

# SIRAÇ SOSYOPOLİTİK HAREKETİ VE ANŞA BACILI OCAĞI\* \*\*

Sıraç Socio-Political Movement and the Ocak of Anşa Bacı

İlkay ŞAHİN\*\*\*

## Öz

Aşiret olarak da bilinen Sıraçlar, günümüzde orta Anadolu'da Tokat, Yozgat, Sivas ve Amasya'nın köylerinde yaşayan Beydili Türkmeni bir Kızılbaş/Alevi topluluktur. Sıraçların büyük çoğunluğu yaklaşık yüz elli yıl önce kurumsallaşmaya başlayan Anşa Bacılı Ocağı'na mensuptur. Sıraçlar, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Anşa bacının karizmatik önderliğinde yeni bir ocak kurmuşlardır. Ocağın açığa çıktığı 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma projelerini uyguladığı, hızlı, radikal ve iç içe geçmiş yapısal ve kültürel bir değişim sürecinden geçtiği ve buna bağlı krizlerle yüzleştiği bir geçiş anına/dönemine denk düşmektedir. 19. yüzyıl Osmanlı Devleti için geleneksel sosyal düzeni rasyonel düzene dönüştüren Batılılaşma projelerinden kaynaklı sosyal ve kültürel krizlerin, buna bağlı toplumsal hareketlerin yaşandığı bir geçiş dönemidir. Bu çalışma, Sıraçların, 19. yüzyılın başlarında, hem Kızılbaş ocaklarına hem de merkezi otoriteye karşı başlattıkları ve yeni bir ocağın ihdasıyla sonuçlanan sosyopolitik hareketlerini V. Turner'in sosyal dramalara dair yaklaşımından hareketle süreçsel olarak ele almak niyetindedir. Makalede modernleşmenin periferinin geleneksel kurumsal düzenini değiştiren etkileri karşısında Sıraçlar tarafından başlatılan kolektif ihlal hareketinin ayrı ve yeni bir hizip olarak Anşa Bacılı Ocağı'nı nasıl yapılandırdığı Osmanlı arşiv belgeleri ve 2010-2012 arasında gerçekleştirilen etnografik saha araştırmasından elde edilen veriler çerçevesinde süreçsel olarak değerlendirilmiştir. Saha araştırması ve arşiv belgelerinden elde edilen veriler bu çalışmanın sorunsalına göre sınıflandırılmış ve yorumlanmıştır. Çalışmada Sıraç sosyopolitik hareketinin ihlal, kriz ve telafi aşamalarından geçerek ayrı bir ocak olarak kurumsallaştığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Anşa Bacılılar, sosyal drama, sosyal hareketler, toplumsal değişim.

## Abstract

Sıraç, known as an Aşiret, is a Kızılbaş/Alevi community of Beydili Turkoman living in villages of Tokat, Yozgat, Sivas and Amasya in central Anatolia. Most of the Sıraçlı villages in Tokat-Zile and Yozgat-Çekerek belong to the ocak of Anşa bacı that began to institutionalize a hundred and fifty years ago. Sıraç Turkmens set up a new ocak during the leadership of Anşa bacı at the end of the nineteenth century. The 19th century, when the ocak was founded, coincided with a transition period in which the Ottoman Empire implemented Westernization projects, underwent a process of rapid, radical and intertwined structural and cultural change and faced with crises related to it. This study aims to explore socio-political movements initiated by Sıraçlıs at the beginning of the nineteenth century against both Kızılbaş ocaks and central authority and resulting in schism and establishment of a new ocak as a process according to V. Turner's approach of social drama. How the movement initiated by Sıraçlıs was structured as a separate and new ocak is tried to be pointed out. The institutionalization of the ocak of Anşa Bacılı was analysed according to the data obtained from the Ottoman archival

\* Makalenin Geliş Tarihi: 29.05.2019, Kabul Tarihi: 01.07.2019. DOI: 10.34189/hbv.91.004

\*\* Bu makale, Almanya/Köln'de gerçekleştirilen II. Uluslararası Alevilik Bektaşilik Sempozyumu'nda (7-8 Eylül 2018) "Bir Geçiş Topluluğu Örneği: Anşa Bacılılar" adı altında sunulan bildirinin genişletilmiş ve geliştirilmiş halidir.

\*\*\*Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Kayseri/Türkiye, isahin@erciyes.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9751-0271>.

documents and the ethnographic fieldwork carried out in villages in the Zile/Tokat and Çekerek/Yozgat between 2010 and 2012. As a result, it was concluded that Sıraç sociopolitical movement was institutionalized as a new and separate ocak through the stage of breach, crisis and redress.

**Keywords:** The ocak of Anşa Bacı, social drama, social movements, social change.

## 1. Giriş

Aşiret olarak da bilinen Sıraçlar, günümüzde Orta Anadolu’da Tokat, Yozgat, Sivas ve Amasya’nın köylerinde yaşayan Beydili Türkmeni bir Kızılbaş/Alevi topluluktur. Sıraçların büyük çoğunluğu yaklaşık yüz elli yıl önce kurumsallaşmaya başlayan Anşa Bacılı Ocağı’na mensuptur. Ocağın açığa çıktığı 19. yüzyıl Osmanlı Devleti’nin Batılılaşma projelerini uyguladığı, hızlı, radikal ve iç içe geçmiş yapısal ve kültürel bir değişim sürecinden geçtiği ve buna bağlı krizlerle yüzleştiği bir “geçiş dönemine” denk düşmektedir. Batılılaşma politikalarının yarattığı, toplumun farklı alanlarını derinden etkileyerek ilerleyen bu makro değişim süreci, her şeyin belirsizleştiği, karmaşık ve sarsıcı bir kriz ortamını yaratmıştır. Bu kriz ortamı ise geleneksel politik yapının yerine modern bir yapıyı yerleştirmek için patlak veren sayısız ideoloji ve itiraz hareketi bir yana, süregelen yapısal değişimi geleneğin bozulması olarak gören ve otantik geleneği yeniden inşa etmek için örgütlenen sosyopolitik hareketleri de açığa çıkarmıştır. Sosyopolitik hareketler, yaşanan yapısal ve kültürel değişim sürecini ve buna eşlik eden krizleri daha da derinleştirmiş, 19. yüzyılı Osmanlı toplumu için, antropolojik bir ifadeyle, bir “geçiş anı/dönemi” hâline getirmiştir.

Geçiş ya da kriz anları, antropolojinin, genellikle, bireylerin sosyal ve biyolojik olgunlaşmalarını, fiziksel gelişimlerine paralel olarak gerçekleşen statü ve rol değişimlerini anlatmak için kullandığı bir kavramdır. Bununla birlikte, sadece bireysel değişimler değil, sosyal, politik, ekonomik ya da kültürel bir yapıdan bir başkasına doğru seyreden, toplumsal düzeninin olağan ilke ve yapısını bozan ve hatta onu ters düz eden kültürel ve toplumsal değişimler de birer kriz ve geçiş anıdır. Bireylerin sosyal ve/veya biyolojik statülerindeki ilerlemeyi anlatan bireysel geçişlerin zamansal ve mekânsal sınırlılığına karşın sosyal geçiş/krizler onlarca yıla yayılabilen, üstelik de kolektif ve kamusal bir karaktere sahiptir. Sosyal geçiş anlarında toplumsal yapının normatif düzeni belirsizlik ve müphemliklerin içinden geçerek aşama aşama değişir; yerini ya tamamen farklı ya da yeniden yapılanmış bir toplumsal düzen alır. Yarattıkları belirsizlikler nedeniyle kalıcı olmaları asla mümkün olmadığından, sosyal geçiş ve krizler, aşamalar hâlinde ilerleyen süreçsel ve dramatik bir yapıya sahiptir. Geçiş anlarının dramatik süreçleri, en yalın haliyle, geçiş ya da kriz ritlerinin ayrılma, *liminalite* ve yeniden bütünleşme aşamalarına denk düşen bir seyri takip eder. Değişimi başlatan çatışma, yapısal bir ihlalle başlar, krizin derinleştiği bir aşama boyunca devam eder ve belirsizliklerin telafi edildiği bir aşamaya girer, nihayetinde de yeniden bütünleşme veya hizipleşmeyle sona erer. Bu bakımdan, sadece süreçsel olarak tekâmül etmiş çatışma ve gerilimler sosyal ve politik hareketlere dönüşebilir, kolektif bir geçişi ve sosyokültürel değişimi yaratabilir. Keza süreçsel olarak tekâmül etmiş her sosyokültürel değişim/geçiş de ritüel/dramatik bir düzene sahiptir.

Geçiş ve kriz anlarını, bireysel değil, sosyal ve kolektif bir fenomen olarak arz eden zikredilen görüş Victor W. Turner'e aittir. Turner, antropolojinin çoğunlukla bireylerle ilişkilendirdiği geçiş anlarını sosyal bir fenomen olarak ele almış ve özellikle geleneksel toplumların geçirdiği sosyokültürel değişimleri açıklamak için önemli bir analiz çerçevesini geliştirmiştir. Kolektif ve süreçsel geçişlerde tezahür eden sosyokültürel değişimi karşılamak üzere sosyal drama kavramına başvurmuştur. Sosyal drama kavramını ise geçiş ritlerinden, bilhassa da bu ritlerin orta aşaması olan liminalite ile çatışma fikrinden hareketle geliştirmiştir. Geçiş ve kriz anlarını bireysel değil sosyal, sadece uyumlu değil, çatışmayla da alakalı anlar olarak tanımlamak üzere başvurduğu sosyal drama anlayışı bize sosyokültürel değişimleri, bu değişimlerin tarihsel ve süreçsel seyrini, ritüel yapısını, yanı sıra da sosyopolitik hareketlerle olan ilişkisini anlamak için etkileyici bir analiz çerçevesini sunmaktadır.

Bu çalışma, Sıraçların, Kızılbaş geleneğın tahrif edildiği ve ocakların da buna rıza gösterdiği, Kızılbaşlığın gerçek temsilcilerinin kendileri olduğu iddiasıyla, karizmatik bir kadın önder rehberliğinde, 19. yüzyılın başlarında, hem Kızılbaş ocaklarına hem de merkezî otoriteye karşı başlattıkları, yeni bir ocağın ihdasıyla sonuçlanan ihlal hareketi ve neden olduğu sosyokültürel değişimi Turner'in sosyal drama anlayışından hareketle süreçsel olarak ele almak niyetindedir. Bu çerçevede olmak üzere, Batılılaşma politikalarının periferinin geleneksel kurumsal düzenini değiştiren etkileri karşısında Sıraçlar tarafından başlatılan kolektif ihlal hareketinin ayrı ve yeni bir hizip olarak Anşa Bacılı Ocağı'nı nasıl yapılandırdığı Osmanlı arşiv belgeleri ve etnografik verilerden hareketle süreçsel olarak değerlendirilmiştir. Sıraç sosyopolitik hareketi ve Anşa Bacılı Ocağı'na dair bu çalışmada kullanılan veriler, Mayıs 2010- Mayıs 2012 arasında Zile/Tokat ve Çekerek/Yozgat'ın başta Acısu, Karşıpınar, Üçkaya, Karacaören, Bultu, Kuzualan, Kervansaray, Çayırköy, Demircialan, Kamışçık, İkizce, Çürük, Ortaoba, Sarıköy, Yukarıoba ve Çakırköy olmak üzere Aşiret köylerinde katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşme tekniğiyle yürütülmüş olan etnografik saha araştırmasından ve Sıraçlara dair arşiv belgelerinden hareketle oluşturulmuştur.<sup>1</sup> Saha araştırması ve arşiv belgelerinden elde edinilen veriler, bu çalışmanın sorunsalına göre sınıflandırılmış ve yorumlanmıştır.

## 2.Birer Sosyal Drama Olarak Toplumsal Hareketler ve Sosyokültürel Değişim

Sosyopolitik hareketler, yapısal ve kültürel değişim fikrinin güdülediği kolektif itirazlardır. Bu yönüyle temelde bir sosyokültürel değişim sürecidirler. Sosyokültürel değişim ise sosyal bilimlerin temel meselelerinden olup farklı yaklaşımlara göre ele alınmıştır. Turner, çatışmacı ve yorumlayıcı yaklaşımları bir araya getirerek toplumsal değişim teorisini şekillendiren sosyal bilimcilerdendir. Onun toplumsal değişim teorisinin nirengi noktası, geçiş anları ve ritüelleridir. Turner, Arnold Van Gennep'in geçiş ritlerine dair fikirlerini Max Gluckman'ın isyan ritüelleriyle bir araya getirerek süreç ve çatışmaya odaklı bir toplumsal değişim teorisini ortaya koymuştur. Bu çerçevede olmak üzere, hocası Gluckman'ın isyan ritüellerini toplumsal gerilimleri boşaltmaya ve sosyal uyumu sağlamaya yarayan kültürel mekanizmalar olarak takdim

ettiği yaklaşımının eksenini ritüel ve uyum ilişkisinden ritüel ve çatışma ilişkisine çevirerek kendi toplumsal değişim teorisinin alt yapısını hazırlamıştır. Ritüellerin uyum ve bütünleşmeyi sağlayarak sosyal gerilimleri çözmediğini, aksine çatışmaları yanıtsızlık suretiyle toplumsal düzene yönelik eleştiri ve itirazları su yüzüne çıkardığını belirtmiştir (Bell, 1992: 172-173; Bell, 1997: 55). Ona göre toplum eleştirilerini birer sosyopolitik harekete dönüştüren ve toplumsal bir değişimi yaratacak ölçüde kararlı hâle getiren ise kamusal/kolektif ve süreçsel yapılardır. Turner, teorisinin bir diğer sacayağını oluşturan bu görüşünü Van Gennep'in geçiş ritlerinin ayrılma, liminalite ve yeniden bütünleşmeden mürekkep süreçsel yapısını, bilhassa da liminaliteyi dikkate alarak geliştirmiştir. Van Gennep'in geçiş ritlerinin ayrılma ve yeniden bütünleşme aşamalarının tam ortasına yerleştirdiği ve daha çok statü ilerleten bireysel geçişlerle ilişkilendirdiği liminaliteyi, Turner, kolektif geçişler ve statü tersine çeviren kamusal ritlerle ilişkilendirmiştir. Böylelikle, liminaliteyi toplumsal bir fenomen, sosyal değişimi ise belli aşamalardan geçen ve süreçsel bir kararlığa ulaşan kolektif çatışma ve itiraz hareketlerinin bir sonucu olarak takdim etmiştir.

Temel sacayaklarını verdiğimiz teorisine biraz daha yakından baktığımızda Turner'in işe liminaliteyi toplumsal değişimi açıklamanın bir analiz aracı hâline getirerek başladığını görmekteyiz. O, Van Gennep'in bireyin sosyal düzene uyumunu temin eden statü ilerleten “yaşam krizi ritleri” ve statüleri tersine çevirerek bir toplum eleştirisi geliştiren kolektif mahiyetteki “mevsimsel ve takvimsel ritler” ikili taksimatına “bela ritlerini” eklemiştir. Bu geçiş anları ve onlara eşlik eden ritlerden ise sosyal yapı ve düzeni tersine çevirebilen kamusal *liminal* ritlere odaklanmıştır (Turner, 1985: 206). Böylece, ritüelleri sadece statü ve rollerdeki dönüşümü sağlayan ve uyumla sonuçlanan bireysel bir geçiş anı olmaktan daha ziyade, sembolik tersine çevirme yoluyla güçlü bir toplum eleştirisini geliştiren ve çatışmaları su yüzüne çıkaran kolektif ve liminal bir geçiş anı, yanı sıra da toplumsal değişimin kanalı olarak takdim etmiştir. Ona göre geçiş ritlerinin orta aşamasına denk düşen liminalite, sosyal yapının hiyerarşik düzenine ve resmî ideolojisine yönelik bir toplum eleştirisinin gerçekleştirildiği, yanı sıra da eleştiriye konu olan yapının karşıtı ve alternatifi olarak takdim edilen ideal bir toplumun sembolik olarak inşa edildiği, böylece de sosyokültürel bir değişimin gerçekleştiği bir geçiş anıdır. Liminal aşamada tezahür eden bu değişim ise çatışma ve uyuma denk düşen yapı ve yapı karşıtı arasındaki gerilimin bir ürünüdür.

Turner'e göre toplumlar yapı ve yapı karşıtı arasındaki gerilimli ilişkiden müteşekkil diyalektik bir süreçtir (1995: 203). Toplumlar, normatif ve ideal olmak üzere iki toplum modeli arasındaki gerilimden ve onun neden olduğu süreçsel değişimden ibarettir (1974: 237-238; 1995: 96, 203). Bu iki modelden ilki, yapılaşmış, farklılaşmış, insanları dikey bir biçimde sıralayarak rol ve statüler için ayıran, politik, ekonomik ve yasal pozisyonların hiyerarşik sistemi olan normatif bir düzene denk düşmektedir (1995: 96-97). İkincisi ise farklılaşmamış, eşitlikçi ve varoluşsal sosyal ilişki biçimlerine denk düşen yapı karşıtı toplumdur (1974: 237-38; 1995: 96, 203). Turner, yapı karşıtı bu ideal ve eşitlikçi toplum modelini *komunitas* olarak adlandırmaktadır. Ko-

munitas, farklı sınıf ve kategorilerden olsalar da özel bir durumla ilgili olarak ortak insani değerler bağlamında bir araya gelen ve eşitlenen bireylerden mürekkep yapı karşıtı ideal bir topluluktur (1995: 96-97,177). Turner'e göre yapı ve komünitas, yani, farklılaşmış bir sistem olarak toplum ile homojen ve farklılaşmamış bir bütün olarak toplum, her türlü karmaşıklıkta sosyal organizasyon biçiminde rastlanılan bir diyalektiktir. Toplumlar sosyal değişimlerini de bu diyalektiğe borçludur (1974: 237-238). Bu yönüyle toplum, sadece uyum ve istikrardan müteşekkil statik bir düzen değil, yapı ve yapı karşıtı arasındaki diyalektikten beslenen dinamik bir süreçtir (1995: 203). Turner'e göre yapı ve komünitas arasındaki etkileşimi düzenleyen ve bu gerilimli ilişkiden kaynaklı geçiş anını ve değişimi süreçsel hâle getiren ise liminalitedir. Her şeyden önce liminalite, sosyal hareketin nihai olarak ulaşmak istediği geçici, ama ideal toplum modeli olan komünitası oluşturarak değişimi süreçsel hâle getirmektedir. Eşitlikçi ve varoluşsal toplum modeli olan komünitasın inşa edilebilmesi için liminal aşamada yapısal sınıflandırmaların, normatif tanımların ve statülerin her biri yeni bir doğuş ve diriliş için feshedilmekte, norm ve değerler geçici bir süreliğine de olsa askıya alınmaktadır (1974: 272-274). Bu bakımdan, liminal aşama, ne geçmiş ne geleceğin bulunduğu zamansız, ne kadın ne erkek olmanın mümkün olabildiği kimliksiz, statü ve rollerden arındırılmış arada bir andır. Yapısal farklılıklarının geçici bir süreliğine de olsa ortadan kalkmasıyla birlikte birey ve gruplar liminal aşamada sosyal anlamda görünmez hâle gelmekte ve birer kutsal yoksula dönüşmektedir (1987: 4-9).

Liminalite, rutin norm ve değerlerden karşıt bir özgürleşmeyi temin etmek suretiyle fail ve eylemlerin kutsallaştırıldığı bir bağlamı yaratır (1974: 55-56, 272-274). Öte yandan, bu yapısal belirsizlikler nedeniyle ki, Turner'e göre, liminalite yapısal geçmiş ve yapısal gelecek arasında, arafta, arada bir yerde, iki bölge arasındaki tehlikeli sahipsiz topraklardır (1986: 33-45, 41). Liminalite, yok ederken aynı zamanda da yenileyen iki yönlü ve yaratıcı bir değişimi gerçekleştirmek için her türlü yapısal ve normatif farklılığı askıya alarak belirsiz bir durumu inşa etmektedir. Bu yönüyle, yeni bir yapıyı inşa etmek üzere eski hiyerarşik düzeni ve normları askıya almakta ve bir süreliğine de olsa yapısız bir alanı yaratmaktadır. Ölüm ve yeniden doğuştan mürekkep bir metamorfozu temsil eden bu iki yönlü değişimi ise normatif ve biyolojik düzeni ters düz eden semboller vasıtasıyla inşa etmektedir.

Turner'e göre liminal aşamanın en önemli özelliği her şeyin mümkün olduğu bir olasılıklar dünyası olmasıdır. Bu imkânlar dünyası ise semboller vasıtasıyla inşa edilmektedir. Ona göre liminal semboller, tek bir kod içinde aynı anda birçok anlamı barındırabilen çok sesli bir karaktere sahiptir. Sembollerin bu çoklu anlamı ise aynı kodun fizyolojik semantik kutbu ile normatif semantik kutbu arasındaki etkileşimin bir neticesidir. Liminal semboller, ölüm ve doğum gibi fizyolojik özellikler ile yaşlılara saygı ve politik otoriteye bağlılık gibi ahlaki normatif değerler arasında bir kutuplaşmayı ve değiş tokuşu yarattıkları için çok sesli/çok anlamlıdır. Sembollerin normatif ya da ideolojik kutbunda anaerkillik, ataerkillik, krallık ve gerentokrasi (yaşlıların egemenliği) gibi sosyal yapıya, fizyolojik kutbunda ise ölüm, büyüme ve

yeniden doğuşa dair referanslar bulunur. Fizyolojik kutbun doğum, ölüm ve büyüme-ye dair referansları normatif kutbun anaerkillik, ataerkillik, krallık, gerentokrasiye dair referanslarıyla değiş tokuş edilerek, sosyal ve politik yapının düzeni ve hiyerarşik yapısı eleştirilmek üzere sembolik olarak ters düz edilir. Bu çerçevede olmak üzere, doğum ve ölümün biyolojik düzeni yer değiştirir; kişi yetişkin ya da yaşlı hâline gelebilmek, yüksek bir politik statüye atanmak için sembolik olarak ölmek üzere küçük bir çocuğa veya bir yoksula dönüşebilir. Kadın ve erkek kimlik ve rolleri de sembolik olarak tersine dönebilir (1974: 55-56, 272-274).

Liminal semboller sayesinde kadın, erkek, çocuk ya da yaşlı olmak gibi biyolojik, politik lider ve tebaa olmak gibi normatif düzenin tanımları tepetaklak edilir ve belirsizleşir. Tüm bu tersine çevirmeler ise toplumun tamamının ya da bir kısmının muzdarip olduğu normatif ve biyolojik düzenin hâlihazırdaki hiyerarşik yapılanmasını ve resmî ideolojiyi çerçevelemek suretiyle itibarsızlaştırır, üstelik de yerine tam tersini koyarak alternatif ideal bir toplumu tesis eder. Çerçeveleme ise yok ederken yenileyen üretken bir değişim sürecini karşılayan doğum ve ölüm, erkek ve kadın, çocuk ve yaşlı olmak gibi ikiz karşıtlıkları aynı anda temsil eden abartılı ve tuhaf semboller vasıtasıyla gerçekleştirilir. Toplumsal bir özellik, sembolik olarak orantısız bir biçimde abartılır ve kolektif bir yansıtmaya tabi tutulur ki toplumun eleştirilmek istenen yapısal birimi hemen göze çarpacak biçimde çerçovelensin ve itibarsızlaştırılabilsin. Bu yönüyle abartılı, tuhaf ve hatta mizahi bu imgeler, çerçovelenen ve eleştirilen toplumsal gerçekliğin sınırlarını belirler. Akrabalık bağları üzerinde yükselen toplumların resmî ve normatif düzenlerinin temel dayanak noktasını oluşturan cinsiyet ayrımına dayalı yapılaşmış ilişkilerin androjen semboller vasıtasıyla itibarsızlaştırılması bu çerçevelemenin tipik bir örneğidir. Bu tür toplumlarda liminal durumlarda kişiler ne erkek ne de kadındır. Aksine, biyolojik cinsiyetlerine bakılmaksızın her iki cinsin özellikleriyle de temsil edilirler. Androjen imgeler, normatif sosyopolitik düzenin cinsiyetçi yapılanmasını sembolik olarak ters düz etmeye, böylelikle de eleştirmeye ve itibarsızlaştırmaya yarar (1987: 4-9). Turner'in demesi o ki liminal semboller, sosyal ve biyolojik düzeni tersine çevirirken toplumun yapılaşmış ilişkilerinin eleştirilebileceği kolektif bir yansıtmayı ve bir çerçeveyi inşa eder. Toplumlar, liminal aşamadaki bu çerçeveleme vasıtasıyla incelemek, gözden geçirmek, eleştirmek ve düzeltip yeniden yerine yerleştirmek için kendilerine ait bir parçayı yerinden çıkarırlar. Tüm bu süreçler, toplumun varoluşsal temeli olan ve semboller yığnında kodlanan bir kök paradigmaya göre gerçekleştirilir (1979: 468-469). Bu kök paradigma ise topluluğun inşa ve idamesini sağlayan yaratılış ve kökenine dair ardışık ve kalıplaşmış sembol-lerden mürekkep mitlerde cisimleşir (1974: 55-56, 96).

Kök paradigma, düşünce ve eylem arasında arabuluculuk eder ve sosyal eyleme teşvik eden etkileri yerine getirir. Bu bakımdan, liminal sembollerde karşılık bulan kök paradigma, hem uyum hem de çatışmaya neden olan eylemler için kültürel bir motiftir. Bir yandan, toplumsal yükümlülüklerin arzulanır hâle gelmesini sağlamak suretiyle geleneksel eylemleri ve uyumlu sonuçlanan davranışları teşvik etmektedir.

Diğer yandan da geleneğe aykırı olan değişimler karşısında toplumsal itiraz ve protesto hareketlerini güdülemektedir. Keza Turner'e göre, toplumların eski ve yeni sosyal yapıları arasındaki liminal geçişler esnasında açığa çıkan kurtuluşçu hareketler, kök paradigmanın toplumsal bir eleştiri ve eylemi teşvik eden bu etkilerinin tipik bir örneğidir (1974: 47, 55-56, 96). Bu bakımdan, kök paradigma, sadece normatif sosyal düzenin aynen sürdürülmesini teşvik etmekle kalmaz, geleneği ihlal eden radikal değişimler karşısında kolektif eleştiri ve itirazları yükselterek sosyal düzeni otantik geleneğe göre yenileyecek ya da kökünden değiştirecek karizmatik sosyopolitik hareketleri de mayalar. Turner, topluluğun kendini inşa ve idame ettirmesini sağlayan geleneksel sosyal ilişkilerin geçirdiği radikal değişimler karşısında açığa çıkan itiraz hareketlerinin ritüel bir süreç olarak tezahür ettiğini düşünmektedir. Karşıt çatışmacı durumlar içinde ortaya çıkan, yapıyla uyumsuz ve çatışmalı bu süreçsel ve kolektif hareketleri ise "sosyal drama" olarak adlandırmaktadır (1974: 37-41).

Sosyal drama, aslında, Turner'in çatışmayı gösteren olaylar zincirini ele almak için başvurduğu analitik bir araçtır. Ona göre sosyal drama, çatışmacı durumlar içinde açığa çıkan yapıyla uyumsuz bir süreçtir (1974: 37-41, 78-79). Birer kolektif eleştiri, başkaldırı ve meydan okuma olan sosyal dramaların amacı, politik düzeni değiştirmek ve tekâmül ettirmektir (1982: 71). Bu bakımdan, Turner için liminalite ve komünitas gibi sosyal drama da, liminal sembollerin tersine çevirerek yarattıkları toplum eleştirisi ve sosyokültürel değişimle ilişkili bir fenomendir (1986: 39). Ayrıca, toplumsal hayatın uyum ve çatışmadan mürekkep süreçsel doğasının da bir göstergesidir. Zira Turner'e göre çatışma, uyumun öteki yüzüdür. Yapı ve komünitas gibi uyum ve çatışma da sosyal etkileşimin kaçınılması asla mümkün olmayan diyalektik süreçleridir (1974: 37-41, 45-46). Üstelik sosyal etkileşimin çatışmacı formlarına karşılık gelen sosyal drama, yapı ve komünitas arasındaki gerilimin bir ürünüdür (Grimes, 1985: 80). Bu yönüyle sosyal drama, kurumsallaşmış ilişkilerden mürekkep yapı ile ideal bir ilişki ve etkileşim biçimi olan yapı karşıtı (komünitas) arasındaki gerilimden kaynağını alan çatışmaları, neden oldukları sosyopolitik hareketleri ve değişimi karşılamaktadır.

Hatırlanacağı üzere, Turner, sosyal dramaların özü olarak gördüğü bahsi geçen çatışma fikrini Gluckman'ın ilki kadın ve erkekler, ikincisi ise kral ve tebaası arasında gerçekleşen iki çatışmayı karşılamak üzere kullandığı isyan ritlerinden hareketle geliştirmiştir (Schröter, 2004: 43-44). İsyen ritüellerinin bir katarsisi, sosyal bütünleşme ve uyumu sağlayan etkilerine yoğunlaşan Gluckman'ın aksine Turner, sosyal dramayı toplumsal eleştirinin ritüel ve dramatik bir formu olarak takdim etmiştir. Bu çerçevede olmak üzere, ritüelin sosyal çatışmaları çözmediğini, toplumsal yapıdan kaynağını alan gerilimleri ritüel ve süreçsel bir forma büründürerek topluma sunduğunu ifade etmiştir (Bell, 1997: 55). Ona göre toplumsal yaşam, sadece statik bir yapı değil, değişim hâlinde olan bir süreçtir. Bu nedenle de yapı kadar hareket, devamlılık kadar değişim, uyum kadar çatışmayı da kapsamaktadır. Çatışma ise bir süreç olan toplumun ve sosyokültürel değişimin temel dinamiğidir (Turner, 1974: 31-32). Üstelik uyum ve çatışma düallitesi ile çatışmanın sosyokültürel değişimleri güdüleyen bu

etkisi evrenselidir. Zira Turner'e göre modern ve modern olmayan kültürlerde, tarihin her döneminde dramatik bir görünüm ve gelişim seyrine sahip sosyal çatışma ve hareketler açığa çıkmış, toplumları ciddi bir biçimde değiştirmiştir (1986:39). Ayrıca, sosyal drama, devletten aileye kadar her düzey ve karmaşıklıkta toplumsal organizasyon biçiminde, politik olaylar ve durumlar, hiyerarşik iktidar ilişkileri bağlamında kaçınılmaz olarak görülebilen bir fenomendir (1982: 92).

Öte yandan, Turner'e göre tüm çatışmalar bir kararlığa ulaşmamakta, sadece süreçsel olanları, yani ritüel ve dramatik bir düzene sahip olanları bir sosyal drama olarak somutlaşmaktadır (1974: 45-46). Bu görüşüyle Turner, sadece süreçsel bir forma ve ritüel bir düzene sahip sosyal çatışmaların yapıyı değiştirme kabiliyetine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Çatışmaların kararlı hâle gelmek, böylelikle de ritüel bir düzene kavuşmak ve bir dramaya dönüşmek için takip ettikleri süreçsel aşamaları ise Van Gennep'in geçiş ritleri için geliştirdiği ayrılma, liminalite ve yeniden bütünleşme aşamalarını, bilhassa da liminaliteyi ve komunitası merkeze alarak tayin etmiştir. Buradan hareketle, Gluckman'ın isyan ritlerine Van Gennep'in liminalite ve komünite kavramlarını ekleyerek sosyal drama olarak adlandırdığı ve güçlü sosyal değişimleri yaratmaktan mesul gördüğü sosyopolitik hareketleri tartışmaya koyulmuştur.

Turner'e göre her çatışma ve neden olduğu toplumsal hareket, mevcut resmî ideolojinin yarattığı normatif düzen ve yapının tam karşısı ideal toplum modelini, yani komünite yaratma amacıyla yola çıkmaktadır. Bu bakımdan, komünite, yapısal ve seküler çatışmalardan kaynağını alan politik hareketlerin her birinin gerçekleştirmek istediği ideal toplumdur (Schröter, 2004: 45-47). Ayrıca, politik gerilimlerin belli bir aşamasında komünite ve liminalite açığa çıkabilmektedir. Komünite ve liminalitenin teşekkülü ise politik çatışmaların süreklilik kazanmalarına, art arda gelmelerine, ritüel bir düzene kavuşarak sosyal dramaya dönüşmelerine sebep olmaktadır. Bu bakımdan, yapı karşısı toplum modeli olan komünite ile normatif düzeni feshetmek suretiyle komünitenin inşası için gerekli koşulları hazırlayan liminalite, çatışmaları süreçsel bir forma büründürmek ve kararlı hâle getirmek suretiyle bir sosyal dramaya dönüştürmektedir (Turner, 1974:33). Bununla birlikte, Turner'e göre ne komünite ne de liminalite kararlı ve kalıcıdır. Aksine her ikisi de geçicidir. Liminal aşama, belirsizlik ve bundan kaynaklı tehlikelerle yüklü olduğundan komünitenin uzun süreli ve kalıcı olması mümkün değildir. Liminal aşamada gereğinden fazla kalan her isyan hareketi ve çatışma, bu aşamanın aradılık ve araf durumunun yarattığı belirsizliklerden kendisini koruyamadığından sönmeye mahkûmdur. Bu nedenle, çatışma ve sosyal hareketlerin temel güdüleyicisi olan komünite, kararlı ve kalıcı hâle gelebilmek için liminal aşamanın sonunda Weber'in deyimiyle rutinleşmekte (Weber, 2005: 75); ya normatif düzene tümüyle karşıt yeni bir hizip olarak ya da mevcut sistemin uyumlu bir parçası olarak kurumsallaşmaktadır. Böylece, geçici bir süreliğine de olsa, kök paradigmaya göre yaratılmış, varoluşsal ve eşitlikçi bir etkileşim ve ideal bir topluluk olan komünite bir yapı çıkmakta ve hiyerarşik bir düzen tesis edilmektedir (Schröter, 2004: 45-47).



Öte yandan, her ne kadar yapı karşıtı ideal bir toplumu yaratma niyetiyle açığa çıksa ve hatta süreçsel hâle gelmeleri liminaliteye bağlı olsa da sosyal dramalar yapı karşıtı fenomenler değildir. Aksine sosyal ve politik yapının birer ürünüdürler. Turner'e göre, insanları hiyerarşik ve tabakalı normatif düzenin üstünde varoluşsal bir bağla bir araya getiren ve eşitleyen yapı karşıtı/komünite çatışmayla değil, uyumlu ilişkilidir (Turner, 1974:45-46). Bu nedenle, sosyal dramalar, yapı karşıtı komünite bağlamında değil, resmî bir ideoloji ve bu ideolojiye uygun hiyerarşik bir politik düzenin hüküm sürdüğü sosyal yapı bünyesinde şekillenen politik hareket, hiyerarşik gerilim, güç ve iktidar arayışıyla ilişkili çatışmalı ve süreçsel/ritüel etkileşim biçimleridir. Turner'e göre sosyal dramaların süreçsel ve ritüel düzeni ise dört aşamadan mürekkeptir.

Sosyal dramalar, mevcut sosyal düzenin dayandığı geleneğin ihlaliyle tetiklenmektedir. Resmî ideoloji ve normatif düzenin tam karşısında konumlanan grup ya da alt gruplar, normatif düzenin işleyişini düzenleyen kural ve sosyal ilişkileri, genellikle, geleneğin tahrip edildiğini öne sürerek ihlal etmektedir. Grubun inşa ve idamesini sağlayan can alıcı öneme sahip normatif toplumsal ilişkilerin ihlal edildiği bu süreç sosyal dramaların ilk aşamasıdır. Bu aşamada, alt gruplar, sosyal yaşamı inşa ve idame ettiren geleneksel kural ve uygulamaları kamu düzenini bozacak şekilde, açık ve umumi bir biçimde ihlal ettiğinden, normatif düzenin akışında, politik güç ve iktidar dağılımında ciddi bir kırılma meydana gelmektedir. Normatif düzen ve resmî ideolojiye yönelik ihlal kısa bir süre içinde önlenemezse, resmî ideoloji ve normatif düzenle gerilimli bir ilişkiye sahip diğer kişi ya da grupları da içine katarak hızla yayılmakta, çatışmaların yaygınlaştığı ve arttığı bir krize dönüşmektedir. Sosyal dramaların bu ikinci aşaması, çatışmayı telafi eden ritüel eylemler devreye girinceye kadar yükselerek devam etmektedir. Yeniden uzlaşmanın yasal ya da ritüel mekanizmalarının uygulandığı telafi edici eylem aşamasında ise hem krizin daha fazla yayılmasını engellemek, hem de bozulmuş sosyal ve politik sistemin üyelerine rehberlik etmek üzere formel ya da informal, kurumsallaşmış ya da yeni icat edilmiş yöntemler devreye sokulmaktadır. Bu yöntemler, krizin yoğunluğuna, grubun doğasına, ihlalin kolektif önemine göre değişebilmektedir. Yaşlıların devreye sokularak grupların uzlaştırılması ya da tavsiye ve öğüt gibi informal yöntemler veya daha resmî tedbirler bu aşamada başvurulan telafi edici yöntemlerdendir. Sosyal dramanın son aşaması ise yeniden uzlaşma veya tamiri olanaksız hizipleşmenin umumi ya da sembolik onayını kapsamaktadır. Bu son aşamada ya bozulmuş sosyal grubun yapıyla yeniden bütünleşmesi sağlanmakta ya da çatışan gruplar arasındaki tamiri olanaksız hizipleşme meşrulaştırılmakta ve ihlali gerçekleştiren grup ayrı bir hizip olarak tanınmakta ve onaylanmaktadır (1974:37-41, 78-79).

Anlaşılabacağı üzere, sosyal dramalar ya da sosyopolitik hareketler, bir ihlal ile başlamakta, kriz ile devam etmekte, ardından bir düzelleme ve telafi aşamasına girmekte, nihayetinde ise ya yeniden bütünleşme ya da hizipleşmeyle sonuçlanmaktadır. Ne var ki sosyal dramaların bu süreçsel düzeni doğrusal bir çizgi üzerinde ilerleme-

mektedir. Kimi zaman telafi aşamasındayken yeniden kırılma yaşanabilmekte ve kriz aşamasına geri dönülebilmektedir. Keza sosyal değerler radikal bir biçimde kırıldığı, geleneksel hiyerarşik düzen tümüyle bozulduğu ve yeni sınıf, rol ve statüler açığa çıktığında telafi aşaması yönünü daha radikal ve köklü bir yapılanmaya çevirebilmekte, isyan, devrim, iç savaş ya da uluslararası savaşa doğru gidebilmektedir (Turner, 1982:109).

Turner'e göre sosyal dramaların en önemli amacı telafi aşamasıdır. Zira ister yeniden bütünleşme isterse de hizipleşmeyle sonuçlansın sosyal drama, normatif düzen ve resmî ideolojiye yönelik kamusal bir itiraz ve kolektif bir eleştiridir. Bu kolektif itiraz ve eleştiri ise telafi aşamasında gerçekleşmekte ve çatışma bir sosyal drama hâline gelmektedir (Grimes, 2006). Kriz karşısında hangi telafi yöntemi kullanılırsa kullanılsın, telafi aşamasında grubun kendisini anlamasına ve incelemesine imkân tanıyan, toplumsal bir eleştiriye tabi tutacağı parçasını çerçevelemesine ve itiraz ettiği normatif düzen karşısında nasıl davranması gerektiğini gösteren kolektif bir yansıtma gerçekleşmektedir (Turner, 1982: 75). Bu kamusal çerçeveleme ve yansıtma ise liminalite marifetiyle inşa edilmektedir. Turner, liminalite ve telafi arasındaki bu ilişkiyi statü tersine çeviren kamusal ritler ile sosyal dramalar arasında bir paralelliği kurarak tesis etmiştir. Ona göre sosyal dramanın ihlal ve kriz aşaması geçiş ritlerinin ayrılma, bütünleşme ya da hizipleşme aşaması birleşme, telafi aşaması ise dönüştüren ve yenileyen bir geçiş anı olan liminaliteye karşılık gelmektedir (Grimes, 1985:81-82). Telafi aşamasında, karşı çıkılan normatif düzeni itibarsızlaştırmak üzere yapı sembolik olarak ters düz edilmekte, yanı sıra da doğmakta olan yeni düzeni hem nesnelleştirmeye hem de mitleştirilmeye yarayan ideal bir toplum sembolik olarak kurulmaktadır. Turner, normatif düzenin ters düz edilerek itibarsızlaştırıldığı böylesi bir duruma örnek olarak akrabalık bağlarına dayalı toplumlardaki ataerkil sosyal yapıyı vermektedir. Ona göre cinsiyet ayrımının yapısal bir öneme sahip olduğu ve ataerkil resmî ideolojinin işletildiği akrabalık bağlarına dayalı toplumlarda, telafi aşamasında sosyal düzen tersine çevrilerek ataerkillikle anaerkillik, maskülenlikle feminenlik sembolik olarak yer değiştirmekte ve maskülen yapının yerini feminen komünite almaktadır (Turner, 1974: 55-56). Turner'in yapı ve yapı karşıtı diyalektiğinden yapı ataerkil ve maskülen olduğundan, telafi aşamasındaki liminal semboller, mevcut ataerkil düzenin tam tersi varoluşsal bir etkileşim biçimini üretmek ana soylu ve feminen komünite inşa etmektedir. Böylelikle, politik imtiyaz, güç ve sınıfsal eşitsizliklerle ilişkili olan ataerkil yapı feshedilmekte ve yerini tam tersi kuralların işletildiği varoluşsal, eşitlikçi ve insancıl anayerli komünite almaktadır (Turner, 1995: 114, 120). Sembolik tersine çevirme neticesinde feminen ve anayerli bir birliktelik olarak tecessüm eden komünite ise yapının karşısında konumlanmaktadır. Komünite yapısı karşıtı feminen karakteri mensuplarını mevcut ataerkil normlara uymaktan azat etmektedir (1974:55-56). Bu süreçte, ataerkil yapının normatif sınıflandırma, tanım ve kategorilerinin hepsi askıya alınmaktadır. Yanı sıra normatif düzeni ve sosyal yapıyı itibarsızlaştırmak için cinsiyet temsilcileri, rol ve statüleri ters düz edilmekte, hatta ne erkek ne de kadın, hem erkek

hem kadın, yani aynı anda hem cinsiyetsizliği hem de her iki cinsiyeti temsil eden androjen kimlikli özneler ya da semboller belirmektedir. Politik yapı ters düz edilerek ataerkil düzene karşı, sosyopolitik hareketlere de dönüşebilen, bir toplum eleştirisi ve kolektif itiraz açığa vurulmaktadır. Bu toplumsal eleştiri ve hareketler, ölüm ve yeniden doğuştan mürekkep bir metamorfozu temsil edebilen üretken ve doğurgan bir geçiş ve değişim sürecini işaret edecek biçimde feminenleşmektedir (Turner, 1987: 4-10). Ayrıca, tersine çevirme, bir yandan, cinsiyete dayalı toplumsal rol ve statüleri feshetmek ve cinsiyeti belirsizleştirmek suretiyle normatif düzeni itibarsızlaştırırken aynı zamanda da feminen imgelere referansla varoluşsal ilkelere dayalı, kadın ve erkeği denkleştiren alternatif ve ideal bir toplumsal düzen modelini inşa etmektedir. Ritüel ve mitler içinde tezahür eden bu sembolik model, topluluğa, komünitasyonun nasıl yeniden yapılanacağını, toplumsal hareketin nasıl örgütleneceğini, yanı sıra da karizmanın ne tür bir otorite tipine dönüşerek rutinleşeceğini göstermektedir. Sosyopolitik hareketlerin bu telafi aşamasının sonunda ise iki sonuçtan biri gerçekleşmekte, ya bozulmuş sosyal düzenin yeniden onarıldığı ve uzlaşmanın gerçekleştiği ya da açığa çıkan hizipleşmenin onaylandığı bir geçiş gerçekleşmekte ve süreç tamamlanmaktadır (1974: 78-79).

Anlaşılabileceği üzere, sosyal dramaların/toplumsal hareketlerin telafi aşamasında normatif hiyerarşik düzen sembolik olarak tepetaklak edilmektedir. Sosyal düzeni tersine çevirmek suretiyle topluluk mensuplarının sosyal yapının kusurlarını görmelerine ve ona göre davranmalarına olanak tanıyan kolektif bir yansıtma ve itiraz gerçekleştirilmektedir. Bu liminal tersine çevirme sürecinde kamusal itiraz ve eleştirinin konusu olan sosyal yapının alternatif bir sosyal birliktelik olarak komünitasyon açığa çıkmaktadır. Telafi aşamasında şekillenen komünitasyon çatışmaları birer sosyal drama ve sosyopolitik hareket hâline getiren sürecin nihai istasyonudur. Sosyal düzene karşı bir eleştiri ve ihlali gerçekleştiren, ardından da bu ihlali yayarak bir krize dönüştüren alt grupların normatif düzen karşısında önerdikleri ve uğruna mücadeleye giriştikleri, geçici de olsa, ideal toplum ve ilişki biçimi telafi aşamasında somutlaşmakta, beklenen geçiş gerçekleşmektedir. Ne var ki liminal bir birliktelik olan komünitasyon, uzun süreli ve kalıcı olamamakta, telafi aşamasının hemen ardından ya sosyal yapıyla bütünleşmekte ya da ayrı bir hizip olarak yeniden yapılanmaktadır.

### 3.Seküler Bir Sosyopolitik Hareketten Kutsal Bir Ocağa

Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılın hemen başında Batılılaşma adı altında yürüttüğü modernleşme projesi, geleneksel düzenin farklı biçimlerde ihlal edilmesiyle başlayan, kriz aşaması boyunca ilerleyen, kimi zaman yapıyla yeniden bütünleşme kimi zaman da hizipleşmeyle sonuçlanan, çatışma ve gerilimlerden mürekkep iç içe geçmiş dramatik bir değişim sürecini ve bir geçiş anını yaratmıştır. Bu geçiş anı ve neden olduğu krizler merkezin ve periferinin alt gruplarını da içine çekerek iç içe geçmiş sosyal dramaları üretmiştir. Osmanlı Devleti'nin geleneksel politik düzenini terk ederek bürokratik bir politik düzene geçişine eşlik eden sosyal krizin tezahürlerinden ilk akla geleni periferinin Kızılbaş gruplarıyla merkezi otorite arasındaki gerilimdir.

Osmanlı Devleti'nin sosyopolitik yapısını rasyonelleştirmek üzere uygulamaya koyduğu politikalar, periferik Kızılbaş sosyal düzenin hiyerarşik yapısında kırılma ve krizleri beraberinde getirmiştir. Kökleri eskilere dayanan geleneksel merkez-periferi gerilimine eklenerek ivme kazanan 19. yüzyıldaki bu sosyal dramalar serisi, Anadolu Kızılbaşlığının Balım Sultan'dan (ö.1516) sonra gördüğü ikinci büyük yapısal değişimi geçirmesine neden olmuştur. Hatırlanacağı üzere, Balım Sultan, II. Beyazıt'ın iradesiyle Bektaşiliği tek bir merkezden yönetilen resmî ve hiyerarşik bir yapı olarak teşkilatlandırmıştır (Doja, 2006:437). II. Mahmut'un Batılılaşma politikalarının, özellikle de Yeniçeri ocağını kaldırmasının hemen ardından ihlal ve kriz, II. Abdülhamit'in Panislamcı politikalarının tesiriyle de telafi aşamasına giren 19. yüzyıldaki ikinci büyük sosyal drama ise ritüel desenli bir sosyal düzenin yerini inanç desenli bir düzenin alması ve Alevi olma fikri temelinde muhayyel bir topluluğun inşasıyla sonuçlanacak yeni bir yapılanmayı mayalamıştır (Şahin, 2013).

Yüzyılı aşkın bir zamana yayılan bu yeniden yapılanma, merkez ve periferi arasındaki gerilimin yeni bir formunu üretmekle kalmamış, periferinin alt grupları arasındaki çatışmaları da su yüzüne çıkarmıştır. Bu yönüyle, geleneksel politik düzenden modern bürokrasiye geçişin yarattığı yapısal krizler, sadece periferi ve merkez değil, periferinin *heterodoks* grupları arasındaki gerilimleri de artırmıştır. Ehlisünnet inancının resmî bir ideoloji hâline getirilmesi, üstelik sosyal yapının bu ideolojiye göre yeniden düzenlenmesi, Kızılbaş ocak sistemine ve bu sistemin dayandığı hiyerarşik güç ilişkilerine, daha da önemlisi Kızılbaş geleneğe yönelik bir tehdit ve saldırı olarak algılanmıştır. Bu algı, sadece merkez ve periferi arasındaki çatışmayı artırmakla kalmamış, Kızılbaş gruplar arasında ocakların hiyerarşik düzeni, iktidar alanları ve ilişkilerine dair tartışma ve gerilimleri de tetiklemiştir. Sıraç sosyopolitik hareketi, bu çok yönlü sosyal ihlal ve çatışmaların bir örneğidir.

Sıraç sosyopolitik hareketini özgün kılan tipik bir sosyal drama örneği olmasıdır. Sıraçlar, Kızılbaşlığın kurucusu kök paradigmanın yaşanan rasyonel yapısal dönüşüm sürecinde merkezin ve periferinin resmî ideolojileri eliyle bozulduğunu ve Kızılbaş toplulukların alacalaştırdığını iddia etmek, kendilerini de geleneğe uygun bir sosyal yapıyı inşa etmekten sorumlu gerçek Kızılbaş geleneğin temsilcileri olarak takdim etmek suretiyle hem merkezî otorite hem de periferinin heterodoks yapılanmasına karşı bir itiraz hareketini başlatmış ve ayrı bir ocağın kurulmasıyla sonuçlanan bir sosyal dramayı şekillendirmişlerdir. Bu itiraz hareketini II. Mahmut döneminde kesifleşen rasyonelleşme paradigmasına bağlı yapısal dönüşümlerin hız kazandığı bir süreçte başlatmışlardır. Merkezî otorite eliyle yürütülen Batılılaşma politikalarının etkisini artırmasına paralel olarak itiraz hareketlerini bir ihlal ve krize dönüştürmüşlerdir. II. Abdülhamit'in, yapısal rasyonelleşme nedeniyle sosyokültürel hayatın her alanında genel bir sosyal dramayla karşı karşıya bulunan Osmanlı toplumunun yaşadığı krizi alt grupları Panislamcı bir ideoloji etrafında bütünleştirerek telafi etmeye yönelik politikaları Sıraçların başlattığı ihlal hareketinin bir kriz olarak nesnelleşmesi sürecine ivme katmıştır. Hem merkezî otoritenin hem de Kızılbaş düzenin resmî ideolojisini

hedef alan Sıraç sosyopolitik hareketi süreç içinde telafi aşamasına girmiş, ardından da kendi iktidar alanına ve otorite ilişkilerine sahip ayrı bir ocağın teşekkülüyle sonuçlanmıştır.

Sıraç sosyopolitik hareketi, mahiyeti ve süreçleri Osmanlı arşiv belgeleri ve Sıraç kolektif hafızasında belirgin bir biçimde yer etmiştir. Hareketi konu edinen arşiv belgeleri,<sup>2</sup> II. Abdülhamit döneminin sosyal dramaları telafi edici Panislamcı politikalarının uygulandığı bir dönemin sosyokültürel hayatını ortodoks bir dille yansıtmaktadır. Belgeler, yerel yönetime ulaştırılan ve Tokat-Zile'deki Sıraçların isyan hazırlığı içinde olduğunu belirten bir şikâyete dair yapılan soruşturmaya ve tahkikata dair İçişleri Bakanlığı ile Tokat Valiliği arasındaki resmî yazışmaları kapsamaktadır. Yazışmalardan anlaşılan o ki şikâyet üzerine başlayan tahkikat yaklaşık bir yıl sürmüştür. Bu süre zarfında tahkikata konu olan temel husus, Sıraçların sıradan Kızılbaşlardan mı yoksa isyankâr Kızılbaşlardan mı olduklarıdır. Soruşturma boyunca Sıraçların Tokat, Yozgat ve Sivas'taki köyleri, kökenleri ve nüfusları tespit edilmiş, inanç ve uygulamaları araştırılmış, İran ve Protestanlarla ilişkileri tahkik edilmiş, Anşa bacı, oğulları ve damadı sorgulanmış ve çevre köylerden Sıraçlar hakkında malumat toplanmıştır. Belgelerde Sıraçlardan bahsedilirken Alevi değil, Kızılbaş ve daha sıklıkla Sarraç Keçelileri tabiri kullanılmaktadır. Kafalarına keçeden yapılmış bir şapka giydikleri için Sıraçlara Sarraç Keçelileri denildiği anlaşılmaktadır. Keçe şapka, Kızılbaşları ve farklı tarihî dönemlerdeki isyan ve başkaldırıları temsil eden bir sembol olarak görülmesinden kaynaklı olsa gerek, Osmanlı Devleti tarafından endişe verici bulunmuş ve özellikle araştırılmıştır.

Sıraçların isyan girişiminde bulunan Kızılbaş bir grup olarak tahkikata uğrayışını konu alan ilki 1887 tarihli ve II. Abdülhamit dönemine denk düşen Osmanlı arşiv belgelerinden hareketin o tarihlerde belli bir olgunluğa ulaştığını ve çoktan Turner'in sözünü ettiği sosyal dramaların kriz aşamasına geçtiğini anlamaktayız. Belgelerde isyan hareketine o günlerde yetmiş yaşında olan Anşa bacının önderlik ettiği belirtilmektedir. Bununla birlikte, hareketin köklerinin yaklaşık otuz yıl öncesine dayandığı da vurgulanmaktadır. Buradan anlaşılan o ki Sıraçlar, Batılılaşma politikalarının uygulamaya konulduğu ve rasyonelleşme paradigmasının geleneksel sosyal düzenin işleyişini peyderpey bozarak toplumsal yaşamı bir geçiş ve kriz anına dönüştürdüğü bir süreçte kendi geleneksel Kızılbaş düzenlerinin işleyişini ihlal etmek ve bu yapıdan ayrılmak suretiyle sosyopolitik bir hareketi başlatmışlardır. Hacı Bektaş Veli'yi pir olarak kabul eden Yeniçeri ocağının kapatılması ve tekkelerin işlevsizleştirilmesi ilk büyük sosyopolitik kırılmayı yaratmış, Sıraçlar arasında Kızılbaş kök paradigmanın bozulduğuna ve Kızılbaş grupların alacalaştırıldığına dair bir anlayışı geliştirerek bir itiraz hareketini şekillendirmiştir. İlerleyen süreçte, Kızılbaşların da dâhil olduğu sosyopolitik düzeni ümmet ideolojisi temelinde yeniden yapılandırmayı ve muhayyel bir topluluğu inşa etmeyi hedefleyen politikaların uygulamaya konulması ise hareketi hızla kriz aşamasına sevk etmiş görünmektedir.

Osmanlı arşiv belgelerinde hareketin bu başlangıç dönemiyle ilgili olarak Hubyar ocağının Sıraçlar arasında vekilliğini yapan, Anşa bacının eşi Veli Baba hatırlanmaktadır. Günümüz Sıraçlarının anlattığına bakılırsa, Kurdoğlu sülalesinden olan Veli Baba uzunca bir süre Sıraçlar arasında Hubyar ocağının vekili olarak yola hizmet etmiştir. Ancak, Hubyar ocağına Sünni şeyhlerin atanması ve tekkenin medreseye dönüştürülmesini Kızılbaş geleneğinin tahrifatı olarak takdim etmek, Hubyar dedelerinin Kızılbaş geleneği uygulamadaki zafiyetlerini gerekçe göstermek, mukabilinde de kendilerini Kızılbaşlığın gerçek temsilcileri olarak sunmak suretiyle Hubyar ocağı şahsında o günkü mevcut Kızılbaş normatif düzenine, yanı sıra da merkezî otoriteye karşı bir ihlal hareketini başlatmıştır. Bu itiraz hareketi, genel olarak Kızılbaşlığın geleneksel otorite biçimini ve hiyerarşik düzenini, özelde de Sıraçlarla Hubyar ocağı arasındaki hiyerarşik ilişkiyi tanzim eden ocak soylu olma ilkesinin ihlalinde tezahür etmiştir. Anlatılanlara bakılırsa Veli Baba, ocak soylu olmamasına rağmen, Hubyar dedeleri arasındaki kavga ve otorite boşluğundan da yararlanarak Sıraçları kendi etrafında toplamaya ve cem yürütmeye başlamıştır. Bir süre sonra Hubyar tekkesi de Veli Babayı kabul etmiş ve Veli Baba yaklaşık üç yıl Hubyar ocağında cem yürütmüştür. Hubyar ocağının vekilliğini yapan Veli Baba, Kızılbaş düzenin dayandığı normları ve kendisinin bu düzen içindeki statü ve rollerini bilmesine rağmen yetki alanında olmayan cem yürütmek ve talip devşirmek gibi bir dizi ritüeli icra etmek suretiyle Kızılbaş normatif düzenini, iktidar alanları ve hiyerarşik ilişkilerini, Turner'in deyimiyle, ihlal etmiştir. Bu itiraz hareketi, ritüellerde tecessüm etmiş olsa da tetikleyicisi, merkezî otoritenin sosyopolitik yapıyı rasyonelleştirmek üzere uygulamaya koyduğu Batılılaşma politikalarıdır. Dolayısıyla, yine Turner'in dediği gibi, çıkış noktası itibarıyla dinsel değil, yapısal seküler çatışmaların neden olduğu politik bir harekettir. Batılılaşma politikaları bağlamında uygulamaya konulan rasyonel yapılanma, Kızılbaş gelenek için bir tehdit olarak görülmüş, hem heterodoksi hem de ortodoksiyi hedef alan karizmatik bir otoriteyi ve onun başlattığı ihlal hareketini açığa çıkarmıştır (Şahin vd., 2017). Veli Baba, ne devlet ne de Kızılbaşlar tarafından onaylanan, tabir yerindeyse, heterodoks bir sosyopolitik hareketi başlatmıştır. Bu hareket, çatışmanın karşı kutbunda yer alan merkezî otorite ve meşru Kızılbaş ocakları için bir çeşit heresiyi,<sup>3</sup> Sıraçlar için ise gerçek Kızılbaşlığı temsil etmektedir. Ayrıca, günümüz Sıraçlarının da dediği gibi, Sıraçlar için Veli Baba, ocaklı olmasa da, geleneğin ölmez muhafızı Kızılbaş ataların canını ve ruhunu taşıyan karizmatik bir liderdir. Keza Veli Baba Hubyar'ın başka bir bedende tecessüm etmiş hâlidir.

Ne var ki Veli Baba'nın öncülük ettiği bu ihlalin amacı, geleneksel Kızılbaş normatif düzenden radikal bir ayrılış ya da merkezî otoriteye yönelik bir isyan değildir. Veli Baba, Hubyar ocağını islah etmek üzere geleneksel kuralları ihlal etmiş ve bir kırılmayı başlatmıştır. Bu ihlali, kriz aşamasına geçirecek sosyopolitik bir hareket ve yapısal bir ayrılma hâline getiren ise Anşa Bacı olmuştur. Anşa Bacı, Aşiretin başına geçmek suretiyle o günkü Kızılbaş normatif düzenin temel dayanak noktalarından olan ataerkil düzeni ve değerleri de ihlal etmiş, böylece kocasından daha radikal bir yapısal

kırılmayı yaratmış ve asıl Sıraç sosyopolitik hareketini başlatmıştır. Anşa Bacı, Veli Baba'nın maskülen ve ataerkil ilkelere dayalı ihlal hareketini feminenleştirmiş, ihlalin derinleşmesi ve bir krize dönüşmesi için gereken alt yapıyı hazırlamıştır. Günümüz Sıraçlarına göre Anşa Bacı Kızılbaş ataları gibi yolu cümleden aziz bilen cesareti sebebiyle hareketin başına geçmiştir. Zira o, topluluğun önderi ve kendi kocası olan Veli Babayı düşkün ilan edecek kadar yola ve Kızılbaş geleneğe bağlı, gerçek bir Kızılbaş'tır. Anlatılanlara göre Veli Baba halkı şeriate kıskırttığı gerekçesiyle Devlet'e şikâyet edilmiş, Tokat'ta mahkemede sorgulanırken bir keramet göstermiş, kadı da bu keramet karşısında Veli Babayı serbest bırakmıştır. Ancak, Veli Baba şeriatın verdiği cezayı çekmek yerine layık olmayana keramet gösterdiği için Anşa Bacı tarafından düşkün ve küstah ilan edilmiştir. Bunun üzerine Veli Baba dünyanın kendisine haram olduğunu ve kendisinden sonra Anşa Bacıyı Şam sürgününün beklediğini söylemiş, kısa bir süre sonra da hakka yürümüştür. Veli Baba'nın hakka yürümesinin ardından yerine Anşa Bacı geçmiştir. Sıraçlara göre Kızılbaş kök paradigmaya bu denli bağlılığı ve geleneğin bozulmasına yönelik itirazı Anşa Bacıyı tıpkı Kızılbaş ataları gibi davranmaya, Veli Baba'nın başlattığı ihlal hareketini kriz aşamasına geçirecek sosyopolitik harekete dönüştürmeye sevk etmiştir. Anşa Bacı, geleneksel Kızılbaş normatif düzenin kurucu kök paradigması ocak soylu olma ve erkek olma ilkelerinin her ikisini birden yeni bir ocak kurmak üzere radikal bir biçimde ihlal etmiş, böylelikle Hubyar ocağını düzeltmeyi hedefleyen Veli Baba'nın aksine, Sıraç hareketinin yönünü tamamen değiştirmiştir.

Anşa Bacı, Kızılbaşlığın merkezî resmî otorite eliyle tahrif edildiğini, diğer ocakların da buna rıza gösterdiğini gerekçe göstermek, gerçek Kızılbaşlığın temsilciliğini kendilerinin yaptığını ilan etmek suretiyle ihlali krize dönüştürmüştür. Kriz ise Anşa Bacı'nın Beydili Türkmenlerini karşıt bir hareket içinde sosyal, ekonomik, askerî, politik, inançsal ve ritüel olarak örgütlemesinde tezahür etmiştir. Bu çerçevede olmak üzere, bir yandan oğulları ve damadıyla birlikte aşama aşama Hubyar ocağından ayrılmış, diğer yandan da Beydili Türkmen köylerini dâhil ederek hareketi hızla genişletmiştir. Arşiv belgelerine göre, Veli Baba'nın ölümünü müteakip yaklaşık otuz yıl boyunca Tokat, Sivas, Amasya ve Yozgat'daki yirmi beş Aşiret köyünde teşkilatlanmıştır. Günümüz Sıraçlarına göre ise Anşa Bacıya beyat eden ve harekete dâhil olan bu köylerin sayısı yaklaşık yüz altmıştır. Arşiv belgelerine göre, Anşa Bacı oğlu Hasan'ı Sırrullah olarak tanıtmak, ölümünü müteakiben kocası Veli Baba ile görüşmeye devam ettiğini söylemek suretiyle etrafında otuz bin kişilik bir talip topluluğunu toplamıştır. Ayrıca, aynı süreçte, cemleri yönetmiş, yanı sıra da inşa edilen ocağın karizmatik önderler etrafında oluşacak inanç ve ritüellerini teşekkül ettirmiştir. Bunun için Acısu köyünde eşi Veli Baba'nın türbesini yaptırmış, bu türbe taliplerce ziyaret edilmeye başlanmıştır. Ayrıca, Anşa Bacı iki oğluyla birlikte Karşıpınar'da, büyük oğlu Hüseyin Acısu'da ve damadı İbrahim Üçkaya köyünde yaşamış, diğer Sıraç köylerini dolaşarak bu köylerde Baba olarak hizmet etmiş ve cemler düzenlemişlerdir.

Belgelere ve anlatılanlara bakılırsa, bu sosyal, kültürel, inançsal ve ritüel teşki-

latlanma bir yana, Anşa Bacı Sıraç hareketini silahlı bir örgütlenmeye de dönüştürmüştür. Zaten Sıraçların Devlet'in dikkatini çekmesi ve haklarında tahkikat yapmasının nedeni de bu silahlı örgütlenme ve isyan hazırlığı şüphesidir. Bu çerçevede olmak üzere, belgelerde ısrarla Anşa Bacı'nın sıradan Kızılbaşlardan olmadığı, başlattığı hareketin yaklaşık otuz yıl öncesine dayandığı, ancak son sekiz sene içinde devlete yönelik bir başkaldırı hareketine dönüştüğü belirtilmektedir. Hareketin, 1880'lerin başından itibaren, sayıları otuz bin ile elli bin arasında olan ve iki yüz civarı köyü denetimleri altında tutan, beyaz keçeli, silahlı ve atlı erkeklerden mürekkep Sarraç diye anılan bir mezhebe dönüştüğü vurgulanmaktadır. Belgelerde yer verilen ve sözlü hafızayla büyük oranda örtüşen bu veriler, Anşa Bacı'nın Sıraç hareketini demografik, askerî, ekonomik ve politik olarak örgütlemek suretiyle kocasının başlattığı ihlalin yönünü ıslahattan isyana doğru değiştirdiğini göstermektedir. Anşa Bacı, Sıraç köylerinden geniş bir talip topluluğunu etrafında toplamak ve onları siyasal, askerî ve dinî olarak örgütlemek suretiyle yerel Kızılbaş yapıya yönelik kamusal eleştiri ve itirazlarını merkezî otoriteye yönelik politik bir harekete dönüştürmüş, böylelikle krizi yaymış ve derinleştirmiştir. Bu çerçevede olmak üzere, arşiv belgelerine göre, Anşa Bacı'nın oğulları etraftaki Sıraç köylerini dolaşarak maddi destek toplamış, kalabalık atlı birlikler halinde dolaşarak etrafında kalabalıklar oluşturmuş, büyük ahırlar kurmuş, Sarraç adı verilen ve sayıları otuz bin ile elli bin arasında değişen atlı ve silahlı birlikler oluşturmuştur. Öyle ki, yine belgelere göre, Anşa Bacı ve oğullarının oturduğu köyler neredeyse birer askerî kışlaya dönüşmüştür.

Kızılbaş isyanlar konusunda güçlü bir hafızaya sahip Osmanlı Devleti'nin tüm bu tertibatı bir çeşit isyan hazırlığı olarak görmesi hiç de zor olmamıştır. Belgelerde Anşa Bacıya ve Sıraçlara dair yer verilen kalıp yargısal *heresiografik* söylemler, hareketin eski Kızılbaş isyanlarla, Anşa Bacı'nın da Kızılbaş atalarıyla ilişkilendirildiğinin somut bir göstergesidir. Kızılbaş isyanlar politik hafızasında önemli bir yer tutan Devlet, Anşa Bacı'nın ocağı yapılandırmak için yürüttüğü askerî, ekonomik, inancaşsal ve ritüel faaliyetleri ülkenin siyasal bütünlüğünü korumaya yönelik politikalarına karşı bir saldırı olarak değerlendirmiş ve Sıraç hareketine dair bir tahkikatı başlatmış görünmektedir. Bu resmî tahkikat, Anşa Bacıların politik öteki olarak ilan edilmesine, isyankâr Kızılbaş bir grup olarak geleneksel yapıdan ayrışmasına, devlet ve Kızılbaş ocaklarla olan çatışmalarının kamusallaştırılmasına zemin hazırlamış ve krizin zirve noktasına ulaşmasına sebep olmuştur. Gözaltına alınan Anşa Bacı, oğulları Hasan, Ali ve Hüseyin Baba ile damadı İbrahim ağa önce Tokat'ta sorgulanmışlardır. Sorgu kayıt belgelerinden anlaşılan o ki sorgunun temel amacı, Sıraç hareketinin mevcut yasal ve meşru yapıyı değiştirmeye, yeni bir ocağı ya da mezhebi tesis etmeye, böylelikle de devletin politik bütünlüğünü bozmaya yönelik bir isyan hareketi olup olmadığını anlamaktır. Ayrı bir ocak kurup kurmadığını anlamak için Anşa Bacıya ısrarla neden bacı unvanını kullandığı sorulmuştur. Anşa Bacıya yöneltilen sorulardan birisi de kendisi sorgulanırken Tokat Valilik binasının etrafında toplanan, keçe şapkalı, atlı ve silahlı kalabalığı tanıyıp tanımadığıdır. Tokat'taki sorgunun ardından Anşa Bacı,



oğulları ve damadı tutuklanarak İstanbul'a gönderilmiş ve burada mahkeme önüne çıkarılmışlardır. Anşa Bacı ve oğulları isyan hazırlığında oldukları iddiasını reddetseler de mahkeme, Sıraçların geleneksel Kızılbaşlıktan farklı inanç ve uygulamalara sahip, devlete karşı isyan hazırlığında olan bir Kızılbaş grup olduğu sonucuna varmış, Anşa Bacı ve oğullarını sürgün cezasına mahkûm etmiştir. Arşiv belgelerinde Anşa Bacı ve oğullarının Şam'da bir yıl dört ay sürgüne mahkûm edildiği belirtilse de, Sıraçlar, sürgün süresinin üç veya yedi yıl olduğu kanaatinindedir.

Resmî tahkikat, mahkeme ve sürgün süreci, bir yandan krizi derinleştirirken diğer yandan da Sıraç sosyopolitik hareketinin soruşturmaya eşlik eden yasal ve hukuki eylemler vasıtasıyla yeni bir ocağın kurumsallaşmasıyla sonuçlanacak olan telafi aşamasına girmesine sebep olmuştur. Tahkikat, mahkeme ve sürgün gibi yasal pratikler, Sıraçları, geleneksel ocak sisteminin meşru bir bileşeni olmakla olmamak arasında bir araf ve limene yerleştirmek suretiyle yeni ocağın yapılanması için gereken sembolik ve bilişsel zemini hazırlamış, sosyopolitik çatışmanın çözüm sürecine girmesine aracılık etmiştir. Soruşturma süreci ve mahkeme evresindeki yasal ve hukuki eylemler, Sıraç sosyopolitik hareketinin bilinirliğinin ve görünürlüğünün artmasına ve kamu-sallaşmasına, Sıraçların hem devlet hem de Kızılbaş ocak sistemi tarafından ötekileştirilmelerine ve liminal bir alana geçmelerine sebep olmuştur. Ayrıca, soruşturma, Sıraçların başlattığı hareketin münferit olduğunu, sadece devlet değil, diğer Kızılbaş ocaklar tarafından da meşru görülmediğini göstermek suretiyle Sıraçların mevcut sistemle yeniden bütünleşmek yerine, yapısal bir ayrışma sürecine girmesine ve ayrı bir ocağı kurumsallaşturmalarına zemin hazırlamıştır. Yani sıra, resmî tahkikat ve sürgünü, kendilerinin hem Osmanlı hem de dönemin ocaklarının resmî ideolojilerine tek başlarına karşı çıkacak kadar gerçek birer Kızılbaş olduklarının ve yolu cümleden aziz bildiklerinin bir göstergesi olarak sözlü hafızalarına yerleştirmişlerdir.

Tahkikat, mahkeme ve sürgünle başlayıp Anşa Bacının hakka yürümesine kadar devam eden telafi aşaması, Anşa Bacıyı sıradan bir insan ve bir bacı olmaktan çıkartıp yolum başına, Sıraç hareketini de bir ocağa dönüştüren geçişi yaratmıştır. Telafi aşaması bu geçişi, liminal bağlamı, Sıraçların geleneksel yapıdan ayrılmalarına ve yeni ocaklarının temellerini atmalarına meşruiyet kazandıracak mitleri ve sembolik anlam öbeklerini üreterek gerçekleştirmiştir. Tahkikat ve soruşturma sürecindeki dramatik yaşamı ve karizmatik önderliği, Anşa Bacı'nın hayat hikâyesinin, statü ve rollerinin yüceltilmesini ve mitleştirilmesini beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte, Anşa Bacı'nın kutsal karizmatik bir önder olarak mitleştirilmesinde asıl vurucu etkiyi yaratan sürgün olmuştur. Bu yönüyle sürgün, Anşa Bacı'nın karizmatik bir önder olarak yeniden doğuşu, dolayısıyla da yeni ocağın inşasından hemen önceki eşiktir. Sürgün, Anşa Bacı'nın kutsal karizmatik bir öndere, Sıraç politik hareketinin de bir ocağa dönüşümü için gereken sembolik geçişi sağlamış görünmektedir. Keza, Sıraçlar, Anşa Bacı'nın tahkikat ve sonrasında yaşadıklarını mitleştirmek ve kutsallaştırmak, inandığı değerleri ve tatbik ettiği ritüelleri yeni ocağın temelleri olarak benimsemek, harekete öncülük edenleri ocağın kurucusu karizmatik önderleri olarak tayin etmek suretiyle

sosyopolitik hareketlerini ayrı bir hizip olarak yapılandırarak kutsal kök paradigmayı inşa etmişlerdir. Sürgün örneğindeki liminal geçişler, zikredildiği üzere Turner'in de dediği gibi, eski yapının yerini yenisine bırakmasını sembollerin etki gücünü artırarak sağlamaktadır. Sembollerin etki gücünü artırmak, kök paradigmanın eyleme teşvik eden etkilerinin açığa çıkmasını ve üyelerin yeni geleneğe göre davranmalarını temin etmektedir. Ayrıca, liminal semboller, eski yapıyı ilga etmek, yenisini yerleştirmek ve meşrulaştırmak için mevcut düzenin işleyişini ve hiyerarşik ilişkilerini tepetaklak etmekte, normatif düzen ve resmi ideolojiye karşı başlatılan eleştiriyi kamusalılaştırılmaktadır. Dahası, bu sembolik eleştiriyi kutsallaştırmakta ve sözlü hafızaya aktararak kalıcı hâle getirmektedir. Sembolik tersine çevirme yoluyla Kızılbaş yapıyı eleştiren, eleştirirken de yeni ocağı meşrulaştıran böylesi tersine çevrilmiş sembolik insanın Sıraçların toplumsal hafızasındaki en çarpıcı örneği büyük herif mitidir.

Sıraçlar, Anşa Bacı'nın liminal geçiş neticesinde ulaştığı kutsal kimliğini ve karizmatik otoritesini onu büyük herif diye çağırarak ve mitleştirmek suretiyle ilan etmiştir. Sıraçların deyişiyile, büyük herif, yolu Kızılbaş geleneğe uygun olarak yürütmekte erkeklerin, özellikle de geleneksel olarak bu işle mükellef görülen erkeklerin gösteremediği cesaret ve kararlılığı gösterdiği için Anşa Bacıya takılmış bir isimdir. Sıraçların Anşa Bacıyı çağırdıkları herif, Türkçede cinsiyetçi yapının erkek kategorisini ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Bu yönüyle, büyük herif tabiri, dönemin Kızılbaş topluluklarının ataerkil normatif düzeninin cinsiyet merkezli sınıflandırma ve kategorilerine karşıt bir paradigmayı kodlamaktadır. Mevcut resmî ideolojinin cinsiyetçi örgütlemesine yönelik karşıtlığını ise erkekler için kullanılan bir tanım ve sınıflandırmayı bir kadın için kullanmak, böylelikle normatif düzenin kural ve işleyişini sembolik olarak ters düz etmek suretiyle gerçekleştirmektedir. Bu bakımdan, büyük herif miti sembolik bir tersine çevirmenin ve bu yolla üretilen yeni toplum modeline dair kök paradigmanın bir ürünüdür. Sıraçların anlattığına bakılırsa, Anşa Bacı sürgüne gitmek için gemiye binerken yabancılar kendisine musallat olmasın diye sakallı bir erkek hâline gelmiş, gemiden inince de tekrar kadına dönüşmüştür. Bu mitsel anlatı göstermektedir ki Anşa Bacı, sürgünle birlikte, normatif düzenin her türlü cinsiyetçi tanım, hiyerarşi ve rollerinin feshedildiği ve askıya alındığı bir kimliğe bürünmüş; istediği zaman sakallı bir erkek donuna girebilen, ne kadın ne erkek, hem kadın hem erkek kutsal bir karizmatik öndere dönüşmüştür. Bu sembolik dönüşüm ise Kızılbaş ocakların hiyerarşik yapısını ve otorite biçimini tayin eden ataerkil normları ve eril örgütlenmeyi, ocakların politik ve hiyerarşik düzenini erkek ve erkek soylulukla ilişkilendirirken kadınları idari ve politik düzenin tamamen dışında bırakan kurallarını itibarsızlaştırmıştır. Bu bakımdan, Anşa Bacı'nın kadinken erkek, erkekken kadın, hem her ikisi, hem de hiçbirisi olabilen, böylelikle de yapısal farklılaşmalar ve sınıflandırmalar içinde kaybolan evrensel bir ilkeyi, yani insan olmanın yeterliliğini hatırlatan bu sembolik androjen kimliği, kadın ile politik liderlik arasına mesafe koyan periferinin ve merkezin resmî ideolojilerinin her ikisine birden bir başkaldırıyı temsil etmektedir.

Öte yandan, büyük herif mitinde inşa edilen bu sembolik tersine çevirme, merkez ve periferinin resmî ideolojilerinin kadını otorite ve iktidar ilişkilerinin dışına iten normlarını eleştirmek ve itibarsızlaştırmakla kalmamıştır. Anşa Bacıyı her türlü biyolojik sınırlılığı aşan kutsal ve insanüstü bir varlığa dönüştürmek suretiyle onu karizmatik önderliği ocak soylu ve erkek olmaya bağlı gören normatif ilkelerin sınırlılıklarından azat etmiş ve otoritesini meşrulaştırmıştır. Günümüz Sıraçları, gösterdiği cesaret ve yola olan sadakati nedeniyle Anşa Bacı'nın bir önder olmayı hak ettiğini, ne erkek ne kadın, hem erkek hem kadın, yani biyolojik sınırları aşan olağanüstü bir varlık ve Kızılbaş bir ata olduğu için de onu ismiyle değil, büyük herif olarak çağırıldıklarını ısrarla vurgulamaktadırlar. Onlara göre Anşa Bacı'nın bu olağanüstü kimliğinin mitsel işaretleri ise sürgün esnasında gösterdiği kerametlerdir. Anşa Bacı olağanüstü yetenekleri nedeniyle sürgündeyken ölümcül hastaları iyileştirmek ve Kerbela'da şehit edilen Ali'nin soyundan gelen yirmi dört bacının mezarını bulmak gibi kerametler göstermiştir. Anşa Bacı'nın Sıraç sosyopolitik hareketini bir sosyal drama haline getiren süreçler boyunca üstlendiği önderliği, kendisiyle Kızılbaş atalar arasında bir ünsiyet kurulmasına ve onun Kızılbaş bir ata olarak mitleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Öyle ki Veli Baba'nın başlattığı hareketi bir ihlale dönüştürmek ve yapısal bir kararlılığa ulaştırmak için başta soruşturma, tahkikat ve sürgün olmak üzere verdiği mücadele, Sıraç hareketinin ürünü yeni ocağın, geleneksel Kızılbaş/Alevi yapılanması için halen sıra dışı bir örnek olsa da, Anşa Bacı'nın karizmatik otoritesi ve adıyla anılmasına neden olmuştur.

Büyük herif mitinde tezahür eden bu sembolik tersine çevirme, Anşa Bacıyı kutsal karizmatik bir önder hâline getirmekle kalmamış, itiraz edilen ve başkaldırılan normatif düzene karşıt bir sosyal düzenin nasıl yapılandırılacağını gösteren bir kök paradigmayı da inşa etmiştir. Yeni ocağın sembolik bir modelini kodlayan bu kök paradigma ise Sıraçların seküler sosyopolitik hareketini kutsal bir ocak olarak yapılandırmıştır. Anşa Bacı'nın kutsal androjen kimliği, ocağın otorite ilişkileri ve hiyerarşik idari düzeninin birbirini tamamlayan feminen ve maskülen statü ve rollerden oluşmasını gerektiren bir paradigmayı ve sembolik bir yapısal modeli inşa etmiştir. Anşa Bacılı Ocağı'nın iktidar ilişkileri ve hiyerarşik düzenini biçimlendiren bu paradigma, baba ve bacının her ikisinin birden iştirakine bağlı bir statü olarak görülen yolun başı statüsünde tecessüm etmiştir. Topyekûn ocağı ve taliplerini temsil eden ve yolun başı olarak tanımlanan karizmatik önderlik ve buna bağlı hiyerarşik düzen, kadın ve erkeğin, feminen ve maskülen statü ve rollerin bir birini tamamlayarak oluşturduğu toplumsal konum ve kutsal bir statüyü karşılamaktadır. Yolun başı statüsünün kurumsallaşması ise Anşa Bacı'nın karizmasının rutinleşmesi ve Sıraç komünitesinin yapılanmasından sonra gerçekleşmiştir.

Telafi aşaması Anşa Bacıyı kutsal karizmatik bir önder hâline getirirken Sıraçları da normatif düzen ve resmî ideolojinin statü ve rollerinden geçici bir süreliğine de olsa ayırıştırmış, onları eski sosyal düzen ile yenisi arasında arada bir yerde duran, ancak gerçek bir Kızılbaş kardeşlik tasavvuru üzerinde yükselen bir komüniteye dö-

nüştürmüştür. Sürgünden yolun başı ve karizmatik bir önder olarak dönen Anşa Bacı, taliplerini hem merkezî otoritenin hem de mevcut Kızılbaş ocakların meşru kabul ettiği statü ve rollerinden ayırtmış, onları hem periferik hem de merkezî resmî ideolojinin normatif düzenine karşıt bir komünite hâline getirmiştir. Böylece, Sıraçların seküler ve çatışmacı hareketlerini kutsal bir birliktelik ve Kızılbaş yol kardeşliğine dönüştürmüştür. Bu kutsal komünite, topluluğun diğer Kızılbaş/Alevi ve Sünnî resmî ideolojilerle kendisi arasında tesis ettiği sınır hattında varlığını uzunca bir süre devam ettirmiştir. Sıraçları ne orali ne de burali, arada bir yerde duran bir geçiş topluluğu ve komünite hâline getiren bu liminal evrenin en önemli göstergesi, hem devletin hem de Kızılbaş düzenin yasalarını fesheden halk mahkemeleridir. Anşa Bacı, her türlü sorunun halk mahkemelerinde yargılanacağı, kendi iç meselelerini devlet mahkemelerine götürülenlerin ise düşkün ilan edileceğine dair bir ilkeyi geliştirmiş, bu ilke kendisinden sonra da ocağın temel normlarından birisi olarak görülmüştür. Sıraçlar, İstanbul'a çalışmak için gitmeye başladıkları 1980'lere kadar her türlü iç çatışmalarını halk mahkemelerinde halletmişlerdir.

Grup dışı diyalektik etkileşimler düzeyinde varlığını uzunca bir süre devam ettiren Sıraç komünite, grup sınırları içinde, tam da Turner'in dediği gibi, daha Anşa Bacı hayattayken sönmeye, belirsizliklerin hükmettiği liminal aşamada yok olmamak, sürekli ve dayanıklı hâle gelmek için yapılaşmaya ve hiyerarşik bir düzene dönüşmeye başlamıştır. Anşa Bacı, Sıraç sosyopolitik hareketini mevcut yapıyla bütünleştirmek yerine, ayrı ve yeni bir ocağı kurumsallaştırmaya yönelik faaliyetlerini ölüncüye kadar sürdürmüştür. Anşa Bacı, yeni ocağı, Sıraçların deyimiyle alacalaşmış mevcut geleneğin karşısına yerleştirdiği ve gerçek Kızılbaşlık olarak takdim ettiği ilkelere göre kurumsallaştırmıştır. Ocağı yapılandıran bu kök paradigmaya göre gerçek Kızılbaşlık, Kızılbaş ataların yoludur. Zaten Anşa Bacı ve Veli Baba da kutsal kimliklerini ölümsüz Kızılbaş atalarından almıştır. Ata kültürüne dayalı bu kök paradigmanın bir gereği olarak Anşa Bacı, ocağın inanç, ritüel, hiyerarşik yapı ve otorite biçimini ataları tazim ilkesine göre yapılandırmıştır. Nitekim günümüzde anonim, alevi ya da ocak soylu atalara inanç ve bu ataları tazim etmek için yapılan ritüeller ocağın ayırıcı özelliklerindedir. Ocağın en önemli ritlerinden biri ziyaret, diğeri de adaktır. Başta Anşa Bacı olmak üzere atalar üzerine yemin edilmekte, yardım onlardan istenmekte, onlara adak adanmakta ve kurban kesilmektedir. Gerçek Kızılbaş ilkelere uygun bir yaşamı sürdürmeyi ve Kızılbaş ataların yolundan gitmeyi sağladığı düşünülen görgü cemi de topluluk için büyük önem taşımaktadır. Ocağın hiyerarşik düzeni ve otorite ilişkileri ise kutsal karizmatik atalardan oluşmaktadır. Anlaşılacağı üzere, tahkikat ve sürgünle başlayıp Anşa Bacı'nın ölümüne kadar geçen krizin telafi edildiği aşamada otorite ilişkileri, statü ve roller sembolik bir inşadan geçirilerek önce seküler ve politik hareketten kutsal bir topluluk/komünite teşekkül ettirilmiş, ardından da bu komünite ayrı bir ocak olarak yapılandırılmaya başlanmıştır.

Anşa Bacı'nın ölümüyle birlikte Sıraç sosyopolitik hareketini bir sosyal drama hâline getiren son aşamaya geçilmiştir. Bu süreçte bir yandan karizma rutinleşirken,

diğer yandan da komünite yapılaşmıştır. Anşa Bacı göçtükten sonra yerine oğlu Hasan Baba geçmiştir. Bu süreçte ocağın otorite ilişkileri ve hiyerarşik kurumsal düzeni ataerkil ilkelere göre düzenlenmiş, böylelikle karizmatik otorite yerini geleneksel bir otoriteye bırakarak rutinleşmiştir. Yanı sıra Sıraç komünite da hiyerarşik ve normatif bir düzene sahip bir sosyal yapıya dönüşmüş ve ayrı bir ocak olarak yapılanmıştır. Karizmanın rutinleştiği ve komünite yapılaştığı bu sürecin en önemli göstergesi ise Hasan Babayla birlikte sosyal yapının maskülen bir karaktere bürünmesi, ataerkil bir hiyerarşik düzen ve normatif ilkelerin açığa çıkmış olmasıdır. Bu yönüyle, Veli Baba'nın ataerkil bir yapı bağlamında maskülen bir ihlal olarak başlattığı sosyal drama, Anşa Bacı'nın şahsında feminen bir süreç olarak devam etmiş ve bir komünite açığa çıkmış, onun ardından ise yeni ocak ataerkil bir hiyerarşik düzene dönüşmüştür.

Ocağın ayrı bir ocak olarak inşa edilmeye devam edildiği Hasan Baba döneminde, ataerkil ve maskülen normatif düzen kurumsallaşmıştır. Bununla birlikte, bu yapı, Anşa Bacı'nın telafi aşamasında tesis ettiği kök paradigma ve sembolik model gereğince maskülen hiyerarşik düzenin ancak ve ancak feminen statü ve rollerle tamamlanabildiği bir yapıdır. Yolun başı statüsünde karşılık bulan bu ikili yapı, Anşa Bacı'nın aynı anda hem erkek hem kadın ya da ne erkek ne de kadın olabilen mitsel androjen kimliğinden beslenmektedir. Hasan Babadan bu yana Sıraçlar arasında ocağın işleyişinden temelde babalar mesul olsa da, babalar ancak eşleriyle birlikte yolun başı olabilmektedir. Bacılar, fiilî olarak yolun başı olmasalar da halen yolun başının belirlenemediği geçiş dönemlerinin belirsizlik ve krizlerini yönetmekte, topluluğu bir arada tutmakta ve ocağın başına geçecek babanın belirlenmesinde yönlendirici rolleri yerine getirmektedirler. Hasan Baba, ocağın hiyerarşik düzenini ve otorite biçimini maskülen bir karaktere büründürmekle kalmamış, anlatılanlara bakılırsa, Hubyar dedelerinden birinin kızıyla evlenerek ocağı geleneksel Kızılbaş düzenle bütünleştirmeyi de denemiştir. Ne var ki bu girişimi beklenen etkiyi yaratmakta yetersiz kalmış, bir kadını posta oturttukları ve babaları ocak soylu olmadığı için Anşa Bacılı Ocağı, ne o günlerde ne de günümüzde geleneksel Kızılbaş/Alevî yapıyla yeterince bütünleşebilmiştir. Bunun yerine, Kızılbaş-Alevî yaşantı dünyası içindeki ayrık bir yapı olarak onaylanmıştır.

Ocak, Hasan Baba'nın ardından grup dışı etkileşimi açısından bir geçiş topluluğu olma özelliğini ve liminal konumunu büyük oranda sürdürmüş görünmektedir. Ocağın başına yolun başı olarak Bekdeş Baba ve Elif Bacı geçmiştir. Onların ölümünü müteakiben Hüseyin Baba ve Nurdane Bacı ocağın başına geçseler de Nurdane Bacı, Hubyar ocağından olduğundan eşi yolun başı olarak görülmemiştir. Hüseyin Baba öldükten sonra yolun başı seçilemediğinden ocağın otorite ilişkilerinde bir boşluk oluşmuş, ocak bir geçiş sürecine girmiş ve yeni bir feminen süreç daha başlamış görünmektedir. Bu otorite boşluğunda ise yolun başının vazifelerini büyük oranda bacılar üstlenmiştir. Bu süreç büyük oranda halen devam etmektedir. Diğer Alevî ocakları tarafından bir ocak olarak onaylanmayışlarına ocak içindeki belirsizlikler de eklenince Sıraçlar bir geçiş topluluğu olarak varlıklarını sürdürmeye mecbur kalmış

görülmektedir. Bu durum karşısında Sıraçlar, Anşa Bacı'nın Sıraç sosyopolitik hareketini başlatırken dile getirdiği iddiasını sürdürmekte, kendilerinin gerçek Alevi olduğunu, diğer Alevi grupların ise alaca, yani Sünnilik ile Alevilik arasında melez gruplar olduğunu belirtmektedir. Ocak soylu olmayışlarıyla ilgili olarak ise yolun cümleden ulu olduğunu vurgulamaktadırlar.

#### 4. Sonuç

Etnografik veriler ve arşiv belgelerinden anlaşılan o ki Sıraç sosyopolitik hareketi, Turner'in sosyal drama anlayışıyla işaret ettiği üzere, birbirini takip eden aşamalardan geçerek süreçsel bir kararlılığa ulaşmış ve yeni bir ocağın ihdasıyla sonuçlanan sosyokültürel bir değişimi yaratmıştır. Hatırlayacak olursak, Turner, sosyopolitik hareketlerle sosyokültürel değişim arasındaki ilişkiyi işaret etmek üzere toplumu yapı ve yapı karşıtı arasındaki gerilimli ilişkiden müteşekkil diyalektik bir süreç olarak tanımlamıştır. Böylelikle, bir yandan toplumsal değişmeyi çatışmayla ilişkilendirirken, diğer yandan da değişimi belli aşamalardan mürekkep bir süreç ve geçiş anı olarak takdim etmiştir. Ancak belli aşamalardan geçen ve süreçsel hale gelen çatışmaların toplumsal bir değişimi yaratabilecek bir kararlılığa ulaştığını düşünen Turner, sosyopolitik hareketler için geçiş ritlerinin ayrılma, liminalite ve yeniden bütünleşme aşamalarına denk düşen ihlal, kriz, telafi ve yeniden bütünleşme ya da hizipleşme olmak üzere dört aşamayı belirlemiştir. Bu aşamalardan mürekkep politik hareketleri ise sosyal drama olarak adlandırmıştır. Sosyal drama anlayışından hareketle baktığımızda görmekteyiz ki Sıraçlar, Batılılaşma politikalarının Kızılbaş geleneksel düzen üzerinde yarattığı etkiler karşısında geleneğin tahrif edildiği ve Kızılbaş ocakların da buna göz yumduğu gerekçesiyle 19. yüzyılın başında hem merkezi otoriteye hem de Kızılbaş ocaklara yönelik bir itiraz hareketini başlatmışlardır. Vekilliğini yaptığı Hubyar Ocağı'nı düzeltme çabalarıyla Veli Baba'nın başlattığı hareketi süreçsel bir kararlılığa erdiren ve ayrı bir ocağın ihdasıyla sonuçlanan politik bir harekete dönüştüren ise Anşa Bacı olmuştur. Veli Baba'nın ölümünden sonra Anşa Bacı başa geçmiş ve hareket ihlal aşamasına girmiştir. Zira Anşa Bacı, başa geçerek Kızılbaş geleneğin karizmatik önderlerde aradığı ocak soylu olma ve erkek olma iki temel ilkesini, Turner'in deyimiyle, ihlal etmiştir. Anşa Bacı, Beydili Türkmenlerini karşıt bir hareket içinde sosyal, ekonomik, askerî, politik, inançsal ve ritüel olarak örgütlemek suretiyle ihlali krize dönüştürmüştür. Kriz aşaması Anşa Bacı'nın tutuklanması, sorgulanması ve sürgüne gönderilmesi sürecine kadar devam etmiştir. Sürgünle birlikte hareket telafi aşamasına girmiştir. Telafi aşaması ise Anşa Bacı'nın karizmatik önderliğini ve yeni kurulacak ocağın hiyerarşik örgütlenmesini meşrulaştıran mitlerin üretilmesinde tezahür etmiştir. Anşa Bacı'nın hakka yürümesiyle birlikte Sıraç hareketi son aşamaya geçmiş, Anşa Bacı'nın soyundan gelme ilkesi temelinde ataerkil bir yapı olarak kurumsallaşmıştır. Böylelikle, Anşa Bacı'nın, erkek ve ocak soylu olma ilkelerini ihlal etmek suretiyle başlattığı hareket, kriz ve telafi aşamalarından geçerek ayrı bir ocak olarak kurumsallaşmıştır. Bir kadını posta oturttukları ve babaları ocak soylu olmadığı için Anşa Bacılı Ocağı, ne o günlerde ne de günümüzde geleneksel Kızılbaş/Alevi

yapısıyla yeterince bütünleşebilmiştir. Bunun yerine, Kızılbaş-Alevi yaşantı dünyası içindeki ayrı bir yapı olarak onaylanmış görünmektedir.

### Sonnotlar

- 1 Söz konusu saha araştırması ve arşiv çalışması 109K382 nolu TÜBİTAK-SOBAG projesi kapsamında proje araştırma ekibi tarafından gerçekleştirilmiştir. 109K382 nolu projemizin gerçekleştirilmesinde sağladığı destek için TÜBİTAK-SOBAG'a ve araştırmanın verilerini kullanarak bu yayını çıkartmam konusunda beni teşvik eden Doç. Dr. Ali Selçuk'a teşekkür ederim. Araştırmanın ve projenin detayları için Bkz. Selçuk, Ali vd. (2012). "Sıraç Alevileri (Çekerek-Zile)". TÜBİTAK Proje No: 109K382, Kayseri.
- 2 Arşiv belgeleri, Sıraçlara dair yürütülen tahkikat konusunda İçişleri Bakanlığı ile Tokat Valiliği arasındaki farklı zamanlardaki karşılıklı yazışmaları kapsadığından soruşturmanın aşamaları, gelinen durum ve ulaşılan sonuçlara dair bilgi sunulurken süreç ve ulaşılan bulgular neredeyse her belgede tekrar tekrar verilmektedir. Bu nedenle, metin içinde kendisinden veri aktarılan arşiv belgeleri ayrı ayrı kaynak gösterilmek yerine, süreçsel bir analiz çerçevesi oluşturmak üzere belgelerdeki veriler sistematik hâle getirilerek betimlenmiş ve analiz edilmiştir. Metin içinde kendisinden veri aktarılan arşiv belgeleri şunlardır: BOA.DH.MKT.PRK., Dosya No: 1089, Gömlek No. 11, 1306.Ca.20, [22 Ocak 1889]; BOA.DH.MKT., 1524/119, 1305.Za.15; BOA.DH.MKT., 1438/72, 1304.Za.21; BOA.DH.MKT., 1432/12, 1304.L.22; BOA.DH.MKT.PRK., 1006/28, 1304.Z.18; BOA.Y.PRK-ASK., Dosya No. 43, Gömlek Sıra No. 104, 1305.R.27.
- 3 Heresi ya da heretik sosyal bilimler alanında doğru ve meşru kabul edilen ana akım inançtan ayrışan ve sapan grupları karşılamak üzere kullanılan teolojik bir kavramdır. Bkz. (Langer ve Simon, 2008:284-285).

### Kaynaklar

#### I. Arşiv Belgeleri

- BOA.DH.MKT.PRK., Dosya No: 1089, Gömlek No. 11, 1306.Ca.20, [22 Ocak 1889].  
 BOA.DH.MKT., 1524/119, 1305.Za.15.  
 BOA.DH.MKT., 1438/72, 1304.Za.21.  
 BOA.DH.MKT., 1432/12, 1304.L.22.  
 BOA.DH.MKT.PRK., 1006/28, 1304.Z.18.  
 BOA.Y.PRK-ASK., Dosya No. 43, Gömlek Sıra No. 104, 1305.R.27.

#### II. Yazılı Kaynaklar

- Bell, Catherine. (1997). *Ritual Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University.
- . (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Doja, Albert. (2006). "A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey". *Journal of Church and State* 48/2, 423-450.
- Grimes, Ronald L.. (1985). "Victor Turner's Social Drama and T. S. Eliot's Ritual Drama". *Anthropologica* 27/1(2), 79-99.
- . (2006). "Performance". *Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Eds. Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg. Leiden: Brill, 379-395.

- Langer, Robert ve Udo Simon. (2008). “The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies”. *Die Welt des Islams* 48, 273-288.
- Schröter, Susanne. (2004). “Rituals of Rebellion-Rebellion as Ritual: A Theory Re-considered”. *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Contexts*. Eds. Jens Kreinath, Constance Hartung, and Annette Deschner. New York: Peter Lang, 41-58.
- Selçuk, Ali vd. (2012). “Sıraç Alevileri (Çekerek-Zile)”. TÜBİTAK Proje No: 109K382, Kayseri.
- Şahin, İlkay. (2013). *Online Alevi Topluluklar Ritüel Desenli Bir Gruptan Mit Desenli Bir İnanç Topluluğuna*. Konya: Çizgi.
- Şahin, İlkay vd. (2017). “‘Heterodoxy’ within ‘Heterodoxy’: Anşa Bacı of the Sıraç Alevi, a Charismatic Female Leader”. *Alevi in Europe Voices of Migration, Culture and Identity*. Ed. Tözün İssa. London/New York: Routledge, 26-45.
- Turner, Victor. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- . (1979). “Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality”. *Japanese Journal of Religious Studies* 6/4, 465-499.
- . (1982). *From Ritual to Theatre*. New York: Paj Publications.
- . (1985). “Liminality, Kabbalah, And The Media”. *Religion* 15, 205-217.
- . (1986). “Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience”, *The Anthropology of Experience*. Eds. Victor Turner, Edward M. Bruner. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 33-45.
- . (1987). “Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage”. *Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*. Eds. Louise Carus Mahdi, Steven Foster, Meredith Little. Illinois: Open Court Publishing, 3-19.
- . (1995). *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine De Gruyter.
- Weber, Max. (2005). *Bürokrasi ve Otorite*. Çev. H. Bahadır Akın. Ankara: Adres.