşüme uğradığı sorunu açıklanmaya muhtaçtır (*Gor<Kabr* dönüşümü için bkz. Boeschoten 2003: 376; Minorsky 1944: 253; *Gaura-ka* ve *Gaubāra*- için bkz. Tavernier 2007: 187-8, 17; *Gahvāra* için bkz. Oberling 2003: 400).

Ne olursa olsun, Gewr-Kureş ikilisine ilişkin yukarıda yapılan yorum, sadece kültür tarihini okuma biçiminden kaynaklı bir varsayımdır. Kaldı ki, Gewr'in tanıklık rolü yalnızca söylen-ceyle sınırlı olup, o Koçek gibi gündelik hayatta bir rol üstlen-memiştir. Kureş ise, daha çok kurgusal, mitolojik bir kişi olarak görünür; tarihsel verilerle desteklenmedikçe, ismin kökeni hak-kında yapılan yorumlar spekülatif kalacaklardır. Sözelimi, Alamut'un son imamı Ruknu'd-din *Khurşāh*'ın adı ya da *Gūrān-şāh* ünvanının -Muhammed'in aşiretinin adına (*Kurayş*) ben-zetme kaygısıyla-, Kureş'e dönüştürülüp dönüştürülmediği şeklinde spekülatif pek çok soru kaydedilebilir. Bu bakımdan, Osmanlı belgelerinde Kemah, Kuruçayır ve Kırcanis'de meskûn bir aşiretin adının *Küreşe* olarak anılması dikkat çekicidir (*Gūrān-şāh* için bkz. Minorsky, 1943: 78, 80; *Küreşe* için bkz. Tür-kay, 1979: 111). Kureş adı Dersim öncesi tarihe uzanıyorsa ve biz bunu eski belgelerde tespit edebilirsek, bu gibi spekülasyon-ları devre dışı bırakma şansımız olur. Fakat kişisel kanaatim, ismin aslen Ermeni Zerdüştlere gönderme yapan terimin (*Kra-baş*) Türkçe üzerinden (*Karabaş*) Kürtçe'ye uyarlanması oldu-ğudur. Bu yanıla Dewres Gewr'in ise, Kureşan'a sonradan bext olan Zerdüşti ya da daha olası bir biçimde Hristiyan bir Ermeni topluluğu simgeliyor olması söz konusudur.

Acaba Dersimli Alevi Kürt aşiretleri içinde erimiş başka Er-meni klanlardan söz edilebilir mi? Kuşkusuz, tarih bu tür kay-naşmaları gösteren örneklerle doludur ve Dersim hiç de ayrıksı bir yer değildir. Fakat mevcut veriler, ayrıntılı ve net bazı sonuç-lar çıkarmaya şimdilik el vermez. Özellikle Osmanlı arşivleri

konu hakkında aydınlatıcı bir potansiyele sahip görünse de, ne yazık ki henüz herhangi bir çalışma yapılmış değildir.

Tam da burada, önemli bir başka olguya spot tutmak istiyorum. Çünkü bu, bazı etnik kaynaşmaların ötesinde, Dersimli Alevi Kürtleri aslen Hristiyan Ermeniler olarak betimleyen 19. yy'ın erken dönem Hristiyan misyonerleri ile modern bazı araştırmacılar tarafından tek taraflı yorumlara konu olmuş bir olgudur. Tespit edilen olgu şudur: Alevi Kürtler geçen yüzyılın başlarına dek, Ermenilere ait mahallî kutsal mekânları ziyaret edip, Ermeni kiliselerine saygı gösteriyorlardı. Kuşkusuz, bunun aksini iddia etmek olası görünmüyor. Fakat sorun, bulguların ve yorumların yorumlanış tarzıyla, yani bir bakıma onun yeniden inşasıyla ilgilidir. En başında söylemeliyim ki, burada tek taraflı yorumlara meyledilmiş, ziyaretlere ya da kutsal yapılara gösterilen *karşılıklı saygı*dan ziyade, olgu adeta sadece Alevi Kürtlere özgü bir durum olarak gösterilmiştir. İkinci ve bunun bir adım ötesi olarak da, Dersim Alevilerinin Ermeni kökenli oldukları, Aleviliğin ise Hristiyanlığın bir türevidir olduğu şeklindeki savlar siyasal olarak yeniden güncellenmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki, kısmen olgunun kendisinden bağımsız bir algı ortaya çıkmıştır. Oysa, Dersim'de Alevi Kürtlerle Hristiyan Ermenilerin birbirlerinin kutsal mekânlarını *karşılıklı olarak* ziyaret ettikleri bir gerçektir. Fakat dikkatlerden kaçırılmaması gereken ve araştırmacılarca pek çok kez üzerinde durulmuş bir konu var ki, o da başka kırsal bölgelerde de bu gibi örneklere rastlanıyor olmasıdır. Yani, bu olgu aslında bir parça kırsal dünyanın dinsel anlayışıyla ilgili bir durumdur. Sözgelimi, Ermeniler Kilis'in yaklaşık 5 km doğusunda bulunan Karababa ziyaretgâhını -ki burada bir türbe ya da yatır yoktur- ziyaret edip kurban kestikleri gibi, onun bir Ermeni babası olduğuna inanırlardı. Selanik'te Porta Kadın adlı ziyaret, hem Müslümanlar, hem de Hristiyanlar tarafından kutsal sayılıp ziyaret edil-

mektedir. Sivaslı Aziz Vlas'ın mezarı olduğu düşünölen yerin de -ki bu aziz, Selçuklu hâkimiyeti döneminde 'Boğaz evliyası' adlı bir veliye dönüştürölmüştür-, geçen yüzyıldaki kayıtlardan anlaşıldığına göre, Müslöman ve Hristiyanlarca ziyaret edildiğı bilinir. *Velayetname'*de Hacı Bektaş'ın kabrinin Bektaşilerin yanı sıra, Hristiyanlar tarafından ziyaret edildiğı de belirtilmiştir (Güzelov-Köksel 2009: 180; *Porta Kadın* için bkz. Bahadır 2005: 227; Yurdakök 2005; Kara 2006: 588-590). Aynı uygulamalar, Sünni Kürtlerle Ermeniler arasında da görölmüştür. Minorsky, Bebecik nahiyesindeki (Mâkû-Azerbaycan) Saint Thaddäus manastırının bazı Müslömanlarca kutsal sayıldığını yazmıştır (Minorsky ty/a: 208-9). Lübnan, Filistin, Suriye ve İsrail'i kapsayan geniş coğrafyada ise, bazı kutsal yerler, Yahudilerce Elijah'a, Hristiyanlarca Saint George'a, Müslömanlar ve diğör bazı farklı inanç mensuplarınınca da Hızır'a ait varsayılarak ortak ziyaret edilen mekânlar olmuşlardır.

Ortak ziyaret yerleri ya da birbirlerinin dinsel ziyaretlerine gösterilen *karşılıklı* saygı -ki bunun tek taraflı olması halinde devamlılık göstermeyeceğı açıktır-, bir ölçüde kırsal bölgelerdeki dinsel dünyanın, yani halk dindarlığının kanonlarıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu veri, Dersimli Alevi Kürtlerin bir bütün olarak 'gizli Ermeniler' ya da 'gizli Hristiyanlar' olduklarını göstermediğı gibi, kültürel etkilenmelerin yanı sıra, sosyal ilişkilerin *karşılıklı*lığı boyutu üzerinde durmayı da gerektirir. Kaldı ki, birbirlerinin dinsel bayramlarına ya da ziyaretlerine saygı gösterilmesi, yalnızca Aleviler ve Hristiyanlar arasında değıl, yöredeki Sünni ve Hristiyanlar arasında da gözlenmiştir. Bu tür uygulamaların başka bir dine eğilimden çok, genellikle sosyal ilişkilerin düze-

yiyle ilişkilendirilmesi akla yatkındır (Sasoni 1986: 38; Gezik 2003: 17).⁶³

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

Ziyaretler bir yanıyla kırsal dünyadaki halk dindarlığının, şehirli kitabî dinlere göre görece esnek uygulamalara konu ol-

⁶³ Hollanda Dersim Vakfıca, Mikail Aslan'ın Dersim Ermeni halk şarkılarından oluşan CD'sine yönelik yapılan eleştirilerde de konunun bu boyutuna değinilmiştir.

duğunu göstermektedir. Fakat dağlar, kayalıklar, tepe ya da ağaçlar gibi kırsal bölge insanların çoğunlukla ortak kullandıkları doğal ziyaretlerin ötesinde, Dersim’de Alevi Kürtler tarafından itibar gören mekânlar, tespit edildiği kadarıyla daha çok Hristiyan kiliseleridir. Yöredeki doğal ziyaretlerin büyük bir çoğunluğu, zaten Alevi Kürtlere aitti. Onların kilise, camii ya da bugünkü anlamıyla cemevleri gibi dinsel yapıları yoktu. Dolayısıyla sözü edilen dinsel pratiğin arkasında, görece esnek olan taşra dindarlığının doğal ziyaretlere bahşettiği saygının ötesinde başka bazı nedenler olmalıdır. Gerek seyyahların, gerekse modern araştırmacıların gözlemledikleri şu noktayı özellikle kaydetmek isterim. Ortadoğu’da mabedleri zarar görmesin, yakılıp yıkılmasın diye Hristiyan din adamlarınca dolaşıma sokulan ve başta taşra insanlarını etkileyen bazı dinî motifli öyküler, sözü edilen saygıyı ayakta tutmada önemli bir rol oynamışlardı. M. Kalman, Alevi Kürtlerin Dersim’de Halvori kilisesinin kutsallığına inandıklarını yazarken, bunu Ermenilerin onlara empoze ettikleri bir öyküye dayandırmaktadır. Buna göre, Halvori Vankı’nda üzeri özel koruyucu bir maddeyle kaplı bir kemik parçasının, Kerbela’da katledilen İmam Hüseyin’in bir parmağının uç kısmı olduğuna inanılırdı (Kalman’dan akt. Hayreni 2011).

Topluluğu korkutma amaçlı öykülerin de kırsal bölgelerde kiliselerin dokunulmazlıklarını sağladığı görülmüştür. Kürdistan’ın bir başka bölgesinde, Oramar’da bulunan Mari Mama kilisesi hakkında, başka yerlerde de görülebilen böyle bir söylence anlatılmaktadır. Söylenceye göre, kilisenin patronu buraya gelip yerleşince, orada yaşayan bütün yılanları kilisenin temelinde bulunan taşın altına hapsetmiştir. Kilise ve altındaki esir yılanlar, yüzlerce yıl babadan oğula buraya bakan Hristiyan aile tarafından korunmuşlardır. Eğer kiliseye ya da aileye zarar verilecek olunursa, bütün yılanlar inlerinden çıkacak ve lanetlenen

köy halkı hayafî bir tehlikeyle karşı karşıya gelecektir. Sonuçta, 'batıl itikatları kuvvetli olan Kürtler,' diyor Nikitine, 'hiçbir zaman bu geleneği yıkmaya cesaret edemezler' (Nikitin 1997: 667).

Benzer bir başka söylence, Muş'taki Surp Garabet (*Karapet*) manastırı hakkındadır. Halk manastırın altına hapsedildiğine inandığı cin ve devleri, yalnızca *Muş Sultanı* olarak da anılan Surp Garabet'in serbest bırakabileceğini ve bunun da İsa'nın yeniden dünyaya gelişine işaret olduğuna inanmış. Van Lint bunun eski Ermeni inançlarının bir uyarlaması olduğunu belirtmektedir. Dönüştürülen öykü, Zerdüşti Ermenilerin tanrılarında Vahagn ile ilgilidir. Söylenceye göre Vahagn, yılan ya da ejderhaları (*vişap*) yenilgiye uğratıp, onları bir mekâna hapsedmektedir. Vişapların en tehlikelisi olan Azhdahak'ı bir dağa hapseden de odur. Hristiyanlığa geçişle birlikte tapınakların birçoğu kiliseye dönüştürülünce, bu eski mitolojik öyküler de Hristiyanlığa uyarlanmışlardır (Van Lint 2005: 351).

Kürdistan'ın pek çok yöresinde var olan bu tür inançların, bir başka dayanağından daha söz edilebilir. Bu ise, *mar* sözcüğünün Süryanicede aziz, Kürtçede yılan anlamına gelmesidir. Malatya'nın doğusunda, Eşraf Briha dağındaki Mar Ahnon manastırının *Yılanlı kilise* olarak da biliniyor olması, bu arka plana gönderme yapıyor olmalıdır (Özgül 2001).⁶⁴ Oramar'daki kilisenin adının *Mari Mama* oluşu da bunu doğrular niteliktedir. Fakat Aziz Mama'nın (*Mari Mama/Saint Mamas*), arslana biner şekilde gösterilen tasvirlerini de yadsımamak gerekir. Özel bir araştırma yapmamam nedeniyle, her ne kadar Oramar'da Aziz Mama ile ilgili tipik bir örnekle karşılaşmamışsam da, bu iko-

⁶⁴ Tercan'a bağlı *Kıştim* adlı Alevi Kürt köyünde kutsal kabul edilen ve bazı cem törenlerinde yılanı dönüştüğüne inanılan asanın *Kıştim mar'ı* ya da *Kıştim evliyası* olarak anılması da, olasılıkla böyle bir etkileşime konu olduğunu gösterir (Özgül 2001).

nografik temanın geleneksel örneklerinde arslana binen karakterin bir yılanı da kamçı olarak eline almış gösterildiği bilinmektedir. Yani, Mari Mama yılanlara da hükmeden bir azizdir. Nikitine'in yazdığına göre, "bugün hâlâ bir Kaldi bir yılanı rastlarsa, 'S. Mama, S. Daniel! Yılanın üstüne taş koyunuz!' diye bağırsın" (Nikitin 1997: 668; Saint Mamas hakkında bkz. Kazhdan-Ševčenko 1991: 1277-8; Aziz Mamas'ın geleneksel ikonografik tasvirinin kökeni için bkz. Aksoy 2006: 164).

Türkiye'de de *Yılanlı kilise* denilen bazı Hristiyan mabedlerine rastlanır. Bunlardan biri Göreme'dedir. Belirtildiğine göre, ismini duvarındaki yılan/ejderha öldüren Aziz George tasvirinden almıştır (tr.wikipedia.org/Göreme'deki Kiliseler). İsmi yöredeki Müslüman halk üzerinde geçmişte korkutucu bir işlevi olduğu tahmin edilebilir. Çünkü, genellikle bu gibi ürkütücü isimlere eşlik eden bazı söylenceler de uydurulmuştur. Aslında yılan motifli söylencelerin etkileri, kiliselerle sınırlı değildir. Onların dışında da önemli bir işlevselliğe sahiptirler. Öyle ki, yılanlara karşı duyulan korku, Dersim'de sadece kiliselerin dokunulmazlıklarını sağlamamış, aşağıda aktarılan yerel bir inançta da görüldüğü üzere, doğrudan yılanların kutsallığına bile dönüşebilmiştir:

'Büyüklerimiz hep anlatırlardı. Şah İsmail döneminde Dersim'in bir kısmı Mar'a, bir kısmı İmam Cafer'e, bir kısmı da İmam Rıza'ya inanıyormuş. Şah İsmail, Dersim'e pirlere gönderiyor ki, onları bir inanç altında birleştiresin. Kemah kalesinde bir Sırp Prensesi varmış. Ailenin tek kızı olduğundan, hırçın ve havalı birisiymiş. Sinirlendiği zaman gökten yılanlar yağıyormuş. Dersim halkının bir kısmı da bu yılanlardan kendilerini korumak ve Prensesi kızdırmamak için yılanlara tapmaya başlıyorlar. (Kaynak: Tercan bölgesinden Balabanlı Naciye)' (Gezik 2000: 10).⁶⁵

⁶⁵ Anlatımdaki *Sırp prensesi*, bir süreliğine Kemah'ı ele geçiren Sultan I. Bayezid'in eşi Sırp prensesi 'Maria'yı hatırlatsa da, adının halk arasında

Korkunun doğrudan inanca dönüştüğü başka bir örnek de – ki yukarıda aktarılan yerel söylenceyle ilişkili olmalıdır- Nuri Dersimi'nin kitabında geçer. Dersimi, Batı Dersim'de Munzur dağları karşısındaki dağ silsileleri olan *Koê maran* (Yılan dağı) hakkında, aşiretler burada ataları Marlar'ın mezarlarının olduğuna inanırlar ve bu nedenle burayı ziyaret ederler diye yazmıştır (Dêrsimi 1997: 20).

Kiliselere gösterilen saygının arkasında, korku temelli olmayan başka inançlar da vardır. Bazı yörelerde kilisenin çeşitli hastalıkları iyileştirici manevi güçlere sahip olduğu şeklindeki inançlar kiliseyi koruyucu bir işleve dönüşmüşlerdir. Bunlardan birini Polonyalı Simeon nakleder. Muştaki Surp Garabet manastırının sağ tarafında Ermenilerin *Arçu Kerezman* dedikleri ve bir ayıya ait olduğuna inanılan bir mezar vardır. Mezar taşı ikiye bölünmüş şekildedir. Manastıra hırsızlık yapmaya gelen Kürtlerden dolayı yüksek bir duvarla çevrili bir alanın içinde kalmıştır. Bu taşın üzerinde yatanların bel ağırlarının geçtiğine inanılmıştır (Simeon 1999: 153 ve 159, dn. 37).⁶⁶ Başka yerlerde de bu tür inançların oluşumunda popüler rivayetler etkili olmuştur. İrfan Shahîd'in belirttiğine göre, 6. yy'da Ruşafa'da (*Sergiopolis*) yaşayan Arap aşiretlerin aziz Sergius'u kutsal bir karakter ola-

muhtemelen *mar* (yılan) sözcüğünü çağrıştırması dışında, aralarında herhangi bir ilişki yok gibidir (*Maria Despina* için bkz. Uluçay 1985: 8). O daha çok *Saba Melikesi Belkis*'la ilişkilidir. Çünkü, yılanlara tapma onunla ilgili öykülerde geçer. Ortak bir motif olarak kale de dikkat çeker. *Semiramis* adının bir benzerlikten ötürü, olasılıkla *Şah Maran* ile karıştırılmış olmasının da ötesinde, efsaneye Ermeni inanç öğeleri de dahil olmuştur. *Belikan*'ın Kırmanckî'de *Belkij* olarak da geçiyor oluşu, yılanlara tapma öyküsünün civarda yaşayan topluluğa uygulanmasına yol açmış olabilir (Belkis ve Şahmaran için bkz. Hasluck 1929a: 748-50; Gezik 2000).

⁶⁶ Ayı mezarı anlamına geldiği varsayılan bu adın doğru şeklinin Ermenice *Arçi Kerezman* olduğu belirtilir. İsim halk dilinde değişikliğe uğramış ve manastıra hizmet etmiş olan bir ayının mezarı olduğuna inanılmıştır.

rak kabul etmelerinin muhtemel nedenlerinden biri de, onun iyileştirici kerametleriydi (Shahîd 1995: 950).

Görülüyor ki, Dersimli Alevi Kürtler tarafından kiliselere verilen değer, gösterilen saygının arkasında, sosyal ilişkiler kadar, bu değer ve saygıyı motive eden çeşitli inançlar yatmaktadır. *Korkutucu, iyileştirici ve değer sabitleyici* kutsallıklar üreten bu inançlar, fonksiyonel olarak kiliselerin Türk ve Kürtler arasında dokunulmazlıklarını sağlıyor, özellikle de hırsızlara karşı belli bir koruma çemberi oluşturuyordu. Fakat, sosyo-politik ilişkilerin barışıklığı söz konusu olmaksızın, bu tür öykülerin tek başına aynı ölçüde işlevselleşebilecekleri düşünülemez. Nitekim, 19. yy'ın ilk yarısında Kürdistan'ın başka bölgelerinde görülen Hristiyan katliamları, bir takım dinsel öykülere dayalı korkunun, ancak sosyo-politik zemin uygunsa etkili olabildiklerini gösterir. Dersim'de de aynı zamanda bir Öteki olan Ermenilerin inançlarına saygı gösterilebilmesi, büyük ölçüde sosyo-politik koşullara bağlı bir durumdu. Sonuçta, bütün bu faktörlerin bir bileşkesi olarak ortaya çıkan, Dersimli Alevi Kürtlerin Ermeni kiliselerine saygı göstermiş oldukları olgusu, onları Hristiyan kökenli 'gizli Ermeniler' olarak tasvir etmeyi doğrulamaz. Aralarında Ermeni kökenliler olsa bile...

b)- Toplumsal Algı:

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

Ayrıksı bazı uç yaklaşımlar bir yana bırakıldığında, genel olarak kültürler arası etkileşimlerin, etnik başkalaşımaların ve kaynaşmaların reddedilmesi ya da yadsınması kuşkusuz olanaksızdır. Dersim de bu gerçekliğin dışında değildir. Ancak herşeye rağmen, burada tarihsel bir handikap söz konusudur ve bu, tarihsel verilerin tek taraflı yorumlarına zemin hazırlamaktadır. Şöy-

le ki; bugün Dersim kültürü ya da kültürlerindeki Ermeni izlerini bulgulamanın olanakları daha fazla iken, geçmişte yörede yaşamış olan Ermeniler arasında Dersimli Alevi Kürtlerin kültürel etkilerini saptamak, neredeyse olanaksız gibidir. Çünkü, bugün artık yörede otantik Ermenilere rastlamak olanaksızdır. Yalnızca Ermeni köklerini yeniden keşfeden, hatırlayan bazı Dersimliler mevcuttur ve ne yazık ki, onlar da eski kültürlerinden tam anlamıyla habersizdirler. Dolayısıyla, buradaki kültürel alışverişin bir ayağı eksik kalmakta ve bu, toplumsal algılardan tarihyazıcılığın pek çok yerde sorunlu bir nokta olarak kendisini duyumsatmaktadır. Çünkü, Ermenilerin Alevi Kürtler üzerindeki kültürel etkilerinin tespit edilmesi ve bu vurgunun gittikçe artan bir biçimde öne çıkması, dinsel mekânların karşılıklı ziyaretinde görüldüğü üzere, etkilenme sanki tek taraflıymış gibi bir sonuca yol açmakta, dahası, bu bulgular yörenin Alevi Kürt topluluğunun tümüyle Ermeni kökenli olduğuna yönelik bir algıya yol açmaktadır.

Mevcut olanaksızlığın ve bugünkü algıları dahi ipotek altına alan 19. yy'ın bazı yorumlarının böyle bir yanılısamaya dönüşme tehlikesi hafifsenemez. Zira, Dersimli Alevi Kürt aşiretlerinin büyük bir çoğunluğunun soykırım dönemindeki pozitif tutumları dahi, Ermeni tarihyazıcılığında ya da o döneme ilişkin kimi anı kitaplarında, Dersimli Alevi Kürtlerin aslında Hristiyan olup, Kürt olmadıkları savlarıyla nötrleştirilmeye çalışılmıştır. Bu, söz konusu anlatıların Ermeni ulusal söylemine uygun hale getirilme çabası olarak görülmektedir (Tuğal 2001: 142).⁶⁷

⁶⁷ Geç de olsa düzeltmem gereken bir yanlışa değanmek istiyorum. 1996'da yayımlanan *Tarihi Yazılmayan Halk Kürtler* adlı çalışmamda, Kürt tarihyazıcılığının Ermeni soykırımında Kürtlere figüran rolü vermeye çalıştığını, oysa onların ikincil düzeyde de olsa olayın aktörü olduklarını yazmıştım. Çalışma yayımlandıktan sonra, bir arkadaşımın da hatırlatmasıyla, Kürt kategorisinin bir genelleme olarak Kürt aşiretlerinin olaya ilişkin farklı

Öte yandan Dersim, modern Türk resmî zihniyetinde sürekli olarak Ermeni kökenlilik kuşkusuyla var olagelmıştır. Kemalistlerden İslamcılara devrolunan bu zihniyet, yakın zamanlarda Yusuf Halaçoğlu ile Fethullah Gülen'in fikirlerinde somutluk kazanmıştı. Bu devamlılık, aslında İslamcılarla Türkçülerin birbirlerinden mutlak surette ayrılmadıklarını ve kendi başlarına homojen tarihsel kategoriler olmadıklarını göstermektedir. Sonuç olarak, söz konusu olanaksızlıktan ve kısmen de maksatlı bazı yorumlardan ötürü, bugün belli belirsiz kendisini hissettiren bu imaj, politik olarak aslında Türk-İslam hegemonyasının devamına yarayan bir potansiyel taşımaktadır. Çünkü böylece, bir yandan Ermeni kimliğinin 'lekeli bir kimlik' olarak toplumsal algılardaki sürekliliği korunmuş, öte yandan Kürtler arasındaki kültürel farklılıklar bu algı aracılığıyla farklı bir mecraya çekilmiş olacaktır.

Bilindiği üzere, 1938 soykırımından dinsel, etnik ve ulusal kimliğinin tanımlanmasına ve fizikî coğrafyasını parçalayacak, iklimini değiştirecek olan barajlara dek pek çok sorunsal yanıyla Dersim, Türkiye'de gittikçe bir 'iç siyaset' malzemesi olmuştur. Ermeni kimliği ve kültürünün Dersim'le olan ilişkisi de en az bunlar kadar sorunsallaşmakta ve kendiliğinden de olsa yine bu

tutumlarını perdeleyerek, ciddi bir yanlışa yol açtığını fark ettim. Kürt tarihçiliği hakkındaki eleştirilerim, aslında pek çok noktada ulusal algılar üzerinden şekillendiğinden, bir yanlışın bertaraf edilmesi konusundaki haklılık, farkında olunmaksızın bir başka yanlışa yol açmıştı. Dersimliler kategorisinin de, yöre aşiretlerinin, hatta klanlarının -soykırım dönemine ilişkin olumlu ya da olumsuz olsun- farklı tutumlarını perdeleyecektir. Dersim'in Kürt aşiretleri kendi hakları konusunda dahi Osmanlı'ya karşı bütünsel, homojen bir siyaset izleyemezken, geçerli nedenler göstermeksizin, Ermeniler konusunda ortak bir tutuma sahip oldukları iddia edilemez. Sadece şu kadarını söylemek mümkündür; o dönem yöredeki genel eğilim, Ermenileri korumak, yer yer maddi bir karşılığa mukabil de olsa, onları güvenli yerlere ulaştırmak olarak kendisini göstermişti.

'iç siyaset'in bir parçasına dönüşmektedir. 1938 soykırımı da dahil olmak üzere, bütün bu konular üzerinden yürütülen tartışmalar, paradoksal da olsa Dersim'i ruhsal olarak Türkiye'ye içkinleştirmekte ve bir anlamda masalsı bu '*dağ yurdu*'nun kili-dini kıranların '*yeni medeniyeti*'ne -bir kez daha- uyumlaştırmaktadır. Öyle ki, yürütülen bu tartışmalar, Türk egemen siyasalarının yürüngelerinde işlevselleşen sosyal algıları uyardıkları ölçüde, gittikçe kiblesi Ankara (*Türkiye*) olan bir Dersim profili kaçınılmaz olmaktadır.

Dersim'in Türkiye'ye içselleştirilmesine de yarayacak şekilde bir 'iç siyaset' malzemesi olarak kullanılmasına dair şu örneği özellikle hatırlatmak isterim. Kasım 2009'da Türk parlamentosunda Onur Öymen'in geniş Alevi toplulukları arasında büyük tepkilere yol açan açıklamaları, CHP'yi, dolayısıyla Kemalistleri köşeye sıkıştırmışken, üstelik aynı tarihte Tayyip Erdoğan'ın hiç değilse Alevilerle CHP arasındaki duygusal ittifakı yarmaya çalışan keskin söylemi ('*Dersim katliamı*') ortadayken, ondan kısa bir süre sonra Fethullah Gülen'in Dersimli Alevi Kürtlere dair eski tarihli açıklamalarının internette dolaşıma sokulması yeterince çarpıcı olsa gerektir. Zira bu, Türk siyasetindeki iç kavgaların Dersim üzerinden de yürütüldüğünün açık bir kanıtıdır. Bu kavganın araçlarından biri haline getirilmek istenen Dersim, bir kez daha vurgulamalıyım ki, 'kendiliğinden' de olsa gittikçe Türkiye'ye içselleşmektedir. Şu da var ki; Ermenilik, Yusuf Halaçoğlu (*Türkçü*) ile Fethullah Gülen (*Türk-İslamcı*) tarafından Türkiye ve Kürdistan kamuoyuna bir lanetmiş gibi Dersimli Alevi Kürtlerin 'illegal' kimlikleri olarak sunulmaya çalışıldığında, ortak bazı hedefler gözetilmektedir. Bu iki zihniyetin buluştuğu ortak söylemin hedef kitlelerinden biri, özellikle Sünni Müslüman Kürtlerdir. Zira, Ön Asya'daki İslamî egemen zihniyette zaten 'lekeli bir kimlik' olarak kurgulanmış olan Aleviliğe, bir başka 'lekeli kimlik' olan Ermenilik de eklen-

di mi, Dersim'in Kürt ulusal hareketinde kıyıya doğru itilerek, desentralize edilme politikaları daha bir kamçılanmaktadır. Egemen ırkçı anlayışların Alevi Kürtleri geri savunma pozisyonlarına düşürmemesi için, onların kendi tarihlerinin bir parçası olarak Ermeni tarihini sahiplenmeleri ve kendilerine kalan Ermeni mirasından gocunmamaları gerekmektedir. Aynı şekilde Sünni Müslüman Kürtler arasındaki Ermeni kimliğine bakışta da bir zihniyet temizliğine ihtiyaç olduğu açıktır.

İrkçı algılar bir yana, hiç kuşku yok ki, kitabın en başında da vurgulandığı gibi, Dersim çok eski zamanlardan beri Ermenilerin yaşadıkları bir bölgeydi. Sonrasında ise, bazı çeper bölgelerinde kısmen Türkler de olmak üzere, ağırlıklı olarak Kürt ve Ermenilerin birarada yaşadıkları dağlık bir yurt olagelmişti. Hernekadar çeşitli milliyetçilikler, kendilerine saf bir vatan yaratma yolunda, onu şu ya da bu biçimde arıtma çabalarına yönelmişlerse de, bu küçük coğrafya 20. yy'ın başlarına dek Kürdistan ve Ermenistan'ın durumunu andırırmaktaydı. Çünkü, Ermeniler ve Kürtler yörede yalnızca birbirine yakın köylerde yan yana değil, aynı köyler içinde de birarada yaşıyorlardı. Yani, birbirlerinden kesin olarak ayrıştırılamaz bir birliktelik söz konusuydu. Bu nedenle pek tabiidir ki, Dersim'de Ermenilerin zengin kültürel mirasına hemen her alanda rastlamak mümkündür. Bu mirasa Kürdistan'ın başka yörelerinde de rastlanır ve bu konu sınırlı da olsa takip edebildiğim ölçüde henüz yeterince ilgi görmüş görünmüyor. 1991'de yayımlanan ilk kitabımı hazırlarken, Henry Field'in *The Anthropology of Iraq* adlı çalışmasından da yararlanmıştım. Orada Ermeni ve Kürt toplulukları arasındaki kaynaşmaların sonucunda, antropolojik olarak 'Kürt tipi'nde zaman içinde bazı değişimler olduğu vurgulanmıştı. Birçok gezgin bu tespiti doğrulayan gözlemlerde bulunmuşlardır. Onlar Kürdistan'ın belli bir bölgesinde birlikte yaşayan Ermeni ve Kürtlerin, diğer bölgede yaşayan soydaşlarından daha çok benzediklerini aktarırlar (bkz. Van Bruinessen 2003: 189).

İtiraf etmek gerekirse, Dersim de bu bölgelerden biridir. Doğru ya da yanlış olsun, bazı simaların antropolojik bir tip olarak Ermenileri çağrıştırdıkları açıktır. Van Bruinessen, gezginlerin bu benzerlik teşhisini, önemli miktarda Hristiyan'ın Kürtleşmesinin yanı sıra, Kürt aşiretleri arasında Hristiyanlardan kız kaçırmanın yaygın olmasına bağlanabileceğini düşünmektedir.

Benzerlik de karşılıklı bir durumu ifade eder ve bu, bir ölçüde Ermeniler için de geçerlidir. Zira yakın bir tarihe dek, yaşadıkları coğrafyalar (*Kürdistan* ve *Ermenistan*) neredeyse birbirinden ayırt edilemeyen bu iki halkın, hiçbir biçimde kaynaşmamış ve karşılıklı kültürel etkilenmelere asla maruz kalmamış oldukları savunulamaz. Fakat, yarı göçebe ve yerleşik Kürt aşiretleri zamanla baskın grup olarak ortaya çıkmış olduklarından, asimile olma örnekleri Ermeniler bakımından daha sık görülür. Ayrıca, Müslüman bir erkeğin Ermeni bir kadınla evlenmesi mümkünken, Ermeni bir erkeğin ancak İslam'a geçmek şartıyla Müslüman bir kadınla evlenebilmesi de terazinin kefesini aşağıya çekmektedir.⁶⁸ Yine de burada aksi bir örneği aktarmadan geçmeyeceğim. Çünkü bu, çok daha eski bir tarihte Ermenileşmiş Kürtlerden de söz edilmesi gerektiğini gösterir. Minorsky, bir Ermeni rivayetine göre, Gürcistan kralının emrinde ünlü birer komutan olarak hizmet gören Zahari ve İvan adlı iki Ermeni prensinin Kürt kökenli olduklarını hatırlatmakta ve bu rivayeti doğru görmektedir (Nikitin 1986: 323). Sonuç olarak, Alevi ya da Sünni olsun, gerek Türk, gerekse Kürtler arasında genel olarak kültürel ve antropolojik bir 'Ermeni damarı'nın varlığından söz edilebilir. Martin van Bruinessen *Ağa, Şeyh ve Devlet* adlı ça-

⁶⁸ İslam'a geçenlerin Müslüman bir genç kadınla evlenmeleri zamanında tartışma konusu olmuştur. Fakat Malatya'da görüldüğü gibi, Hristiyan erkeklerin dahi. Müslüman kadınlarla evlenebilmelerinin mümkün olduğu örnekler görülmüştür (Avcıoğlu 1998: 2026).

laşmasında, Ermenilerle Kürtler arasındaki bu tür etnik kaynaşmalara değinirken, şöyle yazar:

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

Şu da var ki, Bitlis'in ünlü Kürt aşiretlerinden *Roziki/Rojiki* topluluğunun ismi de aslında Ermeni klanı *Bunî Rozzik* ile benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Şerif Han'ın etimoloji olarak Kürtçe bir sözcüğe bağladığı *Rezi/Rojik* — Şerifname'de *Rojki, Rojki* ya da *Rozan* olarak tarkan biçimlerde anlaşıyor — böyle bir kaynaşmaya örnek olabilir. Zira, hem *Roziki* hem de *Rojki* klanının yaşadığı 12 şifin ilkövrengele, Urmiye gölü'nün kuzeydoğusundaki bölgelerden asaleten Süny'ye dekin bilinen bilinir (Şerifname 1990: 410-1; Dankoff 1990: 3-14). Bunun önemli şurasıdır: Bilgis belirtilmişse göre Taroslu adıyla anılan dağ silsilesinin görüleceği kadarlaştığı bir yerde bir alanı adeta yapıp gören ve

¹⁰ Bilgi için *Kürtlerin Anadolu'da İlk Kökleri* (1990) Ermeni yayıncısıdır. *Kotur?* (*Ekrad-ı Beni Kotur* için bkz. Dankoff, 1990: 14).

'Şerif Han bir asiret korucularını o tarık tasvir ettiği Rojki'lerin 24 Kürt aşiretinin bir gününde toplanıp birlik kurmalarında oluştukları için Kürtçe'de bir gün anlamına gelen *rojik* ten türediğini belirtmişken, Evliya Çelebi ise, onu 'bir gün aostu' olarak anlamadığını ve Şerif Han 1990: 41; Dankoff 1990: 62-3).

insanlara doğal bir yol, bir geçit sağlayan bir vadide bulunmaktaydı. Bu yol, Van gölü havzası ile Diyarbakır yaylaları ve El-Cezire ovaları arasında yegâne irtibat noktasıydı (Lewis ty: 1206; Darkot 1943: 658; Köhler 1989: 25). Dolayısıyla, Van gölü havzasından 'Suriye'ye inenlerin yolu buradan geçiyordu. Belki de o dönem Banu Ruzzik topluluğunun bir kolu buraya yerleşmiş ve bazı Kürt aşiret ya da klanlarıyla Rojikileri oluşturmuşlardı.

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

aşiretleri ve onları yerli unsurların bir devamı sayan bir görüş için bkz. Köhler 1989: 35-6).

Bitlis ve Muş güneye açılmanın kapıları olarak, Kafkasya'dan inen Ermeni ve Kürt aşiretlerine geçici ya da kalıcı iskân alanları olmuşlardır. Dolayısıyla, bazı Dersimli aşiretlerin izlerinin de sürülebileceği yerlerdir. Nitekim, Dersim'de Keçel olarak da bilindiği söylenen *Bozukan* 'aşireti'nin, Şerefname'de geçen Bitlisli 'Kızılbaş' Kürt aşiretlerinden Pazukileri hatırlattığı açıktır.⁷¹ Bir çağrışımın da ötesinde, *Pazuki* Kürtçede *Bozukan*'ın orijinal biçimi olan *Pazukan*'ın bir türetimidir. Pazukilerin İran Kürtlerinden olduklarını belirten rivayet önemlidir. Şeref Han, Şah Tahmasp'ın Eleşkirt'i Kızılbaş Pazukilere verdiğini, ancak sonradan 'sultanlık şartları ve ahitlerini' bozmasıyla birlikte, topluluğun buradan çeşitli yerlere göç ettiğini yazmıştır. Öte yandan o, Pazukilerden bir grubun Dınbili beyleriyle işbirliği yaparak, Osmanlı saltanatı eşiklerine kadar geldiğini ve Eleşkirt'in nahiyelerinden birinin onlara verildiğini de kaydetmiştir.

Geçmeden belirtmeliyim ki, Kızılbaş Pazukilerin bugün Dersim'deki olası izlerinden biri, bir kişi adı olarak *Kılıç*'ta gizli olmalıdır. Çünkü Bozukan aşireti, yere sapladıkları bir kılıcı ibadet etmek için kullanma geleneğine sahipti. Pazukilerin liderlerinden Kılıç Bey ve kardeşi Zülfikar'ın adları, aynı semantiğe bağlı kişi adlarının genel Alevi kültürü bağlamında anlaşılması gerektiğini düşündürtse de, Dersim'de *Kılıç* adının -TC sonrası Türkçeleştirme çabalarının da ötesinde- daha eski tarihli bir döneme ait Kızılbaş Türk ve Kürt aşiretleri arasındaki etkileşimlerden kaynaklandığı öne sürülebilir. Pazuki onomastiği bu

⁷¹ Bazı kaynaklarda Keçel ile Bozukan, Kalan aşiretinin ayrı birer kolu sayılırken, diğer bazılarında ise, aşiretin ikinci bir adı olarak Bozukan geçer. TC Jandarma Umum Kumandanlığı'nın malûm raporunda şu ifadeye rastlanır: '*Dersim'in Ovacık muntikasının en hâkim aşireti olan Kalanlıların da en kuvvetlisi bulunan Keçel grubuna aynı zamanda Bozukanlılar aşireti adı verilmektedir.*' (Yılmazçelik 1999: 118; Dersim/JUK 1998: 46)

etkileşim hakkında bir ipucu verir gibidir (Şeref Han 1990: 374-81, 463, 478, 489; Bozukan geleneği için bkz. Sykes 1908: 465).⁷² İzady, Pazuki (*Paziki* ya da *Baziki*) olarak andığı Kürt aşiretinin, Tahran'ın doğusundaki Weramin dolaylarında meskûn olduğunu, Kuzey Kurmancîsi konuştuklarını, Şii ve Sünni olduklarını belirtir ki, bu, aşiretin bir kolunun 16 ya da 17. yy'da tekrar doğuya göç etmesinin bir sonucu olsa gerektir. Nitekim, Jenny Housego'nun *Tribal Rugs: An Introduction to the Weaving of the Tribes of Iran* adlı çalışmasında, Tahran'ın doğusunda yaşayan Pazukilerin, Çemişkezek Kürtlerinin göçünün bir parçası olabilecekleri belirtilmiştir (www.turkotek.com/misc_00081/runners.htm).

Pazuki aşiretinin daha eski bir tarihte Kafkasya'dan Bitlis ve Muş'u izleyerek geldiği ve başka bölgelere dağıldığı anlaşılmaktadır. Muş ve Bitlis civarından Dersim'e olan bu eski tarihli göçü tetikleyen çeşitli etkenler vardı. Bunlardan biri de, 1430 yılında yaşanan kıtlık olmalıydı. Belirtildiğine göre, o yıl kış mevsiminde açlık ve sefalet yaşayan insanların bir kısmı, Erciş'ten Erzincan, Harput, Amid ve Çemişkezek'e göç etmişlerdi. Şeref Han'ın, Pazukilerin yönetiminde bulunan yerler arasında, Kiğı, Adilceviz ve Eleşkirt dışında Erciş'i de anmış olması, o tarihte (1430) aşiret Erciş'te meskûn idiyse, bu olasılığı doğrulamış olur (Minorsky 1978: 19; Şeref Han 1990: 374-5).

Topluluğun dağılım alanının genişliği, aşiretin adının geçtiği yerlerden anlaşılmaktadır. Samsat dolaylarında yaşayan ve Ku-

⁷² Bir önceki çalışmamda bu bilgiden habersiz olarak, 16. yy'da Çemişkezek sancak beylerinden Alaeddin Bey'in oğullarından biri olan *Kılıç*'in adına dikkat çekmiş, fakat adın yörede daha çok TC sonrasında bazı Alevi isimlerinin semantiğine uygun Türkçe adlar bulma çabalarının bir sonucu olarak yaygınlaştığını savunmuştum. Bu arada, Dersim ve Varto'da kullanılan *Sevdin* adının da, dinin kılıcı anlamında *Sayf al-din*'den dönüşmüş olabileceğini belirtmek isterim. Minorsky bir çalışmasında '*Sevdin* (**Sayf al-din*)' diye yazmıştır (Aksoy 2009: 163-4; Minorsky 1978: 17).

zey Kurmancîsi konuşan Alevi Kürt aşiretlerinden biri, *Paziki* ya da *Baziki*'dir. Malazgirt'in kuzeyinde yaşayan göçebe aşiret 'Bazikli'nin de bu aşiretin kollarından biri olduğu anlaşılıyor (İzady 2011: 164, 176; Bazikli için bkz. Zeki 1977: 208; ayrıca bkz. Oberling 2004). Köy adları da bu konuda bir fikir vermektedir: *Bozik Uşağı köyü* (Ovacık), *Bazikân* (Varto), *Bazikân* (Sason), *Baziki* (Urfa, Yaylak), *Bozik* (Urfa), *Bazük* (Adıyaman) (bkz. Köylerimiz, 1933). Bozukan, sözü edilen yolu izleyen diğer bazı Dersimli Kürt aşiretleri gibi, bu güzergâhta bazı Ermeni toplulukları bünyesine dahil etmiş olmalıdır. Hatta, aşiretin Muş ve Bitlis bölgesinde Ermeni ve Kürt unsurların bir araya gelmesinden oluştuğu ihtimali söz konusudur. Mark Sykes '*Osmanlı İmparatorluğu'nun Kürt Aşiretleri*' adlı makalesinde, '*Bosikan*' (Bozukan) aşiretinin Ermenilerle bağlantılı olduğunu, aşiret mensuplarının köklerini kral Tavit'in takipçilerine dayandırdıklarını yazmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, bu göç güzergâhından geçmiş olan, fakat bir kısmı orada konaklamış aşiretlerden bazıları, kral David'i bir biçimde kendi tarihlerine yerleştirmişlerdir. Şerefname'de geçen bir rivayete göre, Sason Kürt hükümdarlarının soyu buraya gelip yerleşen ve şehrin yönetimini Gürcü kralı Tavit'ten (*David*) alan İzzeddin ve Ziyaeddin kardeşlere bağlanır. Ahlat ve Bitlis 1207'de Eyyubilerce ele geçirildiğinde, bu bölgeye çok sayıda Kürt yerleştirilmişti (Şeref Han 1990: 218, 412; Lewis ty: 1206; Köhler 1989: 28). Kürtlerin Sason'da yerleşmeleri ise, Haroutyunian'ın belirttiğine göre, olasılıkla 13. yy'ın sonlarına tekabül ediyordu. Köhler 1375 yılına işaret eder. Haroutyunian, Ermenilerin Sasonlu David destanıyla bazı mahallî Kürt söylencelerinin etkileşimini irdelediği bir makalesinde, bu dönemden itibaren özellikle Sason ve Ahlat'ta Ermeni ve Kürt karışımı bir popülasyonun ortaya çıktığını, dolayısıyla Rojikilerin rivayetlerindeki Gürcü kralı David'in, aslında Ermeni destanındaki Sasonlu David olduğunu, çünkü Sason'un tarihte hiçbir zaman Gürcülerce yönetilmediğini ve yörenin hakimi olarak David isimli Sa-

sonlu bir Gürcü kralı olmadığını savunur (Haroutyunian 1997: 85-92; Köhler 1989: 21).

Haroutyunian'ın gözden kaçırdığı nokta, Ön Kafkasya kökenli bazı Ermeni ve Kürt toplulukların (*Şadililer* gibi) bölgeye olan göçleridir. Bu bağlamda Selçuklulara bağlı olup, Barthold gibi araştırmacılarca aslen Kürt oldukları kuvvetle muhtemel görülen Ön Kafkasya hanedanlarından 'Şeddadiler'in, kral David önderliğindeki Gürcülerle olan savaşları bilinmektedir. Şeref Han'ın Çemişkezekli Melkişilere dair bir rivayeti aktarırken, liderlerinin henüz Erzurum'da yöneticilik yaptığı dönemde, Gürcülerle olan çatışmalarına değinmiş olması önemlidir. Dahası, 'Şeddadiler'in Ermeni (ya da *Armeno-İberik*) hanedan Bagratilerle evlilik yoluyla bir yakınlık kurmalarından ötürü, Ani'deki Hristiyan halk tarafından kendilerine yerli ve meşru bir hanedan gözüyle bakılmış olması da dikkate değerdir (Şeddadiler ve Gürcü kralı David için bkz. Ersan 2007: 88-9; Şeref Han 1990: 188-9; Ross 1970: 381; Şeddadi-Bagrati sıhriyeti için bkz. Barthold 1965: 435-6; Shütz 1990: 226). Sanırım, bölgede Ermeni-Kürt karışımlarına paralel bir biçimde, göçle gelenlerin hafızalardaki Gürcü kral David ile Sasonlu David destanının David'i birbirine karıştırılmıştır. Peygamber Davud'dan geldikleri şeklindeki geleneksel rivayet, İbn-i Bibi'de görüldüğü üzere Bagratilerin '*nasl-i Dā'ūd*' ya da '*khāndān-i Dā'ūd*' olarak adlandırılmasına yol açmışsa da, onların Davud'unun bu anlatılarla bir ilişkisi olmadığı kanısındayım (Bagratiler için bkz. Peacock 2006: 143). Şuradan da bellidir ki, Kürt rivayetlerinde adı geçen kişi peygamber Davud (*Dā'ūd*) olmayıp, Davit ya da Tavit'tir.

Sykes büyük bir dikkatle, bölgedeki Ermenilerin giyiniş ve görünüş bakımından, kral Tavit'in adını rivayetlerinde yaşattıkları söylenen 'Bozikan Kürtleri'nden farklı olmadıklarının altını çizmiştir. Aslında kıyafet ve giyiniş tarzlarının benzerlikleri, çok açık ki her koşulda etnik bir kaynaşmanın ürünü olarak ortaya çıkmamışlardır (Sykes 1908: 464-5; Kürt giyimi hakkında bkz.

Nikitin 1986: 174-5). Fakat fizikî görünüşler, pek çok kez olası kaynaşmaları duyumsatırlar. Bütün bunların ötesinde, bir kısım Ermeni'nin Dersim'de Bozukan'a bext olma ihtimali söz konusudur. Öyle ki, Ali Kemali *Erzincan* adlı kitabında, Keçel uşağı hakkında şöyle bir rivayeti aktarır:

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

Keçel, Kürtçede kel demektir. Bu adın, topluluğa olası bext durumundan sonra verilip verilmediği konusunda kesin bir bilgiye sahip değilsem de, Türk-İran resmî sınırlarında yaşayan ünlü Kürt aşiret konfederasyonu Caflar içinde yer alan *Keçeli* kabilesinin varlığı, böyle bir sav için aceleci olmamayı öğütler. Hınıs'a bağlı *Geçelan* köyünün adı da bu düşünceyi perçinler. Gevaş'a bağlı *Kıçal* köyü de olasılıkla aynı tarihin bir izdüşümü olarak karşımıza çıkmaktadır (Keçeli için bkz. Celil 1992: 20; *Köylerimiz* 1933). Her ne kadar Keçel adının, görece geç bir tarihte ortaya çıkmış olduğuna dair herhangi bir belirti yoksa da, aşiretin orijinal adının Bozukan (*Pazukan*) olması akla daha yakındır.⁷³ *Danzik* adlı köylerin dağılımı, topluluğun dağılımına ve göç yollarına ilişkin bir işaret gibi görünse de, Hovsep Hayreni bana ilettiği değerlendirmesinde, *Tandz* ya da *Dants* sözcüğünün Ermenicede armut, *Tandzi/Dantsi*'nin ise, armut ağacı anlamına geldiğini belirterek, bu yer adlarının yaygınlığına dikkat çekmiştir. Yine de bu kategoride tespit edebildiğim köy adlarını aktarmak istiyorum: *Tanzı* (Eruh), *Tanzi* (Sasun), *Danzi* (Erzin-

⁷³ Bir Türk resmî raporunda, Bozukan için 'bu aşiret; bir rivayete göre Bal, Keçel uşakları namile iki kabileyeye ayrılmıştır,' denilmiştir (Dersim/JUK 1998: 78).

can, Kuruçayır), Tanzik (Mutki), Danzik köy (Varto), Danzik (Pülümür)... (Köylerimiz 1933).

Temel konudan fazla uzaklaşmamak adına, özel olarak irdelemesi gereken bu göç ve dağılım süreciyle, göç güzergâhında Ermeni-Kürt etnik kaynaşmaları olgusuna dair yazacaklarımı sınırlandırmak zorundayım. Ancak şu kadarını söyleyebilirim ki, Ahlat, Bitlis, Muş, Sason bu olgunun zengin örneklerine sahiptir. Ahlat'ı 1046'da ziyaret eden Fars yazar Nasir-i Khusraw'ın, burada üç dilin –Arapça, Farsça ve Ermenice- konuşulduğunu ve bu yüzden bu adla (*Akhlat*: 'karışım') anıldığını yazmış olması önemlidir (Ter-Ghewondyan 1976: 132). Bitlis şehir merkezi ise, Türkleşme bakımından bir özgünlük taşır. Sadece orada yaşayan Ermenilerin değil, Kürtlerin de önemli ölçüde Türkleştikleri bilinmektedir. Görece yakın dönemlerde dahi, bu süreci gözlemek mümkündü. Henüz ortaokul öğrencisiyken gittiğim ve yaklaşık bir hafta kaldığım bu küçük şehrin yerlisi olan Kürtlerin pek çoğunun kendilerini Türk olarak gördüklerini, fakat çevredeki kırsal yerlerde yaşayanları ise, küçümseyerek Kürt olarak adlandırdıklarını hatırlıyorum. Geçen yüzyılın başlarındaki bir Rus kaynağında, Bitlis'te 5100 hane bulunduğu, bunlardan 550 hanenin Türklere, 3000 hanenin Kürtlere, 1500 hanenin ise Ermenilere ait olduğu bilgisi verilmiş ve şehir nüfusunun '*Türkler ile Türkleşmiş Kürt ve Ermenilerden oluştuğu*' belirtilmiştir (Darkot 1943: 660).

Ermenilerin Türk etnisitesi içinde erimeleri süreci, sadece Kürdistan'ın bu küçük şehrinde değil, Türkiye'nin pek çok yerinde de gözlemlenmiştir. Sözgelimi, Ankara ile Sivas arasında yaşıyor olup, 'Türkmen' olarak sınıflandırılan Pehlivanlı aşiretinin Ermeni kökenli olduğu ve blok halinde İslam'a geçtiği kaydedilmiştir. Bayan Scott-Stevenson'ın Anti-Torosların Sünni Avşarlarının Ermeni kökenli olduklarını söylediklerini belirtmiş olması da önemlidir. Hasluck bu dönüşümün Avşarların tamamı değil de, ancak bazı kolları için olası olduğunu eklemek-

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

'Dujikler (...) Avşar ırkındandırlar. Kayseri dağlarına yerleşmişlerdir. Eşkıyalıkla isim yapmışlardır. Görünüşte Müslümanlığa daha yakın, Hristiyanlığa uzak yaşarlar. Kendilerine birkaç din adamı seçerler ve onlara da Dede derler. Dedelerin yaptıkları ayinden sonra şarap ve ekmek halka dağıtılır. Episkoposları olduğunu, hiyerarşik bir sınıfa sahip olduklarını, eski Hristiyanlar olduklarını, daha sonra Müslümanlığı seçtiklerini söylerler. Onların İran'dan ya da sınır başlarından geldikleri sanılmaktadır.' (Şahbazyan 2005: 96).⁷⁴

⁷⁴ Şahbazyan'ın genellemesi yanlış olsa da, kendilerine Avşarlar içinde yer bulmuş bazı Kürt topluluklarına rastlanır. Sözelimi, Avşarlarla Urmiye'deki Şamlu ve Jala'ir toplulukları arasında aşiret-klan ilişkisi söz konusu olmuştur (bkz. Ahmad 2005: 22). Bu örnek, Dersim'de *Şam uşağı* adlı bir aşiretin varlığından dolayı önemlidir. Köprülü Kürt Avşarların Türk kökenli olduklarını savunurken, şöyle yazar: '*Esasen Türk oldukları halde, muhtelif sebeplerle Kürt kabileleri arasına karışarak, zamanla dillerini unutmuş -lakin asıllarının Türk olduğu hatırasını muhafaza etmiş- bir takım Türk oymaklarının mevcudiyetini bildiğimiz için [bkz. DERSİM, TUNCELİ], bunun münferit bir hadise olmadığını söyleyebiliriz.*' (Köprülü 1970: 29). Öyle anlaşılıyor ki, Alanlar gibi Avşarlar da klan temelli çeşitli etnik ögelerin aynı isim altında biraraya gelerek, birbirlerine eklemlenmesi sürecinden geçmiş geniş bir topluluğu ifade etmektedir. Bazı yerlerde ise, güç ve egemenlik ilişkilerine, kültürel hegemonyaya ve sosyo-ekonomik koşullara bağlı olarak, Avşarlara ait bazı klanların başka aşiretlerin sosyal çeperleri içine dahil olarak başkalaşmış olmaları olasıdır. Sözelimi, 'Batı İran'da bazı Türk klanları Mamasanilerin kuzeyinde yer alan Kuh-Gilu adlı Luri topluluğunun hegemonik çeperi içine girerek, zamanla mevcut toplulukla kaynaşmışlardır ki, Lurice konuşan bu aşiretin temel klanının adı (*Ağaçeri*) Türkçedir (Minorsky 1945: 77). *Şemsikan* ve *Haydaran* adlı Kürt aşiretlerin bazı yörelerde zamanla bağımsız aşiret kimliğini yitirip, Sinemilli aşiretinin birer koluna dönüşmüş olduğu yönün-

Mahalemi Kürtleri de geçen yüzyılın başlarında, yaklaşık 350 yıl öncesinde Hristiyan olup, İslam'a döndüklerini belirtirlerdi. Bütün bu örnekler dinlerinden rücu ederek, zamanla dil bakımından da asimile olan Ermenilerin çok daha geniş bir coğrafya sathında aranması gerektiğini gösterir. Diyarbakır'ın kuzeyinde meskûn Tirkan aşireti arasında, önceleri bir kısım Ermeni'nin yaşamış olması da kayda değerdir (Sykes 1908: 473; Hasluck 1929: I, 155-6; Tirkan için bkz. Zeki 1977: 202). Çok daha çarpıcı olan, Diyadin ile İran'ın kuzeybatısındaki Makû civarında ikamet eden aşiretlerden Celalilerin de Ermeni asıllı oldukları iddiasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla, aşiretin Ermeni bağlantısı Moritz Wagner tarafından öne sürülmüştür. Bu görüşü paylaşan Nikitine'e göre Celaliler, Soran, Hasanan, Keçanan, Dutkan, Kapdekan, Cinankan ve Kotan olmak üzere, sekiz klandan

deki tahmini de bir örnek olarak ekleyebiliriz. Benzer olarak, Teke Yörükleri arasında adı geçen *Mellü* (Milli) oymağı dikkat çeker (Karakaya-Stump 2006: 24-5; Atabeyli 1940: 214). Böyle olmakla birlikte, madalyonun diğer tarafını yadsımış olması itibarıyla Köprülü'nün yorumu tek yanlı ve etnik-merkezcidir. Oysa, madalyonun diğer tarafının yadsınmaması gerekir. Yakın zamanlara dek, Kerman'da Avşar aşiretine bağlı *Mir Kord* adlı klanın varlığı önemlidir. Avşarların bir kolu olarak görülen Torunlar arasında da Kürt toplulukların olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu da, Türkçü bir yoruma sadık kalınarak nötralize edilmeye çalışılmıştır (Oberling 2004; *Torunlar* için bkz. M. Aksoy 2009). Farklı etnik klanların aynı aşiret adını taşımaları olgusunun anlaşılabilmesi, aşiretlerin etnik olarak kapalı sistemler olarak varsayılmasından ileri gelir. Böylece, aşiret nosyonu kan bağı üzerinden ideal bir tipe dönüştürülmüştür. Bu nedenle bir Oğuz boyu olduğu halde, farklı etnik öğelerin bu isim adı etrafında buluşmaları adeta yadırganmakta ve Avşarların Kürt olan bazı klanlarının illa ki Kürtlere asimile olan Türkler oldukları şeklinde tek yanlı (etnik-merkezcil) yorumlara başvurulmaktadır. Oysa Barth'ın öngörüsüne göre, aşiretler etnik ya da coğrafi olandan çok, ekonomik ve özellikle de politik kritere bağlı olarak anlaşılmalıdır (aşiret nosyonunun değişik izahları için bkz. Lewis 1968; Tapper 1984: 248-9).

oluşmaktadırlar (Nikitin 1986: 286; Oberling 2008: 411).⁷⁵ Büyük sabanı ifade eden *kotan/kutan* sözcüğünün Ermenice oluşu, sanırım öne sürülen iddianın üzerinde durmayı gerektirir. Nuri Dersimi Mazgirt aşiretleri başlığı altında, Kurmancî konuşan *Gotan* 'aşireti'nden söz etmiştir. Aynı şekilde -Ermenice *Dudu*'yu çağrıştıran- *Dudikan* da büyük bir olasılıkla Ermenice kökenli bir isimdir. Sykes'ın Milan aşiret konfederasyonu içinde yer alan aşiretlerden biri olarak andığı ve Varto'ya yakın beş köyde meskûn olup, Zazakî konuştuklarını belirttiği '*Dudikanlı*' aşireti, Nikitine'de *Dutkan* olarak geçen topluluktur. Sykes, onların bir kısmının da Dersim'de olduklarının söylendiğini yazar. Baskil'e bağlı *Dudukan* köyünün adı bu toplulukla ilgili olmalıdır. Keçanan ise, Cizre'deki *Kiça* aşireti olsa gerektir. Orada *Keçan* değil de, *Kiça* olarak geçmesi, Kürtçenin yerel telaffuz farklılıklarıyla ilişkili bir durum gibi görünmektedir. Köy adları tablosu burada da bir fikir verir: *Keçan* (Varto), *Keçan* (Erciş), *Keçan Hasenan* (Cizre), *Keçan Omeran* (Cizre), *Keçan Şemsan* (Cizre)... *Kiça* aşiretinin kolektif hafızasında, geçmişte Müslüman olmadıkları bilgisinin bulunması bu olası bağlantıyı açıklamaktadır (*kotan* için bkz. Dankoff 1995: 38-9; Eren 1999: 253-4; Sykes 1908: 471; *Dudukan*'ı güç bela Türkçeye bağlama çabası için bkz. Eröz 1987: 249-50; *Gotan* aşireti için bkz. Dêrsimi 1997: 46).

Alevilik görece yeni bir tarihsel kategori olduğundan, Ermenilerin İslamî kimliğe asimile olmaları çok daha eski tarihlere dek uzanırken, onların bir kısmının Alevileşme süreçleri ise, yakın tarihlidir. Bu nedenle, sözgelimi Selçuklular döneminde bütün bireyleri İslam'ı kabul eden Siverekli (*Sevaverag*) Bagusag

⁷⁵ İzady, Makû ile Bayezid ve Kars arasında yaşadıklarını belirttiği Celalileri bir aşiret konfederasyonu sayar ve Belikan aşiretini bu birliğe dahil gösterir. Minorsky ise, Ağrı dağı eteklerinde yaşadıkları ve yazın Türkiye-İran sınırı dağlarındaki otlaklara çıktıklarını belirttiği Celalilerin muhtemel cedleri için '*Âlâm-ârâ*, s. 539'i referans gösterir. Doğrudan herhangi bir bilgi vermez (İzady 2011: 172; Minorsky ty/a: 208).

ailesi gibi Ermeni kökenli topluluklara rastlanabilirken, o dönem Alevilikten söz edilemeyeceğine göre, henüz bir Alevileşme süreci söz konusu değildi.⁷⁶ Bununla birlikte Ermenilerin bir kısmının, özellikle dağlarda yaşayan ve şehir Hıristiyanlığının katı uygulamalarından görece uzak olanlarının, dönemin 'heterodoks İslam' olarak kategorize edilen sosyo-kültürel yaşam tarzı içinde kendilerini koruyabildikleri ve zamanla bu dinsel dünyanın kavram ve uygulamalarını daha kolay benimsemiş olabildiklerini de unutmamak gerekir. Bir coğrafya kitabında geçen Dersim'e dair şu ifade, bu yanıyla yerindedir:

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

Heterodoks-ortodoks şeklindeki ayrımı dinsel dönüşümler bakımından da mutlaklaştırmamak gerekir. Heterodoks Ermenilerin mutlak surette 'heterodoks İslam'a, Ortodoks Ermenilerin ise 'ortodoks İslam'a yöneltileri öngörüsü, diğer türlü geçişlerin varlığını gizleyebilir. Bu nedenle, aksi örneklerin varlığı her zaman hesaba katılarak, sözü edilen durumu din değiştirmenin değişmez yasası gibi algılamamak gerekir. Söz konusu olan öngörülebilir bir eğilimdir ve bu eğilim belirli bir

⁷⁶ Sevim, 'Ermeni Bogusag ailesinin bütün bireyleri İslamîyet'i kabul edip, Alparslan'dan Siverek yörelerinde yerleşme izni almışlardır,' diye yazarken, Demirkent, Süryani Mikail'e atıfta bulunarak, Ermenilerin Siverekte öteden beri ikamet ettiklerini ve liderleri *Bagusak*'ın (=Bogos) ilk Türk akınları zamanında İslam'a geçerek, Türk hükümdarından ve halifeden yöreye dair hâkimiyet menşuru aldığını belirtmiştir. Vryonis ise, Siverek'in Ermeni yöneticileri egemenliklerini korumak için İslam'a geçmişlerdi diye yazmakla, onların Müslüman olmadan önce de Siverekte ikamet ettiklerini vurgulamıştır (Sevim 1983: 18; Cahen 1988: 52, dn. 105; Demirkent 1987: 110 dn. 465; Vryonis 1971: 158 dn. 132).

mekânda farklı koşullar altında görülmeyebilir. Sonuçta, aksi örnekler bulmak her zaman mümkündür.

Aynı eğilimin çeşitli idari merkezlerdeki Ermeniler için, İslamlaşma ve Sünni topluluğa katılma şeklinde gerçekleşmiş olduğu görülür. Issaverdenz, 1874'te yayımlanan bir çalışmasında, Kilikya bölgesinde 150.000 kadar Ermeni'nin yaşadığının iddia edildiğini, bunun önemli bir kısmının İslamlaşıp Türkleştiklerini, ancak Ermeni olduklarına dair kollektif bilinci yitirmeyip, dil ve geleneklerini sürdürdüklerini belirtmiştir (Issaverdenz 1874: 34). Yaklaşık üç yüz yıl varlığını sürdüren Kilikya Ermeni krallığı, 14. yy'la birlikte tarih sahnesinden kaybolmuştur. 12. yy'dan itibaren bölgeye olan Türkmen akınlarının da etkisiyle, önceleri *Ermenistan* olarak bilinen bu bölge, zamanla '*Türkmen ülkesi*' olarak görülmeye başlamıştır. Anlaşıyor ki, güç ilişkileri yine Ermeniler aleyhine işlemiş ve onlar burada da büyük oranda Türkleşmişlerdir. Daha 15. yy'ın ilk yarısında Çukurova bölgesinden geçen Bertrandon de la Broquiere, Antakya'dan çıktıktan sonra, kendilerinin Ermenistan olarak adlandırdıkları bölgenin '*Türkmen ülkesi*' olduğunu ve bu şehirlerin arasındaki yerlerde yaşayanların da Türkmen olduğunu, ancak bir Ermeni'den Serfendikar kalesinde Ermenilerin yaşadıklarını duyduğunu yazmıştır (Ersan 2007: 261; ayrıca bkz. Avcıoğlu 1998: 2249). Aslında geçiş döneminde görülen çift isimlilik olgusu, bölgedeki Ermenilerin büyük bir kısmının Türkleştiğini gösterir. Osmanlı belgelerinde Çukurova bölgesine yakın köylerden kaydedilenler arasında, *Serkis oğlu Kaya*, *Haçık oğlu Arslan*, *Mıgırđıç oğlu Budak*, *Balyemez oğlu Serkis*, *Tomas oğlu Subhan-verdi*, *Hüdaverdi oğlu Boğos*, *Eymür oğlu Serkis*, *Tuti oğlu Kumrı*, *Pulat-Çakır oğlu Serkis*, *Ökçe oğlu Agop*, *Hüdaverdi oğlu Ovanis* gibi isimlerin varlığı, Ermenilerin Türkleşmelerine ve İslamlaşmalarına yorulmuştur (Avcıoğlu 1998: 2250, dn). Aynı olguya 16. yy Harputu'nda da rastlanır. Dönemin Harput Tapu Tahrir defterlerinde '*Cemaat-i Gebran*' olarak geçen Hristiyan-

ların Türkleştiklerine ilişkin en önemli ipucu, yine kullandıkları Türkçe isimlerdir. Onlar *Kirkor, Bogos, Kesper, Kevork, Karabet* gibi klasik Ermeni isimlerin yanında, *Bahadır, Murad, Selçuk, Devletşah, Melikşah, Timur, Sultansah, Şeh Emir, Budak, Kutluşah* gibi Türk kültür alanına dahil isimleri de kullanmışlardı (bkz. Ünal 1989: 70). Hovsep Hayreni, benzer bir durumun ve çift isimlilik örneklerinin Celali isyanları (16-17. yy'lar) ile 18. yy'daki Barasor talanı döneminde, Kemah, Erzincan, Cimin, Eğin, Arapkir ve Çemişkezek'te Türkleşen Ermeniler arasında da görüldüğünü belirtmektedir.

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

Aleviliğin görece yeni bir dinsel kategori oluşu, Ermenilerin İslamlaşma süreçlerinin daha eski tarihli olduğunu gösterir. Selçuklular zamanı, Ermenilerin bir kısmının Müslümanlaşıp, Türkleştikleri dönemlerden biriydi. Yukarıda adı anılan Bagusag ailesi sembolik bir örnektir. O dönem, yalnızca kültürel etkileşim değil, etnik bir kaynaşma dönemi de sayılır. Evlilikler bu sürecin önemli bir parçasıydı ve halk arasında olduğu kadar, yönetici sınıftan Ermeni ve Türkler arasında da evlilikler söz konusuydu. Selçukluların doğudaki sultanlarından birkaçının ebeveynleri Ermeni, Rum ya da Gürcü idi. Genellikle Selçuklularla ilişkilendirilen, ancak Artuklulardan sayılan Ahlat'taki emirliğin yöneticileri dahi, kendilerini *Şah-ı Armen* olarak stilize

etmekte ve Ermenilerle evlenmekteydiler.⁷⁷ Köprülü'ye atfen Selçuklular üzerinde güçlü bir Ermeni etkisinden söz eden Gordlevski, Bizans'ın baskısından bıkan Pavlikanlarla Oğuzlar arasındaki yakınlaşmaya özellikle dikkat çekmiştir:

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

Kimlikler sınır bölgelerinde bazen belirsiz bir hal alabildiklerinden, Danişmentlilerin kurucusu Melik Danişment Gazi'nin etnik kimliği hakkında literatürde farklı görüşler öne sürülmüştür. Sözgelimi, onun aslında Müslüman bir Ermeni olduğunu savunan bir görüşe de rastlanır (Bedrosian 1997: 250). Avcıoğlu iddiayı etno-kültürel açıdan ilginç bulsa bile, bir farkla Cahen'in izi doğrultusunda, "*Türkmenler üzerinde etkinlik kuran, destanla-*

⁷⁷ E. Dulaurier'in belirttiğine göre, yazma eserlerde *Şah-ı Armen* olarak geçen kişi, Khilat (*Ahlat*) hükümdarı Sukman el-Kutbî'dir. Merçil, konuyla ilgili tarih çalışmalarında genel olarak Selçuklularla ilişkilendirilen Armenşahların, sanıldığı gibi aksine Artuklulardan olduklarını belirtir. Malan ise, Ahlat dışında, Meyyafarkin sultanlarının da kendilerini bu sıfatla andıklarını kaydeder. Bu bölgenin *Armenşah* olarak adlandırılması, Sasaniler dönemine dek gider. Sasaniler zamanında hanedana bağlı vasal krallar ya da kraliyet ailesinin soyundan gelen valiler, *Şah* unvanıyla anılan bazı toplulukları ya da eyaletleri yönetiyorlardı ki, bunlardan biri de *Kerman-Şah*'tır (Dulaurier 1987: 233 dn. 45; Brosset 2003: 346 dn. 25; Malan 1868: 19 dn. 5; Sasaniler için bkz. Christensen 1939: 116).

şan ve belki de bir şaman ailesinden geldiği için, bilge (danişment) ünvanını taşıyan bu kişinin Türkmenliğinden kuşkuya gerek yoktur,' diye yazmış ve eklemiştir: 'Babasının 'Taylu'-adı da, bir Türk adıdır'. Cahen ise, Taylu'nun olasılıkla Danişmend'in gerçek adı olduğunu belirtmiştir (Avcıoğlu 1998: 1944; Cahen 1984: 96-7). Osman Turan, diğer bir Türk tarihçisi M. H. Yınanç'ı Danişment Gazi'nin kimliği hakkındaki fikrinden ötürü eleştirirken, şöyle yazar:

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

Dadoyan ise, yakın bir zamanda yayımlanan bir makalesinde, Danişmendileri Küçük Asya'nın doğusundaki Müslüman-Ermeni bir güç olarak niteler ve Danişmendî Emirlerinin Gürcistan'ın önde gelen Ermeni ailesi Bagwashi-Liparitianlardan geldiklerini belirtir. Dadoyan'a göre, onlar Selçuklu ve Haçlı tarihlerinde 'Türk gücü' olarak takdim edilmişlerdir (Dadoyan 2001: 177).

Danişment Gazi'nin Ermeni kökenli olduğu iddiası bir yana, özellikle Rum Selçukluları ve sonrası, gerçekten de etnik kaynaşmaların belli bir düzeyde gerçekleştiği bir dönemdi. O dönem Ermeniler dışında, Rumlarla da etnik bir karışımın yaşandığı bilinmektedir. Öyle ki, dönemin Elen metinlerinde Rumca konuşan Müslüman kitle için *mixovarvaroi* terimi kullanılmıştı. Onlar Konya sultanının ordusunda da yer almışlardı. Sözelimi, Emir Monolycus bir *mixovarvaroi* idi (Vryonis 1971: 176).

Mixovarvaroi, anlaşılan o ki Elencede barbar karışımı, barbar melezi gibi bir anlama gelmekteydi. Müslümanlaşan bu Hristiyan topluluklar zamanla ana dillerini terk ederek, Türkçeyi kul-

lanmaya başlamışlardı. Türkmenlerin uç bölgelere yerleşmesi sonucu, 13 ve 14. yy'da bugünkü 'Küçük Asya'nın batısı doğusuna nazaran daha fazla Türkleşmiştir ki, Hristiyan toplulukların nüfuslarının azalmasına işaret eden bu durum Osmanlı tahrir defterlerinde ayrıntılı olarak kaydedilmiştir (Turan 1965: 216, 258-9).⁷⁸ 15. yy'da ise, Küçük Asya'nın orta bölgelerinin tamamında yaşayan halklar dil yönünden öyle Türkleşmişlerdi ki, artık Elenceyi (*Rumca*) anlamaz olmuşlardı (Cahen 1984: 318). Dolayısıyla, İslam kaynaklarında önceleri *Diyar-ı Rum* olarak bilinen coğrafyanın, 14. yy'dan sonra *Bilad üt-Türk* olarak anılması anlaşılır bir durumdur. Aynı şekilde Batılı kaynaklarda *Romania* olarak geçen bu bölgenin, *Turquia* terimiyle anılmaya başlandığına tanık olunmuştur.

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

⁷⁸ Turan 'L'İslamisation dans la Turquie de moyen âge' adlı makalesinde, tahmini olarak 'Anadolu' nüfusunun %70'inin Türk etnik unsurundan, %30'unun ise lokal dönmelerin soyundan geldiğini yazmakla, bu oranı afakî olarak Türk etnisitesi lehine yorumlamıştır (Levtzion 1979: 8).

bulmamıştır (bkz. Ersan 2007). Batılı araştırmacılar etnik kaynaşma dönemine ilişkin olarak bir anlamda 'yeni bir ırk'ın, yeni bir etnik formasyonun oluştuğunu belirtirlerken, Türk araştırmacıların bir kısmı, bu süreci Türkleşme ve İslamlaşma genel başlıkları altında sınırlı olarak konu edinmiş, kimileri de bu teze doğrudan karşı çıkmışlardır (örneğin bkz. Kara 2006: 574-592). Mükremin Halil Yınanç gibi Cumhuriyet'in ilk kuşak Selçuklu tarihçileri ise, söz konusu tarihsel döneme Hititleri de yerleştirerek, bir yandan Hitit-Türk soy birliği üzerinden Türkiye resmî coğrafyasındaki Türk otoktonluğunu sağlamış, diğer yandan otokton Rum ve Ermenilerin bu tarihteki izlerinin silinmesini ya da en hafifinden minimize edilmesini hedeflemişlerdi.⁷⁹ Hitit

⁷⁹ Hitit tezi 70-80 yıl kadar öncesinde olduğu gibi, artık ona inandırılacak bir kitleye sahip değildir. Herşeyden önce, bu alandaki bilgi birikimi bu tür spekülasyonların önüne geçmiş gibidir. Fakat şimdi, farklı bazı siyasal ihtiyaçları tatmin edebilecek şekilde, bazı araştırmacılarca yeni bir tarihsel özne dolaşıma sokulmuş gibidir. Bu özne, bir yandan Bilge Umar'ın yakın zamanlardaki *Türkiye'deki Tarihsel Adlar* (İstanbul, 1993) çalışmasının etkisinden, öte yandan ise, tarihleri Hititlere göre kısmen belirsiz oluşundan olsa gerek, Luvilerdir. Umar sözü edilen çalışmasında, Türkiye resmî sınırları içindeki yer adlarının -Kürtçe ve Ermenice olanların bir kısmı da dahil olmak üzere- büyük bir çoğunluğunu Luvice'ye bağlayarak, Luvileri Küçük Asya'nın antik tarihinde bir bakıma dominant bir öge olarak öne çıkarmışken, Erdoğan Çınar bu yeni atmosfer içinde, Aleviliği bütünüyle İslam dışı bir tasvire uyarlamak ve bu nedenle onu daha çok antik kültür potasında anlamlandırmak amacıyla, Luvileri bu tarihin en eski unsurlarından biri olarak göstermeye çalışmıştır. Çınar, Alevi terimi gibi Luvi adını da 'ışık insanları' olarak yorumlamakla kalmamış, diğer bazı çalışmalarında görüldüğü üzere, Pavlikanlar gibi Heterodoks sayılan bazı Hristiyan gruplarla Aleviler arasında doğrudan bir bağ olduğu tezini de işlemiştir. Sonuçta, Aleviliğin 'Anadolu' denilen kurmaca coğrafyaya özgü İslam dışı bir dinsel sistem sayılmasındaki engellerin çoğu bertaraf edilmiştir (Çınar 2004: 31-2, 37, 222). Soner Yalçın ise, yer adlarıyla ilgili bir makalesinde, Türkiye resmî sınırları içindeki özellikle Ermenice, Elence ve Kürtçe yer adlarının varlığını gölgelemek için, konuyu alışlageldik bir biçimde antik dönemin belirsizliğine

aşkınlı dile getirenler farklı siyasal yelpazeden kimselerdi. Dolayısıyla, o başka misyonları da bünyesine katmış bir tutkuydu; İslam öncesi döneme yaptığı göndermeyle 'laikliği', antik Yunan uygarlığı karşısında *Anadolu uygarlığını* öne çıkarırken, geleneksel Türk göçebeliği yerine ise, Türklerin ataları olarak kurgulanan Hititlerin çiftçiliği ve yerleşikliğini ikame ediyordu. *Hint-Avrupalı* bir topluluk olan Hititler, yeni Türk devletinin çağdaş Batı *Avrupa uygarlığıyla* mânevi bir bağ kurmasına da yarıyordu. Bu nedenle, *Hitito-mania* modernist ya da gelenekçi, Kemalist ya da Türk-İslamcı olsun, Halide Edip'ten Nurettin Topçu'ya dek pek çok Türk entelektüelinde tezahür eden bir tutku olmuştu. Vryonis, Yınanç'ın 11. yy'da hâlâ 'Anadolu'da Hitit ve Trakyalı aşiretlerden söz etmesini şaşkınlıkla karşılamıştır (Vryonis 1971: 180, dn. 8).

Elenlerin ve Ermenilerin Türklerle etnik kaynaşmalarını, kültürel etkilerini ve onları perdeleyen *Hititomania'yı* bir yana bırakırsak, Kürdistan ve eski Ermenistan sathında da benzer bulgularla karşılaşmıştır. C. F. Dixon-Johnson *The Armenians* (1916) adlı kitabında, Dersim dışında Hakkari, Zeytun ve Sason gibi dağlık yoğunlaşmalarda Kürtlerin Ermenilerle kompoze olduklarına değinmiştir. Muhtemelen bu listeye eklenecek başka yerler de bulunur. Akçadağ, Siverek ve Varto merkezinde hâlâ bilinen Ermeni kökenli Müslüman aileleri özellikle kaydetmeliyim. Yakın bir zamana dek Peri merkezde de Müslüman olmuş Ermeni aileler bulunurdu. Çemişkezek'te bile, bir zamanlar yoğun bir Ermeni nüfusu yaşıyordu ve onların bir kısmının soykırımdan kurtulmak amacıyla Müslüman oldukları söylenebilir. Bugün Dersim'in Alevi yoğunluklu bölgelerinde olduğu gibi, orada da yaşayan bazı Ermeni kökenli kimselere rastlamak

havale etmiş ve Hititler, Luviler, Urartular gibi antik tarihin figürlerini öne çıkarmıştır (Yalçın 2009). Anlaşılan o ki, antik tarih farklı siyasi kesimlere malzeme olacak şekilde her defasında yeniden anlamlandırılmaktadır.

şaşırtıcı olmayacaktır. Sözelimi, yeni adı Gedikler (*Germisi*) olan Çemişkezek'e bağlı bir köyün internet sitesinde, aile adı geçmemekle birlikte baba adı Dikran, anne adı Sandüht olan bir kişiye rastlanmaktadır (www.gediklerköyü.com).

Şimdiye dek kapsamlı araştırmalar yapılmamış olsa da, genel olarak Kürdistan sathında yer adlarından kişi adlarına, halk inançlarından mimariye dek, pek çok noktada Ermeni kültürünün izleri hâlâ canlıdır. Yer adları arasında Ermenice kökenli olanların sayısı, göz ardı edilemeyecek ölçüde kabarıktır. Aynı şekilde, Kürdistan'da Türklerin meskûn oldukları yerlerde de çok sayıda Ermenice köy adı göze çarpar. Urfa, Harput, Malatya, Erzurum, Erzincan, Bitlis, Muş, Van gibi birçok kent Ermenice yer adlarıyla doludur. Fakat bunların büyük bir çoğunluğu, ya Türkçeye dönüştürülmüş ya da benzerliklerinden hareketle Türkçe adlar olduklarına hükmedilmiştir.⁸⁰

Türk halk inançları arasında da başka bir kaynaktan gelme bu olgusal zenginlik tespit edilebilir ki, erken dönem Bektaşileri arasında özellikle Rum kökenlileri unutmamak gerekir. Bektaşiler arasında Ermeni kökenli bazı dervişlere dahi rastlanırdı. Fuad Köprülü, temel eğitimini Ermeni okulunda yaptıktan sonra medreseye devam eden ve sonrasında çeşitli resmî görevlerde bulunan 1842 Sungurlu doğumlu Sarkis Zeki'nin samimi bir Bektaşî-Hurufî dervişi olduğuna inandığını belirtmiştir. Tankut da, '*Alevî âşıkları arasında Serkis Zeki kudretli bir Ozan'dı,*' diye yazmaktadır (Göyünç 2001: 7; Tankut 2000: 79). Hepsinden de önemlisi, Bektaşiliğin bir anlamda 'Aziz Paul'u olan Balım Sultan'ın Bektaşî bir baba ve Hristiyan (*Sırp*) bir annenin çocuğu olmasıydı. Vryonis, bunun Bedreddin'in ailesindeki karışık evlilikleri çağrıştırdığını söyler ki, Şeyh Bedrettin de Ermeni ya da Rum kökenli tasavvuf önderleri listesine eklenebilir. Bedret-

⁸⁰ Elâziğ ve Urfa Türkçesi'nde Ermenice kökenli çok sayıda sözcüğe de rastlanır. Dankoff'un çalışması bu konuda zengin bir içeriğe sahiptir.

tin'in aile tarihi gerçekten ilginçtir. Babası İsrail adında biri, anesi ise, Trakya kalesinin Rum komutanının İslam'a dönünce Meleke adını almış olan kızıdır. Bedreddin'in kendisi de Mısır'da Gazila adlı bir Hristiyan köleyle evlenmiştir. Oğlu İsmail ise, yine bir Hristiyan papazının yeğeni olan Harama ile –ki babası da Ermeni idi- evlenmiştir. Soy zinciri bir yana, dinsel öğretisi de bir nevi Hristiyanlık ile İslam'ın birbirlerine uyumlaştırılması ve Türklerle yerli halkın kaynaşması olarak görülmüştür. Venediklilerin o dönem Ege adalarındaki baskısı, adalarda yaşayan halkın bir kısmını kendilerine daha ılımlı olan tasavvufî İslam'a yöneltmişti (Vryonis 1971: 358, 359 dn.16-7, 370 dn.55; Werner 1988: 40-1).

Bu gibi kişisel soyağaçları bir yana, gerek Kürtler ve Türkler, gerekse Sünniler ve Aleviler arasında pek tabiidir ki, Ermeni kökenli bazı topluluklara –aşiret, klan, sülale, aile gibi- rastlanabilir. Yakın dönemde Türk basını Siirt'te Araplaşan Ermenileri konu edinen bir haber yapmıştı ki, Fatımiler döneminde Mısır ve Suriye'de Araplaşan Ermenilerin olduğu bilinmektedir. Kaldı ki, büyük Ermenistan'ın güney bölgelerindeki iki yüzyıllık Arap egemenliği boyunca, bölge hemen hemen tamamen Araplaşmıştı. Sadece büyük ticari yolların geçtiği yerlerde ya da büyük kasaba ve kentlerdeki Ermeniler bu eliminasyondan kendilerini kurtarabilmişlerdi. Yani kırsal alan büyük ölçüde değişime uğramıştı (Schütz 1990: 222). Ermenilerin İran'da da yoğun olarak Şiileştirildiği dönemler olmuştur. I. Şah Abbas döneminde (d. 1571 - ö. 1629), Şah'ın Avrupalı danışmanlarının da yardımıyla maaşları devlet hazinesinden karşılanarak, Kızılbaş aşiretlerin gücünü kontrol altına almak için kurulan *Tofankci* (Tüfenkçi) ordusu, Osmanlı'daki Kapıkulunu takliden, özellikle Gürcü ve Ermenilerden alınarak Müslümanlaştırılan askerler-

den oluşturulmuştu (Huart 1964: 9).⁸¹ Ehl-i Hak mensubu Goranlar arasında *Tofangçi* adlı bir klanın varlığı, Yeniçeri-Bektaşî ikilisine benzer bir biçimde, böyle bir tarihsel arka planın olup olmadığını düşündürür (Goranlar için bkz. Oberling 2003: 400). Tam da bu noktada şu tarihsel bilgi çarpıcıdır: Şah Abbas'ın 17. yy'ın hemen başlarında, özellikle sınır güvenliğini sağlamak amacı olduğu söylenen askeri taarruzlarında, Kars ve Erzurum arasındaki kırsal bölge tahrip edilmiş, binlerce Ermeni aile göç etmek zorunda kalmıştır. Kafkasya taarruzlarında aynı zamanda esir alınan Ermeniler de oluyordu. Onlar da Şiileştiriliyorlardı. Nitekim, yirmibin 'Gayrimüslim' esirin Kızılbaşların gözetiminde 'İslam'a geçtiği belirtilmektedir (Abisaab 2004: 62).

Kısacası, Ermenilerin bir bölümü Yakındoğu'nun genel sahında farklı etnik gruplara asimile olarak, yeni bazı kimlikler edinmişlerdir. Yukarıda adı geçen coğrafyalar kadar, Dersim de bu dönüşümlerin yoğun yaşandığı yerlerden biri olagelmıştır. Fakat, Dersim'de Ermeni kültürünün izlerinin açığa çıkarılması ne kadar önemliyse, olgunun tek boyutluluktan arındırılarak, madalyonun diğer yüzünün -Dersimli Kürtlerin Ermeniler üze-

⁸¹ Tahsin Yazıcı, Şah'ın ordusunun beş bölümden oluştuğunu belirtirken, kısa tüfek, kılıç ve hançerle donatılan *Tufangçıyan*'ı bu bölümlerden biri olarak anmış, fakat Kafkasyalı topluluklara mensup kişileri süvari birlikleri olan *Kurçilerden* saymıştır. Oysa Minorsky, Chardin'e yaptığı atıfla, Tufençilerin Kızılbaş Kurçilerin (*Korçı*) etkisini bertaraf ettiğini yazmıştır. Bosworth, Şah Abbas'ın özel tüfekli askeri birliği (*tofangçīān*) için yerli İranlılarla da karışık olarak göründüklerini belirterek, dolaylı olarak Tofangçıyan birliğinin ağırlıklı olarak dönme kölelerden oluştuğunu vurgular. Savory ise, Şah Abbas'ın Kızılbaş aşiretlerin fraksiyonel eğilimlerini fark etmiş olarak, herhangi bir aşirete değil, kişisel olarak doğrudan Şah'a bağlılığı esas alarak eğitilen ve Kapıkulunu andıran Gürcü, Ermeni ve Çerkez kölelerden (*gulam*) oluşan bir ordu kurduğunu yazmıştır (Yazıcı 1967: 59; Minorsky 1970: 289; Bosworth 1989: 776; Savory 1985: 72; konu hakkında sağlam bir tasvir için bkz. Kütükoğlu 1993: 246-9).

rindeki etkileriyle, Ermenilerin Sünni Türk ve Kürtlerle kaynaşma süreçlerinin- bilinmesi yolunda yeni araştırmaların yapılması o denli önemlidir.

c)- Politik Motivasyon:

Aleviliğin Ermeni Hristiyanlığının Bir Türevi Olarak Tasarlanması Üzerine Birkaç Not

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

Herşeyden önce, bazı Hristiyan Batılı devletler İslamî dünyada yer alan topluluklar arasındaki farklılıklardan faydalanaarak, politik bir manevra, bir opsiyon yaratmak, buradan taktik ya da stratejik bir müttefik(ler) çıkarmak amacındaydılar. Osmanlı'nın coğrafi olarak Avrupa'ya yakın oluşundan kaynaklı siyasi nüfuzu, hiç değilse Batılı güçlerin bazılarında, Osmanlı'nın hemen arkasında bulunan ve ona muhalif olan Şii İran ile yakınlaşma, yani Osmanlı'yı arkadan kuşatma siyasetini kışkırtmış gibidir.⁸² Bu yakınlaşma, kimi tarih metinlerine Ortado-

⁸² Bu durum, Hollanda'nın Portekiz karşısında Osmanlı'yla ittifak arayışına girmesini hatırlatır. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere, sonuçta din bir

ğulu Hristiyanlar arasında en kalabalık kesimi oluşturan Ermenilerin Şiilerle soy ve kültür yakınlığı şeklinde yansımış olmalıydı. Çünkü Sünni İslamı referans alan bir devlete (*Osmanlı*) karşı, pek çok kez Şii-Ermeni ittifakı kabul edilebilir bir durum olarak görülmüştü. Şu örnek sözü edilen dönemsel yakınlaşmalardan birine tekabül ediyordu. Belirtildiğine göre, daha 16. yy'ın erken dönemlerinde bile, özellikle Venedikli bazı yazarlar, Şah İsmail'in mitolojik biyografisine Hristiyan Ermeni anne ile iki bin atlı Ermeni savaşı gibi kurgusal öğeler katarak, onu Hristiyan bakışına uygun olarak kaleme almışlardı. Avrupalı bazı yazarların, o dönemde henüz Şii ve Sünni inançları arasında 'akıllıca' bir ayırım yapamadıklarını da unutmamak kaydıyla, bunun bazı politik motivasyonlarından kaynaklandığı söylenebilir. Politik menba ise, Venedik ile Osmanlı arasında vukuu bulan sorunlar ve çatışmalar idi (Brummett 2000: 341-356).

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

yere kadar etkili olsa da, politik ittifak arayışları bakımından yegâne faktör değildir. Daha çok ekonomik, politik güç dengeleri ittifak arayışlarına rehberlik ediyor görünmektedir. Osmanlı zayıf olup, Şii İran Avrupa karşısında baskın olabilseydi, farklı bir tabloyla karşılaşabilecektik. Bugün özellikle ABD nezdinde Türkiye ve İran'ın konumu iyi bir örnek olabilir.

bu yıkıcı politikanın sonuçlarından kurtulmuş olup, Yeni Julfa kentini kurmuşlardı. Kent bir sembolden öte bir anlam taşıyordu ve oradaki Ermeni tacirlerin Venedikle sıkı bağları vardı. Sonuçta, Zakiyan'ın da işaret ettiği üzere, garip görünse de Ermeniler için 'cömert bir baba' figürü olarak Şah Abbas mitosunu oluşturdu ve geniş ölçüde Avrupa'ya nüfuz etti. Çünkü, Şah Abbas 17. yy'da Ermenilere ticaret bakımından fiili bir tekel vermiş görünmektedir (Zekiyan 2005: 246-7; Şahin 2007: 104-7; Kouymjian 1997: 26, 52-3).⁸³ Ticari ilişkilerin daha çok Venedik üzerinden gelişmesi, oradaki mevcut Ermeni kolonisinin varlığıyla da ilgiliydi. Fakat, Venedikli Ermeniler arasında ticari sermayeyle eşgüdümlü olarak entelektüel faaliyetlerin de filizlenmesi, yukarıda sözü edilen Şah İsmail biyografilerindeki Hristiyan Ermeni ögelerin ortaya çıkmasında etkisi olmuştur.

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

İttifak arayışları gibi politik etkenler, yalnızca sözü edilen Venedikli yazarlarla sınırlı değildi kuşkusuz. 19 ve 20. yy'ın Batılı Hristiyan misyonerleri için de geçerliydi. 19. yy'ın sonlarına

⁸³ Kouymjian en erken belki de Ani'de 11. yy'da, fakat kesin olarak 12 ve 13. yy'larda kurulmuş olan Ermeni esnaf ve zanaatkarlar arasındaki Ahilik benzeri kardeşlik örgütünün –ki o, Erzincanlı Hovhannes'in Erzincan kardeşliğinin kural ve düzenlemeleri hakkında 1280'de yazdığı kitaba da dikkat çeker- zamanla Avrupa diasporasına nüfuz ettiğini belirtmektedir (Kouymjian 1997: 27-8).

doğru billurlaşan ve geçen yüzyılın başlarında etkisini sürdüren, Alevi toplulukları neredeyse Ermeni dönmeleri olarak portrelendiren Batılı anlayışın, bazı politikalarla ilişkili birkaç sağlam motivasyonu vardı. Bunun bir yansıması olarak, özellikle ilk misyonerlerin birçoğu, Sünni Müslümanlara göre çok daha farklı ve ılımlı gördükleri çeşitli Alevi topluluklarıyla karşılaştıklarında, onların aslen Hristiyan bir soydan geldiklerinden neredeyse kuşku duymuyor ve kolayca 'gerçek' dinlerine geri dönecekleri yönünde bir heyecana kapılıyorlardı. Bu ise, yine Ermeniler üzerinden anlam buluyordu ve bu kez 'Hristiyan Dünyası'na görece uzak bir coğrafyada ('İran') değil, Osmanlı'nın içinde, üstelik kültürel olarak da Müslüman stereotipiyle hiç de örtüşmeyen bir müttefik bulmuş oluyorlardı. Fakat, bu yanlış ön fikirlerin oluşmasında politik bazı etkenler kadar, henüz tanıştıkları topluluğu tam olarak tanımamış olmalarının da payı vardı. Yani, 16. yy'daki Venedikli bazı yazarların Şah İsmail'e giydirdikleri mitolojik elbisenin bir benzerini, bu kez 19. yy'ın ilk misyonerlerinin bir kısmı Dersimli Alevi Kürtlere giydirmeye çalışıyorlardı. Harput'ta ilk misyonerlik faaliyetlerini başlatan (1855) ve henüz okul olmadığı için eşiyile birlikte gezici misyonerlik ve vaizlik yapan George W. Dunmore, haleflerinin aksine Alevi Kürtlerin '*gizli Hristiyanlar*' olduklarını düşünmüştü (Kieser 2005: 547; Karakaya-Stump 2002: 323; Dunmore hakkında bkz. Açıkseç 2003: 155). 16. yy'da bir başka yerde, Hindistan'ın Gujarat bölgesindeki karşılaşmalar da benzer sonuçlara yol açmıştı. Portekizlilerin ilk kez orada karşılaştıkları Parsiler (*Zerdüştîler*) hakkındaki algıları bundan farklı değildi. Onlar da, ilk bakışta Parsilerin Yahudi kökenli olduklarını düşünmüşlerdi (Sethna 2001: 105).

Dersimli bu esrarengiz topluluğun zamanla 'gizli Hristiyan Ermeniler' olmadıkları anlaşılınca –ki kuşkusuz içlerinde Aleviliğe asimile olanlar vardı-, daha ılımlı olarak Ermeni kültürünün Alevilik üzerindeki etkileri üzerinde durulmaya başlanmış-

ti. Tokat'tan Harput'a nakledilen Teoloji okulunun öğretmenlerinden misyoner Edward F. Carey, 1910 yılında bölgede (*Dersim*) Aleviliğin Ermeni Hristiyanlığının yoğun etkisi altında kaldığına ve Alevilerin pek çok Ermeni'yi bünyelerine kattıklarına kesinlikle inanıyordu. Çalışma arkadaşı ve Fırat Koleji başkanı Henry Riggs de 1917 yılında buna yakın düşünceler dile getirmişti (Kieser 2005: 547; Carey ve Riggs hakkında bkz. Açık-ses 2003: 144, 159-161,164):

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

Etkileri şu ya da bu biçimde bugün bile hissedilen ve ege-men İslamî zihniyette çabucak aktifleşen Alevilerin Hristiyan kökenli oldukları şeklinde bu illüstrasyonunun arkasında, - Venedik örneğinde görüldüğü üzere- Ermenilerin de payı olmalıydı. O dönem Kürdistan ve Ermenistan'da çeşitli geziler yaparak, toplumsal ve kültürel dokuyu keşfe çıkan misyoner ve diplomatların birçoğuna, diğer yerel dillere de hâkim Ermeni rehberler eşlik etmekteydiler. Dersim'in, bu misyoner okulların yoğun olarak etkinlik gösterdiği Harput'a yakınlığı dikkat çekicidir. Dersim'i de ziyaret etmiş olan oradaki misyonerlerden Henry Riggs, Ermenice ve Türkçeyi iyi biliyordu. Kardeşi Ernest Riggs de Ermeniceyi iyi derecede konuşuyordu. Dahası, başından beri onlara yardımcı olan Ermeni rehberler vardı. Dunmore'ın yardımcılarından M. A. Melcon ile Krikor Tomzariyan, Herman N. Barnum'un yerli yardımcılarından Tenekeci-

yan Nikagos Efendi gibi isimler sayılabilir (Karakaya-Stump 2002: 309; Açkses 2003: 155-167). Dersimle olan temaslarında ise, Kürtçeyi bilen Ermeni tercümanların rolleri vardı. Nitekim, Dunmore bir Dersim gezisinde yanına Garabet'i almış, fakat bir yerden sonra yola tek başına devam etmiştir. Misyonerlerin bir kısmı, sonradan Kürtçeyi de öğrenmişlerdir. Sözelimi, C. H. Wheeler'in Kürtçeyi öğrenerek, çevirmenlere bağımlılıktan kurtulmayı ve faaliyet alanını genişletmeyi öngördüğü görülür (Kieser 2003: 138). Böylece, rehberlerin ve dindaş olmanın getirdiği yakın duygulardan ötürü Ermeni din adamlarının, keşfine çıkılan topluluklar ve kültürleri hakkındaki iddiaları da bu düşüncelerin şekillenmesinde etkili olmuş görünmektedir. Britanyalı diplomat Mark Sykes, Kürt Bekranların Ermeni Bagratilerden geldikleri savından söz ederken, '*Ermeni papazlar bu konuda genellikle biraz emin konuşurlar,*' diye yazmakta ve aynı makalede, Ermeni papazların diğer bazı Kürt aşiretleri hakkındaki bu tür iddialarına değinmektedir. L. Molyneux-Seel ise, '*Dersim Kürtleri*' hakkında uzun bir etüd yapmış olan Kiği'nin Ermeni papazının, bu Kürtlerin saf Ermeni ırkından olduklarını öne sürdüğünü yazmıştır. Bunun da ötesinde, gerek diplomatların, gerekse misyonerlerin Ermenistan ve Kürdistan'a gelip keşif gezilerine çıkmadan önce, bazı Ermeni tarih kaynaklarını okudukları anlaşılmaktadır. Sözelimi Sykes, Mendikan aşireti hakkında bilgi verirken, Chamichyan'ın *Ermenistan Tarihi*'nde sıkça geçen Mandukanyanları kaydetmeden geçmemiştir. Ayrıca, 1830'lar da Osmanlı'nın Asyatik sahasında faaliyete geçen *American Board of Commissioners for Foreign Missions*'a bağlı Protestan misyonerlerin çalışmalarının bir anlamda kaydını tutan *American Missionary Herald* adlı periyodüğün, aynı sahada çalışan İngiliz ve Amerikalı diplomatlara kaynak teşkil etmiş olması bu çerçevede anlaşılmalıdır (Sykes 1908: 464, 457-8, 474-5; Karakaya-Stump 2002: 302).

Bütün bunlar, epistemolojik olarak bilgiyi üretenin kim olduğu, hangi kaynaklara başvurduğu, hangi tarihsel ve toplumsal koşullar altında ne gibi amaçlarla onu ürettiği sorunuyla ilgilidir ki, burada konunun bazı boyutlarına değinmekle yetinilmiştir. Fakat, şunu özellikle sormak istiyorum: Abartılı da olsa, bir an için sözü edilen bu tarihsel savın arka planında, doğrudan ve biricik olarak lokal Ermeniler olduğunu kabul etsek bile, Dersimli Alevi Kürtlerin Hristiyan ya da Ermeni kökenli oldukları şeklindeki genellemeci ve hatalı düşünceler bir yana, öne sürülen fikirler arasında, acaba kayda değer olanları yok muydu? Soruya cevap ararken, kutuplardan birine savrulmamak ve hakikati 'ben ve Öteki' şeklindeki etnik antagonizmalar içinde parçalamamak en doğrusudur. Yani, Dersimli Alevi Kürtler külliyyen Ermeni kökenli olmamakla birlikte, topluluk arasında pek tabiidir ki Ermeni kökenli kişi, aile, klan ya da aşiretler vardır. Fakat, egemen Türk-İslam zihniyetindeki Ermeni algısının bir ölçüde Alevi Kürtlere de sirayet etmiş olması, tarihsel bakışın körelmesine yol açmış gibidir. Genel olarak Kürt, özel olarak Dersim tarihçiliği, tarihte yer yer boy gösteren Ermeni-Kürt kutuplaşmaları bir yana, kendisini Türk resmî tarih anlayışının ya da Türk-İslam zihniyetinin etkilerinden kurtaramadığı ölçüde, bu merkezî algının gölgesinde şekillenmeye adaydır. Bununla birlikte, çok şükür ki, bugün Dersim'in Ermenisiz bir tarihi olduğunu açıkça savunan ya da böyle bir marjinal fikre eğilim gösteren 'Dersimli' bulunmamaktadır. Fakat, bunun yerine tehlikeli olan bir başka eğilim teveccüh görmektedir. Bu ise, Ermenilerin Dersim tarihi ve kültüründeki yerini hafifseyerek, onların başta Dersim Aleviliği üzerindeki etki düzeyini aşağıya çekme şeklinde somutlaşmaktadır. Bu alan yakın bir geçmişe dek yasaklarla çevrili olduğundan, o vakit Ermeni adından söz edilmeyişi kısmen anlaşılabilir olsa da, bugünkü görece fikir serbestliği ortamında yapılan bazı lokal tarih çalışmalarında Ermenilere rastlanmaması da tedirgin edicidir.

Sorun bir de şudur ki, bilginin kaynağı olan kişilerin toplumsal etiketlerinin, öne sürülen olası bazı doğru fikirleri gölgelemiş olabileceğidir. Bilginin patent sahibi öznenin ünvan ya da etnik kimliği bir yere dek önemli sayılabilirse de, aslolan kişinin karakteristik özellikleri de dahil, o bilgiyi hangi toplumsal bağlam ve tarihsel koşullar içinde ne amaçla ve nasıl ürettiğidir. Tek başına *misyoner* teriminin verdiği ilk mesaj belirleyici olsaydı, bütün misyonerlerden her zaman 'aynı şarkı'yı söylemeleri beklenirdi. Oysa belirtildiği üzere, Aleviliğin Hristiyanlığın doğrudan bir devamı olduğu şeklindeki fikirlerin sahipleri daha çok *ilk misyonerler*di. Sonrakiler, onun daha çok senkretik bir karakteristiğe sahip olduğuna vurgu yapmışlardı (Kieser 2005: 547; Karakaya-Stump 2002: 323).⁸⁴

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

'Ermenilerle Aleviler arasındaki farklılıklar bir soğan kabuğundan fazla değildir; Tanrı'nın Baba, Oğul ve Ruh olduğu inancı bizde Allah, Muhammed, Ali üçlemesidir. Onların on iki havarisi vardır; bizim de on iki imamımız. Dua ve oruç vakitleri her iki halkta da neredeyse aynıdır. Onlar da sadece bir kadınla evlenirler, biz de. Onlar da bizim gibi sakallarını, bıyıklarını ve koltukaltlarını tıraş etmezler. Onlar da bizim gibi aptes almazlar. Onlar göğüslerinde haç çıkartarak şehadet ederler, biz de avuçlarımızı göğsümüze koyarız. Biz sonradan kutsal üstadımız Ali'nin yolundan git-

⁸⁴ Ayrıca paradoksal da olsa, misyonerlik faaliyetlerinin etno-kültürel kimliklerin daha fazla duyarlılık kazanmalarına doğrudan ya da dolaylı etkileri olmuş görünür (ayrıntı için bkz. Kieser 2005).

tiğimiz için kendimize Alevi diyoruz. Bunun dışında aramızda bir fark yoktur.' (Kieser 2005: 550) (abç)

Kieser'in, Ermenilerle aralarındaki farkın '*bir soğan kabuğu kadar ince*' olduğu ifadesinin, o zamanlar Alevilerin kendilerini takdir etmekte kullandıkları bir deyim olduğunu söylemesi, üzerinde kısaca durmayı gerektiren bir bilgidir. Zira bu, misyonerlerin çalışma yürüttüğü dönemde yöredeki Alevi Kürtlerle Ermeniler arasında çok büyük sorunların, çatışmaların olmadığını, aksine genel olarak barışık bir havanın geçerli olduğunu gösterir. Daha 1892 yılında Osmanlı Meclis-i Vükelâda '*Dersimli bir kısım şaki ve eşkıyanın Ermeni fesatçılarla münasebette olduğu ihtimali*'nden söz edilmiş olması önemlidir (Aksoy 2009: 65, dn. 36). Dolayısıyla, misyonerlerin çeşitli Alevi toplulukları Hristiyanlıkla ilişkilendirme ya da en hafifinden onları birbirlerine yakın gösterme çabalarını, tek başına kendi misyonlarına ve mahallî Ermenilere havale ederek açıklamak eksiktir. Ortaya çıkan *Alevi=Hristiyan Ermeni* illüstrasyonu misyonerler eliyle de olsa, özellikle dönemin tarihsel ve toplumsal koşullarının izlerini taşıyordu.⁸⁵ O dönem Alevi Kürtlerle Ermeniler arasında derin ayrılıklara, yaygın çatışmalara yol açan toplumsal bir nefret olmuş olsaydı, muhtemelen bu tür anlayışların bir izdüşümü olarak kültürel bazı ortak noktalar misyonerlere anlamsız görünenecekti.

Şii-Ermeni ya da Alevi-Ermeni yakınlığına ilişkin Batılı kültürel illüstrasyonlara dönersek, bu çabaların arka planında, belki de 19. yy'ın entelektüel ikliminde yaygın bazı anlayışların

⁸⁵ '*Misyonerler, özellikle Doğu Anadolu'da Hristiyan nüfusun az olması sebebiyle, etkilerini daha kalıcı ve geçerli kılabilmek için Müslümanlar arasında da faaliyet yapmaları gerektiğini anlamışlardır. Bu sebeple, Müslümanlar arasındaki mezhep farklılıklarını kullanarak, belli gurupları kendilerine yaklaştırmaya çalışmışlardır. Misyonerlerin bu tür faaliyetleri, Harput ve çevresinde olduğu gibi hemen hemen Osmanlı topraklarının her bölgesinde uygulanmaya çalışılmıştır.*' (Açıkses 2003: 278).

olası etkileri de vardı. Zira, Arthur de Gobineau gibi ırk kavramı etrafında dans eden tarihçiler başta olmak üzere, dönemin önde gelen fikir insanları antik İran kültürünün büyümesine kapılmış olarak, Ari ırkının üstünlüğünden dem vurmuşlardı. Nietzsche dahi *Böyle Buyurdu Zerdüş't*ü dönemin kültürel atmosferinin etkisi sonucunda kaleme almıştı. Böylece, Arabî ya da 'Semitik olan İslam'a (Sünnilik) karşı genellikle 'Ari/İranî bir protest hareket' olarak görülen Şiiliğin ortaya çıkışı, yalnız ve yalnız ırksal ya da etnikmerkezci bakış açılarınca anlamlandırılmıştı ki, bu ise, görünürde Hristiyan Batı ile Şii ve Alevi topluluklar arasında bir başka yakınlık psikolojisine vesile olmuş olsa gerekti.⁸⁶ Sonuçta geçen yüzyılın ilk çeyreğine gelinceye dek, Batılı misyoner ya da araştırmacılarca Alevi toplulukların, ya Ermenilere yakın bir öge olarak konumlandırılmalarının ya da din değiştirmiş ve etnik olarak başkalaşmış Ermeniler olarak görülmelelerinin, geleneksel ve modern bazı siyasi motivasyonları vardı. Bu gibi etkenler, Şii topluluklar hakkında da geçerli olmuş olsa gerektir ki, erken Şii mitolojisinden bazı Alevi söylencelerine dek pek çok yerde benzer yaklaşımlar, dayanışmalar göze çarpan bir motif olarak kendisini hep gösteregelmiştir.

Topluluklar arası politik ilişkiler sabit bir çizgide seyretmezler. Birlikler ve ayrılıklara paralel olarak, dayanışma ve çatışmalar da insan hayatı gibi fânîdirler. Onlara donmuş, değişmez olgular olarak bakmak olanaksız olduğu gibi, anlamsızdır da. Bu nedenle, bazı dönemlerde görülen ve daha çok din üzerinden algılanarak *Şii-Hristiyan, Alevi-Hristiyan* ya da *Alevi-Ermeni or-*

⁸⁶ Şiiliğin İranî bir karşı duruş olarak yorumlanışının, onun sınıfsal, toplumsal bir muhalefet hareketi olarak önemini perdelemeye dönük bir işlev gördüğü şeklindeki düşünceler dikkate değerdir (Özkaya 2001: 22). Hurufilik de İran'ın Araplığa bir karşı çıkışı, bir darbesi, nihayet tipik bir üstünlük iddiası olarak yorumlanmıştır. Zira Hurufilik, Arap Muhammed yerine İranlı Fazıl'ı, Arapça olan Kur'an yerine Farsça Cavidan'ı ve Arap dili yerine de Farsçayı öne çıkarmıştır (Öztürk 1990: 166-7).

taklığı, hatta özdeşliği olarak anlamlandırılan politik yakınlaşmaların, tarihyazıcılığına ya da mitoslara yansımış örneklerine değinilmiş olması, bu ittifakların ezeli ve ebedi olduklarına delalet etmez. Haksız bir yargıya yol açmaması bakımından, tarihteki Sünni-Hristiyan ittifaklarının, 'stratejik ortaklıklar'ın da hatırlanması gerektiğini önemle belirtmek isterim. Günümüzde bile, bunun sağlam örnekleriyle karşı karşıyayız. Dolayısıyla yukarıdaki örnekleri dondurup, tarihe ve politikaya oradan bakmak, politikanın opsiyonel karakterini yok saymak kadar, tarihi de karikatürize etmekten başka birşey olmayacaktır. Sonuçta burada, sadece ve sadece başlıktaki tabloyu oluşturan bazı motivasyonlar kısaca anlaşılmaya çalışılmıştır. Yoksa tarihte başka bazı politik ittifaklara (*Sünni-Hristiyan*) vesile olan aksi durumlara ilişkin de bolca örnek bulmak pekâlâ mümkündür. Osmanlı'nın Balkanları Müslümanlaştırmasında heterodoks dervişleri kullanması bile, tek başına tarihteki siyasal ittifak çeşitliliğine işarettir.

Garo Sasuni 15. yy'dan 20. yy'a Ermeni-Kürt ilişkilerini irdeleyen çalışmasında, genel olarak Kürtlerin Ermenilere karşı dostane tavırlarının düzenli ve sürekli olmayışına dikkat çekmiştir (Sasuni 1986: 37). Yani, Dersimli Alevi Kürtlerle Ermeniler arasında, özellikle 19. yy'da gözlenmiş olan çatışmasız ortam ezeli değildi. Sözelimi, 'Celali isyanları' her ne kadar farklı etkenlere bağlı gelişen türdeş olmayan olaylar zinciri olsalar da, Ermenilerin o dönemde Kızılbaş tazyikine de maruz kaldıkları belirtilmektedir.⁸⁷ Polonyalı Simeon'un seyahatnamesinde buna ilişkin izlere rastlarız. Simeon, baskıya maruz kalan Ermenilerin yaşa-

⁸⁷ Anlaşıldığı kadarıyla, *Celali* terimi dönemin Osmanlı egemen jargonunda bir nevi 'terörist' demektir. Osmanlı bu kavramla Kızılbaşları da damgalamak istemiştir. Fakat o dönem, Kızılbaşların birbirinden kopuk olan bazı toplumsal kargaşalara katılmış olmaları mümkündür. Yani, Celalilik Kızılbaşlıkla bir olmamakla birlikte, bu aralarında herhangi bir ilişki olmadığı anlamına gelmez (bkz. Kütükoğlu 1993: 240-1).

dıkları yerlerden biri olarak Harput'tan söz eder. Aktardığına göre, şehre hâkim olan Yeniçerilerin zalimlikleri nedeniyle Ermeni nüfusu orada azalmıştır. Gerçekten de, baskıdan dolayı Harput sancağının Çüngüş kazasından ve Sivas'tan Balıkesir'e göç eden Ermenilerin varlığı tarihi kaynaklarda kayıtlıdır. Harput'un 1566 tapu tahririnde 845 hane olarak tespit edilmiş Ermeni nüfusunun, 17. yy'ın başlarına gelindiğinde 100 haneye kadar düşmüş olduğu görülmektedir. Aslında 17. yy'da genel olarak Hristiyan nüfusta belli bir azalma söz konusudur ve bu eğilim 18. yy'ın başına dek sürmüştür. Bu ise, Celali isyanları kadar 'tekâlif-i divaniye' türündeki vergilerin ağırlaşmasına ve bazı göçlere bağlanmaktadır. Muş'ta Surp Garabet manastırının Vardapet'i, Simeon'a Kızılbaşların her yıl manastırı tahrip ettiklerini, ancak iki yıldan beri rahata kavuştuklarını anlatmıştı. Fakat Simeon, aksi örnekleri de aktarmadan geçmez. Çapakçur (Bingöl) civarında Manaşku'da yakın yerlerde Celaliler tarafından tahrip edilen Ermeni köylerinin sakinlerinin, yörenin Kürt beyi tarafından korunduğunu, onların köylerine dönmelerine yardımcı olduğunu aktarmıştır (Simeon 1999: 147, 150-1, 254-5, 258; Balıkesir'e göç için bkz. Öntuğ 2006: 345; Harput'taki hane sayısındaki düşüş için bkz. Ünal 1989: 71; Ermeni nüfusundaki azalma için bkz. Sasuni 1986: 40).⁸⁸

Dersim dağlarındaki aşiretlerin tutumlarına gelince; acaba o dönem civar illerden Dersim dağlarına sığınan ve Alevi Kürt aşiretlerine bext olan Ermeniler olmuş muydu? Yoksa tam ter-

⁸⁸ 1620-1640 yılları arasında yazıldığı belirtilen ve 1915'te Kudüs'te Nsanyan Episkopos tarafından yayımlanan Grikor Vartabet Kamahetsi'nin, yani Kemahlı Grigor'un (Daranagtsi) *Kronoloji* adlı yapıtına göre, Kiği Beyi'ni öldürüp, yağmaya başlayan 'hırsızlar, eşkıyalar, çobanlar ve basit köylüler'den oluşan gruba, Kürt ağa ve ileri gelenleri katılmamışlardır. Liderlerinin Şah İsmail adında bir 'abdal' olduğu belirtilir ki, bu olayın tarihi çeşitli kaynaklarda farklı geçer (Andreasyan 1963: 30; Sasuni 1986: 36; Kütükoğlu 1993: 238).

sine, yapılan baskılardan dolayı Ermenilerin bir kısmı Dersim'den göç etmiş, kalanların bir kısmı ise, bazı aşiretlere mi bext olmuşlardı? Kevork Halaçyan'a göre 1600'lü yıllarda, 'Celali ayaklanmaları' döneminde Dersim civarında yaşayan Ermenilerin bir kısmı batıya göç etmişken, bazı Ermeniler ise, dağlık Dersim'e sığınarak, liderleri Der Simon öncülüğünde Aleviliğe geçmişlerdir. Der Simon Seyit Ali adını alarak, Kureşan ocağının pirllerinden biri olmuş, kısa bir süre sonra da pir-i piran (*mürşid*) statüsünü edinmiştir (Hayreni 2010a; ayrıca bkz. Hür 2008). Kanımca, o dönem Dersimli Alevi Kürt aşiretlerin bütünsel bir tutumundan söz edilemez. Çünkü yaklaşık aynı zaman diliminde, Şah Abbas döneminde, Şah'ın Ermenilere karşı olumsuz tutumunun, hiç değilse bazı 'Kızılbaş' Kürt ve Türk aşiretlerinde belli bir yansıması olmuş olmalıdır (Şah Abbas'ın taarruzu için bkz. Andreasyan 1963: 36-7). Celali olaylarını Yeniçeriler kadar 'Kürt Celaliler'in, yani 'Dımbılı Kızılbaşlar'ın güçlü direniş hareketi olarak gören Sasuni, 18. yy'ın başlarında isyanların bastırıldığını, fakat hareketin Dersim ve çevresinde yarı bağımsızlık karakterini koruduğunu yazarak, Kızılbaş Kürt aşiretlerin Ermenileri ezmiş olduklarını belirtmektedir. Sasuni'ye göre, Osmanlı'nın bir asır kadar süren çarpışmalarından sonra Kızılbaş Kürtlerin gücünü kırıncaya dek, bu toplumsal çalkantının Ermenilere yansıyan olumsuzluğu sürmüştü. Garip olan, Sasuni'nin yalnızca bir sayfa ileride Dersim'i Ermenilerin Yeniçeri ve Celali zulmü görmedikleri sekiz Kürt beyliği arasında saymış olmasıdır. Fakat ona göre, Ermeniler burada da 'Kürt feodal düzeni baskısı' altında gittikçe köleleşmişlerdi (Sasuni 1986: 40-1).

Ermeni-Alevi Kürt ilişkileri bakımından o dönem, 19. yy'dan kesinlikle farklıydı. 19. yy'da genel olarak gözlenmiş olan sükûnetin temel nedenlerinden biri de, yöredeki Ermeni nüfusunun, güç dengeleri bağlamında Alevi Kürt aşiretleri bakımından sosyal ve siyasal bir tehlike oluşturmayacak ölçüde azalmış

olmasına bağlanabilir. Çünkü, azalan Ermeni nüfusu çatışmaları göze alabilecek tutumlardan kaçınmış olmalıdır. Burada bir noktayı gözlerden kaçırmamak gerekir; o da yöre söylencelelerinde, Alevi Kürtlerle Ermeniler arasındaki görece eski dönemlere ait (19. yy öncesi) olası büyük çatışmaları yansıtan herhangi bir unsura rastlanmıyor oluşudur. Acaba bu, bazı Kürdologların düşündükleri üzere, Dersim Ermenilerinin önemli bir bölümünün uzak bir geçmişte Alevi Kürt aşiretlerine asimile olduklarının bir göstergesi miydi? Yani, yukarıda aktarılan Ermeni söylencesi aslında bir gerçekliği mi öyküleştirmişti? Doğrusu, bu soruya kestirmeden olumsuz bir yanıt vermek zor olsa gerektir. Zira Kureşan bölgesinde, olasılıkla eski Zerdüşti inançlarını korumuş olan Ermeni bir toplulukla kaynaşma söz konusu olmuşa benzemektedir. Bir Kureşan söylencesi, doğrudan doğruya bazı Zerdüşti unsurlar taşımaktadır. Yukarıda Şıx Delil Bexican'ın bir keşiş karşısındaki kerametine de değinilmişti. Orada ise, iki topluluk arasında vukuu bulmuş büyük bir kavgedan ziyade, potansiyel bir çatışmanın nasıl sönümlendiği aktarılır. Ayrıca, bu öyküde seyyidler arası rekabet ve hiyerarşiyi anlamlandıran kerametlere benzer bir öykünün kullanılmış olması dikkat çekicidir.

16. yy'da Yavuz Selim'in Sünni Kürt aşiretleriyle yapmış olduğu ittifakın bir sonucu olarak, Kürtlere tabii bir pozisyona düşen Ermenilerin 19. yy'daki tarihi de trajik sayfalarla doludur. 19. yy'daki gelişmeler, bu kez özellikle Sünni Kürtler ile Ermeniler ve genel olarak Hristiyan halklar arasında ciddi toplumsal yarılmalar meydana getirmişti. 19. yy'ın son çeyreğinde kurulan Hamidiye alayları bir yana bırakıldığında bile, Kürtler bir yandan Kürt beyliklerin dağılması sonrasında artan bir biçimde şeyhlerin, öte yandan yavaş yavaş büyük yerleşim merkezlerine doğru kaymalarıyla birlikte, şehir İslamı ile Osmanlı'nun dini politikalarının etkilerine maruz kalmışlardı. Onlar artan bir biçimde İslam'ın normatif kalıplarına tutsak olmaya baş-

larken, milliyetçi fikirlerin kristalize olmasıyla Ermeniler de ayrılık/bağımsızlık ideallerine sarıldılar. Birbirini yok etmeye aday bu iki kollektif ruh, özellikle Osmanlı ile Rusya ve Batılı emperyalistler arasındaki sürtüşmeden dolayı çabucak alev alabiliyordu.⁸⁹ Öyle ki, büyük Ermenistan'ın kurulup, Kürtlerin mevcut statülerini kaybedecekleri şeklindeki kaygı, Kürtler nezdinde bir Osmanlı propagandası olarak sürekli işlenmişti. Biraz da bu propagandaların bir sonucu olarak, Sünni Kürtler ile Ermeniler arasındaki ideolojik-politik mesafe fazla açılmıştı. Nasturi katliamı öncesine gönderme yapıyor olsa da, eski bir Kürt özdeyişi bu mesafenin büyüklüğünü göstermesi bakımından önem taşır. Yaklaşık bir çeviriyle aktarırsam, '(Nasturilerle) aramızdaki mesafe bir saç teli genişliğinde, fakat Ermenilerle ise bir dağ kadardır.' (Gaunt 2006: 30). Sonuçta, 19. yy'da Ermenilerin Alevi Kürtlerle arasındaki mesafe 'soğan zarı' kadarken, Sünni Kürtlerle ise 'dağ' kadar olmuştu. Fakat, soğan zarı yeri geldiğinde aşılabilir bir dağa dönüşebiliyordu. Sözgelimi, son Osmanlı-Rus savaşında, Rus ordusu Ekim devriminin akabinde işgal ettiği topraklardan çekilince, geriye Ermeni askerî gücü kalmış, Erzincan'daki gücün komutanı Murat Paşa ile Dersim'in bazı ileri gelenleri arasında geleceğe ilişkin bir anlaşma yapılamamış ve ittifak seçenekleri arasında yer alan, Alevi Kürt aşiretleriyle Ermenilerin biraraya gelebilmeleri çeşitli etkenlerden dolayı gerçekleşmemişti (bu ittifak arayışları için yorumlar için bkz. Dêrsimi 1997: 124-30; Sasuni 1986: 160). Dolayısıyla, Ermeni-Alevi Kürt ilişkilerinin tarihini daimî bir dostluk üzerinden tarif ederek, her iki topluluğu özdeşleştirmeye varan ideolojik çabaların tutarlı bir tarafı yoktur.

⁸⁹ Nasturi katliamı bu toplumsal tablonun trajik temsillerinden biridir. Bir yandan kendi hükümrانlığını daha güçlü bir biçimde sürdürmeye çalışan Bedirxan ve üzerinde etkili olan Nakşibendi şeyhleri, öte yandan Nasturileri cesaretlendiren emperyalist devletler, katliamı hazırlayan tarihsel aktörler olarak boy göstermişlerdir.

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

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

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

'Türklüğü parçalamak için alınan düşmanca tedbirler arasında bir mühimi de şudur: Zazaları Türklükten ayırmak, Zaza'nun ırkça Ermeni olduğunu ileri sürmek? Türk düşmanları bunu eskiden beri yaparlar. Sinsi bir propaganda her zaman Zaza'nun kulağına mütemadiyen 'sen Türk değilsin,' demektedir. Bu inatçı propagandacılar 'sen Türk değilsin, Ermenisin,' dedikleri zaman, dince olan taassubunu hesaba kattıkları için sözlerine şunu da ehemmiyetle eklerler: Allah'ın hidayeti sana nasip olmuş Ermeni iken, hak dinine kavuşmuşsun ve sonra Zaza'nun adetleri içinde Ermeni adetlerine uygun ve benzer olanları sıralayıp sayarak, davaları ispata çalışırlar.

Bu propagandacılar hele Alevi Zazaların bu yönden inançlarını güçlendirmişler ve kendilerinin Ermeni'den dönme olduklarına

inandırılmışlardır. Fikir uygunlaştıkça Ermeni dostlarının gayreti artmıştı.’ (Tankut 2000: 75-6)

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

Anlaşıyor ki, Türk devlet aklı Kürtlerin siyasi hak taleplerinin yükseldiği hemen her dönemde, Ermeni-Kürt devamlılığı kurmacasıyla, hareketin meşruiyetini egemen Türk-İslam aklına havale edip, onu mahkûm etmeye çalışmıştır. 1980’li ve 90’lı yıllarda sıkça dillendirilen ASALA-PKK devamlılığı şeklindeki Türk resmî görüşü hâlâ hatırlardadır. Seyyid Rıza ve Abdullah Öcalan’ın Ermeni oldukları şeklindeki resmî propagandalar da bu siyasetin bilinen örneklerindedir. Dersimli yazar Yusuf

Köksal'ın öğrencilik günlerinden kalma şu anısı çarpıcıdır: Köksal'ın yazdığına göre, asıldığının ertesi günü, derste öğretmeni Cemil İspir, doktorlarca yapılan muayenede Seyyid Rıza'nın 'kabuklu' (yani, sünnetsiz) olduğu yönünde uzun bir nutuk çekmiştir (Köksal 2001: 98). Bu, aslında üzerinde durulmaya değer olmayan bayağı bir propagandadır. Ancak onun gerçekdışılığını, ironik olarak bir Ermeni kaynağı ortaya koymaktadır. Hovsep Hayreni'nin bulup çıkardığı bir belgeye göre, 1865 yılında Dersim'de dönemin Ermeni ve Alevi Kürt ileri gelenlerinden bazılarının ittifak çabalarına ilişkin buluşma günü olarak, Seyyid İbrahim'in oğlu Seyyid Rıza'nın sünnet düğünü seçilmiştir (Hayreni 2011a).

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

abartılı olarak yansımış olduğu tahmin edilebilir.⁹⁰ Geçerken belirtelim ki, son yıllarda Türk medyasında sıkça dillendirilen Alevileşen, Kürtleşen, hatta Araplaşan 'gizli/kripto Ermeniler'den açıkça söz ediliyor olması ise, Ermenilerle Türk devleti bakımından farklı anlamlar ifade etmektedir. Kanımca, bu tür iddialar Türk resmî siyasetine şimdiden kısmî bir rahatlık kazandırıyor görünmektedir. Çünkü, Ermeni soykırımının olası kabulüne karşı rakamların şimdiden aşağı çekilmesi, aynı zamanda gizli bir B planının yürürlüğe sokulduğu kuşkusuna yol açmaktadır! Fakat gerek Çanakkale, gerekse Sarıkamış'taki askerî kaybın sanılanın çok altında olduğunun, üstelik Türk Genelkurmay'ınca yapılan yakın tarihli araştırmalarla sabitlenmesi, uzun bir süre bu abartılı sayılar içinde, aynı zamanda soykırım mağduru Ermenilerin gizlenmeye çalışıldığını düşündürmektedir.

Dersimli Alevi Kürt delikanlılarının kışlalardaki sünnet kontrollerine dönersek, bunun 1915 soykırımında Ermenilerin bir kısmının yörede Alevi kimliği altında gizlenmiş olmasıyla doğrudan bir payı vardı. Öyle ki, 4. Umum Müfettişi olan Abdullah Alpdoğan, 1938 soykırımının hemen akabinde, Kiğı'da yaptığı bir konuşmasında şöyle diyordu:

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

⁹⁰ Arakelova, Dersimli Kırmançları bir anlamda Hristiyan Ermenilerin dinsel yanaşmaları olarak betimlemeye çalıştığı bir makalesinde, Zazaların sünnet uygulamasına asla sahip olmadıkları iddiasını bu illüstrasyona bir kenar süsü olarak eklemiştir. Sünnetsizlikle ilgili bu bilgiye, Britanya'nın Erzurum konsolosu Taylor'un 1866'daki makalesinde rastlanmaktadır (Arakelova 1999-2000: 398; Taylor 1866: 319).

Bu anlayışın uzun bir süre Türk askerî zihniyetinde varlığını sürdürmüş olduğu anlaşılmaktadır. Asker kökenli olan Reşat Hallı'nın kaleme aldığı ve TC Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi tarafından yayımlanan *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar (1924-1938)* adlı kitapta, 1937'de Dersim'de patlak veren olaylar, gerek yörede kalıp Alevileşen, gerekse Suriye'de hayatını sürdüren Dersimli Ermenilerin, yöreye gelip aşiretleri kışkırtmalarına bağlanmıştır (Hallı'dan akt. Van Bruinessen 1994: 3, dn. 6). Daha yakın tarihli olarak, Abdullah Öcalan'ın Ermeni olduğu ya da PKK militanlarının sünnetsiz (yani, Ermeni) oldukları propagandalarına dek pek çok örnek, Türk ulusal zihniyetine 'lekeli bir kimlik' olarak işlenmiş Ermeniliğin hâlâ karşı bir silah olarak kullanıldığını göstermektedir.⁹¹ Selahattin Demirtaş'ın anlamlı yakıştırmasıyla '*hükûmet sünnetçisi*' Cemil Çiçek'in Ekim 2010'da PKK gerillalarına yönelik aynı içerikteki iddiası, bu silahın kolayca terkedilmeyeceğini göstermektedir.

Bu noktada, birkaç kez Ermenilik ve Dersim konusuna özel olarak yer ayırmış olan *Yeni Aktüel* dergisinin son sayılarından birinde, Dersim katliamının temel nedeninin, adeta yörede yaşayan Ermenilerle ilişkiliymiş çağrışımına yol açan '*Dersim Ermenileri Saklamanın Cezasını mı Çekti?*' şeklinde bir başlık kullanılması, sözünü ettiğim tehlikelere meydan vermektedir (bkz. Dinç 2010). Yusuf Halaçoğlu'nun '*1936-37'de devlet bu dönmeleri ev ev tespit etmiş,*' açıklamasından, o dönem Türk devletinin yöredeki Ermeni kökenlileri tespit çalışmalarının olduğu anlaşılabilir.

⁹¹ İslamî cenahta ise, 1960 darbesini yapan subayların önemli bir bölümünün, 1. Emperyalist Paylaşım Savaşı sonrası Ermeni yetimhanesi olarak kullanılan İstanbul Kuleli Askeri Lisesi'nden askeri okullara gönderilen Ermeni yetimleri olduğu öne sürülmüştür (Başyurt 2006: 44). Daha ilginç olan bir başka iddiaya göre ise, Dersim soykırımı Türk siyasi eliti içinde henüz 'dönmemiş olan' Ermenilerin 'dönme' Ermenileri katlettiği olay olarak tasvir edilmiştir (bkz. Şenkal 2011).

da, bunun sadece soykırımın etnoğrafik hazırlıklarından biri olduğu düşünülebilir (Çetin 2010: 12). Zira 1932'de kaleme aldığı çalışmasında, Tankut 'bugün bile Dersim'de bir Dersimli kadar serbest ve mutlu yaşayan Ermeniler vardır,' diye yazmakta ve eklemektedir: 'Bunların akıllıları, hele ağız sözcük yapanları Dersim'de Türk düşmanlığını güçlendirmektedir.' Koçgiri halk hareketine ilk etapta bazı 'Ermeni köyleri'nin de katıldığına iddia edilmesi -ki bazı Alevi Türk köyleri de bu harekete katılmışlardı-, bu etnoğrafik hazırlığın politik nedenlerini biraz daha şeffaflaştırmaktadır (Tankut 2000: 79; Kieser 2005: 567). Yani, soykırımın zihinsel arka planında, diğer nedenlerin yanı sıra, yörede Alevileşmiş Ermenilerin varlığı kadar, Ermenilere büyük ölçüde hamilik yapmış olan Alevi Kürtlerden intikam alma hissi de rol oynamışa benzemektedir (Aygün 2009: 80).

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

Bir kez daha vurgularsam, Türk devletinin Dersim hakkındaki genel politikası, onu diğer Kürtlerden ve Kürdistan'dan izole edip, ayırmaya yöneliktir. Çünkü, ancak bu şekilde bölgeyi yutulması kolay politik bir lokma haline getirebilmektedir.

Bu amaçla bölgenin sınır pozisyonunun yarattığı çeşitli ‘merkezler’e karşı direnç gösteren eğilimini *anti-Kürt* bir siyaset doğrultusunda örgütlemeye çalışan Türk devleti, Sünni Kürtler arasında ise, hâlâ şu ya da bu ölçüde varlığını koruyan Aleviliğin ‘lekeli bir kimlik’ olduğu algısını besleyerek, bunu da özel olarak Dersim karşıtlığında yoğunlaştırmayı denemektedir. Her ne kadar henüz milliyetçi bir perspektifle açıklanamazsa da, Sultan Süleyman’ın (*‘Kanunî’*) Diyarbakir beylerbeyine yolladığı buyruktaki şu ifadesi, bu açıdan çarpıcıdır: *‘Kızılbaş lekesi olanları hapisle yetinmemeli, bu gibiler uygun önlemler ile elde edilerek habis vücutları ortadan kaldırılmalıdır.’* (Avcıoğlu 1999: 198).

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

‘Fakat Türkiye’de ben Alevi demiyorum, onlar Alevi değildir yani. Anadolu’daki Aleviler, Yörükler, bizim Tahtacılar, onlar her zaman bizim kendileriyle anlaşacağımız insanlardır. Fakat esas, aslen Nuseyri olan Ermenilerden, Süryanilerden meydana gelmiş, aslen Nuseyri olan Tunceli civarındaki Aleviler bu işin arkasında. Bunlar Türkiye’de gayileler açtığı zaman devletinizle, ordunuzla bu işin karşısına çıkamazsınız. Ve bunların dinleri

yoktur. Nuseyri akidesi vardır. Allah insandır, insan Allah'tır. Allah insanın içine girmiştir, Allah insana itaat etmiştir. Bu anlayış hâkimdir.'

Burada ironik olan, Türk devletinin bazı gizli örgüt (*Ergenekon*) belgelerinde, Gülen'in kendisinin Ermeni kökenli olduğu iddialarına rastlanmasıdır. Daha da ilginç olan, Gülen'in bu cümlelerinin, bir yandan 19. yy'ın ikinci yarısından 1. Emperyalist Paylaşım Savaşına dek Dersim'i ziyaret eden bazı Hristiyan misyonerlerin, öte yandan Türkiye'de uzun bir süre kazı çalışmalarını yürütmüş olan arkeolog Felix von Luschan gibi bazı araştırmacıların düşünceleriyle bir benzerlik göstermesidir. 'The Early Inhabitants of Western Asia' adlı makalesinde, dikkatini Küçük Asya'daki bazı ırksal tipler üzerine yoğunlaştırmış olan Von Luschan, 'Batı Asya'daki modern dinlerin etüdü de bu tipler labirentinde bize yardımcı olmayacaktır,' demekle birlikte, bazı Nusayriilerin ve başka bazı 'Müslüman' mezhep mensuplarının Ermenilerden ayırt edilemediğini öne sürmüştür (Von Luschan 1911: 222). Batı merkezli bu gibi iddialar, doğru olsunlar ya da olmasınlar, Türkiye'deki siyasal ya da dinsel elit arasında bir biçimde yankısını bulabilmiştir.

Örnek olsun diye, şu anekdotu aktarmak istiyorum. Kadri Cemil Paşa (*Zinar Silopi*) anılarında, tahsil için Avrupa'da olduğu vakit, oradaki bazı Türk öğrencilerin Kürtlerin aslen 'dağlı Türkler' olduklarını iddia ettiklerini anlatır (Kadri Cemil 1991: 39-40). Bu resmî fikrin nasıl olur da Cumhuriyet öncesine dek uzandığı meselesi, Hammer'ın Osmanlı Tarihi'nde 'lisanları, asıllarının Hindî yahud Türk bulduklarına delâlet eder,' şeklindeki ifadesine rastlayınca dek, tarafımca bir çözüme kavuşmamıştı (Hammer 2010: 579). Kürtlerin Türk kökenli oldukları savı, öyle anlaşılıyor ki, Alevi Kürtlerin Ermeni oldukları düşüncesine benzer olarak, aynı zamanda kimi Batılı tarihçilerin bu tür ifadelerinin bir izdüşümü olarak karşımıza çıkmıştır. Yani, Hammer'ın tarih kitabındaki bu afakî cümle, Türk milliyetçilerinin

elinde ideolojik bir silaha dönüşmüştü. Esasen o dönem Avrupa hayranlığı öyle etkiliydi ki, kaynağı Avrupa olan iddiaların daha bir itibar görme şansı vardı. İttihat ve Terakki çevresi bunu fark etmiş olmalı ki, biraz da bu nedenle, uydurma bir Kürt tarihi, yine uydurma bir Batılı isim altında (*Dr. Fritz* ya da *Dr. Friç*) Osmanlı Milli Emniyet görevlisi Naci İsmail Pelister'e yazdırılmıştı (1918). Bu taktiğin son zamanlara dek kullanıldığı anlaşılmaktadır. Taner Akçam'ın, Ermeni soykırımı karşısında Türk resmî görüşünü savunan Holdwater adlı uzmanın, Murat Gümen olduğunu tespit etmesi önemlidir (Beşikçi 2007).

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

d)- Kimlik Politikaları:

Lekeli Bir Kimlik Olarak Ermenilik ve 'Dersimlilik'

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

Dersimli Alevi Kürt araştırmacılar da, Ermenilik bağlamında böyle çok maksatlı ve bilinçli özel bir çabaya pek rastlandığını söyleyemem. Ne var ki, varoluş mücadelelerinin doğrudan bir sonucu olarak, hâlâ daha çok kendi varlıklarının ispatı ve kimlik sorunlarıyla meşgul oldukları için, Dersim tarihinde Ermenilere ve Ermeni kültürüne lâayık oldukları yeri verdikleri de söylene-
mez. Kendi kimliklerine ilişkin henüz doyurulmamış bir bilgi açlığı varken ve de kimlik mücadelesi canhıraş sürerken, Alevi Kürt araştırmacılar için Ermenilerden ve Ermeni kültüründen söz etmek adeta 'lüks' görünmektedir! Yani, onlar için daha çok kendileriyle meşgul olan bir tarih söz konusudur. Böylece, reel kimlik politikaları burada da kısmen geçerliliğini korumaktadır. Bunun bir başka nedeni de, yakın bir zamana dek Ermeniler hakkında yeterli çalışmaların mevcut olmayışından kaynaklı bilgisizlik ile bu alanın yasaklı oluşuydu. Ancak yeni yeni gelişen yöre tarihçiliği ise, ne yazık ki sadece kendisiyle meşgul olan bir tarih olarak, bir ölçüde 'Ermenisiz bir tarih'e dönüşmüş

gibidir. Fakat, pek çok kez maksatlı bir çabanın ürünü olmadığı kestirilebilecek bu alışkanlık ya da koşullanmanın zamanla kemikleşme tehlikesi söz konusudur. Öyle ki, tarihyazıcılığına doğrudan ve açıkça yansımamış olup zayıf kalsa da, bugün çeşitli etkenlerden kaynaklı tepkisel bazı yaklaşımlar kendisini açığa vurmaktadır. Belki de bu, aynı zamanda sözü edilen toplumsal ezberin bozulmasına karşı bir tepkidir. Ne olursa olsun, Dersim'de yeniden keşfedilen Ermeni kimliği hakkındaki söz konusu tedirginlik, bu kültürün geçmişteki izlerinin düzeyini aşağı çekme ya da onu reddetme gibi bir eğilime yönelebilmektedir. Bir anlamda ayrıksı olmayan bu gibi 'kimlik refleksleri'nin arka planındaki faktörleri anlamaya çalışmak, bu tehlikenin kimini boyutlarını görmeye yarayacaktır.

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

Etnik ya da dinsel bir kimlik etrafında kümelenen toplulukların, kendilerini genellikle *güçlü heteroseksüel bir adam* olarak tasavvur etmeleri ya da böyle soyutlamaları, bana öyle geliyor ki, bir yandan topluluğa dair homojenlik/saflık duygularını güçlendirirken, öte yandan ise, toplumsal hayattaki çeşitliliğe ve farklılıklara dair kollektif bilinci zayıflatmaktadır.⁹² Reel kimlik

⁹² Özellikle göçmenlerin asimilasyonuna yönelik baskıları hafifleten önemli bir ideolojik kalkan haline gelmiş olan *toplumsal çeşitlilik* ya da *çokkültürcülük* anlayışlarının, mevcut kültürel formasyonları ve bazı gelenekleri

politikaları bakımından, bir arada yaşanan ya da komşu olunan toplulukların, birer *Öteki* olarak pek çok kez *dişil* (feminen) bir figür olarak hayal edilmeleri de, aynı sürecin bir parçasıdır. Yani, *erkek* ve *temiz* olan *biz*'in karşısında *kadın* ve *pis* olan *Öteki* ya da *Ötekiler* bulunur. *Öteki*'nin uç noktada *kahpe* ve *kancık* sıfatlarıyla ambalajlanması, cinsel kirliliğe ilişkin göndermelere içkin olmasındandır.

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

Özellikle kültür üzerinden kurgulanmaya çalışılan *Dersimlilik*, diğer sosyo-kültürel kimlikler gibi bir homojenlik algısıyla biçimlenmektedir. Öyle ki, *Dersimlilik* *kültür* üzerinden tanımlandığında, *kültürel çeşitlilik* söylemi *kültür saflığı/birliği* (hegemonik kültür) algısına kurban edilebilmekte, dolayısıyla ya Çemişkezek'teki Sünni Türk ve Kürtler bir biçimde bu algının dışında kalmakta ya da Raa Haq (*Dersim Aleviliği*) inançlarında başta İslamî olanları olmak üzere, Ermeni kültürel öğeleri kısmen yadsınabilmekte, hafifsenmekte ya da reddedilebilmektedirler. Hatta *Dersim*, ortak, genel bir kavrama dönüşmüş ol-

doğallaştırarak, kadınların toplumsal statülerini meşrulaştırdıkları yönündeki haklı eleştirileri dikkate almak gerekir (Yuval-Davis 2003: 47, 116).

masına rağmen, bazen onun yerine *Kırmanckîye* terimi öne çıkarılarak, yöre adeta Alevi Kurmanclardan da (*Kırdaş*) yaıtılmaktadır. Böylece, lokal kültür kavramının kendisi dinsel ve etnik bir potada dondurulmaktadır. Bu nedenle, toplumsal hayata dair söylemler ne denli farklı olursa olsunlar -ki, 'Dersimliler'in bugün genel olarak *kültürel çoğulculuğu* hiç değilse bir söylem olarak benimsemiş oldukları bilinir-, güç ilişkilerine dayalı toplumsal algıların 'doğası' gereği böyle bir işleyişi vardır ve Dersimli Alevi Kürtler de bundan muaf değildirler. Öyle ki, Ermenilik Türk egemen siyasal aklında 'lekeli' bir kimlik olarak kurgulanmasaydı dahi, yöredeki kültürel çoğunluğun Dersimli kimliğine dair saflık algısını yine rahatsız edebilecekti.

Bir kez daha vurgularsam; bu algının ortaya çıkmasında, sosyo-kültürel kimliklerin karşılıklı olarak *eril* ya da *dişil* olarak portrelendirilmelerinin yanı sıra, toplumsal benliklerin *temizlik* ve *kirlilik* anlayışlarının rolü bulunur. *Öteki* hemen her zaman *kültürümüzü*, yaşam alanı olan *coğrafyamızı*, genderli kimliğimizi ve *bedenimizi* kirletebilecek potansiyele sahip olarak, bizi en hafifinden tedirgin, uç noktada ise tehdit etmektedir. *Öteki'nin* karşıtı olarak *biz*, temiz, saf ve eril olanı temsil ederiz. *Ötekileştirmeye* bir 'yiyecek tabusu' da eşlik eder. 'Kızılbaşlar'ın elinden birşey yiyip içmenin haram olduğu şeklindeki dogmatik İslamî inançlar iyi bir örnek olabilir.⁹³ Kürtlerin, kendilerini Türkler arasında *Ötekileştiren* zihniyet tarafından '*Pis Kürtler*' olarak etiketlendirilmeleri de, *Öteki'nin* kirli olarak kurgulanmasına bilinen bir örnektir. Benzer yakıştırmalara her yerde rastlanabilir. Çünkü bu, toplulukların kimlik formasyonlarının bir parçası olan birbirlerini karşılıklı *Ötekileştirme* süreçlerinde hep göze çarpan bir özelliktir. Brown, 'İran'a yaptığı bir yıllık seyahatin-

⁹³ Misalen, Şeyh Said'in 1925'te Dersimli Kürtlerle ittifak kuramayışı meselesi Dersimli Alevi Kürtlerin popüler zihniyetinde bir yiyecek tabusuyla ilişkilendirilmiştir.

de, Müslümanların 'pis Mecusi' (*gabr-ha-yi najis*) dedikleri yol arkadaşı olan Zerdüştiyle ilişkisini kesmesini istediklerini yazar (Brown 1926: 582).

Her ne kadar bugün Dersim'de bu düzeyde bir Öteki olarak algılanmıyorlarsa da, geçmişte aşiretlerin dahi birbirlerini Öteki-leştirdiği bir toplumsal ortamda (*iç Ötekiler*) ikincil konuma sahip bir topluluk olarak Ermenilerin, yine de bir Öteki olarak var oldukları açıktır. Böylece, 'var olmayan' ya da kısmen gizli olan bir Öteki olarak Ermenilerin bugün tarihsel, toplumsal ve kültürel dirilişi ve hatta Dersimli kimliğinin içinde yer alarak, onun anlamını değişime zorlaması, genişletmesi, baskın kültür mensuplarının bir kısmında şu ya da bu düzeyde bir rahatsızlık yaratabilecektir. Bu yeni durum, Dersimli kimliğinin alışlagelen homojenlik algısını sarstığı gibi, dönmelik iddiaları kimlik sınırlarını adeta muğlaklaştıracak ve onu yeni tartışmalara taşıyacaktır. Şöyle ki, etnik bazı kaynaşmalara ve kültürel etkileşimlere atıfta bulunarak, günümüz Dersim Alevileri ve Aleviliğinin geçmişinde bir Ermeni damarı bulunduğuna yönelik düşünceler, sembolik tarihsel 'Dersimli'nin toplumsal algıdaki saflığını bozarak, 'ortak ata' mitinin algısal olarak zedelenmesine de yol açabilir. Çünkü, etnik kaynaşmalar ve özellikle dönmelik olgusu, cinsel göndermeleri de olan süreçler olarak -ki, *asimile olma* bir tür toplumsal *iğdişleşme* olarak algılanır-, köklerinde sağlam bir kollektif ya da bireysel 'ata' düşleyen topluluğun 'atası'nı, hem baskın olana dönüşme gibi pasifleşmeye içkin yeni bir pozisyona itmekte, hem de bir soy ve kültür meleziği üzerinden saflığını bozmaktadır.⁹⁴ Bu ise, aynı algısal denklem içinde kö-

⁹⁴ *İğdiş* terimi, Selçukluluklar döneminde 'hadım edilmişler'in yanı sıra, melezleri ifade ederdi. Terimin, özellikle Rumların *mixovarvaroi* dedikleri Müslüman Rumlar için kullanıldığı belirtilir. Uzunçarşılı buradan hareketle, İbni Bibi'nin sözünü ettiği *iğdişan* birliğinin başının (*İğdişbaşı*) devşirme usulüyle oluşturulan bir birliğin başı olduğuna hükmetmiştir. Bunların Batı feodalitesinde görülen 'üretim köleleri'nden farklı olarak, bir tür 'hizmet köle-

kende bir köksüzleşmeyi, dahası soysuzlaşmayı ifade eder. Başka bir etnik kökenden gelindiğinin öne sürülmesi ya da topluluk için seçilen kurgusal 'atalar'ın kökenindeki herhangi bir 'şaibe', kimlik mensubu kimselerin hiç değilse bir kısmının, kendilerini adeta bir anda Gregor Samsa'lar olarak tasavvur etmelerine yol açıyor. Kürt tarihyazıcılığında 'etnik köken' spekülasyonlarına dair tarafımdan yapılmış bir eleştiri karşısında, Faik Bulut'un kaleme aldığı '*Kürt Halkı Cami Önüne Bırakılmış Bir Bebek mi?*' başlıklı makalesi, aslında bu toplumsal algının yattığı hassasiyet için iyi bir örnek sayılabilir (bkz. *Demokrasi*, Nisan 1995). Ne ilginçtir ki, yakın dönemlere dek sosyal bilimlerde dahi, dönmelik genellikle pasifist bir içeriğe hapsedilerek, öylece izah edilegelmiştir. Çünkü, bilimsel araştırmalara da yansıdığı anlaşılan toplumsal algıya göre, dönmelik kimlikte bozguna uğramaktır.

Etno-kültürel kimliklerin toplumsal algıdaki yeri, genellikle *essensialist*tir (özcü). Bu doğrultuda, bir kimlik mensubu kendi kimliğini neredeyse tarihin başlangıcına yerleştirme eğilimi gösterirken, onun tarih içindeki değişimlerini de pek kabul etmeme eğilimindedir. Yani o, ezelden beri Alevi, ezelden beri Dersimli, Kürt ya da Türk'tür ve kimliğinde köklü değişimler, hele de dönmelik gibi olgular asla var olmamıştır. Bu nedenle, Aleviliğin antik İran, Mezopotamya ya da Orta Asya'da başlatılması, popüler tarih çalışmalarının vazgeçilmez bir tutkusu olagelmıştır. Herhangi bir sembol, inanç ya da isim, bunun için yeter de artar. Aynı şekilde etnik köken araştırmaları bağlamında '*en eski*

si' oldukları vurgulanmıştır. Gordlevskij ise, sarayda ve askeri birliklerde hizmet gören ve kısmen esir düşmüş Hristiyanlardan oluşan *gulam*'a dikkat çeker (Werner 1986: 57, 101 dn. 1; Avcıoğlu 1998: 2026). Şunu da belirtelim ki, Arapça cariyeye (*jarıyah*) teriminin köle kız ve kapatma/cariye anlamında kullanılmasına paralel olarak, *gulam* da erkek köle demek olup, homoseksüel çağrışımları içermektedir. Çünkü tarihsel olarak köleler seksüel amaçlar için de kullanılmışlardı (Neumann 2010: 1).

halk olma şerefine nail olmak için, ulusal tarihyazıcılıkları kendi uluslarını antik tarihin bazı topluluklarıyla ilişkilendirerek, onlara tarihsel bir süreklilik duygusu aşılama peşinde olmuşlardır. Bu, ulusal tarihyazıcılıkları kadar bölgesel kültür grupları, bölgesel kimlikler için de söz konusudur. Farkında olarak ya da olmaksızın, saf ve homojen olarak tasarlanan ya da öyle algılanan '*Dersimli kimliği*' –ki egemen algıda Alevi Kürtleri ifade eder- için de geçerlidir. Bunun bir sonucu olarak, bu tür bölgesel kimlikler bölgenin baskın kültürü üzerinden algılanarak, dolaylı da olsa bir *kimlik körlüğüne* yol açarlar. Çünkü artık kısmen de olsa, farkında olmaksızın diğer kimlikleri göremez hale gelmişlerdir. Bugün *Türkiye* derken Türklerin, *Kürdistan* derken Kürtlerin akla gelişi gibi, *Dersimliler* kavramı da neredeyse yöredeki Alevi Kürtlere eşitlenmiş durumdadır (kısa bir değerlendirme için bkz. Aksoy 2006: 19-22). Hegemonik pozisyonun neden olduğu böyle bir algı, Ermeni kültürü vurgularının arttığı bir ortamda, buna yönelik tepkisel bazı çıkışlara meydan verebilecektir.

Neredeyse bütün kültürlerde saflık ve kutsallık birbirinin izdüşümüdür. Bu nedenle bir toprağı sahiplenmek, hele de bu dinsel bir kimlik üzerinden söz konusu ise, o kimliğin –kendisine ve coğrafyasına- olan saflık inancını adeta yaşamsal bir unsura dönüştürür. Fakat, *dişil bir nesne* olarak toprağın kültürel transformasyonu ile *eril bir özne* olarak kimlik sahibi atanın dönmeliğine olan tepkiler arasında kısmen bir fark var gibidir. Çünkü mekân, herhâlükârda eril özne tarafından fethedilen, ele geçirilen ve dönüştürülen bir şeydir. Oysa 'ortak ata' ortak kök demektir ve o değişmez, saf bir ilke gibidir. Böyle varsayıldığı için, sözgelimi Türkler '*Anadolu*'yu fethetmiş sayılırlar, ancak bugün Türklerin biricik 'ortak ata'dan ziyade, çeşitli etnik kökenlerden gelen toplulukların bir karışımı olduğu öne sürüldüğünde kıyamet kopmaktadır. Bu durum Ayasofya'nın aslen bir kilise olduğunu söylemek ile Hemşinli Müslüman ahalinin as-

len Ermeni olduğunu savunmak arasındaki fark gibidir. Mekân fethedilen, istenildiği gibi biçimlendirilebilen bir nesne olarak pekâlâ dönüşmüş olabilir, son tahlilde bunda fazla bir sorun olmayabilir. Fakat, ortak atanın saflığının bozulması demek olan dönmelik, topluluğu bir töhmet altında bırakır! Çünkü toplumsal zihniyette, bir kimlik için vazgeçilmez öğelerden olan *süreklilik* kesintiye uğradığı gibi, Ötekilerle olan *farklılık* çizgisi de bulanıklaşmış olur! Aynı çerçevede Dersimli Alevi Kürtler arasındaki tepkisel bazı yaklaşımlara spot tutulduğunda, muhtemelen benzer bir tabloyla karşılaşılacaktır. Duzgı'nın Mehr'in (*Mithra*), kız kardeşi Xaskar'ın Anahit'in (*Anahita*), Munzur'un ise, olasılıkla Aramazd'ın (*Ahura Mazda*) başkalaşmış biçimleri oldukları şeklindeki tespitlere şimdiye dek herhangi bir radikal tepki almayışım, diğer etkenler saklı kalmak kaydıyla bununla da ilgili görünmektedir.

e)- 'Ana Kimlikler'-'Ara Kimlikler':

Dersim Aleviliği Bağlamında Kimlik Değişimleri, Dönmelik ve Melezliğe Dair Düşünceler

Dinamik bir karaktere sahip olsalar da, kimliklerin kurucu öğeleri toplumsal olarak adeta bir değişmezlik zırhı içine alınırlar. Bu değişmezlik algısı, onların kimlik sabitleyicileri olmalarından ileri gelir. Sözelimi, sembolik de olsa bir '*ortak ata*' fikri topluluğun kökenini sabitleme işlevi görmektedir. Topluluk bir dayanak noktası olarak moral gücünü bu '*ortak Ata*'dan alır ve kendi köklerini belirler, sabitler ve meşrulaştırır. Adeta varoluşunun temel referansıdır o. Oysa kökünde bir belirsizlik, sabit olamamak, hele ki temelli bir değişime uğramış olma duygusu, bir anlamda topluluğun üzerine bastığı tarihsel zeminin kayganlaşması anlamına gelir. Bu bakımdan, hiçbir topluluk kendisine dönmüş, inançlarından, soyundan sopundan rücu etmiş bir ata seçmez ve olası yakıştırmaları da şiddetle reddeder. Pek çok

yanıyla bir olumsuzluk içerdiği varsayılan dönmelik durumu 'ortak ata'nın karizmasını yerle bir edeceğinden, topluluklar kendilerini yozlaşma (*toplumsal*), soysuzlaşma (*etnik*) ya da dönneklik (*siyasal*) sayılan bu tür damgalanmalardan uzak tutmaya çalışırlar. Bu 'yafta' toplumsal algıda dolaylı da olsa bir *dişileşme* durumunu da ifade etmektedir ki, etnik ya da dinsel kimlik mensupları, kimliklerini neredeyse bir ezeliyet ve ebediyet kurgusu içinde *eril bir özne* olarak düşünmeye yatkındırlar.

Sosyolojide *essentialism* (özcülük) olarak etiketlenen bu yaklaşımın başkalaşıma, hele de dönmeliğe şiddetle karşı olduğu bilinir. Sözgelimi, Türklüğün mezlek dışı varsayılması, yani *hakiki Türk*, *öz Türk* şeklinde ideal bir tipe dönüştürülmesi, yalnızca Türk milliyetçileri arasında değil, garip bir biçimde Kürt aydınlarının ezici bir çoğunluğunda da geçerli bir yaklaşım olagelmıştır. Bu anlayış onları bir 'devşirme' karşıtlığına (*anti-mezleklik*) itmiş görünmektedir (iki farklı eleştiri için bkz. Yelda 1996: 306; Aksoy 2002: 92). Buna göre, '*asıl Türklük*' iktidar sahibi olmayıp, Kürtleri ezen devlet mekanizmasında başka kökenden gelenler, özellikle Balkan devşirmeleri yer alırlar. Türk deyince de 'ezilen Türkmenler' (*ideal*) anlaşılmalıdır. Öte yandan, bu anlayış örtük ve dolaylı olarak *reel* Türklüğü köksüzlükle, dönmelikle özdeşleştirerek, karşısına soyu soppu belli, köklü Kürt halkını koymaktadır. Aynı anlayışı savunan bir Kürt siyasetçisi İbrahim Aksoy, bundan birkaç yıl önce, Recai Kutun, Oğuzhan Asiltürk, Devlet Bahçeli, Hasan Celal Güzel, Mehmet Açar, Mehmet Keçeciler, Mesut Yılmaz, Murat Karayalçın gibi isimler olmak üzere, Türk siyasal eliti içindeki Ermeni kökenli siyasetçileri 'deşifre eden' bir yazı yazmıştı (Aksoy 2006). Benzer algılar, bir grup kimliği olarak 'Dersimlilik' söz konusu olduğunda da işlevselleşmekte ve Dersimli olma neredeyse Ermenilerden ayrı ideal bir tipe dönüşebilmektedir. Fakat 'asıl Dersimli' şeklinde somutlaşan bu algı, sadece Ermenileri değil, Dersim'de yaşayan Sünni Kürtleri, dahası bazen Alevi Kurmançları dahi dışarıda

bırakabilmektedir. Bu ise gösteriyor ki, kimlik algıları küçük bir alanda dahi sosyo-politik ilişkilere bağlı olarak şekillenmekte ve reel kimlik politikalarının oluşturduğu sistemin dışına çıkılmamaktadır.

Pek çok topluluk bu tür bir anlayış ve algının doğrudan bir sonucu olarak, geçmişlerinde herhangi bir melezlik ya da kimlik değişimi (*dönmelik*) olgusuna sıcak bakmaz. Çünkü melez ya da dönmüş olan herşey, genellikle berraklığın karşıtı olarak düşünülen bir karışım, bir bulanıklık, daha da ötesi bir kirliliğe teka-bül ettirilmiştir. Pek çok dilde bu zihniyetin zengin ipuçları gizlidir. Türkçede *karışmak* ve *bulaşmak* fiillerinin bir anlamı da birine sataşmak anlamında olumsuzluk içerir. *Karışık* sözcüğü hem bir belirsizliğe, hem de karanlık işler çevirmeye gönderme yaparken, *bulaşık* ise, mutfak eşyalarının kirliliğini anlatır. Hollandacada düzensiz, karışık olanın karşıtı olarak *netjes* sözcüğü, net, açık, düzenli, fakat daha çok güzel anlamına gelmektedir. Sözcüğün Avrupa dillerindeki bir başka varyantı olan *neate*, *nete* ise, Orta İngilizcede temiz, saf ve parlak demektir. Özetle; temiz anlamına gelen sözcüklerin, saf ve karışmamış olana gönderme yaptıkları anlaşılmaktadır. C. D. Buck, *temiz* anlamına gelen Hint-Avrupa dillerine ait sözcüklerin bir kısmının '*saf, karışmamış*' anlamında da kullanıldığını belirtmiştir (Buck 1949: 1080). Aynı şekilde Türkçe *dönmek* fiili de sabit bir durumun verdiği belirlilik ve güven duygusunun karşıtı olarak, genel olarak olumsuz bir çağrışıma hapsedilmiş gibidir. Baş dönmesinden yüzünü dönmeye, arkasını dönmekten davadan dönmeye dek sayısız örnekler verilebilir.

Melezlik görünürde kimlik sınırlarını belirsizleştirmektedir. Tehdit algısının en yakıcı tarafı da sanırım burada gizlidir. Bu durumda '*biz kimiz?*' sorusuna verilebilecek net ve kesin yanıtlar ortadan kaybolur ya da öyle algılanırlar. Oysa *siyah-beyaz* denklemi içinde, yani bir antagonizmde bu soruya çabucak verilecek basit ve tatminkâr yanıtlar her zaman bulunur. Böyle kolay ve

açık yanıtların verilmediği durumlar, topluluk mensuplarınca bir krize yol açabilen belirsizlik olarak algılanır ve kimliğe yönelik bir tehdit varsayılarak, tedirginliğe yol açarlar.

Ben ve *Öteki*, kimlikler dünyasında genellikle birbirimizin birer karşıtı olarak var oluruz. Eski dönemlerden bugüne dek gelen bu düalist anlayışa göre -ki düalist düşünme eğilimi köylü dünyasında, sözlü kültür mensuplarında ve genel olarak ezilen sosyal sınıflarda baskın olarak görülür- ben ne isem, *Öteki* benim karşıtım olmak durumundadır. Bu durumda, o pek çok kez düşünüldüğünün aksine, benim açımdan bir ayna olmaktan çok, aslında bir *Camera Obscura*'dır. Çünkü, bana ait olan hemen her özelliğin tersini yansıtır! Yani o, bir bakıma benim başaşağı görüntümden başka birşey değildir. Ben *iyi* iken, o *kötü*; ben *güzel* iken, o *çirkin* ve *ucube*; ben *akıllı* ve *zeki* iken, o *aptal* ve *geri zekâlı*dır. Çalışkan-tembel, temiz-kirli, aktif-pasif, özne-nesne, eril-dişil, heteroseksüel-homoseksüel, merkez-kenar/çevre, insan-hayvan şeklindeki düaliteler, topluluğa kimlik sınırlarını kesin bir biçimde duyumsatırlar. Oysa melezlik ya da dönmelik söz konusu olduğunda, *farklılık ilişkileri* zedelenmiş varsayılır ve ben ile 'karşıtım' olan *Öteki* iç içe geçmiş gibi oluruz; yani, ben ben olmaktan çıkmış olurum, *Öteki* öteki olmaktan... Bu nedenle 'toplumsal bir normaldışılığı' temsil eden melezler, dünyanın pek çok yerinde 'lanetliler' olarak, karışımı olduğu her iki grup tarafından da dışlanırlar. Kültürler arası egemenlik ilişkilerinin yoğun bir biçimde yaşandığı toplumsal çevrelerde, arada kalmış bir sosyal kategori olarak melezlerin ve melez grupların pek olumlu bir yeri yoktur. Onlar, kültürel egemenliğin edilgin özneleri olarak kollektif bilinçaltında bir anlamda kadınlık ya da homoseksüellikle ilişkilendirilirler. Kaldı ki, homoseksüellik de bir yandan egemen cinsel kimliği (*heteroseksüel erkeklik*) 'lekelemekte', öte yandan farklılık ilişkilerini (*kadın-erkek*) tehlikeye atmaktadır. Dolayısıyla, bir topluluğun 'ortak atası'nın şu ya da bu nedenle kimlik değiştirdiği iddiası, o kimliğe mensup kimse-

lerce genel olarak kimliğin lekelenmesi olarak algılanır. Hele de Türk siyasal aklınca lekeli bir kimlik olarak kurgulanmış Ermenilik söz konusuysa...

Yalnızca etno-kültürel kimliklerle ilgili olarak değil, bazı hayvanların kirli ve pis diye tasnif edilerek tabu sayılmasında bile, anti-melez anlayışın payı vardır. Tavşan eti yeme yasağının, pastoral toplulukların çatal toynaklı ve geviş getirenler kategorisine tam olarak uymayışından kaynaklandığı belirtilmiştir. Tavşanın çeşitli dillerde 'eşek kulaklı' anlamına gelen sözcük terkipleriyle ifade edilmesi –sözgelimi Kürtçe *ker-guh*; eşek kulaklı-, onun biçimsel 'garipliğine' ya da 'normaldışılığı'na gönderme yapıyor gibidir. Hayvanın çift cinsiyetli olduğu, erkek tavşanın da hamile kalıp doğurabildiği şeklindeki eski zamanlara dek giden yaygın inancı da, bu bağlamda özellikle bir kenara not etmek gerekir (Boyle 2004: 72-3; Douglas 2005: 78-9).⁹⁵ Tevrat'ın Levililer bölümünde (19:19) geçen, farklı cinsten hayvanları çiftleştirme, tarlayı iki çeşit tohumla ekme ve farklı ipliklerden dokunmuş iki cins kumaştan giyme yasağı da yine bundan, kutsalın saflığı anlayışından kaynaklanmıştır.

Reel kimlik politikalarına rağmen, Dersimli Alevi Kürtler arasında, Ermeni kökenlilik iddialarının yaygın bir tepkiye konu olmamasının çeşitli nedenleri vardır. Ne denli karikatürleştirilmiş olursa olsun, herşeyden önce geçmişten gelen sol anlayışla birlikte, genel olarak mağdur ve mazlumla kurulan yüksek derecede toplumsal empati -ki bunun Raa Haq inançlarında yeri vardır- böyle bir tepkinin oluşumunu önemli ölçüde engelliyor görünür. Tarihsel bir mağduriyetten bağımsız olmayan Ermeni imajı da bu eğilimi beslemektedir. Ayrıca, Dersimli Alevi Kürtlerin kendilerinin de hâlâ kimlik mağduriyetinden kurtulamamış olmaları, yakın bir geçmişte kendileri gibi ortak bir

⁹⁵ Yahudiler ve Şiiler dışında, Hristiyan Ermenilerde de tavşan tabusuna rastlanmaktadır (Boyle 2004: 72-3).

'kader'i paylaşmış olan Ermeni halkıyla dayanışma duygularını yüksek tutmaktadır.

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

Ermeni kökenli oldukları iddiasının Dersimli Alevi Kürtlerde yaygın ve güçlü bir tepki olarak karşılık bulmamasının arkasında, inanç sistemleri kadar topluluğun kimlik sınırlarıyla ilgili bir yanı da olsa gerektir. Şöyle ki; geçmişte Dersimli Alevi Kürt kimliğinin temel argümanları, Türk ya da Kürt olsun, Sünni İslam'ın temsilcileri olan komşularına karşı inşa edilmişti. Ermeniler ise, farklı bir dinin mensupları olmakla birlikte, bu temel argümanların anti-tezlerine sahip olmaksızın iç içe yaşanan bir halk idi. Ödünç bir tabirle ifade edilirse, onlar '*harici Ötekiler*' olan Sünni Müslümanlara nazaran bir nevi '*dahili Öteki*'lerdi ve politik bir tehlike oluşturmadıkları sürece, Alevi Kürtler için tehdit edici de görülmemişlerdir.⁹⁶ Bu nedenle, Ermeni kökenli olma iddiasına bugün gösterilen tepkilerin cılız kalmasının arka planında dahi, bu gibi etkenlerin payı da vardır. Aslında inanç kimliği yanıyla değerlendirildiğinde, reenkarnasyon (*tenasüh*), moral temizlik, bext ve empati gibi bazı Raa Haq prensiplerinin,

⁹⁶ Bu tabirler Cemşi Kaya tarafından Dersimli Alevi Kürtlerin toplumsal pozisyonlarını tanımlamak için kullanılmıştır (bkz. Kaya 2000).

toplumsal değişimi, etnik farklılaşmayı, hatta dönmeliği bir yere dek görece tolere edebilecek bir anlayışa zemin hazırlamış oldukları düşünülebilir. Empati ve bext'e yukarıda genel olarak değinilmişti. Şimdi ise diğer ikisine, reenkarnasyon ve moral temizliğe değinilecektir.

Biliniyor ki, reenkarnasyon Dersim Alevi teolojisinin önemli ve ayırıcı bir parçası olup, onun kimlik üzerinde şu ya da bu ölçüde bir etkisi olmalıdır. Çünkü, insanın öldükten sonra yeniden dünyaya geldiği inancı, kimliğe bir yanıyla esneklik kazandırıyor görünmektedir. İnsanların iyi ya da kötü olmalarına göre, bir sonraki hayatlarında farklı varlıklar (başka bir insan ya da sözcelimi bir kuş) olarak vücut buldukları inancı, sonuçta hayat içinde döngüsel ya da değişime dayalı yorumları beslemektedir.⁹⁷ Ehl-i Haklarda görüldüğü üzere, tanrının reenkarnasyonu olan hulûl (*avatar*) inancına ise, Dersim'de açık bir biçimde rastlanmaz. Fakat, reenkarnasyon inancının tespit edilen iki versiyonunda, dolaylı da olsa gizli bir hulûl inancının varlığı kabul edilmektedir (bkz. Ocak 2002: 190). Bir keresinde, Xızır'ın kim olduğuna ilişkin yönelttiğim naif bir soruya karşı aldığım şaşırtıcı cevap, uzun bir süre aklımı meşgul etmişti: '*Xızır da, Ali de, Hak da ne varsa birdir!*' (kaynak kişi: H. Aksoy/Canik-Mazgirt). Bunun da ötesinde, Kırklar divanında tanrının Ali olarak görüldüğüne dair anlatımlar bilinmektedir. Bunları doğrudan hulûl inancına yormasak bile, Xızır ve Ali'nin Dersim'de aynı zamanda Haq/Heq'in hiç değilse metamorfozları olarak görüldüklerini söyleyebiliriz. Adeta bâtıniliğin radikal ve ılımlı un-

⁹⁷ Ruhun kuş olarak bedeni terk ettiği inancını Alevi Kürt ortamında henüz çocukken duymuştum. Widengren, kuşun ruhun sembolü olmasının yaygınlığına dikkat çekmiş ve Maniheizm'de görülen bu temayı Mezopotamyalı unsurlar arasında göstermiştir. Fakat, dünya dillerinde ruh sözcüklerinin genellikle rüzgâr, nefes vb anlamlara geliyor olması, kuş şeklinde kişileştirilen ruh inancının arkaik bazı köklerine işaret eder görünmektedir (Widengren 1946: 151, dn. 1; Aksoy 1993a: 98-9).

surları bu dağlık coğrafyada buluşmuş ve görece ılımlı çizgi baskın gelmiştir.

Bir kez daha, fakat bu kez doğrudan belirtmeliyim ki, tanrının kendisini farklı biçimlerde görünür kılması (*metamorfoz*) ile onun ardı ardına farklı periyotlarda çeşitli donlarda dünyaya geldiği (*hulûl/avatar*) inançlarını birbirine karıştırmamak gerekir. Bununla birlikte, her ikisi de kimlik dönüşümlerine bir esneklik kazandırıyor görünmektedir. Böylece, şu an taşıyor olduğumuz kimlik kısmen önemsizleşir ve günlük hayatta *kim* olduğumuzdan çok (*biçim/don*), *moral* olarak nasıl biri olduğumuz (*öz/içerik*) esas alınır ki, iyi, adil ve kâmil olmanın erdemi çoktan bu dinsel anlayışın düsturları olmuşlardır.

Yakın bir zamanda kaydedilmiş olan Raa Haq yaratılış öyküsünün bir versiyonunda, Dürzilerdeki tenasüh (*reenkarnasyon*) inancının tamamlayıcısı olan ruhların yaradılışı öyküsüne rastlanmamıştır (bkz. Gezik 2009). Bununla birlikte, kimlik üzerindeki olası etkisini gösterebilmek amacıyla, tenasühün Dürzi inançlarındaki yerine kısaca değineceğim. Bilindiği üzere, Dürziler kapalı bir dinsel grup sayılmaktadırlar. Bin yıldan beri dönmeleri kabul etmedikleri belirtilir.⁹⁸ Dürzi doktrinine göre, bütün ruhlar bir anda yaratılmış olup, bütün zamanlar için sabit sayıdadırlar. Bu nedenle, ölümden sonra beden bozulsa bile, her kişinin ruhu ebedidir. Bu inanç, Dürzilerin sayısının başından itibaren sabit olduğuna hükmeder. Bir Dürzi öldükten sonra, bir başka Dürzi bedeninde doğmaktadır. Onlar ölen kişinin ruhunun yine bir insana geçeceğine inanmaktadırlar. Dürzileri Nusayrilerden ve Dersimli Alevi Kürtlerden ayıran bir unsurdur bu. Çünkü, Dürzilerin aksine bu iki grubun inançlarında, ölen kişinin ruhu kötüyse, ya daha kötü bir insan bedeninde ya da bir hayvan olarak dünyaya geri dönmektedir. Ruh ancak iyi bir

⁹⁸ Tarih bunu doğrulamaz. Zira, hiç değilse Canpolat ailesinin Kürt kökenli olduğu bilinmektedir.

insanın ruhuysa, iyi bir kişide yeniden dünyaya gelir. Dürzilerde tenasüh inancı ile grup kimliği arasındaki ilişkiyi irdeleyen makalesinde Anne Bennett, 'sabit sayıdaki ruh' inancına dayanan tenasühün Dürziler arasında sosyal bağlılığı, birlik ve beraberliği sağladığını ve aynı zamanda kimliği güçlendirdiğini belirtmektedir. Çünkü tenasüh yalnızca dinsel değil, sosyal bir fenomendir ve o Dürzilerde ailenin anlamını da öne çıkarır (ayrıntılı bilgi için bkz. Bennett 2006: 87-104; ayrıca bkz. Daftary 2001: 235).

Ruhların sabit olup, dünyaya yeniden, fakat yalnızca aynı topluluğa ait bir bedende geldikleri inancını bir an için ortadan kaldırılabilsen, acaba bu yeniden bedenlenmenin, yani bir anlamda yeniden kimlik edinme sürecinin reel hayattaki Dürzi kimliğine ne gibi bir etkisi olurdu? Soru, çalışmanın konusu olan Dersimli Alevi Kürt topluluğu için daha yakıcı bir gerçeğe işaret ediyor. Çünkü bilindiği kadarıyla, Dersim'deki tenasüh inancında, ne ruhların sabit oluşuna, ne de yeniden dünyaya ancak ve ancak bir Alevi Kürt bedeninde gelineceğine ilişkin açık bir unsurdan söz edilmektedir. Peki bunun, onların bugünkü 'kimlik enflasyonu'na bir etkisi olmuş mudur? Kesin bir yanıt vermek için daha detaylı bir araştırma gerekirse de, inanç bu haliyle kimliğe bir esneklik kazandırıyor görünmektedir. Yukarıda vurgulandığı üzere, spiritüalist ve bâtinî anlayış, özü (*ruh*) biçime (*beden*) nazaran daha fazla önemsediyğinden, kişilik de kimliğe göre daha anlamlı görülebilir. Yani, farklı kimlikleri ve bedenleri anlamlı kılan, aslında onların içerikleridir. Bu bakımdan inancın, hiç değilse Dürzilerde olduğu gibi kimliği açıktan güçlendirici bir etkisi yok gibidir. Aksine bu şekliyle yeniden hayata gelme, kimlik sınırlarını bir anlamda anlamsızlaştırıyor görünmektedirler. Çünkü ölen kişinin ruhunun yeni mekânı, bir hayvan bedeni de olabilir, kötü bir kişi de... Dersim'de ayrıca tanrısal özün doğayla da paylaştırılmış olması, yani pek çok varlıkta kutsal bir yan görülmesi inancı da devreye

girer ki, sorun daha da karmaşık bir hale gelir. Fakat burada, tuhaf olduğu kadar anlaşılabilir bir biçimde ruhlara değil de, bedenlere bir sınır çizilmiş gibidir. Alevilerin kendilerini *soya dayalı kapalı bir grup* olarak tanımlamaları, bir anlamda açık olan bu kapıyı kapatmaktadır. Fakat iyi bir kişinin ruhu, daha üst bir mertebede iyi bir Alevinin bedeninde yeniden dünyaya dönecekken, ölen kötü kişinin ruhu ise, acaba Sünni bir Müslüman bedene mi geçecektir? Bu kültürün teolojisi henüz önemli bilinmezlikler taşıdığı içindir ki, çok kesin bazı ifadelerden kaçınmak durumundayım. Fakat şunu da belirtmeden geçemem; Dersimli Alevi Kürtler arasında bu inançları çoktan unutmuş olanların sayısı hiç de az olmasa da, tenasühün yine de bugünkü kimlikleri üzerinde belli bir etkisi olabileceği kanısındayım.

Bir başka açıdan, tenasühün kimliği güçlendirdiği iddia edilebilir. Çünkü ruhlar, eğer kötü kişilerin ve hayvanların bedenlerinde yeniden dünyaya geliyorlarsa, bu demektir ki, döngüsel bir durum söz konusudur. Bu da topluluğun iç dengelerini kurmasına ve moral olarak arınmasına yarayarak, toplumsal benlik (*kimlik*) duygusunu sağlamlaştırır. Tam bu noktada belirtmeliyim ki, Dersim Aleviliği (*Raa Haq/Reya Heq*) soyut planda birkaç ana sosyal prensibe dayanır. Burada karşılaşılan, topluluğa mensup kişilerin de test edildiği *adalet* ve *hakkaniyet* ile *saflık* ve *temizlik* prensipleridir. Diğerleri, *hakikat* ve *doğruluk* ile *mazlum* ve *masum* olmaktır.

Bedenden ziyade, kişiliğin, manevi olgunluğun önemini vurgulayan Raa Haq inançlarının temizlik anlayışı da dikkat çekici bir biçimde farklı olup, onun da modern dönemdeki kimlik arayışlarında özel bir yeri olmalıdır. Çünkü, topluluk mensuplarının kimlik politikaları bağlamında farklı bir refleks geliştirmelerine vesile olabilmektedir. Şöyle ki; ritüel temizlikten (*taharet*) çok moral temizliğe önem veren ve temiz kalpliliği, iyi insan olmayı esas alan bu inancın takipçileri ya da bu kökenden gelenler, sözü edilen prensip doğrultusunda *'hangi topluluk ya da*

milletten olursa olsun, önemli olan insanın iyi ve erdemli olmasıdır, anlayışına yönelirler.⁹⁹ Dolayısıyla, burada etno-kültürel kimlikler bir anlamda anonimleşirler. Dersimli Alevi Kürtlerin Ermeni kökenli oldukları iddiası bile, bu prensip doğrultusunda bir ölçüde anlamını yitirerek, toplumdaki 'provokatif' potansiyelini kısmen işlevsizleştirebilir. O halde, Dersim'de son zamanlarda Ermeni kimliğinin yeniden keşfi ile bu yöndeki sesli düşünmelerin yaygın biçimde keskin tepkilere yol açmamış olmaları, bir ölçüde bu dinsel kültürle ilgili olmalıdır.

Kimliğin temel unsurlarından biri de *farklılıktır*. Farklılık, ben ve Öteki bağlamında biçimsel ya da moral temizlik anlayışlarına da gönderme yaparak, kendisini var eder. Ben temizimdir, Öteki ise pis! Temizlik konusunda bâtinî anlayışlara sahip toplulukların, onu katı şekilci kurallara bağlayan topluluklardan farklı olduklarından, bu özelliğin onların kimlik formasyonlarında bir fark yaratıp yaratmadığı sorunu da tartışılabilir. Temizliği bu tür kurallara bağlayanlar, bu kurallara uymayan herkesi kirli addedeceklerinden, Ötekileri kendilerinden sayma ya da en azından kendilerine yakın görme gibi bir fikre pek fazla sempati beslemezler. Oysa bâtinîler, bu tür şekilci kuralcı yaklaşımların ötesinde, moral temizliği esas aldıklarından, '*temiz kalpli*' Ötekilerini kendilerinden saymasalar, yani farklılığı korusalar da, sanırım onları daha farklı bir yere yerleştirebilmektedirler.

Bir başka açıdan, Alevilerin İslamî dünyadaki tezlerinin asıl muhatapları olmayan Ermeniler, politik bir husumet olmadığı sürece, Ötekilik sıralamasında görece alt sıralarda yer almış olmalıdırlar. Bir tür kolektif bilinçaltına dönüşmüş bu anlayış,

⁹⁹ Dersimli Alevi Kürtler arasında, *Zeki, Zekiye, Safiye, Pakize* gibi isimlerin yaygın olarak kullanılmış olmalarına rağmen, Ali'nin sıfatlarından olan Arapça *taharet* ile ilişkili *Tahir* sıfatına bir isim olarak pek rastlanmayışı bununla ilişkili olmalıdır. Çünkü, Raa Haq inançlarında bâtinî anlayışa uygun olarak, biçimsel temizlikten ziyade moral temizlik önemlidir.

bugün söz konusu tepkilerin cılız kalmasının nedenlerinden biri olabilir. Ermenilerin soykırım mağduru olmaları, onları bu dinin kavramlarından biriyle ifade edersek, birer *masum*'a/*gune*'ye (günahsız) dönüştürmüştür.¹⁰⁰ Kendilerinin de aynı akıbete uğramış olmaları 'kolektif bilinçaltı'nda onlarla özdeşleşmeye ya da en azından bir yakınlık duygusuna, bir empatiye vesile olmaktadır. Sonuçta, farklılıklar ortak acılar vesilesiyle geçici olarak ve de kısmen rafa kaldırılmıştır. Fakat şurası açıktır ki, sözü edilen bütün bu dinsel prensipler, bugün yörede Ermenilerin 'eski kimlikleri'yle var olmamaları ve Alevi Kürtlerin algısında tehdit edici bir potansiyele sahip olmamalarıyla ilişkili olarak aktifleşmektedir. Yani bu gibi inançlar, kiliselere gösterilen saygıda görüldüğü üzere, ancak sosyal ve politik ilişkiler uygun bir zemin yarattığı sürece işlevselleşirler. Bugün Ermenilerinden yana açık bir maddi tehdit olmayışı, Alevi Kürtlerin Ermeni tarih tezlerine de dayanak olabilecek bazı iddialara karşı radikal bir tepki göstermemelerini yeterince açıklamaktadır.

Ana konuya dönüp, şu soruyu sormak istiyorum; dönmeler kimlerdir? Bizden olup, başkalarına dönüşenler mi, başkalarından olup bize dönüşenler mi? Ya da her iki taraflı kimlik değişimini de içerir mi dönmelik? Sözgelimi, Dersim'in Sünnileştikleri var sayılan Şavak aşireti mi, yoksa Alevileştikleri düşünülen

¹⁰⁰ Kırmanckîde *masum* terimiyle ifade edilen özellik, Kurmancîde (*Kırdaşkî*) *gune* olarak geçer. Bumke günahsız, yoksul, savunmasız anlamlarına gelen *gune*'nin, seyitlerin özelliklerinden biri olduğunu belirtir ve onların bu sıfatı, güvercin, bülbül gibi bazı zararsız kuşlarla paylaştıklarını kaydetmiştir (Bumke 1997: 407). *Gune*, yöre Kurmancisinde anlam kaybına uğrayan *günah* sözcüğünden başka bir şey değildir. Bu ise, aslında Hint-Avrupa kökenli bir sözcük olup, Sanskritçe *vinaca*'dan gelir ki, sözcüğün etimolojisi için Arthur Jeffery'in *The Foreign Vocabulary of Quran* (Baroda, 1938) adlı çalışmasına bakılabilir (akt. Aksoy 1994). Sasani kralı I. Yazdigerd Hristiyan olduğu kuşkusundan olsa gerek, Zerdüşî dökümanlarda *winahgar*, yani günahkâr olarak anılmıştır (Van Gorder 2010: 43, dn. 71).

Hizol aşireti mi dönmedir?¹⁰¹ Ya da Dersim’de dönmeliğin örneklerine rastlamak olanaksız mıdır? Dersim Aleviliği de diğer kimliklerde görüldüğü gibi, mutlak surette kendisini ezeli saf bir varoluşla mı açıklamak zorundadır? Öyle anlaşılıyor ki, burada etno-kültürel toplulukların otoktonluk tezlerine benzer bir anlayışla karşı karşıyayız. ‘Biz’i içinde yaşanan mekâna ezeli olarak yerleştirme eğiliminde olan kimlik kurguları, kimliği bir değişmezlik ve saflık zırhı içine alarak, onda yaşanmış köklü değişiklikleri ve karışımları yadsırlar. Oysa topluluklar da, bireyin kendisi de değişim ve dönüşümden bağımsız değildir ve kişisel tercihler de dinamik bir özellik gösterirler. Dolayısıyla, sözgelimi Hasan Sabbah’ın başlangıçta 12 İmamcı iken, sonradan 7 İmamcılığı benimseyip, İsmaililiğe geçtiğine şaşmamak gerekir.¹⁰² Peki, bu durumda Hasan Sabbah, heybetli dağların o yürekli şeyhi, bir ‘dönme’ değil de neydi? Dönmelikten söz edebilmek için, ilk bakışta toplumsal bir baskının olması ve bundan dolayı mevcut kimlikten imtina edilmiş olması gerektiği düşünülürse de, baskı unsurunun olmadığı durumlardaki kimlik değiştirme örneklerinin de dönmelik kapsamına alındığı

¹⁰¹ Hizol aşiretinin bir rivayetine göre, aşiret 300-400 yıl önce Mardin, Urfa ve Diyarbakır arasında kalan Karacadağ bölgesinden çıkıp, Malatya üzerinden Mazgirt’e gelip yerleşmişlerdir. Hizol aşiretinin Mardin ve Malatya kolunun hâlâ Sünni olması, onların Dersim’de Alevileştikleri tezini doğrular görünmektedir. Fakat yaygın olan diğer bir düşünce ise, Yavuz Selim dönemindeki katliamlardan dolayı, Alevi aşiretlerin ulaşılması zor dağlık alanlara çekildiklerini, bu hattın dışında kalanların ise Sünnileştikleri şeklindedir. Bumke bunun değil de, neden birinci iddianın savunulduğunu haklı olarak sormaktadır (Bumke 1997: 404-5).

¹⁰² Minorsky, ‘şurası kayda değer ki, Ahl-i Hakk’lar daima 12 imamdan bahsediler ve bu itibarla (hiç olmazsa doğrudan doğruya) İsmailî tarikatı ile irtibatları olmaması icap eder,’ diye yazmıştır (Minorsky 1945a: 206). Fakat Alamut’un düşüşünden sonra, Alamut İsmaililiğinin tasavvuf hurkasına bürünüp, sonrasında 12 İmamcılık adı altında gizlendiği vurgulanır ki, karşılıklı geçişlerin olduğu pekâlâ kabul edilmektedir (Daftari 2005: 56).

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

Sonuç

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

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

mevi anlar hale gelmişlerdir. Tabii ki bunun arkasında, bazı araştırmacılar için etkili olan politik faktörler de yok değildir. Öyle ki, 19. yy'da Harput'ta misyonerlik yapmış olup, Dersim ile de ilgilenmiş olan Dunmore gibi siyasi misyonları da olan bazı misyonerler, olguya tek taraflı olarak genelde Hristiyanlık perspektifinden bakmışlardı. Fakat, bu verilerin hepsi bir tarafa itilmesi gereken önemsiz gözlem ve tespitler değildir. Üzerlerinde herhangi bir araştırma yapmaksızın, onları gözü kapalı kabul etmek kadar, reddetmek de yanlış olacaktır. Çalışma boyunca karşılaşılan bu eski gözlemler, mümkün olduğunca başka bakış açılarınca denetlenmiş, yeni bulgularla eleştirel süzgeçten geçirilmişlerdir.

Dersim'in Ermeni-Alevi Kürt ilişkileri tarihi, ne yazık ki hâlâ 19. yy'ın tahakkümü altındadır. Çünkü mevcut verilerin tamamına yakını, o dönem yapılan gözlem ve tespitlerden oluşmaktadır ve bunlar da dönemin egemen algılarına uygun olarak şekillenmişlerdir. Yalnızca Dersimli Alevi Kürtlere özgüymüş gibi gösterilen kiliselere verilen değer bile, onların Hristiyan kökenli oldukları ya da bu dine olan olası eğilimleriyle açıklanagelmıştır. Belli amaçlar doğrultusunda işlenerek sunulan bu tablonun gerçekliği bütünlüklü olarak yansıtmadığı çalışmada ortaya konmuştur. Dolayısıyla, Dersimli Ermeni-Alevi Kürt ilişkilerinin 'altın çağı' olarak lanse edilen 19. yy üzerinden bütün bir tarihin anlamlandırılmaya çalışılması ya da buradan hareketle bir Dersim Ermeni-Alevi Kürt tarihi yazılması doğru değildir. Çünkü Ermeni-Alevi Kürt ilişkileri tarihi, topluluklar arası ilişkilerin genel seyrine uygun olarak inişli çıkışlı bir çizgide boy göstermiştir. Sözgelimi, Celali ayaklanmaları döneminde ilişkide genel bir gerilim yaşandığı ve bu olayların Ermeniler açısından olumsuz bazı sonuçlara yol açtığı bilinmektedir. Yörede Ermeni nüfusunun zamanla siyasi güçlerini geri plana düşürecek boyutta azalmasıyla birlikte, ilişkilere daha sakin ve barışçıl

bir atmosferin egemen olduğu anlaşılmaktadır. Yani, 19. yy'a gelinceye dek köprünün altından çok sular geçmiştir.

Böyle olmakla birlikte, dönemin siyasi algıları günümüz Dersim çalışmalarında etkisini göstermiş ve Dersimli Alevi Kürtler yer yer gölge Ermeniler olarak betimlenebilmişlerdir. Başta dinsel olmak üzere, dil bazındaki etkileşimlerde bile, Alevi Kürtlerin edilgin tasvirleri yapılmıştır. Bu biraz da yukarıda da vurgulandığı üzere, kültürel etkileşimin diğer tarafı (Alevi Kürtlerin Ermeniler üzerindeki etkileri) hakkındaki verilerin azlığıyla ilgili bir sorun olup, bu çalışmada da kendisini fazlasıyla hissettirmiştir. Fakat, bunun bir ölçüde egemenlik algılarıyla ilgili olduğu söylenebilir. Zira Ermeniler, yazılı bir dile ve bir iktidar dinine sahip olarak, sözlü bir kültürün mensubu olan Alevi Kürtler karşısında daha prestijli bir konuma sahiptirler. Ermenilerin yakın bir geçmişe dek, yörenin reel politik ortamındaki zayıf konumları bile, bu gerçeği değiştirmeye yetmez. Yani, Dersim'in kültür tarihi hakkındaki algılar pek çok kez Alevi Kürtler aleyhine işlemektedir. Bu tarihyazıcılığı açısından ciddi bir handikaptır.

Bir kimlik olarak 'Dersimlilik' söz konusu olduğundaysa, hegemonik algı bu kez kendisine Alevi Kürtleri seçer ve onlar lehine işler. Bu ise, diğer bazı etkenler saklı kalmak kaydıyla, 20. yy'ın ilk çeyreğinden itibaren *Dersim* ve *Dersimlilik* kavramlarının bir anlamda Ermenisizliğe mahkûm edilişiyle ilgilidir ve bu, bir biçimde tarihyazıcılığında da kendisini göstermektedir. Ulus (*Kürt*) ve bölge (*Dersim*) merkezli bazı tarih anlayışlarında kendisini gösterebilen düşük profilli Ermeni kültürü, aynı şekilde gerçek dışı olup, benzer bir biçimde 19. yy milliyetçiliğinden ilham almaktadır. Ne yazık ki, madalyonun bir yüzü de budur. Çalışmada, ne Alevi Kürtleri bütünüyle Ermeni kökenli gösterecek ya da böyle imalara yol açabilecek aşırı yorumlara, ne de Alevi Kürt kültüründeki Ermeni etkilerini yok sayacak ya da hafifseyecek yaklaşımlara prim verilmiştir. Olanaklar ölçüsünde

daha çok Alevi Kürtler ile Ermeniler arasında, özellikle din ve dil bazında görülen kültürel etkilenmelerin *karşılıklılığı* üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Dinsel etkileşim temelinde varılan sonuçlardan biri şudur; Dersim Aleviliği eski Ermeni inançlarını da özümsemiş bir inanç sistemidir. Çünkü, beslendiği ana kaynaklardan biri Ermeni Zerdüştiliğidir. Bununla birlikte, Aleviliği ait olduğu tarihsel ve kültürel bağlamından soyutlayıp, ona 'Ermeni heterodoksis'i'nin ya da 'pagan' Ermeni inançlarının salt bir devamı olarak bakmak da mümkün değildir. Bir kez daha özel olarak vurgulanması gereken bir noktadır bu. Yani, Batı'da '*yeni şişede eski şarap!*' şeklinde dile getirilen anlayışın, Ermenilerin Alevi Kürtler üzerindeki dinsel etkileri bağlamında yarattığı algısal yanılgılardır. Bu gibi ifadeler ya da anlayışlar, eski ile yeni arasındaki etkileşim ya da devamlılıkta, eski olanın özü (*şarap*), yenin ise biçimi (*şişe*) temsil ettiği yanılgısına zemin hazırlarlar. Oysa devamlılık çizgisinde, inançların buluşup kaynaşmasının doğal bir sonucu olarak, her ikisinde de bazı farklılıklar olması beklenir. Sözgelimi, antik dünyaya ait bir tanrının bir azize ya da bir veliye dönüştürülmesinde, elbette değişen sadece biçim değildir. Yeni kültürün kattığı özellikler de söz konusudur. Bu nedenle, ne şarap bütünüyle o eski şarap, ne de şişe o eski şişedir! Yani *şarap* ve *şişe* ya da *öz* ve *cila* benzetmeleri, bir yerden sonra yanıltıcıdır. Dersim Aleviliği de tek başına -ana damarlarından biri olan- Ermeni Zerdüştiliğinin salt bir devamı sayılamayacak kadar zengin ve karmaşık bir inanç sistemidir.

Kimlikler özellikle Ötekilerle olan farklılıklarla açıklanırlar. Bununla birlikte, kimliklerini aynı zamanda ve özellikle birbirlerinin farklılıklarıyla inşa eden dinsel toplulukların kültürlerinde, ortak kökenli öğeler kadar farklı kökenlere sahip benzer inançlara rastlamak da mümkündür. Bu benzer inançların bir kısmı herhangi bir etkileşimden kaynaklanmıyor olup, tamamen bir tesadüf sonucu yan yana gelmişlerdir. Diğer bir bölü-

mü ise, zaman içinde ortaya çıkan bir benzeşmenin ürünüdürler. Zamanla çatıştığı düşmanına benzeme durumunda olduğu gibi, burada da ortak köklere sahip olmadıkları halde, belki de toplumsal bir denge ihtiyacından ötürü bir süre sonra benzer bazı inançların ortaya çıktıkları görülebilir. Bunlara *paralel inançlar* da demek mümkündür. Genel planda bu, kültürel öğelerin paralellğine gönderme yapıyor olup, toplumsal olarak bir denge ihtiyacından kaynaklanıyor görünmektedir. Alevi Kürtlerle Ermeniler arasında da bu tür inançlara pekâlâ rastlanır. Xızır ile Sarkis kültürleri bütünüyle ortak bir kökenden gelmedikleri halde, gittikçe birbirine benzeşerek, ben ve Öteki arasında bir anlamda toplumsal dengeyi kuran bir paralel inanca dönüşmüşlerdir. Tarihsel köken olarak farklı kaynaklara sahip bu iki karakter, zaman içinde birbirinden önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Bu gibi sosyo-kültürel denge unsurlarını tespit edebilmek için özel araştırmalara gereksinim vardır. Çünkü, toplulukların sahip oldukları benzer inanç unsurlarının ortak bir kökenden mi geldikleri, bir etkileşimden mi kaynaklandıkları ya da salt tesadüfî benzerlikler mi oldukları ilk bakışta anlaşılabilir.

Dil bazındaki etkileşime gelince, Kurmançî ve Kırmanckînin Ermeniceyle sözcük alışverişinde buldukları, hatta dikkate değer fonetik bazı etkiler aldıkları bilinmektedir. Kırmanckînin Ermeniceden daha fazla etkilendiği öngörülmektedir ki, konuyla ilgili geniş çaplı araştırmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Zira gerek Kırmanckî, gerekse Ermenice kapsamlı bir Orta İranca sözcük dağarcığına sahiptirler ve bu, her koşulda onlar arasında bir etkileşim olduğu izlenimine yol açmaktadır. Böylece, her iki dilde ortak olan Orta İranca kaynaklı bir sözcüğün, doğrudan Orta İranca üzerinden mi, yoksa Kırmanckîden Ermeniceye ya da Ermeniceden Kırmanckîye mi geçtiğini tespit etmeksizin, onları apriorik yaklaşımlarla Ermenice ya da Kırmanckî varsaymak gerçekçi olamaz. Dahası, buradan hareketle Kırmanckîye biçilen Ermenicenin adeta bir yan olgusu olma pozisyonu da

doğru değildir. Bir dilin fonetik, morfolojik, lexical özelliklerinin yanı sıra, din örneğinde olduğu gibi, bağlı olduğu ya da içinde şekillendiği tarihsel aile de dikkate alınmaksızın yapılan değerlendirmeler yanıltıcı olabilecektir. Bu gibi marjinal görüşlerin ötesinde, şurası açık bir gerçektir ki, Ermenicenin Kırmanckî üzerinde güçlü bir etkisi olmuştur. Bunun nedenlerinden biri de, Dersim'in dağlık alanlarında yaşayan ve çok büyük bir olasılıkla Zerdüşti olan Ermenilerin, Kırmanckî konuşan topluluğa katılmaları olsa gerektir. Hristiyan Ermenilerin bir kısmının da zamanla Aleviliğe asimile olmalarıyla, gerek Kırmanckî, gerekse Kurmancî, Ermenicenin lexical ve fonetik etkilerine daha fazla açık hale gelmiş olmalıdırlar.

Bir başka kritik nokta ise, Hristiyanlığın Dersim Aleviliği üzerinde görünürde fazla bir etkisi olmayışı ya da olası etkilerinin şimdiye dek açıkça tespit edilemeyişinden dolayı, Dersim Ermenilerinin yöredeki Alevi inançları üzerinde etkilerinin zayıf kaldığı ya da hiç olmadığı şeklindeki düşüncedir. Oysa, Ermeniler söz konusu olduğunda sadece Hristiyanlardan değil, Hristiyanlık dışı ya da öncesi bazı inanç sistemlerinin sürdürücülerinden de söz etmek gerekir. Yukarıda açıkça gösterildi ki, Dersim Aleviliği (*Raa Haq/Reya Heq*) daha çok Ermeni Zerdüştiliğinin etkilerine maruz kalmıştır. Bununla birlikte, bazı Hristiyan inançlarıyla da benzer ve/veya ortak unsurlar (40'lar gibi) göze çarpmaktadır. Bu, 'heterodoks' Kürt aşiretlerinin yöreye ilk vardıkları zaman, Hristiyan Ermenilerin dışında, Hristiyanlaştırılmayan Ermenilerin de Dersim'deki varlıklarına işaret eder. O dönemde Zerdüşti bir topluluğun yöredeki olası varlığını, en açık bir biçimde bir Kureyşan söylencesi doğruluyor olmalıdır. Bu söylence, o döneme gönderme yapan bazı Zerdüşti inanç unsurlarını içermektedir ki, gelen Kürt toplulukları arasında doğrudan böyle bir inanç grubu olup olmadığı ise, henüz açık değildir. Fakat Ermeniler arasındaki inanç mücadelelerinin, kuşatma altındaki Zerdüşti Ermenileri, yörenin yeni etno-

kültürel grubuna karşı yakınlık duymaları ve hatta onlara katılmaları yönünde teşvik edici bir motivasyon olduğu tahmin edilebilir. Sonradan Hristiyan Ermenilerin bir bölümü de Alevileşmiş olsalar bile, Dersim Aleviliğinde Hristiyanlıktan çok Ermeni Zerdüştiliğine ait inanç öğelerine rastlanmaktadır. Bunun anlaşılabilir bir nedeni de, Gağant ve Medağ gibi Ermeni Hristiyanlığı üzerinden Aleviliğe geçmiş olan kimi dinsel pratiklerin de Zerdüşti kökenli olmalarıdır. Bu da bu dağlık coğrafyada yer yer daha eski tarihlere dek uzanan belli bir kültürel süreklilik olduğuna işarettir.

Sonuç olarak, Dersim’de Alevi Kürtler ile Ermeniler arasında karşılıklı kültürel etkilenmeler, kısmen berrak bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Bir kez daha; özellikle linguistik ve dinsel dünyaya ilişkin hatırı sayılır ölçüde bir etkileşimin varlığından söz etmek gerekir. Öyle ki, Dersim Aleviliği üzerindeki Ermeni etkilerini saptamak ve onlardan kalan zengin kültürel mirası görmek, artık çok zor görünmemektedir. Peki ama, bütün bunlar doğrudan ve birebir etnik bir kaynaşmanın ürünü müdürler? Karşılıklı kültürel etkilenmeler, hiç kuşkusuz etnik olarak iç içe geçişlere mutlak surette bağlı bir olgu değildir. Onunla birlikte ya da ona paralel bir biçimde ortaya çıkabileceği gibi, ondan bağımsız da kendisini ortaya koyabilir. Bu nedenle, kültürel etkileşimleri her koşulda doğrudan doğruya etnik kaynaşmalar üzerinden okumak ve anlamlandırmak, en hafifinden etnikmerkezci olacaktır. Dersim’de Ermenilerle Alevi Kürtlerin birbirlerinden etkilenmiş olarak çeşitli kültürel öğeleri sosyal bünyelerine dahil etmeleri de, tek başına bu yaklaşımla açıklanamaz. Bununla birlikte, bir kez daha vurgulamalıyım ki, Dersim tarihinin görece eski dönemlerinde özellikle Zerdüşti Ermenilerin, daha sonra ise Hristiyan Ermenilerin bir kısmının din değiştirip, Alevi Kürtlere ya da muhtemelen henüz Alevilik sözü konusu olmadığından daha doğru bir ifadeyle ‘heterodoks Şii’ Kürt aşiretlerine katıldıkları anlaşılmaktadır. Bu da kuşku yok

ki, kültürel unsurların daha kolay özümsemesi yolunda önemli bir basamak olmuştur.

Dersim’de Ermeni-Kürt etnik karışımı söz konusu olduğu gibi, bunun da ötesinde, bazı Kürt aşiretlerinin henüz yöreye dahil olmadan önce bile, Ermenilerle kaynaştıkları anlaşılmaktadır. Şadililerin Ön Kafkasya’dayken, Ermenilerle yakın ilişkiler içinde oldukları bilinir. Şeddadi-Şadili özdeşliği savı esas alındığında, bunun belli bir düzeyde kaynaşmaya kapı aralamış olduğu dahi söylenebilir. Bir başka Dersimli aşiret olan Bozukan ise, olasılıkla göç güzergâhındaki konaklarından biri olan Muş ve Bitlis’te Ermenilerle kaynaşmışlardır. Bunun da ötesinde, Dersim’de yaşayan Ermenilerin önemli bir kısmı Alevi Kürt aşiretlerine bext olmuşlardır. Kureşan’a bext oldukları düşünülen bazı Ermeni klanları vardır. Bozukan aşiretine bext olan Ermenilerin varlığı da rivayet edilmektedir. Bext olgusu, bir yana Nikitine’in Kürt aşiretleri bağlamında işaret ettiği aşiretlerin yüzen unsurlarıyla ilgili görünmektedir. Aşiretlerde genellikle görülen bu olguya göre, bir aşiretin sabit unsurları (*merkezî sülale*) dışında, bir başka aşiretin çeperine yapışarak, kendisini bu kez o aşiret nosyonu içinde ifade eden yüzen unsurlar vardır. Dolayısıyla, benzer ya da ortak bir ismin de etkisiyle bir aşiret kimliği oluşturan Ermeni ve Kürt klan ya da aşiretlerinden söz etmemek mümkün değildir. Balikan ve Mamekan aşiretleri olası örnekler arasında yer alırlar.

Bir noktayı özel olarak vurgulamam zorunlu görünüyor; bütün bu etnik kaynaşma ve kültürel etkilere rağmen, etnik kimlik sınırları pek sarsılmamış, kimlik sınırları -özellikle Ötekilerden *farklılık*- ile kimliğin sürekliliğini sağlayan unsurlar radikal değişikliğe uğramamışlardır. Sözgelimi, Alevi kimliğinin Sünni İslam’a karşı kendisini var eden temel argümanları ortadan kalkmadığı gibi, Ermenilerle olan farklılık duyguları da yok olmamıştır. Popüler zihniyette etnik kimlik genellikle kültürün kendisine indirgendiği için, yoğun bir kültürel etkilenmenin

kimliği tamamen bozduğu fikrine varılmaktadır. Oysa, hiç değilse günümüzde görüldüğü üzere, küreselleşmenin yol açtığı belli bir kültürel tektipleşmeye karşın, etnik kimlik sınırları ortadan kalkmamıştır. Bu durum, araştırmanın konusu olan Ermeni-Alevi Kürt kültürel etkileşimi ile Ermenilerin bir bölümünün etnik olarak Alevi Kürt aşiretlerine asimile olmaları açısından da geçerlidir.

Ermenilerle etnik kaynaşma olgusu sadece Alevi Kürtlerle, Dersimle ya da 'heterodoks' Kürt aşiretleriyle sınırlı değildir. Çalışmada başka yörelerden de örnekler verilmiştir. Bu olgunun Sünni (*Müslüman*) Türk ve Kürtler arasında zengin örnekleriyle karşılaşılmaktadır. Bu konuya yer ayırmamdaki asıl amaç, 'hepimiz'in kültürel olarak bir parça Ermeni geçmişi olduğunu gösterebilmek ve böylece, Ermeni kimliğini bir 'leke' olarak gören algıda bir kırılma sağlamaktır.

Bunu tetikleyen asıl neden ise, spotun yalnızca Dersim üzerinde donup kalmasının Dersimli Alevi Kürtler bakımından tehlikeli yeni bazı siyasi sonuçlara yol açabileceği endişesiydi. İtiraf etmeliyim ki, her iki noktada da reel kimlik algılarının ve marjinal bazı tarih tezlerinin etkisinde kalmış olduğumu, geç de olsa farketmiş oldum. Oysa, Kürdistan'ın diğer bölgelerinde ve Türkiye'de Ermenilerin kültürel izlerine hiç rastlanmıyor ve de spot yalnızca Dersim üzerine tutuluyor olsaydı bile, Dersimli Alevi Kürtlerin ekstra damgalanacakları gibi herhangi bir kaygıya kapılmaksızın, yöredeki Ermeni kültürel mirasına dikkat çekmek ve onu sahiplenmek gerekir. Aksi halde, Ermeni kimliğinin bir lekeymiş gibi başta Ermenilerin kendilerine, sonra da Alevilere ve bilumum Ötekilere karşı bir silah olarak kullanılmasına, istenmese de geçit vermiş oluruz. Üstelik bu savunma güdüsü, ola ki sadece *Dersim ve Ermenilik* konusuyla ilgilenmek isteyen araştırmacıların ellerini de bağlamış olur.

Bu satırların sahibi, hiç kuşkusuz Dersim'de Ermeni kültürel mirasını ve etnik kaynaşmaları reddetmek için değil, bilakis

bunları bulgulayabilmek, gün ışığına çıkarmak amacıyla yola çıkmış ve mütevazı ölçülerde de olsa amacına ulaşmıştır. Niyet böyle olmakla birlikte, belirtilen noktada ne yazık ki mevcut algulardan ve marjinal bazı tarih tezlerinden kaynaklanan savunma psikolojisine hapsolmaktan kurtulamadığını da açık yüreklilikle söylemek durumundadır. Bunun arka planında, Kürt kimliğinin yakın bir geçmişe dek Türklük üzerinden tanımlanma travmasının da rol oynadığını söyleyebilirim. Bu kez de Dersim Alevi Kürt kimliğini, etnik ya da kültürel olarak sadece Ermenilik üzerinden anlamlandıran marjinal iddialar söz konusuydu. Çalışmada bu nokta özellikle vurgulanmışsa da, Ermeni kültürüne ait bulguların olanca çıplaklığıyla ortaya konulmasından asla kaçınılmamıştır. Kitabın geldiği son merhalede, Ermeniler hakkındaki mevcut hegemonik alguların bir noktada kritik bir hareket noktası olduğu anlaşılmış olsa da, Ermeni dostların hoşgörüsüne sığınarak ve de özellikle ders niteliğinde somut bir örnek olması itibarıyla ilgili yerleri çıkarmamayı yararlı gördüm. Zira orada bilgi sorunundan ziyade, niyet ne olursa olsun, bir algı, bir zihniyet sorunu söz konusuydu. Bu yanıyla hemen herkesin meylettiği hatalı bir zihinsel işlemi somut bir biçimde örneklemesi, bundan sonra aynı algısal tuzağa düşülmemesi bakımından uyarıcı olacaktı. Kaldı ki bir tercübe olarak tarih, herşeyden önce bir zihniyet dersidir ve bu yolda ders almanın ders vermek kadar anlamlı olduğu da açıktır. Başka bir yerde vurguladığım için bir tekrar olacak, ama durumu galiba en iyi o özetliyor. Bir tarihçiysem eğer, tarihçilere özgü olan hiçbir şey bana yabancı olmayacaktır. Dolayısıyla, bu çalışma da her metin gibi bilimsel bir kuşkuyla okunmalıdır/okunacaktır.

Bu araştırmada özellikle vurguladığım bir nokta da, bu iki Dersimli topluluktan, Alevi Kürtlerin kültür tarihinin *daimi* edilgin öznesi olarak tasavvur edilmelerinin, gerçeklerle bağdaşmadığıdır. Çalışmada, sözgelimi Ermeni kiliselerine gösterilen dinsel saygının arkasında, bu saygıyı işlevselleştiren çeşitli

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

Aslında kültür tarihine ait verilerin, kimler tarafından, nasıl ve ne amaçla şekillendirildikleri kadar, onların okunma biçimi ile bugün onları okuyan öznelerin kimlikleri, içinde oldukları tarihsel ve toplumsal koşullar da önemlidir. Nasıl ki, bir metni farklı zamanlarda okuduğumuzda, her defasında farklı izlenimler, ayrıntılar, bilgi ve yorumlara sahip olabiliyorsak, tarihe baktığımız farklı zamanlarda da, içinde bulunduğumuz koşullara bağlı olarak, onu anlama ve yorumlama biçimimiz değişik olabilecektir. Bu, onun bir yandan yorumsal yanıyla, öte yandan yeni bazı verilerin tespitiyle ilgili bir durumdur. Sözgelimi, bundan 10 yıl kadar önce, 19. yy ila 20. yy'ın ilk dönemleri arasında yayımlanan bazı metinlerde rastladığım Dersimli Alevi Kürtlerin Ermeni kiliselerine gösterdikleri saygıyı biraz da şaşkınlıkla karşılayıp, onu belli bir kontekst içinde kavrarken, bugün yeni bazı bulgularla birlikte bakış açımın kısmen farklılaştığını söyleyebilirim. Dolayısıyla, bazen verilerdeki artış bakış açılarında nitelik değişikliğine yol açarken, bazen de bakış açılarının farklılaşması verilerin yorumlanışına yansımaktadır. Bu farklılıklara rağmen, olgunun hem kendisinin, hem de yorumlarının objektif hiçbir tarafı olmadığı ve her tespitin ileride mutlaka yanlışlanacağı ya da elimine edileceği düşünülemez. Aksi halde, bilimin etki gücünü kısmen işlevsizleştiren dogmatik göreceliğin sadık kölelerine dönüşmüş oluruz. E. H. Carr'ın söylediği gibi;

'bir dağ farklı görüş açılarından farklı biçimlerdeymiş gibi gözü-
küyor diye, bundan o dağın nesnel olarak hiçbir biçimi yoktur
ya da biçimleri sınırsızdır sonucu çıkartılamaz. Tarihin kurul-
masında yorum vazgeçilmez bir rol oynadığından ve var olan
hiçbir yorum bütünüyle nesnel olmadığı için her yorumun bir
öteki kadar iyi olduğu ve ilkece tarihinin aslında nesnel
yoruma elverişli olmadığı sonucu da çıkmaz.'

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

Dersim bugün üzerinde çeşitli tarih yazıcılıklarının çarpıştığı bir alana dönüşmüştür. Sadece bu da değil; o parçalı fizikî yapısına uygun olarak, bir anlamda ünük bir kimlik standardı olmayan ve bu nedenle, kimlik tercihleri bakımından da kendi içinde çeşitlilik arz eden bir coğrafyadır. Fakat ne olursa olsun, bölge gerek Kemalistler, gerekse Türk-İslamcı kesim tarafından 'lekeli' bir coğrafya addedilmiştir. Alevi kültürü ile yakın tarihte sol siyasi tercihinin yanı sıra, Kürt ulusal mücadelesindeki önemli yeri, onun bu gibi iktidar merkezlerinde bir leke, bir çiban olarak görülmesinin temel nedenleri olagelmiştir. 1937 olayları döneminde, Türk rejiminin sadık destekleyicisi bir gazetede (*Cumhuriyet*, 17 Haziran 1937), 'Türk vatanının ortasında Dersim bir leke idi,' diye okkalı bir cümle sarf edilmiş olması, çarpıcı bir örnek olarak kaydedilebilir. Bütün bu 'lekeler'e, daha ağır bir başka 'leke' sayılan Ermeni kimliği eklenince, egemen toplumsal algılar yeniden aktifleşmektedir. Egemen algılar ise, bölge insanının özellikle diğer Kürtlerden siyasal olarak soyutlanmasına

yol açabilecek bir potansiyel taşırlar. Bununla ilişkili tehlikeli bir durum da, Sünni Kürtlerdeki egemen İslamî bakışın –ki bu perspektifin her koşulda dinsel olması beklenemez, pekâlâ se-külerleşip bir zihinsel kalıba (*pattern*) dönüşmüş de olabilir- bu ‘leke’yi de grup egemenlikleri yolunda gizli ya da açık bir biçimde kullanabilecekleri gerçeğidir. Yani, ‘Dersimliler’in Kürt ulusal kalıpları içindeki kültürel ve siyasal ‘arızaları’ ya da ‘defoları’, bu kez Ermeni kimliği üzerinden anlamlandırılacaktır. Reel kimlik politikalarına uyumlu bu çarpık anlayışları yıkıp geçebilmek ve topluma yeni bir yolu gösterebilmek için, Ermeni kültürünü dışlayan ve ondan korkup kaçan değil, aksine onu ısrarla sahiplenen bir siyaseti öne çıkarmaktan başka bir yol görünmüyor.

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

*Dersim Alevi Kürt Mitolojisi’*nde olduğu gibi, bu çalışmada da Dersim’de şimdiye dek tespit edilememiş bazı Ermeni kültürel öğeleri gün ışığına çıkarılmıştır. Duzgı’nın *Mehr*’in (Avesta *Mithra*) bir devamı olduğu şeklindeki yakın tarihli bulguya ek olarak, Zerdüşfî Ermenilerin tanrısı *Vahagn* ile Dersimli Alevi Kürtlerin evliyası *Tujik Bava* arasındaki devamlılık da, Ermenilerin Alevi Kürt kültürü üzerindeki etkileri babında, satırlar arasında kaybolacak türden bir tespit değildir. Aynı şekilde, *Süpürgeç Baba*’nın onomastik olarak Ermeni kilisesi *Surp Pırgıç*’ın adının bozulmuş bir biçimi oluşu, bu tarihte üzeri örtülmüş Ermeni

kültürel unsurlarını göstermesi bakımından bir değer taşır. Hepsinden de öte, eski Ermeni (*Zerdüştî*) dinsel elitinin Kureşan topluluğu içinde yeni bir pozisyon edinerek, bu yeni 'heterodoks' grubun bir parçası haline geldiği ya da 'Alevileştiği' şeklindeki varsayım, Dersim tarihi bakımından fazlasıyla önem taşır.

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

leri tarihsel araştırmalarda açıkça yansımasını bulabilmektedir. Kimlik sorununun doğrudan muhatabı olarak görülen Türkler ile bu sorunun müsebbibi olmayan bir Öteki olarak Ermenilerin, bölge merkezli tarih yazıcılığında olmasa bile, popüler zihniyette farklı konumlara sahip olmaları aynı zamanda bununla ilişkilidir. Dolayısıyla, Alevi Kürt inançlarının bir Öteki olarak Ermeniler adına pozitif düzeyde anlam bulmasını, salt inançların bir yansıması olarak görmek yanıltıcı olur. Öyle olsaydı, bugün Alevi Türklerin Ermeni soykırımı konusunda genel olarak farklı bir tutum almaları beklenirdi. Bir kez daha önemle belirtmeliyim ki, inançların Öteki adına bir empatiye dönüşebilmesi, büyük ölçüde sosyo-politik koşullara bağlıdır. Ermeniler bugün Dersim’de hatırı sayılır bir nüfusa sahip olsalardı, hiç kuşkusuz her iki topluluk arasında bir güç mücadelesi görülecek ve bu mücadele de bazı ‘pozitif inançlar’ın aktifleşmesini önleyecekti. Kısacası, sorun tek başına inançlarla değil, aynı zamanda ve özellikle toplulukların sosyal ve politik ilişkilerinin içeriğiyle ilişkilidir.

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

KAYIP BİR HALKIN PEŞİNDE ERMENİLERİN DERSİM'DE TARİHSEL SÜREKLİLİKLERİ ÜZERİNE

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

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

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

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

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

Bütün bu varsayımların her biri ilk bakışta reddedilemez görünürler. Fakat yer adları analiz edilirken, belki de ilk sorgulanması gereken husus, fonetik bir benzerlik varsa, eski ile yeni isim arasında bir devamlılık olup olmadığıdır. *Palin-Bağın* benzerliği çok daha önceleri kısmen dikkatimi çekmiş olsa da,

elimde herhangi bir veri olmayışı ve yeni bir keşfin (*Duzgı<Mithra*) heyecanına kapılmış olmamdan ötürü, bu benzerliği sorgulamayı dahi düşünememiştim. Zaman içinde dolaylı bazı yeni bilgilerle karşılaşp, Mehr (*Mithra*) ile Duzgı arasındaki devamlılık tezi de kişisel sıcaklığını yitirince, ilk bakışta basitçe bir sözcük analiziymiş gibi görülen bu tarihsel sorunu algılamada bir perspektif genişlemesi oldu ve değerlendirme daha sağlam zeminler üzerinden şekillenmeye başladı.

Özellikle dilbilimsel açıdan öğrendiğim yeni bilgiler ışığında şu kadarını söyleyebilirim ki, Bağın adıyla köyün eski adı olan Palin arasında bir devamlılık olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bir başka dilden Ermeniceye geçen sözcüklerde, *l* sesi pek çok kez yerini *ğ* (*t*) ya da *g* sesine bırakır. Örneğin, yörede bir bayram olarak kutlanan ve aslen Ermenice bir sözcük olan *Gağant*'ın, İngilizceye *calendar* (takvim) olarak geçmiş olan Latince *calendae* kökenli oluşunda görüldüğü gibi (Melikoff 1994: 43).¹⁰³

Bugünkü Dersim'i de kapsadığı belirtilen antik tarihe ait *Daranali(s)* yer adının Ermenilerde *Taranaği* olarak geçiyor oluşu, bu değişimi gösteren örneklerden sadece biridir. Sicilyalı Peter'de bir köy olarak geçen, ancak esasen bir bölge olan *Mananalis* ise, Ermenice kaynaklarda *Mananaği* olarak kaydedilmiştir. Erzincan'ın yaklaşık 20 mil kadar kuzeyinde yer alan şimdiki adıyla *Sadağ* olan eski *Satala*, Ermenicede *Satała* (yani *Satağa*) olarak geçmektedir. Belki de Ermenicedeki bu ses değişiminin farkında olarak, Araplar *Çapağçur* adını yanlışlıkla *Cabal Cur* (Cur dağı) olarak algılamışlardı. Oysa, bu isim ('spreading stream') Ermenicedir (Darkot ty: 559; Bryer 1977: 83; Satala için bkz. Herzfeld 1968: 106; Çapağçur için bkz. Sinclair 1989: 153).

¹⁰³ Melikoff bir başka yerde, sözcüğün Kürtçe kökenli olabileceğini öne sürmüştür ki, Doğu Ermenicesinde *kayant* olarak geçer (Melikoff 1990: 151).

Bu fonetik değişime ünvan ya da kişi adlarında da rastlanır. *Solomon* adı Ermeniler arasında *Sogomon* olarak geçerken, *Alexander Aġekhsantros*, *Paulus Boġos*, *Lazare* ise *Ġazar* olarak bilinir (Sogomon için bkz. Hewsen 1963: 215; diğerleri için bkz Saint-Martin 1818: 215). *Katholikos* ünvanının Ermenice karşılığı ise, *Kathoġikos*'tur. Bu ses değişiminin *Palin>Patin/Paġin>Baġin* dönüşümünde de rol oynadığı anlaşılmaktadır. Fakat bu dönüşümde, Ermenice *pagn* (hamam, banyo) ya da *bagin* (ateş tapınağı) sözcüklerinden hiç değilse birinin, benzerlikten kaynaklanan olası etkisini de hesaba katmak zorundayız. Yani, o aslen Ermenice olmasa bile, Ermeniceleşmesinde bu sözcüklerin etkisi olmuşa benzemektedir.

Burada devamlılık ilişkisi çerçevesinde çözümlenmesi gereken ikinci bir sorunla karşılaşılır ki, kültür tarihi bakımından daha fazla üzerinde durulması gereken nokta budur. Acaba *l* ve *ğ* (*t*) seslerinin yer değiştiriyor oluşu, yalnızca başka dillerden Ermeniceye geçen sözcükler söz konusu olduğunda mı geçerli olmaktadır, yoksa bu değişim -eski (*klasik*) ve yeni (*modern*) Ermenice şeklinde bir ayırım ya da diyalekt farkları hesaba katıldığında- Ermenicenin kendisinde mi vardı? Şunun için soruyorum: Eğer Ermenicenin kendisinde böyle bir değişim söz konusu değilse ya da diyalekt farklılıklarından kaynaklanmıyorsa, bu Dersim'de Ermeniler öncesi bir başka etno-kültürel katman ya da katmanların varlığına işaret eder. Ancak hemen vurgularsam, bu değişim Ermenicenin kendi iç dinamikleri çerçevesinde bir özellik olsa bile, yörenin eski tarihinde başka toplulukların yaşamış olabileceği göz ardı edilemez.

Sorunun cevabına dönersek, bir devamlılık olduğu anlaşılan bu iki yer adındaki fonetik değişim (*ğ<l*), Ermenicede sözlü (*diyalekt*) ve yazılı dil arasında olabilecek bazı farklılıkları düşündürür. Zira Ermenicede taş, kaya anlamlarına gelen sözcüklerden biri, kimi metinlerde *pał* (pağ) olarak geçerken, Muş, Bulanık, Erciş, Van gibi yerlerde ise *pal* olarak kaydedilmiştir. Aynı

sözcük kimi kaynaklarda *pali(-n)* olarak geçer. Ermenice Bağın'ın eski adı da, tarihsel bazı kaynaklarda *Pañin* (yani, Pağın), diğerlerinde ise, *Palin*, *Palios* ya da *Paline* olarak yazılmıştır (Ermenice *pal* için bkz. Martirosyan 2008: 436-7; *Pañin* için bkz. Honigmann 1970: 55; *Palin* için bkz. Adontz 1970: 40; *Paline* için bkz. Talbert 2000: 89, 1277). Soruna buradan bakıldığında, her ne kadar Elence yazılı kaynakların bazılarında *Palin* olarak geçiyorsa da, köyün adının o dönem dahi halk arasındaki söylenişinin Pağın olduğu düşünülebilir. Bu yorum esas alınrsa, *Palin* ve Bağın adları arasında bir devamlılık olduğu ve bunun sadece Ermenicedeki sözlü ve yazılı dil arasındaki bazı fonetik farklılaşmalardan kaynaklandığı savunulabilir. Doğru varsayıldığında, bu savın yol açtığı temel tarihsel sıkıntı, yörede Ermeniler öncesi ya da onlarla eş zamanlı başka toplulukların olası varlıklarını, dolaylı da olsa gölgeleyebileceğidir. Çünkü yer adındaki değişiklik, doğrudan Ermenicenin kendi içindeki farklılığa havale edilince, Ermenilerin yörenin eski tarihinin biricik öznesi oldukları algısına dönüşebilir ki, bu noktayı es geçmemek tarihsel gerçekliğin bütünlüğü bakımından önem taşır.

Ermenicenin bu fonetik özelliğinin çok eski zamanlara dek gidip gitmediği de ayrı bir önem taşır. Eski Ermenicede *l*'nin *l* ve *ł* (ğ) olmak üzere iki varyetesi vardı ve Khaçikyan'ın belirttiğine göre, Hint-Avrupa dillerine yabancı olan *l* ve *ł* şeklindeki bu karşıtlık, olasılıkla Hurro-Urartuca temele bağlanabilir.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Leningrad Devlet Üniversitesi'nden Prof. Igor M. Diakonoff dışında, Hurrice ve Urartuca'nın Ermenice üzerindeki etkilerini inceleyen araştırmacılardan biri de Prof. John A. C. Greppin'dir. Greppin'in konu hakkında JAOS'ta yayımlanan makalesini ayrıca notlandırmış olan Diakonoff, bu notlarda Greppin'in kendi savlarına olan bazı itirazlarını eleştirmiştir. Bunlardan biri de *ł* (ğ) <ll değişimiyle ilişkili bazı sözcük transferleri hakkındadır. Greppin, sözgelimi sonradan Khaçikyan'ın da örneklediği Ermenice *ataxin* (makalede anlamı köle kız olarak verilmiş) sözcüğünün Hurrice kökenli olduğu savını, Hurricedeki semantik değerinin belirsizliği nedeniyle reddederken, bunun gibi pek çok sözcük transferini 1976'da yayımlanan Emma-

Şanssız bir biçimde, bir yandan Hurricedeki tutarsız karşılıklarından dolayı çifte telaffuzun Urartuca'daki yoksunluğu, öte yandan Ermenicede Hurro-Urartuca kökenli sözcükleri açığa çıkarmaya yarayacak bu yönde bir düzenliliğin mevcut olmayışı gibi bazı etkenler söz konusudur. Bununla birlikte, Khaçikyan Ermenicede 'kadın köle' anlamına gelen *ataxin* (yani, *ağaxin*) sözcüğünün *all* kökünden kaynaklı Hurrice bir sözcükle olan ilişkisini örnekleyerek, Hurrice *ll* foneminin Ermenicede *l*'ye (ğ) tekabül ettiğini öne sürmüştür (Khaçikyan 1994: 112).

Hititçeden Ermeniceye geçen sözcüklerde de aynı özellik kendisini göstermektedir. İki örnek ekleyerek, Diakonoff ve Khaçikyan'ın görüşüne yakın durduğumu belirtmek isterim. Biri, G. Kapancjan'ın Hititçede koç (*coach*) anlamındaki *hulukanni-* ile Ermenicede haydut, eşkıya anlamına gelen *hulkağhar* sözcüğünü kıyaslamış olmasıdır. T. Schultheiss ve J. Greppin de bu fikre itibar etmişlerdir. Bir diğeri ise, yine Hititçe *kalgalinai-* (madeni nesnelere birbirine çarpmasından çıkan ses) ile Ermenice *getget-el* (ezgi) arasında kurulan olası etimolojik bağdır (Puhvel 1991: 370-3; Puhvel 1997: 25-6).

Palin adının olasılıkla Hurro-Urartuca kökenli bir sözcük olup, Ermeniler arasında Bağın'e dönüştüğü ya da ona benzer sözcüklerin -Ermenice *pagn*; hamam ya da *bagin*; ateş tapınağı-devreye girdiği düşünülebilir. Peki, Palin adı ne anlama geliyordu? Her ne kadar sulama kanallarıyla ünlü olan Urartu uygarlığının batı bölgelerinde bugüne dek su kanallarına rastlanmadığı belirtilirse de, Hurrice *pala* sözcüğünün kanal anlamına geliyor oluşunu bir yere kaydetmek gerekir. *Pili* ise, Urartuca'da aynı anlamı taşır (Larouch 1979: 194). Akarsu kenarında kurulan bu yerleşim biriminin adının bu sözcüklerle ilişkili olup ol-

nuel Larouch'un Hurrice sözlüğünde bulunmayışını da gerekçe gösterir. Diakonoff'un tepkisi ise, Larouch'un sözlüğünün *Webster'in Uluslararası Tam Hurrice Sözlüğü* olmadığı şeklinde ironiktir (ayrıntı için bkz. Greppin 1991: 720-730).

madığı konusunda, kesin bir fikre sahip değilim. Fakat aynı dillerde mevcut olan ve *pal* hecesiyle başlayan diğer sözcükler gözden geçirildiğinde, Hurrice *pal-* (bilgi) ile karşılaşılır. Bu sözcüğün söz konusu yer adıyla ilişkili olduğu söylenemez. Sonuçta, köken olarak hangi sözcükten türemiş olursa olsun, başka bir dilden Ermeniceye geçen ve *p* sesiyle başlayan bazı sözcüklerin yumuşayarak *b*'ye dönüştüğü de hesaba katıldığında, *Palin*>*Bağın* devamlılığı daha da netleşir. Ne ilginçtir ki, *b*<*p* ses değişimi Ermenicenin diyalektleri arasında da görülür. Bu nedenle, *Bağın* adı hakkında her iki olasılığın da dikkate alınması gerekir. Birincisi, bu yer adı başka bir dilden kaynaklanıyor olup, benzer bazı sözcüklerin olası etkileriyle Ermenice fonetiğe uydurulmuştur. İkincisi, ses değişimleri Ermenice diyalektlerde de mevcut olduğundan, yer adının *Palin* biçiminin de Ermenice oluşudur.

Ermenilerin tarihi bir bakıma topluca sürgün edilmenin de tarihi olduğundan, isimdeki fonetik farklılaşma (*Bağın*<*Palin*), bu gibi zorunlu yer değiştirmeler sonucu, sözcüğü farklı telaffuz eden yeni bir Ermeni grubun yöreye dahil oluşuyla da ortaya çıkmış olabilir. Bununla birlikte, *Palin*'in hiç değilse Urartular zamanına dek götürülebilen tarihi, bu adın Urartuca, hatta daha eski bir dile ait olabileceğine işarettir. Hiç değilse yerleşim alanı olarak daha eski olduğu varsayılarak, Hurrice kökenli olduğu da düşünülebilir. Bu bağlamda, uzak bir olasılık olarak görünse de, yukarıda değinilen ve su kanalı anlamına geldikleri belirtilen Hurrice *pal* ve Urartuca *pili* sözcüklerinin yabana atılmaması gerektiği kanısındayım.¹⁰⁵ Urartulular kurdukları kent-

¹⁰⁵ Herzfeld, *Palu* adının kanal demek olan Ugaritce *pala* ve Urartuca *pili* sözcüklerini çağrıştırdığını kaydetmekle birlikte, onun aslında Hititlerdeki *Pala* ülkesi olduğunu belirtmiştir. Hübschmann'ın *Balu-ovit* olarak analiz ettiği (Ermenice *ovit/hovit*, ova) *Palu*'nun, daha eski adının *Balaχoi.ovit* olduğunu, bunun da eski Ermenistan'ın kantonlarından biri olan *Balabitené*'ye denk düştüğünü yazan Herzfeld, sonuçta Hititlerdeki Alše ile Balhuišša'nun

lerin pek çoğunu baş tanrıları olan Haldi'ye adanmışlardı. Tanrı Haldi başka pek çok fonksiyonunun yanı sıra, sulama kanallarından ve suların düzenli akışından sorumluydu ve Palin de (*Bağın*) bugünkü Peri çayının hemen kıyısında kurulmuştu (Aksoy 2006: 182).

Bir başka açıdan, Palu'nun Hitit çiviyazılarında geçen *Pala* yer adıyla ilişkilendirilmesi, eski Ön Asya halklarından Palaların adıyla Palin arasında bir devamlılık ilişkisi olup olmadığını düşündürmektedir. Fakat Hayri Ertem, Pala ve Tum(m)ana'nın lokalizasyonları hakkındaki bir çalışmasında, *Pala=Palu* savının geçerli olmadığını belirtmiştir. Ona göre Pala, çok daha batıda, Çorum'un kuzeyinde bir yeredir (Ertem 1980).¹⁰⁶ Hitit kitabelerinde geçen yerleşim alanlarının lokalizasyonu, henüz tam olarak netleştirilmediğinden, Pala-Palin özdeşliği savı hakkında kesin bir fikir öne sürmek güçleşmektedir. Dolayısıyla, tartışmalı olan konuyu şimdilik uzmanlarına bırakmakla birlikte, şu kadarını söyleyebilirim ki, Pala'nın sürekli Hititlere bağlı bir 'ülke' olarak anılmış olduğu gerçeği, böyle bir özdeşleştirmenin önüne geçer. Çünkü, Palin'in hemen batısında yer alan Işuwa (bugünkü Elazığ-Malatya civarı) halkı dahi Hititler için ciddi bir sorun olmuşken, Palin'in devamlı olarak Hititlere bağlı olduğunu savunmak için daha açık gerekçelere ihtiyaç vardır (Işuwa'nın bu pozisyonu için bkz. Aksoy 2009: 59). Ancak, Hewsen bu yer adının Palalarla ilişkili olabileceği konusunda açıklayıcı bazı bilgiler vermektedir. Hazırladığı Ermenistan'ın tarihsel atlasında, Pañinberd'in (yani Bağın kalesi) hemen aşağı-

Ermenilerde Anzit ve Bañaxoi'ye dönüşmüş olduğunu eklemiştir. Hewsen de Balhuişsa-Pala (Bala) özdeşliği kurarak, bu yer adını Palu civarlarına yerleştirmiştir (Herzfeld 1968: 117, dn. 3; Hewsen 2001: harita 10).

¹⁰⁶ E. Neufeld, *Hitit Kanunları* adlı kitabında, Pala'yı Sivas yakınlarında bir yere yerleştirmişken, Gurney de onun Sivas ya da biraz daha ötesinde, bugünkü Bayburt yakınlarına yerleştirebileceğini belirtmiştir (Neufeld 1951: 2, dn. 8; Gurney 1973: 231-2).

sında, ona çok yakın bir yerde *Palinēs* adı geçer. Biraz daha aşağıda Ermenice *Balahovit* olarak da bilinen Palu yer alır. Romalılar döneminde *Palinēs* olarak anılan yerin Ermenice karşılığını ise, *Pałnatun* olarak vermiştir. Ses dönüşümü burada da söz konusudur. Hewsens bunlardan ayrı olarak, *Palin'i* (Bağın) Roma askeri karargâhı *Palios* olarak kaydetmiştir (Hewsens 2001: 37; ayrıca bkz. 42 ve 48 no.lu haritalar). Aynı bölgeye tekabül eden bütün bu yer adlarında göze çarpan *Bal* ya da *Pal* bölümü, bu isimlerin bir kısmının ortak bir kökten türemiş olup olmadıklarını düşündürmektedir. Hewsens'in iddiası burada konuşur. Ona göre, bu bölgedeki pek çok yer adı, aslında Ermenilerden önce bölgede yaşayan, fakat zamanla az ya da çok –kimileri tamamen- Ermenilermiş olan toplulukların ya da prensliklerin adlarıyla ilişkiliydi. Yani, onlar ya Ermenice öncesi ya da Ermenice dışı köklerden kaynaklanmışlardı. Prenslik evlerinden *Sğkuni* Sala halkı, *Paluni* Pala ya da Bala, *Mandakuni* Manda ile ilişkili görülürken, bölge adlarından bazıları da erken dönem bölge sakinlerinin adlarına bağlanmıştır. *Pağnatun* (Pala evi ya da aşireti) ve *Balahovit* (Bala vadisi) Palaların, *Mardastan* ve *Mardaği* Mardların (Medler?), *Mananaği* Mannaların, *Moskikhē* Muşkilerin, *Mukhank* belki Mekk'ların, *Hani* Ain'lerin, *Daranaghi* ve *Derjan* (Roma Derksen) belki Drilloi ya da Drilelerin, *Utik* ise Udinlerin adından gelmiş görünmektedirler ve sonuçta, bütün bu isimler aslında Ermeniler öncesi etnik çeşitliliği göstermektedir (Hewsens 2001: 10).¹⁰⁷ Örneklerin bazılarında bir yanlışlık

¹⁰⁷ Diakonoff ve Kashkai, Urartu yazıtlarında geçen Maninui (*KUR Ma-na-a-né-e*) yer adının Urmiye gölünün güneyi ve doğusundaki Man(n)aların yurdunu ifade ettiğini kaydetmişlerken, Bănăteanu ise, Ön Kafkasya'daki Ermenice *Utik* ile Urartuca *Etiuni* yer adlarının etnik göndermeleri olduğu düşüncesinden hareketle, bazı tarihsel verileri de esas alarak, bu adları Kafkasyalı bir halk olan Udinlerle ilişkilendirmiştir. Russell ise, Ermenice *Sakasen* yer adının, İrani göçebe bir topluluk olan Sakaların hatırasını sakladığını belirtmiştir (Diakonoff-Kashkai 1981: 54; Bănăteanu 1961: 1055, dn. 9; Rus-

olabileceği hesaba katılsa bile, öne sürülen sav gerçekten de yadsınamayacak derecede dikkat çekicidir. Yine de burada irdelenen konu bağlamında, yani Palin/Bağın örneğinde, kesin bir sonuç çıkarabilmek için Palaların yaşadıkları bölgenin açıklığa kavuşmasını beklemekten başka çare yoktur.

A. H. Sayce, '*Van'ın Çiviyazılı Kitabeleri*' başlıklı seri makalelerinden birinde (Part V), *Pal-la* sözcüğünün 'sevinç, zevk,' (*delight*) anlamına gelip gelmediğini sormaktadır (Sayce 1894: 727). Sayce'ın bu anlamlandırmayı bir soruya havale edişi ve konu hakkında herhangi açık bir veriye sahip olunmayışı nedeniyle, bu konuda bir yorum yapmak için henüz erkendir. Fakat Sayce'ın bir başka yerde, *Pa-la-i-ni*'den söz etmiş olması ve onu Palaların ülkesi (Gürcistan'da) olarak açıklaması önemlidir (Sayce 1882: 712). Şu bakımdan ki, *-hini* ve *-ini* Urartuca'da bir son ek olarak aidiyet ifade ediyor olup, özellikle yer adlarında kullanılmıştır ve bu son ek, olasılıkla Palin adında da mevcuttur. Örneğin, *Menuahini* Menua'ya, *Argıştihini* Argışti'ye, *Rusahini* Rusâ'ya ait demektir. *Bia-ini* ise, Biai'li, Bia insanı anlamına gelir. Ayrıca, *Babani* (<*Baba-ini*; dağ, dağlık), *Menuani* (<*Menua-ini*?) ve *Haldini* (<*Haldi-ini*) örneklerinde görüldüğü üzere, bazen aidiyet son ekindeki birinci *i* sesi düşmektedir (Melik'işvili 1971: 27, 32; Varol 2005: 47, 50). Palin Urartuca 'ya bağlanacaksa, Sayce'ın başka bir coğrafi alanda gösterdiği isme yakın bir form taşımış olmalıdır. Yani *Pal-ini*, *Pali-ini* ya da *Pala-ini* gibi... Sonuçta, Bağın adını eski bir ismin Ermeniceleşmiş bir biçimi saymak mümkün olduğu gibi, eş zamanlı olarak Ermenilerin yöredeki varlıklarıyla birlikte, devreye benzer bir Ermenice sözcüğün girmiş olabileceğini de kaydetmek gerekir.

sell 1997: 27). Kısacası, Hewsen'in yukarıda aktarılan etnik temelli Ermenice yer adları örneklerinin birçoğunda bir isabet olmalıdır. Ancak Palalar konusunda hâlâ doyurucu verilerle karşılaşmadığımı söylemeliyim.

Ermenice olduğu düşünölen ve eski tarihe doğru gidildiğinde kökeni hakkında olası başka bazı işaretler veren yer adlarından biri de, Çemişkezek'tir. Burası Bizans döneminde *Tsimisca* (Çimiska) olarak anılırdı. Bizans öncesi adı ise, *Şoumouşkai* ya da Honigmann'ın kaydettiği biçimiyle *Şumuşkig* idi. Süryani Mikail (12. yy) Çemişkezek'i bu adla kaydetmiştir (Howard-Johnston 1983: 256; Honigmann 1970: 77, dn. 1). Bilal Aksoy ismin kökeni ve anlamı hakkındaki bazı varsayımları listelemiştir. Aksoy'a göre, isim 'Çimış hazinesinin yeri' anlamına gelen Ermenice *Çimış-gaza-ka* tamlamasından kaynaklanmıştır (B. Aksoy 2000: 4-5). Doğrusu, Ermenice gibi görece yakın tarihli halkların dillerinden ziyade, daha eski dönemlere ait bölgedeki yer adlarına spot tutulmasının yararlı olduğu kanısındayım. Zira, yer adları konusunda belki de ilk sınanacak nokta, modern bir yer adının tarihin daha eski dönemlerine dek izlenip izlenemeyeceğidir. Yani, antik zamanlardan bugüne söz konusu yer bağlamında tarihsel bir süreklilik olup olmadığı sorunu aydınlatılmalıdır. Bununla afaki bazı yorumların önünü almak mümkündür. Biz de burada Çemişkezek adının Ermenice olup olmadığı meselesi üzerinden, Ermenilerin Dersim'deki sürekliliklerine ışık tutmak istiyoruz.

Öne sürölen etimolojik varsayımların ötesinde, bir süreden beri Çemişkezek adının antik dönem Elen kayıtlarında geçen *Tomisa'nın* (Kömürhan) öncülü sayılan Urartuca *Tumiški* yer adıyla ilişkili olabileceği kanısındaydım (Aksoy 2002). Bunu doğrulayabilmem için aradan bir süre geçmesi, bu süre zarfında konuyu etraflıca irdelemem gerekiyordu. Bundan iki ya da üç yıl kadar önce daha ayrıntılı bir araştırmaya koyulup, Diakonoff ve Kashkai'nin *Urartu Metinlerine Göre Coğrafi Adlar* (Geographical Names According to Urartian Texts) adlı çalışmasını gözden geçirince, söz konusu olasılığın ne tarihsel, ne de etimolojik olarak bertaraf olmadığını, aksine işaretlerini görece daha açık bir biçimde sunduğunu gözlemledim. Her ne kadar Diakonoff

ve Kashkai, adı geçen çalışmalarında *Tumiški*'yi Malatya yakınında bir kasaba (eski *Tomisus* ya da *Tomisa*) olarak lokalize etmişlerse de, *Tumiški* ile Çemişkezek'i özdeşleştiren Kapancyan'a da atıfta bulunmaları önemlidir. Çünkü, *Tumiški* belki Çemişkezek olarak lokalize edilmese bile, her iki yer arasında toponomik bir bağlantı olduğu açıktır. Tam da burada, Bănăteanu'nun, Çemişkezek adını doğrudan anmaksızın '*Tomisa daha sonraki Čmišk ile özdeş miydi?*' şeklindeki sorusunu dikkate almak gerekir (Bănăteanu 1961: 1075).¹⁰⁸

Diakonoff ve Kashkai, *Tumiški* adındaki son hecenin (-ki), MÖ 12. yy'dan beri bu bölgede oturan 'Proto-Ermeniler'den bugüne terimi çoğul yapan bir son ekten (Ermenice -k') kaynaklandığını yazmışlardır. Diakonoff sonraki bir makalesinde, herhangi bir fikir değişikliğine gitmemiştir. *Tumiški* ile *Muşki* adındaki -ki'yi, Ermenicede çoğul yapan son eklerden biri olan -k' ile Urartuca -ki'ye bağlamış ve *Muşki*'nin ise, sonradan Frigler olarak bilinen 'Proto-Ermeniler'i ifade ettiğini öne sürmüştür (Diakonoff-Kashkai 1981: 88; Diakonoff 1985: 601-2).

Bir adım daha ileri giderek, sınırları zorlayıp varsayalım ki, *Tumiški* adı doğrudan *Muşki* ile ilişkilidir (yani, *Tu-muşki*). Bu durumda bile, *Muşki*-Ermeni tezine göre Proto-Ermenilerin yöredeki tarihi en fazla MÖ 12. yy'a dek götürülebilir. Çünkü Diakonoff gibi bazı araştırmacıların, Ermenilerin ata anneleri olarak

¹⁰⁸ *Tumiški* adının toponomik olarak Amazonların vatanı *Themiskyra* ile bir bağlantısı yokken, Şam'ın Latince adı olan *Damascus* ile böyle bir bağlantısı olabileceği düşünülmüştür. Diakonoff ve Kashkai, onu *Damascus*'un adaşı olarak nitelemişlerdir. Bu bağlantıyı henüz doğrulayabilmiş değilsem de, sözcük benzerliği bazı karışmalara meydan vermiş olabilir. Nitekim Ermenice *tmishg*, Şam çeliği anlamındadır. Hitit metinlerinde Işuwa (Malatya-Elâzığ civarı) ile Pahhuwa (Divriği ile özdeşleştirilmektedir) arasında gösterilen *Timija* adı da, Urartuca *Tumiški*'ye gerek fonetik benzerliği, gerekse mekânsal yakınlığı (özdeşliği?) bakımından yeterince ilgi çekicidir. Ertem'in çalışmasında ise, *Timmiija* olarak geçmektedir (Yacoubian 1944: 159; *Timija* için bkz. Del Monte-Tischler, 1978: 423, 296; Ertem 1973: 142).

lanse ettikleri Muşkililerin yöredeki varlıkları, ancak bu tarihten itibaren bilinir. Sınırlarını zorlayan bu etimolojik fantezinin ötesinde, Ermenileri Muşkilere bağlayan sava yönelik itirazlar da yok değildir. Herşeyden önce, Ermeniceyi Frig ve Trakların diliyle ilişkilendiren argüman tartışmalı görülmüştür. Çünkü, dilsel veriler aşırı derecede az ve kuşkuludurlar. Gerçekten, Frigce'yi Hint-Avrupa dil ailesinin Satem grubuna ait bir dil sayarak, biraz da Herodot'un da etkisiyle, onu Ermeniceye yakın olarak niteleyenlerin yanı sıra, J. Friedrich ve H. Pedersen gibi buna şiddetle itiraz edenler de olmuştur. Friedrich ve Pedersen, Frigce'nin Satem grubuna ait bir dil değil, fakat esas olarak Hititçe ya da henüz gösterilebildiğine göre Luvice ile bağlantılı Asyanik bir dil olduğunu öne sürmüşlerdir. Barnett hemen eklemektedir: 'Eğer böyle ise, Phryg istilacılarının gerçekten orijinal, yerli dilinin uyruklarının diline ihtimal ki emilmiş olduğunu ima edecektir -ki bu da asla ihtimal dışı bir sonuç değildir.' (Barnett 1987: 65).

Aynı şekilde Hewsens de Ermenileri Muşkilere ya da Friglere bağlayan tez hakkında kuşkuludur. Zira, yönelttiği şu soruların cevaplarına henüz sahip olmadığımızı söyler: Proto-Ermeniler ya da 'Armenler' Trako-Friglerin Küçük Asya'ya olan göçlerinin bir parçası mıydılar? 'Armenler' bu göçte Proto-Friglere sadece eşlik mi etmişlerdi? 'Armenler' Küçük Asya'ya Frigleri izleyerek mi gelmişlerdi? 'Armenler' Hitit imparatorluğunun yıkılmasında Friglerle birlikteler miydi? (Hewsens 2001: 24).

Hewsens'in öne sürdükleri dışında, yanıtlarından henüz yoksun olduğumuz başka sorular ve kuşku noktalar da vardır. Nitekim, Barnett'in işaret ettiği olası dilsel değişime paralel olarak, MÖ 12 ila 8. yy'lar arasındaki Asurca metinlerde geçen Muşki adıyla iki farklı halk ya da politik birimin kastedildiği belirtilmektedir.¹⁰⁹ Her ne kadar Diakonoff ses benzerliğinden öte

¹⁰⁹ Her ne kadar Asurlularca *Muşki* olarak bilinen bu topluluğun, Elenlerce *Phryg* (Frig) olarak bilindiği söylene de, *Phryg* adına MÖ 8 yy'da rastlanır. Bununla birlikte, Muşkililerin çeşitli aşiretlerden oluştuğu, onun Batılı

bir anlam bulmuyorsa da, yaygın bir başka yaklaşıma göre, Muşkiler Ermenilerin değil, Güneybatılı Gürcü bir aşireti olan Meşkilerin (Gürcüce *Mesxi*) ata anneleridirler (Diakonoff 1985a: XIX, dn. 13).¹¹⁰ Daha da ilginç olup, konuyla ilgili literatürde pek bilinmeyen bir başka sav ise, Kürt aşiretlerinden birinin Muşkilerle ilişkilendirilmesidir. Muş'ta yaşayan ve *Musik* ya da *Muşik* adlı aşiret, Mehmed Emin Zeki tarafından olasılıkla Muşkilerin bir devamı sayılmıştır. Sykes, Mutki'de *Mosik* adlı bir köyden de söz eder. 1933'teki Türk resmî kayıtlarına göre, birbirleriyle ilişkili olabilecekleri anlaşılan *Mozek* (Muş-Bitlis), *Musikan*, (Siirt-Garzan), *Musikan* (Muş-Varto), *Musik* (Bayazıt-Tutak), *Musik* (Muş-Genç) *Musiki* (Mardin) gibi köy adları dikkat çekmektedir (Zeki 1977: 201; Sykes 1908: 463). Aşiretin adı Muşikan ya da Musikan olmalıdır. *Muşki* ise, Kürtçede aşiret adlarının özellikle aidiyet belirtilen biçimidir. Kısacası, benzerlik gerçekten çarpıcıdır, fakat tek başına fazla bir anlam ifade ettiği söylenemez.

Sorunu çeşitli yönleriyle ele alan Kossian, Muşki adının en olası biçimde kollektif bir terim olduğunu belirtir. Ona göre bu ad, MÖ 2. binyılda ya da 2. binyılın ikinci yarısında birbirleriyle ilintili olarak var olan çeşitli aşiretleri tanımlamıştır. Aynı şekilde Barnett de Muşki adının çeşitli aşiretleri ifade ettiğini düşünmüştür (Kossian 1997: 253-6; Petrova 1998: 49). Barnett aşağıdaki paragrafta, bir yandan bu etnik çeşitliliğe işaret ederken, öte yandan Muşkiler arasında olası bir İranî topluluğun varlığından söz etmiştir:

olan grubunun ise, Frigler olduğu düşünülmüştür (Petrova 1998: 45-53). Diakonoff, Luvilerin lokal koşullar hakkında bizi daha iyi bilgilendiren *Musa-* (Frig) ile *Muska-* (Proto-Ermeniler) ayırımına rağmen, Yakınoğulu diğer halkların her iki topluluğa da Muşki dediklerini kaydetmiştir (Diakonoff 1985a: XIII).

¹¹⁰ Diakonoff'un başka bir çalışmada, *Muşki-Mesxi* adlarının olası ilişkisine daha ılımlı baktığı anlaşılıyor (Diakonoff-Kashkai 1981: 59).

'Fırat vadisindeki bu doğulu Muşki grubu, Katmuhi kral ismi Kili- ya da Kali-Teşub'un gösterdiği gibi (bu kral Hurrice 'efendim' anlamına gelen İrrupi diye de adlandırılmaktadır), kısmen Hurri'lerin liderliği altında bulunmuş görünüyor; fakat ihtimal ki, bunlar kısmen İndo-İranlı da idiler, çünkü Katmuhi kralları (eğer bu isim Kummukh ya da Kommagene ile aynı ise), herhalde MÖ 1160 yılı istilacılarından inmiş oldukları halde, MÖ IX ve VIII. Yüzyıllarda hâlâ Kundaşpi ya da Kuştaşp gibi isimler taşı-maktadırlar. (Yoksa bu etnik unsuru, Muşki tazyikinden arta-kalmış, belki Mitannilerden türeme önceden mevcut bir İranlı yerli unsur olarak mı yorumlamalıyız?). Kesin olarak Hellenistik devirde Kommagene krallığı, Akhaimenid (*Ahameniş*, yn) köke-ninden geldiğini ileri süren, fakat ihtimal ki çok daha eski kökle-ri olan Diadokh sülalesinin yönetimi altında, karışık şekilde ol-mamakla birlikte, İran dininin çok tutucu bir batılı ileri karako-lunu temsil etmiştir.' (Barnett 1987: 49)

Muşkilerle ilgili esas alınan tarih, MÖ 12. yy'dır. Çünkü bu isme, MÖ 1110 tarihli bir Asur yazıtında rastlanmaktadır. Oysa MÖ 1250'e ait bir başka Asur yazıtında, Anzit ve Baıaxoi kan-tonlarında Muşki'ye değil, *Qūti* adına rastlanmaktadır (Herzfeld 1968: 125).¹¹¹ Daha da ilginç olan, MÖ 695 yılında Til-garimmu'ya (Hatti *Tegarama*), yani bugünkü Gürün havalisine, Elen kaynaklarında Frigya kralı *Gordios* olarak geçen *Gurdi* adlı

¹¹¹ Herzfeld, *Qūti*'den hemen sonra *Kürtler* diye ekler. Gutilerin muhtemelen Kürtlerin ata anneleri olmaları tamamen yersiz bir görüş olmasa bile, kolaycıdır. Zira ortak coğrafi bir alan üzerinde her iki topluluğun da dağlı göçebe topluluklar olmaları ve de buna eklenen olası bir onomastik destek (*Guti-Qurti*) –ki bu da kesin sayılmamaktadır– dışında henüz yeterli kanıtlar yoktur. Geçmişte çok dar olanaklar içinde ve entelektüel anlamda çok daha kısır bir ortamda bu görüşü savunmuş olmam, bugün onun eksik yanlarını görmeme engel oluşturmamaktadır (bkz. Aksoy 1991). Herşeyden önce, Kürtleri homojen ve ünük bir birim varsayarak, Gutilerle doğrudan bağlantı-landırmanın hatalı olacağı kanısındayım. Daha da önemlisi, Kürtlerin ka-vimleşme süreçleri çok daha geç tarihli olup, bu formasyona başka toplu-lukların da katıldıkları anlaşılmaktadır.

bir Muşki kralının hâkim olmasıdır. Forrer'e göre, yukarı Halys (Kızılırmak) ve Lykos ile Fırat arasındaki alanda yaşayan Ermenileri buradan Fırat boylarına doğru götüren kral bu kişidir. Günaltay, Urartu kralı II. Rusas'ın (MÖ 680-646) Dersim civarındaki Muşkilerin bir akınını tard etmiş olduğu yolundaki kaydının, Forrer'i doğrular nitelikte olduğunu belirterek, Ermenileri Muşkilere bağlayan tezi benimsemiş görünür (Günaltay 1987: 560-2).

Aslında Muşkilerin yaşadıkları alan, 'tuhaf' bir biçimde Pavlikanlarınkiyle neredeyse örtüşmektedir. Bu noktada, Diakonoff'un Ermenilerin *emic* adları olan Hay'ın (*Hayo*) kökenine ilişkin savına geçilebilir. Diakonoff *Hayo*'nun Proto-Ermenileri ifade eden *Hat'io(s)*'dan, onun da Urartuca'da '*Fırat'ın batısındaki memleketler, özellikle Malatya ile burada meskun olan toplulukları,*' ifade eden *Hāti-*'den gelmiş olabileceği kanısındadır. Greppin, bu savı adeta pekiştiren bir bilgi veriyor. Buna göre, Elenler Pers resmî dilinden alıntıladıkları *Armenioi* adının dışında, erken dönem yazıtlarında Ermenileri *Melittēnioi* olarak adlandırmışlardır. Diakonoff ile Kashkai de buna değinmişlerdir. Onlara göre, sadece Elenler değil, MÖ 6. yy'da Babilliler de *Melidāi* terimiyle Ermenileri kastetmişlerdi (Diakonoff 1985: 602; Greppin 1991: 728; Diakonoff-Kashkai, 1981: 56). *Melittēnioi* ve *Melidāi*'nin Malatya adının eski biçimine benzediğini söylemeye bile gerek yoktur. Daha da önemlisi, bir Urartu yazıtında Malatya kralından söz edilirken (*MAN URU Me-li-tè-i-a-al-é*), Urartuca'da etnik sıfatlar yapmaya yarayan *-alhi/-hali* son ekinin kullanılmış olmasıdır. Aynı şekilde bir başka Malatya kralı olan [?]-*su-li-e-ha-u-a-li* için de bu son ek kullanılmıştır (Astour 1979: 2, dn. 4). Yine de Elenlerin bu tercihinin, o dönem Malatya'nın Ermenilerle özdeşleştirilecek kadar yoğun bir proto-Ermeni nüfusuna sahip olmasından kaynaklanmış olup olmadığını henüz bilmi-

yoruz.¹¹² Ayrıca, Diakonoff'un *Hay* adı hakkındaki etimolojik tahlili (<*Hate*) tereddütsüz kabul edildiğinde bile, Ermenilerin aslında 'Hateli' bir halk olduğu tespitinin ayrıntılandırılma gerekliliği de açıktır. Zira, Urartuca *Hāti*- Asurca *Hatti* ile ilişkilidir. Hatti ise, Asur yazıtlarında şehir devletlerinin bir nevi genel adıydı. Sözgelimi I. Tiglatpileser (MÖ 12. yy), Kargamış şehri için *Büyük Hatti* tabirini kullanmıştır. Bazen doğrudan Aramiler tarafından kurulmuş şehirlere Hatti deniliyordu. Aynı şekilde I. Argiştî'den itibaren Urartu kaynakları Malatya şehrini *Hate memleketi* olarak anmışlardı. Bütün bu örnekler, 'Kuzey Suriye'deki pek çok şehir halkına Tevrat'ta 'Het oğulları' denildiğini de ekleyen Kınal, 'şu halde,' diyor, 'bu devre ait muhtelif menşeli vesikaların Hatti dedikleri bu memleketler münhasıran eski Hitit kavminin bakiyelerinden mi ibaretti'? (Kınal 1987: 235-7). Sonuçta, Geç Hitit devri şehir devletlerinde etnik bir birliğin mevcut olmadığını, aksine bazı şehirlerde Luvi, Hitit, Hurri, Mitanni ve Aramilerden oluşan bir kavimler kompozisyonuna işaret eden Kınal, Het oğullarının ya da Hatti'nin birebir Hititleri ifade etmediğini savunur:

'Neticede tarihi hakikat şudur ki, Ege göçlerinden sonra Anadolu ve Kuzey Suriye şehir devletleri halkı tek bir kavimden ibaret değildiler. Ege göçleri ile gelen kavimler bir taraftan burada buldukları Hitit ve Hurri kavimlerinin bakiyeleriyle, diğer taraftan yeni gelen Arami unsurlarla karışarak bir takım küçük şehir devletleri meydana getirmişlerdir.' (Kınal 1987: 237)

Öyle anlaşılıyor ki, *Hatti/Hate*'nin içeriği *Rum* teriminde olduğu gibi zaman içinde değişim göstermiştir. Nasıl ki, *Rum* terimiyle ilk önce Roma, sonra Bizans, sonra Selçuklu Türkleri ve Osmanlılar kastedilmişse, *Hatti*'de de böyle bir değişim olmuş olmalıdır. *Hate* terimi, I. Argiştî'den itibaren Urartu kaynakla-

¹¹² Her ne kadar *Malatya* adı Hititçede bal anlamına gelen *melid* sözcüğüyle ilişkilendirilişi yaygın bir kabul görmüş görünüyorsa da, yakın zamanlarda bunun belirsizliği vurgulanmıştır.

rında Malatya'yı ifade eder olmuş görünüyor. Malatya o dönem baskın bir biçimde Ermenilerin 'ata anneleri'nin meskeni idiyse, Hate'nin özellikle Ermenileri ifade etmiş olması pekâlâ mümkündür. Bu olasılığa dikkat çekenlerden biri de Russell'dır. Russell, *Hay* teriminin kökeninin belirsiz olduğunu belirtmekle birlikte, Diakonoff'a atfen, onun Hititlerin adından geliyor olabileceğini yazmıştır (Russell 1987: 438). Fakat bu etimolojik analiz ışığında ilerlendiğinde bile, Ermenilerin Dersim'i de –olasılıkla kısmen- kapsayan geniş bir alandaki varlıkları, doğrudan MÖ 12. yy gibi çok uzak bir tarihe götürülemez. Çünkü diğer pek çok kavimde olduğu üzere, Ermeni kavminin formasyon sürecini çok daha eskilere götürmek olanaksız görünmektedir. Kavimleşme tarihsel, siyasal, sosyo-ekonomik ve coğrafi koşullara bağlı olarak, bu koşulların ancak zamanla bir araya gelip olgunlaşmasıyla ortaya çıktığından, günümüzde yaşayan herhangi bir kavmi, milliyetçi tarihyazıcılıklarında genellikle görüldüğü üzere, bu koşulların henüz var olmadığı dönemlere dek götürmek olanaksızdır. Yoksa Ermenilerin eski bir halk olduğu ve bugün kültürel özelliklerini yitirmiş olarak da olsa, Dersim'de yaşayan topluluklar içinde en eski olanı temsil ettikleri bilinmektedir. Kaldı ki, Proto-Ermeniler dediği Muşkiler ile Hurri ve Luvilerin ve belki Urumelerin kaynaşarak Ermenileri oluşturduğunu düşünen Diakonoff bile, bu sürecin 12. yy'da başladığını ve ancak MÖ 6. yy'a gelindiğinde tamamlandığını öne sürmüştür (Diakonoff 1984: 127).¹¹³ Öyleyse bu sava göre, Ermenilerin bölgede belirginlik kazanmış olan varlıkları bu tarihe, MÖ 6. yy'a dek götürülebilir.

¹¹³ Diakonoff, Asur kayıtlarında Geç Hitit devletini yıkan istilacı topluluklardan yalnızca Muşkilerin değil, Urumî ve Apešlâi'lerin de anıldığını, Apešlâi'nin Batı Kafkas halklarından Abhazlar olduğunu, Urumî'nin ise, henüz herhangi bir etnik grupla özdeşleştirilmediğini yazmaktadır (Diakonoff 1985a: XI, XVIII, dn. 9).

Ermenileri Hititler dönemindeki Hayaşa'ya bağlayan ve onların 'Küçük Asya'daki varlıklarını MÖ 12. yy öncesine dek götürün başka bir sav daha vardır. Ermenilerin kendilerine verdikleri *Hayo* (çoğul *Hayk*) adı da *Hayaşa* ile ilişkilendirilmiştir (Jahukyan 1961: 353-405; Djahukian 1990: 25-33; Hayk adı için ayrıca bkz. Herzfeld 1968: 119, 314). Hewsen, Azzi-Hayaşa'nın bir aşiret federasyonundan çok belirli bir alanı ifade ettiğini, halkının ait olduğu etnik grubun belirsiz olduğunu, onların olasılıkla Hattice ya da Kuzeybatı Kafkasyalı bir dili konuştuklarını belirtir ve bu tezin şaibeli olduğuna dikkat çeker. Kronolojik olarak dahi, çok daha eski tarihli Hayaşa ile MÖ 6. yy'la tarihlenen *Hay-k* (Ermeniler) adı arasında herhangi bir ilişki olduğunu mümkün görmez (Hewsen 2001: 24). Tam da burada Hovsep Hayreni'nin kitaba dair ön değerlendirme notlarından birini önemle buraya kaydetmek isterim:

'Karmir Blur ve Erebuni gibi ilginç bir örnek de 1959-60'da ortaya çıkartılan Erzincan-Üzümlü yöresi Altıntepe antik kalıntılarıdır. MÖ 8. yüzyılda Urartular tarafından yapıldığı tahmin edilen bu kompleksin mimarî özelliklerinin Hititlere ait Hattuşaş-Büyükkale'de ortaya çıkarılan tapınaklarla benzerlikleri üzerinden fikir yürüten bazı Ermeni araştırmacılar (Arsak Alçıyan, K. Hovhannisyan) Hitit mimarî sanatının muhtemelen Hayasa-Azzi aracılığıyla Urartu eserlerine yansıdığı kanaatini belirtiyorlar. MÖ 13. yüzyıla kadar Hitit kayıtlarında bahsi geçen ve doğudan ona komşu olduğu anlaşılan Hayasa-Azzi kavimler birliğinin merkezi Gummaka, daha sonraları Gamax olarak anılan yer (bugünkü Kemah) tahmin ediliyor. Ermeni halkı ve kimliğinin şekillenmesinde Hayasa isimli yerli kavmin kuvvetle muhtemel olan embriyonik çekirdek rolü dikkate alınrsa, daha sonraki devirlerde Kemah-Erzincan hattında görülen panteonların ve inanç öğelerinin eski İran ve Hurri-Urartu kadar Hayasa-Azzi'den de belli izler taşıdıklarını düşünmek gerekir. Bu bakımdan, araştırmacıların işini zorlaştıran şey Hayasa-Azzilerin kendileri tarafından kayda geçirilen bilgilerin olmayışı ve onlara dair başka kaynakların yaptığı tanıklıkların çok sınırlı olmasıdır

(Garnik Stepanyan, *Eski Devirlerden Günümüze Yezinga*, Yerevan, 2005, s. 32-41).'

Ermenilerin geldikleri çekirdek ünitenin Muşkiler mi, Hayaşalılar mı oldukları sorunu, kısmen onların halklaşmaları öncesiyle ilgili olduğu için konumuz bakımından ancak bir yere dek önem taşımaktadır. Ayrıca bu makale, Ermenilerin kökenlerini aydınlatma iddiasında değildir. Dolayısıyla, Çemişkezek adının değişim sürecine dönersek, isim her ne kadar tarihsel kökleri itibarıyla *Tumiški* adına dek gidiyorsa da, sonraki dönemlerde çeşitli dillerin, özellikle Ermenicenin etkisi doğrultusunda bazı değişimler göstererek bugüne ulaşmıştır. Bilindiği üzere, Ermeni asıllı olan Bizans imparatoru Ioannes Tsimiskes, *Tsimisca*'lıydı (modern Çemişkezek) ve yöre 10. yy Bizansı'nda hâlâ *Tsimisca* (*Çimiska*) olarak biliniyordu. Bu açıdan, E. Dulaurier'in *Çımışgik* sözcüğünün Ermenice köklerle ilgili olmadığını, ancak sözcüğün sonundaki hecenin Ermenice küçültme eki olduğunu vurgulamış olması önemlidir. Aynı şekilde Hübschmann, olasılıkla *Čmškacakk* (<*Čmškacagk*) olarak geçen adın *Bazmacakk*, *Gazanacakk* gibi bir türetim olduğunu belirtmiş, fakat *Čmšk-* sözcüğünün anlamının bilinmediğine işaret etmiş, Ermenice *cag*'ın ise, delik, çatlak, oyuk ya da uç, tepe, sınır anlamlarına geldiğini öne sürmüştür (Dulaurier 1987: 10, dn. 27; Hübschmann 1969: 382, 463). Pamukciyan ise, İmparator Tzimiskes'in burada doğduğu için, şehrin Ermenicede *Çımışgazdak* adını aldığını belirtir ki, Ermenice *dzakil* doğmak anlamına gelmektedir. Bir başka kaynakta ise, Tzimiskes'in adının 'çok kısa adam' anlamında Ermenice bir lakap olduğu belirtilmiştir (Pamukciyan 2003: 302, dn. 3; Howard-Johnston 2006: 284, dn. 102).¹¹⁴ Bu tür yorumları

¹¹⁴ Leon le Diacre, Çemişkezek (*Çımışgazdak*) adını yanlış heceleyerek, son bölümü '*mouzakitzes*' olarak çevirmiş ve eklemiştir: '*çünkü Tzimiskes çok kısa boylu idi*.' (Dulaurier 1987: 10, dn. 27). Çemişkezek adının hazine anlamına gelen Ermenice bir sözcüğün türetimi olarak da görülmesi, yanı ba-

ancak şu kayıtle makûl karşılamak mümkündür: Her ne kadar Çemişkezek adı antik dönemden gelen bir isim ise de, Ermenilerin bu yer adına benzeyen bir sözcük yakıştırmış olmaları olası görülebilir. Ya da yukarıda belirtildiği üzere, ismin sonundaki ekin Ermenice olduğu, bunun da yer adını Ermenice bir sözcüğe benzetme çabasından kaynaklandığı var sayılabilir.

Görülüyor ki, tarih içinde gösterdiği değişim bir yana bırakılırsa, Çemişkezek adına kaynaklık etmiş olan *Tumişki*, köken olarak Ermenice olmayıp, bazı Ermenice eklerle ve/veya sözcük benzerliklerinin devreye girmesiyle zamanla Ermeniceleşmiştir. Dolayısıyla, Dersim yer adları arasında yoğun Ermenice kalıntılara bakarak, anlamı bugün bilinmeyen her yer adının mutlaka Ermenice kökenli olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Çemişkezek örneğinde görüldüğü üzere, Ermeniceleşmiş bazı yer adlarının, daha eski bir tarihi olabilir. Fakat, herhalükârda hakikatin şu kadarını teslim etmek gerekir ki, Hurrilerle Gürcüler arasında kurulan dilsel akrabalık bir yana bırakıldığında, bugün Ermeniler Dersim'in bilinen en eski halkı sayılırlar.

Burada özellikle vurgulanması gereken bir başka nokta daha var. O da, bugünkü etnik gruplarla antik dönemin bazı toplulukları arasında tespit edilen bazı dil akrabalıklarının da, tek başına herhangi bir etnik grubu söz konusu antik dönem topluluklarına bağlamayı gerektirmediğidir. Çünkü, antik dönemin devletleşmiş bazı topluluklarını etnik olarak homojen varsaymak olanaksızdır. Sözelimi, Hurriler ve Urartuluların çeşitli etnik unsurlardan oluştuğu bilinmektedir. Urartu pantheonunun dahi bu karakteristiği açıkça yansıttığı belirtilir. Pantheonun üç tanrısı *-Haldi, Teşebi* (yani Teşup) ve *Şivini-*, bir yere dek, Urartu krallık dininin üç kültürünün, üç etnik unsurunun izdüşümleriydiler. Bu, aynı zamanda krallığın din politikasıyla

şındaki *Khozan'*ın (Hozat) Arapça hazine saklayıcısı anlamına gelen *khazin* sözcüğüyle benzerliğinden ilham almış olabilir.

ilgili bir durumdu ki, *Im-mar-ši-ia* örneğinde görülmektedir. Nitekim, I. Argıştı döneminde (MÖ 8. yy) 'Hate ve Supani' den getirilen ve Erebu kentinde iskân ettirilen 6600 savaşçıyla birlikte, bu topluluğun Luvi kökenli olduğu belirtilen tanrısı *Im-mar-ši-ia* da Urartu'ya taşınmış ve onun için literatürde kare, uzun ya da kule tapınak olarak bilinen bir *su-si* inşa edilmişti. Zimansky, çeşitli kaynaklardan anlaşıldığına göre, Urartu'da konuşulan dillerde bir çeşitlilik olduğu halde, onlara arkeolojik olarak baktığımızda, yalnızca Urartulularla karşılaşıyoruz derken, yine bu soruna işaret etmiştir. Yani, bir dönem Urartulularla Ermeniler arasında olduğu düşünülen doğrudan devamlılık düşüncesinde bu bakımdan bir isabet yoktur. Bunun da ötesinde, Diakonoff gibi araştırmacıların aksine, Zimansky Urartu devleti biçimlendiğinde Ermenilerin bölgede var olup olmadığını dahi bilmenin bir yolu olmadığını belirtmiştir (Urartu pantheonu için bkz. Pitrovskiy 1965: 37; Luvi tanrısı için bkz. Tarhan 1986: 290; Zimansky 2001: 16).¹¹⁵ Fakat, biraz da ciddi bir tedirginlikten olsa gerek, Türk devlet aklı eski Ermenistan ile Kürdistan arkeolojisini, yani bir anlamda Urartu alanını tekeline almış gibi görünmektedir. Çünkü, bu alanda çalışma yürütenlerin büyük bir çoğunluğu Türk arkeologlardır. Urartulog Afif Erzen'in şu cümleleri, bir tespitin ötesinde, Urartu adında saklı olan tedirginliği açıkça gösteriyor olsa gerektir:

"Hurri dili gibi 'Agglütine', yani 'Bitişken' karakterinden dolayı Urartu dili de genel bir deyimle 'Asianique' diller grubuna konulmaktadır. Fakat şu ciheti açıkça belirtmek gerekir ki, Urartu

¹¹⁵ Hewsen, Urartuluların farklı etnik kökenlerden gelen bazı aşiret ve topluluklardan oluşmuş olduğuna dikkat çekmekle birlikte, Hurrice konuştuklarını, Urartu yönetici sınıfının ise, ya Hurri ya da yüksek derecede Hurrileşmiş olduklarını düşünür (Hewsen 2001: 10, 26). Ermeni tarihçiler ise, Urartu hanedanının Hurrice'yi kullandıklarını belirtmekle birlikte, bunun diğer bazı halk dilleri gibi, Urartuda Ermenice'nin kullanılmadığı anlamına gelmediğini belirtirler.

dilinin, Hint-Avrupa dillerinin 'Satem' grubuna sokulan Ermenice ile hiç bir ortak noktası ve ilgisi yoktur. Sabit köklere değişik ekler ilavesiyle kelime teşkili bakımından Urartu dili Ural-Altay dilleri ile de bir benzerlik göstermektedir." (Erzen 1986:26)

Çemişkezek ve Bağın adlarının antik tarihe dek uzanan serüvenleri, dolaylı da olsa bir noktaya daha işaret ederler. Dağlık pek çok bölgede görüldüğü üzere, yer adları Dersim'de de yükseltiye bağlı olarak bir değişkenlik gösterirler. Şöyle ki; yüksek ve iskânı zor, hatta kontrol edilmesi neredeyse olanaksız iç kesimlerde daha çok Ermenice olmak üzere, Kırmanckî ve Kurmancî yer adlarına sıkça rastlanırken, iskâna görece elverişli olan ve bu nedenle farklı dönemlerde birer idari merkez olan yerler ise, daha çok antik dönemden gelen isimlere sahiptirler. Sözelimi, Urartularda ve Romalılarda bir askeri kontrol noktası işlevine de sahip Bağın, antik dönemden kalma bir isimdir. Civardaki yerleşkelerden Kemah, Harput, Erzincan, Tercan bir yana, Hozat da Dersim'in eski idari merkezlerinden biri olarak böyle bir geçmişe sahiptir. Hozat'ın bu tarihsel serüvenine geçmeden, başka bir yere, Hemşin'e ilişkin benzer bir tespit yapıldığını belirtmeliyim. Sevan ve Müjde Nişanyan, Karadeniz üzerine hazırladıkları bir gezi rehberinde, Hemşin ile ilgili 'ilginç bir olgu' olarak gördükleri bu değişkenlik hakkında şöyle yazdılar:

'Yayla kuşağındaki yer adlarının hemen hepsi (Kaçkar, Apevanak, Cermakçur, Sevcov, Palovit, Mezovit, Havisor... gibi) Ermenice. Buna karşılık 1200 metrenin altındaki sürekli yerleşim kuşağında bulunan yer adları (Şinçiva, Timisvat, Makrevis...) ne Ermenice, ne Lazcaya benzeyen, tanımadığımız bir dilde. Bu olgunun tatmin edici bir açıklamasına rastlamadık.' (Nişanyan-Nişanyan 2001: 142)

Yer adlarında görülen bu özellik, kişi adları için de geçerlidir. Dersim'de yükseltinin görece düştüğü Mazgirt, Pertek gibi yerlerde, *İrfan*, *Hikmet*, *Nimet*, *Kudret*, *Pakize*, *Safiye* gibi Şii tasav-

vufuna ait isimlerde bir artış gözlenmiştir (Aksoy 2009: 276-8). Bu farklılık bile, Dersim yer adlarıyla ilgili daha özelleşmiş çalışmalarla ihtiyaç olduğunu gösterir. Çünkü yer adları bir tasnife konu olduklarında, başka bulgularla karşılaşmak, başka bakış açıları edinmek mümkün olacaktır. Sözelimi, sürekli yerleşim kuşağında olan ve bazı merkezî dış otoritelerin askerî karakolları ya da idari birimleri olan yerlerin yanı sıra, önemli akarsular ile görkemli bazı dağların isimlerinin de antik dönemlere dek gittikleri açıkça tespit edilebilir. Tercan'a bağlı *Kıştim* köyünün adı, bu bağlamda Michael C. Astour'un ilgisini çekmiş benzer. Astour, Asur kralı III. Tiglath-pileser'in (MÖ 8. yy) Urartu'ya karşı yaptığı bir seferini konu edinen bir makalesinde, Asur yazıtlarında geçen *Kiştan* yerinin lokalizasyonu da meşgul olmak durumunda kalmışken, benzerlikten dolayı *Kıştim*'in adını da anmış, fakat iki isim arasında doğrudan bir bağlantı kurmamıştır (Astour 1979: 12). Yine de, bu gibi yer adlarının göç yoluyla taşınmış olabilecekleri her zaman için dikkate alınabilirler. Bu çerçeveye *Mazgirt*'in *Gıştan* köyünün adı da dahil edilebilir.

Hozat adına gelince, o *xozan* gibi Ermenice bazı sözcükleri çağrıştırmakla birlikte, köken olarak ne Ermenice, ne de Kürtçedir. Tarihi çok daha eski zamanlara uzanır. Urartu yazıtlarında geçen *Huzānā* adının Hozat olduğu literatürde artık genel bir kabul görmüştür (Sayce 1882: 558; Tomaschek 1899: 2446; Diakonoff-Kashkai 1981: 42; Hewsens 2001). Bizans döneminde *Chozana* olarak geçen kent, Ermeniler döneminde ise *Xozan* olarak bilinirdi. Birkaç yıl işlenmemiş, nadasa bırakılmış tarlayı ifade eden ve Türkçeye de *hozan* olarak geçmiş olan Ermenice *xozan* sözcüğünün varlığı, bu yer adının Ermeniceye uyumlaştırılmış olabileceğini gösterir. Howard-Johnston'un da belirttiği gibi, her ne kadar 19. yy'ın ikinci yarısında burayı ziyaret etmiş olan Taylor, 'gübre yığını ve pis evler' arasında herhangi bir Antikçağ ya da Ortaçağ dönemine ait bir anıta rastlamamış olsa da, burada tarihsel bir iskân devamlılığı olduğu anlaşılıyor (*xo-*

zan için bkz. Eren 1999: 180; Hozat için bkz. Howard-Johnston 1981: 257).

Çeşitli kaynakların verdikleri bilgilere göre, *Khuzana* hem Hozat'ı, hem de onu da kapsayan bir bölgeyi ifade ediyordu. Eski dillerde bu adın izini sürdürdüğümüzde, Asurca'da amir (polis), müfettiş anlamlarına gelen *hazannu* sözcüğüyle karşılaşırız. *Hazannatu* ise, aynı dilde müfettiş ofisi anlamındadır. Asurca'nın kolektif olarak hazırlanmış en kapsamlı sözlüğünde ise, *hazannu*'nun baş yargıç, belediye başkanı, başkan (*headman*) gibi anlamlara geldiği belirtilmiştir. *Hazānu*, baş memur (*prefect*) anlamında bir kişi adı olarak da kullanılmıştır (Parpola 2007: 37; AD 1956: 163; Talqvist 1966: 88). Bu sözcüklerin Hozat adının antik dönemdeki biçimiyle (*Khuzan*) ilişkili olup olmadığı konusunda kesin bir fikre sahip olmasam da, aralarında dikkat çekici ölçüde bir benzerlik olduğu açıktır.¹¹⁶ Ses benzerliğinin de ötesinde, Hozat'ın o dönem Bağın gibi Dersim dağlarını denetleyen bir karakol işlevi gördüğü ve gittikçe idari bir merkez olarak öne çıktığı bilindiğinden, bu işleviyle bir kez daha yukarıda kaydedilen Asurca sözcükleri hatırlatmaktadır.¹¹⁷ Sonuçta doğru olsun ya da olmasın, bu olası çağrışım bir kez daha Dersim'in Ermeni öncesi tarihine işaret etmektedir.

Ermenilerin sadece Dersim'in büyük yerleşkelerinde değil, herhangi bir köydeki tarihsel süreklilikleri bağlamında bile, yer adlarının yadsınamayacak bir öneme sahip oldukları açıktır. Mazgirt'e bağlı Canik köyü iyi bir örnek sayılabilir. Bugün birkaç evin ötesine geçmeyen köy sakinlerinin eskiden Ermeni ve Kürtlerden oluştuğu bilinmektedir. Köyün adı Ermenice olup,

¹¹⁶ Asurcada acı sarımsak anlamına da gelen bir sözcük (*azannu*, *hazannu*) daha vardır; ancak, *Khuzana* adıyla herhangi bir bağlantısı olabileceği konusunda değilim.

¹¹⁷ Hozat Osmanlı'nın son döneminde bile, Dersim vilayet merkezi olarak öne çıkmıştı. Nuri Dersimi, bu vesileyle '*buraya Dersim adı da verilir,*' diye yazmıştır (Dêrsimi 1997: 37).

ne Kurmancî, ne de Kırmancîde *canik* sözcüğüne rastlanır.¹¹⁸ Canik adıyla ilgili tespit edebildiğim yorumlardan biri Bilal Aksoy'a aittir. Aksoy sözcüğü Ermeniceye bağlayarak, onun topografik bir anlam taşıdığını öne sürmüştür. Ona göre, eski Ermenicede *canik*, dağların arasında kalan nispeten düz ve barınmaya elverişli yerleri, alçak vadi tabanlarını ifade etmekte olup, Kafkasya kökenli bir halk olan Çanlarla (*Tzan*) bir ilgisi bulunmaz (ayrıntı için bkz. Aksoy 2000a: 4-5).¹¹⁹

Diğer bir varsayımın sahibi Seyfi Cengiz, bu görüşün aksine Mazgirt'e bağlı Canik ile Kiği'ya bağlı Can köyünün adlarının etnik bir anlam taşıdığını ve Çanlarla ilişkili olduğunu düşünmektedir (Cengiz ty). Çanlar (*Tzan*) Kafkasya halklarından olup, Ortaçağın sonlarına dek varlıkları bilinen bir halktı. Ayrı bir halk olarak, onlara son olarak 10. yy'da Mesudi doğrudan göndermede bulunmuştu. Bu dönemden itibaren izlerine rastlamak mümkün değildir. Çünkü Çanlar, bir yandan Rumlara, öte yandan ortak bir isimle (*Chani*) anıldıkları Lazlara asimile olmuşlardı (Bryer 1966: 191).

Adontz, Tercan (*Deroxene*) adındaki *-can* sözcüğünün Çanlarla ilgili olduğunu savunmuştur. O bölgedeki yer adlarında görülen diğer bir etnik unsurun ise, Çanlar gibi Kolhis (*Colchidian*) halklarından birini ifade eden *dar* ya da *der* olduğunu öne sürmüştür. Böylece, ona göre Tercan adının eski biçimi olan *Derjan* ya da *Deroxene*, aslında iki etnik unsurun kombinasyonundan

¹¹⁸ Hâlâ örneklerine rastlanagelen kelime oyunlarına dayalı Türkçü bir yoruma göre, Karadeniz'in bir bölümüne verilen Canik adı, buraya yerleşen Peçeneklerin adından bozulmadır: *Canik*<*Eçenek*<*Peçenek* (Demir 2005).

¹¹⁹ Aksoy daha eski tarihli bir çalışmasında ise, Canik adını Şadili aşiretinin göç güzergâhını belirleyebilme yönünde izlemiş ve göç bağlamında anlamlandırdığı köy adları listesinde Erzurum Oltu'ya bağlı Canik köyüne de yer vermiştir (Aksoy 1985: 150).

(*Armeno-chalybes*) oluşmuştu (Adontz 1970: 47).¹²⁰ Peki, bu durumda, Canik adı da Çan halkıyla mı ilişkiliydi? Kanımca bu sorunun basit bir cevabı yoktur ve Canik hakkında şimdiki verilerle böyle kesin bir sonuca varmak zordur. Pontus, Kürdistan ve Kafkasya'da Canik adlı bazı yerler mevcut olup, bunların bir kısmını etnik bir anlam taşıırken, diğerleri doğrudan herhangi bir etnik göndermeye sahip değildirler. Bryer'in coğrafi olmaktan çok, bir bulmaca isim olarak gördüğü Canik (Batı Pontus), etnik göndermesinden bağımsız olarak, özellikle *kışla* ile eşanlamlı olarak da kullanılmıştır (Bryer 1980a: 127). Ayrıca, farazi olarak bu isimlerin tamamının etnik bir anlam taşıdığına kabulü bile, tartışmayı sona erdirmesiz. Çünkü Bryer gibi, Canik adının Çanlarla değil, *Çani*'lerle (Lazlar) ilişkili olduğunu düşünenler de vardır. Bryer'in yazdığına göre, *Çaneti* Rus ve Gürcülerin *Çani* dedikleri Lazların yaşadıkları ülkenin (*Lazistan*) Gürcücedeki adıdır. Bu isim Ermenicede *Canik* ya da *Canik* olarak geçiyor olup, Trabzon ve Batum arasında kalan bölgeyi ifade etmektedir. Osmanlılar zamanında bir sancak olan Canik, Bafra ile Fatsa arasındaki yeri ve aynı zamanda Kızılırmak ile Yeşilirmak'ın çıktıkları yerleri içeriyordu (Bryer 1967: 163, 166-7; ayrıca bkz. Kırzioğlu 1972a: 428-9).

Mazgirt'e bağlı Canik köyünün adı, bunlardan ayrı olarak *Can-ik*<*Çan-ik*<*Çan* türetiminden ortaya çıkmış da olabilir. Çünkü, civarda Çan adlı köylerin mevcudiyeti dikkat çeker. Bingöl'e bağlı olan Ermeni köyü *Çan* ile Mazgirt'e bağlı *Çantur* köyünü kaydedebilirim.¹²¹ Fakat bu yer adlarının doğrudan, Çanlarla ilişkili olmaları bana uzak görünüyor. Ayrıca, *Çantur* adı

¹²⁰ Adontz *Derjan* adının modern zamanlara dek, *Tercan* ve *Dersim* adlarıyla iki biçimde süreklilik arzettiğini düşünür (Adontz 1970: 47).

¹²¹ Her iki köy de yörenin Ağcixan adlı bir aşk şarkısında geçer ve şarkıda *Çan*'ın Ermeni köyü olduğu vurgulanır. 1933'te biri Çapakçur'a (Bingöl), diğeri ise Kığı'ya bağlı olmak üzere, Çan adlı iki köy kaydedilmiştir (Ağcixan için bkz. Özcan 2008: 266, 275; *Köylerimiz* 1933).

16. yy Osmanlı tapu tahrir defterlerinde *Çamtur* olarak geçmektedir (*Çamtur* için bkz Ünal, 1999). Dolayısıyla, isim benzerlikleri yanıltıcı olabilirler.

Çeşitli kaynaklardan anlaşıldığına göre, Canik Ermeniler arasında bir kişi adı olarak da kullanılmıştır. Abdülhamid döneminde oğullarının Hariciye Nezareti'nde etkili oldukları söylenen tüccar *Agop Canik Ağa* ile Eğinli *Canik*'i göze çarpan iki örnek olarak kaydetmek isterim (Kırmızı 2003: 149; Arıkan 2001: 26). Fakat, onun bir erkek adı olarak kullanılmış olması düşündürücüdür. Çünkü toprak kadının metaforu olduğundan, yer adları genellikle bir kadın adı olarak tercih edilmişlerdir. Bu nedenle, bir erkek adı olarak kullanılmış olan *Canik* adının, gerçekte yer adından kaynaklanmış olup olmadığını bilemiyoruz. Kesin bir fikre sahip olabilmek, gerçekten de zordur. Ancak şu kadarını söyleyebilirim ki, ismin hiç değilse Ermenice olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla, Ermenilerin *Canik* köyündeki süreklilikleri bağlamında, bu adı köye ne zaman verdikleri meselesi önem taşır. *Mamikon-Mameki* olası devamlılığı, dikkatleri ilk önce Ermeni Mamikonlar üzerinde yoğunlaştırır. Çünkü Mamikonların, efsanevi 'ata anneleri' *Çenk*'e atfen, batı Kafkasyalı bir halk olan *Çanlardan (Tzan)* geldikleri kabul edilir. Bu durumda, *Mameki* ve *Canik* köylerinin olasılıkla böyle bir kaynaktan geldikleri var sayılabilir. Fakat bunun için, öncelikle köyün çok eski bir tarihte var olup olmadığını da bilmek gerekir.

Tespit edilebildiği kadarıyla, yörenin antik tarihinde *Canik*'e dönüşmüş olacağı kestirilebilen herhangi bir yer adına rastlanmaz. Osmanlıların 16. yy'daki *Çemişkezek* tapu tahrir defterlerini esas alarak, yöre tarihini konu edinen bir çalışmada dahi, *Canik* adı dönemin köy adlarından oluşan listede yer almamıştır (Ünal 1999). Bununla birlikte, köyün o dönemde henüz mevcut olmadığı söylenemez. Çünkü biliyoruz ki, çok daha eski bir tarihi olan *Bağın* köyünün adına dahi bu listede rastlanmaz. Yanı sıra *İsnis*, *Akilis*, *Xodan*, *Mastan* gibi köyler de anılmamış-

lardır. Dolayısıyla bu, yapılan araştırmanın olasılıkla eksik bir yanı olup, mutlak bir veri olarak esas alınamaz.

Bir kez daha vurgularsam, Kürtçede Canik diye bir sözcük bulunmadığından, diğer bazı araştırmacılar gibi bugünkü Küçük Asya ile Ön Kafkasya'da bu adı taşıyan bazı yerlerle konuya başlamak, iyi bir hareket noktası olabilir. Ön Kafkasya ve civarındaki Canik adları ile batı Pontus bölgesinin geçen yüzyılın başlarına dek Canik olarak bilinmesi, bu yer adının Dersim'e olası bir göçle taşındığını gösterir gibidir. Köyün Şadili aşiretinin meskûn olması önemlidir. Çünkü Şadililer, Dersim'e Erivan civarındaki *Çukur Sad* denilen yerden göç ederek gelmişlerdir. Hatta aşiretin, adını bu yer adından (*Şad* ya da *Sad*) aldığı düşünülür. Fakat köy halkı, öteden beri köyün eski sakinlerinin Ermeniler olduğunu söyler. Bu nedenle, Kafkasya civarından göçle getirildiği kabul edildiğinde bile, bu isim ancak bir Ermeni göçüne bağlanabilir. *Çemişkezek ve Köyleri* adlı kitabın yazarı da, Dersim'deki bazı yer adlarının Ermenistan'ın Sünik bölgesindekilerle benzerliklerini konu edinmiş ve çok eski bir tarihte buraya olasılıkla bir göç olduğunu öne sürmüştür. Aslında Dersim'de *Bargini* ve *Ağzunik* köy adlarının Ağrı civarındaki *Bargiri* ve *Arsunik* yer adlarıyla olan yakınlıkları bağlamında, her iki bölgedeki bazı yer adları arasındaki benzerlik, bir süreden beri dikkatimi çekmişti (Aksoy 2006: 212). Fakat, genellemeci savlar pek çok konuda olduğu gibi, burada da bazı yer adlarına hiç olmadık tarihsel geçmişler çıkararak tarihi gölgeleyebilirler. Sözelimi, Ermeni yazar Ketchian yöreye olan bu göçü genelleyerek, Dersim Kürtlerinin Ermeni Ani şehrinden geldiklerini öne sürmüştür. Bunun da ötesinde o, Kürtlerin burada Ermenileştiklerini, hatta mezar taşlarının da Ermenice yazılı olduğunu savunmuştur. Dersimli Kürt aşiretlerinin tamamının Ani ya da Erivan civarından geldiklerini varsaymak zordur. Deylem'in Dersimlilerin tamamının varsayımsal anavatanı olarak sunulduğunda olduğu gibi toptancı ve yanlıştır. Şadililer de dahil olmak

üzere, Erivan ve Ani civarından gelen bazı Kürt aşiretlerin varlığından söz edilebilirse de, diğer bazı aşiretlerin başka bir coğrafi kökene sahip olarak, sadece aynı göç güzergâhını izlemiş olduklarını söylemek mümkündür. Bu göç güzergâhında pek tabiidir ki bazı karışımlar olmuştur. 1590'da Osmanlı devletinin Revan'a (*Erivan*) dair tuttuğu tapu tahrir defterinde, Khoçkeri (*Koçkiri*) adının geçiyor olması önemlidir. Sykes'in, bu aşiretin Muş ovası ile Van gölünün kuzeyindekilere benzer yarı-yeraltı ikametgâhları olduğunu belirtmiş olması, bu temelde bir işaret olmalıdır (Ketchian 1988: 109; Khoçkeri için bkz. Kızılkaya 2007: 301; Sykes 1908: 479). Bu bölgede kış çok sert geçtiği için, oradaki Ermeniler kısmen ya da tamamen yer altında inşa ettikleri evlerde yaşarlardı. Çaldıran savaşı (1514) sonra bazı yarı göçebe Kürt aşiretleri, buraya İran sınırının muhafızlığını yapmak üzere gönderilmişlerdi. Onların kışlık evleri yoktu, çadırları vardı. Bu nedenle, Ermenilerle aynı evlerde yaşamaya başladılar (Van Bruinessen 2003: 172-3). Şu da var ki, bu ortak yaşam alanı içinde bazı kaynaşmaların olması da olasıdır. Ayrıca bu, Safevi siyasetine gönül vermiş Dersimli bazı aşiretlerin aynı güzergâhta mekik dokuduklarını da gösteriyor olabilir. Zira aynı dönemde, yani 16. yy'da, Şeref Han Kızılbaz olan Çemişkezek ve Sa'dlu aşiretlerinin Çukur Sa'd'da ikamet ettiği bilgisini vermektedir (Şeref Han 1990: 351).

Bir bölge olarak Dersim'e, Ön Kafkasya'dan bir Êzdî göçünün olduğunu da biliyoruz. Nitekim, Kâtip Çelebi ile Fransız seyyah Otter (17. yy) –ki Kâtip Çelebi'nin eserini okumuş olduğu tahmin edilebilir-, IV. Murad'ın Revan seferi sonunda Êzdî bir topluluğun Erzincan'a yerleştiğini yazmışlardır. Bazı Türk kaynakları ise, Erivan'ın Osmanlılarca zaptından sonra, Aras ırmağı taraflarında bulunan '*Zeynelli oymağı*'ndan bin kişilik bir zümrenin, Erzincan, Tercan ve Pasin yörelerindeki boş yerlere iskân edildiğini belirtmişlerdir (Aksoy 2006: 130). TC Dahiliye Vekâleti tarafından 1933'de yayımlanan *Köylerimiz* adlı kitapta,

Kiği'ya bağlı gösterilen bir köyün *Zeyneli* adını taşıyor olması, köy halkının göç eden bu topluluğun ardılları olabileceklerini gösterir. İnternette edindiğim bilgiye göre, köyde Kurmançî konuşulmaktadır. Şerefhan'ın, kendisinden sonra olan bu göçten habersiz, fakat Kâtip Çelebi'nin kesinlikle bu göçle ilgili olarak, Dersimli Kızılbaş Kürtlerin Dınbılı (Êzdî) asıllı olduklarını iddia etmeleri, Ketchian'da görüldüğü üzere bir genelleştirme yapıldığını gösterir (Dınbılı göçü için bkz. Aksoy 2006: 130-2). Êzdî bir aşiretin isim benzerliği (*Dunbeli-Dımili*) bu genellemede rol oynamışa benzer. Belirtildiğine göre, Güney Kürdistan'ın Duhok ili çevresinde yaşayan Êzdî Kürt aşiretlerinden birinin adı *Dımili'* dir. Lescot bu aşiretin adını *Dunbeli* olarak kaydetmiştir. Musul'un batısında Sincar dağı çevresinde meskûn olan Dunbeliler Bohtan kökenlidirler (Çem 2009: 7; Lescot 2001: 103, 106).

Kısacası, sözü edilen bölgeden Dersim'e hem Ermeni, hem de Kürt göçleri olmuştur ve Canık adı varlığını olasılıkla bu göçlerden birine, bir Ermeni göçüne borçlu olmalıdır. Bu tarihsel verilerden hareketle tereddütsüz şunu söyleyebilirim; Dersim'deki Ermenice yer adlarının bir kısmı, Ermenilerin Dersim'e sonraki dönem göçleriyle ilişkili olup, onların tamamı çok daha eski dönemlere dek götürülemez. Yani, Dersim'in Ermenice yer adlarının ancak bir kısmı çok daha eski tarihidirler. Fakat Dersim'de çok sayıda Ermenice yer adına rastlanması, Ermenilerin yörenin antik zamanlarına dek götürülen mutlak bir tarihsel süreklilik algısına dönüşmektedir. Oysa tek başına göç olgusu bile, Dersim'in her köyünde böyle bir tarihsel sürekliliğe rastlanamayacağına işaret eder. Sonuçta, tarih bazen durgun bir göl görüntüsü verse de, o daha çok bir nehre benzer ve bu özellik, her zaman açıkça göremesek de, yer adlarında da kendisini gösterir. Göç gibi toplumsal hareketlilikleri yer adlarında izleyebilmek mümkün olduğu müddetçe, toponomideki bu akışkanlık aynı ölçüde fark edilebilir olacaktır.

Konuyla doğrudan bir ilgisi olmasa da, yeri gelmişken belirtelim ki, Dersim'e göç dalgasıyla gelenler olduğu gibi, tersine bir göçle götürülen yer ya da topluluk adları da vardır ve bunlar arasında çok az da olsa Türkçe olanlara da rastlanabilir. Sözgelimi, Mazgirt'e bağlı *Ayvathlı* köyü olasılıkla bu kategori içindedir. İran'daki Şahseven aşiret konfederasyonu içinde yer alan bir aşiretin klanlarından birinin adı olan *Pir Eyoatlu*, buradan 'İran'a ve/ya 'İran'dan buraya bir göç olduğunu düşündürmektedir (Tapper 1966: 78; Minorsky 1970: 289). Şahsevenler hakkındaki çalışmalarıyla bilenen Richard Tapper, bazı kaynakların verdiği bilgiye göre, bu klanın başlangıçta Novruzalibeglu klanının bir kolu olduğunu belirtir ve başka bazı kaynakların ise, onu 'İnally' (*İnally*) aşiretinin bir klanı saydığını kaydeder. Minorsky de onu İnally'nun klanlarından saymıştır. Tapper, ayrıca bir taife olarak *Ayvathlū* ismini de verir (Tapper 1974: 332, 334, 339; Minorsky 1970: 289; Tapper 1966: 82).

\\ Köy, Kurmancî konuşan yöre halkınca *Hivedan* (Kurmancîde ay veren/ay verdi) olarak da anılır ki, Ayvatlı'nın aslında Hivedan'ın Türkçeleşmiş bir biçimi (*Hivet-lu*) olup olmadığını düşündürten bir durumdur bu. Öyle ki, yöre halkının köyü *Hiyvetli* olarak andığı da görülür. Türkler, Hivedan adını *Hive-dan* olarak değil de, yanlışlıkla *Hived-an* olarak anlamış olarak, ismi *Hivetlu*, *Hiyvetlu*, *Hayvatlu* biçiminde anmaya başlamış olabilirler. Zira, Kürtçe *-an* çoğul ekidir ve topluluk adlarında Türkçeye genellikle *-lı/-li/-lu/-lü* ya da *-liler/-lılar/-lular/-lüler* olarak çevrilmiştir. *Hizolan*'ın Türkçede *Hizollular*, *Şadiyan*'ın ise *Şadililer* olarak geçiyor olması gibi... Bazen de Türkçe karşılığına rağmen *-an* takısı isimde olduğu gibi kalır. Bu yanıyla Türkçeleştirilmiş pek çok Dersimli aşiret adı hâlâ yanlış kullanılmaktadır. *Kureşan* yerine *Kureşanlılar*, *Abbasan* yerine *Abbasanlılar* gibi... Eskiden özellikle konaklarda hizmetkârlık yapan Vanlı Ermenilere verilen bir isim olan *Ayvaz*'ın, olasılıkla Arapça *ivaz*'dan (bedel) geldiğinin belirtilmesi, yanı sıra Tapper'in adı geçen topluluğu *Pir-*

Evâtlû ve *Pirivadlû* olarak da anması, kesin olmamakla birlikte *Hivet-Ayvat* dönüşümünü daha mümkün göstermektedir (*Ayvaz* için bkz. Siyavuşgil 1970: 78-9; Tapper 1966: 80-1).

Pir Eyvatlu adı, Ayvatlı'da seyyid ailelerinin de meskûn oluşuyla daha dikkat çekici bir hale gelir. Dahası, *Seyitli* köyünün coğrafi yakınlığı da aynı ölçüde önemlidir. Seyitli'nin, Ayvatlı/Hivedan gibi yöre halkınca hem *Seydan*, hem de *Seyitli* olarak biliniyor oluşu –ki 16. yy'da Çemişkezek'e bağlı mezralar arasında da *Seyyidan* adı geçer-, topluluğun olasılıkla göç öncesinde içinde yer aldığı Kürt ve Türkmen ittifakının bir yansıması gibi görünmektedir (*Seyyidan* için bkz. Ünal 1999: 95).

Hivedan'da seyyid ailelerinden biri, *Malâ Memê Macir* olarak bilinir (kaynak kişi: T. Aksoy, Canik köyü). Fakat bu, adı geçen ailenin 37'den sonra sürgün edilip, yöreye geri dönmeleriyle ilgili verilmiş olsa gerektir. Çünkü, Dersim'de sürgünden dönen ailelerin de *Macir* (muhacir) olarak adlandırıldıklarına tanık olunmuştur (kaynak kişi: M. Yıldırım, Kuşçu köyü). Türk kökenli olmayıp, olasılıkla baştan itibaren Şahseven konfederasyonu içinde yer aldıkları belirtilen bazı 'aşiretler' arasında, *Shaykhlu*, 'Arablu', *Talış-Mika'illu* gibi toplulukların yanı sıra, *Sayyidler* adının geçiyor olması, göçe ilişkin bir başka olası emaredir (Tapper 1974: 339, dn. 43, 323).¹²² Bu örnek, Dersim'i çevre-

¹²² 18 ve 19. yy tarihli kaynaklarda Şahsevenlerin komşuları, fakat onlardan ayrı olarak anılan Muğanlıların olasılıkla Kürt kökenli oldukları belirtilmiştir (Tapper 1974: 339). Tapper, Kızılbaş aşiretler içinde adı geçen Şaqâqi'yi de Kürt kökenli Türkleşmiş bir aşiret olarak kaydetmiştir. Minorsky ise, Şaqâqileri Kürt olarak anmış, fakat bir soru işaretiyle duyduğu kuşkuyla belirtir. Akkoyunlular zamanında Muğan ve Sarâb arasındaki alana dağılmışlardır. Şahsevenler o döneme ilişkin 'Şahseven geldiler, Şaqâqi gittiler,' derlerse de, topluluğun aslında 19. yy'a dek burada kaldığı belirtilir (Tapper 1966: 78; Minorsky 1970: 290). Dolayısıyla, bu söz belki de onların Sünnileşmelerine gönderme yapar. İzady, 'eski isimleri olan Şah Kak, onları Orta Kürdistan'daki Kakailer ve Güney Zagroslar'daki Kakuiler ile ilişkilendirmektedir,' diye yazmaktadır. Şaqâqiler/Şeqâqiler, Çemişkezek'in Şekakan aşireti

leyen yerlere olasılıkla bazı Türkmen toplulukların yerleşmiş olduklarını ya da daha eski bir dönemde geçici olarak civar bölgede (özellikle Erzincan'da) toplanıp, 'İran' şahına olan bağlılıktan dolayı, 'İran'a göç ettiklerini gösteriyor olsa gerektir. 17. yy'ın sonlarında Sivas, Erzurum ve Kemah civarından Halep, Antep ve Kilis'e iskân ettirilen Elbeyli aşiretini bu çerçeveye yerleştirmek mümkün görünüyor.¹²³ *Elbeği* ya da *begzada* sıfatının Şahseven soyluları için kullanılan bir terim oluşu ayrıca dikkat çekicidir (*elbeği* ve *begzada* için bkz. Tapper 1974: 337-8; Elbeyli aşireti için bkz. Orhonlu 1987: 63-65; ayrıca bkz. Aksoy 2009: 196-7).

Arapkir adı da bu tarz bir göçe konu olmuştur. İran'a giden Kızılbaş aşiretlerden olup, sonradan Şâmlülara katılan ve Şeref Han'ın Kürt kökenli, Richard Tapper'in ise Arap saydığı *Arapgırlü* aşiretinin adı buradan gelmedir.¹²⁴ Tıpkı *Çemişkezeklu* aşiret

olmalıdır. Şekakan, Kürtçedeki türetime uygun olarak Şekaki ya da Şeqâqi olarak da anılır. Bir resmî Türk raporunda, Çemişkezek ve Pertek'te yaşayan Şekakların Sünni oldukları ve aşiret özelliğini yitirdikleri belirtilmiştir. Hozat'a bağlı *Şakak* köyünün adı bu aşiretle ilişkilidir (İzady 2011: 172; Şekakan için bkz. Dêrsimi 1997: 134; Dersim/JUK 1998: 99; Köylerimiz 1933). Ünal, konar-göçer Ekrad (*Kürt*) tairesinden sayılan bu aşiretin, tapu tahrir defterlerinde 'cemâ'at-i Şakakî', 'Şikakî' ya da 'Şafak' olarak geçtiğini belirtir ve onun Çemişkezek dolaylarında yaşayan bugünkü *Şavak aşireti* olduğunu öne sürer. Mehmed Emin Zeki ise, Güney Kürdistan'daki Şekak aşiretinin -ki İsmail Ağa (Simko) liderleriydi- asıl bölgelerinin Urmiye gölü dolayları olduğunu belirtir (Ünal 1999: 84; Zeki 1977: 201; ayrıca bkz. Celil 1992: 24).

¹²³ 19. yy'ın başlarında güneyden gelen Arap tazyiki sonucu, Elbeylilerin bir kısmı 1840'ta Sivas'a tekrar yerleşmişlerdi (Orhonlu 1987: 113).

¹²⁴ Faruk Sümer, Şamlulara katılan *Arapgırlü* aşiretinin kökeni hakkında Şeref Han'ın kaydını aktarırken, Şamluya dahil olan ve Tapper'in Arap aşireti olduğunu söylediği *Nilkas* için ise, 'bu obanın kavmi menşei bence meçhuldür,' diye yazmıştır. Şamlunun obalarından biri olarak *Balaban* adı geçer. Öte yandan, Şamlu 16. yy'da Çemişkezek sancağına bağlı Vazgird nahiyesinde (Pertek ile Mazgirt arasında) bir köy olarak görünür. Bu 1933'te Pertek'e bağlı Şamlı köyüdür. Aşiret, Türk resmî raporlarında *Şam uşağı* olarak

konfederasyonunun bir kısmının Şah'a hizmet amacıyla göç etmiş olması gibi... (Arapgırlu için bkz. Tapper 1966: 77; ayrıca bkz. Sümer 1999: 50-1, 104, İran'a Kızılbaş göçü için bkz. Avcıoğlu 1999: 191-3).

Görülüyor ki, göçle birlikte yer adları da belli bir hareketliliğe sahip olmuşlardır. Bunun konuyla olan bağı, şurada gizlidir: Dersim'de çok sayıda köy adının Ermenice olması, onlara bu hareketliliğin dışında bir stabilite görüntüsü kazandırmıştır. Yani, Ermenice yer adları, yöredeki Ermenilerin adeta tarihin başından beri Dersim'de yaşadıkları duygusunu vermektedirler. Oysa, Ermeniler de diğer halklar gibi bir hareketlilik içindeydiler. Göç etmiş, sürgüne uğramış, kısacası yer değiştirmişlerdir. Bu nedenle, Dersim'de Ermenice olan köy adlarının bir kısmının, olasılıkla Canik adında olduğu üzere, sonraki Ermeni göçleriyle ilgili bir tarihi olmalıdır. Çok az da olsa, bazı Ermenice köy adlarının Kürt aşiretlerince yöreye taşınmış olabileceği dahi düşünülebilir. Dersim'de bir de yöre içinde aşiretlerin yer değiştirmelerinden kaynaklı mobil isimler vardır. Bunlar araştırma kapsamına alınmamıştır. Özellikle aynı ismin birden fazla köye verildiği örnekler buna işarettir.

Sonuç

Tarih egemen haliyle bir mücadele olduğundan, tarih yazıcılığı da özellikle bu mücadelenin özneleri açısından daha çok bir '*siyaset pratiği*' olarak öne çıkmış ve genellikle siyasal mücadelelerin farklı araçlarla sürdürülmesi temelinde işlevselleşmiştir. Bir kimlik üzerinde, o kimliği inşa etme, canlandırma, yadsıma, yok sayma şeklinde çeşitli etkileri olmasından ötürü, tarih yazmak kimlik politikalarıyla da ilişkili bir praksisdir. Bunun doğrudan bir sonucu olarak, şunu en başında söyleyebilirim ki,

geçmektedir (Balaban için bkz. Sümer 1999: 177; Şamlu için Çemişkezek sancağını gösteren harita için bkz. Ünal 1999; Şam uşağı için bkz. Dersim/JUK 1998: 209).

kimlikler biz ve Öteki şeklinde 'doğal' bir *farklılık*la değil de, birbirlerini yok etme ve yok saymaya dönük bir *karşıtlık*la anlamlandırıldığı müddetçe, tarih daha çok 'basit' ve kaba bir mücadele aracına indirgenecek ve bu çatışmanın ayakları altında kalmaktan da kurtulamayacaktır.

Yer adları bugün tarih araştırmalarının önemli bir parçası haline gelmiştir. Otoktonluk sağlayıcı bir araç olarak onlar, öteden beri daha çok *biz* ve *Öteki* arasındaki ilişkiye bağlı olarak anlam bulmuş ve tarihyazıcılığına öyle yansımışlardır. Bu özellik, Dersim hakkındaki tarih çalışmaları için de kısmen geçerlidir. Fakat bu çalışmadaki analizlerden çıkarılan sonuçlar, gerek Ermeni, gerek Kürt tarihyazıcılığının ve gerekse daha çok ulus üstü ya da 'ulus dışı' kurgulanmaya çalışılan bölge merkezli bazı tarih anlayışlarındaki *otoktonluk iddialarını* bir yerden sonra anlamlı kılmayacaktır. Otoktonluk iddiasının bir mekân üzerinde hak talebi olan, dahası oranın *asıl sahibi* olma iddiasında olan hemen her etnik kimlik için neredeyse 'kurucu' bir öge olduğu bilinmektedir. Bu iddia, kendi bağlamında paradoksları da olan tarihsel bir derinlik sorunu içerir. Çünkü tarihçilerin önemli bir kısmı, ait oldukları toplulukları yaşadıkları topraklar üzerinde tarihsel olarak ne kadar geriye götürebilirlerse, oranın gerçek sahipleri olduklarını o kadar ispatlamış olduklarına inanmış görünürler. Bazen bin yıllık bir zaman dahi otoktonluk için yetmeyebilir. Nitekim, Türklerin Ön Asya'daki geçmişleri bin yıldan biraz daha öteye gitmediğinden, bu durum onlarda abartılı ve gerçek dışı bir tarih yazımını provoke etmiş benzer. Öyle ki, içine atılan herşeyi yutabilen büyük bir kara deliğe sahip olmalarına, yani yazılı bir tarihten yoksun olmalarına rağmen, 'Dersimliler'in yeni yeni kaleme aldıkları yöreye dair tarihsel araştırmalar bile, Anadolumerkezli tezlerle Türklere otoktonluk kılıfları bulmaya çalışan Türk tarihçilerinin yazdıkları kadar spekülâtif değillerdir.

Bu araştırma, Dersim'in en eski halkı olarak bilinen Ermenilerin, yöre tarihinde hangi dönemden itibaren yaşadıklarını bilebilmek amacıyla yapılmıştır. Fakat şunu itiraf etmeliyim ki, araştırmaya başladığımda böyle bir analiz aklımın ucundan geçmemişti. Ta ki, *Palin-Bağın* adındaki olası devamlılık tespiti-ne dek. Bağın adı hakkında başladığım bu araştırma sırasında, Çemişkezek ve Hozat gibi başka yer adlarının da Ermeniler öncesi tarihten kalan isimler olduklarını gördüm. Bu kategoride başka yerlerin de olduğu açıktır ve onlar da listeye eklenebilirler. Bunlar özellikle köyden daha büyük yerleşkeler olup, bir anlamda eski bazı devletlerin bölgenin dağlık alanlarını kontrol etme noktalarıydılar. Dolayısıyla, Dersim'in yadsınamayacak bir Ermeni öncesi tarihi de vardır, fakat bu tarih henüz yeterince berrak değildir. Herşeye rağmen, yörede Ermeniler açısından belli bir tarihsel süreklilikten söz edilebilir ki, köy adlarının önemli bir miktarı hâlâ Ermenicedir. Bu, yörenin uzak bir geçmişte özellikle bir Ermeni yerleşim alanı olduğunu göstermektedir. Kürt aşiretlerinin Dersim'e gelişleri ise, daha geç bir tarihe işaret eder. Bununla birlikte, bazı yanlarıyla bu konu da henüz açık değildir. Yani, Kürt aşiretlerini oluşturan bazı 'İranî' toplulukların yöredeki olası varlıkları...

Araştırmadan çıkan bir sonuç da şudur; kişi adlarına benzer bir biçimde, Dersim'de yükseltinin azalmasıyla birlikte, yer adlarının eski bazı dillerle olası ilişkisi artmaktayken, yükselti artıkça, onların bu kez Ermenice, Kırmanckî ya da Kurmancî olma olasılıkları artmaktadır. Çünkü Dersim'in çeperlerinde, eski devletlerin aynı zamanda birer karakolları olan yerleşkeler vardı. Bu gibi yerlerin dışında, tarihsel süreklilikleri yazılı tarih üzerinden izlenebilen bazı yerler de vardır. Bunların bazıları antik dönem bazı Ermeni (*Zerdüşti*) tanrılarının kült merkezleri olan 'köyler'dir ve muhtemelen daha eski tarihleri vardır. Toponomik bir devamlılığı olan bu gibi örneklerin başında, bugün Tercan'a bağlı *Pekeriç* köyü gelmektedir. Köy, antik dönemde

tanrı Mehr'e (*Mithra*) ait bir kült merkeziydi. O dönem *Bagayariç* olarak bilinen köyün –ki daha eskiye varan bir tarihe sahip olduğu tahmin edilmektedir-, bugüne dek varlığını koruduğu görülmektedir. Bir başkası, eski Ermeni tanrılarında Barşamin'e ait tapınağın olduğu Daranalik'teki *T'ordan* köyüdür. Canan Seyfeli köyün olasılıkla Kemah kalesinin karşısında, nehrin öte tarafında olduğunu belirtmiştir. Gerçekten de o, bugün Kemah'a bağlı bir köy (*Tortan*) olarak göze çarpar. Yeni adı *Doğan* olan köydeki kilisenin 6 ya da 7. yy'dan kalmış olduğu tahmin edilmektedir (www.kemahtarihi.com/?&Bid=905406). Saint Gregor'un eski Zerdüşî tapınakları yıkmaya buradan başladığı ve sonra Ani'ye geçtiği belirtilir. Tercan'a bağlı *Kıştim* köyünün de böyle bir eski tarihi olmalıdır. Bunların belki de tamamına yakınında bir isim sürekliliği olduğu söylenebilir.

Özetlersem; Dersim genellikle yazılı tarih dışında kaldığı için, yer adları adeta onun karanlıkta kalan tarihinin ayak izleri olmaktadır. Bu nedenle, konuyu çeşitli yönleriyle ele alacak yeni araştırmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Özellikle yer adlarının farklı kategoriler bağlamında tasnifi ve aynı zamanda bu tasnif üzerinden yapılacak bilimsel tespitler büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu kısa serüven dahi, bize Dersim tarihi hakkındaki bazı gerçekleri gösterdi. Burada çıkarılan birkaç sonuçtan biri ve de ilki, Ermenilerin bugün Dersim üzerinde yaşayan en eski halkı olduklarıdır. Bununla birlikte, henüz belirsiz de olsa, Dersim'in Ermeni öncesi bir tarihi de vardır. Bir başka nokta ise, yörenin Ermenice yer adlarının, Ermenilerin yöredeki varlıklarını durağan bir görüntüye hapsetmiş olmasıdır. Oysa, Ermenilerin Dersim'deki varlıkları bir hareketlilik içinde var olagelmiş, bir değişime tâbi olmuştur. Dersim'den başka yörelere göç eden Ermeniler olduğu gibi, sonraki göçlerle yöreye gelen Ermeniler de olmuştur. Dolayısıyla, bugün artık var olmayan Ermeni aşiret ve klanlarının geçmişteki hareketliliklerini hesaba katmaksızın, Dersim Ermenilerine bugünkü ulusal algılardan hareketle

yazılacak tarih, çok açık ki yanıltıcı olacaktır. Bu aynı şekilde Alevi Kürtler için de geçerlidir...

KAYNAKÇA

- Abacı, Tahir (2000) *Harput/Elazığ Türküleri*, İstanbul: Pano Yayıncılık
- Abisaab, Rula Jurdi (2004) *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, NY: Tauris & Co. Ltd.
- Açıkşes, Erdal (2003) *Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri*, Ankara: TTK
- AD [*The Assyrian Dictionary* (1956)], ed. board: I.J. Gelb, T. Jacobsen, B. Landsberger, A.L. Oppenheim, Glückstadt: Oriental Institute
- Adontz, Nicholas (1970) *Armenia in the Period of Justinian*, translated with partial revisions a bibliographic notes and appendices by N. G. Garsoian, Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation
- Ahmad, A. (2005) 'Afshār', *Encyclopaedic Ethnography of Middle-East and Central Asia*, Vol. I (A-I), ed. By R. Khanam, New Delhi: Global Vision Publishing House
- Aksın, Ahmet (2003) *XIX. Yüzyılda Eğin (İdari, Fiziki, Sosyal ve İktisadi Yapı)*, İstanbul: Kemaliye (Eğin) Kültür Turizm ve Folklor Derneği
- Aksoy, B. (2000a) 'Dersim'de Yer Adlarının Kökeni-II', *Munzur*, sy. 3
- Aksoy, B. (2000) 'Dersim'de Yer Adlarının Kökeni-II', *Munzur*, sy. 2
- Aksoy, Bilal (1985) *Tarihsel Değişim Sürecinde Tunceli*, C. I, Ankara
- Aksoy, G. (2009) 'Anadolu Aleviliği'nden Dersim'e, Ankara: Dipnot
- Aksoy, G. (2008) 'To Be Armenian Or Not To Be!', www.rizgari.com
- Aksoy, G. (2006) *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi*, İstanbul: Komal
- Aksoy, G. (2002a) *Halklar Hapishanesi Anadolu. Kürtlerde Anadolumerkezci Yabancılaşma*, İstanbul: Komal
- Aksoy, G. (2002) 'Tarih ve Coğrafya Bağlamında Dersimli Alevi Kürtlerin Toplumsal ve Kültürel Şekillenışı Üzerine Notlar', www.rizgari.com
- Aksoy, G. (1998b) *Ortadoğulu Tanrı. Kutsal Kitap Mitolojisi*, (1993'de yayımlanan *Tanrı Baba Üzerine Notlar* adlı kitabımın gözden geçirilmiş, yenilenmiş biçimi/taslak)
- Aksoy, G. (1998a) *Bir Söylence, Bir Tarih Newroz*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın
- Aksoy, G. (1998) *Aşkın Sonu mu?*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın
- Aksoy, G. (1994) 'Dilde Reform, Dinde Reform', *Özgür Ülke*, 2 Ağustos 1994
- Aksoy, G. (1993a) *Hieros Gamos. Tanrı Baba Üzerine Notlar*, İstanbul: Zagros
- Aksoy, Gürdal (1993) 'Tanrıların Vatanı Kürdistan', *Özgür Gündem*, 29 Temmuz 1993

- Aksoy, İbrahim (2006) 'Ermeni Türkleri', www.navkurd.net/niviskar/aksoy/ermeni_turkleri.htm
- Aksoy, Mustafa (2009) 'Avşarların Torun Oymağı Bağlamında Türkiye'deki Kimlik Bunalımının Sosyolojik Analizi -2-', (bu makaleye internetteki çeşitli web sayfalarında rastlanmıştır)
- Aksüt, Hamza (2009) *Aleviler*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın
- Ali Kemali (1992) *Erzincan*, İstanbul: Kaynak
- Amir-Moezzi, A. (2011) *The Spirituality of Shi'i Islam, Belief and Practices*, London, NY: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Amoretti, B. S. (1975) 'Sects and Heretics', *The Cambridge History of Iran*, Vol. V, ed. By R.N. Frye, Cambridge: Cambridge Univ. Press
- Ananikian, M. H. (2010) *Armenian Mythology*, Los Angeles: Indo European Publishing, (www.books.google.com).
- Ananikian, M. H. (1908) 'Armenia (Zoroastrian)', *ERE*, Vol. 1
- Andreasyan, H. D. (1963) 'Bir Ermeni Kaynağına Göre Celali İsyancıları', *İÜEF. Tarih Dergisi*, Mart 1962-Eylül 1963, C. 13, sy. 17-8
- Arakelova, Victoria (1999-2000) 'The Zaza People as a New Ethno-Political Factor in the Region', *Iran & the Caucasus*, Vol. 3
- Arıkan, Zeki (2001) 'Eğin Kasabasının Tarihsel Gelişimi', *OTAM*, sy. 12
- Asatrian, G. (2009) 'Prolegomena to the Study of the Kurds', *Iran and the Caucasus* 13, p. 1-58
- Asatrian, G. (2001) 'Āl Reconsidered', *Iran & the Caucasus*, Vol. 5
- Asatrian, G. S. (1999-2000) "The Holy Brotherhood: The Yezidi Religious Institution of the 'Brother' and 'Sister' of the 'Next World' ", *Iran & the Caucasus*, Vol. 3/4
- Asatrian, Garnik S. (1996) 'Dimili', *Elr*. Vol. VII
- Astour, Michael C. (1979) 'The Arena of Tiglath-Pilaser III's Campaign Against Sarduri II (743 B.C.)', *Assur* 2
- Atabeyli, Naci Kum (1940) 'Teke (Antalya) Yürükleri Hakkında Notlar', *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, sy. IV
- Avakian, Anne M. (1994) *Armenian Folklore Bibliography*, Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California
- Avcıoğlu, D. (1999) *Türklerin Tarihi*, Birinci Kitap, İstanbul: Tekin
- Avcıoğlu, Doğan (1998) *Türklerin Tarihi*, Beşinci Kitap, İstanbul: Tekin
- Aydın, Erdoğan (1994) *Nasıl Müslüman Olduk?*, Ankara: Başak
- Aydın, Mustafa (2006) 'Ermenileri Yöneten Yahudiler', *Aksiyon*, sy. 591
- Aygün, Hüseyin (2009) *Dersim 1938 ve Zorunlu İskân*, Mesut Yeğen'in Ön-söz'üyle, 3. bs. Ankara: Dipnot
- Babayan, Kathryn (2002) *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Iran*, USA: Center for Middle Eastern Studies
- Bahadır, İbrahim (2005) *Alevi ve Sünni Tekkelerinde Kadın Dervişler*, İstanbul: Su

- Bailey, H. W. (1987) "Armenia and Iran IV. Iranian Influences in Armenian. 2. Iranian Loanwords in Armenian", *EIr. Vol. II*, London and NY. Routledge and Kegan Paul
- Bailey, H. W. (1967) *İran (Dil ve Lehçeler)*, İA. C. 5/2.
- Bănăteanu, Vlad (1961) 'Beitrage zum Studium der Urartischen Ortsnamen in der Armenischen Toponymie', *Handes Amsorya (Monatschrift für armenische Philologie)* 75
- Barnett, R. D. (1987) 'Phrygia ve Demir Devrinde Anadolu Kavimleri', çev. Ö. Çapar, *AÜDTCF. Dergisi*, C. 31, sy. 1-2
- Barthold, W. (1965) 'Anı', İA. C. 1
- Barthold, Wladimir (1945) 'Ebu Müslim', İA. C. 4
- Başyurt, Erhan (2006) *Ermeni Evlatlıklar. Saklı Kalmış Hayatlar*, 2. bs. İstanbul: KaraKutu
- Bayrak, Orhan (1982) *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*, 2. bs. İstanbul: Remzi
- Bayrak, Mehmet (2005) *Alevi-Bektaşî Edebiyatında Ermeni Aşıkları (Asuglar)*, Ankara: Öz-Ge
- Bayur, Y. H. (1987a) *Hindistan Tarihi*, C. II, Ankara: TTK
- Bayur, Yusuf Hikmet (1987) *Hindistan Tarihi*, C. I, Ankara: TTK
- Bedrosian, R. (1997) 'Armenia during the Seljuk and Mongol Periods', in *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, Vol. I, ed. by R. Hovannisian, New York: St. Martin's Press
- Belli, Oktay – Kavaklı, Ersin (1981) 'Çivi Yazılı İki Urartu Kral Asası', *AA. VII*, 1979
- Bennett, Anne (2006) 'Reincarnation, Sect Unity and Identity among the Druze', *Ethnology*, Vol. 45, No. 2
- Beşikçi, İ. (2007) 'İkinci Dr. Friç Olayı', *Esmes*, Ağustos 2007, İstanbul
- Beşikçi, İsmail (1991) *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Bonn: Weşanen Rewşen
- Bilgin, Sıraç (1996) *Aryan Mitolojisi*, İstanbul: Doz
- Bittel, Kurt (1956) 'Kappadokya'da Bulunan Bir Ateş Sunağı', *Türk Arkeoloji Dergisi*, sy. VI-2
- Bläsing, U. (2007) 'Armenian in the vocabulary and culture of the Turkish Hemshinli', *The Hemshin*, London and New York: Routledge.
- Bläsing, Uwe (1997) 'Irano-Turcica: West Iranisches Wortgut im Turkeitürkischen Dialektmaterial', *Studia Etymologica Cracoviensia*, Vol. 2, Kraków
- Boeschoten, Hendrik (2003) 'Günümüz Diliyle Evliya Çelebi'nin Diyarbekiri', *Evliya Celebi Diyarbekir'de*, ed. by M. Van Bruinessen-H. Boeschoten, İstanbul: İletişim
- Bosworth, Clifford Edmund (1989) 'Barda and Bardadari V. Military Slavery-VI. In Islamic Jurisprudence', *EIr. Vol. III*
- Boyce, Mary (1989) 'Baraşnom', *EIr. Vol. III*

- Boyle, John Andrew (2004) 'Mitte ve Gerçekte Tavşan. Bir İnceleme Yazısı', çev. F. Çotra-H. Taşdemir, *Milli Folklor*, C. 8, yıl 16, sy. 63
- Brauer, Erich (1994) *The Jews of Kurdistan*, completed and ed. by R. Patai, Michigan: Wayne State Univ.
- Brosset, M. F. (2003) *Gürcistan Tarihi*, çev. H. D. Andreasyan, notlar ve yayıma haz. E. Merçil, Ankara: TTK
- Brown, Edward Granville (1926) *A Year Amongst the Persia 1887-1888*, Cambridge: Cambridge Univ. Press
- Van Bruinessen, M. (2003) *Ağa, Şeyh ve Devlet*, çev. B. Yalkut, İstanbul: İletişim
- Van Bruinessen, M. (2000) *Kürtlük, Türklük, Alevilik. Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, çev. H. Yurdakul, İstanbul: İletişim
- Van Bruinessen, M. (1994) 'The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey(1937-38)', let.uu.nl/martin.vanbruinessen/personal/publications/Dersim_rebellion.pdf
- Van Bruinessen, Martin (ty) *Ağa, Şeyh ve Devlet*, çev. R. Arslan, Ankara: Özge
- Brummett, Palmira (2000) "The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and 'Divine' Kingship", in *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. By J.V. Tolan, New York: Routledge
- Bryer, Anthony A. M. (1980a) 'Greek and Türkmens: the Pontic Exception', *The Empire of the Trebizond and Pontos*, London: Variorum
- Bryer, Anthony A. M. (1980) 'The Tourkokratia in the Pontos: Some Problems and Preliminary Conclusions', *The Empire of the Trebizond and Pontos*, London: Variorum
- Bryer, A. (1977) 'Excursus on Mananalis, Samosata of Armenia and Paulician Geography', in *Iconoclasm. Papers given at the Spring Symposium of Byzantine Studies Univ. of Birmingham March 1975*, ed. by A. Bryer - J. Herrin, Birmingham: Centre for Byzantine Studies
- Bryer, A. (1967) 'Some Notes on the Laz and Tzan (II)', *Bedi Kartlisa*, Vol. XXIII-XXIV
- Bryer, Anthony (1966) 'Some Notes on the Laz and Tzan (I)', *Bedi-Kartlisa* (revue de kartvélogie), Vol. XXI-XXII, Paris
- Büchner, V. F. (ty) 'Mecûs', *İA. C. 7*
- Buck, Carl Darling (1949) *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago: The Univ. of Chicago Press
- Bulut, Suha (1996) *Arkeolojiden Demirci Kawa'ya Işık*, İstanbul: Komal
- Bumke, J. Peter (1997) 'Dersim'de Kızılbaş Kürtler', çev. M. Güzelgün, *Alevilik ve Kürtler*, haz. M. Bayrak, Wuppertal
- Cahan, C. (1988) *Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi*, çev. Y. Yücel-B. Yediyildiz, Ankara: TTK
- Cahan, Claude (1984) *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Y. Moran, İstanbul: E yayınları

- Canbakal, Hülya (2009) 'The Ottoman State and Descendants of the Prophet in Anatolia and the Balkans (c. 1500-1700), *Journal of the Economic and the Social History of the Orient* 52, s. 542-578
- Celil, Celile (1992) XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Kürtler, çev. M. Demir, Ankara: Özge
- Cengiz, Ercan (2008) *Şeddadiler Döneminde Ani (1064-1200)*, yüksek lisans tezi, danışman: A. İpek, Kars: Kafkas Üniv.
- Cengiz, S. (2010) 'Zerdüştlük, Manicilik, Alevilik ve Dersim', bkz. h-alibaba.blogspot.com/2010/07/zerdustluk-manicilik-alavilik-ve-dersim.html
- Cengiz, S. (ty) 'Dersim ve Zaza Tarihi. Sözlü Gelenek ve Tarihsel Gerçek (Bölüm III)', home.arcor.de/mazlumkaya/s-cengiz/dersim-zaza-tarihi-III.htm
- Cengiz, Seyfi (1995) 'Zaza Adı, Zazalar ve Ülkeleri', *Desmala Sure*, more 14, Nisanê 1995
- Chaumont, M. L. (1987) 'Armenia and Iran. II. The Pre-Islamic Islam'. 7. Iranian Influences on Armenia', *EIr. Vol. II*
- Choksy, Jamsheed K. (1997) *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York: Columbia Univ. Press
- Christensen, Arthur (1939) 'Sasanid Persia', in *The Cambridge Ancient History*, Vol. XII, *The Imperial Crisis and Recovery AD. 193-324*, ed. by S.A. Cook, F.E. Adcock, M.P. Charlesworth, N.H. Baynes, Cambridge: At the University Press
- Comerd, Munzır (1996) 'Dersim İnancında KURES', *Pir*, sy. 5.
- Copeaux, Etienne (1998) *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, çev. A. Berktaş, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları
- Corbin, H. (1986) *İslam Felsefesi Tarihi*, çeviren ve notlandırır; S.H. Nasr ve O. Yahya'nın işbirlikleriyle H. Hatemi, İstanbul: İletişim
- Corbin, Henry (1983) *Cyclical Time and İsmailî Gnosis*, Paris: Kegan Paul
- Cotterell, Arthur-Storm, Rachel (1999) *The Ultimate Encyclopedia of Mythology*, Germany: Lorenz
- Cumont, Franz (1956) *The Mysteries of Mithra*, translated from the second revised French edition by T. J. McCormack, NY: Dover
- Çakmak, H. (2001a) 'Tarihi, İnanç ve Doğasıyla Kemerobel-VI ve Doğumdan Ölümüne Kimi Adet ile Törenler', *Munzur*, sy. 8
- Çakmak, H. (2001) 'Tarihi, Kültürü, İnanç ve Doğasıyla Kemerobel-III ve Bir Efsanenin Işığında Kureyş ile Kureyşanlılar', *Munzur*, sy. 5
- Çakmak, Hüseyin (2000) 'Tarihi, Kültürü, İnanç ve Doğasıyla Kemerobel-II', *Munzur*, sy. 3
- Çem, M. (2010) Kureşan Aşireti ve 'Gandi' Kemal'in 'Türkmenleşmesi', www.gelawej.org
- Çem, M. (2009a) *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği*, İstanbul: Vate

- Çem, Munzur (2009) 'Kırmancca (Zazaca) Konuşan Kürtler ve 20. Yüzyıl Kürt Direnişlerinde Roller', www.scribd.com/doc
- Çetin, Mehmet (2010) 'Önsöz Yerine', *Yas Kitabı. Dersim 38'i Yazdılar*, İstanbul: Sur Kitaplığı
- Çınar, Erdoğan (2004) *Aleviliğin Gizli Tarihi*, İstanbul: Çiviyazıları
- Çoğ, Mehmet (2008) "İslam-Bizans İlişkileri Bağlamında 'Pavlikanlar' Üzerine Bir Değerlendirme", *FÜİFD*, 13/2, s.73-87
- Dadoyan, Seta B. (2001) 'The Armenian Intermezzo in Bilād al-Shām between the Fourth/Tenth and Sixth/Twelfth Centuries', *Syrian Christians under Islam*, ed. By D.R. Thomas, Leiden, Boston, Köln: Brill
- Dadoyan, Seta B. (1997) *The Fatimid Armenians, Cultural & Political Interaction in the Near East*, Leiden: Brill
- Daftary, F. (2005) 'Klasik İsmailî İnancında Hazreti Ali'nin Yeri', *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, haz. A.Y. Ocak, Ankara: TTK (yazarın adı kitapta Ferhad Defteri ve Farhad Daftary olarak kaydedilmiştir)
- Daftary, Farhad (2001) *Muhaliif İslam'ın 1400 Yılı İsmailîler. Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara: Rastlantı
- Dames, Longworth (ty) 'Belucistan', *İA. C. 3*
- Daniel, Elton L. (1993) 'Conversion. II. Of Iranians to Islam', *EIr. Vol. VI*
- Dankoff, R. (1995) *Armenian Loanwords in Turkish*, Wiesbaden: Harrassowitz
- Dankoff, Robert (1990) *Eoliya Celebi in Bitlis*. Relevant section of the Seyahatname edited with translation, commentary and introduction by R. Dankoof, Leiden, NY, Kobenhavn, Köln: Brill
- Darkot, B. (1971) 'Muş', *İA. C. 8*
- Darkot, B. (ty) 'Kemah', *İA. C. 6*
- Darkot, B. (1945) 'Divriği', *İA. C. 3*
- Darkot, Besim (1943) 'Bitlis', *İA. C. 2*
- Demir, Necati (2004) "Bir Coğrafi Bölge Olarak 'Canik' ve Tarihi Alt Yapısı", *Silahlı Kuvetler Dergisi*, sy. 380
- Demirkent, Işın (1987) *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*, Ankara: TTK
- Dersim, Jandarma Genel Komutanlığı'nın Genel Raporu*, 1998, 2. bs. İstanbul: Kaynak
- Dêrsimî, Nuri (1997) *Kurdistan Tarihinde Dêrsim*, İstanbul: Doz
- Diakonoff, I. M. (1985a) 'Foreword', *Phrygian*, by I.M. Diakonoff and V.P. Neroznak, NY: Caravan Books
- Diakonoff, I. M. (1985) 'Hurro-Urartian Borrowings in Old Armenian', *JAOS*, Vol. 105, No. 4
- Diakonoff, I. M. (1984) *The Pre-History of the Armenian People*, trans. from the Russian by L. Jennings, with revisions by the author, NY: Caravan Books
- Diakonoff, Igor M.-Kashkai, S. M. (1981) *Geographical Names According to Urartian Texts*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes, Band 9, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert
- Dilling, Walter J. (1914) 'Knots', *ERE. Vol. 7*

- Diñç, Gökçen B. (2010) 'Dersim Ermenileri Saklamanın Cezasını mı Çekti?', *Yeni Aktüel*, sy. 277
- Djahukian, G. B. (1990) 'Did Armenians Live in Asia Anterior Before the Twelfth Century B.C.?', in *When Worlds Collide: Indo-Europeans and Pre-Indo-Europeans*, presented by T.L. Markey-J.A.C. Greppin, Michigan: Karoma Publishers
- Jahukyan, G. B. (1961) 'The Hayasa Language and Its Relation to the Indo-European Languages', *Arhiv Orientalni* 29
- Dominian, Leon (1915) 'The Peoples of Northern and Central Asiatic Turkey', *American Geography Society* 47, No. 11, p. 832-871
- Doostkhah, Jalil (2003) 'Gorz', *Elr*. Vol. XI
- Douglas, Mary (2005) *Saflık ve Tehlike. Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev. E. Ayhan, İstanbul: Metis
- Drijvers, H. J. W. (1995) 'Mithras', *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. by K. van der Toorn, B. Becking and P.W. van der Horst, Leiden: Brill
- Dulairer, E. (ed/1987) *Urfalı Mateos Vakayinamesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. H. D. Andreasyan, notlar E. Dulaurer, notları çev. M. H. Yınanç, Ankara, 2. bs: TTK
- Edmonds, C. J. (1969) 'The Beliefs and Practices of the Ahl-i Haqq of Iraq', *Iran*, Vol. VII
- Eddy, Samuel K. (1961) *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.*, Lincoln: Univ. of Nebraska Press
- Erdem, Özgür (2010) 'Kılıçdaroğlu Ermeni Dönmesi mi?', *Türk Solu*, sy. 285, 31/05/2010
- Erdentuğ, Nermin (1959) *Sün Köyünün Etnolojik Tetkiki*, Ankara: AÜDTCF
- Eren, Hasan (1999) *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara
- Eröz, Mehmet (1987) *Atatürk, Milliyetçilik, Doğu Anadolu*, İstanbul: Türk Dünyası
- Ersoy, E. G. (1997) 'Hemşinli Etnik Kimliğine Antropolojik Bir Bakış', Levon Haçıkyan, *Hemşin Gizemi*, çev. B. Avedisyan, İstanbul: Belge
- Ertem, H. (1980) *Hitit Devletinin İki Eyaleti: Pala-Tum(m)ana*, Ankara: AÜDTCF
- Ertem, Hayri (1979) *Boğazköy Metinlerinde Geçen Coğrafya Adları Dizini*, Ankara: AÜDTCF
- Erzen, Afif (1986) *Doğu Anadolu ve Urartulular*, Ankara: TTK
- Van Esbroeck, M. (1987) 'Aştişat', *Elr*. Vol. II
- Flattery, David Stophlet-Schwartz, Martin (1989) *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen 'Soma' and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, California: Univ. of California Press
- Fowden, Elizabeth Key (1999) *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press
- Frye, Richard N. (2000) *The Golden Age of Persia. The Arabs in the East*, London: Phoenix

- Garsoïan, N. G. (2005) 'Mamikonean', *EIr*.
- Garsoïan, N. G. (1991a) 'Bagratids', *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. I, Oxford Univ. Press
- Garsoïan, Nina G. (1991) 'Mamikonean', *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 2, Oxford Univ. Press
- Gaunt, David (2006) *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*, New Jersey: Gorgias Press
- Georgieva, Ivanichka (1985) *Bulgarian Mythology*, Sofia: Svyat Publishers
- Gezik, E.-Çakmak, H. (2010) *Raa Haqi-Riya Haqi, Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Kalan
- Gezik, E. (2009) 'Nesimi Kılâgöz ile Yaratılış Üzerine', *Munzur*, sy. 32
- Gezik, E. (2003) 'Alevilik ve Hristiyanlık: Ortak Geçmiş mi, Ortak Gelecek mi?', *Munzur*, sy. 15
- Gezik, Erdal (2000) 'Unutulmuş Bir Kral ve Taraftarlarının Hikâyesi: Yılanın Der-sim Maceralarının Deneysel Bir Analizi', *Munzur*, sy. 1
- Gippert, Jost (2001) 'Zazaca'nın Tarihsel Gelişimi', *Munzur*, sy. 7
- Gnoli, Gerard (1989) 'Bahrâm, I. In Old and Middle Iranian Texts', *EIr*. Vol. III
- Gordlevski, V. (1988) *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. A. Yaran, Ankara: Onur
- Van Gorder, A. Christian (2010) *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*, USA: Lexington Books
- Göyünc, N. (2001) 'Turkish-Armenian Cultural Relations', in *The Armenians in the Late Ottoman Period*, T. Ataöv (ed), Ankara: The Turkish National Assembly
- Göyünc, Nejat (1969) XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul: İÜEF
- Grenard, M. F. (1997) 'Küçük Asya'da Dini Bir Tarikat: Kızılbaşlar (1904)', çev. D. Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, haz. M. Bayrak, Wuppertal: Özge
- Greppin, John A. C. (1991) 'Some Effects of the Hurro-Urartian People and Their Languages upon the Earliest Armenians', with comments I. M. Diakonoff, *JAOS* 111: 720-30
- Gurney, O. R. (1973) 'Anatolia c. 1750-1600 BC', in *The Cambridge Ancient History*, Vol. II, Part I, 3. edition, Cambridge: Univ. Press
- Günaltay, Şemseddin (1987) *Yakın Şark IV*, II. Bölüm, *Romalılar Zamanında Kapadokya, Pont ve Artaksiad Kırallıkları*, 2. bs. Ankara: TTK
- Güzelov, F. B. - Köksel, B. (2009) 'Güney-Doğu Anadolu (GAP) Bölgesinde Halk Edebiyatı ve İnançlar/Derlenmesi, Sınıflandırılması ve Kökenleri', Haziran 2009, Gaziantep, TÜBİTAK SOBAG Proje 107K290
- Haddad, Hassan S. (1969) " 'Georgic' Cults and Saints of the Levant", *Numen*, Vol. 16, Fasc. 1, April 1969
- Hakyemez, Cemil (2004) 'Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi', *GÜ. Çorum İl. Fk. Der.* C.III, sy. 5
- Haçıkıyan, Levon (1997) *Hemşin Gizemi. Hamşen Ermenileri Tarihinden Sayfalar*, 2. bs. İstanbul: Belge

- Halaçoğlu, Yusuf (1988) XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara: TTK
- Hammer (2010) *Büyük Osmanlı Tarihi*, C. II, yayına haz. Mümin Çevik, İstanbul: Milliyet
- Hançerlioğlu, Orhan (1984) *İslam İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi
- Haroutyunian, Sargis (1997) 'Armenian Epic Tradition and Kurdish Folklore', *Iran & the Caucasus* 1
- Harper, Prudence Ö. (1984) 'The Ox-Headed Mace in Pre-Islamic Iran', *Acta Iranica* 24: Leiden
- Hasluck, F. W. (1929a) *Christianity and Islam under the Sultans*, Vol. II, ed. by M. M. Hasluck, Oxford
- Hasluck, F. W. (1929) *Christianity and Islam under the Sultans*, Vol. I, ed. by M. M. Hasluck, Oxford: Clarendon
- Hayaloğlu, M. (1997) 'Dersim Aşiretlerinden Tarihsel Kesitler ve Bazı Tarihi Belgeler', *Ware*, Amor 11, Paiza Wertêne
- Hayreni, H. (2011a) 'Seyit Rıza ve Dersim Dosyasındaki Bazı Ayrıntılar Üzerine', www.gelawej.net
- Hayreni, H. (2011) 'Dersim'de Ermeni-Hristiyan Uygurluk İzleri Vank (Manastır) ve Kiliseler', yayımlanmamış makale
- Hayreni, H. (2010a) 'Ermenisiz Dersim ya da Dersimsiz Ermenilik Tasavvuru Üzerine', www.gelawej.org
- Hayreni, Hovsep (2010) 'Mirakyan Ermeni Aşireti', makale bir süreliğine internette yayımlanmıştır.
- Herzfeld, Ernst (1968) *The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of Ancient Near East*, ed. by G. Walser, Wiesbaden: Franz Steiner
- Herzfeld, E. (1947a) *Zoroaster and His World*, Vol. II, Princeton: Princeton Univ. Press
- Herzfeld, E. (1947) *Zoroaster and His World*, Vol. I, Princeton: Princeton Univ. Press
- Hewsen, Robert H. (2001) *Armenia. A Historical Atlas*, Chicago and London: The Univ. of Chicago Press
- Hewsen, R. H. (1997) 'The Geography of Armenia', in *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, Vol. I, ed. by R. G. Hovannisian, London: Mac-Millan
- Hewsen, R.H. (1988) 'Bagawan II', *Elr*. Vol. III
- Hewsen, R. H. (1963) 'Armenian Names in America', *American Speech* 38, No. 3
- Hodgson, Marshall G. S. (1955) *The Order of Assassins*, 's-Gravenhage: Mouton & Co.
- Honigmann, E. (1970) *Bizans Deoletinin Doğu Sınırı*, çev. F. Işıltan, İstanbul: İÜEF. Yayınları
- Honigmann, Ernst (ty) 'Rusâfe', *İA*. C. 9
- Horn, Paul (1893) *Grundriss der Neu-Persischen Etymologie*, Strassburg.

- Hourcade, B. (1985) 'Alamût', *EI*, Vol. I
- Hovelacque, A. (1878) *Grammaire de la Langue Zende*, Maisonneuve et cie
- Howard-Johnston, J.D. (2006) *East Rome, Sasanian Persian and the End of Antiquity*, Great Britain: Variorum
- Howard-Johnston, J.D. (1983) 'Byzantine Anzitenes', *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia*, Proceedings of a colloquium held at Univ. College, Swansea, in April 1981, ed. by S. Mitchell, Ankara: British Institute of Archeology
- Huart, Clement (1964) 'Abbas I', *IA*, C. I
- Hultgård, Anders (1982) 'Change and Continuity in the Religion of Ancient Armenia with Particular Reference to the Vision of St. Gregory (Agathangelos § 731-755)', *Classical Armenian Culture*, Number 4 –Influences and Creativity- edited by Thomas J. Samuelian, USA: Scholars Press
- Hübschmann, Heinrich (1969) *Die Armenischen Ortsnamen mit Beiträgen zur Historischen Topographie Armeniens*, Amsterdam: Oriental
- Hübschmann, H. (1962) *Armenische Grammatik*, Erster Teil, *Armenische Etymologie*, Hildesheim: Georg Olms
- Hür, A. (2008) 'Dersim Dört Dağ İçinde, Gülü Var Bardağ İçinde...', *Chronicle*, sy. 10
- Hür, Ayşe (2007) 'Dersim, Haygaz ve Mixsi Bedros'un Hikayesi', *Radikal* 2, 09/09/2007
- İlhan, Mehdi (2006) 'Mufassal Tahrir Defterlerindeki Adların Önemine Dair Bazı Örnekler', *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. XXV, sy. 40
- Issaverdenz, Jacques (1874) *Armenia and the Armenians*, Venice: Armenian Monastery of St. Lazarus
- Ivanow, W. (1953) *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts*, Leiden: Brill
- Ivanow, Wladimir (1936) 'The Sect of Imam Shah in Gujrat', *JBBRS*, Vol. 12
- İzady, Mehrdad (2011) *Kürtler, Bir El Kitabı*, çev. C. Atila, 3. bs. İstanbul: Doz
- İzoli, D. (1992) *Ferheng Kurdi-Turki*, İstanbul: Deng
- De Jong, Albert (1997) *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden: Brill
- Kadri Cemil Paşa (1991) *Doza Kurdistan (Kurdistan Davası)*, yay. haz. M. Bayrak, Ankara Öz-Ge
- Kafesoğlu, İbrahim (1953) *Sultan Melikşah Döneminde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul: İÜEF
- Kalman, M. (1995) *Belge ve Tanıklarıyla Dersim Direnişleri*, İstanbul: Nûjen.
- Kara, Seyfullah (2006) *Selçukluların Dini Serüveni*, İstanbul: Şema
- Karakhanian, Arkady-Abgaryan, Yelena (2004) 'Evidence of historical seismicity and volcanism in the Armenian Highland (from Armenian and other sources)', *Annals of Geophysics*, Vol. 47, N. 2/3, April/June 2004

- Karakaya-Stump, A. (2006) 'Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti', *Kırkbudak*, sy. 6, Ankara
- Karakaya-Stump, Ayfer (2002) 'Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü', *Folklor/Edebiyat*, C. VIII, sy. 29
- Karataş, Haydar (2011) 'Gağant (Gağan) Kimin Bayramı?', www.dersimnews.com
- Karim, Abdul (2003) 'Sayyid', *Banglopedia. National Encyclopedia of Bangladesh*, Vol. 9, Chief Editor: S. Islam, Managing Editor: S. Miah, Ghaka: Asiatic Society of Bangladesh
- Kaya, Cemşi (2000) 'Harici Ötekilikten Dahili Ötekiliğe Geçiş Sürecinde Dersim ve Dersimliler', *Değişik Yazarların Düşünceleri Işığında Yeni Binyılda Dersim*, München: Selbstverlag
- Kazhdan, A.-Ševčenko, N. P. (1991) 'Mamas', *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. II, prepared at Dumbarton Oaks, A. P. Kazhdan (editor in chief), Oxford: Oxford Univ. Press
- Ketchian, Bertha Nakshian (1988) *In the Shadow of the Fortress: The Genocides Remembered*, The Zoryan Institute
- Kettenhofen, E.-Schmitt, R. (2004) 'Hübschmann', *EIr*. Vol. XII
- Khačikyan, Margaret L. (1994) 'On Some Hurro-Urartian Phonemes in the Light of the Armenian Evidence', *Studi Micenei Ed Egeo-Anatolici*, XXXIV
- Kılıç, Rüya (2005) *Osmanlı'da Seyyidler ve Şerifler*, İstanbul: Kitap
- Kınal, Füzuzan (1987) *Eski Anadolu Tarihi*, 2. bs. Ankara: TTK
- Kırmızı, Abdülhamit (2003) 'Son Dönem Osmanlı Bürokrasisinde Akraba Ermeniler', *ErAr*, Kış 2003, C. 2, sy. 8
- Kieser, Hans-Lukas (2011) 'Dersim Massacre, 1937-1938', *Online Encyclopedia of Mass Violence*, www.massviolence.org
- Kieser, Hans-Lukas (2005) *Iskalanmış Barış. Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1939*, çev. A. Dirim, İstanbul: İletişim
- Kırzioğlu, F. (1983) 'Selçuklulardan Önce Armenia'ya Hâkim Olanlar', *Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu*, İzmir: Dokuz Eylül Üniv. İlah. Fk. ve Sos. Bilimler Enst.
- Kırzioğlu, M. F. (1972a) 'Lazlar/Çanarlar', VII. *Türk Tarih Kongresi (Ankara, 25-29 Eylül 1970)*, Kongreye Sunulan Bildiriler, C. I, Ankara: TTK
- Kırzioğlu, M. Fahreddin (1972) 'Dede-Korkut Oğuznamelerine Göre: Kars'ın Ani (Arpacayı boyu) ve Kağızman kesimindeki Kamsarakan/Kalbaş Hanedanı', VII. *Türk Tarih Kongresi (Ankara, 25-29 Eylül 1970)*, Kongreye Sunulan Bildiriler, C. I, Ankara: TTK
- Kızılkaya, Oktay (2007) 'Revan (Erivan) ve Iğdır Yöresinde Demografik Yapının Ermeniler Lehine Dönüştürülme Süreci (1828-1920)', *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 22, 2007/1, Erciyes Üniversitesi

- Kocaman, Sanem Erdil (2007) *Urartu Kültürü Üzerindeki Geç Hitit Etkileri*, yüksek lisans tezi, danışman: K. Köroğlu, MU. Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Koç, Yunus (2004) 'XVI. Yüzyılın Kiğı Sancağında İskân ve Toplumsal Yapı', *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 16, Güz 2004, Konya.
- Kossian, Aram V. (1997) 'The Mushki Problem Reconsidered', *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 39/2
- Kouymjian, Dickran (1997) 'Armenia From the Fall of the Cilician Kingdom (1375) to the Forced Emigration Under Shah Abbas (1604)', *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, Vol. II, ed. By R. Hovannisian, NY: St. Martin
- Köhler, Wilhelm (1989) *Evlîya Çelebi Seyahatnamesinde Bitlis ve Halkı*, çev. H. Işık, İstanbul: Alan
- Köksal, Yusuf (2001) *Dersim (Tunceli)'de Bir Köy Dırban (Kızılkale)*, yy
- Köprülü, M. Fuad (1970) 'Avşar', *İA. C. 2*, İstanbul
- Köroğlu, Kemalettin (1996) *Urartu Krallığı Döneminde Elâzüğ (Alzi) ve Çevresi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat
- Köylerimiz*, T.C. Dahiliye Vekâleti, İstanbul, 1933
- Kramers, J. H. (ty) 'Mush', *EI. Vol. VII*, (bu madde C. E. Bosworth tarafından gözden geçirilmiştir)
- Krasnowolska, A. (2009) 'Kezr', *Eİr.*
- Kreyenbroek, Philip G. (1995) *Êzdîsm. Its Background, Observances and Textual Tradition*, NY: The Edwin Mellen
- Kreyenbroek, G. (1985) *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, Leiden: Brill
- Kurkçian, V. M. (2008) *The History of Armenia*, Los Angeles: IndoEuropean Publishing
- Kuşseven, Pınar (2007) *The Cult of Jupiter Dolichenus: Origins and Iconography*, A Master's Thesis, supervisor: J. Bennett, Ankara: Bilkent Üniv.
- Küçük, Salim (2004) 'Türk Atasözü ve Deyimlerde Halk ve Topluluk İsimleri', *Bilig/Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 28, s. 31-42
- Kütükoğlu, Bekir (1993) *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti
- Laroche, E. (1980) 'Hurrilerde Ulusal Panteon ve Yerel Panteonlar', *Tarih Araştırmaları Dergisi* 1979-1980, C. XIII, sy. 24: AÜDTCF
- Laroche, Emmanuel (1979) *Glossaire de la Langue Hourrite*, Deuxieme Partie, Paris: Editions Klincksieck
- Lassner, Jacob (1986) *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of 'Abbasid Apologetics*, New Haven: American Oriental Society
- Leick, Gwendolyn (1998) *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, NY
- Lescot, Roger (2001) *Êzdîler. Din, Tarih ve Toplumsal Hayat*, çev. A. Maral, İstanbul: Avesta.

- Levtzion, Nehemia (1979) 'Toward a Comparative Study of Islamisation', *Conversion to Islam*, ed. by N. Levtzion, NY and London: Holmes & Meier Publishers, Inc.
- Lewis, G. L. (ty) 'Bidlis', *El. Vol. I*.
- Lewis, I. M. (1968) 'Tribe', *I.E.S.S.* Vol. 16, edited by D.L. Sills.
- Lieu, Samuel N. C. (1994) *Manichaeism in Mesopotamia & the Roman East*, Leiden, N.Y. and Köln: Brill.
- Van Lint, Maarten Theo (2005) 'The Gift of Poetry: Khidr and John the Baptist As Patron Saints of Muslim and Armenian 'Āšiqs-Ašūs', *Redefining Christian Identity, Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, ed. by J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, Leuven, Paris: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies
- Von Luschan, Felix (1911) 'The Early Inhabitants of Western Asia', *JRAIGBI*. Vol. 41, July-December 1911
- Lynch, H.F.B. (1965a) *Armenia. Travels and Studies*, Vol. II, Beirut: Khayats.
- Lynch, H.F.B. (1965) *Armenia. Travels and Studies*, Vol. I, Beirut: Khayats.
- Macler, F. (1912) 'Festivals and Fasts (Armenian)', *ERE*. Vol. 5
- Macler, F. (1908) 'Armenia (Christian)', *ERE*. Vol. I
- Madden, R. Robert (1862) *The Turkish Empire. In Its Relations with Christianity and Civilization*, Vol. II, London: T. Cautley Newby
- Malan, S. C. (1868) *The Life and Times of S. Gregory the Illuminator*, London, Oxford and Cambridge: Rivingston
- Malmisanj, Mehemed (1993) 'Kird, Kırmanc, Dımili veya Zaza Kürtleri (III)', *Deng*, yıl 4, sy. 23, Ocak-Şubat
- Maraşlı, Recep (2008) *Ermeni Ulusal Demokratik Hareketi ve 1915 Soykırımı*, İstanbul: Peri
- Markoe, Glenn (1982) 'Barsom or Staff? An Inscribed Urartian Plaque', *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 17
- Martirosyan, Hrach (2008) *Studies in Armenian Etymology, with Special Emphasis on Dialects and Culture Indo-European Heritage*, proefschrift (doktora tezi) Leiden Universitesi, prof. P. F. van der Heijden
- Mayévsriy V. T. (1997) *19. Yüzyılda Kürdistan'ın Sosyo-Kültürel Yapısı*, Osmanlıca'ya çev. M. Sadık, Türkçeleştiren H. Varlı, yayıma haz. ve notlandıran A. Varlı, yy: Sipan
- Mayrhofer, M. (1956) *Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen (A Concise Etymological Dictionary of Sanskrit)*, Band I, Heidelberg: Carl Winter
- Mazeheri, Ali (1972) *Ortaçağ'da Müslümanların Yaşayışları*, çev. B. Üçok, İstanbul: Varlık
- Melik'ışvili, G. (1971) *Die Urartäische Sprache*, Rome: Biblical Institute Press
- Melikoff, İ. (1994) *Uyur İdik Uyardılar. Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları*, çev. T. Alptekin, İst.

- Melikoff, Irene (1990) " 'Kızılbaşlık' Sorunu", çev. İ. C. Erseven, *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, der. C. Şener, İstanbul: Ant.
- De Meynard, C. Barbier (1861) *Dictionnaire Geographique, Historique et Litteraire, de la Perse, et des Contrees Adjacentes, Extrait du Mo'djem el-Bouldan de Yaqout, et Complete. Pour la plupart inedits*, par C. Barbier de Meynard, Paris: L'Imprimerie Imperiale
- Minorsky, V. (1978) *The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*, preface by J.A. Boyle, London: Variorum
- Minorsky, V. (1970a) 'Şebek', *İA. C.* 11
- Minorsky, V. (1970) 'Şah-seven', *İA. C.* 11
- Minorsky, V. (ty/a) 'Mâkû', *İA. C.* 7
- Minorsky, V. (ty) 'Kürtler', *İA.*
- Minorsky, V. (1945a) 'Ehl-i Hak', *İA. C.* 4
- Minorsky, V. (1945) 'The Tribes of Western Iran', *JRAIGBI. Vol. 75, No. ½, p. 73-80*
- Minorsky, V. (1944) 'Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene', *BSOAS, Vol. 11, issue 2*
- Minorsky, Vladimir (1943) 'The Guran', *BSOAS. Vol. 11, issue 1*
- Mirza, H. K. (1971) *Conversion Caucasus*, Bombay: Dastur Kayoji Mirza Institute Udvada
- Molyneux-Seel (1997) 'Dersim ve Kızılbaşlık', çev. S. Cengiz, *Alevilik ve Kürtler*, haz. M. Bayrak, Wuppertal
- Del Monte, Giuseppe F.-Tischler, Johann (1978) *Répertoire Géographiques des Textes Cunéiformes, Band 6, Die Orts- und Gewässernamen der Hettitischen Texte*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert
- Moosa, Matti (1997) 'Kızılbaş Kürtlerin İnancında Ermeni Unsurları', çev. H. T. Özkurt, *Alevilik ve Kürtler*, haz. M. Bayrak, Wuppertal
- Morimoto, Kazuo (2010) 'The Earliest 'Alid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-dynastic Claim to Sayyid Status', *Iranian Studies* 43, p. 447-469
- Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-i Bekr ve 'Arab ve Zu'l-Kâdiriyye Defteri (937/1530)*, I <Dizin ve Tıpkıbasım>, yay. Haz. A. Özkılınç, A. Coşkun, A. Sivridağ, M. Yüzbaşıoğlu, Ankara: TC. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı
- Mujeeb, M. (1969) *The Indian Muslims*, London, second impression: George Allen&Unwin
- Munzuroğlu, D. (2004) *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği*, Ankara: Kalan
- Mutaf, Abdülmecit (2003) 'Balıkesir'de İskân Edilen Ermenilerin Yönetim ve Müslüman Halkla İlişkileri', *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. I, sy. 1

- Neumann, C. E. (2010) *Sexual Crime: A Reference Handbook*, Santa Barbara: Greenwood Publishing Group
- Neusner, Jacob (1964) 'The Jews in Pagan Armenia', *JAOS* 84, No. 3, Jul.-Sep. 1964
- Niebuhr, C. (1780) *Voyage en Arabie*, Tome II, Amsterdam en Utrecht: S.J. Baalde en Barthelemy Wild
- Nikitine, B. (2005) 'Bazukiyyun', *Eyclopaedic Ethnography of Middle-East and Central Asia*, Vol. I (A-I), ed. By R. Khanam, New Delhi: Global Vision Publishing House
- Nikitin, B. (1997) 'Kürtler ve Hristiyanlık', çev. D. Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, haz. M. Bayrak, Wuppertal
- Nikitin, Basil (1986) *Kürtler, Sosyolojik ve Tarihi İnceleme*, çev. H.D. ve A.S., Özgür-lük Yolu
- Nişanyan, Sevan-Nişanyan, Müjde (2001) *Karadeniz/Black Sea, Meraklısı için Gezi Rehberi*, 4. bs. İstanbul: Boyut
- Neufeld, E. (1951) *Hittite Laws*, trans. into English and Hebrew with commentary by E. Neufeld, London: Luzac & Co. Ltd.
- Nock, Arthur Darby (1972) *Essays on Religion and the Ancient World*, Vol. II, selected and edited, with an introduction, bibliography of Nock's writings, and indexes, by Z. Stewart, Oxford: Clarendon
- Oberling, P. (2008) 'Jalâli', *EIr*. Vol. XIV, NY
- Oberling, Pierre (2004) 'Kurdish Tribes', *EIr*.
- Oberling, Pierre (2003) 'Gurân', *EIr*. Vol. XI
- Ocak, Ahmet Yaşar (2002) *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 3. bs. İstanbul: İletişim
- Orhonlu, Cengiz (1987) *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskanı*, İstanbul: Eren
- Öcalan, Abdullah-Küçük, Yalçın (1993) *Dirilişin Öyküsü*, 2. bs. İstanbul: Zagros
- Öntuğ, Mustafa Murat (2006) 'Balıkesir'deki Ermeni Kilisesi ve Mektep Açma Faaliyetleri', *OTAM*. C. 19
- Özcan, Mesut (2008) *Öyküleriyle Dersim Ağıtları-II*, Ankara: Kalan
- Özgül, Vatan (2001) 'Kıştım Marı (Evliyası) ve Tarık-Pençe Kavgası', *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sy. 18, Yaz 2001
- Özışık, Sakin (2007) *Ortaçağ Heresi Gruplarından Pavlikanlar*, yüksek lisans tezi, danışman: A. Göbel, Sivas, C.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Özkaya, Ercüment (2001) 'Önsöz', Farhad Daftary, *Muhaliif İslam'ın 1400 Yılı, İsmailîler, Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara: Rastlantı
- Öztürk, Mürsel (1985) 'İslamiyet'ten Önceki İran Medeniyeti', *Doğu Dilleri*, C. IV, sy. 1, Ankara
- Öztürk, Şehnaz (2006) *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Urfa'da Eğitim*, Harran Üniv. Sos. Bil. Enst. Tarih Anabilim Dalı, yüksek lisans tezi, danışman: İhan Palalı, Urfa
- Öztürk, Yaşar Nuri (1990) *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, 2. bs. İstanbul: Yeni Boyut

- Pakalın, Osman Zeki (1971) *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul
- Pamukciyan, Kevork (2003) *Zamanlar, Mekânlar, İnsanlar*, C. III, yay. Haz. Osman Köker, İstanbul: Aras
- Parpola, Simo (2007) *Assyrian-English-Assyrian Dictionary*, editor in chief S. Parpola, Helsinki: Inst. for Asian and African Studies Univ. of Helsinki
- Paul, L. (2000) 'Zaza', *El*. Vol. XI, Leiden: Brill
- Peacock, A. C. S. (2006) 'Georgia and the Anatolian Turks in the 12th and 13th Centuries', *Anatolian Studies* 56
- Peteers, P. (1931) 'Quelques Noms Géographiques Arméniens dans Skylitzès', *Byzantion*, Tome VI, p. 435-440
- Petrosyan, A. Y. (2007) 'State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources', *Aramazd-Armenian Journal of Near Eastern Studies* 2, s. 174-201
- Petrova, E. (1998) 'Bryges and Phrygians : Parallelism Between the Balkans and Asia Minor Through Archaeological, Linguistic and Historical Evidence', in *Thracians and Phrygians: Problems of Parallelism*, ed. By N. Tuna-Z. Akture-M. Lynch, Ankara: METU
- Piotrovskiy, B. B. (1965) 'Urartu Dini', *AÜDTCFD*. C. 23, sy. 1-2
- Pokorny, Julius (1959) *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, Band I*, Wien: Francke
- Polat, Gamze (2006) "Terör Örgütlerindeki 'Kripto Ermeniler' ", *Aksiyon*, sy. 584
- Porzig, Walter (1986) *Dil Denen Mucize*, C. II, çev. V. Ülkü, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
- Puhvel, J. (1997) *Hittite Etymological Dictionary*, Vol. 4, Berlin and NY. Mouton de Gruyter
- Puhvel, Jaan (1991) *Hittite Etymological Dictionary*, Vol. 3, Berlin and NY. Mouton de Gruyter
- Reed, Evelyn (1982) *Kadının Evrimi*, C. II, çev. S. Yeğin, İstanbul: Payel.
- Russell, J. R. (1997) 'The Formation of the Armenian Nation', *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, Vol. I, NY. St. Martin's Press
- Russell, J. R. (1993) 'On Mysticism and Esotericism among Zoroastrians', *Iranian Studies* 26, No. 1/2, s. 73-94
- Russell, James R. (1987a) *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series Vol. 5, Massachusetts: Publishers Choice Book Mfg. Co.
- Russell, J. R. (1987) 'Armenian Religion', *Elr*. Vol. II
- Russell, J. R. (1979) 'Zoroastrian Problems in Armenia: Mihr and Vahagn', in *Proceedings of the Conference on Classical Armenian Culture*, ed. by T. J. Surmelian, Philadelphia
- Saint-Martin, Jean (1818) *Memories Historiques et Geographiques sur l'Armenie*, Tome I, Paris: De l'Imprimeire Royale
- Sakayan, Dora (1997) 'Folk beliefs in Armenian Proverbs', *Armenian Perspectives*, 10th Anniversary Conference of the Association Internationale des Etu-

- des Armeniennes School of Oriental and African Studies, ed. By N. Awde, London: Curzon Press
- Saraçoğlu, H. (1956) *Doğu Anadolu*, C. I, İstanbul: Maarif Basımevi
- Sarıkoçlu, E. (1986) 'Mecusi Dininde Mehdi İnancı', *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fk. Der. Sy.* 7
- Sasoni, G. (1986) *Kürt Ulusal Hareketleri ve Ermeni-Kürt İlişkileri* (15. yy'dan Günümüze), çev. B. Zartaryan-M. Yetkin, Stockholm: Orfeus
- Savaş, Ö. S. (2002) 'Hititlerde Fırtına Tanrısı ile Boğa Kültü Üzerine Bazı Gözlemler ve Yorumlar', *Archivum Anatolicum*, sy. 5
- Savory, R. M. (1985) 'Abbas I', *Elr.* Vol. I
- Sayce, A.H. (1884) 'The Cuneiform Inscriptions of Van, Part V', *JRAS* (New Series), Vol. 26.
- Sayce, A.H. (1882) 'The Cuneiform Inscriptions of Van, deciphered and translated', *JRAS* (New Series), Vol. 14.
- Schimmel, A. (1980) *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden-Koln: Brill.
- Schmitt, R. (1987) 'Armenia and Iran IV. Iranian Influences in Armenian. 1. General', *Elr.* Vol. II.
- Shütz, Edmond (1990) 'Armenia: A Christian Enclave in the Islamic Near East in the Middle Ages', *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries*, ed. By M. Gervers-R.J. Bikhazi, Toronto: Univ. of Toronto.
- Seidler, G.L. (1980) *Bizans Siyasal Düşüncesi*, çev. M. Tunçay, Ankara: AÜSBF.
- Seropyan, Sarkis (2003) *Can Gülüm Anahit ve Kazben. Ermeni Tanrıları Konuşuyor*, İstanbul: Belge
- Sethna, Hormazd N. (2001) 'An Anthropological Overview of Zoroastrian Religion', *Graduate Discourse Journal* (A journal of student work from Case Western Reserve University), Fall 2001, Vol. I
- Sevgen, N. (1999) *Zazalar ve Kızılbaşlar*, Ankara: Kalan
- Sevim, Ali (1983) *Selçuklu-Ermeni İlişkileri*, Ankara: TTK
- Seyfeli, Canan (2011) 'Erken Ermeni Kaynaklarına Göre Hristiyanlık Öncesi Ermeni Tanrıları Panteonu', *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Der. sy.* 30, s. 139-183
- Sezgin, M. Niyazi (2003) 'Ermenistan'da Dini Yapı-Dini Hayat', *Ermeni Araştırmaları*, C. 2, sy. 8
- Shahîd, İrfan (1995) *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Vol. I, Part 2, Washington: Dumbarton Oaks
- Shaked, Shaul (2001) 'Gētīg and Mēnōg', *Elr.* Vol. X
- Sibley, J. T. (2009) *The Divine Thunderbolt. Missile of the Gods*, USA (www.books.google.com)
- Simeon (1999) *Tarihte Ermeniler 1608-1619*, çev. H.D. Andreasyan, 2. bs. İstanbul: Çiviyazıları
- Sinclair, T. A. (1989) *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey III*, London: The Pindar Press

- Sinclair, T. A. (1987) *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey I*, London: The Pindar Press
- Siyavuşgil, Sabri Esat (1970) 'Ayvaz', İA. C. 2
- Söylemez, Haşim (2007) 'Türkiye'de Araplaşan Binlerce Ermeni de Var', *Aksiyon*, sy. 664
- Le Strange, G. (1930) *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge
- Sümer, Faruk (1999) *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 2. bs. Ankara: TTK
- Sykes, Mark (1908) 'The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire', *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 38, Jul.-Dec. 1908
- Şahbazyan, Hagop (2005) *Kürt-Ermeni Tarihi*, çev. F.M. Yüksel, Ankara: Kalan
- Şahin, Gürsoy (2007) 'Venedik'in Ermeni Meselesindeki Rolü Hakkında', *Ermeni Araştırmaları*, sy. 27-28
- Şen, Zafer (2006) *XIX. Yüzyılda Elâzığ Vilayetinde Tebâ-i Şahanenin Dirî ve Sosyal Yapısı*, yüksek lisans tezi, danışman: D. Kılıç, Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens.
- Şenkal, Bahri (2011) 'Dersim Ermeni Katliamı!', 27/11/2011, www.haberform.com/yazi/dersim-ermeni-katliami-2611.htm
- Şeref Han (1990) *Şerefname*, çev. M. A. Bozarslan, İstanbul: Hasat
- Şimşir, Bilal N. (1986) *Osmanlı Ermenileri*, Ankara: Bilgi
- Talbert, Richard J. A. (2000) *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, ed. By R.J.A. Talbert, Princeton and Oxford: Princeton University Press
- Talqvist, K. L. (1966) *Assyrian Personal Names*, Hildesheim: George Olms
- Tankut, H. R. (2000) *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, 2. bs. Ankara: Kalan
- Tankut, Hasan Reşit (1936) *Güneş-Dil Teorisine Göre Toponomik Tetkikler*, İstanbul
- Tapper, R. (1984) 'Holier Than Thou: Islam in Three Tribal Societies', in *Islam in Tribal Societies from the Atlas to the Indus*, ed. By A.S. Ahmed-D.M. Hart, London, Boston and Melbourne: Routledge & Kegan Paul
- Tapper, R. (1974) 'Shahsevan in Safavid Persia', *BSOAS*. Vol. 37, No. 2
- Tapper, Richard (1966) 'Black Sheep, White Sheep and Red-Heads. A Historical Scetch of the Shahsavan of Azarbaijan', *Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies*, Vol. IV
- Tarhan, M. Taner (1986) 'Urartu Devletinin Yapısal Karakteri', IX. TTK Kongresi, Ankara, 21-25 Eylül 1981, *Kongreye Sunulan Bildiriler*, C. I, Ankara: TTK
- Taş, Kenan Ziya (2003) 'Osmanlı Devleti Zamanında Diyarbakır'daki Ermeni Nüfusu Üzerine Bazı Bilgiler', *Milli Eğitim*, sy. 157, Kış 2003
- Tavernier, J. (2007) *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.)*, *Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*, Leuven: Peeters
- Taylor, J. G. (1868) 'Journal of a Tour in Armenia, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagħ', *JRAS*. Vol. 38, 1868

- Taylor, J. G. (1865) 'Travels in Kurdistan, with notices of the Sources of the Eastern and Western Tigris, and Ancient Ruins in Their Neighbourhood', *JRGS*, 35, p. 21-58
- Tchéraz, Minas (1893) 'Notes sur la Mythologie Arménienne', *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists (Held in London, 5th to 12th September 1892)*, ed. By E.D. Morgan, Vol. II, London: The Committee of the Congress
- Ter-Ghewondyan, Aram (1976) *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, English trans. By N. Garsoïan, Lisbon
- Thierry, J. M. (2005) 'Tunceli'de Thil (Korluca) Kiliseleri', *Yerli ve Yabancı Kaynaklara Göre Dersim ve Çevresindeki Arkeolojik Araştırmalar-II*, derleyen S. Erdoğan, Ankara; Kalan
- Tomaschek (1889) 'Chozana', *Paulys Real-Encyclopedie der Classischen Altertumswissenschaft*, Band III, Stuttgart: J.B. Metzlerscher
- Trombley, F.R. (1994) *Hellenic Religion & Christianisation C. 370-529*, Part II, Leiden, NY. And Köln: Brill
- Trowbridge, T. C. (1897) 'Armenia and the Armenians', -from the *New Englander*, January 1874-, Marash (www.book.google.com)
- Tuğal, Cihan (2001) '1915 Hatıraları ve Ermeni Kimliğinin İnşası', *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, der. E. Özyürek, İstanbul: İletişim
- Turân, O. (1970) 'Babek', *IA. C. 2*
- Turan, Osman (1967) *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul: TKAE
- Türkay, Cevdet (1979) *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatler*, İstanbul: Tercüman
- Uluçay, M. Çağatay (1985) *Padişahların Kadınları ve Kızları*, 2. bs. Ankara: TTK
- Umar, Bilge (1999) *Türkiye Halkının Ortaçağ Tarihi: Türkiye Türkleri Ulusunun Oluşması*, İstanbul: İnkılap.
- Uylaş, Sait (2005) 'Ebu Temmam'ın Şiirlerinde Bir Türk Komutan Afşin', *AÜ. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 28, Erzurum
- Ünal, M. A. (1999) *XVI. Yüzyılda Çemişkezek Sancağı*, Ankara: TTK
- Ünal, Mehmet Ali (1989) *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı*, Ankara: TTK
- Van Vloten, Gerlof (1986) *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. M. S. Hatiboğlu, Ankara: AÜİF.
- Varol, Orhan (2005) 'Çivi Yazılı Belgeler Işığında Urartu Dilinin Yapısal Özellikleri', yüksek lisans tezi, danışman: Veli Sevin-Ali M. Dinçol, Van 100. Yıl Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Arkeoloji Anabilim Dalı, İstanbul
- Voskianian, Vardan (2002) 'The Iranian Loan-Words in Lomavren. The Secret Language of Armenian Gypsies', *Iran & the Caucasus*, Vol. 6, No. ½
- Vryonis, Speros Jr. (1990) 'The Experience of Christians under Seljuk and Ottoman Domination, Eleventh to Sixteenth Century', *Conversion and Conti-*

- nuity. *Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries*, ed. by M. Gervers-R.J. Bikhazi, Toronto: Univ. of Toronto
- Vryonis, Speros (1971) *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press
- Weitenberg, J. J. S. (2005) 'Cultural Interaction in the Middle East as Reflected in the Anthroponomy of Armenian 12th-14th Century Colophons', *Redefining Christian Identity, Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, ed. by J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, Leuven, Paris: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies
- Werner, Ernst (1986) *Büyük Bir Devletin Doğuşu. Osmanlı Feodalizminin Oluşma Süreci*, çev. O. Esen-Y. Öner, İstanbul: Alan
- Widengren, Geo (1946) 'Mesopotamian Elements in Manichaeism (King ans Saviour II), *Studies in Manichaean Mandaeen and Syrian-Gnostic Religion*', *Uppsala Universitets Årsskrift* 3
- Winter, E. (2000) 'Mithraism and Christianity in Late Antiquity', *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, ed. by S.Mitchell-G. Greatrex, Guilford, Surrey: Duckworth and The Classical Press of Wales
- Wolf, Eric (1966) *Peasants*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall
- Wolper, E. S. (2011) 'Khidr and the Changing Frontiers of the Medieval World', *Medieval Encounters* 17
- Wolper, Ethel Sara (2000) 'Khidr, Elwan Celebi and the Conversion of Sacred Sanstuarines in Anatolia', *The Muslim World* 90, Fall 2000
- Woodberry, J. D. (1992) 'Conversion in Islam', in *Handbook of Religious Conversion*, ed. by H. N. Malony, S. Southard, Birmingham: Religious Education Press
- Yacoubian, Adour H. (1944) *English-Armenian and Armenian-English Concise Dictionary*, Los Angeles: Armenian Archives Press
- Yalçın, Soner (2009) 'Yer Adlarının Değiştirilmesiyle Ergenekon'un Ne İlgisi Var?', 13.09.2009 (www.odatv.com)
- Yazıcı, Tahsin (1967) 'Safeviler', *İA. C.* 10
- Yelda (1996) *İstanbul'da Diyarbakır'da Azalırken*, İstanbul: Belge
- Yıldırım, Nimet (2008) *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul: Kabalca
- Yıldizer, Adem (ty) 'Köyümüzdeki Bazı Yer Adları ve Anlamları', [www.cigdemliköyü.org.tr/index.php?mod=article&cat=köyümüz&articl e=46](http://www.cigdemliköyü.org.tr/index.php?mod=article&cat=köyümüz&article=46)
- Yılmaz, Mehmet (2010) 'Ermeni Mitolojisi Üzerine Bir Değerlendirme', *AÜ. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 43, Erzurum, s. 93-104
- Yılmazçelik, İbrahim (1999) *XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Dersim Sancağı*, Elâzığ
- Yurdakök, M. (2005) 'Çocukta Boğaza Takılan Kılçık ve Sivaslı Aziz Vlas (280-316)', *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi* 48, s. 361-362
- Yuval-Davis, Nira (2003) *Cinsiyet ve Millet*, çev. A. Bektaş, İstanbul: İletişim

Zeki, Mehmed Emin (1977) *Kürdistan Tarihi*, İstanbul: Komal

Zekiyan, Boghos Levon (2005) 'The Iranian Oikomene and Armenia', *Iran & the Caucasus*, Vol. 9, No. 2

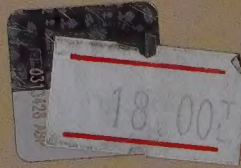
Zimansky, Paul (2001) 'Archaeological Inquiries into Ethno-Linguistic Diversity in Urartu', *Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family*, Papers Presented at a Colloquium Hosted by the Univ. of Richmond, March 18-19, 2000, ed. by R. Drews, Washington



Gürdal Aksoy, alanında bir ilk olma niteliği taşıyan bu kitabında, serüvenini yazılı tarihin dışında sürdürmüş olan Dersim'in karanlıkta kalan kültür tarihine ışık tutuyor. Bunu yaparken, inançlar ve kimlikler arasına kesin sınırlar çizen hâkim anlayışların ötesinde, Dersim tarihi özelinde onların süreç içindeki değişim ve geçişkenliklerini örnekliyor. Aksoy, bazı aşiret adlarının Ermeni tarihinin kapılarını nasıl araladıkları, Ermeni aşuğların yöre kültüründe ne gibi izler bırakmış olabilecekleri ve Tujik Bava'nın tanrı Vahagn'ın bir devamı olup olmadığı gibi pek çok tarihsel olguyu sorgularken, Alevi Kürtler ile Ermeniler arasındaki kültürel etkileşimin düzeyini ortaya koyuyor.

Bazı yer adlarının izlerini de süren Aksoy, yörenin geçmişi daha eskiye varan halkı Ermenilerin Dersimdeki tarihsel sürekliliklerini de anlamaya çalışıyor. Kitap kültürel ırkçılığın yeni suretleriyle yüzleştiğimiz günümüzde, ben ve Öteki arasındaki alışlageldik ilişkinin tarihe yansıyan temellerini sorunsallaştırmaktadır. Bu yanı sıra o, Ermenisiz bir Dersim tasviri ile 'Dersimliler'in salt Ermenilik üzerinden yapılan etno-kültürel portreleri arasına sıkıştırılmış tarihe bir reddiyedir.

Araştırma, ayrıca Ermeni ve Alevi kimliklerine dair toplumsal algılar ile Dersim Alevi Kürt inançlarının kimlik politikaları üzerindeki olası etkilerini konu edinmektedir.

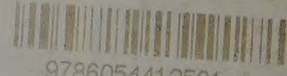


*dipnot
yayınları

Selânik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 29 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitabi.com

1134360

DERSİM-ALEVİLİK ERMENİ



9786054412501