

The Journal of Academic Social Science Studies



International Journal of Social Science

Volume 5 Issue 5, p. 435-455, October 2012

GÜÇ İLİŞKİLERİ AĞININ AKTÖRLERİ OLARAK ORTODOKSİ VE HETERODOKSİ: TAHTACI RAPORU ÖRNEĞİ

*ORTHODOXY AND HETERODOXY AS ACTORS FOR THE NETWORK OF POWER
RELATIONS: THE CASE OF THE TAHTACI REPORT*

Yrd. Doç. Dr. İlkay ŞAHİN

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Abstract

The relationship between orthodoxy and heterodoxy is conceptualised according to theological approaches in the context of the discussions of doctrinal origin. While orthodoxy is defined as a real and true belief and ritual, heterodoxy is seen as a concept used for classifying the heretic groups with different belief and rituals from the main religious tradition. This theological perspective brings about evaporation of the characteristic features of orthodoxy and heterodoxy which is related to networks of power and struggle. However, orthodoxy and heterodoxy are actors of these networks, which use the doctrinal legitimacy and share a dialectical relationship. The dialectical power relations between orthodoxy and heterodoxy are carried out by means of different strategies such as reports and legitimated by means of different beliefs and ideologies. This article aims to explore the dialectical power relations between orthodoxy and heterodoxy in the case of the Tahtaci report done by direction of the political authority in 1918. This report is analysed as a strategy which allows orthodoxy to control the network of power relations. Moreover, the strategic character of report is explained as a sign of dialectical power relations between orthodoxy and heterodoxy. Furthermore, data given in this report is seen as a historical data enable us to understand the social, cultural and religious life of the Tahtaci Kizilbash community.

Keywords: Network of Power Relations, Orthodoxy, Heterodoxy, Kizilbash, Tahtaci

Öz

Ortodoksi ve heterodoksi ilişkisi, teolojik bir yaklaşımla genellikle inançsal orijin tartışmaları çerçevesinde kavramlaştırılmaktadır. Ortodoksi hakiki inanç ve uygulamalar ile ilişkilendirilirken, heterodoksi hakiki inanç ve uygulamalardan sapan grupları tanımlamak üzere kullanılmaktadır. Böylesi bir kavramlaştırma eğilimi ise güç ağları ile ilişkili karakteristik özelliklerinin inançsal orijin tartışmalarının gölgesinde kalmasına yol açmaktadır. Bununla birlikte, ortodoksi ve heterodoksi güç ve hâkimiyet ağlarının inançsal meşrulaştırmaya başvuran ve mevcudiyetleri birbirine bağlı olan iki aktörünü işaret etmektedir. Ortodoksi ve heterodoksi arasındaki diyalektik güç ilişkisi ise çeşitli stratejiler vasıtasıyla yürütülmekte ve farklı inanç ve ideolojilerle meşrulaştırılmaktadır. Ortodoksi ve heterodoksi üzerine kavramsal bir analiz yapmayı da hedefleyen bu çalışma, Kızılbaş heterodoksi ile Sünni ortodoksi arasındaki diyalektik güç ilişkisini, merkezî otoritenin emriyle hazırlanan Tahtacılar raporu örneğinde ele almayı amaçlamaktadır. Rapor, ortodoksinin güç ve hâkimiyet alanını koruma ve denetleme stratejilerinden birisi olarak değerlendirilmekte, raporun ortodoks karakteri, ortodoksi ve heterodoksinin güç ve hâkimiyet algısı temelindeki diyalektik ilişkilerinin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca, hazırlayan aktörü ve hazırlanış amacı itibarıyla diyalektik bir güç ilişkisinin taraflarını işaret eden Tahtacı raporunda sunulan malumat, Tahtacıların toplumsal yapı ve kültürel hayatlarını anlamaya imkân sağlayan tarihî veriler olarak değerlendirilmektedir. Heterodoksi kavramı ile doğrudan örtüştüğü gerekçesiyle çalışmada Alevi kavramı yerine Kızılbaş kavramının kullanımı tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Güç ilişkileri ağı, ortodoksi, heterodoksi, Kızılbaş, Tahtacılar.

Giriş

Kültürel ve yapısal dönüşüm süreçleri, ürettikleri yeni birliktelik ve gruplar bağlamında toplumların sosyal yapı ve güç ilişkilerini yeniden şekillendirmektedir. Küçük Asya'nın Kızılbaş gruplarıyla merkezî otorite arasındaki gerilimli ilişki biçimi, güç ve hâkimiyet ağlarının inançsal meşrulaştırma yoluyla paylaşımının bir modelini gözler önüne sermektedir. Söz konusu güç ilişkileri ağının tarafları akademik yazına ortodoksi ve heterodoksi kavramları ile yansımıştır. "Heterodoks" kavramı, genellikle, Kızılbaş grupların inanç ve ritüelleri ile sosyal organizasyonlarının orijini itibarıyla ana dinî eğilim olan "Sünni gelenekten" ayrışmaları durumunu karşılamak üzere tasvir edici bir kavram olarak kullanılmaktadır. Kavramın güç ilişkilerini yansıtan boyutu ise bahsi geçen teolojik açıklama ve inançsal orijin tartışmalarının gölgesinde kalmakta, ortodoksi ve heterodoksinin güç ağları temelinde şekillenen karakterlerinin silikleşmesi sonucunu doğurmaktadır.

Heterodoksi, kavramsal orijini bakımından, bir güç ilişkileri ağının, dinî söylemle meşrulaştırma stratejisine başvuran diyalektik bileşenlerinden birisini ifade etmektedir. Zira, Kızılbaş hareket örneğinde görüleceği üzere yeni dinî grup ya da toplulukların teşekkülü, organizasyonu ve sosyal yapılanması, ortodoksi ile giriştikleri güç mücadelesinin bir sonucu olarak şekillenebilmekte, heterodoks karakterleri söz konusu politik mücadele bağlamında su yüzüne çıkmaktadır. Bu yönüyle heterodoksi ancak ortodoksi ile ilişkisi ve yapısal konumu bağlamında bir sosyal gerçekliği temsil etmektedir. O hâlde heresinin orijin ve varoluş prensiplerinden biri ortodoksidir ve ortodoksi olmaksızın heterodoksiden söz etmek neredeyse imkânsızdır (Berlinerblau, 2001: 330-332).

Tarihî veriler göstermektedir ki Anadolu coğrafyasındaki hâkimiyet arayışı, inançsal meşrulaştırmaya başvuran diyalektik bir güç ilişkisini üretmiştir. Bahsi geçen hâkimiyet arayışının sonucunda, dinin meşrulaştırma işlevinden yararlanmak amacıyla bir ortodoksiyi

teşekkül ettiren merkezî otoriteye karşı güç ve hâkimiyet iddiasıyla mücadeleye tutuşan Kızılbaş gruplar, hâkim grubun diyalektik ötekisi haline gelmiştir. Bu bakımdan heterodoksi ve ortodoksi, kültürel değerler sistemi ile toplumsal yapının politik güç arayışı paradigması temelinde işleyişini ve şekillenişini ifade etmektedir. Kültürel değerler sistemi ise sosyal yapı ve diyalektik güç ilişkisinin meşrulaştırılması işlevini görmektedir.

Ortodoksi ve heterodoksi arasındaki diyalektik güç ilişkisi, farklı fiziksel ve sembolik stratejilerle kendisini hissettirmektedir. Sünni Osmanlı-Şii Safevi Türkmen toplulukları arasındaki mücadele ve müteakip dönemlerin Kızılbaş isyanları bağlamında fiziksel stratejilerle sürdürülen diyalektik güç ilişkisi, süreç içinde Kızılbaş hareketi diyalektik güç ilişkisinin heterodoks, Sünni merkezî otoriteyi de ortodoks bileşeni haline getirmiş, farklı sembolik stratejilerle varlığını devam ettirmiştir. Bahsi geçen stratejiler, merkezî otoritenin güç ve hâkimiyet dengelerini korumak adına heterodoksiyi kontrol altına alma ve ortodoksi ile eklemlenme girişimleri temelinde şekillenmiştir. İletişim, ulaşım, teknoloji, askerî ve bürokratik olanaklar itibarıyla heterodokside daha donanımlı olan ortodoksi ise bahsi geçen diyalektik ilişki biçiminde “oyunun” kural koyucusu haline gelmiştir (Bourdieu, 1993: 44, 61; Bourdieu, 1990: 80-82, 68, 188; Swartz, 1996: 80-82). Heterodoksiye karşı kullanılan ortodoks stratejilerden biri heresiografik çalışmalarken, heresiografik çalışmalar kadar aşına olunmayan, fakat ortodoksinin kendi mevcudiyetini korumasında etkin işlevlere sahip olan raporlardır.

Coğrafi, ekonomik, siyasi ve sosyal bütünlüğünün korunması politik hedefinin güdüldüğü 19 ve 20. yüzyılda izlenen savunmacı politikaların da bir sonucu olmak üzere, heterodoks gruplar hakkında hazırlanan raporların stratejik önemi artmıştır. Bu çerçevede olmak üzere heterodoks Kızılbaş gruplara dair oldukça detaylı raporlar tutulmuştur. Raporlar, bir yandan Kızılbaş toplulukların sosyal, ekonomik, kültürel, askerî donanımlarına dair malumat toplanmasını, diğer yandan da merkezî otoritenin ortodoks, Kızılbaş grupların da heterodoks duruşunu meşrulaştıracak inançsal, ritüel ve doktrinel farklılıkların vurgulanmasını sağlamıştır. Bu yönüyle, ortodoks raporlar, güç dağıtımında oynadığı stratejik öneme binaen sembolik bir sermayeyi üretmekte (Bourdieu, 1993: 75), ortodoksinin gücü elinde tutmak üzere Kızılbaşlığı tanımlama ve kontrol etme politik hedefiyle örtüşmektedir.

Ortodoksi ve heterodoksi üzerine kavramsal bir analiz ile başlayan bu çalışma, Kızılbaş heterodoksi ile Sünni ortodoksi arasındaki diyalektik güç ilişkisini, merkezî otoritenin emriyle hazırlanan Tahtacılar raporu örneğinde ele almayı hedeflemektedir. Rapor, ortodoksinin güç ve hâkimiyet alanını koruma ve denetleme stratejilerinden birisi olarak değerlendirilmekte, raporun ortodoks karakteri, ortodoksi ve heterodoksinin güç ve hâkimiyet algısı temelindeki diyalektik ilişkilerinin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca, hazırlayan aktörü ve hazırlanış amacı itibarıyla diyalektik bir güç ilişkisinin taraflarını işaret eden Tahtacı raporunda sunulan malumat, Tahtacıların toplumsal yapı ve kültürel hayatlarını anlamaya imkân sağlayan tarihî veriler olarak değerlendirilmektedir. Heterodoksi kavramı ile doğrudan örtüştüğü gerekçesiyle çalışmada Alevî kavramı yerine Kızılbaş kavramının kullanımı tercih edilmiştir.

Güç İlişkileri Ağının İki Aktörü: Sünni Ortodoksi ve Kızılbaş Heterodoksi

Dinî organizasyon ve gruplaşmaları açıklamak üzere geliştirilen bir kavram olan “ortodoks”, Yunanca doğru anlamına gelen “ortho” ile “düşünce” ve doktrin anlamına gelen “doxa” kelimelerinin bir araya getirilmesinden oluşmuş, orijini itibarıyla Batılı kültürel bağlamı temsil eden bir kavramdır. İlk defa on sekizinci yüzyılın sonlarında Yahudilik bünyesindeki dinî grupları ve organizasyon şemasını açıklamak üzere kullanılmaya başlanan

ortodoksi (Wilson, 2007: 170-171, 182), inançsal bir konsensüs ve bir güç ağı sosyal gerçekliklerini aynı anda kavramsal içeriğinde barındırmaktadır. İnançsal uzlaşma ve birlikteliği vurgulayan yanına rağmen ortodoksi, temelde bir güç ilişkisini anlatmakta, belirli bir doktrin ya da yaklaşımın gücü edinmek ve dağıtmak üzere elde tutulmasını ifade etmektedir (Langer ve Simon, 2008: 279, 281-282.).

Nitekim Bourdieu, ortodoksiyi gücü sürdürmek için belirli kurallar dizesinden faydalanan hâkim sınıfın bir stratejisi olarak kavramlaştırmaktadır (Bourdieu, 1993: 34, 83, 101-102). Ortodoksinin diğer güç ilişkileri ağının aktörlerinden farkı ise dinî meşrulaştırmaya başvuruyor ve “hakikat” fikrine dayanıyor olmasında aranmalıdır. Bu çerçevede olmak üzere güç ve inanç birlikteliğini işaret edecek biçimde ortodoksi, çoğunluğun inandığı, gücü elinde bulunduranların söylem ve eylemlerinde başvurduğu dinî ana akım anlamına gelmektedir (Schrode, 2008: 395-398). Güç ilişkileri ağının aktörü olarak ortodoksi, aynı zamanda güç ve hâkimiyetin dağıtımını kontrol etmekte, güç ağlarının diğer aktörlerini belirlemektedir. Bu nedenle, ortodoksi ve heterodoksi, varlık ve mevcudiyetleri birbirlerine bağlı bulunan diyalektik bir ilişki biçimini temsil etmektedir (Berlinerblau, 2001: 330-332). Nitekim heterodoks kavramı sözlükte “ortodoksinin karşıtı” tamamlayıcı bileşen, “ortodoks olmayan” anlamında kullanılmaktadır.¹

Ortodoks ve heterodoks kavramları, akademik yazında Batı kültür sahasının dinî organizasyon şeması ve Hristiyan bağlamla kurulan analogiler bağlamında Doğu tipi toplumlara uyarlanmıştır. Bu çerçevede olmak üzere, kilise ve sekt tipi dinî organizasyon modellerinin benzerleri Doğu toplumlarında aranmaya başlanmıştır (Henderson, 1998: 27-28). Kilise gibi resmî ve kurumsal bir karar alma merciiinin bulunmayışı, belirgin ortopraktik karakter, doktrinel farklılık gibi Hristiyanlıktan ayrılan organizasyon şeması ise ortodoksi ve heterodoksi kavramlarının orijinal içeriğinde bir buharlaşmayı beraberinde getirmiştir (Wilson, 2007: 170-171, 182). Zira, inanç sistemi ve ritüellerin kurumsal bir organizasyon bünyesinde güç ve hâkimiyet ağları ile eklemlenerek varlığını sürdürdüğü kilise tipi bir yapılanmanın İslam kültür sahası içinde doğrudan görülemeyişi, sosyal yapının ortodoks ve heterodoks bileşenlerinin güç ağları merkezinde şekillenen kavramsal içeriklerinin bulanık kalmasına sebep olmuştur.

Bir otorite ve güç ağı ile inançsal konsensüs, “ortodoks hristiyanlık” ve “ortodoks Yahudilik” şeklinde akademik yazında uzlaşmış bir kavrama dönüşürken “ortodoks İslam” ile ilgili olarak böylesi uzlaşmış bir kavramsal içerikten bahsetmek mümkün olamamıştır. Ayrıca, Doğu tipi toplumlarda inanç sistemi ve ritüellerin kurumsal bir organizasyon bünyesinde güç ve hâkimiyet ağları ile eklemlenerek kilise tipi örgütlenmelerde somutlaşmayışı, ortodoksinin hakiki inanç ile ilişkilendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Hakiki inancı ve gerçek İslam’ı temsil ettiği öngörülen Sünnilik (ehlisünnet), Sufilik dışındaki itikadî ve amelî mezhepler, ulema sınıfı, hadis okulu gibi gelenekler, ortodoksiyle özdeşleştirilmiş ve ortodoksi şeklinde kavramlaştırılmıştır (Wilson, 2007: 170-171, 182).

Böylece, kilise tipi merkezî kurumsal ortodoksinin bulunmayışına da bağlı olarak güç ilişkileri ağının tarafları, kutsal metinlerin meşruiyet atfeden karakterleri temelinde belirlenmiştir (Schrode, 2008: 395-398). Sünniliğin merkezî otorite ile paylaştığı kurumsal bağlamı, Kur’an ve Sünnetin meşruiyetin kaynağı olarak değerlendirilişini, inanç ve ritüeller konusunda denetimi elinde tutan bir geleneği temsil eden ve hakiki İslam olarak görülen ehlisünnetin bir ortodoksi olarak açıklanışını beraberinde getirmiştir (Trix, 1993: 34). Ehlisünnet inanç ve ritüellerini belirleme ehliyeti gibi “ehlisünnet olmayanı” belirleme yetkisi de Sünniliğin ortodoks karakterinin temel özelliklerinden birisi olarak görülmüştür. Bu

¹ <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/heterodox?q=heterodoxy>, (04.10.2012).

doğrultuda olmak üzere, ehlisünnet geleneği tarafından meşrulaştırılmayan grup ve organizasyon biçimleri heterodoksi olarak kavramlaştırılmıştır. Sonuçta ise ehlisünnet ortodoksinin kendisi dışındakileri işaret etmek üzere kullandığı tabirler heterodoks kavramına iliştilmiştir. Nitekim merkezî otorite tarafından ehlisünnet olmayan grupları tanımlamak için kullanılan zındık, Rafizi, kâfir ve mülhit gibi kavramlar, Kızılbaş grupları ifade etmek üzere kullanılan heterodoks kavramının içeriğine dolaylı bir biçimde de olsa aktarılmıştır (Karolewski, 2008: 453-454).

Ortodoksinin hakiki inanç ve gerçek İslam fikri temelinde kavramlaştırılışı, ehlisünnet geleneği dışında kaldığı kabul edilen Kızılbaş topluluklar örneğindeki grupların farklı biçimlerde de olsa heterodoks olarak tanımlanması sonucunu üretmiştir. Öncelikle, Kızılbaş hareket ehlisünnetten ayrışan bir fırka oluşu nedeniyle hakiki İslam dışında görülen Şia ile ilişkisi ve inançsal benzerliği bağlamında bir sekt ve heterodoks bir grup olarak kavramlaştırılmıştır (Hasluck, 1921: 311). Değerler sistemi ve ritüel organizasyon itibarıyla bir ayrışmayı temsil etse de “din alanı” içinde görülen Şia ile paylaştığı inançsal ortaklıkları, Kızılbaş toplulukların heterodoks gruplar olarak takdim edilmesinin önünü açmıştır. “Anadolu Şiiliği” kavramında cisimleştiği üzere (Doja, 2006: 434), Kızılbaş gruplar, din alanı içindeki ayrık bir grup olan Şia gibi bir çeşit dinî sekt, ehlisünnetten farklılaşan inançsal dayanakları bakımından da bir çeşit heterodoksi olarak tanımlanmıştır (Hasluck, 1921: 311; Hasluck, 2012: 119).

Kızılbaş gruplar, Şia ile kurulan benzeşimler çerçevesinde bir çeşit sekt (fırka) olarak değerlendirilse de daha yaygın olarak ehlisünnet geleneğinden ayrışan ve “sapan” kök paradigmaları, değerler sistemi, yapı, ritüel ve gelenekleri bağlamında heterodoks gruplar olarak adlandırılmışlardır. Ehlisünnet paradigma ile örtüşmeyen ve geleneği referans alan inanç, uygulama ve yapısal organizasyonları ise bir çeşit “heresi” olarak yorumlanmış, Kızılbaş gruplar “heretik” olarak tanımlanmıştır. Öte yandan, ehlisünnetten ayrışan ve gelenekle özdeşleşen doktrinel karakterlerini ifade etmek üzere, heretik kavramından daha yumuşak bir tanımlama biçimini temsil eden “senkretik” kavramına da başvurulmuştur. Böylece, “senkretik” ve “heretik” kavramları, Kızılbaş toplulukların inançsal ve organizasyonel orijinleri ile ilişkilendirilmiş, heterodoksi için *teolojik bir açıklama* biçimi geliştirilmiştir (Hasluck, 1921; Hasluck, 2012; Mèlikoff, 2005; Shankland, 2003; Ocak, 2010; Köprülü, 2006).

Teolojik açıklamalarla birlikte heterodoksi, inançsal ve ritüel orijin itibarıyla Sünni olmayan ve “heretik” (sapkın) olarak görülen Kızılbaş grupları ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır (Langer ve Simon, 2008: 282-283). Kızılbaş birliktelikler, doktrinel bir gelenek yerine yerel bağlamdan beslenen mitsel inançları ve ritüelleri temelinde, heterodoks topluluklar olarak takdim edilmiştir. Ehlisünnet geleneğinin püriten doktrinel referanslarından daha ziyade sözlü gelenek ve yerel mitsel inançları esas alan yapılanmaları, Kızılbaş grupların bir çeşit heterodoksi olarak değerlendirilişine zemin hazırlamıştır (Mèlikoff, 2005: 8).

Sosyal yapılarının, ehlisünnetçe meşrulaştırılmayan ocak sistemi ve dedelik gibi geleneksel kurumlara göre şekillendirilişi de, Kızılbaş grupların heretik olarak görülmelerinin gerekçelerindedir. Ayrıca, Kızılbaş toplulukların ehlisünnet geleneğinden ayrışan heretik karakterleri ritüellerle sembolize edilmiştir. Zira, namaz kılınmayışı, içkiden sakınılmayışı, oruç tutulmayışı, hacca gidilmeyişi, kaç-göç ve tesettüre rastlanmayışı, caminin bulunmayışı, Kızılbaş toplulukların ehlisünnet geleneğinden sapan heretik özellikleri olarak zikredilmiştir. Sosyal yapı, inanç sistemi ve ritüellerin kaynağı ise ehlisünnetçe reddedilen geleneksel Türk

kültürü ile Budizm, Maniheizm, Nesturilik ve Hristiyanlık gibi dinlerde aranmıştır (Mèlikoff, 2005; Mèlikoff, 1999; Hasluck, 1921; Shankland, 2003; Ocak, 2010; Köprülü, 2006)

Kızılbaş grupları kültürler arası etkileşimin ürünü senkretik bir yapı, inanç ve ritüel organizasyonları temelinde bir çeşit heterodoksi, ortodoksiyi de sosyal yapıyı meşrulaştıran ehlişünnet doktrin şeklinde kavramlaştıran sözü edilen teolojik yaklaşım akademik yazında bir apriori haline gelmiştir. Bu durum, heterodoksi ve ortodoksinin, güç ve hâkimiyet ağlarının ortasında şekillenen karakterlerine ve diyalektik ilişkilerine zımnen işaret edilmesi, aralarındaki varoluşsal diyalektik güç ilişkisinin doktrinel orijin algısının gölgesinde kaması sonucunu beraberinde getirmiştir. Nitekim, ortodoksi ve heterodoksi ilişkisinin bir örneği olarak takdim edilen Safevi-Osmanlı mücadelesi, politik ve askerî stratejilerle yürütülen karakterine rağmen çoğunlukla teolojik bir açıklamayla analiz edilmiştir. Güç paylaşımının inançsal meşrulaştırma vasıtasıyla teşekkülünün tipik örneği olan Safevi-Osmanlı çatışması ve Kızılbaş isyanlar, ortodoksi ve heterodoksinin hâkimiyet ağları bünyesindeki diyalektik ilişkileri vurgulanmaksızın, inançsal ayrılığın neden olduğu bir çeşit çatışmayı karşılayacak biçimde “heretik isyan” olarak açıklanmıştır (Mèlikoff, 2005: 6-8). Benzer bir biçimde teolojik yaklaşımlar, ortodoksi ve heterodoksiyi kırsal ve kentsel alanlarla özdeşleştirirse de söz konusu alanlar arasındaki gerilimli hâkimiyet ilişkisini dolaylı bir biçimde ifade etmiştir. Bu çerçevede olmak üzere ortodoksinin hâkim olduğu şehirden dışındaki kırsal alanlar, heterodoksinin hâkimiyet alanları olarak görülmüş, heterodoksi kırsal bölgelerle ilişkilendirilmiştir. Böylece, kentli merkez kurumsal yapı ile kırsal alanlar arasındaki gerilim, dolaylı bir biçimde ortodoksi ve heterodoksinin güç ve hâkimiyet mücadelesinin sembolik göstergesi olarak sunulmuştur (Mèlikoff, 2005; Shankland, 2003; Ocak, 2010).

Teolojik yaklaşımlar bağlamında ancak dolaylı olarak işaret edilen hâkimiyet ve güç ağlarına dair tüm bu hususlar, esasında ortodoksi ve heterodoksinin inançsal meşrulaştırma yoluyla paylaştıkları güç ve hâkimiyet ağları bağlamında şekillenen diyalektik karakterlerini göstermektedir. Berlinerblau’nun da belirttiği üzere heterodoksi ve ortodoksi arasında güç ve hâkimiyet arayışına dayalı varoluşsal diyalektik bir ilişki biçimi bulunmaktadır. Heresinin sabit, değişmeyen ve tarih dışı bir öze ilişkilendirilemeyeceğini ifade eden Berlinerblau, heterodoksi ya da ortodoksinin doğrudan bir dogma, büyü, dünya görüşü ya da eskatolojiye indirgenerek açıklanamayacağını belirtmektedir. Benzer bir biçimde ortodoksiyi “hakikat”, heterodoksiyi de ayrıkçı inanç ve uygulamalar temelinde kavramlaştırmak tek başına yeterli değildir. Zira, heterodoksi ve ortodoksi, yapısal konumları varoluşsal olarak birbirini gerektiren diyalektik bir güç ilişkisi ve ağı bünyesinde şekillenmektedir (2001: 330-332).

O hâlde, politik güce rağmen, politik güçle çatışarak varolması mümkün olmayan ortodoksi ve bir ortodoksi olmaksızın varolması mümkün olmayan heterodoksi, politik güç ve otoritenin “heresi” ve “doğru inanç” şeklinde tanımlanan sosyal sınıflar ve failler arasında nasıl paylaşıldığını gösteren diyalektik bir ilişkiyi anlatmaktadır (Langer ve Simon, 2008: 280, 288). Sünni ortodoksi ve Kızılbaş heterodoksi, teolojik bir farklılaşmadan daha ziyade, Türkmen toplulukların, Osmanlı-Safevi çatışmasında somutlaşan, müteakiben çeşitli stratejilerle devam eden, inançsal referanslarla meşrulaştırılan güç ve hâkimiyet mücadelelerini işaret etmektedir. İnançsal atıf çerçevesi, ideolojik bir forma bürünerek aynı etnik ve kültürel referanslardan beslenen iki topluluk arasındaki güç mücadelesini; ortodoksi ve heterodoksinin diyalektik hâkimiyet ilişkilerini meşrulaştırma işlevini görmektedir. Bu çerçevede olmak üzere güç ve hâkimiyet mücadelesinin sosyal ve kültürel sonuçlarının kolektif bir onayla karşılanmasını sağlayacak ve meşrulaştıracak biçimde Sünnilik ve Kızılbaş hareket arasında inançsal bir zıtlık tesis edilmiştir. Dolayısıyla, Dressler’in de belirttiği üzere Kızılbaş isyanlarla başlayıp Safevi-Osmanlı çatışmasında somutlaşan ve nihai formuna erişen güç ve hâkimiyet mücadelesini meşrulaştırma girişimi, Sünniliğin bir ortodoksi, Kızılbaş hareketin de bir heterodoksi olarak cisimleşmesine neden olmuş görünmektedir (2005: 151-152).

Nitekim, Doja, Kızılbaş hareketi göçer Türkmen kabilelerin politik mücadelelerinin sonucunda açığa çıkan bir heterodoksi olarak değerlendirilmektedir. Doja'ya göre Kızılbaş hareket, Türkmen grupların Osmanlı devletine yönelik kabile dirençlerinin dinî bir forma bürünmüş bir biçimini temsil eden yönü ile bir heterodoksidir (2006: 434). Kızılbaş heterodoksi, güç ve hâkimiyet ağlarının politik olarak ikincil konumda bulunan grubunu karşılamaktadır (Berlinerblau, 2001: 337). Kızılbaş heterodoksinin, güç ilişkileri ağındaki ikincil konumları ise periferik göçer sosyal yaşam biçimleri ile özdeşleşmiştir (Vorhoff, 1998: 230). Cornell'in de belirttiği üzere, Kızılbaş heterodoksi, sınır bölgelerinin ve periferinin baskın dinî eğilimiyle meşrulaştırılan bir hâkimiyet arayışını temsil etmektedir (2006: 8). Bu yönüyle, Kızılbaş heterodoksi ve Sünni ortodoksi, merkez ve periferi, göçer ve yerleşik, şehir ve taşra gibi sosyal yapı ile söz konusu yapının temsil ettiği kültürel atıf çerçevesindeki ayrışmalardan beslenen daha geniş ve derin bir güç ve hâkimiyet mücadelesini işaret etmektedir.

Güç İlişkileri Ağının Ortodoks Stratejileri

Sünni ortodoksi ile Kızılbaş heterodoksi, teolojik bir ayrışmadan daha ziyade politik güç ve hâkimiyet arayışının bir ürünüdür (Karolewski, 2008: 438). Sünni ortodoksi, gücün politik, entelektüel ve sembolik tiplerinin üretim ve dağıtımını kontrol eden, güç ağının diyalektik ötekini işaret edecek biçimde, “hakiki” inanç ve ritüelleri, inanç ve eylemlerin “doğru olmayan” biçimlerini belirleyerek, güç üretim ve dağıtımını meşrulaştıran bir entelektüeller ya da din adamları sınıfından meydana gelen bir organizasyon tipini temsil etmektedir. Merkezî güç ilişkileri yapılanmasının ayrıksı birey ve gruplarını fiziksel ve sembolik baskı, aşırı vergi, toplum dışına itme, sürgün etme, yeniden eğitim ve iskân gibi politik stratejiler vasıtasıyla yönetmekte ve kontrol etmektedir (Berlinerblau, 2001: 340). Ayrıca, dinin gerekçelendirme, haklı çıkarma, meşrulaştırma ve ajitasyon gibi etki ve sonuçlarını merkezî otoritenin politik güç ve hâkimiyeti elinde tutma, kontrolü sağlama mücadelesinde bir strateji haline getirmektedir (Karolewski, 2008: 438). Tüm bu stratejiler ile ortodoksi, Bourdieu'nun “kağıt oyunu” metaforuyla işaret ettiği üzere, güç ve hâkimiyet oyununun taraflarını bizzat kendisi belirlemekte, oyunun kurallarını koymakta, heterodoks grubu kendi “yapısal türdeş” haline getirme amacını gütmektedir (Bourdieu, 1993: 44, 61; Bourdieu, 1990: 80-82, 68, 188; Swartz, 1996: 80-82).

Sünni ortodoksinin güç ve hâkimiyet ağları üzerindeki denetimini korumak, devam ettirmek üzere Kızılbaş heterodoksiye karşı giriştiği mücadelede başvurduğu stratejilerden en bilindik olanı ise heresiografik girişimlerdir (Karolewski, 2008: 434-435). Merkezî kurumsal otoritenin imkânları nedeniyle etkin mücadele araçlarına sahip oluşu, ortodoksiyi heretik gruplara dair heresiografik ve kalıp yargıları geliştirmekte bir tekel haline getirmiştir (Henderson, 1998: 27-28). Teolojik referanslara dayalı olarak geliştirilen, kalıp yargılara dönüşerek toplumsal yaşamda yüzyıllarca devam edebilen heresiografik içerik, ortodoksi tarafından güç ve hâkimiyet alanının korumasına hizmet eden bir çeşit gerekçelendirme ve meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır.

Sünni ortodoksinin güç ve hâkimiyet alanını denetleme, heretik grupları ötekileştirme girişimi, heresiografik söylemlerin negatif algı ve kalıp yargıları yaratan diline yansımıştır (MacEoin, 1990: 324). Bu çerçevede olmak üzere güç mücadelesinin aktörlerini ayrıştırmak ve mücadeleyi meşrulaştırmak üzere Kızılbaş karşıtı politikalar, polemikli yazı ve resmî suçlamalar harekete geçirilmiştir. Kızılbaş grupların, hakiki ve gerçek İslam'ın karşıtı ve muhalifi gruplar olarak gösterilmesini ve kendilerine yönelik her türlü fiziksel ve sembolik

mücadelenin meşrulaştırılmasını sağlayacak kâfir, zındık, mülhit ve Rafizi kavramlarında somutlaşan bir etiketleme stratejisi izlenmiştir. Bu çerçevede olmak üzere, Şeriat yasalarının ihlali, Muhammed peygambere yönelik tutum, Kur'an ve Sünni İslam'ın esas alınmayışı, Sünni heresiografî tarafından Kızılbaş grupların heretik (sapkın) karakterlerinin göstergesi olarak takdim edilmiştir. Sünni heresiografî Kızılbaş grupların heretik karakterini ramazan orucu tutmayışları, namaz kılmayışları ve içki yasağına uymayışları gibi ritüel ayrışmaları temelinde delillendirmiştir. Ayrıca, Sünni İslam'ın kutsal karizmatik şahsiyet algısının aksine Ali, Hacı Bektaş Velî ve diğeri evliyanın konumlarının yüceltilişi de heretik karakterlerinin bir diğeri göstergesi olarak heresiografik söylemlerde dile getirilmiştir (Karolewski, 2008: 443-444, 453-454).

Kızılbaş grupların, hakiki ve gerçek İslam'ın karşıtı ve muhalifi gruplar olarak takdim edilişlerinden daha akılda kalıcı ve etkisi yüzyılları aşan bir diğeri heresiografik etiketleme ve ötekileştirme stratejisi ise cinsel içerikli söylemlerde somutlaşmıştır. Söz konusu söylem, "mum söndü" kavramında formüle edilerek (Hasluck, 1921: 338), toplumsal hafızada yüzyılların ötesine uzanan kolektif bir kalıp yargıya, dışlamaya ve soyutlamaya dönüşmüştür. Mum söndü kavramıyla birlikte Kızılbaşların geceleri cinsel bir sapkınlık için bir araya geldikleri propagandasına yaygın bir biçimde başvurulmuştur (Karolewski, 2008: 443-444). Öyle ki bahsi geçen cinsel içerikli heresiografik girişimlerin merkezî otorite ve resmî kanallar aracılığıyla gerçekleştirilişi, cinsel ahlakı Kızılbaş heterodoks grupları belirlemenin bir ölçütü haline getirmiştir (Dressler, 2005: 156).

Ritüellerde ve sosyal etkileşimlerinde cinsiyet farklılığını esas almayışları, Kızılbaş grupların cinsel ahlak temelinde heterodoks ilan edilmelerinin gerekçesi olarak takdim edilmiştir. Zira, cinsel ahlak temelli etiketlemeler ve propagandalar, kadın ve erkeklerin ritüellere birlikte katılışı ile açıklanmıştır. Kızılbaş grupların sosyal soyutlanmaya maruz kalışı, kapalı toplumsal ve ritüel organizasyon tipleri de heresiografinin Kızılbaş heterodoksiye dair söylem ve propagandalarının kamuoyunda kendisine yer bulmasına sebep olmuştur (Karolewski, 2008: 443). Heresiografik çalışmalarla birlikte, inançsal sapkınlık ile cinsel sapkınlık merkezî otoriteden sapmanın ajite edici iki sembolik göstergesi olarak toplumun vicdanına sunulmuştur. Tüm bu ötekileştirilme sürecinin sonucunda ise, Kızılbaş gruplar, inanç, ritüel ve sosyal organizasyonu itibarıyla kapalı bir topluluk haline gelmiştir (Doja, 2006: 445).

Sünni ortodoksinin güç ve hâkimiyet alanındaki denetimini korumak üzere yaygın bir biçimde başvurduğu, heresiografik girişimlerden daha az bilinen bir diğeri stratejisi ise Kızılbaş gruplara dair raporlardır. Tarihî vesikalarda heresiografik söylemlerin de kendisine yer bulduğu, Kızılbaş grupların sosyal, kültürel, politik, askerî donanımlarına dair istihbarat raporlarına rastlanmaktadır. Kızılbaş gruplar üzerine istihbarat raporları hazırlatılarak edinilen malumat, güç ve hâkimiyet ağları üzerindeki denetimin sürdürülmesinde kullanılmıştır. Raporlarla, ortodoks stratejiler vasıtasıyla kapalı bir topluluk hüviyetine bürünen Kızılbaş grupların güce dönüştürülebilir sosyal ve kültürel sermayeleri hakkında istihbarat toplanması hedeflenmiştir.

Ortodoksinin heterodoksiyi denetlemek üzere başvurduğu stratejiler, mevcut toplumsal yapı ve güç ilişkileri ağının tehdit altında olduğu durumlarda kendini belirgin bir biçimde hissettirmektedir. Güç ilişkileri ağının tehdit altında olduğu durumlarda ortodoks organizasyon, inançsal referanslarla kendi yapısal duruşunu meşrulaştırma, yapıyı tehdit eden grupları ilan etme ve sosyal yapının devamlılığını temin etme eğilimindedir (MacEoin, 1990: 324) Ortodoks stratejilerin ivme kazandığı böylesi bir kriz dönemine Deringil, 19. yüzyılın Panislamcı politikaları çerçevesinde heterodoks grupların Sünni ortodoksi tarafından ümmet fikrine dayalı bir sosyal yapı ile bütünleştirilmesi ve merkezî otoritenin devamlılığının

korunması politikaları örneğinde işaret etmektedir. Ümmet fikri temelinde bir sosyal yapının tesisi, heterodoks grupların Sünnileştirilerek ümmete dayalı yapının bileşenleri haline getirilmesi, halifelik kurumunun güçlendirilmesi, sosyal, kültürel, ekonomik çalkantılar sebebiyle toplumsal yapı ve hâkimiyet ağlarının tehdit altında olduğu bu dönemde ortodoksinin başvurduğu stratejilerdendir (Deringil, 1991: 346-348; Kieser, 2001: 96). Bununla birlikte, sosyal yapı ve güç ilişkileri ağına yönelik tehdidin kaotik karakteri, farklı ideolojik meşrulaştırma araçlarının ve atif çerçevelerinin aranişını beraberinde getirmiştir. Bahsi geçen durum, sosyal yapıya yönelik tehditleri bertaraf ederek toplumsal bütünlüğü korumak için müracaat edilen Panislamcı politikaları Jön Türk ideolojisinin takip edişinde bariz bir biçimde kendini hissettirmektedir (Cornell, 2006: 9).

Sosyal yapı ve güç ilişkilerinin tehdit altında olduğu böylesi kaotik dönemlerde raporlar, bir yandan heterodoks gruplar hakkında malumat sağlayan, diğer yandan da ideolojik meşrulaştırmayı temin eden niteliği ile stratejik öneme sahiptir. Sosyal yapı ve güç ilişkileri ağına yönelik tehdit altında olduğu böylesi bir dönemde Niyazi Bey tarafından hazırlanan bir rapor, Sünni ortodoksinin Kızılbaş heterodoksiye karşı yürüttüğü hâkimiyet mücadelesinin örneklerindedir. Rapor, İçişleri Bakanlığı Emniyet Genel Müdürlüğü'nün Adana Valiliği'ne Kınacı ve Çepni olarak adlandırılan Yörüklerin sosyal yaşamları, nüfusları, yaşadıkları bölgeler, bu bölgelerdeki ikamet süreleri ve ekonomik durumları hakkında araştırma yapılarak bir raporun tanzim edilmesini şifreli bir telgrafla emreden 20 Mayıs 1918 tarihli emri üzerine hazırlanmıştır (BOA, DH.ŞFR., Dosya No: 87, Gömlek No: 350). 8 Haziran 1918 tarihinde ulaşan emre binaen Adana Valiliği ise İkinci Sultani Mektebi müdür yardımcısı Niyazi Bey'in bizzat gözlem ve mülakatlar yaparak hazırladığı doksan altı sayfalık "Tahtacı Yörükleri" raporunu 20 Haziran 1918 tarihinde İçişleri Bakanlığı'na göndermiştir (BOA, DH.EUM.KLH, Dosya No: 4, Gömlek No: 14).

Rapor, savaşlar, ekonomik ve sosyal çalkantılar nedeniyle bir kriz dönemiyle karşı karşıya bulunan ve toplumsal yapı ve bütünlüğünü korumak üzere ortodoks stratejileri işleten merkezî otoritenin heterodoks bir grup üzerindeki denetimini sürdürmek amacıyla hazırladığı bir rapordur. Heterodoks grupların, sosyal yapının bütünlüğü ve hâkimiyet alanı için oluşturduğu tehdidi tayin etme, yürütülecek fiziksel ve sembolik stratejileri belirlemek üzere tanzim edilmiştir. Zira, Kızılbaşların, Çukurova'da faaliyetlerini artıran Hristiyan misyonerlerle merkezî otoriteyi tehdit edecek bir güç birliğine gidip gitmediklerinin tespiti, raporun hazırlanmasında etkili olan temel sebeplerdendir. 19. yüzyıldan itibaren Kızılbaş gruplarla yakın ilişki kurma, çeşitli araştırmalarla sosyal ve kültürel hayatlarına dair malumat toplama, Kızılbaşlıkla Hristiyanlık arasında inançsal akrabalık tesis etme, Kızılbaş grupları kendilerini Protestan olarak göstererek askerlik yapmama yönünde teşvik etme (Kieser, 2001; Hasluck, 1921; Cornell, 2006; Selçuk, 2011; Selçuk, 2012) gibi stratejileri izleyen misyonerlerin girişimleri merkezî otorite tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır.

İçeriği itibarıyla rapor, ortodoksinin ideolojik referans ve stratejilerinde gerçekleşen dönüşümü de işaret etmektedir. Raporun satır aralarından sosyal yapı ve güç ilişkileri ağına yönelik tehditlerin, özellikle 1890-1918 yılları arasında etkin olan Jön Türk ideolojisi (Mardin, 1997: 97-101) temelinde bertaraf edilmeye ve sosyal yapının bütünlüğünün korunmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Merkezî otoritenin Kızılbaşlara yönelik stratejilerinde Jön Türk ideolojisini meşrulaştırıcı bir atif çerçevesi olarak aldığı da görülmektedir (Haksever, 2009: 54). Bu yönüyle raporun hazırlandığı dönem, ortodoksi ve heterodoksi arasındaki güç ilişkileri alanının yeniden tanımlandığı, hâkimiyet alanının, kaygan bir zemin üzerinde, farklı ideolojik referanslar denenerak yeniden belirlenmeye çalışıldığı bir geçiş dönemidir.

Rapor, Tahtacıların sosyal, kültürel, ekonomik, etnik, demografik, inançsal karakterlerine dair ihtiva ettiği içeriği ile merkezî otoritenin güç ve hâkimiyet alanını koruması yönünde güce dönüştürülebilir bir sermayeyi yaratmakta ve politik bir strateji olma özelliğini taşımaktadır. Bu çerçevede olmak üzere raporda, Adana vilayetindeki Tahtacı köyleri, köylerin coğrafi konumu, iklimi, ülke genelinde Tahtacıların yaşadıkları bölgeler ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Ayrıca Tahtacıların, etnik kökenleri, aile yapıları, evlilik biçimleri, düğün, boşanma, miras gibi uygulamaları, eğitim durumları, geçim kaynakları, dinî inanç ve ritüelleri, ziyaret yerleri, Hristiyanlarla münasebetleri gibi konular hakkında geniş bir malumat sunulmaktadır. Rapor, Niyazi Bey'in Kızılbaş Tahtacılara dair dikkat edilmesi gereken hususlar ve söz konusu hususlara karşı nasıl bir politika izlenmesi gerektiğine dair öneriler ile bitirilmiştir.

Toroslar'ın Kızılbaş Heterodoks Topluluğu: Tahtacılar

Raporda (BOA, DH.EUM.2.ŞB, Dosya No: 67, Gömlek No: 54)², ülke genelinde Tahtacıların yoğunlukla Kala-i Sultaniye, Aydın, Isparta, Antalya, İzmir, Narlıdere, Kavacık, Naldöken, Menemen, Bayındır, Tire, Milas, Muğla, Ödemiş, Söke, Biga, Burdur, Alaiye, Adana vilayeti ile Binboğa yaylalarında ve Kazdağı eteklerinde yaşadıkları ifade edilmektedir. Stratejik ve askerî bir bakışla Adana vilayetine bağlı Tahtacı köylerinin coğrafi konumları, enlem ve boylamları, irtifaları, su kaynaklarına uzaklıkları, yaylalarının yerleri ve ormanlık alanları ayrıntılı bir biçimde belirlenmiştir. Karahıdırlı, Sandal, Kuzucubelen, Düğdüören Adana vilayetinin Mersin merkez kazasına bağlı Tahtacı köyleridir. Adana vilayeti Tarsus kazasındaki Tahtacı köyleri ise Dalak Deresi, Belen Keşlik, Kaburgediği'dir. Karaisalı kazasının Kadelli, Çamalan, Hacıkırı, Karaçalı, Pamukalan, Cingöz köyleri ile Ayas'ın Durhasandede köyü ve Islahiye'nin Kabaklar ve İdilli köyleri Tahtacı köyleridir. Ayrıca, Sırkantı/Sırkıntı nahiyesi dâhilindeki Tepecikören karyesinde 10 hane; Feke'nin Mansurlu nahiyesinde 15 hanelik Tahtacı topluluğu bulunmaktadır.

Raporda, Tahtacıların Adana'daki demografik yoğunlukları detaylı bir şekilde verilmektedir. Niyazi Bey, demografik bilgileri mahallî kayıtlardan edindiğini belirtmekle birlikte, bazı Tahtacı köylerinin nüfuslarının seferberlik nedeniyle azaldığını vurgulamaktadır. Mahallî resmî kayıtlara dayalı olarak Tahtacı nüfusu hane hane, kadın ve erkek dağılımı ayrı ayrı verilerek sunulmaktadır. Tahtacıların Adana vilayetindeki nüfus dağılımlarını verdikten sonra ülke genelindeki nüfus yoğunluklarına dair de bir öngöründe bulunmaktadır. Buna göre Tahtacıların ülke genelinde on sekiz bin hane olduğu, nüfuslarının 150.000 civarında olduğu ifade edilmektedir.

Coğrafi ve demografik özellikleri hakkındaki detaylı malumatın yanında Tahtacıların geçim kaynaklarından ve sosyoekonomik statülerinden de bahsedilmektedir. Her biri kendi yaylasına sahip olan Tahtacıların göçer olduğu vurgulanmaktadır. Tahtacılıkla uğraşan Tahtacıların, başlıca geçim kaynağını oluşturan ormanların kaç hektar olduğu, ulaşım mesafeleri, irtifaları ve ağaç türleri ayrıntılı bir biçimde tasvir edilmiştir. Ormanlık alanların azaldığı bölgelerden Tahtacıların göç ettikleri de belirtilmektedir. Tahtacılık ve odunculuk faaliyetleri ise genellikle sosyal dayanışma içinde gerçekleştirilmektedir. Tahtacı aileleri arasında kurulan bu ekonomik işbirliği ve dayanışmanın adı "çurazlı"dır. Tahtacılar ekonomik yaşantılarını sadece ağaç kesimi faaliyetlerine dayalı olarak organize etmemekte, kereste ticareti faaliyetlerinde nakliyeciler ve evlere ahşap çatı yaparak çatıcı olarak da gelir elde etmektedirler.

² Tahtacı Yörükleri raporunun temini ve günümüz Türkçesine aktarılması sürecinde sağladığı katkılardan dolayı Doç. Dr. Hava Selçuk'a teşekkür ederim.

Bununla birlikte rapordan anlaşılan o ki ülkenin sosyoekonomik hayatındaki çalkantı ve buhranlar, Tahtacıların sosyoekonomik hayatlarını değiştirmiş, sosyal organizasyon ve yapıda kayda değer bir dönüşümü yaratmıştır. Seferberlik nedeniyle Tahtacıların yük taşımak için kullandığı katırlara el konmuş, ağaç kesiminde çalışan gençler askere çağrılmış, savaş nedeniyle hayvan fiyatları artmış, kereste ihracatı ve inşaat faaliyetleri azalmıştır. Tüm bu sosyal ve ekonomik krizler, kısmen de olsa Tahtacıların geleneksel meslek ve geçim tarzlarını, sosyokültürel yaşam tiplerini geride bırakmalarına neden olmuştur. Zira göçer bir toplumsal yaşam sürdüren Tahtacılar, ekonomik ve sosyal krizler nedeniyle önce yaylalarını yaşam alanlarına yaklaştırmış ardından da giderek yerleşik hayata geçmeye ve civar Sünni köyler gibi çiftçilikle uğraşmaya başlamışlardır.

Rapora göre Belenkeşlik, Dalakderesi, Kuzucubelen, Kaburgediği, Kadelli ve Çamalan Tahtacılarının büyük bir kısmı çiftçilik yapmaya başlamışlardır. Niyazi Bey, Tahtacıların sosyoekonomik yaşamlarında meydana gelen bu değişimin toplumsal, kültürel, inançsal ve sınıfsal dönüşümleri beraberinde getirdiğini vurgulamaktadır. Çiftçilik yapan Tahtacıların gelir düzeyi ağaç kesimi işi ile uğraşan Tahtacılarınkinden daha yüksektir ve çiftçilikle uğraşanlar genellikle Tahtacı topluluğunun üst sınıfına mensup ailelerdir. Niyazi Bey, sözü edilen dönüşüm neticesinde Tahtacıların “ihtiyatlılar ve zamana uyanlar” ve “ihtiyatsız ve ananeciler” olmak üzere iki kategoriye ayrıldığını, her ikisinin de Sünni köylere göre fakir olsa da ikincilerin tümüyle sefil kaldığını, birincilerin görece daha rahat yaşam sürdüğünü ifade etmektedir.

Niyazi Bey tüm bu değerlendirmelerin satır aralarında, yaşanan yapısal dönüşümün yaratmakta olduğu kültürel dönüşümleri işaret etmektedir. Sosyoekonomik hayattaki dönüşümü değerlendirirken esasında yerleşik hayata geçişin yaratabileceği sonuçları zımnen vurgulamaktadır. Zira Niyazi Bey’in de öngördüğü gibi yerleşik hayata geçmeye başlayan ve “Sünni Türklerle” ekonomik ve sosyal etkileşimleri artan Tahtacı köylerinden bir kısmı günümüze değin Sünnilemiştir. Karahıdırlı, Çukurbağ ve Kadelli köyleri, 1918’in Tahtacı, günümüzün Sünnilemiş köyleridir.

Sosyoekonomik statüleri oldukça düşük olan Tahtacıların eğitim düzeyleri de düşüktür. Okuryazar Tahtacıya rastlamanın neredeyse imkânsız olduğunu belirten Niyazi Bey, mektebi bulunan Çamalan köyü dışındaki Tahtacı köylerinde okul, cami, medresenin bulunmadığını ifade etmektedir. Niyazi Bey’in dikkat çektiği bir diğer önemli durum ise Tahtacıların bilinçli olarak okuryazar kültürden uzak durmalarındadır. Okuryazar bazı Tahtacı gençlerinin askere alınarak topluluklarından ayrılmak zorunda bırakılışlarını gerekçe gösteren Tahtacılar, okuryazar kültüre karşıdır. Ayrıca, Sünni köylerde okuryazar olanlar, şehre göç edip topluluklarını terk ederken, Tahtacılar, sosyal yapılarını ve dayanışmalarını sürdürmek adına okuryazarlığın yarattığı sınıf ve statü dönüşümlerinden yararlanmamayı tercih etmektedirler.

Tahtacıların yazılı kültür sahasıyla etkileşimleri ve eğitim durumlarına dair tüm bu hususlar, yazılı kültür ve kitabi referanslara dayalı ortodoks eğitim kurumlarının, ortodoksinin değer aktarımını sağlama ve hâkimiyet alanını korumasında oynadığı rolleri gözler önüne sermektedir. Sünni ortodoksinin etki ve nüfuz alanında bulunan mektepler vasıtasıyla ortodoksi ile eklemlenmek istemeyen Tahtacılar, okuma yazma öğrenmemektedir. Sözlü kültürün değer aktarımının geleneksel kanalı oluşu da Tahtacıların kendilerini yazılı kültürden ayırtmayı istemelerinin bir diğer nedeni olarak görülebilir. Bu bakımdan mektep ve medrese

gibi eğitim kurumları ortodoksi ve heterodoksinin hâkimiyet mücadelelerinin somutlaştığı sembolik bileşenlerdir.

Ortodoksinin kendi hâkimiyet ve güç alanını korumasına hizmet eden mekanizmaları tek tek araştıran Niyazi Bey, topluluk dayanışmalarını devam ettirme ve hâkim ortodoksinin denetim ve kontrolünden uzak kalma eğiliminde olan Tahtacıların askere gitmeye meyilli olmadıklarını gözlemlemiştir. Bu çerçevede olmak üzere askerlik yapmak istemeyen Tahtacıların diğer ülkelerle etkileşime girip girmediğini araştırmıştır. Raporda, askerlik yapmak istemeyen kimi Tahtacıların İran vatandaşlığına geçtiği belirtilmektedir. Acem adı verilen ve İran konsolosluğu ile pasaport ve vatandaşlık hakkı edinmek üzere etkileşim içinde bulunan Tahtacılar bahsedilmektedir. Adana vilayeti Kaburgediği köyünde birkaç hane olan İran vatandaşı Tahtacıların genellikle Konya valiliğine bağlı Isparta'nın Sandıklı ve Eğridir civarında yaşayan 30 hanelik meskun ve 200 çadırlık konar göçer Yörükten oluştuğu anlaşılmaktadır. Niyazi Bey, bahsi geçen Yörüklerin İran ile olan ilişkilerine rağmen politik bir direnci oluşturmadıklarını vurgulamak üzere Türkçeden başka bir dil konuşmadıklarını, etnik orijin bakımından kendilerinin Acem olarak tanımlanışına şiddetle karşı çıktıklarını belirtmektedir.

Niyazi Bey, tüm bu verilerle, Tahtacıların Sünni ortodoksinin denetim ve kontrol araçlarından uzak kalabilmek, Sünni toplulukla etkileşime girmemek, kendi topluluk dayanışma ve birlikteliklerini sürdürmek üzere askere gitmeyi istemediklerini vurgulamaktadır. Raporda belirtilmemekle birlikte, Kızılbaş nefeslerinden anlaşılacağı üzere, Tahtacıların Sünni ortodoksi ile etkileşime girmekteki isteksizlikleri itikadi olarak meşrulaştırılan heterodoks karakterlerinden beslenmektedir. Uzunca bir süre merkezî ortodoksinin güç ve hâkimiyet alanını tehdit eden bir heterodoksi olan Safevi iktidarının karizmatik önderi Şah İsmail, Şah Hatayi olarak Kızılbaş inanç sisteminde dirilmiş, nefesleri Kızılbaş grupların Sünni ortodoksi ile eklemlenişinin önünde kutsal bir bariyer işlevini görmüştür. Zira, hâkimiyet alanı mücadelesinin sembolik bir bileşeni haline gelen Şah Hatayi'nin "Varma Yezid'in yanına & Kokusu siner tenine" ayetindeki emir gereğince hâkimiyet alanları arasındaki geçişlilik önlenmeye, yeraltına çekilen fiziksel mücadelenin sembolik stratejilerle devamlılığı sağlanmaya çalışılmıştır. Anlaşılan o ki askere gitme bir yandan merkezî otoritenin güç ve hâkimiyet alanının kurumsal bir bileşeniyle eklemlenerek hâkimiyet ve güç iddiasından vazgeçmeye, diğer yandan da Sünni öteki ile zorunlu bir etkileşime neden olan niteliği ile Tahtacıların sakındığı bir durumdur. Raporda Tahtacıların askeriye için kereste nakliyatı yaparak, İran vatandaşlığına geçerek askerlikten kaçmaya çalıştıkları belirtilmektedir.

Raporun Tahtacıların İran ile bağlantılarını araştıran niteliği, Kızılbaş hareketin inançsal içeriğinde kodlanarak sürdürülen bahsi geçen heterodoks kök paradigmanın merkezî ortodoksi tarafından farkındalığını da göstermektedir. Bu çerçevede olmak üzere raporda, "Vakta ki Safevi mezhebi zuhur etti, şubiyet bir kisve-i cedide bürünerek yeniden meydana çıktı" (s.23) cümleleri ile Türkmen toplulukları arasındaki kadim mücadelenin, yeni bir mezhep kılığına büründürülerek Şah İsmail'in babası tarafından tekrar başlatıldığı vurgulanmaktadır. Sultan Haydar'ın, neferlerine kırmızı börk giydirerek kendi hâkimiyet mücadelesinin politik sembollerini inşa ettiğini belirten Niyazi Bey, "Oğlu Şah İsmail ise siyasi ve dinî maksatlarla Horasan ve Anadolu'ya misyonerler gönderirdi. Birçok Türkmenleri aldattı." (s.22) cümlesiyle Şah İsmail'in Kızılbaşları bir çatı altında toplayarak Anadolu'da kendi hâkimiyet alanını kurmayı hedeflediğini vurgulamaktadır.

Raporda Osmanlı sultanlarının Kızılbaş hareketle olan mücadeleleri detaylı bir biçimde anlatılmaktadır. Savaş, sürgün gibi fiziksel stratejilerle sürdürülen hâkimiyet mücadelesinin süreç içinde yeraltına çekildiği, inançsal bağlamda giderek kendini ayırıştıran

Kızılbaş hareketin yeni bir görünümüne büründüğü ve mücadelenin sembolik stratejilerle devam ettiği belirtilmektedir. Bu nedenle, Niyazi Bey, bir yandan Tahtacıların İran ile olan etkileşimlerini diğer yandan da sosyal ve kültürel yaşamlarını tetkik etmekte, söz konusu tarihî mücadelenin Tahtacılar arasındaki güncel durumunu anlamaya çalışmaktadır. Zira, “Tetkik ettim: Acem sanına karşı bizimkilerde hiçbir temayül yok hatta hakaret telakki ediyorlar.” (s.1/29-2) cümlesinde görüldüğü üzere Kızılbaşların tarihî hâkimiyet iddialarını sürdürüp sürdürmediklerini anlamaya çalışmaktadır. Bu durum, Sünni ortodoksinin Kızılbaş hareketi ve evveli Şah İsmail ahiri Şah Hatayı olan karizmatik önderlerini kendi hâkimiyet alanı için bir tehdit olarak kurumsal kimliğinde kodladığını, Kızılbaş hareketin fiziksel stratejilere başvurma olasılığını sürekli olarak sorguladığını göstermektedir.

Niyazi Bey, Tahtacıların kendilerini tanımlamak üzere kullandığı “Kızılbaş” kavramının mezhepsel bir farklılığı ve “Safevi mezhebi” olarak adlandırdığı politik eğilimi yansıttığını ayrıntılı tarihî bir analizle vurgulamaktadır. Metinde Tahtacıların kendilerini ayırtmak istedikleri “ötekini” tanımlamak üzere “Türkler” tabirini kullandığına yapılan vurgu da aynı olguyu; Türkmen toplulukları arasındaki hâkimiyet mücadelesinin inançsal meşrulaştırma yoluyla devam eden karakterini işaret etmektedir. Raporunda, Tahtacı Türkmen ve Sünni Türkmen kavramlarına da yer verilmektedir.

Niyazi Bey, inançsal ve etnik orijini birbirleriyle ilişkilendirerek ele almaktadır. Bu durum, raporun üslubuna yansıyan Jön Türk ideolojisini hatırlatmakta, söz konusu politik eğilimi sosyal gerçeklikle örtüştürme, etnik ve inançsal orijin vasıtasıyla meşrulaştırma girişimi kendisini hissettirmektedir. Birbiriyle ilişkilendirilen etnik ve inançsal orijinin kaynağı Horasan’a dayandırılmakta, Kızılbaş grupların inançsal ve etnik orijin temelinde toplumun geneliyle aynı esaslara dayandığı belirtilmektedir. Niyazi Bey, bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Şu kadarki, her iki cins Tahtacı da müttefikan Horasan’dan gelme bulduklarını, Horasan ehli olduklarını ifade ediyorlar. Hangi Tahtacıya sordumsa, Horasan’dan gelmişiz atalardan böyle işidir derdi. Nitekim Adana vilayeti Türkmenlerine aynı soru edilirse, onlar da Horasan’dan göçüp geldiklerini söylerler. Tarihimizde Kayıhanlıların Horasan’da Mahan’dan hicret ettiklerini haber vermiyorlar mı? Daiman Horasan birçok zamanlar Türkmenlerin vatanı olmamış mıydı?” (s.1/8-2).

Raporunda, Gökçeli, Tekeli gibi Türkmen boylarından oluşları, gelenek ve dilleri, Tahtacıların etnik orijin bakımından Türk olduklarının göstergeleri olarak takdim edilmiştir. Ayrıca, Niyazi Bey, Bazı Alman ve İngiliz yayınlarını işaret ederek Batılıların Tahtacıları etnik köken itibarıyla ayırtma eğiliminde olduklarını da vurgulamaktadır. Adana’daki Tahtacılar, Çaylak ve Aydınlı/Üsküdarlı (Üstürgeli) şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bununla birlikte, bu isimlerin etnik orijini yansıtmadığı, Adana’daki diğer Türkmenler gibi Horasan’dan gelen Tahtacıların konakladıkları ve belli bir süreliğine de olsa yerleştikleri yerlere nispetle bu ismi aldıkları raporda ifade edilmektedir.

Etnik orijinin kültürel kaynağı olarak zikredilen Horasan, inançsal referansların da kaynağı olarak sunulmakta, inançsal ve etnik orijin aynı kültürel kaynaktan birleştirilmektedir. Niyazi Bey, Batılılarca tenasüh, teslis gibi inanç ve kimi ritüeller bağlamında benzerlikler kurularak Hristiyanlıkla ilişkilendirilen Kızılbaş itikat ve uygulamaların esas kaynağının Şamanizm’e dayandığını vurgulamaktadır. Raporunda bu durum şöyle ifade edilmektedir: “Tahtacıların tenasume-i itikadiyesi, ayin-i mahsusaları tetkik eyleser görülür ki kadim Türk itikad ve ayinlerinden Şamanizme bazı izler kalmıştır. Bu da o hâlde İslamiyet’i büyük bir muhahide neticesinde kabul etmelerinden ileri gelmiş olmasıdır.”(s.19).

Böylece, Hristiyan misyonerlerin, etnik ve inançsal benzeşimler yoluyla Kızılbaş grupları ayrıştırma girişimlerinin önüne geçilmesini sağlayacak biçimde, Jön Türk ideolojisinin bir yansıması olmak üzere, raporda etnik ve inançsal orijin Horasan kültür sahasına dayandırılmıştır. Bu bağlamda, raporda Hacı Bektaş gibi erenlerin Horasandan Anadolu'ya uzanan yolculuklarına dair bir değerlendirmeye de yer verilmiştir. Ayrıca, Horasandan Anadolu'ya uzanan yolculuğun güzergâhı, yerleşilen bölgeler, Bektaşiliğin teşekkülü, Kızıldeli ve Balım Sultan gibi uluları, Şia ile etkileşimi ve mezhepsel orijinleri, Bektaşiliğin teşekkülü, yazılı kaynakları ayrıntılı bir biçimde değerlendirilmiştir. İnançsal ve etnik orijinin ilişkilendirilişi, raporun satır aralarına da sızan dönemin Jön Türk ideolojisinin ortodoksi ile eklenerek heterodoks grupları sosyal yapının uyumlu bir bileşeni haline getirme girişimini gözler önüne sermektedir. Öte yandan, Tahtacı inanç sisteminin, Jön Türk ideolojisini meşrulaştıracak ideolojik referansları sağlayan sosyal bir fenomen olarak değerlendirildiği de anlaşılmaktadır.

Rapora göre etnik ve inançsal orijin ise Tahtacıların mesleki bir kavramlaştırmadan daha ziyade inançsal kök paradigmalarda meşrulaştırılan ayrı ve özgün bir topluluk olduklarını işaret eden "Tahtacı" kavramında kodlanmıştır. Zira, rapora göre Adana'da sadece Tahtacılar değil Sünni Türkler de tahtacılıkla uğraşmakta, fakat Tahtacı olarak adlandırılmamaktadır. Bu durum, Tahtacı köylerinin Sünni köylerden farklılaşan toplumsal yapıları ve değerler sistemini işaret etmektedir.

Tahtacıların özgün toplumsal yapı ve değerler sistemi de detaylı bir biçimde ele alınmaktadır. Buna göre tek evliliğin esas olduğu Tahtacılar da çok evlilik düşkünlük sebebidir. Evlilik topluluğunun inançsal ve yapısal orijininin esasını oluşturmaktadır. Zira, evlenmeksizin topluluğun onaylanmış birer ferdi olunduğunu gösteren ritüellere dâhil olmak mümkün değildir. Bu yönüyle topluluğun kolektif bir onayla kabul gören bir ferdi haline gelmesi, etnik orijin temelli bir topluluk yapısının korunmasına ve sürdürülmesine hizmet eden evlilik yoluyla gerçekleşmektedir. Bu durumu destekler bir biçimde raporda Adana vilayetinde yaşayan iki Tahtacı aşireti, Çaylak ve Üsküdarlıların, iki istisna dışında birbirlerinden kız alıp vermedikleri ifade edilmektedir. Sünni biri ile evlenmek de düşkünlük sebebidir. Zira raporda yer verilen Tahtacılar arasında yaygın bir mite göre bir Tahtacı kızı kendisine bir Sünni Türkün talip olması nedeniyle ölmeyi dilemiş, anında ölmüş ve eyleminin kutsiyetini gösterecek biçimde mezar taşı yeşile dönüşmüştür. Böylece, evlilik yoluyla topluluğun yapısında meydana gelebilecek bir dönüşüm ile topluluğun ölümü metaforik bir biçimde ilişkilendirilmiş ve mitleştirilmiştir. Benzer bir biçimde boşanma da düşkünlük sebebidir ve Tahtacılar arasında görülmemektedir. Raporda, aile kurumunun temel karakteri, rol dağılımı, söz konusu rol dağılımında babanın mutlak otoritesi ve geniş aile yapılanması hakkında da malumat verilmektedir.

Kadınların konumuyla ilgili olarak da "Tahtacı kadın şehirlerde olduğu gibi kocasının esiri değildir. Her suretle yaranmak mecburiyeti yoktur. Fakat kadınların itikadının sağlam olması ailenin iyi ilişkilerini temin ediyor." (s.77) değerlendirmesinde bulunmaktadır. Kadınlarla ilgili olarak verilen bir diğer ilginç bilgi ise "çekme" olarak adlandırılan uygulama ile ilgilidir. Buna göre, dedeler ya da yanyatırlar beğendikleri kadını yanlarına alabilmekte ve bu durum "çekme", "çekme"den doğan çocuk ise "nefes evladı" olarak adlandırılmaktadır. Ancak, raporda eşlerin hanımlarını kolay kolay çekme olarak dedeye teslim etme eğiliminde olmadıkları, bazı köylerde nezirlerine fazlaca kadın alan dedelerin köylerden kovulduğu vurgulanmaktadır.

Dedeler Tahtacı topluluğunun bütün dinî ve hukuki sorunlarıyla ilgilenen karizmatik liderlerdir. Tahtacı aşiretlerinin iki dede ocağına bağlı olduğu belirtilmektedir. Çaylaklar Narlıdere'deki Yanyatır ocağına, Üsküdarlılar ise Reşadiye'deki Hacıemirli ocağına bağlıdır.

Tahtacı dedeleri, mensubu oldukları ocağa bağlı olmayan aşiretlere dedelik yapmamaktadır. Her yıl kendi ocağına bağlı olan köylere gitmekte ve ayin yapmaktadır. Bununla birlikte Niyazi Bey, seferberlik nedeniyle son dört yıldır dedelerin köylere gelmediğini, ritüellerin işlemediğini, düşkünlük uygulamasının yerine getirilmeyişyle birlikte köylerde huzursuzluk ve çatışmaların arttığını öğrenmiştir.

Düşkünlük toplumsal yapı ve değerler sisteminin korunması paradigmasından beslenen, dede tarafından tayin edilen kolektif bir cezalandırma ve kınama biçimidir. Kızılbaş ulularına karşı saygısızlık yapanlar, Sünni Türk'e sır söyleyenleri veya büyük günahlardan birini işleyenleri dede düşkün ilan etmektedir. Düşkün ilan edilenlerle kimse konuşmamakta, alışveriş etmemekte, düşkün toplumun dışına itilmekte, Tahtacı köyleri dışında, Sünni köylere yakın yerlerde birkaç sene tek başlarına iskân etmeye mecbur kalmaktadırlar. Düşkünlük dedece belirlenen nezri ödeyerek affedildiklerinde köyelerine dönmektedir. Tüm bu toplumsal rollerinin dışında dede, kurbanları dualamakta, ayinleri yönetmekte, ayine katılan ailelerden "çıralık" adı altında maddi bir gelir elde etmektedir. Dedeye çıralığı vermeyen Tahtacılar, başlarına bir işin gelmesi halinde, bu durumun çıralığı vermeyişlerinden kaynaklandığına inanmaktadır. Tahtacı köylerinde dedelerin rollerini yerine getiren, musahiplik meresimi ve diğer ayinleri yöneten, dedelere vekillik eden kişiler bulunmakta ve bu vekiller, rehber olarak adlandırılmaktadır.

Dedelerin yerine getirdiği ritüeller hakkında da malumat verilmektedir. Etnik köken belirlenimli bir akrabalığı evlilik kurumu bağlamında kuran Tahtacı topluluğunun, musahiplik çerçevesinde de bir toplumsal akrabalığı tesis ettiği anlaşılmaktadır. Musahiplik ritüeli için pir, rehber, gözcü, kapıcı, süpürgeci ve nefese ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir. Aynı sene içinde evlenenlerin dede tarafından musahip yapıldığı, musahiplerin eşlerini birbirlerinden sakınmadıkları, birbirlerinin eşlerini kendi kız kardeşleri gibi gördükleri rapordan edinilen bilgilerdendir. Bir kişinin dört musahibinin olabildiği Tahtacı köylerinde, her ailenin mutlaka bir musahibinin olduğu ifade edilmektedir.

Niyazi Bey, musahiplik ritüeli için köylerdeki kadın ve erkek tüm topluluğun bir araya geldiğini, kadın ve erkeklerin bazen bir arada bulunduğunu bazen de aralarının bir barınakla ayrıldığını, ayinde dedenin Ali konumunda olduğunu belirtmektedir. Ritüel, "çöğür" şeklinde adlandırılan bir enstrüman eşliğinde yürütülmektedir. Ayin esnasında kadınlar sâkilik yapabilmekte, Tahtacı kadın ve erkekler rakı içmekte, artan şarap ayin bitiminde paylaşarak eve götürülmektedir. Niyazi Bey'in tasvirine bakılırsa musahiplik ritüelinde dede, musahip olacak aileleri meydana çağırmakta, onları yere yatırmakta ve şu sözleri söylemektedir: "Örtük kapıyı açma, açık kapıyı örtme; dibi görünmeyen kaptan su içme; her deliğe elini sokma; kovu kovlama; dili dinleme; elinle koymadığın bir şeye dokunma. Eline diline, beline sahip ol" (s. 38). Nihayetinde dede, Allah-Muhammed-Ali aşkına üç dolu sunmakta ve hakkı bir bilip inkâr etmeyeceğine, Yezit ile düşüp kalkmayacağına, başkalarına sır vermeyeceğine yemin ettirmektedir. Musahiplik ritüelinden sonra kurban kesilmektedir.

Tahtacıların ritüellerini icra ettikleri özel bir ibadethanelerinin bulunmadığına dikkat çeken Niyazi Bey, ibadetleri için köyün uzun ve geniş bir evinin yeterli olduğunu belirtmektedir. Pek çok Sünni ve Kızılbaş topluluğun da ibadethanelerinin bulunmadığını vurgulayan Niyazi Bey, Tahtacıların ibadethanelerinin bulunmayışını, konargöçer hayat sürdürmeleri ve kapalı bir topluluk olmalarına bağlayarak açıklamaktadır. "Böyle saklı bir cemaat-ı mezhebiye gizli cemiyetler için aşikâr bir binayı münasip görür mü?" (s.40) diyerek

Tahtacı Kızılbaşlarının bir ibadethanelerinin bulunmayışını kapalı toplumsal yapıları ile izah etmektedir.

Raporda tasvir edilen ritüellerden anlaşılana o ki kurban, Tahtacıların tüm ritüellerinin ayrılmaz bir bileşenidir. Tahtacılar düğün başlamadan önce düğün bayrağının önünde, Hıdırellez’de Hıdır İlyas aşkına, musahiplik ritüelinde, ölünün kırkinci gününde yerine getirilen can yemeğinde, yatır ziyaretlerinde ve aşure günü mutlaka kurban kesmektedir. Sünniler gibi kurban bayramını kutlayan Tahtacılar muharrem orucunun sonunda kurban kesmeye de ayrıca önem atfetmektedir. Kurban kadar yaygın bir biçimde kendine yer bulamasa da oruç ritüelinin Tahtacılar arasında tatbik edildiği, Çaylaklar’ın Muharrem ayında 11, Üsküdarlılar’ın 10 gün oruç tuttuğu anlaşılmaktadır.

Niyazi Bey tarafından işaret edilen bir diğer önemli Tahtacı ritüeli ise ziyarettir. Buna göre, Adana’daki Tahtacı köylerinin etrafında “yatır” denilen örenler bulunmaktadır. Tahtacı Kızılbaşlarının erenlere inandıklarını belirten Niyazi Bey, Tahtacı aşiretlerinin genelini kabul ettiği ve “gaib erenler” şeklinde adlandırdığı ortak ziyaretlerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Hacı Bektaş, Sultan Karaca Ahmed, Balım Sultan, Bulgar Bozoğlan, Ashab-ı Kehf, Battal Gazi, Habib-i Neccar, İbrahim Baba ve Abdal Musa başlıca Tahtacı erenleridir. Bulgar Bozoğlan, Habib-i Neccar ve Akkaş’a her iki Tahtacı aşireti ziyarete giderken, İbrahim Baba-İbrahim Sani’ye sadece Üsküdarlı aşireti, Durhasan Dede’ye de sadece Çaylak aşireti ziyarete gitmektedir. Özellikle çocuğu olmayan karı kocalar, ziyarete kurban götürmekte, kurban kürkleriyle ziyaretin civarında aile hayatı yaşamakta, çocukları olursa ismini Akkaş koymaktadırlar. Niyazi Bey, ilginç bir bulguyu da zikretmekte, bu civarda yaşayan insanların yüzde doksanının adının Akkaş olduğunu belirtmektedir. Tahtacıların kendi aile fertlerinin mezarlarının ziyaretine de büyük ilgi gösterdikleri anlaşılmaktadır. Mezar taşlarına on iki imamın, mensup olunan yatırın adının ya da Horasan ehli ifadesinin yazıldığı belirtilmektedir.

Raporda yer verilen tüm bu ritüellerin tasvirinde kadın erkek bir aradalığına dair klasik kalıp yargılar hissedilmemekle birlikte Niyazi Bey, Kızılbaş denilince Sünnilerin aklına doğrudan “mum söndü” kalıp yargısının geldiğini zikretmeden de geçememektedir. Niyazi Bey, nispeten tarafsız bir dille Sünnilerin, Kızılbaşların senede bir defa kadın erkek birbirlerine karıştıklarını söylediklerini belirtmekte ve söz konusu ortodoks kalıp yargının içeriği hakkında şu bilgiyi vermektedir: “Köyün karı koca bütün efradı toplanır, ortada bir mum yanar. Mumun yanına bir horoz bağlanır. Herkes tüsek de tüsek mum sönsün de görsek der. Nihayet birisi horoza dokunur o da kanadıyla mumu söndürür. (Sünniler), işte bu anda ana baba kız kardeş-erkek kardeş birbirine karışır derler daha bazı ayrıntı da verirler”(s.37). Niyazi Bey, sözü edilen kalıp yargıyı Tahtacılarla sorduğunu, fakat evet ya da hayır şeklinde bir cevap alamadığını belirtmekte, sadece “şu kadar ki dede geldi horoz kestik sözünü dillerinden işittim” (s.37) demektedir.

Öyle görünüyor ki Tahtacılar sırrı ifşa etmeme yeminlerine binaen merkezi ortodoksinin bir görevlisi ve Sünni olarak gördükleri Niyazi Bey’e cevap vermemiş ve sükût etmişlerdir. “Şu kadar ki dede geldi horoz kestik sözünü dillerinden işittim” ifadesi, ortodoks kalıp yargının toplumsal bilinçaltına kodlanışının bir örneğini temsil ediyor görünmektedir. Bununla birlikte, raporun genel üslubu dikkate alındığında Niyazi Bey, ritüellerde horoz kurbanının varlığına dair verilere ulaştığını, ancak mum söndü olayı ile ilgili diğer malumatı onaylayacak bir veriye ulaşmadığını ifade ediyor görünmektedir. Söz konusu cümlenin hemen ardından yer verdiği açıklamaları bu görüşü destekler niteliktedir. Niyazi Bey, “Saniyen Anadolu’nun her yerinde Kızılbaşlara karşı aynı su-i zan mevcuttur... Salisen bu Muharrem gecesinin suret-i güzârına dair muhalifler tarafından verilen malumat her yerde heman birbirinin aynıdır.” (s.37) demektedir. Böylece, yaygın heresiografik söylemlerin aksine, Niyazi Bey, mum söndü olayının Kızılbaş toplulukların muhaliflerince geliştirilmiş ve

yaygınlaştırılmış bir “su-i zan” ve kalıp yargı olduğunu deklare etmektedir. Niyazi Bey’in Sünni ortodoksinin tarihî klasik söylemini su-i zan olarak değerlendiren yaklaşımı, ortodoksinin ideolojik referans ve atıf çerçevesinde yaşanan kayma ve yeni bir politik eğilimle eklemlenme durumunu bir kez daha işaret etmektedir.

Kızılbaş topluluğun sosyal yapı ve ritüel organizasyonları hakkında bilgi veren Niyazi Bey, inanç sistemlerini de değerlendirmektedir. Ancak, raporda yer verilen inanç sistemlerine dair malumatın alan araştırmasının sonucu olup olmadığı açık değildir. Niyazi Bey, genellikle Tahtacı inançlarını Buyruk gibi yazılı kaynaklar ile nefeslere dayalı olarak açıklamıştır. Ortodoks bir yaklaşımın yansıması olmak üzere, raporda Tahtacıların yazılı kaynakları ve mezhepsel orijinleri aranmakta, bir benzeşim ve eklemlenme yolu işaret edilmeye çalışılmaktadır. Bu çerçevede olmak üzere, Ortodoksinin inanç ve ahkâm esaslarını kapsayan yazılı kutsal metinlerinin benzeri yazılı kaynaklar tespit edilmiş, Kızılbaş Tahtacıların inançları bu kaynaklara dayalı olarak incelenmiştir.

Niyazi Bey, Tahtacıların Caferi olduklarını, ancak esas aldıkları ahkâm kitapları konusunda bir uzlaşma bulunmadığını belirtmektedir. Çaylaklar, Caferi Sadık Buyruğuna, Üsküdarlılar ise Şeyh Safi Buyruğuna önem atfetmektedir. Buyruk’un her bir parçası “ayet” olarak adlandırılmaktadır. On iki imamın kutsallığını kabul eden Tahtacılar, Mehdinin zuhur edeceğine inanmaktadır. Allah-Muhammed-Ali üçlemesini ikrar etmekte, üçlükte birlik görmekte, Ali’nin yer gök yaratılmadan önce de var olduğuna iman etmektedirler. Aynı zamanda, pençe-i Ali aba’ya iman eden Tahtacılar, ehlibeyte imanlarını ikrar etmekte ve pençe-i Ali abanın Allah, Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatma olmak üzere beş kişiden meydana geldiğini ve beşinin bir, birinin de beş olduğunu kabul etmektedir.

Niyazi Bey, Tahtacıların inanç sistemini ele alırken, ortodoks bir eğilimle Kızılbaş Tahtacıların hakiki ve gerçek İslam dairesi içinde kalıp kalmadığını da incelemektedir. Ancak, Niyazi Bey’in bu konudaki kanaati oldukça bulanıktır. Araplara karşı hâkimiyet alanını korumak isteyen İran’ın Mazdeizm etkilerini İslamiyet’e kattığını, Abbasiler döneminde yapılan felsefi çeviriler ve skolâstik felsefenin etkisiyle antropomorfizm, politeizm, kaza ve zaman fikri gibi yabancı itikadın İslam’a sokulduğunu, tüm bu etkilerin ise Şia ve Kızılbaş itikada yansıdığını ima etmektedir. Buna karşın, Tahtacıların “gulat” sektler gibi Ali’ye ulûhiyet izafe etmediklerini, Muhammed peygamberi geçen bir üstünlük atfetmediklerini, bu nedenle de inançsal orijin açısından heterodoks olmadıklarını ve hakiki İslam içinde kaldıklarını belirtmektedir. Görüşünü desteklemek üzere çeşitli nefeslerden deliller getirmekte, Tahtacıların bir ilahlık atfetmediğinin göstergesi olacak biçimde Ali’nin baba ve çocukları olduğuna ve Hakkın emriyle dünyayı düzenlediğine inandıklarını belirtmektedir. Ali’ye atfedilen kutsiyetin, Allah’ın Ali’de tecelli ettiği inancından kaynaklandığı da vurgulanmaktadır. Niyazi Bey’in raporu, Tahtacıları hakiki İslam içinde gören eğilimiyle, Kızılbaşların inanç ve cinsel ahlak temelinde heretik ilan edildiği klasik ortodoks tutumdan ayrışmakta, ortodoksinin ideolojik atıf çerçevesinde yaşanan dönüşümü bir kez daha göstermektedir.

Niyazi Bey, Kızılbaş Tahtacıların inanç sistemlerinin esası ve Ali’yi ilahlaştırmayışları itibarıyla hakiki İslam dairesi içinde kaldığını işaret etse de Ali’nin ilahlaştırılışına dair mitsel söylemleri de zikretmektedir. Ali’nin bir kızla karşılaşmasının anlatıldığı mitsel söylemlerden birinde, Ali, zaman ve mekânın sınırlandıramadığı, ölüleri diriltişi nedeniyle etrafındakilerin kendisini Allah olarak tanımlayarak sırrı sır edemedikleri biri olarak tasvir edilmektedir. Niyazi Bey, söz konusu mitsel söylemi Tahtacıların, Allah’ın Ali’nin zatında tecelli ettiğine

inandıkları şeklinde yorumlamakta ve hakiki İslam içinde kaldıklarını bir kere daha vurgulamaktadır. Muhammed ile Ali arasında bir fark görmediklerini, hatta “Biz Türkler gibi Ali ile Muhammedi ayranlardan değiliz” (s.30) dediklerini de belirtmektedir.

Raporda Tahtacıların törenlerinin kutsal sembolik bileşenlerinden olan mehlem ağacı örneğinde ağaç kültüründen de bahsedilmektedir. Tahtacıların mehlem ağacının kutsiyetine inandığı, mehlem ağacının kutsallığının ata erenleri olan İbrahim baba ile ilgili olduğu belirtilmektedir. Buna göre, İbrahim Baba elindeki asaya “sende burada bit yevm-i kıyamete kadar herkes kessin, götürsün” demiş ve asa mehlem ağacına dönüşmüştür. Yanyatırların bile kesemediği mehlem ağacını kesme vazifesini İbrahim Baba, Kabaklar köyündeki mihmanlara vermiştir. Mehlem ağacı kesilmeden önce de mutlaka kurban kesilmesi gerekmektedir. Niyazi Bey, kurban gibi, ağaç ile ilgili bu inancı da geleneksel Türk kültürü ile ilişkilendirmektedir. Raporda bahsedilen bir diğer inanç, yine geleneksel Türk kültürü ile açıklanan ateş inancıdır.

Raporda, Tahtacıların Hristiyanlarla kurduğu ilişki de özellikle tetkik edilmektedir. Bu çerçevede olmak üzere Hristiyan araştırmacı ve misyonerlerinin teslis gibi inançsal benzerlikler bağlamında Tahtacıları Hristiyanlıkla, etnik orijin bakımından da Anadolu'nun eski topluluklarıyla ilişkilendiren girişimlerine dikkat çekilmektedir. Anlaşılan o ki, Kızılbaş Tahtacıların inanç ve etnik orijin bağlamında ayrıştırılmasına yönelik girişimlerin Tahtacılar arasında ne ölçüde kabul gördüğü Niyazi Bey tarafından titizlikle araştırılmıştır. Hristiyan-Kızılbaş Tahtacı ilişkisinin yakından incelenişi, bölgede 19. yüzyıldan itibaren artan misyoner faaliyetleriyle ilişkili görünmektedir. Hâkimiyet ilişkileri ağının heterodoks grubu olan Kızılbaşların Hristiyanlarla bir güç birliği kurup kurmadıkları gerekli tedbirleri almak üzere dikkatlice tetkik edilmiştir. Niyazi Bey, Hristiyanların Tahtacı köylerinde misyonerlik faaliyetlerinde bulduklarını, Tahtacıları Ali, Hasan ve Hüseyin'in kendi kitaplarında ve kültürlerinde de yer aldığını söyleyerek kandırdıklarını ifade etmektedir. Niyazi Bey, Kızılbaş Tahtacıların Sünni Türklerle olan gerilimli durumlarının da Hristiyanlarca bir avantaj olarak kullanıldığını, içki içerek muhabbet ettikleri Kızılbaşların Sünni Türklere olan tepkilerini artırarak çatışmayı derinleştirdiklerini vurgulamaktadır. Tahtacıların Hristiyanlarla yakın etkileşim ve iletişime sahip olduklarına işaret edilmektedir. Kereste ticareti ile uğraşan Hristiyanlarla iletişim ve etkileşimi bulunan Tahtacı köylerinde Hristiyanların bakkallık yaptıkları ifade edilmektedir.

Niyazi Bey raporun sonunda dikkatten kaçırılmaması gereken hususlar ifadesi altında merkezî otoriteyi Kızılbaş tahtacılarla ilgili bazı hususlarda uyarmakta, alınması gereken tedbirleri hatırlatmaktadır. Niyazi Bey, dikkat edilmesi gereken ilk husus olarak Tahtacı topluluğunun geleneksel ve mezhebi dokusunda yaşanmaya başlayan bozulmayı zikretmektedir. İkinci olarak Tahtacıların, Hristiyanlarla ve etnik kökenleri farklı Kızılbaşlarla giderek artan ilişkiler kurduklarına dikkat çekmektedir. Son olarak, Tahtacıların Batılı kaynaklara referansla Anadolu'daki eski bir topluluğun bakiyesi olarak sunulmaya ve böylece merkezî otoriteyi tehdit edebilecek yeni bir cemaat ve mezhep teşekkül ettirilmeye çalışıldığını vurgulamaktadır. Niyazi Bey, misyonerlerin Tahtacı ve Kızılbaş toplulukları Anadolu'nun Roma kalıntısı topluluklarıyla ilişkilendirme ve bu bağlamda etnik ve inançsal orijin bakımından Kızılbaşları ayrıştırma girişimlerine özellikle dikkat çekmektedir. Böylece, Kızılbaş toplulukların etnik köken, toplumsal ve dinî orijin bakımından Roma kalıntısı eski topluluklarla ilişkilendirilerek etnik ve dinî kökleri çerçevesinde ayrıştırılmasına yönelik girişimler, raporda dikkat edilmesi gereken son tehdit olarak sunulmaktadır.

Kızılbaş Tahtacıların eklemenebileceği güç odakları ve merkezî otorite için oluşturabilecekleri tehditleri zikreden Niyazi Bey, bu tehditlere karşı alınması gereken önlemleri de açıklamaktadır. Niyazi Bey, çoğunlukla yapıldığı gibi istifade etmek ve çıkar elde etmek üzere Kızılbaşlara dair su-i zan dolu yaklaşım ve söylemler geliştirmekten kaçınmak ve

samimi davranmak suretiyle Kızılbaşların ayrışması ve ayrıştırılmasına yönelik politik girişimlerin önüne geçilebileceğini vurgulamaktadır. Kızılbaşların etnik orijin, dil, ahlak, adet yönünden tüm Türkmenlerin paylaştığı ortak bir kültür ve hafızanın bileşenleri olduklarını ısrarla belirten Niyazi Bey'e göre, söz konusu ortak kültürel bileşenler, Kızılbaş Tahtacıların merkezî otoriteye bağlı kalmasını sağlamaya yönelik politikalarda göz önünde bulundurulmalıdır. Raporla dikkat çekilen ve çözüm önerileri üretilen tüm bu hususlar, ortodoksi ve heterodoksinin güç ve hâkimiyet alanlarını koruma girişimlerini, söz konusu girişimlerin inançsal ve ideolojik referanslarla meşrulaştırılışını gözler önüne sermektedir.

Sonuç

Din ve güç ilişkileri ağı etkileşimi, tarih boyunca farklı görünüşleri ile toplumların sosyal yapı ve değerler sisteminde önemli etkilerde bulunmuştur. Güç ilişkileri ağı ve din etkileşimi ortodoksi ve heterodoksi kavramlarında cisimleşmiştir. Kavramların Batı bağlamından Doğu kültür sahasına taşınışı, güç ağlarıyla ilişkili içeriklerinin teolojik yaklaşımların etkisiyle doktrinel orijin algısının gölgesinde kalmasına neden olmuştur. Ortodoksi ve heterodoksinin güç ilişkileri ağıyla alakalı kavramsal içeriğine Osmanlı-Safevi savaşları ve Kızılbaş isyanları çerçevesinde ancak dolaylı bir biçimde rastlanabilmektedir. Oysa özellikle mevcut sosyal yapı ve güç ilişkileri ağının tehdit altında olduğu dönemlerde, güç ve hâkimiyet ilişkisinin aktörleri olarak ortodoksi ve heterodoksi, kendi yapısal duruşlarını korumak üzere değişen strateji ve ideolojik atıf çerçeveleri vasıtasıyla varoluşlarının kaynağını oluşturan gerilimli ilişkilerini sürdürmektedir.

Söz konusu stratejilerden birisini heterdoks gruplara dair hazırlanan raporlar oluşturmaktadır. Tahtacı raporu, Kızılbaşlığın güç ilişkileri ekseninde şekillenen niteliğini kurumsal merkezî otoritenin güç paylaşımını algılama, tanımlama ve mücadele etme deneyimini temsil eden raporlara tipik bir örnektir. Tahtacı raporu, Çukurova'da artan misyoner faaliyetlerin de etkisiyle 1918 yılında hazırlanmıştır. Raporla Tahtacıların sosyal, ekonomik, kültürel, askerî, inançsal ve doktrinel karakterlerine dair geniş bir malumat sunulmaktadır. Rapor, ortodoksinin heterodoks Kızılbaş grupları sosyal yapının uyumlu bileşenleri haline getirme, çatışma ve direncin oluşumunu önlemekte başvurduğu ideolojik atıf çerçevesindeki dönüşümleri de gözler önüne sermektedir. Kızılbaş Tahtacıların mevcut güç ilişkileri ağı ve toplumsal yapının uyumlu bir bileşeni olarak kalmalarının Jön Türk ideolojisiyle meşrulaştırılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Rapor, ortodoksi ve heterodoksinin güç ilişkileri ağı bağlamında şekillenen karakterlerini gösterecek biçimde stratejik malumatı içermekte, Kızılbaş Tahtacıların kurabilecekleri güç birliği, mevcut sosyal yapı için yaratabilecekleri tehdit ve alınması gereken önlemlere dair önerilerle bitirilmektedir.

KAYNAKÇA

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi

BOA, DH.EUM.2.ŞB, Dosya No: 67, Gömlek No: 54.

BOA, DH.EUM.KLH, Dosya No: 4, Gömlek No: 14.

BOA, DH.ŞFR., Dosya No: 87, Gömlek No: 350.

2. Kitap ve Makaleler

BERLINERBLAU, J. (2001). "Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa". *History of Religions*, 40 (4): 327-351.

BOURDIEU, P. (1990). *The Logic of Practice*. Translated by Richard Nice, California: Stanford University Press.

BOURDIEU, P. (1993). *The Field of Cultural Production Essays on Art and Literature*. Randal Johnson ed., Columbia University Press.

CORNELL, E. (2006), "A Surviving Neoplatonism: on the Creed of the Bektashi Order. Conversations with a Mürsit". *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17(1):1-20.

DERİNGİL, S. (1991). "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909)". *International Journal of Middle East Studies*, 23 (3): 345-359.

DOJA, A. (2006). "A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey". *Journal of Church and State*, 48 (2): 423-450.

DRESSLER, M. (2005). "Inventing Orthodoxy: Competing Claims For Authority And Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict". Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski (eds). *Legitimizing the Order the Ottoman Rhetoric of State Power*. Leiden: Brill.

HAKSEVER, A. C. (2009). "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar: Bektâşilik ve Nakşendîlik Örneği". *EKEV Akademi Dergisi*, 13 (38):39-60.

HASLUCK, F. W. (1921). "Heterodox Tribes of Asia Minor". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 51: 310-342.

HASLUCK, F. W. (2012), *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam I* (Çev.Timuçin Binder). İstanbul: Ayrıntı.

HENDERSON, J. B. (1998). *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*. New York: State University of New York Press.

KAROLEWSKI, J. (2008), "What is Heterodox About Alevism? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment". *Die Welt des Islams*, 48: 434-456.

KIESER, H.L. (2001). "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevi and Missionaries in Ottoman Anatolia". *Die Welt des Islams*, 41 (1):89-111.

KÖPRÜLÜ, M. F. (2006). *Early Mystics in Turkish Literature*. Translated by Gary Leiser and Robert Dankoff. London: Routledge.

- LANGER R., SIMON, U. (2008). "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies". *Die Welt des Islams*, 48: 273-288.
- MACEOIN, D. (1990). "Orthodoxy and Heterodoxy in Nineteenth-Century Shi'ism: The Cases of Shaykhism and Babism". *Journal of the American Oriental Society*, 110 (2):323- 329.
- MARDIN, Ş. (1997). *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, Mümtazer Türköne/Tuncay Önder (der.). İstanbul: İletişim.
- MÈLIKOFF, I. (1999). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe* (Çev. Turan Alptekin). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- MÈLIKOFF, I. (2005). "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition And Its Consequences". Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere (eds.). *Alevi Identity Cultural, Religious And Social Perspectives*. London: RoutledgeCurzon.
- OCAK, A. Y. (2010). *Alevî Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim.
- SCHRODE, P. (2008). "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy in Uyghur Religious Practice". *Die Welt des Islams*, 48: 394-433.
- SELÇUK, A. (2012). "Merkezî Kurumsal Otoritenin Ötekileştirdiği Bir Topluluk: Anşa Bacılılar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61:169-189.
- SELÇUK, H. (2011). "XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği)". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59:71-90.
- SHANKLAND, D. (2003). *The Alevi in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: RoutledgeCurzon.
- SWARTZ, D. (1996), "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power". *Sociology of Religion*, 57(1): 71-85.
- TRIX, F. (1993), *Spiritual Discourse : Learning With an Islamic Master*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- VORHOFF, K. (1998). "Let's Reclaim Our History and Culture!": Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey". *Die Welt des Islams*, 38 (2): 220-252.
- WILSON, M. B. (2007). "The Failure of Nomenclature: The Concept of "Orthodoxy" in the Study of Islam". *Comparative Islamic Studies*, 3(2): 169-194.
- <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/heterodox?q=heterodoxy>, (04.10.2012).