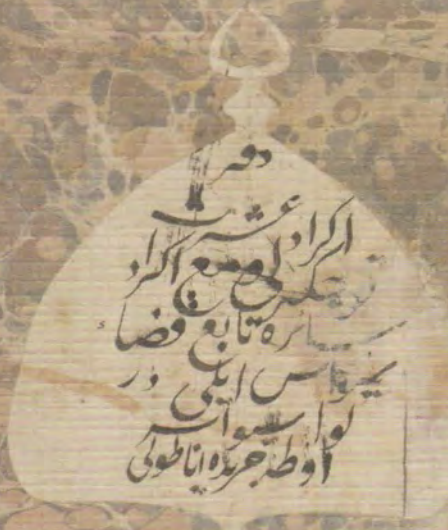


GÜLTEKİN UÇAR

koçgiri

aşiret kimlik siyaset

Beyaz Kitaplar Dizisi
Ayrıntı Yayınları



GÜLTEKİN UÇAR: 1960 Sivas/İmranlı/Boğazören doğumlu. İlköğrenimini Sivas merkez ve çeşitli ilçelerinde tamamlayan Uçar, ortaokul ve liseyi İstanbul'da bitirdi. 1980 darbesiyle ara vermek zorunda kaldığı lisans öğrenimini 2015 yılında Marmara Üniversitesi Türkçe Öğretmenliği Bölümünde, Yüksek Lisansını ise Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji ve Metodoloji Bölümünde *Bir Toplumsal Organizasyon Olarak Aşiretlerin Modern Zamanlarda Çeşitlenen İşlevleri: Koçgiri Aşiretleri Örneği* isimli teziyle 2018 yılında tamamladı.

1998 yılından bugüne kadar Türkiye Sosyal Tarih Vakfı'nda (TÜSTAV) Mütevelli Heyeti üyeliğini sürdüren, çeşitli dönemlerde Yönetim Kurulu üyeliği, 2007-2008 arasında ise vakıf başkanlığı görevlerini üstlenen Uçar, 2013 yılından beri de kurucu üyesi olduğu Koçgiri Kültür Derneği'nin Yönetim Kurulu üyeliğini sürdürmektedir.

Koçgiri
Aşiret, Kimlik, Siyaset

Gültekin Uçar

Ayrıntı: *1381*
Beyaz Kitaplar Dizisi: *24*

Koçgiri
Aşiret, Kimlik, Siyaset
Gültekin Uçar

Son Okuma
Emre Tansu Keten

© Gültekin Uçar, 2019
Bu kitabın tüm yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Ali Laçin – Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu – İstanbul – Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 33160

Birinci Basım: *Aralık 2019*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-432-8
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Koçgiri
Aşiret, Kimlik, Siyaset

Gültekin Uçar

BEYAZ KİTAPLAR DİZİSİ

KAVUNLU NATÜRMORT
Ahmet Sipahioğlu

N/HAYIR!/AFORİZMALAR
Stanislaw J.

DÜNYANIN İLK İNSANLARI
HANSEL VE GRETEL'Dİ
Niels Vogel

GÖĞÜ DELEN ADAM
SAMOA'YI ANLATIYOR
Erich Scheurmann

OZMOS KRONOS
Adam Şenel

MUTSUZLUK KILAVUZU
Paul Watzlawick

KADINLAR İÇİN
ÇUVALLAMA KILAVUZU
13 ÖNERİ
Luisa Francia

İYİDEKİ KÖTÜ
YA DA HEKATEVARİ ÇÖZÜMLER
Paul Watzlawick

BİR TÜRK FİLMİ OLARAK KANSER
Kanserle İletişim
Prof. Dr. Ahmet Erözenci

BURADASINIZ
Christopher Potter

KÖMÜRKİRCHEN
"Kömür Yalnız Kara Değil"
Yaşar Miraç

ANNE BAK KRAL ÇIPLAK
Kuralsızlığın Kuralları
Melih Pekdemir

GASTRO GÖSTERİ
İlkay Kanık

ZAMANIN İZİNDE
Enis Rıza, Ercan Kesal

JACK KEROUAC'IN YALNIZ HAYATI
Anlatım Her Şeydir
Joyce Johnson

ÇİZİK
Beysun Gökçin

HÂLÂ ŞAFAKTA
GELİYORLAR ANGELA
Güray Öz

MARX'IN İŞÇİ ANKETİ
Üzerine Bir İnceleme
Onur Bütün

DENİZE GÖMÜLENLER
Suriyelilerle Avrupa Yolunda
Wolfgang Bauer

MİLYONLARDAN BİRİ
Modi'nin Suriye'den Kaçışı
Lotta Nuotio

EMEK VEREREK DEMOKRASİ
Gülay Kutal

İçindekiler

Giriş 11
Belgelerde ve Literatürde Koçgiri 12

Kavramsal Çerçeve 26
Aşiret Kavramının Anlamları 29
Modern Öncesi Tarihsellikte Aşiret Kavramı 31
Türkiye'de Modern Zaman Tarih Yazınında Aşiret Kavramı 34
İlgili Yazında "Aşiret", "Etnos" ve "Asabiyye" Kavramları 39
Aşiret 43
Etnos 49
Asabiyye 54
"Aşiret"(i) Olmayan Etnos Mümkün müdür? 57

Modernleşme Öncesinde Kızılbaş/Alevi Kürtlerde Aşiret . 64
Tarihsel, Sosyal-Kültürel Bağlamıyla Koçgiri ve Kızılbaş/Alevi Kürt Aşiretler 65
"Aşiret" ve "Cemaat" Arasında Bir "Etnos" Olarak Kızılbaş/Alevi Kürtler 72

Dersim ve Koçgiri'de "Aşiretsizleşme", Alevi Ocaklarının Etkisi ve Asabiyyesi 76

Devletin Merkezileşme Sürecinde Kızılbaş Kürt Aşiretler 81
İttihat Terakki'den Cumhuriyet'e Aşiret Politikaları 89
Cumhuriyet Dönemine Geçiş ve Koçgiri "Hadisesi" 94
İttihat Terakki'den Cumhuriyet'e Stratejik Hat: "Anadolu'nun Merkezinin Temizlenmesi" 95
"Koçgiri Hadisesi"nin Niteliği ve Kimlik İnşasındaki Rolü 108
1920-1960 Koçgiri'de Sessizlik 112

Araştırmanın Sahası: Koçgiri 121
Osmanlı Döneminde Demografik Yapı 125
Cumhuriyet Döneminde Demografik Yapı 133
Koçgiri'de Nüfus-Göç-"Aşiret"-Siyaset İlişkisi (1950-1965) 141
1965'ten 2017'ye Nüfus, Göç, "Aşiret" ve Siyaset 153

Günümüzde Koçgirili Aşiret Mensuplarının Aidiyet Algıları 159
Koçgirilinin Sosyal-Siyasal Dünyasının Günlük Kaynakları 163
Günümüz Koçgirilisinin Aşiret Algısı ve Aidiyet Duygusu 165
İnanç ve Etnik Kimlik Aidiyeti 167
Memleket-Toprak Yer-Yerellik Aidiyeti 175
Kimlik İnşa Unsurları Olarak Dost-Düşman Algısı, Korku ve Beklentiler 179
Koçgirililerin Sosyal-Siyasal Durumları ve Yönelimleri 181

Sonuç ve Değerlendirme 183
Kaynakça 194
Ekler 203

Teşekkür

Elinizdeki kitap Mimar Sinan Güzel Sanatlar Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde yapılmış bir tez çalışmasının küçük değişiklik ve eklemelerle düzenlenmiş halidir.

Koçgiri aşiretlerini araştırma girişimim öncelikle Kızılbaş/Alevi Kürtlerin, özel olarak da Koçgirililerin etnik ve dinsel asimilasyonunun sistematiğini açıklamaya çalışan bir tarih araştırması olarak başlamıştı. Ancak sevgili arkadaşım ve tez danışmanım Prof. Dr. Şükrü Aslan'ın cesaretlendirmesi ve yönlendirmesiyle genel olarak aşiret kavramı, aşiretlerin oluşum ve dönüşümü, özel olarak da Koçgiri aşiretlerinin tarihsel yolculuğu ve güncel sosyolojileri üzerinde bir araştırmaya dönüştü. Yoğun emek gerektiren bu yönlendir-

me sonucu, içinde yaşadığım toplulukla yeniden tanışma imkânına kavuşurken, aşiretlerin ve etno-dinsel toplulukların incelenmesinde kullanılabilecek kavramsal ve metodolojik yaklaşımlar konusunda da önemli kazanımlarım oldu. Bu nedenle kendisine içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Tez çalışmamda çok sayıda arkadaşım dayanışma ve desteklerini kattılar. Çalışma taslaklarını defalarca okuyan ve editörlüğümü yapan kardeşim Aliye Uçar, saha çalışma formunun hazırlanmasında profesyonel desteğini esirgemeyen arkadaşım Sevgi Zülfikar, Osmanlıca belgeleri çeviren Şeyda Oğuz, topladığım verileri sayısallaştıran Cengiz Kayır, Fransızca metinlerden çevirileri yapan Pınar Güzelyürek Çelik, saha çalışmasında benimle köy köy dolaşan Rıza Karaman, Celal Ayyıldız, Ali Gülçiçek ve Hakkı Altınkaynak, ses kayıtlarının deşifresinde emek veren Sevgi Tartıcı, teknik desteklerini paylaşan arkadaşlarım Semra ve Murat Celep olmasaydı bu çalışmayı tamamlamam çok zor olacaktı. Onlara yürekten teşekkürlerimi iletiyorum.

Bir de görünmeyen emekler var. Sevgili eşim Nesrin Uçar ve yoldaşım, ağabeyim Berdan Dere bu çalışmayı sonlandırabilmem için gerekli ortamı sağlamada bana olağanüstü destek verdiler. Onların emeğine saha çalışması boyunca bana kapılarını açıp söyleşen, sorularıma cevap veren Koçgirililerin katkısını da eklemeliyim. Umarım bütün katkı ve emeklere değer bir çalışma ortaya çıkmıştır.

Gültekin Uçar
Mayıs 2019

Giriş

On yaşında ayrıldığım köyüme (İmranlı-Boğazören), yaklaşık otuz beş yıl sonra 2004'te bir kooperatif çalışması nedeniyle döndüm.

İmranlı yönünden gelenleri karşılayan köyün ilk evi ana-baba ocağımdı. Beş yüz metre batısında "Mezele Paşo" (Paşa Mezarı), kuzeydoğuya dönüldüğünde 1940'lı yıllarda yapılmış, artık kullanılmayan ve yıkılmaya başlamış köy ilkokulu ve yüz metre yukarısında kesme taşlardan yıkıntısıyla "Qonağa Ağe" (Ağa Konağı) bulunmaktadır. Bu mezarlar ve konak, 1921 yılında TBMM kayıtlarına "Koçgiri Hadisesi" olarak geçen hareketin önderlerinden Alişan Bey ve babası Mustafa Paşa'ya (Mısta Paşa) aittir.

Otuz beş yıl sonra, 1921'deki "Koçgiri Hadisesi"nin merkezi olarak kabul edilen köyüme döndüğümde yıkılmış mezar taşları, harabeye dönüşmüş "Qonağa Ağe" çocukluk anılarından daha fazla şey anlatıyordu. Bu bölgede 2014-2018 yılları arasında yetmiş dolayında köyde yaptığım sohbetlerde, toplumun yakın tarihinde yaşanmış ve henüz unutulmamış olayların farklı anlatımlarıyla karşılaştım. Sohbetler sırasında "okumuş" ve "okumamış" olanlarla, kadın ve erkekler arasında, Kurmanci konuşanlarla Türkçe konuşanlar arasında, aşiret ve akrabalık bağlarının yakınlığına göre değişen "kimlik", "inanç", "aidiyet" ve "siyaset" algılarındaki farklılık dikkat çekiciydi.

Ülkemizdeki etno-dinsel toplulukların ve aşiretlerin güncelleşen önemiyle, içinden geldiğim topluluğun özellikle etnik kimlik konusunda farklılaşan algılarının nasıl oluştuğunu anlama çabası beni konuyu tarihsel, sosyal, kültürel bir bütünlük içinde araştırmaya yöneltti. Bu kitaba temel olan tez çalışmam[1] böyle bir sürecin sonucudur.

Belgelerde ve Literatürde Koçgiri

Araştırmalar için literatür ve belge taramaya başladığımda, "etnisite", "ulus", "ulus devlet", "milliyetçilik", "etno-dinsel topluluklar", "inanç", "kültürel kimliklerin inşası", bu kimliklerin var olma, görünme biçimleri ve bu görünümü mümkün kılan sosyolojik mekanizmaların işlevlerinin son dönemlerin çok tartışılan konularından birisi olduğunu gördüm. Bu bağlamda hem akademi dünyasında hem de bağımsız araştırmacılar tarafından bu çalışmada da yer verilen birçok araştırma, eser ve makalenin yanı sıra Osmanlı arşivlerinde de birçok belgeye ulaştım.

Çalışma boyunca ulaşabildiğim çalışma ve belgeleri dört grupta toplamak mümkündür. Bunların başında BOA (şimdi Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi) belgeleri gelmektedir. Özellikle Koçgiri aşiretlerinin bölgeye geliş ve yerleşimleri

1. "Bir Toplumsal Organizasyon Olarak Aşiretlerin Modern Zamanlarda Çeşitlenen İşlevleri: Koçgiri Aşiretleri Örneği", MSGSÜ Sosyoloji Bölümü, İstanbul, 2018, Ulusal Tez Merkezi Tez No: 533532.

hakkında temel bilgilerin yer aldığı 1834-1838 nüfus defterleri aşiretin tarihi yolculuğunun anlaşılması bakımından temel önemdedir.

Koçgiri'nin tarihsel sosyal arka planının anlaşılabilmesi için incelenmesi gereken İbni Bibi'nin *Selçukname*, Nizamü'l Mülk'ün *Siyasetname*, Elvan Çelebi'nin *Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsıbi'l Ünsiyye* ve Urfalı Matheos Vekayi-nâmesi[2] gibi tarihi günlüklerle, bölgeden geçen seyyah, çalışan misyonerlerle yabancı elçilik mensuplarının rapor, anı ve araştırmaları[3] ve Katip Çelebi'nin *Cihannüma* başlıklı eserini birinci grupta sayabiliriz.[4]

Baha Said'in Alevi Nusayri zümreleri, M. Şerif Fırat'ın "Doğu İlleri ve Varto Tarihi", Baki Öz'ün "Belgelerle Koçgiri Olayı" ve günümüzde Kemal Koçarslan'ın *Koçgiri Türkmen Aşiretleri* gibi çalışmalarını, Kızılbaş/Alevi Kürtlerin ve Koçgiri aşiretlerinin içinde yer aldığı sosyo-tarihsel çerçeveyi Türk Tarih Tezi temelinde inşa etmeyi hedefleyen çalışmalar olarak ikinci grupta değerlendirmek mümkündür.[5]

1980 sonrası Türk Tarih Kurumu (TTK) tarafından yayımlanan, Koçgirililerin de içinde yaşadığı tarihi Çemişgezek coğrafyasını ele alan, önemli sayıda Osmanlı arşiv belgesini içeren sancak çalışmaları[6] da ikinci grupta değerlendirile-

---

2. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, Çev. Hrant D. Andreeasyan, TTK Yay., Ankara, 2000.

3. Vital Cuinet *La Turqie D'asie 1*, Paris 1892, *Boğos Natanyan Raporu, Sivas 1877*, Bir Zamanlar Yayıncılık, 2008, İstanbul, Mr. Dunmore, Amerikan Sağlık Vakfı'nın bugün Osmanlı Bankası'na verilmiş arşivlerinde bulunan el yazması ile Stump'un yayımladığı metnin karşılaştırması için bkz. Ayfer Karakaya Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2016.

4. Katip Çelebi, *Cihannüma*, İBB Kültür Yay. A.Ş., Yay. Yön. Nevzat Bayhan, İstanbul, Mayıs 2010.

5. Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, Haz. İsmail Görkem Kitabevi, İstanbul, 2006; M. Şerif Fırat, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Kardeş Matbaası, Ankara, 1970; Baki Öz, *Belgelerle Koçgiri Olayı*, Can Yay., İstanbul, 1990.

6. Bkz. İbrahim Yılmazçelik, *Dersim Sancağı*, Kripto Yay., Ankara, 2011, s. 25-26; Mehmet Taşdemir, *XVI. Yüzyılda Adıyaman*, TTK Basımevi, 1998, s. 104-105; Mehmet Ali Ünal, *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Kurumu Yay., 1999, s. 55-56; Mehmet Ali Ünal, *XVI. Yüzyıl-*

bilir. Bu çalışmalar, doğrudan Koçgiri aşiretlerine bir atıfta bulunmamakla beraber, Koçgiri aşiretlerinin tarihi yaşam alanlarının tarihsel, sosyal, ekonomik, idari görünümüne dair analiz edilmeyi gerektiren genel bilgiler içermektedir. Genel olarak Osmanlı tahrir defterlerindeki kayıtları temel alan bu çalışmaların ortak yönü, belgelerde adı geçen farklı toplulukların Türk kökenli olduklarını ispatlamak ve özellikle "Ekrad" sözcüğünün "Kürt" değil, "konargöçer topluluklar" manasında kullanıldığına vurgu yapmalarıdır. Ulus inşacı ve Türk Tarih Tezi'ni temel alan bu çalışmalarda ayrıca Kızılbaş/Alevi Kürt[7] topluluklarla ilgili özel bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Üçüncü grupta asker-sivil yetkililerce yapılmış çalışma ve hazırlanmış raporlardan söz edebiliriz. Daha çok İttihat Terakki dönemiyle başlayan bu rapor-araştırma ve siyaset belgeleri, genel olarak Kızılbaş/Alevi Kürt aşiretler ve Koçgiri aşiretleriyle ilgili doğrudan bilgilerin de yer aldığı çalışmalardır.[8] Çalışma içinde yer vereceğimiz Baha Said, Ali Kemali, Naşit Hakkı Uluğ, Jandarma Genel Komutanlığı raporları ve Aşiretler Raporu, bu tür çalışmaların örnekleridir. Bu belge ve raporlarda Kızılbaş/Alevi Kürtler ve Koçgililer, tarihi ve dini kimlikleri bakımdan inkâr edilmemekte, tam tersine çok yönlü olarak incelenmekte ve ulus devlete nasıl entegre

---

da Harput Sancağı, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Kurumu Yay., 1998, s. 85-86.

7. Bu çalışmada sıkça kullanılan Kızılbaş/Alevi Kürt tanımı, 18. yüzyıla kadar bu toplumu inanç ve etnik olarak niteleyen kavram olduğu için "Kızılbaş", bu toplulukları 18. yüzyıldan sonra tanımlamakta kullanılan bir kavram olarak "Alevilik" ve iki kavramın ortak paydası olduğu için "Kürt" sıralaması içinde kullanılmıştır. 19. yüzyıl sonrası dönem söz konusu olduğunda Alevi Kürt kavramı tercih edilmiştir.

8. Meclis Başkanı Abdülhalik Renda Raporu (14.09.1925), Dahiliye Vekili Cemil Uybadın Raporu (Haziran 1925), Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey Raporu (2.2.1926), Ali Cemal Bardakçı Raporu (1926), Umum Müfettiş İbrahim Tali Bey Raporu (21.12.1931), Korgeneral Ömer Halis Bıyıktay, Raporu (1931), Dahiliye Vekili Şükrü Kaya Raporu (18.11.1931), Umum Müfettiş Abdullah Alpdoğan Raporu 1936, Başvekil İsmet İnönü Raporu (1935), Umum Müfettiş Abidin Özmen Raporu (1936), İktisat Vekili Celal Bayar Raporu (1936), CHP Genel Sekreterliği'ne sunulan rapor (1939), Umum Müfettiş Avni Doğan Raporu (01.12.1943), Maliye Müfettişi Burhan Ulutan Raporu (1947), 27 Mayıs 1960 Doğu Raporları (1961).

edilebilecekleri, olmuyorsa nasıl etkisizleştirilebilecekleri, potansiyel sorun olmaktan nasıl çıkarılabilecekleri üzerine görüşler geliştirilmektedir.

Dördüncü grupta ise akademik düzeyde yapılmış çalışmalarla bağımsız araştırmacı, tarihçi ve yazarların çalışmaları yer almaktadır. Yükseköğretim Kurulu (YÖK) Ulusal Tez Merkezi'ndeki ulaşılabilen verilere göre Koçgiri aşiretlerinin doğrudan bir akademik çalışmanın konusu olmasının ilk örneği, Dilek Kızıldağ Soileau'nun "Koçgiri İsyanı'nın Sosyo-Tarihsel Açıdan Analizi" başlıklı doktora çalışmasıdır.[9] 1921'de Koçgiri'de yaşananlardan sonra BMM Tahkik Heyeti'nce hazırlanan raporun bütünüyle ilk kez değerlendirildiği bu çalışma, devlet kaynaklarına geçtiği adıyla "Koçgiri Hadisesi"ni, kendi tanımlamasıyla "Koçgiri İsyanı'nı ulus devletin inşa süreçlerinde gelişen "Kürt milliyetçiliği" ile ilişkisi bakımından mercek altına almıştır. "İsyan"ın oluşum sürecinin Osmanlı'nın merkezileşme politikalarından itibaren ele alındığı çalışmada, konunun daha çok siyasal tarihle ilgili yönlerine ağırlık verilmiş ve güncel olan "Kürt sorunu", Alevi-Sünni, Türk-Kürt ayrışması" gibi tartışmalara bir tarihsel arka plan sunma amacı ifade edilmiştir.[10] Osmanlı arşivlerinden yararlanılarak Koçgiri bölgesi, aşiretleri ve devletin politikaları hakkında tarihi bilgilerin de verildiği eseri daha çok siyasal tarih ağırlıklı bir çalışma olarak değerlendirmek de mümkündür.

Akademisyen Mustafa Balcıoğlu tarafından yazılan "Bir Paşa İki İsyan, Koçgiri Pontus" isimli çalışma[11], Koçgirililerin tarihinde önemli bir yeri olan Merkez Ordusu'nun köy ve beldelere kadar uzanan resmi ve yarı resmi örgütlenme biçimlerini anlamaya imkân verirken, 1915-1921-1938 (Ermeni katliamı, Pontus ve Koçgiri katliamları-Dersim kırımı) sürecini "Merkezin yeniden inşası" perspektifiyle bütünlüklü bir süreç olarak görebilmeye olanak vermesi bakımından

9. Dilek Kızıldağ Soileau, *Koçgiri İsyanı: Sosyo-Tarihsel Bir Analiz*, İletişim Yay., İstanbul, 2017.
10. A.g.e., s. 12.
11. Mustafa Balcıoğlu, *Bir Paşa İki İsyan, Koçgiri, Pontus*, Babil Yay., Ankara, 2003, s. 21-65.

önemlidir. Çalışmada, Merkez Ordusu komutanı Sakallı Nurettin Paşa'nın "hadiseyi" bastırma sürecinde Koçgiri ve Pontus'taki şiddet, katliamlar ve yolsuzluklar nedeniyle yargılandığı süreçte, Büyük Millet Meclisi'ne gönderdiği savunmada, Rumların nasıl zenginleştiklerini, yıllık kazançlarıyla belirtmesi, onlarla birlikte davranan Müslüman tüccarlarla ilgili istihbarat raporlarını kullanması ve bütün Rumların devlet mefkuresine sahip oldukları için sürülmesine karar vermesi, Koçgiri'den sonra Dersim-Ovacık için de operasyon önermesine[12] yer verilmesi Koçgiri'de uygulanan politikaların stratejik bütünlüğünün anlaşılması bakımından önemlidir.

Mahmut Akyürekli tarafından aynı dönemin belgeleri temelinde hazırlanan "Koçkıri Kırımı"[13] çalışması "Koçgiri Hadisesi"ni "ulus devlet"in kurucu kadrolarıyla Kürtler arasında başlayan kavganın ilk raundu olarak değerlendirirken, hadiseyi "Kürt bağımsızlık hareketinin övünülecek bir parçası olarak ya da ulusal ihanet olarak değerlendirmenin bilim dışı ve ideolojik olduğu" görüşündedir. Akyürekli dönemin gerçekliğinin göz önüne alınması gerektiğini belirterek "Ankara hükümetini hedef alan hareketlerin ortak karakteri, saltanat ve hilafeti sahiplenmeleriydi"[14] der. Akyürekli bu yaklaşımıyla diğer yazarlardan ayrılmakta ve Koçgiri hadisesini hilafet yandaşlığı temelinde değerlendirmektedir.

Mamo Baran'ın "Koçgiri Kuzey-Batı Dersim"[15] çalışması aşiretler, yaşam alanları, gelenekleri, özellikle de bölgede etkili "Alevi Ocakları" arasındaki farklı süreklere işaret ederek bu toplulukların iç çeşitliliğini yansıtması bakımından önemli bir çalışmadır. Çok sayıda sözlü tarih görüşmesiyle elde edilen tanıklıklar, Koçgiri'de aşiret ilişkileri, inanç ritüelleri ve Koçgiri hadisesi konusunda zengin bilgiler içermektedir.

12. A.g.e., s. 273-280.
13. Mahmut Akyürekli, *Koçkıri Kırımı 1920-1921*, Tarih Kulübü Yay., İstanbul, 2016.
14. A.g.e., 42.
15. Mamo Baran, *Koçgiri Kuzey-Batı Dersim*, Tohum Yay., İstanbul, 2002.

Yusuf Zeri'nin "Zerikiler"[16] çalışması da Koçgiri'ye başka bölgelerden gelmiş Zeriki aşiretinin tarihi izlerini sürmesi ve günümüz Koçgiri topluluklarının farklı demografik beslenme kaynaklarına işaret etmesi bakımından önem taşırken; "Koçgiri Hadisesi"nin liderlerinden İzzet Bey'in torunlarından Bahri Yüceşan'ın aile içi tanıklık ve anılar içeren "Koçgiri'nin Tarihî Yolculuğu"[17] adlı çalışmasını da bu yönüyle bilinmesi gereken çalışmalar içinde sayabiliriz.

Başta yakın dönem Kürt politikaları ile ilgili birçok belgeyi açıklayan ve Koçgiri ile ilgili çalışmaları da bulunan Mehmet Bayrak olmak üzere, Kadim Laçin, Ali Dersimi, Selahattin Ali Arik, Dursun Evren ve daha birçok yazar da Koçgiri üzerine değişik çalışmalar yapmışlardır.[18] Bu çalışmaların ortak yanı "Koçgiri Hadisesi"ni, haklı ulusal taleplerle ortaya çıkan bir isyan girişimi ve özgürlük talebi, devletin müdahalelerini de bir kırım olarak değerlendirmeleri ve "devletin sistematik olarak yürüttüğü asimilasyon politikalarının" bütün yönleriyle ortaya konabilmesini hedeflemeleridir.

Son olarak "Koçgiri Hadisesi"nin önemli aktörlerinden M. Nuri Dersimi'nin (Baytar Nuri) "Hatıratım" ve "Kürdistan Tarihinde Dersim" adlı kitaplarından söz etmek gerekir.[19] "Koçgiri Hadisesi"ndeki yeri, kişisel tutumu, anlattıklarındaki abartı ve Kürt milliyetçiliği olarak değerlendirilen söylemiyle bir dizi eleştiriye konu olmasına karşın, Dersimi'nin bu kitapları; Koçgiri-Dersim coğrafyası, aşiretleri ve birbirleriyle ilişkileri, İttihat Terakki ve Kürt siyasal örgütlenmesi, Koçgiri hadisesinin aktörleri, cepheleri ve sonuçları hakkında içerdiği bilgiler bakımından hâlâ önem taşımaktadır.

16. Yusuf Zeri, *Sivas Qoçgirî Bölgesindeki Aşiretler ve Zeriqiler*, Kalan Yay., 2011.
17. Bahri Yüceşan, *Koçgiri'nin Tarihi Yolculuğu*, Doz Yay., İstanbul, 2015.
18. Mehmet Bayrak, *Dersim Koçgiri*, Özge Yay., Ankara, 2012; Kadim Laçin, *Koçgiri'siz Cumhuriyet*, Litvanya, 2009; Ali Dersimi, *Alişer Efendi ve Zarife Xatun*, Peri Yay., İstanbul, 2010; Selahattin Ali Arik, *Yakın Doğu'da Koçgiri ve Dersim, Kızılbaş Kürd Soykırımı*; Dursun Evren, *Ulusal Demokratik Mücadele'de Koçgiri Kürt Aşiretleri*, Peri Yay., İstanbul, 2008.
19. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Dam Yay., İstanbul, 2013; *Hatıratım*, Dam Yay., İstanbul, 2014.

Koçgiri'yle ilgili araştırma ve okuma sürecinde ulaştığım iki ana belirleme (tespit), bu çalışmanın çerçevesinin oluşturulmasında da belirleyici oldu.

İlk belirleme, Koçgiri aşiretleriyle ilgili çalışmaların konuyu ağırlıklı olarak 1921 "Koçgiri Hadisesi" temelinde, geçmişe ait, mağduriyet yaratan siyasal bir eylem olarak ele almalarıdır. Gerek Koçgiri özelinde gerek genel aşiret çalışmalarında görülen mağduriyet temalı bu yaklaşım, ulusal ve uluslararası siyasi gelişmelerin aşiretleri ve etno-dinsel toplulukları siyasetin merkezine taşıyan etkisini ve birer siyasal özne olabilme potansiyellerini görünmez kılmaktadır.

İkinci belirleme ise "aşiret" kavramına yüklenen ve literatürde (sosyoloji ve tarih yazınında) genel kabul gören anlamların, Koçgiri aşiretlerinin tarihsel gelişimini ve sosyal-siyasal davranışlarına yansıyan özgünlüklerini açıklamak için sınırlayıcı bir çerçeve oluşturduğu düşüncesidir. Bu nedenle bu çalışmada "aşiret" kavramının sınırlayıcılığının yanı sıra, bir toplumsal özne olarak "aşiret" yapısının oluşumu, dönüşümü ve güncel toplumsal yaşamın işleyişine etkisini anlamak üzere iki ana sorunsal tespit edildi.

Potansiyel siyasal aktörler olarak, dinamik bir yapıya sahip olan Koçgirililer gibi etno-dinsel toplulukların, olası sosyal-siyasal yönelimlerini inceleyen Benedict Anderson'un tespitleri, aşiret konusunun güncelliğine ve araştırılmasının önemine de işaret etmektedir. Anderson, Birleşmiş Milletler'in (BM) neredeyse her yıl yeni üyeler kazandığını, "Bir zamanlar birliklerini tamamen pekiştirmiş olduklarını düşünen nice eski milletin, kendilerini sınırları içinde doğan 'alt' milliyetçilikler tarafından meydan okunan konumda bulduklarını" belirterek; bu "alt" milliyetçiliklerin elbette bir gün "alt"lıktan kurtulacaklarını hayal ettiklerini belirtir. Hatta bu durumu, kehaneti yapılan ve sonu pek de görünür olmayan "milliyetçilik çağının" bir görünümü olarak değerlendirir.[20]

Sözü edilen "milliyetçilik çağı"nın ve "alt"lıktan kurtulma hayalinin önünü açan en önemli gelişmelerden birisi 25 Ara-

20. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., Mayıs 2015, İstanbul, s. 17.

lık 1991'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) resmi ve fiili olarak dağılmasıdır. SSCB'nin dağılmasından önce iki sistemli/kutuplu (sosyalist-kapitalist) dünyanın kendisine has politik yapılanmaları, ideolojik belirlemeleri vardı: NATO ve Varşova Paktları karşılıklı iki sistemin askeri dengelerini ve sınırlarını belirlerken COMECON (Karşılıklı Ekonomik Yardımlaşma Konseyi), AET (Avrupa Ekonomik Topluluğu), OECD (Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü) ekonomik örgütlenmeleri ve etki alanlarını belirliyordu.

Amerika Birleşik Devletleri (ABD) merkezli kapitalist blokla ("Hür Dünya") sosyalist ülkeler ve kapitalist ülkelerdeki işçi sınıfı hareketi ve ulusal kurtuluş hareketleri"nden oluşan blok arasındaki ayrışma, dünyada siyasal-sosyal-kültürel olarak varlığını sürdüren, örgütlü, örgütsüz tüm yapıların ana yörüngesini belirliyordu. Kapitalist sistemin ("Hür dünya") safında yer almak" veya "büyük insanlığın" yanında yer alarak "savaşsız, sömürüsüz bir dünya yaratmak ve ulusal bağımsızlığa kavuşmak" idealleri, sistemin merkezinde yer alan devletler de dahil olmak üzere tüm yapılar içindeki etnik, dinsel, bölgesel, hatta sınıfsal ayrışma ve çatışmaların üstünü örtüyor, en azından ikincil problemler düzeyine indirgiyordu.

Özellikle bağımlı ve sömürge ülkelerin muhalif, ulusal kurtuluşçu hareketlerince neredeyse inanç yerine ikame edilen gelecek inancının ve SSCB'nin yıkılması ile iki sistemli dünyanın askeri, ekonomik, ideolojik belirlemelerinin etkisini yitirmesi, bu ilişkiler içinde farklı nedenlerle yer alan ulusal, dinsel, etnik yapıların zincirlerinden boşalmasına yol açtı. Martin Strohmeier ve Lale Yalçın Heckmann bu süreci, "komünist sistemin çökmesinden ve iki kutuplu eski güç dengesinin ortadan kalkmasından sonra, Avrupa ve civarında etnisite, azınlıklar, milliyetçilik ve demokrasi talepli şiddet içeren anlaşmazlıkların ortaya çıkması" olarak değerlendirirler.[21]

Bu süreç, sadece kapitalist dünyada değil, başta sosyalist sistem içindeki çözülememiş, üstü örtülmüş ulusal, etnik,

21. Martin-Strohmeier, Lale Yalçın-Heckmann, *Kürtler, Tarih, Siyaset, Kültür*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2013, s. 18.

dinsel farklılıklar olmak üzere, Bağlantısızlar Hareketi'nin merkezinde yer alan Yugoslavya'yı, ulusal kurtuluşçu Afrika ülkelerini, "Kapitalist Olmayan Yol"cu Baas rejimlerini etkisi altına aldı. Bu bölgeleri 20. yüzyılın son çeyreğinde tanık olduğumuz bir dizi insanlık suçunun işlendiği etnik-dinsel çatışmaların merkezleri haline getirdi. Bu çatışma etnik ve dinsel çeşitliliği bulunan tüm alanlara yayıldı, başta Avrupa ülkeleri, Birleşik Krallık, İspanya olmak üzere Kafkaslar, Ukrayna, Pakistan, Hindistan ve Çin kendilerini bu çatışmadan koruyamadılar.

Osmanlı İmparatorluğu döneminden beri etno-dinsel topluluklarıyla sorunlarını çözememiş olan ve bu gelişmelerin en sıcak biçimde yaşandığı Ortadoğu coğrafyasında yer alan Türkiye'nin bu gelişmelerin dışında kalması düşünülemezdi. Nitekim 80'li ve 90'lı yıllar, aktarılan sürece paralel olarak, Türkiye'de Kürt siyasi örgütlenmesinin ve Alevi örgütlenmesinin ivme kazandığı yıllar oldu. "Kürt sorunu" ve "Alevi sorunu" olarak kavramsallaştırılan konuların merkezinde de ulusun bir parçası haline getirilemeyen, Türk ve Hanefi olmayan etno-dinsel gruplar/aşiret diye tanımlanan topluluklar yer aldı.

Ayşe Güneş Ayata, 1980 sonrası, özellikle Kürt milliyetçiliğinin yükselişi ile beraber, Türkiye'deki etnik sorunların sanki birdenbire ortaya çıkmış gibi yeniden keşfedildiğini belirterek, etnik sorunun güncelleşen önemine daha 1996 yılında dikkat çekmişti:

Bu grupların yeniden tanımlanması ve yeniden keşfi 2000'li yıllar Türkiye'sinin en önemli siyasal ve sosyal problemlerinden biri olmaya adaydır. Bu çerçevede ileriye yönelik olarak, etnik kimlik kavramının irdelenmesi ve bunun siyasî ve sosyal sonuçlarının tartışmasını yapmak çok önemlidir.[22]

Ayata'nın belirttiği nedenlerle bu çalışmada, ikinci belirleme olarak kabul ettiğimiz, "aşiret" kavramına yüklenen ve literatürde genel kabul gören anlamların sınırlılığını aşmayı deneyecek bir tartışma yürütülmeye çalışıldı. Tartışmanın

22. Ayşe Güneş Ayata, "Türkiye'de Etnik Grup ve Etnik Kimlikler", *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi*, 20-21-22 Kasım, 1996, Mersin.

sonuçlarına bağlı olarak da Koçgiri'de yaşayan toplulukların "aşiret" süreci tartışılarak günümüzde değişen "aşiret" işlevlerinin neye-nasıl evrildiği üzerinde duruldu.

Çalışmada "Kavramsal Çerçeve" başlığı altında, aşiret kavramının farklı anlamlarda kullanımının tarihsel ve sosyolojik yazındaki (literatürdeki) örneklerine yer verilirken, özellikle bir arada yaşayan her topluluğun (halk-etnos), "aşiret" olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı, aşiretin ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı, neden sönümlendiği, etnos ve aşiret arasındaki ilişki, aşiretsiz toplulukların olup olamayacağı, "aşiret" ve "cemaat" arasındaki farklılıklar ve bunun toplumsal kimliğin oluşumunu nasıl etkilediği sorularına cevap arandı.

"Aşiret", "Asabiyye", "Etnos" başlıkları altında yürüttüğümüz bu tartışmayla, Koçgirili toplulukların "aşiret-cemaat" formları arasındaki bir "etnos" olarak toplumsal yaşamları "ve "aşiret"in ol(a)madığı koşullarda öne çıkan "Alevi Ocakları ve asabiyyesi" anlaşılmaya çalışıldı.

Kavramsal tartışma ve merkezi devletle ilişkilerinde Kızılbaş/Alevi Kürt olarak tanımladığımız Koçgirili toplulukların anlaşılabilmesi için, kavramsal ve kuramsal tartışmanın sonuçları kadar, yaşadıkları coğrafyanın tarihi, siyasi, idari, psiko-sosyal ve kültürel arka planının tasavvur edilebilir kılınması da gerekliydi. Çünkü bu toplulukların gerek sosyal-kültürel, gerek siyasi yapılanmaları, gerekse de günümüze ulaşan var olma halleri bu arka plan içinde şekillenmişti. Koçgirililerin tarihi-sosyal kimliklerinin, onları tanımlayan isim ve kavramların ortaya çıkmasının zemini olan tarihi coğrafyanın özgünlüğü, bu özgünlüğün onların kimliklerine, siyasal-sosyal tutumlarına ve örgütlenme biçimlerine nasıl yansıdığı, "Modernleşme Öncesinde Kızılbaş Alevi Kürtlerde Aşiret" başlığı altında, "Tarihsel, Sosyal, Kültürel Bağlamıyla Koçgiri ve Kızılbaş Alevi Kürtler" bölümünde aktarılmaya çalışıldı. Bu tablonun anlaşılabilmesi bakımından misyoner raporlarının yanı sıra Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA) taranarak, özellikle merkez-yerel ilişkisinin niteliğini anlamamıza yardım edecek, doğrudan Koçgiri'yle ilgili belgelere başvuruldu ve bu belgelere "Ekler" bölümünde yer verildi.

Kavramsal çerçevede yürütülen bu tartışmada; siyasal bir organizasyon olarak "aşiret"in yerel, siyasal-yönetsel bir mekanizma olduğu, gücünü ve meşruiyetini kendini siyasal muhatap olarak kabul eden bir merkezle ilişki içinde kazandığı veya kaybettiği sonucuna ulaşıldı. Bu tespitten hareketle "Devletin Merkezileşme Sürecinde Kızılbaş Kürt Aşiretler" başlığı altında, özellikle Kızılbaş/Alevi Kürt aşiretlerle ilgili örneklerden hareketle Merkezle (Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet) Kızılbaş/Alevi Kürt aşiretler ilişkisi tartışılmaya çalışıldı.

Kızılbaş/Alevi Kürt olarak tanımlanan Koçgiri aşiretlerinde "aşiret" ve "dedelik" kurumunun Cumhuriyet sonrası işleyişi ve etkisi, Cumhuriyet döneminde Demografik Yapı" başlığı altında incelendi. Bu bölümde hem nüfusunun hızla arttığı 1950-1965 arasında aşiret mekanizmasının ve "dedelik" kurumunun işlevleri ve etkisi yansıtıldı, hem de 1965 sonrası hızlanan kentleşme, göç ve politik gelişmelerin kesişiminde aşiret mekanizmasının ve dedelik kurumunun çözülme süreci, değişen yapı ve dinamikler, dönemin tanıklıkları ve nüfus verileri temelinde ortaya kondu.

Koçgirililerin kentleşme ve göçle birlikte değişen dönüşen aşiret, inanç ve kimlik algılarını, siyasi-sosyal tutumlarını, memleketle ilişki düzeylerini izleyebilmek; köyde ve kentte geleneksel ilişki biçimlerini nasıl korudukları ve değişen ilişki biçimleri ve mekanizmalarının yerine neyi koyduklarını anlayabilmek için de kentte ve köydeki Koçgirilileri kapsayan bir saha çalışması yapıldı.

Saha çalışması için, tarihi Koçgiri bölgesinde Alevi Kürt aşiret nüfusunun yoğunluğu da dikkate alınarak, tarihsel hafızanın şekillendiği beş ilçe ve on beş köy seçildi, çalışmalarda bu köy ve merkezlerin nüfus ve göç verileri temel alındı. Erzincan Refahiye'nin Gümüşakar (Eski Koçgiri nahiyesi), Çukurçimen, Çıragedik; Sivas/İmranlı'nın Boğazören, Karacaören, Dağyurdu; Sivas/Zara'nın Dipsizgöl, Akdede, Çevirmehan; Sivas/Kangal'ın Pınargözü, Mısırören, Eymir; Sivas Divriği'nin Mursal, Höbek, Şahinköy'ün nüfus, seçim ve göç verileri saha çalışmasının sonuçlarıyla birlikte değerlendirilen verilerdir.

Anlamlı veriye ulaşmak için elli kişi ile yapılan saha çalışması için üç yaş grubu (20-35, 36-60, 60 yaş üstü) tespit edilerek her yaş grubundan eşit sayıda kadın ve erkekle görüşme tasarlandı ve 47 kişiyle görüşme gerçekleştirildi. Görüşmeciler, ilçe bazında dağılım gözetilerek farklı köy ve aşiretlerden seçilmeye çalışıldı. Görüşülecek kişiler sadece yukarıda belirtilen kriterler esas alınarak, yerel ilişkiler üzerinden tesadüfi yöntemle belirlenirken,[23] bu kriterler dışında kalan yörenin dernek yöneticileri, kanaat önderleri, siyasi partilerde yönetici olan Koçgirililer, iş insanları ve aydınları ile yapılan görüşmeler de çalışmada ayrıca yer aldı.

Sahada karşılaşılan ilk güçlük, görüşmek için 35 yaş altı genç ve özellikle kadın bulmaktaki zorluktu. Bu zorluk, büyük kentlerde daha çok konuya ilgisizlikten, Koçgiri'de ise genç nüfusun çok az olmasından kaynaklanıyordu.

İkinci zorluk, özellikle "yaşlı" kuşak erkeklerin kadınlarla görüşmeyi çeşitli nedenlerle zorlaştırıcı tutumlarıydı. Çalışmanın adı telaffuz edildiğinde, içinde "Koçgiri" sözcüğünün geçmesinin, "eski", "yaşlı" kuşağa doğrudan "Koçgiri Hadisesi"ni çağrıştırdığı görüldü ve bu çağrışım hem erkeklerin kendi görüşlerini açıklamasında süzgeç yarattı, hem de kadınların görüşmeci olmasında engelleyici unsur oldu.

1920'lerde BMM kayıtlarına "Koçgiri Hadisesi" olarak geçen, Genelkurmay kaynaklarının tanımıyla "Koçgiri İsyanı"nı dönemin tanıkları ya da ebeveynlerinin aktarımından duyan yaşlı kuşak, özellikle "Koçgiri Hadisesi" ve sonrasında yargılama konusu da olan "kırım", "katliam" konuları sorulduğunda bu sorulara doğrudan cevap vermekten kaçındı. Kendilerine özellikle kimlik ve aidiyet ile ilgili doğrudan soru sorulduğunda ya sözü değiştirmek istediler ya da "resmi" kabul görebileceklerine inandıkları cevaplar verdiler.

Saha çalışmasında karşılaşılan üçüncü zorluk, neredeyse görüşmeye katılan tüm Koçgirililerde görüldü. Görüşmeyi yapan, güvendikleri bir zincir içinde kendilerine ulaşsa da,

23. Görüşülen kişilerle ilgili bilgiler için bkz. Şekil 6.1-6.4. Bu çalışma s. 161-162.

görüşmeciler Koçgiri-inanç-kimlik üzerine konuşmaktan tedirgin oldular.

Saha çalışması üzerine görüşme teklifini önce kabul eden, tanıklığı önem taşıyan 103 yaşındaki Koçgirili kadın görüşmeci, bir hafta sonra-görüşmeye bir gün kala "Çocuklarımın başına bir iş gelir" endişesini dile getirerek görüşmeyi reddetti.

Oğluyla görüştüğümüz bir anne, görüşme süresince üç kez "Bu görüşme nedeniyle başımıza bir şey gelmez değil mi" diye sordu.

Başka bir kadın görüşmeci, görüşmeci olmayı kabul etmekle birlikte "İlçede Kürt kimliğiyle tanınan eşinin başına bir şey gelmesinden korktuğunu" ifade etti.

Görüşmeyi kabul eden 85 yaşındaki Kürtçe konuşan erkek görüşmeci, anket formunda yer alan "Sizde Kürtlük var mı?" sorusuna, "Bunlar tehlikeli sorular" diyerek cevap vermeyi reddetti, sonraki tüm soruları manipüle ederek cevap verdi.

Görüşme yaptığımız bir muhtar, kimlik ve inanç sorularına sıra geldiğinde anket formundaki adının değiştirilmesini talep etti. Başka bir muhtar Madımak konusu gündeme gelince "Sivas gibi yerlerde bu tip etkinlikler düzenlerken çok düşünülmeli, bu tip sonuçlar hesaplanmalı" diyerek Madımak etkinliklerinin organizatörlerinin yeterince sorumlu davranmadığını ima etti. Görüştüğümüz, Alevi ve Sünni iş insanlarının birlikte olduğu bir örgütün Alevi yöneticisi ise Madımak gündeme geldiğinde şu değerlendirmeyi yaptı: "Bir düşünülmeli, neden o kadar insan öldü de Aziz Nesin kurtuldu? Bunda bir iş yok mu?" Görüşülen Koçgililerden farklı bir yaklaşımı işaret eden bu görüşlerin, devlet ve egemen inanç gruplarıyla ilişkide olanlarca ifade edilmesi dikkat çekiciydi.

Yaptığımız görüşmeye tedirgin başlasalar ve kimi sorulara cevap vermeyi reddetseler de Koçgililer, her "kimlik" sorusundan sonra genellenebilecek kadar ortak bir ifade kullandılar: Kimlik ve inanç ayrımcılığının olmadığı, hak ve hukukun egemen olduğu, her kimliğin-görüşün yan yana

yaşadığı bir ülke isteği, tüm Koçgirili görüşmeciler tarafından neredeyse aynı cümlelerle dillendirildi.

Bu çalışmayı yürütürken Koçgirililer tarafından bize açılan her kapının bir "rıza kapısı" olduğunu hissetmek ve lokmalarını paylaşmaktaki cömertliklerini belirtmek de burada boynumuzun borcu.

Kavramsal Çerçeve

Aşiret kavramı, genel olarak soy ve kan bağı temelinde bir arada duran, dil, din gelenek bakımından ortaklıkları bulunan topluluklar için kullanılmaktadır. Modern dönemde kavrama "feodaliteyle özdeş" kapitalizm öncesi, "geri bir üretim ilişkisi-üretim tarzı ve yönetim sistemi içinde yaşayan topluluk" anlamları da yüklenmiştir. Bu yüklemeyi dikkate almazsak, özellikle Ortadoğu coğrafyasını ele alan çalışmalarda aşiret kavramıyla, etno-dinsel özellikleri olan toplulukların nitelendiğini söylemek mümkündür.

Aşiretler ve İktidar: Ortadoğu'da Etnisite ve Milliyetçilik çalışmasının derleyicileri Faleh A. Cabar ve Hosham Dawod, aşiret çalışmalarında kavramsal karmaşaya neden olan bu

durumu, Ortadoğu'da aşiret üzerine yapılmış sosyolojik ve antropolojik çalışmalarda "doğrudan soydan gelen" bir yaklaşımın benimsenmesine, aşiretler hakkındaki birçok klasik eserde aşiret ve bunlara ait yapıların parçalanarak merkezinde bireysel vatandaşlar ve dönüştürülemez ulusal toplulukların ortaya çıktığı kabulünün hâkim olmasına bağlamaktadırlar.[1]

Etnisite kavramı ise aşiret hakkındaki çalışmalarda, üretildiği "ethnos"[2] kavramından ayrılarak, "tarihsel zorunluluk" gereği ortaya çıkan, toplumsal gelişmede ulus öncesi ve ulusun nüvesi olarak işlev gören, siyasal-kültürel alana ait bir kavram olarak kullanılmaktadır. Aşiret de bu kavramın belli coğrafyalara özgün biçimi olarak kabul edildiği için çoğu zaman "aşiret", "etnisite" ve "etnos" kavramı eş anlamlı olarak kullanılabilmektedir. İlk kullanımlarda bir arada yaşayan halk topluluğunu anlatmak için kullanılan "ethnos" kavramı, doğal bir edinim olmaktan çıkarılıp ancak kültürel-siyasal bir süreç sonucu oluşabilecek, siyasal olarak belli düzeylerde örgütlenebilmiş daha büyük ölçekli toplulukları niteleyecek şekilde kullanılarak "etnisite" kavramına evrilmiştir. Ortadoğu coğrafyasındaki topluluklar için kullanılırken de etnos, etnisite ve aşiret kavramları eşdeğer kılınarak anlam daha da genel ve karmaşık hâle getirilmektedir. Kavramın böylesi kullanımı, alana önceden hâkim olan yaklaşımların dışına çıkılmasını ve Koçgiri aşiretleri gibi toplulukların incelenmesinde kavramsal çerçevenin belirlenmesini zorlaştırmaktadır.

"Geleneksel tarih çalışmalarında, özellikle millî devletler, etnik ya da dinsel grupların tarihi üzerine çalışmalarda oldukça kolay biçimde ideolojik ve değer yüklü kavramları kullanma eğilimi"nin olduğunu belirten Kemal H. Karpat, böylesi çalışmalarda kullanılan yöntembilimin ne kadar

1. *Aşiretler ve İktidar: Ortadoğu'da Etnisite ve Milliyetçilik*, Der., Faleh A. Cabar ve Hosham Dawod, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. 2013, İstanbul, s. 1.
2. Şükrü Aslan ve arkadaşları, etnos kavramının, kan ve kültür bağı atfedilmeyen "birlikte yaşayan insanlar" grubundan "bir ulus veya ırka özgü anlama kavuşmasını" 19. yüzyılın ikinci yarısında, "ulus, ulus-devlet ve ulusçuluk/milliyetçilik tartışmaları" ekseninde değerlendirirler: *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası, 1927-1965 Ana Dil Haritaları*, İstanbul, 2015, s. 71 Ayrıca bkz: www.academia.edu/19745803/Suavi_aydın_türkiyenin_etnik_yapısı.

özenli uygulanırsa uygulansın, kavramın kendisi tarafından belirlendiğine işaret etmektedir.[3]

Kavramların farklı anlamlarda ve sorunlu kullanımına dikkat çeken Markus Dressler de örnek olarak Türklerin ve Anadolu'nun din tarihi çalışmasında "senkretizm" "azınlık", "ortodoksi" ve "heterodoksi" gibi terimlerin normatif temelleri düşünülmeden kullanılabildiğini belirtir ve bu kavramların bölgenin kendi dini-siyasi karmaşık dinamikleri nedeniyle son derece politik bir özellik taşıdığına işaret eder.[4]

Benedict Anderson'un "milliyetçilik" kavramına yaklaşımı da kavramların seçimindeki zorluklara işaret etmektedir. Anderson, "kavramları doğru dürüst anlayabilmek için bunların tarihsel varlıklarını nasıl kazandıklarını, zaman içinde anlamlarının nasıl değiştiğini ve niçin bugün böyle derin bir duygusal meşruiyet buyurduklarını incelemek zorundayız"[5] diye belirtir.

Neşe Özgen'in aşiret kavramının kullanımına dair tespitleri de kavramların siyasal-sosyal şartların ve tercihlerin etkisiyle nasıl politikleştiğini ve değer yüklenerek anlam değişikliklerine uğradığını göstermektedir:

> Son dönemin aşiret tanımı, bütün etnisite ve kimlik meselelerinin ortak kesişme noktası, tek açıklama aracı olarak işliyor. Aşiretli olmak, Kürt olmak ve mutlaka Kürt kimliğini almak olarak addediliyor; hem de tersine yoldan da Kürt olmak, Kürt kimliğini almak da kaçınılmaz olarak aşiretli olmak anlamına geliyor. Böylece Kürt olmak, Kürtlük bilinci ve aşiretlilik kaçınılmaz olarak eşdeğer kılınıyor ve en kötüsü bir tür marka (brand) olarak işletiliyor.[6]

İşaret edilen zorlukları aşabilmek, kullanımdaki sınırlayıcı ve belirleyici anlamlarının dışına çıkabilmek için kavramların

3. Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Orta Doğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*, Timaş Yay., İstanbul, 2013, s. 54.
4. Markus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul, 2016. s. 17.
5. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., Mayıs 2015, İstanbul, s. 18.
6. H. Neşe Özgen, "Devlet, Sınır, Aşiret: Aşiretin Etnik Bir Kimlik Olarak Yeniden İnşası", *Toplum ve Bilim*, No:108, 2007, s. 239-261.

anlamını yeniden gözden geçirmek ve çalışmayı bu anlamlar üzerinden geliştirmek gerekmektedir.

Kavramların bugüne kadar kabul edilen anlamlarını temel alan yaklaşımlardan hareket edildiğinde, "aile, oba, cemaat, soy, boy, kabile, aşiret gibi aşamalar toplumların gelişimindeki uluslaşmayla sonuçlanacak zorunlu safhalardır"[7] kabulünden hareket eden "uluslaşma süreci" merkezli, egemen sosyoloji ve tarih yaklaşımlarının etki alanı dışına çıkmak zorlaşmaktadır. Oysa ethnos, etnisite, aşiret, asabiye olguları; sosyo-ekonomik, tarihsel, kültürel ve coğrafi yaşam alanları etkisinde şekillenen, uluslaşmayla sonuçlanmak zorunda olmayan dinamik ve değişken olgulardır. Bu çalışmada kullanılan temel kavramların dönemin tarihselliğiyle bağlı olarak yeniden anlamlandırılması çalışmamız bakımından bu nedenle önemlidir.

Çalışmamızda "etnos", "etnisite", "aşiret", "asabiyye" kavramlarının tarihsel-sosyolojik yazındaki anlamları ile kullanımları hakkında bilgi verilerek bu kavramların farklı dönemlerde nasıl farklı anlamlar yüklendiğine işaret edilecektir. Bu bilgilendirme sonrasında ise söz konusu kavramların ayrıştırılarak ve yeni anlamlarda kullanılmasının yaratabileceği olanaklar üzerinden kavramsal bir tartışma yürütülecektir.

Aşiret Kavramının Anlamları

İslam Ansiklopedisi'ne göre Arapça bir kelime olup "kabile" karşılığı kullanıldığı gibi kabilenin altında daha küçük bir topluluğu da ifade etmek için kullanılan aşiret kavramı, Türkçede yaygın olarak göçebe topluluklarını tanımlamak

7. A.Vahap Uluç, "Kürtlerde Sosyal ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret" başlıklı makalesinde Kürt aşiretleri ile ilgili bilinen birçok önemli çalışmada aşiret kavramına yüklenen anlamları araştırmıştır. Bu çalışmaların tümünde aşiret kavramı, çalışmamızda da belirtildiği gibi aşiret olduğu varsayılan topluluğun tümünü nitelemek için kullanılmıştır. Bu yaklaşımın temelinde de "her zaman ispatlanamasa bile", Kürtlerin geleneksel aile, soy, boy, klan, kabile, aşiret hiyerarşisi içinde bütünlüklü bir yapı olduğu varsayımı yer almaktadır. Uluç'un aşiret kavramının terminolojik anlamlarını karşılaştırdığı çalışmaları için Bkz. http://mukaddime.artuklu.edu.tr/download/article-file/184120, 08.01.2018.

için kullanılırken, özellikle Osmanlılar döneminde boyun altında, cemaatin üstünde bir topluluğa ad olmuştur: "Osmanlı kanunname ve belgelerinde genel olarak 'konar göçer' veya 'yörük' olarak kaydedilen toplulukları anlatmak için kullanılan kavram, yukarıdan aşağıya bir sıraya göre, boy (kabile, taife), aşiret, cemaat oymak, mahalle, aba (aile) şeklinde bölümlere ayrılmış bir topluluğu anlatmak için kullanılmıştır."[8]

Türk Dil Kurumu (TDK) Büyük Sözlük'te aşiret *(aşi:ret,)* dil ve kültür yönünden büyük bir türdeşlik gösteren, birçok boydan oluşan, yapısındaki aileler arasında toplum, ekonomi, din, kan veya evlilik bağları bulunan göçebe veya yerleşik nitelikteki topluluk, oymak"[9] olarak tanımlanmaktadır. Aşiret olarak nitelenen toplulukların sosyolojik kademelerinin yanı sıra yerleşik de olabileceklerine işaret edilen bu tanım, kavramın toplumsal-siyasal gelişme ve ihtiyaçlara göre yeniden anlamlandırıldığını da göstermektedir.

Ferit Devellioğlu'nun Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat'ında ise Arapça kökenli "aşair: oymak"[10] olarak yer alan aşiret kavramıyla eş anlamlı olarak kavim sözcüğü de kullanılmaktadır. Örneğin Şemsettin Sami aşireti "Beşerî cemaat, aralarında bir ilişki olup bir heyet oluşturan insanlar, küçük ümmet veya bir büyük ümmetin şubesi: Kürt kavmi, Çerkes kavmi, Türkmen kavmi" şeklinde tanımlamaktadır.[11]

"Kavim" kavramı, "Dil, kültür veya ortak paydalardan birinin, birbirine bağladığı topluluk, tek bir atadan gelen akrabalar, vatan dil ve tarih birliğinden kaynaklanan duygusal ve sosyal bir bağ ve ilişki" olarak da açıklanır.[12] Daha az rastlanmakla birlikte "ırk" sözcüğü de kimi çalışmalarda aşiret ve kavim kavramlarıyla yakın anlamlarda kullanıla-

8. http://www.islamansiklopedisi.info, Yıl: 1999, Cilt 4, Sayfa: 9, 18.06.2017
9. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5bd609a52 b0373. 91920871.
10. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 2013.
11. Aktaran: Hüseyin Arslan, "Kavimler Arası Dolaşım ve Dönüşümün Toplumların Yeniden Oluşumuna Etkisi", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 221.
12. A.g.m., s. 221.

bilmektedir. Hüseyin Arslan'ın Şemsettin Sami'ye dayanarak yaptığı aktarıma göre; "Türkçede kullanılan ırk sözcüğü de Arapçadan Türkçeye geçmiş bir kelimedir. Çoğulu 'Uruk, kök, asıl, bih, damar, rek, nesil, sülale, zürriyet, nesep, cins, nevi, şube, hissiyat, havas anlamlarına gelmektedir.

Mesut Öğmen ise incelediği Osmanlı arşiv belgelerinden hareketle, aşiret kavramının, Arapça bir kelime olup, "Türkçede göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayan oymak yahut boy anlamında" kullanıldığını belirtir. Öğmen, "Anadolu'da yaşayan birçok göçebe cemaatlere aşiret denildiği gibi, göçebelikten kurtulup belli bir yere yerleşerek bir arada köyler kurmuş olan boylara veya oymaklara da aşiret adı verildiğini" ve aşiret, boy ve oymak kavramlarının birbirlerinin yerine kullanıldığını belirtmektedir.[13]

TDK Türkçe Sözlük'te aşireti tanımlamak için yapılan her niteleme, (dil birliği, akrabalık ilişkileri, kültürel benzerlik, göçerlik vb) devletleşememiş tüm etnik toplulukları aşiret olarak tanımlamak için kullanılabildiği gibi her kullanıma karşı itirazlar da yapılabilmektedir. Kavramın Türkçedeki anlamlarından hareketle, esas olarak birbirleriyle kan-akrabalık bağı olduğu kabul edilen (varsayılan), aynı yörede yaşayan, ortak dil ve inanç ve "biz" duygusuna sahip toplulukları nitelemek için kullanıldığı görülmektedir.

İslam Ansiklopedisi'ndeki tanımdan hareket edildiğinde ise aşiret kavramının en azından Osmanlı'nın merkezileşme dönemine kadar özellikle etnik aidiyet bildiren bir kavram değil, daha çok konargöçer yaşam tarzını niteleyen bir anlam taşıdığını söylemek mümkündür.

Modern Öncesi Tarihsellikte Aşiret Kavramı

Aşiret kavramının izini çalışmamıza konu olan Koçgiri bölgesi ve aşiretler üzerinden sürdüğümüzde Selçuklu dönemi bir başlangıç noktası kabul edilebilir. Alparslan'ın veziri

13. Mesut Öğmen, Arşiv Vesikalarına Göre Bingöl Kolokyumu, "Aşiret Yapılanması ile Bingöl ve Civarında Bulunan Aşiretler", 1-2 Ağustos 2009, s. 85, Bingöl Belediyesi Yay., 2011.

Nizamü'l Mülk'ün *Siyasetname*'sinde[14] (1077-1078), Selçuklu egemenliğine giren topluluklar doğrudan etnik adları (Arap, Kürt, Hindu) veya yaşadıkları bölge adıyla (Deylemli, Horasanlı, Gurlu gibi) ifade edilmişlerdir. Bu toplulukların temsilcileri "Emir", "Melik" gibi unvanlar taşımakta, unvanlar bir siyasal yapı liderliğine ve aşiret yapısının varlığına işaret etse de, aşiret veya kabile kavramı kullanılmamaktadır.

Dönemin önemli kroniklerinden (günlük tarih yazıcılarından) birisi ve "Yakın-Şark Türk tarihinin incelenmesi ve aydınlanması için çok önemli bilgiler içerdiği"[15] kabul edilen *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi*'nde de tüm topluluklar o dönemde bilinen etnik adlarıyla veya yönetimde olan ailelerin adlarından türetilmiş haliyle tanımlanmışlardır (Gazneviler, Tuluni ve İhşidi Türk emirler, Hamdani Arap, Grek, Kürd emirleri, Revadi, Mervani vb). Ancak kitabı yayına hazırlayanların dipnotlarında bu adlar, "Revadi Kürd aşireti"[16] veya benzer biçimlerde kullanılmaktadır.

Selçuklu dönemindeki tarihi kroniklerden (vakayiname) İbn Bibi'nin Selçukname'sinde topluluklar; "Rumlu", "Şamlı", "Horasanlı" gibi coğrafi bölgeler ve yerellik; Selçukoğulları, Abbasioğulları gibi soyadları veya unvanları üzerinden; "Erzincan Melik'i", "Antalya kafirleri" gibi doğrudan şehir adları ve dinî aidiyetleri üzerinden, çok ender olarak da "Tevaif-i Etrak", "Türk-Kürt kabileleri" gibi etnik aidiyet bildiren kavramlar üzerinden tanımlanmışlardır.[17]

Dönemin bir başka kroniği de Ebü'l Ferec İbnü'l-İbri'nin eseridir. Anadolu'ya hâkim olan Moğol ve Selçukluları anlattığı "Müslim Arap Padişahları Devleti" bölümünde farklı topluluklar, "Türkler", "Hıristiyan Kirayt'lar", "Moğollar", "Yunanlılar", "Frenk", "Gürcü", "Ermeniler", "Müslimler", "Hıristiyanlar" gibi etnik ve dini aidiyetleriyle, yöneticileri ise

14. Nizamu'l Mülk, *Siyâset-nâme*, Haz. Mehmet Altay Köymen, TTK Yay., Ankara, 2013, s. 27-28.
15. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162,)* Çev. Hrant D. Andeeasyan, TTK Yay., Ankara, 2000, Önsöz.
16. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 15. dipnot, s. 46.
17. İbn Bibi, *El Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l Umûri'l-Alâ'iyye Selçukname*, Çev. Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara, 2014, s. 29, 33, 80,169, 360, 478.

"Padişah" ve "Han" gibi sıfatlarla yazılmışlardır.[18] Bu metinde de "aşiret", "kabile", "boy" gibi kavramlar kullanılmamıştır.

14. yüzyılın ortasında yazılan İbn Battuta Seyahatnamesi'nde (1355) farklı topluluklar, "Arap kabilesi", "Kürtler", "Türkler", "Türk illeri", "Türk emiri" ve 14. yüzyılın sonunda yazılan (1397-8), Bezm u Rezm adlı vakayinamede de "Türk-Tacik", "Moğol", "Türkmen emirleri", "Türk", "Türkmen" gibi kelimelerle tanımlanmışlardır.[19]

15. yüzyıl, güncelliğini yitirmeyen Kürt ve Kızılbaş kimliğiyle ilgili tartışmalar nedeniyle araştırmacıların daha yoğun ilgisine neden olmaktadır. Safevi-Osmanlı savaşında (1514) Kürt beyliklerinin bölünmesi ve Osmanlı-Sünni Kürt ittifakının oluşması, Kürtlerin Alevi-Sünni olarak ayrışması bakımından tarihi bir kırılma noktası olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle dönemin kavramlarını, o dönemin önemli aktörü İdrisi Bitlisi'nin I. Selim'le yazışmalarından[20] ve Kürt tarihinin önemli bir kaynağı kabul edilen Şerefname'den[21] izlemek mümkündür. Bu yazışmalar ve kitap incelendiğinde de "Kürt aşiretleri" kavramının kullanılmadığı, Kürtlerin, "Kürt emirlikleri", "Kürt beylikleri" ya da "Kürt hükümetleri" biçiminde anlatıldıkları görülecektir. Bu yazışmalarda ve eserde "Türkmenler" de "aşiret", "soy", "boy" kavramlarıyla değil, genel olarak "Kızılbaşlar" kavramı içinde anlatılmışlardır.

17. yüzyılın önemli coğrafyacısı Kâtip Çelebi *Cihannüma*'da Şeref Han'a dayanarak "aşiret" kavramını "Kürt Dünbüllü aşireti", Hısnı Keyfa'da olan "Kürt-Yezidi aşiretler" ve İmadiye bölgesindeki "Arap aşiretler" için kullanır. Arap yarımadasındaki toplulukları ve hükümdarları anlatırken de "kabile" ve "kavim" kavramlarını kullanır.[22]

---

18. Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbri, *Târîhu-Düvel*, s. 5, 19.
19. İbni Battuta Seyahatnamesi, Haz. Mümin Çevik, Bilge Kültür Sanat İstanbul, 2015. s. 54, 136, 148, 534; Aziz B. Erdeşir-i Esterâbâdî, *Bezm-u Rezm*, Çev. Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara, 2014, s. 214, 55, 202.
20. İdris-i Bitlisî, *Heşt Behişt*, Çev. Muhammed İbrahim Yıldırım, TTK Yay., Ankara, 2013.
21. Şeref Han Bitlisi, Şerefname, Çev. Abdullah Yeğin, Nûbihar Yay., İstanbul, 2015.
22. Kâtip Çelebi, *Cihânnümâ*, İBB Kültür A.Ş. Yay., Yayına Haz. Nevzat Bayhan ve diğerleri, İstanbul, Mayıs, 2010, s. 506-507-554-631.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak incelediğimiz örneklerden de anlaşılabileceği gibi "aşiret" kavramı 19. yüzyılın başlarına kadar tarihi metinlerde çok sınırlı ve sosyolojik bir içeriği tanımlamaktan çok, etnik kimlik üzerinden siyasi muhataplık bildiren bir kavram olarak kullanılmıştır.

Ancak gelişen sömürgecilik politikalarının ihtiyaçları temelinde, özellikle Osmanlı İmparatorluğu içindeki azınlıkların ve farklı etnik grupların önem kazanması, bu grupları birçok bakımdan dikkat merkezine yerleştirmiştir. Sosyolojinin bir bilim olarak ortaya çıktığı, bölgemizdeki Arap, Kürt ve Kızılbaş toplulukların misyonerlerin yoğun bir ilgisiyle karşılaştığı bu dönem[23], aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma süreci, Mısır, Yunan, Sırp, Bulgar bağımsızlık süreçleri ve Osmanlıcılık, İslamcılık ve daha sonra Türkçülük tartışmalarının mayalandığı dönemdir. İşte bu dönem, imparatorluk içindeki farklı toplulukların sadece birer tarihi-siyasi-idari birim ve yönetilen "teba"nın parçaları olarak değil; kendine has özellikleri olan sosyolojik topluluklar olarak ele alınmasını gerektirmiştir.

Türkiye'de Modern Zaman Tarih Yazınında Aşiret Kavramı

"Aşiret" kavramının tarih ve sosyoloji yazınına girişi, Türkiye'de sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Ziya Gökalp'in çalışmalarıyla başlamıştır. İmparatorluğun her yanında milliyetçilik akımlarının yükseldiği, uluslaşma süreçlerinin hız kazandığı bir dönemde Gökalp, hem Türkleri ve Türklüğü yeniden tanımlamak hem de imparatorluk içindeki farklı toplulukları tanımak ve bir arada tutabilmenin yolunu bulabilmek için bir araştırmaya girişir.[24] *Bir Kavmin Tedkîkinde Takip Olunacak Usul* makalesinde "Türklüğü hangi istikametlere doğru yürütmek ve ne gibi vasıtalara

23. Anadolu'nun merkezini ziyaret eden misyoner ve seyyah adları için bkz. Adnan Mahiroğulları, *Seyyahların Gözüyle Sivas*, İstanbul, 2001, s. 50-128.

24. Ziya Gökalp, İttihat Terakki Fırkası Merkez Komitesi üyesi, 1913 Bab-ı Âli baskınına katılacak kadar önde ve Türkçülüğün önemli ideologlarındandır. Bkz. Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, İletişim Yay., İstanbul, 2015. s. 62, 66.

yükseltmek icap ettiğini bilimsel usullerle"[25] anlayabilmeyi hedefleyen Gökalp, bu çalışmalarıyla aşiret kavramını sosyolojik anlamda kullanıma sokarken, modern Türk tarih yazınına da (literatürüne) bir rota belirlemiştir.

Ziya Gökalp'in incelemeye çalıştığı toplulukların millet haline getirilmesi işini tarih ve edebiyat üzerinden inşa eden kişi ise Gökalp'in arkadaşı Fuat Köprülü'dür.

Markus Dressler, Köprülü'nün araştırmalarına temel olan dürtünün, tam da Ziya Gökalp'in Türk milliyetçiliğinin kalkışa geçmesi için ön koşul olarak kurguladığı "Türk milliyetçiliğinin evrimine dair sağlam bir tarihselleştirme"[26] çabası olduğunu belirtir. Türk milliyetçiliğinin sağlam bir tarihselleştirilmesine odaklanan Köprülü, farklı toplulukları, sosyolojik-biçimsel iç yapılanmalarından çok, yeni devletin temel ihtiyaçları temelinde birleştirebilecek bir paradigma (laik ve Türk bir ulus inşası) üretmeye yoğunlaşmıştır. Bu nedenle de Köprülü'nün çalışmaları aşiret ve dinsel topluluklarla ilgili politikaların şekillenmesinde çok önemli bir yer tutsa da "aşiret" kavramı etrafında gelişmemiştir.

Gökalp ve Köprülü sonrası önemli Türk tarihçilerinden Halil İnalcık'ın *Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*'ında hâkim kavram, yalın hâlde kullanılan "Oğuzlar ve Türkmenler" kavramıdır. Ancak kullanma zorunluluğu doğduğunda ise öncelikle "Türkmen kabileleri", Safeviler dönemi anlatılarında da daha çok Türkmen ve Kürt aşiretleri biçiminde kullanılmıştır.[27]

Ömer Lütfi Barkan *Kolonizatör Türk Dervişleri* kitabında Osmanlı'yı "Cihangirane bir devlet kuran aşiret" olarak tanımlar.[28] Aslında Osmanlı'nın Türk kültüründen çok Bizans'ın

25. Ziya Gökalp, *Bir Kavmim Tedkikinde Takib Olunacak Usul*, Kültür Bakanlığı Yay., 283, Ankara, 1977, Ziya Gökalp Serisi, Seri: No: II, No:13. Gökalp bu çalışmada "usule ait kaideler 'Durkheim'dan mülhemdir" diye belirtmektedir.

26. Markuss Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2016. s. 165.

27. Halil İnalcık, *Seçme Eserler II: Devlet-i Aliyye*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2015. s. 3-4 ve indeks.

28. Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, 7, Aynı Tartışma için bkz: Doğan Avcıoğlu, "Kuruluş Tartışmaları" *Osmanlı'nın Düzeni, Türklerin Tarihi 6. Kitap* s. 55-58 Kırmızı Kedi Yay., İstanbul, 2013.

mirası üzerinde imparatorluk kurabildiği iddialarına cevap olarak hazırlanan eserinde, Türk-Moğol-Şaman kültürünün, Selçuki ve İlhanlı idare tarzının, bu süreçte oluşan Türk bürokrasisi ve İslamiyet'in birikiminin imparatorluğun varoluş kaynağı olduğunu ispatlamaya çalışır. Osmanlı'nın bu birikimi "Kolonizatör dervişler" eliyle taşıyıp uyguladığını belirten Barkan, aşiret ve topluluklara da bu dervişlerin kaynağı olması nedeniyle yer verir. Bu nedenle çok sınırlı olarak "Türkmen aşiretleri", "yarı göçebe Türkmenler", "Türkmenler" kavramını kullanır. Asıl olarak tercih ettiği kavram ise "Türkmen kabileleri, Türkmen boyları" kavramıdır.[29] İsmail Hakkı Uzunçarşılı ise Osmanlı Tarihi[30] ile ilgili çalışmasında toplulukları tanımlarken; Oğuzlar, Selçukiler, Bizanslılar, Türkmenler, Karaman aşireti, Menteşe Türkmenleri, Germiyan Türkmenleri gibi kavramları kullanırken; Faruk Sümer, aşiret olgusunun en yoğun haliyle tarihe yansıdığı Safeviler dönemi için hazırladığı eserinde aşiret kavramını çok tasarruflu kullanır. Sümer'in çalışmasında "Kürt" kelimesi son derece sınırlı ve aşiret kavramıyla birlikte neredeyse kullanılmamıştır. Oysa çalışmada Türk topluluklar mutlaka kendilerini tanımlayan sosyolojik bir formla (boy, oba) birlikte tanımlanmıştır. Kürt ve aşiret kelimeleri konusundaki tasarruf, "Kızılbaş" ve "Kürt" kelimelerinin birlikte kullanımı konusunda da gösterilmiştir. "Kürt Kızılbaş" ise bu eserde Şeref Han'a atıflar dışında neredeyse yer almamıştır.[31]

1980 sonrası üretilmiş olan ve çoğu Türk Tarih Kurumu (TTK) basımevince yayımlanan sancaklarla ilgili çalışmalar ise 1930'lu yıllarda geliştirilen Tarih Tezi'nin yeniden üretilmiş versiyonu olarak kabul edilebilir. Bu çalışmalar, Osmanlı arşiv belgelerinde yer alan "Ekrad" kelimesinin "Kürd" manasında kullanılan etnik bir niteleme değil, konargöçerliği

29. Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, s. 16. s. 23.
30. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi I.*, TTK Yay., Ankara, 2015.
31. Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. TTK Yay. Ankara, 1999. Anadolulu Kızılbaş Türkler, Kızılbaş Türkler s. 2, 8, 20, 22, Varsak Kızılbaş s. 50, Kızılbaş boyları s. 60, Kızılbaş emirler s. 62, Kızılbaş devleti s. 40, Kızılbaş Çepniler s. 66, Kızılbaş oymakları, 56, 145.

bildiren bir kavram olarak ve "Türkman-ı Ekrad", "Yörük Ekrad'ı" biçiminde Türkmen ve Yörükler için kullanıldığının ispatlanmaya çalışılması, kavramların politik amaçlı kullanımının bilinen örnekleridir.[32]

Tarihçi İbrahim Yılmazçelik'in *Dersim Sancağı* çalışması bu yaklaşımın tipik örneklerindendir. Bu nedenle yazarın aşiret kavramı ve bununla kastettiği topluluklara dair görüşlerini aktarmak, günümüz resmi tarih yazımında hâkim olan kullanımı anlaşılır kılacaktır:

> Türklerin göçünü takiben yerleştikleri bölgelerde, Kürtlerin sınır toplumu karakteri arz eden topluluk oldukları, Türk-Arap ve Fars milletlerinden etkilenerek kültür karakteri meydana getirdikleri görüşü üzerinde durulması gereken bir konudur." (...) Bunların ilk nüvesini "Kürt adlı Türk kabilesi teşkil etmiş olmalıdır.[33] (...) Türk toplulukları Anadolu coğrafyasında konar-göçer bir hayat sürmüşlerdir. Bir kısmı ise bu coğrafyada yerleşik hayata geçmiştir. Zamanla yerleşik hayatı benimseyen topluluklar, konar-göçer Türk topluluklarını, aşiretlerini kendilerinden aşağı görerek onları Türkmen, Tahtacı, Yörük, Abdal, Zaza, Kürt gibi adlarla kendilerinden ayırmak istemişlerdir. Dolayısıyla da bu hayat tarzından dolayı Türkmenlere "Kürtler" denilmiş olabilir. Osmanlı arşiv belgelerinde görüldüğü üzere "Kürt" terimi açıkça konargöçer göçebe toplulukları ifade etmektedir. ...Osmanlı belgelerinde kayıtlarında geçen "Etrak" ve "Ekrad" kelimeleri "Türk" veya "Kürd" manalarında kullanılmayıp "Yerleşik" ve "Göçebe" manasında kullanılmaktadır.[34]

Aktarımlardan görülebileceği gibi Yılmazçelik bakımından önemli olan aşiret olarak tanımlanan toplulukların etnik kökenidir. Bu nedenle aşiretler üzerine görüş bildirirken öncelikle etnik aidiyetlerini belirlemeyi önemser. Tartışmaları bir köken tartışması olarak yürütür ve kökenleri belir-

32. Bkz. Dündar Aydın, *Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı*, TTK Yay., Ankara, 1998; Mehmet Taştemir, *XVI. Yüzyılda Adıyaman*, TTK Yay., Ankara, 1999, s. 104-105; Mehmet Ali Ünal, *XVI Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, TTK Yay., Ankara, 1999, s. 55, Harput Sancağı vb.
33. İbrahim Yılmazçelik, *Dersim Sancağı*, Kripto Kitapları, Ankara, 2011, s. 25.
34. A.g.e., s. 26.

ledikten sonra onların neden aşiret biçiminde yaşadıklarını açıklamaya çalışır:

> Osmanlı Devleti döneminde coğrafi ve sosyal yapı sebebi ile doğu bölgelerinde hâkimiyet uzun bir süre tam olarak tesis edilememiştir. Osmanlı devletinin zayıflamasına paralel olarak, merkezi otorite boşluğu sebebiyle, uzun dönemler sonunda bu bölgede kendine özgü sosyo-ekonomik ve kültürel bir yapı ortaya çıkmıştır. Kürtlerde bu durum aşiretçilik içinde ağalıklar olarak kendini göstermiştir.[35]

Bu bölümde aktardıklarımızdan da anlaşılabileceği gibi "aşiret" kavramı, Osmanlı öncesinde sık kullanılan bir kavram değildir. Tarihi süreç içinde genellikle siyasi aktör olabilen topluluklar, doğrudan etnik adlarıyla tanımlanmış ve yazılmışlardır. Aşiretlerin, 19. yüzyıldan sonra ise daha çok istikrarsızlık üreten, konargöçer, merkezkaç eğilimler gösteren ve "sorun kaynağı" olan birimler anlamında kullanıldığını ifade etmek gerekir. Bu bağlamda kavramın tarihsel kullanımında (19. yüzyıl öncesi) tanıma, siyasi muhataplık ve yerel güç içeren bir anlamı olmakla birlikte, aşağılayıcı bir anlam yükleme hissedilmemekte, kavram, siyasal-toplumsal muhatapları tanımlayan bir çerçevede kullanılmaktadır. Oysa modern dönemden Cumhuriyet'in 70'li yıllarının sonuna kadar "aşiret" tanımı, daha çok hiyerarşik bakımdan "alt", sosyolojik olarak da "geri-ilkel-feodal" ve modernleşmenin önünde engel oluşturan bir toplumsal formasyon anlamında kullanılmıştır. Neşe Özgen'in de belirttiği gibi "aşiret"kavramı Türkiye'de özellikle 1980'li yıllardan sonra Kürt etnisitesini çağrıştıracak bir anlam kazanmıştır.[36]

Aşiret kavramına genişleyen ve daralan anlamlar yüklenmesine karşın genel olarak Arapça köküne bir itiraz yapılmamıştır. Oysa 2010'lardan sonra gelişen Alevilik çalışmalarında bu kavrama Kürtçe etimolojik bir bakışla, gelecekte tartışılacağını düşündüğümüz, yeni bir yorum getirilmiştir.

---

35. A.g.e., s .27.
36. H. Neşe Özgen, "Devlet, Sınır, Aşiret, Aşiretin Etnik Bir Kimlik Olarak Yeniden İnşası", Toplum ve Bilim, No: 108, 2007, s. 239-261.

Bu yorum "aşiret" kavramının ataerkil yorumuna da bir eleştiri getirmektedir. *Zülfikar* dergisi yazarlarından Bülent Felekoğlu; "aşiret" kavramının Arapça kökenli sayılmasının tarihsel bir hata olduğunu, özü anlaşılmadığı için manasının eksik bırakılarak derin hatalar yapıldığını, erkek egemen bir ruha büründürüldüğünü öne sürmektedir.[37] Aşiret ve doğal toplum komlarının Ana kadından bağımsız ele alınamayacağını, "şir"den bağımsız ele alınır ise şirazesinden kaydırılmış olacağını ifade eden Felekoğlu, şeriat kavramının oluşma sürecini şöyle tanımlamaktadır:

> Şeriat: Şire (Süte) gelmekle başlar. Can önce berzahta (Yeniden doğum devriyesinde) Sur (Hava)'dur. Anadan doğarak surete gelir. Görünür olur. Şir (Süt) ile büyür, masumluk pınarından içer. Ak ve Pak olan süt damarlarında kızıl kanı ateşi besler. Hak Yolda Bu sürece Şirhat (süte gelen) denir. Zahir alemde Şeriat kavramını alır. [38]

İlgili Yazında "Aşiret", "Etnos" ve "Asabiyye" Kavramları

Tarihsel sosyoloji yazınında (literatüründe) "aşiret" kavramı, gens-klan-kabile veya aile-ocak-oba-aşiret-boy dizisi içinde ve varsayılan kandaşlık ilişkisi temelinde sosyolojinin ilk kuramcısı kabul edilen İbni Haldun'a atıfla kullanılmaktadır. Oysa İbni Haldun'a göre bu tür yargılarda bulunanlar, "Oluşumların doğallık ve yasalarını, çeşitli yönlerini bilmemekten ileri gelen" yanlış görüşlerden hareket etmektedirler.

> Öyleyse güney ya da kuzey gibi belirli coğrafya kesiminde yaşayan halkları 'falancanın çocuklarıdır, filancanın soyundan gelmedir' biçiminde belirli bir kimseye dayalı yargıda bulunarak genelleme yapmak, soyun dayandırıldığı babada bulunan inanç, renk ve niteliği yaygınlaştırıp o soydan geldiği ileri sürülen toplumu bu ölçüyle başka toplumlardan ayırmaya kalkmak büyük yanlışlardandır. (...) Ve bir atada bulunan şeylerin, onun soyundan geldiği varsayılanlarda, kuşaktan kuşağa değişeceğini gözden kaçırmaktır. Atada

37. Bülent Felekoğlu, Zülfikar dergisi, Ocak-Şubat 2018, s. 15, 16, 17.
38. A.g.m.

bulunanların kuşaklar boyu sürüp gitmesi gerekmez. Her şeyin zamanla değişime uğraması 'Tanrının bir yasasıdır, geleneğidir'.[39]

Kan bağının açık ve bilinebilir olmasının; "yakınlık" ve "bağ" olarak tanımladığı, "asabiyye"yi güçlendirdiğini belirten İbni Haldun, asabiyyenin güçlenme ve zayıflama koşullarını, soy bağları, efendilik-kölelik, kentlilik-göçerlik gibi somut ilişkiler bağlamında yorumlayarak kavramın anlamlarındaki çeşitlilik ve göreceliliğe işaret eder.[40]

İbni Haldun'un, toplumların kabile, aşiret düzeni içinde yaşadığı, gereksinimlerinin ve geleneklerinin dışında yasa bilmedikleri, yalnızca gereksinme duydukları ya da geleneklerinin ittiği doğrultuda davrandıkları görüşü, Orhan Hançerlioğlu tarafından "*Göçebelikten ülkelere saldırma tavrı*", Ziyaeddin Fındıkoğlu'nca da "*Zuhur ve zafer tavrı*" olarak değerlendirilmektedir.[41] Bu açıklamaların önemli yanı her iki yazarın da aşireti dışa yönelmiş bir aksiyon içinde tanımlamalarıdır.

"Etnisite" ve "aşiret" tartışmalarında güncelliğini sürdüren, topluluklar arasındaki farkların nasıl oluştuğu konusuna da değinen İbni Haldun,[42] ayrı coğrafi bölgelerde, farklı iklim ve doğa şartlarında yaşamanın, insan topluluklarında farklı davranış ve huylara yol açtığını belirtir. Açlığın, tokluğun "sıcak ve soğuk havanın insanların renklerine ve çeşitli durumlarına olan etkilerini" göz önünde bulundurmak gerektiğini belirten İbni Haldun'un doğal ve tarihsel şartların önemine yaptığı vurgudan hareket ederek, "soy" bilincinin veya duygusunun yarattığı farklılığı, ancak barbarlık aşamasından sonra gerçekleşebilen, daha sonraki süreçlerin bir çıktısı olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Soy-sop olgusundaki parlak durumun, genellikle dört babadan sonra sönmeye başladığını söyleyen İbni Haldun, sonra gelen kuşakların kurucu babalarının "ululuk ve başa-

39. İbni Haldun, *Mukaddime*, Çev. Turan Dursun. Kaynak Yay., İstanbul, 2016, s. 190-191.
40. A.g.e., s. 274.
41. A.g.e., s. 31, 32.
42. A.g.e., s. 185-205.

rılarını" gösteremediklerinde soyun parlaklığını yitirdiğini, onun yerine yenilerinin geldiğini belirtir. Buradan da aşiretin aynı soy-sop adı altında devam ediyor görünse bile geçmişte olanla aynı şey olmadığı, yeni olanın, geçmişle ilişkili olarak kendi varlığını da açıklayabilen yeni bir söylem ürettiği anlaşılabilir.

İbni Haldun'un yaklaşımlarından, aşiretlerin incelenmesinde dikkate alınacak bazı sonuçlar çıkarılabilir: Birinci olarak, İbni Haldun'un parlaklığından söz ettiği yapının, topluluğun yönetiminde olduğu anlaşılmaktadır. İkincisi, bir topluluğun aşiret olarak tanımlanmasıyla dışa dönük bir aksiyon içinde olması ("*Göçebelikten ülkelere saldırma tavrı*", "*Zuhur ve zafer tavrı*") arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Üçüncü olarak aşiretlerin davranış biçimleri, görünümleri, huyları, ahlakları ile yaşadıkları yer-coğrafya ve iklim arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Dördüncü olarak da aşiret olarak tanımlanan toplulukların soy-sopu merkeze alan yaklaşımlarla incelenmesi, "oluşumların doğallık ve yasalarını, çeşitli yönlerini bilmemekten ileri gelen" bir yanlışlıktır.

Modern dönemde ise aşiret kavramı üzerine tartışmalar 19. yüzyıl modern sömürgecilik politikaları, gelişen kapitalizm, etnisite ve uluslaşma süreçlerinin ihtiyaçlarıyla antropoloji ve etnoloji disiplinlerinin yaygınlaşmasına paralel olarak gelişmiştir. Bu tartışmalarda ana eğilim Avrupa dışındaki "etnik" grupların incelenmesi, etnisitenin kan ve soy bağı üzerinden tanımlanması, toplumlar arası eşitsizliklerin doğal kabul edilmesi, "böylece geride kalanların ileridekiler tarafından sömürgeleştirilmesinin" olağan kabul edilmesi biçiminde olmuştur.[43]

Ancak bu çalışmaları toplumsal evrimin sosyolojik biçimlerinin ve sınıfsal evriminin anlaşılması bakımından değerlendiren yaklaşımlar da eş zamanlı olarak gelişmiştir. Engels (1820-1895), insan türünün toplumsallaşmasının temelinde, "kadın tarafından kandaş bulunan kimselerden

43. Şükrü Aslan ve Arkadaşları, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası*, 1927-1965 Ana Dil Haritaları, 2015, İstanbul, s. 20.

kurulmuş sabit bir çevre haline dönüşen"[44] "gens"in[45] yattığını ifade eder. Aşiretin temeline de "gens" kavramını yerleştiren Engels, Morgan'ın[46] "İrokua Gensi" ile ilgili görüşlerine dayanarak "Amerikan yerlilerinin (...) kandaş gruplarının öz bakımından, Yunanlıların *genea,* Romalıların Gentes'iyle aynı şey olduklarını (...) gens, kabile (phratrie) ve aşiret (tribü) biçimlerindeki bütün ilkel zaman Yunan ve Roma toplumsal örgütlenmesinin, Amerikan yerlilerinin toplumsal örgütlenmesiyle tam bir paralelliğe sahip olduğunu; gensin, uygarlığa girene, hatta daha sonrasına kadar bütün barbarlarda ortak bir kurum bulunduğu"[47] görüşünü ileri sürer. Buradan hareketle "birkaç *gens*'in kabile oluşturması gibi, klasik biçimi içinde birkaç kabile de aşiret oluşturuyordu"[48] diyerek gens ve buna bağlı olarak aşiret yapılanmasının "uygarlığa girene, hatta daha sonrasına kadar bütün toplumlarda ortak bir kurum" olduğunu belirtir. Amerikan yerlileri örneğinden hareketle bir aşireti belirleyen özellikler olarak, kendine özgü bir toprak, özel bir ad, yalnızca o aşirete özgü

---

44. Friedrich Engels, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Çev. Kenan Somer. Sol Yay., Ankara, 1987, s. 48.

45. Engels, 89: "Latince gens sözcüğü, tıpkı buna karşılık düşen Yunanca genos sözcüğü gibi, gan (kurala göre k'nin Aryen *g* yerine geçtiği Almanca'da *kan*) olarak Aryen kökünden gelir ki, [gan ya da kan-ç] meydana getirmek, doğurmak demektir. Gens, *genos*, Sanskritçe'de *canas*, Got dilinde (yukarda geçen kural uyarınca) *kuni*, Norveç ve Anglo-Sakson dillerinde *kyn*, İngilizce'de *kin*, eski Almanca'da künne, hep, soy-sop demektir. Ama Latince'de gens, Yunanca'da genos[sözcükleri-ç] özel olarak, ortak bir dölden (burada aşiretin ortak bir atasından) gelmekle övünen ve bazı toplumsal ve dinsel kurumlar tarafından özel bir topluluk halinde birleştirilmiş, ama kökeni ve içyüzü şimdiye kadar bütün tarihçilerimiz için karanlıkta kalmış kandaş gruplar için kullanılıyordu."

46. Lewis Henry Morgan; (1818-1881). Amerikalı etnograf ve tarihçi. 1951-1877 yılları arasında Kızılderililer arasında yaşamış, gözlemlerini İrokualar Birliği, "insan kabilelerinde kandaşlık ve hısımlık sistemleri", "Eski Toplum" ya da insanlığın barbarlık döneminden geçerek yabanıllıktan uygarlığa yükselmesi üzerine araştırmalar başlıkları altında yayımlamıştır. Antropolojinin simge adlarından biri olan Morgan, son yapıtıyla Engels'e de esin kaynağı olmuştur.

47. Engels, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Sol Yay. Ankara, 1987, s. 88.

48. A.g.e., s. 95.

bir lehçe, seçilmiş temsilci ve askeri şefler, şeflerin görevden alınma hakkı, genel bir aşiret konseyi gibi özelliklerden söz eden Engels, bu durumu "çeşitli sınıflar halinde bölünme olmadan önce, insanların ve insan toplumunun durumu buydu"[49] diye aktarır.

Aşiretlerin toplumsal sınıflara bölünme sürecini ve dönüşümünü "Atina Devletinin Oluşumu"[50] başlığı altında inceleyen Engels, toplumsal gelişmenin bir aşamasında kendini koruyan "silahlı halk"la (*gentilic örgüt*), ondan farklılaşmış "kamu gücü"nün oluşumundan söz eder. Bu aşamada artık herkesin kendisini koruyacak silahlara sahip olduğu eski yapılar söz konusu değildir. İçinden "kamu gücü" oluşmuş, sınıfsal olarak ayrışmaya başlamış, yeni bir siyasal-toplumsal oluşum söz konusudur.

Burada dikkat çekilecek nokta, hem hem Engels hem de İbni Haldun'un aşiret olarak tanımladığı toplulukların sınıflara bölünmüş, siyasal olarak örgütlenmiş topluluklar olduğudur. Modern dönem öncesi ve sonrası aşiret olarak tanımlanan topluluklardaki bu sosyal-sınıfsal farklılaşma, bizi çalışmanın giriş bölümünde belirttiğimiz gibi aşiret kavramını bileşenlerine ayırarak (etnos-aşiret-asabiyye) yeniden tartışma ve anlamlandırma ihtiyacıyla karşı karşıya getirir.

Aşiret

Türkiye'de aşiret kavramı çoğunlukla nitelediği topluluğu dinsel, kültürel, sosyolojik, siyasal bakımdan uyumlu organik bir bütün olarak tanımlamakta; geleneksel tanımına uygun olarak soy-sop bağı öne çıkartılarak ve çoğu zaman da etnik bir kimlikle özdeşleştirilerek kullanılmaktadır.

---

49. A.g.e., s. 95.

50. Engels, s. 113 "Kendi gensleri, kendi kabile ve aşiretleri içinde, kendini bizzat kendi koruyan gerçek '*silahlı halk*' yerine, devlet otoriteleri hizmetinde, öyleyse halka karşı kullanılabilmesi olanakları silahlı bir "kamu gücü" geçerken, gentilice örgüt organlarının ya dönüşmüş ya da yeni organların ortaya çıkması yüzünden geri plana sürülmüş olmaları ve sonunda da yerlerini tamamen gerçek devlet otoritelerine bırakmaları olgusundan ötürü devletin nasıl geliştiğini en eski Atina'da hiç değilse eski Atina'nın birinci evresinde izleyebiliriz."

Durkheim'ın toplumun alt parçaları ve bireyi belirlediği görüşünden esinlenerek geliştirilen ve kullanılan[51] güncel aşiret çalışmalarında da etkili olan bu yaklaşımda aşiret, uzun bir tarihsel geçmişe sahip, kandaşlık bağı belirleyici, canlı bir organizma gibi dışarıdan ve içeriden gelen her uyarıcıdan (sosyal, kültürel, siyasal) neredeyse aynı şekilde etkilenen ve tanımlanan aşiret hiyerarşisi içinde eş zamanlı olarak aynı şekilde tepkiler veren topluluklar olarak kabul edilmektedir. Bu kabul nedeniyle özellikle Kürt aşiretleri üstüne yapılan çalışmalarda (aşiret dışında kalmış topluluklara veya aşiretler içindeki kimi farklılıklara işaret edilse de)[52] hâkim olan genel çerçeve, aşiret kavramına yüklenen bütüncül-geleneksel yaklaşımdır.

"Aşiret" kavramının "etnisite" kavramını çağrıştıracak veya onunla özdeşleştirilecek biçimde kullanımı nedeniyle tarihi coğrafyamızda aşiret kavramını dikkate almadan bir etnisite; etnisite kavramını dikkate almadan da aşiret tartışması yapmak mümkün değildir. Bu nedenle "zannedildiğinden çok problemli, iyi tarif edilmesi zor ve sınırlarının çizilmesi güç bir kavram"[53] olarak etnik kimliğin anlaşılabilmesi ve

51. Durkheim; toplumun en küçük biriminin "horde" (topluluk), hordelerin birleşmesinden "klan"ların, klanların birleşmesinden "aşiret"ler ve aşiretlerin birleşmesinden de "halk birlikleri"nin oluştuğu fikrindedir. Durkheim'a göre "Toplum, bireyi kuşatan, arzularına set çeken ve onu belirli amaçlara yönlendirebilen en üst yaptırım aracına dönüşür. Birey, toplumun zorlayıcı gerçekliğini içselleştirerek, toplumun dayattığı doğruları kendi kişisel doğruları olarak görür. Durkheim bu içselleştirmeye "kolektif bilinç" adını verir (...) Durkheim, Emile *Toplumsal İşbölümü,* Çev. Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yay.. Aktaran:Cevat Özyurt. Bu tanım, bireysel farklılıkları olduğu kadar toplum içindeki çevresel ve sosyolojik farklılıkları da yadsır. Kolektif bilinç "kuzeyde de güneyde de, büyük kentlerde de küçüklerde de, değişik mesleklerde de hep aynıdır" Türkiye'deki aşiret çalışmalarına da egemen olan "bu tanım, toplumu tek bir beyni ve tek bir kalbi olan canlı bir organizma veya örgütlenmiş dinsel bir cemaat olarak algılar "Durkheim Sosyolojisinde Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Din", (İç) *Sosyal Teoride Din*, Ed. C. Özyurt ve İ. Mazman, Ankara, Hece Yay., s. 175-239 (2015).

52. Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh Devlet,t.* Çev. Banu Yalkut, İletişim Yay., İstanbul, 2013; Martin Strohmeier, Lale Yalçın Heckmann, *Kürtler, Tarih, Siyaset, Kültür*, Çev. Atilla Dirim, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2013.

53. Ayşe Güneş Ayata, "Türkiye'de Etnik Kimlik ve Etnik Gruplar", *II. ULUSAL Sosyoloji Kongresi,* 20-21-22 Kasım-1996 Mersin.

kavramların özdeşleştirilmesinden kaynaklanan zorluğun da aşılabilmesi için; aşiret olarak tanımlanan sosyolojik formasyonun iç bileşenlerinin kavramsal olarak çözümlenmesi gereklidir.

Gens, klan kabile gibi toplumsallık ifade eden kavramlar, genel olarak toplumların doğal gelişme süreçlerinin belli aşamalarında üretmek zorunda oldukları sosyolojik mekanizmaları anlatmak için kullanılmaktadır. Engels, toplumsal evrim sürecinde kadına bağlı, kandaşlık temelinde gens, klan, kabile; gibi toplumsal formların, ataerkil döneme paralel olarak da "aşiret" gibi kategorilerin geliştiğini ve giderek "toplumdan ayrılmış bir kamu gücü"nün şekillendiğine işaret etmiştir.[54] Toplumdan ayrılmış bu kamu gücünü özellikle kabile aşamasından sonra üretim ilişkilerinin gelişimi, toplumsal işbölümünün ortaya çıkması sosyal-sınıfsal farklılaşma ve farklılaşan toplumsal gruplar arasında ilişki kurma aşamasında oluşmaya başlayan yönetsel-siyasal bir ağ olarak değerlendirmek mümkündür. Topluluğun içinden çıkan, birbirinden farklılaşan toplumsal grupları bir arada tutan, kendi dışındaki topluluklarla (öteki, düşman, dost) ilişki kurmak gereksinimiyle oluşan bu nedenle "gentilice örgüt"ten[55] ve bir arada yaşayan topluluk olarak "etnos"tan farklılaşan bu "kamu gücü" aşiret biçiminde gelişerek siyasal, devlet öncülü yapılar için bir temel oluşturmaktadır.

Bu nedenle aşiret kavramı, toplulukların organik bir bütün olarak algılanmasına yol açsa da aslında bu kavramla anlatılan topluluktan farklılaşan seçkin, siyasal, yönetsel, işlevsel bakımdan organize bir yapının tarihsel süreçleridir.

A. Vahap Uluç'un "Kürtler'de Sosyal Ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret"[56] başlıklı makalesinde aşiret kavramı bir yandan tüm topluluğu niteleyen bir kavram olarak kullanılırken, üzerinde durulan olgunun ise tüm topluluk değil, topluluktan farklılaşan siyasal yönetsel bir organizasyon olduğunun

54. Engels, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni.* Çev. Kenan Somer. Sol Yay., Ankara, 1987, s. 34-62.

55. Bkz. Engels, s. 100. Bu çalışma: dipnot 137.

56. A.Vahap Uluç, *Kürtlerde Sosyal Ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret,* http://mukaddime.artuklu.edu.tr/download/article-file/184120. 08.01.2018.

birçok örneğini sergilemektedir. R. Leach'in Kuzey Irak'taki aşiretleri, Barth'ın, Kuzey Irak'taki Caf aşiretini, Beşikçi'nin Alikan aşiretini, M.V. Bruinessen'in Kürtler üzerindeki çalışmalarını, Heckmann'ın Mardin yöresindeki Kürt aşiretlerini kendi doktora çalışmasıyla karşılaştırmalı olarak ele alan Uluç, yukarıda ifade ettiğimiz tümdengelimci yaklaşımın birçok örneğini bir arada görmemize olanak vermektedir.

Aşireti, "ekonomik ihtiyaçların karşılanması, dış tehlikelere karşı can güvenliğinin sağlanması gibi gereksinimler sonucu oluşturulmuş toplumsal ve siyasal organizasyon"[57] olarak tanımlayan A. Vahap Uluç, "Günümüzde toplumların birçoğu bu tür örgütlenmeleri aşmış olmakla birlikte Kürt toplumunun toplumsal örgütlenmesinin hâlâ büyük ölçüde bu örgütlenmeye dayandığını", oysa gelişmiş modern dünyanın toplumsal örgütlenme biçiminin millet olma hali olduğunu ifade etmektedir. Uluç'a göre, "Bununla birlikte bugün dahi bazı toplumlarda millet-altı örgütlenme örneğini gösteren topluluklar varlıklarını sürdürmektedir. Kürtlerde aşiret yapılanması bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Modernleşme süreciyle birlikte eski öneminden çok şey kaybetse de, aşiret yapılanması Kürt toplumu için hâlâ etkinliğini korumaktadır.[58]

Yukarıdaki aktarımlardan da anlaşılabileceği gibi, aşiret kavramı bir yandan gereksinimler temelinde ortaya çıkan, içinden çıktığı toplumun tümünden, (etnostan)[59] ayrılan "toplumsal-siyasal organizasyon olarak tanımlanırken, diğer yandan da "günümüzde aşılmış", "millet altı", "modern şekli millet olan" tanımlamaları ile anlamı genişletilip, topluluğun tümünü niteler biçimde kullanılır hâle gelmiştir. Aşiretin "millet-altı" bütüncül bir topluluk olarak kabulü, topluluktan

57. A. Vahap Uluç, *Kürtler'de Sosyal Ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret.*
58. A.g.m.
59. Şükrü Aslan ve arkadaşları, "etnos" kavramının kan ve kültür bağı atfedilmeyen "birlikte yaşayan insanlar" grubundan "bir ulus veya ırka özgü anlama kavuşmasını" 19. yüzyılın ikinci yarısında, ulus, ulus-devlet ve ulusçuluk/milliyetçilik tartışmaları ekseninde değerlendirirler Şükrü Aslan ve Arkadaşları, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası 1927-1965 Ana Dil Haritaları*, s. 17.

farklılaşan yönetsel "aşiret" mekanizmasını görünmez hâle getirirken; "aşiret" örgütlenmesinin gelişmiş halinin millet" olduğunun öne sürülmesi de ya yönetsel aygıt olarak devleti görünmez hâle getirmekte veya devlet-millet özdeşliğine zemin hazırlamaktadır. Kavramların sosyal sınıfsal-siyasal temellerinden bağımsız kullanımı ise sosyolojik ve tarihsel anlatımda karşımıza çıkmakta; tarihsel sürecin öznesi olan "aşiret" mekanizmasının hikâyesi tüm topluluğun (etnosun), devletin siyasal tarihi de tüm "milletin" hikâyesi olarak aktarılabilmektedir. Böylece içinden "aşiret"i çıkaran etnoslar (Konumuz özelinde Kürt etnosları) aşiretle, devlet de milletle özdeşleştirilerek yapısal, sınıfsal-kültürel iç farklılıklar görünmez kılınmaktadır. Bu nedenle "aşiret"le içinden çıktığı topluluğun (etnos), devletle milletin farklılığını dikkate almayan kavramsal tercihler, etnik ve dinsel toplulukların ancak yönetsel aygıtların (aşiret, devlet) prizmasından algılanarak değerlendirilmesine neden olabilmektedir.

Kürtler ve aşiretler üzerine çalışan birçok araştırmacının tespitleri de Kürt toplumu içindeki sosyal-sınıfsal ayrışmayı ele almakta ve bu da topluluğun bütünsel bir yapı olarak değerlendirilmesine neden olabilmektedir: "Kürt emirlikleri Osmanlı İmparatorluğu'na dahil edilmelerinden önce de vardı ve yönetici ailelerin konumları merkezin onları tanımasıyla daha da güçlenmişti. (...) Toplanan vergilerin büyük çoğunluğu emirlerce alınıyor, bu yolla saray yaşantısı sürdürülebiliyordu. Emirlikler, aşiretlerden ya da aşiret birliklerinden oluşuyordu... Raiyet (köylü) ve aşiretlerin doğrudan ilişki kurdukları tek yönetim biçimi emirler, hanedan ve maiyetlerindekilerdi".[60]

Bruinessen'in tespitleri ve aşiret üzerine yapılmış birçok araştırma da bu toplulukların bütünlüklü organik yapılar olmadığını ve genel kavramlarla değerlendirilmesinin sorunlu olduğunu göstermektedir. Uluç'un aktarımından da anlaşıldığı gibi, 1950'li yıllarda Kuzey Irak'taki aşiretler üzerine çalışma yapmış Barth da, Caf aşireti bağlamında aşiret

60. M. V. Bruinessen'den Aktaran A. Vahap Uluç, *Kürtler'de Sosyal Ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret*, s. 41.

örgütlenmesini incelerken aşiretin siyasal bir örgütlenme olduğunu, bunun altında bulunan "tire"nin de temelde siyasi bir birim olduğunu ifade eder. Osmanlılar döneminde Kuzey Irak'taki Baban Emirliği'ni örnek veren Barth'ın anlatımı ile bu emirlik, Kuzey Irak topraklarının önemli bir kısmına hâkimdi ve paşalık biçimindeki bu emirliğin bölgedeki etkinliği, "aşiret biçimindeki siyasal örgütlenmelerin büyük bir bölümünün parçalanmasına ve büyük serf grupları ile kiracı çiftçilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır." Barth'ın değerlendirmesi aşiret kavramının siyasal niteliğine vurgu yaparken, aynı zamanda aşiret kavramının çok parçalı topluluğu nitelemekteki yetersizliğine de işaret etme imkânı vermiştir.[61] Bruinessen'in "Yönetsel reformun ardından (emirliklerin kaldırılıp, merkezden yöneticilerin atanması) 19. yüzyılın ortalarına doğru emirliklerin varlığına son verilmesi ile birlikte aşiretlerin, sosyal ve siyasal örgütlenmenin temel belirleyicileri olarak tekrar ortaya çıktığına" dair tespiti de[62] aşiret-topluluk özdeşleştirmesinin sorunlu olduğunu göstermektedir.

Aşiret olarak tanımlanan toplulukların tarihsel-sosyal bakımdan farklılaşan katmanlardan oluştuğunu ve organik bir bütünlük taşımadığını Leach da ifade etmektedir. Leach, "aşiret biriminin bir veya daha fazla klandan oluştuğunu ve her bir klana taifa denildiğini, aşiretin özünde siyasal bir grubu tanımlarken, taifanın akrabalık grubuna tekabül ettiğini, bunun yanında taifanın da kendi içinde "tire" (kol) denilen altbölümlere ayrıldığını ve fakat bu iki terimin çoğu zaman birbirinin yerine kullanıldığını" söylemektedir.[63]

Aslında birçok araştırmacı Kürt toplulukların çok katmanlı yapısı ve aşiretin siyasal yanına vurgu yapmalarına karşın, aşiret kavramıyla topluluğun tümünü nitelemenin sorunlu alanlarına değinmemekte, aşiret ve millet kavramlarını geleneksel kabul gören anlamıyla kullanmaktadır. Ancak ak-

61. Leach, E.R. (2001). *Rewanduz Kürtleri* (Çev. S. Birwan, H.Özsoy, S.R. Şengül). İstanbul, Aram Yay., Aktaran A. Vahap Uluç, *Kürtlerde Sosyal Ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret*, s. 41.
62. A.g.m., s. 41.
63. A.g.m., s. 45.

tardığımız gibi konuyla ilgili birçok araştırma "aşiret" olarak tanımlanan toplulukların sosyolojik bakımdan bir bütünlük taşımadığını ve bu toplulukların "aşiret" kavramının genel kabul gören anlamları çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

Aşiret kavramının tarihsel kullanımına dair verdiğimiz örnekler de bu kavramın esas olarak siyasal bir anlamda kullanıldığını göstermekte ve bu önermeyi desteklemektedir. Dolayısıyla "aşiret" kavramının modern dönem öncesi ve sonrasında varlığını sürdüren, yerele ait siyasal-yönetsel içerikli bir kavram olarak kullanılması, hem aşiret olarak tanımlanan toplulukların içindeki yönetsel mekanizmayı, hem de "aşiret"le "etnos" özdeşliğini temel alan araştırmaları yeniden değerlendirmeye imkân verecektir. Böylece topluluğun kendisi olarak "etnos" kavramını yeniden anlamlandırmak da mümkün olabilir.

Etnos

Aşiret kavramını yeniden anlamlandırmak, zorunlu olarak onun içinden çıktığı topluluğu da (etnos: birlikte yaşayan insanlar grubu) yeniden tartışmayı gerektirmektedir.

Şükrü Aslan ve arkadaşları, "etnos" kavramının kan ve kültür bağı atfedilmeyen "birlikte yaşayan insanlar" grubundan "bir ulus veya ırka özgü anlama kavuşmasını" 19. yüzyılın ikinci yarısında, ulus, ulus-devlet ve ulusçuluk/milliyetçilik tartışmaları ekseninde değerlendirirler.[64] "Diğer yandan "etnisite ve ulus (-devlet) kavramlarının ancak belli tarihsel bağlamda anlam ve önem kazandığını, modern öncesi dönemde nadiren açık bir siyasal anlam taşıdığını da belirterek[65] etnosla "politik/ekonomik ilişkiler kompleksi" arasındaki ilişkinin mesafesine ve tarihselliğine işaret ederler.

"Etnos" ve "etnisite" arasındaki anlam ve tarihsellik farkı, çalışmamız bakımından da önemlidir, çünkü modern dönemde, özellikle de bölgemizle ilgili aşiret çalışmaların-

64. Şükrü Aslan ve Arkadaşları, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası 1927-1965 Ana Dil Haritaları*, s. 17.
65. A.g.e., s. 24.

da "etnos" kavramı göz ardı edilirken, "etnisite" kavramına yüklenen anlam da aşiret kavramına yüklenen anlamla özdeşleşmiş ve esas olarak siyasal bir anlam kazanmıştır. Kızılbaş/Kürt topluluklara bu kabuller üzerinden bakılması ise yalnızca siyasal merkezli kimlik tanımlarını öne çıkarmakta ve topluluğu diğerlerinden ayıran "doğal", tarihsel, iktisadi, coğrafi, biyolojik ve duygusal etmenlerin (etnosu oluşturan fenomenler) dikkatten kaçmasına neden olabilmektedir.

"Etnisite" ve "etnos" arasındaki anlam ve tarihsellik farkı, Sovyet tarihçisi L.N Gumilev'in de kavramı kullanırken dikkatettiği bir unsurdur. Gumilev, "etnosun şekilleniş itibariyle doğal bir fenomen olduğu noktasından hareket ederek"[66] "İnsanlar da dahil bütün organizmaları" etkilediğini varsaydığı coğrafya ve biyolojik tesirleri açıklamak üzere "landşaft" kavramını geliştirmeye çalışır. "Yeryüzünün nitelik yönünden doğal sınırlarla çevrili diğer bölgelerinden ayrılan, karşılıklı olarak belli şartlarla sınırlı; muayyen bir bütünlük ve önemli bir kesimindeki tipik olay ve nesneleriyle doğal bir yeknesaklık arz eden ve topografik şeridin her yönden ayrılmaz bir parçası" olarak tanımladığı "landşaft"ı, etnogenez olarak kavramsallaştırdığı, "etnoslar"ın oluşum ve bozulum sürecinin mayalandığı ortam olarak yorumlar.

Gumilev'in coğrafi landşaft tanımı, İbni Haldun'un coğrafi bölgeler sınıflandırması, bunun insan fizyolojisinden karakterine kadar etkisi[67] ve Engels'in insan topluluklarının sosyal-siyasal evrimi aşiretle ilgili görüşleri etnos-aşiret ilişkisini tartışmak için bir çerçeve sunabilir.

Engels'in "aşiret"i tanımlarken kullandığı ve önceki bölümlerde aktardığımız "kendine özgü bir toprak ve özel bir ad, yalnızca o aşirete özgü bir lehçe" tespitleri de "etnos" sınırlarının başka bir ifadesidir. Diğer toplumlarla sosyal kültürel ilişkilerin sürdürülmesini zorlaştıran, coğrafi uzaklık, ortak dili konuşmayı imkânsız kılan bir zaman aralığı, tarihsel

66. L.N. Gumilev, *Etnogenez Halkların Şekillenişi Yükseliş ve Düşüşleri*, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2014, s. 22.
67. İbni Haldun, *Mukaddime,* Çev. Turan Dursun. Kaynak Yay., İstanbul, 2016, s. 137-200.

duygusal kopuş nedeniyle toplumsal hafızayı ortaklaştırma olanaklarından yoksunluk, "etnos"u şekillendiren ve sınırlayan etmenlerdir. Buradan çıkarabileceğimiz sonuç, belirgin bir "etnos" tanımı için belirgin bir coğrafi-sosyal-tarihsel "landşaft" (tarihsel-coğrafi arka plan) tanımı yapılması gerektiğidir. Böylesi bir alanın dışına taşma ya da sıkıştırılma ise yeni "etnoslar"ın oluşum koşullarını yaratmaktadır.

Gumilev'in bu yaklaşımı etnosların hâkim üretim ilişkilerinin sınıfsal yapısı, egemen siyasal ilişkilerin mutlak belirleyiciliği ve birbirine benzer şekilde ortaya çıkan aileklan-boy-aşiret-millet-ulus şablonu dışında incelenebileceğine işaret etmektedir. Bu yaklaşımla "etnos"u da toplumsal gelişme sürecinde ulaşılan kalıcı bir sonuç değil; dinamik, süreç içinde değişip dönüşen yapılar olarak değerlendirmek mümkün olacaktır.

Kuşkusuz Gumilev'in etnos olarak tanımladığı özgün toplulukların oluşum ve gelişim sürecini, kimlik ve formasyon (üretim ilişkileri) bağlamında farklı yaklaşımlarla ele alan çalışmalar da mevcuttur. Jan Assmann, *Kültürel Bellek*[68] isimli çalışmasında bu konuyu "Temel yapılar ve Aşama Kaydetme Biçimleri" başlığı altında inceler. Assmann, kimliği "bilinç sorunu, daha doğrusu kişinin kendi hakkında bilinçsizce oluşan algılayışının bilince çıkması" olarak tanımlar ve bunun "hem bireysel hem de toplumsal düzeyde geçerli" olduğunu öne sürer.[69]

Bireysel kimliği, bireylerin bilincinde kurulan ve saklanan, onu tüm ("öneme sahip") diğerlerinden ayıran ve detayların yarattığı imge, bedensel varlığın kılavuzluğunda gelişen kendilik bilinci, onun indirgenemezliği, benzersizliği ve yeri doldurulamazlığı[70] olarak tanımlayan Assmann'a göre bir bilince ulaşmadan kimlikten de söz etmek mümkün değildir. Assmann'ın tespitlerindeki "*bedensel varlığın kılavuzluğunda gelişen kendilik bilinci*", "*kendi hakkında bilinçsizce oluşan al-*

68. Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2015, s. 139-170.
69. A.g.e., s. 139.
70. A.g.e., s. 141.

gılayış" sözleri, Gumilev ve İbni Haldun'un, "etnos"un ortaya çıkış kaynağı, doğal şartların etkisiyle oluşan ve duygusal alan olarak tanımlamaya çalıştıkları, Engels'in "sınıf ayrımı oluşmadan" diye tanımladığı süreci işaret ediyor gibidir.

Toplumsal grupların "doğal" özelliklerine dikkat çeken Gumilev'in yaklaşımını andıran tespitler Assmann'da da vardır. "Temel yapılar düzeyinde sosyal (etnik) politik ve kültürel oluşumlar arasında tam bir uyum" olduğunu söyleyen Assmann, "sosyal aidiyetlerin evlenme kuralları ile organize edilmiş olmasının, sayıları birkaç bini geçmeyen toplulukların" ortaya çıkmasına neden olduğunu belirtir.[71] Bu toplulukları da "doğal" biçimler olarak kabul eden Assmann, "bunun ötesindeki her şey bir ölçüde aşama kaydetmesinin sonucudur" diyerek bu aşamadan sonra "ortak bir kimlik için tipik bir başlangıç noktası" ortaya çıktığını ve doğal gidişin kaybolmasıyla sonuçlanan bir uyumsuzluk durumunun oluştuğunu söyler.

Anlaşıldığı kadarıyla Assmann toplulukların belli bir gelişmişlik ve sayısal büyüklük öncesi durumunu "doğal" bir temel yapı, bu grupların genişleyerek birleşmelerini ise kültürel kimlik oluşumuyla bağlantılı olarak değerlendirmekte ve bunu "etno-politik" yapı olarak kavramlaştırmaktadır.[72] Ancak Assmann, "doğal" kimliğin varoluş süreci, coğrafi, fiziksel, biyolojik, tarihsel ve bunlardan kaynaklı duygusal bileşenleri (landşaftı) üzerinde çok durmaz. Assmann'ın sözlerinden, "bilinçsizce oluşan bir algılayış"ın varlığını gözden kaçırmadığı ancak bu süreci (etnosun oluşum sürecindeki doğal gelişimi) kimlik oluşumunda bir bileşen olarak değerlendirmediği anlaşılmaktadır. Assmann'a göre doğal kimlik yoktur. İnsan varlığı ancak kültür ve toplum temeli çerçevesinde mümkündür. Bir birey, kendini birey olarak bildiği kadar bireydir, bir grup da kendini ancak soy, halk

71. A.g.e., s. 153-154.

72. Jandarma Umum Kumandanlığı Dersim Raporu'ndaki bilgilere göre Dersim aşiretleri; sayıları birkaç bini geçmeyen, çoğu yüz yüze ilişki sürdüren, ekonomik açıdan ancak kendine yetebilen ve Assmann'ın tanımladığı "doğal, etno politik" temel yapı tanımına çok yakın bir formda yaşamaktadırlar.

ya da millet kavramları çerçevesinde anladığı, sunduğu ve ortaya koyduğu ölçüde onları hak eder.[73]

Assmann'ın görüşlerinden, kimliğin kültürel oluşuyla (bilinçli soyutlama yetisinin oluşması) ve kendini "soy-halk ya da millet" (Assmann'ın deyişiyle"etno-politik") olarak tanımlama arasında birbirini tamamlayan, doğrusal bir ilişki kurulduğu çıkarılabilir. Gumilev ise "etnos" özelliklerinin esas olarak "helezonik sosyal gelişme" (üretim ilişkileri süreci), sürecinin etkisi dışında oluştuğunu varsayar. Assmann'ın "*kültürel*" olarak kavramsallaştırdığı ve Gumilev'in tartıştığı da bu yaklaşımdır. Çünkü Gumilev'e göre bilince çıkarılmamış olsa da topluluklarda varolan ve onu diğerlerinden ayıran şey "doğal"dır. Oysa kültürden söz edilmeye başlandığında artık bir bilinç ve formasyondan da söz etmek gerekir. Bir formasyonun oluşumundan sonraki süreçler; etnik kimliğin soy, sop ilişkileri, tarihsel gelişmeler, etnosların diğer etnoslarla buluşması, süper etnoslar kurulması, birleşenlerin dağılması tarafından etkilenen süreçlerdir ve kuşkusuz bunlar kimliğin çok boyutlu gelişiminde etkilidirler.

Assmann ve Gumilev'in farklı yaklaşımlarının temelinde, toplumsal gelişmenin farklı aşamaları üzerinde durmalarının bulunduğunu söyleyebiliriz. Gumilev, Assmann'ın kimlik fenomenlerinin henüz bilince çıkarılıp soyutlanarak dolaşıma girmediği "temel yapılar" ve öncesi üzerinde durup teorik çıkarsamalarını ve kavramlara yüklediği anlamları bu zemin üzerinden üretmektedir. Assmann ise kimlik fenomenlerinin, "bilince çıkarma" sonrası dolaşıma giren kültürel anlamlar olarak şekillendiği daha sonraki bir gelişme aşaması üzerinde durmaktadır. Assmann'ın kültürel kimlik için zemin kabul ettiği toplumsal gelişmenin bu aşaması, Engels'in "etnostan ayrı bir kamu gücü", bizim "aşiret" olarak tanımladığımız siyasal mekanizmanın oluşum sürecidir. Bu nedenle Gumilev, temel yapılar sonrası gelişen üretim ilişkileri ve maddi hayatın somut şartlarının temelinde üretilen

73. Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2015, s. 140-142.

"bilinç ve kültür tarihinin motor değil, etnos'un dümeni" rolü oynadığını belirtir.[74]

Bu tartışma ile "doğal", "temel yapılar" olarak "etnoslar"ın kültürel-siyasal topluluklara evrilmesinin bir süreç gerektirdiğine; aynı tarihsel coğrafi habitusun etkisinde şekillenen benzer etnosların kültürel-siyasal süreçlerde farklılaşmalarına ve bu farklılaşmanın eşitsiz gelişimine; böylece Kızılbaş/Alevi Kürt toplulukların her özgün parçasının ve Koçgirililerin kendi tarihselliği içinde farklı düzeylerdeki sosyal-siyasal gelişmeleriyle (klan, kabile, cemaat, aşiret vb) ele alınması gerektiğine işaret etmeye çalıştık.

Asabiyye

Bugün etnik grupların kimlik inşa süreçleriyle ilgili sosyolojik tartışmaların temel kavramlarından birisi de "asabiyye" kavramıdır. Turan Dursun'a göre bu sözcüğün temel anlamı bağ, bağlılık ve topluluktur. En güçlü bağ ise kan bağıdır ve kabilelerde bulunur. Asabiyye ve aynı kökten kaynaklanan "asabe" kelimesinin İslam hukukuna da geçtiğini ve yine çeşitli bağ biçimlerinin (kan bağı, kölelik efendilik bağı), hukukunu tanımlamak için kullanıldığını belirten Turan Dursun'un çıkarsamalarına göre, birbirinin asabesi olan topluluk bireylerinin "hepsi birbiri için koşar, koruma/savunma coşkusu gösterir, atılır, haykırır, gerekirse ölümü bile göze alır! Bu bütünlük içinde birleşenler ortak çıkarlarını birlikte düşünürler, birlikte ararlar, birlikte korurlar ve birlikte ortak düşmanlarına karşı koyarlar. Asabe olanları birleştiren iki şey vardır: Biri ortak çıkar, öbürü de İbni Haldun'un deyişiyle 'doğal bir coşku, yakınlıktan ve karşılıklı sorumluluk almaktan, gelenek ve görenekten ileri gelen coşkudur."[75]

Kolektif gücün temelinde kandaş topluluk özellikleri yattığını kabul eden Ümit Hassan da Dursun gibi aşiret men-

74. L.N. Gumilev, *Etnogenez Halkların Şekillenişi Yükseliş ve Düşüşleri*, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2014, s. 22.
75. İbni Haldun, *Mukaddime,* Çev. Turan Dursun. Kaynak Yay., İstanbul, 2016, s. 269-270, 1 No'lu dipnot.

suplarının "hepsinin kandaşlık bağlarından gelen birlikte inanma, birlikte harekete geçme ve dayanışma gibi özelliklere sahip" oldukları düşüncesindedir.[76]

"Asabiyye" kavramı üzerine çalışan birçok araştırmacı ve birçok yazarın "aşiret" kavramına yüklediği "topluluk duygusu, dayanışma duygusu, komünal ruh, sosyal iltisak, askeri ruh, grup dayanışması, tesanüt bağı, sosyal irtibat bağı, sosyabilite, dayanışma, sosyal dayanışma, grup duygusu, dayanışmacı ve vurucu güç, yek-vücut bağlılık, ortak bakıştan doğan güç/eylem, dayanışma ve karşılıklı sorumluluk duygusu" anlamlarını aktaran Hassan, bu duygunun gerçek anlamda biyolojik kan bağlılığından, kan bağlılığı varmışçasına işleyen birlik duygusuna dönüştüğünü, kandaşlık bağlarının bozulmaya başlamasıyla barbar toplulukta varolan yiğitlik-dayanışma-eşitlik ilke ve davranışlarının törpülendiğini ve toplum içi ilişkilerin zamanla cebire dayanmaya başladığını belirtir.[77] Kandaşlık ve bedeviliğin asabiyyesi arasında paralellik kuran Hassan, "Kandaşlığın kolektif düşünme ve eyleme geçme tarzının görünümleri nasıl dayanışma, 'birlik duygusu', 'kolektif hareket', 'yiğitlik', 'eşitlik', 'kardeşlik' ise, aynı görünümlerin İbn Haldun tarafından bedeviliğin 'asabiyye' davranışı biçiminde terimlendirilen hareket tarzında aynen gözlemlendiğini" düşünmektedir.[78]

Hassan, bu benzerlikten hareketle; kandaşlıkta mündemiç (varlığın doğal bir unsuru), sonrasında sosyal bir örgütlenme sürecinde devam eden, uygarlığa geçişte artık gerçek bir kandaşlıktan söz edilemese de varmışçasına süren, neredeyse üretici güçlerin motoru kabul edilebilecek; "ekonomik, sosyal ve siyasal gelişmeyi belirleyen ve değiştiren, kendisi de bu gelişme karşısında değişen" işlevsel bir asabiyye tanımı yapmaktadır.

Ümit Hassan'ın asabiyye tanımı, yönetsel, işlevsel, siyasal bir mekanizma olarak "aşiret"in, "etnos"u da etkileyen ve

76. Ümit Hassan, *Ibn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010, s. 172-173-147-175 (ayrıca ilgili bölümdeki 3-10 arası dipnotlar).
77. A.g.e., s. 182.
78. A.g.e., s. 193.

dönüştüren kolektif aksiyonu olarak kabul edilebilir. Ancak bazı temel kabullerin yeniden değerlendirilmesi zorunludur.

İlk olarak, "hepsinin kandaşlık bağlarından gelen birlikte inanma, birlikte harekete geçme ve dayanışma gibi özelliklere sahip" oldukları; "kandaşlığın kolektif düşünme ve eyleme geçme görünümlerinin "birlik duygusu", "kolektif hareket", "yiğitlik", "eşitlik", "kardeşlik" olduğu[79] görüşü bir varsayımdır. Kandaş topluma atfedilen bu özelliklerin hangilerinin bir arada yaşamanın zorunlulukları olarak (bilinç dışı veya içgüdüsel), hangilerinin zorunluluk dışında (bilinçle tercih edilerek) zuhur ettiğini tespit etmek mümkün değildir. Sadece davranış değil, değerler söz konusu olduğunda (yiğitlik, eşitlik gibi) bunu kandaşlık kaynaklı olarak değerlendirmek daha da zorlaşmaktadır.

İkinci olarak "asabiyye"nin, içgüdüsel dayanışmayı aşan tarzda, kolektif bir aksiyon olarak ortaya çıkması, bilinç faktörünün devreye girmesinden ayrı değerlendirilemez. Çünkü gerek İbni Haldun, gerekse Ümit Hassan'ın kendisi, asabiyye kavramının tezahürünü esas olarak "dışa" karşı aksiyonlarda tanımlamaktadırlar.[80] O zaman şu çıkarsamayı yapmak mümkündür: Topluluğun "asabiyye" anlamındaki kolektif aksiyonu esas olarak topluluk dışı bir "diğer" tanımı söz konusu olduğunda (bilince çıktığında) anlam kazanmaktadır. Dışarıyla ilişki, artık oluşmaya başlayan işlevsel, yönetsel ve giderek siyasal mekanizma eliyle yürütülür ki bu mekanizma da bizim "aşiret" olarak tanımladığımız mekanizmadır. "Diğer", "bizim gibi olmayan", "bizden olmayan" "korunmamız gereken", "düşman" kavramları ancak bilinç ve soyutlamayla anlaşılabilir kavramlardır. Dolayısıyla burada bir bilinçten, kültürel olmaya başlayan bir algıdan söz etmek mümkündür.

79. A.g.e., s. 193.

80. A.g.e., s. 194. "İbn Haldun, assabiyyet'i, "Himaye, müdafaa, mutalebe (taarruz ve hak arama) ve ortaklaşa yapılan her türlü İçtimai faaliyet...fetih, zapt, İstila, işgal, zafer kazanılması... müşterek eylem/eyleyişte bulunma/-hareket etme" olarak tanımlamaya başlamakta, Mukaddime boyunca, sayısız denecek kadar 'kolektif aksiyon'/'ortak eylem' (sellik) tarifi ve açıklaması geliştirmekte, asabiyyenin oluşumu düşmanların saldırısından korunmak ve saldırganları kovmak (ve servet kazanmak) ve birlikte harekete geçmek ve diğer toplumsal faaliyetlerle gerçekleştiğini vurgulamaktadır."

Buradan hareketle "asabiyye", insan topluluklarının yaşamak için birlikte olma zorunluluğu aşıldıktan sonra; içgüdüsel davranışı aşan, esas olarak dışa açılma ve topluluk dışı ilişki ihtiyacının doğurduğu, diğer olanla temas kuran işlevsel-yönetsel mekanizması ("aşiret") üzerinden edindiği ve bilince çıkardığı, "diğer"ine karşı aksiyona dönüşebilir "kültürel" potansiyeli olarak tanımlanabilir. Bir başka deyişle "asabiyye", "etnos"un içinden doğan "aşiret"in, dışarıyla/diğeriyle ilişki sürecinde oluşan bilinci ve bu bilincin "etnos"ta yarattığı kültürel-duygusal-psikolojik bir olgudur.

Burada dikkat çekmeye çalıştığımız nokta; asabiyye için dışarıyla (gens ve klan dışı, diğeri) ilişki ihtiyacı ya da zorunluluğu, "diğer"ini soyutlayabilecek bir bilinç düzeyi, "diğeri"yle ilişkiyi sürdürecek bir mekanizmanın ("aşiret") gerektiğidir. Böyle bir mekanizma olmadan "asabiyye"den ve aksiyon tarzındaki görünümünden söz edilemez. Asabiyyenin gücü, bu mekanizma üzerinden görünür olur ve bu mekanizmanın gelişkinliği ve yeterliliğiyle de doğru orantılıdır. Asabiyyenin kaynağı esas olarak diğeriyle ilişkili "aşiret" mekanizması (yönetsel mekanizma) olduğu için, modern dönemde de en belirgin örneğini milliyetçilikte bulan görünümleriyle varlığını sürdürmektedir.

"Aşiret"(i) Olmayan Etnos Mümkün müdür?

Aşiret çalışmalarında "aşireti olmayan etnoslar"ın varlığına çokça işaret edilmektedir. Gumilev birçok etnosun kabile ve boylara ayrıldığını, ama İspanyollar, Fransızlar, İtalyanlar gibi çağdaş halkların, Bizans ve Sasaniler gibi tarihi halkların varlıklarının herhangi bir döneminde böyle bir taksime sahip olmadıkları ve yaşayabildikleri görüşündedir.[81]

"Aşiretsiz" topluluklara, Kürtler üzerinde yaptıkları incelemelerde, Bruinessen ve Heckmann da işaret etmektedirler. Heckmann, "aşiret"in Kürdistan'daki mevcut kimliklerden sadece biri olduğuna dikkat çekerek, aşiret üyeliği için şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Aşiret üyeliği

81. L.N. Gumilev, *Etnogenez Halkların Şekillenişi Yükseliş ve Düşüşleri*, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2014, s. 113.

dışardan bakanlar tarafından sıklıkla basite indirgenerek, aşiret liderine (ağaya) körü körüne itaat ve biati, çeteciliği, cahilliği ve kan davasını içeren bir davranış ve zihniyetle ilişkilendirilir."[82]

Kürt aşiretleri üzerine önemli çalışmalarıyla bilinen Martin Van Bruinessen de Kürt toplulukları aşiretli ve aşiretsiz olarak değerlendirmeye ihtiyaç duymuştur. Kürdistan'da birbirinden farklı pek çok sosyal ve politik örgütlenme olduğunu belirten Bruinessen, "birbirinden çok farklı sistemlerde belirgin kalıpların varlığına" işaret eder.[83] Bütün Kürtlerin aşiretli olmadığını da belirten Bruinessen "aslında bazı bölgelerde aşiretsiz Kürtlerin nüfusun çoğunluğunu oluşturduğunu", aşiretsizlerin politik ve/veya ekonomik olarak aşiret olarak örgütlenmiş Kürtlere tâbi olduğunu belirtir.

Bruinessen, aşiretsiz Kürtlerin, topraksız ailelerden, politik alanda ağırlık oluşturamayan küçük sülalelerden oluştuklarını, aşiretli grupların tebaası gibi olduklarını, savaşçı olmadıklarını ve savaşçı konargöçer gruplar için çalışmak zorunda kalan bir alt tabaka, bir "sürü" olarak görüldüklerini belirtir.[84] En azından Kızılbaş/Kürt aşiretlerin toplu ve dışa kapalı olarak yaşadıkları yerler bakımından tartışılır olan bu tespitlerin önemli yanı, Van Bruinessen'in de "aşiretli", "aşiretsiz" ayrımı yapma ihtiyacı duymuş olması ve aşiretsiz toplulukları politik bakımdan etkisiz gruplar olarak tanımlamasıdır.

Ziya Gökalp, de Kürt aşiretleri ile ilgili çalışmasında aşiretli-aşiretsiz ayrımına dikkat etmiştir. Gökalp'in özellikle yerleşik aşiretlerle dağlı aşiretlerin ilişkisini incelerken yaptığı değerlendirme; bir topluluk olarak aşiret'le (etnos), "aşiret örgütü" arasındaki ayrımı göstermektedir:

> Sarp dağlar, öncelikle içindeki halkı tarımla geçindirmez. Sonra hükümetin sağladığı düzenden payını alamaz. Bu iki sebep dağlıları silahlı yaşamaya ve ovaların zengin köylerine tecavüz etmeğe yöneltir. Demek ki bu ovaların halkı da sürekli bir tehdit ve tehlike

82. Heckmann, s. 159; Bruinessen, *Ağa-Şeyh-Devlet*, s. 82.
83. Bruinessen, *Ağa-Şeyh-Devlet*, s. 81-82.
84. Bruinessen, *Ağa-Şeyh-Devlet*, s. 169-170.

altındadır. Bunlar da çöl ağzındaki halklar gibi silahlanmak, silahlı bir aşiret olmak mecburiyetindedirler. Mesela Habibini ve Raman dağları mevcut olduğuna göre, Beşiri ovasının varlığını savunmak için silahlanması, aşiret örgütü kurması gereklidir.[85]

Ziya Gökalp'in incelemesinde de bizim "aşiret" olarak tanımladığımız "yönetsel mekanizma" ile topluluğun ayrı değerlendirilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Burada, insanların dışarıya karşı "kendilerini savunmak için kurdukları "aşiret örgütü"nün daha sonra diğer komşular için birer saldırgan kuvvete dönüştüğünü"[86] ve topluluğun bütünüyle aynı şey olmadığını tespit edebiliriz.

Bu verilere göre Kürtler hem aşiretli hem de aşiretsiz olabildikleri gibi, politik olarak etkili olmakla "aşiretli" olmak arasında da olumlu bir ilişki bulunmaktadır. Bu nedenle "aşiret" kavramının bütün "etnos"u niteleyen bir kavram olarak kullanılmasının sorunlu olduğu da görünür hâle gelmektedir.

Kürtler içindeki farklı formasyonlara işaret eden bu yaklaşımlardan hareket ederek, Koçgiri aşiretlerinin aşiretliliğini aynı tarihi ve coğrafi alanda ve zaman aralığında yaşayan Ermeni ve Rum topluluklarıyla karşılaştırarak anlamaya çalışmak da mümkündür.

Koçgiri bölgesini de kapsayan sancaklarla ilgili araştırmalarda Osmanlı tahrir defterlerine dayanarak verilen rakamlara göre 16. yüzyılın başlarında Hıristiyanlar, bu bölgede nüfusun yarısından fazlasını oluşturmaktadır.[87] Bu topluluklar Osmanlı dönemi çalışmalarında daha çok *Millet sistemi* [88]

85. Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Toker Yay., İstanbul, 1995. s. 54.

86. A.g.e., s. 54.

87. İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası*, s. 137, Tablo XI, TTK Basımevi, Ankara, 1990

88. İlber Ortaylı, *Osmanlılarda Millet Sistemi*, İslam Ansiklopedisi, Yıl: 2005, Cilt 30, s. 66-70 https://islamansiklopedisi.org.tr/millet#2-osmanlilarda-millet-sistemi): "Osmanlılar'da Millet Sistemi. İslâmî literatürde din ile eş anlamlı olması yanında belli bir dinin mensuplarını ifade eden millet kelimesi (yk.bk.), Osmanlı Devleti'nde de klasik dönemden itibaren dinî zümreleri ifade etmek için kullanılmıştır. (...) Millet sistemi, bir bölgenin dârülislama katılmasından sonra buradaki ehl-i zimmenin bir ahidnâme,

içindeki yerlerine bağlı olarak dinî kimlikleriyle tanımlanırken[89] bölgede yaşayan Müslüman topluluklar için soy, boy, klan, cemaat, kabile ile özdeşleşen Oğuz, Türkmen, Yörük, Ekrad aşiretleri gibi tanımlamalar kullanılmıştır. Müslümanlarla aynı tarihi coğrafyada, benzer kültürel-ekonomik formasyonlarda yaşayan Hıristiyan toplulukların aile, kabile, boy yapısına benzer yapıları olmadığı düşünülemez. O hâlde benzer özellikler taşıyan toplulukların neden aynı kavramlarla tanımlanmadığı cevaplanması gereken bir sorudur. Bu sorunun cevabını aradığımızda, toplulukların "diğeri" ile ilişkisinde siyasal muhataplık düzeyi ve bunu sürdüren mekanizma olarak "aşiret" gündeme gelmektedir. "Aşiret" kavramı, etnosların, "dışarısıyla" temas zorunluluğu aşamasında ortaya çıkan, üretim ilişkileri temelinde şekillenen, yönetsel bakımdan işlevsel olan, siyasal aktör olabildikleri sürece varlıklarını sürdürebilen siyasal bir olgu olarak kabul edildiğinde, Rumların ve Ermenilerin "aşiret" olarak tanımlanmamalarını, siyasal sistem içinde silikleşen temsiliyetleri[90] ve yönetsel mekanizmalardaki etkisizlikleriyle ilişkilendirebiliriz. Çünkü "aşiret" hiyerarşisinin görünürlüğü ve gücü, daha çok dümendekilerin topluluk dışı ilişkilerinin yoğunluğuyla ve üretebildikleri asabiyyeleriyle belirlenmektedir. Belli tarihsel dönemlerde siyasal aktör olan "aşiret" hiyerarşisi, dost ve düşmanlarıyla ilişki sürecinde oluşup güçlenirken, bu ilişkileri siyasal zeminde sürdüremeyen topluluklarda bu hiyerarşi zayıflamakta, dönüşmekte veya "aşiret" sönümlenebilmektedir. Bu yaklaşımla Rum ve Ermeni topluluklarının "aşiret"sizliği anlaşılır hâle gelirken, aşiret kavramının içine sıkıştırılan Kızılbaş Kürt (Alevi-Kürt) toplulukların durumunu da aynı yaklaşımla değerlendirme olanağı doğmaktadır.

---

hukuk ve himaye bahşedici bir ahidle İslâm devletinin idaresi altına girmesinden doğan bir teşkilat, bir hukuki varlıktır."

89. Bkz. Bu çalışma, Modern öncesi tarihsellikte "Aşiret" 29-35.

90. 18. yüzyılda Ermeni ve Rumların siyasal temsiliyeti için Bkz. Erik Jan Zürcher; *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, (İmparatorluğun Nüfusu bölümü), İletişim Yay., İstanbul, 2016, s. 25-28-33.

Burada altını çizmeye çalıştığımız nokta, aşiret kavramını bileşenlerine (etnos, aşiret, asabiyye) ayırarak ele almanın, çalışmamızın merkezinde yer alan ve genel olarak aşiret ya da etnik grup olarak tanımlanan[91] toplulukların incelenmesinde yeni bir bakış açısı sağlayabileceğidir. Özellikle bu alandaki araştırmalara hâkim olan, topluluğu sosyolojik bir bütün olarak (işlevsel, yönetsel yapılarla soysop, aile, klan, kabile temelli etnosu bir bütün olarak) kabul eden, yaklaşım yerine, "aşiret"in siyasal alana ilişkin işlevsel bir yapı olduğu ve etnostan farklı özellikleri tanımladığı kabul edildiğinde bu yeni bakış açısının önemi daha da belirginleşecektir.

Aşiret olarak tanımlanan topluluklar, bu alanda egemen olan kavramların belirleyiciliklerine sıkıştırılmadıklarında, onları "etnos" yapan özgünlüklerine ayrımlı yaklaşılabilir. Bu durumda siyasal-tarihsel-dinsel ayrılıklar nedeniyle bir arada düşünülemeyecek toplulukların "etnos" olarak benzerliğini görebileceğimiz gibi, siyasal-tarihsel-dinsel nedenlerle benzer olduğu varsayılan toplulukların farklılığını da daha ayrıntılı görmek mümkün olacaktır.

"Etnos", "aşiret" ve "asabiyye" kavramları üzerine yaptığımız tartışma ve tanımlarla; "aşiret" olarak tanımlanan toplulukların incelenmesinde kullanılabilecek kuramsal-kavramsal bir zemin oluştuğunu söyleyebiliriz. Koçgiri aşiretlerinin tarihsel süreç içindeki değişim ve dönüşümlerini açıklamak için de kullanacağımız tartışma sonuçlarını ise şöyle sıralayabiliriz:

1. Aşiret olarak tanımlanan toplulukların incelenmesinde kavrama etnik bir anlam yüklenmesi, etnik bir kimlikle özdeşleştirilmesi ve topluluğun bütününü tanımlar biçimde kullanılması, topluluğun anlaşılması ve açıklanabilmesi bakımından sınırlayıcı sonuçlar doğurmaktadır. Kavramın söz konusu toplulukları daha doğru anlatabilmesi için bileşenlerine ayrılması; özgün

91. Aşiret kavramının farklı anlamlarda kullanımı hakkında bkz. Bruinessen, s. 99-106; A. Vahap Uluç *Kürtlerde Sosyal ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret.*

olduğu varsayılan topluluk için "etnos", bu topluluğun yönetim mekanizması içinde yer alan kesimler içinse "aşiret" kavramının kullanılması ön açıcı olacaktır.

2. "Aşiret"in varlığını belirleyen ana faktör, "diğeri" ile; "etnos"un "dışarısı" ile kurulan siyasal ilişkidir. Bu nedenle siyasal statü sahibi olmayı ve siyasal muhataplığı "aşiret" için varoluşsal bir etmen olarak değerlendirmek mümkündür. Buradan hareketle siyasal muhataplığın zayıflaması ve statünün yok olmasıyla "aşiret" yapısının zayıflaması ve yok olması arasında doğrusal bir ilişki bulunduğunu söylemek mümkündür.
3. Kendine has bir toprağı, davranış biçimleri olan bir insan topluluğu olarak "etnos"un içinden "aşiret" gibi siyasal bir yapının çıkması, üretim ilişkilerinin gelişmesi, toplumsal iş bölümünün ortaya çıkması, ihtiyaç fazlası bir üretim olması ve "halktan ayrılan bir kamu gücü"nün oluşmasıyla mümkün olabilmiştir. "Aşiret" olarak tanımladığımız bu yönetim mekanizması, sınıfsal bir ayrışmanın varlığına işaret ettiği için de siyasal bir olgudur.
4. Bir aşiretten söz etmek aynı zamanda sınırları belirlenmiş bir coğrafyadan, "kendine has bir yer/topraktan"; önceki bölümlerde kullandığımız tarihsel, sosyal, coğrafi bir landşafttan söz etmeyi gerektirir. Dolayısıyla "aşiret" ve "yerel"lik birbirini belirleyen etmenler olarak ele alınmak durumundadır.
5. Bütün "etnos"ların "aşiret" yapısı üretmesi tarihsel bir zorunluluk değildir. "Aşiret"siz etnoslar mümkündür. Bu toplulukların ürettiği yönetsel mekanizmaların aşiret olarak şekillenmesi, dışarısıyla-diğerleriyle ilişkisinin yoğunluğuna ve siyasal muhatap olarak kabul edilebilecek güçte olmalarına bağlıdır.
6. Kandaşlık ilişkisinin dayanışma duygusu, aşiretin temel özelliği olarak ifade edilen "asabiyye" ise ancak dışarısıyla-diğeriyle ilişki kuran, "diğeri" tanımı yapabilecek ilişkiler ve mekanizmalar üzerinden şekillenebilecek bir olgudur. Bu nedenle bu duygu, "kültürel"-siyasal

alana ait ve toplumsal kimlik inşasının temel bir kavramıdır. Sınıfsal bir dayanağı vardır. Bu dayanak "aşiret" olarak tanımladığımız yönetim mekanizmasıdır.

"Etnos", "aşiret" ve "asabiyye" kavramları için önerdiğimiz yeni anlam ve sınırlarla siyasal bir olgu olarak "aşiret"in oluşumunu, varlığını sürdürebilme koşullarını, ömrünü ve değişimini incelemek mümkündür. Bu yeni tanımlamalarla; toplumsal, ekonomik ve siyasal gelişmeyi belirleyen ve değiştiren ve yalnızca kandaşlıkla izah edilmesi mümkün olmayan bir gücün (asabiyyenin) sınıfsal kaynağına da işaret etmiş oluyoruz. "Aşiret"in, "gens" ve "klan içi" bir sosyal organizasyondan, üretici güçlerin gelişimini belirleyen bir sınıfsal organizasyona evrimi; içgüdüsel dayanışmanın aşılması, sınıfsal bir içerik de kazanarak "asabiyye"ye evrilmesi süreciyle birlikte düşünülmelidir. Bu yaklaşımın aynı zamanda "doğal" olanla, kültürel, siyasal alanlar arasında ortaya çıkan geçişkenlik ve etkileşimleri incelemeye yardımcı olacağını da söyleyebiliriz.

Modernleşme Öncesinde Kızılbaş/Alevi Kürtlerde Aşiret

Kızılbaş/Alevi Kürtlerde "aşiret" olgusunu açıklayabilmek için öncelikle yukarıda yapılan kavramsal tartışma sonucunda ulaşılan tezi göz önüne almak gerekmektedir.

Tartışmanın ana tezlerinden birisi, yaşanan "landşaft"ın[1] "etnos"ları da şekillendiren "doğal" fenomenlerden birisi olarak işlev gördüğüyle ilgiliydi. Yürüttüğümüz kavramsal

1. Landşaft: "Yeryüzünün nitelik yönünden doğal sınırlarla çevrili diğer bölgelerinden ayrılan, karşılıklı olarak belli şartlarla sınırlı; muayyen bir bütünlük ve önemli bir kesimindeki tipik olay ve nesneleriyle doğal bir yeknesaklık arz eden ve topografik şeridin her yönden ayrılmaz bir parçası olan bir kesim". Bkz. Gumilev, 66. Bu tanım Kızılbaş Kürt aşiretlerin yaşadığı Dersim merkezli alan için kullanılabilir.

tartışmanın Koçgiri aşiretleri bakımından karşılığı nedir? Bu sorunun cevaplanabilmesi için Koçgirililerin de yaşadığı Kızılbaş/Alevi Kürt coğrafyasının sosyal-kültürel-siyasal arka planına bakmak gerekir.

İkinci olarak; birçok halkın, aşiret ve "etnos"larından oluşan, 1514 Çaldıran savaşı sonrası dağıtılan Çemişgezek Beyliği hâkimiyetindeki Dersim merkezli coğrafi-sosyal-tarihsel bir yerelliğin, bu alanda yaşayan toplulukları nasıl ortaklaştırdığı ve diğer topluluklardan ayıran özellikler edinmelerini nasıl etkilediği üzerinde durmak gerekir. Çünkü Kızılbaş/Alevi Kürtlerin bugüne yansıyan iç örgütlenmeleri, kendi içlerinden "aşiret" yapısı üretip üretemedikleri, üretebildikleri yapıların ne ölçüde "aşiret" (işlevsel-yönetsel mekanizma) ya da cemaat olabildiği ancak bu somut tarihsel coğrafya analiz edilerek anlaşılabilir.

Üçüncü olarak Kızılbaş/Alevi Kürtlerin iç örgütlenmesinden hareketle, aşiretin olmazsa olmazı kabul edilen "asabiyye" kaynakları üzerinde durmak gerekir. Bu çerçevede, Kızılbaş/Alevi Kürtler için tarihi bir kırılma olan 1514 Çaldıran Savaşı sonrasında oluşan tarihsel, sosyal, siyasal koşullar bu toplulukları nasıl etkiledi, bu topluluklar 16. yüzyıldan sonra hangi nedenlerle ve hangi olaylarda ortaya çıkıp, hangi mekanizmalar üzerinden görünür oldular, onları görünür kılan "kolektif aksiyon"larının kaynağı neydi sorularını tartışmaya, "Alevi Ocakları"na bağlı olarak ortaya çıkan "asabiyye"nin, "etnos'un, "aşiret"in ve kimliğin yeniden inşasındaki rolünü sorgulamaya çalışacağız. Böylece Koçgirili Kızılbaş/Alevi Kürtlerin tarihsel, sosyal, kültürel bağlamda anlaşılabilmesi için gerekli zemini oluşturabiliriz.

Tarihsel, Sosyal-Kültürel Bağlamıyla Koçgiri ve Kızılbaş/Alevi Kürt Aşiretler

Selçuklu'nun son, Osmanlı'nın ilk dönemlerinde Koçgiri'yi de içine alan, Sivas'tan doğuya doğru uzanan coğrafya, çok kısa aralıklarla değişen hanedanların, beyliklerin yönetimindeydi.

Koçgiri, bugünkü Sivas'tan Erzincan Kemah'a kadar uzanan, Emevi ve Abbasiler zamanında Şam eyaleti, Selçuklu zamanında Diyarbekir Eyaleti içinde ve Büyük Ermenistan'ın bir parçası ve sınır bölgesi, Safeviler zamanında ise Safevi egemenliği altında Kürt Çemişgezek Beyliği'nin bir parçası ve Kızılbaş inancının önemli bir merkeziydi.

Siyasi ve idari merkeziyetçiliğin yerleşemediği, egemenlik mekanizmalarının çok kısa zaman aralıklarıyla el değiştirdiği, sürekli ittifak ve düşmanlıkların yenilendiği bu dönemde, yönetsel-işlevsel bir yapı olarak "aşiret"ler de sürekli değişen aktörleriyle amorf (aynı olmayan, birbirine benzemeyen) özellikler taşıyordu.[2] Politik ittifaklar, dinsel, etnik, mezhepsel çeşitlilikler taşıyor; Gürcü, Ermeni, Kürt, Türkmen, Müslüman ve Hıristiyanlar birbirleriyle ittifak kurabilirken, karşılarında aynı bileşenlerden oluşan başka bir ittifak olabiliyordu. Hatta aynı hanedan veya beyliğin farklı bireyleri karşı taraflarda olabiliyordu.

Aynı durum Koçgiri bölgesinde "etnos" olarak tanımladığımız topluluklar açısından da geçerliydi. Merkezileşmeye çalışan Selçuklu'ya karşı ortaya çıkan Babailer isyanı bu karmaşık ve geçişken ortamın farklı topluluklar bakımından bir yansımasıydı. Selçuklu'ya başkaldıran bu toplulukta Türkmenler, Kürtler, Ermeniler, Rumlar hatta Yahudiler birlikte yer alıyordu. 1240-41 yıllarında Selçuklu'ya isyan eden Baba İlyas'ın aslında Müslüman olmadığı, hatta Musevi olduğu, en azından harici, "Rafızi-zındık" olduğu o günün tarihçilerince yazılıyordu.[3] Her şeyin iç içe geçtiği belirsizlik dönemi, aynı zamanda etnosların da yeni şartlara göre dönüştüğü şekillendiği, herhangi bir merkezin kontrol edemediği bir tarih arenasıydı.

Birçok tarihçi ve araştırmacı Koçgiri bölgesinin büyük bölümünü kapsayan Erzincan-Sivas-Divriği arasındaki bölge-

2. İbni Bibi'nin Selçuklu dönemi anlatımları, Bezm u Rezm'de anlatılan Kadı Burhaneddin dönemi, Eretna, dönemleri, Moğolların hâkimiyeti, Akkoyunlu, Karakoyunlu çatışmaları bu dönem için bilgi sunmaktadır.

3. İbni Bibi, *Selçukname*, 478, Hamza Aksüt, *Baba İshak*,110-116, A. Yaşar Ocak, *Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 143-147.

leri Kızılbaş-Alevilerin merkezi haline gelmeden "Paulicen"[4] (Pavlikan) sapmanın merkezi durumundaydı[5] diye anlatır. Kâtip Çelebi de hem Tokat-Sivas arasında "ahalisi Hıristiyan olan Pavlus" adlı bir köyden ve Emeviler öncesinde Malatya'da Mazdekçi inancın egemen olduğundan söz eder.[6] Melikoff'un Sivas, Erzincan ve Divriği arasında; araştırmacı Erdal Gezik'in Divriği ve Arguvan diye tanımladığı yer, Paulicen'ların Bizans'a ve Hıristiyanlığa muhalefet edip hükümet kurdukları, 18. yüzyılda Osmanlı'nın Koçgiri olarak tanımladığı bölgedir. Ermeni kökenli Pavlikanların Alevilerle benzerliklerine işaret eden bir dizi araştırmaya atfen Gezik, bu benzerliklerin dini bir köke işaret etmekten çok kültürel bir etkilenmeye işaret ettiğine değinmektedir.[7] Gezik, Pavlikanların yerleşik düzenin geleneksel değerlerine karşı çıkan, alt sınıfa mensup, Ermeni, Arap ve Bizanslı yetki sahiplerine saldırılar düzenleyen, daha sonra Ermenistan'ı terk ederek Fırat'ın batısında cumhuriyet kuran bir topluluk oldukları bilgisini aktarır.[8]

---

4. Mehmet ÇOG. İlahiyat Fakültesi Dergisi 13: (2008), s. 73-87 "İslam-Bizans İlişkileri Bağlamında "Pavlikanlar" Üzerine Bir Değerlendirme: Pavlikanlar dini ve siyasi bir oluşum olarak Bizans tarihinde bilhassa VII-XI. yüzyıllarda iz bırakmış bir gruptur. Etnik bir toplumsal yapı olmaktan ziyade dini karakterli bu oluşum Hıristiyanlığın itikadi tartışmalarında sık sık gündeme gelmiştir. Bunlara ilaveten Abbasiler dönemi İslam-Bizans mücadelesinde ve Alevilerin menşei tartışmalarında da söz konusu edilmektedir."
5. İrene Melikoff, *Kırkların Ceminde*, Çev. Turan Alptekin, Demos Yay., İstanbul, 2011, s. 54.
6. Cihannüma, s. 703, Sivas'a bağlı Artukabad: "Sivas ile Tokat arasında bir ovada yer alır. Burada Artuk Bey hükümet ettiğinden onun adı verilmiştir. Ovada, yol üzerinde ahalisi Müslüman ve Hıristiyan olan Pavlus adlı büyük bir köy vardır. Bazı yolcular kışın bu köyde konaklarlar." Cihannüma, s. 531, "Malatya İranlılar, Bizanslılar ve tekrar İranlılar tarafından yönetilmiştir. Bilahare Arap kabilelerinden Bekir ibn Vail ve sonra Diyarbekir'de zuhur eden Arap meliklerinden Kinde melikleri tarafından idare edilmiştir. ... Bilahare Ömer ve onun oğlu Haris tarafından yönetilmiştir. Haris İran Meliki Kubad zındıkına bağlanmıştır. Kubad zamanında zındık Mazdek ortaya çıkıp peygamberlik iddiasında bulunmuş, insanlara mallarını ve hanımlarını birbirlerine ortak etmelerini emretmiştir. Kubad bu zındıkın dinine tabi olmuştu. El Haris de Kubad'a tabi olmuştu."
7. Ayrıntılı bilgi için bkz: Erdal Gezik, *Alevi Hafızasını Tanımlamak*, İletişim Yay., İstanbul, 2016. s. 236-240.
8. George A. Bournoutian, *Ermeni Tarihi, Ermeni Halkının Tarihine Kısa Bir Bakış*, Çev. Ender Abadoğlu, Aras Yay., 2016, s. 85-86.

Yerleşik düzenin geleneksel değerlerine karşı direncin Selçuklu döneminde de devam ettiği, ünlü Selçuklu veziri Nizamü'l Mülk'ün *Siyasetname* adlı eserinde bu inançları ele alıp kötülemesinden ve onların devlet kademelerinden uzak tutulmasını önermesinden de anlaşılmaktadır. Nimazü'l Mülk, paranın, servetin ve toprağın tüm insanlara ait olduğunu, ihtiyacı olanın kullanması gerektiğini savunan ve hanedanlığın yok olmasına neden olacak görüşleri nedeniyle idam edilen Mazdek için şunları yazar:

> Mazdek, Padişahın mezhebini tuttuğunu ve birçok kimsenin dinini kabul ettiklerini görünce, servetleri (mal) ortaya koydu, servet (mal) ve altın mülk değildir; halk (merdum) arasında ve mubahtır; hepsi Hüda'nın kulları ve âdemin oğullarınındır. Her neye ihtiyaç duyarlarsa, birbirinin servetini (mal) harcamaları gerekir; öyle ki, hiç kimse hiçbir işde fakirliğe ve sıkıntıya düşmesin; bütün insanlar eşit durum (mütesaviyu'l-hal) da olsunlar' dedi.[9]

Nizamü'l Mülk'ün, o günden (1077-78) 600 yıl önce yaşanmış Mazdekçilik üzerinden devlet yöneticilerine tavsiyelerde bulunması, bu düşüncelerin izlerinin Büyük Selçuklu İmparatorluğu döneminde de yaygın olduğunu göstermektedir.

Bu sürekliliğin bir görünümü de Babailer isyanıdır. İsyanın öncüsü ve Rafızi olarak tanımlanan ama o dönem çok geniş halk topluluklarını etkileyen Baba İlyas ve İshak'ın Türk, Kürt, Rum ve Ermenileri birleştirerek Selçuklu'ya karşı başlattığı ve sonra adlarıyla anılan isyan da tarihi Koçgiri bölgesi ve çevresinde hayat bulmuştur.[10] (1240-1241 Adıyaman-Sivas-

9. Nizamü'l Mülk, *Siyaset-Name*, Hazırlayan: Prof. Dr. Mehmet Altay Öymen, TTK Yay., 2013, Ankara, s. 140-141.

10. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Nejat Birdoğan, *Alevilik Anadolu'nun Gizli Kültürü*, Kaynak Yay., 2013, İstanbul, s. 52-65; Hamza Aksüt, *Baba İshak*, Yurt Yay., 2006, s. 189-197. Baba İlyas'ın adı, etnik kimliği, isyana katılanların inançları üstüne tartışmalar devam etse de tartışmayı yürütenlerin (A. Yaşar Ocak, Hamza Aksüt, Mertol Tulum ve daha birçok yazar-araştırmacı) ortaklaştıkları nokta: Baba İlyas'ın ve Baba İshak'ın hem Güneydoğu Anadolu'da egemen olan bir dizi yerel beyliğin, hem de Selçuklu'nun mezhebinden olmadıklarıdır. Baba İlyas ve İshak etrafında Türkmen, Kürt ve Ermenilerin buluştuğu da pek itiraz edilmeyen bir konudur. Yine tüm araş-

Kırşehir-Amasya arası). Alevi Ocaklarından derlediği 17. yüzyılın ilk çeyreğine ait belgeleri[11] inceleyen Ayfer Karakaya Stump da bugünkü Alevilikten Kızılbaşlığa, oradan Baba İlyas'a ve Ebul Vefa'ya uzanan tarihi izlere işaret eder.[12]

Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebi, Menakıbu-l Kudsiyye fi Menasıbi-i Ünsiyye adlı eserinde Dede Garkın'ın 400 halifesi olduğunu, Dede Garkın'ın bu halifelerini Diyarı Rum'a irşad için gönderdiğini yazmıştır.[13] Koçgiri bölgesi, o gün için "Diyarı Rum" olarak tanımlanan bölgenin merkezindedir. Bugün Koçgiri bölgesinde hâlâ ayakta duran ve her yıl ziyaretçi akınına uğrayan İmranlı'da Cogi Baba, Zara'da Şeyh Merzuban ve Dersim'deki Ağuçan, Munzur Baba, Derviş Gevr gibi Alevilerin kutsal saydığı zaviyelerin bu yıllarda gelen Vefai tarikatına bağlı dervişlerle ilişkilerini araştırmak bu bakımdan önem taşımaktadır.

Cemal Kafadar, "Rum diyarı" diye adlandırdığı, "Türkmen aşiretlerin Kuzey Mezopotamya'nın Arap ve Kürt aşiretleriyle serbestçe kaynaştığı, "II. Basileus'la II. Mehmet'in imparatorluklarının doğu sınırlarının ötesi" olarak tanımladığı[14] bölgede Müslümanlarının inanç ve âdetlerinde, tarihi konfigürasyonların şekillendirdiği, kendine has çok kökenli bir habitus'un" farkında olunmasına dikkat çeker.[15] Koçgiri'nin de içinde yer aldığı "Diyar-ı Rum" bölgesi Roma ile Pers, Bizans'la Selçuklu arasında, daha sonra da Osmanlı ile Safeviler arasında sürekli el değiştiren, inanç ve kültürel geçişkenliğin en yoğun olduğu coğrafyadır.

Osmanlı öncesi Akkoyunlu ve Karakoyunluların mücadele alanı olan Koçgiri, aynı zamanda 1514 yılında Osmanlı ordusu ve Kızılbaş Kürtler arasındaki yoğun çatışmaların

---

tırmacıların buluştukları bir nokta bölgenin o dönemdeki siyasal istikrarsızlığı ve alt tabakaların yoksulluğudur.

11. Ayfer Karakaya Stump, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2016, s. 18.

12. A.g.e., s. 137.

13. *Menakıbu-l Kudsiyye fi Menasıbi-i Ünsiyye.* Hazırlayanlar: İsmail E. Erünsal, Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara, 2014, s. 33.

14. Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma, Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, Metis Yay., İstanbul, 2017, s. 123.

15. Bölgenin tarihsel, kültürel çeşitliliği için bkz. a.g.e., s. 78.

yaşandığı ve büyük Kızılbaş kırımlarına sahne olan Erzincan, Kemah, Dersim, Koçgiri aşiretlerinin yaşam alanı ve Vilayet-i Rum'un ortasında yer alan bir coğrafyadır. Çemişgezek Beyliği'nin dağıtılmasından sonra oluşturulan Kemah Sancağı[16] idari birim olarak, bugünkü Erzincan Merkez'den Sivas'a bağlı İmranlı-Karacaören köyüne kadar uzanan, Kuruçay, Refahiye, İliç ilçelerinin tamamını ve İmranlı'nın bazı köylerini kapsamaktadır. Bu bölge hem tarihi geçmişi, hem nüfus, aşiret ve inanç bileşimiyle 1853'te resmen adı konularak kurulan Koçgiri kazası bölgeleriyle önemli ölçüde örtüşmektedir. Bölgenin 16. yüzyılın ilk yarısındaki etnik-dini bileşimi ve siyasi durumu, bölge ile ilgili çalışmalarda başvurulan en önemli kaynaklardan olan, Eski Erzincan Valisi Ali Kemali'nin *Erzincan* kitabında tasvir edilmiştir: "Şah İsmail'in, 1507 senesinde Erzincan ve havalisini tamamıyla istila etmesinden sonra Acemler buralarda propagandalarını serbest surette yürütüyor, Şii mezhebini var kuvvetleriyle yayıyor ve birçok saf insanı kendilerine has hurafelerle zehirliyorlardı."[17]

Şii hâkimiyetini kendisi için tehlike gören, Osmanlı'nın yönünü batıdan doğuya çeviren Yavuz için Kemah'ın ele geçirilmesi zorunluydu. Çünkü "Kemah kalesi Kızılbaşların elinde bulunduğu müddetçe Bayburd, Erzincan ve Kiğı'da emniyeti sağlamanın mümkün olamayacağı" düşünülüyordu.[18] Ali Kemali'nin araştırmalarına göre;

> (...) O sırada Kürdistan [Kemah ve Çemişgezek Beyliği - GU] birtakım beylerin elindeydi. Bunlar mezhep itibariyle Şah İsmail'e az çok bağlıydılar. Erzincan ahalisi ise Sünni'ydiler. Kürtler Erzincan halkına vakitli vakitsiz taarruz ve gece baskınlarında bulunup zarar vermekten geri kalmıyorlardı. Bu tecavüzler, tabiatıyla karşılık vermeyle neticelenecekti. Nitekim öyle oldu: Erzincan muhafızları, Kurban Bayramı günü saldırganlar üzerine hücum ederek Kızılbaş kafasından minareler yaptılar.[19]

16. İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı*, s. 77-100.
17. Ali Kemali, *Erzincan*, Kaynak Yay., İstanbul, 3. Basım, Mayıs 2013, s. 102.
18. Prof. Dr. İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası*, TTK Yay., Ankara, 1990, s. 8.
19. Ali Kemali, *Erzincan*, Kaynak Yay., İstanbul, 3. Basım, Mayıs 2013, s. 110.

Bu araştırmadan, 1853'te adı Koçgiri olacak bu bölgede Yavuz'un ordusuna direnen güçlerin aslında haklarında "katli vaciptir" fermanları çıkartılan ve sistematik kıyımlara tabi tutulan Kızılbaş Kürtler olduğu, birçok kaynakta tartışılan büyük Kızılbaş kıyımlarının bu bölgede gerçekleştiği[20], Osmanlı'nın Kızılbaşları "kötü yaşayışlı" olarak nitelendirdiği, bölgenin "Kürdistan" olarak tanımlandığı, burada yaşayanların önemli bir kısmının mezhep itibarıyla Şah İsmail'e bağlı oldukları anlaşılmaktadır. Osmanlı ordularının Çaldıran'da Şah İsmail'i yenilgiye uğratmalarına rağmen Kemah Kalesi'ni ele geçirememesi hem buradaki direniş ve çatışmaların yoğunluğu hakkında hem de tarihi Kızılbaş hafızasının oluşması hakkında da fikir vermektedir.

5. yüzyılda Mazdekçi görüşlerin, Bizans döneminde (7. yüzyıl) Pavlikanların, Selçuklu döneminde Baba İshak ve Baba İlyas isyanlarının (1240-41), daha sonraki yıllardan itibaren Baba İlyas'la ilişkisi bilinen Hacı Bektaş'ın inançlarının bu bölgede şekillenmesi ve yayılması, 16. ve 17. yüzyılda Safeviler döneminde en güçlü haline ulaşan Kızılbaşlığın, Osmanlı ve egemen mezhep olan Hanefiliğe karşıtlığı, bölge halklarındaki kültürel yapının sürekliliğine işaret etmektedir.

Ahmet Yaşar Ocak'ın "Kabul edilmiş resmi din anlayışına yani ortodoksiye karşıt, aykırı olan din anlayışı"[21] çerçevesinde ele aldığı ve "dairenin dışındakiler" olarak değerlendirdiği Alevilik ve benzeri inançlar için Suavi Aydın, bazı ortak özelliklere işaret eder: "Siyasal boyutta iktidarın desteğine sahip olmaması, merkezin değil çevrenin inancı olması, sosyal boyutta merkezin, şehirlerin değil kırsal kesimlerin inancı olması, teolojik boyutta ise merkeze tepki duyan birçok topluluğun inancını bağdaştırabilmesi bu inançların özelliklerindendir."[22]

Anlatılan coğrafyanın tarihi-sosyal özelliklerinden de anlaşılabileceği gibi Koçgirililerin sosyal-kültürel yapıları-

20. Kızılbaşlarla ilgili ferman ve büyük kırımlar için bkz. Necdet Saraç, *Alevilerin Siyasal Tarihi 1300-1971*, Cem Yay., İstanbul, 2013, s. 85-100.
21. Ahmet Yaşar Ocak, *Kızılbaşlı,k Alevilik, Bektaşilik*, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 61-62.
22. A.g.e., s. 63.

nın anlaşılabilmesi, Osmanlı tarafından çizilmiş idari birim sınırlarıyla değil, dini-kültürel, etnik etkileşimde bulunduğu çevresiyle birlikte ele alınmasını gerektirmektedir. Farklı dinsel, kültürel, etnik topluluk ve inançların bir arada yaşadığı bu tarihsel-sosyal çeşitlilik, uzun tarihi süreçler boyunca merkezin hâkimiyet kuramaması, topluluk ve inançların merkezin denetimi dışında ve dışa kapalı yaşam alanları oluşturabilmeleri ya da buna zorlanmaları, bugün bu coğrafyada yaşayan toplulukların parçalı sosyolojik şekillenmelerinin ve kendilerine has yerelliklerinin de önemli bir nedenidir. Geçmişte ve bugün Koçgirili Kızılbaş/Alevi Kürtlerin çoğulcu ve farklılıklara açık tutumları değerlendirilirken bu tarihsel arka planın etkisi göz ardı edilmemelidir.

"Aşiret" ve "Cemaat" Arasında Bir "Etnos" Olarak Kızılbaş/Alevi Kürtler

Aktarılan tarihsel-sosyal arka plan içinde Kızılbaş Kürtler için göreceli olarak istikrarlı sayılabilecek olan dönem, Şeref Han'ın Çemişgezek Beyliği olarak anlattığı dönemdir. Şeref Han'ın "Kürdistan denince akla gelen yer" olarak tanımladığı bu beylik dönemi,[23] Kızılbaş Kürtlerin siyasal bir merkez etrafında birleşebildikleri, "aşiret örgütü"nün geliştiği ve şekillendiği, hem topluluklar hem de dost-düşman siyasal muhataplar tarafından kabul edildiği bir dönem olarak değerlendirilebilir.

Bu dönem Çaldıran Savaşı ile sona erdi ve savaş sonunda Kızılbaş Kürtler için yeni bir tarihi dönem başladı. Çaldıran savaşı, Kızılbaş Kürtleri yaklaşık olarak 300 yıl (1514-1800) devam eden, dışlarındaki bir "merkez" (Osmanlı İmparatorluğu) tarafından belirlenmiş siyasi statüsüzlük ve yok sayma, Sünni/Şafii Kürt beylik ve mirlikleriyle çevrili dinî mezhebî ve psikolojik sınırlar, tarihsel-sosyal bir kuşatılmışlık ve verimsiz fiziki coğrafyaya sıkışmışlıkla karşı karşıya bıraktı. Kızılbaş Kürtlerin yaşamak zorunda kaldıkları bu coğrafya, sınırlarının dışına çıkamadıkları, yalıtılmış, "yabancılarla"

23. Şeref Han Bitlisi, *Şerefname*, Çev. Abdullah Yegin, Nûbihar Yay., 2015, İstanbul, s. 209-236.

ilişkisi sınırlandırılmış, "yalçın dağları, uçurumların ortasına gömülmüş dereleri, yüzlerce metre eninde ve boyunda mağaraları ve inleri, sarp yamaçları örten meşelikleri olan[24] bir coğrafyadır.

Krisztina Kehl-Bodrogi, Kızılbaş Kürtlerin bu dönemini, politik merkeze karşı temelde sosyal ve politik olan muhalefetlerinden dolayı Kızılbaşların marjinalleşmeye zorlandığı, topluluğun önce gizli örgütlenmeye yönelip sonra endogami yoluyla kendini yeniden ürettiği ve soya dayanma şartını geliştirdiği, ilerleyen dönemlerde de Alevi olmayanların topluluk içine alınmadığı[25] biçiminde tasvir etmektedir.

Sosyal-tarihsel gelişmenin genel seyrini açıklamaya çalışan Engels'e göre ise insan topluluklarının içinde yaşadıkları toplumsal kurumlar bir yandan emeğin, öbür yandan ailenin erişmiş bulunduğu gelişme aşaması tarafından belirlenir. Emeğin erişmiş bulunduğu gelişme aşaması ne kadar düşük, toplam emek ürünü ve bunun sonucu toplumun sahip olduğu servet ne kadar az ise kan bağı o kadar çok belirleyici görünür.[26] Anlaşılabileceği gibi tarihsel-siyasal, coğrafi ve doğal sınırlılıkların sonucu olarak emek verimliliğinin gelişememesi, toplumsal servetin azlığı,[27] kan bağının ve ailenin belirleyiciliğini daha baskın ve görünür hâle getirmektedir. Bu sosyo-ekonomik temelin tıpkı aile, klan, kabile ilişkilerinin

24. Naşit Hakkı Uluğ, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Kaynak Yay., İstanbul, 2014, s. 17. Burada kendine özgü bir toprakla kastedilen esas olarak Dersim'dir. Ancak 16. ve 20. yüzyıllar arasında Maraş, Adıyaman, Malatya, Erzurum, Erzincan ve Sivas'ta kalan Kızılbaş Kürtlerin de yine kendi içine kapalı, dış ilişkileri sınırlı yerleşim birimlerinde "küçük Dersim"ler yaratarak yaşadıklarını söylemek mümkündür.

25. Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, Ayrıntı Yay., Çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak, İstanbul, 2012, s. 39.

26. Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Çev. Kenan Somer, Ankara, 1987, Önsöz, s. 12.

27. 1932'de hazırlanan Jandarma Umum Komutanlığı Raporu'na göre Dersim'in en "zengin" aşiretlerinden biri Ferhat Uşağı aşiretinin nüfusu 3200; serveti ise 18.500 keçi ve koyundur. Bu da kişi başına 5,7 küçükbaş hayvan düştüğünü gösterir. Laçin aşiretinin ise nüfusu 2000, serveti ise 1000 sığır, 3000 koyun-keçidir. Bu raporlar Kızılbaş/Kürt aşiretlerin 20. yüzyılın ortasındaki toplumsal servetlerin ve emek verimliliğinin düzeyi hakkında bir fikir verebilir. Bkz. s. 111-115.

gelişimini etkilediği gibi inanç sistemlerinin oluşumunu ve ritüellerini etkilediğini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Aktarmaya çalıştığımız sosyo-ekonomik şartlarda yaşamaya çalışan toplulukların kendi iç ilişkilerini Engels'in "gentilice" örgütlenme için yazdıklarından yararlanarak yorumlamak, Kızılbaş/Kürt aşiretlerle ilgili çalışmalarda dikkate alınmayan sosyo-ekonomik temelle inanç ritüellerinin oluşumu arasındaki ilişkiyi değerlendirmeye de olanak verecektir. Engels'in Gentilice toplumun iç işleyişi hakkında yazdıkları, "aşiret" yapısının egemen olamadığı dönemlerde toplumsal birliği sağlayan ve cemaatin temel ritüeli olan "Cem" törenlerinde uygulanan kurallar sistemini çağrıştırır.[28]

> Ve bütün saflığı ve yalınlığıyla, bu gentilice örgütlenme, ne hayranlığa değer bir yapılaşmadır! Askersiz, jandarmasız, polissiz. Soylular sınıfı yok, ne kral, ne hükümet, ne vali, ne yargıç, hapissiz, davasız, her şey düzenli bir biçimde gider. Bütün kavgalar, bütün çekişmeler, ilgili kimselerin topluluğu, [yani -ç.] gens ya da aşiret ya da kendi aralarında çeşitli gensler tarafından bir sonuca bağlanır."[29]

Getilice toplulukların işleyişiyle Cem törenleri arasındaki benzerliklerin benzer sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeylerinin ortaya çıkardığı sonuçlar olduğunu düşünmek, Kızılbaş/Kürtlerin inanç ritüellerinin iktisadi dayanaklarıyla, "üretim ve aile toplumsal uğrakları arasındaki ilişkiyi"[30] anlamak bakımından da önem taşımaktadır. Siyasal, sosyal ekonomik kuşatılmışlık altındaki bu coğrafyada oluşan habitusu da çalışmanın başında açıklamaya çalıştığımız, "etnos"un mayalandığı tarihsel, sosyal, coğrafi kendine özgü "yer"ellik

28. Alevi cemleri, taliplerin ruhen ve bedenen temiz olduklarına inandıkları zaman girebildikleri, topluluk içindeki konumları ne olursa olsun herkesle eşitlendikleri, diğer taliplerin rızası alınmadan yer alamayacakları, hataları nedeniyle dara çekildikleri ve gerekirse düşkün ilan edilerek dışlandıkları, toplumun iç hukukunu oluşturdukları, "eline-beline-diline" sahip olmalarını gerektiren bir inanç törenidir.

29. Engels, s. 100 Ayrıca gentilis toplum ve Cem töreninin işlevleri konusunda karşılaştırma için bkz. Munzur Çem, *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği, Etnisite, Dini İnanç, Kültür ve Direniş*, Vate Yay. 2011, İstanbul, s. 26-28.

30. *Marksizm Sözlüğü*, Gerard Bensoussan, Georges Labica, Çev. Volkan Yalçıntoklu, Yordam Kitap, 2016, İstanbul, s. 21.

(landşaft) olarak değerlendirip, bunun Kızılbaş Kürt toplulukları ve Koçgirilileri de kendine özgü "etnoslar" olarak şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Özgünlüğünü aktarmaya çalıştığımız, yaklaşık 300 yıl kapalı formlarda yaşayan bu etnosların kendine özgü sosyal-siyasal yapılanmalarını ise "aşiret", "cemaat" ve "millet" kavramları çerçevesinde tartışmak mümkündür.

Kemal . Karpat, 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan "milletleşme süreçleri"nin ve bu süreçte ortaya çıkan "ulus kimlikleri"nin, iç bütünlük ve siyasal değerlerinin büyük ölçüde "Millet sistemi"[31] tarafından belirlendiğini, millet sisteminin Ortadoğu'da grup kimliğinin belirleyicisi olan dini ve etnik yapılar arasındaki yakın ilişkiyi muhafaza etmeye yaradığını, cemaatlerin de dinsel-etnik sürekliliği sağladığını ifade eder. Aynı inanca mensup insanlardan oluşan cemaatin milletin temeli olduğunu, cemaatin dini olduğu kadar aynı zamanda idari bir birim de olduğunu ve kendi iç yönetim sistemine sahip olduğunu belirten Karpat, dolayısıyla cemaatin, yerel etnik, kültürel ve dilsel özellikler için bir bellek olarak ve bunların kolektif temsilcisi halinde önemli bir rol oynadığına işaret eder.[32]

Çalışmamızın "Aşiret(i) Olmayan Etnos Mümkün müdür" bölümünde Koçgiri'de yaşayan Rum ve Ermeni toplulukların bir "aşiret" sistemine sahip olmadan varlıklarını sürdürebildiğine işaret etmiştik. Kemal Karpat, bu toplulukların varlıklarını sürdürme biçimlerinin Millet sistemi içindeki cemaat yapıları olduğuna, cemaatin temelinde ise aile yapısı olduğuna işaret etmektedir. Karpat'ın bu tespitlerinden hareketle Kızılbaş Kürtlerin ve Koçgirililerin de bir nevi "cemaat"ler

31. Ortaylı, millet sistemi içindeki zımmilerin bazı hak ve sorumluluklarını da sıralar: "(...) Millet teşkilatı etnik (kavmi) ve lisan aidiyetine değil din ve mezhep esasına dayanır. (...) İslâm ülkesi içinde gayrimüslim zümrelerin zimmî statüsünde hakları ve yükümlülükleri vardır. İslâm devletinde gayrimüslimler himaye altındadır. Buna karşılık bazı farklı vergiler (tarımda haraç) ve baş vergisi (cizye) öder. (...) cizye vergisi, İslam hukukunun esasları içinde askerlik yükümlülüğüne karşılıktı." Bkz. https://islamansiklopedisi.org.tr/millet#2-osmanlilarda-millet-sistemi.

32. Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Orta Doğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*, Timaş Yay., İstanbul, 2013, s. 142.

topluluğu olarak ve resmen tanınmamış/tanımlanmamış bir "millet" yapısı içinde var olduklarını söyleyebiliriz.

Dersim ve Koçgiri'de "Aşiretsizleşme", Alevi Ocaklarının Etkisi ve Asabiyyesi

Kızılbaş Kürt toplulukların "aşiret" yapısının tasfiye edilmesi, bozulması, yeniden üretiminin zayıflığı, "aşiret"i olmayan-olamayan bir topluluğu bir arada tutabilen dinsel-sosyal bir organizasyon olarak Alevi Ocaklarının rolünü artırmıştır.

Geçmişte Koçgiri aşiretlerinin de içinde yer aldığı Kızılbaş/Alevi Kürtlerin "aşiret" yapısı üretme ve kurumlaştırabilme düzeyi, bugünkü sosyal-siyasal tutumlarını da önemli ölçüde belirlemiştir. 16. yüzyılın başında Çemişgezek Beyliği, benzerleri içinde zenginliği, gücü, yönetsel yetkinliği bakımından son derece gelişkin ve dönemin kaynaklarınca da "Kürdistan" denince akla gelen ilk yerdir.[33] Dolayısıyla Kızılbaş/Kürt asabiyyesi için gerekli sınıfsal temeli olan bir "aşiret örgütü" mevcuttur. Safevi-Osmanlı saflaşması ortaya çıktığında bu beyliğin yöneticisi Pir Rüstem Bey'dir. Ancak Şah İsmail'in talebiyle beyliğini Nur Halife'ye teslim eden ve Çaldıran Savaşı (1514) sırasında Şah İsmail'in yanında yer alan Pir Rüstem, savaştan sonra 1. Selim'e (Yavuz) biat etmek istese de birçok yakınıyla birlikte öldürülür. Daha sonra yerine geçen oğlu Pir Hüseyin, Yavuz ve Kanuni'ye biat ederek beyliği 40 yıla yakın yönetse de ölümünden sonra beylik 17 çocuğu arasında paylaştırılır ve bölgede yaşayan aşiretler, merkezi-yönetsel bir mekanizmadan mahrum olurlar. Bu tarihten sonra Kızılbaş/Kürt coğrafyasında bu kimliğiyle bilinen, önemli ve etkili sayılabilecek yönetsel bir mekanizmadan, yani "aşiret" yapısından söz etmek zordur.[34] Çaldıran Savaşı'nın ardından Kızılbaş Kürtlerin tarihî coğrafi sınırları yeniden belirlenmiş, dış ilişki kanalları sınırlanmış ve Pir

33. Şeref Han Bitlisi, *Şerefname*, Çev. Abdullah Yeğin, Nûbihar Yay., İstanbul, 2015.

34. Bu dönemden sonra Çemişgezek Beyliği topraklarında sürekli değişen idari yapının da buna olanak vermediğini belirtmek gerekir. Bkz. bu çalışmada adı geçen TTK yayınları ve sancak çalışmaları.

Hüseyin'in ölümünden sonra da bu tür ilişkileri sürdürebilecek "aşiret" yapısı işlevsizleşmiş-sönümlenmiş, Kürt ve Kızılbaş kimliğin dışarısı ve merkezi yönetimle güçlü bir siyasal muhataplık ilişkisi ortadan kalkmıştır. Bu tarihsel kırılma döneminin ardından Çemişgezek beyleri ("aşiret") taraf değiştirmiş[35], bir süre sonra idari olarak da dağıtılmıştır. Kızılbaşlığını muhafaza eden topluluklar dağlara çekilmiş, içlerine dönmüş, "dışarısı" ile ilişkilerini en aza indirmiş, yukarıda tanımlamaya çalıştığımız verimsiz, emek üretkenliğini sınırlayan tarihsel, sosyal, fiziki coğrafyaya (Dersim) sıkışmış, "görünmez" olmaya başlamış ve 19. yüzyılın başına kadar bu coğrafyada "sessizlik" hâkim olmuştur.[36]

Kuşkusuz Alevi/Kızılbaşlar tarih sahnesinden yok olmamış, Sünni Osmanlı ile çatışmaları birdenbire bitmemiştir. 1526 Baba Zünnun ve Kalender Çelebi isyanları ciddi genişlik ve yaygınlığa sahiptir. Bu isyanlar Bozok'tan Maraş'a kadar uzanan Kızılbaş/Alevi Kürtlerin ağırlıklı olduğu bir coğrafyada ortaya çıkmış, Osmanlı'yı sarsmıştır. Bu isyanlarda Kızılbaş Kürtlerin rolüne dair somut bilgiler olmamasına karşın, Dersim ve Koçgiri'de yaşayan Alevi/Kızılbaş Kürt toplulukların kendi coğrafyalarında yaşanan bu süreçten etkilenmedikleri düşünülemez. Her ne kadar Tarihçi Mustafa Akdağ bu isyanları Kızılbaş isyanları değil, köylü ayaklanması olarak değerlendirse de[37] Kızılbaş Kürt aşiretlerin yaşadıkları bölgelerde "aşiret" yapısının görünmez olduğunu, en azından belirgin olarak hissedilmediğini, inanç temelli bir mekanizmanın ve görünürlüğün öne çıktığını tespit edebiliriz. Dolayısıyla, Kalender Çelebi, Baba Zünnun, Pir Sultan, Celali isyanları gibi tarihsel olaylara dayanarak Çemişgezek Beyliği sonrası Koçgirili ve Dersimli Alevi/Kızılbaş Kürtle-

35. Aşiret yönetimlerinde devletle yakınlaşma ve Sünnileşme olgusu üzerine bkz. Pülümür, "Cihangir Gündoğdu Bir Fotoğrafın İzinde: 1. Dünya Savaşı'nda Dersim'de Milis Örgütlenmesi", *Pülümür Aşiret Milisleri ve Mustafa Bey*, Derleyen Şükrü Aslan, Ütopya Yay., İstanbul, 2016, s. 111.

36. Dönemin tasviri için bkz. Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, Ayrıntı Yay., Çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak, İstanbul, 2012, s. 35-38.

37. Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Bilgi Yay., Ankara, 1963, s. 335.

rin, Alevi Ocaklarında simgelenen cemaat (inanç birliğine dayalı topluluk) örgütlenmesini aşan daha etkili bir "aşiret" yapısı üretemediklerini söyleyebiliriz. 16. ve 19. yüzyıllar arasında "aşiret"in işlevinin, dışarısı ve diğeriyle ilişkilerin yoğunlaştığı, "diğeri" tanımının yapıldığı Alevi ocaklarınca üstlenildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Heckmann, aşiretleri tanımlarken ortak tarih bilincinin rolüne işaret ederek şu tespiti yapar: "Aşiretlere nazaran aşiretli olmayan gruplar, geçmişlerinde bir köke, şanlı atalara ve kahramanlıklarla dolu savaşlara sahip olmadıklarından ayrıcalıklı bir statü talebinde bulunamazlar."[38] Bu saptamadan hareketle Çaldıran sonrası "aşiret örgütünü" yitirmiş, kahramanlarından mahrum kalmış,[39] kendisini yenenlerce kuşatılmış bir topluluğun, siyasal statü talebinde bulunmasının ya da elde etmesinin zor olduğunu, psikolojik ihtiyacını karşılayacak etkili bir kanal ve organizasyon olarak da Dersim merkezli Alevi Ocaklarının varlığının daha da önem kazandığını söylemek mümkündür. Nitekim Bodrogi de Alevi Kürt/Kızılbaş ocakların asıl olarak bu dönemde şekillendiğini, yenilginin sosyal organizasyonun önemini artırdığını belirtir.[40] Alevi Ocaklarının varlığını 16. yüzyıldan sonra daha belirgin olarak hissettirebilmesinde Hz. Ali, Ocakların efsanevi kurucuları ve Kerbela olayı etrafında oluşan kültü taşıyarak, yitirilmiş geçmişin ve kaybettikleri "aşiret"in yarattığı boşluğu doldurmalarının önemli etkisi olduğunu söylemek de mümkündür.[41]

38. Martin Srohmeier, Lale Yalçın-Heckmann, *Kürtler Tarih, Siyaset, Kültür*, Çev. Atilla Dirim,Tarih Vakfı Yurt Yay., 2013, s. 157.

39. A.g.e., s. 39. "İsmail'in mağlup olmasının psikolojik etkisi çok büyüktü, çünkü başta Kızılbaşlar olmak üzere, müritleri arasında sahip olduğu neredeyse ilahi denilebilecek şöhreti yerle bir olmuştu."

40. Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, Ayrıntı Yay., Çev. Bilge Ege Aybudak , Oktay Değirmenci, İstanbul, 2012, s. 38-39.

41. Erdal Gezik, 16. yüzyıldan 20. yüzyılın başına kadar Sünni Müslümanların yanında tek büyük grup olarak kalan Dersim merkezli Alevilerin bu kargaşalı ve yıkıcı dönemden neden etkilenmediklerini ve inançlarını sürdürebildiklerini "Aleviler ve Sünniler: Sınırda Muğlaklık" başlığı altında farklı bir yaklaşımla değerlendirir: Gezik, özellikle dağlı Sünni Kürtlerin günlük yaşamda İslami prensipleri ihmal edebildiklerini, kentlerde yaşayan Sünni Kürtlerin daha titiz olduklarını, Kürt tutuculuğunun arkasında Türk-

Tarihsel, sosyal kuşatılmışlık, verimsiz fiziki coğrafyaya sıkışmışlık 19. yüzyıl başına kadar devam etmiş ve Kızılbaş Kürtler ancak o zaman yeniden görünür hâle gelmeye başlayabilmişlerdir. 16-19. yüzyıllar arasında içinde bulundukları sürecin bu toplumların gelişimine ket vurduğu ve onları toplumsal gelişmenin önceki şartlarına ve formlarına yakın bir tarzda (gentilice ya da cemaat) yaşamaya zorladığı rahatlıkla söylenebilir. Bu şartların yeni duruma uygun toplumsal organizasyonlar yarattığı veya daha önceki organizasyonların (Alevi Ocakları) önemini artırıp daha işlevsel hâle getirdiği de düşünülmelidir. Ekonomik ve siyasal bakımdan sınırlandırılmış ve daha "geri" formlarda yaşamaya zorlanmış, sınırlılık ve zorunluluklarla kuşatılmış, dışa kapalı, belirgin bir yönetsel-siyasal mekanizmanın olmadığı-olamadığı bir ortamda, Alevi Ocakları, toplumun temel hukukunu gözeten, yerel, etnik, kültürel ve dilsel özelliklerin korunmasının mekanı olurken, Ocakların, "dışarısı" ve diğer Ocaklarla daha fazla ilişkili olabildikleri için, "biz" duygusunun oluşmasını sağlayan "ulu kişi"lerin kaynağı olduğunu da söyleyebiliriz.

"Aşiret" yapısının yeterince etkin bir düzeye ulaşmaması, geleneksel bir kurumlaşma yaratamaması, yeni bir toplumsal hukuk ihtiyacını gideremememesi merkezle (dışarıyla) ilişkinin istikrarsızlığı gibi nedenler, Alevi Ocaklarının yalnız inançsal değil, sosyal bir organizasyon olarak da etkinliğinin devamını sağlamıştır.[42] Bu durum, Kürt Kızılbaş/Alevi kimliğinin "soy-sop" ve "aşiret" ilişkilerinden daha baskın olarak inanç üzerinden şekillenmesinin dayanaklarını oluşturmuştur. Çünkü kimlik inşası için zorunlu olan "diğeri", öteki ve "biz" tanımları da 16. yüzyıldan sonra ancak bu Ocakların (Alevi Ocakları) faaliyetiyle şekillenebilmiştir. Dolayısıyla bugün Alevi Ocaklarının etkisi ve sürekliliği de; buna bağlı olarak Kızılbaş/Alevi Kürtlerde inanç kimliğinin etnik kimlikten önde tutulması da; bu toplulukların dışarıya karşı kolektif

lerin politik çıkarlarının olduğuna dair görüşleri aktarır. Gezik'e göre dağlı Kürtlerin bu tutumu Alevi Kürtleri kargaşa ve yıkıcılıktan koruyabilmiştir. Ayrıntı için bkz. Gezik, *Alevi Kürtler*, İletişim Yay., İstanbul, 2012 s. 51-55.

42. Mirliklerin tasfiyesi sırasında Halidi Nakşibendiliğin gelişimi de buna benzer bir süreçtir.

aksiyonlarının ve tutumlarının inanç temelli olması da bu tarihsel-sosyal çerçevede değerlendirilebilir. Bu veriler, inanç yapılanmasının kendine has etnos oluşumunda ve dönüştürülmesindeki rolüne,[43] Kızılbaş/Alevi Kürt coğrafyasında yaşayan toplulukların kendilerini öncelikle Kurmanc (Alevi Kürt) olarak tanımlamalarında Alevi Ocaklarının kaynaklık ettiği asabiyyenin etkisine de dikkat çekilmesini gerektirmektedir.[44]

43. Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012, s. 65. Bodrogi, Barth'ın "etnik gruplar, aktörlerinin kendilerini tanımlarken ve kendilerine atfettikleri özellikleri belirlerken kullandıkları kategorilerdir ve bu kategoriler insanlar arasında yapılandırıcı, sürekli bir etkileşim karakterine sahiptir" görüşünden hareketle Alevilerin esasında etnik grup olarak görülebileceği görüşündedir.

44. Bu tanımlamalarda, İttihat Terakki ile başlayan asimilasyon politikalarının rolü göz ardı edilemez. Ancak bu politikaların etkili olmasında da tarihsel yaşanmışlığın önemli bir etkisi vardır.

Devletin Merkezileşme Sürecinde Kızılbaş Kürt Aşiretler

Kızılbaş Kürtlerin içinde yaşadıkları siyasal-toplumsal ve kültürel koşulların biçim ve içeriğini etkileyen önemli faktörlerinden birisi, merkezi devletle yürütülen ilişkilerin niteliğidir. Tarihsel yolculuk sürecinde merkezi devletin yerele ve aşirete ilişkin politikaları, onları kabul veya reddetmesi, merkeziyetçi ya da otonom yöntemler benimsemesi, dinsel, mezhepsel nedenlerle oluşan yakınlık ve uzaklıklar tüm aşiretleri olduğu gibi Koçgirilileri de kimlik, inanç ve siyasal tutumlar bakımından etkilemiştir.

Merkezileşme politikaların aynı zamanda yerelin de yeniden inşası anlamına geldiğini belirten Martin Van Brui-

nessen, Kürtler arasında uzun yıllara dayanan araştırma ve gözlemlerinden çıkardığı sonucu şöyle ifade etmektedir:

> Bir aşiretteki sözüm ona reisliğin çoğu kez dış desteğe, başka aşiretlerin reisleriyle ittifaklara ve doğal en işe yarar durumda da güçlü bir devlete dayandığını görmüştük. (...) Sanırım önceki bölümde tanımlanan biçimiyle aşiretlerin, belli bir anlamda devletin yaratımları olduğunu söyleyebiliriz.[1]
> Yaptığım alan araştırması boyunca ve özellikle daha sonra kaynakları okurken, aşiretin devleti önceleyen bir toplumsal siyasal biçimlenme değil de devletin bir yaratısı olduğu düşüncesi giderek kuvvetlendi. Karşılaştığım belli aşiret konfederasyonları varoluşlarını büyük devletlerden birinin planlı müdahalelerine borçlu görünüyorlardı.[2]

Bu tespitten hareketle 15. yüzyılla merkezi bir yapıya kavuşan Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılla başlayan merkezileşme çabalarının, "aşiret"lerle kurulan ilişkileri, yereli ve dolayısıyla Koçgirili Kürtleri nasıl etkilediği üzerinde durmak mümkündür.

II. Mehmet'le başlayan ve I. Selim'le merkezi bir siyasi egemenlik sağlayan Osmanlı İmparatorluğu, tarihi arenaya yerele ilişkin politikalarının da temelini oluşturan yeni bir düzen getirdi:

Birinci olarak, Gayrimüslimleri kapsayan *"Millet sistemi"*, onları tımar sisteminin dışında bırakarak siyasi-idari muhataplıklarının (statülerini) siyasal yanını ortadan kaldırdı. Böylece bu topluluklar içinde bir "aşiret" yapısının zeminini ortadan kaldırarak onlara ancak ikincil düzeyde temsiliyet olanağı veren "cemaat" tarzında yaşayabilecekleri bir çerçeve oluşturdu.

İkinci olarak Sünni Kürt beylikleriyle kurulan ittifak,[3] o günkü beylere sağlanan imtiyazlar ve yetkiler, bunların miras yoluyla devredilebilmesi, Sünni Kürt topluluklarının (soy-

1. Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, Çev. Banu Yalkut, İletişim Yay., İstanbul, 2013, s. 200.
2. A.g.e., s. 201.
3. Bkz. Şakir Epözdemir, *1514 Amasya Antlaşması Kürt-Osmanlı İttifakı ve Mevlana İdris-i Bitlisi*, Peri Yay., İstanbul, 2005.

sop, akrabalık, kabile, mezhep) ilişkileri temelinde, "aşiret" yapısının etrafında, merkezin otoritesine bağlı bir konumu kabullenerek toplanmasını,[4] siyasal alanın statü sahibi aktörleri olarak kabul edilmelerini sağlamıştır. Carl Schmitt'in deyişiyle siyasal olanın görünümü "dost"-"düşman" ayrımı biçiminde ortaya çıkmış, "bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade eden"[5] bu birleşme ve ayrışma (Osmanlılar ile Şafii Kürtlerin birliği – Şafii Kürtlerle Kızılbaş/Alevi Kürtlerin ve Osmanlı'nın ayrışması) ilişkisi yüzyıllar boyunca merkez-yerel ilişkisini etkileyen bir faktör olmuştur.

Üçüncü olarak Çaldıran Savaşı sonrası Sünni Kürt beyliklerin batısında kalan Kürt/Kızılbaş ve Türkmen toplulukların Safevilerle ilişkisi kesilmiştir.[6] Sonrasında 3. Bölüm'de aktardığımız gibi bölgenin en önemli ve uzun süreli beyliği olan Kızılbaş/Alevi Kürt egemenliğindeki Çemişgezek Beyliği dağılmış, (1534-1566) uzun süre sessizliğe bürünen[7] yönetsel-işlevsel mekanizmaları (aşiret yapısı) olmayan ya da zayıflamış, siyasal statüleri[8] ortadan kalkmış, içinde Koçgirililerin de bulunduğu kendine özgü Kızılbaş/Alevi

4. Alişan Akpınar, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, Aram Yay., İstanbul, 2001, s. 60. Alişan Akpınar, Osmanlı'nın yanında yer alan Kürt aşiretlerinin bunun karşılığında 19. yüzyıla kadar süren, iç işlerinde serbestlik ve miras yoluyla devam eden bir özerklik kazandıklarını, hükümetler kurabildiklerini belirtir.

5. Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, Metis Yay., İstanbul, 2014, s. 57.

6. Garo Sasuni, *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. Yüzyıldan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri*, Med Yay., İstanbul, 1992. s. 43-47; Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, s. 23.

7. İbrahim Yılmazçelik, *Dersim Sancağı*, s. 26. Aslında bu durum Kızılbaş Kürtleri, devletçe kabul edilmeyen, yok sayılan, adı konmayan bir "millet" biçiminde yaşamak zorunda bıraktı. Bu yapıyı "millet sistemi"yle karşılaştırmak, Kızılbaş Kürtleri ise merkezce tanınmayan bir cemaat olarak değerlendirmek mümkündür. Kızılbaş Kürtlerin sistematik takibi için alınan tedbirler ve onların cezalandırılmasına ilişkin yöntemler, onların resmen tanınmayan ayrı bir inanç grubu olarak kabul edilip etkisizleştirilmeleri için çalışıldığını göstermektedir. Bkz. Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, TTK Yay., Ankara, 2013, s. 48-93.

8. Schmitt'e göre siyasal statü "haydut olmaktan çıkıp meşrulaşmak anlamına gelir". Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Metis Yay., Çev. Ece Göztepe, İstanbul, 2014, s. 41.

Kürt etno-dinsel topluluklar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde içinde Koçgiri aşiretlerinin de yaşadığı bölgenin büyük bir bölümü, Dersim'le birlikte Çemişgezek Beyliği'nin ve Kemah Sancağı'nın sınırları içerisindeydi.

19. yüzyılın başında II. Mahmut'la başlayan merkezileşme ve modernleşme çabaları, uzun sessizlik döneminin sonu ve merkez-yerel ilişkisinin yeniden şekillenmeye başladığı bir dönemin başlangıcı oldu. Ayhan Bilgin, bir yerelden söz edebilmek için öncelikle bu yereli oluşturan, yaratan bir merkezin varlığının gerektiğini belirtir. Merkez-yerel arasındaki siyasal ilişki ve mücadelenin yerelin niteliğini etkilediğini, yerelliğin soyut anlamını da "yer" gerçekliğinden/somutluğundan kazandığını belirten Bilgin, yereli merkezin varlığıyla koşullu olarak tanımlar:

> Eğer ulusal ölçekte kontrol ve denetimi mümkün kılmak için sabitlik mekanizmaları devreye sokuluyor, yerellikler entegre ediliyor ve "içeri" ve "dışarı" mekânsallıkları kısaca sınır çekmeler yaratarak özgünlük/özerklik statüsü kazanıyorsa, yerel mekanların da (ulus altı kentsel birimler) ulus mekanı ağı içinde farklı niteliklere sahip olmayla tanımlanabilecek, örneğin; güç/kaynak dağılımı, siyasal-kültürel kimlikler, eko-sosyal özellikler gibi yerlere özgü farklılaşmalara sahip yerellikler oluşturabileceği düşünülebilir.[9] Bu temelde yerler, (...) bu mekânsallaşma süreçlerinde farklı düzeylerin/ölçeklerin ve bunların taşıdığı ilişkilerin karşılıklı etkileşim alanları olarak işlerler ve toplumsal mekân içinde ilişki ağlarının noktasal bir parçası olarak var olurlar.[10]

Çaldıran Savaşı'ndan II. Mahmut dönemine kadar geçen tarihsel süreçte, merkezinde Dersim'in yer aldığı ve Kızılbaş/Alevi Kürt aşiretlerin yaşadığı "az ya da çok sabitlik ve konumlanma dayatan ve belli bir yüzeyde özgün ilişki biçimleri üretebilen, iç içe geçme ve "üst üste binme" süreçleri üzerinden örgüleşen, içinde Kızılbaş Kürtlerin ve millet sistemi ile sınırlanmış farklı toplulukların yaşadığı ölçekler/düzeyler

9. Ayhan Bilgin, *Pülümür,* Ütopya Yay., İstanbul, 2016 "Geç Osmanlı'dan Bugüne Pülümür'de Devlet, Ekonomi ve Mekân", s. 200.
10. A.g.m., s. 200-201.

çoklu mekânsal birimler ve özgün bir tarihi coğrafya, yani "yer" ve "yerellik" oluşmuştur.[11]

İmparatorluğun bu çoklu mekânların yönetimine yaklaşımı son derece değişken ve pragmatiktir. Özellikle 19. yüzyılın başında II. Mahmut'la başlayan modernleşme ve merkezileşme sürecinde bazı "yer"eller eski sistemle yönetilirken, bazı bölgelere merkezden vali ve yöneticilerin atanması, "aşiret" sisteminin varlık ve devamlılığının merkez tarafından nasıl yönetildiğini de göstermektedir.[12]

Alişan Akpınar'ın *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi* çalışması İmparatorluğun "aşiret" yapısını siyasal bir mekanizma olarak hem nasıl işlevlendirdiğini hem de onun yeniden üretimini nasıl desteklediğini göstermektedir: "Aşiret mektebi sayesinde aşiret reislerinin çocukları alınacak, bu çocuklara devlete ve hilafete bağlılık bilinci verilecektir."[13] Aşiret Mektepleri, İslam ittihadı, merkezi Müslüman bir imparatorluk ve "Müslüman millet" politikalarının ihtiyaçlarına uygun olarak önce Arap, sonra Arnavut ve Sünni Kürt aşiret yöneticilerinin çocuklarına yönelmiştir. Bu yolla merkezkaç eğilimleri olan "aşiret"lere karşı önlem alınırken aynı zamanda merkezi devlet aygıtında, ordu içinde ve "aşiret" okullarında yetiştirilen kadrolarla idari yapıya eklemlenebilecek özelliklerde yeni yönetsel-işlevsel bir mekanizma (bizim adlandırmamızla "aşiret" yapısı) yaratılmaya çalışılmıştır.

Esas olarak modern devletin merkezileşme ihtiyaçlarına göre yerelin yeniden yapılandırılması, Sünni Kürtlerin merkeze entegre edilmesi, Ermenilerin reform ve hak taleplerinin bastırılması için kurulan ve "Aşiret Mektepleri"nde yetişen kadroların görevlendirildiği Hamidiye Alayları, diğer yandan Kızılbaş/Alevi Kürt aşiretlerin "yer"el sınırlarının belirlenmesini-sınırlanmasını sağladığı için ikili bir rol oynamıştır.

Hamidiye Alayları, Kızılbaş/Alevi Kürt "aşiret"lerini kapsayıcı bir çaba içine girmemiş, Kızılbaş/Alevi Kürt "aşiret"

11. A.g.m., s. 202.
12. Örnekler için bkz. Alişan Akpınar, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, Göçebe Yay., İstanbul, 1997, s. 61.
13. A.g.e., s. 72.

liderlerinin çocuklarını aşiret mekteplerine göndermek veya Hamidiye Alayı olmak için yaptıkları başvurular da sonuç alıcı olamamıştır.[14] Ancak devletin Kızılbaş/Alevi Kürt aşiretler içinde merkezle ilişkili ve kontrol edilebilir yapılar oluşturma çabaları aralıksız devam etmiştir.[15]

Özel olarak Dersim aşiretleri ve devlet ilişkilerini merkezileşme süreci bağlamında ele alan Cihangir Gündoğdu da bu sürecin ne kadar karmaşık ve aynı zamanda zamana ve mekâna bağlı olarak ne kadar değişken ve esnek olabileceğine dikkat çekmektedir. Gündoğdu, askeri ve sivil otoritelerin rapor ve resmi yazışmalarında bölge aşiretlerinin düzene gelmez aktörler olarak; bölgeye yapılan müdahale ve askeri seferlerin ise asayişin sağlanması ve medeniyet götürülmesi olarak izah edildiğini belirtmektedir. Gündoğdu'ya göre, aşiret kolektiflerinin özcü ve romantik anlatımlarıyla birlikte tarih yazıcılığına yansıyan bu argümanlar, bu ilişkinin mutlak bir çatışma ilişkisi olarak tanımlanmasına neden olmuştur.[16]

> Ancak tarihsel deneyim modern siyasetin bu gibi modern öncesi olarak tasavvur ettiği toplumsal yapıları tasvir ederken düşünülenin aksine mutlak anlamda aşiretleri zora dayalı bir tasfiye yerine bazı durumlarda bu yapıları yeni yarattığı ve dağıttığı konumlar -Örneğin Dersim özelinde düşünürsek 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerelde oluşturulan kaza kaymakamlıkları ve yerel idarî meclislerin o bölgelerin ileri gelen aşiret mensuplarına tevdi edildiği görülecektir- vasıtasıyla merkezi siyasaya eklemlemek veya

14. Cihangir Gündoğdu, "Bir Fotoğrafın İzinde: 1. Dünya Savaşında Dersim'de Milis Örgütlenmesi, Pülümür Aşiret Milisleri ve Mustafa Bey, 89-90", *Pülümür*, Der. Şükrü Aslan. Ütopya Yay., İstanbul, 2016, s. 92, 14 no'lu dipnot: "11 Ağustos 1896 tarihli bir arızda Dersim'de aralarında Alişer Ağazade, Kankozade, Reşozade, Diyabzade Seyyid İbrahim Ağa'nın bulunduğu on aşiret lideri Hamidiye Alayları'na kabulleri için merkezi hükümete defalarca başvurdukları ancak kabul edilmediği görülmektedir. Y.PRK. AZJ, 33/70, 27 R. 1314.

15. Ayrıntılı bilgi için bkz: M. Ali Sağlam, "Geç Osmanlı'dan Bugüne Pülümür'de Devlet Ekonomi Mekân" s. 164-194. Ayhan Bilgin "Yerel Mekânda Siyasetin Dinamikleri: Pülümür" 196-230, *Pülümür*, Der. Şükrü Aslan, Ütopya Yay., İstanbul, 2016.

16. Cihangir Gündoğdu, "Bir Fotoğrafın İzinde: 1. Dünya Savaşında Dersim'de Milis Örgütlenmesi, Pülümür Aşiret Milisleri ve Mustafa Bey, 89-90", *Pülümür*, Der. Şükrü Aslan. Ütopya Yay., İstanbul, 2016.

onlardan aşiret milisleri örneklerinde görüldüğü üzere yerelde güvenlik ve savunma alanlarında faydalanarak böylece kontrol edilebilir bir hâle getirmek istediği görülmektedir. Böylece kendi kurumsallıkları ile devlet otoritesine alternatif olarak görülen aşiretler, yine örneklerine Abdülhamit'in saltanat devrinde (1876-1909) rastladığımız üzere, yerelde oluşturulan idarî yapılara entegre edilerek "devletleşir" ve yerelde devletin sunduğu hizmetleri kontrol etmeleri nedeniyle güç ve etki alanlarını korumaya ve kullanmaya devam ederler."[17]

Kızılbaş Kürt aşiretlerin yaşam alanı olarak Dersim ve Koçgiri bölgesinin 19. yüzyılın başından itibaren merkezden atanan valiler eliyle yönetilmeye çalışılması, sancak ve kazaların idari sınırlarının aşiretlere göre birçok kez değiştirilmesi, yerelde aşiret liderlerine yöneticilik ve unvanların tevdi edilmesi, Koçgirili Mustafa Paşa'ya paşalık ve yöneticilik unvanları verilmesi, Cihangir Gündoğdu'nun Çarekan aşiretleri örneği[18] ve M. Ali Sağlam'ın Pülümür'de Şah Hüseyin ailesiyle merkezin ilişkilerine dair değerlendirmeleri,[19] merkezle yerel ("aşiret") ilişkisinin değişkenlik arz eden tarihsel seyrini açıklayıcı örneklerdir.

Koçgiri'nin merkezi devletin idari bir birimi olarak yapılandırılması Kızılbaş/Alevi Kürt "aşiret"lerin merkeze entegre edilmesi ve kontrol altında tutulması arayışı Koçgiri kazasının kurulmasıyla sonuçlanmış, tarih inanç ve etnik kökenleri bakımından Dersim'le yakınlığı olan Koçgiri'nin Dersim'den koparılması için 1852 yılında başlayan görüşmeler 1853 yılında karara bağlanmıştır.[20] 1854 yılında yapılan idari düzenlemeyle Zara, Sivas Sancağı'nın Koçgiri kazasının mer-

17. A.g.m., s. 91 Ayrıca bkz. Ek 1. BOA: İ_TAL_00203_00007_001_001.
18. A.g.m., s. 102-115.
19. M. Ali Sağlam, "Geç Osmanlı'dan Bugüne Pülümür'de Devlet, Ekonomi ve Mekân", 19 No'lu dipnot, ayrıca s. 170-171, *Pülümür,* Der. Şükrü Aslan. Ütopya Yay., İstanbul, 2016.
20. Bkz. Ek 2: BOA "Koçgiri Aşireti'nin Sivas'a ilhakının uygun olmayacağına dair cevaben Anadolu müşirinin şukkası. (6. Mühimme) 1852 Tarih: 29/M /1268 (Hicrî) Dosya No: 244 Gömlek No: 45 Fon Kodu: MVL", BOA Koçgiri Aşireti'nin bazı kaza ahalilerine yaptığı zulmün önlenmesi için Sivas'a ilhak olunarak başlarına müdür tayin edilmesi. Tarih: 12/M /1269 (Hicrî) Dosya No: 62 Gömlek No: 38 Fon Kodu: A.} MKT.NZD.

kezi haline dönüşmüş,[21] kararın fiilen uygulanması ise 1857 yılında gerçekleşmiştir. Koçgiri ayrı bir idari birim olarak ayrılmış,[22] böylece ortak sorunları bile olsa, merkezi ve yerel yöneticilere karşı birlikte davranamayacakları, siyasal muhataplıklarının zayıflayacağı, resmi işleri, ticaretleri, kayıtları, sosyal ilişkileri, farklı merkezlerde olduğundan birbirleriyle ilişkilerinin zorlaşacağı ve giderek merkeze entegre olacakları veya dağılacakları düşünülmüştür.

Cihangir Gündoğdu'nun devletle aşiretler arasında "tasfiye ve ihya siyaseti arasında gidip gelme olarak değerlendirdiği bu dönemin (1876-1909) ilişki biçimini H. Bozarslan, temelde aşiret yapısına dayalı Kürt toplumunun bünyesinde devlet ve dinin muhataplarını yaratmak olarak değerlendirmektedir.[23]

Merkezileşme ve modernleşme döneminde yereli kontrol ve merkeze entegre etmeyi amaçlayan bu ilişkinin yerelde muhataplar yaratsa da Kızılbaş/Alevi Kürtleri kendi kimlik ve inançlarıyla birlikte devlet nezdinde kabul edilen siyasal muhataplar haline getirmediği açıktır. Aynı süreç Sünni Kürt "aşiret"ler için farklı sonuçlar doğurmuştur. Şafii-Hanefi Kürtlerden oluşturulan Hamidiye Alayları'nı değerlendiren Martin Van Bruinessen'e göre, Kürt toplumundaki tabakalaştırmayı koruyan ve güçlendiren merkezi hükümet, seçilen "aşiret" reislerini silahlandırdı ve haklarındaki şikâyeti dikkate almama sözü verdi. Böylelikle bu "aşiret" reisleri hem rakip aşiretler hem de kendi aşiretleri nezdinde büyük güç kazandılar.[24] Bu ilişki biçiminin yarattığı siyasal muhataplık

21. Yar. Doç. Dr. Galip Eken, Bu makale 15-17 Mayıs 2003 tarihinde Sivas'ta düzenlenen "Cumhuriyetin 80.Yılında Sivas Sempozyumu'na sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

22. Bkz. Ek 3: BOA. 1857 Tarih: 24/C /1274 (Hicrî) Dosya No: 95 Gömlek No: 64 Fon Kodu: A.} MKT.MVL. Koçgiri Aşireti'nin Dersim ve Karahisar-ı Şarki'den ayrılarak ayrı bir kaymakamlık şeklinde Sivas'a ilhakı. Meclis azalarının seçimi. Buraya tayin edilecek memurların maaşlarının tesviyesi. Müterakim bakayalarının tahsili. Sivas Meclis-i Kebiri Azası Abdi Efendi'nin Koçgiri Aşireti'ne kaymakam olarak tayinliği.

23. Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 401.

24. Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, Çev. Hakan Yurdakul, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 19.

ve meşruiyet, Sünni Kürt aşiretlerin inanç ve etnik kimlik inşası için de uygun bir zemin oluşturdu.

İttihat Terakki'den Cumhuriyet'e Aşiret Politikaları

Aşiret olarak tanımlanan topluluklar, yeni tip devlet arayışının belirginleştiği 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başında siyasal yapının inşası bakımından dikkat merkezinde yer almaya devam ettiler. 20. yüzyılın başında İttihat Terakki Fırkası (İTF) döneminin aşiretlerle ilgili politikaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu iç ve dış koşullar nedeniyle iki temel üzerine inşa edildi: Nihai savunma stratejisi Anadolu merkezli olmalı ve yeniden kuruluş Türklük üzerine inşa edilmeliydi. Bu nedenlerle özellikle Balkanların kaybından sonra gözler Anadolu'ya daha fazla çevrildi. Fuat Dündar, Anadolu'ya yöneliş olarak tanımladığı bu dönemde "Talat Paşa'nın Anadolu coğrafyasını 'tarihi düşmanlara' karşı bir kale olarak gördüğünü" belirtir.[25] İsmail Görkem de bu dönemi şöyle yorumlar:

> 1914-1915 yıllarında savaş devam ederken, (...) 1916 yılında Sadrazam olan Talat Paşa, İTF'nin ideoloğu Ziya Gökalp'in tavsiyesiyle Baha Said'i Anadolu'daki Alevi-Bektaşi zümrelerini incelemek üzere görevlendirir. 'Onun böyle bir görevle Anadolu'ya gönderilmesi, İTF'nin 'nihai savunma stratejisinin, savaş kaybedildiği takdirde Anadolu'dan bir "üs"ten savaşmaya devam etme' gerçeğini doğrulayıcı mahiyettedir.[26]

İttihat Terakki Fırkası'nın savunma stratejisini Anadolu merkezli oluşturmasını sağlayan bilim ve fikir adamlarından bazıları,[27] "Türklerin, Müslümanlığın milli vasıfları yok edici tesirinden uzak kaldıkları zamanlarda Arap ve İran etkilerinden arınmış, yalnızca Türklere has çeşitli medeniyetler

25. Fuat Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası*, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 36-38.
26. Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, Haz. İsmail Görkem, Kitabevi, Ankara, 2000, Önsöz, XII.
27. Baha Said, Hamit Sadi, Süleyman Fikri, Köprülüzade Mehmed Fuad, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura.

kurdukları ve kendilerine has milli bir hayat sürdükleri"[28] fikrindedir. Bu nedenle Anadolu'nun merkezinde yaşayan Ermeni ve Rumlarla ilgili politikalar saptanırken, Hilafet merkezli Sünni İslam'la mesafeli ilişkisi nedeniyle "Alevi/Kızılbaş, Bektaşi, Nusayri gruplar da yakın takibe alınarak bunların Türk/İslam dairesi içine" nasıl alınabilecekleri üzerine çalışmalar yapıldı. Talat Paşa'nın, Anadolu ve Kürdistan'daki ulusal ve inançsal azınlıklar üzerine araştırma raporları hazırlayarak, buna göre politikalar üretilmesi direktifi üzerine İttihat Terakki Fırkası Genel Merkezi, Kürtleri incelemek üzere Habil Adem olarak bilinen Naci İsmail'i (Pelister), Kızılbaş ve Bektaşileri incelemek üzere Baha Said'i, Ahileri incelemek üzere Bursalı Mehmed Tahir'i (Olgun) ve Hasan Fehmi'yi (Turgal), Ermenileri incelemek üzere Esat Uras'ı görevlendirdi.[29] Aynı dönemde Ziya Gökalp'in Kürt Aşiretleri Üzerine Sosyolojik Araştırmaları, Zekeriya Sertel'in Kızılbaş ve Bektaşi aşiretlerle ilgili raporu, Fuat Köprülü'nün tarih ve kültür araştırmaları, elde kalacak son coğrafyanın "tedkik, teşhis ve tedavisi"[30] için sistemli olarak planlanan ve üretilen çalışmalardır.

Sonuçları *Türk Yurdu*[31] dergisindeki tartışmalara yansıyan[32] Baha Said, Hamit Sadi, Süleyman Fikri, Köprülüzade Mehmed Fuad, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura[33] arasındaki tartış-

28. Kemal H. Karpat 1967, s. 52. Aktaran İsmail Görkem, Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, s. 10.

29. Mehmet Bayrak, *Kürtler'e Vurulan Kelepçe, Şark Islahat Planı*, Özge Yay., Ankara, 2013. s. 31, 32.

30. Ayrıntılı bilgi için Fuat Dündar, "İttihat Terakki'nin Etnisite Araştırmaları", *Toplumsal Tarih* 16/9, Temmuz 2001, s. 45-50, ayrıca *Müslümanların İskân Politikası*, s. 220-222.

31. 17 Teşrini Sani 1327 (30 Kasım 1911) tarihinde çıkmıştır. Derginin yayıncısı Türk Yurdu Derneği'dir. Derginin imtiyazı, Mehmet Emin (Yurdakul) adına alınmıştır. Mehmet Emin'in Erzurum Valiliği'ne tayin edilmesi üzerine, imtiyaz sahipliği ve mesul müdürlük görevleri Yusuf Akçura tarafından yürütülmüştür.

32. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., 1996: 194-195. Aktaran İsmail Görkem, Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, s. 11.

33. Yusuf Akçura, 1908 yılında II. Meşrutiyet ilan edilince İstanbul'a döndü. Kovulduğu Harb Okulu'na siyasal tarih öğretmeni oldu. Aynı yıl Türk Derneği Cemiyeti'nin ve aynı adlı derginin kurucusu oldu. 1911 yılında İstanbul

malar, Cumhuriyet ideolojisinin evrimini ve gelişme seyrini de göstermektedir. Ziya Gökalp'in İslamcı yanı ağır basan, hatta İslami unsurlardan yaratılacak bir Türklük anlayışına, Yusuf Akçura, 1904'te, Üç Tarz-ı Siyaset makalesinde Türk milletinden İslam ümmetinden olduğunu, bu yüzden asıl sorunun öncelikle hangisine hizmet etmek gerektiği konusunda düğümlendiğini belirterek[34] çok önceden cevap vermiştir. Akçura'ya göre öncelikle hizmet edilmesi gereken Türklük'tür. İslamiyet, Türk unsurları birleştirmeye yardım edecek bir unsurdur.

Enver Ziya Karal, Cumhuriyet'in Türklük politikalarının da temelini atan Üç Tarz-ı Siyaset kitabına yazdığı önsözde Akçura'nın hedeflerini değerlendirir:

> "Yusuf, Türk birliğine götürecek, Türklük bilincinin geliştirilmesini iki alanda ve dört aşama ile olağan bulmaktadır. İlk alan Osmanlı devletidir. Buradaki Türkler arasında ırksal bağlar, din duyguları gibi kuvvetlendirilecektir. Sonra Türk olmamakla beraber, bir dereceye kadar Türkleşmiş olan Osmanlı topluluklarının Türkleştirilmesine geçilecektir. En sonunda Türklükten etkilenmemiş, ulusal bilinçten yoksun topluluklar Türkleştirilecektir. Osmanlı alanındaki Türkleşmeyi, ikinci alandaki bilinçlendirme izleyecektir. Fakat bu hem siyasal, hem kültürel yönden olacaktır. Yani Asya'nın büyük bir bölümünde ve Avrupa'nın doğusunda yayılmış olan Türkler birleşecek ve bilinçlendirilecektir."[35]

Ziya Gökalp'in damadı Ali Nüzhet Gökselbir, hemen Cumhuriyet öncesinde başlayan bu yeni politikaların oluşum sürecini şöyle aktarmaktadır:

Üniversitesi'nin tarih profesörü ve Türk Yurdu dergisinin yöneticisi oldu. 1912'de Türk Ocakları'nın kurucusu oldu. Bağımsızlık savaşında Anadolu'ya geçti ve TBMM'ye seçildi. Ankara Hukuk Okulu'nda öğretim üyeliğine atandı. 1932'de Atatürk'ün uygun görmesiyle Birinci Türk Tarih Kongresi'ne başkanlık etti. İki yıl sonra milletvekilliği devam ederken, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yakınçağ Tarihi profesörlüğüne atandı. Bu arada yine Atatürk'ün isteğiyle Türk Tarih Kurumu Başkanlığı'na atandı.

34. Dr. Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yay., Ankara, 1993, s. 210; bkz. *Üç Tarz-ı Siyaset*, Yusuf Akçura, TTK Yay., Ankara, 2013, s. 12, 13.

35. A.g.e., s. 12.

(...) Şark vilayetlerindeki aşiretlerin iskânı meselesini Rıza Nur benimsedi. Ve ilmi bir şekilde resmen işe başlamak üzere Ziya Gökalp'ten bir tetkik eseri istedi. Gökalp de Diyarbakır ve havalisinden başlayarak, aşiretler arasında bulunan ve Türklüklerini muhafaza edenlerle iktisadi sebepler yüzünden Kürtleşen Türklerin, dillerini, tarihlerini, ırk ve adetlerini göz önüne alarak bunları Türkleştirmek hususunda bazı etnografik tetkiklerle işe başlanması metodlarını yüz sayfalık bir deftere yazıp Rıza Nur'a gönderdi."[36]

Cumhuriyet'in devraldığı bu politikalara göre farklı kimliklere ve inançlara sahip Osmanlı toplumu içinde öncelikle Türkler arasında ırksal bağlar din duygularıyla kuvvetlendirilecek, Türk olmamakla beraber, bir dereceye kadar Türkleşmiş olan Osmanlı topluluklarının Türkleştirilmesine geçilecek, en sonunda Türklükten etkilenmemiş, ulusal bilinçten yoksun toplulukları Türkleştirmek için çalışılacaktır.

Bu politikaya uygun olarak Kürtler, ulusun harcı olacağı varsayılan Müslümanlık temelinde; Koçgiri ve Dersimli Kızılbaş Kürtlerin de içinde yer aldığı Alevi- Bektaşi Nusayri Zümreleri de Türklük temelinde dönüştürülecek topluluklar olarak mercek altına alınmışlardır. Kızılbaş/Alevi topluluklara dönük çalışmaların yoğunlaştığı bu dönemi değerlendiren Markus Dressler, bu süreci, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Aleviler hakkında "modern bilgilerin oluşturulduğu, dinî ve etnik farklılıklara ilişkin yeni söylemlerin ortaya çıkması ve Türk ulus-devletinin temellerinin atılması"[37] süreci olarak tanımlar.

Kızılbaşlık yerine geliştirilen "Alevi" nitelemesinin bu dönemde ağırlık kazandığını tespit eden Dressler'e göre; yeni Alevi adlandırmasıyla milliyetçi söylem, bu müphem toplulukları sadece Türk milliyetine entegre etmekle kalmamış, aynı zamanda bunların İslami özelliğini de –her ne kadar heterodoks bir İslam olarak nitelense de- net bir şekilde tasdik etmiştir. Böylece, eskiden "Kızılbaş" şimdi "Alevi" olan

36. A.g.e., s. 33 (Doğu Dergisi sayı 12'den aktararak).
37. Markuss Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, Çev. Defne Orhun, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2016, s. 1.

toplulukların açıkça Türk ve zımmen Müslüman (Sünni) olarak tasavvur edilen bir ulusa entegrasyonuna imkân veren üslup yakalanmıştır.[38]

İttihat Terakki'nin Kızılbaş/Alevi Kürt "aşiret"lere dönük faaliyetlerinin sadece üslup yaratmakla sınırlı kalmadığını, bu görüşlerin yaygınlaşması için somut bir örgütlenme içinde olduğunu da işaret etmek gerekir. Naşit Hakkı Uluğ bu örgütlenmeyi; Sultan Abdülhamit'in Çerkes Zeki Paşası'nın Hamidiye Alayları'nı kanunileştirip, ellerine silah verip teşkilat arasına sokarak, bunların bölgede İttihat Terakki diye bir araya gelmelerini sağladığını, Meşrutiyet'in bunları "emzirip" besleyip Cumhuriyet'e kadar taşıdıklarını yazar.[39] Uluğ'un Dersim bölgesindeki İttihat Terakki örgütlenmesi hakkındaki değerlendirmeleri, Cihangir Gündoğdu'nun verdiği örneklerle görünür olmuştur: Dersim'de Balaban aşireti reisi Gül Ağa'nın İttihat Terakki Cemiyeti'ne üye olması (1910), milis kuvvetlerinin örgütlenmesi için 1914 yılında çalışmalara başlayan İttihatçı şeflerden Bahaeddin Şakir'in çalışmaları, Teşkilatı Mahsusa, Müdafaa-i Milliye grubu ve onun propaganda kolu olan irşad heyetleriyle, Mamuretülaziz Valisi Sabit'in sürdürdüğü çalışmalar[40] bu örgütlenme çerçevesinde değerlendirilmelidir. Daha da aydınlatılmayı bekleyen bu faaliyetler Baha Said Bey'in, Köprülü'nün ve Nazmi Sevgen[41] gibi askeri istihbarat kadrolarının Kızılbaş Kürtleri Alevilik üzerinden Türklükle buluşturmayı hedefleyen çalışmalarıyla birlikte değerlendirildiğinde İttihat Terakki'nin aşiretleri ulus devlete entegre etme, olmuyorsa asimile etme, bu da olmuyorsa her yolu deneyerek etkisizleştirme ve dağıtma politikaları izlediği görülmektedir.

---

38. A.g.e., s. 4.
39. Hakkı Naşit Uluğ, *Derebeyi ve Dersim*, Kaynak Yay., İstanbul, 2011, s. 11-13.
40. Cihangir Gündoğdu, *Pülümür*, a.g.m., s. 93-102.
41. Dersim'de istihbarat çalışmaları yürütmüş, Zaza ve Kürtler üzerine çalışmalarıyla tanınan, Koçgiri hareketinin liderlerinden Alişer ve eşi Zarife'nin öldürülmesini planlayan Jandarma Albayı.

Cumhuriyet Dönemine Geçiş ve Koçgiri "Hadisesi"

İttihat Terakki yönetiminden Cumhuriyet'e geçiş döneminde yaşanan, devletin resmi kaynaklarında ve ilgili çalışmalardaki ifadesiyle "Koçgiri Hadisesi", "Koçgiri ayaklanması" dönemi (1920-1922) çalışmamızda da yer verdiğimiz birçok eserde belgeler temelinde çok yönlü olarak ele alınmış ve tartışılmıştır.[42] Bu çalışmalarda uluslararası şartlar, Kürt milliyetçiliğinin gelişimi, Koçgiri'deki Kürtlük eğilimi, bu temeldeki siyasallaşma, Mustafa Kemal ve Büyük Millet Meclisi (BMM) ile ilişkilerin içeriği, "Koçgiri hadisesi"nin ortaya çıkış nedenleri ve sonuçları üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur.

Ancak Koçgiri "hadisesi"yle ilgili çalışmalarda, çalışmamız bakımından önemli iki noktanın üzerinde yeterince durulmamıştır. Birinci nokta; önceki bölümde belirttiğimiz gibi İttihat Terakki'nin "Anadolu coğrafyasını 'tarihî düşmanlara' karşı bir kale olarak görme ve Türkleştirme[43]" stratejisinin Mustafa Kemal ve BMM yönetimince devralınarak hayata geçirildiğidir. İkinci nokta ise hem devletin (merkezin) hem de farklı düşünen birçok araştırmacı, yazar ve siyasi yaklaşımın "Koçgiri hadisesi"ni "isyan" olarak tanımlaması ve "hadise" sonrası Koçgiri'de toplumsal hafızanın bu kabul üzerine inşa edilmeye çalışılmasıdır. Bu iki konu, gerek "aşiret" yapısının gerekse toplumsal hafızanın değişim ve dönüşümüne temel olduğu için de çalışmamız bakımından önem taşımaktadır.

---

42. Dilek Kızıldağ Soileau, *Koçgiri İsyanı Sosyo-Tarihsel Bir Analiz*, İletişim Yay., İstanbul, 2017; Mustafa Balcıoğlu, *Bir Paşa İki İsyan, Koçgiri, Pontus*, Babil Yay. Ankara, 2003, s. 21-65; Mahmut Akyürekli, *Koçkıri Kırımı 1920-1921*, Tarih Kulübü Yay., İstanbul, 2016; Mamo Baran, *Koçgiri Kuzey-Batı Dersim*, Tohum Yay., İstanbul, 2002; Mehmet Bayrak, *Dersim Koçgiri*, Özge Yay. Ankara, 2012; Kadim Laçin, *Koçgiri'siz Cumhuriyet*, Litvanya, 2009; Ali Dersimi, *Alişer Efendi ve Zarife Xatun*, Peri Yay. İstanbul, 2010; Selahattin Ali Arik, *Yakın Doğu'da Koçgiri ve Dersim, Kızılbaş Kürd Soykırımı*; Dursun Evren, *Ulusal Demokratik Mücadele'de Koçgiri Kürt Aşiretleri*, Peri Yay. İstanbul, 2008 vb.

43. Fuat Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası*, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 36-38.

İttihat Terakki'den Cumhuriyet'e Stratejik Hat: "Anadolu'nun Merkezinin Temizlenmesi"

"Anadolu'nun askeri bakımdan sığınılacak son nokta, dayanılacak gücün de Türk ve İslam olması gerektiği" temelindeki İttihat Terakki stratejisinin[44] tarihsel olarak yürütülme kararının alındığını, somut olarak "Koçgiri hadisesi" ve Pontus olayları bağlamında izlemek mümkündür.

Bilindiği gibi Erzurum Kongresi'nde (23 Temmuz-7 Ağustos 1919) Kürtlerin Kürt Teali Cemiyeti içindeki tartışmalara yansıyan ayrılma eğilimleri, Kürt topraklarının İngilizlerin destekleyeceği bir Ermenistan'a verileceği, oysa kongreler desteklendiğinde sözü edilen bir Ermenistan kurulmayacağı ve toprakların Kürtlerin elinde kalacağı propagandasıyla bertaraf edilmiştir. Kongrelerde Kürt ve Türkler İslam birliği temelinde birlikte davranacaklarını kararlaştırmış ve Kürtler İngilizlere karşı sert bir tutum almışlardır.[45]

4-11 Eylül 1919 tarihlerinde ise Sivas Kongresi yapılmış, Misak-ı Milli çerçevesi belirlenmiş, kongrenin bitiminde de Damat Ferit Hükümeti'nin istifası için Padişah'a telgraf çekilerek Hilafet'e bağlılık bildirilmiştir.[46] Kısa süre sonra 2 Ekim 1919'da Damat Ferit Paşa Hükümeti istifa etmiş ve Ali Rıza Paşa Hükümeti kurulmuş, bu durum Sivas Kongresi'nde seçilen Mustafa Kemal başkanlığındaki Heyet-i Temsiliye tarafından olumlu karşılanmış ve İstanbul Hükümeti ile anlaşma zeminleri aranmıştır. Bu arayışlar sonucu İstanbul Hükümeti ve Mustafa Kemal başkanlığındaki Heyet-i Temsiliye, 20-22 Ekim 1919'da Amasya'da bir araya gelmiş ve Kürtlerle ilgili politikaların da belirlendiği bir dizi protokol imzalamışlardır. Kürt temsilcilerin bulunmadığı, Kürtlere "ırkî, hukuki, toplumsal" haklar vaat edilen Amasya proto-

44. İttihat Terakki'nin Anadolu'nun temizlenmesi stratejisi için bkz. Alişan Akpınar, "Abdülhamit Döneminin Genel Parametreleri", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç*-Ritüel, Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 215-218.

45. Sinan Hakan, *Türkiye Kurulurken Kürtler (1916-1920)*, İletişim Yay., İstanbul, 2013, s. 128, 232, 312.

46. http://www.sivas.gov.tr/kurumlar/sivas.gov.tr/%C4%B0limiz%20Bilgiler/4%20Eyl%C3%BCl%20Sivas%20K ongresi/Belgeler.pdf.

kollerinin hazırlandığı görüşmeler, verilen, ancak hiç uygulanmayan hakların yok sayılacağı Takrir-i Sükûn Kanunu'nun kabul edilmesine kadar (1924) yürütülecek politikaların temellerinin de atıldığı görüşmeler olmuştur.

İmza edilen ikinci Amasya Protokolü'nde amaç, "İslam, Hilafet makamı ve Osmanlı saltanatının sürekliliğinin korunması, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin asıl hedefinin de bu olduğu"[47] biçiminde kayıtlara geçerken, ayrılma eğilimi olan Kürtlerin bu sürece dahil edilebilmeleri için nasıl bir yol izleneceği de şöyle belirlenmiştir:

> Devlet-i Osmaniye'nin tasavvur ve kabul edilen hududu Türk ve Kürdlerle meskûn olan araziyi ihtiva eylediği ve Kürdlerin camia-i Osmaniye'den ayrılması imkânsızlığı izah edildikten sonra bu hududun en asgari bir talep olmak üzere te'min-i istihsali lüzumu müştereken kabul edildi. Ma'a-haza Kürdlerin serbesti-i inkişaflarını te'min edecek vech ve suretde hukuk-ı ırkiye ve ictimaiyece mazhar-ı müsa'adat olmaları dahi terviç ve ecanib tarafından Kürtlerin istiklali maksad-ı zahirisi altında yapılmakta olan tezviratın önüne geçmek için de bu hususun şimdiden Kürdlerce malum olması hususu tensib edildi.[48]

Aslında Amasya Protokolü'nde, Kürtler içindeki ayrılıkçı eğilimlerin önüne geçmek için kabul edilen, "kendilerini geliştirebilmelerini temin etmek" şeklinde ifade edilen ve Kürtlerin özerkliğine olanak sağlayacak birçok madde 1-7 Şubat tarihinde kabul edilen 1921 Anayasası'nın 11-22. Maddelerinde de yer almıştır.[49] Ancak Koçgiri hareketini yöneten kadronun özerk vilayet ve kendini yönetme talepleriyle paralellik taşıyan bu maddelere rağmen Koçgirililerin bir ay sonraki somut talepleri olumlu karşılanmamış, bu maddeler

47. Sinan Hakan, *Türkiye Kurulurken Kürtler (1916-1920),* İletişim Yay., İstanbul, 2013, s. 281, ayrıca bkz. Mehmet Kılıç, *Amasya Tamimi ve Protokolü,* Okan Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009, s. 107-109, ayrıca Mustafa Armağan, *Paşaların Hesaplaşması, Küller Altında Yakın Tarih 5,* Timaş Yay., 2014, s. 183-189.

48. Sinan Hakan, *Türkiye Kurulurken Kürtler (1916-1920),* İletişim Yay., İstanbul, 2013, s. 281-282.

49. Bkz. https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa21.htm, Taha Parla, *Türkiye'de Anayasalar,* Metis Yay., İstanbul, 2016, s. 21-26.

1924 Anayasasında değiştirilmiş, İslam ve Hilafet etrafında Türklerle bir araya gelen Sünni Kürtlerin de hiçbir talepleri dikkate alınmamıştır.

Dönemin Kürt-Türk ilişkilerinin arka planını inceleyen ve bu durumu sorgulayan Sinan Hakan, "Mustafa Kemal Paşa, Osmanlı saltanatı, Hilafeti ve camiasını ayakta tutmak amacıyla Türk-Kürt birlikteliğini öngörürken aslında gizli bir gündeme mi sahipti?" diye sorar ve bunun cevabını da Mustafa Kemal'in 29 Şubat 1920'de Talat Paşa'ya yazdığı mektupta bulur. Mustafa Kemal bu mektupta İngilizler ve İtilaf Devletleri ile anlaşma yolunda olduklarını ve Türkiye'nin tanınması yolunda ilerlendiğini aktararak, şimdi taleplerini geri çevirmediği, beraber hareket ettiği, içinde Kürtlerin de olduğu taraflara ileride ne yapmak lazım geldiğini de belirterek Talat Paşa'ya şöyle yazmaktadır:

> Ben hareket safhasını ikiye ayırıyorum. Birincisi, barışa kadar takip olunacak hareket tarzı, ikincisi barıştan sonra tavır ve hareket. Bunlar birbirinden farklı olmak lazım gelir. Çünkü bugün yalnız dahili düşmanlarımıza karşı değil, onlarla beraber doğrudan doğruya İtilaf Devletleri'ne bilhassa İngilizlere karşı vaziyet ve tedbir almak mecburiyetindeyiz.
> Halbuki, bağımsızlığımız saklı kalmak şartıyla bir barış imzalandıktan sonra yalnız dahili hasımlarımızla karşı karşıya bulunacağız ki, bugünkü genel ve yaygın kuvvet ve nüfuzumuzu iyi muhafaza ettiğimiz takdirde, bu zavallılara layık oldukları muameleyi tatbikte hiçbir müşkilat tasavvur etmiyorum.[50]

Araştırmacı Sinan Hakan'a göre, 1919'da Bolşevik-Sovyet tehlikesi İngilizleri Kuvayı Milliye ile görüşmeye, Yunanla-

---

50. Mustafa Kemal'in Talat Paşa'ya yazdığı mektup aslında bir rapordur. Raporda Anadolu'da köylerden şehirlere, Kürtlerden Araplara, nasıl bir ilişki yürüttüğü, gizli-açık nasıl bir örgütlenme gerçekleştirdiği, İttihat Terakki kadrolarıyla nasıl ilişki yürüttüğü, Ermeni katliamındaki sorumlulukları nedeniyle onları Amerikalılara karşı nasıl savunduğu, kendi aralarındaki gizli ilişkiyi hangi kuryeler aracılığıyla yürütmeleri gerektiği ve karşılıklı para ilişkilerine kadar detaylar bulunmaktadır. Bu mektup M. Kemal ve İttihat Terakki arasındaki organik örgütsel politik ilişkinin sürekliliğini göstermektedir. *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, Cilt 6, Kaynak Yay., 2001, İstanbul, s. 407-412.

ra verdikleri destekleri çekmeye yönlendirmiştir.[51] 1915'te Ermeni sorunu "çözülmüş", İngilizlerin tutum değişikliği nedeniyle Kürtlerin uluslararası destek bulma koşulları da ortadan kalkmış olduğundan Mustafa Kemal ve arkadaşlarının eli güçlenmiş, daha önce yaptıkları protokollere uymama ve değiştirebilme gücünü kendilerinde bulabilmişlerdir.

Mustafa Kemal'in bir yandan Kürtlerin haklarını kabul eder görünürken diğer yandan Talat Paşa'ya mektubunda yazdığı gibi onlarla hesaplaşacağı, "layık oldukları muameleyi" uygulamakta engel görmediği yaklaşımı, Mustafa Balcıoğlu tarafından taktik ve stratejik dâhilik olarak şöyle değerlendirilmiştir:

> Mustafa Kemal Paşa Anadolu'da başlattığı hareketi düşmanın elinde tutsak halifenin kurtarılması ve 'anasır-ı İslamiye'nin ortak mücadelesi biçiminde formülleştirmiştir. Mücadele her ne kadar milli planda cereyan edecekse de çelişkinin ağır basan yönü Mustafa Kemal Paşa tarafından Hıristiyan-Müslüman çatışması şeklinde başarılı biçimde takdim edilmiştir. Bu durum Koçgiri ve Dersim dışındaki Doğu halkı arasında büyük ölçüde kabul görmüştür.[52]

Balcıoğlu'nun belirttiği gibi, Mustafa Kemal'in Anadolu'dan başlattığı kurtuluş hareketinin ana formülü, "düşman elindeki Halife'nin ve İslam medeniyetinin kurtarılmasıdır" Balcıoğlu'nun önemli bir tespiti ise bu fikre o dönemde yalnız Koçgiri ve Dersim halkının katılmamış olduğunun saptanmasıdır. Anadolu'daki hareketin "Müslüman-Hıristiyan çatışması" olduğuna katılmayan Koçgililer, Mustafa Kemal ve BMM hareketine de güvenmemiş ve mesafeli yaklaşmışlardır. Nitekim bu durum, Alişan Bey ile Mustafa Kemal arasındaki görüşmelerin seyrinden de anlaşılmaktadır. 1919'da Sivas'a gelen Mustafa Kemal'in[53] Alişan Bey'den destek

51. A.g.e., s. 407-412.

52. M. Balcıoğlu, *Bir Paşa İki İsyan, Koçgiri Pontus*, Babil Yay., Ankara, 2003, s. 299.

53. M. Kemal'le Alişan Bey arasındaki görüşmenin Vali Reşit Paşa aracılığıyla örgütlendiği, Mustafa Kemal'in Sivas'a birinci gelişinin 27 Haziran 1919 olup, aynı gün ayrıldığı düşünüldüğünde görüşmenin Mustafa Kema-

isteyerek işbirliği ve milletvekilliği önerisinde bulunması, Alişan Bey'in ise Wilson Prensipleri çerçevesinde Kürdistan'ın büyük bir kısmını içine alan bir Ermenistan Cumhuriyeti kurulması tasarlandığını, bu nedenle bu girişime karşı Kürdistan'ı savunacaklarını, bu savunmanın gereği birtakım ihzari (hazırlayıcı) çalışmalar yaptıklarını söylemesi[54] mevcut güvensizliği, uluslararası gelişmelerin bilindiğini ve farklı bir yol izlendiğini göstermektedir.

Bu arada Sünni Kürtler, Erzurum ve Sivas Kongrelerine İslam birliği temelinde destek vermişler, Kürt Teali Cemiyeti bölünmüş ve ayrılma eğilimindekiler bertaraf edilmiştir. Başlangıçta Kürt Teali Cemiyeti'nden destek alabileceklerini düşünen Koçgilililer, buradan destek alamayacakları ortaya çıkmasına rağmen BMM ve Mustafa Kemal'le işbirliği için siyasi taleplerini öne sürmekte ısrarlı olmuşlar, taleplerini kabul ettirebilmek için silahlı hareketlere girişmişlerdir. Sonuçta hareket bastırılmış, ancak dönemin milletvekili ve valisince de tepki gösterilerek BMM'ye aktarıldığı gibi "hadiseyi" bastırma, amacını aşan ölçüsüz bir katliam ve soygunla sonuçlanmıştır.

Koçgiri'ye yapılan müdahalenin hazırlık süreci göz önüne alındığında müdahalenin, Koçgiri hadisesini bastırmanın ötesinde bir amaç taşıdığı görülmektedir. Müdahale eden Merkez Ordusu'nun yönetimi, bütçesi, örgütlenme ağı, köylere kadar uzanan sivil teşkilatlanması[55] ordunun başına getirilen ve harekâtı yöneten kişinin özel seçimi,[56] sahada

lin Sivas Kongresi için Sivas'ta bulunduğu 2 Eylül 16 Ekim 1919 tarihleri arasında yapılmış olması gerekir.

54. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Dam Yay., 2014, İstanbul, s. 106.

55. Merkez Ordusunun örgütlenme detayları için bkz. Mustafa Balcıoğlu, *Bir Paşa İki İsyan*, s. 21-69.

56. Koçgiri'ye harekât düzenleyen Merkez Ordusu Komutanı Nurettin Paşa, babası İbrahim Paşa'nın yanında Balkanlar, Makedonya, Bulgaristan ve Yunanistan'da Müslüman olmayan gruplara karşı harekâtlarda uzmanlaşmış bir askerdir. İbrahim Paşa da 1908-1909 arasında Dersim'de yürütülen Tedip harekâtının komutanıdır. Nurettin Paşa ise "Cemiyet-i İslamiye" teşkilatıyla ilişkisi nedeniyle, 22 Ocak 1919 tarihinde Urla'daki Rumlara karşı, 1922'de de Koçgiri ve Pontus hadiselerindeki şiddet ve soygun nedeniyle görevden alınmıştır., Eylül 1922'de Ermeni ve Rum mahallelerinin yakıldığı

mahkeme kurup idam kararı uygulama imkânı veren "Seferde ordu komutanı yetkileriyle donatılması,"[57] Canik'ten Mamuret-ül Aziz'e uzanan (Samsun, Elazığ, Amasya, Erzincan, Sivas'ı içine alan bölge) yetki alanının genişliği; sonrasında gerçekleştirilen Şeyh Sait ve Dersim katliamları, "Merkezin "temizlenmesi" stratejisinin, Mustafa Kemal'in Talat Paşa'ya yazdığı görüşlerin uygun ortam bulundukça yürürlükte olduğunu, bu devasa ordunun[58] sadece Koçgiri'yle sınırlı düşünülmediğini göstermektedir.

İttihat Terakki'den devralınan, Mustafa Kemal'in 24 Nisan 1920'de BMM'de yaptığı konuşmayla[59] işareti verilen Merkez'in Türk ve Müslüman olmayan unsurlardan temizlenmesi stratejik yaklaşımı, Merkez Ordusu yöneticilerinin seçimindeki "titizlikten" de anlaşılmaktadır.

İslamcı görüşleriyle bilinen Nurettin Paşa'nın, 1897 yılındaki Osmanlı-Yunan savaşına inancı doğrultusunda gönüllü katılması, 1901-1907 yılları arasında, Abdülhamit yönetimince dahi yasadışı ilan edilen Cemiyet-i İslamiye üyesi olduğu için görevden uzaklaştırılması, Bulgaristan ve Makedonya'da Müslüman olmayan gruplara yönelik özel şube müdürü olarak görev yapması, İzmir'de görevliyken Metropoliti Chrysostomos'u organize gruplara linç ettirmesi[60], İzmit'te görevliyken muhalif gazeteci Ali Kemal'i linç

---

yangın ve İzmir Metropoliti'nin linç edilmesi gibi olaylardan da sorumlu tutulan Nurettin Paşa, Dersim katliamını yöneten damadı Abdullah Alpdoğan'ı da Koçgiri'de yardımcısı olarak yetiştirmiştir. Nurettin Paşa ailesi azınlıklara karşı yürütülen İslamcı politikaların da simgesi gibidir. Ayrıntı için bkz. Necati Fahri Taş, *Nurettin Paşa*, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 2014, s. 47-186.

57. M. Balcıoğlu, *Bir Paşa İki İsyan, Koçgiri Pontus*, Babil Yay, Ankara, 2003, s .15.

58. Koçgiri tenkil harekâtı-Merkez Ordusu ve aşiret güçlerinin miktarı için Bkz. *Türk İstiklal Harbi, Vl. Cilt İç Ayaklanmalar (1919-1921)*, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1964, s. 162-172; Akyürekli, s. 112, 113, 114; Ali Kemali, s. 192; Dilek Kızıldağ, s. 369, 377, 387; Nuri Dersimi, Kürdistan Tarihinde Dersim, s. 130-13.

59. Bkz. *Türk İstiklal Harbi, Vl. Cilt İç Ayaklanmalar (1919-1921)* Gnkur. Basımevi, Ankara, 1964, s. 145.

60. Ayrıntılı bilgi için bkz: Necati Fahri Taş, *Nurettin Paşa*, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 2014, s. VIII.

ettirmesi[61], Nurettin Paşa'nın kişilik ve inançlarını yansıtan, onun Koçgiri'de görevlendirilmesinin nedenlerini gösteren sadece birkaç örnektir.

Nurettin Paşa'nın Merkez Ordusu komutanlığını kabul ederken öne sürdüğü Hilafet'in ve Saltanat'ın korunacağına ve Bolşeviklikten uzak durulması gerektiğine dair şartlarının kabul edilmesi, Koçgiri ve Pontus halkıyla ilgili, "Umraniye isyan mıntıkasında Sünni köyler dışında tek bir cami ve mescid yoktur. Efradın adı İslamdır! Bu noktai nazardan tedrisat yapmalıdır."[62] (...) "Fikrimizce memleketimizdeki Rumlar bir yılandır, bu yılanların zehirleri kadınlardır. Bu yüzden erkeklerle aynı şeyi yaptık. Çocuklarından da ayırmadık..."[63] diye ifade ettiği düşünceleriyle birleştirildiğinde sahada uygulanacak politika netleşmektedir. Bu politika Merkez'in temizlenmesi politikasıdır.

Tarihçi Suat Parlar'ın ırkçılık ve şeriatçılık konusunda yüklü bir geçmişi bulunan Nurettin Paşa hakkındaki değerlendirmesi şöyledir:

> Merkez Ordusu 11 Nisan 1921'de Koçgiri'ye yürümüştür. Komuta Nurettin Paşa'dadır. Paşa 1902'de iç Bulgar komitesine yönelik "gayrinizami" harbin başarılı subaylarındandır. İttihatçıların ve Kemalistlerin Ermeni, Rum, Kürt tehcir ve tenkil hareketlerinde önemli görevler üstlenen, cumhuriyetin iç savaş dinamiklerine dayalı kuruluş ilkelerini belirleyen "Özel Harpçi subaylar" kuşağındandır. 1918'den itibaren Anadolu'da yayılan ve Balkan kurtuluş hareketlerini bastırmada görev yapmış bu subaylar kuşağı devletin "ebed-i müddet" şoven siyasetlerini belirlemede öncülük etmişlerdir. 1919'da Urla'da Rum halka uyguladığı korkunç şiddetle sivrilen Nurettin Paşa, Mustafa Kemal tarafından Koçgiri üzerine gönderilmiştir.[64]

---

61. Hüsamettin Ertürk, *İki Devrin Perde Arkası, Samih Nafiz Tansu*, Pınar Yay., İstanbul, 1964, s. 562.
62. Mustafa Balcıoğlu, *Bir Paşa İki İsyan*, Babil Yay., 2003, Ankara, s. 280.
63. A.g.e., s. 275.
64. Aktaran Selahattin Ali Arik, Suat Parlar, *Ortadoğu'da Yeni Dünya Düzeni*, Yar Yay., 1999, İstanbul, s. 226.

Pontus ve Koçgiri'de Nurettin Paşa'nın sağ kolu olan Topal Osman da Merkez Ordusu emrine verilinceye kadar Karadeniz bölgesinde Ermeni ve Rumlara karşı giriştiği yağmalama, soygun ve cinayetler nedeniyle hakkında arama kararı olduğu bilinen bir kişidir. Bu sicile rağmen, Rumların şikâyetleri üzerine bölgede çete faaliyetlerini engellemek için görevlendirilen Mustafa Kemal, Havza'ya geçer geçmez Topal Osman'la görüşerek[65] faaliyetlerini daha da güçlendirerek devam ettirmesini istemiş, önceki suçlarından dolayı Temmuz 1919'da affedilmesini sağlamış[66] ve Giresun Belediye Başkanlığı'na seçilmesine imkân yaratmıştır. Görev süresince doğrudan Mustafa Kemal'le yazışarak[67] Rumlara karşı çetecilik faaliyetlerini yürüten Topal Osman daha sonra Merkez Ordusu'nun emrine verilerek Koçgiri'ye gönderilmiştir.[68]

Koçgiri "hadisesi"yle eş zamanlı olarak Merkez Ordusu ve Topal Osman tarafından Pontus Rumlarına yönelik şiddet ve tehcir, Koçgiri'yi kat kat aşan boyuttadır. Resmi rakamlara göre Pontus harekâtı sırasında öldürülen Rum sayısı 11.188, köy ve şehirlerinden çıkartılarak tehcir edilen Rum sayısı ise 63.844'tür.[69]

Nurettin Paşa'nın Merkez Ordusu komutanı olarak Koçgiri'yi şiddetle vurması, Pontus ve Koçgiri'de ordunun yanı sıra halk arasından Türk-İslam "gönüllülerine" dayanan özel birlikler oluşturması, dönemin Sivas Valisi Ebubekir Hazım Tepeyran tarafından "devletin eşkıya şeklinde örgüt-

65. Hüsamettin Ertürk, *İki Devrin Perde Arkası*, Samih Nafiz Tansu, Pınar Yay., İstanbul, 1964, s. 34.
66. Hadiye Yılmaz, *Arşiv Belgeleri Işığında Pontus Meselesi*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2010, s. 159.
67. Cemal Şener, *Topal Osman Olayı II*, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., İstanbul, 2001, s. 69-83, Belge no: Alll-5 D-16 f-22-18, Alll 9a D37 F2-4, Vesika No: 1533 Alll-7 D18 F-56, s. 70-75.
68. Topal Osman'ın çetecilik faaliyetlerinin ayrıntısı, Koçgiri'de görevlendirilmesi ve yaptıkları üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Akyürekli, *Koçkıri Kırımı 1920-1921*, Tarih Kulübü Yay., İstanbul, 2016, s. 243, 248.
69. M Balcıoğlu, *Bir Paşa İki İsyan, Koçgiri Pontus*, Babil Yay. Ankara, 2003, s. 120; Necati Fahri Taş, *Nurettin Paşa*, Atatürk Araştırma Merkezi Yay. Ankara, 2014, s. 135-137; Özhan Öztürk, *Antikçağ'dan Günümüze Karadeniz'in Etnik ve Siyasi Tarihi*, Genesis Kitap, Ankara, 2012, s. 399.

lenmesi" diye nitelenmekte ve karşı çıkılmaktadır.[70] Dönemin birçok milletvekili ve Tepeyran'ın itiraz ve şikâyetlerine rağmen harekâta büyük bir şiddetle devam edilmesi,[71] Topal Osman yönetimindeki özel alayların yürüttüğü kırım ve bunun EHU (Erkân-ı Harbiye-i Umumiye - Genel Kurmay Başkanlığı) tarafından desteklenmesi, Koçgiri'yi "bir daha başkaldıramaz hâle getirme" arzusu, giderek Koçgirililerin destek bulduğu Ovacık'a bir harekât düzenlenmesi önerisi,[72] merkezin temizlenmesi stratejisinin sürekliliğini ve bilinçli bir şekilde yürütüldüğünü göstermektedir.

Dilek Kızıldağ Soileau, Nurettin Paşa'nın babası İbrahim Paşa'nın 1908-1909 Dersim harekâtını yürüten komutan olması, Nurettin Paşa'nın Koçgiri'yi vurması, damadı Abdullah Alpdoğan'ın ise Dersim katliamını yönetmesinden hareketle bu stratejik hattı kadrolar üzerinden şöyle değerlendirir:

> (...) Nurettin Paşa'nın, babası Müşir İbrahim Paşa'dan devraldığı ve damadı Abdullah Alpdoğan'a devrettiği (ailesel) bir silsilenin belleği ve aynı zamanda devletin belleğini oluşturan bu tür arşiv bilgilerinin yarattığı olumsuz ortak etki ile Seyid Rıza'nın 37'deki akıbetinde pay sahibi oldukları çıkarsaması da rahatlıkla yapılabilir.[73]

Koçgiri ve Pontus'un (Merkez'in) "temizlenmesi" sırasında usulsüzlüklerle el koydukları malvarlıkları, kadın-erkek-çocuk ayırmadan köylülere uyguladıkları şiddet ve yürüttükleri katliam nedeniyle Meclis'te soruşturulan ve görevden alınan Nurettin Paşa, Mustafa Kemal'in araya girmesiyle[74] herhangi bir ceza almamış ve kısa bir dönem sonra 1. Ordu'nun başına atanarak terfi ettirilmiştir. Topal Osman da belgelenen, ortaya

---

70. E. H. Tepeyran, *Belgelerle Kurtuluş Savaşı Anıları*, Çağdaş Yay., İstanbul, 1982, s. 64-65.
71. E. H. Tepeyran, *Belgelerle Kurtuluş Savaşı Anıları*, Çağdaş Yay, İstanbul, 1982, s. 57-84.
72. M. Balcıoğlu, *Bir Paşa İki İsyan, Koçgiri Pontus*, Babil Yay, Ankara, 2003, s. 169-172.
73. Dilek Kızıldağ Soileau, Kebikeç, 36, 2013, s. 31.
74. TBMM Gizli Celse Zabıtları, Cilt II, s. 626-650. Aktaran Mustafa Balcıoğlu, *Bir Paşa İki İsyan*, Babil Yay., Ankara, 2003, s. 284.

çıkan tüm kıyım ve soygunlarına rağmen Mustafa Kemal'in Muhafız Kıtası Komutanlığı'na atanarak ödüllendirilmiştir.

Aktardığımız sürecin diğer yanını ise Koçgiri cephesi oluşturmaktadır. Mustafa Kemal'in Kürtlerle ilgili vaatlerini inandırıcı bulmayan Koçgiri ve Dersim aşiretlerinin, 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi ve 10 Ağustos 1920'de imzalanan Sevr Antlaşması'nın yarattığı uluslararası şartlarda içinde yer aldıkları örgütler, kurdukları siyasal ilişkiler, önlerine koydukları hedefler temelinde bir politika yürütmeye çalıştıkları görülmektedir. Wilson Prensipleri diye bilinen ve Mondros Mütarekesi'nin 12. Maddesine de yansıyan ilkelerde, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk bölgelerinde egemenlik ve güvenlik sağlanacak, fakat bugün Türk tahakkümü altında bulunan öteki milletlere de mutlak bir yaşama güveni ve hiçbir surette incinmeden kendi başına gelişmek hususunda imkânlar verilecektir"[75] denilmektedir.

Mondros Mütarekesi, Osmanlı ordularının dağıtılması ve Koçgiri'yi de kapsayan Vilayat-ı Sitte[76] denilen 6 ilde düzenleme yapma hakkını İtilaf Devletleri'ne vermiştir. 10 Ağustos 1920'de imzalanan Sevr Antlaşması ise ulusal azınlıklarla ilgili 62, 63, 64. Maddelerine[77] göre Fırat'ın doğusunun etnik

75. Uğur Mumcu, *Kürt İslam Ayaklanması 1919-1925*, Um:ag Yay., s. 2; Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri*, Özge Yay., s. 96-97.

76. Vilayat-ı sitte illeri: Sivas, Erzurum, Van, Diyarbakır, Elazığ (Harput ya da Ma'mûretü'l-Azîz), Bitlis illerine verilen genel bir isimdir.

77. Felat Özsoy, Tahsin Eriş, *1925 Kürt İsyanı*, Peri Yay. İstanbul, 2007, s. 42; Garo Sasuni, *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15.YY'dan Günümüze Ermeni ve Kürt İlişkileri*. Med Yayınevi, 1992, İstanbul, s. 262-263; Felat Özsoy. Sevr Antlaşması'nın 62. Maddesi "Fırat'ın doğusunda, ileride saptanacak Ermenistan sınırının güneyinde ve 27. Maddenin 2 ve 3. Maddelerindeki tanıma uygun olarak saptanan Suriye ve Irak ile Türkiye sınırının kuzeyinde, Kürtlerin sayıca üstün bulunduğu bölgenin yerel özerkliğini, iş bu anlaşmanın yürürlüğe konulmasından başlayarak 6 ay içinde, İstanbul'da toplanan ve İngiliz, Fransız ve İtalyan hükümetlerinden her birinin atadığı üç üyeden oluşan komisyon hazırlayacaktı. Bu plan Süryani-Keldani ile bu bölgenin içindeki öteki etnik ve dinsel azınlıkların korunmasına ilişkin tam güvenceleri de kapsayacaktır; bu amaçla İngiliz, Fransız, İtalyan Irak'lı ve Kürt temsilcilerinden oluşan bir komisyon incelemelerde bulunacak ve iş bu antlaşma uyarınca Türkiye sınırının İran ile birleşmesi durumunda, Türkiye sınırında

ve idari taksimatı ve yönetimi için İtilaf Devletleri'ne yetki vermiştir. Bu iki uluslararası antlaşma ve aynı dönemde Sovyet lideri Lenin'in, emperyalistlerin sömürge sistemini çökerteceği inancıyla "halkların kendi kaderlerini tayin hakkı" ilkesini benimsemesi, bölgelerinde çoğunluk olan ve kendi kendini yönetmek, hatta bağımsız devlet kurmak isteyen halklar için cesaretlendirici ortam yaratmaktadır. Bu yöndeki her girişimin imzalanmış antlaşmalar nedeniyle uluslararası platformlarda kabul ve destek bulacağı, Koçgirili Kürtler gibi toplulukların eğer isterlerse kendi kendilerini yönetme hakkına sahip olabilecekleri, en azından bir statüye sahip olabilecekleri varsayılmaktadır.

Kürt Teali Cemiyeti'yle ilişki sürecinde Kürtlük vurgusu giderek belirginleşen bir eğilim içine giren Koçgiri aşiret liderleri ve siyasal otorite boşluğunda bölgedeki aşiret önderleri etrafında toparlanan silahlı gruplar, bulundukları bölgenin fiili kontrolü ve yönetimi için harekete geçerek ellerindeki askeri gücü gösterecek eylemlere başladılar. Bir yandan bölgenin kontrolü ve yönetimi için askeri hareketleri koordine etmeye çalışan aşiret liderleri, diğer yandan siyasal olarak kabul edilmelerini sağlayacak girişimlerde bulunuyorlardı. 25 Kasım 1920'de Hozat'ta bir araya gelen aşiret liderleri Meclis'e şu telgrafı çektiler:

> Sevr Antlaşması gereğince Diyarbakır, Elazığ, Van, Bitlis vilayetlerinde bağımsız bir Kürdistan kurulması gerekiyor; bundan dolayı bu kurulmalıdır, aksi taktirde bu hakkı silah kuvvetiyle almaya zorunlu kalacağımızı bildiririz.
>
> 25 Teşrin Sani 1336. Garbi Dersim Aşair Ruesası[78]

Ancak "Dersim Aşiret Başkanları" imzasıyla Meclis'e gönderilen ve Kürt Teali Cemiyeti'nin de destekleyeceği beklentisiyle oluşturulan; bölgedeki "aşiretler" içinde gelişmekte olan milliyetçi eğilimi de yansıtan bu talepler kısa sürede

gerekebilecek düzeltmeleri kararlaştırmak üzere bu yerleri ziyaret edecektir" biçiminde düzenlenmiştir.

78. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Dam Yay., İstanbul, 2014, s. 110.

değişecektir. Çünkü Kürtler ve Ermenilerin kendi kaderlerini tayin hakkı ve bağımsızlığı için 20 Aralık 1920'de Paris Barış Konferansı'na sundukları muhtıra, 22 Aralık 1920 tarihinde Sünni Kürtlerin etkili önderlerinden Bediüzzaman Said-i Kürdi ve arkadaşlarınca İslam'ın zararına olacağı ve Kürt ulusal vicdanına uygun olmayacağı gerekçesiyle tepkiyle karşılanmış ve Balcıoğlu'nun belirttiği gibi Kürtler içinde ayrışma sağlanmış, buna bağlı olarak Kürt Teali Cemiyeti'nin ve başkanı Seyit Abdülkadir'in tutumu da değişmiştir.[79] Nitekim bu durum Koçgiri hareketini yürütenlerin tutumuna da yansımış ve Kürdistan'ın bağımsızlığı ile başlayan talepler, 11 Mart 1921 tarihinde Maksudan aşiretinden Polis Munzur, Çırpazin nahiyesi eski müdürü Mustafa, İban aşiretinden Taki, Muhammed, Alişer'in de içinde bulunduğu aşiret ileri gelenlerince BMM'ye çekilen telgrafta görüldüğü gibi imtiyazlı bir il kurulması talebine dönüşmüştür:

> Ankara Büyük Millet Meclisi Başkanlığı'na
>
> Zara hariç olmak üzere önemli çoğunluğu Kürtlerle yerleşik olan Koçgiri kazasıyla Divriği, Refahiye, Kuruçay ve Kemah kazalarının seçkin bir vilayet halinde şekillendirilmesinin oluşturulmasıyla yerli Kürtlerden bir valinin tayinini, adliye memurlarının ve mülkiyenin yine vazifeleri başında bulunmasını dileriz. 11 Mart 1921
>
> Koçgiri Aşireti Reisi Muhammed ve Taki, Sadattan Alişer,
>
> Dersim Aşiretleri Reislerinden: Mustafa, Seyithan, Muhammed, Munzur[80]

Aşiret liderlerinin bu talepleri arabulucu olarak gönderilen "nasiha heyetleri"nin görüşmeleriyle oyalanmış, bu arada Kürtlere "layık oldukları muameleyi uygulayacak" olan Merkez Ordusu tüm hazırlıklarını tamamlamış,[81] Koçgirililerin bölgede hâkim olma çabalarına, başında Sakallı Nurettin Paşa'nın bulunduğu Merkez Ordusu ve çetelerden oluşmuş

79. Uğur Mumcu, *Kürt İslam Ayaklanması 1919-1925*, Um:ag Yay., s. 4.
80. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Dam Yay. s. 120.
81. Mahmut Akyürekli, *Koçkıri Kırımı 1920-1921*, Tarih Kulübü Yay., İstanbul, 2016, s. 99, 100.

Topal Osman yönetimindeki Giresun Gönüllü Alayları ile müdahale edilmiş, sonuçta "Koçgiri hadisesi" Meclis soruşturmalarına da yansıdığı gibi büyük bir şiddet, talan ve Koçgirili kırımıyla sonuçlanmıştır.

Hareketin yöneticilerinden Nuri Dersimi'ye göre başarısızlığın birinci nedeni, Kürt haklarını korumak için kurulan Kürdistan Teali Cemiyeti'nin örgütlülüğünü sürdürememesi, bölünmesi ve hareketi tüm Kürdistan'a yayamamasıdır. "Manevi cephe" olarak adlandırdığı ikinci cephede ise; İtilaf Devletleri'nin bu ayaklanmaya kendi deyişiyle "bigâne" kalmasına ve Kürtler içindeki sosyolojik özelliklere ve iç çelişkilere işaret etmektedir:

> Kürt milletinin içtimai kurumunun ekseriyetle aşiret şeklinde bulunması, aşiretler arasındaki husumet ve âdemi ittihat, kurtuluş savaşları için gereken birlik ve ahengi baltalamıştı. Orta halk tabakasının noksanlığı dolayısıyla da aşiret reisleri kolaylıkla düşman devlet tarafından kazanılabilmişti.
> Din ve mezhep itilafları dolayısıyla Kürtler arasında mevcut itimatsızlığı izaleye muktedir münevver kütle henüz matlup bir yekûna baliğ olmamıştı.[82]

Bu hareketi Türk milliyetçilerinin gözüyle değerlendiren Prof. Mustafa Balcıoğlu da hareketin başarısızlıkla sonuçlanmasını değerlendirirken neredeyse hareketin liderlerinden Nuri Dersimi'nin bütün tespitlerine katılmaktadır:

> "Koçgiri isyanının önderleri Türk Milletinden ayrı, bölge halkının yazgısını tayin etmek fikriyle ortaya çıktılarsa da bu düşüncelerinde başarılı olamadılar. Çünkü hareket daha başından bir unsurun değil, [Kürtler kastediliyor -GU] bir aşiretin ve bir mezhebin kalkışması görünümü taşımaktaydı. Bu yüzden isyancılar daha baştan önemli bir çelişki ve açmazla karşı karşıya gelmişlerdi. İsyanı, başka aşiretler ve başka mezhebi ekollere bağlı olanlar kendi davaları olarak görmeyeceklerdir."[83]

82. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Dam Yay., İstanbul, 2014, s. 138.
83. M. Balcıoğlu, *Bir Paşa İki İsyan, Koçgiri Pontus*, Babil Yay., Ankara, 2003, s. 298.

Uluslararası şartların, İttihat Terakki'den Cumhuriyet'e devam eden stratejik yaklaşımın ve gelişen Kürt milliyetçiliğinin tarihsel kesişiminde ortaya çıkan "Koçgiri hadisesi" sona erdiğinde, Koçgiri'de "aşiret" yapısı dağılmış ve toplumsal ilişkilerin yeniden şekilleneceği bir döneme girilmiştir.

Genelkurmay ve resmi tarih yazımında "isyan" kavramı, "Cumhuriyet'e karşı girişilmiş gerici ve bölücü" ayaklanmaları şiddet ve kırımla bastırmanın meşru zemini olarak kullanılırken[84]; aynı söylem, Koçgiri'de 1960'lı yıllarda sol içinde gelişen "feodalizmle mücadele" söyleminin bir parçası olarak "feodallerin Cumhuriyet'e karşı giriştikleri isyan" olarak değerlendirilmiştir. Yaşlı kuşakların ağalık dönemi için aktardıkları "kötücül anılarla" birleşen bu süreç, "cumhuriyetçi" bir kimlik inşasıyla sonuçlanmıştır. Bu yaklaşıma göre isyana katılmayan halk ise ortaya çıkan karmaşada gelişen saldırılara karşı kendini korumaya çalışmıştır.

"Koçgiri hadisesi"nin niteliğiyle ilgili başka bir yaklaşım ise Nuri Dersimi ile başlayan ve 1980'li yıllar sonrası gelişen yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre ise Koçgiri'de yaşananlar, Koçgirili Alevi Kürt halkın ulusal bilinç ve siyasal talepler temelinde giriştikleri bir "isyan", "halk hareketi" ve "ilk kıvılcım"dır.[85] Genelkurmay, resmi tarihçiler ve Kürt siyasal hareketinin bu yaklaşımlarının çalışmamız bakımından önem taşıyan yanı ise her üç yaklaşımın da kendi argümanlarını Koçgiri'de yeni kimlik inşa süreçlerinin ve siyasal yaklaşımlarının temeli olarak değerlendirmeleridir. Bu nedenle

84. *Türk İstiklal Harbi VI. Cilt, İç Ayaklanmalar* (1919-1921), Gnkur. Basımevi, Ankara, 1964, s. 4-5.

85. Bkz. Dilek Kızıldağ Soileau, *Koçgiri İsyanı Sosyo-Tarihsel Bir Analiz*, İletişim Yay., İstanbul, 2017; Mustafa Balcıoğlu, *Bir Paşa İki İsyan, Koçgiri, Pontus*, Babil Yay. Ankara, 2003, s. 21-65; Mahmut Akyürekli, *Koçkıri Kırımı 1920-1921*, Tarih Kulübü Yay., İstanbul, 2016; Mamo Baran, *Koçgiri Kuzey-Batı Dersim*, Tohum Yay., İstanbul, 2002; Mehmet Bayrak, *Dersim Koçgiri*, Özge Yay., Ankara, 2012; Kadim Laçin, *Koçgiri'siz Cumhuriyet*, Litvanya, 2009; Ali Dersimi, *Alişer Efendi ve Zarife Xatun*, Peri Yay., İstanbul, 2010; Selahattin Ali Arik, *Yakın Doğu'da Koçgiri ve Dersim, Kızılbaş Kürd Soykırımı*; Dursun Evren, *Ulusal Demokratik Mücadele'de Koçgiri Kürt Aşiretleri*, Peri Yay., İstanbul, 2008 vb.

hareketin niteliği üzerine 1960'lı yıllar sonrasında başlayan ve bugün siyasal bir nitelik kazanan tartışma, yeni kimlik inşa süreçleri nedeniyle güncel bir önem de taşımaktadır.

Öncelikle bu konuda yapılan tüm çalışmalarda; Koçgirili Haydar Bey'in Alişer'in ve Baytar Nuri'nin Kürt Teali Cemiyeti ile olan ilişkileri vurgulanmakta, BMM'ye çekilen telgraflarda bu Kürtlük vurgusu ve buna bağlı talepler belgelenebilmektedir.[86] Bu nedenle hareketin yönetici unsurlarının Kürt ulusal bilincine sahip oldukları ve siyasal bir tutum geliştirdikleri, ulusal özellikleri dikkate alan bir siyasal statü talep ettikleri açıktır.

Koçgiri hareketini Kürt ulusal bilincine sahip bir grubun yönlendirdiği açıktır; ancak bu düşüncelerin olaylarda yönetici konumda olan herkesçe bilince çıkarılmadığı ve bilinmediği konusunda görüşler de gerçeğin diğer yanını göstermektedir. Örneğin Haydar Bey'in ikinci kuşak torunu Alptekin Alişanoğlu'na göre bu bilince sahip sadece üç kişiden söz edilebilir: Haydar Bey, Nuri Dersimi ve Alişer.[87]

Gerek Kızıldağ'ın gerek Akyürekli'nin çalışmalarında ortaya koydukları belgelerde Kürt kimliğini öne çıkaran Haydar ve Alişan Beylerin defalarca devletle uzlaşma girişiminde bulundukları, nasihat heyetleriyle görüştükleri, hatta buna bağlı olarak asayiş için bir dizi girişimde bulundukları anlatılmaktadır. Haydar Bey'in küçük kızı Neriman Alişanoğlu Şimşek ise o dönemin tanığı annesinin anlattıklarından hareketle "Babam işler çatışma noktasına gelmesin diye çok uğraşmış, ama engel olamamış"[88] diye anlatmaktadır. Nuri Dersimi'nin anlatımlarında Koçgiri hadisesi sırasında her cephenin komutanlarının ve görev alanlarının belli olduğu, gerekli görevlendirmelerin ve planlamanın yapıldığı gibi bir anlatım olmasına karşın[89] gerek belgelerde gerek sözlü tarih anlatımlarında gerekse görüşmecilerin anlatımlarında hareketin merkezi politik bir yönetim aygıtına, merkezi bir

86. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dilek Kızıldağ, Mahmut Akyürekli, Dersimi vb.
87. Alptekin Alişanoğlu, yüz yüze görüşme 27.07.2018, İstanbul.
88. Neriman Alişanoğlu Şimşek, 27.07.2018, İstanbul.
89. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Dam Yay., s. 118-120.

askeri stratejiye sahip olduğunu gösteren bilgiler, yazışma veya söylenceler mevcut değildir. Tam tersine hareketin çeşitli kolları arasında çelişki ve farklılıklar, kontrolsüz girişimler olduğuna dair anlatımlar vardır. Örneğin Haydar Bey'in torunu Orhan Bey'in eşi Saadet Alişanoğlu, aile içindeki konuşmalar ve yaşlıların sohbetlerinden hareketle o dönemin ilişkilerini; "Haydar Bey akrabalarıyla ayrı düştü. Azamet, Mahmut Beyler, Filik Ali, Sarolar birlikte davranmadılar. Herkes kendi dediği olsun istedi. O yüzden parçalandılar, ayrı düştüler, yenildiler"[90] diye aktarmaktadır. Saadet Alişanoğlu'nun anlatımı, hareketin içindeki Nuri Dersimi'nin de işaret ettiği bir yöndür.[91]

Genelkurmay raporlarına yansıyan seyrinden ise hareketin tüm Koçgiri aşiretlerini kapsayıcı/merkezi bir şekilde planlanıp yönetilemediği, bir koordinasyon içinde olamadığı, daha çok, parçalı, yerel güçlerin kendi inisiyatif ve güçlerine dayanarak yürüttükleri ve politik hedefleri bakımından da belirginlik taşımayan eylemlerden söz edildiği anlaşılmaktadır. Haydar ve Alişan Beylerin ise bu kontrolsüz süreci yönetmeye, siyasal bakımdan sonuç alınabilecek ve en az kayıpla sonuçlanacak bir sürece evriltmeye çalıştıklarını söylemek mümkündür.

Aktardığımız ortam göz önüne alındığında, Koçgiri'deki hareketi, Kürt ulusal bilinci ve hakları etkisinde ortaya çıkan, varlıklarının kabulünü hedefleyen ve siyasal statü elde etmeyi hedefleyen bir girişim olarak tanımlamak mümkündür. Ancak hareketi halk nezdinde bilince çıkarılmış bir "Kürt halk hareketi" veya "Kürt halk isyanı" olarak değerlendirmek, abartılı bir atıf olacaktır.

Sonuç olarak; Koçgiri hareketini ortaya çıkaran ana itkinin Kürt ulusal bilinci olduğunu ve bu zeminde oluşan "asabiyye"nin kaynağının da "aşiret" yapısı olduğunu söylemek mümkündür. İkinci olarak bu hareketin "ağaların kendi konumlarını koruma kaygısıyla yapıldığı" söyleminin tarihsel

90. Saadet Alişanoğlu, Yüz yüze görüşme, 27.07.2018, İstanbul.
91. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim,* Dam Yay., 2014, İstanbul, 138.

gerçeklikle uyuşmadığı anlaşılmaktadır. Yukarıda aktarıldığı gibi bu ağalar, kişisel ikbal sağlayacak milletvekilliği önerilerini kabul etmemiştir. Üçüncü olarak bu hareketin Cumhuriyet karşıtı olduğunun da tarihsel gerçeklikle uyuşmadığını ve bu söylemin 1960 sonrası üretilmiş olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü Çünkü Alişan Bey'le Mustafa Kemal'in görüştükleri ve Koçgiri hareketinin yapıldığı 1919-1921 yılları BMM ve Mustafa Kemal'in Hilafet'e bağlılıklarının ve padişah ile ilişkilerinin devam ettiği bir dönemdir. Zaten Hilafet için çalışmak ve Bolşeviklerden uzak durmak da Koçgiri hareketini yöneten Nurettin Paşa'nın görevi kabul etme şartıdır. Koçgiri hareketinin yapıldığı 1920-21 aralığında cumhuriyet konusunda bir söylem veya hedef de söz konusu değildir.

Bu nedenle Genelkurmay'ın raporlarında dile getirdiği, dolayısıyla devletin ve Kemalist "sol"un "Aşiret ağalarının feodal konumlarını korumak amacıyla giriştikleri Cumhuriyet karşıtı isyan" söylemi "Sünni-Türk cumhuriyetçi" bir kimlik inşasını hedeflerken, Kürt siyasal hareketi ve sol hareketlerin isyan söylemlerinin ise kendilerine dayatılan kimliğe muhalif yeni bir kimlik inşasını hedeflediği söylenebilir.

Siyasal süreçlere bağlı olarak gelişen bu tartışmanın devam edeceği açıktır. Ancak Mustafa Kemal'le birlikte BMM'de yer alan Türk ve Sünni olmayan grupların Koçgiri "hadisesi"nden sonra yıllara yayılarak tasfiye edilmeleri göz önüne alındığında[92] şunu söylemek abartı olmayacaktır: Koçgiri, "Koçgiri hadisesi"nin niteliğinden bağımsız olarak, devletin "Anadolu merkezini temizleme" stratejisi gereği zaten bir "temizlik" harekâtıyla karşılaşacaktı. 1921 "Koçgiri hadisesi" ise bu harekâtın zamanlamasını belirlemiştir.

92. Takriri Sükun Yasası ve Şark Islahat Planı ve sonrası için bir değerlendirme bkz. Mehmet Bayrak, *Kürtlere Vurulan Kelepçe Şark Islahat Planı*, Özge Yay., Ankara, 2013, s. 223-226. Şeyh Sait isyanı yargılamaları ve Dersim mebusu Hasan Hayri'nin idamı için bkz. Mahmut Akyürekli, Şark İstiklal Mahkemesi, Kitap Yayınevi, s. 76-79, Tunceli Vilâyetinin İdaresi Hakkında Kanun ve 37-38 Dersim katliamı hazırlıkları için bkz. *(Resmî Gazete ile nesir ve ilâm: 2/1/1936 - Sayı: 3195),*

İttihat Terakki dönemine damgasını vuran etnik temelli bir homojenleştirme stratejisi üzerine kurulan[93] Cumhuriyet", ilanından sonra, öncesinde önemli ittifak olarak kabul edilen Kürt aşiretlerini, Dersim aşiretlerini ve Bektaşi Alevi zümrelerini, "asabiyye" üretebilecek kurumları ve farklı bir kimlik inşasına temel olabilecek "aşiret" yapılarını, uyguladığı sert politikayla Cumhuriyet'in kurucu ortakları olmaktan çıkarttı. Onlara siyasal muhatap olma imkânı veren konumları ve dayandıkları kurumları ortadan kaldırarak, yerelin, iskân politikaları temelinde yeniden inşasına girişildi. Böylece Ziya Gökalp tarafından geliştirilen İslami unsurlardan yaratılacak Türklük projesi, yerini, devlet kontrollü İslam'ın harç olarak işlev göreceği Akçura'nın ve Türk Tarih Kurumu'nun geliştirdiği ırki temellerde yaratılacak Türklük projesine bıraktı.

Cumhuriyet'in başından beri bölgedeki aşiretlerin durumunu tespit etmek için Koçgiri-Dersim bölgesine gönderilen tüm umum müfettişlerin raporlarında, İsmet İnönü, Celal Bayar, Fevzi Çakmak'ın hazırladığı raporlarda ve 1925'te kabul edilen Şark Islahat Planları'nda[94], "Fırat'ın batısındaki Kürtleşme tehlikesi"nden söz edilmektedir. Raporlarda "Fırat'ın batısı" tanımıyla kastedilen, daha çok Alevi Kürtlerin yaşadığı Koçgiri ve Dersim'in de içinde yer aldığı Sivas, Tunceli, Erzincan, Malatya ve Maraş bölgesidir.[95] Devlete göre bu bölgede Alevi Kürt (Kızılbaş) nüfus hızla artmakta ve yaşadığı bölgede çoğunluk haline gelmektedir. Sonuçta ortaya Alevi Kürt hâkimiyeti çıkacağı varsayıldığı için buna raporda "Bölgenin Kürtleşmesi tehlikesi" denmektedir. Fevzi Çakmak'ın 1930 yılında hazırlayarak Başbakanlık ve İçişleri Bakanlığı'na gönderdiği, doğrudan Koçgiri aşiretlerinin ya-

93. Şükrü Aslan ve arkadaşları, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası, 1927-1965 Ana Dil Haritaları*, İstanbul, 2015, s, 267.

94. Mehmet Bayrak, *Kürtler'e Vurulan Kelepçe Şark Islahat Planı*, Özge Yay. Ankara, 2013, s. 35.

95. Dahiliye Vekilliği, Nüfus Umum Müdürlüğü, "Bir sayılı iskân mıntıkasının toprak ve iklim kabiliyeti ve nüfus kesafeti bakımından tatbikatı", Ankara Başvekalet Matbaası, 1935, s. 29.

şam alanlarını içeren Erzincan ile ilgili gözlem ve öneriler içeren bu raporda "Kürtleşme tehlikesi" şöyle aktarılır:

> 1. Erzincan Merkez ilçesinde 10.000 Kürt vardır. Bunlar Alevilikten faydalanarak mevcut Türk köylerini Kürtleştirmeye ve Kürt dilini yaymaya çalışmaktadır. Birkaç sene sonra Kürtlüğün bütün Erzincan'ı istila etmesinden endişe edilebilir.
> 2. İl bölgesinde bazı memurların Kürt ırkına mensup olduğu bilinmektedir. Örneğin Erzincan sorgu hâkimi Pülümürlü Şevki Efendi'nin Kürtleri himaye ettiği ve geceleri Kürtleri evinde topladığı gerçekleşmiştir.
> 3. Arz ettiğim bu meselenin en önemlisi 1. maddede köylerin kesin surette tedbiri ve ırkan Kürt olduğu kesinlikle bilinen memurların bir an önce yerlerinden alınmasıdır.[96]

1930'da doğrudan Alevi Kürtleri hedefleyerek hazırlanan aşiret raporları 14 Haziran 1934 İskân Kanunu ve giderek Tunceli Kanunu ile (25.12.1935) devlet politikalarına dönüştü. 1934 tarihli İskân Kanunu, "aşiret" sistemini, unvanlarını, dini unvan ve sıfatları yasaklayarak bu toplulukları siyasal ve sosyal muhatap olmaktan çıkarmayı, siyasal, dinsel konumlarının halk gözündeki meşruluğunu ortadan kaldırmayı, Türk olmayan ve Türkçe konuşmayan toplulukların Türkleştirilmesini, olmayanların dağıtılmasını hedeflemiş, bu politikanın nasıl yürütüleceğini detaylı bir şekilde planlamıştır. Bu kanuna göre:

> "Madde 10- A: Kanun aşirete hükmî şahsiyet tanımaz. Bu hususta herhangi bir hüküm, vesika ve ilâma müstenit de olsa tanınmış haklar kaldırılmıştır. Aşiret reisliği, beyliği, ağalığı ve şeyhliği ve bunların herhangi bir vesikaya veya görgü ve göreneğe müstenit her türlü teşkilât ve taazzuvları kaldırılmıştır.
> B: Bu kanunun neşrinden önce herhangi bir hüküm veya vesika ile veya örf ve adetle aşiretlerin şahsiyetlerine veya onlara izafetle Reis, Bey, Ağa ve Şeyhlerine ait olarak tanınmış, kayıtlı, kayıtsız, bütün gayrimenkuller devlete geçer. Bu kanun hükümlerine ve devletçe tutulan usullere göre bu gayrimenkuller muhacirlere,

96. Genelkurmay Başkanlığı, Harp Tarihi Daire Başkanlığı, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar* 1972, s. 351-352. Aktaran, Munzur Çem Dersim Merkezli Kürt Aleviliği, Vate Yay., İstanbul, 2010, s. 428.

mültecilere, göçebelere, naklolunanlara, topraksız veya az topraklı yerli çiftçilere dağıtılıp tapuya bağlanır...
C: Bu Kanunun neşrinden önce aşiretlere reislik, beylik, ağlık, şeyhlik yapmış olanları ve yapmak isteyenleri ve sınırlar boyunda oturmasında emniyet ve asayiş bakımından mahzur bulunanları, aileleriyle birlikte, münasip yerlere naklettirip yerleştirmeye İcra Vekilleri Heyeti kararı ile, Dahiliye Vekili salahiyetlidir.
Ç: Türk tebaasından olup da Türk kültürüne bağlı bulunmayan aşiretler fertlerinin dağınık olarak 2 numaralı mıntıkalara, Türk tabiiyetli ve Türk kültürlü göçebe aşiretler fertlerini sıhhat ve yaşama şartları elverişli yerlere nakledip yerleştirmeğe; Türk tebaası olmayan ve Türk kültürüne bağlı bulunmayan göçebe aşiretler fertlerini icaba göre Türkiye dışarısına çıkarmağa Dahiliye Vekili salahiyetlidir.
Madde 11- A: Ana dili Türkçe olmayanlardan toplu olmak üzere yeniden köy ve mahalle, işçi ve sanatçı kümesi kurulması veya bu gibi kimselerin bir köyü, bir mahalleyi, bir işi veya bir sanatı kendi soydaşlarına inhisar ettirmeleri yasaktır.
B: Türk kültürüne bağlı olmayanlar veya Türk kültürüne bağlı olup da Türkçeden başka dil konuşanlar hakkında harsî, askerî, siyasî, içtimaî ve inzibatî sebeplerle, İcra Vekilleri Heyeti kararı ile, Dahiliye Vekili lüzumlu görülen tedbirleri almağa mecburdur. Toptan olmamak şartı ile başka yerlere nakil ve vatandaşlıktan ıskat etmek de bu tedbirler içindedir.
C: Kasabalarda ve şehirlerde yerleşen ecnebilerin tutarı belediye sınırı içindeki bütün nüfus tutarının yüzde onunu geçemez ve ayrı mahalle kuramazlar."[97]

Dersim'de 1937-38'de fiilen uygulanan bu politikalar, 1960 darbesiyle yönetime el koyan Milli Birlik Komitesi'nce de yeni koşullara uygun olarak sürdürülmeye çalışılmış, Milli Birlik Komitesi, çözülemeyen Kürt sorununa çözüm bulmak için Devlet Planlama Teşkilatı'nda (DPT) Doğu Grubu adı verilen bir çalışma ekibi oluşturmuş ve yeni bir plan hazırlamıştır. 1961 askeri yönetimi tarafından hazırlanmış ve kendisinden sonra gelen AP (Adalet Partisi)–CHP (Cumhuriyet Halk Partisi) koalisyon hükümetine devredilmiş bu gizli rapor, Can Dündar ve Rıdvan Akar'ın, ölümünden

97. İskân Kanunu, Resmi Gazete ile neşir ve ilanı: 21/yıl/1934-sayı:2733, Kabul tarihi 14-VI-1934.

sonra Bülent Ecevit'in arşivinde çalışırken tesadüf etmeleriyle ortaya çıkmıştır.[98] "Bölgeye diğer bölgelerden nüfus çekmek veya bölge nüfusunun bir kısmını -iktisadi teşvik tedbirleriyle- diğer bölgelere göndermek suretiyle, bölgenin nüfus kompozisyonunu değiştirmek, sosyolojik ve antropolojik araştırmalara dayanarak bölgenin sosyal yapısını temsili sağlayacak yönde değiştirmek" gibi temel hedeflere sahip olan Doğu Grubu'nun Kürt ve Doğu sorunuyla ilgili çözüm önerileri, Abdülhamit'ten başlayarak İttihat Terakki ile devam eden Türk Tarih Tezi'yle Cumhuriyet'e uyarlanan "tek ulus" politikasının açık devamı niteliğindedir. İttihatçıların özellikle 1913-1918 arası Rum ve Ermenilere uyguladığı sürgün, nüfus seyreltme vb yöntemleri çağrıştıran bu teklifte, Kürtlerin yaşadığı yerlerden Türklerin çoğunluk olduğu illere göç ettirilmesi ve raporda ifade edildiği şekliyle asimilasyon gerektiği, Türkiye dışındaki Kürtlerle ilgilerinin kopartılması, asimile edilen gençlere yüksek eğitim olanağı tanınması planı, köy okulları ve bölge okulları aracılığıyla "misyoner" [99] yetiştirilmesi ve bugün de değişmeyen argüman olarak "Dünya entelektüel muhitine Türkiye'de bir Kürt meselesinin mevcut olmadığının anlatılması"[100] ve daha birçok yöntem ayrıntılarıyla sıralanmıştır.

Yukarıda örneklerini verdiğimiz yasa, plan ve raporla desteklenen bu süreç, Koçgirililer için de 1920'li yıllarda oluşmaya başlayan Kürtlük eğiliminin tam tersi yönünde yeni bir kimlik inşa süreci olmuştur. Alevi Kürtlerin ve Koçgirililerin tarihleri, kim oldukları, nereden geldikleri konusunda yapılan araştırmalar bu inşa sürecinin temelini oluştururken bu amaçla yapılmış/yazılmış araştırmaların büyük bir kısmı da ya resmi devlet görevlilerince yapılmış ya da resmi görüş doğrultusunda özellikle Alevi ve Kürtlere yazdırılmıştır.

Devlet yöneticilerinin yazdığı kitap ve raporlarda Alevi Kürtler, tarihi-sosyolojik bir gerçeklik olarak kabul edilip,

98. Akar, Rıdvan ve Dündar, Can, *Ecevit ve Gizli Arşivi*, İmge Kitabevi, Ankara, 2008, s. 92-103.
99. A.g.e., 99.
100. A.g.e., s. 101.

nasıl Türkleştirilip itaat altına alınabilecekleri ele alınırken; Alevi/Kürt ve Türk-İslam perspektifli yazarlar eliyle yaygınlaştırılan güncel çalışmalarda ise Alevi Kürtlerin, Türk kökenli Müslümanlar oldukları ispatlanmaya çalışılmıştır.

Eş zamanlı olarak yürütülen ve güncel versiyonları üretilerek sürdürülen bu ikili yaklaşımın Koçgiri'de gözlemlenebilen ve sonuçları bakımından önemli bir örneği 1930-32 yıllarında Erzincan Valiliği yapmış ve Kürt Raporu hazırlamış olan Ali Kemali[101] ile 1945 yılında *Doğu İlleri ve Varto Tarihi* kitabının yazarı ve Cumhuriyet'in ilk eğitmen-öğretmenlerinden olan, kendi aşireti de (Hormek) kayıtlarda Alevi/Kürt olarak geçen[102] M. Şerif Fırat[103] arasındaki yaklaşım farklılığıdır.

Erzincan Valisi olan Ali Kemali, hem bölgeyi çok iyi bilen hem de Koçgiri aşiretlerini inceleyen cumhuriyet yöneticilerinden biridir.[104] "Türk Tarih Tezi"nin zirvede olduğu 1930'lu yıllarda, bu siyasi tezin ve devlet politikalarının uygulayıcısı olmasına karşın Kürt raporunun temelini oluşturan çalışmasında, devletin söylenmesini ve yayılmasını arzuladığı bu teze başvurmaz. Ali Kemali ulaşabildiği arşiv belgeleri ve devlet kayıtlarıyla genel bir Kürt/Kızılbaş tarihi anlatmaya çalışır ve bu bilgilere dayanarak Koçgirililerin kimliğini de "Kürt" ve "Kızılbaş" olarak tespit eder.

Kürtlerin kökenlerini M.Ö. 1814'te Babil'i yıkan Kasiler'e bağlayan Ali Kemali, Kürtlerin Babillilerin dinini benimsediğini, onun için İslamiyet'in Kürtler arasında asıl şeklini muhafaza edemediğini, saflık ve sadeliğine birçok hurafe ve manasızlık karıştığını[105] belirterek Kızılbaşlığa da imada

101. Ali Kemali, *Erzincan*, Kaynak Yay., 3. Basım, Mayıs 2013.
102. *Aşiretler Raporu*, Kaynak Yay., İstanbul, 2014, s. 71, 111.
103. M. Şerif Fırat, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Kardeş Matbaası, Ankara, 1970.
104. http://www.biyografya.com/biyografi/3357, 2014.
105. Ali Kemali bu tespitlerini Doktor Friç'in "Kürtler" adlı eserine dayandırmaktadır. Oysa gerçekte Doktor Friç adlı biri yoktur. Bu kitapları yazan kişinin adı Naci İsmail'dir (Pelister). Pelister daha etkili ve inandırıcı olmak için yabancı isimler kullanmaktadır. Geniş bilgi için bkz: Mehmet Bayrak, *Kürtlere Vurulan Kelepçe Şark Islahat Planı*, Özge Yay. Ankara, 2013, s. 28-29.

bulunur. Ali Kemali'ye göre "İslami Kürtlerde bugün Sünni ve Şii olmak üzere iki mühim şube vardır".

> Kürt aşiretleri kısmen birinci şubeye, kısmen de ikinci şubeye mensupturlar. Bununla beraber aşiretler arasında eski Mazdeizm teorilerine dayanan birtakım tarikatlar, Yezidilik ve bilhassa Kızılbaşlık da vardır.
> Koçgiri aşireti Kürt'tür ve mezhepçe Alevidir. Yüz otuz beş köy bu aşirete mensuptur. Zara'nın Umraniye, Karacaviran, Bolucan, Beypınar vesair köyleriyle Kangal kazasının Kavak nahiyesinde, Suşehri, Alucera, Kuruçay kasabalarının Umraniye ile sınır olan köylerinde otururlar.
> Dersimlilerle sıkı alaka ve münasebetleri vardır. Nüfusları on bin raddesinde tahmin olunmaktadır, ellerindeki harp tüfeklerinin miktarı 2 bin kadardır. Ziraatla iştigal ederlerse de, hepsi cahil olup yarı vahşi surette yaşarlar. Anadilleri Kürtçedir.[106]
> Aşiret fertleri işlerini kendi reisleriyle görmeye alışmış ve imparatorluk devrinde hükümet bu hâle karşı seyirci kalmış olduğundan, hükümet nüfuzu aşiret arasına girmemiştir. Aşiret başlıca: İbolar, Sarular, Zazalar, Palular, Kerteliler namında başlıca beş kabileye ayrılır ki, en kuvvetlisi İbolardır. Bu ailenin reisi Koçgiri aşiretinin en nüfuzlusudur.[107]

Kızılbaş Kürtler içinde Türk Tarih Tezi'nin yayılmasının bilinen en önemli aktörlerinden olan Mehmet Şerif Fırat ise "Türklerin en az yedi bin yıldan beri otoktan ahali olarak iç ve doğu Anadolu'da yerleşip buraları kendilerine yurt edindiklerini ve bu halka ait medeniyetin İsa'nın doğuşundan 4000 yıl önce başladığını *Türk Tarihi Ana Hatları* adlı gerçek tarihimiz, çok kuvvetli ispat etmiştir"[108] diye yazmaktadır. Fırat, "Biz aslında Horasan'dan gelen Türkleriz" görüşünü dile getiren ilk Alevi Kürt yazardır. Gerçek "Türkoğlu Türk" olan Varto halkıyla, doğu illerinde oturan Türk-Türkmen aşiretlerin "Kormanci" ve "Zaza" dil hamuruyla konuşmalarını dert edindiğini ve amacının bu halkın Türk soyundan olduğunu ispatlamak olduğunu ifade eden Fırat,[109] bu görüşünü Türk

106. Ali Kemali, *Erzincan*, Kaynak Yay., 2013, s. 174, 175.
107. A.g.e., s. 174.
108. M. Şerif Fırat, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Kardeş Matbaası, Ankara, 1970. 3. Baskı, s. 10.
109. A.g.e., s. 5.

Tarih Tezi'ne ve bu doğrultuda yazılar yazan Besim Atalay, Kadri Kemal Kop ve Dr. Friç takma adıyla Kürtler kitabını yazan Naci İsmail Pelister'in bilgilerine dayandırmıştır.

Ali Kemali'nin Alevi Kürtleri Türk olarak kabul etmemesi "Alevi Kürtlerin Horasan'dan gelen Türkler olduğu"nu ispatlamaya çalışan M. Şerif Fırat'ı çok kızdırmış, iddialarını çürüten Ali Kemali'ye şöyle yazmıştır:

> "15 Ağustos 1931'de bu eseri yabancı bir silah gibi Dersim Halkı üzerine uzatmış, onları Kürt, Kızılbaş diye vasıflandırıp Türklük duygularını tamamen silmiş, yanlış duygularını kabartmış ve belki de bu halkın son felakete sürüklenmesine neden olmuştur. (...) Erzincan tarihinin Kürt diye vasıflandırdığı Hormek, Hıran, Koçgiri, İzol, Karsanlı, Şadli, Arılı, Alanlı, Demenanlı, aşiretlerinin Horasan'dan gelip Dersim dağlarına sığındıklarını Alaaddin Keykubat tarafından Derviş Beyaz adlı bir Alevi babasına verilen tarihî bir secere ispat etmektedir."[110]

Bu tartışmadan da anlaşılabileceği gibi devlet, Kürtlerin, Alevilerin ve azınlıkların varlığını kabul edip kimlikleriyle tarihleriyle araştırıp raporlaştırmaktadır. Asimilasyonlarını sağlamak için ise kimlik ve inanç kaynakları ile ilgili bilgiler tek Türk ulus inşa politikasına uygun olarak üretilmekte ve M. Şerif Fırat gibi uygun kanallarla yayılmaktadır.[111]

1960 darbesinin lideri ve dönemin devlet başkanı Cemal Gürsel, M. Şerif Fırat'ın Milli Eğitim Bakanlığı'nca dağıtılan kitabına yazdığı önsözde şöyle demektedir:

---

110. A.g.e., s. 38-40, Fırat'ın söz ettiği belgelerin aslına sadık kalmadığı; Kitabında Selçuklu hükümdarı Alaattin Keykubat (1220-1237) tarafından onaylandığını söylediği şecerelerde, Kızılbaş olan ve Dersim, Muş-Varto dolaylarında yaşayan Hormek ve İzol aşiretlerinin isimlerinin Türk boyları olarak yer aldığı, Koçgiri aşiretinin de bu aşiretlerden ayrıldığı bilgisinin doğru olmadığı, söz konusu şecerenin noter onaylı orijinal nüshasında aşiret isimlerinin karşısında yazılı olduğu söylenen "Türk", "Arap", "Hacı Kureyş", "Şah Mansur" gibi sözcüklerin yer almadığı birçok araştırmacı tarafından ifade edilmiştir. Hüseyin Akar Hüseyin Akar http://www.huseyinakar.com/?page_id=1420.

111. Tartışmanın detayları için bkz. Ali Kemali, *Erzincan*, Kaynak Yay., 2013, s. 238-239; Fırat, M. Şerif, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Kardeş Matbaası, Ankara, 1970, s. 38-40.

"Ülkemizi yıkmayı hedefleyen ve düşman kaynaklarından fışkıran bir Kürtlük tahriki vardır. Alçakça yapılan bu propagandalar etkili olursa ve Doğu illeri elimizden çıkarsa Orta ve Batı Anadolu'da da tutunmamız kolay olmaz."[112]

"Zaten tarihin hiçbir devrinde Dünya üzerinde Kürt diye adlandırılacak müstakil bir ırk da olmamıştır. Bu nedenle bütün Türk aydınlarının aslı astarı olmayan propagandalara kanmış Doğu Türklerini aydınlatma görevi vardır. Ve M. Şerif Fırat bu görevi gerçekleştirmektedir."[113]

Bu tartışmada Ali Kemali'nin raporları devletin hafızasını oluştururken, Alevi Kürt M. Şerif Fırat'ın devlet eliyle yaygınlaştırılan görüşleri de başta Koçgirililer olmak üzere Alevi Kürtlerin hafızasında önemli bir yer edinmiştir.

"Koçgiri Hadisesi"nden bugüne geçen süreci "aşiret" ve kimlik inşası bakımından değerlendirdiğimizde; Koçgiri'de "aşiretin" 18. yüzyılla birlikte dışarıya taşma, merkezle siyasal muhataplık ilişkileri kurabilme, kendi toplumu içinde de etkili bir "aşiret" mekanizması üretebilme zemininde ortaya çıkabildiğini tespit edebiliriz. İkinci olarak, "hadise" döneminde "aşiret" mekanizmasının inanç mekanizmalarının önüne geçerek kimlik inşasının temeli olan "biz"i Kürt, "diğeri"ni Osmanlı-"Tırk" (Türk) olarak öne çıkardığını ve "Kürtlük" bilinci için bir başlangıç oluşturduğunu söyleyebiliriz.

"Hadise"nin sonuçlarından ve aşiretin etkisini yitirmesinden hareketle de Koçgiri'de "aşiret"in gücünün ve tarihsel sürekliliğinin, ulusal bilinç (etnik aidiyet duygusu) oluşmasında etkili olduğunu, bu duygu temelinde ortaya çıkan asabiyyenin de bu güç ve sürekliliğe bağlı olarak gelişip sönümlendiğini söyleyebiliriz.

Koçgiri hadisesinden 1960'lı yıllara kadar uzanan suskunluk dönemini ise merkezi ulus devletin bütün kurum

112. Bu yaklaşımın İttihat Terakki'nin Anadolu'yu konumlanılacak üs olarak tespiti, Merkez Ordusu'nun kuruluş amacı ve yetki alanı, Fırat'ın batısının Türkleştirilmesi, Kızılbaş Kürtlerin Türklük içinde eritilmesi politikalarıyla bütünlük içinde ele alınması, devlet politikalarının tarihsel sürekliliğini göstermektedir.

113. M. Şerif Fırat, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Kardeş Matbaası, Ankara, 1970, s. 96, Dipnot 1.

ve araçlarıyla hâkim olduğu, aşiret mekanizmasının siyasal muhataplıktan çıkarak sönümlenmeye başladığı, Koçgiri aşiretlerinin dışarısıyla ilişki kanallarını oluşturan eğitmen, öğretmen ve memurların (asabiyyenin yeni mecrası) Türk Tarih Tezi ve topluluğa uygun versiyonlarıyla yetiştirildiği, yeni kimlik inşası için maddi altyapının hazırlandığı bir dönem olarak değerlendirebiliriz.

1960 sonrası süreci ise yeni ideolojik kavramlarla yetişen kanaat önderlerinin etkili olduğu, fiilen toplu iskân politikalarının yerine geçen hızlı göçle geleneksel aşiret ilişkilerinin çözüldüğü ve kentte yeniden şekillendiği süreçler olarak saha çalışmamızın sonuçları üzerinden değerlendirmek mümkündür.

Araştırmanın Sahası: Koçgiri

Koçgiri adının en eski tarihli kullanımına 1470-71 tarihlerinde yazılan Ebu Bekr-i Tihrani'nin Kitab-ı Diyarbekriyye kroniğinde rastlanmaktadır. Buradaki anlatıma göre "Koçgiri Vilayeti" Timur Gurgan tarafından Osman Bey'e verilmiştir.[1] Faruk Sümer'e göre de burası bugünkü Kuruçay ve Refahiye arasındaki küçük bir köydür. Kara Osman Yülük Bey'in ölümü ise 1435 olarak bilinmektedir.[2] Bu durumda Koçgiri bölgesinin 1400'lü yılların başından itibaren bilindiğini söylemek mümkündür.

1. Ebubekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, Çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yay., 2014, Ankara, s. 35. Ayrıca aynı eser, 155 no'lu dipnot.
2. İlhan Erdem, *Ak-Koyunlu Devletinin Kurucusu Kara-Yülük Osman Be'yin Hayatı Ve Faaliyetleri* http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1249/14285.pdf

Koçgiri adına Osmanlı arşivlerinde rastlanmasının bilinen ilk örneğine ise 1500'lü yıllarda rastlanmaktadır. Miroğlu'nun Osmanlı tahrir defterlerine dayanarak verdiği bilgilerden; 1516-18 yıllarında Koçgiri'nin bir köy adı olduğu, nüfusunun Hıristiyanlardan oluştuğu öğrenilmektedir. Koçgiri olarak adlandırılan bölge, Çaldıran Savaşı'yla Çemişgezek Beyliği'nin dağıtılmasından ve bölgenin Osmanlı idaresine geçmesinden sonra oluşturulan Kemah Sancağı'nın sınırları içinde kalmaktadır. Kemah Sancağı, bugünkü Erzincan Merkez'den, Sivas'a bağlı İmranlı'nın Karacaören Köyü biçiminde olacak'ne kadar uzanan, Kuruçay, Refahiye, İliç ilçelerinin tamamını ve İmranlı ilçesinin bazı köylerini kapsamaktadır.[3] Gerek Akkoyunlu Kara Osman zamanında, gerek Çaldıran sonrası yapılan tahrirlerde Koçgiri aşiretleri ismine rastlanmaması, Koçgiri aşiret isminin bölge isminden yola çıkılarak burada yaşayan topluluklara verildiğini düşündürmektedir.[4] Bu bölge hem tarihi geçmişi hem nüfus, aşiret ve inanç bileşimiyle 1853'te kurulan Koçgiri kazası bölgeleriyle önemli ölçüde örtüşmektedir.

Koçgiri aşiretlerinin yaşadığı bölgenin büyük bir bölümü, idari olarak Sivas'a bağlanmadan önce Kemah Sancağı'na, sonra Dersim Sancağı'na ve 1853'te Dersim'den ayrılarak Sivas Sancağı'na bağlanmıştır. Koçgiri'nin Dersim'den koparılarak Sivas'a bağlanması için 1852 yılında başlayan görüşmeler 1853 yılında karara bağlanmıştır.[5] Kararın fiilen uygulamaya konması ise 1857 yılında gerçekleşmiştir. Tarih inanç ve etnik

3. İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası,* Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2014, s. 77-100.

4. Koçgiri bölgesinin ve aşiretlerinin kökeni üzerine bu çalışmada adı geçen çalışmalarda kelimenin farklı dillerdeki yazımı ve telaffuzundaki farklılıklardan hareketle bir dizi etimolojik tartışma yapılmaktadır. Ancak bu konuda kesin bir saptama için verilerin yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir.

5. BOA "Koçgiri Aşireti'nin Sivas'a ilhakının uygun olmayacağına dair cevaben Anadolu müşirinin şukkası. (6. Mühimme) 1852 Tarih: 29/M /1268 (Hicrî) Dosya No: 244 Gömlek No: 45 Fon Kodu: MVL", BOA Koçgiri Aşireti'nin bazı kaza ahalilerine yaptığı zulmün önlenmesi için Sivas'a ilhak olunarak başlarına müdür tayin edilmesi. Tarih: 12/M /1269 (Hicrî) Dosya No: 62 Gömlek No: 38 Fon Kodu: A.} MKT.NZD.

kökenleri bakımından Dersim'le yakınlığı olan Koçgiri'nin Dersim'den koparılması için Koçgiri ayrı idari birim olarak ayrılmış, Meclis azaları seçilmiş, Koçgiri'ye memurlar tayin edilip kaymakam atanmıştır.[6] Koçgiri'nin ayrı bir idari birim olarak ayrılmasıyla[7] idari olarak ayrı merkezlere bağlanan Kızılbaşların/Alevi Kürtlerin ortak sorunları bile olsa, merkezi ve yerel yöneticilere karşı birlikte davranamayacakları, siyasal muhataplıklarının zayıflayacağı, resmi işleri, ticaretleri, kayıtları, sosyal ilişkileri, farklı merkezlerde olduğundan birbirleriyle ilişkilerinin zorlaşacağı ve giderek dağılacakları düşünülmüştür.

İbrahim Yılmazçelik'in araştırmasına göre 1848-1851 tarihleri arasında Dersim Sancağı'nın idari taksimatı (bölümlendirme) şöyledir:

> "Dersim (Hozat) Sancağı
> Gürcanis Kazası (Qercanis-Refahiye. GU), Kuruçay Kazası, Ovacık Kazası, Mazgirt Kazası, Kuzican Kazası (Pülümür), Koçgiri Kazası (Aşiret), Kemah Kazası."[8]

Osmanlı'da idari birim olarak Zara merkezli Koçgiri kazası, Zara, İmranlı/Ümraniye, Qercanis (Refahiye), Qengal Kangal ve Divriği ilçelerinin o günkü sınırlarını kapsamaktadır. Çeşitli Kızılbaş/Alevi Kürt aşiretlerin, büyük çoğunlukla da Koçgiri Kızılbaş/Alevi Kürt aşiretlerinin yerleşim alanı olan bu bölgeler tarihi Koçgiri bölgesinden ve aşiretlerin yayılma alanlarından daha dar bir alandır.

---

6. BOA1857 Tarih: 24/C /1274 (Hicrî) Dosya No: 95 Gömlek No: 64 Fon Kodu: A.} MKT.MVL. Koçgiri Aşireti'nin Dersim ve Karahisar-ı Şarki'den ayrılarak ayrı bir kaymakamlık şeklinde Sivas'a ilhakı. Meclis azalarının seçimi. Buraya tayin edilecek memurların maaşlarının tesviyesi. Müterakim bakayalarının tahsili. Sivas Meclis-i Kebiri Azası Abdi Efendi'nin Koçgiri Aşireti'ne kaymakam olarak tayinliği.
7. Bkz. Ek 3: BOA. 1857 Tarih: 24/C /1274 (Hicrî) Dosya No: 95 Gömlek No: 64 Fon Kodu: A.} MKT.MVL. Koçgiri Aşireti'nin Dersim ve Karahisar-ı Şarki'den ayrılarak ayrı bir kaymakamlık şeklinde Sivas'a ilhakı. Meclis azalarının seçimi. Buraya tayin edilecek memurların maaşlarının tesviyesi. Müterakim bakayalarının tahsili. Sivas Meclis-i Kebiri Azası Abdi Efendi'nin Koçgiri Aşireti'ne kaymakam olarak tayinliği.
8. İbrahim Yılmazçelik, *Dersim Sancağı*, Kripto Kitapları, Ankara, 201 1, s. 91.

Günümüzde Koçgiri aşiretleri, tarihsel-sosyal kimliği nedeniyle Dersim, sosyal ilişkileri ve göçler nedeniyle Amasya, Gümüşhane-Kelkit, Giresun-Şebinkarahisar, Tokat, Yozgat-Akdağmadeni, Maraş, Adana ve Kayseri'ye bağlı birçok ilçeye ve 435 köye[9] yayılmış olan topluluklardır. Bu geniş alana yayılmada Koçgirililerin "seferberlik" olarak adlandırdıkları dönemde (1870-1922) yaşanan kıtlık ve göçlerin etkili olduğu Osmanlı Arşivleri'nden edindiğimiz belgelerden de anlaşılmaktadır.[10] Kıtlığın ve dışarıya taşma zorunluluğunun etkisiyle Koçgiri'den Maraş Göksun'a, Kayseri-Sarız'a, Adana-Tufanbeyli'ye göç eden ve kendilerini bugün de Koçgirili olarak tanımlayan topluluklar-köyler bulunmaktadır.[11]

Sosyal-tarihsel arka plan içinde inanç ve kimlik edinme süreçlerini, Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkimiyeti ve giderek merkezileşme dönemlerinde ise (1960'lı yıllara kadar) devletle ilişkilerini anlaşılır kılmaya çalıştığımız Koçgiri bölgesi ve Koçgiri aşiretleri 16. yüzyılın başından itibaren demografik bakımdan da kayıtlara geçmeye ve görünür olmaya başlamışlardır.

Bu kayıtların içeriği, sözünü ettiğimiz aşiretlerin tarihin çeşitli safhalarında birlikte yaşadıkları topluluklarla birlikte çekilmiş fotoğrafları gibidir. Bu verilerin belgeler ve misyoner raporlarındaki anlatımlarla birlikte değerlendirilmesi ise Koçgirili Kızılbaşların sosyal yaşamlarının tanıklıklarla izlenebilmesine ve dışarıdan nasıl algılandıklarını anlamaya imkân verirken, onlara karşı yürütülen politikaların dayanakları hakkında da fikir vermektedir.

Koçgirili Alevi Kürtlerin bugünkü tahmini sayısına ulaşabilmek; onların tarihsel geçmişleri, bu süreçte oynadıkları rol, 1921 "Koçgiri hadisesi"nin yarattığı etki dikkate

9. Hüseyin Çavuşoğlu, *Dünden Bugüne İmranlı ve Koçgiri,* Ankara, 2011, s. 20-21.

10. Tarih: 03/Ş /1305 (Hicrî) Dosya No:1500 Gömlek No:118 Fon Kodu: DH.MKT. Kıtlıktan dolayı Koçkiri kazası Çit nahiyesi ahalisinin zahire yardımı talebinin değerlendirilip gerekenin yapılması.

11. Hüseyin Çavuşoğlu, *Dünden Bugüne İmranlı ve Koçgiri,* Ankara, 2011, Koçgiri dışındaki yerleşim ve dağılma alanları için bkz. s. 20-21.

alınarak, yeni araştırma ve tartışmaların ışığında mümkün olabilecektir. Çünkü tarihte sayıları ancak on binlerle ifade edilen bu topluluk, sayısal büyüklüğüyle ölçülemeyecek bir etki yaratmıştır. Bu sonuç Koçgiri ve benzeri toplulukların sayısının tahminlerimizin ötesinde bir büyüklükte olabilme ihtimalini akla getirirken, nispeten küçük sayılabilecek toplulukların bile siyasal-sosyal yaşama etkilerinin göz ardı edilemeyeceğini gösteren bir örnektir.

Koçgiri aşiretlerinin kentleşme ve göç sürecinde sosyal-siyasal hareketliliğini, "aşiret" ve "dedelik" kurumunun bu hareketlilikle etkileşimini de aktarmaya çalıştığımız bu bölüm, 3. ve 4. bölümlerde aktarılan tarihsel sosyal arka planın, aşiretlerin merkezileşen ve modernleşen devletle ilişkilerinin tamamlayıcı bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

Osmanlı Döneminde Demografik Yapı

Koçgiri bölgesi, Çaldıran Savaşı'ndan önce (1514) Safevilerin kontrolünde olan Çemişgezek Beyliği'nin sınırları içindedir. Savaştan hemen sonra yapılan (1516-1518) Osmanlı tahrir defterlerine göre bugün Erzincan'ın Refahiye ilçesine bağlı Gümüşakar Köyü olan Koçgiri Köyü'nde 8 hane; 1530'da 20 hane, 10 mücerred; 1568'de 31 hane, 5 mücerred; 1591'de 19 hane, 2 mücerredden oluşan Hıristiyanlar yaşıyor görünmektedir.[12] Çaldıran'dan sonra kurulan ve Koçgiri'nin büyük bir bölümünü içine alan Kemah Sancağı'nın nüfusu ise 1520'de 11.461 Müslüman, 12.357 Hıristiyan, 1530'da 9091 Müslüman, 10.634 Hıristiyan; 1568'de 17.492 Müslüman, 20.744 Hıristiyan; 1591'de 15.918 Müslüman, 19.776 Hıristiyan'dan teşekkül etmekteydi. Kemah kazasının tahmini nüfusu da 1520'de 23.818, 1530'da 19.725, 1568'de 38.236 ve 1591'de 35.694 idi."[13]

12. İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası*, TTK Yay., 1990, Ankara, s. 67.
13. Prof. Dr. İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası*, TTK Yay., Ankara, 1990, s. 137.

Müslüman			Hıristiyan		Toplam	
Tarih	Hâne	Mücerred	Hâne	Mücerred	Hâne	Mücerred
1520	2095	986	2184	1437	4279	2423
1530	1753	326	1873	1244	3631	1570
1568	3177	1607	3925	1119	7288	2726
1591	2917	1333	3490(T)	2326(T)	6407	3659

Tablo 5.1 1521-1590 yılları arası Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası nüfus bilgileri[14]

Aktarılan nüfus bilgilerinden de anlaşılabileceği gibi tarihi Koçgiri bölgesi 16. yüzyılın başında çoğunlukla Hıristiyanların yaşadığı bir bölgedir. Zamanla bu nüfus azalıp giderek Kızılbaş Kürt nüfus öne çıkmışsa da bölgedeki toplulukların hem etnik hem dinsel hem de kültürel şekillenişinde bu tarihsel bileşimin etkisi göz ardı edilmemelidir.

Aşağıdaki 5.2 ve 5.3 no'lu tablolardan anlaşılabileceği gibi Osmanlı'nın bölgede yaptığı ilk sayımlarda (1834) daha sonra Koçgiri kazası olarak yapılandırılacak olan bölgenin genişliğine karşın nüfus yoğunluğu düşüktür. Bugünkü Şebinkarahisar, İmranlı, Kuruçay, Suşehri ilçelerini kapsayan alanda 921 hane, 1954 erkek nüfus bulunmaktadır. Osmanlı nüfus defterlerindeki veriler ve köylerin hane sayıları buralarda aşiretin yerleşim tarihleri hakkında tahminlerde bulunmamıza da olanak vermektedir. Bu defterlerde yaşlı nüfus yaklaşık 70'li yaşlardadır. Sözlü anlatımlarda bu yaşlıların baba ve dedelerinin dört kuşak önce bölgeye geldikleri ifade edilmektedir.[15] Buradan hareketle 110 yıl geriye gidebilmek ve Koçgiri aşireti mensuplarının yaşadıkları köylere 1700'lü yılların başlarında geldiklerini söylemek mümkündür.

14. A.g.e., s. 137. Bu tabloda hane başına nüfus sayısı 5 kişi olarak kabul edilmiş ve buna göre tahmini nüfus hesaplanmıştır.
15. Sözlü anlatım örneği için bkz. Ali Akgün, Boğazören Şeceresi, ek 5.

Hane-i Koçgirli ve saire der kaza-i Sivasili	393
Der kaza-i Karahisar-ı Şarkî	18
Der kaza-i Kuruçay	164
Der Yayla Kubbe-i Çit	163
Diğer Yayla Kubbe-i Çit	15
Diğer Yayla Kubbe-i Çit	168
Yekûn	921

Tablo 5.2 25 Nisan1834 Nüfus defterleri Koçgir'li hane sayısı[16]

Enfas-ı Koçgirli ve Ekrad-ı saire der kaza-i Sivasili	726
Der kaza-i Karahisar-ı Şarkî	43
Der kaza-i Kuruçay	293
Der Yayla Kubbe-i Çit	413
Diğer Yayla Kubbe-i Çit	30
Diğer Yayla Kubbe-i Çit	449
Yekûn	1954

Tablo 5.3 25 Nisan 1834 Nüfus defterlerinde Koçgir'li erkek nüfus[17]

1852'de "Koçgiri Kazası" kurulduğunda ise artık bölgede Müslüman ve Kızılbaş Kürt ağırlığı söz konusudur. Koçgiri kaza haline getirilirken eski genişliği korunmamış, Dersim'le ilişkisi zayıflatılmış, Zara, Çit (İmranlı/Ümraniye), Qercanis (Refahiye), Qengal (Kangal) ve Divriği'ni kapsayan Koçgiri idarî birimi, Kemah bölgesi ve Dersim'den dağılan çeşitli Kızılbaş/Alevi Kürt aşiretlerin, büyük çoğunlukla da Koçgiri aşiretlerinin yerleşim alanı olmuştur.

16. NFS.d.. Sivas eyaleti, Sivas sancagı, Sivas ili, Divrigi, Kuruçay, Karahisar-ı Şarki kazalarındaki Müslim aşiretler defteri. (a.g.y.tt) 2532 1249 Z 15.
17. NFS.d.. Sivas eyaleti, Sivas sancagı, Sivasili, Divrigi, Kuruçay, Karahisar-ı Sarki kazalarındaki müslim asiretler defteri. (a.g.y.tt) 2532 1249 Z 15.

Fikri Karaman, Fransız seyyah Vital Cuinet'yi kaynak göstererek, Koçgiri'nin 1890 yılına ait sınırları, ekonomik yapısı ve nüfus bilgileri hakkında bilgi vermektedir:

Yerleşim Merkezi	Müslüman	Gayr-i Müslim	Muhacir
Koçgiri Kazası	14.500	3.288	
Divriği Kazası	13.374	3.988	
Gürün Kazası	4.977	3.757	157
Hafik Kazası	14.132	5.926	1.600
Suşehri Kazası	7.586	5.788	400

Tablo 5.4 1890 yılına ait nüfus bilgileri / Fikri Karaman, Salname-i Vilayet-i Sivas

> Kaza-yı mezkur, Kuruçay ve Divriği, Kangal ve Hafik ve Koyulhisar ve Suşehri kaza ve nahiyeleri ile mahdut olup, tulen yirmi ve arzen ön dört saat ve 607.974 dönümlük ve 59.559 tarla ve kırk üç bağ ve 1908 çayır ve üç merayı havi (sahip) olup hınta, sair, fiğ, mercimek gibi hububattan ibarettir...[18]

Karaman'ın verdiği tabloya göre (Tablo: 5.4) Sivas'ta nüfus, "Müslüman", "Gayr-i Müslim" ve "Muhacir" olarak gruplandırılmıştır. Bu tabloda Koçgirili Kızılbaş ya da devletin tanımlamasıyla "Şiiler" ayrı bir nüfus olarak kaydedilmemiştir.[19] Oysa Fikri Karaman da dahil olmak üzere birçok yazarın kaynak gösterdiği Fransız Vital Cuinet'nin Osmanlı'nın Koçgiri Kazası'na ait verdiği nüfus bilgileri daha ayrıntılıdır:

> Qoçgiri kazası 1887 yılında Sivas Merkez Sancağı'nın kuzey doğusunda yer alan bir kaza olup 16 Nahiyesi ve 48 köyü vardır. Nahiyeleri: Kapukaya, Karaboğaz, Sedille, Sedir, Babsu, Dipsizgöl, Alhacı, Tuzla, Durucin, Kümsür, İğdeli (Cogi), Taşlık, Pazarcık, Keçelyurdu, Şeyh Merzuban (Tekke Köyü), Bacı (İmranlı). O tarihlerde (1887) Koçgiri kazasının toplam nüfusu ilçe merkezi

18. Fikri Karaman, *Salname-i Vilayet-i Sivas*, Sivaslılar Eğitim Kültür ve Yardımlaşma Vakfı, 2001, İstanbul, s. 103.
19. A.g.e., s. 117.

dahil 57.953'tür. Müslüman Sünni: 27.378, Müslüman Şiî: 13.688, Hıristiyan Gregoryen: 7.506, Hıristiyan Protestan: 2.502, Katolik: 1.250, Ortodoks: 5.639'dur.[20]

Cuinet'nin eserinde, Fikri Karaman ve diğer birçok araştırmacının çalışmalarında yer vermedikleri Koçgiri nüfus bilgilerini içeren tabloda; "Müslümanlar-Şii Müslümanlar-Kızılbaşlar" sınıflandırması bulunmaktadır.[21]

Sivas Vilayetinin Toplam Nüfusu	
Sünni Müslümanlar: Türkler, Türkmenler, Çerkesler	559,680
Şii Müslümanlar: Kızılbaşlar	279,834
Gregoryen Ermeniler	129,523
Protestan Ermeniler	30,433
Katolik Ermeniler	10,477
Ortodoks Yunan (Rum)	76,068
Toplam	1,086,015

Tablo 5.5 Vital Cuinet, La Turqie D'asie 1, Ernest Leroux, Editeur, Paris 1892, s. 617

Tabloda görüldüğü gibi Cuinet, "Kızılbaşları", Türk, Sünni ve Çerkeslerden ayırarak sınıflandırmakta, Kızılbaşların Kürt ve diğer Kürt aşiretlerinden (Kürdistan'daki) farklı olduklarını anlatan özel bir bölüme de yer vermektedir. Cuinet'nin tablolarında Hıristiyan ve Kızılbaş nüfus bilgisinin ayrı madde olarak düzenlendiği, toplamının Sünnilere eşit olduğu, bazı ilçelerde ise daha fazla olduğu anlaşılabilmektedir. Cuinet, eserinin bütün araştırmacıların neredeyse elbirliğiyle yok saydıkları "Koçgiri" bölümünde, (yerel kaynaklardan duyduklarına kişisel görüşlerini de ekleyerek) şöyle yazmıştır:

20. Vital Cuinet, *La Turqie D'asie 1*, Paris 1892. s. 618.
21. Vital Cuinet, *La Turqie D'asie 1*, Ernest Leroux, Editeur, Paris 1892, s. 617 (Sayfayı çeviren: Pınar Güzelyürek Çelik)

"Sivas vilayetinin Şii Müslümanlarının neredeyse tamamını oluşturan Kürt boyu Kızılbaşlarsa, Siirt, Bitlis ve Diyarbakır dolaylarında yaşayan diğer Kürtlere göre, yoğun ve yerleşik yaşamları, tarla işleri, ulaşım işleri konusunda farklılık göstermektedirler. Samsun-Diyarbakır arasındaki kervancılar bu halktandı. Sünniler, diğer Şiilere oranla Kızılbaşlardan hoşlanmazlar ve bu durum karşılıklıdır. Kızılbaşlar Hıristiyanlık döneminden kalma ve pagan dönem gelenekleriyle iç içe girmiş olan kimi geleneklerini hâlen sürdürmektedirler ve bunların dinlerinin temelini oluşturduğu gözlenmektedir; ancak utanç verici ve ürkütücü olduğu düşünülen gizemli ritüellerini de özenle gizli tutmaktadırlar. Müslüman olarak görülseler ve bundan dolayı askerlik hizmeti yapma mecburiyetleri olsa da çok nadiren sünnet olurlar ve çoğu ancak askerlik hizmeti için müfrezeye geldiklerinde sünnet olmaktadırlar.

Kızılbaş kadınların başları açıktır; Hıristiyanlar köylerine geldiklerinde her zaman iyi karşılanırlar ve kadınlar hiçbir zaman onlardan kaçmazlar. Sünni bir Müslüman tesadüfen karşılaştığındaysa hemen kaçar ve yüzünü örter. Alkol kullanımı hatta aşırı tüketimi Kızılbaşlarda sık görülür; özellikle dini tapınmalar sırasında kendilerinden geçmektedirler."[22]

Koçgiri bölgesindeki Kızılbaş Kürtlerle ilgili kimlik ve inanç bilgileri, 1850-1900 yılları arasında bölgede çalışan misyoner mektupları-raporları da Cuinet'nin aktardıklarıyla benzer bilgiler içermektedir. Bu raporlarda özellikle Kızılbaş Kürtler ve inançları hakkında anlatılanlar oldukça ilgi çekicidir. Ayfer Karakaya Stump *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*[23] adlı çalışmasında bu misyoner raporlarından söz etmekte ve içerdiği bilgileri, misyonerlerin Kızılbaşlıkla Hıristiyanlık ilişkilerine bakışları merkezinde incelemektedir. Bu raporları yazanlar arasında yer alan ve bir kısım belgelerinin orijinalleri Amerikan Sağlık Vakfı'nca Osmanlı Bankası arşivlerine verilen ve Malatya-Sivas arasında uzun yıllar (1855-1890) çalışan Mr. Dunmore, içlerinde yaşadığı ve dostluklar edindiği Kızılbaş Kürt aşiretlerinin inançları,

22. Vital Cuinet *La Turqie D'asie 1, Paris 1892*, s. 619 (Çev. Pınar Güzelyürek Çelik).
23. Ayfer Karakaya Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2. Baskı, 2016, s. 207-234.

dilleri, etnik kökenleri hakkında ayrıntılı ve uzun değerlen. dirmeler yapmaktadır. Burada ilk defa Türkçe'ye çevrilerek yayımlanacak Mr. Dunmore'nin orijinal mektuplarından birisinin okunabilen (metinde bazı bölümler görsel olarak net olmadığı için) bazı bölümleri şöyledir:

"Kızılbaşlar kesinlikle çok sıradışı insanlar. Onlar ve dinleri hakkında mantıklı, kesin ve doğru bir fikir vermek, aklı başında bir insanın üstlenebileceği en zor görevlerden biri. Muhtemelen diğer insanlardan, Türkiye'deki dini tarikatlardan ve belki de diğerlerinin tümünden fazla çelişki ve saçmalık ile boğulmuşlar. Halk olarak ekseriyetle yaban, acımasız ve savaşçı ve gaddar ve pek kibar ve insancıl, en büyük hırsızlar ve mazlumlar, en dürüst, şerefli ve soylu; en bilgisiz ve en aydın, en dindar ve en dine muhtaç. Bir işte en iyi olan onlar ve benim Türkiye'de rastladığım en kötü yerli sınıfı...
Kızılbaşlar; 1. Müslümanlar, 2. Hıristiyanlar, 3. inançsız putperestler, 4. bütün dinlerin bir derlemesiler, 5. dinsizler.
Onlarla ilgili bilgimiz çok noksan. Onlar Müslüman adlandırılanların bir tarikatı. - nevi şahsına münhasır bir halk - Ve Toros dağları ile Karadeniz arasında geniş bölgeye dağılmış, çoğunlukla Harput dolayları, Arapkir ve Sivas'ta bulunuyorlar. Onlara Türkler tarafından aşağılayıcı bir isimlendirmeyle Kızılbaş ya da kırmızı kafa denilmesi, muhtemelen pek çok bölgede üniforma gibi kullanılan kırmızı türbanlar yüzünden.
(...) Soyları konusunda kesin bilgimiz yok. Bununla birlikte Acem kökenli olduklarına dair bazı kanıtlar var ve tabiiyet ve din olarak Acem'lerle aynı oldukları ortaya çıkabilir (...) Onların uzun, atletik ve soylu ..., onların başlıca ve ayırt edici özellikleri, onların alışılmışın dışında değerli ...leri aykırı Muhammetizmleriyle birlikte, bu tahmine uygun düşüyor.
Çoğunlukla Kürtçe olan dilleri baskın olmasa da Farsça unsurlar taşıyor. (...) Doğrusu; biz iyi bir Acem bilgini olduğu söylenen biri tarafından; Kızılbaş Kürtlerinin dilinin Farsça'dan biraz farklı, modifiye edilmiş ve bozulmuş ve bunun muhtemelen Kürtçenin geneli için de doğru olduğu konusunda bilgilendirilmiştik.
Şehirlere ya da büyük kasabalara yakın olan pek çoğu ve mal mülk sahibi olanlar ve hatırı sayılır ölçüde topraklı çiftçi olanlar, diğerleri hâlâ (...) sürdürürken, alışkanlıklarında topluma hatırı sayılır bir uyumlulaştırma yapmış ve ana dillerini Türkçe olarak değiştirmişlerdir. Fakat şu açık, sanırım; Türkçe onların

ana dili değil ya da en azından babalarının dili değil. Mükemmel hâkimiyetlerine rağmen onları bu konuda Türklerden ayrı kılan bir şey var. Bazen yan yana Kızılbaş köyleri görüyoruz; biri Kürt ve diğeri Türk dilini kullanıyor.

Onların orijinal Türk olmadıkları açık, sanırım; onlar ve Türkler arasında her zaman ve her yerde varolan ölümcül -başka halklar arasında bulunanlardan çok daha ölümcül ve derin kökleri olan- nefret yüzünden.

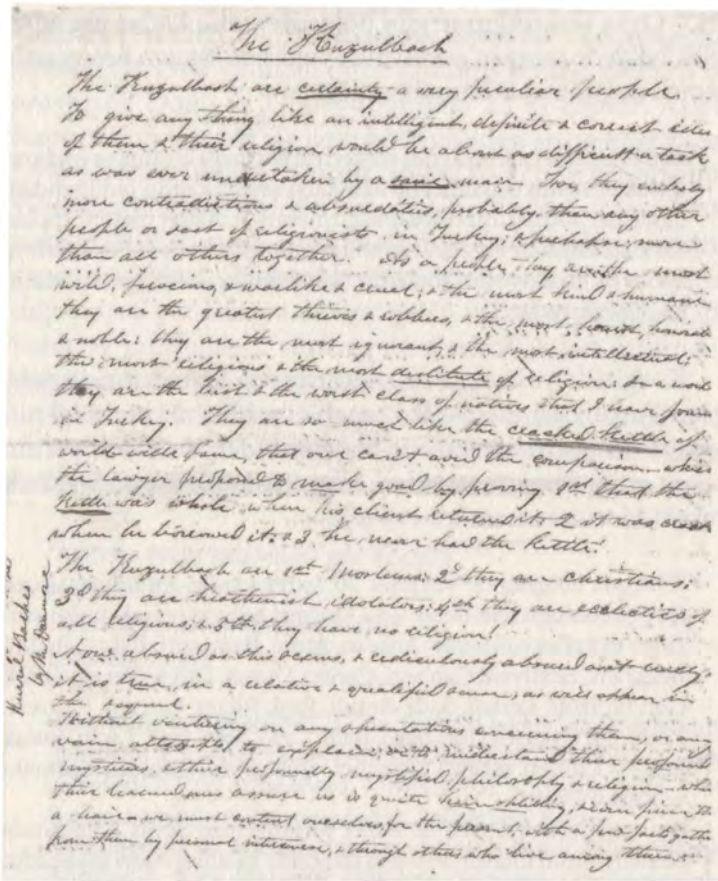
Türk, Kızılbaşlarla ilgili değerlendirmesini tüm dinlerin dışında ve Yahudi'den bile kötü diye deklare ederken, Kızılbaş Kürt; çok sevdiği ekmek, yoğurt ve soğan yemeğinden bir Türk'ü halletme şansının yarısı kadar zevk almaz.

Türkiye'nin Kızılbaşları; Kürtlerdir ya da açıkça Kürt orijinlilerdir. Aslında çoğunluk, sanıyorum; genellikle dağlık bölgelerde yaşayan göçebe kavimler. Yazın babaları gibi, çadır ve barınaklarda ikamet eden ve taş ve çamurdan inşa edilmiş kaba barakalardan oluşan köylerinde kışlayan. Bununla birlikte, reisleri genellikle büyük ve hatırı sayılır konaklara sahipler. [24]

Bölgede çalışan misyoner raporlarının abartılı ve sübjektif bir dizi değerlendirme içerdiği göz önüne alınmalıdır. Ayfer Karakaya'nın belirttiği gibi bu durum, hem bölgeye, hem İslamiyet'e hem de Kızılbaş toplulukların tarihiyle ilgili bilgi eksikliklerine dayanmaktadır. Ancak yine de bir gerçeğe işaret etmektedir: Vital Cuinet'nin ve bölgede çalışan misyonerlerin raporlarına göre de Sivas vilayetinde Kızılbaşlar yaşamaktadır ve bu Kızılbaşların neredeyse tamamı Kürt'tür. [25]

24. El yazması kopyası, Çev. Sibel Çöloğlu, belge için bkz. Ek 5. Ayrıca misyoner çalışmaları. Mr. Dunmore ve Amerikan Sağlık Vakfı'nın bugün Osmanlı Bankası'na verilmiş arşivlerinde bulunan el yazması ile Stump'un yayımladığı metnin karşılaştırması için bkz. Ayfer Karakaya Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2016, s. 207-234.

25. Vital Cuinet'yi kaynak olarak kullanıp, verdiği bilgileri saklamayan Naşit Hakkı Uluğ'un Cuinet ile ilgili değerlendirmesi şöyledir: "1855 yılında Türkiye'de coğrafya araştırmaları yapan Vital Guinet 1891'de *Asya Türkiyesi* isimli bir coğrafya çıkarmıştır; her yabancı yazar ve araştırmacı gibi Türk'ü muhtelif mezheplere göre parçalamayı ihmal etmeyen Bay Guinet, nüfusu, Müslüman, Kızılbaş ve Kürt diye üçe bölmüştür." s. 89.



Şekil 5.1. Mr. Dunmore'nin mektup fotokopisi.

Cumhuriyet Döneminde Demografik Yapı

Zara merkezli Koçgiri kazası, tarihi Koçgiri bölgesini ve Kızılbaş/Kürt aşiretlerin yayılma alanlarının tamamını kapsamamaktadır. Ancak Ali Kemali'nin daha çok İban, Balan, Saran, Kerteliyan aşiretlerinin yaşadıkları bölgeleri kastederek söylediği 135 köy, bölgedeki Alevi Kürt aşiretlerin tümü ve yerleşim alanları da Koçgiri'nin tümü olarak yorumlanmış-

tır.[26] Oysa aktardığımız gibi bölge Kemah'a kadar uzandığı gibi, bölgede yaşayan aşiretler de yukarıda sayılan beş aşiretle sınırlı değildir. Ali Kemali'ye göre:

> Aşiret fertleri işlerini kendi reisleriyle görmeye alışmış ve imparatorluk devrinde hükümet bu hâle karşı seyirci kalmış olduğundan, hükümet nüfuzu aşiret arasına girmemiştir. Aşiret başlıca: İbolar, Sarular, Zazalar, Palular, Kerteliler namında başlıca beş kabileye ayrılır ki, en kuvvetlisi İbolardır. Bu ailenin reisi Koçgiri aşiretinin en nüfuzlusudur."[27]

Koçgiri'de yaşayan Zerikiler üstüne özgün bir çalışması olan Yusuf Zeri, hem Ali Kemali'nin, hem de bu bölgenin insanı ve Koçgiri hareketinin önderlerinden Nuri Dersimi'nin tespit ettiği Koçgiri aşiretleri bilgisine katılarak onun eksik bıraktıklarını tamamlamaya çalışır:

> "Qoçgıri bölgesinde yaklaşık 30 aşiret vardır. En büyük aşiret Qoçgıri olduğu için bölge ismi Qoçgıri bölgesi olarak anılmıştır. Diğer aşiretler şunlardır: Abasan, Atme, Bamasori, Bekıri, Badıli, Bezgewri, Bextiyari, Canbegi, Çareki, Dımıli, Dıreji, Gerni, Gınni, Gondıl, İzoli, Kerteli, Şadi, Resuli, Reşi, Riçıqi, Parçeqi, Pewrezi, Pilwvngi, Qoçgıri, (İbo, Saro, Balo, Cefo, Sefo, İvas, Laçin olmak üzere 7 kabilesi vardır.) Qalxanci, Qurmeşan, Qerebel, Xormeki ve Zeriqi aşireti.
> Bu aşiretlerden Dırejî ve Atma aşiretlerinin Sevas bölgesinde olanları Sünni inançlı, Malatya tarafında kalanlar Alevi inançlıdır. İzol aşiretinin Sivas'takileri Alevi, Urfa tarafındakileri Sünni'dir. Qoçgıri'deki Zeriqiler Alevi, Erzurum Karayazı ilçesindeki Zeriqiler Sünni, Xinis ve Aşkale'deki Zeriqiler ise Alevi'dir."[28]

Devletin istihbarat birimleri tarafından hazırlandığı ve gizli olduğu anlaşılan, "Aşiretler Raporu" da hem nüfus hakkında içerdiği bilgiler hem de devletin yakın zamandaki politikalarını yansıtan bir belge olarak önemlidir. 1970'li

26. Ali Kemali, *Erzincan*, Kaynak Yay., 3. Basım, Mayıs 2013, s. 174, 175.
27. A.g.e., s. 174, ayrıca bakınız " bu eser "Koçgiri'de Sessizlik" bölümü, s. 104.
28. Yusuf Zeri, *Sivas Qoçgiri Bölgesinde Aşiretler ve Zeriqiler*, Kalan Yay., 2011, Ankara, s. 69.

yıllarda yapıldığı belirtilen ancak dipnotta[29] belirttiğimiz nedenlerle 1964 yılından önce yapılmış olması gereken bu araştırma Doğu ve Güneydoğu'daki 23 ili kapsar. Aşiret Raporu'nun Koçgiri'yle ilgili bölümünden anlaşıldığı kadarıyla devlet, aşiretleri; "Koçgiri İsyanı"na katılıp katılmadığı, yurda bağlılıkları, yerleşik veya göçebe oluşları, aralarındaki anlaşmazlıkları nasıl çözdükleri, idari makamlara yansıtıp yansıtmadıkları, ahlaki anlayışlarının "normal" olup olmadığı, aşireti yöneten ya da ileri gelen insanları-liderleri, dil, inanç ve mezhepleri, yurtdışı Kürtlerle ilişkileri üzerinden değerlendirmekte ve raporlamaktadır.

Bu raporlarda Sivas-Koçgiri bölgesinde yaşayan aşiretler de aşağıda örneği verildiği gibi köy köy tespit edilmiş; yukarıda sıralanan kriterlere göre raporlanmıştır.[30]

"Aşiretin (veya kabilenin) adı: Koçgiri
Nüfusu: (Toplam) 12716
Dili: Kürtçe (Kırmanç) ve Türkçe
Mezhebi: Alevi

Reisi ya da ileri gelenin adı soyadı, varsa lakabı, genellikle oturduğu yer: 1. Cemal Tanrıverdi, İmranlı ilçesi, Karlık köyü. İleri gelenleri: 2. Ziya Alişanoğlu, 3. Melek Bal, 4. Niyazi Balta, 5. H. Rasim Apaydın, 6. Durmuş Şahin, 7. İbrahim Kaya.
Oturduğu ya da konakladığı yer: İmranlı ilçesi: Atlıca, Becek, Borular, E. Kapı Mahmut, Gökdere, Yakayeri, Görünmezkale, Karaçayır, Karahüseyin, Karapınar, Karlık, Kemerli, Kerimoğlu, Kevenli, Kılıçköy, Kızılmezra, Karacaören, Sarıçıbık, Bağyazı, Cerit, Koçgediği, Günüren (Yünören-Cogi), Aksu, Kapıkaya, Kavalcık, Taşdelen, Yazılı, Sandal, Taşlıca, Alacahacı, Akçakale, Toptaş, Dağyurdu, Toklucak, Süvariler, Yaylacık, Yıkarı Çulha, Uzuntemur,

29. *Aşiretler Raporu*, Kaynak Yay., 2014, İstanbul, s. 280-283. Kaynak Yayınları tarafından kitaplaştırılan Aşiretler Raporu'nun tarihi olarak "1970'li yılların ikinci yarısı" tespiti yapılıyor, ancak bu tespit doğru değildir. Çünkü aşiret ileri gelenleri arasında adı geçen Ali Uçar (Boğazören Köyü) 1964, Ziya Bey ise 1969 yılında vefat etmiştir. Raporun 1961 DPT Doğu Grubu Planı çerçevesinde 1960'lı yılların ilk yarısı içinde hazırlanmış olması daha büyük olasılıktır.
30. *Aşiretler Raporu*, Kaynak Yay., İstanbul, 3. Basım 2014, s. 9. Doğu Perinçek, Sunuş yazısı.

Delice, Çandır, Kabaktepeler, Arık, Karataş, Körabbas köyleriyle Demirtaş mezraları.

Yukarıda verilen bilgilerin İbolar, Gerniyanlar, Sefolar, Sarolar, Balolar, Laçinler kabilelerini kapsadığı belirtilmiş ve aşiretlerle ilgili olarak "*d*üşünceler" başlığı altında şu görüşlere yer verilmiştir:

1917 yılında başlayıp 1921 yılında bastırılan Koçgiri isyanına katılmışlardır. Yurdumuza bağlıdırlar. Yerleşiktirler. Göreneklerine bağlıdırlar. Aralarında anlaşmazlıklar varsa dışarıya sızdırmazlar. Ahlak anlayışları normal olup Alevi ve Sünni mücadelesi güderler. Çeşitli kabilelerden meydana gelmiştir. Kabileler; reislerine izafeten ayrı ayrı isim alırlarsa da eski kabile reislerine izafeten isimlendirilmiş olup bu kabileler kardeştirler. Yurtdışı aşiretlerle ilişkileri görülmemiştir. Yurtiçi başka aşiretlerle ilişkileri normaldir. Misafirperver olup askerlikten kaçmazlar."

Aynı raporda kardeş kabileler arasında sayılan Pervizanlılarla ilgili bilgiler de aşağıdaki gibidir:

Pevizanlı [Pewrvizanlı olmalıydı-GU]
Aşiretin (veya kabilenin) Adı: Pevizanlı
Nüfusu: 973
Dili: Kürtçe
Mezhebi: Alevi
Reisi ya da ileri geleninin adı soyadı: Ali Uçar, İmranlı ilçesi, Boğazören köyü
Oturduğu ya da konakladığı yer: İmranlı ilçesi Boğazören köyü
Düşünceler: Koçgiri isyanına katılmıştır. 136 haneden ibaret olup yerleşiktirler. Yurdumuza bağlıdır. Başka aşiretlerle komşuluk ilişkileri iyidir. Kendi örf ve adetlerine sadık olup misafirperverdirler. Askerlik yapmak ve okumak arzuları gelişmiştir. Çoğu başka illere çalışmaya giderler.[31]

Günümüzde tarihi Koçgiri bölgesinde yaşayan ve genel olarak Koçgiri aşiretleri içinde tanımlanan Alevi Kürt aşiretlerin nüfus verileri hakkında sağlıklı ve kesin sayılara

31. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Aşiretler Raporu*, Kaynak Yay., İstanbul, 3. Basım, 2014, s. 279-285.

ulaşmak mümkün değildir. Bu konuda mevcut verileri temel alarak ancak bazı varsayımlarda bulunabilir, geçmişteki nüfus bilgilerinin ve göç hareketinin izini sürerek bugüne dair bilgi oluşturmaya çalışabiliriz.

İçerdiği veriler bakımından "1866 yılında Tuna vilayetinde (kısmen Irak'ta da) ve "1881-82 yılından başlayarak 1893 yılında tamamlanan bir sayımın"[32] verilerini kullandığı anlaşılan Cuinet, Sivas vilayetindeki Şiilerin büyük çoğunlukla Kürt ve Kızılbaş olduklarını ve sayılarının 279.834 olduğunu belirtir.[33] Ancak o dönemde Tokat, Amasya ve Giresun'un birçok ilçesi, hatta Samsun'un birçok ilçesi Sivas vilayetine bağlıdır[34] ve bu bölgelerde önemli sayıda Türkmen Alevi nüfusu bulunmakta ve bunlar da kayıtlara Şii olarak geçmektedir. Koçgiri aşiretlerinin önemli bir kesiminin yaşadığı Erzincan ise bu sınırların dışındadır. Bu nedenle Cuinet'nin söylediği gibi Sivas vilayetindeki Şii nüfusun tamamını Kızılbaş Kürt olarak kabul etmek mümkün değildir. Yine aynı çalışmada Divriği'deki toplam nüfus, 48.907, Sünni Müslüman nüfus 24.520, Şii (Kızılbaş Kürt) Müslümanların sayısı 12.261, Hıristiyanların sayısı 12.126 olarak; Koçgiri kazası nüfusu ise toplam: 57.953, Sünni nüfus 27.378, Şii (Kızılbaş-Kürt) 13.688, Hıristiyanlar ise 16.887 kişi olarak belirtilmiştir. (Bkz. Tablo 5.1, 5.2)

Bu iki ilçe nüfusundan hareketle 1890'lı yıllarda Koçgiri'de nüfusun yaklaşık %25'inin Kızılbaş Kürtlerden, %25'inin Hıristiyanlardan ve %50'sinin Sünni Müslümanlardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu tarihten sonra Sivas'taki Alevi Kürtlerin sayısını tahmin etmek için değerlendirebileceğimiz veriler Cumhuriyet dönemi nüfus sayımlarından alınmıştır.

Cumhuriyet döneminde Sivas ve Erzincan il sınırlarının Koçgiri kazasının tüm birimlerini kapsayacak şekilde düzenlendiği ve bu sınırlar içinde Kürtçe konuşanların çok büyük bir ağırlığını Kızılbaş Kürtlerin oluşturduğu varsayılarak

32. Şükrü Aslan ve arkadaşları, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası, 1927-1965 Ana Dil Haritaları.* MSGÜ Yay., İstanbul, 2015, s. 41. Bu tarihlerde yapılan nüfus sayımları Vital Cuinet'nin Türkiye'de bulunduğu yıllarda yapılmıştır.
33. Vital Cuinet, *La Turqie D'asie 1,* Ernest Leroux, Editeur, Paris 1892, s. 617.
34. A.g.e., s. 618.

Sivas ve Erzincan'da Kürtçe konuşanların tamamını Alevi Kürt saymak mümkündür. Cumhuriyet döneminde Kürtçe konuşanlarla ilgili ilk bilgiler 1927 yılındaki nüfus sayımında yer almaktadır. Ancak nüfus sayımlarının nasıl bir ortamda, nasıl bir soru öbeğiyle yapıldığı tam bilinemediği için elde edilen sonuçların tartışmalı olması doğal kabul edilebilir. Aşağıdaki 5.6. no'lu tabloda görülebileceği gibi iki sayım dönemi arasındaki büyük farklılıklar, verilerin ciddi şekilde sorunlu olabileceğini de göstermektedir. Örneğin sayım sonuçlarına göre Erzincan'da 1935 yılında 64.048 olan Kürtçe konuşanların sayısı 1945'te 14.555'e düşmektedir. Bu büyük düşüşe 1938 Erzincan depreminin neden olduğu düşünülebilir. Ancak 1955'te 16.761 olan Kürtçe konuşan nüfus, 1955-60 arası neredeyse üç kat artarak 47.977'ye yükselmiş görünmekte ve sonra yine üç kat düşerek 1965'te 14.323'e inmektedir. Oysa bu dönemde böylesi bir artış ve düşüşe neden olabilecek olağanüstü bir gelişme yoktur.

Aynı sorunlu durum Sivas'ta Kürtçe konuşan nüfus için de geçerlidir. 1945'te 49.752 olan Kürtçe konuşan nüfus 1955'te 66.422'ye çıkmakta, sonra 5 yıl içinde 39.318'e düşmüş görünmektedir. (Bkz. Tablo 5.6) Bu yıllar içinde nüfusun bu denli artması ve azalmasına neden olabilecek bir olağanüstülük de yoktur. Bölgeden göçün yoğunlaştığı yıllar ileride değineceğimiz gibi 1965 sonrası gerçekleşecektir. Bu nedenle eldeki verilerin gerçek sayılar olmadığını, ancak gerçek sayıları tahmin etmeye yarayacak veriler olduğunu belirtmek gerekir.

	1927	1935	1945	1955	1960	1965
SİVAS	42.271	50.730	49.752	66.422	39.318	52.284
ERZİNCAN	54.877	64.048	14.555	16.761	47.977	14.323
TOPLAM	97.148	117.778	64.307	83.183	87.295	66.707

Tablo 5.6 Erzincan ve Sivas'ta Kürtçe konuşanlar[35]

35. Şükrü Aslan ve arkadaşları, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası 1927-1965 Ana Dil Haritaları*, s. 158-159.

Koçgiri aşiretleri ile ilgili bir nüfus tahmini de H. Çavuşoğlu tarafından yapılmaktadır. Tarih ve kaynak belirtilmeden Zara ve İmranlı'da aşiretin etkin olduğu 435 köyde yaklaşık 60.000 insan yaşadığı [tahminen 1950'li yıllar] belirtilmekte yine aynı çalışmada köylerin 1970 yılındaki nüfus sayımlarından hareketle 79.029 sayısına ulaşılmaktadır.[36] Nüfusu sayılan köyler arasında bazı Türkmen Alevi köyler bulunsa da bu sayının içinde Maraş, Kayseri ve Adana bölgelerine dağılmış köylerin nüfusu bulunmadığı için bu sayıyı doğruya yakın kabul etmek mümkündür. Bu sayı Etnik Dil Haritaları'nda belirtilen 1960 yılı sayımında Erzincan ve Sivas'ta Kürtçe konuşan nüfus sayısına da (87.295) yakındır.

Bölgenin Koçgiri hadisesi, Dersim kırımı, Erzincan depremi gibi olaylar nedeniyle hareketli olduğu dönemlerin etkilerini ve sayım yöntem ve tekniklerini dikkate aldığımızda elimizdeki verilerle sağlıklı bir sonuca ulaşmamızın zorluğu ortadadır. Ancak Koçgiri hadisesinin biraz soğuduğu, Dersim 37-38'in henüz yaşanmadığı, Dersim'den göç olgusunun henüz gündeme gelmediği dönem olması itibarıyla 1927 nüfus sayımı ve kente göçün yoğunlaşmadığı, Alevi Kürt köy nüfuslarının en yüksek olduğu yıllar olması nedeniyle 1965 verileri birlikte değerlendirilerek ne büyüklükte bir topluluktan söz ettiğimizi anlamaya çalışabiliriz. (Bkz. Tablo 5.7) 1965 yılından sonra Kürtçe konuşan nüfusla ilgili ulaşılabilir veriler olmadığı için yürüteceğimiz tahminle ulaşabileceğimiz sayı, bugün Kürtçe konuşanların sayısından çok, Koçgiri bölgesinin Alevi Kürt menşeili nüfusu hakkında bir fikir verebilecektir.

36. H. Çavuşoğlu, *Dünden Bugüne İmranlı ve Koçgiri, Tarihsel Bir İnceleme*, Ankara, 2011, s. 83. Çavuşoğlu bu çalışmada Mamo Baran'ın Koçgiri-Kuzey Batı Dersim çalışmasını kaynak olarak göstermektedir. Baran'ın çalışmasında Erzincan köyleri çalışmanın dışında tutulmuş ve 279 köyün 1970-1995 yıllarına ait nüfus verileri kullanılmıştır. Ayrıntı için bkz. Mamo Baran, *Koçgiri Kuzey Batı Dersim*, Tohum Yay., 2002, İstanbul, s. 159-170

Yıl	Erzincan Nüfusu	Kürtçe konuşma oranı	Kürtçe konuşan sayısı	Sivas Nüfus	Kürtçe konuşma oranı	Kürtçe konuşan sayısı
1927	132.325	%41,47	54.875	329.551	%12,82	42.248
1965	258.586	%41,47	107.236	705.186	%12,82	90.405

Tablo 5.7 Erzincan ve Sivas'ta Kürtçe konuşma oranları[37]

1927'de Erzincan'da Kürtçe konuşan 54.875 sayısını o bölge için yüzde 1,25[38] nüfus artış hızıyla hesaplayıp 2017 yılına vardığımızda Erzincan'da 130.915 Kürtçe konuşan; Sivas için aynı şekilde Kürtçe konuşan 42.248 sayısını yüzde 1,25 yıllık artış hızıyla hesapladığımızda 2017'de 169.872 Kürtçe konuşan; Erzincan ve Sivas, toplamında 300.872 Kürtçe konuşan insan sayısına ulaşılmaktadır.

İkinci seçenek olarak 1927'de Sivas ve Erzincan'da Kürtçe konuşanların sayısının il nüfuslarına oranlarından hareket edildiğinde 1965'te Erzincan için 107.236, Sivas için 90.405 toplam 197.640 sayısına ulaşılmaktadır. Bu sayı göçün etkisini dışarıda bırakmak için yüzde 1,25 yıllık nüfus artış hızıyla 2017 yılına getirildiğinde ise 377.066 kişiye ulaşan bir nüfus ortaya çıkmaktadır. Bu sayılarda kayıt dışı bir oran da hesaba katılarak, 30.000[39] kadarı yurtdışında yaşayan Koçgirililerin büyük bir kısmının Kürt Alevi olduğunu varsayarak yaklaşık 400.000 kişilik bir nüfustan söz ettiğimizi söyleyebiliriz. Oysa Tablo 5.7'nin incelenmesinden de anlaşılabileceği gibi 1927'den 1965'e kadar Sivas nüfusu %114 ve Erzincan nüfusu %95 arttığı hâlde 1965'te Kürtçe konuşanların sayısı 1927'deki

37. Şükrü Aslan ve arkadaşları, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası 1927-1965 Ana Dil Haritaları,* s. 158-159.

38. Bu oran 1950-1965 yılları arasında bölgedeki nüfus artış oranı olduğu için tercih edilmiştir.

39. 01/06/2018 tarihli ve 1800940689 sayılı BİMER başvurusuna verilen cevaba göre 01.06.2018 tarihinde yurtdışında 3479 Refahiyeli, 6265 İmranlılı, 6349 Kangallı, 8725 Zaralı, 4246 Divriğili TC vatandaşı yaşamaktadır. Bu rakamlar içinde Alman vatandaşlığına geçmiş insanların sayısı bulunmamaktadır.

sayının dahi altındadır. Bu rakamsal sonuçlar, Türkiye'de nüfus sayımlarının sosyal-demografik gerçekliği ne kadar yansıttığı hakkında fikir verirken "nüfus sayımları ve istatistiğin sağladığı enstrümanlarla etnik çeşitliliğin egemen ulus içinde eritilmesini hedefleyen"[40] politikaların bir araç olarak kullanılmaya devam edildiğini de göstermektedir.

Koçgiri'de Nüfus-Göç-"Aşiret"-Siyaset İlişkisi (1950-1965)

Bilindiği gibi kitlesel nüfus hareketleri siyasal, tarihsel, ekonomik, sosyal dönüşümlerin bir göstergesidir. Bu nedenle 1950 sonrası nüfus, göç ve seçim verilerinin analizi de Koçgiri halkının, ekonomik, sosyal ve kültürel bakımdan değişimini değerlendirmek bakımından önem taşımaktadır.

Aşağıdaki TÜİK verilerinden derlenmiş olan tabloda görüldüğü gibi (Tablo 5.8) Koçgirili Kızılbaş/Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları Sivas Divriği, İmranlı, Kangal, Zara ve Erzincan Refahiye ilçelerinin nüfusları 1950-65 yılları arasında ortalama olarak %20,38, yıllık bazda ise ortalama %1,25 büyümüştür. Bu verilere dayanarak Koçgiri'de hızlı bir nüfus artışına rağmen büyük kentlere doğru kayda değer, kalıcı bir göçün olmadığı, nüfusun toprağa bağlı, dışa kapalı bir formda yaşadığı söylenebilir.

YIL	DİVRİĞİ	HAFİK	İMRANLI	KANGAL	ZARA	REFAHİYE
1950	37.399	51.105	29.198	49.785	46.493	26.559
1965	49.882	55.951	32.253	56.598	58.863	36.011
ARTIŞ	%33,4	%9,48	%10,46	%13,68	%26,61	35,59

Tablo 5.8 Sivas 1950-65 ilçe nüfusları (tuik.gov.tr verilerinden derlenmiştir.)

40. Şükrü Aslan ve arkadaşları, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası, 1927-1965 Ana Dil Haritaları.* MSGÜ Yay., İstanbul, 2015, s. 267, 1950-1965 yılları arasında nüfus kâğıtlarını alan birçok "Alevi"nin mezhep hanesine "Hanefi" yazılmıştır. Bkz. Ek 4. Nüfus kâğıdı fotokopisi. Benzer şekilde birçok "Kürtçe" konuşanın dilinin de "Türkçe" olarak yazılması mümkündür.

İçe dönük, kan bağına dayalı geleneksel ilişkilerin etkisini sürdürdüğü bu dönemde, grubun kimliğini oluşturan "biz" ve "diğerleri" tanımlanmasında Alevi Ocaklarının, siyasi tutumların oluşmasında ise "aşiret"in etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Derinlikli görüşme yaptığımız, İban aşiretinden olduğu için "aşiret" liderleriyle (Haydar Bey, Ziya Bey, Cemal Bey) yakın ilişkileri olan, aynı zamanda İmranlı'da uzun yıllar öğretmenlik yaptığı için de bölgeyi de yakından izleyen ve tanıyan Kemal Koçarslan'ın anlatımları, "aşiret" mensuplarının durumunu, halkın algı ve yaklaşımını, hükümetle ilişkilerin nasıl kurulduğunu, siyasal tutumların hangi ilişki ağları içinde oluştuğunu anlamamıza yardım edecek deneyim ve gözlemler içermektedir:

> Ben çocukluğumdan beri merak ediyordum. Aha! Haydar Bey geldi, Cemal Bey geldi deyince millet sıraya diziliyor, bekliyor. Yahu ne oluyor, bir şey mi var diyorum, acaba bir olağanüstülük mü var? (...) Öyle bir tarz, tutum var. Kendi kendime merak ediyorum; geldikleri zaman karşılıyorlar, en güzel yemeği, en güzel sunumu onlara yapıyorlar. Bu toplumsal bir yapı. Bunu her zaman yapıyorlar. Yalnız bizim köye has bir şey değil bu. Onlara saygı sonsuzdu. Bu yapılar doğal olarak bizleri de çok etkiledi.
>
> 1945'te babam oy kullanmaya gidiyor, Haydar Bey'in evine (Karapınar köyü). Ben de çocuğum. Oğlum gel seni de götürelim dedi. Ben o zaman 7-8 yaşındayım. (...) Haydar Bey'e oy vereceğiz. 2 dereceli seçim, birinci seçim Haydar Bey'in evinde oluyor. İkinci seçim de Sivas'ta oluyor. Gittik oy kullanılıyor, babam da Haydar Bey'le görüşüyor falan. Haydar Bey kendisini İbo aşiretinden saydığı için babama zaman zaman amca dediğini de duydum.
>
> (...) Babam köylülerden farklı olarak bir soru sordu, dedi ki Haydar Bey, biz size oy vereceğiz, siz kime oy vereceksiniz bunu da biz bilelim dedi. Haydar Bey, çok iyi ettin sordun, ben kime oy vereceğim, tabi ki İsmet Paşa'ya oy vereceğim dedi.
>
> Ben ilkokulda başarılı bir öğrenci olarak okurken müfettişler Haydar Bey'in evine gidiyor. Haydar Bey ile konuşurken müfettiş diyor ki Haydar Bey sen Kevenli köyünü biliyor musun? Haydar Bey, bilirim, benim akrabalarımdır diyor. Müfettişler o köyden çok çalışkan bir çocuk var onu da biliyor musun diyor. Haydar Bey yok, kimin oğluymuş diye soruyor. Müfettiş, Rıfat Efendi'nin

oğluymuş diyor. Haydar Bey bunu duyunca 1949 ya da 50'ydi, beni evine çağırdı. Babamla beraber gittik. Biz Haydar Bey'in karşısında tabii asker gibi duruyoruz. Haydar Bey, -otur oğlum otur diyor. Sen çok çalışkanmışsın, ben seni onun için çağırdım. Ben bugün sana hizmet edeceğim. Soruyorum: -Ne yapacaksın Haydar Bey amca? Sen otur dedi. Beni oturttu. Hanım gel dedi. Bu çocuk yarın büyük adam olacak, topluma hizmet edecek. Sen şimdi buna çay yap, ben sunacağım. Benim postuma oturacak dedi. Beni oturttu ama ben sıkılıyorum. Babam orada bana bakıyor. Sunuşu yaptı, yemeği getirdi. Yedim, elinden de öptüm çıktık. Evime geldim.
Şimdi ben ne anladım ağalıktan, buraya geliyorum: Ağalık müessesesini toplum kendisi yaratmıştır. Yani ağalar zorla gelmemiştir. Çağrılmış, gel başımıza ağa ol, çünkü o zaman asayiş sağlanamadığı için tamamen ağalar, beyler, aşiret beyleri daha çok etkili. Belki doğuda da şeyhler çok etkili. Onu da kabul ediyorum. O şekilde onların bu ortama gelmelerini çok doğal gördüm. Çünkü toplum bunu benimsiyor, istiyor.
İlk kravat takmayı da Haydar Bey'de gördüm. (...) Haydar Bey büyük adamdır. Galatasaray lisesinde okumuş diyorlardı. Ne kadar doğru bilemiyorum. Haydar Bey'i bu şekilde tanıdım. Haydar Bey Amca sanıyorum 1952'lerde vefat etti.
Onun oğlu Ziya Bey var. Ziya Bey İstanbul'da kalıyor. Bir baktık ki iki tane süslü kamyonla geldiler. Dediler ki Ziya Bey geliyor, çıkın bakalım yola... Herkes koştu. Ziya Bey geldi, arabadan indi, elini öpen, boynuna sarılan (...) O şekilde ağamız geldi dediler. (...) Ama efendiliğiyle, kişiliğiyle, yakışıklılığıyla süzülmüş gelmiş bir insandı. O da ayrı bir özellik. Ziya Bey'in güzelliğini ben hiçbir erkekte görmedim. Saçlar simsiyah, geriye taranmış, baktığın zaman bir asalet görüyorsun.
Ziya Bey topluma daha yakındı. Bir dönem sonra da Demokrat Parti ilçe başkanı oldu. (...) Cemal Bey ise daha soğuktu. Ağa olduğunu hissettirirdi. Ama işi düştüğü zaman hemen samimi olurdu. Mesela kendi köyünü satıyor (Karlık köyü). İki adam da götürmüş satacak. Oradakiler de ortakçı maraba. Diyorlar ki Cemal Bey geldi ama niye geldi? Bir sorun. Gidiyorlar, pencereden dinliyorlar ki Cemal Bey satış yapıyor, tarlaların fiyatlarını konuşuyor. Muhtar hemen köylüyü topluyor, gelin yahu köy satılıyor haberiniz var mı diyor, gelin kapıya dayanalım. Orada bir öğretmen var. Bunları biraz uyandırmış. Siz bunun marabasısınız, ama bu tarlalar sizin diyor (öğretmen Karslı). Köylüler kapıya dayanıyor, köyümüzden çık git diyorlar. Biz bu köyü sana vermiyoruz. Sen satamazsın diyorlar. Cemal Bey'i rahatsız edip köyden çıkartıyorlar. Cemal

> Bey sabah erkenden İmranlı'ya geliyor. Ben o zaman yatılı bölge okulu müdürüyüm (1974-75-76). Her şey bildiğim bir ortamda oluyor. Cemal Bey, yahu amcaoğlu gel dedi, köyü sana satayım diyor. Ben alamam diyorum. (...) Neyse o iş mahkemeye düştü, Cemal Bey mahkeme mahkeme öldü gitti. Ağalık düzeni bozuldu, artık kimse takmaz oldu. Artık bitti, ağalık bitti...[41]

Kemal Koçarslan'ın anlatımları, 1950-1975 arası 25 yılı içine alan bir dönemin çeşitli safhalarını ortaya koyan fotoğraf kareleri gibidir. Bu fotoğraf karelerinin birinde 1921 Koçgiri "hadisesi"nin en önemli aktörlerinden Haydar Bey'in halk nezdindeki konumu anlatılmaktadır: "Sonsuz bir saygı" ile karşılanıp en güzel yemeklerin hazırlanıp sunulduğu Haydar Bey'in siyasi temsiliyeti de henüz sona ermemiştir. "Hükümetle" ilişkileri seçim sandığının onun konağında kurulmasına imkân vermektedir. Yine bu anlatıma göre ilçeye gelen ilköğretim müfettişleri de onunla görüşmekte ve ona misafir olmaktadır. Haydar Bey, çok emin söylenmese de, Demokrat Parti'nin de ilçe başkanlığını yapmaktadır.

Aynı dönemde Alişan Bey'in oğlu Cemal Bey de Boğazören Köyü'nde ("Koçgiri hadisesi"nin merkezi kabul edilen köy) yaşamaktadır. Koçgiri saha çalışması kapsamında bir diğer derinlikli görüşme de İmranlı-Boğazören köyünden 80 yaşındaki Ali Rıza U. ile yapıldı. Ali Rıza U.'nun anlatımları da Kemal Koçarslan'ın anlatımlarıyla uyuşmaktadır:

> 1950-1960 arası Cemal Bey köyde hâlen etkindi. Ağa olarak. Demek ki ağaların hâlâ o yıllarda 1957-58-59, altmışlara kadar bir siyasal, devletle dayanışmalı bir etkinlikleri, bir güçleri var. (...) Ama Cemal Bey'in 1960'lara kadar yapısından kaynaklanan bir ürkekliği olsa bile toplum içinde etkindi. Yani bizim köylüler Cemal Bey'i gördükleri zaman Paşam derlerdi, Paşam, Paşam, Paşam. Özellikle başta ... olmak üzere herkes onun bendesiydi. Yanında ... isimli bir yaveri vardı. İmranlı'dan kendisinin bir muhasibi de vardı. Toplumu etkilemeye devam ediyor ama, toplumu sürü gibi bir tarafa sevk edecek gücü yoktu. Böyle bir şeye de asla teşebbüs etmiyordu. Sadece o konumunu muhafaza ediyordu. Toplumun ortakçılığından kaynaklanan gelirini topluyordu. Onunla varlıklı yaşıyordu.

41. Kemal Koçarslan, Yüz yüze görüşme, 27.04.2018, İstanbul.

(...) Eski güçleri yoktu o zaman. Hatta güçlü gördüklerine, mesela babam gibilerine tarla veriyorlardı, ortaklık payını ya düşük tutuyor ya da hiç almıyorlardı. Sırf onu siyaseten elde tutmak, topluma karşı kendi yandaşı olarak sunabilmek için. Ama 60'tan sonra etkileri çok azaldı. Zaten babam ona Karlık Köyü'nde ev yaptı ve o Boğazören'den taşındı. Ama Haydar Bey'in ölümünden sonra toplum üzerinde Ziya Bey etkili oldu. Ziya Bey'in Derebeyi görüntüsü vardı. Bir ağadır bu ama bunun yanında toplumla muhabbet ilişkisi kurarak, keyif ilişkileri kurarak, onları sever, sayar görünerek, sevecen görünerek, yedirerek içirerek bazen, gönlünü alarak ilişkilerini hep sürdürdü. Özellikle parti konumlarını çok iyi kullandı. CHP'ye dönük bir olumsuz tutumları vardı. (...) toprak reformu konusu onları hep ürkütmüştür. Toprak reformunu gündeme getiren bir parti onların hedefindeki partidir. Çünkü en büyük kaybı öyle yaşayacaklardı onlara göre. (...) Çünkü toprak reformu hep CHP'lilerce gündeme getiriliyordu.

Ali Rıza U.'nun, "O dönemde Koçgiri hadisesini yöneten Mustafa Kemal ve kadrosu CHP'yi de yönetiyor. CHP karşıtı tutum biraz buradan da kaynaklanmıyor mu" sorusuna cevabı ise şöyle oldu:

Ama onlar hadiseden hiçbir zarar görmediler, onu da söyleyeyim. (...) Ağaların CHP'ye karşı tavrı hadiseden değil. Hatta Tunceli hadisesinden bile değil. Daha çok toprak reformu gündeme geldikçe ağalar ürkmeye başladılar. Ayrılmadılar ama bir mim koydular. Yoksa CHP'liydiler. Oy da verdiler."[42]

60'lı yılları anlatan ikinci fotoğraf karesinin başında ise Haydar Bey'in ölümünden sonra oğlu Ziya Bey'in dönüşü yer almaktadır. Ziya Bey, beyliğine "yakışır" bir görünümle İstanbul'dan Koçgiri'ye bir kentli olarak dönmektedir. Saygıyla karşılanmakta ve itibar görmektedir. Ziya Bey halka yakın durmakta, bu yakınlık Koçgirililerin politik tercihlerini de etkilemekte ve 1950'de olduğu gibi 1957, 1961, 1965 hatta 1969 Milletvekili seçimlerine kadar devam eden sonuçları izlenebilmektedir. Ziya Bey de babası gibi Demokrat Parti çizgisini devam ettirmekte ve 1960'lı yıllarda AP ilçe başkanlığını yürütmektedir.

42. Ali Rıza U., Yüz yüze görüşme, 14.06.2018, İstanbul.

SEÇİM YILI	İL-İLÇE	TOPLAM SEÇMEN	GEÇERLİ OY	1. PARTİ	2. PARTİ	3. PARTİ	DİĞER
1950	SİVAS	210.281	194.506	DP 103.586	CHP 87.014		3906
1954	SİVAS	243.614	224.517	DP 117.204	CHP 98.996	CMP 7.071	1246
1957	SİVAS	270.979	221.955	CHP 116.703	DP 87.126	CMP 16.300	1826

Tablo 5.9 Sivas 1950-54-57 seçim sonuçları (tuik.gov.tr verilerinden derlenmiştir.)

Tablo 5,9'da görüldüğü gibi Sivas seçim sonuçları Demokrat Parti (DP) ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) at başı gittiklerini göstermektedir. Sonuçlara göre 1950 ve 1954'te DP; 1957'de ise CHP birbirlerine yakın oy oranlarıyla birinci ve ikinci parti olmuşlardır. 1990'lara kadar Sivas'ta yaşayan büyük bir Kürt/Alevi nüfus olduğu düşünüldüğünde[43] herhangi bir partinin Alevilerin oyunu almadan %50'lere varan oranlarda oy almasının zor olduğu görülmektedir.

1960 Askeri darbesi, yeni bir anayasa yapılması ve 1961 seçimleri Koçgiri'de 1950'den beri devam eden siyasal ve sosyal tabloyu henüz değiştirmemiştir. Aşağıdaki tablolarda görülebileceği gibi Demokrat Parti'nin (DP) yerini Yeni Türkiye Partisi (YTP) ve daha sonra da Adalet Partisi (AP) almış, Ziya Bey'in YTP'yi desteklediği ve İmranlı'da AP ilçe başkanı olduğu dönemlerde de bu partiler Koçgirili Alevi Kürtlerden önemli ölçüde oy almışlardır.

43. 1961 seçimlerinde sadece Refahiye, İmranlı, Zara, Kangal, Divriği ilçelerinin toplam geçerli oylarının Sivas geneli geçerli oy sayısına oranı %31,72'dir. Her ne kadar Refahiye Sivas il sınırlarında olmasa da onun nüfusundan daha fazla Alevi Kürt oyu barındıran ilçeler mevcuttur (Hafik, Suşehri gibi).

SİVAS	TOPLAM SEÇMEN 290.345	GEÇERLİ OY 230.149	YTP 101.318	CHP 90.290	CKMP 22.546	AP 11055	BĞM. 5.293
İMRANLI	12.569	10.207	5.704	3.088	1.036	372	182
BOĞAZÖREN	303	231	166	40	17	7	1
KARACAÖREN	302	253	156	64	21	8	4
DAĞYURDU	281	223	34	174	9	6	0
REFAHİYE	15.529	12.132	5.185	6.193	272	362	120
KOÇKİRİ	241	168	42	122	2	2	0
ÇUKURÇİMEN	73	60	0	60	0	0	0
GEMECİK	230	185	55	113	2	15	0
ZARA	24.885	18.549	11.871	5.136	1.333	55	154
DİPSİZGÖL	147	107	65	37	5	0	0
KIZILKALE	289	186	148	22	16	0	0
ÇEVİRMEHAN	234	207	184	15	8	0	0
KANGAL	24.549	19.945	8.276	9.829	1.311	490	39
PINARGÖZÜ	341	293	93	200	0	0	0
MISIRVEREN	158	124	27	70	8	16	3
EYMİR	230	172	108	58	4	2	0
DİVRİĞİ	21.931	17.169	9.535	5.495	1.107	872	160
MURSAL	270	201	126	33	23	5	14
HÖBEK	311	233	81	39	36	77	0
ŞAHİNKÖY	220	179	134	35	10	0	0

Tablo 5.10 1961 Koçgiri Köyleri Seçim Sonuçları (tuik.gov.tr verilerinden derlenmiştir.)

Tabloda (Tablo 5,10) görülebileceği gibi hem Demokrat Parti'nin devamı olarak hem de Türkiye'nin ilk "aşiret" partisi olarak değerlendirilen[44] YTP, 1961 yılındaki seçimlerde

44. Bkz. Ahmet İlyas, *Türkiye'de Aşiret-Siyaset İlişkisi (1923-1973)* Doktora Tezi, T.C. Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Müdürlüğü, Erzurum, 2014.

örnek olarak seçilmiş on beş Alevi Kürt köyünün sekizinde birinci, yedisinde ikinci parti olmuştur.

Aktardığımız iki fotoğraf karesinin arka planında işleyen ayrı bir mekanizma ise "Dedelik" kurumudur. 1950-65 yılları arasında toplumsal dokunun anlaşılması bakımından tabloyu tamamlayacak bir unsur olarak Alevi dedelerinin rolü de hâlâ önemini korumaktadır. Koçgiri Saha Çalışması kapsamında derinlikli görüşme yaptığımız Koçgirili 78 yaşındaki Lütfiye U. 1965 yılında Boğazören Köyü'nde yapılan bir cemi şöyle anlatmaktadır:

> Seyd Hesengilde bir cem oldu. Dediler ki düşkünler[45] gelmesin. Kimdi düşkünler, Kayınpederim, B dayım, M Amca çok insanlar geldiler, Seyd Hesengilin odasında oturdular, Cemevine girmediler. Sonra dediler ki Bekçi Ap İsıktı galiba, dedi ki dede bir isteğimiz var: İşte yaşlılar gelmiş, düşkünlerimiz gelmiş, öbür odada oturuyorlar, ağlıyorlar. Diyorlar ki bir köşede de bize yer verin, biz gelelim ibadete katılalım. Bizi affetmiyorlar, bari bir köşeye oturalım dedi. Dedeler birbirleriyle görüştüler. Tamam, gelsin dediler. Y. Çavuş, Allah rahmet eylesin, diz çöktü dedenin önünde, on kişi vardı arkasında. Hep böyle sürünerek geldiler, o dedelerin ayaklarını ellerini öptüler, tekrar sırtlarını dönmeden gittiler kapının arkasında oturdular. Y. Çavuş nasıl ağlıyordu! (...)[46]

Aynı köyde bir talibin kestiği kurban için dededen dua istemesi ise Ali Rıza U. tarafından şöyle aktarılmaktadır:

> Dede köye geliyor, A gidiyor –Dede, bana da buyur diyor. Dede, -geleyim diyor. Kurban da kesiyor, Baba, diyor, -soframa dua ver. Dede diyor ki A, sen kurban yaptın ama burada sadece ben varım, konu-komşun nerede, Y, nerede, A neden yok, H, R neden yok vb soruyor. A ise onlar benden hoşnut değiller diyor. Dede –Eğer onlar hoşnut değilse ben nasıl hoşnut olayım diyor, Kurbanını

45. Bir Alevinin topluma ya da başka bir Aleviye karşı işlediği suçun derecesine göre verilen toplumdan dışlama cezasıdır. Bu cezayı alan kişi, Pir'in ve suça muhatap olmuş kişilerin rızası alınmadan yeniden Cemlere alınmaz, toplumsal ilişki ve yardımlaşmanın dışında tutulur. Bkz. Munzur Çem, s. 27.

46. Lütfiye U., Yüz yüze görüşme, 27.04.2018, İstanbul.

yemedi, çıralığını[47] almadı geçti gitti. Gûlbang[48] da vermedi, dua da vermedi. İyi bir Dede'ydi O (Kızılkaleli Seyd Hesen).

Aynı dönemde ikinci evlilik nedeniyle düşkün kabul edilen bir talibin, dönemin dedeleri Seyd Bıra ve Seyd Zenel'den af dilemesi üzerine, dedelerin, düşkün talibi kadının ölmüş olan mağdur eşinin anne ve babasına göndererek onların rızasını almak şartıyla düşkünlüğünün kaldırılabileceğini söylemeleri ve rızalık[49] alınmayınca affetmemeleri dedelik kurumunun hâlâ etkili ve işlevsel olduğunu göstermektedir.

Dedelerin ve bölgede 1944 yılından sonra açılan ilkokullarda eğitmenlik yapan bir grup okur-yazar bölge insanının da siyasi kanaatleri etkilediği söylenmekle beraber, görüşmecilerin birçoğu eğitmenlerin çok etkili olmadıklarını, dedelerin ise siyaseten "cahil" olduklarını, daha çok ağaların paralelinde ve korumasında davrandıklarını belirtmişlerdir.[50]

Görüşülen Koçgirililerin aktardıklarını ve derlediğimiz sayısal verileri birlikte değerlendirdiğimizde bu dönemde Koçgirililerin siyasal tercihlerini belirlemede geleneksel "aşiret" ilişkilerinin; etno-dinsel kimliğin sürmesinde ise Dedelik kurumunun hâla etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu etkiyi "aşiret"in devlet nezdindeki siyasal muhataplık konumunu tümüyle kaybetmemiş olması ve bunun halk nezdinde kabul görmesinin yanı sıra Koçgirililerin dışarısıyla ilişki kanalları-

47. Dedelerin Taliplerin yıllık ziyaretinden sonra, topluma yaptıkları hizmetler, gösterdikleri yol, sağlayacaklarına inanılan bereketin devamı için taliplerin verdiği yıllık katkı payı. Her Talibin bütçesi, gücü oranında kendi tespit ettiği ürün ve nakdi ödeme olabilir.

48. Dedelerin talipleri için okudukları ve onların iyiliklerinin ve ibadetlerinin kabulünü istedikleri, "Yol"un ulu ve pirlerine ulaşmasını istedikleri, belli söylem kalıpları olan duaları.

49. "Yol"a kendi rızasıyla girmiş Alevi'nin yolun kurallarına uygun olarak ve toplumla barışık biçimde yaşama halinin Pirlerin huzurunda veya Cemlerde teyit edilmesi gerekir. Toplumda kendisinden razı olmayan birisinin olması halinde hiç kimse toplum içinde kalamaz. Bu nedenle cemler başlarken Pirler önce topluma kendilerinden razı olup olmadıklarını, sonra birbirlerinden razı olup olmadıklarını sorar. Eğer birbirinden razı olmayanlar varsa önce bunun gereği yapılır, rızalık oluştuktan sonra Ceme davam edilir.

50. Ali Rıza U., Yüz yüze görüşme, 27.04.2018, İstanbul.

nın henüz çeşitlenmemiş olmasına ve "siyasi" algının "aşiret" seçkinleri üzerinden edinilmesine bağlayabiliriz.

Derinlikli görüşme yaptığımız Haydar Bey'in oğlu Ziya Bey'in gelini olan S. Alişanoğlu'nun anlatımları "aşiret"in o günkü siyasal etkisini anlamak bakımından önemli bir tanıklıktır:

> O günler çok saltanatlı günlerdi. Hele seçim zamanları Karapınar'daki konağın önünden cipler eksik olmazdı. Biri gider, biri gelirdi. Bütün parti başkanları o taraflara geldikleri zaman mutlaka konağa gelir, Ziya Bey'le görüşürlerdi. Kaymakamlar, devlet memurları her zaman gelir giderler, kuzular kesilir, davetler verilir, misafirler ağırlanırdı. Çoğu zaman sandık Konak'ta kurulur, insanlar oylarını orada verirlerdi.[51]

Anlaşılabileceği gibi 1950-65 yılları arasında Koçgirili toplulukların "dış" dünya ve siyasi partilerle ilişkilerini sağlayabilecek farklı, etkili bir kanaldan söz edebilmek henüz mümkün değildir.

"Aşiretin" devam eden etkisi, Koçgirili Alevi Kürtlerin o dönemdeki siyasal tercihlerinde bugünkünden farklı tutumlarına neden olmuş; inanç ve kimlik bakımından kendisini "Alevi ve Kurmanc", Türkleri ise "Sünni-Tırk", "diğeri" olarak kabul eden Koçgililer, siyasal bakımdan "diğeri"yle benzer biçimde davranmışlardır. Bu davranışta "aşiret"in 1921 Koçgiri hadisesi nedeniyle CHP'ye karşı güvensizliğinin yanı sıra CHP'nin yürüttüğü politikaların etkisi de bulunmaktadır. Bu dönemi değerlendirmek üzere görüştüğümüz A.U. ve K.K. ise Koçgililerin neden DP ve onun devamı olan YTP ve AP'ye yöneldiklerini şöyle açıklamışlardır:

> A.U: Menderes çok akıllıydı. Şöyle akıllıydı: Köy Halkı, o zaman köy oyları çok fazlaydı köy halkının nabzını bildi. Gelir gelmez hemen üç ay içinde yol parasını kaldırdı, keçi parasını kaldırdı, koyun parasını kaldırdı. Dana, öküz, arazi vergilerini kaldırdı. Halk yeniden dünyayı buldu. Ondan sona herkes Menderesi destekledi.

51. S. Alişanoğlu, Yüz yüze görüşme, 27.07.2018, İstanbul.

K.K: CHP öşür diye bir vergi koymuştu.[52] Aşar diye bir vergi var. Aşarın da öşür memurları var. Köye geliyor, biz tarlamızı biçiyoruz, harmanımızı savuracak duruma getiriyoruz, öşür memuru geliyor. Ölçün bakayım diyor, ölçüyoruz. Kaç ölçek, 50 ölçek. 10 ölçeği devlete, 40 ölçeği de sana. Yüzde 15-20 civarında bir miktar alıyor. Bu buğdayı biz ayıracağız, çuvala koyacağız, en son sonbaharda bunu götüreceğiz, Zara'da Ofis'e vereceğiz. Köyden Zara'ya kağnı ile götürüp o şekilde verdik. Ama bizim buğday 30 kilo eksik geldi. Memur, bu olmaz Rıfat Bey, bunu tamamla dedi. Babam da dedi ki yahu memur bey, ben dokuz saatlik yoldan geldim. Aha küçük çocuğum da yanımda. Ben şimdi nereden bulacağım buğdayı, param da yok! Valla bilmem dedi memur, sen bilirsin dedi, alacaksın. Babam gitti çarşıda buğday pazarında oradan aldı getirdi, ödedi ve kapattık, geldik. Bu hareketi görünce halk bu işten çok tiksindi. 40'lardan 48' e kadar. (...) CHP'ye karşı bir kin doğdu oradan. CHP ondan sonra tutturamadı. Ne yaptıysa tutturamadı. Neden? Millet o zaman çok ezildi.[53]

Fotoğrafın üçüncü karesinde ise Alişan Bey'in oğlu Cemal Bey'in hikâyesi yer almaktadır. Kemal Koçarslan'ın anlatımına göre ağalığını daha çok hissettiren ve bu yönüyle Haydar Bey'in oğlu Ziya Bey'den farklı davranan Cemal Bey'in hikâyesi, aynı zamanda çözülen ve "asabiyye"sini yitiren aşiretin de hikâyesidir. Koçarslan'ın anlatımına göre aşiret artık toprağı elinde tutamamaktadır. Aşiret'in varoluşsal dayanağı olarak toprakla ilişkisi zayıflamaktadır. Köylünün köy topraklarını sattırmaması, siyasal otoritelerinin ve varoluşsal temellerinden olan siyasal muhataplıklarının da zayıfladığının işaretidir. Köyde okulun varlığı, okul öğretmeninin köylüleri "uyandırmış" olması da topluluğun dışarısıyla ilişkilerinde yeni kanalların oluşmaya başladığını göstermektedir. Bu dönem solun etkisinin de bu topraklar-

52. Cumhuriyet'in ilk yıllarında bütçe gelirinin yüzde kırkını meydana getiren ve köylü için ezici bir yük olan Öşür Vergisi'ni, Cumhuriyet yönetimi, 17 Şubat 1925'te kabul ettiği 552 sayılı yasayla kaldırdı. Varlık Vergisi kaldırıldıktan beş ay sonra, Toprak Mahsulleri Vergisi konuldu. Gerçekte 1925'te kaldırılmış olan Öşür Vergisi'ne geri dönülmesi demek olan bu vergi, zaten gelir düzeyi düşük olan ve sürekli düşen, ancak kendini yaşatacak kadar üretim yapabilen küçük çiftçi için büyük bir yüktü.

53. Kemal Koçarslan, Yüz yüze görüşme, 27.04.2018 İstanbul.

da hissedilmeye başladığı dönemdir. Dışarısıyla yeni ilişki kanallarına önce Türkiye Öğretmenler Sendikası (TÖS)[54], sonra Türkiye Öğretmenler Birleşme ve Dayanışma Derneği (TÖB-DER)[55] etrafında örgütlenmiş yeni kanaat önderleri olarak rüştünü ispatlamaya başlamış öğretmenler grubu da dahil olmuştur. 1960 askeri darbesinin yarattığı atmosferde şekillenen sol yükselişin sonuçları Koçgiri'deki her kesime yansımaktadır. Bu yansımanın bir örneğini Karlık Köyü'nden İsmail A. şöyle aktarmaktadır:

> 1974-75'lerde Karlık köyü gençleri olarak, maraba olanlar, sol siyasetin hızlı olduğu dönemlerde biz de okul okumuş gençlerin desteğiyle ağalık düzenine karşı kendi aramızda örgütlendik ve ağaya (Alişan Bey'in oğlu Cemal Tanrıverdi) ortak bir mektupla taleplerimizi ilettik. Ağa mektubu okuduktan sonra hepimizi evine davet etti, ne istiyorsunuz dedi. Talebimiz şuydu: Ektiğimiz, biçtiğimiz ne varsa bundan sonra iki bizim, bir senin olsun dedik. Tabii ağa kabul etmedi ve böyle şeyleri kabul etmem, gerekirse köyü başkasına satarım deyince tartışmalar oldu. Baktık olacak gibi değil evden çıktık. Ve gece herkes uyuduktan sonra biz gençler dönemin sol önderlerinin resimlerini, başta İbrahim Kaypakkaya, Denizlerin Mahirlerin resimlerini başta ağanın duvarına, okula, birçok eve astık. Bir de ağanın kapısına, Ağalık düzenine son, Ağa defol gibi yazılar yazdık. Sabah oldu herkes şaşırmıştı. En çok da ağa çıldırmıştı tabii. Hemen köy ihtiyar heyetini, muhtar, bekçi, azalar çağrıldı, ufak bir toplantıdan sonra köyün içine dağıldılar, devrimci önderlerin resimlerini toplattılar ve yazıları da badanayla kapatmış oldular. Bilirsiniz, bizim eski yaşlıların çoğu, ağanın bir dediğini iki yapmazlardı, adeta kutsamışlardı, saygı-korku karışımı bir şey. Sonuç: O yaz ektiğimiz mahsulden hiçbir şey vermedik. Ama ağa baktı ki olacak gibi değil, söz sahibi yaşlılarımızı bir araya toplamış ve demiş; bundan sonra mahsul istemem sizden. Herkes elindeki araziye göre senet karşılığında bana para ödesin. Bizimkiler de kabul etmiş ve senetlerini imzalamış. Üç dört yıl bu ödeme yapıldı. Sonra onu da kestik ve ağa dava açtı. O günden beri mahkeme devam ediyor. Yalnız şunu da belirtelim. O zaman

54. TÖS (Türkiye Öğretmenler Sendikası), 12 Mart 1971 darbesiyle kapatılan öğretmen örgütü.
55. TÖB-DER (Türkiye Öğretmenler Birleşme ve Dayanışma Derneği), 12 Eylül 1980 darbesiyle kapatılan öğretmen örgütü.

bizi babasına karşı örgütleyen Cemal Tanrıverdi'nin büyük oğlu rahmetli Doğan Tanrıverdi'nin hakkını unutmayayım. O zaman Hacettepe'de öğrenciydi.[56]

İsmail A.'nın aktarımı Kemal Koçarslan ve Ali Rıza U.'nun anlattığı aşiretin çözülme sürecinin bir başka cephesidir ve her üç aktarım da birbirini tamamlamaktadır. İsmail A. anlatımında aşiretin topraktan kopmasına, Doğan Tanrıverdi'nin kimliğinde kendi içinde farklılaşmasına, zihinsel ve duygusal dönüşümüne, köylülerin tutumundan ise yeni bir kimlik inşa sürecinin dayanağı olarak gelişmekte olan bir dış ilişki kanalına işaret edilmektedir.

1965'ten 2017'ye Nüfus, Göç, "Aşiret" ve Siyaset

1965'e gelindiğinde resmi sayımlara göre en yüksek düzeyine ulaşmış olan nüfus, bulunduğu alanlarda yaşamını sürdüremeyecek bir yoğunluğa ulaşmıştır. Toprağın ve coğrafyanın imkânları zenginleşmeye, sermaye birikimine ve ticarete olanak tanımamaktadır. Bu nedenle belirgin bir sınıfsal ayrışmadan söz edebilmek de mümkün değildir. Ekonomik altyapının yetersizliği, pazar ve istihdam olanaklarının olmaması 18. yüzyılın sonlarında Dersim'de olduğu gibi Koçgiri'de de yeniden dışarıya taşma zorunluluğu doğmuştur.

Aşağıda verilen tablolar (5.11, 5.12, 5.13, 5,14, 5,15) Alevi Kürt nüfusun yoğun olarak bulunduğu Koçgiri'deki Divriği, İmranlı, Kangal, Zara, Refahiye ilçelerinin, 1950-2017 yılları arası nüfus bilgilerini içermektedir. Nüfus verilerinin yer aldığı her ilçe tablosunun içinde nüfus büyüklüğü dikkate alınarak seçilmiş Kızılbaş/Alevi Kürt köylerinin 1965-2017 nüfus bilgilerini ve göç oranlarını içeren veriler de bulunmaktadır. İlçelerin nüfus bilgileri sayım dönemlerine göre sıralanmış, hem bir dönem önceki sayıma göre göç oranı, hem de nüfusun en yüksek hâlde bulunduğu 1965 yılına göre göz oranları hesaplanmıştır. Bu hesaplamalara göre ilçeler 1965 nüfuslarına göre bugün %60-%87 arasında göç vermiş durumdadır. Aynı oran Alevi Kürt köylerinde orta-

56. İsmail A., Yüz yüze görüşme, İmranlı/Sivas, 19 Nisan 2018.

DİVRİĞİ											
YIL	İLÇE TOP.	İLÇE MERK	KÖYLER	1965'e Göre Göç Oranı	Bir Önceki Sayıma göre Göç Oranı	Kürt Alevi Köy Adı					1950'ye Göre Göç Oranı
1950	37399						1950	1965	2000	2017	
1965	49882	9160	40722			Mursal	1384	1375	325	230	%83,38
1970	46699	10389	36310	%10,83	%10,83	Höbek	701	834	233	144	%79,45
1975	43214	12302	30912	%24,09	%14,87	Şahin köy	456	443	66	25	%94,52
1980	41420	14679	26741	%34,33	%13,49						
1985	38382	15974	22408	%44,97	%16,20						
1990	33105	17664	15441	%62,08	%31,09						
2000	23313	14429	8884	%78,18	%42,46						
2010	16504	10769	5735	%85,92	%35,45						
2017	14953	9989	4964	%87,81	%13,44						

Tablo 5.11 Divriği. Alevi Kürt köyleri göç tablosu (tuik.gov.tr verilerinden derlenmiştir.)

İMRANLI											
YIL	İLÇE TOPL.	İLÇE MERK	KÖYLER	1965'e Göre Göç Oranı	Bir önceki Sayıma Göre Göç Oranı	Kürt Alevi Köy Adı					1950'ye Göre Göç Oranı
1950	29.198						1950	1965	2000	2017	
1965	32.253	3.176	29.077			Boğazören	674	793	107	82	%87,83
1970	31.722	4.274	27.448	%5,60	%5,60	Karacaören	641	562	169	76	%88,14
1975	30.364	5.667	24.697	%15,06	%10,02	Dağyurdu	616	519	198	79	%87,18
1980	29.657	6.421	23.236	%20,09	%5,92						
1985	27.595	6.806	20.789	%28,50	%10,53						
1990	21.530	7.414	14.116	%51,45	%32,10						
2000	13.883	7.316	6.567	%77,42	%53,48						
2010	7.553	3.289	4.264	%85,34	%35,07						
2017	6.705	2.815	3.890	%86,62	%8,77						

Tablo 5.12 İmranlı. Alevi Kürt köyleri göç tablosu (tuik.gov.tr verilerinden derlenmiştir.)

KANGAL											
YIL	İLÇE TOP.	İLÇE MERK.	KÖYLER	1965'e Göre Göç Oranı	Bir Önceki Sayıma Göre Göç Oranı	Alevi Kürt Köy Adı					1950'ye Göre Göç Oranı
1950	49.785						1950	1965	2000	2017	
1965	56.598	4.412	52.186	0	%-14	P.Gözü	550	887	207	109	%80,18
1970	57.187	5.272	51.915	%-1	%-1	M.Ören	390	388	88	46	%88,21
1975	57.748	5.932	51.811	%-2	%-1	Eymir	552	535	180	90	%83,69
1980	54.498	6.577	47.921	%4	%6						
1985	54.183	9.812	44.371	%4	%1						
1990	48.068	12.276	35.792	%15	%11						
2000	37.049	12.099	24.950	%35	%23						
2010	24.865	15.029	9.836	%56	%33						
2017	20.864	9.663	11.201	%63	%16						

Tablo 5.13 Kangal. Alevi Kürt köyleri göç tablosu (tuik.gov.tr verilerinden derlenmiştir.)

ZARA										
YIL	İLÇE TOP.	İLÇE MERKEZİ	KÖYLER	1965'e Göre Göç Oranı	Önceki Sayıma Göre Göç Oranı	Alevi Kürt Köy Adı				1965'e Göre Göç Oranı
1950	46.493						1965	2000	2017	
1965	58.863	7.661	49.202			Dipsizgöl	275	73	54	%80,36
1970	53.818	9.051	44.767	%9,01	%9,01	Akdede	298	56	53	%82,21
1975	49.974	10.376	39.548	%19,62	%11,66	Çevirme han	630	173	96	%84,76
1980	45.830	10.267	35.563	%27,72	%10,08					
1985	42.341	11.704	30.647	%37,73	%13,85					
1990	38.278	16.073	22.202	%54,87	%27,52					
2000	33.425	17.845	15.580	%68,33	%29,84					
2010	23.095	11.758	9.836	%76,96	%27,23					
2017	21.259	11.888	11.201	%80,95	%17,34					

Tablo 5.14 Zara. Alevi Kürt köyleri göç tablosu (tuik.gov.tr verilerinden derlenmiştir.)

REFAHİYE										
YIL	İLÇE TOP.	İLÇE MERK.	KÖYLER	1965'e Göre Göç Oranı	Önceki Sayıma Göre Göç Oranı	Alevi Kürt Köy Nüfusu				1965'e Göre Göç Oranı
1950	26.559						1965	2000	2017	
1965	36.011	1.978	34.033			Gümüşakar	275	73	54	%84,03
1970	36.317	5.455	30.862	%9,32	%9,32	Çukurçimen	298	56	53	%88,41
1975	38.437	6.570	31.867	%6,36	%-3,26	Çıragedik	630	173	96	%91,55
1980	32.678	7.538	25.140	%26,13	%21,11					
1985	30.247	8.241	22.003	%35,35	%12,48					
1990	21.977	6.996	14.981	%55,98	%31,91					
2000	15.987	6.034	9.953	%70,75	%33,56					
2010	10.569	3.730	6.839	%79,90	%31,29					
2017	10.625	4.316	6.309	%81,46	%7,75					

Tablo 5.15 Refahiye. Alevi Kürt köyleri göç tablosu (tuik.gov.tr verilerinden derlenmiştir.)

lama %85 düzeyindedir (Örneğin Divriği Şahinköy'de %95 seviyelerine ulaşmıştır).

1960-1970 arası yıllarda, bir yandan nüfusun yoğunlaşması sonucu göçün maddi alt yapısı oluşur ve zorunlu hâle gelirken, diğer yandan köylerde okullaşma neredeyse tamamlanmış, Köy Enstitüleri'ne girmiş olan ilk öğretmen kuşağı bölgenin aydınları olarak geri dönüp dış ilişkinin yeni kanalları olmaya başlamış, 1961 darbesinin özgürlükçü havasını ve yeni gelişmekte olan solun etkilerini Koçgiri'ye taşımaya başlamışlardır. Dönemin sol fikirleriyle tanışan bölgenin yeni aydın ve okumuşları, dönemin politik havasının da etkisiyle aşiret ve dedelik kurumuna karşı tutumu "feodal" ilişkilere karşı yürütülen bir mücadele olarak değerlendirmişlerdir. Bu fikirlerin gelişmesine paralel olarak aşiretin politik yönlendiriciliği sona ermiş, Alevi dedelerinin saygınlıkları zedelenmiş, onlar feodal dönemin temsilcileri ve "halkın sırtından geçinen cahiller" olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu durum, aşiretin seçkinlerinin ve Alevi

dedelerinin giderek sönümlenmekte olan politik etkilerini daha da sınırlamıştır.

1965	OYAS	294.629	268.038	AP: 82.096	CHP: 69.177	BÖAL: 38.42	MP: 14.683	TİP: 35.316	ÖSMP: 7.779	TİP: 5.469				
	İMRALI	13.648	9.459	1.484	5.680	556	670	895	562	394				
	BOĞAZÖREN		234	42	83	2	4	80	30	5				
	KARACAÖREN		216	49	147	1	10	4	1	4				
	DAĞYOLU		173	37	111	7	5	1	6	4				
	BEYAHÜT	14.772	11.139	1.592	4.716	796	0	936						
	KÖŞKİRİ		164	5	126	18	0	1	0	2				
	ÇUKURÇİMEN		66	0	45	21	0	0	0	0				
	ÇIRAĞDIK		147	4	112	27	0	4	0	2				
	ZARA	23.352	15.307	1.936	6.388	357	1.431	456	405	456				
	DİPSİZGÖL		88	46	13		17	1	3	5				
	AKÖREN		117	61	28	1	18	2	1	4				
	ÇİVRİMEHAR		206	80	65	14	14	4	6	8				
	KANGAL	75.170	38.353	7.002	8.350	257	1.120	496	957	456				
	PINARGÖZÜ		179	41	86	0	0	1	6	10				
	MEŞRUYEREN		147	11	13	0	0	96	3	10				
	EVMİR		187	64	82	0	0	1	1	15				
	DEVREĞ	21.941	15.906	1.226	5.711	117	931	1.552	915	454				
	NURSAL		195	136	16			4	1	2				
	HÖBEK		262	147	59	9		4	6	15				
	ŞAHİNKÖY		182	118	12			16	2	2				
1969	OYAS	290.309	162.042	CHP: 56091	AP: 13.120	TİP: 38.395	BÖAL: 9.216	AKP: 7.400	GP: 5.519	TİP: 5.240	YTP: 1.547	MHP		
	İMRALI	13.776	6.858	1.626	2.139	2.401	86	204	286	294	177	789		
	BOĞAZÖREN	143	139	100	2	6	0	1	0	5	23	2		
	KARACAÖREN	212	136	36	10	37	0	3	7	3	4	11		
	DAĞYOLU	142	139	79	17	24	0	4	6	12	4	1		
	BEYAHÜT	13.977	9.994	2.281	4.300	2.071	80	91	357	130	89	425		
	KÖŞKİRİ	362	181	56	9	82	0	2	1	2	2	1		
	ÇUKURÇİMEN	97	80	0	2	58	0	0	0	0	0	0		
	ÇIRAĞDIK	225	190	28	16	134	0	1	4	5	0	2		
	ZARA	23.052	13.145	1.138	4.795	2.819	82	645	516	321	176	1.052		
	DİPSİZGÖL	104	56	2	7	42	0	0	3	1	0	0		
	AKÖREN	136	90	23	26	23	0	1	7	3	1	4		
	ÇİVRİMEHAR	247	146	34	40	48	0	2	1	29	2	2		
	KANGAL	74.163	37.492	7.758	6.703	5.431	264	611	921	398	217	788		
	PINARGÖZÜ	885	880	257	9	119	0	0	0	2	0	3		
	MEŞRUYEREN	195	160	12	16	115	0	4	2	2	11	7		
	EVMİR	108	154	80	16	31		1	4	3	2	6		
	DEVREĞ	20.456	13.456	1.074	5.151	6.454	59	177	385	651	460	490		
	NURSAL	318	306	6	14	61	0	1	1	1	17	2		
	HÖBEK	173	260	77	25	104	0	1	0	41	11	1		
	ŞAHİNKÖY	186	156	24	29	87		1	3	12	10	3		
1973	OYAS	307.505	193.377	CHP: 63.259	MSP: 49.352	AP: 32.637	TBP: 30.070	DP: 17.848	MHP: 8.629	CGP: 5.482	BÖAL: 1.193	HEP		
	İMRALI	15.357	6.913	1.850	616	898	1.581	534	305	319	7	3		
	BOĞAZÖREN	222	0	118	2	0	0	0	0	0	0			
	KARACAÖREN	162	157	73	3	9	67	1	9	2	2	0		
	DAĞYOLU	243	126	70	4	7	23	4	7	1	0	0		
	BEYAHÜT	12.360	9.581	1.449	2.199	2.173	405	562	356	203	14			
	KÖŞKİRİ	154	142	117	5	7	11	0	2	2	0	0		
	ÇUKURÇİMEN	56	54	53	0	0	1	0	0	0	0	0		
	ÇIRAĞDIK	117	82	70	2	2	1	0	0	2	0	1		
	ZARA	21.502	15.447	4.940	2.193	2.173	1.429	639	728	285	40			
	DİPSİZGÖL	135	91	26	0	30	16	0	0	0	0			
	AKÖREN	98	87	19	0	5	59	0	1	1	0	0		
	ÇİVRİMEHAR	263	209	17	1	8	70	2	11	4	0	0		
	KANGAL	77.840	35.678	8.777	2.080	1.977	1.919	723	777	386	144			
	PINARGÖZÜ	624	515	62	0	0	280	0	0	0	0	0		
	MEŞRUYEREN	154	129	89	0	4	10	10	0	2	0	0		
	EVMİR	196	166	103	0	1	1	1	0	0	0	0		
	DEVREĞ	20.461	14.470	5.660	1.141	1.369	1.430	427	351	156	84			
	NURSAL	302	129	12	1	37	94	1	7	2	0	0		
	HÖBEK	346	290	176	2	1	113	0	0	0	0	0		
	ŞAHİNKÖY	143	111	67	0	0	24	0	0	0	0	0		
1977	OYAS	346.708	247.111	CHP: 105.382	AP: 58.041	MSP: 36.701	MHP: 32.189	TBP: 9962	CGP: 3.473	DP: 1.353				
	İMRALI	15.535	11.048	7.905	1.090	386	1.372	857	30	65				
	BOĞAZÖREN	214	89	78	2	0	0	1	0	2	0			
	KARACAÖREN	64	49	40	5	0	0	3	0	0	0			
	DAĞYOLU	457	339	240	9	1	6	4	0	2				
	BEYAHÜT	13.815	10.055	1.795	2.107	1.511	1.275	68	185	123				
	KÖŞKİRİ	154	126	121	1	0	4	0	0	0				
	ÇUKURÇİMEN	72	49		48	0	1	0	0	0				
	ÇIRAĞDIK	98	94	48	2	0	1	0	0	0				
	ZARA	23.794	15.771	6.050	3.167	1.150	1.075	1.184	345	316				
	DİPSİZGÖL	148	122	85	1	0	0	29	3	0				
	AKÖREN	94	66	28	1	2	0	30	5	2				
	ÇİVRİMEHAR	267	178	123	9	1	2	35	2	5				
	KANGAL	78.772	38.994	9.267	3.343	2.726	3.003	610	195	257				
	PINARGÖZÜ	347	309	309	2	0	0	0	0	0				
	MEŞRUYEREN	143	117	91	13	2	0	1	0	2				
	EVMİR	267	214	207	7	0	0	0	0	0				
	DEVREĞ	21.622	15.030	10.928	1.776	624	1.670	2.212	89	121				
	NURSAL	558	107	68	7	0	0	30	0	0				
	HÖBEK	184	103	102	1	0	0	21	0	0				
	ŞAHİNKÖY	132	108	91	2	0	0	11	0	0				
1983	OYAS	284.259	245.356	ANAP: 113.896	MP: 66.502	MDP: 49.348								

Tablo 5.16 1965-1983 Koçgiri Alevi Kürt köylerinde seçim sonuçları (tuik.gov.tr verilerinden derlenmiştir.)

Bu dönemde toplumun dışa açılma kanallarına devlet kadrolarında çoğalmaya başlayan memurlar, bölgede siyasi parti temsilcisi olan yeni aktörler, solcu-devrimci gençler, kentlerin yeni sakinleri olarak sendikalarla tanışan işçilerle Almanya'da çalışan toplumun yeni "itibarlı" kesimleri de katılmıştır. Bu süreç 1972'de CHP'deki değişimle ve "Ezilenlerin temsilcisi", "İnsanca Hakça Düzen"in simgesi "Karaoğlan" fenomeniyle daha da hızlanmış ve neredeyse hiç değişmeden bugüne kadar gelen bir politik saflaşmayla sonuçlanmıştır.[57] Yukarıdaki tablolardan da (Tablo 5.11, 5.12, 5.13, 5,14, 5,15) anlaşılabileceği gibi Koçgirili Alevi Kürtler artık kentleşme yolunda, kendine has bir "modernleşme" sürecinden geçmiş olarak "sol" ve "laik" buldukları CHP seçmenidirler. Karaoğlan rüzgârıyla tamamen değişmiş politik tabloda DP'nin devamı olan merkez ve sağ partiler (YTP, AP, DP vb) Koçgirili Alevi Kürtler içinde önemli sayılabilecek oranlardaki desteklerini neredeyse tümüyle kaybetmişlerdir. Yukarıdaki tablolar Koçgirililerin yoğun göçünü ortaya koyarken, aşağıdaki 5.16 no'lu tabloda yer alan 1965-1983 seçim verileri ise aşiretin politik etkisinin azalma seyrini ve Koçgirililerin yeni koşullarda şekillenen toplumsal-siyasal yönelimlerini göstermektedir.

57. 1960 darbesi sonrasında Cemal Gürsel'in Alevi olduğu ve devlet kadrolarında Alevi istihdamının arttığı, Bülent Ecevit'in CHP'sinin "laik" 1961 Anayasa'sını sahiplendiği, AP'nin ise bunun karşısında olduğu görüşlerinin araştırılması Koçgirililerdeki siyasal değişimin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

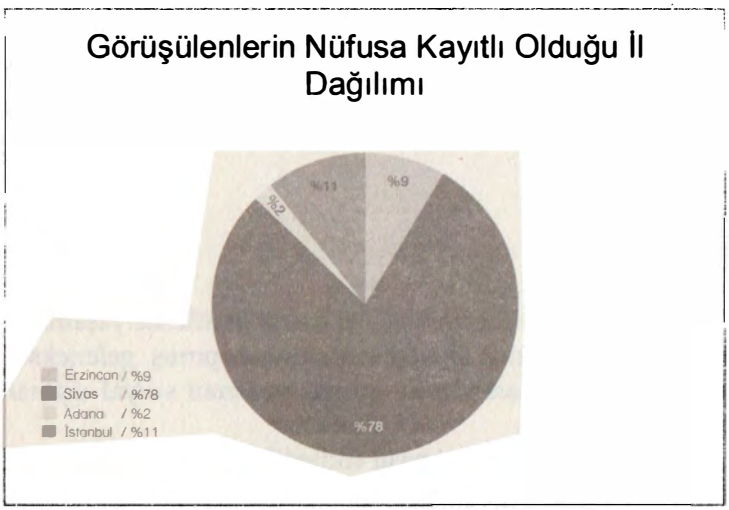
Günümüzde Koçgirili Aşiret Mensuplarının Aidiyet Algıları

Bugün Koçgirililerin %85-90'ı artık kentlerde yaşamaktadır. Etnos, önemli ölçüde topraktan kopmuş, geleneksel aşiret mekanizması sönümlenmiş, yaşanan sosyal-siyasal çevre değişmiştir.

Bu süreç Koçgirilileri nasıl etkiledi? Yeni koşullarda nasıl bir değişim, dönüşüm yaşadılar? Kendilerini etnik ve dinsel olarak nasıl tanımlıyorlar? Koçgiri'yle nasıl bir ilişkileri var? Aşiret mekanizması ve inanç kurumlarıyla karşılanan toplumsal işlevler yeni koşullarda nasıl karşılanıyor? "Biz"-"diğeri", "dost"-"düşman" algıları hangi temellerde ve mekanizmalarda şekilleniyor? Devlet-Merkez, siyasi partiler,

farklı etnik ve inanç gruplarıyla (dışarısı ve diğeri), siyasal muhataplık ilişkilerini hangi araç ve yöntemlerle sürdürüyorlar? Topluluğa has "yer"ellik duygusunu yaşatan ve geleneksel değerlerin (dil, kültür, inanç, düğün, cenaze, dayanışma, güvenlik) karşılandığı ve yeniden üretildiği mekânlar nereleridir?

Yukarıdaki soruların cevaplarını bulabilmek, bugünün Koçgirilisi ve aşiret mensuplarının aidiyet algısını anlayabilmek için bu araştırma kapsamında bir saha çalışması gerçekleştirildi. Çalışma alanı olarak Koçgirililerin yoğun olarak yaşadığı İstanbul, Erzincan ve Sivas sınırları içinde yer alan Refahiye, İmranlı, Zara, Divriği, Kangal ilçelerinin merkezleri ve Alevi Kürt aşiretlerin yaşadığı köyler seçildi. Yürütülecek çalışmanın "aşiret"lerin modern zamanlardaki değişim-dönüşüm ve çeşitlenen işlevleri konusunda gerekli verileri sağlayabilmesi hedeflendi. (Bkz. Şekil 6.1 ve 6.2.)



Şekil 6.1 Görüşülenlerin Nüfusa Kayıtlı Olduğu İl Dağılımı.



Şekil 6.2 Görüşülenlerin nüfusa kayıtlı olduğu ilçe dağılımı.

Bilimsel olarak anlamlı veri oluşturması gereğinden hareketle 25 kadın, 25 erkek toplam 50 kişiyle görüşmenin amaçlandığı saha çalışmasında, görüşmecilerin özellikle "Koçgiri hadisesi"nin isyan girişiminin yoğun biçimde yaşandığı Zara ve İmranlı ilçelerinden, eşit sayıda kadın ve erkekle, mümkün olduğunca farklı köy ve aşiretten insanlarla yapılması hedeflendi. Görüşmecilerin üç yaş grubundan (20-35, 36-60, 60 yaş üstü), şehirde 30, Koçgiri'de yaşayan 15 kişi, kalan 5 kişinin de yurtdışında yaşayan Koçgirililerden seçilmesinin aşiretlerin mevcut hâllerini, tutumlarını, genel eğilim ve farklılıklarını anlamayı kolaylaştıracağı düşünüldü. Bkz: Şekil 6.3, 6.4) Bu ölçütler temelinde görüşmeler, görüşmecilerin yaşadıkları yerlerde, yurtdışında yaşayan insanlarla ise ülkedeki yazlıklarında yapıldı.



Şekil 6.3 Görüşülenlerin yaş grupları dağılımı.

Çalışma sonunda Sivas, Erzincan, İstanbul, Ankara, Almanya ve Amerika'da yaşayan, 6 farklı ilçede 35 farklı köyde doğmuş, 16'sı Koçgiri bölgesinde yaşayan, 22 farklı aşiretten olduğunu söyleyen, 47'sinin verileri tablolara aktarılabilen 52 Koçgirili ile görüşüldü (Bkz. Şekil 6.4).



Şekil 6.4 Hâlen yaşanan yer dağılımı.

Görüşmelerde açık uçlu sorular ve derinlikli görüşmeler kaydedilerek çözüldü. Görüşme sırasında esas olarak Türkçe konuşuldu, ancak ihtiyaç duyulduğunda Kurmanci konuşulan köylerde Kurmanci'ye, Zaza köylerinde ise görüşmeye aracı olan dostların yardımıyla Zazaca'ya başvuruldu. Toplam 14 ay süren saha çalışmasında Koçgiri'deki görüşmeler Temmuz 2018 içinde gerçekleştirildi.

Saha çalışmasında Koçgirililere bu çalışma kapsamında değerlendirilmek üzere altı ayrı grupta toplanabilecek, kendi içinde şıkları da olan, 21 soru soruldu. Koçgirililerin öncelikle dış dünyayı ve ülke gündemini belirleyen, günlük hayatlarını etkileyen gelişmeleri nasıl ve nereden izlediklerini, aşiret konusunda bilgi, ilgi ve aidiyet duygularını, kendilerini etnik ve inanç bakımından nasıl gördüklerini, Memlekette ilişki düzeyleri, gerekçeleri ve biçimlerini, Koçgirilinin dost-düşman algısı, korku ve beklentileriyle, sosyal-siyasal durum ve eğilimlerini anlamayı hedefleyen bu soru seti saha çalışmamızın temelini oluşturdu.

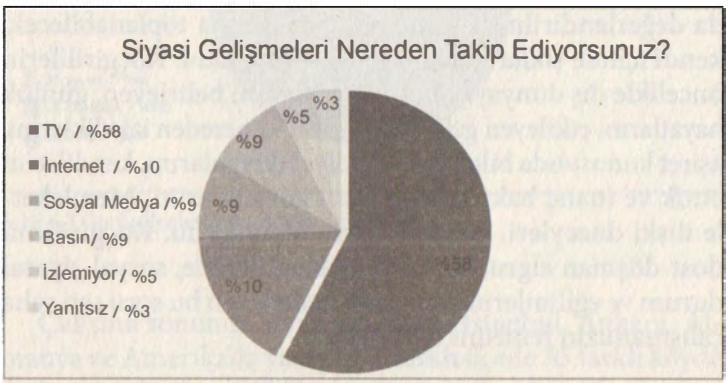
Koçgirilinin Sosyal-Siyasal Dünyasının Günlük Kaynakları

Saha anket formunda, Koçgirililerin öncelikle dış dünyayı ve ülke gündemini belirleyen, günlük hayatlarını etkileyen gelişmeleri nasıl ve nereden izledikleri gibi günlük sosyal-siyasal hayatla ilişki kurma yolları anlaşılmaya çalışıldı. Bu amaçla "Siyasi gelişmeleri, haberleri nereden takip ediyorsunuz?" sorusu soruldu.

Görüşülen kişilerin %58'i günlük hayata dair gelişmeleri TV'den, %17'si internetten, %18'i sosyal medyadan izlediklerini belirtirken, %51'i hiç gazete okumadığını söyledi (Bkz. Şekil 6.5).

Bu cevaplardan geride kalan %49'un gazeteleri takip etiği gibi bir sonuç da çıkarılmamalıdır. Çünkü görüşmelerdeki ayrıntılardan, bu grubun da ilçeye indikçe, şehir merkezine gittiğinde, aklına gelirse gazete aldığı anlaşılmaktadır. Görüşmecilerin %17'si haberleri ve siyasi gelişmeleri sosyal medyadan izlediklerini belirtmişlerdir. Ancak yine soruların

cevaplarından "sosyal medya" olarak belirttikleri mecranın büyük çoğunlukla Facebook olduğu anlaşılmaktadır. Bu grup içinde özel bir haber sitesi ya da kanalı izleyen sadece bir kişi çıkmıştır. Cevapların analizinden, görüşülen Koçgirililer tarafından en çok izlenen TV kanalının Halk TV, en çok takip edilen gazetenin de Sözcü Gazetesi olduğu anlaşılmıştır.



Şekil 6.5 Siyasi gelişmeleri nereden takip ediyorsunuz?



Şekil 6.6 Düzenli olarak takip edilen gazeteler.

Günümüz Koçgirilisinin Aşiret Algısı ve Aidiyet Duygusu

Koçgirililerin aşiret aidiyet algısını görebilmek amacıyla görüşmecilere "Hangi aşirettensiniz?" ya da "Kimlerdensiniz?" sorusu soruldu. 22 farklı aşiretten 47 görüşmecinin verdiği cevaplara göre görüşmecilerin %77'si kendisini bir aşiretin mensubu olarak tanımlamıştır. Görüşmeci sayısının sınırlılığı ve aşiret sayısının çokluğu nedeniyle aşağıdaki tabloya "diğer" olarak yansıyan aşiretlerin, Gerni, Giniyan, Hormek, Zeriki, Dımıliyan, İzolan, Riçikan, Sefıkan, İbikan, Kurmeşan ve Alevi ocağı Baba Mansur olduğu saptandı. Tabloda yer alan Mozıkan ve yer almayan Doğdıç, Hizoğlu, Mamıkan, Serttaşlar gibi isimlerin aşiret değil, klanlar veya yakın kan bağı bilinen atalarının adları olması daha olasıdır.

Burada dikkat çekici olan bir konu ise örneklemin %70'inin kendisini Koçgiri ile ilişkilendirmeden sadece aşiret adıyla tanımlarken (Sarıki, Pewruzi, Zeriki gibi) %17'sinin aşiretini "Koçgiri" olarak belirtmesidir. Sefıki, Pewruzi (Pervizan) Mozıkan, Şadiyan, Kureyşan, Gerni aşiretinden olduğunu söyleyenlerin %12'sinin de kendi aşiretinin yanı sıra bir üst kimlik olarak Koçgirili olduğunu belirtmesi de ilgi çekicidir. Bu durum tarihi bir Koçgirili bilincine sahip olmaktan çok[1], Koçgirililik temelinde bir kimlik inşasının gelişim seyrine işaret etmektedir. Diğer dikkat çekici nokta da görüşülenlerin %13'ünün aşiret konusunda herhangi bir bilgi ve aidiyetleri olmadığını belirtmesidir.

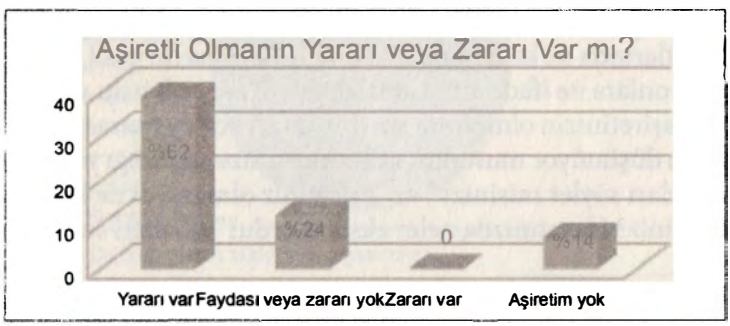
Koçgirililerin hayatında aşiretin nasıl yer aldığı, günlük hayatlarında ne kadar önemli olduğu, hayatlarını nasıl etkilediği, onlara ne ifade ettiği anlaşılmak üzere açık uçlu şekilde "Bir aşiretinizin olmasının size bir yararı ve/veya zararı olduğunu düşünüyor musunuz, aşiretinizin size sağladığı yarar ve zararları söyler misiniz?" ve "Aşiretiniz olmasaydı ne kaybederdiniz? Hayatınızda neler eksik olurdu?" soruları soruldu.

1. Bölgedeki saha çalışması sırasında karşılaştığım yaygın kanaat, Koçgiri diye bir aşiretin olmadığı, bu isme daha çok İban aşiretinden olanların sahip çıktığı biçimindedir. Ancak yukarıda bilgisini verdiğim 1834 nüfus defterlerinde Kızılbaş Kürtler "Koçgir" aşireti olarak tanımlanıp kaydedilmiştir.



Şekil 6.7 Hangi aşirettensiniz?

Aşağıda Şekil 6.8 ve Şekil 6.9'da sunduğumuz cevaplardan görülebileceği gibi aşireti olmadığı veya aşiret bilgisine sahip olmadığı için bir eksiklik duymadığını belirten bir gruba karşın; Koçgirililerin %86'sı aşiretli olmanın faydalı olduğunu, bir zararı olmadığını, özellikle de kökenlerinin, kim olduklarının ve yollarının kaybolmasını önleyen bir rolü olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca aşiretli olmanın onlara güç verdiğini ve yalnızlık duygusundan kurtardığını da belirtmektedirler. (Bkz: Şekil 6.8, 6.9) Aşiretle ilgili sorulara



Şekil 6.8 Aşiretli olmanın yararı veya zararı var mı?

verilen cevaplar, aşiretin hâlâ "biz" duygusunun oluşumunu sağlayan, içinde olmaktan güven duyulan, yolun ve kökenin kaybolmasını önleyen önemli bir hafıza mekanı olmaya devam ettiğini göstermektedir.

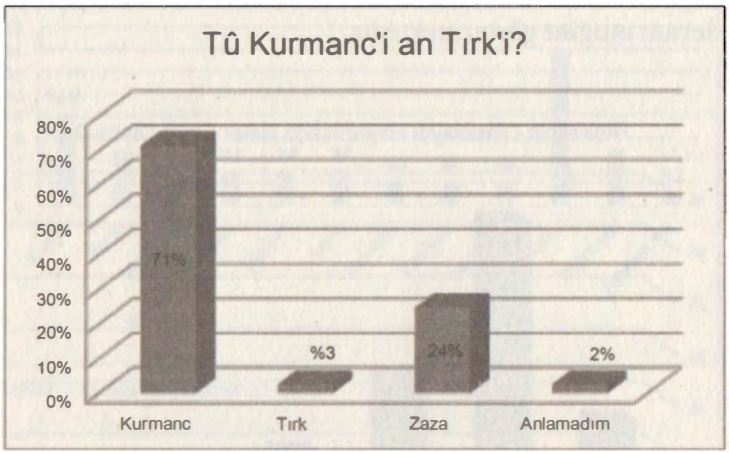


Şekil 6.9 Aşiretiniz olmasaydı hayatınızda neler eksik olurdu?

İnanç ve Etnik Kimlik Aidiyeti

Koçgirilinin kendisini etnik ve inanç bakımından hangi kavramlarla tanımladığı, kendi kimliğini oluşturmakta temel olan "diğeri-öteki" olarak tanımladığı kimliklerle ilgili tutumunu anlamak için farklı konulardaki sorular içine dağıtılmış olarak sekiz soru soruldu. İlk olarak günlük yaşamda kullandığı dil ve kavramlarla kendisini nasıl tanımladığı anlaşılmaya çalışıldı ve bu amaçla Kurmanci ve Zazaki dilinde "Tû Kurmanc'i, an Tırk'i, Tû, Zazaki ân Tırk'i? (Kurmanc mısınız, Türk müsünüz?) soruları soruldu. Bu soruya cevap veren görüşmecilerin %71'i "Kurmanc", %24'ü "Zaza", %2'si

"Tırk", %2'si ise "Soruyu anlamadık" şeklinde cevap verdi (Bkz. Şekil 6.10).



Şekil 6.10 Tû Kurmanc'i an Tırk'i?

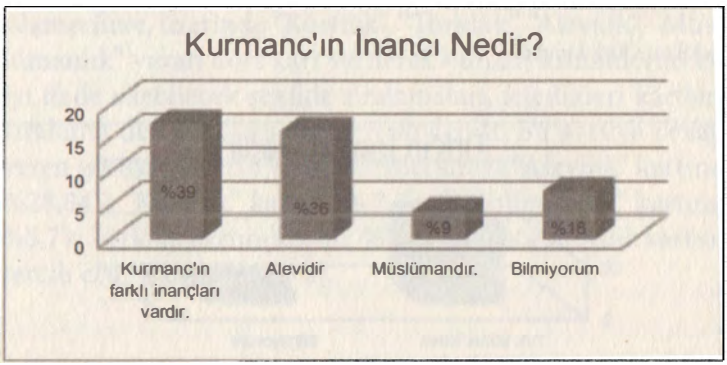
Kürtçe ve Zazaca sorulan soruda kendisini Kurmanc (Kurmanc+Zaza) kavramıyla tanımlayan görüşmecilere (%95), Türkçe olarak "Kurmanc kimdir?" ve "Kurmanc'ın inancı nedir?" diye de soruldu. Türkçe sorulan "Kurmanc kimdir" sorusuna görüşmecilerin %26'sı "Kurmanc Alevidir", "Biziz"; %61'i "Kurmanc Kürtçe konuşandır", %11'i "Bilmiyorum", %2'si de "Şafiidir" diye cevap vermiştir (Bkz. Şekil 6.11).



Şekil 6.11 Kurmanc kimdir?

Aynı gruba "Kurmanc'ın inancı nedir" diye Türkçe sorulduğunda ise cevap veren görüşmecilerin %39'u "Kurmanc'ın farklı inançları vardır", %36'sı "Kurmanc Alevi'dir", %9'u "Müslüman'dır", %16'sı ise "Bilmiyorum" diye cevap vermiştir (Bkz. Şekil 6.12).

Bu cevaplar etnisite ve inanç algıları bakımından Türkçe sorulan "Kurmanc kimdir?" sorusunun cevaplarıyla yakınlık göstermektedir.

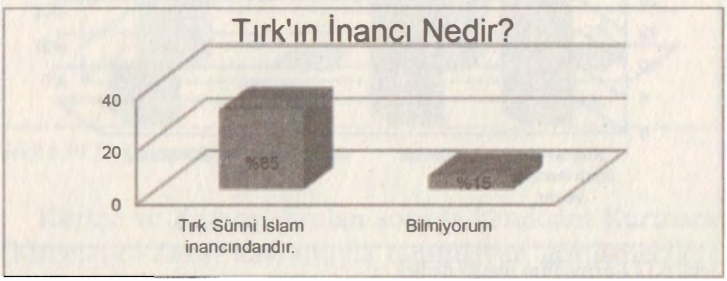


Şekil 6.12 Kurmanc'ın inancı nedir?

Aşağıdaki grafiklerde ise Koçgirili Alevi Kürt'ün kendisini "Kurmanc" olarak tanımlarken "diğer-öteki" olarak kabul ettiği "Tırk"la (Türk) ilgili değerlendirmeleri bulunmaktadır. "Tırk kimdir?" sorusuna cevap veren görüşmecilerin %43'ü "Tırk, Türkçe konuşandır-Türk'tür", %22'si "Sünni'dir", %33 "Bilmiyorum", %2 ise "Kurmanc ve Zaza olmayandır" diye cevap vermiştir (Bkz: Şekil 6.13). Bu sorunun devamında sorulan "Tırk'ın inancı nedir?" sorusuna cevap veren görüşmecilerin %85'i "Tırk'ın inancı Sünni-İslamdır", %15'i de "Bilmiyorum" diye cevap vermişlerdir (Bkz. Şekil 6.14). Görüldüğü gibi, "Tırk kimdir?" sorusu çoğunlukla dil farklılığı üzerinden Türkçe konuşanlar olarak tanımlanıp ikinci olarak Tırk'ın Sünni olduğu belirtilmiştir. "Tırk'ın inancı nedir?" sorusuna verilen cevaplar ise Koçgirili Kürt'ün "Tırk"ı büyük çoğunlukla Sünni kimlikle özdeşleştirdiğini ortaya koymaktadır.



Şekil 6.13 Tırk kimdir?



Şekil 6.14 Tırk'ın inancı nedir?

İnanç ve kültürle ilgili sorular içinde ise yer alan "Kendinizi hangi toplumun-milletin ferdi olarak tanımlarsınız?" sorusunun cevabı da Koçgirilinin kimlik ve inanç algılarını ortaya koymaya katkıda bulundu. Bu soruya görüşmecilerin %86'sı "Alevi", %6'sı İslam/Müslüman, %4'ü "Kızılbaş", %2'si "Ateist" ve %2'si "Deist" olarak cevap verdi. Kızılbaş ve Müslüman diye cevap verenlerin daha çok politik alanın ifadeleri olarak bu kavramları kullandığı ve Alevi oldukları varsayıldığında Koçgiri aşiretlerine mensup olanların %100'e yakınının kendisini Alevi toplumunun ferdi olarak tanımladığını söylemek mümkündür.

Kendinizi hangi toplumun-milletin ferdi olarak tanımlarsınız.				
Alevi	İslam/ Müslüman	Kızılbaş	Ateist	Deist
%86	%6	%4	%2	%2

Tablo 6.1 Kendini tanımlama.

Kimlik ve aidiyet algısı için hazırlanan bir soruda da görüşmecilere, üzerinde "Kürtlük", "Türklük", "Alevilik", "Müslümanlık" yazan dört kart verilerek bunları kimliklerini en iyi ifade edebilecek şekilde sıralamaları, istedikleri kartları sıralama dışı bırakabilecekleri söylendi. Bu soruya cevap veren görüşmecilerin %50'si birinci sıraya "Alevilik" kartını, %28,84'ü "Kürtlük" kartını, %7,6'sı "Müslümanlık" kartını, %5,7'si Türklük kartını koydu; %7,6 ise sadece Alevilik kartını tercih etti (Bkz. Tablo. 6.2).

Kartlarda yazan 4 kelimeyi kendi kimliğinize göre sıralar mısınız?					
	1. Tercih	2. Tercih Kürtlük	3. Tercih Müslümanlık	4. Tercih Türklük	Sadece Alevilik
Alevilik	%50	%28,84	%7,6	%5,7	%7,6
Kürtlük	%38,46				
Müslümanlık	%15,38				
Türklük	%15,38				
Yalnız Alevi	%30.78				

Tablo 6.2 Kimlik tercihi ve sıralama

"Alevilik" kartını birinci sıraya koyan görüşmecilerin %38,46'sı 2. sıraya "Kürtlük" kartını, %15,38'i "Müslümanlık" kartını, %15,38'i ise "Türklük" kartını koydu. "Alevilik" kartını birinci sıraya koyan görüşmecilerin %30,78'inin ise yalnızca

"Alevilik" kartını tercih ettiği görüldü. Bu soruyu tamamlayan ve kimlik algısını değerlendirebilmek için sorulan başka bir soru da "Sizde Kürtlük var mı sorusu" oldu. Bu soruya cevap veren görüşmecilerden %66'sı "Evet var, ben Kürdüm" derken %19'u "Bende Kürtlük yok" diye cevap vermiştir. Görüşmecilerin %16'sı ise bu soruya olumlu ya da olumsuz değerlendirilecek bir cevap vermemiştir (Bkz. Şekil 6.15).



Şekil 6.15 Sizde Kürtlük var mı?

Koçgirililerin etnik ve inanç kimlikleri konusundaki algısını ölçümlemek üzere Koçgiri dışında yurtiçinde ve yurtdışında yaşayan Koçgirililerle yapılan anket ve derinlikli görüşmeler bize göstermektedir ki Koçgiri aşiretleri olarak tanımlanan topluluk bireyleri genel bir kimlik sorusu sorulduğunda kendilerini öncelikle "Alevi" olarak (%59. Bkz. Tablo 6.2) tanımlamaktadır.

Ancak bu tanım görüşmecilerin kendilerini "Kurmanci" veya "Zazaki" diliyle ifade ettikleri bölge düzleminde sorulduğunda, Koçgirili, "Sünni" olarak tanımladığı (%86 bkz. Şekil 6.15) "Tırk"a karşı kendisini %95 oranında "Kurmanc" olarak tanımlamakta (Bkz. Şekil 6.11) ve "Kurmanclık"la "Alevilik" arasında bir özdeşlik kurmaktadır.

Kürtlük, Türklük, Alevilik, Müslümanlık kimlikleri konusunda yapılan tercihlerden de görülebileceği gibi (Bkz.

Tablo 6.2) "Alevilik" ile "Kurmanclık" arasında kurulan bu özdeşlik, Kürtlükle örtüşmemekte ve Kürtlük-Alevilik tercihi gündeme geldiğinde kimlik tercihi Aleviliğe doğru kaymaktadır. Yine de Kurmanclık ile Alevilik özdeşliği %30'un altına düşmemiş ve Türkçe sorulan "kartları kendinizi en iyi ifade edecek şekilde sıralar mısınız" sorusunda kendisini en iyi ifade eden kavram olarak "Alevilik" kartını seçenlerin %58'i ikinci olarak "Kürtlük" kartını tercih etmişlerdir.

Bu verilerden, Koçgirililerin "Kurmanc" kavramını kendi doğal ortamında ve dilinde Aleviliğin ve Kürtlüğün özgün bir bileşimi olarak tanımlayıp içselleştirdiğini, Türkçe kavramlarla düşünmeye başladıklarında ise kavramların tarihsel hafızadan ve onu taşıyan dilden soyutlanarak anlam farklılığına uğradığını göstermektedir. Bu durumu, "başka"-"resmi" dilde düşünmenin kimlik inşa süreçlerine etkisini gösteren bir örnek olarak değerlendirmek de mümkündür.

Koçgirililere inanç ve etnik aidiyetle ilgili sorular yüz yüze görüşme sırasında ve kendi yaşadıkları ortamda sorulmuştur. Bu nedenle görüşülen kişinin gerek etnik, gerek inanç aidiyetini ifade etmek bakımından bir serbestlik ve özgüven içinde davrandığını söylemek mümkündür. Oysa kimlik ve inancın "yabancılarla" ilişki sırasında nasıl ifade edildiği, dışa vurulduğu da konunun anlaşılması bakımından önemlidir. O nedenle yukarıdaki sorulara ek olarak görüşmecilerin "yabancı"larla (Alevi Kürt olmayan) ilişki sırasındaki tutumlarını anlayabilmek için şu soru soruldu:

> "Şimdi sizden şöyle bir durumu hayal etmenizi rica edeceğim. Aileye yeni katılacak dünürlerle kız isteme sırasında güzel bir ortamda sohbet ettiğinizi düşünün. O kişi/kişiler size kendilerini tanıtmak için ailelerinden, dedelerinden hatta atalarından detaylıca bahsediyor. Nereden geldiklerini, köklerinin nereye uzandığını, atalarının kökenlerini anlatıyor. Sıra size geldiğinde, siz kendi aşiretiniz, aileniz, atalarınız, sülaleniz için neler söylersiniz? Aşiretinizin, ailenizin, atalarınızın, sülalenizin anayurdu olarak ne söylersiniz? Hatta atalarınızın kökenlerini sorsalar neler anlatırsınız?" (Soru K9)

Ses kaydı alınarak sorulan bu soruya görüşmecilerin doğrudan cevap vermek yerine neredeyse ortak cümleler kurarak öncelik sırasıyla şöyle cevaplar verdiği görüldü: "Bizim için önemli olan insan olmaktır. Biz ayrım yapmayız." Ancak karşıdakilerin kendilerinin geçmişiyle ilgili olarak daha fazla bilgi edinmek isteyebileceği söylendiğinde kendisini doğduğu, geldiği yer üzerinden (Sivaslıyım, Tunceliliyim, Erzincanlıyım şeklinde) anlatan cümleler kurdukları görüldü. Cevaplarda, uzak köklerini-atalarını anmadıkları, ancak "sorarlarsa ne dersiniz" denildiğinde "Horasan" ya da "Dersim-Tunceli"den geldiklerini belirterek, Sivas, Erzincan veya İstanbul gibi yaşadıkları illeri ifade ettiler. Görüşmeciler aile kökenlerini anlatırken özel olarak inanç ve etnik kimliklerini vurgulamasalar da inançlarının (Alevilik) karşı tarafça bilinmesinin önemli olduğunu, bunu münasip bir şekilde ifade edeceklerini belirttiler.

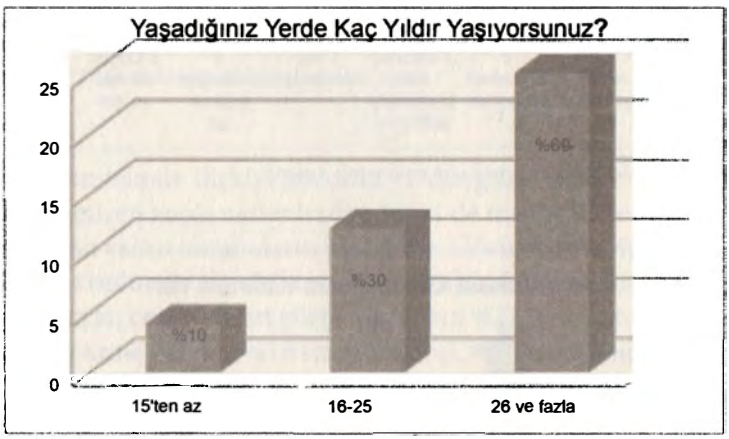
Soruda "dünürlerin hangi inançtan" olduğu belirtilmediği hâlde az sayıda görüşmeci soruya "Sünni akrabalarım olmasını istemem, Sünnilerden kız istemem" şeklinde cevap verdi.

K9 sorusuna verilen cevaplardan hareketle, Koçgirilinin sosyal ilişkilerde kimlik ve inanç ögelerini öne çıkartmak istemediğini, zorunlu kaldığında önce doğduğu coğrafya, sonra Alevilik üzerinden bir tanımlama yaparak ilişki yürütmeye, Aleviliğin uzak tarihte Horasan ve Türklükle ilişkisini belirtmeye çalıştığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak kimlikle ilgili soruların tümü birden değerlendirildiğinde; Koçgirililerin kendilerini Sünni Türk olarak kabul ettikleri "Tırk"a karşı Aleviliği ve Kürtlüğü birleştiren "Kurmanc" olarak tanımladığı, Sünni Kürtler ve Kürtlük söz konusu olduğunda ise aynı dili konuşmalarına rağmen onlardan farklı olduklarını belirtme ihtiyacı duyduğu anlaşılmaktadır.

Saha çalışmasının sonuçlarından da anlaşılabildiği kadarıyla görüşülen Koçgirilinin zihninde kendisi ne kadar Alevi ise "Tırk" da o kadar Sünni'dir. Ancak verilen cevaplardan da anlaşılabileceği gibi burada Kurmanc'ı tanımlarken Alevilik, "diğeri"ni, yani Tırk'ı tanımlarken Sünnilik baskın unsurdur.

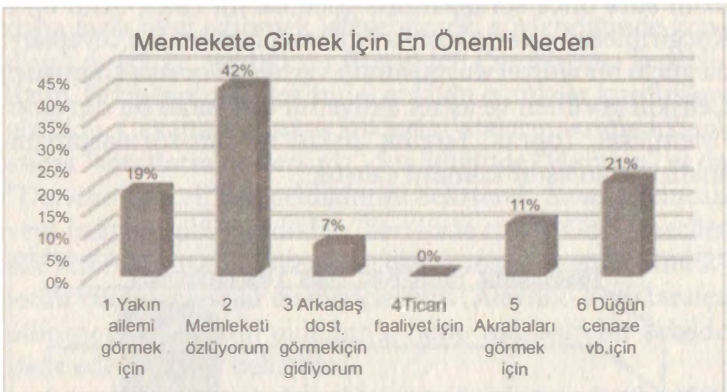
2017 yılı nüfus göç verileri, Koçgiri'de Alevi Kürt köylerin 1965 sayımına göre %85-90 aralığında boşaldığını ortaya koymuştu (Bkz. Tablo 5.8-5.12). Oysa saha çalışmamızda, uzun süre önce sonuçlanmış göçe karşın (Bkz. Şekil 6.7) Koçgirililerin, aşiret algısıyla ilgili sorulara verdiği cevaplarda güçlü bir aidiyet duygusunun varlığı da ortaya çıkmıştır. Çelişkili görünen ve aşiret aidiyetini diri tutan bu durumu "Memleket, Toprak, Yerellik İlişkisi"ne dair sorularımızın analiziyle anlaşılır kılmaya çalıştık:



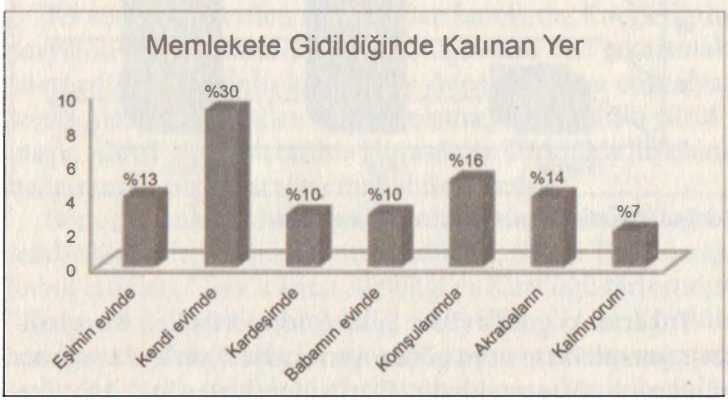
Şekil 6.16 Yaşadığınız yerde kaç yıldır yaşıyorsunuz?

Yukarıdaki grafik (Bkz: Şekil 6.16) görüşülen Koçgirililerin memlekette veya göçüp yerleştikleri yerlerde yaşama sürelerini göstermektedir. Görüşülen kişilerin %10'u bulunduğu yerde 15 yılın altında, %30'u 16-25 yıldır, %60'ı ise 26 yıldan daha fazla süredir yaşadığını belirtmişlerdir. Bu sonuçlar Koçgirililerin artık göçüp yaşadıkları yerde yerleşik bir topluluk olduğunu ve sosyolojik olarak göç diye değerlendirilebilecek sürecin sona erdiğini göstermektedir. Ancak aşağıdaki grafikte de görülebileceği gibi insanlar memleketleriyle ilişkilerini memleket özlemi, yakın akrabaları ziyaret,

düğün ve cenaze törenleri, geniş akraba çevresi ve arkadaşları ziyaret gibi her vesileyle sürdürmeye devam etmektedirler (Şekil. 6.17).



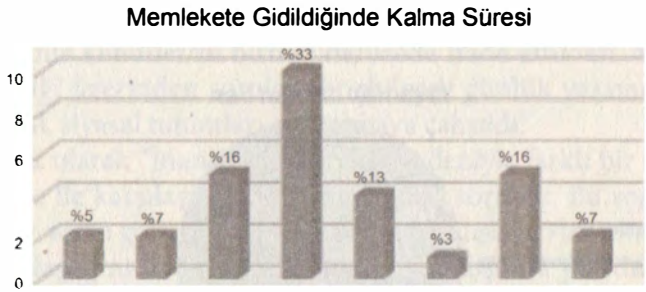
Şekil 6.17 Memlekete gitmek için en önemli neden?



Şekil 6.18 Memlekete gidildiğinde kalınan yer.

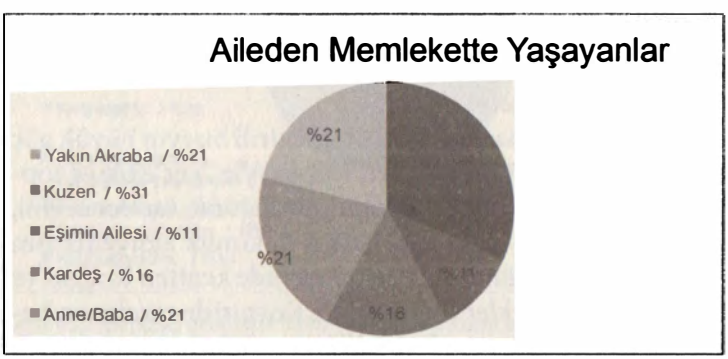
Memlekete gidenlerin %66'sının da kalabileceği kendilerine veya birinci dereceden akrabalarına ait evleri ve atadan kalma topraklarda-tarlalarda ortaklıkları vardır. Görüşülen insanlar içinde memlekete hiç gitmiyorum diyen çok küçük bir azınlık (%7) dışında, gidenlerin çok büyük bir kısmı (%93)

bir haftadan 6 aya kadar uzanan sürelerini memleketlerinde geçirmektedirler (Bkz. Şekil 6.17, 6.18).



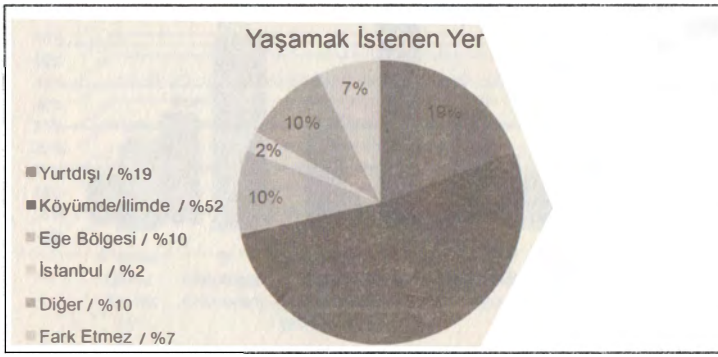
Şekil 6.19 Memlekete gidildiğinde kalma süresi.

Memleketle ilişkiyi zorunlu ve duygusal açıdan önemli hâle getiren başat nedenlerden birisi de memlekette aileden yaşayan yakın akrabaların varlığıdır. Görüşmecilerin memlekette bulunan akrabalarını ve yakınlık derecelerini sorduğumuzda; cevap veren görüşmecilerin %21'inin kendi ya da eşinin anne babası, %16'sının kardeşi, %31'inin amca ya da teyze çocukları, diğer görüşmecilerin ise yakın akrabalarının memlekette yaşadığı anlaşılmıştır (Şekil 6.20).



Şekil 6.20 Aileden memlekette yaşayanlar.

Memleketle ilişkinin maddi ve duygusal yönlerini anlamaya çalışan sorular arasında Koçgirilinin sınırsız imkânlara sahip olduğunda dünyanın neresinde yaşamak istediğine dair bir soru da soruldu.



Şekil 6.21 Yaşamak istenen yer.

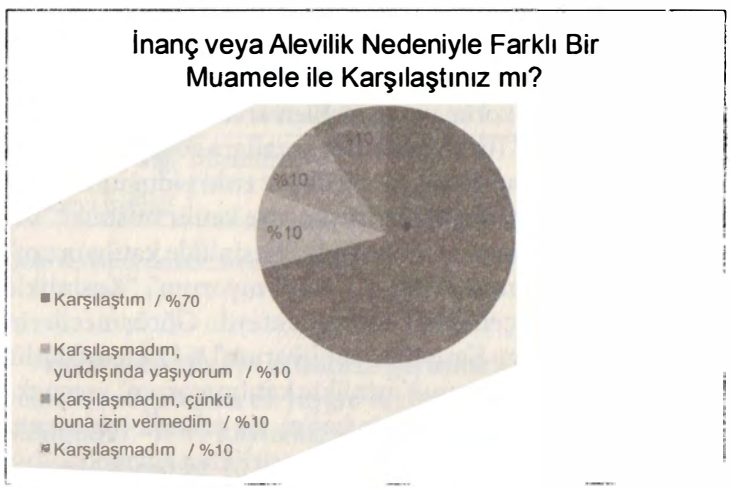
Memleketle ilişkinin düzeyini, maddi ve duygusal nedenlerini ortaya koyan Şekil 6.16 – Şekil 6.20'de görüldüğü gibi görüşülenlerin %52'si her türlü olanağa sahip olsalar dahi yaşamak için ilk tercihlerinin memleketleri olacağını belirtmişlerdir. Gitmek isteyenlerin en büyük nedenleri memleket özlemidir. %63'ünün anne, baba, kardeşlerden 1. derecede yakınları memlekette yaşamaktadır. "Memlekete gitmiyorum" ya da "gidince kalmıyorum" diyen %13'lük bir dilim dışında memlekete gidenlerin büyük bir kısmı 15 günden 6 aya varan sürelerde memlekette kalmaktadır.

Bu verilerden hareket ederek Koçgirili bireyin büyük göç ve kente yerleşikliğine rağmen Koçgiri'yle "yer"ellik ve toprakla ilişkisinin güçlü bir şekilde sürdüğünü, tazelendiğini, buna bağlı olarak toplumsal hafıza ve kimlik aidiyetlerinin yeniden üretildiğini; bu üretim sürecinde kentten Koçgiri'ye taşınan yeni özellikler olduğu gibi, Koçgiri'de tazelenen hafızanın da kentteki var olma hâllerini etkilediğini söylemek mümkündür.

Kimlik İnşa Unsurları Olarak Dost-Düşman Algısı, Korku ve Beklentiler

Saha çalışmasında bu kimliklerin oluşmasında etkili olan ve Koçgirilinin hem psikolojisini hem de sosyal siyasal tutumlarını belirleyen faktörler de anlaşılmaya çalışıldı. Bu nedenle kendilerini birinci derecede ifade ettikleri Alevi kimliği üzerinden sorular yöneltilerek günlük yaşamdaki sosyal, siyasal tutumları anlaşılmaya çalışıldı.

İlk olarak "İnanç veya Alevilik nedeniyle farklı bir muamele ile karşılaşıp karşılaşmadıkları" soruldu. Bu soruya cevap veren görüşmecilerin %70'i farklı, dışlayıcı bir tutumla karşılaştığını ifade ederken %10'u yurtdışında yaşadıkları için, %10'u böyle bir davranışa izin vermedikleri için karşılaşmadıklarını, %10'u ise hiç karşılaşmadıklarını ifade ettiler (Bkz. Şekil 6.22). "Böyle bir davranışa izin vermediklerini" belirtenlere, "ne yaparak izin vermedikleri" sorulduğunda ise "Alevi olduklarını söylemeyerek ya da ön plana çıkarmayarak" izin vermedikleri anlaşıldı.



Şekil 6.22 İnançları nedeniyle farklı muamele ile karşılaşma.

İkinci olarak "Sizce Alevileri düşman olarak gören kesim-kesimler/grup-gruplar var mıdır?" sorusu yöneltildi. Görüşmecilerin %95'i "Evet, Alevileri düşman olarak görenler vardır" diye cevap verirken %5'i "Hayır yoktur" dedi.

Üçüncü olarak "İnancınız, kültürel bağınız veya genel olarak Alevilik ilişkiniz nedeniyle bir tehlikeyle karşı karşıya olduğunuzu düşünüyor musunuz?" sorusu yöneltildi. Bu soruya verilen cevapların %80'i "Evet, tehlikeyle karşı karşıya olduğumu düşünüyorum", %20'si ise "Böyle bir tehlike olduğunu düşünmüyorum" dedi.

Tehlike olduğunu söyleyenlere ne tür önlem aldıkları sorulduğunda, hiçbir önlem alamadıklarını, çocuklarını yurtdışına göndermeye çalıştıklarını, gönderemiyorlarsa çok iyi eğitip kariyer sahibi olmalarını sağlayarak tehlikeden uzaklaştırabileceklerini düşündüklerini, eğer bu da olamıyorsa Alevi kimliklerini göstermemelerini öğütlediklerini belirtti. Bir tehlikeyle karşı karşıya olduklarını söyleyen görüşmeciler, "Varlığınıza yönelik bu tehditlerin güvencesi olarak neyi ve kimleri görüyorsunuz" sorusuna, "Devlet olmalı ama böyle bir devlet göremiyoruz" biçiminde cevap verirken bu dilimden belirgin bir grup da bu güvencenin Alevilerin kendisi ve Alevi örgütleri olduğu, Alevilerin örgütlenmeleri gerektiği biçiminde cevap vermişlerdir.

Dost-düşman, korku ve beklentileri anlamak üzere sorulan bir diğer soru ise "Türkiye'nin dini kurallara göre yönetileceği bir devlet modeline dönüşme tehlikesi/ riski olduğunu düşünenler bulunmaktadır. Siz bu düşünceye katılır mısınız?" sorusudur. Çoktan seçmeli bu soruda "Kesinlikle katılıyorum", "Katılıyorum", "Emin değilim", "Katılmıyorum", "Kesinlikle katılmıyorum" seçenekleri bulunmaktaydı. Görüşmecilerin %68'i "Katılıyorum-Kesinlikle katılıyorum", %11'i tereddütlü, %15'i ise "Katılmıyorum-Kesinlikle katılmıyorum" seçeneklerini tercih ettiler. %6'lık bir kesim ise aslında tehlikenin toplumun çürümesinden veya eğitimsizlikten kaynaklandığı biçiminde farklı yorumlarda bulundular.

Saha çalışmasında aldığımız cevaplar üzerinden bir değerlendirme yapmak gerekirse, sorularımıza cevap veren

Koçgirililerin büyük bir bölümü "Alevilere düşman olan gruplar" olduğu, Alevi kimlikleri nedeniyle ayrımcı davranışlarla karşılaştıkları, bu nedenle bir tehlikeyle karşı karşıya oldukları; buna karşın önlem alamadıkları, güvence olarak görmek istedikleri devletin ise bu nitelikte olmadığı kanaatindedirler. Bu değerlendirmeler Koçgirili Alevilerin (Alevi Kürtlerin) günlük sosyal-siyasal davranışlarını da yönlendiren psikolojik hâllerinin zeminini oluşturmaktadır.

Koçgirililerin Sosyal-Siyasal Durumları ve Yönelimleri

Bu çalışma kapsamında Koçgirililerle yapılan saha çalışmasının son bölümünde Koçgirililerin sosyal-siyasal olarak kendilerini nerede gördükleri, örgütlenme mecraları ve düzeyleri, kendilerini hangi kanallarla ifade ettikleri anlaşılmaya çalışıldı. Bu amaçla görüşülen kişilere parti, dernek, cem evleri ve vakıflara üye olup olmadıkları, üye iseler hangi parti, dernek, vakıf veya cemevine üye oldukları soruldu.

Üye olunan parti, sendika, dernek-vakıf				Cevap veren sayısı
Parti üyeliği	CHP 9	HDP 4	Diğer 1	46
Dernek üyeliği	Köy derneği 10			44
Sendika üyeliği	Belirsiz 2			45
Cemevi üyeliği	5			47

Tablo 6.3 Parti, dernek, sendika üyeliği.

Yukarıdaki tabloya yansıtılan görüşme sonuçlarından önce belirtilmesi gereken, en yaygın örgütlenmenin köy dernekleri olduğudur. Yerel kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, İmranlı ilçesinin 103 köyünün aktif olarak çalışan 55 köy derneği vardır. Bu köylerin 97'sinin Alevi Kürt köyü olduğu düşünüldüğünde her iki köyden birisinde köy derneği bulunmaktadır.

Köy derneklerinin bu denli yaygın olmasına rağmen görüşmelerimizde yaygın bir dernek üyeliğiyle karşılaşılmamıştır. Koçgiri'de yaşayanların şehirdeki derneklere üye olmaması bu durumun nedenlerinden birisi olarak kabul edilebilir. Ancak derneklerin tüm köylülere ulaşamadığı da bir gerçektir.

Koçgirililere, ikinci önemli örgütlenme alanı olarak sendika, siyasi parti ve cemevlerine üye olup olmadıkları da soruldu. Yukarıdaki tablolardan anlaşılabileceği gibi görüşülen Koçgirililerde örgütlenme ve üyelikte birinci tercih siyasi partiler, ikinci tercih köy dernekleri, üçüncü tercih ise cemevleridir. Sendikalara üyeliğin son derece düşük olması, görüşülen kişilerin yaş ortalaması ve %35'inin kırsal alanda olmasıyla birlikte değerlendirilmelidir.

Çalışmada ortaya çıkan önemli sonuçlardan birisi de son iki seçimde ortaya çıkan siyasi tercihlerdeki yönelimdir. Sorularımıza cevap veren ve daha önceki seçimlerde CHP'ye oy veren 47 seçmenden 10'u son iki seçimde Halkların Demokratik Partisi'ne (HDP) yönelmişlerdir. Bu değişimde güncel politik değerlendirmelerin yansıması olduğu düşünülse de asıl nedenin çözülememiş Alevi ve Kürt sorunu olduğu; Kürt siyasi hareketinin alternatif olarak ortaya çıkmasıyla da bu yönde kalıcı bir eğilimin gelişmekte olduğu söylenebilir. Bu durum 1 Kasım 2015 ve 24 Haziran 2018 seçim sonuçlarının karşılaştırılmasından da anlaşılmaktadır. YSK'nın açıkladığı seçim sonuçlarına göre 1Kasım 2015'de 5267 oy alan HDP 24 Haziran 2018 seçimlerinde 8991 oy almıştır.[2]

2. http://rapory.tuik.gov.tr/14-11-2018-22:07:47-207737462110312941661 9 7487267.html.

Sonuç ve Değerlendirme

Modern öncesi dönemin (geleneksel) yapıları olarak algılansa da "aşiret" ve aşiret olarak tanımlanan topluluklar sosyolojik bir formasyon olarak modern dönemde de varlığını ve önemini sürdürmüş, "Yeni Dünya Düzeni" olarak tanımlanan durumun ortaya çıkmasıyla daha da görünür olmuştur. Bugün özellikle Ortadoğu'da aşiret olarak tanımlanan topluluklar temsil mekanizmaları aracılığıyla doğrudan siyasi aktörler olarak toplumsal arenada yer almaktadırlar. Türkiye ise bu sosyolojik grupların önemini her an hissettirdiği bir ülkedir.

Öte yandan aşiret olarak tanımlanan topluluklar üzerine yapılan çalışmaların çoğunda, giderek önem kazanan bu

güncel gerçeklik atlanarak, aşiretlerden çoğunlukla modern öncesi geçmişin tarihi-sosyal kalıntıları olarak söz edilmektedir. Bu tutum, "aşiret" kavramına yüklenen anlam ve bu anlamın sınırladığı yöntemsel yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Oysa yaptığımız saha çalışmasında Koçgiri aşiretleri örneğinde de ortaya çıktığı gibi, bu toplulukların ve ürettikleri örgütlenmelerin toplumsal hayattaki varlıkları ve siyasal süreçlerdeki etkileri, günümüzde de değişip dönüşerek farklı araçlarla devam etmektedir. Bu nedenle bu çalışmada öncelikle çalışmaların çerçevesini ve bu toplulukların modern süreçlerdeki görünümlerini sınırlayan kavramların anlamları üstüne bir tartışma gerekmiştir. Bu gereklilik nedeniyle Koçgiri aşiretlerinden hareketle yaptığımız araştırma ve kavramsal tartışmada "aşiret", onun içinden çıktığı topluluk olarak "etnos" ve topluluğun kandaşlık temelli dayanışma duygusu "asabiyye" kavramlarının içeriği yeniden tanımlanmaya çalışılmıştır.

"Aşiret" olarak tanımlanan toplulukların, bütüncül, organik, kan bağının belirleyici olduğu ve tarihsel süreklilikleri olan topluluklar olarak kabul edilmesi, anlaşılabilmeleri bakımından sınırlayıcı bir yaklaşımdır. Bu kabuldeki kan bağı ve tarihsel süreklilik görüşleri, toplulukların tarihsel arka planlarındaki karışım, değişim ve dönüşümü görünmez hâle getirerek; kendi içlerindeki sosyal/sınıfsal ayrışmaları da göz ardı eden özcü bir yaklaşıma zemin olmaktadır.

"Aşiret" kavramının herhangi bir topluluğu tanımlamak için, "etnos" anlamında (bir arada yaşayan insanlar topluluğu) kullanılması da, "asabiyye" kavramı için abartılı kan bağı vurgusu da özcü yaklaşımı destekleyen sonuçlar doğurmaktadır. Yürüttüğümüz kavramsal tartışmada bu sakıncaları giderici bir anlamlandırma yapılmış ve aşağıdaki sonuçlara varılmıştır:

"Aşiret", halk topluluğunun kendisi (etnos) değil, toplumsal gelişmenin belirli bir aşamasında, topluluk dışı, diğeri-öteki ile ilişkilerin zorunlu olduğu ve topluluktan ayrı bir kamu gücü ihtiyacı doğduğunda ortaya çıkabilecek yerele özgü siyasal bir örgütlenmedir. Aynı zamanda sınıfsal ayrışmanın

ipuçlarını ve sınıf egemenliğinin gelişimini de gösteren bu siyasal örgütlenme, temas ettiği, tanıştığı, savaştığı, "öteki" üzerinden bir "asabiyye" üreterek "biz" kavramını şekillendirebilecek olan yapıdır.

"Asabiyye" ise ancak "diğeri"-"öteki" söz konusu olduğunda ve ancak "öteki" ile ilişkili olan aktörlerin tanımlaması temelinde ortaya çıkabilecek "biz" duygusudur. Bu duygunun "etnos" tarafından benimsenmesi ise birlikte davranışın ve "öteki"ne karşı dayanışmanın temellerini oluşturur. "Öteki" olmadığında ortaya çıkan "dayanışmanın" daha çok toplumsal gelişmenin temel yapılar düzeyindeki içgüdüsel davranış olduğu değerlendirilmelidir. Buradan hareketle "asabiyye"nin sınıfsal bir kaynağı, siyasal bir özü ve "biz" kimliğini üretmenin temel öğesi olduğunu söylemek mümkündür. Bilinebilir kan bağının bu öğe içinde güçlendirici bir katkısı olduğu kabul edilse bile belirleyici olmadığı açıktır. Nitekim kan bağının belirgin olmadığı birçok modern toplumda, güçlü bir "öteki" karşıtlığı üzerinden şekillenmiş "asabiyye" örneklerine sıklıkla rastlanmaktadır.

"Etnos"tan ayırarak sınıfsal bir karakter taşıdığını düşündüğümüz "aşiret" örgütlenmesinin "öteki-dışarısı-merkez"le ilişkisi ne kadar meşru ise "aşiret" mekanizması o derecede kurumsal ve etkili olabilir. Siyasal meşruiyetin güçlü olduğu dönemler; etnik ("biz") kimliğin de belirginleştiği dönemlerdir. Siyasal muhataplık ve meşruiyetin zayıflaması veya kaybolması, "aşiret" örgütünün geleneksel dokusunun çözülmesine; içinden çıktığı toplumun ("etnos") ise "cemaat" formlarında yaşamasına yol açabilir; dolayısıyla "aşiret"lerin yapısı da işlevleri de değişebilir. Bu nedenle bu çalışmada Koçgiri aşiretlerinin sosyolojik bir açıdan incelenmesinde kavramların bu yeni anlamlarından hareket edilmiş ve değerlendirmeler bu temel üzerinden yapılmıştır.

Koçgiri aşiretlerinin dününü ve bugününü değerlendirebilmek için bakılması gereken tarihsel arka plan 3. Bölüm'de verilmiştir. "Tarihsel, Sosyal-Kültürel Bağlamıyla Koçgiri ve Alevi Kürt Aşiretler" başlığı altında yürüttüğümüz tartışmada Koçgirililerin 14. yüzyıla kadar siyasal bakımdan

merkez dışı, dinsel bakımdan da ortodoksiye (resmi görüşe uygun din, öğreti ve düşünce) aykırı inançlarıyla öne çıkan tarihsel-sosyal bir çevrede yaşadıklarını belirtmek önemlidir. Alevi Kürt aşiret yapısının belli bir düzeyde şekillenebildiği, birçok etnik kimliğin ve inancın içinde var olduğu ve Osmanlı kaynaklarında Kürdistan olarak tanımlanan Çemişgezek Beyliği, 1514 Çaldıran Savaşı'yla yıkılmış ve "aşiret" yapısı etkisizleştirilmiştir. Böylece Dersim coğrafyasında oluşan tarihsel, siyasal ve coğrafi kuşatılmışlık Kızılbaş Kürtlerin ve onların bir parçası olarak Koçgirililerin resmen tanınmayan ve meşrulaştırılmayan bir *Millet* formunda (Alevi milleti), "cemaat"ler biçiminde, 18. yüzyılın sonlarına kadar geldikleri ise ulaştığımız diğer bir sonuçtur.

"Aşiret" yapısının etkisizleşmesiyle (16. yüzyıl başı ve 19. yüzyıl arası) sosyal işlevi öne çıkan Alevi Ocaklarının giderek "öteki"ni tanımlayabilen yeni "asabiyye" kaynakları hâline geldiği ve toplumsal kimliğin inşasında belirleyici oldukları, bugün tüm Alevi Kürtlerde olduğu gibi Koçgirililerde de Alevi kimliğinin öne çıkmasında bu arka planın göz ardı edilemeyeceği sonucuna bu tartışma içinde ulaşılmıştır.

Ekonomik-sosyal zorunluluklar sonucu çekildikleri yaşam alanlarının ve Dersim'in dışına taşma ihtiyacı, Kızılbaş aşiretlerin ve Koçgirililerin 19. yüzyılın başında yeniden görünür olmalarını sağlamış, bu süreçte "aşiret" örgütlenmeleri yeniden belirginleşmeye başlamıştır. "Devletin Merkezileşmesi, Yerellik ve Kızılbaş Kürt Aşiretleri" başlığı altında tartışmaya çalıştığımız bu dönem, Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme ve merkezileşme çabalarının da yoğunlaştığı bir dönemdir. Başlangıçta "şekavet" (haydutluk) olarak değerlendirilen ve askeri harekâtlarla kontrol altına alınmaya çalışılan bu dışa taşma, 19. yüzyılın ortasında aşiretlerin tanınması, siyasal muhatap olarak kabul edilmeleri, idari olarak "Koçgiri Kazası"nın kurulması, aşiret içinden yapılara yetki, rütbe ve ayrıcalıklar tanınarak merkezi yapıya entegre etme çabalarına dönüşmüştür. Özellikle Alevi Kürt aşiretlere dönük olarak "ihya ve imha siyaseti" olarak tartıştığımız bu dönem; merkez-yerel ilişkisinin çok yönlülüğüne ve esas

olarak yerelin ve "aşiret"in merkez eliyle inşasının belirleyici etkisine işaret etmiştir. Ancak merkez-yerel ilişkisindeki siyasal muhataplık ve meşruiyet, "aşiret" örgütlenmesini yeniden güçlendirmiş, kavramsal tartışma içinde değindiğimiz gibi etnik kimliğin öne çıkmasına yol açmıştır. Zira bu dönem genel olarak "etnisite"nin inşası dönemidir. Bu durum, Osmanlı İmparatorluğu'nda milliyetçi akımların geliştiği, örgütlendiği, merkezin zayıfladığı ve fiili kontrolü kaybettiği 1900-1922 arası uluslararası şartların etkisiyle birleşerek 1921'de etnik-siyasal bir harekete dönüşen "Koçgiri hadisesi"yle sonuçlanmıştır.

Bununla birlikte saha çalışması verilerinde görüldüğü gibi bugünkü nüfusunun 400.000'in üzerinde olduğunu tahmin ettiğimiz Koçgiri aşiretleri içindeki etnik aidiyet-"Kürtlük" eğilimi "Koçgiri hadisesi" sonrasında terse dönmüştür. "Aşiret" örgütlenmesinin yapı ve işlev değişikliğiyle Koçgiri aşiretleri, kavramsal tartışmada işaret ettiğimiz gibi, dışa kapalı, inanç kimliği daha belirgin bir "etnos" olarak, "cemaat" formlarında yaşamaya başlamıştır.

Bu bağlamda yaklaşık 40 yıl süren bir sessizlikten sonra (1920-1960) ortaya çıkan durum "1965'ten 2017'ye Nüfus, Göç, "Aşiret" ve Siyaset" başlığı altında incelenmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1921-1950 arası, "Koçgiri hadisesi" nedeniyle büyük bir kırılma yaşayan Koçgirililerde dışa kapalı, Alevi ocaklarının etkili olduğu, cemaat formunda yaşamın sürdüğü, Dersim katliamının derinleştirdiği, uzun bir sessizlik dönemi olmuştur.

1950'li yıllar, değişen aşiret politikalarına ve çok partili sisteme geçişe bağlı olarak "aşiretin" siyasal etkisinin yeniden hissedildiği yıllar olmaya başlamıştır. Ancak bu gelişme devam eden yıllardaki kentleşme ve göçün yanı sıra değişen politik atmosferin de etkisiyle, "aşiretin" yeniden çözülmeye başlamasına neden olmuş, hızlı göçün etkisiyle topraklar boşalmış, "aşiret"in ekonomik temellerini, siyasal etkisini ve muhataplığını hızla yitirmesine yol açmıştır. 1960'lı yıllarla Koçgirililerin de toprakla üretim temelli ilişkisi zayıflamaya

başlamış, yaşamın temel dinamiği kentlerdeki üretim ilişkilerine bağlı olarak şekillenmiştir.

Kentlerde yaşama tutunarak konumlarını sağlamlaştıran Koçgirililerin bir dönem sonra dışa dönerek "diğeri"-"öteki" ile yeniden karşılaştığı ve "biz" kavramını yeni koşullara uygun bir biçimde ürettiği görülmektedir. Koçgirililer, özellikle 90'lı yıllarda gelişen İslami hareketin de etkisiyle yeniden kimlik ve inanç temelinde bir araya gelerek köy ve yöre derneklerinde örgütlenmeye başlamışlardır. Başlangıçta geleneksel dayanışma ilişkilerinin mekânı olarak "Dedelik" kurumunun; dışarısıyla ilişkinin aracı olarak da "aşiret"in işlevlerini üstlenen dernekler, gelişen politik ortamın etkisiyle siyasal alanda temsil edilmek isteyen toplumun temsilcilerinin ortaya çıktığı alanlar da olmuşlardır. Köy derneklerinin, topluluğun "dışarıda" temsili için de bir zemin oluşturduğu; yerel yönetimler, farklı inançlardan yöre dernekleri ve resmi kurumlarla ilişki geliştiren yöneticilerin, giderek siyasi partilere yöneldikleri ve siyasal temsiliyet kanalları aradıkları da bu çalışmada karşılaşılan sonuçlardan biridir.

Kentlerdeki Koçgirililerin memleketle ilişkilerini canlandırmaları, yerelliğin ve bu temelde toplumsal hafızanın yeniden üretilmesine olanak sağlamış, özellikle yerel derneklerin bölgedeki ziyaret ve anma günlerinde gerçekleştirdikleri etkinlikler[1] Koçgirili kimliği için yeni hafıza mekânları olurken; gerek yerelde gerekse kentlerde Koçgirililerin siyasal bir topluluk olarak yeniden görünür olmalarına ve muhatap alınmalarına da olanak sağlamıştır.

Bu çalışmada değişen toplumsal şartların yarattığı dönüşümü ve "aşiret"in değişen işlevlerini değerlendirebilmek, bugünkü Koçgirililerin aşiret algısını da öğrenmeyi gerektirdiği için "Günümüzde Koçgirili Aşiret Mensuplarının

1. İmranlı ilçesinde 2000 yılından 2015 yılına kadar aralıksız yapılan Cogi Baba (Alevi ziyaret yeri) Kültür Festivali, 5 ile 10 bin arasında insanın izlediği, Koçgiri ve Koçgirili sözcüklerinin ilk kez açık alanda dile getirildiği, Kürtçe sözlü türkü ve ağıtların söylendiği ve Kürt-Kurmanc kimliklerinin yeniden meşrulaştırıldığı etkinlikler olmuştur. Madımak anmaları ile aynı haftaya rastlayan etkinlik, büyükşehirlerden ve yakın ilçelerden insanların katılmasıyla etkisini daha geniş bir alana yaymıştır.

Aidiyet Algıları" başlıklı bir saha çalışması da yapılmıştır. Koçgiri aşiretlerinin geleneksel yapı ve ilişkilerinde son 40 yılda yaşadığı değişim ve dönüşümü aşiret, kimlik ve inanç ilişkileri bağlamında anlamayı amaçlayan ve 6. Bölüm'de ayrıntılı olarak analiz edilen saha çalışmamızın sonucunu şöyle değerlendirebiliriz: 1965-2000 yılları arasında yaşanan göçle birlikte Koçgiri aşiretleri olarak tanımlanan topluluklarda geleneksel "aşiret" yapısı etkisini kaybetmiş ve giderek çözülmüş, aynı şekilde "Alevi Ocakları" ve "Dedelik" kurumu üzerinden şekillenen inanç yapısı ve ilişkileri de iyice zayıflamış ama bu yerini genel bir "Alevilik" tanımı altında oluşan aidiyet duygusuna bırakmıştır. Bununla birlikte sahada aşiret konusundaki sorulara verilen cevaplarda aşiret, tarihsel-toplumsal hafızanın ve kimlik tanımının önemli bir parçası olarak yüksek oranlarda aidiyet duygusu yaratan bir fenomen (görüngü) olarak tespit edilmiştir (Bkz. Şekil 6.8, 6.9).

Sahada görüşülen Koçgirililerin %90'ı kendilerini ağırlıklı ve öncelikle "Alevi" olarak tanımlamışlardır. Kentte ve Türkçe sorulduğunda öne çıkan "Alevi" tanımlamasının Koçgiri'de ve kendi dillerinde sorulduğunda "Kurmanc" tanımlamasına dönüştüğü saptanmıştır. "Kurmanc"ın Koçgirili için "Alevi Kürt" anlamına geldiği ise bu çalışmada ortaya çıkan başka bir sonuç olmuştur. Koçgirili Aleviler kendilerini etnik bakımdan giderek artan biçimde "Kürt" olarak tanımlarken, bu Kürtlüğün "Sünni Kürt"lerden ayrılığına dikkat çeken bir kesim de varlığını ciddi olarak hissettirmektedir (Bkz. Tablo 6.1, 6.2, Şekil 6.10-6.15).

Saha çalışmasından çıkan bir başka saptama; Koçgirili Alevi Kürtlerin, büyük oranda kentte yerleşik bir yaşam kurmalarına karşın memlekette yaptıkları evleri, ortak oldukları aile mülkleri, memlekette yaşamaya devam eden yakınları nedeniyle memleketleriyle ilişkilerini sürdürdükleri ve ilişkideki bu sürekliliğin, onların toplumsal aidiyet duygularını ve hafızalarını canlı tuttuğudur. Görüşme sonuçlarına göre Koçgirililerin %50'den fazlası her türlü olanağa sahip olduğunda bile Koçgiri'de yaşamayı tercih edeceğini belirtmiştir. Bu veriler, Koçgirililerin memleketle kültürel ve duygusal

ilişkilerinin güçlü bir şekilde devam ettiğini göstermektedir (Bkz. Şekil 6.16-6.20).

Görüşülen Koçgirili Alevi Kürtlerin önemli bir bölümü "Alevi" kimliği nedeniyle ayrımcılıkla karşılaştıklarını ve hayati bir tehlikeyle karşı karşıya olduklarını; bu tehlike karşısında güvenceleri bulunmadığını, güvence sağlaması gereken devletin bu nitelikleri taşımadığını ifade etmişlerdir. Toplumda Alevilere düşman olan kesimlerin bulunduğuna da inanan Koçgilililer, Türkiye'nin dini kurallarla yönetilme tehlikesi altında olduğuna da inanmaktadırlar (Bkz. Şekil 6.22).

Çalışmamızın verilerinden de anlaşılabileceği gibi etnik kimlikleri ve inançları nedeniyle dışa karşı psikolojik olarak kendini savunmasız hisseden Koçgirili Alevi Kürtlerin, dağılan toplumsal ilişkileri ve geleneksel dayanışmalarını sürdürmek ve kendilerini güvende hissetmek için ürettikleri araçlar köy ve hemşehri dernekleri, inanç alanında örgütlenen dernekler ve yerel cemevleri olmuştur. Siyasal alandaki arayışları ise kimlikleri, dost-düşman algıları, korku ve beklentileri temelinde oluşmuş, siyasi partilere yönelimleri de buna bağlı olarak şekillenmiştir.

Koçgirililerin sosyal-siyasal örgütlenme mecraları ve siyasi eğilimleri de saha çalışmasında araştırılan konulardan birisidir (Bkz. Tablo 6.3, 6.4). Ortaya çıkan verileri kavramsal tartışma içinde değindiğimiz "merkez-yerel" ilişkisi bağlamında değerlendirmek mümkündür:

Koçgiri aşiretleri örneği, hem siyasal muhatap olarak "aşiret"in oluşum süreci hem geleneksel "aşiret" mekanizmasının dağıtılma süreci hem de kentleşme ve büyük göçten sonra aynı işlevleri üstlenen yapıların yeniden şekillenişi bakımından tipik bir örnektir.

Bu örnek, aslında merkezin yereli yeniden üretmesinin bir örneğidir de. Çünkü etnik ve dinsel olarak hâkim görüş ve anlayıştan farklı olan bir topluluk mensubu (birey), sorunlarına yasal güvenceler ve haklar temelinde çözümler bulamadığında zorunlu olarak etno-dinsel temellerde örgütlenme, kendisini ifade ve temsil edecek mekanizma arayışına girişir ki bu merkezle birey arasında modern "aşiret"in inşasıdır. Bu

nedenle diyebiliriz ki, Koçgirililer özelinde köy dernekleri, yöre dernekleri, cemevleri ve siyasi partilerde faaliyet yürüten topluluk mensupları "aşiret"in işlevlerini modern dönemde üstlenen örgütlenmelerdir. Bu, kaçınılmaz olarak siyasal bir yapılanmadır ve yeni yaratılan her mekanizma gibi hem döneminin ihtiyaçlarını hem de eski siyasal yapıların bugüne devrettiği birtakım işlevleri yüklenmek zorunda kalır.

Devletin (Merkezin) "yerel"e (Alevi ve Kürtlere), yaklaşımı siyasal muhataplık ilişkilerine ve arayışına da yön vermiş; kendilerini korumasız ve güvencesiz hissettiren sorunların çözülmediğine inanan Koçgirililerde siyasallaşma hızlanmış; önce "laiklik" ekseninde oluşan eğilim, 24 Haziran 2018 seçim sonuçlarından da izlenebilen bir "Kürt" kimliği ilgisine dönüşmeye başlamıştır.[2]

Çıkardığımız sonuçlardan hareketle diyebiliriz ki, modern dünyada, merkezi bir devlette etnik ve dinsel sorunların varlığı kaçınılmaz olarak siyasal bir içerik kazanmakta ve ancak siyasal çözümlerle sonlandırılabilmektedir. Çözülemeyen her sorun ise Koçgiri örneğinde de görüldüğü gibi zorunlu olarak kendi örgütlenme ve siyasal mekanizmalarını yaratmaktadır.

Son söz olarak belirtmek gerekir ki; sosyolojik ve siyasal bir olgu olarak aşiretlerin oluşumu da, çözülmesi ya da işlevlerinin değişmesi de ancak toplumsal yapının nitelik, ihtiyaç ve işleyişiyle anlaşılabilir. Dolayısıyla bu sosyolojik ilişki atlanarak aşiretler siyasal kararlarla kurulamaz veya feshedilemez. Bu bağlamda bir politik ideal olarak "aşiret" yapılarının aşılması, söz konusu toplulukların temel haklarının demokratik, eşit yurttaşlık temelinde güvence altına alınması ve bireyin ayrı bir siyasal mekanizmaya ihtiyaç duymadan bu temel hakları kullanabilmesiyle mümkün olabilir. Demokratik gelişme imkânları bu toplulukların diğer topluluklarla buluşmasına, kaynaşmasına, gönüllü entegrasyonuna imkân verirken, toplumsal bakımdan çoğulcu, kültürel bakımdan zenginleştirici bir gelişime de kaynaklık edebilir. Bu çözüm

2. 2015 ve 24 Haziran 2018 seçim sonuçları karşılaştırması için Bkz. http://rapory.tuik.gov.tr/14-11-2018-22:27:18-19754182841131089467184607 8301.html?

mümkün olmadığında her etno-dinsel hak arayışının siyasal bir içerik, her siyasal mücadelenin de etno-dinsel bir içerik kazanması, inanç ve etnisite temelinde kimlik politikalarının öne çıkması, gerilim ve çatışmalara uygun olan bu zeminin uluslararası siyasetin çalışma alanına dönüşmesi kaçınılmaz olur. Bu da ülkemiz gibi çok etnili ve çok inançlı toplumlar için acılı ve sancılı sonuçlar üretir.

Kaynakça

Akar, Rıdvan ve Dündar, Can. *Ecevit ve Gizli Arşivi.* İmge Kitabevi, Ankara, 2008.

Akçura, Yusuf. Üç Tarz-ı Siyaset. TTK Yay., Ankara, 2013.

Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası.* Bilgi Yay., Ankara, 1963.

Akpınar, Alişan. *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi.* Aram Yay., İstanbul, 2001.

Aksüt, Hamza. *Baba İshak.* Yurt Yay., İstanbul, 2006.

Akyürekli, Mahmut. *Koçkıri Kırımı 1920-1921.* Tarih Kulübü Yay., İstanbul, 2016.

Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması.* Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., İstanbul, Mayıs, 2015.

Arik, Selahattin Ali. *Yakın Doğu'da Koçgiri ve Dersim Kızılbaş Kürd Soykırımı.* Peri Yay., İstanbul, 2012.
Armağan, Mustafa. *Paşaların Hesaplaşması, Küller Altında Yakın Tarih 5.* Timaş Yay., 2014.
Aslan, Şükrü ve Arkadaşları. *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası, 1927-1965 Ana Dil Haritaları.* MSGÜ Yay., İstanbul, 2015.
Assmann, Jan. *Kültürel Bellek.* Ayrıntı Yay., İstanbul, 2015.
Aşiretler Raporu. Kaynak Yay., 3. Basım, İstanbul, 2014.
Atatürk'ün Bütün Eserleri Cilt 6. Kaynak Yay., İstanbul, 2001.
Avcıoğlu, Doğan. *Kuruluş Tartışmaları Osmanlı'nın Düzeni, Türklerin Tarihi 6. Kitap.* Kırmızı Kedi Yay., İstanbul, 2013.
Aydın, Dündar. *Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı.* TTK Yay., Ankara, 1998.
Aydın, Suavi. *Modernleşme ve Milliyetçilik.* Gündoğan Yay., Ankara, 1993.
Aziz B. Erdeşir-i Esterâbâdî. *Bezm-u Rezm.* Çev. Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara, 2014.
Baha Said Bey. *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri.* Haz. İsmail Görkem, Kitabevi Yay., İstanbul, 2006.
Balcıoğlu, Mustafa. *Bir Paşa İki İsyan, Koçgiri, Pontus.* Babil Yay., Ankara, 2003.
Baran, Mamo. *Koçgiri Kuzey-Batı Dersim.* Tohum Yay., İstanbul, 2002.
Barkan, Ömer Lütfi. *Kolonizatör Türk Dervişleri.* Hamle Yay., İstanbul.
Bayrak, Mehmet. *Dersim Koçgiri.* Özge Yay., Ankara, 2012.
Bayrak, Mehmet. *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri.* Özge Yay., 2. Baskı, Ankara,
Bayrak, Mehmet. *Kürtlere Vurulan Kelepçe, Şark İslahat Planı.* Özge Yay., Ankara, 2013.
BİMER, 01/06/2018 tarihli ve 1800940689 sayılı başvuruya verilen cevap.
Birdoğan, Nejat. *Alevilik Anadolu'nun Gizli Kültürü.* Kaynak Yay., İstanbul, 2013.
Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar Müzakere Zabıtları. TTK Basımevi, Ankara, 2010.

Bodrogi, Krisztina Kehl. *Kızılbaşlar/Aleviler.* Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012.
Bournoutian, George A. *Ermeni Tarihi, Ermeni Halkının Tarihine Kısa Bir Bakış.* Aras Yay., 2016.
Bruinessen, Martin Van. Şeyh, Ağa, *Devlet.* İletişim Yay., İstanbul, 2013.
Bruinessen, Martin Van. *Türklük, Kürtlük, Alevilik.* İletişim Yay., İstanbul, 2015.
Cuinet, Vital. *La Turqie D'asie 1.* Ernest Leroux, Editeur, Paris,1892.
Çavuşoğlu, Hüseyin. *Dünden Bugüne İmranlı ve Koçgiri.* Ankara, 2011.
Çem, Munzur. *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği, Etnisite, Dini İnanç, Kültür ve Direniş.* Vate Yay., İstanbul, 2011.
Dersim Raporu. Yayıma Hazırlayan: İzzeddin Çalışlar, İletişim Yay., İstanbul, 2011.
Dersimi, Ali. *Alişer Efendi ve Zarife Xatun.* Peri Yay., İstanbul, 2010
Dersimi, Nuri. *Kürdistan Tarihinde Dersim.* Dam Yay., İstanbul, 2013,
Dersimi, Nuri. *Hatıratım.* Dam Yay., İstanbul, 2014.
Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat.* Aydın Kitabevi, Ankara, 2013.
Dictionnaires Le Robert 2017 - Le Grand Robert de la langue Française.
Dressler, Markus. *Türk Aleviliğinin İnşası.* İstanbul Bilgi Ün. Yay., İstanbul, 2016.
Dunmor Mr., Kızılbaşlarla ilgili (1854-1857) yılları arasında yazdığı mektup fotokopisi
Dündar, Fuat. İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası. İletişim Yay., İstanbul, 2015.
Dündar, Fuat. *Modern Türkiye'nin Şifresi.* İletişim Yay., İstanbul, 2015.
Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbri, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel.* Çev: Şerafettin Yaltkaya, TTK. Yay. Ankara, 2011
Engels, Friedrich. *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni.* Çev. Kenan Somer. Sol Yay., Ankara, 1987.

Epözdemir, Şakir. *1514 Amasya Antlaşması Kürt-Osmanlı İttifakı ve Mevlana İdris-i Bitlisi.* Peri Yay., İstanbul, 2005.
Ertürk, Hüsamettin. İki Devrin Perde Arkası. Yazan: Samih Nafiz Tansu, Pınar Yay., İstanbul, 1964.
Evren, Dursun. *Ulusal Demokratik Mücadele'de Koçgiri Kürt Aşiretleri.* Peri Yay., İstanbul, 2008.
Fırat, M. Şerif. *Doğu İlleri ve Varto Tarihi.* Kardeş Matbaası, 3. Baskı, Ankara, 1970.
Gezik, Erdal. *Alevi Hafızasını Tanımlamak.* İletişim Yay., İstanbul, 2016.
Gezik, Erdal. *Alevi Kürtler.* İletişim Yay., İstanbul, 2012.
Gökalp, Ziya. *Bir Kavmim Tedkikinde Takib Olunacak Usul.* Kültür Bakanlığı Yay., 28, Ziya Gökalp Serisi, Seri: No: II, No:13. Ankara, 1977.
Gumilev, L.N. *Halkların Şekillenişi Yükseliş ve Düşüşleri.* Selenge Yay., İstanbul, 2014.
Gündoğdu, Cihangir. "Bir Fotoğrafın İzinde: 1. Dünya Savaşı'nda Dersim'de Milis Örgütlenmesi, Pülümür Aşiret Milisleri ve Mustafa Bey" *Pülümür.* Derleyen Şükrü Aslan, Ütopya Yay., İstanbul, 2016.
Hakan, Sinan. *Türkiye Kurulurken Kürtler (1916-192).* İletişim Yay., 2013.
Hassan, Ümit. *Ibn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi.* Doğu Batı Yay., Ankara, 2010.
İbn Bibi. *El Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l Umûri'l-Alâ'iyye Selçukname.* Çev. Mürsel Öztürk. TTK Yay., Ankara, 2014.
İbni Battuta; Seyahatnamesi. Haz. Mümin Çevik. Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2015.
İbni Haldun. *Mukaddime.* Çev. Turan Dursun. Kaynak Yay., İstanbul, 2016.
İdris-i Bitlisî. Heşt Behişt. Çev. Muhammed İbrahim Yıldırım TTK Yay., Ankara, 2013.
İnalcık, Halil. *Seçme Eserler II, Devlet-i Aliyye.* Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2015.
Kafadar, Cemal. *Kendine Ait Bir Roma, Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine,* Metis Yay., İstanbul, 2017.

Karabekir, Kazım, *Kürt Meselesi,* Emre Yay., Haz. Prof. Dr. Faruk Özergin. 12. Baskı, İstanbul, 2004.
Karaman, Fikri. *Salname-i Vilayet-i Sivas.* Sivaslılar Eğitim Kültür ve Yardımlaşma Vakfı, İstanbul, 2001.
Karpat, Kemal H. *Osmanlı'dan Günümüze Orta Doğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik.* Timaş Yay., İstanbul, 2013.
Katip Çelebi, *Cihânnümâ.* İBB Kültür A.Ş. Yay., Yayına Hazırlayan: Nevzat Bayhan ve diğerleri. İstanbul, Mayıs, 2010.
Kemali, Ali, *Erzincan, Erzincan Valisi'nin Kürt Raporu (1931).* Kaynak Yay., 3. Basım, Mayıs, 2013.
Kılıç, Meḥmet, *Amasya Tamimi ve Protokolü.* Okan Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009.
Laçin, Kadim, *Koçgiri'siz Cumhuriyet.* Litvanya, 2009.
Mahiroğulları, Adnan, *Seyyahların Gözüyle Sivas.* Boğaziçi Yay., İstanbul, 2001.
Marksist Düşünce Sözlüğü. Yayın Yönetmeni: Tom Bottomore, Türkçe çeviriyi derleyen: Mete Tunçay, İletişim Yay., İstanbul, 5. Baskı, 2012.
Melikoff, İrene, *Kırkların Ceminde.* Demos Yay., İstanbul, 2011.
Menakıbu-l Kudsiyye fi Menasıbi-i Ünsiyye. Hazırlayanlar: İsmail E. Erünsal, Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara, 2014.
Miroğlu, İsmet, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası.* TTK Basımevi Ankara, 1990.
Mumcu, Uğur. *Kürt İslam Ayaklanması 1919-1925.* Um:ag Yay.,28. Baskı, 2010
Nizamu'l Mülk, *Siyâset-nâme.* Haz. Mehmet Altay Köymen, TTK Yay., Ankara, 2013.
Ocak, Ahmet Yaşar. *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik.* İletişim Yay., İstanbul, 2015.
Ocak, A. Yaşar, *Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri.* İletişim Yay., İstanbul, 2015.
Öz, Baki, *Belgelerle Koçgiri Olayı*, Can Yay., İstanbul, 1990.
Özsoy, Felat, Eriş Tahsin, *1925 Kürt İsyan,* Peri Yay., İstanbul, 2007.

Öztürk, Özhan, *Antikçağ'dan Günümüze Karadeniz'in Etnik ve Siyasi Tarihi,* Genesis Kitap, Ankara, 2012.
Özyurt C, Mazman İ. Durkheim Sosyolojisinde Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Din, Hece Yay., Ankara, (2015).
Parla, Taha, *Türkiye'de Anayasalar Tarih, İdeoloji, Rejim 1921-2016*, Metis Yay., İstanbul, 2016.
Parlar, Suat, *Ortadoğu'da Yeni Dünya Düzeni,* Yar Yay., İstanbul, 1999.
Saraç, Necdet, *Alevilerin Siyasal Tarihi. 1300-1971,* Cem Yay., İstanbul, 2013.
Sasuni, Garo. *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. yüzyıldan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri.* Med Yay., İstanbul, 1992.
Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı.* Metis Yay., İstanbul, 2014.
Soileau Kızıldağ, Dilek. *Koçgiri İsyanı, Sosyo Tarihsel Bir Analiz.* İletişim Yay. İstanbul, 2017.
Strohmeier, Martin. Heckmann Yalçın, Lale. *Kürtler, Tarih, Siyaset, Kültür.* Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2013.
Stump Karakaya, Ayfer. *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık.* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2016.
Sümer, Faruk. *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü.* TTK Yay., Ankara, 1999.
Şener, Cemal. *Topal Osman Olayı ll.* Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., İstanbul, 2001.
Şeref Han, *Şerefname*, Çev. Abdullah Yeğin. Nûbihar Yay., İstanbul, 2015.
Taş, Necati Fahri, *Nurettin Paşa.* Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 2014.
Taşdemir, Mehmet. *XVI. Yüzyılda Adıyaman.* TTK Basımevi, Ankara, 1998.
Tepeyran, Ebubekir Hazım, *Belgelerle Kurtuluş Savaşı Anıları.* Çağdaş Yay., İstanbul, 1982.
Türk İstiklal Harbi VI. Cilt, İç Ayaklanmalar (1919-1921). Gnkur Basımevi, Ankara, 1964.
Türk Tarihinin Ana Hatları, Hamle Yay., İstanbul.
Uluğ, Naşit Hakkı, *Derebeyi ve Dersim*, Kaynak Yay., İstanbul, 2011.

Uluğ, Naşit Hakkı, *Tunceli Medeniyete Açılıyor.* Kaynak Yay., İstanbul, 2014.
Urfalı Mateos Vekayi-n âmesi (952-1136)ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162). Çev: Hrant D. Andeeasyan. TTK Yay., Ankara, 2000.
Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Tarihi I*, TTK Yay., Ankara, 2015.
Ünal, Mehmet Ali. *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı.* Atatürk Kültür Dil ve Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1999.
Ünlü, Barış. *Türklük Sözleşmesi.* Dipnot Yay., Ankara, 2018.
Yılmaz, Hadiye. *Arşiv Belgeleri Işığında Pontus Meselesi.* Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2010.
Yılmazçelik, İbrahim. *Dersim Sancağı.* Kripto Yay., Ankara, 2011.
Yüceşan, Bahri. *Koçgiri'nin Tarihi Yolculuğu.* Doz Yay., İstanbul, 2015.
Zeri, Yusuf. *Sivas Qoçgirî Bölgesindeki Aşiretler ve ZERİQİLER.* Kalan Yay., 2011.
Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi "İmparatorluğun Nüfusu".* İletişim Yay., İstanbul, 2016.

MAKALELER

Akpınar, Alişan. "Abdülhamit Döneminin Genel Parametreleri", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel.* Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İletişim Yay., İstanbul 2015.
Arslan, Hüseyin, "Kavimler Arası Dolaşım Ve Dönüşümün Toplumların Yeniden Oluşumuna Etkisi", İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi Yıl: 14, Sayı: 27, Bahar 2015.
Ayata, Ayşe Güneş. "Türkiye'de Etnik Grup ve Etnik Kimlikler", *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, 20-21-22 Kasım.* Mersin, 1996.
Aydın, Suavi. "Bir Etno Dinsel Kimlik Olarak Alevilik", *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik.* Derleyenler: Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş. İletişim Yay., 2015.

Bilgin, Ayhan. "Geç Osmanlı'dan Bugüne Pülümür'de Devlet, Ekonomi ve Mekân", *Pülümür.* Derleyen, Şükrü Aslan, Ütopya Yay., İstanbul 2016.

Çog, Mehmet. "İslam-Bizans İlişkileri Bağlamında 'Pavlikanlar' Üzerine Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ, 13/2,* 2008.

Dündar, Fuat. "İttihat Terakki'nin Etnisite Araştırmaları", *Toplumsal Tarih, 16/9.* Temmuz 2001.

Eken, Galip. "XIX. Yüzyılda Zara Üzerine Bazı Bilgiler" *15-17 Mayıs 2003, Cumhuriyetin 80. Yılında Sivas Sempozyumu'na sunulan bildirinin genişletilmiş hali.* http://dergipark.gov.tr/download/article-file/32005, Erişim Tarihi 06. 05.2017

Gündoğdu, Cihangir. "Bir Fotoğrafın İzinde: 1. Dünya Savaşı'nda Dersim'de Milis Örgütlenmesi, Pülümür Aşiret Milisleri ve Mustafa Bey" *Pülümür.* Derleyen Şükrü Aslan, Ütopya Yay., İstanbul 2016.

Öğmen, Mesut. Arşiv Vesikalarına Göre Bingöl Kolokyumu, "Aşiret Yapılanması ile Bingöl ve Civarında Bulunan Aşiretler", *1-2 Ağustos 2009,* Bingöl Belediyesi Yay., Eylül 2011.

Özgen, H. Neşe. "Devlet, Sınır, Aşiret, Aşiretin Etnik Bir Kimlik Olarak Yeniden İnşası", *Toplum ve Bilim, No:108.* İstanbul, 2007.

Stump Karakaya, Ayfer, "Alevi Dede Ailelerinin Özel Arşivlerindeki Belgeler: Genel Bir Değerlendirme", Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik, Derleyenler: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yay., İstanbul, 2015.

Uluç, Vahap, "Kürtlerde Sosyal ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret" http://mukaddime.artuklu.edu.tr/download/article-file/184120. 08.01.2018

TEZ ÇALIŞMALARI

Ahmet, İlyas. "Türkiye'de Aşiret-Siyaset İlişkisi (1923-1973)" Doktora Tezi, T.C. Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Müdürlüğü, Erzurum 2014.

BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA) BELGELERİ
BOA. 1852 Tarih: 29/M /1268 (Hicrî) Dosya No: 244 Gömlek No:45 Fon Kodu: MVL Tarih:12/M /1269 (Hicrî) Dosya No:62 Gömlek No:38 Fon Kodu: A.}MKT. NZD. (MVL_00244_00045_001_001)
BOA. Tarih:18/L /1317 (Hicrî) Dosya No:203 Gömlek No:1317 Fon Kodu:. İ..TAL. (00203_00007_001_001)
BOA. Tarih: 24/C/1274 (Hicrî) Dosya No: 95 Gömlek No: 64 Fon Kodu: A.}MKT MVL.
NFS.d.. Sivas eyaleti, Sivas sancagı, Sivasili, Divrigi, Kuruçay, Karahisar-ı Sarki kazalarındaki Müslim aşiretler defteri. (a.g.y.tt) 2532 1249 Z 15
NFS.d.. Sivas eyaleti, Sivas Sancağı, Sivasili, Divriği, Kuruçay, Karahisar-ı Sarki kazalarındaki Müslim aşiretler defteri. (a.g.y.tt) 2533 1254 Ra 25

ÇALIŞMADA ADI GEÇEN RAPORLAR
Ali Cemal Bardakçı Raporu (1926)
Dahiliye Vekili Cemil Uybadın Raporu (Haziran 1925)
Dahiliye Vekili Şükrü Kaya Raporu (18.11.1931)
Korgeneral Ömer Halis Bıyıktay, Raporu (1931)
Meclis Başkanı Abdülhalik Renda Raporu (14.09.1925)
Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey Raporu (2.2.1926)
Umum Müfettiş İbrahim Tali Bey Raporu (21.12.1931)

İNTERNET KAYNAKLARI
http://www.biyografya.com/biyografi/3357. Erişim, 10.10.2018 (Ali Kemali).
http://www.tdk.gov.tr/index.php Büyük Türkçe Sözlük. Aşiret Maddesi. Erişim 13.04.2017.
https://islamansiklopedisi.org.tr/aşiret, Aşiret maddesi. Erişim: 11.10.2018.
https://islamansiklopedisi.org.tr/millet Millet Maddesi, 11.10.2018.
https://www.turkiye.gov.tr/turkiye-istatistik-kurumu-baskanligi-tuik.

1921 Anayasa'sı için https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa21.htm.

www.academia.edu/19745803/Suavi_aydın_türkiyenin_etnik_yapısı 29.05.2019.

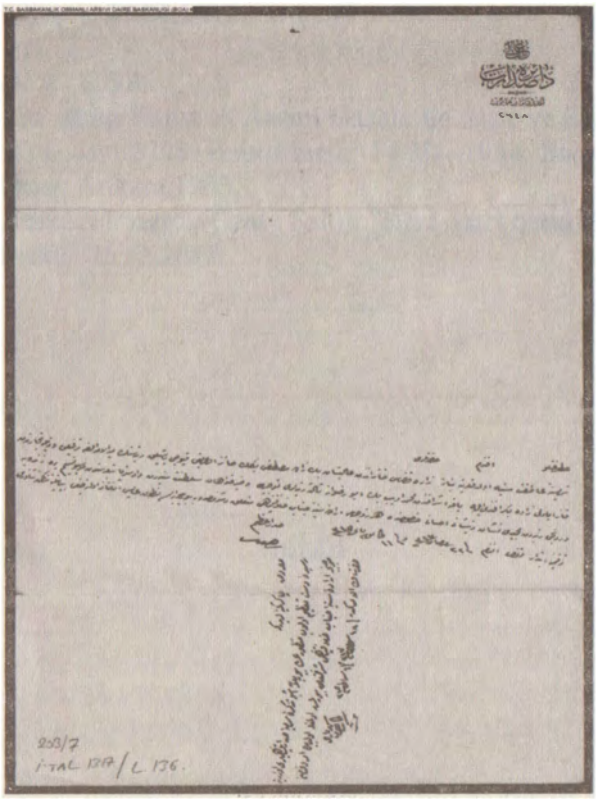
GAZETELER

1934 İskân Kanunu, Resmi Gazete ile neşir ve ilanı: 21/yıl/1934- sayı:2733, Kabul tarihi 14-VI- 1934, Başvekâlet Matbaası, Ankara 1935.

Radikal Gazetesi, Ömer Şahin "Kart-Kurt Sözü Parayla Yazdırıldı" 25.11.2012.

Ekler

Ek 1: Alişan Bey zade Mustafa beyin haiz olduğu kapucu başılık rütbesinin mir ül ümeralığa terfi'i ile ilgili emir.



İ_TAL_00203_00007_001_001

Bab-ı âli
Daire-i sadaret
Amedi divan-ı hümayun
2648
Atufetlu efendim hazretleri

Şayeste-i atıfet-i seniyye olduklarına binaen Zara kazası hanedanından Alişan Bey zade Mustafa beyin haiz olduğu

kapucu başılık rütbesinin mir ül ümeralığa terfi'i ve Zile tüccarından kanar abadlı zade Bekir Efendi ile yaka eşrafından Mehmed Edib Bey ebu Rıdvan'a salise rütbeleri tevcihi ve hayırhahan-ı saltanat-ı seniyyeden ve Avusturya tebasından mösyö Nesim prezindeye dördüncü rütbeden Mecidi nişan-ı zi-şanı hususunda her ne vechile irade-i seniyye-i cenab-ı hilafet-penahi müteallik ve şeref-sudur buyurulur ise mantuk-ı âlisi infaz olunacağı beyanıyla tezkire-i senaveri terakkisine ibtidar kılındı efendim. Fi 22 Ramazan sene 317 ve fi 11 Kânunusani sene 315

Sadr-ı azam Receb

[Sevilmeye layık olduklarından dolayı Zara kazası hanedanından Alişan Beyzade Mustafa Bey'in sahip olduğu kapucu başılık rütbesinin mirü'l-ümeralığa terfi'i ve Zile tüccarından kanar abadlı zade Bekir Efendi ile yaka eşrafından Mehmed Edib Bey ebu Rıdvan'a salise rütbeleri verilmesi ve Osmanlı yardımseverlerinden ve Avusturya tebasından mösyö Nesim prezindeye dördüncü rütbeden Mecidi nişan-ı zi-şanı konusunda her ne şekilde emir buyurulur ise yüce emri yerine getirilecektir efendim.]

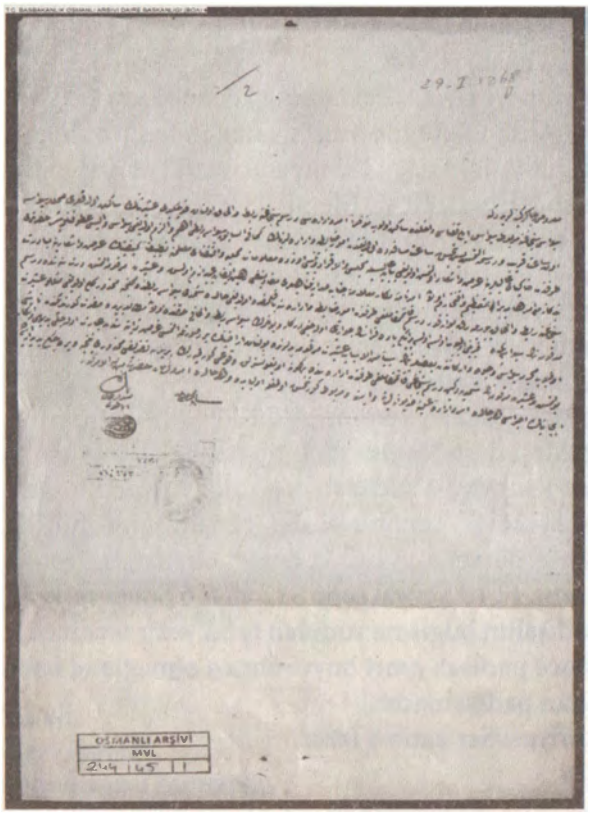
Maruz-ı çaker-i kemineleridir ki

Reside-i dest-i ta'zim olub manzur-ı âli buyurulan iş bu tezkire-i samiye-i sadaret-penahileri üzerine mucibince irade-i seniyye-i cenab-ı hilafet-penahi şeref-müteallik buyurulmuş olmağla ol babda emr ü ferman hazret-i veliyülemrindir. Fi 18 Şevval sene 317 ve fi 6 Şubat sene 315

[padişahın bilgisine sunulan iş bu vezir tezkiresi üzerine gereğince padişah emri buyurulmuş olmağla ol babda emr ü ferman padişahındır.]

Şehriyari Ser katib-i İzzet

Ek 2: Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) "Koçgiri Aşireti'nin Sivas'a ilhakının uygun olmayacağına dair cevaben Anadolu müşirinin şukkası. (6. Mühimme) 1852 Tarih: 29/M /1268 (Hicrî) Dosya No: 244 Gömlek No: 45 Fon Kodu: MVL", BOA Koçgiri Aşireti'nin bazı kaza ahalilerine yaptığı zulmün önlenmesi için Sivas'a ilhak olunarak başlarına müdür tayin edilmesi. Tarih: 12/M /1269 (Hicrî) Dosya No: 62 Gömlek No: 38 Fon Kodu: A.}MKT.NZD.



MVL.00244.00045.001

Maruz-ı çaker-i kemineleridir ki

Sivas Sancağı'na merbut Sivas ili kazası dahilinde sakin olup muahharen emr ve iradesi Dersim Sancağı'na rabt ve ilhak olunan Koçgiri aşiretinin sakin oldukları mahaller Sivas'a on saat karib ve Dersim'e altmış beş buçuk saat mesafede olduğundan umur-ı zabıta ve idarelerinin kemâfi's-sabık[eskisi gibi] Sivas'a rabtı ehemm ve elzem olduğu Sivas valisi atufetlu paşa hazretleri tarafından hak-pay-ı âlilerine arz ve iş'ar olunmuş olduğu beyan-ı âlisiyle Meclis-i Vala karar ve tensib[uygun görmek]i üzere malumat-ı mahalliye ve iktiza-yı maslahına tatbikan keyfiyetin arz ve iş'arına mübaderet[başlamak]-i bende-gâne[hizmetçi/bağlı gibi] mi emr-i hamiye beray[için]-ı ta'zim[hürmet] ve iftiharım olan emirname-i mekkarim[iyilikler]-i 'allame[çok büyük alim]-i cenab-ı sadaret-penahileri beka[devamlılık, ebedilik]-yı münif[meşhur, büyük]i rehin-i ifa-yı abidanem olmuş. Ve aşiret-i merkume altmış dört senesinde Dersim Sancağı'na rabt ve iltihak buyurularak bu ana kadar Dersim kaymakamlığı tarafından umur-ı zabıta ve idaresine bakılmakta olduğu hâlde şimdi Sivas'a rabtında mahallince mahzur-ı külli olduğu misüllü aşiret-i merkumenin Sivas'a pek de kurbiyeti olmayıp olsa olsa bir iki pare .... Civarını olacağı derkar ve bunların Sivas'a rabt ve iltihakı hakkında olan mütalaa beri[temiz, noksansız]de müfrit[ölçüsüz] göründüğünden naşi olmayıp mücerred Sivas vücuh ve erkânından bazılarının beyaz ül esbab aşiret-i merkume yedlerinde bulunan arazinin birer suretle alınması arz-ı zatiyesinden ibaret olacağı bedihi ve aşikâr bulunmuş. Ve aşiret-i merkumenin şimdiye değin Dersim Sancağı kaymakamlığı tarafından idaresinde bir guna uygunsuzluk vuku'u görülmeyerek beriden tefriki mahzuru netice vereceği beri-dar ise de icabının icrası her hâlde emr ve irade-i 'aliyye-i hidivanelerine vabeste[bağlı] ve merbut görünmüş olmağla ol babda ve her hâlde emr ü ferman hazret-i menleü'l-emrindir.

Fi 8 Muharrem sene 68

Bende serdar ..... anadolu

[Sivas Sancağı'na bağlı Sivas ili kazası dahilinde oturup daha sonra emr ve iradesi Dersim Sancağı'na bağlı ve ilhak olunan Koçgiri aşiretinin oturdukları mahaller Sivas'a on saat yakın ve Dersim'e altmış beş buçuk saat mesafede olduğundan umur-ı zabıta ve idarelerinin eskisi gibi Sivas'a bağlanması en mühim ve en gerekli olduğu Sivas valisi atufetlu paşa hazretleri tarafından padişaha sunulmuş ve bildirilmiş olduğu beyan-ı âlisiyle Meclis-i Vala kararı ve uygun görmesi üzere yerel bilgilendirme ve işin gereğini uygulayarak durumun sunulmasına hemen başlamam için verilen emir beray[için]-ı ta'zim[hürmet] ve iftiharım olan emirname-i mekkarim[iyilikler]-i 'allame[çok büyük alim]-i cenab-ı sadaret-penahileri beka[devamlılık, ebedilik]-yı münif[meşhur, büyük]i rehin-i ifa-yı abidanem olmuş. Ve ilgili aşiret altmış dört senesinde Dersim Sancağı'na bağlanarak bu ana kadar Dersim kaymakamlığı tarafından zabıta ve idare işlerine bakılmakta olduğu hâlde şimdi Sivas'a bağlandığında mahallince büyük mahzurları olduğu gibi ilgili aşiretin Sivas'a pek de yakınlığı olmayıp olsa olsa bir iki pare Civarını olacağı derkar ve bunların Sivas'a bağlanması hakkında olan mütalaa [temiz, noksansız]de ölçüsüz göründüğünden dolayı olmayıp mücerred Sivas vücuh ve erkânından bazılarının beyaz ül esbab aşiret-i merkume ellerinde bulunan arazinin birer şekille alınması arz-ı zatiyesinden ibaret olacağı açık bulunmuş. Ve ilgili aşiretin şimdiye değin Dersim Sancağı kaymakamlığı tarafından idaresinde bir çeşit uygunsuzluk olduğu görülmeyerek beriden tefriki mahzuru netice vereceği beri-dar ise de gereğinin yapılması her hâlde emr ve irade hidive bağlı görünmüş olsa da ol babda ve her hâlde emr ü ferman padişahındır.]

Arka sayfa

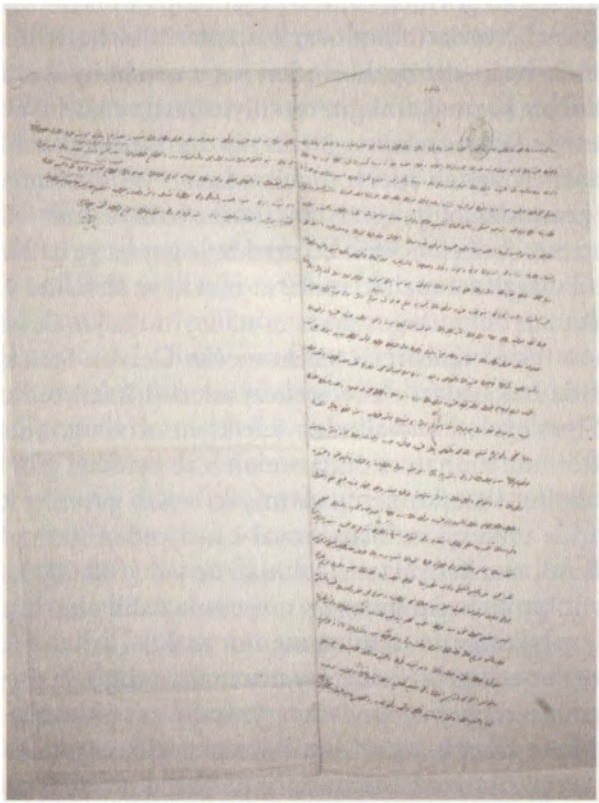
Hakpay-i mekarim-ca-yı hazret-i vekâlet-penahiye ariza-i rkyfrife-i çakeranemdir

Meclis-i valaya fi 22 Muharrem 68

Fi 24 Muharrem 68

Tahrirat yazılmıştır. Fi 29 ... 68

Ek 3: BOA. 1857 Tarih:24/C /1274 (Hicrî) Dosya No: 95 Gömlek No: 64 Fon Kodu: A.}MKT.MVL. Koçgiri Aşireti'nin Dersim ve Karahisar-ı Şarki'den ayrılarak ayrı bir kaymakamlık şeklinde Sivas'a ilhakı. Sivas Meclis-i Kebiri Azası Abdi Efendi'nin Koçgiri Aşireti'ne kaymakam olarak tayinliği.



Maliye Nezaretine

Bir vakitten beri ve irae-yi isyanda bulunup saye-i muvaffakiyet-vaye-i hazret-i tacidaride geçende Anadolu ordu-yu hümayunu canibinden kuvve-i askeriye sevkiyle daire-i itaate idhal olunan Koçgiri aşiretinin tamami-yi ıslahatıyla zabıta-i mütemadiyelerinin istihsali ve teferruatı

hakkında makam-ı senaveriden gönderilen tahrirata cevaben tevarüd eden mazbata ve evrak-ı saire meallerine nazaran aşiret-i merkumenin şimdiye kadar birkaç defa tediblerine bakılmış iken ıslah-ı nefs etmemeleri mensub oldukları Kara Hisar-ı Şarki ve Dersim sancakları canibinden su-i idare ve taaddi görmelerinden neşet edip bunların zabıta-i matlubeleri civarlarından bazı mahallerin birleştirilmesiyle beraber lvain-i //mezkurînden kat-ı merbutiyet ettirilip müstakil bir kaymakamlığın teşkiliyle hasıl ve kurbiyet münasebetiyle Sivas eyaletine ilhakı mazbutiyet[sağlamlık] ve muhassenat[faydalı işler]ı mucib olacağı ve Sivas meclis-i kebiri azasından olup aşiret-i merkume bakayasının istihsaline memur abdi efendinin bu maddede gayret ve istikameti meşhud olarak zaten dahi oraların mevki ve ahvaline vukuf ve malumatı bulunduğundan mumaileyhin kaymakamlık-ı mezkura tayini ve aşiret-i merkumenin Dersim Sancağı'na ilhakında bakayaları defterlerinin adem-i irsali bunun ol vakit Sivas eyaleti emvalinden tefriki sırasında gönderilen sal defterinde muharrer olmasından icab eylediği gibi iş bu bakaya aşiret-i merkumenin yetmiş iki senesi gayetine kadar defterinde müterakim olan emval-i miriyeden mumaileyh abdi efendi marifetiyle tahsil olunan üç yük[100.000 kuruş] altmış üç bin şu kadar guruşun meyanına dahil olup bundan aşiret-i merkumenin ıslahına memur asakir-i şahanenin tayinat ve masarifatı bit-tenzil kusuru mal sandığında mevcud bulunmuş olduğu beyanıyla icra-yı icabı işar olunmuş olub zikr olunan Koçgiri aşiretinin kaymakamlık vechile idaresinde tayin kılınacak memurlara ne kadar maaş tahsisine ve ne kadar zabtiye istihdamına lüzum görüneceği mechul olmak cihetiyle aşiret-i merkumenin idare-i atiyesinde vuku bulacak hasılat ve masarifatın miktarı şimdiden bilinemeyeceği misüllü mal-ı mirilerinin miktar-ı senevisi olan elli beş bin bu kadar guruş emsali hakkında edilen masrafı rüyete mütehammil değil ise de teşkil olunacak kaymakamlık yalnız aşiret takımından ibaret olmayarak bunlara civar olan ve münasebet-i mevkiyesi bulunan sair bazı kazalar dahi

birleştirilerek umur-ı mülkiye ve maliye ve zabtiyesine bir taraftan bakılacağı ve aşiret-i merkumenin hane ve nüfusça vuku'u me'mûl olan mektumat[1]ı zahire çıkarılamayacağı cihetle bundan haylice nef' ve tasarruf ve mazbutiyet hasıl olacağı me'mul olmasıyla beraber aşiret-i merkumenin arzu olunan ıslahat-ı mütemadiye ve zabıta-i sahiha ve kaviyyesinin takarrüründen mülkçe olacak istifade dahi başkaca menafi ve mamuriyeti intaç edeceğinden işar olunduğu üzere iktizasının icrası ve kaymakamlığa dahi mumaileyh abdi efendinin şehriye dört bin guruş maaş tahsisiyle tayini ve kaymakamlık-ı mezkur için makarr ve meclis teşkili ve livain-i mezkurînden tefriki iktiza eden kazaların tayin ve tahdidi/tahriri lazım gelerek bu dahi münasebet-i mevkiyesine tatbiken mahallince bilinecek şey olduğundan berminval-i muharrer makarr ve meclisin tayin ve teşkili ile meclis azası usul-i müttehazasına tevfikan intihab-ı ahali ile tayin olunarak tatbik mühürlerinin ve livain-i mezkurînden tefrik olunması lazım gelen kazaların esami ve miktar-ı vergi nüfusunu mübeyyin defterlerinin irsali ve istihdamlarına lüzum görünecek neferat-ı zabtiyenin bil-istizan tahriri ve aşiret-i merkume ahalisinin içlerinde uygunsuz eşhas var ise onların dahi münasib küfelâ[kefiller]ya rabt ettirilerek ve badezzin mürettebat-ı miriye ve askeriyeleri vakit ve zamanıyla tahsil olunup bir guna bakaya bırakılmaması ve sinîn-i atikadan müterakim olup tahsil olunan mebaliğden aşiret-i merkume ıslahına memur asakir-i şahanenin tayinatı masarifi bit-tenzil üst tarafı olarak mevcud bulunan akçenin iş bu kaymakamlığın küşad olunacak mal sandığına devr ve itası hususlarının Sivas valisi devletlü paşa hazretlerine işar kılınması ve oraya münasip bir mal müdürünün tayini keyfiyetinin ve kaymakamlık hakkında ve mevad-ı sairede hazinece lazım gelecek muamelenin savb-ı valalarına havalesi meclis-i valada tezekkür ve tensib olunarak bil-istizan irade-i seniyye-i cenab-ı padişahi dahi ol merkezde müteallik ve şeref-sudur buyurulup iktizası vechile keyfiyet vali-yi

1. Hükümetten kaçırılarak gizlenmiş ve yazdırılmamış nüfus, mal veya gelir.

müşarünileyh hazretlerine bildirilmiş olmağla bermucib-i irade-i seniyye hazinece dahi iktizalarının icrası hususuna himmet buyurulması.

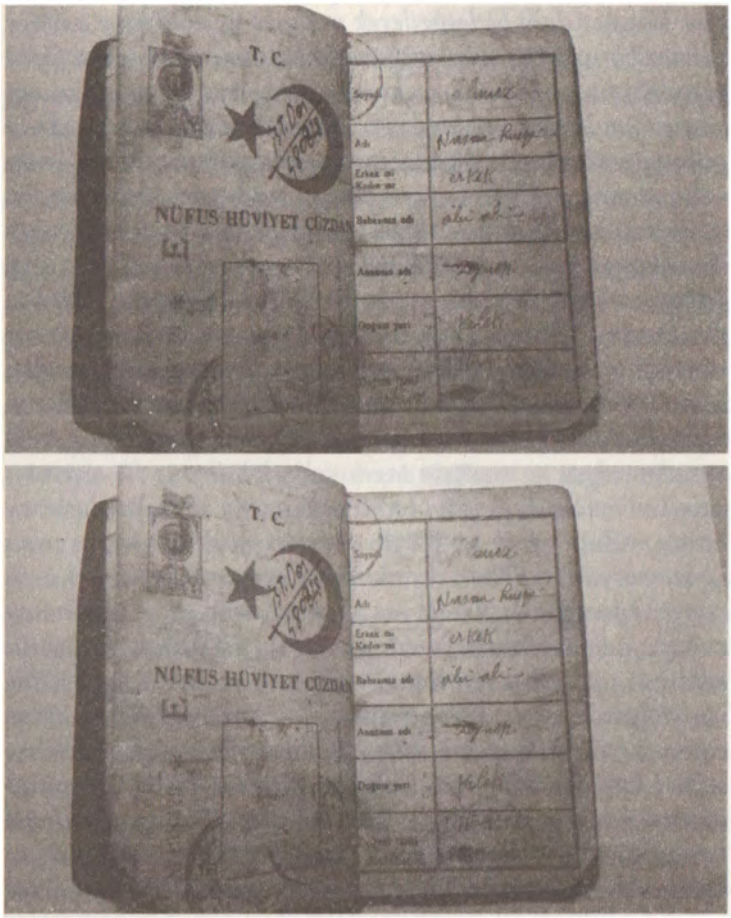
29 C 74

[Bir vakitten beri isyanda bulunup padişahın sayesinde geçende Anadolu ordu-yu hümayunu tarafından askeri kuvvet sevkiyle itaate alınan Koçgiri aşiretinin tamamen ıslahıyla devamlı zabıtanın kullanılması ve detayları hakkında makam-ı senaveriden gönderilen yazılara cevaben gelen mazbata ve diğer evrak içeriklerine göre ilgili aşiretin şimdiye kadar birkaç defa te'dîblerine bakılmış iken kendilerini ıslah etmemeleri ait oldukları Kara Hisar-ı Şarki ve Dersim sancakları tarafından kötü idare ve zulm görmelerinden kaynaklanıp bunların zabıta-i matlubeleri civarlarından bazı mahallerin birleştirilmesiyle beraber ilgili livalardan ilişkisi koparılıp müstakil bir kaymakamlığın teşkiliyle ortaya çıkan ve yakınlık münasebetiyle Sivas eyaletine katılması sağlam ve uygun olacağı ve Sivas büyük meclisi azasından olup ilgili aşiret bakayasının istihsaline memur Abdi efendinin bu maddede gayret ve dürüstlüğü görülerek şahıs olarak dahi oraların mevki ve hallerini bildiğinden mumaileyhin ilgili kaymakamlığa tayini ve ilgili aşiretin Dersim Sancağı'na katılmasında bakayaları defterlerinin gönderilmemesi bunun ol vakit Sivas eyaleti mallarından ayrılması sırasında gönderilen yıllık defterinde yazılmış olmasından gerektiği gibi iş bu bakaya ilgili aşiretin yetmiş iki senesi sonuna kadar defterinde yazılmış olan mirî mallardan mumaileyh Abdi Efendi marifetiyle tahsil olunan üç yük[100.000 kuruş] altmış üç bin şu kadar guruşun arasına dahil olup bundan ilgili aşiretin ıslahına memur padişah askerlerinin tayinleri ve masrafları düşülerek kusuru mal sandığında mevcud bulunmuş olduğu beyanıyla gereğinin yapılması bildirilmiş olub zikr olunan Koçgiri aşiretinin kaymakamlık tarzı idaresinde tayin kılınacak memurlara ne kadar maaş tahsisine ve ne kadar zabtiyeye gerek görüleceği bilinmediğinden ilgili aşiretin gelecek idaresinde oluşacak hasılat ve masrafların miktarı şimdiden bilinemeyeceği gibi mirî mallarının senelik miktarı olan elli beş bin bu kadar

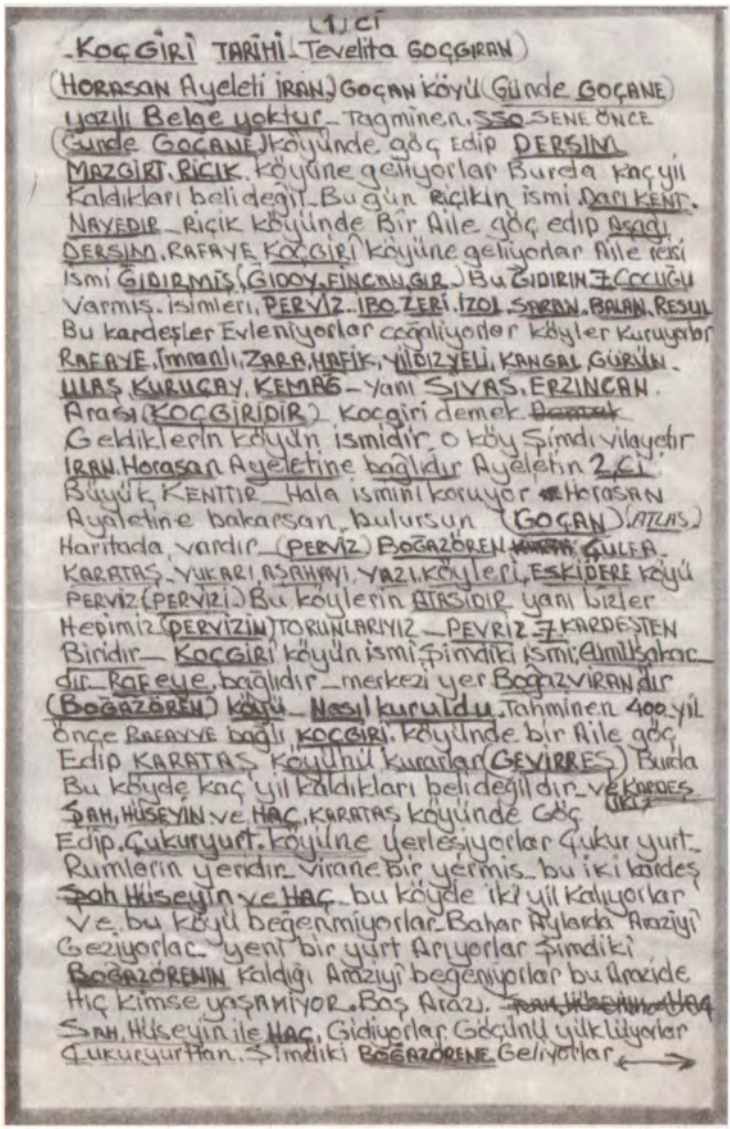
guruş emsali hakkında edilen masrafı araştırabilecek değil ise de kurulacak kaymakamlık yalnız aşiret takımından ibaret olmayarak bunlara civar olan ve yakınlarında bulunan diğer bazı kazalar dahi birleştirilerek mülkiye ve maliye ve zabtiye işlerine bir taraftan bakılacağı ve ilgili aşiretin hane ve nüfusça gerçekleşmesi beklenen mektumat[2]ı açığa çıkarılamayacağı cihetle bundan haylice fayda ve tasarruf ve sağlamlık meydana geleceği beklenmekle beraber ilgili aşiretin arzu olunan devam eden ıslahat ve güçlü ve tam zabıtasına karar verilmesinden mülkçe olacak istifade dahi başkaca faydalar ve mamurlukla sonuçlanacağından bildirildiği üzere gereğinin yapılması ve kaymakamlığa dahi adı geçen Abdi Efendinin aylık dört bin guruş maaş tahsisiyle tayini ve ilgili kaymakamlık için karar merkezi ve meclis teşkili ve ilgili livalardan ayrılması gereken kazaların tayin ve tahdidi lazım gelerek bu dahi yakınlarına tatbiken mahallince bilinecek şey olduğundan yazıldığı şekilde karar merkezi ve meclisin tayin ve teşkili ile meclis azasının kabul edilen usule uygun olarak halk seçimi ile tayin olunarak tatbik mühürlerinin ve ilgili livalardan ayrılması lazım gelen kazaların isimleri ve vergi miktarları ve vergi nüfusunu içeren defterlerinin gönderilmesi ve istihdamlarına gerek görünecek zabtiye neferlerinin kaydedilmesi ve ilgili aşiret ahalisinin içlerinde uygunsuz şahıslar var ise onların dahi uygun kefillere bağlanarak ve daha sonra mirî ve askerî kişiler vakit ve zamanıyla açıklanıp kalıntılar bırakılmaması ve geçmiş senelerden birikmiş olup tahsil olunan tutarlardan ilgili aşiretin ıslahına memur askerlerin tayinleri masrafları düşülerek üst tarafı olarak mevcud bulunan akçenin iş bu kaymakamlığın açılacak mal sandığına devri ve verilmesi hususlarının Sivas valisi devletlû paşa hazretlerine bildirilmesi ve oraya uygun bir mal müdürünün tayininin ve kaymakamlık hakkında ve diğer konularda hazinece lazım gelecek muamelenin yüce makamlarına havalesi meclis-i valada görüşülüp onaylanarak padişahın iradesi dahi o şekilde buyurulup durum ilgili vali hazretlerine bildirilmiş olmağla padişahın iradesi gereğince hazinece dahi gereğinin yapılması hususuna gayret buyurulması]

2. Hükümetten kaçırılarak gizlenmiş ve yazdırılmamış nüfus, mal veya gelir.

Ek 4: Sivas İmranlı Kelek Köyü'nden Hasan Hüseyin Ölmez'in Nüfus Cüzdanı.



Ek 5. Ali Akgün tarafından hazırlanan Boğazören köyü şeceresi



1)Cİ
-KOÇGİRİ TARİHİ-Tevelita GOÇGİRAN)
(HORASAN Ayeleti İRAN) GOÇAN KÖYÜ (Günde GOÇANE)
Yazılı Belge yoktur - Tagminen. 550 SENE ÖNCE
(Günde GOÇANE) köyünde göç edip DERSİM
MAZGİRT. RIÇIK. köyüne geliyorlar Burda kaç yıl
Kaldıkları belidegil. Bugün RIÇIKIN ismi DAR KENT.
NAYEDIR - RIÇIK köyünde Bir Aile göç edip ASAĞI
DERSİM. RAFAYE KOÇGİRİ köyüne geliyorlar Aile reisi
ismi ĞIDIRMİŞ (GIDOY. FINCAN GİR.) Bu ĞIDIRIN 3 ÇOCUĞU
Varmış. İsimleri. PERVİZ. İBO ZERİ. İZOL. SHERW. BALAN. RESUL
Bu kardeşler Evleniyorlar coğaliyorlar köyler Kuruyorlar
RAFAYE. İmranlı. ZARA. HAFİK. YILDIZELİ. KANGAL GÜRÜN.
ULAŞ KURUÇAY. KEMAĞ - yani SİVAS. ERZİNCAN.
Arası (KOÇGİRİDİR) Koçgiri demek
Geldiklerin köyün ismidir o köy Şimdi vilayetir
IRAN. Horasan Ayeletine bağlıdır Ayeletin 2.Ci
Büyük KENTTİR - Hala ismini koruyor Horasan
Ayeletine bakarsan bulursun (GOÇAN). ATLAS.
Haritada vardır (PERVİZ) BOĞAZÖREN GÜLEA.
KARATAŞ. YUKARI AŞAĞIYAYI. YAZI. KÖYLERİ. ESKİDERE köyü
PERVİZ (PERVİZİ) Bu köylerin ATASIDIR yani bizler
Hepimiz (PERVİZİN) TORUNLARIYIZ - PEVRİZ 7 KARDEŞTEN
Biridir - KOÇGİRİ köyün ismi Şimdiki ismi Alevi Sakac-
dir - RAFEYE. bağlıdır - merkezi yer BOĞAZVİRAN dır
(BOĞAZÖREN) köyü - Nesil kuruldu. Tahminen 400 yıl
Önce RAFAYYE bağlı KOÇGİRİ. köyünde bir Aile göç
Edip KARATAŞ köyünü kurarlar (GEVİRRES) Burda
Bu köyde kaç yıl kaldıkları belidegildir - ve KARDEŞ
ŞAH. HÜSEYİN ve HAÇ. KARATAŞ köyünde Göç
Edip. Çukuryurt. köyüne yerleşiyorlar Çukur yurt -
Rumlerin yerdır - virane bir yermiş - bu iki kardeş
Şah Hüseyin ve HAÇ - bu köyde iki yıl kalıyorlar
Ve. bu köyü beğenmiyorlar Bahar Aylarda Araziyi
Geziyorlar - yeni bir yurt Arıyorlar Şimdiki
BOĞAZÖREN'İN Kaldığı Araziyi beğeniyorlar bu Arazide
Hiç kimse yaşamıyor. Boş Arazi. Şah Hüseyin ve HAÇ
Şah. Hüseyin ile HAÇ. Gidiyorlar Göçünü yıl lıyorlar
Çukuryurttan. Şimdiki BOĞAZÖRENE Geliyorlar ←→

(2)

Aşağı Mahalede (MELE JERIN) Temelini Atiyorlar

İlk kazmayı vuranda FERE MEZIN dir. Büyük ferhattır Büyüklerimizde duyduklarımıza göre büyük per- HACIN OĞLUDUR Şah Hüseyin ve HAÇ. Köy Alt TARLALARI, Ağpinleri ekiyorlar ve boliyorlar İki Kardeşin çocukları oluyor çoğalıyorlar Evlenirler köy Alt Tarlarını genişletirler- Aslında Boğazören köy 3. kardeşiz SAH HÜSEYIN, HAÇ. ve MIRZA dır. MIRZA O. Zaman KARATAŞ köyünde kalmış (GEVİRREŞ köyü) Büyüklerimizin yaşlılarının söylediklerine göre MIRZA karateş köyün de, 15.20 Sene Sonra Boğazörene geliyor. Aşağı mahlede Ev yapacak yer kalmamış. Ağaların tarlalar kalmamamış Sonra yukarı MAHLEDE- MELE JÖRIN yer veriyorlar uzak yerlerde tarla veriyorlar. yıldırımların Oturduk- ları yer. MUNZUR Ağanın yeridir- MUNZUR Ağa HACIN TORNUdur Sonra Satın Alıyorlar. 1915 lerde MUNZUR AĞA Göç edip SARIZA gidiyor Büyüklerimiz Dedelerimiz Amcalarımız (APE Durso) Dursun Akgün. Atalarımızın Anlattıklarına göre Köy halkı Çoğaliyor Evleniyorlar Evler Çoğaliyor 15.20 Ev Oluyor. köye daha isim koymamışlar Köy Olduğuna kayıtı yok- köy halkı toplanmış köye Bir isim verelim- içlerinde yaşlıları seçiyorlar ZARAYA hukümet konağına gönderiyorlar gelin Bizim köyü görün, bir isim koyalım (küyümüze) Muhtarlık Olsun- (ZARAYA) Hükümet yetkilileri Köyümüze geliyorlar iğtiyarlarla köyde Toplantı yapiyorlar Çevreyi geziyorlar Her Tarafa bakıyorlar o Anda köy 20 Hane Olmuş durumda o anda Hükümet yetkkililer. iğtiyarlar Sağa & Sola Bakiyorlar Birde Aşağı bakiyorlar orda & Hükümet yetkilisi Bizim bir iğtiyara Soru Soruyor- köye isim koycaklar- Hükümet Memuru iğtiyara Soruyor Demiş iğtiyar Doğru Söyle Siz Buraya gelirken bu bölgede köy varmıdı insan varmıdı- iğtiyar Demiş Hayır kimse yoktu ←→

(ALİ AKGÜN) Boğazören Köyü

(3) CI

DEVLET MEMURU:- Gene dönüp Herkesten Soruyor

Bilhassa İğtiyarlarda Soruyor Hiç buralarda köy Görmedinmi- Köy Halkında bir iğtiyar Çıkıyor Diyor (ZABIT) bey. İğtiyar yönünü Değdiriyor Diyor Zabıt bey Şu AŞAĞA Boğazda bir köy varmiş Hatta (kalesinde) vardır yıkık evler belidir Memur diyor. İğtiyar O Evler Ne Olmuş. İğtiyar Diyor Memur bey- Memurbey O boğazdaki köy VİRAN Olmuş. Devlet Memuru Dönüyor köylüye Diyor köyünüzün ismini buldum köyünüzün Adı. BOĞAZ VİRAN Olsun (Boğaza Kavuşan ŞEMTİ) Köyümüzün (Boğazdan Alıyor- 1956 da köy İsimleri değişti- Boğazören Oldu

Bunları ben ALİ AKGÜN. bunları Atalarımda Dedelerimde Amcalarımda iğtiyar amcalarda En, Çok Amcam Dursun Akgünde öğrendim (APE DURSO) (DURSOY ŞEMİ) ŞEM= APE DURSONUN Büyük Babasıdır (DAPİR)

Not. Amcam Dursun Akgün 1973 öldü= Doğum 1307 de HİKRİYİL

(APE DURSONUN) Dursun Akgünün Anlattığı Hesaba Göre Boğazören 450 Sene Önce kurulmuş, 1972 Yılında Bana Anlattı, APE DURSOY ŞEMİ (APE DURSO)

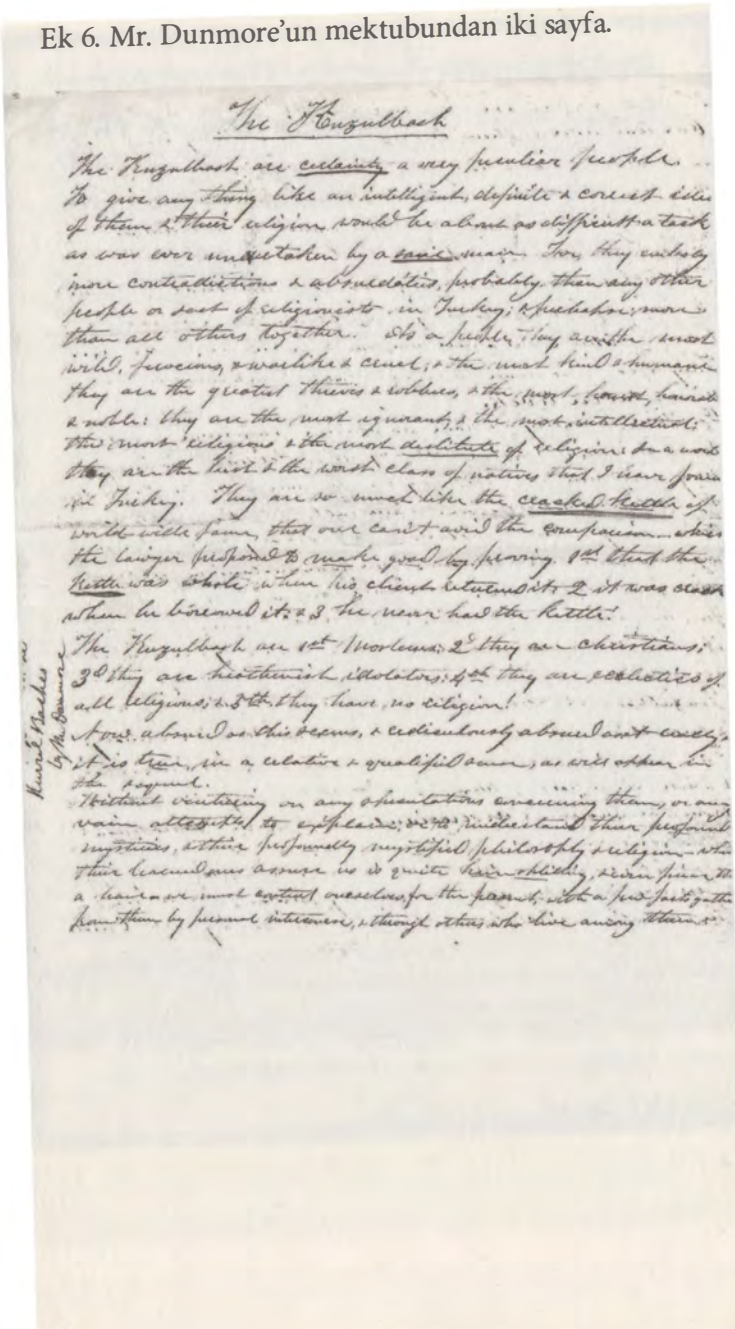
Not. yazılı Belge yoktur

BÜYÜK FER 120 yıl yaşamıştır FERE MEZUN (HACIN) OĞUZDUR (FERHAT)

ALİ AKGÜN. APE ALİ ALİYE FERO

MAYIS 2015 (Gülan)

Ek 6. Mr. Dunmore'un mektubundan iki sayfa.



The Kuzulbash

The Kuzulbash are certainly a very peculiar people. To give any thing like an intelligible, definite & correct idea of them & their religion would be almost as difficult a task as was ever undertaken by a sane man. For, they embody more contradictions & absurdities, probably, than any other people or sect of religionists in Turkey, & perhaps more than all others together. As a people, they are the most wild, fierce, warlike & cruel, & the most kind & humane. They are the greatest thieves & robbers, & the most honest, honored & noble: they are the most ignorant & the most intellectual: the most religious & the most dissolute of religions: in a word they are the first & the worst class of natives that I have seen in Turkey. They are so much like the cracked kettle of world wide fame, that one cannot avoid the comparison, when the lawyer professed to make good by proving 1st that the kettle was whole when his client returned it to 2d it was cracked when he borrowed it: & 3d he never had the kettle.

The Kuzulbash are 1st Mohemmedans; 2d they are Christians; 3d they are heathenish idolaters; 4th they are eclectics of all religions; & 5th they have no religion!

Most absurd as this seems, & ridiculously absurd as it really is, it is true, in a relative & qualified sense, as will appear in the sequel.

Without venturing on any explanations or reasonings thereon, or any vain attempts to explain away the ridiculous & their profound mysteries, & their profoundly mystified philosophy & religion - which their learned men assure us is quite transparent, & even plain, to a learner - we must content ourselves for the present with a few facts & the knowledge them by personal intercourse, & through others who live among them &

Kuzul Bashes by Mr. Dunmore

1st Who & what are the Kuzulbash?

Our knowledge of them is very imperfect. They are a race of nominal Moslems — as a people sui generis — scattered over an extensive region between the Jaxartes range & the Black sea, & for the most part, found in the vicinities of Khaphoh, Arabkir & Sivas.

The appellation, name Kuzulbash, or Red-Head, is applied to them by Turks, probably, on account of the color of the turbans, which are quite uniform, & for the most part red. They reject this name, however, & call themselves the Osmanli-tatlu tevek.

Of their ancestry we have no positive knowledge. There is some evidence however that they are of Persian origin; & may yet turn out that they are the same with the Persian in nationality & religion. Their tall, athletic & noble person, their manly & marked features, their peculiarly dignified mien together with their heterodoxy of Mahammedanism, are all grown of this conjecture. In their language also, which is for the most part Kurdish — the Persian element is present in rich predominance. Indeed we are assured by one who is regarded as a good Persian scholar, that the language of the Kuzulbash Kurds is little else than the Persian modified & corrupted: & probably the same is true of Kurdish generally. The Turks, moreover, say that the Persians are all Kuzulbash & these are a part of them. Perhaps they are descended from the ancient Carduchians mentioned in Xenophon's Anabasis as warlike mountaineers, tributary east of the Tigris & preserved for many ages their manly freedom in the midst of the despotic monarchies of Asia, & whose posterity, called Kur-

Bu çalışma, "aşiret" kavramının Ortadoğu'daki etno-dinsel toplulukları tanımlamakta yetersiz olduğunu öne sürmekte ve kavramı bileşenlerine ayırarak ele almaktadır. Kitapta "aşiret" olarak tanımlanan halk toplulukları "etnos", toplulukların içinden ortaya çıkan yönetsel mekanizma "aşiret" olarak tanımlanmakta. "Asabiyye"nin kaynağının ise topluluğun kandaşlığı değil, aslında sınıfsal-siyasal bir yapılaşmanın nüvesi olan "aşiret" mekanizması olduğu öne sürülmektedir.

"Aşiret"in yerel, ancak merkez/devlet eliyle siyasal muhatap olarak kabul edildiğinde var olabilen, meşrulaştırılarak varlığını sürdürebilen yönetsel bir mekanizma olduğunu öne süren bu kitap, Kızılbaş/Alevi Kürt topluluklarını da bu perspektifle ele almakta; Kızılbaş/Alevi Kürt aşiretlerin şekillendiği tarihi Çemişgezek coğrafyasını tarihsel-sosyal özgün bir habitus olarak kabul edip böylesi bir habitusun zorunlu kıldığı klan, kabile, cemaat gibi formasyonların hem inanç hem de kimlik inşasındaki etkisini merkezle ilişki bağlamında tartışmaya çalışmaktadır.

Kitapta, Çemişgezek ve Dersim coğrafyasından taşan toplulukların Koçgiri'ye dağılmaları, Osmanlı'nın merkezileşme politikalarına paralel olarak merkezle ilişkilenmeleri ve "aşiret" mekanizmasının oluşumu enine boyuna tartışılmaktadır. Bu mekanizmanın yarattığı Kürtlük "asabiyye"si, buna bağlı olarak Koçgiri "hadisesi" ve bunun Cumhuriyet sonrasına etkisi, kentleşme ve göç sürecinde "aşiret"in dağılması, kentte dönüşüm ve yeniden şekillenmesi ise arşiv belgeleri, somut nüfus verileri ve saha görüşmeleri temelinde ortaya konmaktadır.

Kavramsal ve yöntemsel yaklaşımıyla özgün bir örnek olduğunu düşündüğümüz bu çalışmanın aşiret incelemelerine de bir katkı olmasını ümit ediyoruz...

Z KİTAPL
-314-432
L4432