



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

**FARKLI COĞRAFYALARDA ZAZA OLMAK: ETNO-DİNSEL  
SINIRLAR, KARŞILAŞMALAR, FARKLILAŞMALAR**

Mehmet FİĞAN

Doktora Tezi

Ankara, 2025



FARKLI COĞRAFYALARDA ZAZA OLMAK: ETNO-DİNSEL SINIRLAR,  
KARŞILAŞMALAR, FARKLILAŞMALAR

Mehmet FİĞAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2025

## KABUL VE ONAY

Mehmet FİĞAN tarafından hazırlanan “Farklı Coğrafyalarda Zaza Olmak: Etno-Dinsel Sınırlar, Karşılaşmalar, Farklılaşmalar” başlıklı bu çalışma, 03.07.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

---

Prof. Dr. Suavi AYDIN (Başkan)

---

Doç. Dr. A. Nevin YILDIZ (Danışman)

---

Doç. Dr. Engin SARI (Üye)

---

Dr. Öğr. Üyesi M. Burak ÖZDEMİR (Üye)

---

Dr. Öğr. Üyesi Emel UZUN AVCİ (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

# YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. <sup>(1)</sup>
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ..... ay ertelenmiştir. <sup>(2)</sup>
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. <sup>(3)</sup>

02/07/2025

**Mehmet FİĞAN**

## 1 “Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir \*. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.  
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

\* Tez danışmanının önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** tarafından karar verilir.

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. A. Nevin YILDIZ** danışmanlığında tarafımdan retilildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

***Mehmet FİĞAN***

*Annem Berfin ve babam Remzi Fiğan'a ithaf edilmiştir.*

## TEŞEKKÜR

Bu çalışma, birçok kez vazgeçmenin eşiğinden döndü ve ancak pek çok değerli insanın emeğiyle tamamlanabildi. Fakat ilk teşekkür, yalnızca bana değil birçok hayata dokunan, en zor anlarda dahi yanımda duran, inancını asla yitirmeyen danışmanım Doç. Dr. Nevin Yıldız’a... Klişe bir tabirle değil, gerçekten ve de samimiyetle belirtmeliyim ki, o olmasaydı bu tez ortaya çıkmazdı.

Tanıştığımız ilk günden beri her konuda desteğini esirgemeyen, akademik yolculuğuma ışık tutan ve kendisine çok şey borçlu olduğum sevgili hocam Doç. Dr. Gülsüm Depeli’ye; tezin her aşamasında kritik katkılarıyla yolumu bulmamı sağlayan Prof. Dr. Suavi Aydın’a; tez izleme komitemde yer alarak, her sorumda yanımda olan Doç. Dr. Engin Sarı’ya; jüri sürecindeki önemli değerlendirmeleriyle tezin nihai haline kavuşmasında büyük emekleri olan Dr. Öğr. Üyesi Burak Özdemir ve Dr. Öğr. Üyesi Emel Uzun’a teşekkürlerimi sunarım. Manevi desteğini hiçbir zaman esirgemeyen birbirinden değerli hocalarım da benimleydi. Her sıkıştığım da imdadıma yetişen, emeklerinin karşılığını asla ödeyemeyeceğim Prof. Dr. Mutlu Binark, Dr. Öğr. Üyesi Yeliz Dede, Dr. Öğr. Üyesi Zelal Kızılkaya ve Dr. Öğr. Üyesi Tuba Sütüoğlu’na bana güç verdikleri için minnet doluyum.

Bu yolculukta yalnız olmadığımı hissettiren çok fazla arkadaşım oldu. Her koşulda yanımdaydılar ve bunun süreceğini bilmek, eşsiz bir duygu. Özlem Örcen, Cansu Yılmaz, Anıl Birer, Ramazan Akkuş, Mehmet Aktaş, Asuman Peker, Ömer Yalçinkaya, Dilan Öncü, Öznur Kandöker, Savaş Dede, Rojdan Aksoy, Cehver Ercan ve değerlim Sıdar Fırat ile ismini burada zikretmeyi unutup, aflarına sığındığım tüm dostlarıma müteşekkirim. Ayrıca TÜBİTAK BİDEB’e doktora sürecimde 2211/A Genel Yurt İçi Doktora Burs Programı kapsamında sağladıkları burs desteği için teşekkür ederim.

Son teşekkürlerim, hayat yolculuğumda varlıklarıyla bana güç veren, sevgileriyle yükümü hafifleten değerli aileme... Annemin duaları, babamın güven veren sözleri, kardeşlerimin koşulsuz desteği ve yeğenlerimin saf sevgisini her zaman hissettim. En büyük şansım, en değerli hazinem oldular.



## ÖZET

FİĞAN, Mehmet. *Farklı Coğrafyalarda Zaza Olmak: Etno-Dinsel Sınırlar, Karşılaşmalar, Farklılaşmalar*, Doktora Tezi Ankara, 2025.

Bu çalışma, Zaza kültürel kimliğinin oluşum ve sürdürülme süreçlerini kültürel, inançsal ve politik değişkenlerle birlikte kültürlerarası etkileşim bağlamında incelemektedir. Temel araştırma sorusu, “Zaza kültürel kimliği farklı coğrafi ve kültürel ortamlarda nasıl inşa edilmekte, hangi toplumsal ilişkiler içerisinde yeniden üretilmekte ve hangi kültürlerarası temaslar yoluyla dönüşmektedir?” şeklinde belirlenmiştir. Bu çerçevede araştırma, Zaza kimliğinin kültürel, inançsal ve politik yönelimlere göre nasıl çeşitlendiğini ve grup kimliğinin bu değişkenler doğrultusunda nasıl perforce edildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tezin odağını ise, Bingöl’ün Solhan, Diyarbakır’ın Lice ve Tunceli’nin Nazımiye ilçelerindeki Zaza topluluklarının kimlik inşa pratiklerinin karşılaştırmalı analizi oluşturmaktadır. Bu bölgeler, inanç sistemleri, siyasal yönelimler ve kültürel bellek biçimleri açısından belirgin farklılıklar taşımaktadır.

Yorumlayıcı paradigma çerçevesinde ve nitel yöntemle yürütülen çalışma, yarı-etnografik bir saha araştırmasına dayanmaktadır. Bu kapsamda 36 kişiyle derinlemesine mülakatlar yapılmış, enformel sohbetler, katılımlı gözlemler ve ritüel takibiyle veri çeşitliliği sağlanmıştır. Veriler, kimlik, inanç, siyasal yönelim, dilsel aidiyet, kültürlerarası karşılaşmalar ve medya deneyimleri gibi tematik eksenlerde analiz edilmiştir. Bulgular, Zaza kimliğinin homojen bir yapı olmadığını, aksine kültürel, siyasal ve inançsal temaslarla sürekli yeniden tanımlanan çoklu aidiyet alanlarından oluştuğunu göstermektedir. Ayrıca çalışma, kültürlerarası iletişimi kimlik sınırlarının yeniden çizildiği ve aidiyetlerin müzakere edildiği dinamik bir süreç olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu yönüyle tez, etnisite çalışmaları ve çokkültürlülük tartışmalarına yerel bir perspektiften katkı sunmaktadır.

### Anahtar Sözcükler

Zazalar, Kimlik İnşası, Etnisite, Kültürlerarası İletişim, Lice, Nazımiye, Solhan

## ABSTRACT

FİĞAN, Mehmet. *Being Zaza in Different Geographies: Ethno-Religious Boundaries, Encounters, Differences*, PhD Dissertation, Ankara, 2025.

This study examines the formation and maintenance processes of Zaza cultural identity in the context of intercultural interaction, together with cultural, religious, and political variables. The main research question is: “How is Zaza cultural identity constructed in different geographical and cultural environments, reproduced within which social relationships, and transformed through which intercultural contacts?” Within this framework, the research aims to reveal how Zaza identity varies according to cultural, religious, and political orientations and how group identity is performed in line with these variables. The focus of the thesis is a comparative analysis of the identity construction practices of Zaza communities in the districts of Solhan in Bingöl, Lice in Diyarbakır, and Nazımiye in Tunceli. These regions exhibit distinct differences in terms of belief systems, political orientations, and forms of cultural memory.

The study, conducted within the interpretive paradigm and using qualitative methods, is based on semi-ethnographic field research. In this context, in-depth interviews were conducted with 36 individuals, and data diversity was ensured through informal conversations, participatory observations, and ritual tracking. The data were analyzed along thematic axes such as identity, belief, political orientation, linguistic affiliation, intercultural encounters, and media experiences. The findings show that Zaza identity is not a homogeneous structure, but rather consists of multiple fields of affiliation that are constantly redefined through cultural, political, and religious contacts. Furthermore, the study conceptualizes intercultural communication as a dynamic process in which identity boundaries are redrawn and affiliations are negotiated. In this regard, the thesis contributes to ethnic studies and multiculturalism debates from a local perspective.

### Keywords

Zazas, Identity Construction, Ethnicity, Intercultural Communication, Lice, Nazımiye, Solhan

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                               |        |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| KABUL VE ONAY .....                                                                           | i      |
| YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....                                               | ii     |
| ETİK BEYAN.....                                                                               | iii    |
| TEŞEKKÜR .....                                                                                | v      |
| ÖZET.....                                                                                     | vi     |
| ABSTRACT .....                                                                                | vii    |
| İÇİNDEKİLER .....                                                                             | viii   |
| <br>GİRİŞ .....                                                                               | <br>1  |
| <br>1. BÖLÜM: KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERCEVE.....                                              | <br>8  |
| 1.1. KİMLİĞİN İNŞASI: TOPLUMSAL, SÖYLEMSEL VE ANLATISAL<br>DİNAMİKLER ARASINDA VAROLUŞ.....   | <br>8  |
| 1.2. ETNİSİTE: TEORİLER, SINIRLAR, ETKİLEŞİMLER.....                                          | 12     |
| 1.2.1. Tanımlar ve Ayrımlar Bağlamında Etnisite .....                                         | 13     |
| 1.2.2. Etnisite Teorileri: Perspektifler ve Eleştiriler .....                                 | 14     |
| 1.2.2.1. Etnisiteye İlkçi Bakış: Doğal Bağlar, Biyolojik Temeller .....                       | 14     |
| 1.2.2.2. Araçsalıcı-Durumsalcı Perspektiften Etnisite: Çıkarlar ve Değişen<br>Bağlamlar ..... | 17     |
| 1.2.2.3. İnşacılık Perspektifinden Etnisite: Dinamikler ve Süreçler .....                     | 19     |
| 1.2.2.4. Fredrik Barth ve Transaksiyonalist Yaklaşım: Sınırlar, Müzakereler ...               | 20     |
| 1.2.2.5. Etnik Sınırların İnşası ve Dönüşümü: Andreas Wimmer'in Yaklaşımı.                    | 24     |
| 1.2.2.6. Sosyal Kapanmadan Grupçuluk Eleştirisine: Sınırların Değişen Yüzü.                   | 29     |
| 1.3. KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM: TOPLULUĞUN İLETİŞİME DAYALI<br>İNŞASI .....                     | <br>31 |
| 1.3.1. Kültürlerarası İletişim Alanındaki Kuramsal Yaklaşımlar .....                          | 33     |
| 1.3.1.1. İşlevselci Sosyal Psikolojik Yaklaşım .....                                          | 33     |
| 1.3.1.2. Yorumlayıcı Yaklaşım .....                                                           | 34     |
| 1.3.1.3. Eleştirel Yaklaşım .....                                                             | 35     |
| 1.3.1.4. Diyalektik Yaklaşım.....                                                             | 36     |
| 1.3.2. Kültürlerarası İletişim ve Etnisite İlişkisi .....                                     | 37     |

|                                                                                                                                     |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>2. BÖLÜM: TARİHSEL VE TOPLUMSAL ARKA PLAN .....</b>                                                                              | <b>40</b>  |
| <b>2.1. ZAZALARIN KÖKENİNE DAİR TEORİ VE YAKLAŞIMLAR.....</b>                                                                       | <b>40</b>  |
| 2.1.1. Zazaların Türk Kimliği Üzerine Tartışmalar .....                                                                             | 41         |
| 2.1.2. Zazaların Bağımsız Kimliği Üzerine Tartışmalar .....                                                                         | 45         |
| 2.1.2.1. Deylem'den Yerli Halk'a: Zazaların Anayurtları ve Kökenlerine Dair Teoriler.....                                           | 47         |
| 2.1.3. Zazaların Kürt Kimliği Üzerine Tartışmalar.....                                                                              | 52         |
| 2.1.3.1. Zazaların Kürt Kökenine Dair Dayanaklar .....                                                                              | 55         |
| 2.1.4. Sosyolingüistik Perspektif: Zazaların Kürt Zazacanın Bağımsız Dil Olduğuna Dair Görüşler .....                               | 59         |
| <b>2.2. EMİK VE ETİK YAKLAŞIMLAR BAĞLAMINDA İSİMLENDİRMELER: DIMİLİ, KIRD, KIRMANÇ VE ZAZA KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME.....</b> | <b>64</b>  |
| 2.2.1. Dımili/Dımılki.....                                                                                                          | 64         |
| 2.2.2. Kırd/Kırdki.....                                                                                                             | 66         |
| 2.2.3. Kıрмаç/Kırmaçça .....                                                                                                        | 68         |
| 2.2.4. Zaza/Zazaca.....                                                                                                             | 71         |
| 2.2.5. Diğer Lokal Adlandırmalar: Şarê Ma, Gını, Çarek, Lol .....                                                                   | 74         |
| <b>2.3. ZAZALARDA DİLSEL KİMLİK.....</b>                                                                                            | <b>76</b>  |
| <b>2.4. ZAZA KİMLİĞİNİN İNANÇSAL BOYUTU: RAA HAQ'TAN SÜNNİ İSLAM'A .....</b>                                                        | <b>80</b>  |
| 2.4.1. Kuzey Grubu: Raa Haq Zazaları .....                                                                                          | 83         |
| 2.4.2. Güney Grubu: Sünni Zazalar .....                                                                                             | 88         |
| 2.4.3. İnançsal Gerilimlerin Boyutları.....                                                                                         | 90         |
| <b>2.5. ZAZALARDA POLİTİK AİDİYET.....</b>                                                                                          | <b>91</b>  |
| 2.5.1. Siyasi Zaza Hareketinin Oluşumu.....                                                                                         | 95         |
| 2.5.2. Zaza Politik Hareketine Dönük Eleştirel Değerlendirmeler .....                                                               | 98         |
| <b>3. BÖLÜM: ALANIN SOSYO-KÜLTÜREL VE TARİHİ YAPISI .....</b>                                                                       | <b>101</b> |
| <b>3.1. LİCE'NİN SOSYO-KÜLTÜREL VE TARİHİ YAPISI .....</b>                                                                          | <b>101</b> |
| 3.1.1. Lice Tarihinde Zırki ve Mırdasi Beylikleri.....                                                                              | 103        |
| 3.1.2. Lice Zazaları.....                                                                                                           | 106        |
| <b>3.2. NAZİMİYE'NİN SOSYO-KÜLTÜREL VE TARİHİ YAPISI.....</b>                                                                       | <b>108</b> |
| 3.2.1. Nazımiye'nin Kıрмаçça (Zazaca) Konuşan Ocak ve Aşiretleri.....                                                               | 112        |
| 3.2.1.1. Areyiz (Areyan/Arilli) Aşireti.....                                                                                        | 113        |
| 3.2.1.2. Lolan Aşireti.....                                                                                                         | 114        |
| 3.2.1.3. Kureyşan Ocağı.....                                                                                                        | 116        |
| 3.2.2. Nazımiye'deki Kutsal Mekânlar .....                                                                                          | 118        |
| <b>3.3. SOLHAN'IN SOSYO-KÜLTÜREL VE TARİHİ YAPISI.....</b>                                                                          | <b>121</b> |

|                                                                                    |            |
|------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.3.1. Solhan'ın Zazaca Konuşan Aşiretleri.....                                    | 123        |
| 3.3.1.1. Solhan (Solaxan, Solaxi) Aşireti.....                                     | 126        |
| 3.3.1.2. Tavz (Tavs, Tawz, Tavij, Tavus) Aşireti .....                             | 129        |
| 3.3.1.3. Ömeran (Umeran) Aşireti .....                                             | 132        |
| 3.3.1.4. Solhan'daki Diğer Aşiretler .....                                         | 133        |
| 3.3.2. Solhan'nın İnançsal Yapısı: Melekan Şeyhleri.....                           | 135        |
| <b>4. BÖLÜM: YÖNTEM VE TEKNİKLER .....</b>                                         | <b>138</b> |
| 4.1. KONU, SORUN, AMAÇ VE HİPOTEZLER .....                                         | 138        |
| 4.2. ARAŞTIRMANIN TÜRÜ.....                                                        | 140        |
| 4.2.1. Yarı-Etnografik Alan Araştırması.....                                       | 141        |
| 4.3. VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ.....                                                  | 144        |
| 4.4. ARAŞTIRMANIN ÖRNEKLEMİ.....                                                   | 145        |
| 4.5. ARAŞTIRMACININ KONUMLANIŞI .....                                              | 147        |
| 4.6. ALAN DENEYİMİ: SAHANIN YÖNLENDİRİCİLİĞİ VE KURUMSAL<br>TEMASLAR.....          | 149        |
| 4.7. ALAN ARAŞTIRMASINDA KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER VE<br>SINIRLILIKLAR.....           | 154        |
| 4.8. GÖRÜŞÜLEN KİŞİLERİN PROFİLİ VE ANALİZ SÜRECİ.....                             | 156        |
| <b>5. BÖLÜM: KİMLİK İNŞA SÜREÇLERİ.....</b>                                        | <b>161</b> |
| 5.1. ZAZALARIN KİMLİK ANLATILARI VE ETNİK KONUMLANIŞLARI<br>.....                  | 161        |
| 5.2. ZONÊ MA YİTİRİLİRKEN: ANADİLİN ÇEKİLDİĞİ YERDE KİMLİK<br>İNŞASI .....         | 185        |
| 5.3. ANADİL MESELESİNİN KURUMSAL BOYUTLARI VE ALANA<br>YANSIMALARI.....            | 196        |
| 5.4. TARİKATLAR, OCAKLAR VE MODERNİTE: ZAZALARIN İNANÇSAL<br>KİMLİĞİ .....         | 214        |
| 5.5. POLİTİK KİMLİK VE TERCİHLERİN DİNAMİKLERİ .....                               | 232        |
| 5.6. POLİTİK MESAFELER VE ZAZA SİYASİ HAREKETİNE YÖNELİK<br>ALGILAR.....           | 238        |
| <b>6. BÖLÜM: KÜLTÜRLERARASI ETKİLEŞİM PRATİKLERİ VE MEDYA<br/>DENEYİMLERİ.....</b> | <b>250</b> |

|                                                                                 |         |
|---------------------------------------------------------------------------------|---------|
| <b>6.1. RESMÎ OTORİTE VE EGEMEN KİMLİKLE TEMASIN YANSIMALARI</b>                |         |
| .....                                                                           | 250     |
| <b>6.2. ETNİK YAKINLIKTAN KÜLTÜREL MESAFEYE: ZAZALAR VE KURMANÇLAR</b>          |         |
| .....                                                                           | 257     |
| <b>6.3. KÜLTÜREL SINIRLARIN DİLSEL VE DİNSEL PROJEKSİYONU</b>                   | 266     |
| <b>6.4. ETKİLEŞİM, MESAFE VE MÜZAKERELERİN BİÇİMLERİ</b>                        | 278     |
| <b>6.5. GELENEKSEL MEDYADA TEMSİLİN SINIRLARI: KİMLİK VE GÖRÜNÜRLÜK ÜZERİNE</b> | 293     |
| <b>6.6. DİJİTAL MEDYADA KİMLİĞİN SINIRLARI</b>                                  | 304     |
| <br><b>SONUÇ</b>                                                                | <br>316 |
| <br><b>KAYNAKÇA</b>                                                             | <br>331 |
| <br><b>EK1 ORJİNALLİK FORMU</b>                                                 | <br>346 |
| <b>EK 2 ETİK KURUL İZNİ</b>                                                     | 348     |

## GİRİŞ

Kimlik, insanların kendilerini tanımladıkları ve başkaları tarafından tanındıkları çok boyutlu bir inşa sürecidir. Bu süreç, bireysel tercihlerin ötesinde toplumsal, kültürel ve tarihsel etkileşimleri de içerir. Nitekim insanlar, kim olduklarına dair yanıtlarını genellikle bir grup, topluluk ve kültürel aidiyet üzerinden verirler. Ayrıca birey, kimliğini inşa ederken kendini tanımlamakla kalmaz, bu tanımın içerisinde yer aldığı sosyal çevre tarafından da tanınmasını talep eder. Tanımlanma ve tanınma bu yönüyle, kimlik inşasının temel bileşenleri olarak öne çıkarlar. Fakat kimliğin yalnızca bireysel algılar üzerinden kurulmadığı, kolektif aidiyetlerin, toplumsal konumların ve ilişkiselliklerin bu süreci belirlediği görülmüştür. Bu noktada birey, belirli bir topluluğun parçası olarak konumlanırken, aynı zamanda ötekilere karşı da kendisini tanımlamış olur. Sosyal psikoloji kuramları, bu tanımlama sürecinde “benlik” teriminin hiyerarşik olarak sınıflandırıldığını ve bu sınıflandırmanın bireyin diğer gruplarla kurduğu ilişkiler aracılığıyla biçimlendiğini ifade eder. Böylelikle kimlik, bireysel ve toplumsal düzlemde sürekli olarak yeniden şekillenen bir yapı haline gelir.

Modernite ve ona bağlı kurumların toplulukları homojenleştirme çabası, kimliklerin bu dinamik yapısını çoğu zaman bastırma eğiliminde olmuştur. Öyle ki ulus-devletin inşa süreciyle birlikte, toplulukların sahip oldukları etnik, dini veya kültürel farklılıklar, çoğu yerde merkezi kimlik anlayışının dışında bırakılmıştır. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yükselen kültürel çoğulculuk talepleri, özellikle 1968 sonrası Avrupa’da gelişen toplumsal hareketler aracılığıyla bu baskıcı yapılanmalara karşı alternatif kimlik anlatılarını görünür kılmıştır. Bu süreç, kimliğin toplumsal ilişkiler içerisinde sürekli yeniden üretildiği yönündeki anlayışı güçlendirmiştir. Küresel ölçekte yaşanan bu dönüşümler, Türkiye’deki kimlik tartışmalarını da doğrudan etkilemiştir. Uzun yıllar boyunca resmi ideolojinin dışında bırakılan etnik ve kültürel kimlikler, 1980 sonrası dönemde kamusal alanda daha fazla görünürlük kazanıp, çeşitli talepler etrafında örgütlenmeye başlamışlardır.

Kürt kimliği etrafında gelişen tanınma mücadelesi, 1990’lı yıllarla birlikte pik yapmış ve Türkiye’deki kimlik siyasetinin en belirgin örneklerinden birisi haline gelmiştir. Türkiye’deki ulus-devletin modernleşme süreciyle eşzamanlı gelişen bu mücadele,

siyasi olmanın ötesinde, kültürel ve dilsel düzeyde de farklılıkların tanınmasını amaçlamıştır. Bu bağlamda Zaza kimliği de Türkiye'nin modernleşme deneyimiyle iç içe gelişmiş, tarihsel süreçler boyunca farklı şekillerde tanımlanmış ve yeniden inşa edilmiştir. Zazaların kültürel ve dilsel aidiyetleri üzerine süregelen tartışmalar, tarihsel kırılmaların yanı sıra güncel toplumsal karşılaşmalarla da şekillenmiştir. İşte bu tez çalışması, Zaza kimliğinin modernleşme sürecinde nasıl konumlandığını, kimliğin tarihsel ve kültürel duraklarda nasıl yeniden üretildiğini ve farklı toplumsal ilişkiler içerisinde nasıl anlam kazandığını analiz etmeyi amaçlamıştır. Bu inceleme, kuramsal tartışmalarla sınırlı kalmamış, yerel anlatılar ve saha gözlemleriyle desteklenerek çok boyutlu bir çözümleme sunmuştur.

Türkiye'de Zazalar, başta Bingöl ve Tunceli olmak üzere Elazığ (Arıcak, Sivrice, Kovancılar, Maden, Palu, Karakoçan), Urfa (Siverek, Gerger), Diyarbakır'ın kuzey ilçeleri, Bitlis (Mutki), Sivas (Zara, İmranlı), Erzincan (Merkez, Kemah, Çayırılı, Üzümlü, Tercan), Muş (Varto), Erzurum (Hınıs, Merkez) ile kısmen Gümüşhane ve Şiran'da yoğunlaşan geniş bir coğrafyaya yayılmışlardır. Bu yerleşim alanlarında inanç dağılımı ise, belirgin bir kırılmaya işaret eder. Elazığ, Bingöl, Urfa, Diyarbakır ve Mutki çevresindeki Zazalar çoğunlukla Sünni iken, Tunceli, Sivas, Erzincan, Erzurum-Hınıs, Muş-Varto, Bingöl'ün kuzey ilçeleri, Elazığ-Karakoçan ve Gümüşhane-Şiran'daki topluluklar büyük ölçüde Raa Haq inancına bağlıdır (Andrews, 1992, s. 178). Böylelikle dinî farklılık, Zaza kimliğinin içyapısında tarihsel süreklilikler ve bölgesel varyasyonlar üretmektedir.

“Zaza” adlandırmasının kökenine dair net bir uzlaşma bulunmadığından bu etimoloji tartışmalı hale gelir. Öyle ki Gökalp'e göre grubun özgün adı Dımılı'dır. Zaza sözcüğünü ise dış gruplar, özellikle de Türkler kullanıma sokmuştur (Gökalp, 2011). Benzer şekilde komşu toplulukların da bu adı grup sınırlarını belirlemek üzere benimsediği ileri sürülür. Dolayısıyla “Zaza” kimliği, büyük ölçüde “öteki”nin bakış açısıyla kurgulanmış ve kategorileştirilmiştir. Bu durum araştırmanın merkezî sorularını besleyen “Zazalar kimdir?”, “Kimlik sınırları nelerdir?” ve “Zazalık ayrı bir etnik-kültürel topluluk mudur, yoksa daha geniş yapılar içerisinde konumlanan alt bir aidiyet mi oluşturur?” gibi tartışmaları canlı tutmaktadır.



Etnik gruplararası farklılaşmalar uzun süredir sosyal antropoloji ve etnik sosyoloji gibi disiplinlerin ilgi alanına girse de bir grubun kendi içerisindeki gerilim ve farklılaşmalar henüz yeni yeni bu alanların araştırma gündemine girmektedir. Bununla beraber çoğunluk topluluklar tarafından zaten ötekileştirilen azınlık grupların, bir de içsel farklılaşmalarının incelenmesi yanlış okumalara açık olsa da bu araştırma, varsayılan kültürel bütünlüğü ayrıştırmayı değil, aksine söz konusu kimliği üretip, yeniden üreten toplumsal, tarihsel ve kültürel dinamikleri görünür kılmayı amaçlamıştır. Nitekim Fenton (2001, s. 12) kültürün durağan olmadığını, zaman içerisinde özellikle kritik anlarda dönüşüme uğradığını hatırlatır. Bu nedenle “aynı kültürü paylaşan tekil bir topluluk” fikri, hem teoride hem de pratikte tutarsız kalmaktadır. Bu gerçeklik, Zaza kimliği için de geçerlidir. Öyle ki bu kimlikte, tarihsel kırılmalar, ideolojik dönüşümler, dinî çeşitlilik ve toplumsal pratikler üzerinden şekillenip/çeşitlenmekte ve kavramsal çok boyutlulukla ortaya çıkmaktadır.

Araştırmanın sahası olarak Zazaların yoğun olarak yaşadığı Tunceli-Nazımiye ve Bingöl-Solhan ile Zaza ve Kurmanç nüfusunun iç içe bulunduğu Diyarbakır-Lice ilçeleri seçilmiştir. Bu üç ilçenin farklı illerde ve kültürel coğrafyalarda yer alması, Zaza kimliğinin inşasındaki çeşitliliği görünür kılarken, dinî, politik ve kültürel geçişlerin izlenmesini de kolaylaştırmaktadır. Kimlik olgusunun gerek yerel sosyo-kültürel yapıdan gerekse bölgesel gerçeklikten bağımsız düşünülemeyeceği göz önüne alındığında, böylesi çoklu saha stratejisi araştırmayı derinleştirmektedir. Bu amaçla gündelik pratikler, siyasal ve dini yaşam, ritüeller, sosyal kültürel ağlar, medya ile teknoloji kullanımı, grup içi ve dışı karşılaşma deneyimleri ayrıntılı biçimde analiz edilmiştir. Diğer bir ifadeyle Zaza topluluklarının “içeride” kurdukları etkileşim biçimleri ile “dışarıya” karşı çizdikleri sınırlar, Zaza kimliğinin çoğul ve dinamik karakterini açığa çıkaracak başlıca inceleme eksenlerini oluşturmuştur.

Araştırmada, Lice, Nazımiye ve Solhan’da yürütülen yarı-etnografik saha araştırması, uzun erimli kütüphane verileriyle ilişkilendirilerek, kimlik inşa süreçlerinin dinamikleri takip edilmiştir. Özellikle “kültür-inanç-politika” etkileşiminin kimlik içeriklerini nasıl belirlediği ve topluluğun gündelik yaşamdan dijital ağlara uzanan performanslarına nasıl yansıdığı incelenmiştir. Bu ekseninde çalışmanın kuramsal çerçevesi kimliği, ilksel bağların ötesine yerleştirilerek, toplumsal karşılaşmalarla biçimlenen

(Barth, 2001; Eriksen, 2004; Wimmer, 2013b) süreçsel bir yapı olarak ele almıştır. Ayrıca Lice, Nazımiye ve Solhan'da yaşayan Zazalar, dilsel açıdan ortak bir cemaate dâhil gruplar (etno-dilsel) olsalar bile inanç, gelenek, dünya görüşü, yaşam biçimi ve bunlara bağlı konumlar temelinde farklılaşmalar sergilerler. Dolayısıyla etnik ilişkilerin yalnızca sınır çizme ve rekabet ekseninde ele alınması yetersizdir, kültürlerarası temasların da nasıl işlediği incelenmelidir. Çalışma bu noktada, grup oluşumu ve farklılaşmasını açıklamada Wimmer'in çok düzeyli etnik sınır yapım teorileri ile Barthçı transaksionalizmi rehber edinmiştir. Nitekim bu geleneklerin ortaya koyduğu bakış açısından hareketle, bugün tekil bir "Zaza kimliği"nden ziyade, farklı bağlamlarda ortaya çıkan "Zaza kimlikleri"nden bahsetmek daha isabetlidir. Zaza nüfusunun geniş coğrafi yayılımı ve etno-dinsel çeşitliliği de bu durumu açıkça göstermektedir.

Literatürde Zaza kimliğini konu alan teorik çalışmalar ciddi bir artış göstermekle beraber, bu tezin odaklandığı doğrultuda ancak sınırlı sayıda çalışmaya ulaşmak mümkün olmuştur. Saha bulgularına dayalı bu çalışmalara kabaca değinmek, araştırmanın özgün yanını görmek açısından önemli olacaktır. Martin van Bruinessen'in "*Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*" başlıklı kitabı (2013a), Kürt coğrafyasını kimliksel rekabetlerin, dil ve inanç merkezli gerilimlerin iç içe geçtiği çok katmanlı bir alan olarak ele alır. Bruinessen'in yaklaşımında, Kürt hareketinin Zazacayı Kürtçenin bir lehçesi olarak tanımlama çabası ile devletin Kürtçeyi Türkçenin bir varyantı gibi gösterme girişimleri arasında paralellik kurulur. Bu durum, Zaza kimliğini savunan aktörlerde karşıt bir bilinç oluşmasına yol açar. Zaza milliyetçiliğinin ortaya çıkışı ise, dilsel birlik fikrine yönelik ulusalcı ısrarın bir yansıması olarak değerlendirilir. Fakat Bruinessen'in çalışması, alan araştırması bulgularını sınırlı tutarak, daha çok teorik gözlemler ve tarihsel analizler sunar. Diğer bir ifadeyle mikro ölçekte sahaya dayalı etnografik çözümlemeler sınırlıdır. Bu nedenle Nazımiye, Solhan veya Lice gibi yerelliklerin iç dinamiklerine nüfuz etmekten uzaktır.

Muhammed S. Kaya'nın "*Zaza Kürtler*" adlı eseri (2021), özellikle bu çalışma açısından da önemli olan Solhan'daki Zazaların toplumsal örgütlenme biçimlerini etnografik bir bakışla ele alır. Kaya, katılımlı gözlem ve görüşmelere dayalı kapsamlı çalışmasında, aşiret yapıları, geçim biçimleri ve dinî pratikleri ile diğer antropolojik süreçleri aktarırken, bu topluluğun modernleşme sürecindeki kırılmalarına da temas

eder. Fakat çalışma, daha çok Sünni Solhan Zazalarına odaklanmış, Raa Haq inanç kimliği, inanç çeşitliliği ve siyasal anlamda farklılaşan yönelimler gibi boyutları yeterince işlememiştir. Bu nedenle kimliğin dinî, kültürel ve siyasal eksenlerde nasıl müzakere edildiği yönünde sınırlı bir çerçeve sunar. Furkan Torgut'un "*Etnik Kimlik İnşasında Mezhep Farklılığının Oynadığı Rol: Zazalar Örneği*" başlıklı yüksek lisans tezi ise (2019), Raa Haq ve Sünni Zazaların ritüeller aracılığıyla kimlik inşası süreçlerini karşılaştırmalı olarak analiz eder. Elazığ merkezli mahallelerde yürütülen saha araştırması, kimlik performanslarında inancın rolünü anlamaya yönelik önemli bir girişimdir. Ancak araştırmacının metodolojik olarak saha verilerini, önceden kurgulanmış argümanları doğrulamak için araçsallaştırması, çalışmayı açıklayıcı olmaktan çok varsayımsal hale getirir. Böylece toplumsal olanı anlamaya yönelik etnografik esneklik ve açıklık sınırlanır. Çalışmada inançsal ayrışma Zaza kimliğinin merkezine oturtulurken, bölgesel farklılıklar, siyasal yönelimler, resmi otorite ve kurumlarla ilişki biçimleri gibi diğer belirleyici etkenler arka planda kalır.

Rasim Bozbuğa'nın "*Kimlikleşme Kavşağında Zaza Kimliği ve Zaza Hareketi*" başlıklı doktora tezi ise (2019), Zaza kimliğini ve bu kimliğin siyasal alandaki görünürlüğünü milliyetçilik kuramları çerçevesinde ele alır. Karşılaştırmalı tarihsel analiz ve nitel görüşmelerin kullanıldığı araştırma, Zaza kimliğinin objektif unsurlar (dil, kültür, coğrafya) ve sübjektif bilinç (aidiyet, ayrışma arzusu) üzerine kurulduğunu ortaya koyar. Fakat çalışmanın temel sınırlılığı, Zaza kimliğini daha çok politik alan üzerinden okuması, kültürel ve inanç temelli farklılaşmalara mikro düzeyde yeterince eğilmemesidir. Ayrıca saha örnekleme, Zaza hareketiyle ilişkili aktivistler üzerine kurulduğundan, gündelik yaşamdaki farklı kimlik deneyimlerini görünmez kılmaktadır. Bu çalışmaların tümü, Zaza kimliği üzerine önemli katkılar sunmakla birlikte, çoğunlukla ya makro düzeyde (Bruinessen), ya da belirli örneklem gruplarına dayalı dar çerçevelerde (Kaya, Torgut, Bozbuğa) ilerlemektedir. Oysa Zaza kimliği, yalnızca etnik veya dilsel bir mesele değildir. Aksine inanç, aidiyet, kültürel aktarım, resmi otorite ile ilişki, Kürt hareketiyle temas ve bölgesel farklılaşmalar gibi çok boyutlu süreçlerin etkileşiminde inşa edilen bir olgudur. Bu araştırma tam da bu noktada, Lice, Nazımiye ve Solhan gibi farklı tarihsel, kültürel, politik ve inançsal dinamiklere sahip sahalarda yürütülen yarı-etnografik yöntemle dayalı olarak, Zaza kimliğinin nasıl müzakere edildiğini karşılaştırmalı biçimde analiz etmiştir.

Türkiye’de etnografik niteliği güçlü etnisite araştırmalarının azlığı, kimlik tartışmalarını çoğu kez yapısal sorunlara indirgenmiş, “ötekileştirilen” toplulukların içerisinde meydana gelen iç dinamikler yeterince görünür kılınmamıştır. Bu eksiklik, etnik farklılıkların kamusal alana yansıdığına ya yok sayılması ya da siyasal kutuplaşmanın aracı hâline gelmesi riskini doğurmuştur. Çalışma bu bağlamda, kimliğin süreçsel niteliğini vurgulayarak, performatif inşa pratiklerine dair somut veriler sunmayı ve böylece literatürdeki bu boşluğu doldurmayı amaçlamıştır. Ayrıca araştırma, etnisite ve kültürel kimlik tartışmalarını kültürlerarası iletişim alanıyla buluşturma iddiası da taşır. Nitekim mevcut kültürlerarası iletişim literatürü, çoğunlukla göç, çokkültürlü iş çevreleri veya eğitim gibi uygulamalı alanlara yoğunlaşmış, ulus-devlet bağlamındaki etnik kimlik meselelerini çoğunlukla görmezden gelmiştir. Etnisite yazını ise, kültürlerarası iletişim çalışmalarının kuramsal birikimiyle yeterince kesişmemiştir. Bu gerçeklikten hareketle çalışma, iki alan arasındaki kopukluğa odaklanarak, kuramsal bir ortak zemin oluşturmayı hedeflemiştir. Böylece disiplinler arası yeni tartışma kanalları açmayı ve her iki literatüre de karşılıklı katkı sunmayı amaçlamıştır.

Zaza kimliği, tıpkı diğer kültürel oluşumlar gibi tarihsel olarak kurgusal ve özcü temsillere açık bir yapıya sahiptir. Buna karşın kimlik, onu taşıyan bireylerin gündelik pratiklerinde sürekli yeniden üretilir. Bu gerçeğin ortaya konulabilmesi, sahadaki aktörlerin doğrudan deneyimlerine odaklanan nitel bir bakış gerektirir. Lice, Nazımiye ve Solhan’da yapılan saha çalışması bu anlamda, literatürde sıklıkla varsayılan homojen tablonun yerini farklılaşma, çelişki ve görüş ayrılıklarına bıraktığını göstermiştir. Dolayısıyla araştırma, “tekil Zaza kimliği” fikrini sorgulayarak, farklı kültür ve inanç zeminlerinde şekillenen “Zaza kimlikleri”ni, inanç-kültür-politika kesişimselliği içerisinde incelemiştir.

Çalışmanın özgünlüğü, Zaza kimliğinin inşa ve yeniden üretim süreçlerini, bu kimliğin taşıyıcıları olan Zazaların anlatıları, ritüelleri, dijital ve yüz yüze ağlarındaki etkileşimleri üzerinden ayrıntılı biçimde betimlemesinden kaynaklanır. Böylece kimlik literatüründe sıklıkla gözden kaçan inançsal ayrışmalar, kültürel konumlar ve politik yönelimler gibi iç farklılaşmalar görünür kılınmıştır. Bu anlamda bir yandan kültürlerarası iletişim alanının sunduğu kavram seti genişletilmiş, öte yandan etnisite ve kimlik çalışmalarına katılımcı odaklı, çok-saha temelli örnek bir model sunulmuştur.

Tezin mimarisi, kavramsal tartışmalardan yerel etnografik ayrıntılara, oradan da güncel kültürlerarası etkileşim pratiklerine uzanan ardışık bir yol izlemiştir. Böylece Zaza kimliğini çok boyutlu bir bakışla çözümlemeyi hedeflemiştir. İlk bölüm kuramsal iskeletin kurulduğu yerdir. Burada Barth'ın sınır-müzakere yaklaşımından Wimmer'in çok düzeyli modeline, sosyal psikolojinin işlevselci yorumundan kültürlerarası iletişimin eleştirel-diyalektik çizgisine kadar farklı paradigmalara yer verilmiştir. Bu bölüm kimliğin akışkan niteliğini ve inşa süreçlerinde söylem, anlatı ve performansın nasıl iç içe geçtiğini tartışarak, sonraki analizlere teorik bir pusula sağlamıştır. İkinci bölüm, Zazaların tarihsel ve toplumsal arka planını yeniden inşa etmiştir. Köken tartışmalarını (Türk, Kürt, bağımsız halk tezleri), Dımılı-Kırd-Kırmanç-Zaza adlandırma silsilesini, Zazacanın statüsüne dair sosyolinguistik yaklaşımları ve Raa Haq ile Sünni İslam eksenindeki inanç haritasını detaylandırmıştır. Politik aidiyetler ve Zaza hareketinin evrim çizgisi de bu bölümde ele alınmış, kimlik inşasının üzerinde yükseldiği tarihsel-yapısal zemin görünür kılınmıştır. Üçüncü bölüm, araştırmanın üç sahasının (Lice, Nazımiye, Solhan) mikro tarihlerini ve sosyo-kültürel dokusunu çizerek, kimliğin yerel varyasyonlarını somutlaştırmıştır. Bu bölüm, kimliğin sahaya özgü bağlamlarda nasıl farklılaştığını göstermeyi amaçlamıştır.

Dördüncü bölümde, araştırmanın yöntemi olan yarı etnografik tasarım teknik ayrıntılarıyla sunulmuştur. Ayrıca araştırmacının konumlanması, saha ilişkileri, etik hassasiyetler, sahada karşılaşılan güçlükler ve analitik süreçlerin adımları da bu bölümde şeffaf biçimde ortaya konmuştur. Bulguların analiz edildiği beşinci bölümde, sahadan derlenen nitel verileri kullanarak, Zazaların kimlik inşa stratejileri çözümlenmiştir. Bu bağlamda aidiyet anlatıları ve kimlikel konumlanmalar, dilsel gerileme ile anadilde ısrarın meydana getirdiği gerilimler, inançsal dönüşümler, politik pozisyonlar ve Zaza hareketine yönelik mesafe veya yakınlığa dair çok sesli söylemler karşılaştırmalı biçimde tartışılmıştır. Böylece kimliğin bağlamsal, süreçsel ve çok boyutlu karakteri açığa çıkarılmıştır. Altıncı ve son bölümde ise, tarihsel bellekten dijital mecralara uzanan kültürlerarası etkileşim biçimlerine odaklanılmıştır. Bu bütüncül kurguyla tez, kuramsal tartışmadan yerel olgulara, tarihsel arka plandan çağdaş medya deneyimlerine uzanan kapsamlı bir analiz sergilemiş ve Zaza kimliği üzerine disiplinler arası, sahaya dayalı ve eleştirel bir katkı sunmuştur.

## 1. BÖLÜM KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Toplumsal kimliklerin inşası, kültürel pratikler ve etnik sınırların dinamikleri, modern sosyal bilimlerin en çetrefilli araştırma alanlarından birini oluşturmaktadır. Bu çalışma, Lice, Nazımiye ve Solhan gibi Zaza nüfusun yoğun olduğu bölgelerde, kimlik inşası süreçlerini ve kültürlerarası iletişim pratiklerini etnografik bir perspektifle ele almayı amaçlamıştır. Zaza topluluklarının tarihsel, sosyolojik ve kültürel kodlarını çözümlemek, yerel bir etnografik katkı sunmanın ötesinde kimlik teorileri, etnisite çalışmaları ve kültürlerarası iletişim kuramlarına dair disiplinlerarası bir tartışma zemini de oluşturacaktır. Bu bağlamda çalışmanın kuramsal çerçevesi, kimlik, etnisite ve kültürlerarası iletişim kavramlarının sosyolojik evrimine odaklanarak şekillenmiştir.

### 1.1. KİMLİĞİN İNŞASI: TOPLUMSAL, SÖYLEMSEL VE ANLATISAL DİNAMİKLER ARASINDA VAROLUŞ

Modern ya da postmodern şeklinde adlandırılan günümüz dünyası, kimlik modellerinde öylesine büyük bir çeşitlilik oluşturmuştur ki, bu durum niteliksel bir kırılmayı beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda kimlik, daima belirli bir bağlamda inşa edilmiş ve konumlandırılmış olup, farklı kültürel söylemler arasında dolaşan dinamik bir olgu niteliği taşımaktadır (Calhoun, 1994, s. 12). Kimliğin, tıpkı kültür gibi inşa edilen ve söylemsel düzlemde şekillenen bir gerçeklik olarak ele alınması, bu alandaki tartışmaların derinlemesine incelenmesini gerektirmektedir. Nitekim uzun yıllar kimlik çalışmalarına yön veren özcü anlayış, cinsiyet, ırk ve ulus gibi kolektif kimliklerin zaman içinde değişmez, belirgin ve kalıcı formlara sahip olduğunu öne sürmüştür. Buna karşıt olan inşacı/yapısalcı yaklaşım ise, kimliğin sosyal, ekonomik, politik ve kültürel dinamiklerden etkilenen değişken bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır (Benhabib, 1998, s. 90). Yapısalcı perspektifi benimseyen Castells de bu bağlamda kimliği, toplumsal yapı ve güç ilişkileriyle şekillenen bir olgu olarak ele almaktadır:

“Kimlik, bir toplumsal aktörün belirli kültürel özellikler dizisi temelinde kendini inşa etme sürecidir. Ancak bu süreç, diğer

toplumsal yapılarla ilişki kurmayı dışlamadığı gibi tek bir kimliğin tüm toplumu kapsaması anlamına da gelmez. Kimliği belirleyen kültürel unsurlar, toplumsal ilişkiler çerçevesinde şekillenir (Castells, 2005, s. 26). Kimlik, çoğul ve dinamik bir yapıya sahiptir; kolektif, kültürel ya da etnik düzlemde şekillenebilir. Sosyolojik açıdan bakıldığında, tüm kimliklerin inşa edildiği açıktır; asıl önemli olan, kimliklerin kim tarafından, hangi koşullar altında ve ne amaçla inşa edildiğidir. Kimlik inşası; tarih, coğrafya, biyoloji, üretim ve üreme kurumları, kolektif hafıza, iktidar aygıtları ve dinsel öğretilerden beslenen bir süreçtir. Ancak bireyler ve toplumsal gruplar, bu unsurları, içinde bulundukları toplumsal yapıya, mekânsal ve zamansal bağlama ve kültürel projelere göre şekillendirir ve yeniden anlamlandırır.” (Castells, 2008, s. 12-14).

Kimlik kavramı, insanlık deneyiminde doğal bir şekilde ortaya çıkmış ya da yaşamın temel gerçeklerinden türemiş bir olgu değildir. Aksine, modern insanın yaşam dünyasına (Lebenswelt) dışarıdan dayatılan, kurgulanmış ve inşa edilmiş bir yapıdır. Kimlik fikri, tam da bu yapaylığı ve *status quo ante* (insan müdahalesinden önce var olan olgular bütünü) ile arasındaki hissedilen gerilim sayesinde gerçeklik kazanmış ve “verili” bir hale gelmiştir (Bauman, 2017, s. 30). Dolayısıyla kimlik, modern bireyin aidiyet krizinden kaynaklanan boşluğu doldurmak amacıyla inşa edilmiş, ihtiyaç temelli bir fenomen olarak işlev görmektedir.

Durağan ve hareketli hücrelerin uyumlu işleyişinin, vücudun kimliğini inşa etmesi ve sürdürmesi gibi, topluluk kimliği de etkileşimler aracılığıyla kurulur ve üretilir (Assmann, 2001, s. 140). Günümüzde, çağdaş yaşamın baskılarına direnme amacı taşıyan bu tür topluluk inşaları, belki de en önemli kimlik inşa projelerinden birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, 1990’larda toplumsal eylem ve politikanın, atfedilen, tarihsel ve coğrafi kökenlere dayalı ya da yeni inşa edilmiş birincil topluluk kimlikleri etrafında şekillendiği görülmektedir (Castells, 1997’den aktaran Day, 2006, s. 22). Tarih, biyoloji veya coğrafya gibi unsurların dayattığı kimlikler etrafında örgütlenen topluluklar, doğal olarak savunmacı ve dışlayıcı eğilimler sergileyebilir. Ancak Castells’in vurguladığı gibi, güçlü bireyselleşme ve sosyal atomizasyon süreçlerine karşı, insanlar zamanla aidiyet duygusu oluşturan ve ortak bir organizasyon oluşturan yapılarda bir araya gelebilirler (Day, 2006, s. 24). Bu perspektiften bakıldığında kimlik, dinamik ve üretken bir süreç olarak sürekli niteliksel ve niceliksel çoğalma eğilimi taşır.

Kimliğin inşa sürecinin toplumsal alandan bireye doğru genişlediğini belirten Assmann, bu sürecin iki boyutta gerçekleştiğini ifade eder. İlk boyut, bireyin içine doğduğu toplumsal ve kültürel yapıdır. Bu süreçte birey, kendisine sunulan kültürel malzemeleri işler, toplumsallaşır ve toplum içinde bir yer edinir. İkinci boyut ise bireysel bilgi, beceri ve tercihlerin devreye girdiği alandır (2001, s. 131). Dolayısıyla kimlik inşası, bu iki boyutun etkileşimi ve müzakere süreciyle şekillenir. Bauman da kültürel yapıda iki tür cemaat olduğunu belirtir: bir yanda bireyin iradesi dışında içine doğduğu, kopmaz bağlarla bir arada tutulan “hayat ve kader cemaatleri”, diğer yanda ise fikirler ve ilkeler etrafında bilinçli tercihlerle bir araya gelen cemaatler (Bauman, 2017, s. 19). Kimlik meselesi, özellikle ikinci tür cemaatlerle karşılaşıldığında ortaya çıkar, çünkü bu tür cemaatler bireyi kimlik arayışı ve inşa sürecine iter. Bu bağlamda, fikirler ve ilkeler etrafında örgütlenen cemaatler, baskın ve egemen yapılar olarak işlev görür. Ancak Castells (2008, s. 13), kimliklerin baskın kurumlardan kaynaklansa bile, ancak bireyler tarafından içselleştirildiğinde ve bu içselleştirme etrafında anlamlandırıldığında gerçek kimlik haline gelebileceğini vurgular. Kimlikler, toplumsal rollerden farklı olarak, öz inşa ve bireyleşme süreçlerini içerir ve bu nedenle daha güçlü anlam kaynaklarıdır. Roller işlevsel görevleri örgütlerken, kimlikler anlamı örgütler. Burada anlam, sosyal bir aktörün davranışının amacının sembolik tanımlaması olarak anlaşılır. Özellikle ağ toplumunun (network society) yükselişiyle birlikte, pek çok sosyal aktör için anlam, temel bir kimlik etrafında düzenlenmeye başlamıştır. Bu kimlik, genellikle “öteki” üzerinden inşa edilen ve ona karşı temsil edilen bir kimliktir. Kimlik inşasında öne çıkan bir diğer önemli unsur ise temsil yüküdür. Kimlik temsili, bir grubun karakteristik özelliklerini yansıtan sıfatlar ve bu sıfatlara dair tahayyüller üzerinden şekillenir. Zamanla bu özellikler, grubun kolektif imgesine dönüşür.

Kimlik, keşfedilmesi gereken bir olgu olmaktan ziyade, tamamen icat edilmesi gereken bir çabanın hedefi, bir “amaç” olarak sunulur. Birey, öncelikle bu kimliği icat etmeli, alternatifler arasından seçim yapmalı, ardından onu korumak ve sürdürmek için sürekli bir mücadele içinde olmalıdır. Ancak bu mücadelenin başarıya ulaşması için, kimliğin doğasında var olan tamamlanmamışlık ve istikrarsızlık gerçeğinin bastırılması ve yoğun bir emekle gizlenmesi gerekir. Kimlik, bu süreçte katılarak gerçeklik kazanmak için sürekli bir tazyik ve ikna çabasına ihtiyaç duyar (Bauman, 2017, s. 25-31). Bu tazyik ve ikna çabası, çoğunlukla anlatılar aracılığıyla gerçekleşir, bu da kimlik ile anlatı



arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi ortaya koyar. Benhabib (1990, s. 187), anlatısal kimliğin, bireyin geçmişle gelecek arasında kurduğu bağı ifade ettiğini belirtir. Başka bir deyişle, geçmiş duygusundan yoksun olmak, kendimizi ve kimliğimizi kaybetmek anlamına gelir. İnsanın kimliği, başkalarıyla paylaştığı anlatılar aracılığıyla şekillenir ve ortaya çıkar. Bu bağlamda kimlik inşası, kolektif anlatıların bir ürünüdür.

Kimlik, içerisinde yaşadığımız toplumsal, kültürel ve ekonomik ilişkiler aracılığıyla geçmişimizin konjonktürünü ortaya çıkarır ve geçmişle gelecek arasında bir köprü işlevi görür (Erikson, 1966, s. 161). Anlatısal kimlik, geçmişin sürekli olarak yeniden anlatılmasını, değerlendirilmesini ve var olan anlatı yapısıyla bütünleşerek yeniden yapılandırılmasını sağlar. Bu süreç, anlatının söyleme dönüşmesine de olanak tanır (Benhabib, 1990, s. 187-188). Howarth ve Stavrakakis'e göre, söyleme dayalı kimlik inşasında geçmiş anlatılar, özgün ideolojilerin üretimi, toplumsal hareketlerin mantığı ve toplumların çoğul tahayyülleri merkezi bir rol oynar. Yazarlar, kimliğin kuruluşunun gerçekleştiği çerçeveye de değinerek, toplumsal ve siyasal kimliklerin her zaman ilişkisel olduğunu ve asla kendilerini tam olarak kuramayacaklarını vurgular. Kollektif kimliğin inşasını ise şu şekilde açıklarlar: "Çeşitli unsurların dillendirilmesi yoluyla 'içeridekiler' ile 'dışarıdakiler' arasına siyasal sınırlar çekilir ve bu sınırlar, farklı gruplar için ortak bir kimlik oluşturur" (2000, s. 3-7). Bu bağlamda, kimliğin söylemsel inşası, iktidar ve güç ilişkilerine dayalı bir sınır çizme pratiği üzerinden şekillenir.

Kimlikler, bağımsız varlıklar olarak değil, ancak kimlik teşhis etme edimleri aracılığıyla söylemsel olarak kurulan veya bozulan yapılardır. Kimlikler, onları okuyan ve yorumlayan bireylerin dışında kendi başlarına var olmazlar; yalnızca söylemlerle inşa edilirler. Tarihsel deneyimler, toplumsal bir failin gerçekleştirdiği kimlik teşhislerinin her zaman bağlamsal, çoğul ve göreceli olduğunu göstermiştir (Bayart, 1999, s. 89). Tüm sosyal bağlamlarda, bireylerin kabul edilebilirlikleri ve göreceli önemleri açısından değerlendirebileceği, potansiyel karşılıkları olan bir dizi kimlik mevcuttur. Milliyet, dil, etnisite, politik tercih veya meslek gibi kalıcı ve sıkça öne çıkan nitelikler, bu kimliklerin merkezi bir konum kazanmasını sağlayabilir. Ancak bireyler, farklı aidiyetlerin bağlama göre değişen göreceli önemleri üzerinde karar vermek durumunda kalabilirler. Kimliklerin doğal olgularmış gibi yalnızca "keşfedilmesi" gerektiği fikri gerçekçi değildir. Aksine, hepimiz, açık ya da örtük bir şekilde, sahip olduğumuz

aidiyetlere ve ortaklıklara atfettiğimiz öncelikler üzerine söylemsel tercihler yaparız (Sen, 2006, s. 50-51). Bu tercihler, genellikle belirgin ve gerekçelendirilmiş kimlik anlatılarına dönüşür.

İnsanlar, sosyal çevrelerini düzenlemek ve sosyal dünyadaki yerlerini belirlemek amacıyla kategorizasyon sürecini kullanırlar. Bireyin ait olduğu sosyal kategoriler (milliyet, din, politik görüş vb.), onun için bir referans çerçevesi oluşturur ve sosyal kimliğinin temel bileşenlerinden birini oluşturur. Bu kategoriler, bireyi ötekilerden ayırarak ona farklı bir kimlik kazandırır (Tajfel, 1981, s. 255). Bu bağlamda, kimlik ve farklılık birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Kimlik, varlığını sürdürmek için farklılığa ihtiyaç duyar ve kendi kesinliğini sağlamak için bu farklılığı “öteki” kavramına dönüştürür. Kimlik olgusunu anlamak için iki temel kriter öne çıkar: süreklilik ve farklılık. Süreklilik, kimliğin zaman içindeki konumunu belirlerken; farklılık, kimliğin “öteki” karşısındaki biricikliğini ve konumunu ortaya koyar. Kimlik, toplumsal olarak kabul gören bir dizi farklılıkla ilişkisi bağlamında şekillenir (Connolly, 1995, s. 92-93) ve bu farklılıklar, kimliğin oluşumu için hayati öneme sahiptir. Laclau (2015, s. 28), kimliğin tanımlanmasında farklılık stratejisinin zorunlu olduğunu ve bu şekilde kurulan her kimliğin, “öteki” karşısında sınırlar çizmeye mecbur kaldığını belirtir.

## 1.2. ETNİSİTE: TEORİLER, SINIRLAR, ETKİLEŞİMLER

Bir kimlik formu olarak etnisite, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren temel bir tanınma ve anlam kaynağı işlevi görmüştür. Aynı değerleri paylaşan bireylerin oluşturduğu etnik topluluklar aracılığıyla, bireyler verili bir sosyal ve kültürel alan içerisinde kimliklerini edinerek aidiyet krizi yaşamadan toplumsal hayata katılma imkânı bulurlar. Ancak etnik topluluklar yalnızca uyum ve denge sağlamaya yönelik yapılar değildir. Belirli ortak değerler etrafında şekillenseler de her topluluğun içerisinde, toplumsal, ekonomik ve kültürel değişimlerin neden olduğu gerilimler ve çatışmalar ortaya çıkabilir. Başka bir ifadeyle, etnik topluluklar sadece dış dünyaya karşı sınırlar oluşturmaz, iç farklılaşmalar yoluyla “biz” algısında değişimler meydana getirebilirler.

Bu gerçeklikten hareketle, bu araştırmanın temel hedeflerinden biri, çoğunlukla farklı etnik kökenlere sahip olunmasına bağlanan çatışma ve farklılaşmaların, benzer etnik

gruplar içerisinde de yaşanıp yaşanmadığını irdelemektir. Bu doğrultuda çalışma, farklı yerel dinamikler bağlamında aynı isimle anılan bir grubun (Zazalar), kimlik söz konusu olduğunda farklı söylem ve anlatı biçimlerine nasıl eklemlendiğine odaklanmıştır. Etnisite literatürü, bu gruplaşma ve farklılaşma süreçlerinin dinamiklerini anlamamıza teorik bir perspektif sunarak katkı sağlamaktadır.

### **1.2.1. Tanımlar ve Ayrımlar Bağlamında Etnisite**

Geleneksel toplumlarda birincil ilişkiler ve aidiyet biçimleri, bireylere kolektif bir bütünün parçası olma hissi verirken aynı zamanda bir kültürel kimlik de sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, geleneksel toplumlarda kolektif kimlik duyguları, belirtilen kategoriler dışında lokal aidiyet biçimlerini de kapsamakta ve bireylerin kendilerini ait oldukları gruba ve o gruptaki rollerine göre tanımlamalarına olanak tanımaktadır (Bilgin, 1999, s. 83). Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve iki kutuplu dünyanın dağılmasıyla birlikte, bu kimlikler arasında en belirgin hale gelen etnik kimlik olmuştur.

Etnisite, genellikle diğer etnisitelerle karşılaşmaktan kaçınmayı hedefleyen fakat din, ulus ve cinsiyet gibi daha geniş kültürel öz-belirleme ilkeleri çerçevesinde şekillenen bir anlam ve kimlik kaynağıdır. İnsanlık tarihi boyunca bir tanınma ve anlamlandırma aracı olarak işlev gören etnisite, özellikle çağdaş toplumlarda sosyal farklılaşma, tanınma ve ayrımcılığın temel unsurlarından biri haline gelmiştir (Castells, 2008, s. 76). Etnik kimlikler, bu bağlamda, etnik toplulukların kendilerine özgü özellikleri ve ayırt edici unsurları etrafında şekillenir. Bir ulus veya millet içerisinde birden fazla etnik topluluk bulunabilir. Bu topluluklara mensup bireyler, etnisite ilişkileri çerçevesinde farklı bir kimlik taşır ve bu kimliği temsil ederler. Etnik kimlik, bireylerin kendilerini belirli bir “biz” grubunun üyeleri olarak görmelerini ve “ötekiler”den ayıştıklarını vurgulamalarını sağlayan bir aidiyet duygusuna dayanır (Bilgin, 1999, s. 65). Bu nedenle etnisite, bireylerin kendilerini diğer kolektif yapılardan farklılaştıran ortak özelliklere sahip olduklarını düşündükleri veya başkaları tarafından bu şekilde algılandıkları bir kimlik biçimi olarak tanımlanabilir (Marshall, 1999, s. 215). Dolayısıyla etnisite, “farklılık” ve “ötekilik” kavramlarıyla yakından ilişkilidir ve bunları topluluk temelinde organize eder.

Simpson ve Yinger (1985, s. 11), etnisiteyi ortak bir kökene, kültüre ve bu kökenin anlamlı içeriklerine sahip bireylerin oluşturduğu bir toplumsal grup olarak tanımlar. Horowitz (1985, s. 53) ise etnisitenin din, dil ve renk gibi unsurlarla farklılaşan grupları kapsayan şemsiye bir kavram olduğunu ve “kabile”, “ırk”, “milliyet” ve “kast” gibi kategorileri içerdiğini belirtir. Benzer şekilde, Fenton (2001, s. 34) etnisitenin soy, kültür ve dil gibi unsurlar üzerinden şekillendiğini vurgulayarak, onu bazen uyumlu bazen de çatışmacı bir grup kimliği olarak tanımlar. Bu bağlamda, etnik değerler ve kolektif kimlikler, değişen koşullara bağlı olarak biçim ve içerik değiştirebilir. Ancak etnisite yalnızca inşa veya icat süreçleriyle açıklanamaz. Etnisite, bir yandan sosyal olarak inşa edilmiş etiketler ve taleplerle şekillenirken, diğer yandan akrabalık bağları ve sosyal örgütlenme biçimleri içinde kök salmış yükümlülükler ve bağlarla temellenir. Bu nedenle, etnisite söz konusu olduğunda ilksel bağlar ve inşa süreçleri birbirine iç içe geçmiş durumdadır.

### **1.2.2. Etnisite Teorileri: Perspektifler ve Eleştiriler**

Etnisiteye dair tanımlamaların zeminini oluşturan kuramsal yaklaşımlar, bu olgunun doğasını ve dinamiklerini anlamaya yönelik çeşitli sorunsallara yanıt aramaktadır. Bu teoriler, etnisitenin yapısı, etnik gruba üyeliğin sınırları ve etnik kimliğin belirleyici unsurları gibi temel meselelere açıklık getirmeyi amaçlar. Bu bağlamda, etnisiteyi açıklamaya yönelik birçok farklı kuramsal yaklaşım bulunmaktadır. Literatürde farklı adlandırmalarla anılsalar da bu teoriler genellikle üç ana grupta sınıflandırılabilir: İlkçi (Primordializm), Araçsalıcı-Durumsalcı (Instrumentalizm-Circumstantialism) ve İnşacı (Constructivism). Bu bölümde, her bir teorik yaklaşımın temel savları, dayanakları ve bu yaklaşımlara yöneltilen eleştiriler ele alınacaktır.

#### **1.2.2.1. Etnisiteye İlkçi Bakış: Doğal Bağlar, Biyolojik Temeller**

Primordiyalist (ilkçi) kuramcılara göre, etnisite ilksel (primordial) bir olgu olup, zamanın dışında ve doğal bir şekilde varlık kazanır. Bu yaklaşım, etnisitenin zamandan bağımsız bir yapıya sahip olduğunu savunur ve bu görüş, sosyo-biyolojiden de destek alarak, etnisiteyi insan varlığının bir parçası olarak kabul eder. Bu bağlamda etnisite, a priori bir olgudur. İlkçi model, etnik grupları doğallaştırarak, etnik duyguları

meşrulaştırır ve milliyetçiliğin modernliği ile doğası üzerine süregiden tartışmalara katkı sağlar (Smith, 2002, s. 32). Antropolojide etnisiteye dair ilkçi bakış açısıyla öne çıkan isimlerden biri Clifford Geertz'tir (1973, s. 255-310). Geertz, Shils'in çalışmalarından faydalanarak, akrabalık, yerellik ve kültür gibi ilkel bağlılıkların modern yurttaşlık duygularının gelişimine engel oluşturduğunu belirtir (Jenkins, 1996, s. 811). Geertz, kültürün bu ilkel bağların gücündeki rolünü tanıırken, bu tür bağlılıkların kişiden kişiye ve toplumdan topluma farklılıklar gösterebileceğini ifade eder (1973, s. 259). Ayrıca, bu bağların genellikle kan, dil ve kültürle sıkı bir ilişki içinde olduğunu vurgular. Geertz, ilerleyen bölümlerde bu ilkel bağlılıkların ulus-devletin siyasi modernleşmesi tarafından teşvik edilip hızlandırıldığını (1973, s. 269-270) ileri sürer.

Primordiyalist yaklaşım, Weber'in (1968) "etnik köken, fiziksel türlere, ortak ataya, geleneklere veya hepsine dayanmaktadır" şeklindeki önerisiyle örtüşür. Bu görüş, ırk, gelenek ve kültürün, ortak bir etnik köken inancının oluşmasında eşit derecede önemli olduğunu savunur. İlkçi yaklaşım, etnisitenin, ortak kökenlerden kaynaklanan ve doğuştan edinilen, büyük ölçüde değişmeyen bir özellik olduğunu kabul eder (van den Berghe, 1978, s. 401). Bu perspektife göre insanlar, doğdukları andan itibaren grup üyeliklerine ilişkin dil, din, akrabalık ve yaşam alanı gibi kaynakları sorgulamadan içselleştirir ve bu bağlarla güçlü ilişkiler kurarlar. Bu bağlar, değişime karşı dirençlidir ve bireylerin düşünce, tutum ve davranışlarını belirleyen temel referans noktalarıdır. Ayrıca, homojen bir nüfus yapısına sahip ulus-devletlerde bu bağlar, sistemin devamlılığı ve istikrarı (Geertz, 1994, s. 259) için önemli bir katkı sağlar.

Van den Berghe'nin (1981, s. 240'dan aktaran Jenkins, 1996, s. 814) görüşlerine göre etnisite, akrabalığın bir uzantısıdır. Temelde genetik bir temele sahip olan, akrabalar arasındaki adam kayırmacılığının bir yansımasıdır. Bu nedenle "ırk", bir etnik kökenin göstergesi olmaktan çıkarak, olası ortak ataların gözle görülür bir işareti haline gelir. Diğer bir deyişle, ilkçi yaklaşımda etnisite, toplumsal koşullardan bağımsız bir şekilde oluşur fakat toplulukların inşasında merkezi bir işlev görür. Bu bağlamda etnisite, bir "aile" metaforu ile ilişkilendirilebilir: İnsanlar, doğum yoluyla ya da kan bağı ile bu aileye dahil olurlar ve farklı ailelerin birleşimi etnisiteyi oluşturur.

Horowitz (1985, s. 57-58), ilkçi yaklaşımın sosyobiyolojik yönüne dikkat çekerek, etnik grup üyelerinin, geniş bir "aile"yi oluşturan, birbirleriyle ilişkili ailelerden meydana

geldiğini ve bu nedenle mitolojik soy bağları ile bağlantılı “süper-aileler” olduklarını düşündüklerini ifade eder. Bu bağlamda, insanların topluluklar oluşturmaya yol açan en temel bağlardan biri, gerçek ya da varsayılan bir kan bağıdır. Etnisiteyi anlamlı kılan da bu kabul edilen biyolojik bağlardır. Van den Berghe (1978, s. 404) de etnik grupların oluşumunu açıklarken, tüm etnik grupların geçmişten bugüne kadar birbirleriyle akraba popülasyonlardan oluştuğunu ve etnisitenin “akraba seçimi”nin özel bir biçimi olduğunu ileri sürer. Berghe’nin yaklaşımına göre etnisite, insan evrimi ve sosyalizasyon süreçlerinde meydana gelen doğal seleksiyonun bir sonucudur. Bu gerçeklik, aile, akrabalık ve ortak soy iddialarıyla kendisini dayatır.

Etnisite ya da etnik kimlik, “dil, din ve renk ile farklılaşan grupları kucaklayan” bir şemsiye kavram olup “kabile”, “ırk”, “milliyet” ve “kast” gibi kategorileri de kapsar (Horowitz, 1985, s. 53). İlkçi yaklaşım perspektifinden bakıldığında, etnisite sabit, değişmez ve somut bir olgu olarak ele alınır. Bu yaklaşım, etnik kimliği biyolojik ve toplumsal farklılıkların doğal bir sonucu olarak görür. Dil, din ve renk gibi belirleyici unsurların topluluk aidiyetini tesis ettiği belirtilirken, bireyin etnik kimliğinin biyolojik cinsiyet kadar doğal bir parçası olduğu savunulur. İlkçi yaklaşıma göre, insanlar ait oldukları topluluklara doğumla birlikte dâhil olur ve bu topluluklar önceden belirlenmiştir. Weber’in (1968) görüşleri doğrultusunda uluslar ile etnik topluluklar arasında keskin bir ayrım yapılmaz. Aksine, etnik grupların tarih boyunca sürekliliğine vurgu yapılır. Etnik grupların belirli bir kaderi ve amacı olduğu düşünülme dahi, bu grupların tarihsel olarak kesintisiz bir birliktelik sergilediği kabul edilir.

İlkçi yaklaşım üç temel unsuru öne çıkarır: doğal sınırlar, biyolojik/genetik faktörler ve ortak geçmiş duygusu. Doğal sınırlar, etnik grubun sabit ve belirgin sınırlara sahip olduğu düşüncesine dayanır. Birey, bu sınırlar içerisinde doğar ve kimliği de bu sınırlarla çizilir. Bu düşünce, etno-merkezci yaklaşımın temelini oluşturur. Biyolojik/genetik faktörler, genetik mirası ön plana çıkararak, etnik grupları birbirine bağlı genetik topluluklar olarak ele alır. Ortak geçmiş duygusu ise topluluk üyeleri arasındaki dayanışmayı ve birliktelik algısını güçlendirerek, etnik kimliğin inşa edilmesine katkı sağlar. Bu bağlamda, etnisitenin oluşumu için grup üyelerini “ötekilerden” belirgin bir şekilde ayıran dil, kültür, tarih ve gelenek gibi özgün unsurlar ile biyolojik/genetik farklılıkların varlığı gereklidir.

Bunlarla birlikte, İlkçi yaklaşım eleştirilere de açıktır. En büyük eleştirilerden biri, etnik gruplardaki evrim ve değişim süreçlerini yeterince açıklayamamasıdır. Nitekim tarihsel kanıtlar, bazı etnik grupların güçlü konumunu sürdürdüğünü gösterirken, bazı etnik toplulukların ortadan kalktığını veya yeni etnik grupların ortaya çıktığını da ortaya koymaktadır (Eller ve Coughlan, 1993, s. 188). Bu da etnik kimliklerin sabit ve değişmez olduğu iddiasını tartışmaya açar. Buradan hareketle bu araştırma bağlamında İlkçi teorinin, farklı kültürel ve ekolojik arka plana sahip Zazaların kimliklerini analiz etmek için yeterli bir açıklama sağlamadığı görülmektedir. Buna karşın, bu topluluğun kimliklerini tarihsel bir çizgide temellendirme girişimi, İlkçi perspektifin analitik bir referans noktası sunmasına olanak tanımaktadır.

#### 1.2.2.2. Araçsalıcı-Durumsal Perspektiften Etnisite: Çıkarlar ve Değişen Bağlamlar

Etnisite kavramı, kimi yaklaşımlara göre “ilksel/aslı” bir niteliğe sahiptir; zamanın dışında, doğal olarak var olan ve insan varlığının temel bileşenlerinden biri olarak kabul edilir. Bu görüş, sosyo-biyolojik perspektiften destek alarak etnik kimliğin genetik seçim ve grup içi dayanışmayla ilişkili olduğunu savunur. Buna karşın, diğer uçta yer alan araçsalıcı-durumsal yaklaşım, etnik kimliğin öznel, duruma bağlı ve değişken bir olgu olduğunu ileri sürer. Bu görüşe göre, bireyin içerisinde bulunduğu sosyal ve politik koşullar değiştiğinde, etnik kimliğini algılama ve ifade etme biçimi de değişir (Smith, 1994, s. 40). Dolayısıyla, etnik kimlik zorunlu, sabit, doğaldan ziyade değişen koşullara göre yeniden şekillenen bir fenomendir.

Araçsalıcı yaklaşım, etnisitenin bireyler ve gruplar için sosyal, ekonomik ve politik çıkarları koruma aracı olduğunu savunur. Bu perspektife göre etnik gruplar, statü, kaynak ve politik güce erişim sağlamak amacıyla şekillenir ve şekillendirilir. Grup üyeleri, mevcut koşullara göre ya etnik kimliklerini sahiplenir ya da dönüştürürler. Hatta bazı durumlarda, etnik kimliklerinden vazgeçmeleri de söz konusu olabilir (Glazer ve Moynihan, 1996, s. 135). Araçsalıcı görüşe göre, etnik kimlik ancak diğer gruplarla rekabet sürecinde fayda sağladığı müdetçe kolektif hareketin temeli olabilir.

Araçsalıcı-durumsal teori İlkçi yaklaşımın aksine, etnik kimliğin biyolojik ve genetik bağlarla belirlenmediğini, aksine toplumsal ve politik şartların bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunur. Bu yaklaşım aynı zamanda grup liderlerinin ve elitlerin, etnik kimliği

çıkarlarına uygun şekilde kullanma yeteneğine dikkat çeker (Brass, 1991, s. 25). Bu nedenle, Araçsalcı teoriye göre etnisite, sabit kimlikler değil, stratejik şekilde kurgulanan sosyal aidiyet biçimleridir. Belirli tarihsel ve siyasal koşullara bağlı olarak ön plana çıkan bu kimlikler, bireyleri belirli çıkarlar doğrultusunda harekete geçmeye yönlendirir. Etnik kimlik, sosyal, politik ve ekonomik fayda sağlamak amacıyla kullanılabilir ve gerektiğinde de terk edilebilir (Doğruel, 2009, s. 50; Eidhem, 2001, s. 41). Etnik kimliğin anlam ve içeriği zaman ve mekâna göre değişiklik gösterir. Dolayısıyla onun gelecekte nasıl bir dönüşüm geçireceğini belirleyen temel unsur, içerisinde bulunduğu tarihsel ve sosyo-politik bağlam olacaktır.

Etniklik, bir grubun farklılıklarının yanı sıra, diğer grupları nasıl algıladığını ve değerlendirdiğini de belirler. Bu algının oluşumunda iktidar dinamikleri, sosyal eşitsizlikler ve çıkar çatışmaları önemli rol oynar. İnsanlar, içerisinde bulundukları sosyal bağlama göre etnik kimliklerini vurgulayabilir veya geri plana atabilir. Bu değişkenlik nedeniyle, sosyal bilimlerde “durumsal etnisite” veya “kaygan kimlik” kavramları kullanılmaktadır. Etnik kimlikler, zaman içerisinde sabit kalmaz, toplumsal iklimin değişmesine bağlı olarak sertleşebilir veya esneklik kazanabilir (Baumann, 1999, s. 21; Banton, 1997, s. 4). Bu bağlamda, durumsalcı yaklaşım, etnik toplulukları sosyal aktörler olarak ele alır (Eller ve Coughlan, 1993, s. 190) ve etnik kimliklerin bireylerin rasyonel tercihleri doğrultusunda şekillendiğini öne sürer.

İlkçilik, etnik kimliklerin tarihsel sürekliliğini ve bağlayıcı gücünü ön plana çıkarırken, Araçsalcı-durumsalcı teori, etnik kimliğin bireyler tarafından değişen bağlamlara göre inşa edildiğini ve stratejik olarak kullanıldığını öne sürer (Wimmer, 2008b, s. 970-971). Öte yandan, araçsalcı-durumsalcı teori etnisiteyi bireysel düzeyde ele alarak, bireylerin farklı sosyal bağlamlarda etnik kimliklerini nasıl şekillendirdiğini inceler. Bu yaklaşım, bireyin kendi grubu içindeki ve dış dünyadaki beklentilere uyum sağlamak için etnik kimliğini nasıl kullandığını anlamaya çalışır. Ancak bu perspektif, bireyin kimliğini belirleyen toplumsal yapıları büyük ölçüde göz ardı ettiği için eleştirilmiştir (Fenton, 2001, s. 132). Bireyin kimliğini şekillendiren toplumsal bağlamlar, bu teorinin bireyci yaklaşımında yeterince dikkate alınmamaktadır. Oysa bireyler, toplumsal yapıların içerisinde kendilerini tanımlar ve kimliklerini bu bağlamda inşa eder.



Genel olarak araçsalıcı-durumsalıcı teori, etnik kimliklerin bireyler tarafından rasyonel tercihler doğrultusunda inşa edildiğini ve stratejik olarak kullanıldığını öne sürerek, etnisitenin dinamik ve değişken yapısını vurgular. Fakat bu yaklaşım, etnik kimliklerin tarihsel bellek, inanç, kültür ve politika ekseninde nasıl şekillendiğini tam anlamıyla açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Özellikle kimlik inşa süreçlerinde tarihsel ve kültürel unsurların etkisini göz ardı etmesi, bu teorinin eleştiriye açık yönlerinden biridir. Bu nedenle, etnik kimlikleri anlamada daha kapsamlı bir bakış açısına ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım, tarihsel belleği güçlü, inanç, kültür ve politika ekseninde farklılaşan fakat aynı zamanda bu farklılıkları kimlik inşa süreçlerine etkin şekilde dâhil eden sahamızın analizi noktasında tek başına yetersiz kalacaktır.

### 1.2.2.3. İnşacılık Perspektifinden Etnisite: Dinamikler ve Süreçler

İlkçi ve araçsalıcı-durumsalıcı teorilere alternatif olarak ortaya çıkan üçüncü yaklaşım, inşacılıktır. Bu perspektif, etnik kimliklerin gücünü ve istikrarını göz ardı etmez fakat belirli koşullarda değişebileceğini veya değişmesi gerektiğini savunur. Aynı zamanda, etnik bağların uzun ömürlü ve dirençli olabileceğini de kabul eder (Rex, 2008, s. 11). Bu yönüyle İlkçi ve Araçsalıcı-durumsalıcı yaklaşımların bir sentezi niteliğindedir. Fakat inşacılık, etnisitenin temelinde inşa süreçlerinin yer aldığını vurgular. İnşa sürecinden tamamen bağımsız, izole toplulukların varlığı ancak teorik düzeyde mümkündür.

Fredrik Barth'ın çalışmaları, inşacılığın temel taşlarından biri olarak kabul edilir. Barth'ın yaklaşımı, etnisitenin esnekliğini ve bağlamsal olarak yeniden üretildiğini savunur (Jenkins, 1996, s. 812). İnşacılar, kültürel benzerliklerin ya da güçlü duygusal bağların, kendiliğinden ortak bir kimlik oluşturmadığını öne sürer. Esas belirleyici unsur, bu unsurların liderler ve ideologlar tarafından nasıl üretildiği ve yeniden üretildiğidir (Brass, 1979, s. 87'den aktaran Calhoun, 2012, s. 45-46). Dolayısıyla, etnik kimliğin inşasında semboller ve kültürel değerler ön plana çıkarılarak, kolektif aidiyet bilinçli şekilde oluşturulur.

Etnik kimliğin inşa edilmesi için bireylerin ortak noktalarının farkına varmaları gerekir. Ancak ortak biyolojik veya kültürel unsurları paylaşmak tek başına bir topluluk oluşturmaz. Önemli olan, bireylerin ortak aidiyet bilincine sahip olmasıdır (Schnapper, 2005, s. 85). Bu bilinç, bireylerin etnik gruplarla özdeşleşmesinin temel dayanağını

oluşturur (Cornell ve Hartmann, 1998, s. 52). Ayrıca, etnik kimlik inşasında tarihsel ve sosyal bağlamın belirleyici olduğu vurgulanır. Örneğin, 1994'te Danimarka'da büyüyen biri ile Kuzey İrlanda'da büyüyen birinin etnik farkındalık düzeyi ve sosyal etkileşimleri farklı olacaktır. Etnik kimliğin gücü ve belirginliği, içerisinde bulunulan bağlama göre değişkenlik gösterir. Bu nedenle, etnisite her ne kadar güçlü ya da esnek olarak tanımlansa da nihayetinde toplumsal olarak inşa edilen bir olgudur (Jenkins, 1996, s. 813-814).

Zazaların kimlik inşa süreçlerini anlamak açısından inşacı yaklaşım oldukça önemlidir. Araştırma öznelere anlatılarında yer alan ve kimlik inşasında etkili olan unsurların analiz edilmesi, bu teorik çerçeve sayesinde kolaylaşmıştır. Çalışma bu doğrultuda, grup ve kimlik oluşum süreçlerinin söylemsel inşalara dayandığı gerçeğinden hareket etmektedir. Genel olarak bakıldığında, İlkçi ve Araçsalıcı-durumsalcı teoriler etnisite çalışmalarında iki zıt kutbu temsil ederken tarihî, söylemsel, ekolojik ve sembolik boyutları öne çıkaran yaklaşımlar (İnşacı, Transaksiyonalist gibi) bu iki uç arasında yer almaktadır. Bu çalışmada benimsenen bakış açısı da bu çerçevede şekillenmiştir.

#### 1.2.2.4. Fredrik Barth ve Transaksiyonalist Yaklaşım: Sınırlar, Müzakereler

Bu tezin odaklandığı sorunsallar göz önüne alındığında, “transaksiyonalizm” yaklaşımı öne çıkmaktadır. Frederik Barth'ın öncülüğünü yaptığı bu yaklaşım, etnik gruplar arasındaki farklılıkları kültürel unsurlardan ziyade, gruplar arasındaki ilişkiler bağlamında ele almakta ve etnik kimliği bu ilişkiler içerisinde oluşan sınırlarla tanımlamaktadır. Barth, Pakistan, Norveç, Sudan, Bali ve Papua Yeni Gine'de gerçekleştirdiği etnografik araştırmalarla, öz-tanıma, toplumsal eylem, kimlik müzakeresi ve toplumsal değerlerin yeniden üretimi süreçlerine dayanan (Özbudun, Şafak ve Altuntek 2005, s. 168) bir model geliştirmiştir.

Barth (2001, s. 12-18), etnisitenin “toplumsal bir oluşum” olduğunu savunmaktadır. Ona göre, etnik gruplar arasındaki sınırlar, “dışlama” ve “dâhil etme” süreçlerinin bir sonucudur. Bu doğrultuda, bir grubun kendini tanımlama biçimi kimlik düzeyinde gerçekleşirken, köken ve tarih gibi unsurlar bu tanımlamanın temel bileşenleri arasında yer almaktadır. Transaksiyonalist yaklaşım, bireylerin toplumsal davranışlarını ve karar alma süreçlerini merkeze alarak kimliğin toplumsal etkileşim sonucunda ortaya çıkan

bir olgu olduğunu savunmaktadır (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2005, s. 166). Bu çerçevede Fredrik Barth şunları ifade etmektedir: “Etnik gruba aidiyeti belirleyen unsurlar, ‘objektif’ olarak tanımlanan farklılıklar değil, toplumsal süreçlerde oluşan farklılıklardır. İnsanlar, davranışları açısından ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, eğer kendilerini belirli bir topluluğa ait hissediyorlarsa, bu tanımlamayı kimse engelleyemez. Burada önemli olan, objektif farklılıklardan ziyade toplumsal etkileşimin belirlediği farklılıklardır” (Barth 2001, s. 18). Bu bağlamda, Zazaların kendilerini “Kırd, Kıрмаç, Dımili, Zaza”, “Kürt” veya çok daha düşük bir yoğunlukta da olsa “Türk” olarak tanımlamaları, büyük ölçüde toplumsal karşılaşmalar, değişen sosyal ve siyasal koşullar ile şekillenmektedir.

Transaksiyonalist yaklaşıma göre, bir etnik grubun diğer gruplardan farklı bir ortak kültür geliştirmesinin temel nedeni, farklı koşullar altında farklı yaşam biçimleri üretmesidir. Barth (2001, s. 15) bu görüşü şöyle ifade etmektedir: “Herhangi bir etnik grup, farklı çevresel faktörlerle karşılaştığında değişik yaşam biçimleri ve davranış kalıpları geliştirecektir. Aynı etnik gruba mensup bireyler, farklı coğrafyalarda yaşadıklarında, geliştirdikleri davranış kalıpları da önemli ölçüde farklılık gösterebilir.” Barth (2001), *Etnik Gruplar ve Sınırları* adlı eserinde, etnik grupların ortak kültürel özelliklerinden ziyade, onları diğerlerinden ayıran sınırlar üzerine yoğunlaşır. Kültür ve etnik kimlikler dinamik ve değişken bir yapıya sahipken, etnik sınırlar kimi zaman zayıflayıp kimi zaman güçlenebilir, hatta geçişkenlik gösterebilir. Fakat sınırın varlığı sabit kalır. Bir grubun etnik olarak tanımlanabilmesi için yalnızca kendisini bu şekilde görmesi yeterli değildir; aynı zamanda dışarıdan da bu şekilde kabul edilmesi gerekir. Etnik kimlik tasarımının temel bileşenleri ortak kökler ve geçmiş olarak belirginleşir. Sosyal aktörler, etnik kimlikleri hem kendilerini hem de diğer grupları sınıflandırmada bir araç olarak kullanır (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2005; Barth, 2001, s. 16). Dolayısıyla kültürün, soy ideolojilerinin ve dilin, sosyal farklılıkların belirleyicisi ve bir topluluğun simgesi olarak kullanılması bu sürecin merkezinde yer alır.

Barth’ın yaklaşımı, etnisite çalışmalarında bir paradigma değişikliğine yol açarak araştırmacıların dikkatini, etnik grupların kültürel özelliklerinden ziyade etnik sınırların nasıl oluştuğuna yöneltmiştir (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2005). Bu anlayışla birlikte etnisite, nesnel olarak tanımlanan bir kültürel olgu olmaktan çıkmıştır. Nitekim özellikle

1990'lı yıllarda, sosyal bilimlerde sembolik etkileşimcilik kuramının etkisiyle birçok çalışma, etnik sınırlar yaklaşımını temel almıştır. Bu çalışmada da sınır kavramı, Lamont ve Molnár'ın (2002, s. 167) sembolik ve toplumsal sınırlar ayrımına dayanarak ele alınmıştır. Sembolik sınırlar, bireyleri, uygulamaları, mekânları ve zaman dilimlerini kategorize etmeyi sağlayan araçlardır. Toplumsal sınırlar ise bu sembolik ayrımların somutlaşmış hali olup, kaynakların paylaşımı ve toplumsal fırsatlara erişim gibi konular üzerinden belirginleşir. Sembolik sınırlar bireyleri, gruplara ayırarak aidiyet duygusunu pekiştirirken, toplumsal sınırlar bu aidiyetin gündelik yaşamda somut hale gelmesine olanak tanır.

Antropolog Bruinessen (2013a), etnisitenin değişkenliğine vurgu yaparak, Barth'ın transaksionalist yaklaşımına benzer bir çerçeve sunmaktadır. Ona göre etnisite, belirli ölçüde bireysel tercihlere bağlı olarak şekillenir ve doğuştan gelen, değişmez bir kimlik niteliğinde değildir. Bu bağlamda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bir kimsenin tek bir etnik gruba mensup olması şart değildir. Herkesin kısmen örtüşen farklı kimlikleri vardır ve kişinin hangi kimliklerini öne çıkaracağı hangilerini geri plana iteceği duruma bağlıdır. Zazaca konuşan bir Sünni Zazadır, Kürttür, Sünni Müslümandır ve Türkiye vatandaşıdır. Bu kişi aynı zamanda belirli sosyal sınıfa ve muhtemelen de bir aşirete mensuptur, belirli bir köyden ya da kasabadandır ve belki de aynı anda bir şeyhin müridi veya politik bir örgütün aktif üyesidir. Bu kimliklerin her birinin kullanılacağı anlar vardır... Bireyler etnik kimliklerini zaman içerisinde değiştire de bilirler. Bir defasında (Kürt) Yezidi olarak doğan ve birçok Yezidi gibi dini baskıdan kurtulmak için Süryani olan bir adamla tanışmıştım. Süryani toplumu zayıflayınca ve bunun sonucu olarak baskılara maruz kalınca Müslüman olmuş ve ‘yeniden bir Kürt’ olmuştu.” (Bruinessen, 2013a, s. 25).

Bu doğrultuda transaksionalist yaklaşım, bireylerin toplumsal davranışları ve verdikleri kararlar arasındaki ilişkilere vurgu yapar ve norm ile beklentilerinden türetilmeyen fakat bir şey elde etme arzusuyla güdülenen, stratejik, hesap edilmiş eylemler (Eriksen, 2004, s. 68) olarak tanımlanabilir.

Etnisite araştırmalarında transaksionalist yaklaşımı temel alan çalışmalar ışığında, bu yaklaşımın belirleyici özellikleri şu şekilde sıralanabilir (Barret, 1996, s. 99):

1. Toplum sürekli bir değişim içerisindedir ve toplumsal yapı katı değil, akışkandır.
2. Normlar çoğu zaman çelişkili ve ikirciklidir.
3. Normatif düzen ile gerçek davranış arasında her zaman bir fark bulunur; dolayısıyla, kurallar ve normlar davranışın tam açıklayıcısı olamaz.
4. İnsanlar, kıt kaynaklar ve ödüller konusunda sürekli bir rekabet içindedir.
5. İnsanlar, farklı alternatifler arasında seçim yapmak zorundadır.
6. Birey, kendi çıkarlarını gözetken, manipülatif ve yenilikçi bir aktör olarak merkezdedir; bireysel eylemler toplumsal normları ve kurumsal yapıları sürekli değişime uğratır.
7. Karşılıklılık, mübadele ve etkileşim temel dinamikler olarak ele alınır.
8. Resmi yapılardan çok, gündelik hayatın informal dinamikleri incelenir.

Her ne kadar transaksionalizm kurumsallaşmış bir düşünce okulu olmasa da etnisite araştırmalarında güçlü bir analiz aracı sunmakta ve günümüzde de yaygın şekilde kullanılmaktadır (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2005, s. 171). Bu yaklaşım, çalışmamız bağlamında da Zaza kimliğinin söylemsel ve pratik anlamda inşa stratejilerini anlamada önemli bir çerçeve sunmuştur. Grup kimliğinin bölgesel farklılıklar, çelişkiler ve çatışmalar bağlamında ele alınmasını kolaylaştırmıştır.

Öte yandan transaksionalizm, bireyin eylemleriyle toplumsal yapıyı sürekli değiştirdiğini savunurken, toplumsal yapıların bireyin tercihleri üzerindeki etkisini yeterince dikkate almamaktadır (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2005). Alternatifler arasında sürekli seçim yapan birey anlayışı, toplumsal bağlamı göz ardı edebilmekte ve öznel süreçlere aşırı vurgu yapabilmektedir. Ayrıca etnik toplulukları, işlevsellikleri çerçevesinde ele alması nedeniyle de eleştirilere açıktır. Nitekim Barth'ın (2001) "uyarlanabilirlik" kavramına göre bireyler, yeni durumlarla karşılaştıklarında bilinçli kararlarıyla topluluk içerisinde kalabilir veya üyeliğini terk edebilir. Bu eksende Alverson (1979, s. 14), Barth'ın yaklaşımının etnik aidiyeti fayda-maliyet hesaplamasına dayalı bir süreç olarak görmekle eleştirir. Barth ve takipçileri, etnik toplulukların varlığında etkileşimsel süreçlerin önemini vurgulasalar da araştırmalarını çoğunlukla sosyal ve ekonomik alternatiflerin sınırlı olduğu Afrika ve Asya'daki kabilesel örgütlenmelerle sınırlandırmışlardır. Bu durum, transaksionalizmin modern

ve çok kimlikli kentsel toplumlarda etnik süreçleri açıklamakta ne derece yeterli olduğu konusunda soru işaretleri doğurmaktadır. Bu eksiklikleri gidermek adına, çalışmada Wimmer'in "etnik sınır yapımı" teorisi gibi alternatif yaklaşımlar da ele alınmıştır.

#### 1.2.2.5. Etnik Sınırların İnşası ve Dönüşümü: Andreas Wimmer'in Yaklaşımı

Transaksiyonalizm ve en önemli temsilcisi Fredrik Barth'ın etnisite araştırmalarına en büyük katkısı, ilgiyi etnisitenin özünden ziyade, etnik grupların varlığını sürdürebilmesini sağlayan grup sınırlarının diğer gruplarla ve çevresel aktörlerle nasıl etkileşim içinde şekillendiğine yöneltmiş olmasıdır. Bu yönelimiyle transaksiyonalizm, etnik grupların kurucu öğeleri üzerine süregelen ve İlkçilik ile Durumsalcılık arasındaki keskin ayrıma yol açan tartışmalardan bir ölçüde uzak durmayı başarmıştır. Dikkatini "etnik gruplar ve sınırları" kavramına yönelten diğer önemli bir kuramcı ise Andreas Wimmer'dir. Barth'ın kuramını yeniden ele alarak "etnik sınır" kavramına yeni boyutlar kazandıran Wimmer'in çalışmaları, bu tez için de önemli bir çerçeve sunmuştur.

Etnik grup oluşumu ve ulus inşasının, siyasi modernleşme sürecinde yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkinin yeniden müzakere edilmesi sonucunda meydana geldiğini belirten Wimmer (2013a, s. 5), etnisiteye dair inşacı kuramı aşan bir yaklaşım geliştirerek "etnik sınırlar" metaforunu kullanmıştır. Barth'ın etnisite çalışmalarında devrim niteliğinde kabul edilen etnik sınırlar yaklaşımını sistematik olarak ele alan Wimmer, etnik sınır oluşturma stratejilerini ve bu stratejilerin belirlenmesinde etkili olan aktör ve yapıları incelemektedir (Wimmer, 2007; Wimmer, 2008a, s. 1025; Wimmer, 2008b, s. 970; Wimmer, 2013).

Wimmer'in yaklaşımı, dünyanın keskin sınırlarla ayrılmış etnik gruplardan oluştuğu fikrine karşı çıkar. Ona göre etnik gruplar arasındaki ayrımlar esnek olup bireylerin kendilerini farklı konumlandırmalarına veya durumsal olarak kimlik değiştirmelerine olanak tanır (Wimmer, 2008a, s. 1025; Wimmer, 2013, s. 8). Wimmer, "*Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*" (2013b) kitabında Weber'in sosyal kapanma, Bourdieu'nun sınıflandırma mücadelesi ve Barth'ın etnik sınırlar yaklaşımına dayanarak, etnik sınırların kurumlar, güç ilişkileri ve ağlar aracılığıyla nasıl şekillendiğine dair yeni teorik modeller geliştirmiştir. Bu yaklaşım, etnik sınırların değişebileceğini, genişleyip daralabileceğini ve bireylerin bu sınırlar arasında geçiş

yapabileceğini (Wimmer, 2008b, s. 970) öne sürmektedir. Bu yönüyle Wimmer'in yaklaşımı transaksiyonalizmin eksik bıraktığı kimi noktalara cevap niteliğindedir.

Wimmer, etnik sınırların iki farklı boyutu olduğunu belirtir: kategorik ve sosyal-davranışsal (Wimmer, 2008b, s. 975). Kategorik etnik sınırlar, sosyal sınıflandırma ve kolektif temsil eylemlerini ifade ederken, sosyal-davranışsal sınırlar, bireylerin günlük ilişkilerinde kurdukları bağlanma ve uzaklaşma pratiklerine işaret eder (Wimmer, 2013, s. 9). Bireysel düzeyde, bu iki boyut birer bilişsel şema olarak ortaya çıkar. Biri sosyal dünyayı “biz” ve “onlar” olarak sınıflandırırken, diğeri ise bu gruplar arasında nasıl ilişki kurulacağına dair eylem taslakları sunar (Wimmer, 2008b, s. 975). Ancak toplumsal bir sınırdan bahsedebilmek için bu iki şemanın örtüşmesi gerekir.

Barth, etnik sınırların dışlanma ve dâhil etme süreçleriyle ilişkili olduğunu savunmaktaydı (Barth, 2001, s. 15). Ona göre sınırların kategorik boyutu sosyal dünyayı ikiye ayırırken, sosyal-davranışsal boyutu ise bireylerin belirli durumlarda nasıl hareket edeceğine dair kurallar sunar (aktaran Wimmer, 2013b, s. 9). Wimmer ise sınırların değişken ve belirsiz olduğunu savunarak, kategorik ve sosyal-davranışsal sınırların da bu doğrultuda değişebileceğini öne sürmüştür. Barth, etnik sınırların yeniden üretimiyle ilgilenerek bireylerin sınır aşmalarına ve kültürel benzeşime rağmen sınırların nasıl sabit kaldığını açıklamaya çalışırken, Wimmer bu analizi dinamikleştirir. Öncelikle sınırların nasıl ortaya çıktığını, dönüşümlerinin mantığını anlamaya çalışır. Ardından sınırların yeni grupları nasıl içerebileceği veya dışlayabileceği, nasıl bulanıklaşabileceği veya sabit kalabileceği gibi süreçleri ele alır (Wimmer, 2013b, s. 4). Böylece sınır kavramı, dünyanın kesin hatlarla ayrılmış gruplardan oluştuğu anlamına gelmez. Aksine etnik ayrımların belirsiz ve sınırların geçirgen olduğu bir yapı sunduğunu ileri sürer (Wimmer, 2008b, s. 976). Bu durum, bireylerin farklı kategorilerde eşzamanlı olarak var olabilmesine veya kimliklerini duruma göre değiştirebilmesine olanak tanır.

Wimmer, etnik grupların oluşumunda grup içi benzerliklerin belirleyici olduğunu ve farklılıkların gruplar arası ayrışmayı sağladığını ileri sürer. Örneğin, dil, din ve toplumsal cinsiyet gibi alanlarda benzer yaklaşımlar sergileyen bireylerin aynı grup içinde yer aldığı varsayılır. Barth ise etnik sınırların kültürden bağımsız olarak ortaya çıktığını savunur. Ona göre, farklı etnik sınırlarda yer alan bireylerin belirli kültürel özellikleri paylaşması, onların aynı etnik grup içinde bulunmasını zorunlu kılmaz

(Barth, 2001; Wimmer, 2007). Bu bağlamda etnik sınırlar kuramı, verili etnik grupların kültürlerinin araştırılmasından ziyade, bu sınırların nasıl tasarlandığını keşfetmeyi amaçlar. Etnisite, nesnel olarak tanımlanan kültürlerle eş anlamlı değildir. Bunun yerine aktörlerin kendilerini diğerlerinden ayırt etmelerini sağlayan öznel işaretlere dayanır (Wimmer, 2013b, s. 23). Geleneksel yaklaşımlar, etnik toplulukları homojen yapılar olarak kabul ederken, bu toplulukların içerisindeki dışlanma ve dâhil etme mücadelelerini göz ardı eder. Wimmer ise etnik sınırların oluşumunu bu mücadeleler bağlamında ele alır.

Wimmer (2008b, s. 986-990), etnik grupların sınır çizme stratejilerini beş başlık altında toplar:

1. *Genişleme yoluyla sınır değiştirme*: Etnik grup nüfusunu artırarak yeni bir grup oluşturmaya yöneliktir. Fransız Devrimi sonrası farklı etnik grupların “Fransızlık” kimliği altında birleşmesi bu stratejiye örnektir.
2. *Daralma yoluyla sınırları değiştirme*: Etnik toplulukların, kültürel farklılıklarını vurgulayarak kendilerini dış dünyadan yalıtmasıdır. Örneğin, ‘Amerikalı’ kimliğini daraltarak kendilerini ‘Çinli-Amerikalı’ olarak tanımlayan gruplar bu kategoriye girer.
3. *Evirme*: Topluluğun hiyerarşik yapısına karşı çıkarak, sınırların anlamını değiştirme çabasıdır. Amerika’daki Afro-Amerikalıların sivil haklar hareketi buna örnektir.
4. *Yeniden konumlandırma*: Bireylerin etnik aidiyetlerini değiştirerek mevcut sınırları aşmalarıdır. Hindistan’da İslamiyet’i kabul eden Dalit gruplar bu süreci yaşamıştır.
5. *Belirsizleşen sınırlar*: Ulusal, ırksal ve etnik sınırları ortadan kaldırmayı amaçlayan hareketleri kapsar. Komünist ideolojiler ve yayılmacı dinler bu sürecin örnekleridir.

Antropolojik literatür, bir etnik grubun üyelerinin belirli bir kültürü paylaşmayabileceğini ve grup içerisindeki sosyal etkileşimlerin değişken olabileceğini gösterir. Topluluk üyeleri, etnik kategorilerin uygunluğu konusunda hemfikir olmayabilir ve bu nedenle ortak bir kimlik taşımayabilir (Wimmer, 2013b, s. 25). Bu



perspektiften hareketle, etnik sınır oluşturma teorisi, sınır mücadelesini etkileyen üç temel unsur olduğunu öngörür:

1. *Kurumsal kurallar*: Belirli sınır belirleme stratejilerini teşvik eden yapısal faktörlerdir.
2. *Kaynakların dağılımı*: Aktörlerin, sosyal kapanma stratejilerini şekillendirme ve kendi kimliklerini tanıtmaya kapasitelerini belirler.
3. *Gündelik ittifak ağları*: Etnik sınırların, mevcut sosyal ağlarla nasıl şekillendiğini açıklar (Wimmer, 2013, s. 32).

Bu üç unsur, etnik sınırların niteliğini belirleyerek toplulukların hareket alanını şekillendirir.

Wimmer, etnik sınırların oluşumunda aktörlerin etkin bir rol üstlendiğini ifade etmektedir. Aktörler, mevcut sınırları daha kapsayıcı veya dışlayıcı bir düzeye kaydırmaya çalışabilir ve bunu yaparken çeşitli stratejilere başvururlar. Wimmer, bu stratejileri “sınır genişlemesi” ve “sınır daralması” olarak adlandırmaktadır. Sınır genişlemesi ve daralması iki şekilde gerçekleşebilir: Birincisi, sınırlar ya var olan kategorileri ortadan kaldıran ve mevcut sınırları genişleten birleşme yoluyla veya yeni bir kategori ekleyerek önceki sınırları daraltan bölünme yoluyla değişir. İkincisi, daha kapsayıcı veya dışlayıcı bir kategorik ayrım düzeyi vurgulanarak sınır kaydırılabilir. Daha kapsayıcı sınırlara geçiş “sınır genişlemesi”, daha ayrıcalıklı ve dışlayıcı sınırlara geçiş ise “sınır daralması” olarak tanımlanır (Wimmer, 2013b, s. 50). Wimmer, sınırların genişlemesi ve daralması süreçlerini “etnik sınırların kayması” olarak kavramsallaştırmaktadır.

Sınır genişlemesi, uluslaşma ve etnikleşme yoluyla gerçekleşebilir. Uluslaşma sürecinde ulus-devlet politikaları, devlet içinde yaşayan etnik grupların sınırlarını genişletir. Bu bağlamda devlet elitleri var olan etnik kategorileri üç şekilde yeniden tanımlayabilir (Wimmer, 2013b, s. 50):

1. Var olan bir etnik grup yeniden tanımlanarak diğerlerinin bu gruba kaynaşması sağlanır ( $a+b=a$ ).
2. Yeni bir ulusal kategori oluşturularak farklı etnik grupların birleşmesi sağlanır ( $a+b=c$ ).

### 3. Mevcut etnik grupların üzerinde yeni bir kimlik tanımlanır.

Birinci modelde hâkim etnik grup, diğer etnik grupların asimilasyonunu teşvik eder. İkinci model “erime potası” stratejisini içerirken, üçüncü model daha geniş bir ulusal kimliğin inşasını amaçlar (Wimmer, 2013b, s. 51). Sınır daralması ise, mevcut kategoriyi bölerek veya etnik sınıflandırmayı daha dar ölçeklere kaydırarak gerçekleştirir. Bu strateji, siyasi arenada etkinliği sınırlı gruplar için özellikle caziptir (Wimmer, 2013b, s. 55) ve genellikle hâkim etnik grubun dışında kalan kategorileri içerir.

Wimmer, etnik grupların ortak kültür, kimlik ve dayanışma ağları temelinde oluştuğu görüşüne karşı çıkar. Ona göre etnik sınırların oluşumunda üç temel faktör etkilidir: (1) kurumlar, (2) güç/iktidar, (3) ağlar (networkler). Wimmer, ulus-devlet kurumlarının etnik sınırların korunması, değişimi ve dönüşümü üzerindeki etkisini vurgular. Ulus-devletler, hâkim ulusun değerlerini, kültürünü ve dilini öne çıkararak, azınlık grupların ulusal kimliğe dâhil olmasını veya asimilasyonunu teşvik eder (Wimmer, 2008b, s. 970-990). Azınlıklar, dışlanma ve ayrımcılıktan kaçınmak için sınırlarını değiştirme veya belirsizleştirme yolunu seçebilirler (Wimmer, 2013b, s. 66). Ayrımcılık, bireylerin kendilerini tanımlama biçimlerini etkileyerek “biz” ve “ötekiler” arasındaki ayrımı pekiştiren bir araç haline gelmektedir.

Wimmer, bireylerin etnisiteye ilişkin farklılıkları vurgulama düzeyinin, güçler hiyerarşisindeki konumlarına bağlı olduğunu belirtir (2008b, s. 993). Bireyler, ekonomik, siyasi ve sembolik kaynaklarını artırmak için etnik kategoriler arasında stratejik seçimlerde bulunabilirler. Ayrımcı politikalar, hâkim grupların etnik sınırları belirleme gücünü artırırken, gündelik etkileşimlerdeki ayrımcılık sosyal kapanmaya yol açarak etnik gruplar arasındaki bölünmeleri doğal bir olgu gibi gösterebilir (Wimmer, 2013b, s. 68). Etnik sınırların oluşumu, değişimi ve dönüşümünde kurumsal yapı ve güç hiyerarşisi belirleyici bir rol oynarken, “biz” ve “ötekiler” arasındaki sınırın nasıl çizileceği konusunda siyasi ağların etkili olduğu görülmektedir. Özellikle ulus-devletlerin kuruluş sürecinde, kurucu elitlerin belirlediği müttefikler ulus inşasında temel bir rol oynar. Kurucu elitlerin ulus inşası sürecine dâhil etmediği azınlıklar ile hâkim grup arasındaki sınırlar bu süreçte şekillenmektedir. Bu bağlamda Wimmer, etnik sınırların kabulünün aktörler ve yapılar arasındaki mücadeleye dayandığını ileri sürer. Bu mücadele sürecinde etnik kategoriler arasında konsensüsün nasıl sağlandığını ise

“kültürel taviz” teorisiyle açıklar. Kültürel taviz, “farklı kaynaklara (ekonomik, siyasi, sembolik) sahip birey ve grupların çıkarlarının örtüşmesi sonucu ortaklık kurmaları” olarak tanımlanır (Wimmer, 2013b, s. 93). Çıkarların örtüşmesi rıza mekanizmasını devreye sokarak, etnik sınırların müzakere yoluyla yeniden şekillendirilmesine ve dönüşümüne imkân tanımaktadır.

#### 1.2.2.6. Sosyal Kapanmadan Grupçuluk Eleştirisine: Sınırların Değişen Yüzü

Wimmer (2013b, s. 101), etnik sınırların inşası ve dönüşümünü sistematik bir sınıflandırmayla ele aldıktan sonra, bu sınırların dört temel özelliğini açıklar: (1) siyasi belirginlik, (2) sosyal kapanma, (3) kültürel farklılaşma ve (4) istikrar. Etnik sınırlar konusunda toplumda geniş bir mutabakat varsa, sınırların siyasi belirginliği azalır; bu da kültürel farklılıkların ve etnik görünürlüklerin sürdürülebilir hale gelmesini sağlar (Wimmer, 2008b, s. 1001). Fakat bu mutabakat sağlanamazsa, etnik sınırların siyasi belirginliği artar (Wimmer, 2008b, s. 1002) ve bireylerin hangi etnik sınıra dâhil olduğu siyasi tartışmaların konusu haline gelir.

Yüksek düzeyde sosyal kapanma gösteren etnik gruplar, sınırlarını denetim altında tutarak asimilasyonu ve sınır geçişlerini zorlaştırır. Wimmer’e göre (2013, s. 87-103), bu gruplar kendilerini kültürel ayrıcalıklarla diğerlerinden ayırarak farklılıklarını vurgular. Böylece etnik sınırlar güçlenir ve belirginleşir. Kültürel farklılık, sınırların doğal ve apaçık görünmesine yol açarken, sosyal kapalılık yeni kültürel ayırıcı işaretlerin icat edilmesiyle bu farklılıkları daha da pekiştirir. Jamaika’daki Çinli tüccarların Katolikliğe geçerek kendilerini diğerlerinden ayırmaları bu duruma örnek gösterilebilir. Bununla birlikte, bazı durumlarda etnik sınırlar, keskin kültürel ayrımlar oluşturmak yerine, heterojen kültürel pratiklere sahip bireyleri bir arada tutar. İsviçre’nin çok dilli ve çok dinli yapısına rağmen güçlü bir aidiyet duygusu geliştirmesi ve göçmenlere karşı keskin sınırlar çizmesi bu bağlamda dikkate değerdir (bkz: Wimmer, 2002, bölüm 8).

Benzer şekilde, Mozambik’ten gelen göçmenlerle büyük kültürel farklılıklarına rağmen ortak bir kimlik geliştiren Tanzanya’daki Maconde topluluğu da buna örnektir (Wimmer, 2008b, s. 983). Öte yandan etnik sınırlar başlangıçta keskin olsa da zamanla bulanıklaşabilir ve tamamen ortadan kalkabilir. Guyana’daki Çinliler (Patterson 1975) veya Küba’daki Çinliler (Corbitt 1971) bu sürecin örneklerindendir (Wimmer, 2008b, s.

984). Bu bağlamda etnik grupların ve sınırların değişim hızı bağlama göre farklılık gösterir. Bazı gruplar nesiller boyu istikrarını korurken (Yahudi cemaati bunun en belirgin örneğidir), bazıları bir nesil içerisinde ortaya çıkıp kaybolabilir (Ciskei gibi) (Wimmer, 2008b, s. 985). Sınırın sabit olmayan karakteri, siyasi belirginlik, sosyal kapanma, kültürel farklılaşma ve istikrarın etki derecesine göre mevcut halini alır.

Weber (1968), etnik grup oluşumunu sosyal kapanma süreciyle ilişkilendirir. Yüksek sosyal kapanma, etnik sınırların geçilmesini zorlaştırır ve baskın grupların kaynakları tekelleştirmesi nedeniyle toplumsal eşitsizlikleri derinleştirir. Ancak sosyal kapalılık evrensel bir kural değildir. Bazı etnografik çalışmalar, geçirgen etnik sınırların kaynaklara erişim açısından belirleyici olmadığı durumları da ortaya koymuştur (bkz: Loveman 1997). Bu nedenle, farklı sosyal kapanma derecelerini ayırt etmek ve bunların hangi koşullarda ortaya çıktığını anlamak önemlidir (Wimmer, 2008b, s. 980-981). Etnik sınırların sosyal grupları kesin olarak ayırıp ayırmadığı, kapalılığın derecesine bağlıdır. Bu bağlamda Brubaker (2004), birçok çalışmanın grupçuluk<sup>1</sup> varsayımıyla hareket ettiğini ve etnik kategorileri homojen ve tekil aktörler olarak ele aldığını eleştirir. Oysa etnik kategoriler değişkendir ve bireyler arasında ciddi anlaşmazlıklara yol açabilir. Bu bağlamda, “grupsuz etnisite” veya “sınırları olmayan etnisite” kavramlarından söz etmek mümkündür.

Brubaker (2004; 2009), “grup” kavramını sorunsallaştırarak kolektif kimliklerin inşa süreçleri olduğunu öne sürer. Ona göre, etnisite yalnızca sınırlı gruplar aracılığıyla değil, kategoriler, bilişsel şemalar, söylemler, kurumlar ve ağlar gibi çeşitli sosyal unsurlar aracılığıyla işler. Bilişsel perspektifler, etnik, ırksal ve ulusal grupları sabit varlıklar olarak değil, sosyal dünyayı anlamlandırma biçimleri olarak ele almayı önerir. Bu doğrultuda, “grup” kavramı statik değil, ilişkisel ve dinamik bir süreç olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, etnisiteyi yalnızca sabit gruplar üzerinden değil,

---

1 Disiplinler açısından bakıldığında “grup” kavramı, sosyoloji, siyaset bilimi, antropoloji, demografi ve sosyal psikoloji için temel bir analiz birimi olarak görülmektedir. Siyasi seferberlik, kültürel kimlik, ekonomik çıkarlar, sosyal sınıf, statü grupları, kolektif eylem, akrabalık, cinsiyet, din, etnisite, ırk ve çok kültürlülük gibi konuların incelenmesinde merkezi bir rol oynar. Ancak, sosyal teori bağlamında grup kavramının statüsü tartışmalıdır. Farklı teorik yaklaşımlar, grupların dünyada nesnel ve belirleyici varlıklar olarak ele alınmasına meydan okumaktadır. Bu çerçevede, yapılandırmacı perspektif grupları inşa edilmiş, tarihsel olarak değişken ve olumsal oluşumlar olarak değerlendirirken, postmodernist yaklaşımlar sabit formların ve net sınırların aşındığını, kimliklerin parçalı ve geçici olduğunu vurgulamaktadır (Brubaker, 2004, s. 7-8).

pratik kategoriler, söylemsel çerçeveler, örgütsel rutinler, siyasi projeler ve olaylar üzerinden analiz etmeyi mümkün kılar (Brubaker, 2004, s. 79). Etnisite, ırksallaştırma ve ulusallaştırma süreçleri de siyasi, sosyal, kültürel ve psikolojik dinamikler bağlamında ele alınmalıdır.

Etnisite çalışmalarında grup ve kategori arasındaki ayrım genellikle ihmal edilir. Brubaker (2004, s. 11-12), grupların, karşılıklı etkileşim içerisinde olan, ortak bir kimlik ve dayanışma duygusuna sahip topluluklar olduğunu, oysa kategorilerin yalnızca grup oluşumu için potansiyel bir temel teşkil ettiğini belirtir. Grupçuluk varsayımına dayalı çalışmalar, etnik grupları doğal ve çıkar odaklı yapılar olarak ele alma eğilimindedir. Oysa grupçuluk, siyasi, kültürel ve psikolojik süreçlerden etkilenen dinamik bir inşa sürecidir. Barth'ın etnik sınırlar yaklaşımı ile Brubaker'ın grupçuluk eleştirisi, etnik kimliğin inşa sürecini açıklarken devlet ve kurumsal yapıların rolünü yeterince vurgulamaz. Wimmer'in yaklaşımı ise bu boşluğu doldurarak devletin ve egemen kurumların etnik inşa süreçlerindeki kritik rollerine dikkat çeker. Ona göre, devletin etkisi o kadar belirleyicidir ki politik örgütler, toplumsal hareketler ve dini otoriteler çoğu zaman bu etkiye karşı zayıf kalır.

Sonuç olarak, Weber'in sosyal kapanma analizi, Barthçı transaksionalizm, Wimmer'in etnik sınır yapım teorisi ve Brubaker'ın grupçuluk eleştirisi bu çalışmanın etnisite bağlamında kuramsal yaklaşımını oluşturmaktadır. Bu kuramsal yaklaşımlar doğrultusunda, analiz ve gözlem düzeyinin yalnızca etnik kategorilerle sınırlı kalmaması, bireylerin, teritoryal birimlerin, sosyal sınıfların ve kurumsal çevrelerin de dikkate alınması gerekmektedir.

### **1.3. KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM: TOPLULUĞUN İLETİŞİME DAYALI İNŞASI**

Brubaker (2004, s. 2), toplumsal yaşamın yaygın biçimde etnik çizgilere göre yapılandığını ve etnik kökenin gündelik ortamlarda kendini gösterdiğini vurgular. Bu bağlamda etnisite, yalnızca siyasi projeler ve milliyetçi söylemlerle sınırlı kalmaz günlük karşılaşmalarda, kültürel pratiklerde, bilişsel şemalarda, örgütsel rutinlerde ve sosyal ağlarda somutlaşır. Brubaker'ın bu tespiti, *kültürlerarası iletişim*'in önemini ortaya koyar. Öyle ki etnisitenin günlük karşılaşmalar ve pratiklerde şekillenmesi, onun

ilişkisel bir boyut taşıdığını gösterir. Bu ilişkiler, hem aynı topluluk üyeleri hem de farklı topluluklar arasında ortaya çıkabilir. Bu doğrultuda çalışmanın ilerleyen bölümlerinde konunun teorik çerçevesi ve araştırma ile bağlantıları ele alınacaktır.

Leeds-Hurwitz (2002, s. 28-29), iletişim ve topluluk arasında kaçınılmaz bir bağ bulunduğunu, iletişimin topluluğu inşa eden temel unsur olduğunu savunur. Topluluk, iletişim yoluyla gerçeklik kazanan bir yapıdır; kimlik aktarımı ve anlam inşası bu süreçte gerçekleşir. Kültür ise topluluk ile yakından ilişkilidir ve bireyler iletişim süreçlerine kültürel kimlikleriyle katılırlar. Kültür, her topluluk için kaçınılmaz bir unsurdur. Coğrafi uzaklık arttıkça kültürel farklılıklar da belirginleşir. Ancak kültürler arası etkileşim arttıkça, kültürel yakınlaşma da gerçekleşir. Kültürel iletişim, farklı toplulukları bir araya getiren bir süreç olmakla birlikte, kültürler bu etkileşimde seçici davranır. İki kültür iletişime geçtiğinde, karşılıklı alışverişler kaçınılmazdır; ancak bazı unsurlar benimsenirken, bazıları reddedilebilir (Wells, 1994, s. 48). Bu çerçevede, iletişim ve kültür arasındaki ilişki oldukça dinamik ve karmaşıktır. Kültürel unsurlar, iletişim kanalları aracılığıyla üretilip paylaşılır. Kültürel etkileşim, zaman ve mekân içerisinde aktarılabilir. Fakat bu süreç her zaman sorunsuz ilerlemez. Öyle ki kültürlerarası iletişim, bir yandan topluluk kültürünü oluştururken, diğer yandan farklılıkların keşfedilmesine ve toplumsal kapanmalara da yol açabilir.

Kültürlerarası iletişim, din, ulus, etnik gruplar ve ırklar gibi birçok farklı alanda meydana gelen etkileşimleri kapsar. İngilizcede “*intercultural communication*” olarak adlandırılan bu süreç, birden fazla kültürden bireylerin karşılaşması ve kültürel farkındalık geliştirmesiyle ilgilidir (Carbonell ve Rising 2006, s. 30-31). Bu bağlamda, kültürlerarası iletişim çalışmaları, farklı kültürel grupların varsayımlarını ve iletişim biçimlerini araştırır (Piller, 2007, s. 208). Küreselleşme ve modernleşme süreçleriyle birlikte kimlik ve etnisite çalışmaları gibi, kültürlerarası iletişim alanına olan ilgi de artmıştır. Ancak kültürlerarası iletişim modern bir olgu değildir, tarih boyunca savaş, ticaret ve göç gibi olaylar, kültürel karşılaşmaların en erken örneklerini oluşturmuştur. Dolayısıyla, kavramsal olarak yeni bir alan olsa da kültürlerarası iletişimin pratikteki varlığı insanlık tarihi kadar eskidir.

Kültürlerarası iletişim, disiplinlerarası bir alan olarak gelişmiştir ve sosyal psikoloji, sosyoloji, kültürel antropoloji, etnografi gibi alanların yöntem ve kavramlarından

yararlanmaktadır. Kültürlerarası iletişim araştırmaları, mikro düzeyde bireysel karşılaşmalara odaklanırken, aynı zamanda etnik ilişkiler baēlamında gelişen iletişim süreçlerini de kapsar. İşlevselci yaklaşım, bireysel etkileşimleri temel alarak kültürlerarası iletişimi açıklarken daha geniş perspektifler, iletişim biçiminin toplumsal ve etnik ilişkiler baēlamında ele alınmasını da önermektedirler.

### 1.3.1. Kültürlerarası İletişim Alanındaki Kuramsal Yaklaşımlar

Kültürlerarası iletişim disiplini, grup  yeliēi ve kimlik gibi  n kabulleri bir kenara bırakarak, kültür gibi kavramların bireyler arası ideolojik müzakereler baēlamında nasıl ve hangi koşullarda  retildiēine odaklanır (Scollon ve Scollon 2001’den aktaran Piller, 2007, s. 208). Bu çerçevede kültürlerarası iletişim, karşıt g  lerin  arpıřtıēı bir iktidar mücadelesi alanı olarak deēerlendirilir. Bu baēlamda topluluk kültürlerini analiz etmek için kültürlerarası iletişim disiplinindeki çeşitli yaklaşımlardan yararlanmak gerekmektedir. Topluluk kültürlerini iletişimsel pratikler temelinde inceleyen Judith N. Martin ve Thomas K. Nakayama (2010), kültürlerarası iletişim yaklaşımlarını dört grupta sınıflandırır: 1) Kültürel farklılıkların iletişimi řekillendirdiēini vurgulayan işlevselci *sosyal psikolojik yaklaşım*, 2) İletişim baēlamına öncelik veren *yorumlayıcı yaklaşım*, 3) İktidar ve tarihsel baēlamın önemini vurgulayan *eleştirel yaklaşım*, 4)    yaklaşımı sentezleyen *diyalektik yaklaşım* (Sarı, 2004, s. 23-26). Bu başlık altında, söz konusu yaklaşımlar detaylandırılarak çalışmayla ilişkileri ele alınacaktır.

#### 1.3.1.1. İşlevselci Sosyal Psikolojik Yaklaşım

William Gudykunst’ n  nc l ē n  yaptığı işlevselci yaklaşım (Sarı, 2010, s. 82), 1980’lerde önem kazanmıştır. Sosyal psikoloji alanına dayanan bu perspektif, insan davranışlarının öngörülebilir olduēunu ve tanımlanabilir bir dış ger ekliēin mevcut olduēunu savunur. İşlevselci yaklaşımın araştırmacıları genellikle nicel yöntemlere dayanarak sosyal bilim aracılıēıyla insan davranışlarını analiz etmeye ve tahmin etmeye çalışırlar (Flammia ve Sadri, 2011, s. 104). Bu baēlamda kültür, ölçülebilir bir deēiřken olarak ele alınır ve insanların kişilik özellikleri üzerinde nasıl etkiliyse iletişimi de aynı şekilde řekillendirdiēi kabul edilir. Dolayısıyla işlevselci yaklaşımın temel amacı,

kültürün iletişime nasıl yön verdiğini anlamak ve buna dair ölçümler yaparak tahminlerde bulunmaktır (Martin ve Nakayama, 2010, s. 54).

Bununla birlikte, işlevselci yaklaşım, iletişimi statik ve öngörülebilir bir süreç olarak ele aldığı için eleştirilmiştir. İletişimin dinamik ve değişken yapısını göz ardı ettiği gibi, öznenin gerçekliği şekillendirme gücünü de yeterince dikkate almamaktadır. Ayrıca kültürün yalnızca belirli ölçümlerle analiz edilebileceği düşüncesi, toplumsal çatışma ve çelişkileri içeren yönleri görmezden gelmesine yol açmaktadır. İşlevselci yaklaşım, kültürlerarası iletişim tarzlarının başarılı veya başarısız olarak net biçimde tanımlanamayacağını kabul etmekten kaçınmaktadır (Sarı, 2010, s. 89). Kültürel farklılıkların iletişimsel davranışlara etkisini analiz etmek açısından önemli bir çerçeve sunsa da kültürü durağan bir yapı olarak ele alması, bu yaklaşımın zayıf yönlerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

#### 1.3.1.2. Yorumlayıcı Yaklaşım

İletişim uzmanları arasında 1980'lerin sonlarında popülerlik kazanan yorumlayıcı gelenek, insan davranışlarının öngörülemez olduğu düşüncesinden hareketle bu davranışları anlamlandırmayı amaçlar ve kültürün, iletişim yoluyla inşa edildiğini ve sürdürüldüğünü savunur (Flammia ve Sadri, 2011, s. 105). İşlevselci yaklaşım sosyal psikolojinin yöntemlerinden yararlanırken, yorumlayıcı yaklaşım antropoloji ve sosyal dilbilim disiplinlerinden beslenir. Bu doğrultuda nitel araştırma yöntemlerini benimseyerek katılımcı gözlem ve etnografi gibi teknikleri sıklıkla kullanır. İşlevselci yaklaşım kültürün iletişimi belirlediğini öne sürerken, yorumlayıcı yaklaşım kültürün iletişim yoluyla üretildiğini savunur (Martin ve Nakayama, 2010, s. 59).

Yorumlayıcı yaklaşım, kültürel ve iletişimsel farklılıkların belirli bağlamlarda ele alınması gerektiğini vurgular. Gerçekliğin yalnızca bireylerin dışında var olmadığını, aynı zamanda bireyler tarafından inşa edildiğini kabul eder (Martin ve Nakayama, 2010, s. 59). Bu nedenle, kültürel pratikleri öngörmek yerine anlamaya ve tanımlamaya yönelir. Ayrıca, belli bir topluluğun üyesi olmanın ne anlama geldiğini ve bireylerin bu üyeliği nasıl inşa ettiklerini anlamaya çalışır (Philipsen, 1992, s. 14). Yorumlayıcı yaklaşım, kültür ve iletişimin derin anlamlarını açığa çıkarmada etkili olmasına rağmen, kültürlerarası karşılaştırmalara yeterince olanak tanımadığı yönünde eleştirilmektedir.



(Sarı, 2010, s. 84). Kültürlerarası iletişimin belirleyici rolüne yeterli vurgu yapmaması, yaklaşımın zayıf yönlerinden biri olarak görülmektedir.

#### 1.3.1.3. Eleştirel Yaklaşım

Kültürlerarası iletişim yaklaşımlarından bir diğeri olan eleştirel yaklaşım, iletişimin gerçekleştiği bağlamın (arka plan, durum ve  evre gibi unsurların)  nemine vurgu yapar. Yorumlayıcı yaklaşımla benzer varsayımları içeren bu perspektif, öznel ve maddi (material) gerçekliğin varlığına inanır ve iletişim süreçlerinin bağlamsal koşullarla şekillendiğini kabul eder (Martin ve Nakayama, 2010, s. 65). Ancak eleştirel gelenek, özellikle iletişimi belirleyen politik ve sosyal yapılar gibi makro düzeydeki bağamlara odaklanarak, tarihsel süreçleri ve iktidar ilişkilerini analiz etmeye çalışır. Bu yaklaşım, kültürel farklılıkların iktidarın dağılımla doğrudan ilişkili olduğunu öne sürer. Kültür, farklı yorumların bir araya geldiği ancak egemen bir iktidarın baskın olduğu bir mücadele alanı olarak değerlendirilir. Eleştirel araştırmacılar iletişim süreçlerini anlamakla yetinmez, bireylerin gündelik hayatlarını dönüştürmeyi de amaçlarlar. İktidarın kültürel yapılarda nasıl işlediğini araştırırken, bireylerin baskıya karşı direniş geliştirebileceği fikrini temel alırlar. (Sarı, 2010, s. 92).

Flammia ve Sadri'ye göre (2011, s. 105), eleştirel araştırmacılar iletişimin bağlamsal çerçevesini değerlendirirken, kültürel farklılıkları toplumsal eşitsizliklerle ilişkilendirerek incelerler. G   ilişkilerine odaklanan bu yaklaşım, kültürel farklılıkların ancak toplumsal ve ekonomik hiyerarşiler bağlamında anlaşılabileceğini savunur. Aynı zamanda, işlevselci ve yorumlayıcı yaklaşımlardan farklı olarak, iletişimi tarihsel bağlamıyla birlikte ele alır (Martin ve Nakayama, 2012, s. 65). Kültürlerarası etkileşime giren bireyler, kendi tercihleri dışında, içerisinde doğdukları toplumsal yapılar tarafından politik, tarihsel ve ekonomik açılardan belirlenmiş bir konumda bulunurlar. Sarı'ya (2010, s. 93) göre, eleştirel yaklaşım kültürlerarası iletişim çalışmalarına, iktidar ilişkileri ve sosyal-tarihsel bağamları ön plana çıkarak önemli katkılar sunmuştur. Bununla birlikte, bu yaklaşımın yüz yüze iletişimi göz ardı etmesi, ağırlıklı olarak yapısal unsurlara ve metin analizine odaklanması eleştiri konusu olmuştur. Ayrıca, söylem temelli bir argümantasyon benimsemesi ve ampirik kanıtlara yeterince yer vermemesi de zayıf yönleri arasında sayılmaktadır.

#### 1.3.1.4. Diyalektik Yaklaşım

Kültürlerarası iletişim literatüründe öne çıkan üç temel yaklaşıma alternatif olarak Martin ve Nakayama (2010, s. 82), alanın zaman içinde değişen yapısını anlamaya imkân tanıyan diyalektik yaklaşımı önermişlerdir. Bu yaklaşım, kültürlerarası iletişimin farklı boyutları arasındaki ilişkileri ele alarak, karşıt çözümlemeleri ve düşünceleri eş zamanlı olarak değerlendirme olanağı sunar. Ayrıca dikotomileri bütünlük olarak kavrayarak bu sınırlamaları aşmayı amaçlar. Her yaklaşımın güçlü ve zayıf yönleri bulunmakla birlikte, her biri gerçekliğin yalnızca belirli bir yönüne ışık tutmaktadır. Diyalektik yaklaşım ise bu farklı perspektifleri birleştirerek daha kapsamlı bir bakış açısı sağlamayı hedefler.

Martin ve Nakayama'ya (2010, s. 82) göre diyalektik yaklaşım, kültürlerarası iletişimi süreçsel, ilişkisel ve karşıtlıklar bağlamında ele alarak anlamlandırmayı mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda yazarlar, kültürlerarası etkileşimi kavrayabilmek için altı temel diyalektik özelliği vurgulamaktadır: kültürel-bireysel, bireysel-bağlamsal, farklılıklar-benzerlikler, statik-dinamik, geçmiş-şimdi-gelecek ve ayrıcalık-dezavantaj diyalektikleri. Kültürlerarası iletişim, bu diyalektiklerin her birini eş zamanlı olarak içerebilir. Dolayısıyla, iletişimi herhangi bir ikiliğe indirgemek, çözümleme kapasitemizi sınırlandıracaktır (Sarı, 2010, s. 94).

Diyalektik yaklaşım, kültürler, topluluklar ve bireylerin süreç içerisinde sürekli değişim ve dönüşüm içinde olduğunu vurgular. Bu dinamik yapı içerisinde, bireylerin yalnızca belli bir kültürel aidiyet temelinde belirli özellikler taşıdığı varsayımı geçerliliğini yitirmektedir. Bunun yerine, bireylerin kültürel kimlikleri, sürekli etkileşim ve değişim içerisinde şekillenmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda bireysel öğelerden ziyade ilişkisel unsurlara odaklanarak, kültürlerarası iletişimde farklı bileşenlerin birbirleriyle nasıl etkileşime girdiğini bütüncül bir perspektifle ele alır. Kültürlerarası iletişimde ilişkinin önemini vurgulayan diyalektik yaklaşım, iki bireyin yalnızca motivasyonları, hareketleri veya davranışları temelinde değerlendirilemeyeceğini öne sürer. Bir ilişki, bireylerin toplamından daha fazlasıdır (Martin ve Nakayama, 2010, s. 82-83). Diyalektik yaklaşım, kültürlerarası iletişimin farklı boyutları arasındaki ilişkileri analiz etmeye imkân tanıyarak (Sarı, 2010, s. 85), araştırmacıları geleneksel sınıflandırmaların ötesine geçmeye teşvik eder.

### 1.3.2. Kùltùrlerarası İletişim ve Etnisite İlişkisi

Kùltùrlerarası iletişim, farklı kùltürel ve etnik gruplar arasındaki etkileşimi inceleyen bir alan olmakla birlikte, bu etkileşimlerin güç dinamiklerinden bağımsız olmadığını vurgular. Kubota'ya (2012, s. 97) göre, etkileşim süreci bireylerin etnik kimlikleri, dilleri ve toplumsal statülerinden etkilenir. Dolayısıyla kùltùrlerarası iletişim yalnızca farklılıkları anlamaya değil, bu farklılıklar içindeki güç ilişkilerini çözümlemeye de odaklanmalıdır. Kùltùrlerarası etkileşimlerin çok boyutlu ve dinamik bir yapıya sahip olduğu düşüncesi, tek dilli ve tek kùltürlü bir düşünce yapısına meydan okur. Kubota (2012, s. 106), kùltürel farklılıkların ideolojik ve politik arka planlardan etkilendiğini ve bu etkileşimin bazen sabit kùltür algılarını pekleştirdiğini ifade eder. Bu noktada eleştirel yaklaşımlar, kùltürel kimliklerin çeşitliliğini vurgularken aynı zamanda dil ve kùltürü politik bir boyuta taşıma fırsatı sunar. Bu sayede, bireysel düzeyde olduğu kadar toplumsal düzeyde de daha adil ve eşit ilişkiler inşa edilebilir.

Etnik kimlikler, toplumsal bağlamda nasıl algılandıklarıyla şekillenir. Patel, Li ve Sooknanan'a (2011, s. 18) göre, bireyler kendi etnik kimliklerini sosyal etkileşimler yoluyla öğrenir ve kùltürel uyum sürecinde bu kimliği yeniden biçimlendirirler. Bu süreçte toplumsal normlar, değerler ve inançlar belirleyici unsurlar olarak öne çıkar. Kim (2007) ise, kùltürel kimliği çeşitli boyutlarıyla ele alarak, bireyin bir toplulukla olan aidiyet hissini ve bu kimliği nasıl içselleştirdiğini açıklar. Bu bakış açısından kùltürel kimlikler, "kapsayıcı/ayrıcalıklı" ve "güvenli/güvensiz" olarak iki ekseninde incelenerek bireylerin kùltùrlerarası iletişimde nasıl bir rol oynadıklarını anlamaya yardımcı olur (s. 238-245). Bu perspektif, kùltürel kimliğin bireylerin etnik ve kùltürel farklılıklarla etkileşimi üzerinde nasıl bir etki oluşturduğunu anlamada önemlidir.

Etnografik yaklaşımlar, etnik kimliklerin bireysel tercihler yerine toplumsal dinamiklerle şekillendiğini ve paylaşılan bir iletişim pratiği olarak ele alınması gerektiğini savunur (Kim, 2007, s. 246). Bu doğrultuda, kùltùrlerarası iletişim kimlikleri, farklı topluluklar arasındaki etkileşim süreçlerini belirleyen temel unsurlardan biri haline getirir. Kùltùrlerarası iletişim ve etnisite ilişkisini anlamak, bireylerin kùltürel kimliklerini ne şekilde müzakere ettiğini ve bu kimlikleri başkalarıyla olan ilişkileri üzerinden nasıl tanımladıklarını incelemeyi gerektirir.

Kecskes (2018, s. 116) etnik ve kültürel kimliklerin iletişim davranışları üzerindeki etkisini incelerken, iletişimsel davranışların kültürel olanların yanı sıra kültürel olmayan etmenlerden de etkilendiğini ifade eder. Bu, kültürel kimliklerin belirli etnik veya kültürel işaretlerle özdeşleşmesinin her zaman belirgin olmayabileceği anlamına gelir.

Kültürlerarası iletişim ve etnisite ilişkisi, toplumsal kimliklerin nasıl inşa edildiği ve sürdürüldüğü konusunda derinlemesine bir perspektif sunar. Öyle ki etnisite, bireylerin ait oldukları toplulukları tanımlamakla kalmaz, bu aidiyetin kültürel, tarihsel ve sosyal etkileşimler yoluyla nasıl şekillendiğini de ortaya koyar. Bu bağlamda, kültürlerarası iletişim etnik kimliklerin nasıl müzakere edildiğini, bireylerin kendi kimliklerini diğer gruplarla kurdukları ilişkiler üzerinden nasıl tanımladıklarını anlamak için kritik bir araç işlevi görür. Bununla birlikte kültürlerarası iletişim sürecinde bireyler, hem kendi kimliklerini inşa ederken hem de farklı kimlik gruplarıyla etkileşim kurarken belirli söylemler, normlar ve ideolojilerle karşı karşıya kalır. Bu süreçte, güç ilişkileri önemli bir rol oynar ve bireylerin iletişim pratikleri, etnik ve kültürel aidiyetlerinin kabul edilme, dışlanma biçimleri üzerinde doğrudan etkili olabilir. Kültürel kimliklerin esnekliği ve zamanla değişebilirliği göz önüne alındığında da kültürlerarası iletişim farklılıkları anlamakla sınırlı kalmaz, bu farklılıkların nasıl temsil edildiğini ve ne tür politik, sosyal ve ekonomik bağlamlarda şekillendiğini de analiz etmeyi gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, kültürlerarası iletişim ve etnisite ilişkisi, bireylerin kendi kimliklerini inşa etme ve bu kimlikleri başkalarıyla müzakere etme biçimlerini inceleyen çok yönlü ve dinamik bir ilişki alanı olarak değerlendirilebilir.

Lice, Nazımiye ve Solhan'daki Zazalar, etnik kimliklerini şekillendirirken kendi topluluk içi dinamiklerinin yanı sıra Kurmançlar ve bölgede azınlık konumundaki diğer etnik gruplarla kurdukları ilişkilerden de etkilenmektedirler. Kültürlerarası iletişim bağlamında, bu etkileşimler etnik sınırların nasıl belirlendiğini, müzakere edildiğini ve zamanla nasıl değişime uğradığını anlamak açısından önemlidir. Barth'ın "etnik sınır" kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, Zazaların kültürel kimliği dil veya gelenek gibi sabit unsurların yanında, farklı topluluklarla kurdukları iletişim biçimleriyle de şekillenmektedir. Bu durum, etnik kimliğin toplumsal ilişkiler ve güç dinamikleri doğrultusunda sürekli olarak yeniden üretildiğini gösterir. Kurmançlarla olan yoğun temas, kimi zaman etnografik araştırmalarda gözlemlenen dilsel ve kültürel kaymaların

ortaya çıkmasına neden olurken, aynı zamanda etnik kimliğin sınırlarını belirginleştirme ihtiyacını da beraberinde getirebilir. Bölgede azınlık konumundaki diğer etnik gruplarla olan etkileşimler de Zazaların kendilerini nasıl tanımladıkları ve başkaları tarafından nasıl algılandıkları üzerinde belirleyici bir rol oynar. Kùltùrlerarası iletişimin diyalektik yaklaşımıyla ele alındığında, bu etkileşimler kùltürel farklılıklarla birlikte, bu farklılıkların içerisinde barındırdığı tarihsel ve toplumsal güç ilişkilerini de göz önünde bulundurmayı gerektirir. Dolayısıyla, Lice, Nazımiye ve Solhan bağlamında Zazaların kimliği, kùltùrlerarası iletişim süreçleriyle iç içe geçmiş bir toplumsal olgu olarak değeriendirilebilir. Bu konu hakkındaki detaylı çözümlemelere araştırmanın analiz kısmında yer verilmiştir.

## 2. BÖLÜM

### TARİHSEL VE TOPLUMSAL ARKA PLAN

Zazaların tarihsel kimliği, kültürel birikimi ve toplumsal yapısı, kültürel bir grubun geçmişine dair izler taşımakla birlikte, geniş bir toplumsal ve kültürel çerçevede ele alınması gereken önemli bir konudur. Zazaların kökenleri ve tarihsel yolculukları, toplulukların oluşumunda etkin olan güç dinamikleri, göçler, dilsel ve kültürel etkileşimler gibi pek çok faktörle şekillenmiştir. Bu bağlamda Zazaların kimlik inşa süreçlerini anlamak, bireysel veya yerel bir geçmişin izlerini sürmekten çok, bu kimliğin toplumsal ve kültürel süreçlerle nasıl biçimlendiğini, tarihsel olaylar ve toplumsal yapılarla nasıl ilişkilendiğini kavramayı da gerektirir. Öte yandan Zazaların yaşadığı coğrafyanın kültürel çeşitliliği ve bu çeşitliliğin sosyal yapıya etkisi, bu topluluğun kimliğini şekillendiren belirleyici unsurlar arasında yer almaktadır. Dolayısıyla topluluğun tarihsel ve toplumsal arka planına dair kapsamlı bir çerçeve sunmak, Zazaların kültürel konumlarını ve bu konumların, bölgesel ve ulusal kimlikler içerisindeki yerine dair de önemli ipuçları sağlayacaktır. Ayrıca bu tarihsel ve toplumsal arka planda sunulan referansların izleri, Lice, Nazımiye ve Solhan Zazalarının kimlik söylemlerinde belirgin bir şekilde sürülmüş ve alanın analizine önemli bir dayanak noktası oluşturmuştur.

#### 2.1. ZAZALARIN KÖKENİNE DAİR TEORİ VE YAKLAŞIMLAR

Zazaların tarihsel ve kökensel yolculuklarına bakıldığında buna dair çeşitli akademik yaklaşımların öne çıktığı görülür. Bu yaklaşımlar, Zazaların kimlik, dil ve köken tartışmalarını farklı bakış açılarıyla ele almakta olup, tarihsel süreç içerisinde şekillenen toplumsal ve kültürel bağlamı anlamada önemli bir rol oynamaktadırlar. İlk yaklaşım, Zazaları Türk tarihi içerisinde konumlandıran ve Cumhuriyet döneminin başlangıcından 1990'lı yılların sonlarına kadar literatürdeki etkinliğini koruyan fakat günümüzde çoğunlukla geçerliliğini yitirmiş olan bir perspektife dayanmaktadır. Bu görüş, Zazaları Türk kimliğiyle bütünleştiren bir anlayışı temsil etmektedir. Ancak bu yaklaşım, dilsel ve kültürel özellikler açısından Zazaların Kürt kimliği ile derin bir bağa sahip olduğunu vurgulayan akademik eğilimler karşısında sorgulanmaya başlanmıştır.

İkinci yaklaşım, Zazaları bağımsız bir etnik grup olarak ele alır ve onları kendi özgün tarihi, dili ve kültürüyle tanımlar. Bu bakış açısı, Zazaların Kürtler veya diğer Orta Doğu toplulukları ile olan ilişkilerinin, onların etnik kimliklerini gölgelemediğini belirtir. Bağımsız bir etnik kimlik anlayışını savunan bu görüş, özellikle Zaza dilinin Kürtçeden farklı bir dil olduğunu belirtir ve toplumsal farkı esasen dilbilimsel bir perspektifle ortaya koymaya çalışır. Bu yaklaşıma göre Zazaların sosyal yapıları, komşuları olan Kürt toplulukları ile benzerlikler taşımasına rağmen, Zazalık kendisine özgü bir kimlik oluşturur. Fakat bu yaklaşım, Zazaların toplumsal ve kültürel olarak Kürt kimliğiyle ne derece iç içe geçtiği sorusunu tam olarak yanıtlamamaktadır.

Üçüncü yaklaşım, Zazaları, tıpkı Kurmanç, Soran, Goran ve Lurlar gibi Kürt toplumunun ayrılmaz bir parçası olarak konumlandırır ve onların tarihsel gelişimini, Kürt tarihinin bir boyutu olarak inceler. Bu perspektif, Zazaların tarihsel ve coğrafi olarak Kürt coğrafyasında varlık gösterdiği ve lehçesel farklılıklarının, Kürt dili ve kültürünün çeşitliliğini yansıttığı anlayışına yaslanır. Ancak bu yaklaşım da bağımsız kimlik yaklaşımını savunanların özellikle dilsel bakımdan yoğun eleştirilerine maruz kalmaya devam etmektedir.

Dördüncü ve görece yeni sayılabilecek son yaklaşım ise, Zazaların dilsel kimliğini, bağımsız bir dil olarak konumlandırır. Bu perspektif, Zazacanın Kürtçenin bir lehçesi olarak değil, Kurdi Diller ailesine mensup, özgün ve bağımsız bir dil olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, dilbilimsel çalışmaların Zazacanın kendine has yapısal, fonetik ve sözlüksel özelliklerini ortaya koyduğu bulgulara dayanır. Aynı zamanda, Zazacanın Kürt dilleriyle tarihsel ve coğrafi bağlarını göz ardı etmeden, onun özgünlüğüne ve bağımsız dilsel kimliğine vurgu yapar. Bu bakış açısı, Zazaların Kürt toplumuyla olan tarihsel ve kültürel bağlarını reddetmeden, Zazacanın bu bağlar içerisinde bağımsız bir dil olarak ele alınmasını önerir.

### **2.1.1. Zazaların Türk Kimliği Üzerine Tartışmalar**

Zazaların Türk olduğuna dair yapılan tartışmalar, çok sayıda farklı görüşün bir arada bulunduğu, karşıtlıklar ve çelişkiler içeren bir literatür oluşturmuştur. Zazaların Türk kökenli olduklarını öne süren yaklaşımlar, Orta Asya'dan başlayarak Anadolu'ya

uzanan bir tarihsel yolculuğun dikkate alınması gerektiğini savunur ve bu topluluğun Sümerler, Subar/Suvar gibi eski Türk kavimlerinin torunları olduğunu ileri sürer. Aslen Hanili bir Zaza olan Hayri Başbuğ (1984) “*İki Türk Boyu Zaza ve Kurmançlar*” adlı çalışmasında, Zazaların tarihinin, milattan önceki binli yıllara kadar uzandığı belirtilmektedir. Başbuğ, Zazaların Orta Asya’dan Dicle ve Fırat havzalarına göç eden Proto-Türkler olarak bilinen Su Kavmi’nin soyundan geldiklerini savunmuştur. Bu eski Türk kavimleri, Çinliler tarafından “Su” ve “Se”, İranlılar tarafından “Sak” veya “Saka”, Yunanlılar tarafından ise “Skit” ya da “İskit” olarak adlandırılmıştır. Sümer ve Subar/Suvar halklarının Mezopotamya’daki büyük medeniyetin kurucuları oldukları ve Zazaların bu kavimlerin soyundan geldiği iddia edilmiştir (Başbuğ, 1984, s. 17). Bu iddiaya göre Zazaların, Sümerler ve Subar/Suvar Türkleri ile benzer coğrafyalarda yaşamaya devam etmeleri, bu halklar arasındaki kültürel ve etnik bağların güçlü bir göstergesidir. Başbuğ bu iddiayla (1984), Zazaların bugünkü coğrafyasının, geçmişteki Türk yerleşim alanlarıyla örtüştüğüne işaret etmeye çalışır. Bu görüş yüzeysel bir analize dayanmakla birlikte, Zazaların coğrafi konumları ve kültürel izlerinden dolayı Türk kimliği taşıdığı varsayımına dayanır. Ancak Başbuğ’un sonraki söylemlerinde Zazaların bağımsız bir etnik kimliğe sahip olduğu yönündeki tezi benimsemeye yönelik tutumu, bu konudaki metodolojik ve teorik tutarsızlığını ortaya koyar.

Zazaların Sümerler ile olan bağlantıları, Türkçülük ideolojisini benimseyenler tarafından özellikle dini ve kültürel inançları üzerinden somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Türk Albay Nazmi Sevgen (1982), Zazaların Sümerlerle benzer şekilde güneşe tapmalarını ve bu inancın Dersim ve Bingöl gibi bölgelerde daha belirgin şekilde sürdüğünü ifade belirtir. Sümerlerdeki tapınaklar ve kutsal alanlar ile Dersim’deki mekânların örtüştüğünü iddia eden Sevgen, “örneğin, Sümerlerdeki ‘Sin’ ve ‘İn’ tanrıları, Dersim’deki bazı köylerdeki kutsal kabul edilen alanlarla benzer özellikler taşımaktadır. Ayrıca, Sümerlerdeki ‘Sin’ ve ‘İni’ gibi tanrıların, Dersim’deki bazı köylerdeki kutsal kabul edilen yerlerle benzerlik göstermesi, Zazaların Sümerlerle olan bağlarını güçlendirmektedir” (1982, s. 428-429) ifadelerini kullanır. Sevgen (1982) Zazaların Sümerlerle olan bağlarını dini ve kültürel inançlar üzerinden somutlaştırmaya çalışsa da bu bağlantının doğruluğu ve geçerliliği konusunda tereddüt noktalar vardır. Öncelikle Sevgen, Zazaların Sümerlerle olan ilişkisine dair tarihsel ve arkeolojik kanıtlar sunmak yerine, genellikle kişisel yorumlarına yer verir. Bu bağlamda Sevgen’in



iddia ettiği gibi, Sümerlerdeki tanrılar ve kutsal alanların Dersim’deki inançlarla benzerlik gösterdiği ileri sürülebilse bile, bu benzerlikler sistematik ve kanıtlanmış bir arka plan ile sunulmaz. Ayrıca Sümer’lerin Türk kökenli olduğuna dair kesin kanıtlara ulaşmak mümkün değildir.

Zazaların kültürel inançlarının kökenine dair yapılan incelemelerde, eski Türkçe’de taş ve kayalara “sak” denildiği, bu kelimenin Zaza isminin kökeni olabileceği ifade edilmektedir. Bu bağlamda Türk Tarihçi Hasan Reşit Tankut (2000) da Sevgen gibi dikkatini özellikle Dersim’deki Raa Haq (Hak Yolu) Kırmançlarının (Zazalarının) inançlarına yöneltir ve Zazaların yüksek kayalara, ulu ağaçlara, büyük sulara duyduğu saygının Sümerlerdeki benzer dini inançlarla paralellik gösterdiğini belirtir. Zazalar, Tanrı’larının yüksek kayalar üzerinde yaşadığına inandıkları gibi, güneşin ilk ışığının çarptığı bu kayaların kutsal kabul edilen mekânlar olduğunu düşünmektedirler. Bu kültürel unsurlar, Zaza halkının eski Türk kültürüne ait bir mirası taşıdığının göstergesidir (Tankut, 2000, s. 29). Ancak Türkçe’de “sak” kelimesinin taş ve kayalarla ilişkilendirilmesi, Zaza isminin kökeniyle doğrudan bağlantı kurmak için yeterli bir kanıt sunmamaktadır. Ayrıca Raa Haq Zazaları’nın tabiata olan bağlılığı, geniş bir inanç tarihi perspektifinde değerlendirilmelidir.

Zazaların Türk kimliğiyle ilişkilendirilmesine dair bir başka önemli argüman, Zazaların coğrafi yerleşim alanları ve isimlendirme gelenekleridir. Türkdoğan (1998) tarafından yapılan çalışmada, Zazaların, kendilerini Sümerlilerin devamı olarak kabul ettikleri ve yaklaşık 120 aşiretten oluşan bir topluluk oldukları ifade edilmektedir. Bu Zaza Aşiretlerin çoğu, Türkçe adlar taşımaktadır. Bunlar arasında Beyler, Balabanlı, Alanlı, Gökdereli, Hörmekli, Karaballı, Karahanlı, Keçeli, Koçgiri, Kubatlı ve Pınarlı gibi isimler dikkat çekmektedir (Türkdoğan, 1998, s. 54). Bu adlar, Zazaların Türk kökenli oldukları iddialarını güçlendiren bir başka kültürel gösterge olarak değerlendirilmiştir. Ancak Zaza aşiretlerin Türkçeye bu şekilde çevrilen adlar taşınması, Zazaların etnik kimliğini belirlemede tek başına yeterli bir argüman oluşturmaz. Nitekim aynı aşiretlerin lokal ve anadildeki isimleri daha farklı çağrışımlara da yol açabilmektedir.

Zazaları Türk olarak kavrayan yaklaşım, Zazacanın köklerini asırlar öncesine dayanan, Türkçe’nin birer lehçesi olarak değerlendirir. Başbuğ (1984, s. 19-21) bu lehçenin, özellikle eski Türk dili ile ilgili araştırmalarda önemli bir kaynak rolü oynayabileceğini

belirtir. Zazaların konuştukları Zazaca ile Göktürkçe arasındaki benzerliklerin, dilsel bir bağın varlığını göstereceğini savunur. Türkdoğan (2010, s. 199) ise Zaza yöresindeki ağızların Oğuzca'nın ayrılmaz bir parçası olduğunu iddia ederek, Zazacanın Türkçe'nin bir lehçesi öne sürer.

Zazaların kimliğiyle ilgili Osmanlı dönemi üzerinden de tartışmalar yapılmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda Varto'nun Zazalarından olan Mehmet Şerif Fırat (1998, s. 32), Zazaların tarihsel olarak Osmanlı padişahları tarafından Kürt olarak tanımlandıklarını fakat Türk kökenli olduklarını öne sürer ve bu durumun, Zazaların kimliklerini tanımlamada zorluklar yaşamalarına neden olduğunu belirtir. Bu da Osmanlı yönetimi altındaki Zazaların, kültürel baskılar altında kimliklerini korumaya çalışmasına yol açmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etnik tanımlamaların, çoğunlukla idari ve dini temellere dayalı olması Fırat'ın Zazalara dair yaklaşımını sorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda Zazaların kimliklerini Türk kökenlilik üzerinden ele almak, daha geniş sosyo-kültürel dinamikleri göz ardı etmek anlamına gelir.

Çağlayan'a göre (2016), Cumhuriyet tarihi boyunca kaleme alınan çalışmalar, Zazaların etnik kimliği üzerine yürüttükleri tartışmalarda Zazaları sıkça “dağ Türk'ü” olarak tanımlama yoluna gitmişlerdir. Aynı şekilde, Zazacanın da “dağ Türkçesi” olarak kabul edilmesi, dilsel ve kültürel bir bağ kurmaya yönelik bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu tanımlar, Zazaların Türk kültürüyle olan ilişkisini vurgulayan önemli bir bakış açısını oluşturmuş ve birçok araştırmacı tarafından savunulmuştur. Bu görüşleri dile getiren önemli isimler arasında Basri Konyar, Hasan Reşit Tankut, Nahit Hakkı Uluğ, Nazmi Sevgen, Kadri Kemal Kop, Süleyman Sabri Paşa, Mehmet Şerif Fırat, Fahrettin Kırzioğlu, Hayri Başbuğ, Mahmut Rışvanoğlu, Orhan Türkdoğan, M. Abdulhaluk Çay, Yaşar Kalafat ve Ali Rıza Özdemir yer almaktadır (Çağlayan, 2016, s. 92).

Anuk'un tespitine göre (2020) ise, bu isimlerin çoğu aynı zamanda Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (TKAE) tarafından yayımlanan kitaplar ve Türk Kültürü Dergisi'nde Zazalarla ilgili pek çok konuyu ele almışlardır. Ancak Enstitünün Zazalar konudaki yayım politikası stabil olmamıştır. Örneğin ilk dönemde (1962-1980) Zazalar ve Kurmançlar, birlikte Kürt olarak kabul edilmiş ve “Zaza Kurmanç Kürt Türkleri” ifadesiyle Türk olarak tanımlanmıştır. Ancak ilerleyen yıllarda Zazalar, Kürt kimliğinden bağımsızlaştırılmaya çalışılmış ve Kürt olmadıkları, özellikle de Hayri

Başbuğ'un tarafından daha fazla dile getirilmiştir. Başbuğ'un yazıları ve çalışmalarının etkisiyle, Zazaların Türk kimliğine değil, Kürt kimliğiyle ilgisiz olduklarına dair pek çok makale ve kitap yayımlanmıştır. Bu süreç, Türk Kültürü Dergisi'nde Kürt kimliği Kurmançlık üzerinden kabul edilse de Zazalarla ilgili politika aynı kalmıştır. Ayrıca, 1994 yılında kurulan Zaza Kültürü Yayınları, Zazaların Kürt olmadığını savunan birçok kitap yayımlamıştır. İlginç bir şekilde, bu yayınlar TKAE tarafından daha önce yayımlanması planlanan fakat basılmayan kitaplardan alınarak yayımlanmıştır. Bu durum, Zaza Kültürü Yayınları'nın ardında kimlerin olduğu hakkında da ipuçları sunmaktadır (Anuk, 2020, s. 185-186). Bu tespitler, Zaza kimliğine dair yaygın görüşlerin ve politikaların nasıl şekillendiğini ve zamanla nasıl dönüştüğünü ortaya koymak açısından önem taşımaktadır.

Cumhuriyet dönemiyle birlikte Zazaların Türk kimliğiyle ilişkilendirilmesi, belirli bir ideolojik bakış açısına dayanan yaygın bir yaklaşım olmuştur. Bu görüş, özellikle dilsel ve kültürel unsurlar üzerinden şekillenen bir perspektife dayanmış, Zazaları Türk sayan bir anlayışa yol açmıştır. Fakat bu yaklaşım, zaman içerisinde (özellikle 1990'ların sonlarından itibaren) çeşitli sosyo-kültürel ve politik değişimlerle birlikte sorgulanmaya başlanmıştır. Bu değişim, akademik çevrelerdeki dönüşümü ve toplumsal kimlik mücadelesindeki farklılıkları gözler önüne sermektedir. Bugün Zazaların kimliği üzerine yapılan tartışmalar, dilsel ve kültürel bakımdan daha fazla çeşitlenmiş ve zenginleşmiştir. Bu bağlamda Zazaların, Kürt toplumu ile derin bir bağa sahip oldukları veya bağımsız bir etnik kimlik oldukları yönündeki teoriler, 1990'lardan itibaren yapılan çalışmalarla daha fazla güç kazanmıştır. Dolayısıyla, Zazaların Türk, Kürt veya bağımsız kimliği üzerinden yapılan tekil tanımlamalar, günümüzde yerini daha karmaşık ve çok boyutlu bir tartışmaya bırakmıştır.

### **2.1.2. Zazaların Bağımsız Kimliği Üzerine Tartışmalar**

Minorsky (1996) 20. yüzyılda, Kürtler arasında özellikle İranî bir unsur olarak Goran-Zaza Grubu'nun varlığının belirginleştiğini belirtir. Bu gruplar, Kürdistan'ın farklı bölgelerinde, yeni gelenlerin politik hâkimiyetine dayanan toplumsal bir yapı oluşturmuştur. Sistemik araştırmalar sonucunda Kürt ögesi ile örtülmüş ve bütünlük görüntüsü veren bu sistemde, eski halkların (Goran-Zaza) izi keşfedilebilir (Minorsky,

1996, s. 47). Bu bağlamda Minorsky bu grupların yüzeyde Kürt kimliğiyle bütünleşmiş gibi görünseler de alttan alta farklı tarihsel izler taşıdığını belirtir ve Goran-Zaza grubuna ait eski kültürel ve toplumsal izlerin keşfedilebileceğini vurgular. Bu durum, bölgenin tarihsel çeşitliliğinin ve etnik unsurların dinamik bir şekilde etkileştiğinin bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir.

Zazaların kendi kültürel kimliklerini, Türk ve Kürt kimliklerinden ayrı bir şekilde inşa etmeleri, önemli bir ayırım noktasıdır. Bu bağlamda Zaza hareketinin ilk modern temsilcisi Ebubekir Pamukçu'nun (1992, s. 7-8), Zazaların yurduna "Kürdistan" yerine "Zazaistan" demesi, önemli bir kırılmadır. Bu ismin resmi bir devlet anlamına gelmediğini belirten Pamukçu, bunun yerine Zazaların tarihsel olarak "Welate Ma" (bizim memleketimiz) dedikleri bölgeyi ifade ettiğini söyler. Dolayısıyla Zazalar, bu bölgeye tarihsel bir aidiyet duygusu geliştirmiştir ve "Zazaistan" kavramı, bir grup tarafından bağımsız bir ulusal kimlik arayışının ürünü olarak ortaya atılmıştır. Ayrıca Dersim Katliamı ve Şeyh Said İsyanları gibi tarihsel olayların, Zazaların kolektif belleğinde önemli bir yer tuttuğunu belirten Pamukçu, bu isyanların Zaza kimliği odaklı bir kalkışma olarak değerlendirilebileceğini ifade eder. Bu bağlamda Sünni ve Raa Haq inancına mensup Zazaların, dini ayrımlara rağmen merkezi otoriteye karşı ortak bir duruş sergileyerek, birlik olabileceklerine vurgu yapar (Pamukçu, 1992, s. 93). Bu birlik fikri, siyasi anlamdaki Zaza hareketinin kökeni üzerine yapılan tartışmaların temel taşlarından birini oluşturur. Avrupa'daki Zaza entelektüeller arasında, Zaza Milliyetçiliği fikrinin yaygınlaşmasında Pamukçu'nun bu yaklaşımlar doğrultusunda yayımladığı dergiler ve kitaplar önemli bir rol oynamıştır (Bruinessen, 2013a, s. 99-112). Nitekim 1980'lerden sonra, Batı Avrupa'da Raa Haq ve Sünni inancına bağlı Zazalar arasında, dil ve dinin etkisiyle bağımsız etnik kimlik düşünceleri gelişmeye başlamıştır ve bunların kimlik üzerindeki etkisi üzerine çeşitli tartışmalar yürütülmüştür. Desmale Sure, Ware ve Tija Sodor gibi yayınlar, Raa Haq İnancı-Kırmanç (Zaza) kimliğine dayanan bir kültürel kimlik geliştirmeye çalışırken, Piya ve Kurmeşkan dergileri, Sünni Zazaların kimliğini savunmuşlardır. Bu yayınlar, Zazaların tarihsel kimliğini yeniden şekillendirmeyi amaçlayan önemli metinler sunmuşlardır (Gezik, 2000, s. 17). Bu gelişmelere bir "köken arayışı" süreci eşlik etmiştir.

Zazaların Türk ve Kürtlerden bağımsız bir ulus/topluluk olduğu fikrinde hareket eden yaklaşım, bu topluluğun kökeni ve erken dönem tarihine yönelik tartışmalarda, genellikle Zaza dilinin tarihsel evrimini incelemeye veya Zazalarla ilişkilendirilen eski toplulukların geçmişini keşfetmeye odaklanmışlardır. Zazalarla ilişkilendirilen bu topluluklar, genellikle ‘Zaza’, ‘Dımili’ kelimelerinin etimonolojisine dayandırılmıştır. Fakat bu tartışmalarda, birbirine zıt kimi görüş ve teorilerin mevcut olduğunu belirtmek gerekir. Diğer taraftan bu teoriler, Zazaların birbirinden farklı tarihi toplulukların mirasçıları olarak gösterilmesine neden olmuştur. Söz gelimi Zazaların kurduğu imparatorluklar ve devletlere, Badh Krallığı, Bevandi Devleti, Büveyhi ve Hurri İmparatorluğu, Kakuyi ve Kengari Devleti, Mitani, Part ve Sasani İmparatorluğu, Zend ve Ziyari Devleti (Bozbuğa, 2019, s. 60) gibi örnekler verilmektedir.

Bu perspektifte Zazaların kökeni tartışmaları arasında iki temel yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Biri coğrafya, diğeri ise dil temelli yaklaşımdır. Coğrafya temelli yaklaşımda, eski Mezopotamya ve Ön Asya halkları öne çıkarken, dil temelli yaklaşımda ise Deylemliler ve Partlar gibi gruplar ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte, bu iki yaklaşımın bir arada sunulduğu görüşler de mevcuttur. Zazaların kadim atalarına dair farklı teoriler ve görüşler bulunsa da genel olarak “yerli halk” tezi ile “Deylem” ve “Part” tezleri daha yaygın olarak savunulmaktadır. Her ne kadar bu tezler birbiriyle çelişkili gibi görünse de yerli halk teziyle Deylem ve Part tezlerini bir arada savunan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Ancak burada her iki tezin de çeşitli varsayımlar ve tarihsel belirsizlikler içerdiğini, bu nedenle de Zazaların kökenine dair daha derinlemesine ve kapsamlı bir analiz yapılması gerektiğini belirtmek gerekir.

#### 2.1.2.1. Deylem’den Yerli Halk’a: Zazaların Anayurtları ve Kökenlerine Dair Teoriler

Zazaların bağımsız kökenine dair öne sürülen önemli tezlerden biri, onların aslında Deylem bölgesinden gelen Deylemliler olduğu yönündedir. Bu yaklaşıma göre, Zazalar tarihsel süreçte Hazar Denizi’nin güney kıyılarından Doğu Anadolu’ya göç eden topluluklar arasında yer almıştır. Bu görüş, yalnızca bu konuda araştırmalar yürüten Batılı yazarlar arasında değil, Zaza topluluğu üzerine çalışmalar yapan ve Zaza politik hareketi içerisinde değerlendirilebilecek araştırmacılar tarafından da desteklenmiştir. Karl Hadank ve Artur Christensen, Dımıliler ile Goranların aslında Kürt olmadıklarını, bu toplulukların Hazar Denizi’nin güneybatısından gelen Deylemliler olduğunu ileri

sürmüşlerdir. Christensen, Zazaların lokal isimlerinden “Dımılı” teriminin, harflerinin yer değiştirmesi yoluyla “Deylem” kelimesinden türediğini (aktaran Nehar, 2020, s. 10) savunmaktadır. Konu hakkında Vladimir Minorsky, “*Deylemliler*” adlı makalesinde şu ifadeler yer verir:

“Çağlar boyunca Daylamit boylarının yerleştiği alanlar oldukça geniş bir bölgeyi kapsamaktadır. Bu nedenle, kronolojik güçlükleri göz önünde bulundurarak referansları tek bir başlık altında toplamak daha uygun olacaktır. Bir Babil adı olan Dilmun Adası (Bahreyn), bugün hâlâ kullanılan bir ad iken, Fars’ın güney kıyısındaki Bender-i Daylam adı, Buyid dönemine kadar dayanan bir geçmişe işaret etmektedir. Aşağı Kafkasya bölgesinde, Sasani dönemine ait askeri yer adları Lahican’la bağlantılı gibi görünen (şimdiki Lahican) Layzân ya da Lâizan adlarını çağrıştırmaktadır. Şirvan adı, muhtemelen Talakan ve Alamut nehirlerinin birleştiği yerde bulunan Şir (Arapça, Şirriz) ile benzerlik göstermektedir” (aktaran Nehar, 2020, s. 11).

Dımili adının, Kuzey İran’da bulunan ve bugünkü yurtlarına oradan göç ettikleri varsayılan Deylem bölgesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Ermenice’de Zazalara “Dlmik” denilmesi de bunun ispatıdır (Keskin, 2019). Diğer taraftan tarihçi ve dilbilimcilere göre Dimli (Dımili) (دملی) adı, eski dönemlerde Hazar Denizi’nin güney bölgesi ile Horasan’ın güneybatısında yaşamış olan ve “Dêlemî” (دېلمى) olarak anılıp, özellikle MS 5.-11. yüzyılları arasında önemli bir rol oynamış olan halkın isminden gelmektedir. Oskar Mann, 1906 yılında Siverek Zazaları arasında bu halk adını tespit etmiş ve tarihçi-dilbilimci F. A. Andreas, bu terimin “Dêlemî” (Arapça “Daylamî”) teriminden geldiğini ileri sürmüştür. Daha sonra dilbilimci Karl Hadank ve tarihçi Vladimir Minorsky bu hipotezi devralmış ve savunmuşlardır (aktaran Selcan, 2004). Dımili-Deylem bağlantısına ilk işaret eden kişi ise, Ermeni yazar Antranik olmuş ve bu tezini, 1901’de yayımlanan incelemesinde ileri sürmüştür (Nehar, 2020, s. 13).

Bu yaklaşımda Zazalar, tarihî anlatılar ışığında Deylemistan, Horasan ve Gilan bölgelerinden savaşlar sebebiyle göç eden Deylemi topluluklarının Anadolu’daki devamı olarak değerlendirilmektedir. Selçuklu fetihlerinden önce Yukarı Fırat bölgesinin dağlık kesimlerine yerleşen Zazaların, kökenlerinin İran’ın bu bölgelerine dayandığını ifade edilmektedir. Dersim, Erzincan, Harput, Bingöl ve Diyarbakır gibi bölgelerde yaşayan Zaza aşiretleri ve bu aşiretlere önderlik eden seyyid ailelerin

tamamının, Horasan ve Deylem bölgesinden geldikleri öne sürülür. Kerbela Olayı'nın ardından, Emeviler ve Şiiler arasındaki çatışmalardan kaçan seyyid ailelerin, Deylemlilerle ilişki kurarak, bu bölgelerde barındıkları düşünülmektedir. Özellikle Zeydiyye İmamlarının ve Seyyid ailelerinin Deylemliler üzerinde kültürel ve dini etkileri büyük olmuştur (Karabulut, 2013, s. 301). Deylemlilerin Müslümanlığı benimsemelerinde ise Hz. Ali'nin soyundan gelen Zeydiyye imamlarının etkisi büyüktür. Bu süreç, Deylemlilerin Sasani Kralları'na dayanan kraliyet soyu ile Ehli-Beyt seyyidleri arasında kurulan bağlar sayesinde daha da güçlenmiştir. Bu ilişkiler, dini liderliğin yanı sıra sosyal ve politik düzlemde de Deylemi kimliğinin yeniden şekillenmesine olanak sağlamıştır. Deylemlilerin bağımsızlıklarına olan güçlü bağlılıkları ve dini liderlik bağlamında kurdukları ilişkiler, onların kültürel sürekliliğini sağlamış, bu süreklilik ise Zazalar gibi topluluklarda yankı bulmuştur (Korkmaz, 2012, s.17-30). Deylemlilerin İran coğrafyasındaki kökenlerinden Anadolu'ya uzanan bu tarihi yolculuk, göçlerin ötesinde bir etkileşim ve dönüşüm hikâyesini temsil etmektedir.

Kürt dillerinin tarihi gelişimi, özellikle Zaza ve Gorani dillerinin birbirleriyle olan ilişkisi ve Kürtçe ile olan etkileşimleri açısından önemli bir tartışma alanıdır. Bu bağlamda Frye (1983, s. 30), Kürtleştirilmiş Zaza ve Gorani lehçelerinin günümüzdeki temsil biçimlerinin, bu dillerin etnik ve coğrafi kökenlerine dair önemli ipuçları sunduğunu belirtir. Zaza dili, Anadolu'da farklı bir dil olarak varlık gösterse de köken itibarıyla Elburz dağlarından Yukarı Zagros'a kadar yayılan Dailami halkının Hazar lehçesi olan Dımili ile bağlantılıdır. Bu tarihsel bağlamda, Gorani ve Zazaların Kürtleştirilme süreçlerinin özellikle İslam öncesi dönemde farklı hızlarda gerçekleşmiş olabileceği ve bu dillerin konuşulduğu bölgelerin Kürt nüfusunun genişlemesiyle zamanla homojenleşmiş olduğu düşünülmektedir. Özellikle Gorani, Kermanshah-Hamadan yolunun kuzeyindeki dağlarda yaşayan topluluklar arasında korunmuş ve daha geç dönemde Kürtleşmiş bir dil olarak öne çıkmaktadır (MacKenzie, 1995, s. 14). Zazaların ve Goranların coğrafi dağılımı, Kürt nüfusunun yerleşim genişlemesinin izlerini taşıırken, bu süreçlerin tam zamanlaması ve doğası üzerine net bir sonuca varmak zordur. MacKenzie'nin (1995), Zazaların Hazar'ın güney sahilindeki Dailam'dan gelip, zamanla Kürtlerle kaynaştıkları ve yerlerinden edilmeleri ihtimalinin, bu etkileşimin temel dinamikleri hakkında fikir verdiğini belirtir.

Deylem teorisine alternatif olarak ortaya çıkan bir diğer teori ise Zazaların kökeninin Partlar'a dayandığı şeklindedir. Partlar (MÖ 247 – MS 224), Sasani İmparatorluğu'ndan önce İran'ı yöneten bir hanedanın kökenini oluşturan, Kuzeydoğu İran kökenli bir halk olarak bilinmektedir. Part dili, Partiya/Partia olarak adlandırılan Horasan, Gorgan ve Güney Türkmenistan bölgelerinde konuşulmaktaydı. Bu dil, Arsaklı hanedanı (MÖ 247 – MS 224) tarafından saray dili olarak benimsenmiş ve resmi yazışmalarda kullanılmıştır. Ayrıca, Part dili Manihizm inancına ait dini yazılar için de tercih edilen bir dil olmuştur (Selcan, 2011, s. 111). Bu bağlamda Partlılar ve Zazalar arasındaki bağlantı, büyük ölçüde Zazaca ile Part dili arasındaki linguistik benzerliklere dayandırılmaktadır. Bu yaklaşım içerisinde Partça, tarihsel açıdan Zazaca ile en yakın ilişkili dillerden biri olarak kabul edilmiştir.

Zazacanın dil genetiği açısından yakın olduğu yeni İrani diller arasında Beluci, Gorani, Sengiseri gibi aynı alt gruba ait dillerin yanı sıra Mazenderani, Azeri (Herzendi), Simnani, Talişi ve Gileki gibi Hazar dilleri de bulunmaktadır. Bu dillerle olan tarihi ses ve biçimbilimsel benzerlikler, Zazacanın kuzey İran kökenli olduğu yönündeki görüşleri ve Deylem kuramını desteklemektedir. Fakat Gippert, Zazaca üzerine yazdığı son makalesinde, Deylem teorisinin başlı başına yeniden ele alınması gerektiğini belirtmiştir. Gippert ayrıca, günümüzde Zazacanın konuşulduğu bölgenin, eski Part İmparatorluğu'nun batı sınırlarıyla tam olarak örtüştüğüne dikkat çekmektedir (aktaran Keskin, 2019, s. 30). Bu durum, Kuzey İran'dan batıya doğru uzanan bir Kuzeybatı İrani aşiret yerleşim sürekliliğinin olasılığını gündeme getirmektedir (Keskin, 2019, s. 31). Zazacanın, Kuzeybatı İrani dillerle olan akrabalık ilişkisi ve Part İmparatorluğu'nun sınırlarıyla örtüştüğü varsayımı, bu dilin kökeninin bir göç hikâyesinden çok, uzun süreli bir yerleşim sürecine dayandığını göstermektedir.

Zazaların, yaşadıkları bölgeye başından beri yerleşik olduklarına dair görüş de Zazaların bağımsız bir etnik grup olduğu yaklaşımını savunanlarca benimsenmiş bir teoridir. Buna göre Yukarı Fırat Bölgesi, başından beri Zazaların anayurdudur. Bu bölge, Diyarbekir'in kuzeyinden başlayarak Siverek, Gerger (Alduş), Çermik (Çermüg), Çüngüş ve Maden'e kadar uzanmaktadır. Ayrıca Varto (Gimgım), Bingöl, Erzurum'un Çat, Aşkale, Tekman, Hınıs ilçeleri; Erzincan'ın güney kesimleri ve Dersim (Dêsim) bölgesi bu coğrafyanın içerisinde değerlendirilmektedir. Yukarı Fırat bölgesi, aynı



zamanda Elazığ ve Sivas'ın Ulaş, Kangal, Divriği ve Zara ilçelerine kadar geniş bir alanı kapsamaktadır (Eren, 2023, s. 21).

Zazaların kaderinde önemli bir dönemeç, MS 300'lü yıllarda Hristiyanlığın Bizans tarafından resmi din olarak kabul edilmesiyle başlamıştır. İznik Konsili'nde alınan kararlar doğrultusunda, Hristiyanlık dışındaki inançlar, özellikle Yukarı Fırat Bölgesi'nde yaşayan ve kadim inançlarını sürdüren Zazalar için bir tehdit oluşturmuştur. MS 600'lü yıllarda, bölge halkının sistematik olarak sürgün edilmesine karar verilmiş, bu süreçte birçok Zaza Anadolu'nun farklı yerlerine dağıtılmıştır. Sürgün edilenler arasında Batı Anadolu'daki Türkmenler ve Antalya'nın Teke Bölgesi'ndeki Tahtacılar gibi gruplar da bulunmaktadır. Bu grupların, Yukarı Fırat Bölgesi'nden gelen Zaza nüfusunun etkisiyle aynı inancı benimsediği iddia edilmektedir. Özellikle Raa Haq inancına sahip toplulukların, Yukarı Fırat Bölgesi'nden göç eden Zazalarla kültürel bağları olduğu ileri sürülmektedir (Eren, 2023, s. 21). Yukarı Fırat Bölgesi'nin Zazaların inanç, sosyal yapı ve yerleşim dinamiklerinin şekillendiği önemli bir merkez olması, köken anlatılarına da sirayet etmiştir.

Dımili-Deylemli bağlantısına benzer şekilde, “Zaza”, “Zavaidi” ve “Zazana” kelimeleri arasındaki etimolojik ilişki, Zazaların bu coğrafyanın kadim yerleşik halklarından biri olduğu düşüncesini desteklemek amacıyla öne sürülmüştür. Bu bağlamda Urartu Kralı I. Argistis'in (M.Ö. 780-755) yazıtlarında, “Zavaidi” kelimesinin kullanılması, Zazaların M.Ö. 8. yüzyılda bölgedeki varlığına dair önemli bir kanıt olarak ortaya atılmıştır. Daha sonra, Pers Kralı I. Darius'un (M.Ö. 522-486) Behistun yazıtında, Yukarı Fırat ve Dicle havzasının “Zazana” olarak tanımlanması (Kaymak, 2014, s. 36), Zazaların bu coğrafyada yerleşik bir halk olduğu fikrini destekler niteliktedir. Bu tarihsel referanslar, Ermeni tarihçi Tomas Artsruni'nin “Zaza” adını Asur Kralı Sennacherib'in oğlu Sanasar'a bağlayan görüşüyle birlikte değerlendirildiğinde (Artsruni, 1985, s. 81'den aktaran Kaymak, 2014, s. 37), Zazaların Mezopotamya'nın yerli halklarından biri olabileceği tezi etimolojik açıdan güçlenmektedir. Özellikle Yukarı Fırat Bölgesi'nin başından beri Zazaların ana yurdu olduğu yönündeki varsayımlar, bu bölgenin tarihsel demografik yapısıyla ilişkilendirilmiştir. Urartu ve Pers krallıklarının yazıtlarında Zazaların isminin geçmesi, Zazaların bu coğrafyada köklü bir geçmişe sahip olduğuna dair güçlü bir kanıt olarak değerlendirilmektedir ve bu durum, Zazaların bağımsız bir

kimliğe sahip yerli bir halk olduğu tezini savunanlar tarafından önemli bir tarihsel dayanak olarak görülmektedir.

### 2.1.3. Zazaların Kürt Kimliği Üzerine Tartışmalar

Zazaların Kurmanç, Soran, Goran ve Lurlar gibi Kürt kimliğiyle ilişkilendirilmesi gerektiğini belirten yaklaşım, bu doğrultuda Zazaların kökenini, Kürtlerin kökenlerine dair var olan teoriler çerçevesinde açıklama eğilimindedir. Bu bakış açısını benimseyen araştırmacılar, Zazaların diğer Kürt toplulukları ile birlikte Mezopotamya'nın erken dönem uygarlıklarını kuran halklardan birisi olduğu anlayışından hareket ederler. Bu teori Zazaların, Kürt halkları ve bölgedeki diğer kadim kültürlerle iç içe geçmiş bir tarihe sahip olduğunu vurgulamakta ve Zazaların kimliğini daha geniş bir tarihsel çerçeve içerisinde anlamaya çalışmaktadır. Ayrıca Deylemiler ile Zazaların kökenine ilişkin tartışmalar, Zazaları bağımsız bir kimlik grubu olarak kavrayan yaklaşımda olduğu gibi Zazaları, Kürt kimliği odaklı kavrayan yaklaşım içerisinde de önemli bir yer bulmuş ve konu hakkında iki temel argüman ortaya atılmıştır. İlki, Deylemilerin Zazaların ataları olduğunu ve Zazaların Kürt halkı içerisinde değerlendirilebileceğini belirtirken, ikincisi bu bağlantıyı reddederek, Zazaların ve dolayısıyla Kürtlerin kökenini, Deylemilerden ayrı bir tarihsel ve kültürel bağlama oturtur.

İlk argüman, Kürtçenin tarih boyunca farklı dillerin etkisiyle şekil alan yapısını, bu dilin çeşitliliğiyle ve Kürt halkının çok boyutlu kültürel kimliğiyle bağlantılandırır. Buna göre M.Ö. 3. yüzyılda Perslerin Kürdistan üzerindeki egemenliği, Kürt dili üzerinde kalıcı etkiler meydana getirmiştir. Persler, Fars dilinden türemiş olan Pehlevi dilini Kürt halkına zorla benimsetmeye çalışmış ve bu süreçte ciddi baskılar uygulamışlardır. Bu durum, Perslerle yakın ilişkiler içerisinde olan Kürt topluluklarının dilinde Hint-Sanskritçesine yakın özellikler barındıran bir lehçenin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ancak Kürdistan'ın batısında, Perslerden uzak bir yaşam süren Kürt topluluklarının dili, bu etkiden büyük ölçüde uzak kalmış ve Ermeni diline yakın bir lehçe halini almıştır. Bu tarihsel süreç, Kürtçenin üç temel lehçeden oluşmasını sağlamıştır; Kurmanci, Babani ve Zazaca (Zeki Beg, 2015, s. 290). Bu dilsel ayrışmalar, Kürt kimliğinin çeşitliliğini yansıtırken, Zazaca lehçesi özellikle dikkat çekmektedir. Zazaca, diğer Kürt lehçelerinden belirgin bir şekilde ayrılır ve bağımsız bir dil yapısına sahip olduğu

düşünülmektedir. Örneğin, “üç” sayısının Goranlarda “hêrî,” Zazalarda “hîrê,” Kurmançlarda ise “sisê” olarak ifade edilmesi, lehçeler arasındaki farkların yalnızca sözcük düzeyinde değil, yapısal olarak da derin olduğunu gösterir (Zeki Beg, 2015, s. 294). Doğubilimci Andersen’in araştırmaları, Zazacanın kökeninin eski Deylem diline dayandığını ortaya koyarken, Hewrami topluluklarının rivayetleri bu bulguları destekler (aktaran Zeki Beg, 2015, s. 294). Bu durum, Kürt dillerinin bölgesel farklılıkların yanında tarihsel etkileşimlerden de etkilendiğini destekler mahiyettedir.

İzady (2023, s. 103), Deylemilerin İslam öncesi ve İslam dönemindeki etkilerini ele alırken, Zazaların yaşadığı Yukarı Dicle Nehri bölgesinin Deylemilerin kökeniyle örtüştüğünü belirtir. Zerdüştlüğün kutsal kitabı *Bundahişn* ve Hristiyan Arbela kilise kayıtlarına dayanarak, Deylemilerin asıl yerleşim alanlarının Dicle Nehri’nin doğduğu bölge olduğunu ifade eder. Ayrıca Strabon ve Tacitus gibi antik yazarların da Deylemilerin bu coğrafyayla ilişkili olduklarına işaret ettiğini belirtir. Dilsel kanıtlar da bu bağlantıyı destekler niteliktedir. Bu bağlamda Dımilice (Zazaca) dilinde yer alan bazı sözcüklerin Deylemi kökenli olduğu ileri sürülmektedir. Dini açıdan ise Deylemilerin büyük ölçüde Kürtlerin yerel dini olan Yezdaniliğe bağlı oldukları ifade edilmektedir. Fakat Deylemi Büveyhilerin Sünni Abbasi Halifesine boyun eğmeleri, bu dini bağın siyasi tercihlerini gölgede bıraktığını göstermiştir (İzady, 2023, s. 104). Ayrıca, Gilaniler ve Talışiler gibi komşu topluluklarla olan dini ayrışmaları, Deylemilerin Müslümanlaşmasının tarih boyunca sınırlı kaldığını ortaya koymuştur. Deylemilerin anavatanı olarak kabul edilen Batı Elbruz Dağları’nın fiziksel ve ekolojik koşulları ise, bu topluluğun büyük bir nüfus oluşturmamasını engellemiştir. Buna karşın, Deylemilerden kalan dil ve kültürel izlerin Elbruz Dağları’ndan Orta ve Kuzey Zagroslara kadar yayıldığı belirtilmektedir (İzady, 2023, s. 105). Ancak bu yayılmanın, Zazaların yaşadığı Yukarı Dicle bölgesiyle kesin bir bağlantısı kurulmamıştır.

Buna karşılık ikinci argüman ise, Zaza Kürtlerinin kökeninin Deylemilerle ilişkili olduğu tezini reddetmektedir. Bu bağlamda Çağlayan (2016), Zazaların anayurdunun Deylem değil, Musul ve çevresi olduğunu belirtir. Tarihi kaynaklarda, Zazaların Musul’dan Anadolu’ya ve İran’ın Hoy, Salmas, Urmiye gibi şehirlerine göç ettiği kaydedilmektedir. Yine Arap ve Osmanlı kaynaklarının Zazaların Deylemilerden ayrı bir topluluk olduğunu açıkça ortaya koyduğu ifade edilmektedir. Sosyolojik bilgiler de

bu ayrımı destekler niteliktedir. Nitekim Deylemler pederşahi bir aile yapısına sahip olup, başka topluluklara kız vermemeyi bir gelenek olarak benimsemiştir. Arap coğrafyacıları, Deylemleri fiziksel ve karakteristik özellikleri bakımından “çelimsiz, zayıf, karışık saçlı ve pis kokulu” olarak tarif etmektedir. Bu betimlemeler, Zazaların tanımlanan özelliklerden uzak olması sebebiyle Deylemlerle olan bağlantıyı zayıflatmaktadır (Çağlayan, 2016, s. 38). Zazaların Deylemlerle olan bağlantısını destekleyen görüşler, bazı tarihsel, coğrafi ve dilsel paralellikler üzerinden şekillenmiş olsa da bu bağlantıyı kesinleştiren somut kanıtlar bulunmamaktadır. Bu noktada Çağlayan (2016, s. 38), Zazaların Deylemlerden farklı bir topluluk olduğunu açıkça ifade ederken, İzady (2023, s. 103-105) gibi araştırmacılar, bu bağlantının tarihsel bir olasılık olduğunu savunmuştur.

Zazaların kökenine dair Kürt kimliği üzerinden yapılan tartışmalarda öne çıkan bir diğer yaklaşım ise “Aryan Topluluk” teorisidir. Buna göre Doğu Aryan kökenli topluluklardan biri olan Kürtler, tarihsel gelişimleri sürecinde Hint dini inançlarından etkilenmiştir. M.Ö. 2000’lerden itibaren Ural Dağları’nın güneybatısından Ön Asya’ya göç eden Doğu Aryan halkları, Semerkand, Buhara, Soğdia ve Horasan gibi bölgelerde yerleşim göstermiştir. Zazaların dil ve kültürü bu tarihsel gelişimden etkilenmiş olup, bu topluluğun kökenleri “Şahrestānīha-ī ērānšahr” gibi eski kaynaklarda ele alınan Doğu Aryan coğrafyasına dayandırılmıştır (G. Gnoli ve H. Humbach’tan aktaran Şavata, 2015, s. 72). Bu bağlamda Zazaların dini inançları da tarih boyunca çeşitlilik göstermiştir. Bizans’ın Hristiyanlığı benimsemesi sonrasında Doğu Aryan topluluklarının, Hristiyanlığa karşı katı bir tavır sergilediği ve özellikle Mithracılık gibi eski inançlarını koruduğu görülmüştür. Hristiyan Bizans tarafından dışlanan bu topluluklar, Bizans’ın hâkimiyetindeki Hristiyan Ermeni ve Arami topluluklardan ayrışırken, İslami kuvvetlerin bölgeyi fethi sonrası din değiştirme baskılarına maruz kalmıştır. Bu baskılar neticesinde, Zazaların bir kısmı İslamiyet’i benimsemiş, bir kısmı ise dini inançlarını korumak adına dağlık alanlara çekilmiştir. Dersim gibi bölgeler bu anlamda, Kızılbaş inançlı Kürt Zazaların sığınak yeri olmuştur (Şavata, 2015, s. 75). Zazaların kökenine dair Aryan teorisi, bu topluluğun tarih boyunca Hint dini inançları ve Mithracılık gibi eski inançları koruma çabalarını ortaya koymaktadır. Bölgesel ve dini baskılarla şekillenen bu tarihsel sürecin, Zazaların inanç bakımından çeşitlilik

göstermesine neden olduğu vurgunlaşmıştır. Fakat bölgedeki dilde Kurmanci ve Zazaca görünümün nasıl geliştiğine dair ise herhangi bir veri sunulamamıştır.

Major Soane'nin gözlemleri de (2008, s. 8), Zaza lehçesinin Kürt dili içerisindeki özgünlüğüne ışık tutar. Soane fiziksel özellikleriyle dikkat çeken bu topluluğun, konuştuğu dilin “son derece saf bir Ari lehçesi” olduğunu ve eski Farsçadan ayrılarak, bağımsız bir gelişim süreci izlediğini ifade eder. Ancak Zazaca, diğer Kürt lehçelerinden farklılaşarak, ses bilgisi ve yapısal özellikleriyle kendine özgü bir nitelik kazanmıştır. Soane, bu lehçenin harf tekrarlarına dayalı yapısını vurgularken, Zazacanın detaylı bir incelemeyi hak ettiğini ifade eder. Zazacanın özgün yapısı, Kürt dilinin zengin çeşitliliğini gözler önüne sererken, aynı zamanda dilsel farklılaşmanın tarihsel, coğrafi ve toplumsal etkileşimlerle nasıl şekillendiğini anlamak için önemli bir örnek sunar. Farsça ile belirli ortak özellikler taşısa da Zazacanın Kürt dil ailesi içerisindeki konumu, dilbilim açısından bağımsız bir kimlik taşıdığına işaret eder. Bu çeşitlilik, Kürt dilinin tarih boyunca farklı kültürel ve politik dinamiklere maruz kalmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu süreç, “Zazaların Kürt Zazacanın lehçe değil, bağımsız bir dil” olduğu şeklindeki yeni bir görüşün ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

#### 2.1.3.1. Zazaların Kürt Kökenine Dair Dayanaklar

Kürt dilleri ve lehelerini inceleyen dilbilimciler, genellikle hangi belirli dilin kastedildiği konusunda bir belirsizlikle karşılaşmaktadır. Bu durum Kürt tanımının altında dilsel ve toplumsal açıdan farklılaşan birçok topluluğun yer almasıyla bağlantılıdır. “Kürt” terimi, bu anlamda dilsel-lehçesel çeşitliliği ve bu dillere sahip toplulukların farklı sosyal ve kültürel yapılarını kapsayan geniş bir kavramdır. Doğan (2024) bu çeşitliliğin, Kürt halkının tarihsel olarak heterojen bir yapıya sahip olmasından kaynaklandığını vurgular. Din, gelenek ve dil gibi öğeler, Kürt kimliğini oluşturan dinamik unsurlar olup, bu unsurların çeşitliliği adlandırma süreçlerini karmaşık hale getirir. Öyle ki bu durum, sadece Kürt halkı için değil, dünya genelindeki birçok etnik grup ve kültür için geçerlidir. Örneğin Makedon, Arap, İranlı, Türk gibi kimliklere dair tartışmalar, kimlik tanımlarının her zaman tek bir anlam taşımadığını gösterir. Dolayısıyla, “Kürt” teriminin dilbilimsel olarak ele alınması, çok daha geniş bir kimlik politikası meselesine dönüşmüş ve adlandırmaların kültürel, tarihsel ve toplumsal bağlamlarda da değerlendirilmesini gerektirmiştir (Doğan, 2024, s. 249–250).

Adlandırma süreçleri, toplumsal güç ilişkilerinden etkilenme ve onu şekillendirme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda Vaughan ve diğerler (2023, s. 84–86), Batı Arnhem Land’de yerli halkların dillerine ilişkin adlandırma pratiklerini ele aldıkları çalışmalarında, bu süreçlerin genellikle yerel topluluklarla istişare edilmeden şekillendiğini ve bunun akademik çalışmaların tarafsızlık iddiasını zayıflattığını belirtmektedirler. Benzer bir durum, Kürt dillerine yönelik adlandırma pratiklerinde de görülebilir. Dilbilimcilerin “Kürt” terimini yalnızca birkaç seçilmiş dil çeşidini tanımlamak için kullanması, diğer Kürt dil çeşitlerini dışlayarak, Kürtlerin dilsel ve kültürel heterojenliğini göz ardı etme riskini taşır. Doğan (2024, s. 250–251), bu tür bir dışlayıcı yaklaşımın, Kürt halkının ulusal ve kültürel bağlamda tanınmasını engellediğini ifade eder. Bu anlamda, yerel toplulukların kimlik ve dil algılarını dikkate alan daha kapsayıcı ve adil bir yaklaşım benimsenmelidir. Böyle bir yaklaşım, dilsel çeşitliliğin yanı sıra bu çeşitliliğin arkasındaki kültürel ve toplumsal yapıları da yansıtarak, Kürtlerin çok yönlü kimliğini doğru bir şekilde tanımlamaya olanak sağlar.

Ziya Gökalp de Kürtlerin dilsel ve kültürel yapısını ele alırken, bu topluluğun bir bütün olarak değil, çeşitlilik gösteren bir yapı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Kürtleri Kurmanç, Zaza (Goranca veya Dımilki), Soran (Baban ve Kalhur alt grupları) ve Lur (Bahtiyari, Fili, Leki) olmak üzere dört gruba ayıran Gökalp, bu dillerin birbirinden bağımsız dilbilgisel yapılar taşıdığını ve lehçe değil, ayrı diller olarak ele alınmaları gerektiğini savunmuştur (2011, s. 100). Bu sınıflandırma, Kürtlerin dilsel ve toplumsal farklılıklarını anlamak açısından önemlidir. Gökalp ayrıca, bu dillerin “Eski Kürtçe” veya “Proto Kürtçe” adı verilen ortak bir kökene dayandığını belirtmiş ve bu ilişkiyi Latince ile Latin dilleri arasındaki bağa benzetmiştir. Böylece, Kürt dillerinin farklılaşan yapıları kadar, ortak bir geçmişten gelen yönlerini de ortaya koyan Gökalp, Kürt kültür tarihine dair geniş bir perspektif sunmuştur (2011, s. 31). Dil ve kavim sınıflandırmalarının yanı sıra, Kürt gruplarının adlandırmalarına da dikkat çeken Gökalp, Kurmançların kendilerine “Kürt” demek yerine “Kurmancız” ifadesini kullandığını, Zazaların ise kendilerini “Kırd” olarak adlandırırken, Kurmançlara “Kırdas” dediğini belirtmiştir. Türklerin Zazalara “Zaza” adını verdiğini ifade eden Gökalp, bu isimlendirmenin dışsal algılardan kaynaklandığını ve Kürt kimliğinin kültürel ve siyasi dinamiklerle şekillendiğini vurgulamıştır (2011, s. 33).

Gökalp, Kürtlerin nüfus bakımından en büyük kısmını Kurmançların oluşturduğunu, Zaza ve diğer Kürt gruplarının ise daha küçük topluluklar halinde yapılandığını belirtmiştir. Coğrafi dağılıma dair gözlemlerinde, Soran ve Goran Kürtlerinin Musul bölgesinde yoğunlaştığını, Lur Kürtlerinin ise İran sınırlarında yaşadığını ifade etmiştir. Şeyhbızını topluluğunun ise Diyarbakır'dan Trabzon'a, hatta Ankara'ya kadar yayıldığını vurgulayan Gökalp, bu doğrultuda Kürt topluluklarının kimlik inşa süreçlerinde dilsel ve kültürel unsurların yanı sıra coğrafi farklılıklarının da önemli bir rol oynadığına dikkat çekmiştir (2011, s. 33). Gökalp'ın tespitleri, Kürtler arasındaki dilsel ve kültürel ayrışmaların yanında, tarihsel ve toplumsal bağların da güçlü bir şekilde varlığını sürdürdüğünü ortaya çıkar. Özellikle Zazaların Kürt kimliği içerisindeki yeri, onun bu gruba dair gözlemleriyle belirginleşmiştir.

Osmanlı dönemine ait kaynaklarda ise “Zaza” ifadesine ilk kez Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde rastlanmaktadır. *Seyahatname*'de, Bingöl yaylasına çıkan çeşitli aşiretlerden bahsedilirken, Zaza aşiretine de değinilir:

“Bu şehre Palu kal'asından sekiz sâ'atde gelirken nehr-i Murâd üzre Çapakçur cısr-i azîminden ubûr ederken Bingöl yaylasına çıkan aşiret-i Hâltî ve aşiret-i Çekvânî ve aşiret-i Yezîdî ve aşiret-i Zâzâ ve Zebârî ve Lolo ve aşiret-i İzoli ve şakâkî ve Giygi aşiretleri ki cümle iki yüz bin âdem-i Ekrâd ve on kerre yüz bin gûsfend-i devâbât olup bu cısr üzre Çapakçur beğinin âdemleri kuş uçurmayup öşür alırlar ve yayladan avdetleri mahalde hedâyâların alup azîm vezni üzre der-âmed peydâ olur” (Çelebi, 1999, s. 136).

Bu ifadenin yanı sıra Çelebi, farklı Kürt aşiretlerini saydığı başka bir bölümde, Zazaları “Ekrâd-ı Zaza” olarak anmakta ve onları diğer Kürt gruplarıyla birlikte ele almaktadır:

“Evvelâ Ekrâd-ı Zâzâ ve Lulu ve İzoli ve Yezîdî ve Hâlitî ve Çekvanî [ve] şakâkî ve Gigî ve Biseyânî ve Mûdîkî” (Çelebi, 1999, s. 140).

Evliya Çelebi'nin eserinde Zazaların Kürt olarak kabul edilmesi dikkat çekicidir. Bu yaklaşım, modern dönemdeki Kürt milliyetçiliği perspektifinden bağımsız olarak, erken dönem kaynaklarında Kürt topluluklarının alt gruplarını kapsayıcı bir şekilde ele alındığını göstermektedir. Nitekim 16. yüzyıl Kürt yazarı Şeref Han, Zazaları ve Goranları Kürtlerin alt grupları arasında sayarken, 17. yüzyılda Evliya Çelebi de aynı çizgide görüşler ortaya koymuştur. Ayrıca daha eski bir dönemde, 14. yüzyıl

mutasavvıfı Celaleddin bin Yusuf el-Kurani et-Tamlici el-Kurdi'nin eserlerinde de Goranların kendilerini Kürt olarak kabul ettiğini gösteren referanslara rastlanır (Bruinessen, 2013a, s. 10). Bu tarihsel tespitler, Zazalar ve Goranların Kürt kimliği içerisindeki yerini anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Öyle ki başta Osmanlı kaynakları olmak üzere eski tarihli referanslar, bu toplulukların Kürtler arasındaki konumlarını tarihsel bir süreklilik içerisinde değerlendirir. Zazaların İslam öncesi tarihine ilişkin bilgiler ise, mevcut kaynakların sınırlılığı ve konuya yönelik müstakil çalışmaların eksikliği nedeniyle büyük ölçüde belirsizdir. Aktarılan bilgilere dayanarak, İslam öncesi döneme ait Zazalarla ilgili bilgilerin çoğunlukla varsayımlar düzeyinde kaldığı, somut bilgi ve belgelere ulaşamadığı söylenebilir. Zazaların tarihine ve anayurtlarına dair ilk somut bilgilere ise İslam'ın yayılışıyla birlikte ortaya çıkan Arap-İslam kaynaklarında rastlanmaktadır (Çağlayan, 2016, s. 61).

Arap kaynakları Osmanlı kaynakları gibi Zazaları genellikle Kürt gruplarından biri olarak ele almış ve onların ilk yerleşim yerlerini, Musul ve Botan bölgeleri olarak tanımlamıştır. Örneğin, 9. yüzyılda yaşamış filolog ve tarihçi Ebu Hanife el-Dinaveri, Dunbulilerin (Zazaların) Bermeki soyundan geldiğini ve Kürt olduklarını ifade ederken, 10. yüzyıl tarihçisi Mes'udi, Dunbulileri "Denabile" olarak adlandırarak, Musul ile Cudi Dağı arasındaki bölgede yaşadıklarını belirtmiştir. 14. yüzyıl âlimlerinden İbn Fazlullah el-Ömeri de Dunbulileri Kürt aşiretlerinden biri olarak tanımlamış ve onların ana yurdu olan Musul hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. 15. yüzyıl bilginlerinden Firuzabadi ise Dunbulilerin Ezidi olduğunu ileri sürmüştür. Benzer şekilde, İbn-i Hallikan Bermekilerin Kürt taifesinden Zerza/Zerazi kabilesine mensup olduğunu ve Musul'da yaşadığını ifade ederek, bu grubun Abbasi Halifesi Harun Reşid döneminde Musul'dan Anadolu'ya göç ettiğini aktarmıştır (aktaran Çağlayan, 2016, s. 62). Ayrıca, 12. ve 13. yüzyılın önde gelen coğrafyacılarından Yakut el-Hamevi, *Mûcem'ül Buldan* adlı eserinde Zazaların yaşadığı bölgelere dair ayrıntılı bilgilere yer vermiştir. Hamevi, günümüzde Zazaların yaşadığı bölgelerle ilişkilendirilebilecek olan Zevzan adıyla anılan bir bölgeden sıkça bahsetmiş ve burada Kürtlerin yaşadığını belirtmiştir. Zevzan'ın Musul, Diyarbakır, Azerbaycan ve Ahlat arasında kalan bir bölge olduğunu ifade eden Hamevi, bu bölgenin Beşneviyye ve Buhtiyiye Kürtlerine ait kalelerle dolu olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Zevzan bölgesinin Ceziret'ü İbni Ömer'de, Dicle'nin



doğusunda bulunduğunu ve Kürtlerin yönetim merkezi olarak önemli bir rol oynadığını kaydetmiştir (Biçer 2014'ten aktaran Çağlayan, 2016, s. 62).

Kaya'ya göre ise (2021) “Zaza Kürtleri, Kürdistan'daki nüfusun kayda değer bir kısmını oluşturmakta olup, genellikle Zazaca veya Dımılı olarak adlandırılan bir lehçeyi konuşmaktadır. Fakat bu topluluk, konuştuğu lehçeyi kendi anadilinde ‘Kırdki’ olarak tanımlayarak, dil ve kimlik arasındaki bağını net bir şekilde ortaya koyar. Etnik kimliklerini doğum, tarih, kültür ve köken mitlerine dayandıran Zazalar, ortak bir soya ve kültürel geçmişe sahip olduklarına inanmakta, bu inanç doğrultusunda kendilerini Kürt kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak görmektedirler” (2021, s. 18-20). Kaya'nın ifadeleri Zazaların dilsel bir topluluk olmanın ötesinde, tarihsel ve kültürel bağlarla güçlenmiş bir kimlik bilincine sahip olduklarını göstermiştir.

Genel olarak bu yaklaşımda Zazaların Kürt kimliği içerisindeki yeri, dilsel ve etnik bir tartışmanın ötesine geçerek, tarihsel süreklilik, kültürel çeşitlilik ve toplumsal aidiyet bağlamlarında çok boyutlu bir yapı sergilemiştir. Tarihsel kaynaklar, Zazaların Kürt topluluklarının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edildiğini göstermekte, bu durum Evliya Çelebi'den Ziya Gökalp'e oradan modern çalışmalara kadar uzanan farklı dönemlerin yazılı belgeleriyle desteklenmektedir.

#### **2.1.4. Sosyolinguistik Perspektif: Zazaların Kürt Zazacanın Bağımsız Dil Olduğuna Dair Görüşler**

Zazacanın lehçe değil dil, Zazaların ise Kürt olduğu yönündeki sosyolinguistik yaklaşımlar, dilbilimsel olarak belirli yapısal farklılıklara dayansa da bu yaklaşımların nasıl kullanıldığı ve hangi bağlamda dile getirildiği oldukça önemlidir. Çünkü dilsel farklılıkları tanıyan ve bu farklılıklar üzerinden etnik-kültürel pozisyonlar inşa eden yaklaşımlar, tarihsel olarak açıklayıcı olmanın yanı sıra, yönlendirici ve şekillendirici bir işlev de üstlenmiştir. Öyle ki Türkiye'de Cumhuriyet döneminin başından itibaren uygulanan resmi ideoloji, Kürtçeyi Türkçenin “bozulmuş bir biçimi” olarak nitelendirerek, Kürtlerin etnik varlığını inkâr etmenin bir aracı olarak sosyolinguistik bir argümana başvurmuştur. Bu yaklaşım, “dili farklı olsa da bu halk bizdendir” şeklinde çalışan, yüzeyde kapsayıcı fakat temelde asimilasyoncu bir mantığa dayanıyordu.

Benzer bir risk ve eleştiri, bugün Zazacanın bir dil olduğu kabul edilse bile, bu dilin konuşurları olan Zazaların Kürt kimliği içerisinde mutlak biçimde tanımlanmasında da ortaya çıkabilir. Zira “dil farklı olsa da kimlik ortaktır” savı, tarihsel ve kültürel etkileşimlere dayandırılrsa da eğer bağlamsız ve mutlak biçimde sunulursa, sosyolinguistik yaklaşımın araçsallaşma ihtimalini gündeme getirebilir. Bu nedenle, Zazacanın lehçe değil dil olduğunu savunan yaklaşımların, sosyolinguistik bir argüman çerçevesinde aynı zamanda Zazaların Kürt olduğunu ileri sürmeleri, eğer bu pozisyon tarihsel çoğulluğu ve kimliksel öznelliği dikkate almadan dile getirilirse, tahakküm kurucu bir söylem haline gelebilir. Yani bu sav, bilimsel olarak temellendirilse bile, kimlik üzerinde indirgemeci bir etki meydana getirme riski taşır. Dolayısıyla bu tür yaklaşımlarda, tarihsel belgeler ve sahadaki kimlik deneyimleriyle uyumlu, özenli ve çoğulcu bir dil kullanmak zorunludur. Aksi takdirde, geçmişte Kürtlerin geneline uygulanan sosyolinguistik indirgemeciliğin benzeri, bu kez başka bir topluluk üzerinde yeniden üretilebilir. Ancak bu yaklaşım dikkatli ve çoğulcu bir dille savunulursa, Zazacanın özgünlüğünü tanıır ve Kürt kimliği içerisindeki çoğulluğu kavramsallaştırır. Böylece kimlikleri homojenleştirmeden birlikte düşünmenin olanaklarını genişletir.

Zazacanın bağımsız bir dil olarak kabul edilmesine dair kanıtlar, yerli ve yabancı birçok araştırmacı tarafından ortaya konulmuş ve bu konuda geniş bir akademik literatür oluşmuştur (MacKenzie, 1995; Keskin, 2019). Diğer taraftan Zazaları Kürt olarak değerlendiren ve Zazacayı Kürtçe’nin bir lehçesi olarak kavrayan geleneksel yaklaşım içerisinde sosyolinguistik bir perspektifle yapılan farklı değerlendirmeler de bulunmaktadır. Bu bağlamda Mehrdad İzady (2023) ve Ziya Gökalp (2011) gibi önemli araştırmacılar, Zazaları Kürt olarak kabul etmekle birlikte, Zazacayı ve Goraniyi Kürtçenin bir lehçesi değil, dil olarak ele almışlardır. Bu yaklaşımlar, Zazacanın dilsel bağımsızlığını savunurken, aynı zamanda Kürt kimliği içerisindeki konumunu da sosyolinguistik bir bakış açısıyla yeniden değerlendirmektedir. Bu sosyolinguistik perspektifin detaylı şekilde incelenmesi, Zazaların dilsel ve kültürel kimliklerinin daha derinlemesine anlaşılmasına olanak sağlayacaktır.

Dillerin, lehçelerin ve ağızların sınırları kesin ve doğal bir biçimde çizilemez çünkü dilsel yapıların evrimi, toplumsal etkileşimlerle şekillenir ve bu etkileşimler dillerin birbirlerinden farklılaşmalarına veya yakınlaşmalarına neden olur. Bu bağlamda,

Kürtçenin lehçeleri ve Zazacanın ağızları arasındaki sınırlar da net değildir. Her iki dil de komşularındaki Arapça, Farsça ve Türkçeden etkilenmiş ve bu dillerin dilbilgisel ve leksikal öğelerini bünyelerine katmıştır. Dilin “arı” veya “öz” bir biçimi olmadığı gibi, dildeki yabancı öğelerin kabul edilmesi de doğaldır çünkü başka dillerden alınan kelimeler, çekim süreçleriyle o dilin bir parçası haline gelir (Paul, 2011, s. 20). Bu durum, dilin saf kalmasının imkânsız olduğunu ve dillerin birbirini etkileyerek evirildiğini gösterir. Ayrıca, dil ve lehçe arasındaki farklar da çoğunlukla öznel bir değerlendirmeye dayanır. Örneğin bir dilin varyantları, kültürel ve sosyal bağlamda bazen lehçe, bazen de ayrı bir dil olarak tanımlanabilir. Paul (2011) bu tür değerlendirmelerin, dilbilimsel akrabalık ilişkilerini belirlemede her zaman güvenilir olmayabileceğini ve ideolojik etkilerle şekillenen dilsel algıların, dilin doğru bir şekilde tanımlanmasını zorlaştırabileceğini belirtir. Bir zamanlar Kürtçenin Türkçenin bir lehçesi olduğu iddialarının, yüzeysel benzerliklere dayalı olarak yapılması, bu tür metodolojilerin dilbilimsel açıdan geçersizliğini ortaya koyar (Paul, 2011, s. 22).

Zazaca ve Gorani dilleri, konuşanlarının kendilerini genellikle Kürt olarak tanımlamasına rağmen, dilsel olarak Kürtçenin üç ana çeşidiyle aynı kaynaktan gelmez. Fakat bu diller, sosyo-tarihsel bir bağlamda “Kürtçe”nin bir parçası olarak kabul edilebilirler. Zazaca çoğunlukla, Türkiye’nin doğusundaki Diyarbakır, Dersim, Bingöl ve Elazığ illerinde konuşulurken, Gorani, İran Kürdistanı’nın Kermanshah gibi vilayetleri ve Irak Kürdistanı’nda küçük ceplerde konuşulmaktadır (Öpengin, 2021, s. 605). Zazaca ve Gorani, başlangıçta Kürtçeden farklı olan ve Batı İran dillerine yakın olan dillerdir. Bununla birlikte, tarihsel süreç içerisinde Kürtçeyi etkilemiş ve Kürtçeden etkilenmiş olmaları, onları sosyo-tarihsel olarak Kürtçeyle ilişkili kılar. Bu dillerin Kürtçeye etkisi, dilsel, kültürel ve sosyo-politik düzeyde de hissedilmiştir (Paul, 2011, s. 22). Fattah (2000) Zazaca ve Goraniyi Kürtçenin “Kürdo-Hazar” alt grubu olarak değerlendirmiştir. Ancak bu dillerin tek bir proto-dilden türediği ve tarihsel olarak aynı kökene dayandığına dair bir kanıt bulunmamaktadır (Öpengin, 2021, s. 605-606). Zazaca ve Gorani, Kürt halkının kimliğini tanımlarken önemli bir rol oynamış fakat bu diller kendi içlerinde de sosyo-politik kimlik talepleri geliştirmiştir. Nitekim Zazaca, özellikle 1980’lerden sonra, kendi dil statüsünü talep eden bir dil haline gelmiş ve bu süreç, dilin sosyo-politik kimlik ile nasıl iç içe geçtiğini açıkça ortaya koymuştur (Öpengin, 2021, s.

607). Dolayısıyla, Zazaca ve Gorani'nin Kürtçe ile olan ilişkisi, dilsel bir mesele olmanın ötesinde, toplumsal, siyasal ve kültürel kimliklerin şekillendiği bir süreçtir.

Îzady (2023, s. 299) tarafından belirtildiği üzere, Gorani, Dımılı/Zazaca ve Kürtlerin eski dilinin diğer lehçeleri için kullanılan “Pehlawani” adı, günümüzde Kürtler ve Kürt olmayanlar arasında kullanım dışı kalmıştır. Ortaçağ yazarları tarafından kullanılan bu terim, bu lehçeleri kapsayacak ortak bir isim ihtiyacından dolayı yeniden canlandırılmıştır. “Pehlawani” terimi, açıkça “Pahla’ya ait olan” anlamına gelen Pahlawand teriminden türetilmiştir. Pahla, dilin köken aldığı bölgeyi, yani Güney Kürdistan ve Kuzey Luristan’ı kapsıyordu ve bu bölgeye ait bir aşiret olan Feyli Aşireti, hâlâ bu bölgede varlığını sürdürmektedir. Pehlawani ve Kurmanci arasındaki ilişkiyi Latince kökenli dillerle karşılaştırmak mümkündür. Bu doğrultuda Kurmanci ile Pehlawani arasındaki bağlantı, Fransızca ve İtalyanca arasındaki ilişkiye benzer; her iki dil de Latince’nin evrimleşmiş dallarıdır, tıpkı Kurmanci ve Pehlawani’nin de kaybolmuş arkaik “Medce” veya “Proto-Kürtçe” dilinden türemiş bağımsız diller olmaları gibi. Kurmanci ve Pehlawani, artık aynı dilin lehçeleri olarak değil, birbirinden bağımsız iki dil olarak kabul edilmektedir. Bu diller arasındaki farklar, herhangi bir standart dilbilimsel ölçütle aynı dilin lehçeleri olarak sınıflandırılmayacak kadar büyüktür. Kurmanci ve Pehlawani konuşanlar arasındaki karşılıklı anlaşılabilirlik ise sınırlıdır. Bugün Kurmanci, Kürtlerin büyük çoğunluğunun anadili iken Pehlawani, geri kalan Kürtler tarafından konuşulmaktadır. Bu durum, Kürdistan’da yaşanan tarihsel göç hareketlerinin ve yeni dinlerin etkisiyle şekillenen yerel dil ve kültür değişimlerinin doğrudan bir sonucudur (Îzady, 2023, s. 302). Bu değişiklikler, Kürtlerin dillerinde olduğu gibi sosyal ve kültürel yapılarında da önemli izler bırakmıştır.

Geçmişte bazı dilbilimciler, özellikle Kurmanci’nin “gerçek Kürtçe” olduğunu iddia etmiş ve Pehlawani’yi Kürtçe-olmayan bir dil olarak değerlendirmişlerdir. Fakat bu görüş, Gorani ve Dımılı/Zazaların da kendilerini Kürt olarak tanımlamaları ve Kürt ulusunun tarihsel olarak bu halklardan türemesi göz önüne alındığında, yanlış bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Kurmançların bu halkları “gerçek” Kürtler olarak görmemesi, sadece bu halklar hakkında bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Goranlar ve Dımililer, Kürt ulusunun tanımlanabilen en eski kolları olup, İslamiyet’in 7. yüzyılda Kürdistan’a girmesinden önce de Kürt olarak tanımlanmışlardır (Îzady, 2023,

s. 303). Bu bağlamda Erdoğan (2024, s. 222), Zazaların diğer Kürt kavimleriyle aynı kökten geldiklerini, dil ve toplumsal özellikleriyle farklılıklar taşıdıkları da tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamda Kürt ulusunun ayrılmaz bir parçası olduklarını belirtir. Nitekim yalnızca Zazaların Antik Çağ kayıtlarında “Kırd” olarak tanımlandığı ve Zazacanın kendi tarihsel gelişimi ve özellikleriyle farklı bir dil olduğu ortadadır.

Zazaca, Fars dilinin tahrif edilmiş lehçelerinden biri olmadığı gibi, Kürtçenin bir lehçesi de değildir. Zaza dili, Kürtçe olarak tanımlanan diğer diller gibi, kendi dilsel bağımsızlığını koruyan fakat Kürt ulusunun diğer halklarıyla etkileşim içerisinde gelişmiş bir dildir. Dolayısıyla Zazalar, Kürt halkıyla öylesine iç içe geçmiş ve bu halkla tarihsel, kültürel bağlarını güçlendirmiştir ki, kendilerine özgü bir tarihî bilinçten ziyade, bu etkileşimler sonucunda ortak bir kimlik geliştirmişlerdir (Erdoğan, 2024, s. 236). Böylece dilbilimsel sınıflandırmaların ötesinde, Kürt-Zaza ayrımının kabul edilmesinin mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte Bulut (2013, s. 77-78), Kürt dil kümesinin dört ana dilini, yani Zazaca, Kurmanci, Soran ve Lur dillerini kapsayıcı kavramlar olarak tanımlar ve bu dillerin, birbirlerinin lehçeleri değil, bağımsız diller olduğunu belirtir. Aynı şekilde Erdoğan (2024, s. 241) da Zaza dil grubunu (Zazaca/Kırdki/Dımılki), “Kürtçe” olarak tanımlamak yerine “Kurdi” olarak tanımlamanın daha gerçekçi olacağını vurgular.

Dil, etnik kökenin belirleyicisi olabileceği gibi, her zaman onunla örtüşmez. Zazalar örneğinde olduğu gibi bir dilin, onu konuşan topluluğun etnik kimliğiyle ilişkisi çok boyutludur. Zazaların çoğu, başta Kurmaçlar olmak üzere diğer Kürt kimlikleriyle etnik, kültürel ve toplumsal bir bağ içerisinde yaşamış, bu süreçte dilsel ve kültürel olarak yakınlaşmışlardır. Özellikle Kurmanç-Zaza bölgelerinde yaşayan Sünni Zazalar için bu yakınlık daha belirgindir. Bu doğrultuda Zazaca, bağımsız bir dil olarak varlığını sürdürse de Zazalar bu dil üzerinden kendilerini Kürt kimliğiyle özdeşleştirebilirler. Bu kimlik dilsel bir bağdan ziyade, kültürel ve tarihsel bir aidiyetin sonucudur. Çünkü topluluklar, belirli bir dilin konuşulması kadar, toplumsal etkileşim ve aidiyet duygusu tarafından da şekillenirler.

## 2.2. EMİK VE ETİK YAKLAŞIMLAR BAĞLAMINDA İSİMLENDİRMELER: DİMİLİ, KIRD, KIRMANÇ VE ZAZA KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Emik ve etik isimlendirmeler, bir topluluğun kültürel ve toplumsal kimliğini şekillendiren önemli araçlardır. Zazalar, tarihsel ve coğrafi olarak farklı bölgelere yayılmış, kendilerine ait dil ve kültürleriyle tanınan bir topluluktur. “Zaza, Kırd, Kırmanç ve Dımili” gibi adlandırmalar, bu topluluğun kimlik inşasında merkezi bir rol oynamaktadır. Bu kavramlar dilsel bir farkın ötesinde toplumsal yapı, kültürel değerler ve tarihsel arka planla ilişkilendirilen çok yönlü anlamları taşır.

Etnisite çalışmaları, toplulukların kendilerini tanımlama biçimlerine dair iki ana perspektif sunar: emik ve etik yaklaşımlar. Emik yaklaşım bir topluluğun içersinden, yani bireylerin kendi perspektiflerinden etnik kimliklerini ve toplumsal kategorilerini nasıl algıladıklarını incelerken, etik yaklaşım, dışarıdan bakıldığında etnik kimliklerin nasıl tanımlandığını, sınıflandırıldığını ve anlamlandırıldığını ele alır (Denzin, 1997, s. 42-45). Zazalar özelinde içeriden adlandırmalar, topluluğun kendi kimliğini tanımlama biçimlerini yansıtır. “Dımili, Kırd, Kırmanç ve Zaza” gibi terimler, Zazaların kendi aralarındaki kültürel ve etnik çeşitliliği ifade eder ve bu isimlendirmeler, topluluk üyelerinin öznel kimliklerini, tarihsel geçmişlerini ve sosyal yapılarındaki farklılıkları yansıtır (Malmîsanij, 2021, s. 664). Ancak dışarıdan bakıldığında, Zazalar genellikle etik bir bakış açısıyla, homojen bir grup şeklinde “Zaza” olarak isimlendirilir. Bu dışsal etiketleme, özellikle Türkiye gibi çok kültürlü toplumlarda, belirli bir grup için genellikle bir özdeşleşme sağlamaktan çok, dışsal bir sınıflandırma ve bazen de dışlayıcı bir yaklaşım oluşturur (Denzin, 1997). Bu durum, Zazaların içsel kimlik algıları ile dışarıdan kendilerine yüklenen kimlikler arasındaki gerilimi derinleştirir. İçeriden adlandırmalar, Zazaların toplumsal bağlamda kendilerini tanımlarken kullandıkları esnek ve dinamik bir sistem sunarken, dışarıdan gelen etik tanımlar genellikle sabit ve sınırlı bir kimlik algısı oluşturmaktadır.

### 2.2.1. Dımili/Dımilki

Dımili terimi, özellikle Güney grubuna ait Hanefî Zazalar tarafından kendi kimliklerini ifade etmek için kullanılmakla birlikte, yalnızca bu gruba özgü değildir. Tarihsel olarak

daha eski bir adlandırma biçimini temsil eden Dımılı ve Dımılki terimleri, İç Dersim'deki Kurmançlar tarafından Dêsimki veya Dımılki olarak da kullanılmaktadır. Bu durum, Zazaların kimliklerini tanımlamak için bu terimi benimsediğini ve bu adlandırmanın yalnızca bir bölgeyle sınırlı kalmadığını göstermektedir. Güneydeki Zazalar, özellikle Siverek ve Çermik hattındaki yerleşimlerde, kendilerini komşularından ayırmak için Dımılı, dillerine de Dımılki demektedirler. Bu adlandırma, komşu Kurmançlar tarafından da neredeyse tüm Zazalar için kullanılmaktadır. Benzer bir kullanım, Mutki Zazalarında da gözlemlenmektedir. Bu Zazalar da iç kesimlerdeki Şafii Arap ve Kurmançlarla çevrili bölgelerde kendilerine Dımılı, dillerine ise Dımılki demektedirler (Eren, 2023, s. 14).

Dımılı adının kökeni üzerine farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar, bu ismin Milan ve Zilan gibi eski Kürt kabile adlarından türediğini ifade etmektedirler. Tarihsel kaynaklarda, Dımılı adı zaman içerisinde Dumuli, Dımıl, Dümülü ve Dümbeli gibi farklı biçimlerde yer almaktadır. Nitekim *Şerefname*'de, Zaza adı yerine Dımılı kelimesinin kullanıldığı (Şeref Xan, 1571'den aktaran Malmîsanij, 2021, s. 666) ve bu kelimenin zamanla Türkçeye Dinbili olarak çevrildiği görülmektedir. Şeref Xan (1571), Dûmelî Beyleri'nin Ezidilikten Ehl-i Sünnet inancına geçtiklerini fakat bazılarının Ezidilikte ısrar ettiklerini kaydetmiştir. Dûmelîlerin, Botan bölgesinden geldikleri ve bir kısmının Dersim gibi bölgelere yöneldiği de *Şerefname*'de belirtilmiştir (Şavata, 2015, s. 80-81). Bu bağlamda, Dımılı ismi, bir kimlik adı olmanın ötesinde, bölgesel göçler ve dini dönüşümlerle de şekillenmiş bir tarihsel kavram olarak değerlendirilebilir.

Bir diğer görüş, Dımılı adının Viranşehir Milli aşiretiyle bağlantılı olduğu yönündedir. Buna göre Zazalar, Viranşehir Milli aşiretine mensup oldukları için, bu aşiretin “arkası” veya “devamı” anlamında Dumilli olarak adlandırılmış ve zamanla Dumuli, Dımılı, Dumıl gibi şekillerde evrilmiştir (Malmîsanij, 1996). Ayrıca, Dumıl kelimesinin “geniş omuzlu” anlamına geldiği de belirtilmektedir (Malmîsanij, 1996). MacKenzie ise, Kurmançların Zazalara “Dümbüli” dediklerini ve Zazaların Kurmançlar tarafından “Kırdas” adıyla anıldığını belirtir (MacKenzie, 1989, s. 541). Ziya Gökalp de (2011, s. 33) bu durumu vurgulamıştır.

Çağlayan (2016, s. 38) Dımılı ve benzeri adların, Zazaların tarihsel, dilsel ve kültürel çeşitliliğini yansıttığını belirtirken, bu adların kökeni ve anlamları hakkında yapılan

spekülasyonların, tarihsel ve dilsel gerçekliklerle çeliştiğine dikkat çekmiştir. Özellikle Dımili isminin, Deylem gibi eski adlarla ilişkilendirilmesinin günümüz Zazalarının kökenlerini açıklamakta yetersiz kaldığı ifade etmiştir. Bununla birlikte bazı kaynaklarda, Dunbulilerin birçok küçük aşiret ve kabileden oluşan büyük bir aşiret konfederasyonu olduğu ve Dimili isminin aslında bir aşiret adı olarak kullanıldığı ifade edilmektedir. Zilan da (2019, s. 336-337) bu görüşü dile getirerek, günümüzde Dımili isminin Zazaların çoğuna teşmil edilmiş olmasına rağmen, aslında bir aşiret adı olarak da varlığını sürdürdüğünü vurgulamıştır.

Kimlik tanımı olarak “Dımili” ve dil tanımı olarak “Dımilki” terimleri, Zazalar açısından hem emik hem de etik bir yaklaşım bağlamında işlevselliğini sürdürmektedir. Emik anlamda “Dımili” ve “Dımilki”, Zazaların kendilerini ifade ederken kullandıkları geleneksel kimlik belirleyicileri olmanın ötesinde, tarihsel olarak derin bir anlam taşımakta ve topluluk içerisindeki köken tartışmalarını beslemektedir. Öte taraftan Zazaların kültürel belleğinde, dilsel ve toplumsal yapılarında yer eden bu adlandırma, bireylerin ve grupların kendilerini diğer topluluklardan ayıran, özgünlüklerini pekiştiren bir kimlik işareti olarak işlev görmektedir. Etik açıdan ise “Dımili” ve “Dımilki” terimleri, Zazaların sosyal yapılarındaki aidiyet duygusunu ve tarihsel ile kültürel değerlerini yansıtırken, aynı zamanda toplumsal hiyerarşiler ve etkileşimlerde bir kimlik belirleyici rolü oynamaktadır. Bu bağlamda, Zazaların dış dünya ile kurdukları ilişkilerde de bu terimler, topluluğun sınırların belirlenmesinde, kimliklerinin tanınmasında ve korunmasında önemli bir rol oynamaktadır.

### 2.2.2. Kırd/Kırdki

Zazaların, tarihsel olarak kendilerini tanımlarken kullandıkları isimlerin en dikkat çekici olanlarından biri, “Kırd”tır. Özellikle Diyarbakır’ın kuzey bölgeleri ile Bingöl’de ve Elazığ’ın bu her iki ilin sınırlarına yakın yerlerinde yaşayan topluluk üyeleri, kendilerini daha çok Kırd, konuştukları dili Kırdki veya Kırdi, yaşadıkları coğrafik bölgeyi de Kırdane olarak adlandırmaktadırlar. Beraber yaşadıkları diğer Kürt grubunu Kurmanç veya Kırdas, Kurmançların lehçesine de Kurmanci veya Kırdasi/Kırdaski demektedirler (Zilan, 2019, s. 306). Bu bağlamda 1921’de Gökalp de Zazaların bazı yerlerde kendilerine “Kırd” dediklerini belirtmiştir (2011, s. 33).



Kırd terimi, yazılı kaynaklarda ilk olarak 1857’de Peter Lerch tarafından kullanılmıştır. Lerch, bir Zaza’dan derlediği Zazaca metinlerde “Kırd” ifadesine yer vermiştir. Bu metinler aynı zamanda Zazacanın en eski yazılı örnekleri arasında yer almaktadır. 1898’de yazılan Ehmedê Xasî’nin Zazaca Mevlid’inin sonunda da Kırd terimi kullanılmıştır. Xasî, Mevlid’ini Kırdi yazmış ve bu terimi eserin sonunda bir kez vurgulamıştır (Malmîsanij, 1996; Lezgin, 2016, s. 38). Zazaların kullandığı Kırdki’nin de bu kimlik inşasının bir parçası olarak, kendilerine ait bir dil ve kültür duygusu taşıdığı anlaşılmaktadır (Doğan, 2024, s. 254).

Kırd kelimesinin kökeni üzerine çeşitli teoriler de mevcuttur. Örneğin Antik Yunan yazarı Strabon, Kürtler için kullandığı “Kyrții” terimiyle, benzer bir halk adı kullanmış ve bu terimin “Kırd” kelimesine oldukça yakın olduğu gözlemlenmiştir. Aynı şekilde Ermenicede Kürtler için kullanılan “Krdêr” ve “Krdakan” terimleri de “Kırd” kelimesiyle paralellik göstermektedir (İslâm Ansiklopedisi, 1977, s. 1090; Lecoq, 2006, s. 232’den aktaran Malmîsanij, 2021, s. 665). Bu bağlamda Kaya’nın (2021, s. 19) Solhan başta olmak üzere, Bingöl Zazalarıyla yaptığı görüşmeler dikkat çekicidir. Öyle ki bu görüşmelerde özellikle yaşlıların kendilerini “Kırd” olarak tanımladıkları, dillerini ise “Kırdki” olarak adlandırdıkları, Kürt kimliğini reddetmedikleri ve bu kimliklerine dair herhangi bir şüphe duymadıkları belirtilmiştir.

Geniş bir perspektiften bakıldığında, “Kırd” teriminin anlamı bir etnik kimlik belirtisi olarak kalmamış, toplumsal bir ayrım da ifade bulmuştur. Bu doğrultuda Zazalar arasında, “Kırd” kelimesi “bey”, “ağa” ailelerinin dışındaki halk için de kullanılmıştır. Bu durum Kırd teriminin, bir dil ve etnik kimlik tanımlaması olmanın ötesine geçerek, sosyal hiyerarşi ve toplumsal sınıfları ifade eden bir anlam taşıdığını da göstermektedir. Örneğin, Eğil’deki Bey ailesi (Key Miran) ve Piran’daki Ağa ailesi (Key Axan) dışında kalan halka “Kırd” denmesi, bu terimin toplumsal bir farklılaşma anlamı da taşıdığını ortaya koymaktadır (Malmîsanij, 1996). Günümüzde “Kırd” terimi, Zazalar ve diğer Kürt gruplar arasında tarihsel anlamda önemli bir kimlik ifadesi olarak yer almıştır. Zazaların kendilerine atfettiği bu isim, bugün daha çok “Zaza” adıyla bastırılmış olsa da Kırd kelimesinin hala bazı bölgelerde ve topluluklarda kullanımı devam etmektedir (Çağlayan, 2016, s. 41). Genel olarak Kırd teriminin, Zazalar açısından daha çok emik bir yaklaşımı temsil ettiği söylenebilir. Bu durum terimin Zazalar tarafından, kendi

kimliklerini ve toplumsal yapılarını tanımlamak amacıyla içsel bir perspektiften kullanılmasıyla ilişkilidir. Bununla birlikte terimin zamanla azalmakta olan kullanımı, Zaza kimliği üzerindeki dilsel ve kültürel dönüşümlerin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

### 2.2.3. Kırmaç/Kırmaçça

Zazaların kendilerini tanımlarken kullandıkları isimlerden biri olan “Kırmaç” özellikle Tunceli, Erzincan, Kiğı, Varto ve Koçgiri yörelerinde yaşayan Raa Haq inancına bağlı Zazalar arasında yaygındır. Bu topluluk, kimliklerini ifade etmek için Kırmaç ismini tercih ederken, Kurmanci konuşan komşularını ve onların dillerini “Kırdas”, “Kırdasi/Kırdaski” olarak adlandırmaktadır (Çağlayan, 2016, s. 41). Dersimli araştırmacı Mustafa Dûzgûn, Kırmaç teriminin Dersimliler için ne kadar önemli olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: “*Dêrsim halkı, kökenlerine göre kendilerine ‘Kırmanc’ derler. Başka hiçbir isim kullanmazlar. Bir yabancı veya Dêrsimli olmayan biri, bir dil sürçmesiyle Dêrsimli birine ‘Zaza’ derse, Dêrsim yerlisi sinirlenecektir, ‘Hayır, ben Zaza değilim, ben Kırmancım’ diyecektir*” (Dûzgûn, 1988, s. 37’den Malmîsanij, 2021, s. 664). Bu ifadeler, Dêrsimli Kırmaçlıların kendilerini “Zaza” adıyla özdeşleştirmediklerini net bir şekilde ortaya koymuştur.

Dersim’in bu isimlendirmeye ilişkin algısının tarihsel bir boyutu da 1938 Katliamı ile ilişkilendirilebilir. Katliama karşı başlatılan kalkışmaya önderlik eden liderlerden Seyyid Rıza’nın oğlu Bava’nın öldürülmesinin yasını tutan bir ağıtta, Dersim halkının bu kimlik bilincine yaptığı göndermeler dikkat çekicidir. Ağıtta şu ifadeler yer alır: “*Söyleyeyim, söyleyeyim, Bava’m hakkında konuşayım; Bava’m Hozat’a gitti; Kırmanc krallığını almaya*” (Fırat, 1986, s. 106’dan aktaran Malmîsanij, 2021, s. 664). Bu örnek, Kırmaç kimliğinin Dersim bölgesindeki toplumsal ve siyasal kimlik algısında ne denli derin bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Kırmaç ve Kırmaç adlarının aynı kökten geldiği düşüncesi, Raa Haq inanç bölgelerindeki toplulukların etnik ve sosyal kimliklerini anlamada önemli bir anahtar sunmaktadır (Malmîsanij, 1996). Bu bağlamda İsmail Beşikçi (1992, s. 191), “*Kırmaç, Kürt demektir. Fakat Doğu’nun feodal egemen sınıfı kendini Kırmaç kabul etmemekte,*

*bu terimi ezilen, sömürülen horlanan Kürt halkı için kullanmaktadır...” ifadelerini kullanarak, bu terimin tarihsel ve toplumsal bağlamına dikkat çekmiştir. Diğer yandan Kırmanç nitelemesi, özellikle Türklerle sınır şeridinde yaşayan Kürt toplulukları arasında yaygınlığını korumuştur. Erzincan, Kuzey ve Batı Dersim, Sivas, Malatya ve Maraş yörelerinde, Kırmanç ve Kurmaç kelimesinin “Kürt” ve “Alevi” (Raa Haq) anlamlarını yansıttığı ve bu şekilde kabul edildiği bilinmektedir (Gezik, 2000, s. 18-19). Nitekim Fırat, dilsel farklılıklara rağmen, Dersimlilerin ortak bir kökene sahip olduklarına dair inancını şu şekilde ifade eder: “Böylesi bir dil farklılığına rağmen Kırmanclar aynı kökenden geldiklerine inanırlar. Yani bu aynı köken inancı ile de bir dilin birliğine bağlı kalmaz, bilhassa birlikte yaşadıkları tarihi olaylar, sosyal ve kültürel yaşam benzerlikleri ‘ethnicity’ duygularını birlikte oluşturup pekiştirir” (aktaran Çağlayan, 2016, s. 16). Bu durum, “Kırmaç” teriminin iki kimliği (Raa Haq inancı ve Kürt) ifade eden etno-dinsel bir özelliğe sahip olduğunu göstermekte ve geniş bir kullanım sahasına yayılmasına yol açmaktadır.*

Kimi araştırmacılara göre (aktaran Çem, 2011, s. 502) “Kırmanciye”<sup>2</sup> terimi, Dersim bölgesinde Kürtlük ve Kürdistan’ı ifade etmekte kullanılan önemli bir kavramdır. Bununla birlikte Kürdistan’ın farklı bölgelerinde de “Kırmanç” adıyla kendini tanımlayan topluluklar bulunmaktadır. Örneğin, Şırnak ve Hakkâri yörelerinde Kürtçenin Kurmanci lehçesini konuşanlar, kendilerine “Kırmanç” demektedir. Benzer şekilde, İran ve Irak Kürdistanı’ndaki Soran Kürtlerinin önemli bir kesimi de kendilerini “Kırmanç” olarak adlandırmakta ve konuşulan lehçeyi “Kırmanci” olarak ifade etmektedirler. Bu bağlamda, Güney Kürdistan Kürtleri arasında Kurmanci lehçesi “Kırmanci Seru” (Kuzey Kırmanccası), Sorani lehçesi ise “Kırmanci Xvaru” (Güney Kırmanccası) olarak adlandırılmaktadır. İlginç bir şekilde, Soranice konuşanların bir kısmı “Kırmanç” terimini Kurmanci lehçesini konuşanlar için, “Kırmanci” kelimesini ise bu lehçenin kendisi için kullanmaktadır. Ayrıca Irak Kürdistanı’nın Behdinan bölgesinde, lehçesi Zazaca olmayan fakat “Zazayi” olarak adlandırılan bir grubun varlığı da dikkat çekicidir. Bazı yörelerde ise “Kırmanç” terimi, yalnızca dilsel bir

---

<sup>2</sup> Kırmanciye adı anlaşıldığı üzere, geçmişte Kırmançca (Zazaca) konuşanların ya yalnızca kendi yaşadıkları ya da Kırdaslar (Kırmanclar) ve belki de diğer bazı topluluklarla birarada yaşadıkları alanı ifade etmek için kullandıkları bir terimdir. Bu terim son zamanlarda bazen coğrafi olarak günümüz Dersim kavramının yerine ikame edilmektedir (Aksoy, 2006, s. 20-21).

kimliği değil, sosyolojik bir ayrımı da ifade etmektedir. Bey, aşiret reisi gibi sıfatlara sahip olmayan veya herhangi bir aşirete mensup bulunmayan sıradan halk için kullanılan terim, toplumsal yapının farklı boyutlarına da ışık tutmaktadır (Çem, 2011, s. 502-503). Bu çerçevede, Kırmanç ve Kırmançça terimlerinin farklı bölgelerdeki kullanım biçimleri, Kürt topluluklarının dilsel ve toplumsal çeşitliliğini ortaya koyarken, tarihsel ve sosyolojik dinamiklerin de bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Kırmançların kimliğine dönük tartışmaların bazı araştırmacılar tarafından “tarihsel ve toplumsal gerçeklikleri göz ardı etmek” anlamına geldiğini de belirtmek gerekir. Bu bağlamda Selcan (2004), Kırmanç ve Zaza kimliklerine yönelik yapılan ayrımların, bu toplulukları bölmeye yönelik kasıtlı bir yaklaşım olduğu ifade etmektedir. Özellikle Raa Haq inancına bağlı Zazalar için “Kırmanç”, Sünni Zazalar için ise “Zaza” adlarının kullanılması, bu grupların iki ayrı toplulukmuş gibi algılanmasına yol açmıştır. Bunun bölgecilik ve kapalı mezhepçilik üzerinden ulusal inkârcılığı beslediği belirtilmiştir. Aynı eğilimin, “Dersim-Zaza” karşıtlığı üzerinden devam ettiği ve yaklaşımın, dini aşiret mensuplarında “üstün dedeler veya pirlere aşireti” ile “köle talibler” anlayışını yeniden canlandırdığı öne sürülmüştür (Selcan, 2004). Bu bakımdan Kırmanç terimi, belirsiz ve değişken anlamlarıyla, çoğu zaman siyasi suistimallere ve kimlik tartışmalarına zemin hazırlamaktadır. Kimi görüşlere göre ise bu terim, hem Kürtler hem de Raa Haq Zazaları tarafından etnik bir isim olarak kullanıldığından, net bir anlam ifade etmemekte ve çelişkiler oluşturmaktadır. Selcan (2004) ‘Kürtçü’ olarak tanımladığı kimi Zaza araştırmacıların geçmişte “Kırd” (Kürt) terimini de öne sürdüğünü fakat bundan beklenen etkiyi göremeyince, “Kırmanç” ismine yöneldikleri belirtmektedir. Bu stratejinin ise, Zazaların da Kürt olduğu tezini desteklemek amacıyla geliştirildiğini savunmuştur. Bu değerlendirmede, Selcan’ın (2004) Kırmanç ve Zaza kimliklerine dair bölünmelerin kasıtlı ve ideolojik olduğunu vurgulaması, tartışmayı önemli bir tarihsel ve sosyo-politik bağlama oturtmaktadır.

Dersimli yazar Daimi Cengiz (2019, 91-101) ise, Kırmanç kimliği ve terimi üzerine yapılan modern tartışmaları eleştirerek, bu terimin tarihi, sosyolojik ve etnolojik bağlamlarını detaylı bir şekilde açıklamıştır. Ona göre bazı modern çevreler, Zaza ve Zazaca terimlerini tarihsel olarak Kırmanç ve Kırmançki terimlerinin yerine ikame etmeye çalışmakta ve bu durum, tarihi ve sözlü belleği manipüle eden bir yaklaşımı

yansıtmaktadır. Cengiz (2019), Dersim halkının dili (Kırmancki), etnik aidiyeti (Kırmanç) ve inanç kimliğini (Itiqate Kırmanciye) birbirine bağlı kavramlar olarak tanımladığını vurgular. Bu doğrultuda Kırmanç terimi, tarihsel süreçte bir etnik kimlik olmanın ötesinde sosyal sınıf farklılıklarını ve inanç aidiyetini de tanımlamak için kullanılmıştır. Örneğin, Dersim’de Kırmanç terimi, ekonomik ve sosyal statü farklılıklarını belirlemek amacıyla “*biz Kırmancı, onlar bey/ağa/seyyit*” ifadeleriyle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca bölgede her Alevi/Kızılbaş/Raa Haq bireyin Kırmanç olarak tanımlandığı ve Raa Haq inancını Kırmançlığın bir parçası olarak görüldüğü belirtilmiştir. Dilsel açıdan ise, Kırmanç teriminin ve Kırmança dilinin Raa Haq-Kızılbaş kimliği ile bütünleşik bir anlam taşıdığı, Zaza teriminin ise bu bağlamda tarihsel ve kültürel aidiyetle uyumlu olmadığı savunulmaktadır. Cengiz (2019), bu tarihi ve otantik kavramların yok sayılarak modern bir Zaza ulus kimliği inşa edilmesini, Türk ve Kürt kimlik inşa süreçlerine öykünme olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Kırmanç ve Kurmanç terimlerinin etnik, dini, sosyal ve coğrafi kimlikleri de kapsayan çok anlamlı terimler olduğunu ifade eder. Bu bağlamda, bu tür tartışmaların tarihi bağlamı göz ardı etmemesi gerektiğini vurgular.

Literatürde “Kırmanç” terimine dair tartışmalar hararetini korumakla birlikte, esasen “Kırmanç”ın da “Kırd” terimi gibi Zazalar arasında kendilerini isimlendirmek üzere kullanılan emik bir adlandırma olduğu söylenebilir. Dışarıdan herhangi bir topluluk ise, onlara bu isimle seslenmez. Terim özellikle Raa Haq inancına bağlı Zazalar için, etnik kimliğin ötesinde bir inançsal ve kültürel (etno-dinsel denebilir) aidiyeti temsil etmektedir. Bu inancı benimseyen topluluklar, Kırmanç ismini kullanarak kendilerini tanımlar ve bu kimliği inançsal bir boyutta pekiştirirler. Bu yönüyle Kırmanç kimliği, Zazacayı odağa alan dilsel bir aidiyetin yanı sıra, bir yaşam biçiminin, inancın ve toplumsal değerlerin yansımasıdır.

#### 2.2.4. Zaza/Zazaca

“Zaza” terimi bu topluluğun, ulusal ve uluslararası alanda tanınan en yaygın adlandırmasıdır. Bu isim esas olarak Elazığ, Palu, Sarız bölgelerinde ve Koçgiri’nin (bugünkü Sivas’a yakın) bazı kısımlarında kullanılır. (Doğan, 2024, s. 253). Ancak

Zaza adının kökenine dair yapılan kimi araştırmalar, bu terimin çok daha eski tarihli ve farklı coğrafyalara uzanan bir geçmişe sahip olduğunu savunmaktadır.<sup>3</sup>

Ziya Gökalp, yirminci yüzyılın başlarında “Zaza” kelimesinin her iki grup (Kurmanç ve Zaza) tarafından da kullanılmadığını belirtmiştir (2011, s. 33). Bu görüş, kelimenin halk arasında nasıl algılandığına dair önemli bir ipucu sunmaktadır. Ayrıca, gezgin ve araştırmacı Claudius James Rich (1836, s. 376), “Zaza” adının etimolojisini, Zazaların konuşma tarzıyla ilişkilendirerek, *“Hasan, Toros ve Zagros bölümünü oluşturan Diyarbakır, Palu ve Muş arasında olan bir dağdır. Geçilmez bir yer ve insanları bütünüyle bağımsızdır. Bu bölümün bütününde “Zaza” denilen Kürtler iskân etmektedir. Bu isim bir takma ad gibi görünüyor ve kekeme veya anlaşılabilir bir şekilde konuşmak anlamına gelmektedir”* şeklinde açıklamıştır. Açıklama, Zaza adının halk arasında, özellikle konuşma tarzı üzerinden bir nitelendirme olarak ortaya çıkmış olabileceğini düşündürmektedir.

MacKenzie, Dımılilere Zaza adını verenlerin Kürtler (özellikle Kurmançlar) olduğunu ileri sürmüştür (1989, s. 541). Bu bağlamda, Zaza adıyla ilişkilendirilen “Z” harflerinin

<sup>3</sup> Zaza adının, arkaik kaynaklarda binlerce yıl öncesine dayanan bir geçmişe sahip olduğu belirtilmiştir. Bazı kaynaklarda, Zaza adının MÖ 3000'lere ait Mezopotamya'nın Mari bölgesinde, Sümer tapınaklarında tanrıça isimlerinden biri olarak kaydedilen Ninni-Zaza veya Innana-Zaza'dan türediği ileri sürülmektedir. Zaza kelimesine ise ilk kez Behistun Yazıtları'nda rastlanmaktadır. MÖ 500'lü yıllarda Pers Kralı I. Daryus tarafından, İran'ın Hemedan Eyaleti'nde yer alan Behistun kayalıklarına yazdırılan taş yazıtında “Zāzānā” adı geçen bir yerden söz edilmektedir. Ayrıca, MÖ 2. yüzyılda Yakın Doğu'da yaşayan bir mimarın soyadının Zazai olduğu da bazı kaynaklarda yer almıştır. Bugün, Afganistan'da, Peştunlar arasında Zazay/Zazai adını taşıyan bir aşiret bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, Afganistan'da “Küh-i Zazai” veya “Zazi Dağları” ve İran'ın Fars eyaletinde yer alan “Küh-i Zazi” ile “Küh-i Zāzūye” gibi coğrafi yer adları da mevcuttur; ancak bu isimlerin Zazalar ve Zazaca ile doğrudan bir bağlantısı olduğuna dair kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Zaza adı ile Sasani İmparatorluğu arasındaki ilişki, Sasani İmparatorluğu'nun kurucusu I. Ardeşir'in baba tarafından dedesi olan Anahita'nın başrahibi Zazan ile ilişkilendirilmektedir. Ayrıca, bazı araştırmacılar Zaza isminin bir coğrafyadan türediğini savunarak, Marko Polo'nun 13. yüzyılda hazırladığı yol haritasında, Musul-Erzincan-Erzurum üçgeni içinde yer alan bölgeyi Zorzanie/Zarzania olarak adlandırdığını ve bu bölgenin sınırlarının Hazar Denizi'ne kadar uzandığını belirtmektedirler. Bu bağlamda, Zaza ismi ve bu bölge arasında bir ilişki kurulmaktadır. Zaza isminin geçtiği diğer bir kaynak, 730 hicri yılından kalma Kureyş Şeceresi'dir. Bu yazılı deri dokümanda, Zaza aşiretleri hakkında 13. yüzyıldan kalma bir secerede, Zaza kabilesinin mensubu bir kişi olarak kaydedilmiş bir imza yer almaktadır. Evliya Çelebi ve Danimarkalı gezgin Carsten Niebuhr da Zazalar hakkında önemli gözlemler yapmışlardır. İngiliz gezgin Claudius James Rich ise, Zaza kelimesini, Fransızca'daki “zèzayer” fiilinden türeterek, peltek konuşmak anlamında kullanmıştır. 1862 yılında Oryantalistler tarafından Dêrsim vilayetine yapılan bir gezide Zaza aşiretlerinin dilleri, inançları ve kültürleri hakkında toplanan bilgiler de dikkat çekmektedir. Polonya asıllı Alexandre Jaba'nın Kürtçe-Fransızca Sözlük Çalışması (1860-1879), Kürt ve Zaza aşiretlerinin adlarını, toplam aile sayısını ve bu coğrafyalardaki halkların dilsel ve kültürel özelliklerini incelemiştir. Türk kaynaklarında ise, Zaza adının kavim adı olarak ilk kez, Alevi-Bektaşî edebiyatının kurucusu kabul edilen mutasavvıf ozan Kaygusuz Abdal'ın (1341) bir şiirinde geçtiği görülmüştür (Eren, 2023, s. 19-20).

Dımılilerin konuşmalarındaki belirginliğinden kaynaklanabileceği de ileri sürülmüştür (1989, s. 542). Ancak Selcan (2004) bu açıklamaya karşı çıkarak, “*Zaza dilinde çok z’nin bulunmasından dolayı, bu dili konuşan halka böyle deniliyor*” şeklindeki izahın, bilgi eksikliğinden kaynaklanan bir yakıştırma olduğuna dikkat çekmiş ve gerçekte, Zaza isminin bir aşiret adı olduğunu belirtmiştir. Bu isim daha sonra Türkler ve Kürtler tarafından etnik bir adlandırma olarak kullanılmış ve günümüzde Zazaların belirli bir kesimi tarafından benimsenmiştir. Zaza aşireti, Osmanlı belgelerinde de yer almıştır. Bu belgelerde, Zazaların Dersim de dâhil olmak üzere Diyarbekir Eyaleti’nde yaşadıkları belirtilmiştir (Türkey’den aktaran Selcan, 2004).

Batı kaynaklarında da Zaza isminin aşiret ile ilişkisi üzerine görüşler mevcuttur. Modern dönem Avrupa’sında terim, ilk kez Danimarkalı seyyah Carsten Niebuhr tarafından 1761-1767 yılları arasında yazılan “*Reisebeschreibungen ach Arabien und Anderen Umliegenden Ländern*” adlı eserinde kullanılmıştır. 1765 yılında Mezopotamya’ya yaptığı seyahatte Niebuhr, göçebe Kürt aşiretleri hakkında bilgi verirken, “Zaza” ve “Dembali/Dömbali” aşiretlerinden de bahsetmiştir. Özellikle Zaza aşiretinin, Siverek-Erzurum arasında ve Dembali/Dömbali aşiretinin ise Diyarbekir’in güneyine yerleşmiş olduğunu belirtmiştir (aktaran Çağlayan, 2016, s. 32). Bu açıklamalar, Zaza adının etnik bir grup adı olmaktan ziyade, bir aşiret adı olarak kullanıldığını desteklemektedir. Ayrıca 1655 yılında Evliyâ Çelebi de Zazaları “Ekrâd-ı Zâzâ” olarak anmıştır (Çelebi, 1999, s. 140). Bu tür anekdotlar, Zaza isminin bir aşiret adı olarak tarihsel sürecin farklı dönemlerinde benzer biçimde kullanıldığını gösterir.

Başlangıçta bir aşiret adı olarak kullanılan “Zaza” teriminin, zamanla Dımılı, Kırd ve Kırmanç isimlerinin kullanımını zayıflatacak şekilde genişlediği konusunda literatür neredeyse uzlaşmıştır. Topluluğun dünya çapında “Zaza” olarak tanınması, bazı durumlarda bu ismin kullanılmasını savunmuş olanların, kelimenin bu tanınırlığının bilimsel ve siyasal bağlamda anlamlı olduğunu vurgulamalarına yol açmıştır. Diğer taraftan, bu tartışma bir dış adlandırma (exonym) ile kendi adlarını (endonym) kullanma meselesiyle bağlantılıdır. Zira genellikle topluluklar, kendilerini tanımlamak için dışarıdan gelen adları kabul etmek yerine, kendi adlarını kullanmayı tercih ederler. Bu bağlamda, örneğin Almanlar “German” terimini değil, kendi adları olan “Deutsch” kelimesini kullanırlar. Zazalar da benzer bir durum söz konusu olabilir. Burada

çoğunluk (özellikle yaşlı kuşak) kendisini, “Dımılı”, “Kırmanç” veya “Kırd” olarak tanımlarken, Batılı dilbilimciler ve araştırmacılar, Türkçe aracılığıyla öğrenmiş oldukları “Zaza” ismini tercih etmişlerdir. Bu sebeple, fonolojik benzerlikler nedeniyle bazı Zazalar ve Türkler, “Kırd” ve “Kırmanç” terimlerinden kasıtlı olarak kaçınmakta, “Zaza” ismini daha fazla benimsemektedirler (Malmîsanij, 2021, s. 669; Doğan, 2024, s. 252-253). Bu durum, Zaza teriminin hem dışsal hem de içsel bir dinamikle şekillendiğini ve etnik aidiyetin tanımlanmasında kültürel, dilsel ve siyasi faktörlerin önemli bir rol oynadığını göstermektedir.<sup>4</sup>

### 2.2.5. Diğer Lokal Adlandırmalar: Şarê Ma, Gini, Çarek, Lol

Muş’un Varto ilçesi ile Erzurum’un Hınıs ilçesinde yaşayan Raa Haq inancına bağlı Zazaların bir kısmı, kendilerine özgü bir ad kullanmak yerine, “*halkımız*” anlamına gelen “*şarê ma*” ifadesini tercih etmektedirler. Benzer şekilde, konuştukları dile de “*dilimiz*” anlamına gelen “*zonê ma*” veya “*git-gel*” fiillerinin emir kipinden türetilmiş “*so-be* (ya da *şo-bê*)” terimlerini atfederler. İlginç bir şekilde, aynı dilin Kurmanci lehçesini konuşanlar, benzer bir şekilde “*here-were*” gibi terimleri kullanmaktadırlar. Bu ifadeler, diğer topluluklarda olduğu gibi özel adlandırmalar değil, daha çok grup içerisindeki doğal bir adlandırma biçimidir. Farklı toplulukların kendilerini tanımlarken kullandıkları benzer ifadeler, sosyal bağların, kültürel aidiyetin ve dilden kaynaklanan ortaklıkların bir yansımasıdır (Doğan, 2024, s. 255; Zilan, 2019, s. 248). Bu açıdan, “*şarê ma*” ve “*zonê ma*” gibi ifadeler, Zaza topluluğunun kolektif kimlik ve dilsel aidiyetini anlatmada önemli bir yer tutmaktadır.

*Gini*, *Çarek* ve *Lol* aşiretleri de Zaza topluluğunun farklı bölgelere dağılmış bir parçasını temsil eder. *Gini* aşireti, Zara-Bekpar (Beypınar) ile Sivas Karabel arasındaki bölgede yerleşmişken, *Çarek*ler daha çok Zara, Divriği, Erzincan ve Erzurum taraflarında, *Lolan* aşireti ise Dersim, Erzincan, Hınıs ve Varto civarlarında yaşamaktadır. Bu aşiretlerin bulunduğu bölgelerde, onlarla birlikte yaşayan Kurmançlar,

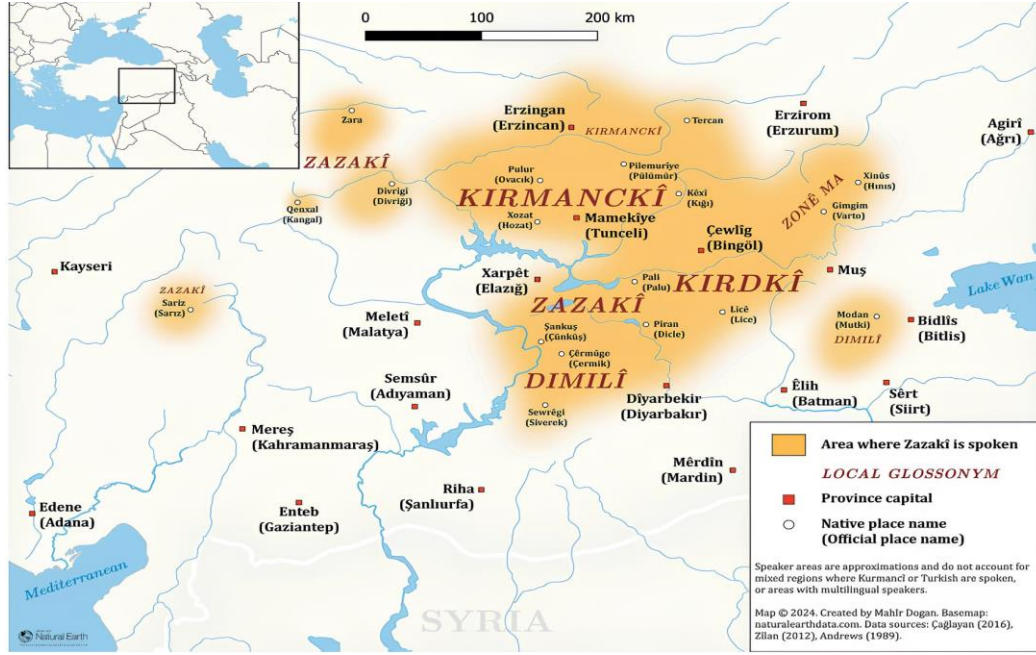
<sup>4</sup> İsimlendirme tartışmasının harareti içerisinde ve yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, bu çalışmada “Zaza” teriminin tercih edilmesi, ideolojik bir tercih veya bilinçli bir yönelimden ziyade, Türkçe ve uluslararası literatürde bu kavramın yaygın kullanımının bir sonucudur. Bu nedenle, grup içerisindeki “Dımılı”, “Kırd” ve “Kırmanç” isimlerine dair herhangi bir önyargı veya mesafe söz konusu değildir. Çalışmanın amacının, nesnel bir duruş sergileyerek bu isimlerin tarihsel ve toplumsal bağlamda nasıl kullanıldığını anlamaya yönelik olduğunun altı çizilmelidir.



çoğunlukla bu aşiretleri kendi adlarıyla anmaktadırlar. Hınıs bölgesinde örneğin, Raa Haq inancına bağlı Zazalara “Çarek” denilmesi, bu aşiretlerin bölgedeki kimliğini yansıtan bir özelliktir. Ancak bu aşiret adları, çoğu zaman belirli bir gruba atıfta bulunmaktan öte, daha geniş bir topluluk veya konuşulan dili ifade etmek için kullanılmaktadır (Zilan, 2019, s. 249; Keskin, 2019, s. 29-30). Böylece topluluklar, yerleşim yerlerine ve birbirleriyle olan ilişkilerine göre kendi adlarını belirlerken, aynı zamanda konuşulan dili de kolektif kimliğin bir parçası olarak kabul ederler.

Koçgiri bölgesindeki Zazalar kendilerini genellikle “Zaza”, dillerini ise “Zazaca” olarak tanımlarlar, fakat eski kuşaklarda “Zonê Ma” tanımlaması da yaygın olarak kullanılmaktadır. Günümüzde, Dersim (Mamekiye/Tunceli), Erzincan ve Bingöl’ün Yayladere ve Yedisu bölgelerinde yaşayan Raa Haq inancına bağlı Zazalar, kendilerini “Kırmanç”, dillerini ise “Kırmancki veya Kırmançça” olarak tanımlar. Kırmançlar, aynı bölgelerdeki Sünni Zazaları ise “Zaza”, Sünni Kurmançları “Khurr”, Raa Haq Kurmançlarını ise “Kırdas” olarak bilmektedirler. Kurmanci konuşan Dersimliler ise, kendileri gibi Raa Haq inancına sahip Zazaları, Lacek (oğlan) veya Dêşman (Dersimliler) olarak tanımlarlar. Dillerini ise “Dêşimki” veya “Dımılı” olarak adlandırır. Bingöl’ün Kiğı, Adaklı, Karlıova ile Muş’un Varto ve Erzurum’un Hınıs, Tekman gibi bölgelerdeki Raa Haq Zazaları, kendilerine Şarê Ma (halkımız) ya da Elewi diyerek tanımlarken, dillerine de Zonê Ma (dilimiz) demektedirler. Komşu bölgelerdeki Sünni Kurmançlar ve Sünni Zazaları “Zaza” veya “Dılmıc” olarak tanımlarken, Varto ve Hınıs’taki Kurmanc komşuları Zazacayı “Loli” ya da “Çareki” gibi Zaza aşiret isimleriyle adlandırır. Raa Haq inancına sahip Zazalar, Türkçeye çevrildiğinde “Alevi Zaza” veya genel anlamda “Alevi” olarak tanımlanır. Bu gruptaki yaşlı kesim, kendilerini Türkçede de “Alevi” olarak tanımlarlar. Ancak, siyasi gelişmelerin etkisiyle, özellikle genç kesim arasında, Zaza, Kürt, Türk, Alevi, Dersimli gibi farklı kimlik tanımlamaları görülür. Dersim ve Erzincan bölgelerinde “Tırk” terimi, genellikle Sünni Türkler veya bazen genel anlamda tüm Sünni gruplar için kullanılır. Şafii mezhebine mensup Zazaların çoğu kendilerini “Zaza”, dillerini ise “Zazaca” olarak tanımlarken, Palu, Bingöl ve Dicle (Piran) gibi bölgelerde “Kırd” tanımlaması da ciddi bir şekilde kullanılmaktadır. Mutki ve Baykan gibi yörelerde ise, “Dımılı” tanımı yaygındır. Hanefi mezhebinden olan Zazalar ise kendilerini genellikle “Dımılı” olarak

tanımlarlar ve Kurmaç komşularına “Kırdasi” derler (Keskin, 2019, s. 29-30; Doğan, 2024, s. 255; Zilan, 2019, s. 248) (Bakınız: Görsel-1).



Görsel-1: Zazaların kendi dillerini isimlendirme haritası (Kaynak: Doğan, 2024, s. 253).

Zazaların kendilerini ve dillerini tanımlama biçimleri, bölgesel, kültürel ve inançsal farklılıklarla şekillenirken bu çeşitlilik, etnik aidiyetin nasıl ve hangi bağlamlarda algılandığını anlamamıza önemli bir katkı sağlamaktadır.

### 2.3. ZAZALARDA DİLSEL KİMLİK

Etnisite literatüründe dil, bir etnik grubun toplumsal bağlarını güçlendiren, grup kimliğini belirleyen ve kültürel sürekliliği sağlayan kritik işlevleri yerine getirir (Barth, 2001; Eriksen, 2004). Bu bağlamda Zazalar için Zazaca, kimliğinin en temel unsurlarından birisidir. Dolayısıyla Zazaca, bir taraftan Zaza topluluğunun kültürel mirasını taşıırken, diğer taraftan da grup üyelerinin ortak bir kültürel kimlik etrafında birleşmelerine olanak tanır. Benedict Anderson’ın hayali cemaatler kavramı da (2006), dilin etnik kimliklerin belirlenmesinde önemli bir rol oynadığını ortaya koymuştur.

Zazacanın dil-lehçe ikiliğindeki yeri, dilbilimsel açıdan uzun süredir tartışma konusu olup bu konuda net bir uzlaşa sağlanamadığı önceki başlıklarda ifade edilmişti. Bu bağlamda bazı dilbilimciler Zazacayı Kürtçenin bir lehçesi olarak değerlendirirken

(Aygen, 2010; Smirnova ve Eyubî, 1998), diğerleri onu bağımsız bir dil olarak ele almaktadır (Paul, 1998; Todd, 2002). Zazaca ile Kurmanci'nin ayrı diller olduğu görüşünü savunanlar, genellikle tarihsel fonetik çalışmalara dayanarak, bazı ses değişimlerini kanıt olarak öne sürmektedir. Örneğin, Zazacada “M” sesi korunurken, aynı sesin Kurmanci’de “V” ve Sorani’de “W” haline dönüştüğü belirtilmiştir (MacKenzie, 1961: 70–71’den aktaran Malmîsanij, 2021, s. 669). Ancak bu tür ses değişimlerine dayalı argümanlar, Zazacanın İran dilleri içerisindeki yerini belirlemede yetersiz kalmış ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Frankfurt Üniversitesi’nden Jost Gippert, Kurmanciyi Orta ve Eski Farsçaya, Zazacayı ise Partça ve Med diline bağlayarak, Kurmancinin Güneybatı, Zazacanın ise Kuzeybatı İran dilleri grubuna ait olduğunu savunmuştur. Buna karşılık Uppsala Üniversitesi’nden Bo Utas ve diğer bazı dilbilimciler, Kurmanci ve Zazacayı Kuzeybatı İran dilleri arasında sınıflandırmaktadır (aktaran Malmîsanij, 2021, s. 667-669). Bununla birlikte, yalnızca belirli ses değişimlerini ölçüt olarak kullanmanın önemli sınırlamaları bulunmaktadır. Örneğin bu yaklaşım, bazı Zazaca yerel ağızlarının Zazacadan farklı bir dil ailesine ait olduğu gibi yanıltıcı sonuçlara da yol açabilmektedir.

Selcan’ın ifadeleri ise (2004), Zazacanın bağımsız bir dil olup olmadığına dair tartışmalara kişisel deneyim ve bilimsel çıkarımlar üzerinden katkı sağlamaktadır. Kendisi Kürt milliyetçiliğinin etkisi altındayken, Zaza kimliğini koruma çabasıyla birlikte “bilim mi, ideoloji mi?” ve “lehçe mi, dil mi?” ikilemeleriyle sık sık karşılaştığını ifade etmiştir. 1981 yılına kadar, Zazacayı bağımsız bir dil olarak tanımlayan Oskar Mann ve Karl Hadank gibi İranî dilbilimcilerin çalışmalarını ideolojik etkiler nedeniyle şüpheyle karşıladığını belirtmiştir. Selcan (2004), uzun bir değerlendirme süreci sonucunda ise Zazacanın Kürtçeyle olan ilişkisini Almanca ile İngilizce arasındaki ilişkiye benzeterek, her iki dilin İranî diller ailesi içerisinde ayrı diller olarak ele alınması gerektiği sonucuna vardığını ifade etmiştir. Zazacanın Türkçeyle olan ilişkisini ise Almanca ile Macarca arasındaki ilişki üzerinden değerlendirerek, Zazacanın Türkçeden tamamen farklı bir dil ailesine mensup olduğunu vurgulamıştır.

Zazaca ve Gorani dillerinin, dilbilimsel açıdan Kürtçenin bir parçası olmadığı görüşü, İran filolojisindeki çalışmaların genel kabulüyle uyumludur. Ludwig Paul’un (2011, s. 20-22) Kürtçenin dilbilimsel tarihi üzerine yaptığı çalışmada, Zazaca ve Gorani’nin

fonetik, ifadebilimsel ve sözdizimsel benzerliklere rağmen Kürtçeden açıkça ayrı diller olduğu belirtilmiş, bu dillerin Kürtçe ile tarih boyunca karşılıklı etkileşim içerisinde olduklarını fakat farklı kökenlere dayandıkları vurgulanmıştır. Öpengin (2021, s. 606-627) ise dil-lehçe ayrımının dilsel yapıdan ziyade, toplumsal ve kültürel bağlamlarla şekillendiğini belirtmiştir. Buna göre, Zazaca ve Gorani konuşurlarının, sosyokültürel kimlikleri ve ortak tarih algıları nedeniyle Kürt kimliğine ait oldukları kabul edilse de bu diller, dilsel anlamda Kürtçe olarak tanımlanan Kurmanci, Sorani ve Güney Kürtçe lehçeleriyle aynı kaynağı paylaşmamaktadır. Bu yaklaşıma göre Kürtçe dilsel bir varlık olmaktan çok, sosyolinguistik ve kültürel bir üst yapı olarak görülmelidir. Diğer bir ifadeyle dilsel olarak farklılık gösteren Zazaca ve Gorani ile Kürtçe lehçelerini kapsayan bir çerçeve içerisinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, Kürtçe etrafındaki dil-kimlik ilişkisi tarihsel, dilbilimsel ve sosyokültürel boyutlarıyla ele alınmalı, farklı metodolojiler ve disiplinler ışığında incelenmelidir.

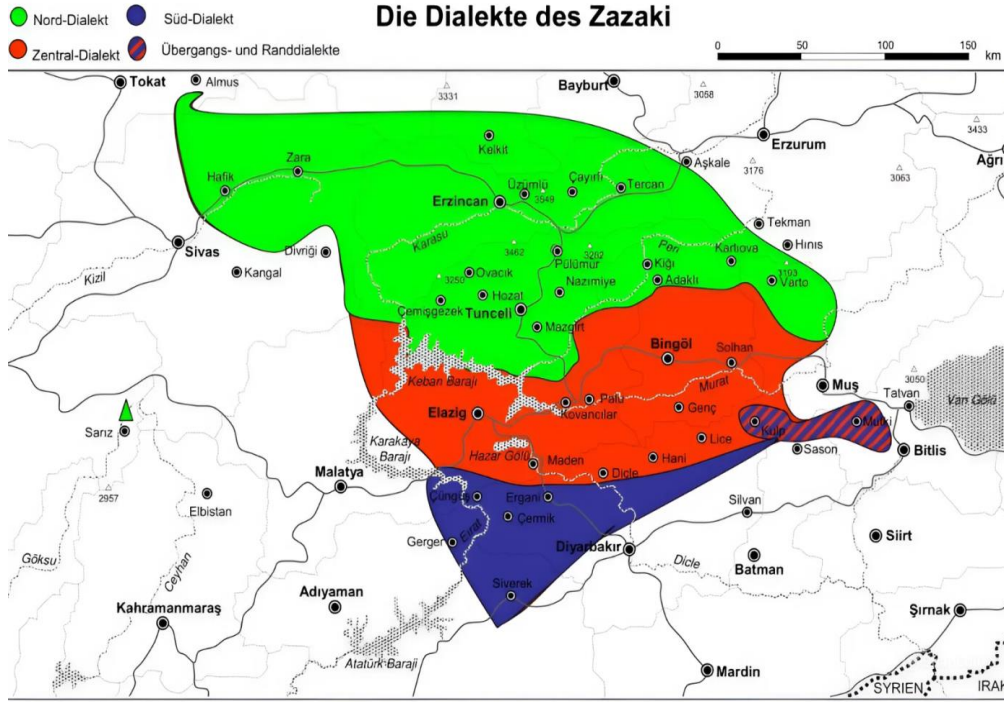
Dil-lehçe tartışmaları bir tarafa, Zazacanın genç nesiller arasında giderek daha az konuşulması, bu dilin uzun vadede kaybolabileceği endişesini gündeme getirmiştir. Yoğun bir konuşan kitlesine sahip olmasına rağmen, Zazacanın yeni nesillere yeterince aktarılmaması sorunun ciddiyetini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda UNESCO, 2009 yılında Zazacayı tehlike altındaki diller arasında sınıflandırmıştır. Zazacanın bu kategoriye dâhil edilmesi, Zazaların çeşitli lobi faaliyetleri sayesinde mümkün olmuştur. Özellikle Avrupa Dersim Dernekleri Federasyonu'nun (ADDF) katkıları bu bağlamda önemlidir (Zırh ve Akçınar, 2013, s. 58). Öte yandan Türkiye'de de Zazaca, resmi bir statü ya da prestije sahip olmamakla birlikte baskı altındadır. Son otuz yılda bölgede yaşanan silahlı çatışmalar, milyonlarca Zazaca ve Kurmanci konuşurunu büyük şehirlere göçe zorlamış, binlerce köyün yıkılmasına ve sakinlerinin yer değiştirmesine neden olmuştur. Göç edilen bölgelerde büyüyen çocuklar ise anadilleri yerine Türkçeyi öğrenmekte ve kullanmaktadır. Resmi eğitim sisteminde, anadil eğitimi yalnızca ortaokulda haftada iki saatlik seçmeli derslerle sınırlı olup, basın, televizyon ve diğer kitle iletişim araçlarında da Türkçe tek baskın dil konumundadır. Devlet yönetimi, eğitim, ordu ve resmi kurumlarda kullanılan dilin Türkçe olması, Zazaca gibi dillerin kullanımını ve aktarımını zorlaştırmaktadır. Bu süreç, Zazaca konuşan genç nesillerde dil özelliklerinin kaybına yol açmaktadır. Türkçenin etkisi altında, anadil yozlaşması giderek artmakta, özellikle ergatif yapılardaki hatalı kullanımlar gibi dilsel bozulmalar

yaygınlaşmaktadır (Malmîsanij, 2021, s. 681-682). Bu durum, Zazaca gibi dillerin korunması ve yaşatılması için kapsamlı dil politikalarının geliştirilmesi gerektiğini açıkça göstermektedir.

Zazaca üzerine eğitim alanında bazı önemli adımlar atılmış olsa da yazılı dilde kullanılan farklı alfabeler, dilin standartlaşması önünde önemli bir engel oluşturmıştır. Zazaca yazımında üç ayrı alfabenin kullanılması, akademik çalışmalar ve dilin genel anlaşılabilirliği açısından sorunlar oluşturmaktadır. Zazacanın bağımsız bir dil olduğunu savunanlar genellikle iki farklı alfabe kullanmaktadır: bunlardan biri Jacobson Alfabeti (Keskin, 2019) olarak adlandırılan alfabe, diğeri ise Zülfü Selcan'ın daha çok Dersim ağızlarına dayandırdığı alfabadır (Selcan, 2004). Diğer yandan, Zazacayı Kürt dillerinin veya Kürtçenin bir lehçesi olarak gören yaklaşımın savunucuları ise Bedirxan Alfabeti'ni tercih etmektedir. Bu farklılık akademik çalışmalarda da kendisini göstermekte, Jacobson Alfabeti Bingöl Üniversitesi'nde, Zülfü Selcan Alfabeti Munzur Üniversitesi'nde, Bedirxan Alfabeti ise Mardin Artuklu Üniversitesi, Dicle Üniversitesi ve Muş Alparslan Üniversitesi'nde kullanılan temel yazım sistemleri olarak benimsenmektedir. Kullanılan farklı alfabeler, Zazacanın eğitim materyalleri ve yayınlar üzerindeki etkisini sınırlandırmakta, dilin korunması ve yaygınlaştırılmasını daha da karmaşık bir hâle getirmektedir (Güntaş Aldatmaz, 2020, s. 77-78).

Zazaca üzerine yapılan dilbilimsel çalışmalar, bu dilin kendi içerisinde bir bütünlük oluşturduğu ve üç ana diyalekt'e ayrıldığı fikrinde uzlaşırlar: Kuzey, Merkez ve Güney diyalektleri. Bunlar arasındaki farklılıklar ses, şekilbilim (morfolojik) ve kelime hazinesi (leksikolojik) gibi dilbilimsel özelliklerin yanı sıra, konuşan toplulukların inanç sistemlerine göre de belirginleşmektedir. Örneğin, Kuzey Zazacası, tamamıyla Raâ Haq toplumu tarafından konuşulurken, Merkez Zazacası Şafii, Güney Zazacası ise Hanefî Zazalar tarafından konuşulmaktadır. Ayrıca, Mutki, Kulp, Baykan ve Aksaray gibi ağızlar, Merkez ile Güney Zazacası arasında geçiş şiveleri olarak kabul edilmektedir. Bunlar arasındaki farklar dil tarihi açısından da önemli bir yere sahiptir çünkü Güney diyalekti, diğerlerine kıyasla daha muhafazakâr bir yapıya sahiptir. Aynı şekilde, Merkez Zazacasında Lice ve Kulp ağızları, Kuzey Zazacasında ise Bingöl-Adaklı, Varto, Hozat, Ovacık ve Almus-Hafik gibi ağızlı konuşan topluluklar daha muhafazakâr özellikler taşır. (Keskin, 2019, s. 33-34). Keskin'in (2019) geliştirdiği alttaki haritada

(Bakınız: Görsel-2), üç ana diyalekt bölgesi farklı renklerle belirtilmiştir. Kuzey lehçesi yeşil, Merkez lehçesi kırmızı, Güney lehçesi mavi, sağ alt kısımdaki alan, lehçeler arasındaki geçiş bölgelerini ifade etmektedir.



Görsel-2: Kuzey, Merkez ve Güney Zazacalarının yayılım bölgeleri (kaynak: Keskin, 2019, s. 33).

Zazacanın farklı diyalektleri, bu dilin sosyal ve kültürel çeşitliliğini yansıtan önemli unsurlardır. Her bir diyalekt, bölgesel farklılıklar ve toplulukların inançları doğrultusunda şekillenmiş olup, Zazacanın dinamik yapısını ve topluluklar arasındaki etkileşimi ortaya koymaktadır. Bu çeşitliliğin korunması ve Zazacanın gelecek nesillere aktarılması, dilin sürekliliği açısından büyük önem taşımaktadır.

#### 2.4. ZAZA KİMLİĞİNİN İNANÇSAL BOYUTU: RAA HAQ'TAN SÜNNİ İSLAM'A

Zaza kültürel kimliğinin şekillenmesinde, tarihsel olarak etkileşimde bulundukları farklı kültürler ve inanç sistemleri büyük bir rol oynamıştır. Bu bağlamda topluluğun inançsal yapısı da bu çeşitliliği yansıtarak, birbiriyle örtüşmeyen farklı inanç biçimlerinin bir arada varlığını sürdürdüğü bir alan oluşturmuştur. Bu inançsal çeşitlilik, Zazaların İslam'ın mezhepleriyle ve eski yerel inançlarla olan etkileşiminden kaynaklanmaktadır.

Zazaların dini yapısı, genel olarak Sünni İslam'ın Şafii ve Hanefi mezhebi ile Raa Haq / Réya Heq (Hak Yolu) gibi inanç sistemlerinin iç içe geçtiği bir karmaşık yapı oluşturur.

Zazaca konuşan grubun önemli bir kısmı, komşu bölgelerdeki Kurmanci konuşan bazı Kürtler ile birlikte Yezdaniliğin farklı kollarına, özellikle de Raa Haq'a (İzady bu kavram yerine "Alevi"yi kullanır) bağlıdır. Bu gruplar, farklı adlarla anılmakta olup, Alawiler, Aleviler ve Kızılbaşlar gibi isimler, belirli dini öğretileri ve bu öğretilerin toplumlarındaki yansımalarını ifade etmektedir. Bu bağlamda Raa Haq inancı, Zazaların inançsal kimliğinde önemli bir yer tutar. Bu inanç biçimi, Şiiliğin öğretilerinin çok ötesinde, eski Zerdüşt inançları ve diğer arkaik öğretilerin etkisini taşır. Aleviler, dünyasal yaşamın İkinci Evresi'nin en önemli avatarı olarak İmam Ali'yi kabul ederler ve bu nedenle ona karşı derin bir sevgi ve saygı beslerler. Ancak Raa Haq inancında Hz. Ali'ye dair inançlar, Zaza toplulukları arasında farklılıklar gösterir. Şah İsmail'in Safevi devleti kurucusu olarak, Ali-Muhammed formülünü benimsemesi, Hz. Ali'nin ve Peygamber Hz. Muhammed'in bir bütün olarak tek bir avatar oluşturduğu anlayışını güçlendirmiştir. Bu Alevilikteki ikili anlamın temelini oluşturur ve Alevilikteki ritüel ve ibadetlerde kendini gösterir. Bununla birlikte, Raa Haq hâlâ İslam'ın dışında, özellikle Yezdaniliğin bir parçası olarak kabul edilir ve bu inanç (İzady, 2023, s. 270), geleneksel Aleviliğin ruhuyla çelişen kimi öğretilere sahiptir.

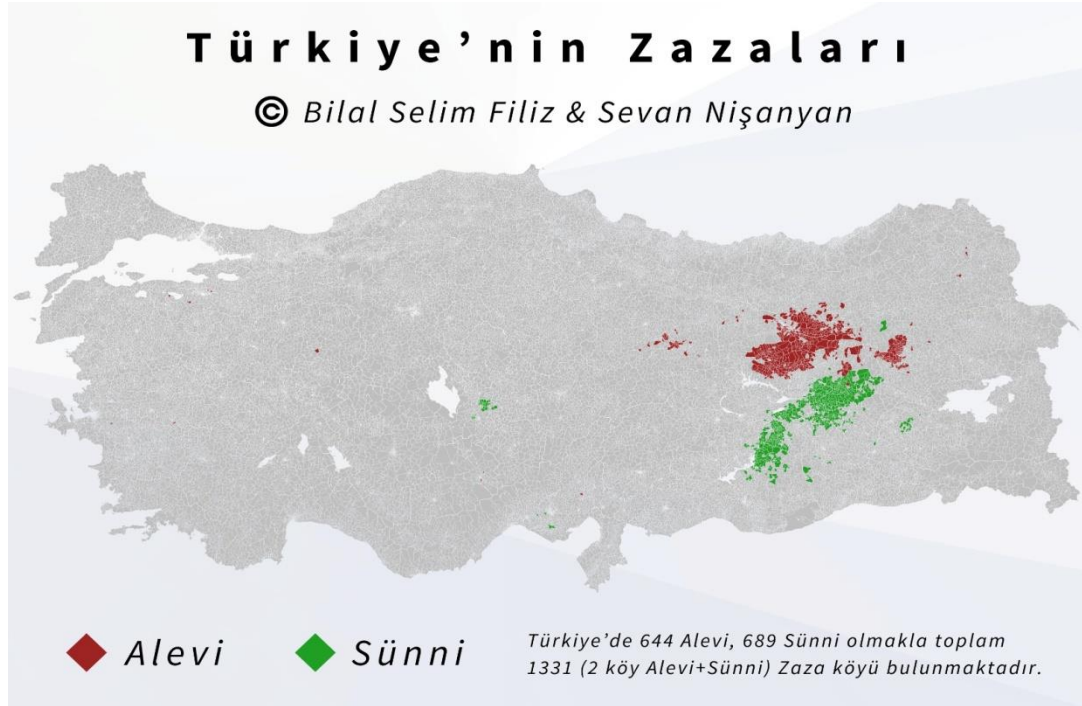
İzady (2023), Zaza Aleviliği'nin (Raa Haq inancının) Yarısanilikten çok, eski Aryen inançlarına benzer özellikler taşıdığını belirtir. İbadetlerinde, doğan güneşe ve aya yönelik dualar ve sihirli ilahiler okunması gibi ritüeller bulunur. Bu ibadetler, Zerdüştlük geleneği ile benzerlik gösteren bir yapı sunar. Ayrıca Raa Haq Zazalarının en önemli dini toplantıları olan Cemhane, Zerdüştlükteki "Cemşid" figürüne de gönderme yapmaktadır. Cem, Zerdüşt'ün geleneksel olarak Kürt ve İran halklarının yeni yılı olan New Roz bayramının yaratıcısı olarak kabul edilen bir Aryen kahramanıdır. Bu inançlar, Raa Haq ile Zerdüştlük arasındaki derin tarihsel bağları gösterir (İzady, 2023, s. 271). Bununla birlikte Zazaların daha yakın tarihli inançsal geçmişi, özellikle İran Kürdistanı'ndaki Goranlar ile paralellikler gösterir. Bu bağlamda, Ehl-i Haq inançlarının öncesindeki dönem, Xoremitler (Horemme) gibi Şii ve Mazdakçı öğretileri barındıran dini topluluklarla ilişkilidir. Xoremitler, özellikle 8. ve 9. yüzyıllarda, eşitlikçi ve toprak paylaşımını amaçlayan anlayışlarıyla tanınmış, Babek'in

liderliğinde büyük isyanlar gerçekleştirmiştir. Zaza topluluklarının inançsal geçmişinde, bu tür dini topluluklarla etkileşim önemli bir yer tutar. “Xorem” kelimesi, Zazacada “toprak” anlamına gelir ve Xoremitler ile Zazalar arasındaki dini ve kültürel bağları açıklayan (Gezik, 2000, s. 26) bir işaret olarak kabul edilebilir.

Zazaların inançsal kimliği, tarihsel olarak pek çok değişime uğramış ve çevresindeki diğer kültürlerle sürekli etkileşim içerisinde olmuştur. Bu değişimlerin çoğu, özellikle Osmanlı döneminde din değiştirme, inançlar arası geçişler ve dini baskılarla şekillenmiştir. 15. yüzyıldan itibaren, Zazaların farklı dini akımlara yönelmesi, bazen Hristiyanlık ile İslam arasında geçişler yapması, bazen de kendi geleneksel inançlarına bağlı kalması, onların kültürel ve dini kimliklerinin sürekli evrildiğini göstermektedir. Örneğin, dönemin araştırmacıları Lynch ve Sykes, Zazalar’ın din değiştirme süreçlerini ve kimliklerini tanımlarken, Zaza topluluğunun Hristiyan ve Müslüman geleneklerden etkilendiğine dikkat çekmişlerdir (aktaran Gezik, 2000, s. 41). Fakat bu dini geçişler genellikle bir kimlik bunalımını da beraberinde getirmiştir. Zazalar, kimi zaman kendi inançlarını terk edip, zamanla bir inancın mensubu olsalar da her iki inançtan izler taşıyan bir topluluk olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Günümüzde Sünni Zaza topluluğu ise, önemli ölçüde Şafii mezhebine bağlı olup, bazı bölgelerde Hanefi mezhebine bağlı olanlar da bulunmaktadır. Sünni Zazalar, Elazığ, Bingöl merkez, Genç, Solhan, Hani, Kulp, Lice, Ergani, Dicle, Eğil, Silvan, Hazro, Mutki, Baykan gibi merkez yerleşimlerde Şafii mezhebine, Maden ve çevresindeki bazı yerleşimlerde ise Hanefi mezhebine bağlıdır. Bu topluluğun çoğunluğunu Bermeki kabileleri oluşturmaktadır. Diğer taraftan, Raa Haq inancına bağlı Zazalar daha çok Dersim, Erzincan ve Bingöl illerinde yerleşim göstermektedir ve bir kısmı buralardan göç ederek, Kayseri Sarız ilçesi, Sivas ve Aksaray illerine dağılmıştır (Bakınız: Görsel-3). Raa Haq Zazaları ile Sünni Zazalar arasında, Peri Nehri doğal sınır olarak kabul edilmektedir. Sayıca Sünni Zazalar, Raa Haq Zazalarına göre daha fazla bir nüfusa sahiptir. Ayrıca Raa Haq Zazaları, bölgenin eski inançlarının, adetlerinin, törelerinin, evliya kültürünün ve melaikeler kültürünün izlerini günümüze taşımış ve bu öğeleri yeni inançlarla harmanlamışlardır. Bunun yanı sıra, Gerger’de anadili Zazaca olan Süryani ve Ermeni köyleri bulunmakta, Dersim’de ise zaman zaman Ermeni ailelere rastlanmaktadır (Karabulut, 2013, s. 247; Keskin, 2019, s. 32).





Görsel-3: Harita, Türkiye'deki Zaza köylerinin dağılımını göstermiş ve Zazaların yoğun olarak yaşadığı bölgeler mezhepsel bir ayrım ile belirtilmiştir (Kaynak: Filiz ve Nişanyan, Link: <https://www.nisanyanyeradlari.com/>).

Görsel-3'teki Kırmızı renk (Kuzey bölgesi) ile Zaza nüfusunun Raa Haq inancına mensup olduğu köyler belirtilmiştir. Yeşil renk (Güney bölgesi) ise, Zaza nüfusunun Sünni İslama mensup olduğu köyleri ifade etmektedir. Raa Haq inancına bağlı Zazalar, haritada özellikle Doğu ve Orta Anadolu'nun belirli bölgelerinde yoğunlaşmıştır. Bu dağılım, genellikle Mameki (Tunceli), Erzincan, Sivas ve çevresindeki illeri kapsar. Sünni Zazalar ise, Daha çok Diyarbakır, Bingöl ve Elazığ çevresinde yoğunlaşmıştır. Harita, Zaza nüfusunun inançsal ve coğrafi çeşitliliğini açıkça göstermektedir. Raa Haq Zazalarının yoğunluk gösterdiği bölgeler, geleneksel olarak dağlık ve ulaşımı zor bölgelerdir. Bu durum, tarih boyunca Raa Haq Zazaları'nın korunma ve kültürel kimliklerini sürdürme açısından tercih ettiği yerleşim bölgeleriyle örtüşmektedir. Sünni Zazalar ise, daha ziyade düz ovalar ve tarıma elverişli alanlarda yoğunlaşmışlardır.

#### 2.4.1. Kuzey Grubu: Raa Haq Zazaları

Raa Haq inancına bağlı olanlar, genellikle Anadolu'nun doğusunda; Maraş, Adıyaman, Malatya, Sivas, Elazığ, Mameki (Tunceli), Erzincan, Erzurum, Bingöl, Kars ve Varto (Muş) illerine yerleşmişlerdir. Bunun dışında, Orta Anadolu'nun çeşitli ilçelerinde,

örneğin Çorum, Amasya, Kayseri (Sarız) ve Gümüşhane (Kelkit) gibi bölgelerde de Raa Haq inancını benimseyen topluluklar yerleşmişlerdir. Bunlar, çoğunlukla Kurmanci veya Zazaca dillerini konuşurlar. Mameki, Erzincan, Varto ve Bingöl'de bulunanlar Zazacaya hâkimken, diğer bölgelerde Kurmanci daha yaygın bir dildir. Bununla birlikte kimilerine göre, Dersim bölgesindeki Zaza Aşiretleri, buraya Horasan bölgesinden geldiklerine inanırlar (Karabulut, 2013, s. 307). Fakat Hamza Aksüt, Türkiye'deki Alevilerin büyük kısmının Kürt kökenli ve Mezopotamya'da yerleşik olduğunu vurgulamaktadır (Aksüt, 2015'ten aktaran Gezik, 2021). Yine Zazaca konuşan nüfusun çoğunun Raa Haq inancına bağlı olduğu ifadesi de tartışmalıdır çünkü Doğu Anadolu'da Zazaca konuşan çok sayıda Sünni Zaza topluluğu bulunmaktadır. Raa Hak - Zazaca ilişkisi, daha çok Dersim aşiretlerinin Raa Haq ve Kürt tarihindeki baskın rollerine dayanmaktadır (Gezik, 2021, s. 562).

Raa Haq inancına bağlı olanların ritüel dili, genellikle Kurmanci veya Zazaca olup, Türkçe'nin bu bağlamda kullanıldığı iddialarının hiçbir temeli yoktur. Türkçe'nin ritüel dili olarak kullanılması ancak yirminci yüzyılda bir yenilik olarak ortaya çıkmıştır. Raa Haq inancına bağlı olanlar, ritüel dilinin Türkçe olması bir yana, Türkçe konuşmayan büyük bir nüfusa sahiptirler. Seyyidler de dâhil olmak üzere, bu toplulukta Türkçe bilmeyenler çoğunlukta idi. Bu yüzden Türkçe'nin ritüel dil olarak benimsenmesi, yirminci yüzyıla ait bir uygulamadır. Pirlerin dini hizmetleri ise, genellikle bir veya iki dille sunulmaktadır. Seyyid aileleri arasında ise, Zazaca ve Kurmanci dillerinin karışımı bir dil durumu söz konusu olmuştur. Örneğin, Pülümür'deki Baba Mansur seyyidleri Zazaca konuşurken, Seyit İbrahim'in Pirleri ve Baba Mansur'un ana kesimleri Kurmanci kullanmaktadır. Seyit Savun'un ailesi Kurmanci konuşmasına rağmen, bazı aileler Zazaca da konuşmaktadır. Ağucanlar çoğunlukla Kurmanci konuşmalarına rağmen, Zazaca konuşan veya iki dilli olan alt gruplar da mevcuttur. Bu durum, Raa Haq topluluğunda bir dil çeşitliliği oluşturmuş ve çoğu kişi her iki dili de konuşabilmektedir. Bununla birlikte dil farklılıkları, Raa Haq topluluğu arasında etnik bir ayrıma yol açmamıştır. Türkiye'nin batısına göç ettiklerinde ise Türkçe konuşan Alevilerin varlığıyla tanışmışlardır (Gezik, 2021, s. 564-565).

Raa Haq inancını, özellikle Türkmen kökenli kabilelerin Aleviliğinden ayırmak gerekmektedir. Nitekim Dersimliler, Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal'ı gerçek

mürşitler olarak kabul etmemekte ve bu şahsiyetlere duydukları sevgi, daha çok fikirsel yakınlıktan kaynaklanmaktadır. Bunun yerine Dersimliler, Zeydiyye Seyyidlerini gerçek mürşit olarak kabul ederler. Hacı Bektaş Veli'yi gerçek mürşit olarak gören aşiretler, sayıca çok azdır ve bu da Zeydiye inancının bölgedeki güçlü etkisini yansıtır (Karabulut, 2013, s. 307). Bununla beraber Seyyidlik, neredeyse tüm inanaçlardan Zazalar arasında önemli bir yer tutar. Örneğin Sünni Zazalar arasında da aristokrat aileler ve nüfuzlu aşiretler, peygamber soyundan geldiklerini ve dolayısıyla Seyyid olduklarını iddia ederler. Bu aileler, ellerinde şecereleri olduğunu ve bu soy bağıyla övünç duyduklarını sıklıkla dile getirirler. Zaza toplumunda Seyyidlik oldukça saygın bir unvan olup, bu unvanı taşıyan aileler, toplumsal prestijlerini ve saygınlıklarını vurgulamakta tereddüt etmezler. Kürdistan'ın farklı bölgelerinde Seyyidlere rastlandığını ve bu Seyyidlerin Arap kökenli olmalarına rağmen zamanla Kürtleştikleri belirtilir. Ancak Seyyidlerin sayısının artmasıyla birlikte, prestijleri ters orantılı bir şekilde azalmıştır (Çağlayan, 2016, s. 128). Günümüzde ise, genel olarak Zazalar arasında diğer dinsel kurumlarda olduğu gibi, Seyyidlik kurumunda da bir aşınma süreci yaşanmakta ve toplumsal hayatın karar mekanizmalarında daha az yer almaktadır.

Raa Haq inancına bağlı Zazalarının dinsel örgütlenmesi, miras yoluyla aktarılan makamlar ve ikrar, yani bağlılık ve itiraf temellerine dayanmaktadır. Bu örgütlenme, üç düzeyde işleyen birbirine bağlı bir yapıyı ortaya koymaktadır: (1) kabileler ve seyyidler arasında, (2) farklı seyyid soyları arasında, (3) aynı seyyid soyuna ait alt aileler arasında. Makamlar da üç aşamaya ayrılmıştır. Her mürit, bir kabileye veya kutsal bir soya ait olsun, bir rayber (rehber), bir pir (yaşlı üstat) ve bir mürşid (pirlerin üstatı) tarafından yönlendirilir. Bu dini örgütlenme, pir-talip ilişkisi etrafında şekillenir. Pir, yılda en az bir kez müritlerini ziyaret eder, onların dini ve ahlaki davranışlarını değerlendirir ve cemaatini dualarla kutsar. Cemaatin toplantılarına başkanlık eden Pir, topluluğun onayıyla, üyeler arasında suç işleyenleri cezalandırabilir veya en kötü durumda aforoz (düşkün) edebilir. Pir'in yerel temsilcisi olan Rayber, Talibin dini eğitiminden sorumludur ve ona gündelik yaşamında rehberlik eder. Rayber ayrıca Pir'in ziyaretlerine hazırlık yapar. Mürşid ise, doğrudan Talip ile ilişkili olmayan bir figürdür. Genellikle her yedi yılda bir Talib'i ziyaret eder ve Pir ile Talip arasındaki ilişkiye müdahale etme yetkisine sahiptir (Gezik, 2021, s. 563). Bu dini yapı, Zazalar içerisinde derin kökleri olan bir organizasyonel yapıyı yansıtır.

Bu başlık altında ele alınması gereken en önemli konulardan biri, “Rêya Heq” (Kurmançi), “Raa Haq” (Zazaca) ve “Hak Yolu” (Türkçe) terimidir.<sup>5</sup> “Raa Haq” terimi, Kırmançça (Zazaca) diline aittir. İnançsal kimlik açısından bakıldığında ise, yakın zamanda Hüseyin Çakmak tarafından ortaya konan “Raa Haq” kavramı, Ezdilik ve Ehl-i Hak arasındaki etkileşime dair bazı ipuçları sunar. Bu anlamda Ezdilik ile Raa Haq arasında bazı benzer unsurların varlığından da söz edilebilir. Bunlardan biri, sabah güneşinin ilk ışıklarının düşmesinin ardından bu ışıklara selam verilmesidir (Aksoy, 2006, s. 33). “Raa Haq” inancı üzerine yapılan etnografik ve sosyolojik araştırmalar, dağlık bölgelerdeki Zaza topluluklarında, şehir yaşamına benzer sosyal yapılar ve din kültürlerinin varlığını gözler önüne sermektedir. Kurmaçların çoğu göçebe kökenliyen, Zazaca konuşan toplulukların Raa Haq inancını benimseyen grubunun, çok daha erken dönemlerde yerleşik hayata geçtikleri, özellikle mutfak kültürleri ve sosyal yaşam açısından şehir kültürüne benzer örnekler sergiledikleri dikkat çekmektedir. Bu kültürün, Magi şehir kültürüne dayandığı söylenebilir. Etnografik araştırmalar, Raa Haq inancına bağlı Zazaların dini rahip olan Magi’lerin özel bir konumunu ve bu yerleşik yaşam ısrarlarının kökenlerini (Şavata, 2015, s. 89) daha da açığa çıkarmaktadır.

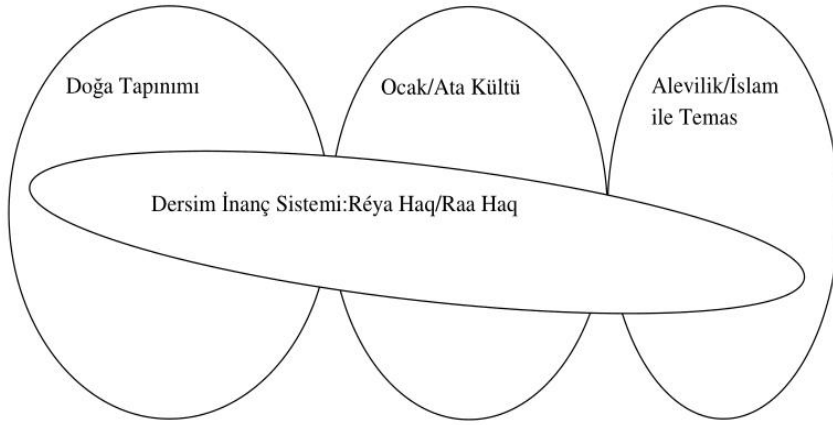
Dersim inancı, günümüzde genellikle Alevilik olarak tanımlansa da kendi coğrafi ve kültürel özelliklerine sahip özgün bir inanç sistemini yansıtmaktadır. Dersim halkı, uzun süre inançlarını “Alevilik” olarak tanımlamamış, bunun yerine “Rê”, “Raa” veya “Rêya Heq/Raa Haq” gibi kendi kavramlarını kullanmıştır. Ancak dışarıdan gelen tanımlamalarla “Alevilik” terimi, Dersim halkı tarafından kabullenilmiştir (Deniz, 2011, s. 45). Dersim inancının temelini oluşturan “Ré/Raa/Yol” kavramı, toplumsal işleyiş, ahlak, adalet ve sosyal dayanışmayı içeren bir yapı sunar. “Raa Haq” (Hak Yolu) bu sistemde büyük önem taşır ve Heq/Haq’a giden yol, yüksek ahlaki değerleri ve doğruluğu içeren kurallar dizisi olarak kabul edilir (Deniz, 2011, s. 38).

Son yıllarda Dersimli araştırmacılar, Alevilik terimi yerine “Rêya Heq” veya “Raa Haq” (Hak Yolu) kavramını, Dersim’in özgün inanç sistemini tanımlamak için kullanmayı

---

<sup>5</sup> Çalışma boyunca bu kavramın kullanılmasının, içerdiği derin anlamlar ve bu anlamların inanç sistemine olan yansımaları nedeniyle bilinçli bir tercih olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Dersim bölgesinde gerçekleştirdiğim görüşmelerde, bu kavramın öne çıkması ve devamla altının çizilmesi, Dersim ve çevresindeki inançların yalnızca geleneksel Alevilik pratikleriyle sınırlı kalmayıp, çok daha geniş ve katmanlı bir yapıya sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda “Raa Hak” kavramı, inancın özgün yapısını ve derinlikli anlam dünyasını anlamada önemli bir terim olarak belirlemektedir.

tercih etmeye başlamıştır. Aksoy’a göre (2006, s. 33). “Raa Haq” terimi, Kırmançça (Zazaca) bir ifadedir ve Alevilik adı altında yaşanan kültürel erozyonu engelleyebilir. Bununla birlikte Deniz (2011, s. 38) “Dersim Aleviliği” üzerine yapılan geleneksel tartışmaların, genellikle bazı sorunlara yol açtığını ve bu tartışmalarda doğa tapınımı unsurunun genellikle göz ardı edildiğini vurgular. Dersim halkı, kendi inançlarını dışarıdan gelen tanımlamalara karşı eleştirel bir tutumla karşılamaktadır. Fakat doğa tapınımı kısmını da bazen “ilkel” olarak nitelendirerek, ikinci planda tutmaktadır. Oysaki doğa tapınımı, Dersim inanç pratiğinin en önemli ve merkezi parçasıdır. Günlük hayatta, sıradan bir Dersimli doğa tapınımını bu şekilde adlandırmasa da bu öge, inanç sisteminin köklü bir unsuru olarak varlığını sürdürmektedir (Bakınız: Görsel-4).



Görsel-4: Dersim inancının üçlü alt yapısı ve bu üçlünün harmanlandığı bütün (Deniz, 2011, s. 34).

Dersim inanç sistemi, bir dizi kutsal doğal mekâna yönelik inanç pratikleri ve ritüelleri; dikeyliğin yatay sarmal halinde örgütlendiği ve inanç kastlarının ocaklarla/soylara bağlandığı ata kültü ve Alevilik olarak adlandırılan bir miktar İslami söylemi de içeren inanç ve pratiklerini içeren üçlü bir yapısal şemadan oluşmaktadır. Bu yapıdaki parçalar bir tür modüler sistem, bağımsız ve ilişkili işleyen, yani birbirini ötelemeden, birbiriyle çok karışmadan fakat güçlü temas noktaları oluşturarak, yan yana duran bir form olarak belirmektedir. Bu farklı yapıyı birbirine bağlayan ortak bağlar, çok tipik bir şekilde karşımıza mitik söylemler olarak çıkmaktadır. Mitik söylemlerle, yani sembolizm üzerinden yazılan metinlerle, geçmiş ve gelecek eklemlenebilmektedir. Bu eklemlenme, bir taraftan özellikle doğa tapınımının bir türü olan ziyaretler üzerinden doğa ile ilişkilendirilirken, diğer taraftan ata kültü olan aşiretler/ocaklar ve bunu da Alevilik

içerisinde konumlandırılarak, tek tanrılı dinlerle temas kurulmaktadır (Deniz, 2011, s. 34). “Raa Haq” inancı, kendisiyle ilişkilenen topluğun coğrafi, dilsel ve kültürel çeşitliliğini kapsayarak, dini bir sistem olmanın ötesine geçmiş ve sosyal yapıları şekillendirerek, kimlik inşa eden bir ögeye dönüşmüştür.

#### **2.4.2. Güney Grubu: Sünni Zazalar**

Güney Zaza aşiretlerinin yerleştiği ilçeler olan Dicle, Eğil, Kulp, Palu, Arıcak, Alacakaya, Hani, Lice, Maden, Çermik, Gerger (Adıyaman) gibi ilçeler ve Bingöl İli Zazaları inanç olarak İslamiyet’in Sünni kolunu beninseyip, Şafii ve Hanefi mezhebine mensupturlar. Bununla birlikte İslamiyet’in Zaza kimliğinin bir parçası hâline gelmesi, tarihsel olarak net bir şekilde belgelenecek kadar derinlemesine incelenmiş bir konu değildir. Ancak yapılan çalışmalar, İslam’ın 7. yüzyılda Arap Bedevilerinin yürüttüğü cihat hareketleriyle, özellikle Selçuklu Türkleri’nin 12. yüzyıldaki fetihleriyle Zaza topraklarına ulaşmış olabileceğini göstermektedir. İslamiyet’in bu coğrafyada yayılma süreci, bazen yerinden edilmelere ve dini değişimlere yol açmış olsa da Zazaların bu süreçteki rolü net bir şekilde belirlenememiştir (Werner, 2012, s. 46-47).

Zazaların dini yapısı, özellikle 14. yüzyılda Bağdat, Kahire ve Şam’daki Arap medreseleriyle kurdukları yakın ilişkiler sayesinde şekillenmiştir. Bu medreseler, Zazaların dini eğitiminde etkili olmuş ve özellikle Halvettiye tarikatının yayılmasına katkı sağlamıştır. Ancak Zazalar arasında ortak bir İslami teoloji oluşturulmamış, tarikatlar arasında farklılıklar gözlemlenmiştir. Zazaların dini eğitimi, yalnızca belirli bir kesim tarafından takip edilmiş ve bu eğitim de genellikle mollalar aracılığıyla verilmiştir. Mollalar, halk arasında dini sorumluluk taşıırken, Şeyhler ise daha üst bir mertebeye sahip olarak dini liderlik yapmışlardır. Bu bağlamda Zazalarda dinsel otorite, özellikle Şeyh ve Mollalar arasında hiyerarşik bir biçimde paylaşılmış olup Şeyh, toplumun tümünü ilgilendiren önemli meselelerle meşgul olurken (kan davası gibi, aşiretlerarası çatışmalar gibi), Mollalar ise daha lokal konularla (nikah, defin gibi imamlık ile ilişkilenen konularla) ilgilenmektedir (Kaya 2021; Werner, 2012, s. 47-48). Bu işlevlere sahip olan Şeyhler ve Mollalar halen varlık sürdürseler de toplumsal dönüşümle birlikte otoriteleri aşınmaya uğramışlardır. Ancak Mollaların Şeyhlere oranla daha ciddi otorite kaybettiği söylenebilir.

Şeyhlerin otoriteleri, geçmişten günümüze özellikle seçim dönemlerinde daha fazla gündeme gelmektedir. Bu doğrultuda özellikle Demokrat Parti'nin iktidara geldiği 1950'de, Zaza bölgelerindeki kimi Şeyhlerin çocukları ve torunları, belediye başkanı ve milletvekili seçilmişlerdir (Erkan, 2012, s. 106). Nitekim bu tarihten itibaren Sünni-Zaza bölgelerinde sosyal ve siyasi bir dönüşüm gözlemlenmiştir. Bu çalışma kapsamında uygulanan gözlem ve görüşmelerde de özellikle Bingöl-Solhan hattında bu husus, bölge sakinleri tarafından sıkça vurgulanmıştır. Böylece dini liderlerin etkisinin, yalnızca dini alanla sınırlı kalmadığı, politik alana da sirayet ettiği söylenebilir. Demokrat Parti ve geleneği, Sünni-dinsel otoriteyle yakın ilişkiler kurarak, bu bölgedeki siyasi kimliğin inşasında etkili olmuştur. Bu durum, bölgede dinin güçlü bir toplumsal ve politik yapı taşı olduğuna işaret etmektedir.

Zaza topluluğu içerisinde önemli bir yer tutan Şeyhler, genellikle dışarıdan gelerek topluluklara dâhil olmuşlardır. Palu Şeyhlerinin kökenlerini Süleymaniye'ye, Çan Şeyhlerinin Bağdat'a, Melekan Şeyhlerinin ise Botan'a dayandırılması, Şeyhlerin göçmenlik durumunu doğrulamaktadır. Özellikle, Melekan şeyhlerinin kökeninin 17. yüzyılın başlarında Botan bölgesinden gelen Molla Mustafa Cizirî'ye veya yörede tanındığı isimle "Mala Kal'e"ye dayanması, Şeyhlerin sonradan geldiklerine dair söylemi güçlendirmektedir. Şeyhler, meskûn oldukları yerleşim yerlerine nispetle anılmış ve Palu, Çan (Göltepesi), Melekan (Mutluca), Xelifan (Derinçay) ve Sağnis (Yiğitler) gibi köylerdeki varlıklarıyla anılmıştır. Sünni Zazalar arasındaki en saygın Şeyhlerin buralarda olduğu söylenebilir (Çağlayan, 2016, s. 122-127).

Nakşibendilik, Zaza ve Kurmançlar arasında önemli bir yer edinmiş tasavvufi bir tarikattır. Kürt coğrafyasına ilk olarak Kadiri tarikatı yayılmış olsa da Nakşibendilik kısa sürede bölgede etkili olmuştur. Nakşibendiliğin özellikle Hâlid el-Bağdâdî'nin (ö. 1827) faaliyetleriyle yayılması, bu tarikatın Zazalar içersinde güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Sultan II. Mahmut ve Sultan II. Abdülhamit dönemlerindeki Tanzimat fermânıyla birlikte Nakşibendî tarikatının etkisi artmıştır. Ancak Şeyhlik ve Mollalık yapısının, tarikat etkisinin önüne geçtiği ve bireyler üzerindeki otoritenin daha çok Şeyhlerde toplandığı görülmüştür. Şeyh Said İsyanı, Nakşibendiliğin dini ve siyasi etkisinin bir örneği olarak dikkat çekse de bu hareket, Zazalar arasında ortak bir İslami teoloji oluşturma çabalarının başarısızlığını da göstermiştir (Werner, 2012, s. 47-48).

Sünni Zazalar arasında Ortodoks İslam, Nakşibendilik ve Kadirilik gibi tarikatlar önemli yer tutarken, tasavvufi akımlar Zazaların dini ve kültürel yapısında derin izler bırakmıştır. Ancak bölgede Sünni Zaza ve Kurmanci konuşan kimi topluluklar arasında mezhepsel farklılıklar olduğu gibi, Raa Haq ve Sünni Zazalar arasında da belirgin ayrılıklar mevcuttur (Werner, 2012, s. 48-50). Bu dini çeşitlilik, zaman zaman toplumsal veya bireysel gerilimlere yol açabilmektedir. Özellikle Vahhabilik ve Selefilğe bağlı Zazalar ile Hristiyan ve Raa Haq inancına bağlı Zazaları arasında inançsal anlaşmazlıklar belirgindir. Öte taraftan Sünni Zazaların dini ve toplumsal yapısı, derin bir geleneksel hiyerarşiyle inşa edilmiş fakat farklı tarikatlar, mezhepler ve dini akımlar arasında bir birleşik düşünce oluşturmamıştır. Bu heterojen yapı, dini ve sosyal anlamda Zazaların kimliğini şekillendiren önemli bir faktör olmuştur.

#### **2.4.3. İnançsal Gerilimlerin Boyutları**

Zazalar, tarih boyunca bir yandan Raa Haq inancının diğer yandan da Sünni İslam inancının etkisinde kalmışlardır. Bu durum çoğu zaman toplumsal ve bireysel açılardan inançsal, kültürel ve siyasi gerilimlere yol açmıştır. Şeyh Said Ayaklanması, bu gerilimleri belirginleştiren bir örnektir. İsyan sırasında Sünni Zaza topluluklar destek için harekete geçerken, Raa Haq inancına bağlı Zazalar, isyandan uzak durmuş hatta bazı aşiretler, isyana karşı tavrı almış ve seküler yapısından dolayı rejime destek vermiştir. Bu tavrın temelinde, Raa Haq inancına bağlı Zazaların, Sünni hareketlerin kendi inançlarına tehdit oluşturduğuna dair algıları yer almaktadır (Bruinessen, 2013a, s. 33). Ancak bu algıların bir dizi tarihsel gelişmeden de kaynaklandığı söylenebilir.

Tarihsel olarak Osmanlı döneminden itibaren Raa Haq ve Sünni Zazalar arasındaki ayrışma, özellikle Yavuz Sultan Selim döneminde uygulanan Osmanlı'nın koyu Sünni politikalarıyla ilişkilidir. Nitekim bu politikalarla, Raa Haq veya Alevi inancına mensup olanlara yönelik baskıların derinleştiği ve Çaldıran Savaşı (1514) sonrasında, Raa Haq inancına bağlı Zazalar üzerindeki şiddetin, topluluğun bir kısım üyelerinin Sünnileşmesine yol açtığı savunulur (Selcan, 2004). Bu durum, Güneydeki Zaza topluluklarının özellikle Sünnileşen topluluklarla yakın ilişkiler kurmasına sebep olmuş, kuzeydeki Raa Haq Zazaları ile aralarındaki gerilimi artırmıştır (Eren, 2023, s. 86).



Şeyh Said hareketinin lider kadrosunun Sünni Nakşibendî tarikatına mensup olması ve isyanın dini bir çerçevede yürütülmesi, mezhepsel ayrışmayı daha da belirgin hale getirmiştir (Kaymak, 2014, s. 104). Buna karşın 1937 Dersim Katliamına karşı seferberlik ise Raa Haq inancına bağlı Zazaların öncülüğünde gelişmiş, Sünni Zazalar ve diğer Sünni gruplar bu harekete ciddi bir destek sunmamıştır (Bruinessen, 2013a, s. 33). Bu tarihsel süreç, Zaza toplulukları arasındaki inançsal farklılıkların toplumsal dinamiklere ve siyasi hareketlere olan etkisini açıkça göstermektedir. Raa Haq ile Sünni Zazalar arasındaki gerilimler, inançsal farklılıklarla sınırlı kalmamıştır. Bu grupların farklı tarihsel olaylar ve isyanlarda aldıkları tutumlarla derinleşmiştir.

Bu hareketlerde varolan aşiretsel ve inançsal parçalanmışlık, kendisini dilsel düzeyde de göstermiştir. İletişim eksikliği ve dinsel ayrılıklar, Zaza toplulukların birbirlerine olan ilgisizliğini geliştirmiş, bu yüzden bir bölgede dilde sağlanan olası gelişme diğer bölgeleri etkileyememiştir. Dil birçok yerde orijin bölgesini aşamamış (ki bu bazen aşiretlerle de sınırlı olabilmiştir) kendisini sürekli bir sınırlamaya tabi tutmuştur (Gezik, 2000, s. 128). Bu bağlamda Zazalar arasındaki dil ve kültürel farklılıklar da bu inançsal ayrışmayı pekiştiren unsurlar olmuştur.

Günümüzde Raa Haq inancına bağlı Zazalar, özellikle merkez siyasete karşı muhalif pozisyonlarından dolayı asimilasyon politikaları ile baskıların hedefi olmuş ve dillerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Öte yandan Güneydeki Sünni Zazaların bir kısmının dil ve kültür ile olan bağları daha güçlü kalmıştır. Bu olguyu, dini ve politik muhafazakârlıkla açıklamak mümkündür. Zazalar arasındaki inançsal gerilimler, tarihi ve günümüzü etkileyen derin bir çatışma dinamiği oluşturmuştur. Bu ayrışma, toplumsal, kültürel ve siyasi boyutlarda kendini göstermiş ve ortak bir kimlik inşasını zorlaştırmıştır. Bu bağlamda, Lice, Nazımiye ve Solhan'da bu gerilim noktalarının hâlâ tartışma konusu olması, topluluğun belleğinde bu ayrışmanın ne denli canlı bir şekilde yer ettiğini gözler önüne sermiştir.

## 2.5. ZAZALARDA POLİTİK AİDİYET

Zazaların yaşadıkları coğrafyanın sosyo-kültürel ve tarihsel koşulları, politik eğilimlerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Tarihsel süreçte Zazaların siyasal temsili, topluluk düzeyinde dikkat çeken dinamikler sergilemiştir. Bununla beraber, Zazaların

siyasi tercihlerini belirleyen unsurlar arasında Türkiye toplumunun genel eğilimleriyle paralellik gösteren unsurların yanında kendine özgü bir takım dinamikler mevcuttur. Bu bağlamda Zazaların inançsal farklılıklarına dayalı siyasi tercihleri, Türkiye'nin genel siyasal yapısıyla örtüşen bir eğilim göstermektedir. Örneğin Sünni inanca mensup Zazalar, muhafazakâr ve sağ partilere yönelirken, Raa Haq inancına bağlı Zazalar, sol ve sosyal demokrat partilere daha yakın duruş sergilemektedir. Bu durumu, geleneksel anlamdaki inançsal kutuplaşmanın yerel düzeydeki bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Öte yandan Zaza gerçekliğinin tarihsel ve kültürel bağlamı, özellikle kimlik siyaseti, asimilasyon ve bölgesel sorunları gündeme getirmekte ve bu olgu, onların politik yönelimlerini şekillendirmektedir. Fakat topluluk düzeyinde doğrudan Zazaların politik temsili yeterince mümkün olmamış, bu da kimlik ve aidiyet tartışmalarını daha karmaşık bir hale getirmiştir.

Cumhuriyet tarihine bakıldığında Sünni Zazalar, Şeyh Sait Ayaklanması'nda önemli bir rol üstlenmişlerdir. Ayaklanma, Sünni Zazaların din ve kimlik güdümlü bir siyasi harekette öncü rol oynadığını göstermiştir. Şeyh Said'in liderliğindeki bu hareket, Sünni Zazaların o dönemdeki politik aidiyetlerinin din eksenli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Paul, 2011, s. 23). Diğer taraftan ortalama aynı zamanlarda, özellikle Raa Haq inancına bağlı Zazalar, laik Türkiye devletinin yeni ideolojisine yönelmişlerdir. Bu tercih, Raa Haq topluluğunun yüzyıllardır maruz kaldığı dini ayrımcılığı aşma ve güvenlik arayışıyla ilişkilendirilebilir. Olson'a göre Raa Haq inancına bağlı olanlar, Nakşibendî tarikatının egemen olacağı bir Sünni Kürdistan'dan ise, laik bir Türkiye'de kendilerini daha güvende hissetmişlerdir (aktaran Türkdogan, 1998, s. 223).

1970'li yıllarda ise politik olarak aktif birçok Raa Haq inancına bağlı Zaza, özellikle Sol-seküler hareketlere yönelmiştir. Bu dönemde Sol ideoloji, bölgesel eşitsizliklere ve toplumsal ayrımcılığa karşı bir mücadele zemini sunduğu için Zazalar arasında kabul görmüştür. Ancak 1980 askeri darbesi sonrası birçok Zaza hapse girmiş veya sürgüne gönderilmiştir. Avrupa sürgününde Zazalar, siyasi ve kültürel değerlerinden yoksun bırakıldıklarını fark etmiş ve bu süreçte kendi kimliklerini yeniden keşfetmişlerdir (Paul, 2011, s. 23). Sünni Zaza topluluğunda ise dinin ve geleneksel yapının, özellikle 1950'lerden sonra, yine önemli bir siyasi motivasyon kaynağı olduğu görülmüştür. Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte, Şeyh ailelerinin çocukları ve torunları

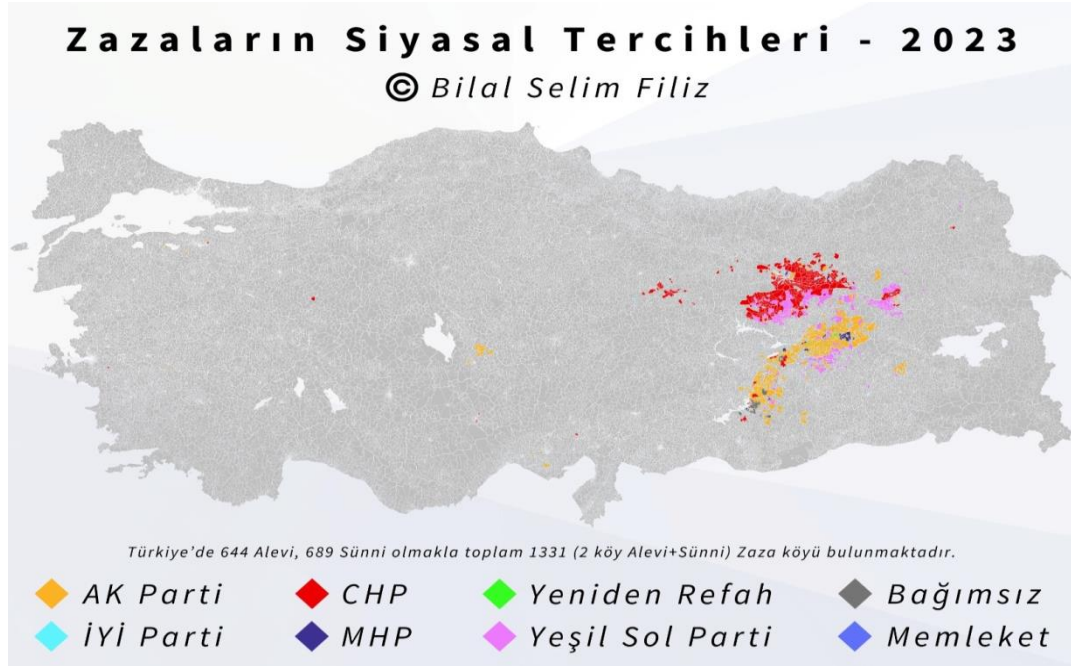
milletvekili seçilmiş ve siyasette etkili olmuştur. Bu durum, Sünni Zaza bölgelerinde dini liderlerin ve aşiret önderlerinin siyaset üzerindeki ağırlığını ortaya koymaktadır. Örneğin, Şeyh Said'in torunu Abdülmelik Fırat ve diğer önemli isimler, farklı dönemlerde milletvekilliği yapmıştır (Erkan, 2012, s. 106).

Asimilasyon politikaları, Zazalar içerisinde Sekülerlik-Dindarlık dışında kimlik siyasetinin güçlenmesine de alan açmıştır. Bu politikalar, özellikle Raa Haq inancına bağlı Zazaların yoğun olarak yaşadığı Dersim bölgesinde derin etkiler bırakmıştır. 1937-1938 yıllarında, Seyyid Rıza önderliğinde katliama karşı gerçekleşen direniş, sert bir şekilde bastırılmış ve bu süreç, bölgenin toplumsal belleğinde kalıcı izler bırakmıştır. Bu dönemde, “Kürt” kelimesi resmi terminolojiden çıkarılmış, Dersim adı ise haritadan silinerek yerine, “Tunceli” adıyla yeni bir il kurulmuştur (Minorsky, 1996, s. 110). Bu olaylar bölgedeki kimlik algısının yanı sıra, Zaza topluluğunun politik yönelimlerini de derinden etkilemiştir.

Dersim Katliamı ve Şeyh Said İsyan'ının resmi otorite tarafından Kürtlükle ilişkilendirilmesi, Zaza coğrafyasında önemli bir yankı bulmuş ve birçok Zazanın, bu anlayış temelinde şekillenen politik kimliklerle daha sıkı bağlar kurmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle asimilasyon politikalarının oluşturduğu baskı ve mağduriyet, Zazaların kendi kimliklerini yeniden değerlendirmelerine ve tanımlamalarına olanak tanımıştır. Zazalar, inanç temelli farklılıklarını ve kültürel kimliklerini daha görünür hale getirme sürecine girmiştir. Bu süreç, aynı zamanda Zazalar ve Kurmançlar arasında iş birliğine dayalı ilişkilerin güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Zazalar ve Kurmançların kaderi, dillerinin ve kültürel varlıklarının korunması açısından birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır. Bu bağlamda, iki topluluğun kültürel ve dilsel hayatta kalışı, ortak çabalarına bağlıdır (Paul, 2011, s. 23). Kürt siyasetinin Zaza kimliğini, dilsel-kültürel bir farkındalık ve politik dayanışma zemini anlamında ele alma çabaları, onun Zazalar için merkez partiler karşısında bir alternatife dönüşmesine imkân tanımıştır.

Zazaların bir yandan merkez partiler (sosyal demokrat ve seküler ile İslami muhafazakâr) bir yandan da Kürt siyaseti içerisinde yer alması, tarihsel süreklilik gösteren bir olgudur. Bu çoklu politik konumlanış, Zaza topluluğunun sosyopolitik farklılıklarını ve coğrafi çeşitliliğini yansıtmaktadır. Nitekim 2023 genel seçimlerinde, Zazaların yoğun olarak yaşadığı Bingöl, Tunceli, Diyarbakır, Elazığ ve Şanlıurfa gibi

bölgelerde, bu üç politik eğilimin (merkez sağ-muhafazakâr, sosyal demokrat-seküler ve Kürt siyasi hareketi) etkinliği açıkça gözlemlenmiştir (Bakını: Görsel-5)



Görsel-5: Zazaların Siyasal Tercihleri – 2023 (Kaynak: Filiz ve Nişanyan, Link: <https://www.nisanyanradlari.com/>).

Harita, 2023 yılında Türkiye'deki Zaza nüfusun siyasi tercihlerini görselleştirmiştir. Görseldeki renk kodları, farklı siyasi partilerin Zaza köylerindeki etkisini (büyük şehirlere göç etmiş Zazaları yansıtmaz) ve tercih edilme oranlarını coğrafi olarak göstermektedir. Sarı (AK Parti): Adalet ve Kalkınma Partisi'ne oy veren köyler; Kırmızı (CHP): Cumhuriyet Halk Partisi'ne oy veren köyler; Pembe (YSP): Yeşil Sol Parti'ye (bugünkü adıyla DEM Parti) oy veren köyler; Lacivert (MHP): Milliyetçi Hareket Partisi'ne oy veren köyler; Yeşil (YRP): Yeniden Refah Partisi'ne oy veren köyler. AK Parti (Sarı): Daha çok Bingöl, Elazığ, Şanlıurfa ve Diyarbakır çevresinde; CHP (Kırmızı): Tunceli, Erzincan ve çevresinde; YSP (Pembe): Diyarbakır, Tunceli (Dersim), Muş ve Bingöl çevresinde yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda Raa Haq inancına bağlı Zazalar, CHP ve DEM Parti'ye (eski adıyla YSP); Sünni Zazalar ise AK Parti, DEM Parti ve YRP'ye yönelmişlerdir. CHP'nin sosyal demokrat ve seküler yaklaşımı, AK Parti'nin hükümetteki uzun süren etkisi ile İslami-muhafazakâr yapısı, YRP'nin milli görüş geleneği ve DEM Parti'nin Kürt siyasetiyle bağlantılı olması bu tercihlerde

belirleyici olmuştur. Bu tecihler, ufak tefek değişimler dışarıda tutulursa, uzun yıllardır benzer şekilde devam etmektedir.

Bu çoklu siyasal eğilimler, Zazaların homojen bir topluluk olmadığını vurgulamaktadır. Örneğin, Paul (2011) ve Erkan (2012), Zazaların siyasi davranışlarının, dini ve geleneksel yapılarla sıkı bağları kadar modern siyasi dinamiklerle de şekillendiğini belirtmektedirler. Bu bağlamda Zaza politik kimliğinin çok yönlü yapısı, farklı siyasi partilerin ve hareketlerin Zaza topluluğunu hedef alarak, daha geniş bir etki alanı oluşturmaya olanak tanımaktadır. Bu durum Zaza kimliğinin farklı siyasi projeler arasında köprü kurabilecek bir potansiyele sahip olduğunu da göstermektedir. Ancak bu çeşitlilik, Zaza kimliğinin Kürt hareketi ve Türkiye'nin genel siyasi yapısı içerisinde yeterince temsil edilip edilmediği sorusunu da gündeme getirmektedir.

### 2.5.1. Siyasi Zaza Hareketinin Oluşumu

Zaza politik kimliğine yönelik tartışmaların kökeni, 1980'li yılların başlarına kadar uzanır. Bu tartışmalar, Zazaların Kürt, Türk, Ermeni, Alevi veya Dımılı (Zaza) olarak tanımlanıp tanımlanamayacağına dair farklı perspektifler sunmaktadır. Türk milliyetçiliği, Zazaları Türk olarak asimile etmeye çalışırken, Kürt çevreleri Zazaları Kürt kimliğinin bir parçası olarak görme eğilimindedir. Bununla birlikte, bazı Ermeni milliyetçileri de Dersim ve çevresini “Batı Ermenistan” olarak tanımlayarak, Zazaların Ermeni kökenli olduğunu savunmaktadır. Tarihsel olarak Zazalar, farklı kimlik tanımlarıyla çeşitli siyasi hareketlerin içerisinde yer almışlardır. Örneğin Tekoşin (Mücadele) örgütünün bir fraksiyonu, “Zazaistan” kavramını kullanarak, Zaza kimliğini etnik bir bağlamda tartışmaya açmıştır. Daha sonra bu anlayış, Raa Haq inancına bağlı Zazaların “kendi kaderini tayin hakkı” üzerine şekillenen “Alevistan” fikrine evrilmiştir (Bulut, 2013, s. 65-70). Zaza kimliğinin inançsal ve ideolojik tanımlamalarla sürekli değişim göstermesi, topluluğun siyasal alandaki çeşitliliğini gözler önüne sermiştir.

Zazaca ve bu dili konuşanların Kürtlüğüne ilişkin tartışmalar ise, yine 1980'li yıllarla birlikte karmaşık ve siyasallaşmış bir konu olarak belirir. Bu bağlamda geleneksel Kürt tarih anlatısını redderek, “*Dersim Zaza Ayaklanmasının Tarihsel Kökenleri*” başlıklı çalışmada Zaza politik hareketinin öncü ismi Ebubekir Pamukçu (1992), Dersim ve

Şeyh Said İsyanı'nı Zaza milliyetçiliği perspektifinden yeniden ele alır. Pamukçu, bu ve benzeri çalışmalarıyla Zazaları, kimlikleri hem Türk resmi otoriteleri hem de Kürt komşuları tarafından reddedilen, kendine özgü kültürel değerlere sahip ayrı bir halk olarak tanımlar. Bu yaklaşım, gelenesel anlamdaki Zazalık algısını şoka uğratarak, yeni ve derin bir politik tartışmanın fitilini ateşler.

Zaza kimliği üzerindeki tartışmalar, Pamukçu gibi isimlerin bulunduğu diaspora merkezli Zaza hareketleriyle sınırlı kalmaz. Kürtlüğün Kuzey Kürdistan'da Kurmançlıkla özdeşleştirilmesi eğilimi de Kürt ulusal bütünlüğü açısından sorun teşkil eder. Aksoy (2006) Kürtçe denildiğinde, genellikle Kurmancinin anlaşılmasını bu durumun bir göstergesi olarak değerlendirir. Bununla beraber Zaza kimliğinin etnik, inançsal ve ideolojik boyutları da bulunmaktadır. Örneğin, Zırh ve Akçınar'ın (2013, s. 71) gözlemlerine göre, Avrupa'daki Zaza Dersimli bireylerin kimliklerini ifade etme biçimleri ideolojik yönelimlerle şekillenmiştir. Kendisini Zaza olarak tanımlayanların sol örgütlerde, Kürt olarak tanımlayanların Kürt örgütlerinde, Raa Haq kimliğini öne çıkaranların ise Alevi örgütlerinde yer aldığı belirtilmiştir. Bu durum, Zaza kimliğinin ideolojik mücadeleler içerisinde yeniden tanımlanmasına olanak tanımıştır.

Diasporadaki kimi Raa Haq inanç mensupları, Türkiye'deki yasal kısıtlamalar nedeniyle zarar gören dillerini yeniden değerlendirme fırsatı bulur ve bağımsız bir Zaza siyasi hareketi ile ortaya çıkarlar. Ancak bu hareket, Zazaca konuşan nüfus içerisindeki dini bölünmeleri aşamam ve çoğunlukla Dersim merkezli derneklere dönüşür (Akçınar, 2010 ve Dinç, 2016'dan aktaran Gezik, 2021, s. 575). Diğer taraftan Kürt ulusalcılığının, Kurmancinin gelişimi için zemin sunarken, Zazacayı geliştirme yönünde yeterli bir çaba göstermediği de sıklıkla vurgulanır. Bu doğrultuda Zaza hareketinin kimi mensupları, 1980 sonrası Kürt örgütlerinde ve Zaza liderli ve tabanlı isyanların liderlik yapılarında bile Zazacaya yönelik belirgin bir destek bulunmadığını belirtmiş ve bunu eleştirmişlerdir (Gezik, 2000, s. 128). Bu bağlamda Ebubekir Pamukçu, Cemal Şener gibi isimler, Kürt tarih yazımında Zazalara yeterince yer verilmemesini eleştirirken, Zazaların kökenlerini Hurrilere dayandıran tarihsel tezler öne sürmüşlerdir. Öte yandan Zazalar, Kurmanci konuşan grup tarafından genellikle daha düşük bir statüde görülmüş ve Kurmanci, Zazaca karşısında üstün bir dil olarak kabul edilmiştir (Türkdoğan, 1998, s. 66-337). Bu yaklaşım, Zaza kimliğinin Kürt kimliği içerisinde hak ettiği değeri

görmediğine işaret etmiştir. Selcan (2004) ayrıca Zaza aydınlarının, siyasi alanda kabul görmek için Türk veya Kürt kimliklerini benimsemek zorunda kaldıklarını vurgular. Örneğin, Ziya Gökalp ve Mehmet Şerif Fırat gibi isimler Türk kimliği içerisinde yer alırken, Nuri Dersimi ve Sait Elçi gibi liderler Kürt hareketi içerisinde öne çıkmıştır.

Bruinessen, “*Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*” adlı eserinde Zaza politik hareketine dönük önemli analizlere yer verir. Zaza kimliğinin günümüzde önemli bir tartışma konusu haline geldiğini ve Kürtlerin yaşadığı bölgelerdeki kimliksel çatışma ve rekabetin yoğunluğunu vurgular. Bu coğrafyadaki kimlik meselesi, sadece topluluklar arasındaki dinamiklerle sınırlı kalmayıp, devlet müdahaleleri ve politik çatışmalarla daha da karmaşık bir hal almıştır. Zaza ve Goran topluluklarının Kürt kimliğinin bir parçası olarak görülmesi ise modern bir yaklaşım değil, tarihsel bir gerçekliktir. 16. yüzyılda Kürt yazarı Şeref Han Bitlisi, bu toplulukları Kürtlerin alt grupları arasında saymış, fakat modern Kürt milliyetçiliği bu farklılıkları özellikle dilsel anlamdan görmezden gelme eğiliminde olmuştur. Öyle ki, Batı Avrupa’da yayımlanan Kürtçe dergi ve gazetelerde Zazaca bölümlerin yer alması, bazı çevrelerde Kürt birliğine tehdit olarak algılanmış ve bu durum tepkiyle karşılanmıştır. Hâlbuki Zazaca ve Gorani, oldukça eski bir yazılı geleneğe sahip olmasına rağmen, bu gelenek günümüzde büyük ölçüde kaybolmuştur (Bruinessen, 2013a, s. 10).

Kürt kimliğini oluşturan en önemli unsurlardan biri dil ve inançtır fakat Kürtler arasındaki dil ve inanç farklılıkları, topluluklar arasındaki ayrışmayı belirginleştirmiştir. Bu durum, Kürt kimliğinin homojen bir yapıdan ziyade, çok boyutlu bir kimlik olduğunu göstermektedir (Bruinessen, 2013a, s. 56). Örneğin, Türkiye’de kendilerini Kürt olarak tanımlayan Zazalar, hem devletin hem de Kürt hareketinin kimliklerini reddetmesi karşısında tepki göstermiş ve bazıları kendilerini ayrı bir halk olarak ifade etmeye başlamıştır. Bu tartışmaların merkezinde dil meselesi yer almaktadır. Kürt hareketi, Zazaca’yı akraba fakat farklı bir dil olarak değil, Kürtçe’nin bir lehçesi olarak tanımlama yoluna gitmiştir. Bu yaklaşım, Zazaca konuşanların Kürt ulusunun bir parçası olarak kabul edilmesini sağlamak amacı taşırken, zamanla Zazaca konuşan bazı bireyler, bu politikanın kendi kimliklerini bir araç olarak kullanmaya yönelik bir çaba olduğunu fark etmiştir. Bu farkındalık, ayrılıkçı Zaza milliyetçiliğinin gelişiminde etkili olmuştur (Bruinessen, 2013a, s. 67).

Dersim bölgesinde yaşayan Raa Haq inancına bağlı Zazalar, kimliklerini öncelikle dini aidiyetleri üzerinden tanımlamaktadırlar. Bunun yanı sıra, Zaza kimliğinin yükselişi ve Kurmanç kültürel kibrine duyulan tepki, bu toplulukların kimlik tanımlamalarını yeniden şekillendirmiştir. Tarihsel olarak Sünni Kürtlerle çatışma içerisinde olan ve Şeyh Said İsyanı sırasında Kemalist hükümetle iş birliği yapan bazı Raa Haq inancına bağlı aşiretler, Kürt hareketine karşı mesafeli bir duruş sergilemiştir. Bu bölünme, Kürt kimliğinin içerisinde barındırdığı çatışmaların ve farklı çıkarların bir göstergesi olmuştur. Bu noktada Zaza milliyetçiliği, kendilerini Kürt olarak gören birçok Zazaca konuşan tarafından tepkiyle karşılanmasına rağmen, özellikle Batı Avrupa'daki göçmen topluluklar arasında gelişme imkânı bulmuştur (Bruinessen, 2013a, s. 83, 103, 110). Nihayetinde Zaza kimliği, bölgenin etnik, dilsel ve inançsal çeşitliliği içerisinde giderek daha belirgin hale gelen bir tartışma konusudur. Bu kimlik, tarihsel bağlamın yanı sıra modern milliyetçilik, kimlik politikaları ve diasporanın etkisiyle şekillenmiştir.

### 2.5.2. Zaza Politik Hareketine Dönük Eleştirel Değerlendirmeler

Diasporadaki kimi Zaza aydınları, 1980'lerden itibaren inançsal ve kabilevi aidiyetlerden uzaklaşarak, dilsel farklılıklara dayalı bir kimlik inşasına yönelmişlerdir. Zaza politik hareketi inşa etme isteğindeki bu çaba, Kürt kimliğine yakın duran Zazalar tarafından Zazaizm (Zazacılık) olarak da adlandırılmaktadır. Bu yaklaşım, Zazaların Kürtlerden ayrı bir halk olduğu fikrini temel almıştır. Bu yeni hareket, Kürt milliyetçiliğinin Türk milliyetçiliğine bir yansıması olarak Zaza kimliğini benzer bir yöntemle tanımlamaya çalışmış, Zazaların ortak kökenini Deylem bölgesine dayandırarak, “tek dil, tek halk” söylemini benimsemiştir. Bununla birlikte, bu yaklaşımın öz tanımlamalar ve kolektif bellek gibi birçok önemli unsuru göz ardı ettiği belirtilir. Örneğin, Selcan (1998) ve Werner (2017) gibi yazarlar Zaza kimliğini ele alırken, Lerch (1857) ve Xasî (2013) tarafından belgelenen “Kırd” öz tanımlamasını göz ardı etmişlerdir (Doğan, 2024, s. 258).

Zaza kimliğinin politikleşerek bir harekete dönüşmesi, özellikle Kürt hareketine bir yanıt olarak şekillenmiştir. Kürt ulusal hareketinin, Kurmanci lehçesini canlandırmak için ciddi kaynaklar seferber ederken, Zazaca konuşanlar için daha sınırlı bir çaba gösterdiğine dair eleştiriler, Zaza politik hareketi için güçlü karşıt söylem dayanakları



oluşturmuştur. Bu durum, Zazaca konuşan bireylerin Kürt toplumunun bir parçası olarak görülmesine rağmen, dilsel eşitsizliklerin Zaza kimliğinin ayrışmasına zemin hazırladığını göstermektedir. Çiçek'e göre Türk resmi otoritesi ise, bu ayrışmayı daha da derinleştirmek için Zaza kimliğini bir araç olarak kullanmaktadır. Devlet, önce Raa Haq inancına bağlı Kürtlerle diğer Kürt grupları arasında, ardından Zazaca ve Kurmanci konuşan Kürtler arasında ayırım yapmaya çalışmıştır. Örneğin, Raa Haq inancına bağlı Kürtlerin Kürt olamayacağını öne süren devlet, benzer şekilde Zazaların da Kürt olmadığını iddia etmiş ve onları ayrı bir millet olarak tanımlamaya yönelmiştir (2017, s. 99, 101, 102).

Zaza kimliğinin tarihsel ve politik olarak şekillenışı, resmi otoritenin bu müdahalelerinin yanı sıra, Kürt hareketinin yaklaşımıyla da ilişkilidir. Çiçek, Türk devletinin bu politikalarını, Kürt muhalefetini zayıflatmayı amaçlayan bir strateji olarak değerlendirmiştir. Devletin, ayırıştırma ve karıştırma stratejileriyle Zazacanın ayrı bir dil olduğu fikrini desteklediği ve böylece Zaza kimliğini alternatif bir etnik yapı olarak şekillendirdiği görülmektedir. Aynı zamanda Kürt hareketinin de Zazaca konuşan bireyleri, Kürt ulusal anlatısına dâhil etmekte yetersiz kaldığı ve bunun Zaza kimliğinin politikleşmesine katkı sağladığı açıktır (2017, s. 102). Bu bağlamda, Zaza kimliğinin oluşumunda ve politikleşmesinde hem devletin hem de Kürt hareketinin etkileri tartışılmazdır. Eriksen'in (2004) milliyetçiliğin işlevine dair tanımlamalarını takip eden bir yaklaşımla Zaza kimliğinin, devletin dil yasağı ve diğer politik müdahaleleriyle bulanıklaştırıldığı söylenebilir. Ancak bu kimlik, Kürt hareketine yanıt olarak da şekillenmiş ve dilsel ve politik sınırların ötesinde bir mücadele alanına dönüşmüştür.

Zaza kimliğinin politikleşmesi ve Kürt hareketiyle etkileşimi, etnik kimliklerin tarihsel olarak nasıl inşa edildiği ve dönüştüğü konusunda çarpıcı bir örnek sunmaktadır. Dilsel farklılıklar temelinde şekillenen Zaza politik hareketi, bir kültürel uyanış olmanın ötesinde, kimlik siyasetiyle şekillenen bir hareket olarak öne çıkmaktadır. Bu süreç, resmi otoritenin ayırıştırıcı politikaları ve Kürt hareketinin içsel dinamikleriyle beslenmiştir. Türk resmi otoritesinin, Zaza kimliğini Kürt kimliği karşısında bir alternatif olarak inşa etme çabası, etnik sınırların devlet müdahalesiyle nasıl bulanıklaşabileceğini de (Wimmer, 2013) göstermektedir. Aynı şekilde, Kürt hareketinin Zazaca konuşan bireyleri ulusal bir anlatıya dâhil etme konusundaki sınırlı

abası, gruplar arasındaki içsel farklılıkların nasıl ayrışmalara yol açabileceğini ortaya koymaktadır. Dahası, bu kimlikler, tarihsel ve dilsel bağlamın yanı sıra ulusal ve uluslararası siyaset bağlamında da şekillenmektedir.

Bu teorik ve tarihsel tartışmalar, saha çalışmasından elde edilen verilerle sınanarak, literatürdeki varsayımların yerel bağlamda nasıl somutlaştığını veya dönüştüğünü anlamak açısından işlevsel olacaktır. Lice, Nazımiye ve Solhan’da yapılan saha araştırması, Zaza kimliği üzerine inşa edilen söylemleri, toplumsal dinamikleri ve kimliksel ayrışmaları ampirik bir zeminde inceleyerek, teoriyi güçlendirme ve yeniden değerlendirme fırsatı sunacaktır. Bu sayede, Zazaların tarihsel ve toplumsal arka planına dair ortaya konulan tartışmalar, saha verileriyle zenginleşerek, daha bütüncül bir anlayışa ulaşılacaktır.

### **3. BÖLÜM**

#### **ALANIN SOSYO-KÜLTÜREL VE TARİHİ YAPISI**

Kültürel kimliklerin inşası, içerisinde şekillendikleri tarihsel ve toplumsal bağlamların derinlemesine analiziyle anlaşılabilir. Bu doğrultuda bu bölüm, Zaza kimliğinin mikro-düzeydeki tezahürlerini çözümlemek üzere, Lice, Nazımiye ve Solhan'ın sosyo-kültürel ve tarihsel yapısını mercek altına almıştır. Araştırma sahasını oluşturan bu üç ilçe, coğrafi konum, aşiret yapılanmaları, dilsel çeşitlilik, dini-kültürel pratikler ve yerel tarih anlatıları açısından birbirinden farklılaşan sosyal dinamikler sergilemektedir. Buradaki aşiretlerin, dini yapıların ve tarihsel olayların kimlik söylemlerini nasıl şekillendirdiği, saha verilerinin analizi kısmında önemli bir dayanak noktası oluşturmuştur.

#### **3.1. LİCE'NİN SOSYO-KÜLTÜREL VE TARİHİ YAPISI**

Lice, Diyarbakır iline bağlı bir ilçe olup, Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu Bölgeleri arasında bir geçiş alanını teşkil etmektedir. Coğrafi yapısı ve jeopolitik konumu, tarih boyunca yerleşim düzenini ve ekonomik faaliyetlerini şekillendiren temel etkenlerden olmuştur. Bu başlıkta, araştırma sahalarımızdan olan Lice'nin coğrafi, demografik, ekonomik yapısı ve tarihsel gelişimine dair genel bir çerçeve sunulmuştur.

Lice, Güneydoğu Toroslar'ın uzantıları üzerinde konumlanmış olup, engebeli ve dağlık bir araziye sahiptir. İlçenin doğusunda Kulp, güneydoğusunda Silvan, güneyinde Hazro, güneybatısında Kocaköy, batısında Hani ve kuzey ile kuzeybatısında Bingöl'ün Genç ilçesi yer almaktadır. Topoğrafik açıdan, Lice'nin önemli yükseltilerle çevrili olduğu görülmektedir. Sarım Çayı'na doğru uzanan Koz, Cırbir, Lis ve Âdem Dağları ile kuzey kesimde yer alan Kuç, Şagur ve Mızak Dağları bölgenin en belirgin yükseltileridir. Bunun yanı sıra, Bebek, Eshab-ı Kehf, Zırıht ve Cun Dağları ile Piraziz, Nerip, Dakyanus ve Hezan Dağları ilçenin doğal yapısında önemli bir yer tutmaktadır (Diyarbakır Salnameleri, 1999, s. 201). Lice, Bingöl-Muş kırık hattı üzerinde bulunduğundan, tarih boyunca birçok depremle sarsılmıştır. 6 Eylül 1975'te meydana gelen büyük deprem, ilçenin merkezinde ağır yıkıma yol açmış, 2.367 kişinin hayatını kaybetmesine neden olmuştur. Bu felaketin ardından, ilçe merkezi farklı bir alana taşınarak yeniden inşa edilmiştir (Ana Britannica, 1994, s. 464; Yıldırım, 2012, s. 149).

Tarihsel süreçte, bölgenin coğrafi koşulları yerleşim biçimini belirlemiş, uzun yıllar boyunca göçebe ve yarı-göçebe topluluklara ev sahipliği yapmıştır. Osmanlı döneminde Lice, güçlü aşiret yapılarıyla dikkat çeken bir bölge olmuş, bu yapı yerel yönetim anlayışını da şekillendirmiştir. Ekonomik açıdan ise Lice’de tarım ve hayvancılık temel geçim kaynakları arasında yer almaktadır. Tarımsal faaliyetler büyük ölçüde kuru tarım yöntemleriyle yürütülmekte olup, başlıca ürünler arasında buğday, arpa ve mercimek bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, tütün üretimi bölge ekonomisinde önemli bir yer tutmaktadır (Diyarbakır Salnameleri, 1999, s. 365).

Hayvancılık, tarihsel olarak Lice’nin en köklü ekonomik faaliyetlerinden biri olmuş, özellikle koyun ve keçi yetiştiriciliği yaygın bir geçim kaynağı haline gelmiştir. Osmanlı döneminde de bölgedeki aşiretlerin hayvancılıkla gelir sağladıkları bilinmektedir (Bizbirlik, 1999, s. 130). Ancak, 20. yüzyılın sonlarına doğru yaşanan güvenlik sorunları ve göç dalgaları nedeniyle tarım ve hayvancılık faaliyetleri gerilemiştir. Son yıllarda, mermer ve gıda sanayisinde yapılan yatırımlar sayesinde ekonomik yapıda bir dönüşüm yaşanmış ve istihdam bir miktar olanakları artmıştır (Yıldırım, 2012, s. 149).

Yıllara Göre Lice Nüfusu

| Yıl  | Lice Nüfusu | Erkek Nüfusu | Kadın Nüfusu |
|------|-------------|--------------|--------------|
| 2024 | 24.959      | 13.193       | 11.766       |
| 2023 | 26.168      | 13.810       | 12.358       |
| 2022 | 24.364      | 12.886       | 11.478       |
| 2021 | 24.313      | 12.683       | 11.630       |
| 2020 | 25.027      | 13.121       | 11.906       |
| 2019 | 25.222      | 13.379       | 11.843       |
| 2018 | 26.163      | 13.755       | 12.408       |
| 2017 | 24.412      | 12.712       | 11.700       |
| 2016 | 25.116      | 13.147       | 11.969       |
| 2015 | 25.354      | 13.304       | 12.050       |
| 2014 | 26.427      | 13.862       | 12.565       |
| 2013 | 26.715      | 14.170       | 12.545       |
| 2012 | 27.414      | 15.176       | 12.238       |
| 2011 | 29.098      | 16.548       | 12.550       |
| 2010 | 26.791      | 14.044       | 12.747       |

Nüfus bakımından incelendiğinde ise Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) verilerine göre, Lice’de nüfus, 2011 yılından itibaren genel bir azalma eğilimi göstermektedir. Bu

bağlamda 2011 yılında 29.098 olan nüfus, 2024 itibarıyla 24.959'a gerilemiştir. 2011-2013 yılları arasında ise belirgin bir düşüş yaşanmış, 2014-2019 döneminde nüfus 25.000-26.500 bandında nispeten istikrarlı kalmıştır. Fakat 2020 sonrasında dalgalanmalar görülmüş, 2023'te 26.168'e yükselen nüfus, 2024'te yeniden düşüş göstermiştir. Erkek nüfusun ise her yıl kadın nüfusundan fazla olduğu dikkat çekmektedir (TÜİK, 2024). Bu değişimlerde göç, ekonomik koşullar ve bölgenin sosyo-politik dinamiklerinin etkili olduğu söylenebilir.

### 3.1.1. Lice Tarihinde Zırki ve Mırdasi Beylikleri

Tarihsel olarak Lice çevresinde Zırki ve Mırdasi beyliklerini görüyoruz. Osmanlı öncesinde de etkin olan bu beylik, zamanla siyasi ve idari bir güç haline gelmiş ve bölgenin yönetiminde önemli roller üstlenmiştir. Zırkiler, dört ana beylik koluna ayrılmış olup, bu gruplar arasında Derzini, Gırdıkan, Atak ve Tercil beyleri bulunmaktadır. Lice'nin Atak bölgesi, Zırki aşiretinin ana merkezi olarak kabul edilmiş ve Osmanlı kayıtlarında bu bölge "yurtluk-ocaklık" statüsüne sahip olmuştur (Ekinci, 2022, s. 171). Bu statü, Zırki beylerine Osmanlı yönetimi içerisinde özerk bir alan sağlarken, aynı zamanda Osmanlı Devleti'ne vergi ve askerî yükümlülükler getirmiştir.

19. yüzyılın ilk yarısında yaşanan Kürt isyanları sonrasında merkezi otoritenin sert müdahalelerine maruz kalan Zırki Beyliği, özellikle 1830 yılında II. Mahmud döneminde alınan sürgün kararıyla, mülkiyet yapısı ve toplumsal örgütlenme biçimi açısından köklü bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin merkezileşme politikaları çerçevesinde ayanlar, aşiret reisleri ve yerel beylerin güçleri sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda otonom sahibi beylikler üzerindeki denetim de artırılmıştır (Diken, 2019, s. 262; Yavuz, 2014).

Zırki Aşireti'nin önde gelenlerinden Temur Bey'in de dâhil olduğu bazı aşiret reislerinin Osmanlı'nın son dönemlerinde merkezi otoriteye karşı geliştirdiği direniş, "isyan" olarak tanımlanmış ve ağır yaptırımlarla karşılık bulmuştur. Temur Bey'in özür dilemediği gerekçesiyle Edirne'ye sürgüne gönderilmesi ve orada hayatını kaybetmesi (Yavuz, 2014), Osmanlı Devleti'nin askeri, sembolik ve ekonomik düzeyde bir "itaat talebi" içerisinde olduğunu göstermektedir. Padişah II. Mahmud'un bu dönemde,

sürgüne gönderilen aşiret reislerine affedilmeleri için bir şart koşarak “özür dilemeleri hâlinde topraklarına geri dönebileceklerini” bildirmesi, dönemin siyasi bağlamında bir sadakat beyanı ve merkezi otoritenin üstünlüğünü tanıma talebi anlamına gelmektedir. Diğer birçok aşiret lideri bu talebe olumlu yanıt verip geri dönerken, Zırkili Temur Bey’in bu çağrıya uymaması, onun şahsi duruşunun ve Zırki beyliğinin bağımsızlık anlayışının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu tutum, beyliğin kaderini değiştirmiş ve yalnızca Temur Bey’in değil, tüm aşiret yapısının devletle ilişkisi derinden etkilenmiştir.

Temur Bey’in özür dilememesinin kolektif sonuçları da olmuştur. Nitekim bu doğrultuda Zırki beyliğinin 64 köyüne ve binlerce dönüm arazisine devlet tarafından el konulmuştur. Bu el koyma, yalnızca mülkiyetin kaybı anlamına gelmemiş, beyliğin ekonomik ve sosyal temellerinin de sarsılmasına yol açmıştır. Söz konusu tarihsel gelişmeler, Osmanlı dönemine ait arşiv belgelerinde saklı kalmamış, modern dönemde hukuki hak arayışının da temel dayanaklarından biri olmuştur. Nitekim 2013 yılında, Zırki aşiretinin bugünkü mensuplarının devlete karşı açtığı dava, geçmişteki mülkiyet kayıplarının telafi edilmesini talep etmektedir (Yavuz, 2014). Dava, ekonomik bir hak talebi olmanın yanı sıra, tarihsel adaletin sağlanmasına yönelik sembolik bir mücadele olarak da değerlendirilmelidir. Zırki Aşireti mensuplarının bu hukuki girişimi, aşiretlerin merkezi otoriteyle yaşadığı tarihsel çatışmaların günümüz hukuk sistemine yansıyan ender örneklerinden biri olma özelliğini taşımaktadır.

Cumhuriyet’in ilanını takip eden süreçte, Zırki Aşireti’nin Lice’deki demografik ve toplumsal varlığı önemli ölçüde zayıflamıştır. Bu durum saha araştırması bulgularıyla da desteklenmiştir. Araştırma kapsamında, yalnızca Zırki Aşireti’ne dair değil, genel olarak aşiret aidiyetini yansıtan açık bir beyan veya veri elde edilememiştir. Katılımcılar, kimlik tanımlamalarını aşiret düzeyinden ziyade, yerel ölçekte hane (aile), akrabalık veya soy isimleri üzerinden yapmışlardır.

Lice çevresinde etkili olan Mırdasiler ise, özellikle Çermik, Palu ve Eğil gibi Zaza bölgelerinde etkin bir aşiret konfederasyonu olarak varlık göstermiştir (Gümüş, 2012, s. 452). Osmanlı öncesinde beylik statüsüne sahip olan Mırdasiler, Osmanlı yönetimi altında da güçlü bir idari ve sosyal yapı oluşturmuştur. Mırdasiler 15. yüzyılda, Zırkilere komşu olarak varlık göstermiş ve bölgede önemli bir nüfuza sahip olmuştur. Şeref Han,

Mırdasi aşiretinin yönetimine geçen hanedanın çevrede üç önemli beylik oluşturduğunu kaydetmektedir: Buldukani lakabıyla anılan Eğil hükümdarları, Palu hükümdarları ve Çermik beyleri (2013, s. 457-458). Osmanlı döneminde Mırdasiler, “hükümet sancak” olarak yönetilmiş ve doğrudan Osmanlı Devleti’ne bağlı idari bir yapı içerisinde yer almıştır (Alanoğlu, 2021, s. 158). Bu durum, Mırdasi beylerinin Osmanlı yönetimiyle daha yakın ilişkiler geliştirdiğini göstermektedir.

Zırkiler ve Mırdasiler arasındaki ilişkiler, dönem dönem değişkenlik göstermiştir. Bu iki aşiret konfederasyonu, genellikle belirli coğrafi alanlarda yoğunlaşmış olup, Zırkiler Atak (Lice) bölgesinde, Mırdasiler ise Palu, Eğil ve Çermik çevresinde güçlü bir nüfuzla sahip olmuştur. Osmanlı’nın bölgedeki yönetim politikaları, bu iki aşiret arasında zaman zaman rekabete yol açmış, özellikle Safeviler ve Osmanlılar arasındaki mücadele sırasında Zırkilerin Osmanlı tarafında, Mırdasilerin ise Safevilere yakın durduğu bazı kaynaklarda belirtilmiştir. Osmanlı’nın bölgedeki hâkimiyetini kesinleştirmesiyle birlikte, Mırdasi beyleri de Osmanlı yönetimiyle uyum içerisinde hareket ederek varlıklarını sürdürmüştür (Işık, 2021, s. 77).

Osmanlı’nın 19. yüzyılda merkezîyetçi politikaları, bölgedeki yerel aşiret beylerinin gücünü zayıflatmış ve Lice, 19. yüzyılın ortalarında Diyarbakır’a bağlı bir kaza olarak düzenlenmiştir. 1924 yılında çıkarılan Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ile sancak yönetiminin kaldırılması sonucu Lice, Diyarbakır’a bağlı bir ilçe statüsüne kavuşmuştur (Diyarbakır Salnameleri, 1999, s. 374). 1925 yılında gerçekleşen Şeyh Said İsyanı sırasında Lice, isyancı güçlerin kontrolüne geçmiş fakat kısa sürede merkezi hükümet tarafından yeniden ele geçirilmiştir. Bu olayın ardından birçok bey sürgüne gönderilmiş ve bölgenin sosyo-politik yapısı önemli ölçüde değişmiştir (Işık, 2021, s. 83).

Lice günümüzde, Diyarbakır’a bağlı bir ilçe olarak sosyo-ekonomik ve kültürel yapısını korumaktadır. Geçmişte tarım ve hayvancılıkla geçinen bölge halkı, son yıllarda mermer ve gıda sektöründe faaliyet gösteren iş alanlarının kurulmasıyla ekonomik çeşitlilik kazanmaya başlamıştır. Ayrıca Zazalar ve Kurmançlar açısından önemli bir merkez konumunda olan Lice, farklı medeniyetlerin de izlerini taşımaktadır.

### 3.1.2. Lice Zazaları

Lice, tarih boyunca Zazalar için önemli bir yerleşim alanı oluşturmuştur. Osmanlı öncesinden itibaren çeşitli aşiret yapılarıyla siyasal ve sosyal süreçlerde etkili olan Zazalar, Osmanlı idari düzeni içerisinde de yerel yönetim mekanizmalarının bir parçası olmuşlardır. Zazaların Lice ve çevresindeki varlığı, Osmanlı öncesi Arap ve İran kaynaklarında da yer almakla birlikte, Osmanlı dönemine ait kayıtları daha belirgindir. 1515'te Diyarbakır Beylerbeyliği'nin kurulmasının ardından, Zazaların yaşadığı bölgeler güçlü aşiret liderleri tarafından yönetilmeye başlanmıştır. Bu süreçte, Zazaların idari organizasyonu çeşitli beylikler altında şekillenmiştir. Osmanlı arşiv belgelerinde "Zaza" ifadesine doğrudan rastlanmasa da, Zazaca konuşulan bölgelerdeki aşiretlerin yönetimdeki rolü, dolaylı olarak Zazaların Osmanlı idari yapısındaki yerini göstermektedir. Bu aşiret ve konfederasyon yapıları, Zazaca konuşan beylerin Osmanlı yönetimiyle iş birliği içerisinde özerk bir statü kazanmasını sağlamıştır. Lice ve çevresinde, özellikle Zırki ve Mırdasi beylikleri Zaza topluluklarıyla ilişkilendirilmiştir. Mırdasi aşireti Eğil, Palu ve Çermik bölgelerinde üç kola ayrılırken, Zırki beyleri Atak, Tercil, Mihrani (Lice-Hani-Hazro) ve Kulp bölgelerinde güçlü bir yönetim kurmuştur. Osmanlı arşivlerinde "Ekrad" (Kürt) olarak geçen birçok yerel yöneticinin Zazaca konuşan aşiret liderleri olduğu bilinmektedir (Alanoğlu, 2021, s. 156-158; Karabulut, 2013, s. 145). Osmanlı döneminde yerel otoriteler aracılığıyla yönetilen bu topluluklar, Cumhuriyet döneminde doğrudan merkezi bir yönetime tabi tutulmuş, bu da kimlik inşa süreçlerini etkilemiştir.

Lice'nin coğrafi yapısı, yerleşim düzeni ve demografik yapısı üzerinde belirleyici bir unsur olmuştur. Dağlık ve engebeli arazi, köyler ve mezralar arasındaki ulaşımı zorlaştırmış, bu durum yerel otoritelerin uzun süre etkin olmasına imkân tanımıştır. Doğal sınırlar, Zaza ve Kurmanç aşiretlerin bölgede uzun süre bağımsız bir yaşam sürdürmelerine olanak tanırken, aşiretler arasındaki etkileşimi de sınırlandırmıştır. Zazaların Lice'deki toplumsal yapısı, akrabalık ilişkileri ve dini statülerle yakından bağlantılıdır. Nitekim Ekinci'ye göre, Osmanlı belgelerinde 16. yüzyıldan itibaren Zaza bölgelerindeki beyler, dinsel otoriteye sahip ve halk üzerindeki etkilidirler (2022, s. 2). Zaza beylerinin dini otoritelerinin Osmanlı yönetimi tarafından resmen tanınması, bu liderlerin statülerinin siyasi ve toplumsal anlamda pekişmesine önemli bir katkı



sağlamıştır. Bu tanınma süreci, Zaza beylerinin bölgedeki nüfuzlarını artırırken, aynı zamanda dini kurumların ve geleneklerin de güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu durumun etkileri o kadar kalıcı olmuştur ki, günümüzde dahi Lice ve diğer bölgelerdeki Zazalar arasında Sünni-İslam ve bu geleneği merkeze alan Nakşibendîlik ve Kadirilik gibi tarikatlar yaygınlık kazanmıştır. Özellikle Nakşibendîliğin Sünni-Zaza bölgelerinde kökleşmesi, dini bir yayılma olmanın yanı sıra, toplumsal kimliğin şekillenmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla, Osmanlı yönetimi ve yerel kurumların Zaza beylerinin dini otoritelerini tanıması, tarihsel ve güncel bağlamda bölgenin dini ve toplumsal dokusunu derinden etkilemiş bir süreç olarak değerlendirilebilir.

Lice ve Zazalığı söz konusu olduğunda dini kanaat önderi Molla Ehmedê Xasî'ye değinmek önemlidir. Xasî, Arapça, Farsça, Osmanlıca dillerinin yanı sıra Zazaca ve Kurmanciye de hâkim olup, bu dillerde eserler vermiş önemli bir isimdir. Özellikle Zazaca yazdığı “*Mewlîdê Kirdî*” eseri, yazılı Zaza edebi geleneği içerisinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim bu eser, Zazaca yazılı geleneğin varlığına işaret etmenin yanı sıra, Zaza kültürel kimliğinin dini metinler aracılığıyla şekillenişini de göstermektedir. Bununla beraber Liceli Ehmedê Xasî'nin Zazalık ile ilişkisi, dilsel ve edebi bağlamla sınırlı değildir, sosyo-politik ve kültürel bağlamda da oldukça önemlidir. Öyle ki Ziya Gökalp ile yaşadığı tartışmalar ve İttihat ve Terakki'ye dönük radikal muhalefetinden ötürü Rodos'a sürgüne gönderilmesi (Erkol, 2012, s. 347-356), Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde Zaza kimliğinin ve dilinin resmi otoriteler tarafından nasıl algılandığına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Ehmedê Xasî'nin Zazaca yazdığı eserler, onun Zaza kimliğine ve diline olan bağlılığını ortaya koyarken, aynı zamanda Lice ve çevresindeki Zazaların kültürel ve toplumsal yapısını anlamak açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Cumhuriyet döneminde benimsenen merkeziyetçi yönetim anlayışı, Lice'deki geleneksel aşiret bağları ve dini yapıların zayıflamasına yol açmış olsa da bölgenin kültürel ve politik kimliği toplumsal bellekte canlılığını korumuştur. Bu durumun somut bir örneği, Şeyh Said İsyanı'na Lice ve çevresindeki Zazaların yoğun katılımıdır (Teker, 2023). Lice, bu tarihsel süreçte yeni rejime karşı muhalif duruşunu sürdürmüş ve günümüzde Kürt siyaseti hareketinin önemli merkezlerinden birisi haline gelmiştir. Fakat 1990'larda devlet ile PKK (Kürdistan İşçi Partisi) arasındaki çatışmaların bölgede

yoğunlaşması, ilçenin büyük ölçüde boşaltılmasına ve birçok insanın Diyarbakır şehir merkezi veya Türkiye'nin Batı'daki büyük metropollerine göç etmesine neden olmuştur. 2000'li yıllarda geri dönüşler başlamasına rağmen, bu süreç Lice'nin sosyal yapısında kalıcı dönüşümler meydana getirmiştir.

Günümüzde Lice, modern ekonomik, kültürel ve siyasal dinamiklerin etkisi altında değişim geçirmektedir. Bununla birlikte, Zaza kültürel kimliği ve Zazaca, ilçenin kültürel çeşitliliğinde önemli bir unsur olarak varlığını sürdürmektedir. İlçe merkezinde ağırlıklı olarak Kurmanç nüfus bulunurken, kırsal mezralarda Zazalar yoğunluktadır. Bu demografik yapı, iki kültürel kimliğin sürekli etkileşim içerisinde olduğu özgün bir sosyal dokuyu ortaya çıkarmaktadır. Bu etkileşim, Lice'yi tarihsel ve güncel bağlamda özgün bir konuma taşımaktadır.

### 3.2. NAZİMİYE'NİN SOSYO-KÜLTÜREL VE TARİHİ YAPISI

Nazımiye tarihsel olarak Çemişgezek beylerinin hâkimiyet alanıdır. 1514 Çaldıran Seferi ile kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine girmiş olan Çemişgezek Beyliği'ne bağlanarak dört sancağa ayrılmıştır. Ancak bölgede aşiret yapısı güçlü olduğu için otorite kurma girişimleri sürekli direnişle karşılaşmış ve Osmanlı Devleti, bölgeyi doğrudan kontrol etmekte zorlanmıştır. 1848'de Dersim Sancağı oluşturulmuş ve merkezi bugünkü Elazığ olan Mamuret'ül-Aziz Vilâyeti'ne bağlanmıştır. Osmanlı'nın merkezi otoriteyi güçlendirme çabaları Tanzimat sonrası hız kazanmışsa da bölgedeki aşiret yapısı nedeniyle tam anlamıyla başarıya ulaşamamıştır (Işık, 2012, s.10-13).

Birinci Dünya Savaşı sırasında Dersim halkı, Rus işgaline karşı direnç göstermiştir. 1916'da Dersim milisleri, özellikle Çarekanlı Mustafa Bey'in öncülüğünde örgütlenmiş ve Rus ordusunu Pülümür'den geri çekilmeye zorlamıştır. Sahamız açısından da önemli olan Areyiz Aşiretinin de bağlı olduğu milis kuvvetleri, 1916 yılının Ekim ayında Rus birliklerine karşı büyük mücadele sergilemişlerdir (Dalkılıç, 2015, s. 127). Cumhuriyet'in ilanı sonrası ise, önce Dersim'in statüsü, ardından 1935 yılında çıkarılan 2884 sayılı kanunla bölgenin adı Tunceli olarak değiştirilmiştir. Yeni kurulan il, Erzincan ve Elazığ'dan bazı ilçeleri kapsayacak şekilde genişletilmiş ve geçici merkezi Elazığ olmuştur (Işık, 2012, s. 14). Fakat bölge halkı, Raa Haq inancına bağlı olanları

kapsayan bu coğrafyaya, “Dersim” bugünkü Tunceli il merkezine de Zazaca anlamda “Mamekiye” demeye devam etmiştir.

Dersim’in kültürel yapısı büyük oranda Zazaca konuşan ve Raa Haq inancına mensup topluluklardan oluşmaktadır. Bu inanç ve aşiret sistemi, Dersim’in sosyal yapısının temel taşlarından birisi olmuştur. Tarihsel süreçte Dersim aşiretleri iki grupta değerlendirilmektedir: Eski Dersim Aşiretleri (Kalmem-Kalferat Grubu) ve Geç Dersim Aşiretleri (Şah Hasananlılar ve Seydanlılar). Khal Mem-Kal Ferat grubu, Dersimliler tarafından “Domanê Khalmemi” olarak adlandırılan aşiretlerden oluşmaktadır. Bu aşiretlerin erken dönem kökenleri, Mamakan (Çan) bölgesine dayanmaktadır. Geleneksel olarak bu gruba dâhil edilen başlıca aşiretler şunlardır: Şıxmamed, Demenan, Alan, Lolan, Areyiz, Haydaran ve Karsan. Bu aşiretler, özellikle Eski Dersim (Doğu Dersim) olarak bilinen bölgede ve bu bölgenin sınırlarında yoğun bir şekilde yerleşmişlerdir. Bunlar dışında kalan Şah Hasananlılar grubunda başlıca dört aşiret sayılır: Abbasan, Ferhadan, Karabalan, Kırğan. Seydanlılar grubundaki aşiretler ise: 1) Kalan (Kalu): Keçel (Bozku), Yukarı Abbas, Bal, Birman, Aşuran, Kulikan 2) Kevan (Gewu): Arslan, Maksud, Holikan, Beytan (Bitan), Topuz (Bezgar, Pezgevrin) 3) Koçan (Qozu): Şam (Şem), Resik, Koç, Nenikan (Cengiz, 2019). Eski Dersim Aşiretlerinin büyük çoğunluğu Zazaca konuşurken, Geç Dersim Aşiretleri arasında Zazacaya ek olarak Kurmaci de yaygındır.

“Geç Dersimliler” olarak adlandırılan grupların (Şah Hasananlılar ve Seydanlılar), kökenlerine dair rivayetlerde Mahmut Hayrani, Ahmet Yesevi, Şah Hasan ve Seyit ile Çemişgezek Krallığı gibi figürler ağırlık kazanmaktadır. Şah Hasananlılar ve Seydanlılar, Dersim bölgesine daha geç dönemlerde yerleşmiş gruplardır. Bu nedenle bu gruplara “Geç Dersimliler” denilmektedir. Ancak bu grupların tamamı Dersim’e aynı anda veya tek bir göç dalgasıyla gelmemiştir. Bu aşiretler, 10. ve 16. yüzyıllar arasında gerçekleşen farklı göç dalgalarıyla gelmişlerdir. Dolayısıyla, bu grupların Dersim’e yerleşimi, uzun bir sürece yayılmıştır (Cengiz, 2019). Bu bağlamda, sahamıza konu alan Lolan ve Areyiz aşiretlerinin Dersim’deki kökenleri oldukça eskiye dayanmakta olup, bölgenin tarihsel derinliğini yansıtmaktadırlar. Bu doğrultuda devam eden kısımda, Dersim’in Nazımiye ilçesinin tarihsel ve sosyo-kültürel yapısı ile sahamızdaki aşiret ve ocakların genel durumuna değinilecektir.

Nazımiye (Zazaca ismiyle Qisle), Dersim'in diğer ilçelerine kıyasla daha yakın bir tarihe sahiptir. M.Ö. 600-500 yıllarında Bizanslılar tarafından yerleşim merkezi haline getirilen bölge, 1876 yılında "Kızılkilise" adıyla ilçe statüsü kazanmıştır. Dersim'in en küçük ve en dağlık ilçesi olan Nazımiye, deniz seviyesinden 1550 metre yükseklikte yer almaktadır. Pülümür ve Peri çayları ilçe topraklarından geçmekte olup, Dereova Çağlayanı da Nazımiye'nin 13 kilometre uzağında yer almaktadır. Coğrafi konumu itibarıyla doğusunda Tunceli Merkez ve Bingöl, kuzeyinde Pülümür, güneyinde ise Mazgirt ile komşudur. İlçe, Tunceli merkez, Pülümür ve Karakoçan ile karayolu bağlantısına sahiptir (Işık, 2012, s. 18).

Nazımiye'nin tarihi, Dersim ile paralel olarak, Part, Bizans, Arap, Moğol, Selçuklu, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Osmanlı gibi birçok medeniyetin hâkimiyetine tanıklık etmiştir. 1876 yılında Hozat Mutasarrıflığı'na bağlı olan Kızılkilise, 25 Aralık 1935 tarihli 2884 sayılı Kanun ile Tunceli Vilâyeti'nin kurulmasıyla birlikte 4 Ocak 1936'da Tunceli'ye bağlanmıştır. İlçenin adı, 7 Şubat 1911'de dönemin Kaymakamı Balıkesirli Mehmet Vehbi Bolat'ın, padişahın yeni doğan torunu Nazım Efendi'nin adını yaşatmak amacıyla hükümete gönderdiği bir telgraf sonucu "Nazımiye" olarak değiştirilmiştir (Tunceli İl Yıllığı, 2012, s. 138).

Nazımiye, dar gelirli nüfusun yoğunlukta olduğu, homojen bir kültürel görünüme sahiptir. Sosyal tabakalaşma açısından bireyler veya sınıflar arasında belirgin bir farklılık bulunmamaktadır. Fakat Türkiye geneliyle kıyaslandığında ilçenin sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmişlik düzeyi ortalamanın altındadır. Geniş aile yapısı yaygındır. Aşiretsel yapı, özellikle siyasi tercihlerin belirlenmesinde etkisini sürdürmektedir. Bireysel ilişkilerin gelişmemiş olması, ekonomik yapının kendine yetme çabasıyla ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte ilçenin en önemli sosyal ve kültürel unsurlarından biri, Düzgün Baba Dağı ve ziyaretgâhıdır. Nazımiye ilçe merkezine yaklaşık 15 km mesafede bulunan Düzgün Baba Dağı, özellikle Raa Haq nüfusun yoğun olduğu bölgelerden gelen ziyaretçilerin akınına uğramaktadır. Her yıl Mayıs ayı ortasından Eylül sonuna kadar ziyaret edilen bu mekân, Türkiye genelinde dini büyüklere gösterilen ilginin bir yansımasıdır. Ziyaretgâh, Erzurum, Sivas, Tokat, Amasya, Çorum, Kahramanmaraş ve Erzincan gibi illerden gelen ziyaretçilerle dolmaktadır (Tunceli İl Yıllığı, 2012, s. 140- 147).

Nazımiye'nin ekonomik yapısı, genel olarak tarım ve hayvancılığa dayalıdır. İlçenin dağlık ve engebeli coğrafyası, tarım arazilerinin sınırlı olmasına sebep olmuştur. Bu nedenle, hayvancılık tarıma göre daha yaygın bir geçim kaynağıdır. Buğday, arpa, fasulye, nohut, ceviz, armut, elma ve dut gibi ürünler yetiştirilmekte, büyük ve küçükbaş hayvancılık, kümes hayvanları yetiştiriciliği ve arıcılık da yaygın olarak yapılmaktadır (Yılmazçelik, 1999, s. 129). Buna rağmen ilçenin ekonomik potansiyeli düşüktür. Üretim ve ticari faaliyetlerin gelişmemiş olması, sosyal ve kültürel yapıyı da olumsuz etkilemektedir. Özellikle 1990-1995 yılları arasında yaşanan ekonomik kaynaklı sorunlar ve buna eşlik eden şiddet odaklı çatışmalar, köylerin güvenlik gerekçesiyle boşaltılmasına ve göçlere neden olmuştur. Bu süreçte, önce köyden ilçe merkezine, ardından da İstanbul, Ankara, İzmir, Adana ve Mersin gibi büyük şehirlere (Tunceli İl Yıllığı, 2012; Işık, 2012) ve en sonunda da yurt dışına göçler yaşanmıştır.

Genel olarak bakıldığında, Nazımiye'den yaşanan göçlerin temel nedenleri arasında ekonomik sorunlar, doğal afetler, şiddet odaklı çatışmalar ve refah düzeyinin düşüklüğü yer almaktadır. Ayrıca, ilçenin engebeli arazi yapısı ve ağır kış koşulları da göçü tetikleyen faktörlerdendir. Türkiye genelinde kırsal kesimlerden kentlere yönelik göç hareketinin temel nedenleri olan işsizlik, gelişmiş bölgelerin çekiciliği ve ailelerin çocuklarına daha iyi bir yaşam sunma isteği, (Akgür, 1997, s. 62) Nazımiye için de geçerlidir. Bu bağlamda TÜİK verilerine göre (2024), 1955-1985 yılları arasında 10.000 civarında olan Nazımiye nüfusu, 1990'lı yıllarla birlikte önemli bir düşüş yaşamış ve 2000'li yıllarda 3.000'lere kadar gerilemiştir. İlçenin 2010 sonrası nüfus durumu ise tabloda sunulduğu şekildedir.

Yıllara Göre Nazımiye Nüfusu

| Yıl  | Nazımiye Nüfusu | Erkek Nüfusu | Kadın Nüfusu |
|------|-----------------|--------------|--------------|
| 2024 | 3.132           | 1.779        | 1.353        |
| 2023 | 3.437           | 1.962        | 1.475        |
| 2022 | 3.079           | 1.779        | 1.300        |
| 2021 | 3.011           | 1.698        | 1.313        |
| 2020 | 3.142           | 1.819        | 1.323        |
| 2019 | 3.189           | 1.862        | 1.327        |
| 2018 | 3.599           | 2.168        | 1.431        |
| 2017 | 2.886           | 1.645        | 1.241        |
| 2016 | 3.024           | 1.706        | 1.318        |
| 2015 | 3.249           | 1.861        | 1.388        |
| 2014 | 3.369           | 1.920        | 1.449        |
| 2013 | 3.456           | 2.009        | 1.447        |
| 2012 | 3.378           | 1.976        | 1.402        |
| 2011 | 3.162           | 1.727        | 1.435        |
| 2010 | 3.233           | 1.773        | 1.460        |

Nazımiye, tarihî geçmişi, doğası ve kendine özgü sosyo-kültürel yapısıyla dikkat çeken bir ilçedir. Fakat ilçenin geleceği, tarım ve hayvancılık potansiyelinin değerlendirilmesi, turizm faaliyetlerinin geliştirilmesi ve göçün önlenmesine yönelik politikaların uygulanmasına bağlıdır.

### 3.2.1. Nazımiye'nin Kırmacı (Zazaca) Konuşan Ocak ve Aşiretleri

Nazımiye, büyük ölçüde Kureyşan Ocağı ile Areyiz ve Lolan aşiretlerinin yerleşim alanı olarak belirlenmiştir. Bu bölgede yaşayan topluluklar, kendi tanımlamalarıyla Kırmacı (Zazaca) konuşmaktadır. Tarihsel süreçte, bu ocak ve aşiretler Nazımiye'nin sosyo-kültürel yapısını şekillendirmiş, toplumsal kimliğin oluşumunda belirleyici bir rol üstlenmişlerdir. Nazımiye'nin demografik yapısını oluşturan bu topluluklar, dini ve kültürel geleneklerini ocak sistemine dayalı bir yapılanma içerisinde sürdürmüştür. Ocak ve aşiretlerin varlığı, etnik ve dilsel kimliği belirlemekle kalmamış, toplumsal düzenin korunmasında da önemli bir işlev görmüştür. Kureyşan Ocağı'nın inançsal otoritesi, Areyiz ve Lolan aşiretlerinin sosyal yapıyı düzenleyici rolleri, Dersim coğrafyasında Nazımiye'ye özgü bir kimlik kazandırmıştır.

### 3.2.1.1. Areyiz (Areyan/Arilli) Aşireti

Areyiz Aşireti, Dersim bölgesinin kadim aşiretlerinden biri olup, özellikle Nazımiye ve çevresinde köklü bir geçmişe sahiptir. Bu aşiret, Khalmem'in kardeşi veya bazı rivayetlere göre amcası olan Khalferat soyundan gelmektedir. Areyizler, tarihsel süreç içerisinde Dersim'deki diğer aşiretlerle çeşitli sosyo-kültürel etkileşimler yaşamış ve bölgenin toplumsal yapısında önemli bir rol oynamışlardır. Areyiz Aşireti, Dersim'deki diğer bazı aşiretlerle birlikte, Nazımiye'nin Khalmem adlı yerleşim yerinden çevre bölgelere dağılmıştır. Bu aşiretin üyeleri, kendilerini Khalmen Ocağı'na mensup olarak görmekte ve atalarının Khal Ferat olduğuna inanmaktadırlar. Rivayetlere göre, Khal Ferat, Dersim'e gelen ilk Areyiz mensubudur (Tunceli İl Yıllığı, 2012, s. 142).

Areyizler'in tarihsel hareketliliği, Dersim bölgesinin sosyal yapısında belirleyici olmuştur. Aşiret üyeleri, geleneksel olarak Zazaca konuşmakta olup, bu linguistik ve kültürel yapı, onların kimlik oluşumunda önemli bir yer tutmaktadır. Pülümür'de yaşayan Areyiz aşiretinin yaşlıları, atalarının Nazımiye'nin Kirik bölgesinden geldiklerini ifade ederler. Nitekim daha önce belirtildiği gibi Dersim'in genelinde, Zazaca konuşan aşiretlerin Khalmem ve Khalferat adında iki kardeşten türediği yönünde yaygın bir inanış bulunmaktadır. Bu bağlamda, Khalmem'in türbesinin Nazımiye'nin Khalmem köyünde, Khal Ferat'ın türbesinin ise Geriş köyünde bulunduğu bilinmektedir. Bu mekânlar, aşiret üyeleri için kutsal sayılmaktadır (Cengiz, 2019).

Areyiz Aşireti'nin tarihsel süreçte yaşadığı en kritik olaylardan biri, 1937-1938 Dersim Harekâtı sırasında gerçekleşmiştir. Harekâtın ana merkezi, Hozat-Ovacık-Nazımiye hattı üzerinde konumlanırken, silahlı çatışmaların yoğunlaştığı bölge Demenan (Demenu) olmuştur. Bu süreçte, Alan (Alu) ve Areyan (Areyiz) aşiretlerinin ardından Yusufan (Usivu) aşiretinin de devlet tarafında yer alması, direnişçilerin konumunu daha da zorlaştırmıştır (Çem, 2011, s. 458). Diğer bir ifadeyle ağır can kayıplarına sebep olan Dersim Harekâtı, bölgenin sosyal, siyasal ve kültürel dinamiklerini derinden etkileyen kritik bir dönüm noktası olmuştur. Areyiz Aşireti de bu süreçte önemli bir rol oynamış ve harekâtın yoğunlaştığı alan çatışmalarla birlikte büyük bir yıkıma sahne olmuştur. Bu dönemde, aşiretlerin bir kısmının devlet tarafında yer alması, bölgedeki güç dengelerini değiştirmiş ve direnişçilerin stratejik açıdan zor bir konuma düşmesine neden olmuştur. Bu ittifak değişiklikleri, toplumsal çatışmaların doğal bir sonucu olarak görülebilir. Zira

tarihsel süreçler, aşiretler arasındaki karmaşık ilişkiler ve bölgesel dinamiklerle şekillenmiştir. Areyiz Aşireti'nin yaşadığı deneyimler de bu sürecin bireysel olmaktan çok, toplumsal bir kimlik meselesi olarak da ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Areyizler'in tarihi, Dersim'in kutsal mekânlarıyla da ilişkilidir. Duzgı Bava (Düzgün Baba), bölgedeki aşiretler için kutsal bir mekân olarak kabul edilirken, buraya yakın bir noktada “Ocağê Khalmemi” (Khalmem Ocağı) adıyla anılan kutsal bir mekânın bulunması da dikkat çekicidir. Dersim geleneğinde Duzgı Bava'nın asıl adı Şah Haydar olarak bilinmekte olup, Haydaran aşiretinin cediti veya koruyucu tanrısı olarak görülen Jêlê'nin, Şah Haydar'ın kız kardeşi olduğuna inanılmaktadır. Nazımiye'nin bir dönem “Aydaran/Haydaran” adıyla anıldığı da belirtilmektedir. Areyizler ve Dersim'in ulusal ceditleri olarak anılan Khalmem ve Khalferat'ın yanı sıra, bazı Dersim aşiretlerinin ataları, tanrıları ve ziyaretleri de halk anlatılarında tek tek sayılıp, değer görmektedir. Bu anlatılarda, Şıx Mamedliler'in cediti olarak da Khalferat gösterilmektedir (Cengiz, 2019). Nihayetinde Areyiz Aşireti, tarih boyunca yaşadığı göçler, kutsal mekânlarla kurduğu bağlar ve Dersim toplulukları içerisindeki konumuyla, bölgenin sosyo-kültürel yapısının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Günümüzde de bu aşiret, tarihsel mirasını sürdürmekte ve geleneklerini yaşatmaktadır.

### 3.2.1.2. Lolan Aşireti

Lolan aşireti, kökenleri konusunda farklı görüşler bulunan, yoğunlukla Doğu Anadolu bölgesinde yaşayan önemli aşiretlerden biridir. Bazı kaynaklar, Lolan aşiretinin kökeninin Orta Asya'ya kadar uzandığını ve Türk olduklarını öne sürerken, aşiretin isminin anlamı konusunda kesin bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bununla birlikte, kimi araştırmacılar “Lolan” kelimesinin Farsça kökenli “Lal-Lul” veya “Lol” sözcüklerinden türemiş olabileceğini öne sürmektedir (Wakamatsu, 2022, s. 481-485). Muhammed Zeki Emin Beg'e göre ise (2015, s. 366), Lolan aşireti Zazaca konuşan Kürt aşiretlerindendir. Geçmişte göçebe bir yaşam sürdürmüş ve 480 aileden oluşmaktadır. Aşiretin büyük bir kısmı Muş'un kuzeybatısındaki Varto (Gım Gım), Hınıs, Pülümür, Erzincan, Aşkale, Kars ve çevresinde, ayrıca Nazımiye ve Mazgirt bölgelerinde yaşamaktadır. Tarihsel süreç içerisinde göçebe yaşamdan yerleşik hayata geçtikleri görülmektedir. İnanç bakımından ağırlıklı olarak Raa Haq inancına bağlı olmakla birlikte, göçebe yaşam tarzı nedeniyle farklı bölgelerde yaşayan bazı bireylerin Sünniliğe geçtiği de bilinmektedir.



İnançsal anlamda, İran kökenli Hormeki, Abdalan ve Balhan aşiretleriyle yakın ilişki içerisinde oldukları da belirtilmektedir (Çem, 2011).

Varto'daki Lolan kabilesinin ileri gelenleri, atalarının Erzincan ve Dersim'in Pülümür ilçesine bağlı Danzig bölgesinden geldiklerini ifade etmektedirler. Burada yer alan Çirik ve civar köylerinde yaşamış oldukları, bu bilgilerin nesilden nesile aktarıldığı belirtilmektedir. Danzig bölgesine ise İran'ın Horasan bölgesinden göç ettikleri ve bu göçün Selçuklu akınlarıyla eş zamanlı veya sonrasında gerçekleştiği ileri sürülmektedir. Lolan aşireti mensupları, Kurmanci ve Dersim Zazacası konuşmaktadır (Wakamatsu, 2022; Çem, 2011). Günümüzde ise Lolan aşireti, Bingöl'ün güney ve güneydoğusunda, Murat Nehri boyunca Erzurum'un Hınıs ve Muş'un Varto ilçelerinde yoğun olarak yaşamaktadır. Son araştırmalar, Lolan aşiretinin Varto'ya 17. yüzyılın ilk yarısından sonra geldiğini göstermektedir (Wakamatsu, 2022, s. 479). Dersim ve çevresinde Raa Haq inancına mensup bir Kırmanç (Zaza) aşireti olarak bilinen Lolanlılar, Dersim kökenli olduklarını vurgulamakta ve belirli Dersim inanç ocaklarına bağlılıklarını ifade etmektedirler. Diğer taraftan Türkiye sınırlarının güneyinde, İran-Irak sınırında yer alan bir bölge de "Lolan" olarak adlandırılmakta ve burada aynı ismi taşıyan bir aşiret yaşamaktadır. Bu bölgedeki Lolan aşiretinin konuştuğu dil Soranca olup, mensupları Sünni-Müslümandır (Çem, 2011, s. 511). Fakat Dersim'deki Lolanlılarla bağlantıları olup olmadığı meselesi tartışmalıdır.

Lolan aşireti hakkında çeşitli rivayetler de bulunmaktadır. Seyit Battal Gazi Destanı'na göre, "Kiteon Hatun" adında bir kadının, "Lolan" adında bir çobanı cezalandırdığı ve bu çobanın neslinin zamanla Lolan aşiretini oluşturduğu anlatılmaktadır (Bulut, 2013, s. 142). Bununla birlikte Marks Sykes (1915), Lolan, Hormek, Balaban ve Koçgiri aşiretlerinin Dersim aşiretlerinin alt kolları olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda bu aşiretlerin "Şii" (Sykes aslında burada Raa Haq inancını kast etmektedir) inancına mensup olduklarını ve Sünni Kürt aşiretleriyle zaman zaman çatışma yaşadıklarını ifade etmektedir. Dil açısından Sykes, bu aşiretlerin "Kurmancî" ve "Zazakî" dillerini konuştuklarını gözlemlemiştir (1915, s. 477-480). Tarihsel süreç içerisinde Lolan aşireti, Dersim'deki diğer aşiretlerle çeşitli mücadeleler yaşamıştır. Öyle ki Çem'in aktardığına göre (2011, s. 138) Nazımiye'deki Kureyşan ocağı/aşireti, Dersime

tamamen yerleşmeden ve dini otorite olarak varlığını kabul ettirmeden önce bazı Lolan, Areyiz ve Karsanan aşireti mensuplarıyla çatışma ve anlaşmazlıklar yaşamıştır.

Dersim'e yönelik Osmanlı'nın en şiddetli müdahalelerinden biri, 1911 yılında gerçekleşmiştir. Bu saldırıda Osmanlı birlikleri Keçelan, Haydaran, Balan, Askirikan, Lolan ve Abbasan aşiretlerini hedef almış, iki ay süren çatışmalar sonucunda birçok köy harap olmuştur. Bu süreçte Lolan aşireti ağır kayıplar vermiştir (Bulut, 2013, s. 89). 1938 Dersim Tertelesi sırasında da Lolan aşireti önemli ölçüde etkilenmiş ve aşiretin ileri gelenleri büyük kayıplar vermiştir (Çem, 2011, s. 259). 1925 İsyanı sırasında ise Şeyh Said Efendi, Raa Haq-Zaza-Kurmanç aşiretleriyle ittifak arayışına girişmiş fakat Lolan ve Hormek aşiretleri isyana katılmayı reddederek, hükümet güçleriyle iş birliği yapmıştır. Raa Haq inancına sahip olmaları nedeniyle Şeyh Said'in Sünni temelli ayaklanmasına destek vermedikleri belirtilmiştir (Olsson, 1992'den aktaran Çem, 2011, s. 421). Bu olay, Lolan aşiretinin önemli bir kısmının Kürt hareketleri içerisinde farklı bir konumda yer aldığına işaret etmektedir. Aynı zamanda, bölgedeki bazı Lolan aşireti mensuplarının 1930'lu yıllara kadar kendilerini "Türk" olarak tanımladığı da belirtilmektedir (Wakamatsu, 2022). Bu durum, dinî faktörlerin aşiretler arasındaki ayrışmada önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Lolan aşireti tarih boyunca farklı bölgelere göç etmiş, çeşitli aşiretlerle ilişkiler kurmuş ve zamanla yerleşik hayata geçmiştir. İnanç ve kimlik açısından Dersim ve Nazımiye ile güçlü bağlara sahip olmakla birlikte, aşiretin kökenine dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Günümüzde de Lolanlılar özellikle Doğu Anadolu bölgesinde, Zazaca konuşan Raa Haq inancına mensup bir aşiret olarak tarihî ve kültürel varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

### 3.2.1.3. Kureyşan Ocağı

Kureyşan Ocağı, Dersim'in en eski ve köklü Raa Haq ocaklarından biri olarak, tarih boyunca bölgedeki inanç ve toplumsal yapı üzerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Alevi-Bektaşî geleneğiyle benzer yönler taşıyan Dersim inancı içerisinde, Kureyşan Ocağı'nın kendine özgü ritüelleri, kutsalları ve sosyal yapısı, onu diğer ocaklardan ayıran temel unsurlar arasında yer almaktadır. Ocağı'nın inanç pratikleri, ateş kültü, trans ritüelleri ve doğayla kurulan mistik bağlar üzerinden şekillenmiştir. Cem

ritüellerinde, kutsal kabul edilen mekânlar ve şahsiyetler büyük bir saygıyla anılmakta, özellikle Düzgün Baba ve Kureyş, cemlerde öne çıkan figürler arasında yer almaktadır. Ocağa bağlı pirler ve dervişler, zaman zaman cem ayinlerinde ateşe girerek keramet göstermekte, bu da topluluk içerisinde onlara yönelik saygıyı artırmaktadır (Cengiz, 2014, s. 58-94).

Kureyşan Ocağı'nın kökeni hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte, yaygın anlatılara göre Hz. Muhammed'in soyundan geldiği kabul edilen Kureyşanlılar, "Seyyid" unvanını taşımış ve tarih boyunca dini önderlik yapmıştır (Taş, 2017, s. 15). En önemli atalarından biri olarak kabul edilen Seyyid Mahmud-ı Kebir, "Kureyş" ismiyle de anılmış ve Kureyşan topluluklarının manevi önderi olarak kabul edilmiştir. Anadolu'ya İran Horasanı üzerinden göç ettikleri düşünülen Kureyşanlılar, farklı tarihsel kaynaklarda 11. veya 12. yüzyılda Anadolu'ya geldikleri belirtilirken, bazı sözlü anlatılara göre bu göçün 13. yüzyılda gerçekleştiği ifade edilmektedir. İlk yerleşim bölgeleri Adıyaman ve Gaziantep civarı olup, daha sonra önemli bir kısmı Dersim'e yönelmiştir (Boztepe, 2009, s. 423-426).

Kureyşan Ocağı, Dersim'de özellikle Nazımiye ilçesinde kökleşmiş ve burada ocak sistemine dayalı bir inanç yapısı geliştirmiştir. Ocak sistemi, Raa Haq inancında önemli bir yere sahiptir ve Kureyşanlılar, bu yapı içerisinde dini ve toplumsal rehberlik görevini üstlenmişlerdir. Nazımiye'deki Zeve Köyü, ocağın en önemli merkezlerinden biri olarak kabul edilmekte olup, burası Kureyşanlı pirlerin ve dervişlerin inanç merkezlerinden birisi olmuştur. Ocağın en önemli manevi önderlerinden biri olan Düzgün Baba, inançsal ve kültürel bellekte önemli bir figür olarak yer almakta ve adına kutsal kabul edilen bir ziyaretgâh bulunmaktadır. Düzgün Baba'nın asıl adının Seyyid Haydar olduğu ve Kureyşan Ocağı ile doğrudan bağlantılı olduğu ifade edilmektedir. Osmanlı arşiv belgelerinde de Kureyşan Ocağı'na dair çeşitli kayıtlar mevcuttur. 16. yüzyıl Osmanlı Tahrir Defterleri'nde, Konya, Karaman, Akşehir ve Maraş gibi bölgelerde Kureyş adını taşıyan toplulukların varlığı görülmektedir. Bu durum, Kureyşan topluluğunun yalnızca Dersim ile sınırlı kalmadığını, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde de etkili olduğunu göstermektedir. Ancak zaman içerisinde aşiretin büyük bir kısmı Dersim'de kalmış ve Osmanlı yönetimiyle girilen çeşitli ittifaklarda etkin rol oynamıştır. Nitekim bilindiği üzere Osmanlı'nın Dersim'deki yönetim stratejileri,

bölgedeki aşiret yapılarını doğrudan kontrol etmek yerine dolaylı yollarla yönetme çabası üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda Kureyşan Ocağı, yerel yönetimde ve sosyal hayatta önemli bir konuma sahip olmuştur (Taş, 2017, s. 55-149-152).

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte Dersim bölgesinde merkezi otoriteyi sağlama girişimleri hız kazanmış ve bu süreç, 1937-38 Dersim Harekâtı ile doruğa ulaşmıştır. Dersim Tertelesi sırasında Kureyşan Ocağı da Osmanlı ve Cumhuriyet yönetimine karşı direnç göstermiştir. 1938 sonrasında birçok Kureyşanlı aile sürgüne gönderilmiş ve aşiretin önemli bir kısmı Erzincan, Bingöl, Muş ve Varto gibi bölgelere göç etmek zorunda kalmıştır (Çem, 2011). Bugün, Kureyşan Ocağı'na mensup topluluklar hala Nazımiye ve Dersim'in çeşitli bölgelerinde yaşamaktadır. Modernleşme süreçleriyle birlikte toplumsal yapıda bazı değişimler yaşansa da Kureyşan Ocağı'nın manevi mirası, özellikle Düzgün Baba inancı ve ocak sistemi üzerinden varlığını sürdürmektedir.

Dersim inancının temel unsurlarından biri olan ibadet dili, bölgenin etnik ve kültürel yapısını anlamak açısından önemli bir göstergedir. Dersim ocaklarının büyük bir kısmı ibadetlerini Kırmancki (Zazaca) dilinde icra etmektedir. Kureyşan Ocağı da bu geleneğin bir parçası olarak cem ritüellerini ve inanç pratiklerini büyük ölçüde Zazaca yürütmektedir. Araştırmalara göre, Dersim'de ibadet dili açısından üç farklı grup bulunmaktadır: Zazaca, Kurmanci ve Türkçe. İç Dersim bölgesinde yoğunlukla Zazaca konuşulurken, Dış Dersim olarak adlandırılan çevre bölgelerde Kurmanci ve Türkçe ibadet eden ocaklara da rastlanmaktadır. Fakat Kureyşan Ocağı'nın tarihi boyunca ibadet dili büyük ölçüde Zazaca olmuştur (Cengiz, 2014, s. 58) ve bu durum, Dersim'in kültürel yapısında Kureyşanlıların Zaza kimliğiyle ön plana çıktığını göstermektedir. Sahamıza konu olan Areyiz ve Lolan aşiretleri de Kureyşan Ocağı Pirleri'nin talipleridir. Öte yandan Nazımiye, Kureyşan Ocağı ve buna bağlı olarak Zazaca inançsal ritüellerin en önemli merkezlerinden biri olmaya devam etmektedir.

### 3.2.2. Nazımiye'deki Kutsal Mekânlar

Nazımiye, tarihsel süreçte inancın mekânsal boyutla iç içe geçtiği ve toplumsal bellekte kalıcı izler bırakan kutsal alanlarıyla dikkat çeken bir bölgedir. Bu bağlamda Raa Haq

inancının ritüelleri ve kutsal mekânlara yönelik derin saygı ve kabullenışıyle, manevi yoğunluğu yüksek bir merkez olarak öne çıkmaktadır. Bu kutsal mekânlar, dini pratiklerin gerçekleştirildiği alanlar olmanın yanı sıra toplumsal kimliğin şekillenmesinde de önemli bir işlev görmektedir. Nazımiye’de kutsallık atfedilen mekânlar genellikle evliyalarla ilişkili olup, halk arasında kerametleriyle bilinen erenlerin ziyaretgâhları olarak kabul edilmektedir. Buralar bölgedeki Zaza topluluğunun inanç yapısını, kültürel sürekliliğini ve toplumsal dayanışmasını şekillendiren önemli merkezlerdir. Diğer bir deyişle mekânlar, Zazaca konuşan topluluklar arasında süregelen sözlü anlatılar, dualar ve ritüeller aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır.

- a) *Düzgün Baba*: Nazımiye’de en çok ziyaret edilen kutsal mekânlardan biri olan Düzgün Baba Ziyareti, Raa Haq inancının en önemli kutsal mekânlarından biridir. Rivayete göre, Düzgün Baba genç yaşta olağanüstü yeteneklere sahip bir kişi olup, doğruluk ve dürüstlikle özdeşleşmiştir. Zazaca ve diğer dillerde aktarılan menkıbelerde, Düzgün Baba’nın doğa ile iç içe yaşadığı, yalan söyleyenleri ve nankörleri cezalandırdığı anlatılmaktadır. Ziyaretçiler burada kurban kesmekte, dileklerini dile getirmekte ve kutsal mekânda ruhsal arınma yaşadıklarına inanmaktadırlar. Özellikle Perşembe günleri ve Hızır Orucunun son günü buraya gelen ziyaretçiler, dualarını Düzgün Baba huzurunda gerçekleştirmektedirler.
- b) *Kureyş Baba*: bölgedeki en eski ve en köklü ocaklardan birinin manevi önderi olarak kabul edilmektedir. Bölgede Zazaca konuşan topluluk içerisinde büyük saygı gören bu kutsal mekân, özellikle dileklerin kabul edildiğine inanılan bir ziyaret alanıdır. Zazaca ve diğer dillerde dualar ve nefeslerin okunduğu Kureyş Baba ziyareti, geçmişten günümüze bölgedeki inançsal belleğin önemli bir parçası olmuştur. Ziyaretçiler burada dilek dileyerek kutsal taşlara dokunmakta ve dualar etmektedir.
- c) *Ana Haskar*: özellikle kadınların büyük saygı duyduğu kutsal mekânlardan biridir. Doğurganlık, bereket ve koruyucu ana figürüyle ilişkilendirilen Ana Haskar, kadınlar için özel bir ziyaret noktasıdır. Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar burada mum yakarak, dileklerini dualarla iletmektedirler. Kadınların kutsal taşlara dokunarak niyet ettikleri, adak adadıkları ve kutsal ağaçlara bez bağladıkları bu ziyaret yeri, kuşaktan kuşağa aktarılan inançların merkezlerinden

biri olmuştur. Nazımiye ve çevresindeki Zazaca konuşan topluluk, Ana Haskar'a olan bağlılıklarını, sözlü anlatılar ve inanç pratikleriyle yaşatmaktadırlar.

- d) *Khalferat*: Nazımiye'deki Zazaca konuşan topluluğun önemli bir kısmının atası da sayılan Khalferat, bu topluluk için adaleti ve fedakârlığı temsil eden bir kutsal mekân olarak bilinmektedir. Anlatılara göre, Ferat adında bir kişinin burada inzivaya çekildiği ve zamanla halk tarafından kutsal kabul edildiği belirtilmektedir. Burada yapılan duaların kabul olduğuna inanılmakta ve bahar aylarında halk topluca bu mekânda adaklar adamaktadır. Khalferat'ın bulunduğu bölgenin doğal güzellikleri de ziyaretçileri cezbetmekte, insanlar burada sadece ibadet için değil, ruhsal huzur bulmak için de toplanmaktadır.
- e) *Khalmem*: Nazımiye'nin Zazaca konuşan topluluğu için yine önemli bir ata olan Khalmem, en eski kutsal mekânlarından birdir. Şifa arayanların ve manevi huzur bulmak isteyenlerin uğrak noktasıdır. Halk arasında buraya gelenlerin, hastalıklarına şifa bulduğuna dair güçlü bir inanış bulunmaktadır. Khalmem'de gerçekleştirilen ritüeller arasında kutsal taşlara dokunmak, dua etmek ve kutsal sayılan ağaçlara dilek bezi bağlamak yer almaktadır. Bazı inanışlara göre, burada dua edenlerin dilekleri kısa sürede gerçekleşmektedir.
- f) *Mora Sur*: şifalı su kaynağı olarak bilinir. Halk arasında bu sudan içenlerin veya bu suyla yıkananların hastalıklarından arındıklarına dair yaygın bir inanış vardır. Mora Sur, özellikle göz hastalıkları ve cilt rahatsızlıklarına iyi geldiği düşünülen bir mekân olup, halk burada dua etmekte, suyu şifa amacıyla yanlarında götürmektedir. Suyun kutsal olmasının nedeni, buraya Hızır'ın uğradığına dair anlatılan efsanelere dayanmaktadır. Mora Sur, Zazaca konuşan topluluğun doğa ile kurduğu mistik bağın bir örneği olarak kabul edilmektedir.
- g) *Hızır Taşı*: Raa Haq inancında Hızır'ın zor durumda olanlara yardım eden, bereket ve şifa getiren kutsal bir figür olduğuna inanılmaktadır. Nazımiye'de yer alan Hızır Taşı, bu inanç doğrultusunda kutsal kabul edilmekte ve ziyaret edilmektedir. Halk arasında, Hızır Taşı'na dokunarak dua edenlerin dileklerinin gerçekleştiği, hastaların şifa bulduğu ve bereketin arttığına inanılmaktadır. Hızır Orucu döneminde bu mekâna gelen ziyaretçiler, dileklerini sunarak dualarını ederler (Yıldız, 2018, s. 44-71; Işık, 2012; Tunceli İl Yıllığı, 2012).

Nazımiye'nin kutsal mekânlarında Raâ Haq inancının temel prensipleri olan vahdet-i vücud ve doğa ile uyumlu yaşam felsefesi, saha çalışması sırasında da açıkça gözlemlenmiştir. Bölgedeki topluluk, bu mekânlara büyük bir saygı göstermekle birlikte, buraların korunması ve gelecek nesillere aktarılması için büyük çaba sarf etmektedir. Ayrıca mekânlar, modernleşme süreçleri içerisinde bölgedeki Zaza kimliğinin ve inanç yapısının korunmasında önemli bir rol oynamakta ve bölgenin kültürel sürekliliğinin en önemli unsurlarından biri olarak varlığını sürdürmektedir.

### 3.3. SOLHAN'IN SOSYO-KÜLTÜREL VE TARİHİ YAPISI

Solhan (Solaxan/Boglon), Bingöl ilinin önemli bir ilçesi olup, tarihi geçmişi ve coğrafi özellikleriyle dikkat çeker. İlçe, Bingöl'ün 60 km doğusunda yer almakta ve İstanbul-İran transit yolu üzerinde bulunmaktadır. Yüzyıllardır birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Solhan, bu tarihi mirasıyla bölgeye özgü bir kimlik kazanmıştır. Akkoyunlu Türkmen devleti 1394'te Diyarbakır'ı merkez alarak Bingöl, Erzurum ve Erzincan'da hâkimiyet kurmuşlardı. Ardından bölge Safevi Şahı İsmail'in kontrolüne geçmiş ve Şah'ın 1514'te Çaldıran Savaşı'nda Osmanlılara yenilmesiyle, Osmanlı egemenlik alanına girmiştir (Bingöl İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2025). Birinci Dünya Savaşı yıllarında kısa bir süre Rus işgali altında kalan Solhan, 1929 yılında Muş iline bağlı bir nahiye olarak yönetilmeye başlanmış, 1936'da ise Bingöl'e bağlanmıştır (Solhan Kaymakamlığı, 2025).

Solhan, doğusunda Muş, batısında Bingöl, kuzeyinde Karlıova ve Varto, güneyinde ise Diyarbakır ve Genç ilçeleri ile çevrilidir. İlçe, Güneydoğu Toroslar'ın devamı niteliğindeki dağlarla çevrilidir ve dağların yüksekliği 2000 metreyi aşar (Bingöl İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2025). Solhan doğuda, güneyde ve batıda kısmen bitki örtüsüyle kaplı çıplak zirveli dağlarla çevrilmiş bereketli vadilerden ve meralardan oluşur. Kuzeyinde vadileri ayıran ve sıklıkla köyler arasındaki sınırları oluşturan zengin su kaynaklarıyla Mezopotamya Yaylası vardır. Bu çok sayıdaki dere, Solhan bölgesinden geçen ve Fırat Nehri'nin en büyük kolunu oluşturan Murat Suyu'na karışır. Fırat üzerinde devasa barajlar ve elektrik santralleri kurulmuştur.

Solhan ilçe merkezi ve civarındaki köyler "Meneşkut" diye anılır ve kuzeydeki Şerafettin Yaylası'nın yanı başındadır. Diğer kesimler, yani Murat Suyu'nun güneyine

ve batısına düşen köyler ise “Wever” ve “Solaxon” olarak adlandırılır. Batıdaki geniş ve güzel yaylalar, Meneşkut’taki köylülerce ve Kurmanci konuşan göçebe Beritan Aşireti’nce kullanılır. Beritan Aşireti’nin ekolojik uyumu ve göçebe hayat tarzı, yerleşik çobanlıkla uğraşan Zazalarınkinden farklılık gösterir. Göçebe Beritanlar, genellikle Suriye sınırındaki düzlüklerde kışlarlar ve yazları Şerafettin Yaylası’ndaki meralara çıkarlar. Şerafettin’deki çayırlar yerleşik Zazaların denetimindedir ve göçebe Beritanların bunları kullanımı, tümüyle yerleşik toplulukla olan ilişkilerine bağlıdır (Kaya, 2021, s. 20-21). Ayrıca Şerafettin Dağları, ilçenin en önemli dağ silsilesi olup, bu dağların yüksek noktaları 2388 metreye kadar yükselmektedir.

Solhan, Şerafettin dışında diğer bazı önemli yaylalara sahip bir ilçedir. Ağması, Çevkani, Kuçekan, Kandil ve Kabak yaylaları, ilçenin en bilinen yaylalarındandır. Ayrıca, ilçede Arzenk Gölü, Turna Gölü (Yüzenada), Gelintepe Gölü ve Harsevank Gölü gibi göller de bulunmaktadır. Bununla birlikte ilçe, karasal iklimin etkisi altındadır. Yazlar sıcak ve kurak, kışlar ise soğuk ve kar yağışlı geçer. Yağışlar genellikle kışın kar şeklinde, ilkbahar ve sonbaharda ise yağmur şeklinde görülür. İlçede yılın bir kısmı don olayları ile geçer, bu da ulaşım ve günlük yaşam üzerinde olumsuz etkilere yol açmaktadır. Solhan’ın ekonomisi ise büyük ölçüde hayvancılıkla ilgili faaliyetlere dayanır. Bölgede küçükbaş ve büyükbaş hayvancılık yaygın olup, buna ek olarak az miktarda buğday, arpa, elma, ceviz ve soğan gibi tarım ürünleri yetiştirilmektedir. Son yıllarda, İlçe’de küçük çaplı fabrikalar ve organize sanayi bölgeleri kurulmaya başlanmış olup, bu durum ilçenin ekonomik gelişimine katkı sağlamaktadır. Bu gelişmelerle birlikte, ilçe ekonomisinin çeşitlenmesi beklenmektedir (Bingöl İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2025).

TÜİK’in 2007 yılı genel nüfus sayımına göre, Solhan ilçesinin toplam nüfusu 32.945 kişidir. Bu nüfusun 17.895’i ilçe merkezinde, 15.050’si ise kasaba ve köylerde yaşamaktadır. İlçenin nüfus yapısına bakıldığında, halkın %54,31’i şehirde, %45,69’u ise kırsal alanlarda yaşamaktadır. Cinsiyet dağılımına göre ise erkek nüfus 16.502, kadın nüfus ise 16.443 olarak kaydedilmiştir. Nüfus yoğunluğu ise kilometrekare başına 29,5 kişi olarak hesaplanmaktadır (Bingöl İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2025). TÜİK’in 2024 verilerine göre de Solhan’ın nüfusun da önemli bir değişimin yaşanmadığı görülmektedir.



Yıllara Göre Solhan Nüfusu

| Yıl  | Solhan Nüfusu | Erkek Nüfusu | Kadın Nüfusu |
|------|---------------|--------------|--------------|
| 2024 | 33.353        | 16.869       | 16.484       |
| 2023 | 33.651        | 16.983       | 16.668       |
| 2022 | 33.491        | 16.828       | 16.663       |
| 2021 | 33.973        | 17.051       | 16.922       |
| 2020 | 34.326        | 17.262       | 17.064       |
| 2019 | 33.655        | 16.887       | 16.768       |
| 2018 | 33.618        | 16.919       | 16.699       |
| 2017 | 33.130        | 16.633       | 16.497       |
| 2016 | 33.133        | 16.684       | 16.449       |
| 2015 | 33.088        | 16.604       | 16.484       |
| 2014 | 33.256        | 16.618       | 16.638       |
| 2013 | 33.535        | 16.826       | 16.709       |
| 2012 | 33.424        | 16.682       | 16.742       |
| 2011 | 33.496        | 16.602       | 16.894       |
| 2010 | 33.466        | 16.611       | 16.855       |

Bu nüfus yapısı, bölgedeki sosyal ve ekonomik koşullar ile doğrudan ilişkilidir ve özellikle kırsal alanlarda gözlemlenen topraksızlaşma ve köylerin güvenlik kaynaklı boşaltılması gibi unsurlar, nüfus hareketliliğini ve göçü derinden etkilemiştir. Nitekim genelde Zaza bölgelerinde, özelde ise Solhan yöresinde yaşanan köy boşaltmalarının etkileri, 1980’lerden sonra daha belirgin hale gelmiştir. PKK ile devlet arasındaki silahlı mücadele sürecinde, köylerin yakılması ve devam eden çatışmalar sırasında, 3.400 yerleşim yeri tahrip edilmiştir. Solhan’daki birçok köy de bu çatışmalardan nasibini almış bazı köyler, sakinleri göç etmeden önce yakılmış, bazılarında ise köylülere terk etmeleri için yalnızca bir ya da iki gün mühlet verilmiştir. Bu güvensizlik ortamı, köylülerin yaşamlarını tehlikede görmelerine yol açmış ve birçok kişi, özellikle Türkiye’nin büyük şehirlerine veya Avrupa’ya doğru göç etme kararı almıştır. Bu bağlamda 1980’lerden sonra, Solhan’dan binlerce insan, Avrupa’ya siyasi iltica başvurusunda bulunmuştur (Kaya, 2021, s. 146). Nüfus kaybı, köylerin terk edilmesi ve ekonomik zorluklar, Solhan ilçesinin demografik yapısını köklü bir şekilde etkilemiştir.

### 3.3.1. Solhan’ın Zazaca Konuşan Aşiretleri

Bingöl ve çevresi, tarihsel olarak aşiret yapılanmalarının belirleyici olduğu bir sosyal dokuya sahiptir. Aşiretler Raporu’na göre (2003), Bingöl’deki Zaza ve Kurmanç

aşiretleri arasında nüfusu binin üzerinde olanlar arasında Az, Bayikiler, Beritanlı, Bilice, Botiyan, Butukan, Cibiranlı, Çolemerik, Gökdere, Gresoriki, Hormek, Karabaşı, Kimsorlular, Kubatlı, Lırtık, Maskanlar, Mohallıyan, Nakşan, Okçıyanlılar, Ömeran (Umeran), Poh/Pah, Seter, Siyakariler, Solhan (Solaxi/Solaxan), Şıran/Bekiran, Şüküranlılar, Tavus (Tavz/Tavs), Verard, Yahkik, Zıkte ve Zimtek aşiretleri yer almaktadır. Fakat burada aşiret olarak zikredilen bazı isimlerin, gerçekte birer yer/bölge ismi olduğu da belirtilmelidir. Örneğin, Verard bu bağlamda bir aşiretten ziyade bölge adı olarak değerlendirilmelidir (Aşiretler Raporu, 2003).

Genel olarak değerlendirildiğinde, Bingöl'deki nüfusu ve etkisi bakımından öne çıkan Zaza aşiretleri arasında Az, Çarekan, Hormek, Lolan, Nakşan, Ömeran, Şadiyan, Solhan, Tavz ve Zıkte aşiretleri yer almaktadır. Az ve Nakşan aşiretleri daha çok Bingöl merkez ve çevresinde konumlanırken; Çarekan, Hormek, Lolan ve Şadiyan gibi Raa Haq inancına mensup Zaza aşiretleri Kiğı ve Karlıova ilçelerinde, Ömeran ve Solhan aşiretleri ise, Solhan'da yoğunluk göstermektedir. Tavz ve Zıkte ise Bingöl merkezde ve Genç ile Solhan ilçelerinde yaygın ve etkin bir yapılanmaya sahiptir. Bu aşiretler arasında Az, Solhan, Tavz ve Zıkte, demografik büyüklükleri ve toplumsal etkileri bakımından öne çıkan yapılardır (Beltekin, 2021).

| Aşiret Adı                            | Aşiretin Oturduğu Yer                                                             | Aşiret'e Dair Bilgiler                                                                                   |
|---------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Solhan (Solaxan, Solaxi)              | Solhan ve Karlıova ilçesi köyleri.                                                | Solhan'ın Mutluca köyündeki Şeyh Ebubekir'e bağlıdırlar.                                                 |
| Tavz (Tavs, Tawz Tavzi, Tavij, Tavus) | Genç ve Solhan ilçesi köyleri. Diyarbakır'ın Kulp ve öteki ilçelerinde otururlar. | Hazro ilçesinde Hasan Şeyhlerine bağlıdır.                                                               |
| Ömeranlar (Umeran)                    | Genç ve Solhan ilçesi köyleri.                                                    | Az, Solhan, Süveydi, Tavus ve Zıkte Aşiretleri gibi Zazaca Konuşurlar ve Şafiilik mezhebine bağlıdırlar. |
| Az                                    | Bingöl merkez köyleri ve Solhan Hazarşah Köyü                                     | Genç ilçesindeki Botiyan aşireti ile yakınlığı vardır.                                                   |

|                       |                                                                                                 |                                                                                                  |
|-----------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Zikte (Zikte, Ziktî)  | Bingöl Merkez, Genç, Karlıova ve Solhan ilçe köyleri. Erzurum ili Hınıs ilçesinde de otururlar. | Hınıs'daki Şeyh Sait'in oğlunu sayarlar.                                                         |
| Süveydi               | Bingöl merkez ilçesi ve Solhan ilçesi köyleri.                                                  | Kabile. Aşireti Solhan'a yakınlık gösterirler. Sakin tabiatlıdır.                                |
| Çölemerik (Çolemerik) | Bingöl merkez ve Solhan ilçesi köyleri                                                          | Diyarbakır'ın Hazro ve Mardin Çaymaz'daki Dümbülan Aşireti ile ilgileri vardır. (Kurmanc aşiret) |
| Şüküranlılar          | Bingöl merkez ilçesi, Karlıova ve Solhan ilçe köyleri                                           | Mardin ilinde de otururlar. (Kurmanc aşiret)                                                     |

---

*Solhan ve Çevresindeki Aşiretler (Aşiretler Raporu, 2003; Beltekin, 2021; Kaya, 2021)*

Araştırma sahamıza oluşturan Solhan havalisinde nüfus bakımından üç büyük Zaza aşireti varlık göstermektedir. Bunlar; Solhan, Ömeran ve Tavz aşiretleridir. Bu aşiretler, kendilerine ait bölgelerde yaşamakta olup merkezî yerleşim alanları birbirinden ayrı olsa da coğrafi olarak sınırdırlar. Büyük aşiretlerin yanı sıra Solhan'da Bilikon, Çomergij, Xeljij, Guevij, Ziktî (Zikte), Beglêr, Kî Melê Kal, Kî Mel Azîn ve Hezarşayij gibi ondan fazla küçük aşiret de (sayılan kimi aşiretler Solhan'daki nüfuslarından dolayı "küçük" olarak nitelenmiştir) bulunmaktadır (Kaya, 2021, s. 50).

Solhan bölgesindeki üç büyük aşiretin (Solhan, Ömeran, Tavz) örgütlenme modeli, Zaza topluluğunun genel yapısıyla benzerlik göstermektedir. Bu yapı yukarıda da belirtildiği gibi, temelini akrabalık ilişkilerinden alan, parçalı birimlerden oluşan ve hiyerarşik özellikler (ki, bav, qevil, aşiret) taşıyan bir karaktere sahiptir. Ancak bu durum, aşiretlerin merkezi bir otorite etrafında güçlü bir şekilde örgütlenememesi ve siyasi liderliklerinin nispeten zayıf kalmasıyla sonuçlanmaktadır. Aşiretlerde sembolik olarak tanınan ve öne çıkan kimi isimler bulunsada yönetimleri tamamen merkeziyetçi bir şekilde işlemez. Ayrıca aşiret sisteminin işleyişinde, iç dayanışma mekanizmalarının sürdürülmesi, rakip gruplara karşı kolektif direnç kapasitesinin korunması ve geleneksel normatif yapının muhafazası temel işlevler olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda aşiret yapısının temel hedefleri arasında, üyeler arasındaki sosyal bağların ve ilişki ağlarının sürekliliğinin sağlanması, toplumsal ahlak normlarının korunması ve siyasi konularda

ortak tutum geliştirilmesi yer almaktadır. Aynı zamanda, iç çatışma dinamiklerinin kontrol altında tutulması ve evlilik kurumunun sosyal denetim mekanizmalarıyla düzenlenmesi de bu hedeflerin diğer önemli bileşenlerini oluşturmaktadır. Norm ihlallerine ve ahlaki çözüme tehditlerine yönelik müdahalelerde, aşiretlerin dini otoriteyle (şeyh) kurduğu istişare mekanizması da belirleyici bir rol oynar. Bu durum, Solhan'daki Zaza topluluğunda dini otoritenin, sosyal kontrol ve normatif düzenin sürdürülmesindeki merkezi konumunu açıkça ortaya koymaktadır. Dini liderlik ile aşiret yapısı arasındaki bu fonksiyonel işbirliği, toplumsal dengeyi koruyan simbiyotik bir ilişki olarak değerlendirilebilir.

### 3.3.1.1. Solhan (Solaxan, Solaxi) Aşireti

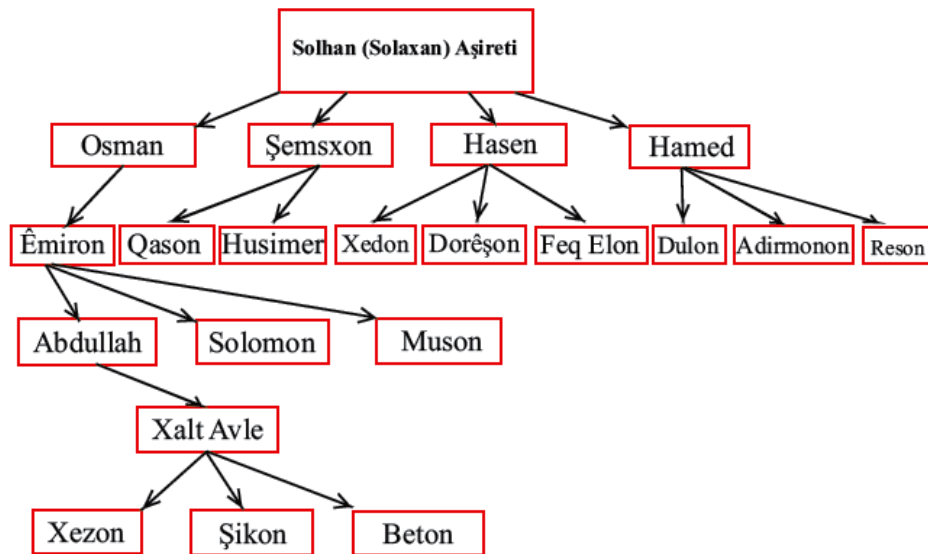
Solhan ve çevresindeki köylerde yerleşik olan Solhan Aşireti, bölgenin etno-kültürel dokusunda önemli bir yere sahiptir. Aşiret üyelerinin gündelik yaşamda yoğun olarak Zazaca konuşmaları, bu topluluğun dilsel kimliğinin belirgin bir özelliğini oluşturmaktadır. Bu linguistik durum, aşiretin etno-dilsel yapısını şekillendiren temel unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Solhan Aşiretinin tarihsel konumuna ilişkin önemli bir kayıt, Bitlis Valiliği'nin Osmanlı merkez yönetimine ilettiği resmi yazışmalarda bulunmaktadır. Söz konusu belgede, Genç Sancağı sınırları ile Diyarbakır yöresinde yerleşik Solhan ve Ömeran aşiretleriyle, Muş Sancağı'na bağlı olup Hamidiye Hafif Süvari Alayları'nda görev yapan Cıbranlı Aşireti arasındaki çatışmalara dair kayıtlar yer almaktadır. Bu tarihsel vesikada, bölgedeki aşiretler arası ilişkilerin dinamiklerine dair şu ifadeler geçmektedir:

“Genç sancağının Diyarbakır'a doğru olan cihetlerinde sakın Solhan ve Ömeran aşiretleriyle Muş sancağına merbut ve yarısı hafif süvari alaylarına mensub olan ve kalanı Ekrad-ı adiyeden madud bulunan Cıbranlı Aşireti arasında iki seneden beri meydana gelen nifak ve hizibden dolayı birbirlerine karşı tecavüz ve katl-i nüfus gibi olaylar meydana geldiği ve gönderilen memurlar vasıtasıyla aralarında sulh hasıl olduğu... mahkemece maznun eşhasın adedinin birkaç bine ulaşacağının anlaşılmasıyla... Solhan ve Ömeran aşiretlerinin cesamet ve hususiyetlerine nazaran... muvafık-ı maslahat bulunmuş olduğu...” (aktaran Ögmen, 2011, s. 99).

Söz konusu belge, nüfus verileri içermemekle birlikte, Solhan Aşireti'nin demografik büyüklüğü ve bölgesel sosyo-politik etkisine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında hazırlanan çeşitli devlet raporları da Solhan Aşireti'ni konu edinmiştir. Örneğin Necmeddin Sılan'ın 1940 tarihli Bingöl Raporu'nda, aşiret reislerinin ve dini önderlerin (şeyhlerin) etkisinin azaldığı ifade edilse de, bu yapıların halen potansiyel bir tehdit olarak varlıklarını sürdürdüğü belirtilmektedir. Aynı zamanda Sılan, bölge halkının devlete olan teveccühünden gururla söz etmekte ve merkezileşme politikalarının sonuçlarını olumlu değerlendirmektedir. Fakat 1942 tarihli bir diğer raporunda, Hamidiye Alayları sayesinde Beritan, Cibran ve Solhan gibi aşiretlerin güç kazandığı ve bu gücün hâlen etkili olduğu ifade edilmektedir. Sılan, bu durumu bir güvenlik sorunu olarak değerlendirmiş ve merkezi idarenin daha etkin müdahalede bulunmasını önermiştir (Sılan, 2010, s. 137-138).

Solhan Aşireti'nin tarihsel kökenine dair sözlü tarih anlatıları, aşiretin diğerleri gibi ataerkil bir soy ağacı üzerine inşa edildiğini ortaya koyar. Aşiretin kurucu figürü olarak Solax adında bir erkek kabul edilmektedir. Solax'ın altı oğlu olduğu rivayet edilir ve bunlardan biri bölgeyi terk etmiş, bir diğeri ise soyunu sürdürecektir bir erkek evlat sahibi olmamıştır. Geriye kalan dört erkek kardeşin isimleri Osman, Şemsxon, Hasen ve Hamed'dir. Bu dört kol, zamanla Solhan Aşireti'nin ana gövdesini oluşturmuş ve her biri kendi içerisinde yeni alt birimler çıkarmıştır. Aşiretin yapısal örgütlenmesi, bu dört kardeşin soylarının büyüyüp zamanla alt gruplar hâline gelmesiyle piramit benzeri bir görünüm kazanmıştır. Bu alt gruplar arasında Wesmonon, Hamedon, Wélion, Êmiron, Muson ve Qason gibi topluluklar bulunmaktadır (Kaya, 2021, s. 53). Bu isimlendirmeler, toplulukların atalarının ismiyle anıldığını gösterir:



*(Solhan Aşireti'nin Soy Bağları için bkz: Kaya, 2021, s. 54)*

Böylelikle soy bağları ve grup kimlikleri zamanla toplumsal aidiyet ve yerel iktidar ilişkileri açısından işlevsel bir rol oynamıştır.

Aşiret yapılanması, salt biyolojik bir soy zincirinden ibaret olmayıp, karmaşık sosyal ve politik süreçlerin ürünüdür. Alandaki sözlü tarih kaynakları, Solax'ın çağdaşı olan bazı bireylerin bu soy sistemine dâhil edilmediğine işaret etmektedir. Bu durum, aşiret yapılarının oluşumunda kan bağının yanı sıra sembolik anlamlandırmaların ve işlevsel gerekliliklerin de belirleyici olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Solhan Aşireti, yalnızca genetik akrabalık ilişkileriyle sınırlandırılmayacak; tarihsel süreçler, kültürel etkileşimler ve ekonomik çıkarlar tarafından şekillendirilmiş karmaşık bir sosyal organizasyon olarak değerlendirilmelidir.

Solhan aşiretinin günümüzdeki sosyo-kültürel konumu ise, tarihsel mirasını koruyarak evrilmiş bir yapıyı yansıtmaktadır. Bu doğrultuda 2020 yılında resmi olarak kurulan Solaxan Kültür Sanat ve Kalkınma Derneği (SOLAXAN-DER), dağınık aşiret bireyleri arasındaki ilişkileri güçlendirmeyi ve toplumsal dayanışmayı artırmayı hedefleyen bir platform olarak faaliyet göstermektedir. Derneğin faaliyetleri arasında aylarında yardım organizasyonları düzenlemek, ihtiyaç sahibi ailelere destek sunmak, Ramazan ayında iftarlar düzenlemek ve geleneksel bayramlaşma programları organize etmek gibi çalışmalar öne çıkmaktadır (Solhan Haber, 2022). Bu kapsamda 2022 yılında Solhan aşiretinin güçlü olduğu Yenidal Köyü'nde gerçekleştirilen geleneksel bayramlaşma programında, aşiret mensuplarının yanı sıra siyasi parti temsilcileri, sivil toplum örgütü liderleri ve kanaat önderleri bir araya gelmiştir. Bu programda yapılan konuşmalarda aşiret ve akrabalık bağlarının güçlendirilmesi, sosyal barışın temini ve bireysel çıkışlardan kaçınılması gerektiği vurgulanmıştır. “Fitne ve huzursuzluğa neden olacak tüm hareketlerden kaçınalım” (İlkha, 2023) çağrısıyla başlayan bu söylem, aşiret içerisindeki birlik ve beraberliğin sürdürülebilirliğine dair kolektif bir iradeyi ortaya koymaktadır.

Solhan aşireti, tarihsel süreklilik içerisinde geleneksel yapısını koruyan ve modern toplumsal dinamiklere adapte olmaya çalışan bir örneği teşkil etmektedir. Gerek Osmanlı dönemindeki askeri ve siyasi rolleriyle, gerek Cumhuriyet döneminde

şekillenen devlet-aşiret ilişkilerinde üstlendikleri pozisyonla, gerekse de günümüzde dernekleşme aracılığıyla sürdürülen sosyal dayanışma faaliyetleriyle Solhan aşireti, bölgesel kimliklerin dönüşümünü ve yerel aktörlerin toplumsal uyuma katkı sağlama potansiyelini anlamak açısından önemli bir vaka niteliği taşımaktadır.

#### 3.3.1.2. Tavz (Tavs, Tawz, Tavıj, Tavus) Aşireti

Solhan Zazalarının tarihsel ve sosyolojik yapısında aşiret olgusu, sosyal kimliğin inşasında ve coğrafi yerleşim biçimlerinin oluşumunda belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda Tavz Aşireti, Bingöl ve çevresinde tarihsel olarak önemli bir konuma sahip olan ve Zazaca konuşan topluluklardan birisidir. Tavz Aşireti, Bingöl ilinin Genç ilçesine bağlı Binekli, Yenisu, Pınaraltı, Elmagünü, Sarmakaya ve Geyikdere köylerini içerisine alan coğrafyada yerleşiktir. Literatürde bu bölge, “Tavz Coğrafyası” olarak tanımlanmakta ve Diyarbakır’ın Lice ve Kulp ilçeleri ile Bingöl’ün Genç ve Solhan ilçelerinin kesişim noktasında konumlandırılmaktadır (Alan, 2023, s. 142). Saha görüşmelerinde, 1950’li yıllardan itibaren aşiretin bazı kollarının Solhan ilçesine göç etmeye başlamasıyla birlikte, Tavz yerleşim ağının bu ilçenin mezraları ve merkezine doğru genişlediği belirtilmiştir. Özellikle Gençtavus Köyü, Yenibaşak Köyü’ne bağlı mezralar ve Asmakaya Köyü’ne bağlı yerleşimlerde Tavzlı nüfusun ağırlıkta olduğu gözlenmiştir. Bu durum, Tavz Aşireti’nin yalnızca Genç merkezli bir topluluk olmadığını, Solhan’a doğru genişleyen bir sosyo-coğrafi yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Coğrafi koşulların benzerliği, Tavzlıların Solhan’da da ilk olarak yine Genç’e benzer şekilde yüksek rakımlı, yaylalık ve engebeli alanlara yerleşmesini kolaylaştırmıştır. Bu durum, göç edilen mekânın seçimini doğrudan etkileyen ekolojik faktörlerin bu aşiret yaşamında oynadığı rolü de gözler önüne sermektedir.

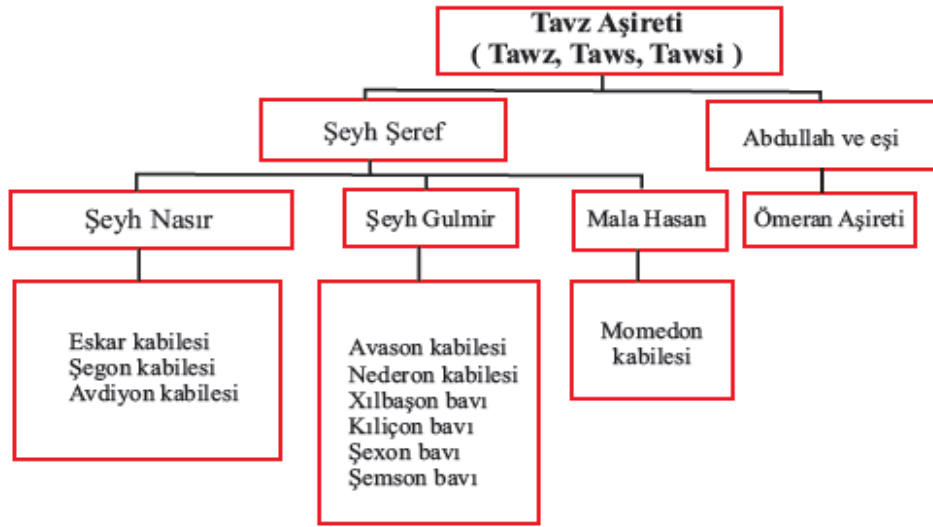
Tavz adı tarihsel belgelerde farklı biçimlerde geçmektedir: “Tabs, Tavus, Tavz, Tawz, Tavıs” gibi. 1550 tarihli Tahrir Defteri’nde “Tabs” adıyla Şeftalu Nahiyesi’ne bağlı bir köy olarak kayda geçmiştir. Şeftalu Nahiyesi, günümüz idari yapılanmasında Solhan ilçesine karşılık gelmektedir (Söylemez ve Demir, 2010, s. 26). Bu veri, Tavz’ın tarihsel olarak her ne kadar Genç ile ilişkilendirilse de Solhan’la güçlü bir bağ kurduğuna işaret etmektedir. 1857 tarihli bir Osmanlı belgesinde ise Tavz, nahiyelik statüsünde zikredilmekte ve Diyarbakır sancağındaki Zıkti, Yahkik ve Genç kazalarıyla birlikte bir müdür vekili atamasına konu olmaktadır (Öğmen, 2011, s. 100). Bu kayıt,

Tavz bölgesinin yalnızca köy ölçeğinde değil, idari anlamda da tanınan ve örgütlenmiş bir birim olduğuna işaret etmektedir.

Tavz kelimesi, farklı kaynaklarda çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Tahrir kayıtlarında “yaylak” anlamına geldiği belirtilmektedir. Bu anlamı destekleyen veriler arasında, Osmanlı döneminde Tavz bölgesinin yaylak olarak kullanılmasına karşılık olarak her haneden “nugi yağ” ve her sürü koyundan bir koyun vergisi alınması uygulaması yer almaktadır (Söylemez ve Demir, 2010, s. 21-49). Bu uygulama, bölgenin ekonomik olarak da belirli bir statüye sahip olduğunu göstermektedir. Halk arasında ise Tavz (Tawsi) adının, güneşin bir yamaçta dik vurduğu ve karşı yamacın gölgede kaldığı bir coğrafi durumu tarif ettiği ifade edilmektedir. Buna göre, “Taw” (güneş) ve “si” (gölge) kelimelerinin birleşmesiyle “Tawsi” kelimesi oluşmuş, bu da zamanla fonetik değişimle “Tavz” biçimine dönüşmüştür. Ayrıca Yezidi inancındaki Melek Tavus figürüyle ilişkilendirilen yorumlar da mevcuttur (Alimoğlu, 2019).

Tavz aşireti kökenini, Tavz coğrafyasına yerleşen ilk atadan almaktadır. Zaman içerisinde üç ana kola ayrılan aşiret, bu kolların alt dallara bölünmesiyle günümüzde altı kabileye evrilmiştir. Bu kabileler de kendi içlerinde “bav” adı verilen alt gruplara ayrılmıştır. Aşiretin bu şekilde hiyerarşik bir yapıya dönüşmesinde demografik büyüme ve coğrafi yayılım etkili olmuştur. Örneğin, günümüzde bağımsız kabile statüsüne sahip olan Eskar, Şegon ve Avdiyon kabileleri ortak bir bav’dan türemişken, Momedon kabilesi ve Tavz Cer (Aşağı Tavz bölgesi) ayrı bav’lar üzerinden yayılmıştır. Tavz aşiretinin sosyo-politik örgütlenmesi, bav’ların coğrafi yerleşimi, nüfus artışı ve bölgesel hâkimiyet gibi dinamiklerle şekillenmiştir (Alan, 2023, s. 139). Nitekim aynı kökenden gelen toplulukların farklı coğrafyalara yayılması, zamanla kabileleşme sürecini beraberinde getirmiştir.





(Tavz Aşireti'nin Soy Bağları için bkz: Alan, 2023, s. 139-140)

Aşiretin Şeyh Gulmir koluna bağlı Aşağı Tavz bölgesi, Xılbaşı, Avası, Kılıçı, Nederi, Şemsi ve Şexi bavlarından oluşmaktadır. Bunlardan Avası ve Nederi bav'ları, kontrol ettikleri alanın genişlemesi ve nüfuslarının artması nedeniyle bağımsız kabile statüsü kazanmıştır. Buna karşın, Xılbaşı, Kılıçı, Şemsi ve Şexi bav'ları ise kabile düzeyine ulaşamamış ve alt grup olarak kalmıştır. Şeyh Nasır kolundan gelen Eskar, Şegon ve Avdiyon kabileleri ise farklı coğrafyalara yerleşerek nüfus ve toprak hâkimiyeti açısından özerk birimler haline gelmiştir. Eskar ve Şegon kabileleri ikişer bav üzerinden örgütlenirken, Avdiyon kabilesi tek bir bav temelinde yapılanmıştır. Mala Hasan koluna mensup Momedon kabilesi ise Tavz aşireti içerisinde en geniş coğrafi dağılıma sahip grup olarak öne çıkmaktadır (Alan, 2023, s. 140). Tavz aşiretinin soy bağları incelendiğinde, Solhan'daki önemli aşiretlerden biri olan Ömeranlar ile de tarihsel ve sosyal bir bağlantı içerisinde oldukları görülmektedir.

Tavz Aşireti mensupları, daha önce de belirtildiği gibi Zazaca konuşmaktadır. Aşiret bünyesinde Zazacanın kuşaktan kuşağa aktarılması, kimlik inşasının en önemli öğelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle Tavz Aşireti, Bingöl ve çevresindeki Zazaca konuşan topluluklar içerisinde kültürel süreklilik gösteren önemli bir örnektir. Modern dönemle birlikte, kırsaldan kentsel alanlara yönelen göç dalgası diğer aşiretleri olduğu gibi Tavzluları da etkilemiş, aşiret üyeleri şehir ortamında yeni bir sosyolojik yapılanmaya yönelmiştir. Bu süreçte, dernekleşme ve kültürel

kurumsallaşma gibi pratiklerle aşiret aidiyeti kent ortamında da yeniden üretilmiştir. Bingöl Tavz Kültür Sanat ve Kalkınma Derneği (Tavz-Der) ile Tavz Kültür ve Coğrafya Dergisi bu kurumsallaşmanın örneklerindendir (bkz: Alimoğlu, 2019; Alan, 2023).

### 3.3.1.3. Ömeran (Umeran) Aşireti

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde yer alan belgelerde Ömeran Aşireti, Solhan'da yerleşik ve Ekrad taifesinden bir topluluk olarak tanımlanmakta ve dil olarak Kürtçenin Zazaca lehçesini konuştukları ifade edilmektedir (Öğmen, 2011, s. 98). Aşiret hakkındaki bilgiler, Bitlis Valisi'nin Mabeyn Başkitabeti'ne gönderdiği telgrafta daha detaylı şekilde yer almaktadır. Telgrafta, Genç sancağının Diyarbakır sınırındaki bölgelerinde yaşayan Solhan ve Ömeran aşiretleri ile Muş sancağına bağlı Cibranlı aşireti arasında iki yıldır devam eden çatışmalara, katliamlara ve sulh çabalarına değinilmektedir. Bu telgraf, "aşiretin cesamet ve hususiyetlerine nazaran" ifadesi ile Ömeranların dikkate değer büyüklüğünü ortaya koyar (Öğmen, 2011, s. 99).

Bingöl-Solhan hattında yerleşik yaşam tarzı ve dilsel-kültürel sürekliliği ile dikkat çeken Tavz Aşireti'nin (bkz: önceki başlık), tarihsel süreçte diğer topluluklarla etkileşimi sonucu ortaya çıkan sosyal formasyonlardan biri de Ömeran Aşireti'dir. Tavz ve Ömeran aşiretleri arasındaki bağ, bu anlamda tarihsel olmanın ötesinde mitolojik anlatılarla da inşa edilmiştir (ayrıntılar için bkz: Alan, 2023, s. 134-141). Bölge halkının sözlü aktarımlarına göre, Tavzar'ın (Tavz) kurucusu olarak kabul edilen Şeyh Hasan Zerraki'nin yedi çocuğu bulunmaktadır. Bu çocuklar, Basra'dan Musul'a, oradan da Kulp'un Cıxsi köyüne kadar İslam'ı tebliğ amacıyla dağılmıştır. Ermenilerin yaşadığı bu köyde çocukların şehit edilmesi üzerine, geride kalan altı erkek ve bir kız çocuğu, dedelerinin intikamını almak amacıyla örgütlenmiş ve Cıxsi'yi ele geçirmiştir. Bu anlatıya göre, bir çobanın (Abdullah) yardımıyla kilisenin etrafını ateşe veren kardeşler, Ermenileri öldürmüş ve köy, bu yedi kardeşin kontrolüne geçmiştir. Bu olayın ardından Müslüman olan çobana Abdullah ismi verilmiş ve kız kardeşleriyle evlendirilmiştir. Ömeran Aşireti mensuplarının bir kısmı (özellikle Wıs Avd ve Cevon kolları), bu çobanın soyundan geldiklerini ifade etmektedir. Buna paralel bir başka anlatı da, Şeyh Hasan Zerraki'nin hizmetkârı Abdullah'ın, Şeyh'in kızına âşık olması ve kızın da bu aşkı karşılıkla kabul etmesiyle şekillenmektedir. Şeyh, evlilik için büyük bir ayının öldürülmesini şart koşar. Kız, Abdullah'a yün örgüsü vererek ayıyı tuzağa düşürmesini

sağlar. Abdullah, ayıyı öldürerek Şeyh'in rızasını kazanır ve evlenir. Bu evlilikten doğan soyun, günümüzde Ömeran Aşireti'ni oluşturduğu savunulmaktadır.

Tavz Aşireti'nin tarihsel gelişim sürecinde yaşanan kabileleşme eğilimleri, çeşitli kolların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu kollardan biri olan Ömeran Aşireti, köken olarak Tavz'a bağlı olmakla birlikte zamanla ayrılmış bir topluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Alan'ın (2023) araştırması, bu bağlantının sözlü tarih anlatıları ve güncel bellek aktarımları yoluyla sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Ömeranlıların kökenine ilişkin iki temel anlatı dikkat çekmektedir: Hacı Arif'in aktardığı bilgilere göre, Ömeran Aşireti anne tarafından Tavzlı olup, Tavz'ın kurucu yedi kardeşinden kız olanın soyundan gelmektedir. Baba tarafı ise bu kardeşlere yardım eden kişiye dayanmaktadır. Diğer yandan Alan'ın (2023, s. 141) görüştüğü bir Ömeranlı ise, dedesinin 15-16 kuşak geriye giderek soy zincirini Ömer adlı Tavz kökenli bir ataya kadar takip ettiğini belirtmiştir. Aynı katılımcı, Tavz'daki Cevon bavy ve Şegon'daki Gül ailesiyle ortak atadan geldiklerini vurgulamış ve dedesinin “*Biz Tavıjlardan kopmuşuz, köken olarak Tavıjız ama şu an ayrı bir aile olarak yaşıyoruz*” sözlerini aktarmıştır. Bu ifadeler, tarihsel ayrışmanın toplumsal bellekteki izlerini göstermektedir. Her iki topluluk arasında nesep açısından bir ayrışma olsa da ortak hareket etme, sosyal dayanışma ve kültürel pratikler bakımından güçlü bağların varlığı dikkat çekmekte ve bu durum aşiret yapılanmalarındaki esnek ilişkiler ağını ortaya koymaktadır.

Günümüzde Ömeran Aşireti, “Ömeran Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği” aracılığıyla kamusal alanda temsil imkânı bulmuştur. Bu kurumsallaşma çabaları, aşiret kimliğinin kentleşme, modernleşme ve sosyal dönüşüm süreçleri içerisinde yeniden tanımlandığına işaret etmektedir.

#### 3.3.1.4. Solhan'daki Diğer Aşiretler

Solhan'da şekillenen aşiret yapısı, Zazaca konuşan ve bölgesel aidiyet duygusunu güçlü biçimde taşıyan toplulukların tarihsel seyrine ışık tutmaktadır. Bu bağlamda, Az ve Zıkte aşiretleri, bölgedeki Zazaca konuşan yerleşik aşiretlerin diğer örneklerini oluşturmaktadır.

Az aşireti, köken bakımından Bohtan Aşireti'ne dayandırılmaktadır. Sözlü tarih ve rivayetlere göre, Bohtan'dan ayrılan bir kolun Bingöl ve çevresindeki köylere

yerleşerek zamanla müstakil bir aşiret haline geldiği belirtilmektedir. Yerleşik bir yapıya sahip olan Az Aşireti, özellikle Çapakçur (günümüzde Bingöl merkezi) olmak üzere Solhan ve Genç kazalarına bağlı köylerde yaşamaktadır. Tarihsel belgelerde, Az Aşireti'nin Miran Aşireti'nin bir devamı olduğu bilgisine de ulaşılmaktadır. Bu durum, Çapakçur Tahrir Defteri gibi Osmanlı kaynaklarında yer alan kayıtlarla desteklenmektedir. Az Aşireti'nin adı, yalnızca tapu tahrir defterinde doğrudan aşiret olarak geçmekte, diğer belgelerde ise farklı biçimlerde zikredilmektedir. Nitekim Osmanlı Arşiv Belgelerinde geçen bir kayıtta, “Çapakçur kazası mülhakatından olup yedi sekiz seneden beri daire-i inkıyad ve itaatten çıkmış olan Az Nahiyesi ahalisinin harekât-ı askeriye icrasına hacet kalmaksızın sevk olunan kuvve-i zabtiye ile ne suretle arz-ı dehalet ve istiman eyledikleri” ayrıntısıyla aktarılmaktadır. Bu belgede, Az topluluğu doğrudan “aşiret” olarak değil, bir nahiyeye mensup topluluk olarak tanımlanmıştır. Bu ifade biçimi, Osmanlı merkezi otoritesinin yerel yapılarla kurduğu ilişkinin dinamiklerini ve Az Aşireti'nin dönemsel siyasal konumlanışını göstermesi bakımından önemlidir (Öğmen, 2011, s. 92).

Zıkte Aşireti'nin ise esas merkezi Genç İlçesi başta olmak üzere, Bingöl merkez ve Karlıova ilçeleri ile bağlı köylerdir. Her ne kadar arşiv belgelerinde doğrudan “aşiret” kimliğiyle sıklıkla anılmasa da Zıkte adına yerleşim birimi olarak çeşitli belgelerde rastlanmaktadır. Özellikle bu aşiretin, Lice kazasına bağlı iken Genç sancağına ilhak edilmesi ya da bölgeye tayin edilen nahiye müdürü vekillikleriyle ilgili belgeler bulunmaktadır (Öğmen, 2011, s. 100). Bu bilgiler, Zıkte Aşireti'nin Osmanlı dönemi idari yapılanmasındaki yerini gözler önüne sermektedir. Solhan'daki aşiret yapısı Az ve Zıkte aşiretleri örneklerinde görüldüğü üzere dilsel ve tarihsel süreklilik açısından dikkate değerdir. Zazaca konuşan bu aşiretler, Osmanlı belgelerinde ve halk arasında aktarılan anlatılarda, bölgenin yerleşik sosyo-kültürel yapısının ayrılmaz parçaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Solhan bölgesinde yukarıda detaylandırılan aşiretler dışında, Bilikon, Çomergij, Xeljij, Guevij, Beglêr, Kî Melê Kal, Kî Mel Azîn ve Hezarşayij gibi ondan fazla küçük ölçekli aşiretin varlığı da tespit edilmiştir. Fakat bu gruplara ilişkin tarihsel verilerin sınırlılığı ve arşiv kayıtlarında yeterince yer almamaları, bu aşiretlerin sosyolojik ve tarihsel analizini önemli ölçüde kısıtlamaktadır. Mevcut literatürde bu gruplara dair sistematik

bilgi eksikliği, akademik çalışmaların metodolojik sınırlılıklarını ortaya koymaktadır. Ancak bu araştırmanın örneklem stratejisi, Solhan'da demografik ve sosyo-politik açıdan dominant konumda bulunan Solhan, Ömeran ve Tavz aşiretleri üyeleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu tercihin temel nedeni, söz konusu aşiretlerin bölge tarihi ve sosyal yapısı üzerindeki belirleyici rolüdür. Diğer aşiret mensuplarıyla yapılan görüşmelerin sayıca az olması ise, bir yandan bu grupların nüfus yoğunluğunun düşüklüğüne, diğer yandan saha çalışmasının pratik zorluklarına bağlı olarak değerlendirilmelidir.

### 3.3.2. Solhan'nın İnançsal Yapısı: Melekan Şeyhleri

Solhan bölgesi tarihsel süreç içerisinde dinî, kültürel ve siyasî açıdan önemli bir merkez olarak karşımıza çıkmaktadır. Sünni/Şafii-Zaza nüfusun yoğun olarak yaşadığı bu coğrafyada, Nakşibendî-Hâlidî tarikatının şeyhlik kurumu etrafında şekillenen sosyal yapı, bölgenin inançsal kimliğinin oluşumunda belirleyici bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, Melekan köyü merkezli Şeyhlik geleneğinin tarihsel kökenlerini, sosyo-politik etkilerini, günümüze kadar uzanan süreçteki dönüşümlerini anlamak önemlidir.

Nakşibendî tarikatının Kürdistan coğrafyasında örgütlü bir yapıya kavuşması, 19. yüzyılın başlarında Mevlana Halid-i Bağdadi'nin (1779-1827) öncülüğünde gerçekleşmiştir. Bu dönem, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkeziyetçi reformlarını hayata geçirdiği ve Kürt beyliklerinin tasfiye edildiği kritik bir sürece denk gelmektedir. Sultan II. Mahmut döneminde (1808-1839) uygulamaya konulan bu reformlar, yerel otonomilerin sonunu getirirken, bölgede bir otorite boşluğunun oluşmasına neden olmuştur. İstanbul'dan atanan ve çoğunlukla Kurmanç-Zaza kültürüne yabancı olan yöneticilerin bölgede etkin bir yönetim sergileyememesi, aşiretler arası çatışmaların artmasına yol açmıştır. İşte bu kaotik ortamda Nakşibendî Şeyhleri, aşiretler arası arabuluculuk rolü üstlenerek sosyal düzenin sağlanmasında kilit bir aktör haline gelmişlerdir. Mevlana Halid'in kısa sürede tüm Kürdistan'a gönderdiği Şeyhler, dinî ve sosyal alanda güçlü bir nüfuz elde etmişlerdir. Bu süreç Nakşibendiliğin bölgede kurumsal bir güç olarak yapılanmasının temellerini atmıştır (Bruinessen, 2013b, s. 438-441; Kaya, 2021, s. 85).

Nakşibendî-Hâlidîliğinin Bingöl ve Solhan bölgesine intikali, Şeyh Ali Sebtî el-Palevî (1777/1786-1870) vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Çihilsütûn (Kırkdirek) köyünde dünyaya gelen Şeyh Ali Sebtî, ilk eğitimini babasının yanında tamamladıktan sonra Diyarbakır'ın tanınmış âlimlerinden dersler almıştır. Mevlana Halid ile tanışması ve onun halifesi olarak Palu'ya gönderilmesi, bölgedeki dinî haritanın şekillenmesinde dönüm noktası olmuştur. Şeyh Ali Sebtî'nin en önemli başarılarından biri, Melekan köyünden Şeyh Abdullah Efendi ile kurduğu ilişkidir. Bu ilişki, Nakşibendî-Hâlidî geleneğinin Solhan'da kök salmasını sağlamıştır. Şeyh Ali Sebtî, hayattayken Şeyh Abdullah'ı Melekan tekkesine postnişin olarak atamış ve bölgedeki irşad faaliyetlerini onunla birlikte yürütmüştür. Bu ortaklık, Solhan'ın yanı sıra Muş, Bulanık, Malazgirt, Ağrı ve Erzurum gibi geniş bir coğrafyada tarikatın yayılmasına imkân tanımıştır (Akdeniz, 2009, s. 70-71).

Solhan'a bağlı Melekan köyü, "Male Kal" (Molla Mustafa) sülalesinin merkezi olarak Nakşibendî-Hâlidî geleneğinin bölgedeki en önemli merkezi haline gelmiştir. Şeyh Abdullah Efendi, bu sülalenin altıncı kuşak temsilcisi olarak medrese eğitimi ve tasavvufî terbiyeyi birleştiren özgün bir eğitim modeli geliştirmiştir. Öyle ki Melekan'da kurulan medrese ve tekke, sadece Solhan'dan değil, çevre vilayetlerden gelen yüzlerce öğrenciye ev sahipliği yapmıştır. Bu eğitim kurumlarında yetişen talebeler, kendi bölgelerine döndüklerinde medreseler açarak dinî ilimleri ve tarikat eğitiminin yaygınlaşmasını sağlamışlardır. Şeyh Abdullah Efendi'nin yetiştirdiği halifeler, Bingöl, Muş ve Erzurum çevresinde önemli dinî merkezlerin kurulmasına öncülük etmişlerdir. Bu süreç, Melekan'ı sadece yerel değil, bölgesel ölçekte etkili bir dinî eğitim merkezi haline getirmiştir. Şeyh Abdullah'ın vefatından sonra postnişin olan yeğeni Şeyh Mahmud Efendi ve onun oğlu İkinci Şeyh Abdullah Efendi, bu eğitim geleneğini başarıyla sürdürmüşlerdir (Akdeniz, 2009, s. 80, 98).

Şeyh Said İsyanı'nın<sup>6</sup> 1925 yılında patlak vermesi, Melekan şeyhlerinin tarihinde önemli bir kırılma noktası oluşturmuştur. İkinci Şeyh Abdullah Efendi'nin bu isyana

<sup>6</sup> Nakşibendî şeyhlerinin 1925 Şeyh Said ayaklanmasıdaki rollerine ilişkin karşılaştırmalı bir analiz, tarikatın bölgedeki yapısal özelliklerini anlamak açısından aydınlatıcı olacaktır. Özellikle Muş-Bitlis hattındaki Norşin ve Hizan şeyhleri (Hazret ve Havt aileleri) ile Zaza bölgesindeki şeyhlerin (Şeyh Said, Şeyh Abdullah ve Şeyh Şerif) tutumları arasında belirgin farklılıklar göze çarpmaktadır. Hazret ailesinin apolitik duruşu ve 1924'te Bitlis valisine verdikleri sadakat sözüne rağmen, halifelerinin ayaklanmaya katılımı, Nakşibendî hiyerarşisindeki gevşek bağları ortaya koymaktadır. Buna karşın Zaza bölgesindeki

aktif katılımı ve ardından Şeyh Said ile birlikte idam edilmesi, ailenin dinî ve siyasî konumunda önemli değişimlere yol açmıştır. İsyanın bastırılmasının ardından uygulanan sert tedbirler, tarikat faaliyetlerini büyük ölçüde kısıtlamıştır. Ancak Melekan şeyhleri, bu zorlu dönemde varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır. İkinci Şeyh Abdullah'ın idamından sonra liderliği devralan kardeşi Şeyh Ebubekir Efendi, Demokrat Parti döneminde (1950-1960) resmi otoriteyle kurduğu temaslar ve diyalog sayesinde tarikatın meşruiyetini korumayı başarmıştır. Başbakanlarla yaptığı görüşmeler ve bölgedeki anlaşmazlıklarda üstlendiği arabuluculuk rolü, onu halk nezdinde ve resmî makamlar önünde saygın bir konuma yükseltmiştir (Kaya, 2021, s. 92; Akdeniz, 2009, s. 162, 281-315). Bu dönemde tesis edilen siyasi bağlar, zaman içerisinde Türkiye'deki merkez-sağ siyasi hareketlerle şeyhlik kurumu arasında kalıcı bir ilişki ağının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Günümüzde bu tarihsel miras, bölgedeki siyasi tercihlerin şekillenmesinde ve yerel dengelerin korunmasında etkisini sürdürmektedir. Özellikle geleneksel yapılar ile modern siyaset kurumu arasındaki bu simbiyotik ilişki, bölge siyasetinin karakteristik özelliklerinden birini oluşturmaktadır.

Solhan bölgesinde “Şêxi Melon” (Melekan Şeyhleri) olarak anılan şeyhlik kurumu, Zaza topluluğunun sosyo-kültürel dokusunda merkezi bir rol oynamaktadır. Melekan, Yekmal ve Beruej köylerinde etkin olan bu dini otorite yapısı, sadece dinî liderlikle sınırlı kalmayıp ekonomik, siyasi ve ahlaki alanlarda da belirleyici bir güce sahiptir. Şeyhler, toplum nezdinde saygın konumlarıyla geleneksel değerlerin koruyucusu ve günlük yaşamın düzenleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle yaşlı nüfus tarafından tercih edilen bir otorite figürü olarak, modern devlet mekanizmalarına alternatif bir çözüm mercii işlevi görmektedirler (Kaya, 2021, s. 84, 89, 97). Bu durum, Şeyhlik kurumunun bölgedeki tarihsel sürekliliğini ve toplumsal meşruiyetini açıkça ortaya koymaktadır.

---

şeyhlerin önceden planlı ve koordineli hareket etme çabaları, bölgesel farklılıkları yansıtmaktadır. Ancak coğrafi engeller ve iletişim zorlukları nedeniyle bu koordinasyonun sınırlı kaldığı görülmektedir. Bu durum, Libya'daki Sünusî tarikatının merkezîyetçi yapısıyla belirgin bir tezat oluşturur. Sünusîlerin aşiretler üzerinde mutlak otorite kurabilmesine karşılık, Nakşibendî şeyhlerinin nüfuzu daha yerel ve kişiseldi. Şeyh-halife ilişkisindeki bu esneklik, bir yandan hareketin yaygınlaşmasını sağlarken, diğer yandan merkezi komutayı zayıflatmıştır (Bruinessen, 2013b, 438-439). Bu yapısal farklılık, Kürt isyanlarının örgütlenme biçimini ve sonuçlarını derinden etkilemiştir. Nakşibendîliğin bu desantralize karakteri, aynı zamanda tarikatın farklı bölgelerde farklı siyasi tutumlar sergilemesine de sebep olmuştur.

## 4. BÖLÜM YÖNTEM VE TEKNİKLER

Bu çalışmanın metodolojik tasarımı, Zaza kimliğinin çok katmanlı (multilayered), bağlamsal (contextual) ve değişken (fluid) niteliğini kavramsallaştırabilecek esnek bir çerçeve sunmayı hedeflemiştir. Sosyal bilimlerde yöntemsel çoğulculuğun temelinde, araştırma öznesinin sosyokültürel bağlamlarla kurduğu diyalektik ilişki ve araştırmacının ontolojik konumlanışının şekillendirdiği epistemolojik yaklaşımlar yatmaktadır. Dolayısıyla sosyal bilimsel araştırma, bireylerin ve kolektif yapıların toplumsal konumlanışlarını tarihsel bellek, etkileşim ve kültürel performansları üzerinden inşa ettikleri anlam evrenlerini deşifre etmeyi amaçlar. Bu anlamda çalışma, Zaza kimliğinin inşasını etnisite ekseninin yanı sıra dinsel söylemler, politik pratikler ve kültürel karşılaşma dinamikleriyle etkileşim içerisinde ele alan bütüncül ve disiplinlerarası bir perspektifi benimsemiştir. Yöntem-bilimsel açıdan ise araştırma, sosyal gerçekliğin çok boyutlu doğasını yorumlayıcı bir yaklaşımla kavramayı mümkün kılan, nitel ve bağlama duyarlı bir paradigma üzerine inşa edilmiştir. Bu paradigma, yerel ölçekte kimlik inşa süreçlerinin nasıl inşa edildiğini (appropriation), dönüştürüldüğünü (transformation) ve müzakere edildiğini (negotiation) analitik bir derinlikle ortaya koymayı olanaklı kılmıştır.

### 4.1. KONU, SORUN, AMAÇ VE HİPOTEZLER

Zaza kültürel kimliği, tarihsel olarak çeşitli politik, sosyokültürel ve dinsel yapılarla kurduğu çok yönlü ilişkiler çerçevesinde şekillenmiş, özellikle Kürt kimliğiyle olan iç içe geçmiş yapılar ve Türk kimliğiyle gerçekleşen temaslar üzerinden anlam kazanmıştır. Bu çoklu ilişkiler, akademik literatürde ve toplumsal tahayyüllerde Zaza kimliğinin ya ikincil bir aidiyet olarak görülmesine veya daha geniş kimlik kategorileri içerisinde silikleşmesine neden olmuştur. Ancak Zazaların yaşadığı coğrafi bölgelerde gözlemlenen dinsel, siyasal ve kültürel çeşitlilik, bağlamsal ve müzakereye açık kimlik kurgularına işaret etmektedir. Kimlik inşasında belirleyici rol oynayan unsurlar arasında ise inanç sistemleri, siyasal yönelimler, toplumsal pratikler, dil ve ağız farklılıkları, aidiyet biçimleri ve ötekiyle kurulan ilişkiler (etkileşimler) öne çıkmaktadır.



Çalışma, kültürlerarası iletişimi kimlik oluşum sürecinin merkezine alarak, etnisitenin yalnızca farklı gruplarla kurulan temaslar sonucunda değil, bu temasların içeriği, biçimi ve tarihi üzerinden de biçimlendiğini savunmuştur. Nitekim Zazalar, tarihsel olarak başta Kurmançlar ve Türkler olmak üzere farklı kültürel ve etnik gruplarla yoğun etkileşim içerisinde olmuş, bu karşılaşmalar kimliğin sembolik ve söylemsel düzeyde dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bu doğrultuda, kültürlerarası iletişim bir etkileşim alanı olmanın ötesinde, kimlik sınırlarının çizildiği, yeniden tanımlandığı ve dönüştürüldüğü bir mecra olarak ele alınmıştır. Öte yandan araştırma, Zaza toplulukları içerisindeki içsel ayrımları da kültürlerarası etkileşimin bir parçası olarak değerlendirmiştir. Özellikle kültür, inanç ve politik temelli farklar, dilsel ortaklıklara rağmen, farklı kimlik yönelimlerinin ve etkileşim biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu içsel farklılıkların kimlik inşasına etkisi, kimliğin dışsal faktörlerin yanında, içsel müzakerelerle de şekillendiğini göstermektedir.

Saha olarak Bingöl'e bağlı Solhan, Diyarbakır'a bağlı Lice ve Tunceli'ye bağlı Nazımiye ilçeleri seçilmiştir. Bu bölgeler, Zaza kimliğinin farklı inanç sistemleri (Raa Haq ve Sünnilik), ideolojik/politik yönelimler (Kürt siyasi hareketi, Muhafazakârlık, Sosyalizm ve Kemalizm) ve tarihsel bellek biçimleriyle nasıl şekillendiğini karşılaştırmalı olarak gözlemlene imkânı sunmuştur. Bu kapsamda araştırma, Türkiye'deki kimlik politikaları, kültürel çoğulluk tartışmaları ve etnik grupların özneleşme pratiklerine kuramsal ve ampirik katkı sunmayı amaçlamıştır.

Araştırmanın temel hipotezleri ise şu şekilde formüle edilmiştir:

- Zaza kimliği sabit ve bütüncül bir yapı sergilemez; toplumsal, kültürel ve siyasal bağlamlara göre farklılaşan, yeniden tanımlanan dinamik bir kimliktir. Bu hipotez, farklı kültürel coğrafyalarda (Nazımiye, Solhan, Lice) kimliğin inanç, kültür, politika ve tarihsel bellek temelinde çeşitlendiği ve bu çeşitliliğin pratiklere yansıdığı varsayımına dayanmaktadır.
- Zaza kimliğinin belirlenmesinde kültürlerarası iletişim etkili rol oynamaktadır. Başta Kurmançlar ve Türkler olmak üzere farklı topluluklarla kurulan tarihsel temaslar ve ilişkiler, kimliğin dış sınırlarını ve içyapısını şekillendirmektedir.

- Zaza kimliği, gündelik yaşamdan dijital ortamlara uzanan çeşitli toplumsal düzlemlerde farklı şekillerde performe edilmektedir. Bu performanslar siyasal yönelimler, kuşak farkları, medya kullanımı ve yerel aidiyetlerle ilişkilidir.
- Zaza kimliğinin sınırları dışsal gruplarla kurulan ilişkiler/iletişim biçimleri ve topluluk içi ayrımlar yoluyla çizilmekte ve sürekli müzakere edilmektedir. Kimliğin inşasında “öteki” aktörlerle ilişkiler kadar, topluluk içerisindeki karşılaşmalar ve farklılaşmalar da belirleyici olmaktadır.

Bu ve benzeri hipotezler doğrultusunda araştırma, kimlik olgusunu dışsal temaslar ve içsel karşılaşmalar bağlamında ele alarak, Zaza kimliğinin çoğulluğunu, bağlamsallığını ve dönüşebilirliğini çok boyutlu bir biçimde analiz etmeyi amaçlamıştır.

#### 4.2. ARAŞTIRMANIN TÜRÜ

Çalışmada, nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Nitel yöntem, özellikle “ne” ve “nasıl” sorularına odaklanarak, toplumsal olguları anlamaya yönelik bir yaklaşım benimser ve toplumsal yapıların çelişkili ve tartışmalı yönlerini merkeze alarak, sosyal gerçekliği verili kabul etmeyen bir yaklaşımla başlar (Kümbetoğlu, 2005, s. 28-34). Bu doğrultuda nitel araştırmacılar, doğal ortamda insanlara ve mekânlara duyarlı bir şekilde bilgiye ulaşmayı hedefler. Bu yöntem, hem tümevarımsal hem de tümünden gelimli örüntü ve temaların geliştirilmesini içeren bir veri analiz süreci gerektirir. Araştırma sonucunda ortaya konan rapor ise katılımcıların seslerini, araştırmacının düşüncelerini, çalışmanın literatüre katkısını ve araştırma konusuna ilişkin karmaşık açıklama ve yorumları bir araya getirir (Creswell, 2016, s. 44). Nitel araştırmalarda araştırmacı, olguları kendi doğal ortamlarında doğrudan gözlemleyerek, katılımcılarla yüz yüze etkileşim kurar ve bu süreçte empati geliştirir. İnceleme süreci, olguların kendi akışı içerisinde gözlemlenmesini gerektirdiğinden araştırmaya müdahale edilmesi uygun değildir (Şavran, s. 2012, 69-71). Bu çerçevede Zaza kimliğinin antropolojik boyutlarına odaklanan bu çalışma, kimliğin dinamiklerini doğrudan topluluk üyeleri üzerinden anlamayı amaçlamıştır.

Araştırma, yarı-etnografik bir yöntemle gerçekleştirilmiştir. Bu yöntemin neden tercih edildiğini açıklamadan önce, etnografik araştırma yaklaşımı ve tekniklerinin temel özelliklerini ana hatlarıyla ortaya koymak yararlı olacaktır. Etnografik alan çalışması,

insan topluluklarının gündelik yaşamları içerisindeki pratiklerine odaklanarak, bu yaşamların içeriden gözlemlenmesini esas alır. Bu yöntemde araştırmacı, genellikle daha önce doğrudan deneyimlemediği bir sosyal düzene dâhil olur ve bu düzen içerisinde yaşayan bireylerle birlikte vakit geçirir. Topluluğun gündelik rutinine katılarak, yerel bireylerle sürekli bir ilişki kurar. Bu etkileşim, araştırmacıya gündelik hayatın mikro dinamiklerini içeriden ve katılımcı bir bakışla gözlemleme imkânı sağlar. Bu yaklaşımı ifade etmek için sıklıkla “katılımlı gözlem” terimi kullanılmaktadır (Eriksen, 2009, s. 41). Bu gözlem, araştırmacının alana dair “tekil bir gerçekliği” değil, farklı bireylerin yaşamları içerisinde şekillenen “çoklu gerçeklikleri” açığa çıkarmasını mümkün kılar (Emerson ve diğerleri, 2008, s. 2-4).

Gözlem tekniği, araştırma sahasında önemli veriler sunmasına rağmen, çoğu zaman derinlemesine bilgiye ulaşmakta tek başına yeterli olamayabilir. Bu nedenle araştırmacı, sahadaki bireylerin kendi gerçekliklerine dair anlatılarına başvurarak, onların deneyimlerini doğrudan aktarmalarına imkân tanıyan yöntemlere yönelir. Bu bağlamda niteliksel çalışmalarda görüşmeler mülakat veya derinlemesine mülakat biçiminde gerçekleştirilir. Derinlemesine mülakat, açık uçlu sorular yoluyla bireylerin düşüncelerine ulaşmayı, bu yanıtların dikkatle dinlenmesini ve kayıt altına alınmasını içerir. Ayrıca, görüşme sırasında ortaya çıkan yeni yönelimler doğrultusunda yöneltilen ilave sorular sayesinde araştırma konusunun çeşitli boyutları ayrıntılı biçimde incelenebilir (Kümbetoğlu, 2005, s. 72). Bu tekniğin temel işlevi, araştırmanın odaklandığı konu etrafında bireylerin deneyim ve değerlendirmelerini derinlemesine ortaya koymak ve bu anlatılardan anlamlı bir veri yapısı oluşturmaktır. Böylece araştırmacı, betimleyici bilgiyle yetinmeyip, araştırma konusunun temeline dair kapsamlı bir kavrayış geliştirir.

#### **4.2.1. Yarı-Etnografik Alan Araştırması**

Araştırmada “yarı-etnografik yöntem” ifadesini bilinçli olarak kullanmayı tercih ediyorum. Nitekim araştırma süreci, önceden tasarlanmış etnografik bir çerçeveden farklı seyir izlemiştir. Örneğin geleneksel etnografik çalışmalarda öngörülen sistematik saha notları, günlükler ve önceden planlanmış görüşmeler gibi yöntemler bu araştırmada tam anlamıyla uygulanmamıştır. Zaza topluluğuyla kurduğum etkileşimler sırasında,

kültür, inanç ve politik yönelim gibi kimliksel değişkenlerin grup içerisindeki etkisi ve kolektif kimliği pekiştirme işlevlerine yönelik ilgim zamanla derinleşmiştir. Bu süreç, katılım gösterdikçe gelişen organik bir nitelik kazanmış ve ancak saha çalışmasının tamamlanmasına yakın bir zamanda sistematik bir araştırma perspektifine dönüşmüştür. Bu nedenle çalışma, tam ve kapsamlı bir etnografiden ziyade, katılımcı gözlem ve doğal etkileşimler yoluyla şekillenen yarı-etnografik bir karakter taşımaktadır. Bu yaklaşım, Zaza kimliğinin gündelik pratiklerde nasıl performe edildiğini ve kültürel değişkenlerin bu süreçteki merkezi rolünü doğal bağlamında anlamama olanak tanımıştır. Araştırmanın bu organik gelişimi, topluluğun iç dinamiklerine dair daha otantik ve derinlikli bir kavrayış ortaya koyabilme imkânı sunmuştur.

Yarı-etnografik yöntem, klasik etnografyanın uzun süreli ve yoğun katılımcı gözlem gereksinimlerini esneten fakat bağlamsal derinlikten ödün vermemeye çalışan esnek bir nitel yöntemdir. Özellikle zaman, kaynak veya erişim gibi sınırlılıkların bulunduğu durumlarda araştırmacının topluluğa belirli düzeyde katılım sağlamasına ve bu katılım üzerinden veri üretmesine imkân tanır. Yarı-etnografi, etnografik derinliğe ulaşma çabasını terk etmeden, daha pratik ve uygulanabilir bir yol önerir. Bu yöntemin akademik geçerliliğini avantajları ve sınırlılıkları bağlamında değerlendirmek mümkündür. Öncelikle yarı-etnografi, araştırmacıya kısa süreli etkileşimler, yarı yapılandırılmış görüşmeler ve gözlemlerle veri toplama şeklinde fırsatı sunar. Bu yönüyle, özellikle hareketli ya da kapalı gruplar üzerine çalışan araştırmacılar için önemli bir imkân oluşturur. Bu yöntem, yalnızca anket gibi yüzeysel veri toplama tekniklerine kıyasla çok daha bağlamsal ve anlam yüklü bir kavrayış sunar. Sosyoloji, kültürel çalışmalar, iletişim etnografisi ve dijital antropoloji gibi alanlarda karma yöntemlerle birlikte kullanıldığında oldukça işlevsel hale gelir. Ancak yarı-etnografinin belirli sınırlılıkları da vardır. Katılımcı gözlem süresinin kısalığı nedeniyle, klasik etnografide olduğu gibi derinlemesine bağlamsal tanımlamalar üretmek zorlaşabilir. Ayrıca yöntemsel olarak net sınırlarının olmaması, araştırmacının titizliği ve düşünümseelliğini daha da önemli hale getirir. Akademik çevrelerde, özellikle geleneksel etnografiler tarafından yüzeysel bulunma riski de göz ardı edilmemelidir (Hall-Lew, 2009, s. 32; Zhao, 2017, s. 54-56). Bu sebeple, yarı-etnografik bir çalışmada yöntemin neden tercih edildiği, sınırlılıkların nasıl telafi edildiği ve veri çeşitliliğinin nasıl sağlandığı açıkça ortaya konmalıdır.

Zazalar üzerine yaptığım bu araştırmada yarı-etnografik yöntem, topluluğun kültürel ve sosyal gerçekliği ile metodolojik tercihler arasındaki uyumun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Öyle ki araştırmanın odak noktasını oluşturan Lice, Nazımiye ve Solhan'da, Zaza kimliğinin kültürel inşası, aidiyet dinamikleri gibi süreçlerin anlaşılması hedeflenmiştir. Çalışmanın kapsamı gereği üç farklı coğrafi bölgede eşzamanlı ve yoğun bir saha çalışması yürütmenin pratik zorlukları bulunmakla birlikte, araştırmacının bölgeye dair ön bilgisi ve yerel aktörlerle kurulan ilişkiler bu metodolojik sınırlılıkları anlamlı bir şekilde aşmayı mümkün kılmıştır. Yöntemsel olarak, yarı-etnografinin çok sahalı araştırmalar için sunduğu esneklik sayesinde, farklı mekânsal bağlamlardaki Zaza kimlik performanslarını karşılaştırmalı analiz etmek mümkün olmuştur. Uzun süreli katılımcı gözlemin imkânlarını tam anlamıyla kullanamamanın getirdiği kısıtlamalar, yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler ve hedef odaklı gözlem teknikleriyle dengelenmiştir.

Katılımcılarla her zaman uzun vadeli ilişkiler kurulamasa da bazı durumlarda kişisel dostluklara evirilen etkileşimler, yerel algıların ve sosyal konumlanmaların derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bilhassa araştırmacının sahada bulunduğu sınırlı zaman dilimlerinde, önceden kurulmuş güven ilişkileri ve yerel ağlara erişim, veri toplama sürecinin verimliliğini artıran önemli faktörler olarak öne çıkmıştır. Bu süreçte elde edilen gözlemler, dilin gündelik kullanım pratikleri, kimlik söylemlerinin retoriği ve aidiyet algılarının mekânsal farklılaşması gibi konularda zengin bakış açıları sunmuştur. Bu metodolojik adaptasyon, bir yandan etnografik araştırmanın derinlikli bakış açısını korurken, diğer yandan çoklu saha çalışmasının gerektirdiği pratik esnekliği sağlamıştır. Bu yönüyle yarı-etnografik modelin iki önemli avantaj sunduğu söylenebilir. İlk olarak salt görüşmelere dayalı çalışmalardan daha zengin veri çeşitliliği sağlamış, ikinci olarak ise klasik etnografinin zaman ve mekân açısından talep ettiği yoğun saha çalışması gerekliliğini makul düzeyde tutmuştur. Zaza kimliğinin incelenmesi söz konusu olduğunda (ki bu kimlik tarihsel derinliği, coğrafi çeşitliliği ve kültürel boyutlarıyla oldukça karmaşık bir yapı arz etmektedir) işte bu metodolojik esneklik çalışmaya önemli bir analitik güç katmıştır. Dolayısıyla bu çalışma açısından yarı-etnografi, bir yöntemsel tercih olmanın ötesinde saha koşullarına, araştırma konusunun bağlamına ve araştırmacının toplulukla kurduğu çok boyutlu ilişkilere yanıt veren stratejik bir yaklaşımdır.

### 4.3. VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ

Araştırmanın, kültürel bir topluluğun kimliksel ve sosyal yapılarına odaklanması, araştırma öznelerinin kendi gerçekliklerini ifade etme biçimlerine özel bir önem verilmesini zorunlu kılmıştır. Bu nedenle görüşmeler, araştırmanın merkezinde konumlanmış ve özellikle derinlemesine mülakat tekniği, veri toplama sürecinin temel aracı olarak tercih edilmiştir. Bu sayede tek başına gözlem tekniğiyle ulaşılması güç olan toplumsal anlamlar ve kimliksel göndermeler, katılımcıların anlatılarına başvurularak daha görünür hale getirilmiştir. Bu bağlamda, nitel araştırmalarda yaygın biçimde kullanılan derinlemesine görüşmeler, katılımcıların deneyimlerini, anlam dünyalarını ve kimliğe dair öznel bakış açılarını detaylı biçimde ortaya koymaya imkân tanımıştır. (Kümbetoğlu, 2005, s. 72). Bu tekniğin etkili biçimde kullanılabilmesi için ise görüşme sürecinde soruların nasıl yapılandırılacağı büyük önem taşımıştır.

Araştırmada uygulanan görüşme formu, yarı-yapılandırılmış şekilde tasarlanmıştır. Bu tasarım, katılımcılara görüşme sürecine müdahil olma, gündemi yönlendirme ve kendi anlatılarını özgürce şekillendirme imkânı sunduğu için tercih edilmiştir. Böylece araştırmanın yönünü yalnızca araştırmacının belirlemediği, katılımcıların da aktif bir rol üstlendiği daha dinamik bir söylem alanı oluşturulmuştur. Yarı-yapılandırılmış görüşmeler, katılımcılara doğaçlama konuşma fırsatı tanımanın yanı sıra araştırmacının da belirli konuları derinleştirmesine olanak sağlamıştır (Lewis, 2003, 57). Bu esneklik, yapılandırılmış formlarda görülen sınırlılıkların aşılmasına ve daha zengin bir veri setinin oluşturulmasına katkı sunmuştur. Görüşme formu, analizi kolaylaştırmak adına alt başlıklara ayrılarak kurgulanmış, bu yapı, görüşmelerin belirli tematik eksenlerde ilerlemesini ve verilerin sistematik bir biçimde çözümlenmesini mümkün kılmıştır.

Saha sürecinde gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler iki temel biçimde yürütülmüştür. İlki, enformel nitelikteki görüşmelerdir. Bu tür görüşmeler, kimi zaman birebir, kimi zaman ise küçük gruplar halinde gerçekleşmiştir. Genellikle kayıt cihazı kullanılmamış, çoğunlukla görüşmeci konuştuğu esnada önemli görülen hususlar detaylarıyla not alınmıştır. Bu görüşmeler, gündelik sohbet atmosferinde gelişmiş ve araştırmacının yönelttiği kimi spesifik sorular doğrultusunda şekillenmiştir. Süre açısından herhangi bir sınırlama olmamış, bazıları kısa sürerken, bazıları saatlerce devam etmiştir. Enformel görüşmeler, araştırmacının saha ortamını tanımasına, belirli

konuları derinleştirmesine, gözlem notlarını zenginleştirmesine, saha günlüğünü beslemesine ve görüşme yapılabilecek uygun kişileri belirlemesine katkı sağlamıştır. Aynı zamanda, analiz sürecinde kullanılacak temaların oluşumunda da bu görüşmelerin önemli katkısı olmuştur. İkinci tür ise, formel görüşmelerdir. Bu görüşmelerde katılımcıların onayıyla ses kayıt cihazı kullanılmış ve yarı yapılandırılmış, açık uçlu sorularla yürütülmüştür. Süresi değişmekle birlikte, görüşmelerin en kısa olanı yaklaşık doksan dakika sürerken, bazıları üç saati aşmıştır. Genellikle görüşmelerin iki saat civarında sürdüğü gözlemlenmiştir. Bu görüşmeler, özellikle anlam dünyalarının, kimliksel konumlanmaların ve toplumsal belleğin daha sistematik biçimde ortaya konmasını mümkün kılmıştır.

Veri toplama sürecinin tüm bu unsurları, araştırmanın genel odağını oluşturan Zaza topluluklarının kimlik inşası ve kültürlerarası pratiklerine dair derinlemesine bir bakış geliştirmeyi amaçlamıştır. Çalışmada, tarihsel bellek, inanç sistemi, ideolojik/politik yönelimler ve gündelik pratikler gibi unsurların, kültürel kimliğin inşasındaki rolüne odaklanılmıştır. Nitel veri, ağırlıklı kültürel durumların belirginleştiği ya da muğlâklaştığı anların izini sürmeyi hedeflemiştir. Bu doğrultuda analiz kategorileri; topluluk kimliğinin tanımlanma biçimleri, anadile dair kimlik odaklı söylemler, tarihsel bellekteki kritik eşiklerin algılanışı, inanç ve politik duruşların kimliksel yönelimlere etkisi, grup içi farklılaşmaların nasıl kavrandığı, grup dışı karşılaşmalara verilen tepkiler, mekânsal aidiyetler ve yerel-bölgesel-ulusal kurumlarla kurulan ilişkiler, ritüel pratikleri ile medya ve dijital mecraların kimlik algısı üzerindeki rolü çerçevesinde şekillendirilmiştir.

#### 4.4. ARAŞTIRMANIN ÖRNEKLEMİ

Bu araştırma, Zazaların tümünü veya yaşadıkları tüm coğrafi bölgeleri kapsama iddiası taşımamaktadır. Bunun yerine, belirli toplumsal ve tarihsel bağlamlara sahip üç yerleşim biriminde derinlemesine analiz imkânı sunan sınırlı bir örneklem üzerinden yürütülmüştür. Antropolojik araştırmalarda örneklem, araştırma evrenini temsil etme amacına hizmet eden, anlamlı ve kuramsal olarak gerekçelendirilebilir bir alt küme olarak tanımlanır (Yazıcıoğlu ve Erdoğan, 2014, s. 70). Bu bağlamda, çalışmanın merkezine alınan Lice, Nazımiye ve Solhan ilçeleri, mekânsal birer saha olmanın

ötesinde, Zaza kimliğinin farklı tarihsel süreçlerde aldığı biçimlerin ve bu kimliklerin üretildiği farklı kültürel pratiklerin gözlemlenebileceği örnek alanlardır. Her üç saha da kendi içerisinde özgün siyasal-toplumsal deneyimlere sahip olmaları nedeniyle amaçlı örnekleme stratejisi çerçevesinde seçilmiştir (Punch, 2014, s. 183). Lice, özellikle 1990'lı yıllarda yaşanan zorunlu göç, güvenlikçi politikalar ve resmi otorite ile kurulan çatışmalı ilişkiler nedeniyle Kurmanç ve Zaza kimliklerinin bastırıldığı ve aynı zamanda yeniden şekillendiği bir mekânsal belleğe sahiptir. Nazımiye, Raa Haq Zazaların yoğunlukta olduğu, inanç sisteminin kimliğin temel kurucu unsuru haline geldiği ve kolektif belleğin inanç ve ritüel etrafında şekillendiği bir bağlam sunar. Solhan ise, Sünni/Şafii Zaza kimliğinin özellikle tarikat yapıları, Şeyhlik kurumları ve aşiret ilişkileri üzerinden kurulduğu ve sürdürüldüğü, yerel güç ilişkilerinin kimlik inşasında belirleyici olduğu bir saha olarak dikkate alınmıştır.

Bu tarihsel ve kültürel çeşitlilik göz önünde bulundurularak yapılan ön saha çalışmaları sonucunda, her bir bölgenin temel karakteristiklerini temsil edebilecek 12 katılımcı belirlenmiştir. Böylelikle toplamda 36 kişiyle formel görüşmeler yapılmıştır. Bu örneklem, bireysel deneyimlerin yanı sıra, her bölgedeki kolektif temsillere, aidiyet biçimlerine ve bellek mekanizmalarına erişim sağlamayı amaçlamıştır. Bu bağlamda örneklem seçiminde, belirli tarihsel kesitlerde anlam kazanan olaylar, yerel kurumlar ve toplumsal pratikler de göz önünde bulundurulmuştur. Diğer taraftan amaçlı örnekleme, çalışmanın hedeflediği meseleye dair anlam üretme potansiyeli taşıyan kişilerin bilinçli bir biçimde seçilmesini sağlar. Lice, Nazımiye ve Solhan gibi kendi iç dinamikleriyle farklılaşan alanlarda homojen bir örneklem yerine, çeşitlilik arz eden fakat belirli bağlamları temsil etme kapasitesi olan bir örneklem tercih edilmiştir. Buna ek olarak, kapalı ve ilişkisel bağları güçlü topluluk yapıları nedeniyle kartopu örnekleme tekniği de sürece dâhil edilmiştir. Bu sayede mahremiyet düzeyi yüksek bilgilerin elde edilmesi kolaylaşmış ve saha içi ağlar üzerinden güven ilişkisi kurulması sağlanmıştır (Neuman, 2014, s. 324). Çalışma kapsamında belirlenen örneklem stratejisi, Zaza kimliğinin üç farklı kültürel coğrafyada nasıl inşa edildiğini anlamaya yönelik metodolojik bir tercihtir. Bu doğrultuda yapılandırılan örneklem, araştırma sorularına yanıt verebilecek çeşitliliği ve alanın sosyo-kültürel gerçekliğini yansıtacak temsil kabiliyetine sahiptir.



#### 4.5. ARAŞTIRMACININ KONUMLANIŞI

Saha araştırmaları, özellikle etnografik veya yarı-etnografik yöntemlerle yürütülen çalışmalar, araştırmacının gözlemci olmanın ötesinde, deneyimleyici ve konumlanan bir özne olması gerektiğini ortaya koyar. Nitekim Bourdieucu anlamda araştırmacının “sosyal konumu”, yürüttüğü çalışmanın seyrini, veriyle kurduğu ilişkiyi ve hatta yorumlama biçimlerini doğrudan etkileyen bir unsurdur. Bu nedenle araştırmacının kendi biyografisiyle, “yerli bilgi” (native knowledge) arasında kurduğu ilişki, çalışmanın doğasını belirleyen bir rol üstlenir (Bourdieu ve Wacquant, 2011). Benim bu çalışmayı yürütme motivasyonum da doğrudan bu türden bir kişisel ve sosyal konumlanmanın ürünüdür. Zira ben de Zaza kimliğine mensup bir birey olarak, bu kimliğin gündelik hayattaki yansımalarına ve dilsel dönüşüm ile kimlik müzakerelerine doğrudan tanıklık etmiş hatta bu sürecin içerisinde biçimlenmiş bir özneyim.

Doğduğum köy, idari olarak Diyarbakır’ın Lice ilçesine bağlı olmakla birlikte, dilsel ve kültürel olarak Zazaca ile Kurmancinin iç içe geçtiği, iki grubun bir arada yaşadığı, hatta çoğu zaman kültürel ayrımların silikleştiği bir yerdi. Bu ortam, zamanla dil pratikleriyle sınırlı kalmayıp, kültürel aidiyetlerin ve kimliksel tercihlerinin de şekillendiği geçişken bir zemine dönüşmüştür. Ailemin yapısı bu geçişkenliği somut biçimde yansıtır. Sözelimi annemin annesi Kurmanç, babası ise Zazaydı. Aynı durum, babamın ebeveynleri için de geçerlidir. Bu çift yönlü etkileşim, dil kullanımında da kendisini göstermiştir. Örneğin, annem gündelik hayatta daha çok Kurmancıyi tercih ederken, babam akrabalarıyla Zazaca, annemle Kurmaci konuşmayı sürdürmekteydi. Bu durum aile içi iletişimde Kurmancinin baskın hale gelmesine yol açtı. Bu nedenle ben ve kardeşlerim, Zazacaya pasif bir biçimde maruz kalan fakat aktif kullanımda zayıf kalan bir kuşak olarak yetiştik. Bu dilsel yönelim, bireysel tercihlerden öte, içerisinde yaşadığımız sosyal çevrenin, komşuluk ilişkilerinin ve göçün de etkisiyle biçimlenmişti.

Tarih 1990’lı yılların ortalarına doğru ilerlerken, ailem Mersin’e göç etmişti. Buradaki yeni çevremizin dilsel dokusu çok daha heterojen bir hâl almıştı. İlk yerleştiğimiz semt ve civarında Kurmanç nüfusun baskınlığının yanı sıra Nusayri ve Türklerden oluşan bir demografi hâkimdi. Bu durum, evde zaten baskın olan Kurmanci kullanımını daha da pekiştirirken, dışarıda da Türkçenin kullanılmasına yol açtı ve Zazacaya olan mesafemizi iyice artırdı. Bu gerçeklik, dilin sosyal aidiyetin bir taşıyıcısı olduğunu

gösteren örneklerden biridir. Zira girdiğimiz yeni ortamda Zazaca, geçmişe dair nostaljik bir iz olarak kalmaya başlarken, Türkçe ve Kurmanci daha pragmatik ve toplumsal gereklilikler olarak öne çıkıyordu. Aynı şekilde annemin doğduğu köyde de Kurmanç nüfusun baskın oluşu, onun Zazaca ile olan mesafesinin anlaşılmasında önemli bir faktördür. Buna karşın babamın köyü, Zazaca konuşanların ağırlıkta olduğu, dilsel homojenliğin daha fazla hissedildiği bir yerdi. Dolayısıyla babamın Zazacaya olan yakınlığı da bu çevresel faktörlerle açıklanabilir.

Bu dilsel ve kültürel geçişkenlik, erken çocukluk dönemlerim ve ardından üniversite eğitimim boyunca kimliğime dair bazı temel soruları beraberinde getirdi. Her ne kadar gündelik hayatta Türkçe ve Kurmanci kullanımım baskın olsa da kendimi Kurmaçların yanında Zaza, Türklerin veya diğer grupların karşısında Kürt olarak tanımladım. Bu durumum, kimliğin yalnızca dilsel pratikle şekillenmediğini, bireyin kendi tarihsel deneyimi ve aidiyet hisleriyle de iç içe olduğunu gösteriyordu. Hall'in (1998) kimliğe dair "süreçsel ve sürekli yeniden kurulan bir temsil" tanımı, bu bağlamda oldukça açıklayıcıdır. Öte yandan üniversite hayatım boyunca Ankara'da çeşitli Zaza ve Kurmanç bireylerle kurduğum ilişkiler, bu kimlik tartışmalarının ne kadar karmaşık ve çok boyutlu olduğunu daha net gösterdi. Zazaların Kürt olup olmadığına dair yapılan tartışmalar, sıklıkla bir sonuca ulaşmaksızın sürüp giderdi. Bu tartışmalarda dikkatimi çeken şey, ailemde yaşadığım çokdilli uyumun, kamusal alanda yerini kimi zaman keskin ayrımlara ve tartışmalara bırakmış olmasıydı. Bu çelişki, konuya olan ilgimi daha da derinleştirdi. Zira kamusal söylemle özel yaşam deneyimleri arasındaki bu gerilim, kimlik inşa süreçlerinin çok yönlü yapısını ortaya koyuyordu.

Zamanla fark ettim ki yalnızca Zazalarla diğer gruplar arasındaki ilişkiler değil, Zazaların kendi içlerindeki kimlik tartışmaları da oldukça karmaşıktı. İnanç farklılıkları (Sünni, Raa Haq vb.), ideolojik yönelimler (Kürt siyasi hareketi, İslami-muhafazakârlık, sol, liberal vs.), bölgesel farklılıklar (Dersim, Bingöl, Elazığ, Diyarbakır hattı gibi), kimlik tahayyüllerini farklı biçimlerde etkiliyor ve bu da Zaza kimliğine dair tekil bir tanımın mümkün olmadığını ortaya koyuyordu. 2000'li yıllardan itibaren bu tartışmalar, diaspora etkisi, medya ve dijital olanakların yaygınlaşmasıyla daha görünür hale geldi. Literatürde ise, bu tür içsel farklılaşmaların ve kimliksel çeşitliliğin, grupların kültürel

ile siyasal temsiliyetleri açısından hem bir avantaj hem de bir kırılma unsuru olabileceği ifade edilmektedir (bkz: Brubaker, 2004; Barth, 2001).

Tüm bu deneyimler ve gözlemlerim beni daha sistematik bir araştırma yapmaya yöneltti. Dil, inanç, kimlik ve kültürel geçişlilik gibi kavramlar etrafında şekillenen bu çalışmada, yalnızca dışsal temsillere odaklanmak yerine, Zazaların kendi deneyimlerini ve içsel çeşitliliklerini odağa almayı amaçladım. Bu kapsamda Lice, Nazımiye ve Solhan gibi üç farklı alanı ele almak, Zazaların bölgesel düzeydeki çeşitliliğini anlamaya yönelik bir çabanın ürünüdür. Dolayısıyla bu çalışma ve araştırmacının temel hedefi, herhangi bir ideolojik angajmana girmeden, kaybolma tehdidi altında olan bir dilin (Zazaca) ve topluluğun doğru biçimde anlaşılmasını sağlamak, kimlik inşa süreçlerine dair çok boyutlu yapıyı ortaya koymaktır. Bunu yaparken, Zazaların kendi deneyimlerini merkeze alarak, içsel değişkenleri ve diğer topluluklarla olan ilişkilerin niteliğini ortaya çıkarmaya çalıştım. Nitekim her kültürel yapı gibi Zazaların da tarihsel bağlamları, özgünlükleri ve ihtiyaçları vardır. Bu nedenle onların sesine kulak vermek, yalnızca bu topluluk için değil, çokkültürlü yapılar içerisinde yaşayan tüm gruplar için de daha sağlıklı bir toplumsal ilişkiler zemini oluşturacaktır. Diğer bir ifadeyle çalışma, dış ve iç kültürel çeşitliliği çatışma nedeni olarak değil, zenginlik kaynağı olarak gören bir perspektifle yürütülmüştür.

#### **4.6. ALAN DENEYİMİ: SAHANIN YÖNLENDİRİCİLİĞİ VE KURUMSAL TEMASLAR**

Saha çalışması, Haziran 2020 tarihinde başlamış ve yaklaşık dört yıllık bir zaman dilimine yayılmıştır. Bu süre zarfında, Diyarbakır'ın Lice ilçesi ve çevresindeki Zaza köyleri, Bingöl'ün Solhan ilçesi ile Tunceli'nin Nazımiye ilçesi olmak üzere üç temel saha belirlenmiş, her bir saha en az beşer kez ziyaret edilerek, her ziyarette en az üç hafta süresince alanda kalınmıştır. Lice ve çevresindeki kimi Zaza köylerinin, Diyarbakır'da ailemin bir kısmının yaşadığı yerleşim alanına yakın olması nedeniyle bu bölgeye yönelik ziyaretlerim daha sık gerçekleşti. Benzer şekilde, Solhan'ın görev yaptığım il'e olan fiziksel yakınlığı, bu saha ile daha derinlikli bir etkileşim kurmamı sağladı. Nazımiye'ye yönelik ziyaretlerim ise diğer iki saha ile karşılaştırıldığında daha

az sayıda olmuşsa da bu bölgeyi de araştırma süresi boyunca yılda en az bir kez olmak üzere toplamda beş kez ziyaret ettim.

Alan araştırmasına ilk olarak Diyarbakır ve Lice’de başladım. Ancak bu erken dönemde Zazalık ile Kürt kimliğinin iç içe geçmişliği, çalışmanın teorik ve yöntemsel hatlarının henüz zihnimde netleşmemiş oluşu, sağlıklı veri üretmeden alandan ayrılmama neden oldu. Bu süreçte, görüşme gerçekleştirmeye çalıştığım kişilerin bir kısmı, neden böyle bir çalışmaya ihtiyaç duyduğumu ve neden Zazalık merkezli bir yaklaşım benimsediğimi sorguladı. Kendilerini Kürt olarak tanımladıklarını ifade eden bu kişiler, araştırmanın amacını kavramakta güçlük çekti ve kimi zaman neyi çalıştığımı anlamadıklarını dile getirdiler. Araştırmamın henüz olgunlaşmamış yapısı nedeniyle bu sorulara ikna edici yanıtlar verememem, süreci daha da zorlaştırdı. Bu belirsizlikleri, ilk tez izleme toplantısında dile getirdim. Toplantıda Prof. Dr. Suavi Aydın’ın önerisi doğrultusunda alan araştırmasını Bingöl ve Solhan’da sürdürme kararı aldım. Bu öneri, Solhan bölgesinin görece daha homojen bir yapıya sahip oluşu ve burada Zazaların çoğunlukla kendilerini bağımsız bir kimlik olarak tanımlama eğiliminde olmaları nedeniyle, kimlik inşasını daha net biçimde gözlemleyebileceğim varsayımına dayanıyordu. Gerçekten de bu önerinin sağladığı yönlendirme, çalışmanın somutlaşmasında önemli bir dönüm noktası oldu. Bu bağlamda sahaların veri toplanan yerler olmanın ötesinde, çalışmanın yönünü ve sorunsalını tayin eden epistemolojik zeminler olduğu kabul edilmiştir. Bu yaklaşım, etnografik araştırmanın doğasına uygun biçimde, sahanın sadece incelenen bir nesne değil, araştırmayı yönlendiren bir özne haline gelmesine imkân sağlamıştır.

Solhan’da öğretmenevine yerleşilerek saha çalışmalarına başlanmış, bölgeye dair bilgi sahibi yerel aktörler üzerinden köylere ulaşılmış ve ilçe merkezi ile kırsal alanlarda veri üretimi gerçekleştirilmiştir. Gözlem, gündelik sohbetler ve ritüel takibi gibi nitel yöntemler kullanılarak, sahadaki pratiklerin araştırmacının deneyimsel süzgecinden geçmesine olanak tanınmıştır. Araştırma, önceden yapılandırılmış bir soru setine dayanmaktan ziyade, sahadaki temasların yönlendirmesiyle şekillenmiş, bu doğrultuda doğaçlama gelişen sorularla sohbetler derinleştirilmiştir. Görüşmelerde, katılımcılardan bölgenin tarihine, güncel gündemine ve Zaza kimliğine dair algılarına dair anlatılar paylaşımları istenmiş, bu anlatıların çözümlemesiyle kimliğin tarihsel süreklilikleri ve

kopuşları üzerine düşünsel bir zemin kurulmuştur. Ayrıca kimliğin törensel biçimlerde temsil bulduğu düğün, cenaze gibi ritüellere katılım sağlanmış, bu ritüellere ilişkin daha sonra detaylandırılmış sorular geliştirilmiştir.

Solhan'da araştırmanın temel sorunsallarına ilişkin belirli bir çerçeve netleştikten sonra, saha çalışmasının ikinci aşamasına geçerek, Tunceli Ovacık'a yöneldim. Nitekim Raa Haq inancına mensup Zazaların temsili bakımından bu bölge, araştırma örnekleme açısından ilk belirlenen sahalardan biriydi. Ovacık'ta da öğretmenevine yerleşerek çalışmalarına başladım. İstanbul merkezli Zaza Dil ve Kültür Derneği (Zaza-Der) aracılığıyla bağlantı kurduğum, hem kaynak hem de klavuz görüşmeci olarak saha araştırmasına önemli katkılar sunan Hıdır Eren ile kapsamlı görüşmeler gerçekleştirdim. Eren ve diğer bazı isimler aracılığıyla yeni katılımcılara ulaştım. Ancak görüşmeler derinleştikçe, Dersim bölgesi içerisinde Ovacık'tan çok Nazımiye'nin araştırma için daha uygun bir alan olduğu yönünde güçlü bir kanaat oluştu. Bu yönelimi belirleyen temel unsur, Nazımiye'nin tarihsel ve inançsal dokusunun çalışmanın tematik yönleriyle daha doğrudan ilişki kurabilecek nitelikte olmasıydı. Bu bağlamda saha yönlendirmesine bağlı olarak örneklem değişikliği yaşandı. Durumu tez izleme komitesiyle paylaşarak, onların da onayını aldıktan sonra, Ovacık yerine Nazımiye'yi araştırma sahasına dâhil ettim. Diğer sahalarda bu türden bir yönlendirme söz konusu olmadı. Solhan'da bazı görüşmeciler beni Genç ilçesine yönlendirmek istemişlerse de araştırmanın amacını detaylıca aktardıktan sonra Solhan'ın daha isabetli bir tercih olduğu yönünde fikir birliğine varıldı. Lice ise, başta zorluklar yaşansa da özgün yapısıyla başından itibaren çalışmanın bir parçası olmayı sürdürdü. Böylece Lice, Solhan ve Nazımiye, Zaza kimliğine dair temel sahalardan biri olarak belirlendi.

Nazımiye, fiziksel olarak Dersim'in en küçük ilçelerinden biri olsa da kültürel özgünlüğü ve inanç sistemleri bakımından oldukça zengin bir yapıya sahiptir. Araştırmaya başladığım 2020 yılında ilçede konaklama imkânları son derece sınırlıydı. Yaz aylarında inanç turizminin de etkisiyle, konaklayacak yer bulmak büyük ölçüde güçleşiyordu. İlk ziyaret sırasında, bir tanıdık aracılığıyla bir aylığına kiralanan bir evde kalınmış, sonraki ziyaretlerde ise kurulan yerel ilişkiler üzerinden konaklama sorunu çözülmüştür. Zamanla ilçede bir konukevi açılmış ve araştırmanın kalan kısmı burada sürdürülmüştür. Nazımiye'de de tıpkı Solhan'da olduğu gibi, yerel kanaat önderleri,

inanç alanları ve ritüel pratikler üzerinden gözlem ve görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu bölgede özellikle Raa Haq inancı ekseninde şekillenen kimlik anlatıları öne çıkmış, Zazacaya verilen sembolik önem dikkat çekmekle birlikte, farklı inanç gruplarına mensup Zazalar arasında tarihsel bir mesafe hissiyatının da varlığı gözlemlenmiştir. Tüm bu gözlem ve görüşmeler, araştırma konusunun sınırlarının daha net biçimde belirlenmesini sağladı.

Solhan ve Nazımiye’de netleşen araştırma sorunsalları, çalışmanın ilk durağı olan Lice’ye dönüşü beraberinde getirmişti. Bu ikinci ziyaret, önceki saha verilerinin Lice bağlamında sınanması ve karşılaştırmalı olarak tartışılması amacıyla gerçekleştirilmiştir. Başlangıçta veri üretimi açısından zorluk yaşanan Lice, diğer sahalardan elde edilen anlatılar ve kavramsal çerçevenin olgunlaşması sayesinde daha açıklıkla kendisini ifade eder hale gelmiştir. Zazalık kimliğine ilişkin mesafeli tutum, bu kez kendi bağlamı içerisinde kavranabilir hale gelmiş, bu da sahanın çözümlemesini daha bütünlüklü bir noktaya taşımıştır. Lice’nin, kendine has dokusuyla diğer iki saha arasında benzersiz bir konum edindiği bu aşamada daha net biçimde ortaya çıkmıştır. Takip eden ziyaretlerde, her üç saha arasında karşılıklı bağlar kurularak, kimliğin bağlamsal dönüşümleri daha net biçimde analiz edilmeye başlanmıştır. Bu anlamda Lice, Solhan ve Nazımiye üç ayrı kültürel coğrafya olmaktan çok, Zaza kimliğinin farklı tarihsel, inançsal ve sosyo-kültürel biçimlenişlerini barındıran özgün evrenlerdir.

Bu çalışmada sadece üç ana saha (Lice, Solhan ve Nazımiye) ile sınırlı kalmaksızın, Zaza kimliği üzerine düşünsel üretim gerçekleştiren farklı sivil toplum kuruluşları ve akademik kurumlarla da doğrudan temasa geçilmiştir. Bu temaslar, Zazalık olgusunun sahadaki sosyo-kültürel temsillerinin ötesine geçerek, onu tarihsel bağlamı ve entelektüel inşası açısından daha geniş bir perspektiften değerlendirme gereğinden doğmuştur. Kimlik kuramlarının önerdiği gibi, kolektif kimlikler yalnızca gündelik pratiklerle değil, aynı zamanda bu pratikleri anlamlandıran söylemler, kurumlar ve temsil araçları aracılığıyla şekillenmekte ve yeniden üretilmektedir (Wimmer, 2013b; Wimmer 2008b). Bu doğrultuda, çalışma kapsamında görüşmelerin önemli bir kısmı, Zaza kimliği üzerine farklı paradigmlar geliştiren iki temel düşünce ve sivil toplum çevresiyle gerçekleştirilmiştir: Vate Çalışma Grubu ve Zaza Dil ve Kültür Derneği

(Zaza-Der). Bu iki yapı, Zazalık konusundaki epistemolojik ayrışmaları temsil etmeleri bakımından önemlidir.

Vate Çalışma Grubu, Zazalığı Kürtlükle tarihsel ve kültürel bağları içerisinde değerlendiren, bu çerçevede Zazacanın standartlaştırılması, korunması ve yazınsal zenginleştirilmesi doğrultusunda faaliyet gösteren, entelektüel üretime odaklı bir gruptur. Bu grup, dilin taşıyıcılığı ve belleği muhafaza edici rolünü merkeze alırken, Zazaların Kürt kimliğinin çoğulcu yapısı içerisinde konumlandırılması gerektiğini savunmaktadır. Vate'nin edebi üretimleri, yayınladığı dil çalışmaları ve tematik süreli yayınlar (örneğin Vate Dergisi, Vate Yayınları gibi), Zazacanın modernleşme sürecinde üstlendiği rolün anlaşılması açısından çalışmaya değerli bir zemin sunmuştur. Diğer taraftan Zaza-Der, Zazalığı kendi içerisinde bütünlüklü, özerk ve Kürt kimliğinden ayrılmış bir etno-kültürel yapı olarak ele almakta ve bu doğrultuda Zaza kimliğinin tanınması için savunuculuk faaliyetlerinde bulunmaktadır. Dernek, Zazaların tarihsel olarak Kürtlerden ayrı bir halk olduğunu ve hem etnolojik hem de dilsel açıdan bu farklılığın kurumsal ve kültürel düzeyde tanınması gerektiğini ifade etmektedir. Zaza-Der ile yapılan temaslarda, bu tür söylemin toplumsal karşılıkları, kurumsal stratejileri ve bu söylemin kimlik inşası üzerindeki etkileri analiz edilmiştir. Özellikle diaspora süreçlerinin Zazaları üzerindeki etkisi, kimlik mücadelesi ve merkez-çevre ilişkileri açısından çalışmaya katkı sunan bir boyut oluşturmuştur.

Saha dışı temaslar sivil düşünce yapılarıyla sınırlı kalmamıştır. Zazaca ve Zazalara dair akademik üretim yapan üniversitelerin ilgili bölümleriyle de görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda Bingöl Üniversitesi Zaza Dili ve Edebiyatı, Munzur Üniversitesi Zaza Dili ve Edebiyatı, Mardin Artuklu Üniversitesi Kürt Dili ve Edebiyatı ile Muş Alparslan Üniversitesi Kürt Dili ve Edebiyatı bölümleriyle bağlantı kurulmuş ve bu alanlarda çalışan akademisyenlerle görüşmeler yapılmıştır. Bahsi geçen kurumlardan bazı araştırmacı ve akademisyenler, araştırma kapsamında “kaynak kişi” veya “ekspert” olarak değerlendirilmiş ve uzmanlık bilgileri çalışmanın analitik derinliğini artırmada kullanılmıştır. Bu kişilerin katkıları, sahada elde edilen ampirik verilerin teorik olarak yeniden işlenmesinde ve karşılaştırmalı kimlik analizinin kurulmasında önemli bir işlev görmüştür.

#### 4.7. ALAN ARAŞTIRMASINDA KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER VE SINIRLILIKLAR

Saha araştırması süreci, planlama aşamasında belirlenen yöntemsel çerçeveye rağmen, uygulamada çok boyutlu zorluklarla karşılaşmıştır. Öyle ki her bir sahada, özgün toplumsal, kültürel ve siyasal dinamikleriyle araştırmanın yönünü etkileyen birtakım handikaplar ortaya çıkarmıştır. Lice, Nazımiye ve Solhan'da gerçekleştirilen görüşmelerde, saha içi ilişkilerin şekillenmesi büyük ölçüde politik atmosfer, inançsal yapı, toplumsal cinsiyet rolleri, yerel dil kullanımı ve görüşmecilerin bireysel tutumları gibi birçok etkenin bileşkesinde gelişmiştir.

Araştırmanın başlama süreci, Türkiye'nin Kürt meselesine ilişkin çatışmalı bir evreye girmesiyle eş zamanlıdır. 2015 yılında yoğunlaşan güvenlik temelli siyasal süreç, bölge halkında artan temkinlilik ve araştırmacıya yönelik mesafeli bir yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Bu atmosfer, kimi zaman araştırmacının tarafsızlığına dair sorgulamalarla, kimi zaman da yapılan çalışmanın amacına ilişkin doğrudan eleştirilerle yüzleşmesine neden olmuştur. Özellikle bazı enformel görüşmeciler, çalışmanın yalnızca Zazalara odaklanmasının, ilgili dönemin politik bağlamı açısından sakıncalı olabileceğini ifade etmiş, bu yaklaşımın Zazaları Kürtlerden ayırıştırma gibi bir amaca hizmet edebileceğine dair kaygılarını dile getirmişlerdir. Bu tür tepkiler, araştırmanın içerik ve yöntemsel sınırlarının saha içerisinde yeniden değerlendirilmesine neden olmuştur. Ancak zamanla kurulan ilişkiler, düzenli saha ziyaretleri ve politik atmosferin görece yumuşaması, bu tür kaygıların azalmasına olanak tanımıştır.

Araştırmanın karşılaştığı zorluklar siyasal düzlemle sınırlı kalmamıştır. İnançsal ve kültürel faktörler de veri toplama sürecinde belirleyici olmuştur. Örneğin Solhan'da, mahremiyet duygusunun yüksek olması ve İslami-muhafazakâr toplumsal yapının güçlü biçimde hissedilmesi, özellikle kadın katılımcılara ulaşımı zorlaştırmıştır. Kadın görüşmecilerle görüşme gerçekleştirmek ve onları çalışmaya dâhil etmeye ikna etmek, özel bir çaba ve hassasiyet gerektirmiştir. Nazımiye'de ise araştırmacının Raa Haq inancına mensup olmaması, özellikle görüşme sürecinin ilk aşamalarında bilgiye ulaşma kapasitesini sınırlamış ve beklenen derinlikte veri elde edilmesini güçleştirmiştir. Nazımiye'nin küçük ölçekli bir yerleşim yeri olması ve topluluğun iç içe geçmiş yapısı, araştırmacının saha içerisine doğal bir şekilde dâhil olmasını zorlaştırmıştır. Bu durum,



bilgiye erişimi kısıtlayan bir başka faktör olarak öne çıkmıştır. Ancak bu zorluklar, yerel rehber kişilerin (kılavuz kişilerin) desteğiyle ve zamanla gelişen güven ilişkileri aracılığıyla aşılmıştır.

Bazı görüşme ortamlarında, başka kimlikten bireylerin bulunması nedeniyle görüşmecilerin kendilerini rahat ifade edemedikleri ve yanıtların yüzeysel kaldığı gözlemlenmiştir. Ayrıca katılımcıların büyük kısmının aktif çalışma hayatı içerisinde olması, görüşme saatlerinin sıklıkla mesai saatlerine denk gelmesi gibi nedenlerle, görüşmeler zaman baskısı altında gerçekleşmiş ve bu da sürecin kalitesini etkilemiştir. Görüşme süresinin uzun olduğunu fark eden bazı bireyler ise görüşmeye katılmayı reddetmiştir. Bu durum, görüşme formlarının sadeleştirilmesi ve süreçlerin daha esnek hale getirilmesi gerekliliğini ortaya koymuştur.

Dil meselesi, araştırma sürecinde karşılaşılan en temel yapısal sorunlardan biridir. Araştırmacının Zazaca konuşamıyor oluşu, özellikle yaşlı görüşmecilerle yapılan görüşmelerde, güvenilir ve dili bilen bir çevirmenin varlığını zorunlu kılmıştır. Dersim bölgesindeki Zazaca diyalektinin, Bingöl ve Diyarbakır'daki ağızlardan farklılık göstermesi ise çeviri sürecinde uzmanlık gerektiren bir başka unsur olarak dikkat çekmiştir. Bu çerçevede, yalnızca Zazaca-Kurmanci bilen kişilerle yapılan görüşmeler Kurmanci üzerinden gerçekleştirilmiş, Türkçe ve Kurmanci konuşmalar doğrudan araştırmacı tarafından yürütülürken, Zazaca görüşmelerde alanı bilen, güvenilir çevirmenlerden destek alınmıştır. Anadil üzerinden kurulamayan doğrudan iletişim, veri toplama sürecinde bir sınırlılık teşkil etmekle birlikte, görüşmelerin içeriksel doğruluğu ve aktarımın güvenilirliği konusunda araştırmacı azami özen göstermiştir. Tüm bu koşullara rağmen, görüşmelerin büyük bölümünün samimi ve güvene dayalı bir atmosferde gerçekleştiği ifade edilebilir.

Araştırmanın mekânsal kapsamı üç saha ile sınırlı olduğundan, Türkiye genelindeki Zaza nüfusunun tamamına dair temsil iddiası taşımamaktadır. Lice, Nazımiye ve Solhan, her ne kadar Zazaca konuşulan ve Zaza kimliğinin tarihsel olarak şekillendiği önemli merkezler arasında yer alsalar da örneğin Siverek, Varto, Palu, Gerger, Sarız, Koçgiri gibi Zaza nüfusunun bulunduğu diğer bölgeler çalışmaya dâhil edilmemiştir. Bu durum, kimlik inşası sürecinin bölgesel çeşitliliğini göz önüne almayı zorlaştırmış ve bulguların belirli bir sosyo-politik bağlam içerisinde okunmasına neden olmuştur. İkinci

olarak, araştırmada kullanılan nitel yöntemlerin (özellikle derinlemesine görüşmeler ve gözlem) bireysel anlatılara ve öznel deneyimlere dayanması, kimliğin kolektif inşa biçimlerine dair bazı sınırları beraberinde getirmiştir. Görüşmelerde öne çıkan söylemler, esasen belirli tarihsel, sınıfsal veya siyasal konumlara ait kişilerin anlatılarına dayandığından, daha heterojen toplumsal kesimlerin deneyimlerini kapsam dışında bırakma potansiyeline sahiptir. Tüm bu zorluk ve sınırlılıklara karşın araştırma, kimlik inşasına dair özgün deneyimlerin, yerel bağlamlar içerisinde nasıl biçimlendiğine dair niteliksel bir derinlik sunmayı hedeflemiştir.

#### 4.8. GÖRÜŞÜLEN KİŞİLERİN PROFİLİ VE ANALİZ SÜRECİ

Araştırma kapsamında, formel olarak Lice, Nazımiye ve Solhan ilçelerinde, amaçlı örnekleme tekniği doğrultusunda toplam 36 katılımcı ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin tamamı sesli olarak kayıt altına alınmış ve daha sonra yazılı hale getirilmiştir. Ulaşılan kişilere öncelikle araştırmanın amacı açık bir biçimde aktarılmış, yalnızca gönüllülük esasına dayalı olarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Saha bilgisine ve yerel tarih ile kültürel yapıya ilişkin derinlemesine bilgi sunabilecek kaynak kişilerin dâhil edilmesiyle birlikte toplam katılımcı sayısı 42'ye ulaşmıştır. Katılımcı sayısının sınırlı olması, araştırmanın istatistiksel genellemelere ulaşmayı değil, belirli toplumsal olguları bağlamsal olarak derinlemesine anlamayı amaçladığını göstermektedir. Görüşülen bireyler yaş, eğitim düzeyi ve sosyo-ekonomik konum açısından çeşitlilik arz etmektedir. Cinsiyet dağılımında ise kadın ve erkek katılımının dengeli olmasına özen gösterilmiştir. Tüm kişilerin araştırmaya katılımı, etik ilkeler doğrultusunda yürütülmüş, bazı katılımcılardan yazılı, bazılarından ise sözlü onay alınmıştır. Kaynak görüşmeciler dışındaki tüm katılımcıların kimlikleri gizli tutulmuş, kişisel bilgiler veya gerçek kimlikleri açığa çıkarabilecek herhangi bir unsurun paylaşılmasından özellikle kaçınılmıştır. Görüşme kayıtlarından yapılan doğrudan alıntılarda, görüşmecilere anonimleştirilmiş takma isimler verilmiştir. Bu uygulama, katılımcıların olası bir rahatsızlık veya güven sorunu yaşamalarının önüne geçilmesi amacıyla tercih edilmiştir.

***Lice Görüşmecilerine Dair Bilgiler***

| Görüşmecinin<br>takma ismi | Yaşı/ Cinsiyeti | Eğitim<br>Düzeyi | Medeni<br>Durumu | Çalıştığı Sektör/<br>Mesleği |
|----------------------------|-----------------|------------------|------------------|------------------------------|
| Ahmet                      | 72/ Erkek       | -                | Evli             | Tarım-Ticaret                |
| Ardıl                      | 22/ Erkek       | Lise Mezunu      | Bekâr            | Esnaf                        |
| Gulê                       | 36/ Kadın       | Üniversite       | Bekâr            | Sanatkâr                     |
| Rohat                      | 33/ Erkek       | Üniversite       | Bekâr            | Kamu                         |
| Berfin                     | 57/ Kadın       | -                | Evli             | -                            |
| Dilan                      | 42/ Kadın       | Üniversite       | Bekâr            | Sosyal Medya                 |
| Selman                     | 30/ Erkek       | Lise             | Bekâr            | Özel                         |
| Şilan                      | 24/ Kadın       | Lise             | Evli             | Özel                         |
| Ferman                     | 47/ Erkek       | Üniversite       | Evli             | Özel                         |
| Pelda                      | 51/ Kadın       | Doktora          | Evli             | Kamu                         |
| Robin                      | 34/ Erkek       | Üniversite       | Evli             | Özel                         |
| Zora                       | 68/ Kadın       | -                | Evli             | -                            |

***Nazımiye Görüşmecilerine Dair Bilgiler***

| Görüşmecinin<br>takma ismi | Yaşı/ Cinsiyeti | Eğitim<br>Düzeyi | Medeni<br>Durumu | Çalıştığı Sektör/<br>Mesleği |
|----------------------------|-----------------|------------------|------------------|------------------------------|
| Gülay                      | 62/ Kadın       | -                | Evli             | -                            |
| Haydar                     | 67/ Erkek       | Üniversite       | Evli             | Yayıncı                      |
| Murat                      | 35/ Erkek       | Üniversite       | Evli             | Esnaf                        |
| Aylin                      | 38/ Kadın       | Üniversite       | Evli             | Kamu                         |
| Hüseyin                    | 23/ Erkek       | Üniversite       | Bekâr            | Öğrenci                      |

|        |           |            |       |               |
|--------|-----------|------------|-------|---------------|
| Selcan | 47/ Kadın | Üniversite | Bekâr | Kamu          |
| Kamer  | 51/ Erkek | Lise       | Bekâr | Derlemeci     |
| Sevcan | 21/ Kadın | Üniversite | Bekâr | Öğrenci       |
| Ali    | 72/ Erkek | -          | Evli  | İşçi Emeklisi |
| Gülcan | 41/ Kadın | Lise       | Evli  | -             |
| Umut   | 19/ Erkek | Üniversite | Bekâr | Öğrenci       |
| Zerri  | 73/ Kadın | -          | Evli  | -             |

***Solhan Görüşmecilerine Dair Bilgiler***

| Görüşmecinin<br>takma ismi | Yaşı/ Cinsiyeti | Eğitim<br>Düzeyi | Medeni<br>Durumu | Çalıştığı Sektör/<br>Mesleği |
|----------------------------|-----------------|------------------|------------------|------------------------------|
| Asya                       | 42/ Kadın       | Üniversite       | Bekâr            | Kamu                         |
| Zeynep                     | 27/ Kadın       | -                | Evli             | -                            |
| Zehra                      | 79/ Kadın       | -                | Evli             | -                            |
| Hatice                     | 39/ Kadın       | Üniversite       | Bekâr            | Özel                         |
| İbrahim                    | 54/ Erkek       | İlkokul          | Evli             | Ticaret                      |
| Enes                       | 36/ Erkek       | -                | Evli             | Özel                         |
| Hazal                      | 19/ Kadın       | Üniversite       | Bekâr            | Öğrenci                      |
| Ferhat                     | 24/ Erkek       | Üniversite       | Bekâr            | Öğrenci                      |
| Yusuf                      | 50/ Erkek       | Lise             | Evli             | Esnaf                        |
| Fırat                      | 37/ Erkek       | Üniversite       | Evli             | Kamu                         |
| Zahide                     | 67/ Kadın       | -                | Evli             | -                            |
| Hasan                      | 65/ Erkek       | Üniversite       | Evli             | Eczacı                       |

Tablolarda yer alan verilerden de anlaşılacağı üzere görüşmeciler, farklı eğitim düzeylerine, ekonomik koşullara ve toplumsal arka planlara sahiptir. Bununla birlikte aşiret yapılarının hâlâ toplumsal etkileşimde önemli bir rol oynadığı Nazımiye ve Solhan sahalarında, görüşmecilerin bölgedeki etkin aşiret, ocak ve medrese yapılarıyla ilişkili bireyler arasından seçilmesine özen gösterilmiştir. Araştırmanın sahayı anlatan kuramsal arka planında detaylı şekilde ele alınan her bir aşiret, ocak ve tarıkata ilişkin temsilcilerin görüşmelerde yer alması sağlanmıştır. Bu tercih, yalnızca tarihsel değil, güncel sosyo-kültürel gerçekliğin de daha derinlikli biçimde analizine olanak tanımıştır.

Araştırma süresince gerçekleştirilen enformel görüşmeler ve sahadaki kaynak kişilerle yapılan mülakatlar (kaynak kişilerin listesi kaynakçada yer almıştır), tabloya dâhil edilmemiştir. Ancak bu kişilerin katkıları, çalışmanın ilgili bölümlerinde yer yer atıf yapılarak değerlendirilmiştir. Çünkü saha çalışması boyunca yalnızca formel görüşmecilerle sınırlı kalınmamış, birçok kişiyle farklı bağlamlarda görüşmeler yapılmış, kimi zaman gündelik diyaloglardan elde edilen bilgiler de alan günlüklerine kaydedilmiştir. Bu bilgiler, sahayı daha bütüncül anlamaya katkı sunmuştur. Ayrıca araştırmanın esas veri setini oluşturan formel görüşmelerden yaklaşık 100 saatlik ses kaydı elde edilmiştir. Bu kayıtlar, görüşmelerin doğal akışını bozmadan ve konuşmacının dilsel ifadesine sadık kalınarak çözümlenmiş, deşifre sürecinde ifadelerin birebir aktarımına özen gösterilmiştir. Analitik sürece geçmeden önce, deşifre edilen tüm görüşme metinleri ve alan günlükleri belirli aralıklarla bir kaç kez okunmuş, bu sayede içerik tekrar tekrar gözden geçirilerek temalar arası geçişler daha sağlıklı kurulmuştur. Bu dikkatli okuma süreci, tematik kodlamanın yanı sıra, sahadaki örtük anlamların ve bağlamsal katmanların ortaya çıkarılmasına da katkı sunmuştur.

Verilerin analizinde betimsel analiz tekniği tercih edilmiştir. Bu teknik, elde edilen verilerin doğrudan anlamını kaybetmeden tematik düzeyde sınıflandırılmasına imkân sunarken, araştırmacının yorumlarını da sürece dâhil etmesine olanak tanımaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2008, s. 221). Alan günlükleri, gözlem notları ve derinlemesine görüşme kayıtları, bütüncül bir nitel analiz çerçevesinde değerlendirilmiştir. Öncelikle tüm görüşmelerin deşifresi gerçekleştirilmiş, ardından veriler açık kodlama yöntemiyle analiz edilerek temalara dönüştürülmüştür. Kodlama sürecinde sıklıkla tekrar eden

anlatılar ve beklenmedik söylemler özel bir dikkatle ele alınmış, Zaza kimliğinin inşasına ve kültürel etkileşim biçimlerine dair çok boyutlu bir haritalama yapılmıştır.

Analiz sürecinde elde edilen bulgular iki ana tematik başlık altında yapılandırılmıştır. İlk başlık olan “*Kimlik İnşa Süreçleri*”, Zazaların grup kimliğini hangi sosyo-tarihsel, dilsel, inançsal ve siyasal zeminlerde inşa ettiklerini anlamaya yönelmiştir. Görüşmelerde sıkça dile getirilen aidiyet, direnç ve geçişlilik gibi kavramlar, kimliğin inşasına dair temel parametreler olarak değerlendirilmiştir. İkinci tematik başlık olan “*Kültürlerarası Etkileşim Pratikleri ve Medya Deneyimleri*” ise, Zazaların diğer etnik ve kültürel gruplarla olan ilişkilerini, bu ilişkiler esnasında ortaya çıkan grup sınırlarını, bu sınırların nasıl kurulduğunu, hangi durumlarda esnetildiğini veya keskinleştirildiğini anlamaya odaklanmıştır. Ayrıca topluluğun medya ile ilişkilenme deneyimleri de kimliksel süreçleri bağlamında ele alınmıştır. Bu kapsamda Zazaların kültürlerarası karşılaşmalar esnasında geliştirdikleri tutumlar, sergiledikleri gündelik pratikler ve bu pratiklerin ardındaki kültürel kodlar analiz edilmiştir.

## 5. BÖLÜM KİMLİK İNŞA SÜREÇLERİ

Bu bölüm, Lice, Nazımiye ve Solhan’da yürütülen yarı-etnografik saha çalışmasının bulguları ışığında, Zaza kimliğinin güncel inşa süreçlerini çok yönlü şekilde ele almıştır. Bu bağlamda Zaza topluluklarının kimlik algıları, gündelik yaşam pratiklerinden siyasal tercihlere, dilsel aidiyetlerden dini kimliklere uzanan geniş bir perspektifle incelenmiştir. Saha çalışması sırasında derlenen gözlem ve görüşme verileri, Zazaların kültürel aidiyet algılarının yerel tarihsel koşullar ve sosyo-politik bağlamlarla nasıl iç içe geçtiğini ortaya koymuştur. Dilsel kimliğin aktarımındaki zorluklar ve dini aidiyetlerin kültürel kimlikle kesişimi, Zaza topluluklarının kendilerini konumlandırma biçimlerini doğrudan etkilemiştir.

### 5.1. ZAZALARIN KİMLİK ANLATILARI VE ETNİK KONUMLANIŞLARI

Lice, Nazımiye ve Solhan’da yürütülen saha araştırmalarından elde edilen veriler, bireylerin kimliklerini yalnızca kendilerini nasıl tanımladıkları üzerinden değil, kimlerle özdeşleştikleri ve kimlerden ayrıştıkları doğrultusunda kurguladıklarını göstermiştir. Bu bağlamda kimlik, içeriden gelen aidiyet hissinin bir ifadesi ve dışarıya dönük bir sınır çizme pratiği olarak ortaya çıkmıştır. Zaza bireylerin kimlik inşa süreçleri emik (içerden) bir perspektifle ele alınmış; dil, inanç, bölgesel mensubiyet ve tarihsel bellek gibi kültürel öğeler üzerinden kendilerini nasıl tanımladıkları analiz edilmiştir.

Araştırma kapsamında görüşülen Zaza katılımcıların kimlik tanımlamaları incelendiğinde, bireylerin kendilerini konumlandırma biçimlerinin içerisinde bulundukları kültürel ve ideolojik çerçevelerle uyumlu olduğu gözlemlenmiştir. Katılımcıların kimlik algıları, çeşitli sosyal kategoriler arasında hiyerarşik olmayan bir ilişki kurularak şekillenmiştir. Etnik kimlik bağlamında, katılımcıların önemli bir bölümü kendilerini “Zaza” “Kırmanç” veya “Kürt” olarak tanımlama eğilimi göstermiştir. Bu tercihlerin arkasında yatan etkenlerin, bireylerin tarihsel bilinç düzeyleri ve sosyopolitik aidiyet algılarıyla doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Cinsiyet kimliği boyutunda ise, özellikle kadın katılımcıların toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde şekillenen özgün deneyimleri dikkat çekmektedir. Mekânsal aidiyetler

incelendiğinde, Diyarbakırlılık, Dersimlilik ve Bingöllülük gibi yerel kimliklerin, katılımcıların kimlik haritalarında önemli referans noktaları oluşturduğu görülmüştür. Dini ve inançsal kimlik tanımlamalarında ise Raa Haq veya Alevilik ile İslam gibi kavramların öne çıktığı tespit edilmiştir. Bu durum, Zaza topluluğunun heterojen inanç yapısını yansıtmaktadır. Politik kimlikler söz konusu olduğunda, muhafazakârlıktan sosyalizme uzanan geniş bir yelpazenin varlığı dikkat çekmektedir. Bu çeşitlilik, katılımcıların politik konumlanışlarının kimlik inşası süreçlerinde ne denli belirleyici olduğunu göstermiştir.

*“Kendimizi Kürt olarak görüyoruz. Ezelden beri Kurmanç ve Zazaların aynı kökenden geldiğini biliriz. Ben de kendime ‘Kürdüm’ diyorum. Bizi ayırmaya çalışanlar var ama onlara kulak asmıyoruz. Bunlar genellikle aramıza huzursuzluk sokmaya çalışanlardır ve bizi Zaza, Kürt, Alevi, Sünni diye ayırıyorlar. Hâlbuki burada hepimizin kaderi birbirine bağlıdır. Kimsenin oyununa gelmeyiz. Biz zaten biriz ve birliğimizi sürdüreceğiz... Zazalar, eski dönemlerde dağların yamaçlarında yaşıyorlardı. Bağ, bahçe ve hayvancılık işleri yapıyorlardı. Hâlâ Zazaların önemli bir bölümünün dağlık yerlerde yaşar. Bunun etkisi şu oldu: Zazaca şehirden uzak yerlerde konuşuldu ve gittikçe konuşan sayısı azalmaya başladı. Bu sebeple bazılarımız kendini farklı görmeye başladı. (Ahmet, 72, Lice)*

*“Kendimiz Zaza olarak tanımlıyorum. Birisi, ‘kimsin’ dediğinde aklıma ilk Zaza kimliğim geliyor aklıma. Ailemin tamamı da Zaza olarak tanımlar. Dedem üç yıl önce vefat etti, vefat etmeden önce kendisine Zaza diyordu. “Kırd, Kıрманç, Dimilî” gibi ifadeler yok bizde. Ben kendimi bildim bileli bizimkiler Zaza diyorlar.” (Zeynep, 27, Solhan)*

*“Biri bana ‘Sen kimsin, kimlerdensin,’ derse, şöyle cevap veririm: ‘Ben Kureyş’in evladıyım, Seyyid Mahmud Hayrani’nin torunuyum. Kendimizi Alevi geleneğine bağlıyoruz, Ehlibeyt Ocağı’ndan gelmeyiz. Dinim Muhammed, imamım Ali’dir... Dimilî ve Zaza adını şimdi sizden duyuyorum. Biz kendimize böyle demeyiz. Kendimize ‘Kırmanç’, dilimize de ‘Kırmancki’ deriz. ‘Zonê ma Zonê Kırmancki’ (Dilimiz Kırmancki dilidir) deriz. Bazıları kendini inkâr edebilir ya da korkabilir ama bu gerçeği değiştirmez. Kırmanç, kendi başına bir kimliktir. Nasıl Ermeni, Şafî, Hanefî, Laz, Çerkez varsa, Kırmanç da kendi temelinden gelen bir kimliktir. Örneğin, İran’da yaşayan Kırmanç Aleviler vardır. Onlar da bizim gibi Kırmanççayı mükemmel şekilde konuşurlar... Sünni Zazaları bu tanıma dahil etmiyorum, onlar ayırıdır. Ben onları Alevi Zazaların içine koymuyorum çünkü dinimiz farklı. Örneğin Bingöl ve Muş*



*Zazalarından Alevi kökenli olanlar bizdendir ama Sünni kökenli olanlarla aramızda fark vardır. Onların inancı farklıdır... Bu dilin (Kırmançça/Zazaca) asıl sahipleri Ehlibeyt kökenli Alevilerdir. Sünni Zaza yurttaşlarımız var, onlara saygı duyarım. Saygı duyarım ama onlar Alevi olamaz. Aynı dili konuşsak bile aynı olamayız.” (Ali, 72, Nazımiye)*

İlk aktarımda, kimlik Kürtlük üzerinden tanımlanmıştır. Zazaları ve Kurmançlar aynı kökenden gelen topluluklar olarak görülüp, bu iki grup arasındaki ayrışmalar dış müdahalelerin sonucu olarak değerlendirilmiştir. Buna göre, Zaza veya Raa Haq inancına mensup olmanın Kürt kimliğiyle çelişen bir yönü yoktur. Aksine bu farklılıklar, Kürtler açısından bir zenginlik olarak kabul edilmeli ve birlik çatısı altında bir arada yaşanmalıdır. Bu söylemde, ortak bir kader vurgusu etrafında örülmüş ve etnik ile inançsal ayrımların siyasal birliğe zarar vermemesi gerektiği savunulmuştur. Yine anlatıda kimlik, daha çok kolektif bir çerçevede ve dışsal tehditlere karşı savunulması gereken bir unsur olarak karşımıza çıkar. İkinci aktarım ise daha sade ve içe dönük bir kimlik tanımı sunar. Kendisini doğrudan ve öncelikle “Zaza” olarak tanımlar; bu tanım aileden gelen bir mirastır. Diğer adlandırmalar (Kırd, Kırmanç, Dımılı) reddedilir ve Zaza kimliğini sabit, süreklilik taşıyan bir aidiyet biçimi olarak benimsenir. Anlatı dilsel aidiyet, kimlik tanımında en öncelikli unsurunu olarak belirir ve bu tanım, bireysel tecrübeler ile kuşaktan kuşağa aktarılan kolektif bir bilinçle şekillenir. Burada söylem, günlük yaşamda karşılaşılan “kimsin” sorusuna verilen açık bir cevaptır.

Raa Haq inancına bağlı son görüşmecinin kimlik anlatısı ise diğerlerinden oldukça farklı, çok boyutlu ve güçlü bir tarihsel-dinsel söylem içerir. Kimlik, “Kırmanç” olarak tanımlanır ve bu tanım kültürel ve dilsel bir aidiyet olmanın ötesinde Raa Haq geleneğine dayalı bir inanç sistemini ifade eder. Burada Kırmanç kimliği kutsal bir soyla (Kureyş ve Seyyid Mahmud Hayrani) ilişkilendirilir ve bu kimliğin yaşanışı ise dini pratiklerle bütünleşir. Zaza ve Dımılı gibi terimler dışlanarak Kırmanç kimliği, bağımsız, özsel ve tarihsel olarak yerleşik bir topluluk olarak görülür. Bununla birlikte Sünni Zazalar bu kimliğin dışında tutulur. Bu söylem, bir kimlik beyanından çok, bir topluluğun sınırlarını çizme ve içirme-dışlama pratiklerinin de bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Anlatılar, kimliğin bireysel deneyimlerden ziyade farklı tarihsel anlatılar, inanç sistemleri, dil pratikleri ve mekânsal bağlamlar içerisinde nasıl anlam kazandığını

göstermiştir. Birleştirici ve siyasal birlik çağrısı, sabit, kuşaktan kuşağa geçen etno-dilsel kimlik ve dinsel-soy temelli dışlayıcı kimlik kurgusu bir arada değerlendirildiğinde, Zaza kimliğinin, çok yönlü ve bağlama duyarlı bir yapı olduğu ortaya çıkmaktadır. Kimlik, bu anlatılarda “ben kimim?” sorusunun cevabı olmanın yanı sıra “kimlerle birlikteyim?”, “kimlerden ayırıyorum?” ve “bu ayrışmaların anlamı ne?” gibi daha karmaşık sorular etrafında şekillenmiştir.

Kimlik inşası süreçlerindeki değişkenliği ve toplumsal aktörlerin kimlik algılarındaki dönüşümü yansıtan önemli tanıklıklar da sunulmuştur:

*“Yıllardır kendimizi Kürt olarak görüyor ve tanımlıyorduk, ancak son zamanlarda Kürt ve Zaza ayrımı daha belirgin hale geldi. Tarihsel açıdan bakıldığında, neredeyse herkesin kafası karışık durumda. Genelde ideolojik yaklaşımlarla topluluğa kimlik biçiliyor. Kendi deneyimimden örnek vereyim: Eskiden kendime Kürt derdim, şimdi ise Zaza diyorum. Gözlemlediğim kadarıyla, Zaza topluluğu içinde bunun ayrı bir etnik kimlik olduğuna dair inanç güçleniyor. Bu aidiyet duygusunun ortaya çıkması olumlu ama ötekileştirmenin de arttığını söyleyebilirim. Kurmanç ve Zazaların bu konuda ciddi bir çatışmaya girmesi, bölgenin huzuru açısından iyi değil... Zaten kimse bu tartışmaya tarihsel verilerle yaklaşmıyor; herkes kendi penceresinden ve ideolojik olarak bakıyor. İnsanların müzakere etmeden birbirini reddettiğini söyleyebilirim... Büyüklerimiz arasında kendini ‘Zaza’ veya ‘Kurmanç’ olarak ayrı tanımlayan yoktu. Herkes kendini Kürt olarak görürdü. Kurmançların bölgesine gittiğimizde bize ‘Dımılı geldi’ derlerdi. Onlar bize farklı gözle bakıyordu. Biz de onlara Kurmanç veya Kırdas diyorduk, Kürt demiyorduk. Yani onları ayırtmıyor, kendimiz gibi Kürt görüyorduk. Bingöl ve Diyarbakır’da Zazalar, genellikle kendi dillerinde ‘Kırd’ olarak tanımlar, soranlara ‘Ma Kırd’ derlerdi. ‘Ma Zaza’ ifadesini geçmişte hiç duymadım. ‘Zaza’ kelimesi son yıllarda yaygınlaşmış gibi görünüyor... Geçmişte güvendiğim bir kanaat önderi, Zazaların Medlerden geldiğini ve Kürtlerle yakın akrabalık bağı olduğunu söylemişti.” (Hasan, 65, Solhan)*

Aidiyetin zamanla değişen bir süreç olarak ortaya konması, Zazaların yaşam serüveni boyunca farklı biçimlerde yeniden kurduğu bir ilişkisellik alanına dönüştüğüne işaret eder. Bu bakımdan “eskiden kendime Kürt derdim, şimdi Zaza diyorum” ifadesi, bellekte yaşanan kimlik kırılmalarının bir örneği olarak değerlendirilebilir. Buradan hareketle kimliğin kökenin değil, hareketin, geçişin ve konumlanmanın bir ürünü olduğu söylenebilir. Nitekim anlatılarda bu geçiş açıkça dile gelmiştir: geçmişteki

Kürtlük vurgusunun yerini, bugün artan bir Zazalık bilinci almış fakat bu da yeni gerilimleri beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda kimlik, kendini tanımlama yanında başkalarının bu tanıma yüklediği anlamlarla da şekillenen bir alan hâline gelir. Aynı zamanda kimliğin ideolojik biçimlenişine yönelik eleştirel bir mesafe de söz konusudur. “*Herkes kendi penceresinden ve ideolojik olarak bakıyor*” cümlesi, bireysel kimliklerin çoğu zaman dışsal siyasal ve kültürel müdahalelerle yeniden tanımlandığını, yani kimliğin bir özden çok, tartışma ve müzakere zemini olduğunu ima eder.

Zaza kimliğinin dönüşüm sürecine ilişkin anlatılar, etnik kimlik inşasının dinamik doğasını ve kolektif belleğin dönüşümünü açıkça yansıtmıştır. Görüşmelerde sıklıkla karşılaşılan nostaljik bellek anlatıları, geçmiş dönemlerde Kurmanç ve Zaza ayrımının günümüzdeki kadar belirgin olmadığını, insanların kimliklerini daha kapsayıcı bir biçimde tanımladıklarını ortaya koymuştur. Bu nostaljik referanslar, bir özlemin yanı sıra günümüz kimlik tartışmalarının kutuplaştırıcı doğasına yönelik eleştirel bir bakışı da içermektedir. Sürecin analizinde, geleneksel olarak Kürt kimliği altında konumlandırılan bir topluluğun zamanla kendisini “Zaza” olarak tanımlamaya başlaması dikkat çekicidir. Bu dönüşüm Barth’ın (2001) etnisite kuramında vurguladığı gibi sınırların sabit değil, sosyal ve politik bağlamlara göre şekillendiği tezini destekler niteliktedir. Söz konusu kimlik dönüşümünün arka planında ise, dilsel farklılıkların merkezi bir rol oynadığı gözlemlenmiştir: Zazaca (Zonê Ma) ile Kurmanci arasındaki mesafenin, aidiyet ayrışmasını besleyen temel faktörlerden biri olduğu anlaşılmıştır. Bu çerçevede dil, kolektif kimliğin yeniden tanımlanmasında kilit rol oynamaktadır.

Kimlik, yalnızca dışarıdan dayatılan etiketlerle değil, bireylerin ve toplulukların kendilerini nasıl tanımladıkları veya adlandırdıklarıyla şekillenen karmaşık bir süreçtir. Bu bağlamda antropolojide “emik” olarak adlandırılan içsel perspektifler, bir grubun kendisine atfettiği nitelikleri anlamada önemli bir izlek sunar. “Etik” olarak isimlendirilen dışsal perspektifler ise grubun dışındakilerin gruba atfettiği nitelikleri kapsar. Bu çerçevede Zaza topluluğu arasında kullanılan *Kırd*, *Kırmanç*, *Dımili* ve *Zaza* gibi terimler, basit sözcükler olmanın ötesinde, derin tarihsel boyutları, coğrafi farklılaşmaları ve kültürel-inançsal aidiyetleri yansıtan önemli işaretlerdir. Bu adlandırmaların kullanımı, bölgeden bölgeye anlam kaymaları gösterirken, aynı zamanda kimlik inşa süreçlerinin lokal biçimlerini de tarif eder.

Lice, Nazımiye ve Solhan gibi farklı yerelerde yapılan bu araştırmada, ilgili adlandırmaların kullanımında dikkat çekici farklılıkların olduğu açığa çıkmıştır. Örneğin Kırmanç terimi bazı bölgelerde etno-dinsel bir aidiyeti öne çıkarırken, Kırda terimi, daha genel bir etnolinguistik durumu ifade etmiştir. Dımılı ise, kimi yerelerde tarihsel derinliği olan bir kimlik belirteci olarak kullanılırken, bazı bölgelerde Kurmançlar nezdinde Zazaları ifade eden bir anlam yüklenebilmektedir. Zaza adlandırması ise akademik ve siyasi söylemde yaygınlaşmış olsa da yerel düzeydeki kabulü bölgeden bölgeye önemli ölçüde değişkenlik göstermiştir. Bu tercihlerin ardında yatan nedenler, toplulukların geçmişle kurdukları ilişkiye, siyasi duruşlarına ve kolektif belleklerine dair önemli ipuçları sunmuştur. Nitekim bir topluluğun kendisini nasıl adlandırdığı, dilsel bir tercih olmanın yanı sıra onun sosyal gerçekliğinin ve kimlik algısının önemli bir yansımasıdır.

*“Lice’de Zazaca konuşanlar, ‘Zaza’ ve ‘Dımılı’ olarak adlandırılırlar. Kurmançlar sorduğunda ‘Zazayız’ deriz ama onlar bize ‘Dımılı’ derler. Biz de zaman zaman kendimize bu şekilde hitap ederiz. ‘Dımılı’ kelimesinin anlamı şöyledir: İki kardeşin zamanla yollarının ayrılması gibi. ‘Di’ iki, ‘mil’ ise kol, omuz veya taraf anlamına gelir. Bu göçle ilişkilidir. Mesela, bir Zaza Kurmançların arasına göç eder, uzun süre kalır ve onların dilini öğrendikten sonra geri dönerse, ona ‘Dımılı’ deriz. ‘Dımılı Hasan’ gibi. Bu Hasan’ın Zazalardan ayrılıp iki dili bildiğini gösterir. Biz Dımılı’yi genellikle bu insanlar için kullanırız. (Zora, 68, Lice)*

*“Aile büyüklerim kendilerini anadillerinde ‘Ma Kırda’ diye adlandırıyorlardı. Bizim bölgede eskiden genellikle bu kullanılırmış ama son dönemde ‘Zaza’ daha yaygın hale gelmiş. Özellikle elli yaş altındaki genç kuşak kendini ‘Zaza’ olarak tanımlıyor. Lice’nin köylerinde de bu kavram yaygındır. Aslında Lice’de herkes ana dilini rahatça konuşabildiği için kimse bu kavramlar üzerinde çok durmuyor. Fakat şehir merkezine veya Batı’ya gidildiğinde, ya da resmi işlemler sırasında bu kimlik tanımları öne çıkıyor. Köyde tüm hayatımız Zazakî ile şekillenmiştir. Eğer köyden hiç çıkmasaydım, muhtemelen kimlik konusunu hiç düşünmezdim. Şehirler, kendi dilimizle bağlarımızın zayıfladığı ve kendimizi ismen tanımlamaya zorlandığımız yerlerdir.” (Gulê, 36, Lice)*

*“Büyüklerimiz kendini ‘Zaza Kürdü’ olarak tanımlar. İçeriden biri, yani Kurmançlar sorduğunda ‘Ma Zazayî’ (Zazayız), dışarıdan biri sorduğunda ise ‘Kürdüz’ derler. Zazalar genellikle kendilerine anadillerinde ‘Kırda’ veya ‘Kırmanç’*

*derler. ‘Dımılı’ diyenler de vardır... ‘Zaza’ isminin bir aşiret adından geldiği ve zamanla tüm topluluğa adını verdiği söylenir... Köyümüzde Zazaların geldiği yeri belirtmek için ‘Mehella Kırdan’ (Kırdların mahallesi) ifadesi kullanılır. Bu, yamaçlarda kalan bir bölgeydi ve Zazaların oradan gelip yayıldığı düşünülürdü. Bazılarının ‘Kırd’ ve ‘Kırmanç’ isimlerine bilinçli şekilde karşı çıkmasının nedeni, bu kavramların ‘Kürt’ tanımıyla olan ilişkisidir. Bingöl ve buradaki Zazalar kendilerine ‘Kırd’, Dersim’dekiler ise ‘Kırmanç’ derler. Gerçeklik budur.” (Dilan, 42, Lice)*

*“Köyden kente taşındığımız ilk zamanlarda babam kendini ‘Dımılı’ olarak tanıttırdı. Ancak karşısındakiler bu terimin anlamını bilmedikleri için babam, ‘Dımılı’nın Zaza demek olduğunu açıklamak zorunda kalırdı. Zamanla ‘Dımılı’ kavramının daha az kullanıldığını fark ettim. Artık ‘Nerelisiniz?’ sorusundan sonra ‘Zaza mısınız?’ diye soruluyor ve ‘Evet, Zazayız’ cevabı veriliyor. Çevremde ‘Dımılı’ kelimesini çok nadir duyar oldum. Zazaların yaşadığı yerlerde dil konusunda bir karmaşa yaşandığını düşünüyorum ve şehirleşme hepimizi ‘Zaza’ yaptı.” (Robin, 34, Lice)*

“Kırd”, “Kırmanç”, “Dımılı” ve “Zaza” terimlerinin kullanımının, bireyler arası ilişkilere, mekânsal hareketliliğe ve dilsel yetkinliğe bağlı olarak değiştiği görülmüştür. “Dımılı” teriminin anlamına ilişkin Lice’deki yerel etimolojik açıklama (ki Solhan ve Nazımiye’de de benzer açıklamalara rastlamak mümkündür) ‘iki koldan ayrılan kardeşler, aşiret ismi veya hem Kurmanci hem Zazaca konuşabilen kimseleri’ ifade eder. Bu açıklama bir yandan grubun içerisindeki dilsel çeşitliliği meşrulaştırırken, öte yandan göçle ilişkili sosyal dönüşümleri sembolik düzeyde anlamlandırır. Bu bağlamda “Dımılı”, bir isim olmaktan çok, dilsel anlamda melezleşmiş bir yaşam deneyimi ve tarihsel anlamda bir aşiret işaretidir. Kavramlar konusunda kuşaklararası pratiklerinde yaşanan dönüşüm de dikkat çekicidir. Aile büyüklerinin “Ma Kırd” söylemine karşın genç kuşağın “Zaza” isimlendirmesini benimsemesi, yerel terminolojinin ulusal veya kamusal kimlik söylemleri karşısında geçirdiği değişimi gösterir. Burada köy ve kent ayrımı, coğrafi bir farktır ve kimlik farkındalığının ortaya çıktığı bir eşiktir. Köyde adlandırmaların önemsizleştiği çünkü dilin gündelik hayatın doğal parçası olduğu bir ortam söz konusudur. Fakat kent veya resmi otoriteyle karşılaşma anlarında Zazalar, kendilerini belirli bir kategoriye yerleştirmek zorunda kalırlar. Bu durum kimliğin doğallaştığı yer ile tanımlanmaya zorlandığı yer arasındaki ikiliği görünür kılar.

Terminolojik çeşitlilik ve terimlerin ardında yatan tarihsel ve ideolojik gerilimler dikkat çeker. Öyle ki, “Kırd”, “Kırmanç”, “Dımili” ve “Zaza” gibi adlandırmaların hepsi aynı etno-dilsel gruba ait olmasına rağmen, bunlar arasında tercih edilen terimlerin politik ve kültürel bağlamlara göre değiştiği anlaşılmıştır. “Zaza isminin bir aşiret adından geldiği” yönündeki söylem, kimliğin kökenine dair halk etimolojisi üzerinden bir açıklama sunar. Aynı zamanda “Kırd” ve “Kırmanç” adlandırmalarına yönelik direnç, bu kavramların “Kürt” kimliğiyle ilişkilendirilmesiyle bağlantılıdır. Bu bağlamda adlandırma bir tür siyasi pozisyon alış biçimidir.

Kentleşmenin adlandırma pratiklerini nasıl dönüştürdüğü meselesi de anlatılarda berraklaşmıştır. Nitekim köyde “Dımili” veya “Kırd” olarak ifade edilen aidiyet, kentsel bağlamda geçerliliğini yitirmekte, yerini daha yaygın ve dışa dönük bir kategori olan “Zaza”ya bırakmaktadır. “Dımili” teriminin açıklamaya muhtaç hale gelmesi ise, bu kavramın kamusal alanda tanınmayan bir forma dönüştüğünü, bu nedenle işlevini yitirdiğini gösterir. “*Şehirleşme hepimizi Zaza yaptı*” ifadesi bu yönüyle, mekânsal hareketliliğin yaşama biçimlerinin yanı sıra kimliksel tanımlamaları da dönüştürdüğüne işaret eder. Bu dönüşüm, yerel adlandırmaları görünmezleştiren bir sadeleşmeyi de beraberinde getirir.

Lice örneğine paralel olarak Solhan’da da ‘Kırd’ teriminin özellikle yaşlı kuşaklar arasında kullanımının önemli ölçüde sürdürdüğü gözlemlenmiş fakat son yıllarda ‘Zaza’ adlandırmasının bölgede baskın hale geldiği anlaşılmıştır. Bu durumun Bingöl ve diğer Sünni-Zaza bölgelerinde de geçerlilik gösterdiği görüşmeciler tarafından sıklıkla ifade edilmiştir. Bu gelişme, Zaza kimliği etrafındaki söylemsel yapılanmanın bölgesel farklılıklar gösterdiğini ve zaman içerisinde evirildiğini ortaya koyar. ‘Zaza’ teriminin giderek merkezi bir konum kazanması, kimlik tanımlamalarının standartlaşma eğilimine girmesi olarak yorumlanabilir.

*“Büyüklerimiz kendilerine ‘Zaza’ der. Zaten Solhan’da Zazalar kendilerine ‘Zaza’ ya da ‘Kırd’ der. Dımili ismini onlara Kürtler takmıştır. Örneğin Muş’a gittiğimizde, kendi aralarında bize genelde ‘Dımili’ derler. Dımili’nin iki dilli anlamına geldiği söyleniyor. Biz de onlara ‘Kırdası’ diyoruz. Türkler ise bize ‘Zaza’ derler.” (İbrahim, 54, Solhan)*

*“Ninem, dedem, annem ve babam genellikle kendilerini ‘Zaza’ olarak tanımlarlardı. Kürtlerin kolları var: Sorani, Gorani,*

*Dımılı ve Kurmanci olarak ayrılıyor. Fakat benim büyüklerim kendilerini ‘Zaza’ olarak adlandırdıkları için ben de öyle diyorum. Dedem ve özellikle babam ısrarla bizim ‘Zaza’ olduğumuzu ve Kürt olmadığımızı söylüyorlar. Bu sebeple ben de onlara ayak uyduruyorum aslında. Ben bu şekilde öğrendim ve öğrendiğim gibi devam ettiriyorum. Zazaların diğer isimlerine yabancıyım açıkçası. (Hazal, 19, Solhan)*

Solhan’daki veriler, Zaza kimliğine dair adlandırmaların kuşaklararası devamlılık ve kırılma çizgileriyle şekillendiğini göstermiştir. Buradaki genç sayılan görüşmeciler, aile büyüklerinin ağırlıklı olarak “Zaza” ifadesini kullandıklarını aktarırken, bu ifadenin etnik bir tanım olmanın ötesinde bir aidiyet alanı ve kültürel referans olarak da içselleştirildiğini ortaya koymuştur. “Ma Zaza” gibi ifadelerin gündelik dildeki kullanımı, Solhan’da kimliğin öncelikle dilsel bir zemin üzerinden tanımlandığını ve bu tanımın topluluğun içerisinde net bir kabul gördüğünü düşündürmektedir. Aynı zamanda, Solhan’da “Zaza” kimliğinin Kurmançlarla olan etkileşimler üzerinden yeniden kurulduğu gözlemi de dikkate değerdir. Dış gruplar tarafından Zazalara “Dımılı” denilmesi, bu adlandırmanın bir dışsallık taşıdığını ima etmiştir. Örneğin, “*Muş’a gittiğimizde bize ‘Dımılı’ derler*” ifadesi, Dımili teriminin bir öteki tanımlama formu olarak işlev gördüğünü fakat Solhan’da yerel olarak yaygın bir kullanım olmadığını gösterir. “*Biz de onlara ‘Kırdasi’ diyoruz*” gibi ifadeler ise, kimlik söyleminin karşılıklılık üzerinden üretildiğini gösterir. Bu tür karşılıklılık, kimlik pozisyonlarının inşa edilmesinde de belirleyici olmuştur.

Solhan’da ‘Zaza’ adlandırmasının yaygın kullanımına karşı eleştirel bir mesafe de söz konusudur:

*Ben kendime ismen Zaza yerine, Dımili veya Kırd denmesini tercih ederim çünkü bizim atalarımız da çoğunlukla kendilerini anadillerinde bu şekilde tanımlamışlardır. İnsan kendini tanımlarken, kendi ana diline referansla tanımlamalıdır. Zaza ismi bize Türkler tarafından takıldığı için reddediyorum. Bu kavram bana lakap ya da dalga konusu gibi geliyor. Kökü oldukça saçma. Fakat mesela kendime ‘Kırd’ dediğim zaman, bu kavramı Medlerden öncesine dahi dayandırabiliyorum. Yani tarihsel olarak bu isimle bağ kurmam daha mümkün. Zaza teriminin herhangi bir geçmişi veya kökü yok... Misal biz kendi anadilimizde Türklere, ‘Rom/Romî’ diyoruz fakat onlar kendilerini bu kavramla tanımlamadılar ve kendilerine Türk dediler. Ardından bize Zaza dediler, biz onların isimlendirmesini kabul ettik. Hâlbuki bunu hiçbir şekilde kabul*

*etmememiz gerekirdi. Yani nasıl ki Türkler bizim onlara adlandırmamıza müsaade etmediyse, biz de onların bizleri adlandırmasına müsaade etmemeliyiz.” (Fırat, 37, Solhan)*

Dışsal adlandırmalara karşı geliştirilen direnç açıkça ortaya konmuştur. Bu bakımdan kimi Solhanlılar için “Zaza” terimi dışsal bir dayatma olarak görülürken, kimliğin kendi içsel tarihsel ve dilsel referanslara dayanması gerektiği savunulmuştur. Bu yaklaşım, “Zaza” adlandırmasının bir dış gruba ait olduğunu ve bu adın kabul edilmesinin özenliğe aykırı olduğunu düşünmekte, kimliği adlandırma hakkını topluluğun kendisine tanımaktadır. Bu anlamda dilsel aidiyet, kimliğin en meşru referansı olarak öne çıkmıştır. “Zaza” kelimesinin dilsel repertuarda yer almamasına vurgu yapılırken, alternatif olarak sunulan “Dımılı” ve “Kırd” terimleri, otantik ve tarihsel olarak köklü kavramlar şeklinde sunulmuştur. Bu tutum, adlandırmanın kimliğe dair tarihsel bir sahiplenme olduğu fikrine yaslanır. Öte yandan, anlatılarda dikkat çeken bir diğer boyut, karşılaştırmalı bir anlatı stratejisidir. Türklerin kendilerine yönelik “Rom/Romî” adlandırmasını reddetmesi, bir tür örnek durum olarak sunulmuş, aynı direncin Zaza topluluğu tarafından da gösterilmesi gerektiği savunulmuştur. Bu yaklaşım, kimlikli tutarlılığı karşılıklılık ilkesiyle temellendirir. Adlandırma bu yönüyle siyasal, kültürel ve tarihsel bağlamlarda bir mücadele alanına dönüşmüştür. “Zaza” terimi, burada kimlik üzerindeki kontrolün sembolüdür. Dolayısıyla reddi, bir isimden vazgeçişin yanı sıra, dıştan dayatılan kimlik politikalarına karşı bir öz-isimlendirme talebinin açık ifadesidir.

*“Kırmanç olarak tanıtıyorum kendimi. İnanç olarak da ‘Raa Haq’ diyoruz. Türkçe anlamda ‘Hak Yolu’ veya ‘Tanrı Yolu’ olarak geçer. Alevilik kavramını bilinçli olarak tercih etmiyorum. Çünkü Alevilik tabiri de Zazalık gibi sonradan girmiş bölgeye. Eskilerimiz, geçmiş dönemlerde Kırmanç ve inanç için Raa Haq’ı kullanmış hep. ‘Zaza’ tabiri bizim buralarda 2000’li yıllarla birlikte daha çok kullanılmaya başlandı. Ondan öncesinde tanım genellikle ‘Kırmanç’ şeklindeydi. Sosyal medyanın yaygınlaşması ile beraber ‘Zaza’ kullanımında artış olduğunu ve bu bölgeyi de etkilediğini söyleyebilirim. Çoğunlukla Avrupa’da yaşayan kimi Dersim ve Bingöllülerin, Zazacı hareketlerin etkisinde kalmaları ve onlardan yola çıkarak bu isimlendirmeyi benimsemesi etkili olmuştur... Dersimi, ‘Kırmanciye’ veya ‘Kırmanciye Belekê’ şeklinde tanımlıyoruz. Bu tanım, Dersim’in etnik, dilsel ve inançsal çeşitliliğini anlatan en etkili kavramdır bence. Kırmanciye, Kırmançların ülkesi anlamına gelir. Belek ise, Kürtçe ‘ala, alaca, çeşitli’ anlamına geliyor. Kırmanciye Belekê,*



*bu anlamda ‘çeşitli Kürtlüklerin veya Kırmançların ülkesi’ olarak çevriliyor. Bu kavramdan hareketle, Dersim’in birçok farklı dil ve kültüre ev sahipliği yaptığını söyleyebiliriz.” (Kamer, 51, Nazımiye)*

*“Ben kendimi Kürt ve Alevi bir kadın olarak tanımlıyorum. Aile büyüklerimiz kendilerini Kürt ve Alevi olarak tanımlarlardı ve kendi ana dillerinde kendilerine ‘Kırmanç’, dillerine de ‘Kırmancki’ derler. Gençler ciddi bir asimilasyon yaşadıkları ve kimliklerini anadan atadan devralmak yerine kendi kendilerine yeniden bir kimlik oluşturdıkları için bu dışarıdan söylemlere daha rahat adapte oldular. Yaşlılar ve gelenekçi olanlar ise ‘Kırmanç’ kelimesinden vazgeçmiyorlar.” (Aylin, 38, Nazımiye)*

*“Benim ninem 1917 doğumluydu ve 2008 yılında vefat etti. O devamlı ‘biz Zaza değiliz, biz Kırmanç’ız’ derdi. Yaşlıların bu anlamda kullandığı kelime nereye giderseniz budur. Genç kuşak ise ‘Zazaca konuştuğumuz halde neden Zaza değiliz’ sorusunu soruyor. Bu ayrımın Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail çekişmesinden ortaya çıktığı düşünüyor. Yaşlılar, Zaza terimini hakaret olarak görürler. Şimdiki kuşakta ‘Zaza’ ismi daha çok kabul görüyor.” (Murat, 35, Nazımiye)*

*“Biz kendimize Kırmanç, dilimizi de Kırmancki diyoruz. Son zamanlarda giderek bize ‘Zaza’ demeye başladılar. Bizim büyüklerimiz hiçbir zaman kendilerine ‘Zaza’ demediler. Sadece Yusufanlar Dersim’e sonradan yerleşmişler ve Raa Haq inancına geçmişlerdir. Bunu birçok kişi bildiği için içeride sadece Yusufanlara ‘Zaza’ denir... Kureyşan aşiretine mensup Pir ve Rehberler de Kırmancki konuşmalarına rağmen kendilerini ocakla ve evladı Kerbela olarak tanımlar. Müridlerine ‘Kırmanç’ derler.” (Zerri, 73, Nazımiye)*

Nazımiye’de öne çıkan “Kırmanç” adlandırması, bu coğrafyada bir etnik aidiyet ifadesinin yanı sıra Raa Haq inancı ile iç içe geçmiş, tarihsel bir kendilik kurgusunun da taşıyıcısıdır. Bu anlamda “Kırmanç”, bir topluluğun adı ile Raa Haq inanç pratiği ve tarihsel bellek ile yoğrulmuş kültürel bir kimlik kategorisidir. Zaza, Kırmanç gibi ifadelerin sahada birbirinden ayrışarak kullanılmasının temelinde dil farkının yanında, inançsal ve tarihsel bir farklılaşma anlatısı yer almıştır. Anlatılardaki ortak temalardan biri, “Kırmanç” teriminin daha çok yaşlı kuşaklar tarafından tercih edilmesi ve bu terimin Raa Haq inancı ile özdeşleştirilmesidir. Yaşlı kuşakların “biz Zaza değiliz, biz Kırmanç’ız” yönündeki ısrarı, bir kimlik koruma stratejisi olarak okunabilir. Bu koruma stratejisi modernleşmenin, asimilasyonun ve medyatik kimlik inşalarının meydana getirdiği yeni kimlik kategorilerine karşı bir direnç biçimidir. Genç kuşakların, özellikle

sosyal medya ve diasporik söylemler aracılığıyla “Zaza” terimini benimsemeye daha açık olması ise, kimliğin söylemsel anlamda dönüşebilir bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Bu anlamda Avrupa’daki Zaza diasporasının etkisiyle oluşan “Zaza” söyleminin Nazımiye’ye kadar ulaşarak karşılık bulması, modern kimlik inşalarının yerel tahayyüller üzerinde ne denli etkili olabileceğini ortaya koymuştur.

Nazımiye örneğinde “Zaza” ve “Kırmanç” adlandırmaları arasındaki ayrım, aynı zamanda bir dış ve iç grup ayrımı işlevi de görmektedir. “Zaza” Şafii Zazalar için, yani dış gruplar için kullanılan bir tanımken, “Kırmanç” terimini iç grup, yani Raa Haq inancına mensup Zazalar için geçerli bir kimlik ifadesi olarak kullanmıştır. Bu ayrım, inançsal farklılık üzerinden şekillenen bir sosyal ayrışma pratiğidir. Bu bağlamda Kırmanç olmak, Zazaca konuşmakla sınırlı bir durum değildir. Raa Haq inancını benimsemek ve belirli tarihsel aidiyetlere sahip olmakla koşullanır. Bu durum, aynı dili paylaşan gruplar arasında dahi, inançsal ve tarihsel referanslara bağlı olarak kimliğin farklı biçimlerde kurulabileceğini gösterir. Dersim’in “Kırmanciye Belekê” şeklinde kavramsallaştırması ise, kimliğin bu bölgede çeşitliliği ve çoklu aidiyetleri içerdiğini ima eden bir söylemsel çerçeve sunmuştur. Bu kavram, genelde Dersim özelinde ise Nazımiye’deki kimlik anlatılarında, etnik ve inançsal çeşitliliği kapsayan ve onu bir üst kimlikte birleştiren bir tür çatı kimlik olarak işlev görmektedir. Aynı zamanda bu ifade, yerel kültürel bellekte farklılıkların bastırılmadığı, aksine birlikte yaşama kültürü içerisinde anlamlandırıldığı bir geçmiş tahayyülünün de göstergesidir.

Zaza kimliğinin inşasına dair emik adlandırmalar, Lice, Nazımiye ve Solhan sahalalarında yapılan görüşmelerde ortaya konan veriler ışığında anlam kazanır. Nitekim bu bölgelerde Zazaca (Kırmaçça/Dımılı) konuşulmasına rağmen, kimlik adlandırmalarında belirgin farklılıklar göze çarpmaktadır. Lice örneğinde, “Zaza”, “Kırd” ve “Dımılı” gibi terimlerin bağlamsal olarak kullanıldığı görülmektedir. Nazımiye’de ise kimlik tanımlamaları büyük ölçüde Raa Haq inancı etrafında şekillenmekte ve “Kırmanç” adlandırması öne çıkmaktadır. Burada dini aidiyet, etnik kimlik tanımını doğrudan etkileyerek, etno-dinsel bir bağlam oluşturmakta ve “Zaza” terimine karşı mesafe oluşturmaktadır. Özellikle yaşlı kuşaklar arasında yaygın olan bu eğilim, tarihsel olarak Şafi-Zaza topluluklarıyla yaşanan ayrışmanın izlerini taşımaktadır. Bununla birlikte, genç kuşaklarda “Zaza” teriminin giderek daha fazla kabul gördüğü gözlemlenmiştir.

Solhan'da ise "Zaza" teriminin diğer bölgelere kıyasla daha yaygın bir kabul gördüğü ancak "Kırd" adlandırmasının özellikle yaşlılar arasında varlığını sürdürdüğü açığa çıkmıştır. Bu bölgede ortak kimlik tanımlamaları, büyük ölçüde dilsel aidiyet üzerinden şekillenmektedir. Üç bölge arasındaki farklılıklar ise, Zaza kimliğinin tek tip bir kategori olarak ele alınamayacağını ortaya koymuştur. Kimlik inşası süreçleri, yerel tarihsel deneyimler, dini aidiyetler, siyasi temsiller ve kuşaklararası aktarımlarla şekillenmekte ve sürekli bir dönüşüm içerisinde inşa edilmektedir. Bu durum, "Zaza kimliği" yerine "Zaza kimlikleri"nden söz etmeyi daha uygun kılmakta ve emik ile etik adlandırmaların bu çeşitlilik içerisinde anlam kazandığını göstermektedir.

Etnik kimlik inşası, dil, tarih ve kolektif belleğin kesişiminde şekillenir. Bu bağlamda Zazacanın ayrı bir dil olarak sınıflandırılması, bazı gruplarca Zazaların etnik ayrılığının bir kanıtı olarak sunulurken, diğerleri sosyal koşullar ve tarihsellikten hareketle bu farklılığı, Kürtçenin bir lehçesi veya Kürdi dillerin bir parçası olarak algılamaktadır. Saha çalışmasında karşılaşılan yerel söylemler ve gözlemler, bu tartışmanın gündelik kimlik pratiklerinde kök saldığını ve daha da çeşitlendiğini göstermiştir.

Zazaların bağımsız bir etnik grup olduğuna dair yaklaşım büyük oranda Solhan'daki görüşmelerde karşılık bulmuştur.

*"Zazalar zazadır. Zazalık dışındaki her şey bize dayatmadır. Bu başkalarının bizi tanımlaması demektir. Bir Zaza'ya sen başka bir şeysin demek, bir Koreliye 'sen Russun' demek gibi bir şeydir. Bunu maalesef Kürtler bize yapıyorlar. Genellikle uydurma sıfatlarla bizi, kendi dünyalarına dâhil etmeye çalışıyorlar. Fakat bizim başka bir sığata ihtiyacımız yoktur... Kürtler ve kültürel açıdan da kolay kolay uyuşmuyoruz. Kürtler, bizi dil benzerliğimizden hareketle Kürt olarak tanımlıyorlar. Fakat ben Afganca, Farsça ve Peştuncay'ı da dinlediğimde büyük oranda anlıyorum. Bu benim, bu gruplardan olduğumu mu gösterir? Hatta bu dillerden bazıları, bana Irak Kürdistan'ının konuştuğu dilden daha anlaşılır geliyor. Sonuçta baktığımızda hepimiz İranî dillerin bir parçasıyız ama Zazaca kendi başına müstakil bir dildir. Köken olarak İranî dilleri konuşanlar, geçmişte akraba olabilirler fakat şu anda ayrı gruplar şeklinde yaşıyorlar." (Yusuf, 50, Solhan)*

*"Zazalar Kürt değildir. Birbirimizi konuşurken anlamıyoruz. Eşim Kürtlerle bağlantımız olduğunu söylerdi ama soy ve kavim olarak farklıyız. Bizim Hazreti Hasan'ın soyundan ve Arap kavminden geldiğimiz söylenir." (Zehra, 79, Solhan)*

*“Bizi Kürtlerden ayıran temel şey dilimizdir. ‘Dilin önemi yok’ diyorlar ama o zaman ‘hepimiz Âdem ile Havva’dan geldik’ demek gerekir. Milliyetçilik sıg bir ideolojidir. Allah bizi farklı kavimler halinde yaratmıştır ve Kürtçe, Zazaca gibi diller oluşmuştur. Kendi ortamlarında Kürtlerle çok fazla ‘Zazalar, Kürt mü değil mi’ tartışmasına çok gireriz. Onlar genellikle Zazalar’ın Kürtlerin bir kolu olduğuna inanırlar. Ben de ‘madem öyle siz de Türklerin bir kolusunuz’ derim. Aynı şey. Bugün yeni bir dil de ortaya çıkabilir, onlar da kendine başka bir şey diyebilir. Buna kim engel olacak.” (İbrahim, 54, Solhan)*

Solhan’daki Zazaların önemli bir kısmı etnik kimliklerini, bağımsız Zaza kimliği temelinde kurarak ve bu kimliği diğer etnik kategorilerden, özellikle Kürtlükten ayırmışlardır. Bu bağlamda, Zazalık bir aidiyet biçimi ve bir karşılaştırma kategorisi olarak işlev görmüştür. Öne çıkan söylemler, Zaza kimliğinin içsel bir hakikat olarak kurulduğunu ve dışsal tanımlamaların bu kimliğe yönelik bir tehdit olarak algılandığını ortaya koymuştur. “Zazalar Zazadır” ifadesi, etnisite teorilerindeki İlkçi anlamda kimliğin sabit, doğallaşmış ve dış müdahalelere kapalı bir yapı olarak kurgulandığını gösterir. Dile getirilen bir diğer önemli unsur, Zazacanın bağımsızlığına yapılan vurgu ve bu dilin kimlik belirleyicisi olarak görülmesidir. “Zazaca kendi başına müstakil bir dildir” ifadesi, Zazacanın etnik sınırların çizilmesinde belirleyici bir unsur olarak konumlandırıldığına işaret eder. Bu söylemde, dil benzerliği üzerinden yapılan etnik tanımlamalara karşı, benzerlik ve anlamayı merkeze alan eleştirel bir yaklaşım söz konusudur. Dilsel karşılaştırmalar (örneğin Afganca, Peştuca ile Zazaca yani İranî diller arasındaki anlaşılabilirlik) aracılığıyla, Zazalık ile Kürtlük arasında varsayılan yakınlık sorgulanmakta ve bu yakınlık zayıflatılmaktadır.

Anlatılarda kimlik, “millet” kategorisi üzerinden şekillenmekte ve Zazalık, etnik olduğu kadar moral bir pozisyonla da tanımlanmaktadır. Zazalık, Kürtlerle insani bir düzlemde eşitlenmekle birlikte, etnik olarak ayrı ve özgün bir topluluk olarak görülmektedir. Buna göre, karşılıklı kabulün olmayışı bir tür sosyal ve duygusal sınırın oluşumuna işaret eder. Bu doğrultuda “onlar bizi kabul etmiyorsa, biz de onları kabul etmeyiz” ifadesi, etnik kimliğin karşılıklı tanıma süreçlerine bağlı olduğunu vurgular. Zazaların belirli kutsal soy ve kökenlerden geldikleri yönündeki inanç ise, etnik kimliğin tarihsel ve kutsal bir kökene dayandırılarak meşrulaştırıldığını gösterir. Bu söylemler, aynı zamanda kolektif bir onur kaynağı ve meşruiyet zemini olarak işlev görür. Burada etnik kimlik, kutsal soy anlatısı aracılığıyla kültürel sınırların ötesinde dinsel ve tarihsel bir

temele oturtulur. Solhan'daki anlatılarda Zaza kimliği, güçlü şekilde dilsel daha zayıf vurgularla ise diğer kültürel öğelerle temellendirilen, dışsal kategorilere karşı kendisini savunan ve içsel süreklilik anlatılarıyla güçlendirilen bir yapı sergiler.

*“Bence Zazalar Kürt değildir. Kürt olsaydık Sünni ve Şafi olmamız gerekirdi. Cemevi yerine camiye gitmemiz gerekirdi. Ne Kürtler ne de Türkler bizi inancımızdan dolayı kabul ediyor. Biz Zazayız ve anadilimiz Zazaca... Kürt Aleviler ile Zaza Alevilerin kökenleri farklıdır. Nazımiye'nin konuştuğu Zazaca ile Hozat'ın konuştuğu Kürtçe aynı değildir. Bizim Zazacamız Bingöl'le aynı, Bingöllüleri anlıyoruz ama Hozat'ta konuşulanı anlamıyoruz.” (Hüseyin, 23, Nazımiye)*

*“Dil ortaklığını temel alarak kendime ‘Zaza’ diyorum. Biz, bunun bir şive olduğunu düşünmüyoruz. Kürtlerle ne onların dilini konuşabiliyoruz ne de onları anlayabiliyoruz. Karşılıklı anlayamıyorsak, bu ayrı dil ve kimliklere sahip olduğumuzu gösterir... Şu an kendimizi arıyoruz. Eskiden Zaza olduğumuzu kabul etmezdim ama zamanla bu fikre yaklaştım. Siverek, Palu, Bingöl ve Diyarbakır'daki Zazalarla tanışınca aynı dili konuştuğumuzu fark ettim. Bu beni Zaza kimliğine inandırdı.” (Murat, 35, Nazımiye)*

Nazımiye'deki kimi anlatılarda Zazalık, bir inanç ve yaşam tarzıyla iç içe geçmiş, dolayısıyla yalnızca etnik bir kategori olarak değil, dinsel ve kültürel bir farklılık olarak kurulmuştur. Zazalık bu bağlamda, Sünni-Şafi Kürtlere ve Hanefi olan Türklere mesafe koyan bir konumdan anlam kazanmıştır. Burada etnik kimlik, çoğunluk toplumlarla olan farkların vurgulanması yoluyla tanımlanmış, inanç pratiği (cemevi-cami ayrımı), dil (Zazaca-Kürtçe) ve tarihsel dışlanmışlık hissi bir kimlik bilinci oluşturmuştur. Bulgularda dikkat çeken bir başka unsur, dilsel farklılıkların kimlik inşasındaki rolünün yalnızca Kürtlerle olan ilişkiyi değil, Raa Haq inancına bağlı gruplar arasındaki iç farklılaşmaları da belirlemesidir. Bu anlamda Hozat'ta konuşulan dilin anlaşılmasında örneği, kimileri için inancın tek başına bütünleştirici bir işlev görmekte yetersiz kalabildiğini, bölgesel dil farklılıklarının kimlik algılarını şekillendirebildiğini göstermektedir. Bu bulgu, diğer görüşmelerde Raa Haq inancının ortaklaştırıcı etkisine dair elde edilen verilerle kısmen çelişmekte, kimlik oluşumunda çok faktörlü bir yapının varlığına işaret etmektedir. Ancak bu düşüncedeki görüşmecilerin mülakatın devam eden kısmında vurgularını yeniden inanca yoğunlaştırdıkları gözlemlenmiştir. Bu durum, kimlik konusundaki tavrın muğlak ve bağlamsal olarak değişkenlik gösterdiğini ortaya koymuştur. Kimlik arayışı içerisinde olan Raa Haq inancına bağlı kimi genç

bireylerin, farklı bölgelerden Zazalarla karşılaştıkça dilsel benzerliği keşfetmesi ve bunun üzerinden bir kimlik inşasına yönelmesi ise, etnik aidiyetin sosyal olarak kurulan yönünü vurgular.

Gözlemler, Zazaların Kürt kimliği içerisinde konumlandırılmasına ilişkin görüşlerin bölgesel dağılım açısından farklılık gösterdiğini ortaya koymuştur. Örneğin Lice’de bu görüş daha yaygınken, Nazımiye ve Solhan’da ise Zazaların belirli oranda bu yaklaşımı benimsediği gözlemlenmiştir.

*“Aksaray’dan Varto’ya kadar yaptığım gezilerde Zazaların çoğunun kendini Kürt olarak tanımladığını gördüm. Kendim de hem Kurmanci hem Zazaki bilen biri olarak, iki dilin de aynı kökenden geldiğini, aradaki büyük benzerliklerden yola çıkarak söyleyebilirim. Sadece Kurmanci’nin biraz Arapçadan etkilendiğini ve Zazaki’nin daha saf kaldığını belirtebilirim. Kültürel olarak (giyim, halay, gelenekler) tam bir ortaklık söz konusudur. Dil, hele de öteki ile aynı köke sahip bir dil, tek başına bir ulus oluşturmaya yetmez. Bugün Türkler de Azerileri, Kırgızları ve Tatarları, dil konusunda tam anlamamalarına rağmen, Türk olarak tanımlamaktadır... Zazalar Kürttür. Hatta Kurmançlardan daha Kürtlerdir. Bugün baktığınızda, Seyyid Rıza’dan, Şeyh Said’e, Mazlum Doğan’dan, Selahattin Demirtaş’a kadar birçok Kürt hareketi ve kalkışmasının öncüsünün de Zaza olduğunu görürsünüz. Neticede bu insanlar, kim olduklarının bilincindeydiler. Eğer onlar Kürtlüğün sancağı taşıdıysa, bu sebepsiz değildir.” (Dilan, 42, Lice)*

*“Kürtlük bir çatı kimliktir; Kurmanç, Zaza, Goran ve Soran bu çatı altındaki gruplardır. Bu alt grupların, kendi aralarında bazı ufak tefek farklılıkları olabilir, özellikle coğrafyadan kaynaklı ama bu onların birbirlerinden ayrı olduklarını göstermez... Örneğin bir Zaza, hayatı boyunca konuşmadığı Kurmanciyi iyi anlayabiliyorsa, bunun genetik bir arka planı vardır diye düşünüyorum.” (Rohat, 33, Lice)*

*“Kendimize ‘Kürt’ deriz, ‘Kurmanç’ demeyiz. Kurmançlar da kendilerine ‘Kürt’ diyor, ‘Zaza’ demiyor. Dil farkı var sadece. Hakiki Zazalar, kendilerine ‘Kürt’ diyorlar. Bizde yedi babaya kadar böyle denmiştir.” (Berfin, 57, Lice)*

Lice’deki anlatılar, Zazalık ve Kürtlük ilişkisini iç içe geçmiş, büyük ölçüde tamamlayıcı bir kimliksel yapı içerisinde ele alan bir yaklaşımı yansıtır. Bu sahada Zazalık, Kürtlükten ayrı bir etnik kimlik olarak değil, Kürt kimliğine bağlı bir kültürel birim olarak görülmüştür. Kurmanci ve Zazaca arasında dil bilgisel ve kültürel açıdan

büyük benzerlikler olduğu belirtilmiş ve bu benzerlikler etnik aidiyetin ortak bir zemini olarak kurgulanmıştır. Bu gerekçelendirilirken de farklı Türk kimlikleri arasındaki ortak vurguya referans verilmiş, bunun Zazalar ve Kurmançlar örneğine benzediğini vurgulamıştır. Kimi Zazaların tarihsel olarak Kürt ulusal hareketlerinde öncü roller üstlenmiş olmaları da kimliksel aidiyeti siyasi tarihle iç içe kurmuştur. Ayrıca kimliksel tanımlamalar aynı zamanda kuşaklar arası sürekliliği ortaya koyar. Bu bağlamda Zazaların kendilerine tarihsel olarak “Kürt” dedikleri ifade edilirken, bu aidiyetin “Kurmanç” ile değil, daha kapsayıcı bir “Kürt” kimliğiyle kurulduğu belirtilir. Bu yaklaşımda, Kürtlüğün kapsayıcılığı kabul edilirken, dilsel farkların bu kapsayıcılığı bozan bir unsur olarak görülmediği anlaşılmaktadır.

*“Yıllar önce eşim merkezde bir konferansa katılmıştı. Orada çoğunlukla Bingöl’den gelenler varmış ve Dersimlilere, ‘sizin diliniz Zazaca siz Zazasınız, Kürtler ayrı siz ayrı’ demişler, ilk ayrışma orada başlamış. Hatta bayağı kavga dövüş çıkmış. Bununla Alevileri bölmeye ve Kürtlerle düşmanlaştırmaya çalışıyorlar. Bu bir politikadır. Kürtler içerisinde birlik engellenmeye çalışılıyor. Herkes bir tarafa çekmeye çalışıyor ama bizim bildiğimiz, Kırmanç olduğumuzdur çünkü atalarımızdan böyle gördük. (Gülay, 62, Nazımiye)*

*“Zaza-Kürt ayırımına karşıyız. İnanç olarak Alevi, kimlik olarak Kürt demişiz kendimize. Bu böyle gelmiş ve umarım böyle gider.” (Aylin, 38, Nazımiye)*

*“Hem dil, hem kültür, hem de yaşam tarzı olarak Kürtlerle Zazaların bir olduğunu düşünüyorum. İkisinin de aynı dil grubundan olduğunu biliyorum. Zazacayı da bu anlamda Kürtçenin lehçesi olarak görüyorum. Dilimiz aynı değil diyenleri kabul etmiyorum. Zazaların bile kendi içerisinde ağız farklılıkları varken sadece dilden hareketle Zazalar ayrı bir gruptur demek bana çok doğru gelmiyor. Örneğin Dersim Zazacasını Bingöl’dekiler anlamıyor, buradan hareketle kalkıp Bingöl’dekiler Zaza değil ya da Dersim’dekiler Zaza değil mi diyeceğiz?” (Asya, 42, Solhan)*

*“Kurmançlar aramızda lehçe dışında folklorik veya sosyolojik herhangi bir fark yoktur. Ben görev gereği bir dönem Mardin’de çalıştım herhangi bir farklılık görmedim. Biz coğrafi olarak Kürt politizasyonunun uzağında olduğumuz için sisteme daha entegre bir görünüm sergiliyoruz. Örneğin biraz daha Kuzey Irak veya Suriye’ye yakın olsaydık muhtemelen Kürtlük noktasında herhangi bir tereddüt olmayacaktı. Buranın izole kalması, devlet müdahalesine daha açık hale gelmesini*

*sağlamıştır... Ben kendi araştırmalarım ve eğitim düzeyim sayesinde kökenimizin Kürtlere dayandığını anladım fakat ailem benimle aynı eğitim düzeyine sahip olmadığı için kimlik noktasında tereddüte kaldılar. Zazayız demek dışında bir şey söylemiyorlar.” (Fırat, 37, Solhan)*

Anlatılar, Zaza kimliği ile Kürtlük arasında kurulan aidiyet bağının, bireysel deneyimler, politik farkındalık ve tarihsel aktarımla nasıl şekillendiğini göstermektedir. Ayrıca kimlik, “bölünme” ve “birlik” söylemleri etrafında tanımlamakta, Zaza-Kürt ayrımı yapmanın siyasal bir müdahale olduğunu düşünülmektedir. Bu yaklaşımlar, kimlik inşasında etnolinguistik farklarının yanı sıra kolektif tehdit algısının, politik söylemlerin ve tarihsel belleğin etkili olduğunu gösterir. Öte yandan “Kürtler arasında birlik” söylemi, kimliksel bir beyan ve direniş stratejisi olarak karşımıza çıkar. Bu çerçevede deneyimler, dışarıdan gelen ayrıştırıcı söylemlere karşı içsel dayanışma çağrısının örnekleri olarak okunabilir.

İnanç ve etnik kimlik kategorilerini birlikte ele alan ikili tanımlama, Raş Haq inancı ve Kürtlüğü çatışan değil, tamamlayıcı kimlik unsurları olarak sunmakta ve bu yapı, geçmişe dayanan bir süreklilik vurgusuyla meşrulaştırılmaktadır. Dilsel farklılıkların etnik sınırlar çizmekte yeterli bir ölçüt olmadığı vurgusu ise, Zazalık ile Kürtlük arasında ayrım yapılmaması gerektiği fikrini pekiştirir. Burada dilsel çeşitlilik ayrışmanın değil, içsel zenginliğin bir göstergesi olarak ele alınır. Bu düşünce, etnik kimliğin daha geniş bir kültürel ve tarihsel çerçevede değerlendirilmesi gerektiği yönündeki yaklaşımı temsil eder.

Zazaların bağımsız kimliği ve Kürtlüğünü benimseyen anlatılar dışında sahada, Kürtlerin genelinin kökeninin Zazalara dayandığını ve Zazacanın lehçe değil dil fakat Zazaların Kürt olduğunu kabul eden anlatılar da mevcuttur.

*“Bildiğimiz kadarıyla Zazalar Kürt toplumunun bir parçasıdır. Hatta Kürtlük bilincinin Zazalarda daha güçlü olduğunu görüyoruz. Örneğin Kurmançlar kendi anadillerinde kendilerine ‘Kurmanç’ derken, Zazalar, ‘Kırmanç’ ve ‘Kırd’ gibi Kürtlüğü daha net çağrıştıran ifadeler kullanırlar. Ayrıca birçok Kürt hareketine öncülük eden isim de Zazadır. Kurmançlar ancak Kürt ulusal bilinci yükselmeye başladığında, kendilerini daha açık şekilde Kürt olarak tanımlamaya başladılar... ‘Zazalar Kürt değildir’ diyen yabancı araştırmacılar Zazalar konusunda iddialı açıklamalar yapıyorlar ama hepsi yüzeysel bakıyor. Kaçı*



*bizim her bölgemizde yaşayıp, anlamaya çalışmıştır? Onların çıkarımlarından hareket etmek yanlışdır çünkü dışarıdan bakıyorlar. Biz önce atalarımızın ne dediğine bakarız. Araştırmacıların bir kısmı, kısıtlı bir grubun sesini duyuyorlar, bu da onları yanlış ve ideolojik kılıyor. Bu konuda dikkate alınması gerekenler içeriden olmalıdır.” (Ferhat, 24, Solhan)*

*“Kürt diye bir kimlik varsa, onun kökü Zazalardır. Zazacaya bir etnik köken atfedecek olursanız, onu hiçbir şekilde Kürtlükten soyutlayamazsınız. Zazalar, kendileri için ‘Kırd’ Kurmanci konuşanlar içinse ‘Kırdasi’ tabirini kullanır, ‘Kürdümsü’ anlamında. Yani kendilerini esas Kürtler, onları da Kürtleşmiş bir grup olarak görürler. Bu anlamda zaman zaman kendilerini Kürt grupları içinde daha soylu görebilmektedirler... Kurmançların dilinin de Zazacadan türediği söylenir ve Zazacanın saray dili olduğu bilinir tarihte. Bu yüzden konuşanları sınırlı kalmış. Zerdüştlüğü kutsal kitabı Avesta’nın içinde de başta Zazaca olmak üzere, Kürt dillerinin etkisinin güçlü olduğu belirtilir. Hatta çok iyi Zazaca bilen birinin Avestayı anlayacağı söylenir. Kürtlerin tarihin ilk dönemlerinde bu dine mensup oldukları biliniyor.” (Ferman, 47, Lice)*

Anlatılar Zazaları, Kürtlerin genelinin atası şeklinde tanımlayarak, baskın tarihsel anlatıların tersine çevrildiği bir köken anlatısı oluşturmakta ve böylece Zazaların etnik hiyerarşide daha üst konuma yerleştirildiği sembolik bir alan üretmektedir. Bu durum Kürtlük aidiyetinin teyidinin yanı sıra, Kürt kimliği içerisinde bir üstünlük pozisyonunun kurulmasına da işaret eder. Burada tarih, dil ve inanç unsurları birleştirilerek geçmişle kurulan bağ, kimliğin meşrulaştırılması için aktif biçimde kullanılmaktadır. Bu bağlamda dışarıdan gelen bilgilere karşı içeriden bilgi üretme arzusu ve yerli bilgi kaynaklarının öncelenmesi önemli bir ayrıntı olarak öne çıkar. Bu yaklaşım, Zazalar konusunda etnografik bilgi üretiminin toplumsal meşruiyet açısından da kimliğin temel yapı taşlarından biri olduğunu ortaya koymuştur.

Zazalığı Kürtlüğün “öz” hâli olarak konumlandıran yaklaşım, Zazacayı Kürtçenin ilk ve kadim biçimi olarak tanımlamaktadır. “Kürtler Zazadır” söylemi kimlik aidiyetinin yönünü tersine çevirerek, Zazalığı merkezileştirmekte ve tarihsel derinlik atfederek, bir köken üstünlüğü inşa etmektedir. Bu durum etnik kimliklerin aidiyetin yanı sıra onur ve statü üzerinden de şekillendiğini gösterir. Zazaca’nın “saray dili” veya Avesta ile kurulan ilişki gibi savunular, etnik kimliklerin tarihsel haklılıklar ve kültürel mirasla desteklenen anlatılarla örüldüğünün bir göstergesidir. Aynı zamanda bu söylemler, modern etnik kimlik tartışmalarına tarihsel bir prestij kazandırma stratejisi olarak da

okunabilir. Diğer taraftan Zazaların kendi konumlarını tarihsel ve kültürel üstünlük beyanları üzerinden yeniden kurmaları, bir yandan iç grup aidiyetini güçlendirmekte diğer yandan Kürtlük içi hiyerarşiyi sorgulayan alternatif bir bellek üretmektedir. Bu söylemler, etnik kimliklerin kimlik içi statü rekabetleri ve sembolik iktidar mücadeleleri üzerinden de şekillendiğini göstermiştir.

“Kürtler Zazadır” yaklaşımı, Sünni çoğunluklu Lice ve Solhan dışında Raa Haq inancının baskın olduğu Nazımiye’de de kimi Zazalar nezdinde anlamlı bir karşılık bulmuştur. Raa Haq inancına bağlı Zazalar, inançsal süreklilikle etnik köken arasında kurdukları bağlantılar aracılığıyla Zazacayı tarihsel ve kültürel bir üstünlük zemini üzerinden yeniden yorumlamıştır. Bu bağlamda Nazımiyeliler, kutsal kişilik olan Hızır’ın dilinin Zazaca olduğunu belirtmiş ve bu söylem aracılığıyla Zazacaya kutsallık atfedilen bir vasıf yüklemişlerdir. Bu yaklaşım, Lice ve Solhan’da rastlanan Avestayla ilişkilendirme söylemleriyle dikkat çekici bir paralellik sergiler. Söz konusu anlatılar, Zazacayı etnik aidiyetin bir göstergesi olmanın ötesinde tarihsel ve metafizik bir hakikatin taşıyıcısı olarak konumlandırmıştır.

Nazımiye’de dile getirilen bir diğer vurgu ise, Dersim’in esas yerlilerinin Raa Haq inancına bağlı Zazalar olduğudur. Hatta Zaza hareketine yakın kimi görüşmeciler, Anadolu’daki tüm Alevilerin kökenini Raa Haq inancına mensup Zazalara dayandırmış ve bu söylem aracılığıyla Aleviliği Zazalara özgü bir inanç sistemi olarak yeniden tanımlamıştır. Bu tür ifadeler, etnik kimlik ile inanç arasında kurulan örtüşmeyi açıkça gözler önüne sererken, Zazalığın bir etnik köken ve kültürel, ruhsal bir miras olduğuna dair güçlü bir iddiayı da beraberinde getirmektedir. Ancak burada anlatılar etnik üstünlük iddiasından öte dini ve kültürel bir özgünlüğe dayandırılarak daha kompleks bir kimlik söylemine evrilmiştir. Zazalığın yalnızca Kürtlüğün “özü” veya öncülü olduğu yönündeki anlatılara ek olarak, Zazalığın kadim bir inanç geleneğinin taşıyıcısı ve kurucusu olduğu yönünde de anlamlandırıldığı dikkat çekmiştir. Bu çerçevede Zazalık, etnik, dilsel ve dini düzeyde iç içe geçmiş çok yönlü bir kimlik olarak yeniden tanımlanmış ve tarihsel bellek üzerinden meşrulaştırılmıştır.

*“Belki de ‘Kurmanci konuşan Kürttür’ algısı yüzünden bu ayrımı tartışıyoruz. Bana göre Kürtçe, Kürt kimliği altında konuşulan Kurmanci, Zazaca, Sorani, Gorani ve Luri gibi dillerin bütünüdür. Bunları lehçe değil, ‘Kürdi diller’ olarak*

*tanımlamak daha doğru olur. En çok konuşulan dilin baskınlığı nedeniyle Kürtçe denince akla sadece Kurmanci geliyor, oysa Kürtçe bu dillerin hepsinin çatısıdır.” (Robin, 34, Lice)*

*“Zazaların Kürt olup olmadığına dair kesin bir şey söyleyemem. Kültürel açıdan Kurmançlardan neredeyse hiçbir farkları yok. Ancak dil konusunda Zazacanın ayrı bir dil olduğunu düşünüyorum. Dilbilimci değilim fakat Kurmançların Zazacayı anlamaması bile bunun kanıtı gibi. Ortak kelimeler olsa da dilsel bir bütünlük yok.” (Pelda, 51, Lice)*

Saha'daki bu ve benzer yaklaşımın öne çıktığı görüşmeler, Zazaca ve Kurmanci arasındaki dilsel farklılıkların açıkça kabul edildiği fakat bu farkların etnik ayrılığı zorunlu kılmadığı yönünde bir yaklaşıma işaret etmektedir. Bu bağlamda özellikle dilin ayrılığına vurgu yapılırken, etnik kimlik daha bütüncül ve tarihsel bağlamda ele alınmakta, böylece linguistik bir belirlenimle şekillenen “dilsel ayrılık = etnik ayrılık” denklik sorgulanmaktadır. Bu yaklaşım, sahada sıklıkla rastlanan keskin ayrımcı veya bütünlleştirici söylemlerin dışında, daha esnek ve kapsayıcı bir çizgiye işaret eder. Dolayısıyla dilsel çeşitliliğin farkında olan fakat bu çeşitliliği, Kürt kimliği içerisinde bir zenginlik olarak yorumlayan bakış açısı öne çıkmıştır.

Burada dil ile kimlik arasında doğrudan bir belirlenim ilişkisi kurulmaz. Aksine dilsel farklar, kimliğin içerisindeki çeşitliliği temsil eden öğeler olarak görülür. Bu bakış, Kürt kimliğini tek bir dile veya alt gruba indirgemeyen, onu çok dilli, çok lehçeli bir yapı olarak tanımlayan bir perspektife karşılık gelir. “Kürdi diller” tanımı da bu çoğulcu yaklaşımın kuramsal temelini oluşturur. Nitekim Zazaca ve Gorani özelinde “Kürdi diller” kavramı, yakın dönemde akademik (Bulut, 2013; Erdoğan, 2024) ve politik söylemde giderek daha fazla öne çıkan bir terim haline gelmiştir. Alan araştırmasında da bu kavramın öneminin özellikle vurgulandığı gözlemlenmiştir. Buradaki yaklaşım, “hibrit” veya “sosyo-linguistik” kimliksel tahayyül olarak adlandırılabilir çünkü bu tahayyül, farklılıkları tanıyan ancak ortaklıkları vurgulayan bir söylem üretmektedir. Bu da sahadaki kimi bireylerin kimliklerini mutlak çizgilerle değil, tarihsel, kültürel ve dilsel etkileşimlere dayalı olarak tanımladıklarını gösterir.

Genel olarak bulgular, Zaza kimliği ve etnik kökeni konusunda tek tip bir söylemin olmadığını, aksine dört temel yaklaşımın bir arada var olduğunu ortaya koymuştur. Bu yaklaşımlar, teorik ve pratik düzeyde belirgin farklılıklar ve kimi durumlarda birbirini

dışlayan argümanlar içermektedir. Ayrıca tespit edilen yaklaşımlar, etnisite kuramlarında öne çıkan İlkçi, Araçsalıcı-Durumsalıcı ve İnşacı perspektifler üzerinden kavramsallaştırılabilmektedir.

*Bağımsız Kimlik Tezi*, Zazaları etnik ve dilsel olarak özgün bir topluluk biçiminde değerlendiren bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu perspektifte Zazaca, Kürtçeden farklı bir dil ve Zaza topluluğunun tarihsel belleğinin ve etnik kimliğinin taşıyıcısı olarak anlam kazanır. Bu görüşü benimseyen Zazalar, kendilerini “ne Kürt ne Türk” kimlik kategorileriyle özdeşleştirmemekte, Zazalığı tarihsel sürekliliğe sahip, kendine özgü bir etnik aidiyet olarak konumlandırmaktadır. Dilbilimsel açıdan Zazacanın Hint-İran dilleri içerisindeki Goranca ile ilişkilendirilmesi ve Kürtçe lehçelerinden ayrıştırılması, bu tezi desteklemek amacıyla sıklıkla başvurulmuş bir argümandır. Deylem ve Part köken anlatıları, bu yaklaşımın tarihsel zeminini oluşturan unsurlar arasında yer alırken, kültürel pratikler, dini ritüeller ve töresel yapılar da bu ayrışmanın göstergeleri olarak öne çıkarılmaktadır. *Bağımsız Kimlik Tezi*, etnisite kuramlarında İlkçi (primordiyalist) yaklaşımla doğrudan paralellik taşır. Bu anlayışta etnik kimlik, bireylerin doğumla birlikte kazandıkları, kan bağı ve kültürel bellek yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılan, zamandan ve toplumsal değişimden bağımsız, doğal bir aidiyet biçimi olarak kabul edilir. Dil, bu bağlamda etnik kimliğin belirleyici ve doğallaştırılmış bir unsuru olarak işlev görür. Zazaca ile Zazalık arasındaki sıkı ilişki vurgusu, etnisitenin sabit, değişmez ve biyolojik-soy temelli olduğu düşüncesini pekiştirir. Dolayısıyla bu tez, Zaza kimliğini tarihsel ve kültürel süreklilik içerisinde, homojen bir etnik yapı olarak tanımlar ve etnik kimliğin toplumsal süreçlerde değil, doğuştan edinilen özellikler üzerinden belirlendiği İlkçi paradigma doğrultusunda yeniden üretildiğini gösterir.

*Kürt Kimliği İçerisinde Konumlandırma Yaklaşımı*, Zazaların Kürt etnik kimliği çerçevesinde, bu kimliğin içsel çeşitliliğini yansıtan bir unsur olarak değerlendirildiği bir perspektifi ifade eder. Bu görüşte Zazalık, dil, aşiret yapıları, dini pratikler ve tarihsel dayanışma ilişkileri üzerinden Kürtlükle bağlantılı bir aidiyet formu olarak tanımlanır. Zazaca ile Kurmanci arasındaki dilsel yakınlıklar, aşiretler arası etkileşimler ve ortak ritüel düzenekleri, Zazaların Kürt kimliğine entegre edilmesinde temel referans noktalarını oluşturur. Bu yaklaşımı benimseyenler, Osmanlı arşivleri ve yerel tarih anlatılarından yararlanarak, Zazaların tarihsel olarak Kürt toplumsal yapısı içerisinde

yer aldığını savunurlar. Bu bağlamda Zazalar, Kurmaç, Soran, Goran ve Lurlar gibi Kürt kimliği içerisindeki alt gruplardan biri olarak görülür. Zazaların kendilerini farklı hissetmeleri, ayrı bir etnik kategori talebinden ziyade, Kürtlük içindeki içsel farklılaşmanın doğal bir sonucu olarak yorumlanır. *Kürt Kimliği İçerisinde Konumlandırma Yaklaşımı*, etnisitenin toplumsal ve siyasal bağlamlarda esnek biçimde yeniden tanımlandığını savunan araçsalci-durumsalcı kuramsal perspektifle ilişkilidir. Etnik kimliğin, tarihsel ve politik çıkar ilişkileri temelinde pragmatik olarak müzakere edilen ve yeniden konumlandırılan bir aidiyet biçimi olduğu varsayımı, bu yaklaşımının kuramsal zeminini oluşturur. Zaza kimliğinin, Kürt kimliği çatısı altında yeniden anlamlandırılması, etnik aidiyetin sabit ve doğallaştırılmış bir özden ziyade, tarihsel bağlamda işlevsel bir unsur olarak ele alındığını gösterir. Bu nedenle bu yaklaşımda kimlik, toplumsal ilişkiler ağı ve güç dinamikleri doğrultusunda biçimlenen, bağlamsal bir kimlik kategorisi olarak ortaya çıkar.

*Kürtler Zazadır Savı*, Zaza kimliğinin inşasına ilişkin söylemler içerisinde oldukça özgün bir yorum biçimini temsil eder. Bu yaklaşımda, Zazalar Kürtlerden ayrı bir topluluk olarak görülmediği gibi, Kürtlerin genel etnik kökeninin Zazalara dayandığı varsayılır. Sahada sıklıkla dile getirilen bu görüş, mevcut tarihsel verilerin alternatif biçimlerde yorumlanmasına dayanır. Bu perspektife göre, Zazalar bölgenin otokton ve tarihsel olarak daha eski nüfusu olup, diğer Kürt gruplar bu yapının türevleri veya onunla melezleşmiş alt kolları olarak değerlendirilir. Zazaların tarih boyunca dağlık ve ulaşılması güç coğrafyalarda yaşamış olmaları, bu özgünlüğün korunmasındaki temel etkenlerden biri olarak değerlendirilir. Buradan hareketle Kürt kimliğinin tarihsel merkezinde Zazaların bulunduğu fakat zaman içerisinde bu konumun dönüşüme uğradığı fikri öne çıkmaktadır. Bu yaklaşımda etnisite, yalnızca dilsel ve kültürel göstergeler üzerinden değil, tarihsel süreklilik, demografik yerleşim ve mitolojik-soy anlatıları bağlamında tanımlanır. *Kürtler Zazadır Savı*, etnisite kuramlarında İlkçi (primordiyalist) ve İnşacı perspektiflerin bileşik bir yorumu olarak değerlendirilebilir. İlkçi yaklaşımın köken miti, soy bağı ve doğal aidiyet vurgusu, bu söylemin temelinde yer almakta fakat bu unsur, tarihsel belgelerin yeniden yorumlanması ve kimlik anlatılarının söylemsel olarak inşa edilmesi süreçleriyle bütünleşmektedir. Bu durum kimlik kategorilerinin sabit ve zamandan bağımsız hakikatler değil, toplumsal bağlamlara göre yeniden üretilen söylemsel yapılar olduğunu göstermekte ve inşacılığın

temel varsayımlarıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla, Kürtler Zazadır yaklaşımı, etnik kimliğin doğallaştırılmış köken anlatıları üzerinden temellendirilmesini sürdürürken, bu anlatıların güncel siyasal ve toplumsal bağlamda yeniden üretildiği inşacı bir perspektifi de içermektedir.

*Sosyolinguistik veya Hibrit Yaklaşım*, Zaza kimliğinin inşasına ilişkin diğer üç yaklaşımın ötesine geçerek kimliği, esnek ve bağlama duyarlı bir olgu olarak ele alan bir perspektifi temsil eder. Bu görüşte Zazacanın Kürtçenin diğer dil ve lehçelerinden bağımsız bir dil olduğu kabul edilmekle birlikte, bu dilsel farklılığın etnik aidiyeti belirlemede tek başına yeterli bir ölçüt oluşturmadığı vurgulanır. Aynı etnik topluluk içinde birden fazla dilin konuşulabileceği, dilsel çeşitliliğin etnik kimlik kategorilerini mutlak biçimde tanımlamak yerine, bu kimliklerle birlikte var olan bir unsur olduğu savunulur. Aşiret yapıları örneğinde olduğu gibi, farklı coğrafi bölgelerde Kurmanci, Zazaca veya Sorani konuşulabilmesi, etnik kimliğin dilsel temellere indirgenemeyecek kadar çok boyutlu ve ilişkisel bir yapı arz ettiğine işaret eder. Bu yaklaşım etnisite teorilerinden İnşacılık perspektifinin doğrudan yansımasıdır. Kimliklerin tarihsel bağlam, kültürel pratikler ve sosyal etkileşim süreçleri içerisinde sürekli olarak yeniden üretildiği kabul edilmektedir. Zaza kimliğinin dil, kültür ve tarihsel bellek ekseninde geçişken ve müzakereye açık biçimde tanımlanması, İnşacı yaklaşımın kimlikleri toplumsal süreçlerin ürünü olarak kavramsallaştıran temel varsayımlarıyla örtüşür.

Lice, Nazımiye ve Solhan'da Zaza kimliği, biyolojik ve kültürel sürekliliği temel alan İlkçi yaklaşımlarla, kimliği tarihsel bağlam ve çıkar ilişkileri doğrultusunda yeniden şekillendiren Araçsalcı yorumlar ve kimliğin toplumsal ve söylemsel süreçler içerisinde sürekli yeniden inşa edildiğini savunan İnşacı yaklaşımlar arasında çok boyutlu bir müzakere zemininde inşa edilmektedir. Saha verileri, bu kuramsal yaklaşımların katı sınırlarını aşarak, etnik kimliğin hem doğallaştırıldığı hem de söylemsel olarak yeniden üretildiği bir süreçler bütününe ortaya koymuştur. Dolayısıyla Zaza kimliğinin inşası, çoklu aidiyetleri kapsayan bir süreci ifade etmektedir.

## 5.2. ZONÊ MA YÎTÎRÎLÎRKEN: ANADÎLÎN ÇEKÎLDÎĞÎ YERDE KİMLİK İNŞASI

Zazaca, Zazalar için tarihsel belleğin, toplumsal aidiyetin ve kültürel sürekliliğin temel taşıyıcı unsurlarındandır. Ancak bu dilin kamusal hayattan çekilmesi, Zaza kimliğinin inşa ve sürdürülebilirliği açısından çok boyutlu bir kırılma oluşturmuştur. Bu anlamda Zazaların yaşadığı coğrafi dağınıklık, dilsel varyasyonları derinleştirirken, resmi otoritenin tekçi dil politikaları ve sosyoekonomik dönüşümler, anadilin gündelik pratiklerdeki işlevini aşındırmıştır. Bu süreç, dilin dolaşımının zayıflamasıyla bireysel ve toplumsal kimlik arasında gerilimli bir ilişki doğurmakta ve Zazaca sembolik bir aidiyet göstergesi olmanın ötesinde, kimliğin anlam dünyasını şekillendiren asli bir unsur olarak kayıplarla yüzleşmektedir. Dilin aktarımındaki kopuşlar bireysel yitimler, toplumsal belleğin ve kültürel dokunun çözülmesi anlamına da gelmektedir. Zazacanın bu çok yönlü çözülüş süreci, Zaza kimlik inşasının geleceğine dair endişeleri yeniden tanımlarken, dilin korunmasını salt nostaljik bir sahiplenmenin ötesine taşıyan, bütüncül ve kolektif bir sahiplenme ihtiyacını açığa çıkarmaktadır. Lice, Nazımiye ve Solhan bölgelerinden derlenen bulgular da Zazacanın günümüzdeki konumunu şekillendiren bu çok boyutlu sosyolinguistik faktörleri ortaya koymuştur.

Lice bağlamında dilsel geçişlilik ve çokdillilik (Kurmanci-Zazaca-Türkçe) oldukça yaygındır. Zazaların çoğunlukla ilk olarak Zazacayı öğrendikleri, ardından Kurmanci ve Türkçeyi edindikleri gözlemlenmiştir. Lice’de Zazalar, ev içi iletişim, köy ve mahallede Zazaca, ilçe ve kent merkezi ile kamusal alanlarda ise Kurmanci ve Türkçeyi tercih etmektedir. Bu çokdillilik, kimlikel bir pratiğe dönüşmüştür. Aynı zamanda kadınların özellikle yaşlı kuşakta Zazacaya daha bağlı olduğu ve dilin aktarımında öncü rol oynadıkları, genç kuşakta ise Türkçenin baskınlaştığı, Zazacanın giderek geri plana itildiği açığa çıkmıştır. Anadil kullanımındaki bu dönüşüm, şehirleşme, sosyal medya etkisi ve eğitim dili olarak Türkçenin baskınlığıyla açıklanmış, çocukların dil ediniminde annenin rolü öne çıkarılmıştır. Bazı anlatılarda ise, Zazaca konuşmanın bir “aşağılık kompleksi” ile ilişkilendirildiği ve dilin kamusal değersizleşmesinin bireylerde kimlikel bir gerilim oluşturduğu da ifade edilmiştir.

Nazımiye’de dilin kaybı daha derin hissedilmektedir. Buradaki gözlemler, yeni kuşağın Zazacaya uzak olduğu, hatta çoğunluğun çocuklukta ilk olarak Türkçeyi öğrendiğini

ortaya koymuştur. Zazacaya dair farkındalık, daha çok yaşlı kuşakta ve kırsal bölgelerde belirgindir. Nazımiye’de Zazacanın gerilemesi bireysel tercihlerin yanı sıra tarihsel ve sosyopolitik süreçlere de bağlanmıştır. 1938 Katliamı sonrasında yaşanan sürgünler, mekânsal kopuşlar ve resmi ideolojinin asimilasyon politikaları, dilin kuşaklararası aktarımını sekteye uğratmıştır. Bu bağlamda anadilin kaybı, bir toplumsal bellek zedelenmesi olarak yorumlanmıştır. Kadınların dili daha etkin kullandıkları fakat yeni kuşakta bunun sürdürülemediği de vurgulanmıştır.

Solhan’dan bakıldığında ise daha karmaşık bir tablo göze çarpar. Zazaca burada aile içi ve sosyal çevrede hâlâ kullanılan bir dildir fakat bu kullanımın bireyden bireye değiştiği, hatta aynı aile içerisinde dahi dilin farklı düzeylerde bilindiği görülmüştür. Solhan’da erkeklerin kamusal alanda Zazacaya daha hâkim olduğu yönünde bir algı bulunmakta fakat kadınların çocukların dil edinimindeki merkezi rolü de vurgulanmaktadır. Bazı anlatılarda, ebeveynlerin çocukları, kamusal alanda sorun yaşamasınlar diye onlarla Türkçe konuştukları, bu yüzden dilin aktarımının zayıfladığı belirtilmiştir. Aynı zamanda, bireylerin dil öğrenme sürecindeki kırılmalar, örneğin okullaşma yaşı veya kentleşme deneyimleri, Türkçenin öncelik kazanmasına neden olmuştur. Solhan’da Zazaca, hâlâ kültürel belleğin bir taşıyıcısı olarak işlevini sürdürmekte fakat çocuklara aktarım sürecinde ciddi aksamaların yaşandığı da gözlemlenmektedir. Sosyal medyanın etkisi, eşlerin dil bilme düzeyleri ve bireysel utanç ve özgüven sorunları, dilin konuşulmasını etkileyen diğer önemli etkenler olarak öne çıkmıştır.

Genel olarak bakıldığında, Lice’de çokdillilik ve gündelik kullanıma rağmen genç kuşakta dilin gerilemesi dikkat çekerken, Nazımiye’de daha keskin bir kopuş ve dil kaybı gözlemlenmiştir. Solhan ise bu iki saha arasında bir geçiş bölgesi gibi görünmekte, dilin hâlâ yaşadığı fakat aktarımında zorlukların olduğu bir tablo sunmaktadır. Tüm sahalarda ortak biçimde, kadınların (özellikle yaşlı kuşakta) Zazacaya daha bağlı oldukları fakat bu durumun yeni kuşakta sürdürülemediği ifade edilmiştir. Dilin kamusal alanda zayıflaması, Zazaların anadilleriyle kurdukları ilişkinin duygusal ve kimliksel boyutlarını da etkilemiştir.

Zazacanın mevcut durumuna ilişkin anlatılarda, Lice, Nazımiye ve Solhan gibi geleneksel Zaza yaşam alanlarında dilin karşı karşıya kaldığı sistematik tehditler açıkça



ortaya koymuştur. Bu bölgelerdeki veriler dilin toplumsal, kültürel ve politik dinamiklerle nasıl bir gerileme sürecine girdiğini ve giderek marjinalleştiğini gösteren somut örnekler sunmuştur. Üç sahanın ortak vurgusu, Zazacanın gündelik yaşam pratiklerinden çekilmesi ile kuşaklararası aktarım zincirindeki kopuşlar arasındaki doğrudan ilişkidir. Bu durum anadilin bir kimlik unsuru olarak ne kadar kırılgan bir temele oturduğunu gözler önüne sermiştir. Örneğin, Lice'den bir katılımcının aktardığı deneyim, dil kaybının iletişimsel bir sorun olmanın çok ötesinde, derin psikolojik ve kimliksel boşluklar oluşturduğunu göstermiştir. Görüşülen kişi, annesinin vefatıyla birlikte ev içerisindeki Zazaca konuşma pratiğinin de sona erdiğini belirterek, dilin bireyin dünyayı algılama biçimindeki merkezi rolüne dikkat çekmiştir. Lice'deki diğer görüşmeler de dil kaybını kişisel bir yitim ve yapısal bir sorun olarak ele almıştır. Katılımcılar, bu süreci resmi otoritenin tekçi dil politikaları ve teknolojik iletişim araçlarının baskın diliyle ilişkilendirmiştir. Türkçenin kamusal alandaki hegemonyasının yanı sıra, Zazacanın resmi kurumlarda tanınmaması ve dijital platformlarda görünürlüğünün sınırlı olması, anadilin geleceğine dair karamsar bir tablo çizmektedir.

Nazımiye örneği, dilin bireysel düzeyin yanı sıra topluluklar arası ilişkiler ve yapısal dönüşümlerle nasıl erozyona uğradığını açığa çıkarmıştır. Buradaki anlatılar, Zazacanın kuşaklar arası aktarımındaki kesintilerini, özellikle göç hareketlilikleri ve tek dilli eğitim sisteminin zayıflatıcı etkileriyle ilişkilendirmiştir. Resmi otoritenin dil politikaları, Zazacayı gündelik hayatta kullanımını sınırlamakla kalmamış, aynı zamanda bu dilin “sakıncalı”, “değersiz” ve “öğrenilmemesi gereken” bir dil olarak kodlanmasına neden olmuştur. Bu nedenle Nazımiye'deki orta yaş üstü Zazalar, dili çocuklarına aktaramadıkları için suçluluk ve pişmanlık hissetmekte, buna rağmen kültürel belleğin sürdürülebilmesi için gayret göstermeye çalışmaktadırlar. Nazımiye bağlamı dilin bir inanç sistemiyle, yani Raa Haq inancı ile iç içe geçmiş kültürel bir miras olduğunu da göstermiştir. Bu doğrultuda pir-talip ilişkilerinin çözülmesiyle birlikte, Zazacanın ibadet dili olma niteliği de zayıflamış, büyükşehirlerde Türkçe ibadetin yaygınlaşması, anadilin dini-kültürel işlevinde de ciddi bir aşınmaya yol açmıştır.

Bölgesel karşılaştırmalar, eğitim düzeyi ile dilsel süreklilik arasında paradoksal bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Bingöl örneğinde, görece düşük eğitim düzeyinin (2000’li yıllara kadar) bir sonucu olarak resmi dilin toplumsal nüfuzunun sınırlı kalması, Zazacanın gündelik yaşamda daha yoğun kullanımını beraberinde getirmiştir. Bu durum devlet okullarının, dil politikalarının bölgesel etkilerinin heterojen dağılımını işaret etmiştir. Eğitim sisteminin sınırlı erişimi, pragmatik açıdan mesleki ve sosyal hareketlilik fırsatlarını kısıtlarken, kültürel açıdan anadilin korunmasına katkı sağlamıştır. Bu anlamda geleneksel yaşam pratiklerinin daha baskın olduğu Bingöl yöresinde, daha eğitilmiş sayılan Dersim’e göre resmi dilin standartlaştırıcı etkisi daha zayıf kalmıştır. Dolayısıyla, eğitim seviyesi ile dilsel asimilasyon arasındaki bu ters orantı, kültürel sürekliliğin beklenmedik koruyucu faktörlerini ortaya çıkarmıştır. Ancak bu durum, dilin “korunmuş” olmanın ötesinde “izole edilmiş” bir statüde kaldığını gösterir. Bu ekseninde kültürel direnç, modern eğitim ve sosyoekonomik entegrasyon eksikliğiyle dengelenmiştir. Dolayısıyla genelde Bingöl özelde ise Solhan’daki dilsel süreklilik modeli, kültürel muhafazakârlık ile sosyal hareketlilik arasındaki gerilimi yansıtan karmaşık bir örnek oluşturmaktadır.

Solhan’daki veriler, anadilin analizinde kimliksel boyutun ötesine geçerek, toplumsal ilişkiler ağı ve ekonomik pratikler bağlamında bir değerlendirme yapılması gerektiğini ortaya koymuştur. Buradaki Zazalar, Zazacanın bir “pazar” veya “ihtiyaç dili” olmaktan çıkmasıyla birlikte kaybolmaya başladığını vurgulamışlardır. Özellikle göçle birlikte şehirleşen Zazalar, sosyo-ekonomik ilişkilerini Türkçe ve Kurmanci üzerinden kurmak zorunda kaldıkları için Zazacanın gündelik yaşamdaki kullanım alanları hızla daralmıştır. Dilin gündelik pratiklerde kullanılmaması ise, onun yeni kuşaklara aktarımını ve sembolik değerini ciddi biçimde zayıflatmıştır. Ayrıca her üç saha da Zaza kimliğinin dilsel anlamda giderek içeriği boşaltılmış sembolik bir aidiyete dönüşme riskine işaret etmiştir. Kimlik söyleminin korunmaya çalışılmasına rağmen anadilsel pratiklerin yavaşça yitirilmesi, bu korumanın ontolojik temelini zayıflatmakta ve kültürel süreklilik açısından ciddi bir paradoks oluşturmaktadır.

Bulgular, Zazaların Erzurum’dan Adıyaman’a oradan Aksaray’a uzanan parçalı coğrafi dağılımının da ağız çeşitliliği ile iletişimsel kopuklukları tetiklediği aktarılmıştır. Diğer bir ifadeyle Zaza nüfusunun dağınık yayılımı, dilin diyalektik farklılaşmasını

hızlandıran ve aynı zamanda onu zayıflatan önemli bir faktör olmuştur. Bu durum, zaman içerisinde o kadar belirgin hale gelmiştir ki, aynı dilin konuşurları arasında bile karşılıklı anlaşılabilirliği zorlaştıran dilsel bariyerler oluşmuştur. Dilbilimsel açıdan bakıldığında bu mesele, dilin standartlaşma sürecinden yoksun kalmasının doğal bir sonucudur. Standart bir yazı dili ve ortak bir normun bulunmayışı, her bölgenin çoğunlukla sözlü düzeyde kendi anadilsel evrimini yaşamasına yol açmıştır. Göç hareketleri ve coğrafi izolasyon ise bu diyalektik ayrışmayı daha da derinleştirmiştir. Dolayısıyla Zazacanın hayatta kalabilmesi konuşulmasının yanı sıra geniş bir iletişim ağında işlev görebilmesini de gerektirmektedir. Oysa karşılıklı anlaşılabilirlik sorunları, Zazacanın bu temel işlevini yerine getirmesini engellemekte ve dilin kullanım alanlarını giderek daraltmaktadır. Dahası bu durum, anadilin öğretimi ve aktarımı açısından da ciddi engeller oluşturmaktadır. Hangi diyalektin temel alınacağına dair belirsizlik, eğitim materyallerinin geliştirilmesini ve dilin kurumsallaşmasını zorlaştırmıştır. Bu da dilin genç kuşaklara aktarımında önemli bir engel teşkil etmekte ve dil kaybını hızlandırmaktadır.

Zazacanın üç farklı bölgede nasıl yaşatıldığına ve yeniden üretildiğine dair de önemli açılımlar sunulmuştur. Bu bağlamda Lice'de dilin kamusal hayatta kullanımına dair güçlü bir bilinç gelişmiştir. Burada Zazacanın konuşulması bir direniş eylemi olarak görülmüş, dilin geleceği bireysel tercihlerin ötesinde kolektif bir sahiplenme sorunu olarak kavranmıştır. Zazaca bilen Zazaların, sayıca üstün oldukları ortamlarda dahi yabancı bir kişi varsa, Türkçe veya Kurmanci konuşmak zorunda kalmaları, dilin gerilemesine neden olarak sunulmuştur. Dolayısıyla sosyal ilişkilerde ve gündelik iletişimde Zazacanın bilinçli ve ısrarlı bir tercihle yaşatılması gerektiği savunulmuştur. Ayrıca Lice'deki anlatılar, anadilin yaşaması için ev içi pratiklerin önemini, özellikle annelerin çocuklara dili aktarma noktasındaki rolünü vurgulamıştır. Bu aktarımın eksikliği, sonraki kuşakların aktif konuşma becerilerini zayıflatmıştır.

Nazımiye'de Zazacaya yaklaşım daha çok inançsal ve kültürel bir bağlamda şekillenmiştir. Anadilin yaşatılmasında ibadet pratikleri ve Raa Haq inanç sistemi önemli birer araç haline gelmiştir. Burada dilin korunması, kültürel ve inançsal bütünlüğün muhafazasıyla doğrudan ilişkilendirilmiştir. Nazımiyeliler, Cemevleri başta olmak üzere ibadet alanlarında Zazacanın kullanımını anlamlı ve gerekli bulmuş, bu dili

kullanırken ruhsal bağlarının daha kuvvetli olduğunu belirtmişlerdir. Buna karşın Raa Haq kimliğinin ve ibadet biçimlerinin de asimilasyon tehdidi altında olduğu vurgulanmış, Raa Haq inancı ile Zazacanın kaderinin birbirine bağlı olduğu sıklıkla dile getirilmiştir. Ayrıca Nazımiye’de ticari hayatın Türkçeleşmesiyle birlikte, Zazacanın kamusal dolaşımının ciddi ölçüde sınırlandığı gözlemlenmiştir. Bu gerçeklik anadilin, ekonomik alanda da varlık göstermesi gerektiği yönünde bir öz-eleştiriye neden olmuştur. Ticaret dili olarak kullanılmadığı sürece anadilin uzun vadede yaşama şansının olmayacağı, bu nedenle Zazacanın işlevsellik kazanması gerektiği fikri öne çıkmıştır.

Solhan’da ise anadilin kuşaklararası aktarımı, bireysel çabalar ve dini pratikler ekseninde şekillenmektedir. Zazalar, çocuklarına dili öğretme konusunda ciddi çaba harcadıklarını, özellikle büyükanneler ve dedeler aracılığıyla bu aktarımın daha güçlü gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Fakat burada da ev içerisindeki dil tercihleri, örneğin eşlerin çocuklarla Türkçe konuşmayı tercih etmesi, aktarım sürecini sekteye uğratmıştır. Solhan’da medreselerde Zazaca eğitimin varlığına değinilmekle birlikte, bu geleneğin zayıfladığı ve yeni nesil din adamlarının anadile yeterince önem vermediği ifade edilmiştir. Dini ritüellerde Zazacanın kullanımı, dilin yaşatılması ve toplumsal aidiyetin güçlenmesi açısından kritik bir rol oynamaktadır. Solhan’daki katılımcılar, dil ile inanç arasında kurdukları bağı güçlü bir şekilde ifade ederken, bu ilişkinin bireysel değil kolektif olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmişlerdir. Ayrıca Zazacanın öğrenilmesinin zihinsel kapasiteyi artırdığı ve bireyi başka dillere de açık hale getirdiği yönünde bir algı da mevcuttur. Zazacanın bölgesel, inançsal ve evrensel bağlarla birlikte ele alınması gerektiği fikri, Solhan’da daha net bir biçimde dile getirilmiştir.

Genel olarak değerlendirildiğinde Zazacanın korunması ve yaşatılması farklı motivasyonlar etrafında şekillenmekle birlikte, ortak bir endişeyi paylaşmaktadır: dilin gündelik hayattan çekilmesi, onu yalnızca nostaljik veya sembolik bir düzleme indirgeme riskini doğurmuştur. Lice’de bu endişe daha çok siyasal ve toplumsal bilinçle ifade edilirken, Nazımiye’de inançsal ve kültürel devamlılık üzerinden dile getirilmektedir. Solhan’da ise bireysel çabaların ve dini pratiklerin önemi ön plana çıkar. Her üç bölgede de ortak olan nokta, Zazacanın bireysel çabaların yanı sıra toplumsal sahiplenmeyle yaşatılabileceği yönündeki güçlü kanaattir. Bu nedenle

anadilin yaşaması, aile içerisinde ve kamusal alanda aktif kullanımının sağlanmasına bağlıdır.

Üç araştırma alanından bulgular, Zazaların tamamına yakınının anadil, kültür ve kimlik arasında güçlü bir bağ kurduğunu göstermiştir. Bu doğrultuda öne çıkan kimi doğrudan aktarımlar şöyledir:

*“Türkçe eğitim alıp, iyi de konuşmama rağmen, kendimi kendi ana dilimde daha iyi ifade edebiliyorum. Yani sonradan öğrendiği bir dile ister istemez yabancılaşıyor insan. Başkasını bilmiyorum ama benim için bu böyle. Türkçe konuştuğumda kendimi, kendim gibi algılayamıyorum.” (Gulê, 36, Lice)*

*“Zazaca konuşan insanları gördüğümde, annem ile kurduğum ilişkiden dolayı rahat hissediyorum. Bir aşinalık, tanıma ve rahatlık duygusu gibi.” (Zeynep, 27, Solhan)*

*“Kendi dilimde yaptığım bir şakaya verilen tepkiyi farklı dilde yapınca aynı etkiyi görmüyor. Dublajlı film gibi düşün, sana ait değil ve orijinalliğinden uzaklaşıyor.” (Robin, 34, Lice)*

*“Dile bakınca, Kırmançki’nin (Zazaca) ve dolayısıyla Kırmançlığın yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu düşünüyorum çünkü kullanım alanı oldukça sınırlı ve neredeyse yeni kuşaklar hiç konuşmuyor. Bu durum elbette bizleri üzüyor, çünkü anadilimiz ve buna bağlı olarak kültürümüz, kimliğimiz kayboluyor. Örneğin benim annem alzheimer hastası, Türkçeyi tamamen unutmuş vaziyette, sadece Kırmançki konuşuyor. Hafıza problemi yaşayan bir insan bile kendi özüne dönerken, biz bunu gelecek kuşaklara aktaramıyoruz. Bu gerçekten çok acı bir şey... Benim esas kendimi en iyi anlattığım dilin, anadilim olduğunu düşünüyorum. Hatta bazı kelimelerin Türkçe anlamını bulmakta zorlanıyorum. Dünyam Türkçe değil, Kırmançki aslında. Kendi içimde büyük bir travmadır bu.” (Aylin, 38 Nazımiye)*

Lice, Nazımiye ve Solhan’da yapılan görüşmelerde ortaya çıkan anlatılar, anadil, kimlik ve kültür arasındaki bağı derinlikli biçimde görünür kılmıştır. İfadeler, dilin bireyin dünyayı anlamlandırma biçimi, duygusal aidiyetleri ve kültürel belleğiyle doğrudan bağlantılı bir alan olduğunu göstermiştir. Türkçeyi akıcı şekilde konuşabilmelerine rağmen, Zazaların kendilerini en iyi anadillerinde ifade edebildiklerini vurgulamaları, dilin bireysel özdeşlik duygusundaki kurucu rolüne işaret eder. Anadilin “kendilik” hissiyle örtüşmesi, ikinci dilin ise mesafeli, kimi zaman yapay ve yabancı hissettirmesi, kimlik inşasında dilin içselleştirilmiş bir araç olarak nasıl işlev gördüğünü ortaya

koymuştur. Özellikle çocuklukta kurulan dilsel ilişkiler, aidiyet duygusunu belirleyen temel deneyimlerden biri olarak öne çıkmıştır. Solhan'da dile getirilen “*annemle kurduğum ilişkiden dolayı rahat hissediyorum*” ifadesi, anadilin duygulanımsal bir bağ kurma biçimi olduğunu ortaya koyar. Benzer şekilde, anadil ile yapılan bir şakanın başka bir dilde aynı etkiyi oluşturmaması, dilin taşıdığı bağlamsal ve kültürel kodların başka dillere tam anlamıyla çevrilemediğini gösterir. Burada anadil, anlam ileten bir araç olmanın yanında mizahı ve sosyal etkileşimi şekillendiren bir zemin olarak belirir.

Nazımiye'deki aktarım ise, anadil-kimlik ilişkisini hafıza, yaşlılık ve travma bağlamında ele alarak oldukça derin bir bakış sunar. Alzheimer hastası annenin yalnızca Kırmançki (Zazaca) konuşması, anadilin biyolojik belleğinin içkinliğini gözler önüne sererken, anlatıcının kendi dilinde bazı sözcüklerin Türkçesini bulamaması, düşünme biçiminin dilsel yapılarla ne denli bütünleştiğini vurgular. Bu durum anadilin unutulması veya aktarılmaması halinde bireyde oluşan kültürel kayıp ve kimliksel kırılmanın travmatik boyutlarını açığa çıkarır. Zazacanın yeni kuşaklar tarafından kullanılmaması yönündeki kaygı ise, dilin kolektif düzeyde de bir bellek taşıyıcısı olduğunu ve bu belleğin silinmesiyle toplumsal aidiyetin de zedeleneyeceğini gösterir. Anlatılar, anadilin kültürel ve kimliksel inşada duygusal ve varoluşsal bir boyut da taşıdığını, Zazaların kendini tanıma, ifade etme ve ait hissetme süreçlerinin çoğu zaman anadil üzerinden biçimlendiğini açığa çıkarmıştır.

Nazımiye'deki kimi anlatılar ise, dilsel aidiyetin derin tarihsel ve inançsal katmanlara yayıldığını ortaya koymuş ve “Kırmanç” kimliği bu anlatılarda merkezi bir unsur olarak belirmiştir:

*“1938'den önce kimse dilimize ‘Zazaca’ demezdi, ‘Zonê Kırmancki’ derlerdi. Onlardan önceki nesilde de aynı şekilde, ‘Zonê Kırmancki’ denirdi. Zonê Kırmancki de Raa Haq, dili bağlar. Ne Kırmancki, Raa Haq'ın dışındadır ne de Raa Haq, Kırmancki'nin. Yol aynıdır. Yani bizim dilimiz de inancımız da Kırmaçki yazılıdır, Zazaca değil.” (Zerri, 73, Nazımiye)*

*“Zazalığın değil de Kırmançlığın yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu kimlik, dinsel referansları olan da bir kimliktir. Zaten Zaza teriminin yükselişe geçip, Kırmanç teriminin düşüşe geçme sebebi, esasen budur. Demek istiyorum ki, Zaza kavramının yükselişi ile Dersim'de insanların Kırmanç geçmişleriyle bağları kopartıldı. Zazalığın*

*kavramsal olarak Kırmançlık karşısında güç kazanmasının arkasında, bir devlet teşviki de var. Hatta ilginç şekilde Kürt siyasi hareketine yakın olanlar da büyük oranda kendisini 'Zaza' olarak tanımlıyor. Bunu Kürtlüğü bir üst kimlik olarak görmelerine rağmen yapıyorlar. Dil öğrenilir fakat bu dilin kültür dünyanızı ne kadar etkilediğidir esas olan. Nihayetinde bir Kırmanç kültürü vardır, betimlemesi, deyişi, atasözü, hikâyeleriyle. Sizin bunlarla düşünsel anlamda ne kadar bağ kurabildiğiniz ve içselleştirdiğinizdir önemli olan. Yoksa mesele, dilin başka bir dile çevirisini öğrenmek değil. Kırmançki'nin düşünce dünyasında olmayıp, ses olarak varlık sürdürmesi, pek bir anlam ifade etmez. Düşünce dünyası Türkçe olan birinin, bu dili öğrenmesi veya konuşmasının ciddi bir karşılığı yoktur. Bu kaybı veya zayıflamayı da durdurmaz. Dolayısıyla Kırmançlığın Zazalığa karşı kaybetmesi bile yitimin göstergesidir. ” (Kamer, 51, Nazımiye)*

*“Kırmaçça'nın kaybolması, birinci çoğul şahıs olan 'Ma'nın kaybıdır. Hani derler ya, 'insanın çocukluğu, insanın yurdudur' diye. Bizim çocukluğumuz ve dolayısıyla yurdumuz, annelerimiz büyüklerimiz tarafından bu dilde yazıldı... Bu dili kurtaracak olan da devletin imkânları değildir, bu bir kimlik inşası ise, çok boyutlu ele alınması gerekir. Bir topluluk bir dili, konuşur, uygular, tatbik eder. Onu ayakta tutmaya çalışmaz. Bir toplumun bir dili ayakta tutmaya çalışması, bu anlamda yeni bir deneyim. Anadili öğrenmek ek çaba gerektirmemeli. ” (Haydar, 67, Nazımiye)*

Nazımiyelilerin “Zazaca” terimine yönelik mesafesi, bu terimin modernleşme ve dışsal adlandırmalarla ilişkilendirilmesiyle ilgilidir (daha önceki başlıklarda bu tartışmaya yer verilmişti). Bu doğrultuda açıkça ifade edilen “Zonê Kırmancki” tanımı, bir dilsel pratiğe ve bir inanç sistemi olan Raa Haq’a doğrudan bağlanmakta, dil ile inanç arasındaki sınırları silikleşmekte, hatta ikisi iç içe geçmektedir. Bu doğrultuda Raa Haq inancına bağlı Zazalar açısından anadil, kimliği belirleyen bir unsur olmanın çok ötesinde, Hak Yolu’nun dili, kutsalla kurulan temasın, belleğin ve yaşam pratiğinin temelidir. Bu durum Kırmanççanın/Zazacanın bir etnisite göstergesinden ziyade, bir dünya görüşü taşıyıcısı olarak konumlandığını göstermektedir. Yani anadilin anlamı, burada sözcüklerin ötesinde bir yaşam tarzının, bir zihin dünyasının ve bir kültürel evrenin taşıyıcılığıdır.

Zaza ve Kırmanç kavramları etrafında şekillenen tartışma, kimliklerin zamansal dönüşümüne dair de bağlamlar sunmuştur. Bu anlamda kimi görüşmeciler, Zaza teriminin yükselişini dilsel bir ayrımın yanı sıra politik müdahalelerin ve kültürel

yönelimlerin bir sonucu olarak görmüştür. Kırmanç kimliğinin dinsel boyutuna yapılan vurgu, bu kimliğin dil yanında inanç sistemleriyle de örüldüğünü ortaya koymuştur. Zaza adlandırmasının yaygınlaşması bazı katılımcılara göre, bu çok boyutlu kimlik alanını sadeleştiren ve tekdüze kılan bir süreçtir. Dolayısıyla burada bir “kavram kayması” yaşandığına dair açık bir eleştiri söz konusudur. Dersim bağlamında Zazalık, kimliksel olarak daha nötr ve dışsal bir adlandırma olarak yükselirken Kırmançlık, yerel belleğin, inanç sisteminin ve tarihsel sürekliliğin taşıyıcısı olarak gerilemektedir.

Kırmanççanın/Zazacanın ses düzeyinde korunması fakat düşünsel düzlemde kaybedilmesi, dilin yüzeysel bir sembolden ibaret kalma tehlikesine işaret eder. Düşünce dünyasının Türkçeleşmesi veya başka bir dile kayması, kelimelerin yanı sıra onlarla birlikte taşınan bilgi biçimlerinin, hikâye anlatıcılığının, etik kodların ve kültürel belleğin de dönüşmesine neden olmaktadır. Bu dönüşümde dili konuşabilmekten çok, onunla düşünebilmek, yaşantıyı bu dilin kategorileriyle anlamlandırabilmek asıl mesele olarak öne çıkmaktadır. Kırmanççanın bu anlamda bir “yerli ses” ve zihinsel evren olduğu vurgulanmıştır. Bununla birlikte Kırmanççanın kaybı ise, “birinci çoğul şahıs olan “ma’nın kaybı” şeklinde tanımlanarak, bireysel değil kolektif bir yitim duygusuna gönderme yapılmaktadır. Bu ifade, dilin benlik göstergesinin yanında topluluk bilincinin ve ortak geçmişin taşıyıcısı olduğunu gösterir. Anadile yüklenen bu anlam, onu toplumsal varoluşun da kurucu ögesi haline getirir.

Anadil öğreniminin özel çaba gerektiren bir süreç haline gelmesi ise, topluluğun kendi doğal dil ortamından uzaklaştığının göstergesidir. Bir topluluğun kendi dilini “öğrenmeye” başlaması, bu dilin artık gündelik yaşamın kendiliğindenliğinden çıkıp, dışsallaşmış bir nesneye dönüştüğünü ortaya koyar. Bu ekseninde, dilin kurtuluşu yalnızca politik veya teknik müdahalelerle değil, onu yeniden gündelik yaşamın parçası haline getirecek toplumsal ve kültürel süreçlerle mümkündür. Aktarımlar, bu dönüşümün ancak kimliğin çok boyutlu ve yerel bellekle bağlantılı biçimde yeniden inşasıyla gerçekleşebileceğini düşündürmektedir.

Lice, Solhan ve Nazımiye’deki Zaza topluluklarından derlenen veriler, anadilin gündelik hayatla, kimlikle ve kültürel bellekle kurduğu ilişkiyi anlamak açısından oldukça zengin bir zemin sunar. Anadilin unutulması veya sınırlı kullanımı, bireysel düzlemde bir eksiklik veya yabancılaşma hissiyle, topluluk düzeyinde ise bir kayıp ve



yitim duygusuyla ifade edilmiştir. Ancak bu kaygının her bölgede aynı yoğunlukta ve vurguyla dile getirildiğini söylemek oldukça güçtür. Lice ve Solhan'da anadile dair duygusal bağlılık, bireysel deneyimler ve aile içi iletişimin yanı sıra, siyasi ve kültürel örgütlenmeler aracılığıyla politik bir zemine de taşınırken, Nazımiye'de bu mesele daha belirgin biçimde tarihsel süreklilik, inançsal aidiyet ve kimliksel direnç üzerinden anlaşılmaktadır.

Bu farklılaşmayı anlamak için, Paul Brass'ın etnik özbilincin ortaya çıkışına dair kuramsal çerçevesi yol gösterici olabilir. Nitekim Brass'a göre (Brass, 1991, s. 27), bir topluluğun kendi kimliğini politik bir meseleye dönüştürmesi, yalnızca kültürel farklara veya dilsel dışlanmaya dayanmaz. Aksine bu farkların politikleştirilmesi ancak yerel seçkinler ile merkezi otoriteler arasındaki gerilimler veya yerel seçkinlerin kendi aralarındaki çatışmalar bağlamında mümkün olur. Bu çerçevede, Nazımiye'de dile yüklenen anlamın daha kolektif, politik ve inanç merkezli olması, bölgede geçmişten beri güçlü bir kültürel seçkinler grubunun (örneğin, inanç önderleri, entelektüeller ve siyasi aktörler) varlığıyla ilişkilendirilebilir. Kırmançça, bu bağlamda inanç sistemiyle bütünlüklü, tarihsel sürekliliğe sahip bir varoluş biçimi olarak konumlanmaktadır. Bu seçkinlerin anadili sahiplenme biçimi ise, kültürel bir nostaljinin yanı sıra politik bir bilinci de beslemektedir.

Lice ve Solhan'daki durum ise, Brass'ın işaret ettiği (1991) "ihmalî olağanlaştırma" eğilimiyle örtüşmektedir. Bu doğrultuda ilk bakışta bu sahalarda, dili daha çok kişisel hatıralar, ailevi bağlar ve duygusal aşinalık üzerinden tanımlayan bireysel anlatılarla öne çıksalar da bu bölgelerde anadilin korunmasına yönelik politik bir farkındalık ve mücadele pratiği de göz ardı edilemez. Özellikle Lice'de Zazaca, siyasi ve kültürel hareketlerle ilişkilenen bir söylem alanında varlık göstermektedir. Dilin kaybı burada, kültürel, kimliksel ve politik bir mesele olarak görülmektedir. Bu durum hareketlerin dil politikaları ve çokdillilik vurgusu çerçevesinde dile dair sahiplenici bir yönelimle kendisini göstermektedir. Solhan'da ise bu sahiplenme daha çok kültürel dernekler, yayın faaliyetleri ve Zazalık odaklı girişimler üzerinden örgütlenmektedir. Burada dil, kültürel kimliğin bir unsuru olarak ele alınmakta, yerel düzeyde Zazacaya dair farkındalık oluşturmak, dil öğretimi faaliyetleri yürütmek ve kamusal alanda Zazacayı görünür kılmak yönünde çabalar gözlemlenmiştir.

Anadil, birey ve topluluklar için aidiyet duygusunun, kolektif belleğin ve kültürel anlam dünyasının kurucu zemini olarak işlev görür. Bu doğrultuda etnik kimliğin politik, kültürel ve toplumsal düzeyde yeniden üretiminde merkezi bir unsur olup, dilsel sürekliliğin sağlanamadığı durumlarda kimliğin çözülmesi kaçınılmaz hale gelir. Diğer bir ifadeyle anadil sözcüklerin aktarımı, yaşam biçimleri, ritüeller ve toplumsal belleğin yeniden üretimiyle doğrudan ilişkilidir. Lice, Nazımiye ve Solhan'dan derlenen saha verileri bu çerçeveyi somut biçimde doğrular. Zazacanın ev içi pratiklerden başlayarak kamusal alanda görünürlüğünü yitirmesi, dilsel bir kayıp olmanın ötesinde, Zaza kimliğinin ontolojik temellerinde yaşanan çok boyutlu bir çözülmenin göstergesidir. Dilsel aktarım zincirinde meydana gelen kopuşlar, ailevi ilişkilerden inançsal pratiklere kadar geniş bir alanda kimliğin içeriğinin aşıldığını ve bu aşınmanın Zazalığı anlam üreten bir toplumsal formdan, yüzeysel bir kimlik kategorisine dönüştürme riskini beraberinde getirdiğini gösterir. Dolayısıyla anadil, Zaza kimliğinin inşası ve sürekliliğinde kültürel bir sembol, anlam dünyasını kuran asli bir yapı taşıdır ve onun kaybı, kimliğin toplumsal varoluş zeminini de doğrudan tehdit etmektedir.

### **5.3. ANADİL MESELESİNİN KURUMSAL BOYUTLARI VE ALANA YANSIMALARI**

Türkiye’de Zaza dili ve kültürünün kurumsal temsili bağlamında düşünce kuruluşları, sivil toplum örgütleri ve eğitim kurumlarının ortaya çıkışı, tarihsel perspektiften incelendiğinde oldukça yeni bir gelişmedir. Vate Çalışma Grubu gibi erken dönem istisnaları bir yana bırakıldığında, Zaza kimliği etrafında örgütlü yapıların sistematik biçimde oluşumu ancak 2010 sonrası dönemde gözlemlenebilmektedir. Bu kronolojik uyumun, UNESCO’nun 2009’da Zazacayı tehlike altındaki diller listesine almasıyla kesişmesi anlamlı bir paralellik arz etmektedir. Zaza kültürel hareketinin dilsel haklar ekseninde örgütlenmesindeki gecikmenin kökenleri, Türkiye’nin sosyopolitik tarihinde aranmalıdır. Bu anlamda özellikle ulus-devletin tekçi ulus inşa süreçleri, Zaza kimliğinin dil ve kültür odaklı bir söylem geliştirmesini uzun süre engellemiştir. Ancak UNESCO’nun 2009 tarihli *Tehlike Altındaki Diller Atlası*’nda Zazacaya yer vermesi, bu alandaki çabaları uluslararası normatif çerçevede meşrulaştırarak önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu uluslararası tanınma süreci, Zaza entelektüelleri ve kültür aktörleri üzerinde katalizör etkisi meydana getirmiş, 2010’lu yıllarda Zaza Dil ve Kültür

Derneği (Zaza-Der) gibi önemli sivil toplum kuruluşlarının ve kültür merkezlerinin kurumsallaşmasını hızlandırmıştır. Buradan hareketle çalışma kapsamında Vate Çalışma Grubu ve Zaza-Der gibi özellikle anadil alanında öncü ve etkili rol oynayan kurumlarla gerçekleştirilen saha çalışmaları, Zaza kültürel hareketinin kurumsal yapılanmasını anlamak açısından kritik veriler sunmuştur.

“1996 yılında, İsveç’in Stockholm kentinde bir grup Zaza bir araya geldiğimizde temel amacımız, anadilimiz üzerine ciddi çalışmalar yapmaktı. Böylece Vate Çalışma Grubu’nun doğuşunun zemini hazırlandı ve kültürel bir hamle olarak tasarlandı. İlk toplantının ardından, 1997 yazında ‘*Vate Dergisi*’ni çıkarmaya başladık. Derginin ilk sayısında şöyle yazmıştık: ‘*Bu dergi, Zazaca lehçesinin ilerletilmesi ve bu lehçeye hizmet edilmesi için çıkarılmaktadır.*’ Bu anlamda Zazacayı zengin Kürtçe dilinin bir lehçesi olarak görüyor ve biliyoruz... Türkiye’de demokratik açılımların başladığı 2000’li yıllarda Vate Yayınevi’nin merkezini İstanbul’a taşıdık. Yayınevimiz, grubumuzun yazım çalışmalarını temel olarak Zazaca eserler yayınlamaya başladı. Bugüne kadar yüzlerce Zazaca kitap yayınladık ve 10 binin çok üzerinde terimi standart hale getirdik... 1987’de hazırladığım ilk Zazaca sözlüğün önsözünde şunları yazmıştım: ‘*Dımili lehçesi, on üç ilin değişik bölgelerinde konuşulmaktadır. Konuşanlar kendilerine Kird veya Kırmanç, dillerine Kirdki veya Kırmançki demektedir. Kürtçenin Kurmanci lehçesini konuşanlar ise bunlara Dımili demektedir.*’ 1996’da çalışmalara başladığımızda, Dersimli, Vartolu, Palulu ve Bingöllü arkadaşlarımız arasında anlaşma güçlükleri gözlemledik. Özellikle Dersimliler, Bingöl ve Palu ağzını anlamakta zorlanıyorlardı. Ancak zamanla bu sorunlar aşıldı. Çünkü bu güçlüklerin kaynağı aramızdaki iletişimsizlikten kaynaklanıyordu... Zazaca ve diğer Kürt lehçeleri arasında gramer ve yapısal farklar bulunmaktadır. Ancak unutmamalıyız ki, bu tür farklar çok daha yakın oldukları bilinen Kurmanci ile Sorani arasında da mevcuttur. Buna rağmen kimse bu lehçelerin ayrı diller olduğunu iddia etmemektedir... 2006 yılında Federal Kürdistan Hükümeti’nin davetiyle Hewler’de Vate Grubu olarak ‘*Hewramî-Kirdki (Zazaki)*’ ilişkileri üzerine bir konferans düzenledik. İki gün süren bu bilimsel toplantıda, bu iki lehçenin kökeninin aynı olduğu açıkça görüldü. Hewraman bölgesinde yaptığımız gezide de Hewramice yapılan konuşmaları büyük oranda anlayabildik. Hewramilerin çoğu Ehl-i Haq dinine mensuptur ve bu din, Dersim inancına oldukça yakındır. Ayrıca Hewrami bölgesinde kimse Hewramicenin Kürtçe olmadığını iddia etmemekteydi. Yani Zazaların rahatlıkla anladığı bir grubun kendi Kürt kimliği konusunda fikri netti... Vate Çalışma Grubu, Zazacanın

korunması ve geliştirilmesi için çeyrek asırdan fazladır kesintisiz şekilde çalışıyor. Zazacanın zenginliğini kaybetmemek için standartlaşma çabalarımız devam ediyor. Unutmamalıyız ki, bir dilin yaşaması gündelik hayatta yoğun konuşulması kadar yazılı anlamında gelişmesine de bağlıdır. Biz de bu bilinçle çalışmalarımızı sürdürüyoruz. Bu konuda bazı Zazalar tarafından neredeyse düşman olarak algılanan Kurmaçlardan da sadece destek görüyoruz. Yani Kurmançların iddia edildiği gibi Zazaları asimile etmek gibi bir derdi yok. Aksine özellikle Kürt politik bilincine sahip olanlar, Zazaların kendi lehçelerine sahip çıkmaları konusunda her türlü desteği sunuyorlar.” (Mehemed Malmîsanij ile görüşme, Diyarbakır)

Malmîsanij’in anlatısında temsil edilen Vate Çalışma Grubu deneyimi, Zazacanın yazılı hale getirilmesi veya standartlaştırılması yönünde atılmış teknik bir adım olmanın ötesinde, güçlü bir kimliksel ve siyasal bilinç inşası sürecidir. 1996 yılında Stockholm’de başlatılan bu girişim, Avrupa diasporasının çokkültürlü bağlamında şekillenirken, anadilini gündelik hayatın çözülüşünden kurtarmaya yönelik kurumsal ve entelektüel bir müdahale olarak konumlanmıştır. Vate deneyimi, anadilin korunmasını yalnızca konuşurları arasındaki bireysel bağlılığa bırakmak yerine, onu yazılı kültürün ve modern dil ideolojisinin sınırları içerisine taşıyarak bir “geleceğe aktarım” projesine dönüştürmüştür. Bu yönüyle girişim, klasik bir dil planlamasından çok daha fazlasını temsil eder: Zazacanın kültürel meşruiyetini sağlamayı ve onu Kürt kimliğiyle birlikte yeniden konumlandırmayı hedefler.

Anlatıda en dikkat çeken noktalardan biri, Zazacanın tanımı etrafında kurulan dilsel ve siyasal yönelimdir. Bu bağlamda Malmîsanij, Zazacayı Kürtçenin bir lehçesi olarak görürken, bu tavrı politik bir pozisyon olarak da temellendirmiştir. Zazacanın Kürtçenin bir parçası olarak konumlandırılması, etno-linguistik alanda Zazaların yalnızlaştırılmasının önüne geçmeyi ve bu dili, daha geniş bir siyasal aidiyet haritasına dâhil etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda verilen Hewramî örneği, dilsel benzerliğin yanı sıra inançsal ve kültürel ortaklıklara da işaret eder. Öte yandan Vate deneyiminin daha az görünür fakat oldukça kritik olan bir başka boyutu, ilk dönemler için ifade etmek gerekirse, diasporik bilinç ile yerel dil pratikleri arasında oluşan kırılmadır. Stockholm gibi Avrupa kentlerinde şekillenen yazı dili girişiminin, Dersim’in dağ köylerinde veya Bingöl’ün kırsalında nasıl karşılık bulacağı sorusu, bir erişim meselesi olmanın ötesinde, deneyimlenen Zazaca çeşitlerinin birbirine ne ölçüde temas

edebileceği sorusudur. Malmîsanij bu kırılmayı doğrudan bir çatışma olarak sunmasa da anlatının satır aralarında yerel ile kurumsal düzey arasındaki farkları aşmanın zorluğuna dair izler bulunur. Bu noktaya antropolojik bir dikkatle bakıldığında, diaspora merkezli yazılı üretimle yerelin organik, ritmik ve ilişkisel dil kullanımı arasında her zaman bir mesafe olduğu görülür. Dolayısıyla standartlaşmış Zazaca, temsil açısından güçlü bir araç haline gelirken, yerelin sözel kültürünü estetik dışına itme riski barındırır. Bu da dilin yalnızca yaşatılması değil, nasıl yaşatılacağı sorusunu gündeme getirir.

Vate'nin farklı bölgelerden gelen Zazalar arasında yaşanan ağız farklarını aşmaya yönelik çabaları da önemli bir yer tutar. Farklı diyalektlerin bir araya getirilmesi, bir yandan dilsel birlik hedefi doğrultusunda olumlu bir adım olarak görülebilirken, öte yandan doğal çokluğun baskılanma riskini de taşır. Bu durum ortak bir yazı dili üretme çabasının aynı zamanda bir düzen kurma, dolayısıyla kimi ağızları merkeze alıp diğerlerini periferileştirme sürecine dönüşebileceğini gösterir. Bu süreç, her ne kadar dilin sürekliliği ve kurumsallaşması açısından zorunlu görünse de içerisinde belirli bir iktidar ilişkisini de barındırır. Malmîsanij'in Kurmanci konuşan Kürtlerle olan ilişkilere dair vurgusu da bu projenin sadece Zazalar içerisindeki bir birlik çabası olmadığını, Kürt kimliği içerisindeki çokluğun nasıl yeniden tanımlanacağına dair bir öneri taşıdığını ortaya koyar. Kurmancinin baskınlığına rağmen, Kürt siyasal bilincine sahip çevrelerin Zazacaya destek vermesi, bu dayanışmanın etnik olmanın yanı sıra, politik bir zemine de yaslandığını gösterir. Bu bağlamda Vate, bir ayrışma değil Kürt kimliği içerisinde çokdilli bir birlik fikrine yaslanarak, birleştirici bir yaklaşımı temsil eder.

Malmîsanij'in anlatısı ve Vate'nin çeyrek asırlık pratiği, Zazacanın bir ses, bir sözcük veya aidiyet biçimi olmanın ötesinde, bir dilsel direniş alanı, kültürel bellek zemini ve siyasal özneleşme aracı olarak ele alınmasına olanak tanır. Bu anlamda diasporada başlatılmış bu girişim, yerelin belleği ve sesiyle temas etmeye çalışırken, dilin yeniden inşasına ve kimliğin dönüşümüne dair önemli bir deneyim sunar. Vate, bu anlamda bir "dil hareketi"nden çok daha fazlasıdır: yerinden edilen bir sözün, kendi mekânını ve anlamını yeniden kurma çabasıdır.

"Biz Zazalar, 1980'lerden bu yana dilimiz, kültürümüz, tarihimiz ve siyasi mücadelemiz için özveriyle çalışarak önemli mesafeler kat ettik. Zamanla ulusal bilincimiz daha da güçlendi. Artık eskisi gibi Kürt ya da Türk örgütlerinin gölgesinde değil,

siyasi alanda kendi bağımsız sesimizle var oluyoruz... Kimliğimizin ve kökenlerimizin ne olduğuna dair farklı görüşlerimiz olsa da din adamlarımız, entelektüellerimiz ve sanatçılarımız Zaza kimliği ve Zazaca üzerine eserleriyle bu sürece büyük katkılar sağladı... 30 Nisan 2011'de, İstanbul'da Zaza Dil ve Kültür Derneği'ni, yani Zaza-Der'i kurarak tarihi bir adım attık. Bu, Türkiye'de Zazaları ayrı bir kimlik olarak tanıyan ilk resmi kurum oldu. Mehmet Tüzün, Mustafa Demirci ve diğer birçok isim ile birlikte, bu hayali gerçeğe dönüştürmek için canla başla çalıştık... Zaza-Der'in açılışında ise amacımızı cümlelerle duyurduk: *'Türkiye'deki Zazalar için ilk resmi örgüt olarak, dil, kültür ve tarih başta olmak üzere, Zazaları ilgilendiren her alanda derinlikli ve nitelikli çalışmalar yapmayı hedefliyoruz. Zaza etnisitesinin toplumsal ve kültürel özgünlüğünü gelecek nesillere aktarmayı güvence altına almak istiyoruz. Zaza-Der, farklı inançlara, düşüncelere ve toplumsal kesimlere mensup Zazaların buluşma noktasıdır. İçimizdeki çeşitliliği yansıtan bir anlayışla, Zaza olmanın eşsizliğini insanlığın evrensel değerleriyle birleştirerek, tüm faaliyetlerimizi bir arada yaşama ilkesiyle sürdüreceğiz.'* Bu çağrı davet metinlerimizde yer aldı ve bu adım, uzun zamandır beklenen bir adımdı... Kuruluş sürecinde ve sonrasında, Zazalar ve Zazaca üzerine çalışan aydınlarla yakın temas halinde olduk. Dünya Anadil Günü'ne özel bir önem verdik, bugün için etkinlikler düzenleyerek Zazacanın değerini vurguladık. Tarihimizdeki önemli olayları anma etkinliklerinde, özellikle Seyyid Rıza ve Şeyh Said gibi figürlere ayrı bir yer ayırdık. Amacımız, Zazalar arasında görüş ve ideoloji farklarını aşarak, ortak bir noktada buluşmaktır. Biz bir milletiz, her millet gibi aramızda farklı düşünceler olabilir ama asıl meselemiz kimliğimiz için mücadele etmek. Bu yolda atılan her türlü siyasi ve kültürel adımı destekliyoruz... Zaza-Der'in en gurur verici çalışmalarından biri, Zazaca dil kurslarıdır. 2015'ten beri İstanbul'daki dernek merkezimizde bu kursları sürdürüyorum. Kendi hazırladığım ders kitaplarını kullanıyoruz ve kursiyerlerin seviyelerine uygun eğitimler sunuyoruz. Kursu tamamlayanlara Zazaca dil sertifikası veriyoruz. 2017'den itibaren kursları İstanbul'la sınırlı tutmadık, diğer Zaza bölgelerine de yaydık. Pandemi döneminde ise online eğitime geçerek çalışmalarımızı kesintisiz sürdürdük. Türkiye'deki ilk Zaza Derneği olarak Zaza-Der, sadece dil kurslarıyla yetinmiyor elbette. Zaza kimliğiyle ilgili farklı alanlarda da faaliyetler yürütüyor ve diğer Zaza örgütlenmelerine destek oluyor, Zaza aydınlarının sunumlar yapmasını sağlıyor, kitap tanıtım etkinlikleri düzenliyor... İstanbul'un dışında, Diyarbakır, Bingöl, Adana, Siverek, Mersin, Muş ve Adıyaman gibi yerlerde de Zaza kimliğini bağımsız bir şekilde benimseyen dernekler kuruldu. Hepsinin ortak hedefi, Zaza kimliğinin ve kültürünün Türk ve

Kürt kimliklerinden ayrı olarak gelişmesine katkı sağlamak. Zaza-Der olarak biz, bu hareketin bir parçasıyız ve Zaza dilinin, kültürünün ve tarihinin sadece hayatta kalmasını değil, yeni nesiller için canlı ve güçlü bir şekilde var olmasını sağlamak için çalışıyoruz.” (Hıdır Eren ile Görüşme, Ovacık)

Hıdır Eren’in anlatısında vurgulanan Zaza-Der deneyimi, Türkiye’de Zaza kimliğinin kurumsal temsiliyet arayışında dönüm noktası sayılabilecek bir girişimin belleğini ve siyasal tahayyülünü yansıtmaktadır. Bu anlamda Zaza-Der, yalnızca bir dernekleşme hamlesi değil dilin, kimliğin ve tarihsel aidiyetin kamusal alanda meşru ve görünür kılınmasına yönelik kolektif bir özneleşme sürecidir. Malmîsanij’in yurtdışında, entelektüel düzeyde başlattığı yazılı kültür ve dil planlaması çalışmalarıyla paralel şekilde, Zaza-Der de toplumsal düzlemde, örgütlü bir zeminde anadil etrafında kimlik politikası üretme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, Zaza-Der’in kuruluşu ve faaliyetleri, Zazacayı bir etnografik unsur veya folklorik öge olmaktan çıkarıp, siyasal-kültürel bir mücadelenin eksenine yerleştirir. Eren’in anlatısı, Zaza kimliğinin giderek artan bir özfarkındalıkla inşa edildiğini, 1980’lerden itibaren gelişen kültürel ve siyasal uyanışla birlikte bu kimliğin taşıyıcılarının artık kendi adlarına konuşabildiklerini ve kendi örgütlerini kurabildiklerini vurgular. Burada Zazaca bir dil olmaktan öte, bir topluluğu ayırtıran ve birleştiren sınırlarını belirleyen, kolektif hayal gücünü örgütleyen temel bir unsur olarak konumlanır. Dernek metinlerinde geçen “*Zaza olmanın eşsizliği*” vurgusu, bu kimlik inşasının duygusal olduğu kadar bilinçli ve yönlendirici bir politik hatla yürütüldüğünü gösterir.

Anlatının dikkat çeken yanlarından biri, Zaza kimliğinin Kürt ve Türk kimliklerinden ayrı bir varlık olarak inşa edilmesi yönündeki açık iradedir. Bu tercih, Türkiye’deki etnik kimlik tartışmalarında uzun süredir devam eden “Zaza-Kürt ilişkisi” bağlamında önemli bir kırılmayı temsil eder. Zaza-Der’in konumlanması, Zazacayı Kürtçenin bir lehçesi olarak değil, ayrı ve özgün bir etno-dilsel yapı olarak kabul eder ve bunun siyasal anlamda da karşılık bulması gerektiğini savunur. Dolayısıyla burada dile getirilen kimlik, kültürel olmanın ötesinde aynı politik olarak bağımsızlaştırılmak istenen bir kimliktir. Bu yönüyle Zaza-Der, modern etnik hareketlerin temel özelliklerinden biri olan kurumsal temsiliyet ve söylem üretimini üstlenmiş görünmektedir.

Zaza-Der'in faaliyet alanları incelendiğinde ise, örgütün dil kursları açmakla kalmayıp, Zazaca üzerinden kolektif bir bellek üretimi yapmaya çalıştığı görülür. Dünya Anadil Günü etkinlikleri, Seyyid Rıza ve Şeyh Said gibi figürlerin anılması, dernek faaliyetlerinin dil öğretimiyle sınırlı olmadığını, geçmişle bağ kurma, ortak bir tarihsel anlatı oluşturma ve topluluk belleğini diri tutma amacı taşıdığını gösterir. Zaza-Der'in yerel ve ulusal düzlemde temas kurduğu örgütlenme ağları da dikkat çekicidir. İstanbul'dan Diyarbakır'a, Mersin'den Muş'a kadar birçok şehirde kurulan Zaza dernekleri, kimliğin sadece taşrada veya diaspora alanında değil, Türkiye'nin çeşitli metropollerinde de örgütlenme çabasında olduğunu göstermektedir. Bu yaygınlık, Zaza kimliğinin korunmasının yanı sıra yeniden üretimi isteği anlamına da gelir. Bu örgütlenmelerin ortak hedefi olan “bağımsız bir kimlik gelişimi”, etno-dilsel farklılıkların tanınması ve Türkiye'deki çokkültürlü yurttaşlık tartışmalarına katkı sunabilecek bir potansiyel taşımaktadır.

Vate Çalışma Grubu ve Zaza-Der, Zazacanın korunması, görünürlük kazanması ve kimlik inşasında önemli işlevler üstlenen iki farklı oluşumdur. Fakat bu iki girişim, tarihsel bağlamları, kurumsallaşma biçimleri, hedefledikleri kitle ve kimlik tahayyülleri bakımından belirgin ayrışmalar gösterir. Vate, başlangıçta Avrupa diasporasında gelişmiş bir entelektüel çevre içerisinde, yazılı kültür ve dil standartlaşması odaklı bir yaklaşımla şekillenmişken, Zaza-Der, Türkiye içerisinde özellikle İstanbul merkezli olarak örgütlenmiş daha çok kültürel kimliğin tanınmasına ve kamusal görünürlüğüne odaklanmıştır. Her iki oluşumun farklı kurucu motivasyonlara dayanması, dilin geleceğine dair öngörülerinde ve kullandıkları araçlarda da belirgin farklılıklar oluşturmaktadır. Bu çerçevede Vate'nin çalışmaları daha çok dilin yapısal özelliklerine, yazım kurallarına ve akademik terminolojiye, Zaza-Der ise kurumsal kimlik temsiline odaklanmış, Zaza kimliğinin siyasal alanda tanınmasını önceleyen bir çerçeveye hareket etmiştir.

Her iki kuruluşun, Zazacanın yaşatılmasına yönelik çabaları belli ölçüde başarılı olsa da bu çalışmaların tüm Zaza topluluğunu kapsayıcı olduğu veya farklı kesimlerin ihtiyaçlarını tam olarak karşıladığı söylenemez. Ayrıca bu iki girişim ne birbirinin alternatifi ne de birbirini tamamlayıcısı niteliğindedir. Her ikisi de belirli ihtiyaçlara cevap vermekle birlikte, anadilin karmaşık sosyal gerçekliğini bütüncül bir şekilde



yansıtmakta sınırlı kalır. Nitekim sahadan elde edilen veriler, Zazacanın geleceğinin daha katılımcı, çoğulcu ve yerel inisiyatiflere dayalı bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini, kurumsal söylemlerle gündelik dil kullanımı arasındaki uçurumun ise eleştirel bir perspektifle değerlendirilmesinin önemini ortaya koymuştur.

Vate Çalışma Grubu ve Zaza-Der gibi sivil toplum kuruluşlarının yanı sıra akademik kurumların da Zazacaya yönelik yaklaşımları, bütüncül ve tutarlı bir çerçeveden yoksundur. Bu tutarsızlık, özellikle kurumsal düzeyde belirginleşmekte olup, kullanılan alfabenin bile farklılaşmasıyla kendisini göstermektedir. Bu durum, daha önce çalışmanın kuramsal tartışma kısmında ele alınmıştı. Tekrar vurgulamak gerekirse, Bingöl Üniversitesi Jacobson Alfabeti'ni, Munzur Üniversitesi Zülfü Selcan Alfabeti'ni, Mardin Artuklu Üniversitesi, Dicle Üniversitesi ve Muş Alparslan Üniversitesi ise Bedirxan Alfabeti'ni temel yazım sistemi olarak benimsemektedir. Bu farklı yazım tercihleri, Zazacanın standartlaştırılmasına yönelik kurumsal çabaların parçalı doğasını açıkça ortaya koymaktadır. Üniversitelerdeki Zazacanın kurumsal gelişimine ilişkin anlatılar da bu tutarsızlıkları yansıtmakta ve dilin akademik ile kültürel ilerlemesi için birleşik bir yaklaşım oluşturmadaki daha geniş zorlukları gözler önüne sermektedir.

“Avrupa Birliği ile Uyum Süreci programı kapsamında Milli Eğitim Bakanlığı 2012’de önemli bir adım attı. ‘Yaşayan Diller ve Lehçeler’ diye bir seçmeli ders başlattılar. Bu sayede çocuklar okullarda kendi anadillerini öğrenme şansı buldu. Zazaca da bu dersler arasında yerini aldı, yani artık resmi olarak okullarda okutulmaya başlandı. 2012-2013 eğitim yılında bu dersi seçen epey öğrenci vardı ama açıkçası Zazacayı tercih edenlerin sayısı diğer dillere kıyasla biraz daha düşüktü. Yine de bu, bizim için büyük bir başlangıçtı. Ama asıl heyecan verici gelişmeler üniversitelerde oldu bence. 2010’larda Zazaca için kapılar bir bir açılmaya başladı. Mesela, 2010’da benim de bünyesinde dersler verdiğim Mardin Artuklu Üniversitesi’nde ilk kez bir enstitü kuruldu, Zazacaya da odaklanan. Hemen ardından, 2011’de Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü’nü hayata geçirdi. 2012’de Dersim’deki Munzur Üniversitesi, Zaza Dili ve Edebiyatı Bölümü açarak öğrenci almaya başladı. Bir yıl sonra, 2013’te Bingöl Üniversitesi de aynı şekilde Zaza Dili ve Edebiyatı Bölümü’nü kurdu. Şu an baktığımızda, Diyarbakır, Muş, Mardin, Bingöl ve Tunceli’deki üniversitelerde Zazaca için lisans ve yüksek lisans programları var. Hatta Bingöl’de doktora programı açıldı. Yani son 10-15

yılda, Zazacanın eğitim dünyasındaki yeri inanılmaz bir şekilde güçlendi. Bunlar lehçemizin geleceği için gerçekten umut verici gelişmeler fakat yeterli olduğunu söyleyemem... Dersim ve Çolig'deki (Bingöl) Zaza Dili ve Edebiyatı bölümlerinin dil konusundaki katkısını değerli buluyorum fakat ısrarla ideolojik bir çizgide hareket edip, Kurmançları dışlamalarını doğru bulmuyorum.” (Mehemed Malmîsanij ile görüşme, Diyarbakır)

“Munzur Üniversitesi, 2012’de Zaza Dili ve Edebiyatı Lisans Bölümü’nü açarak büyük bir adım attı. Özellikle Almanya’daki Zaza diasporasında Zazaca ve Zaza kültürü üzerine çalışan hocaları üniversiteye getirerek bu bölümü Edebiyat Fakültesi altında kurdular. Bölümde iki ana dal var: Dilbilimi ve Edebiyat. 2016’da bu bölüm ilk mezunlarını verdi ve o günden beri her yıl yeni mezunlar yetiştirip yeni öğrenciler almaya devam ediyor. Bölümün başında uzun süre Dr. Zülfü Selcan vardı. Kendisi, Zazaların ayrı bir etnik kimlik olduğunu savunan ve bu konuda kültürel ve siyasi yazılar yazan önemli bir isim. Aslına bakarsanız, bölümdeki hocaların çoğu da bu görüşteler... Bingöl Üniversitesi’nde ise işler biraz farklı ilerledi. Orada önce 2012’de Yaşayan Diller Enstitüsü kuruldu. Bu enstitü, Zaza Dili ve Edebiyatı ile Kürt Dili ve Edebiyatı anabilim dallarında eğitim veriyor. Yani Bingöl, Zazacanın yanı sıra Kürtçeye de yer açmış durumda. Üniversite, Zazaca alanında önce yüksek lisans öğrencileri almaya başladı, sonra 2013-2014 eğitim yılında Fen Edebiyat Fakültesi’nde Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü altında Zaza Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nı açtı. 2017’den itibaren de doktora programları başladı. Bingöl’deki hoca kadrosu, Zazacanın yanı sıra Arapça, Farsça ve Osmanlıca bilen akademisyenlerden oluşuyor. Bu sayede Zaza tarihine dair arşiv çalışmaları yapılıyor. Munzur daha çok modern dilbilimine odaklanırken, Bingöl klasik araştırmalara da ağırlık veriyor diyebilirim. İki üniversitede de genel olarak Zazaları ayrı bir etnik grup, Zazaca da ayrı bir dil olarak görülüyor. Ama bu yaklaşım, Mardin Artuklu, Dicle, Muş Alparslan gibi üniversitelerdeki Kürt Dili ve Edebiyatı bölümlerinden farklı. O üniversiteler, Zazacayı Kürtçe’nin bir lehçesi, mesela Kurmanci ya da Sorani gibi, olarak ele alıyor ve öyle öğretiyor. Bu fark, Zazacanın akademideki yerini tartışırken hep karşımıza çıkıyor.” (Daimi Cengiz ile Görüşme, Tunceli)

Zazacanın akademik alanda kurumsallaşmasına ilişkin bu anlatılar, dilin kamusal alanda yeniden üretilme sürecinin kültürel bir duyarlılığın yanı sıra siyasal ve ideolojik bir pozisyonlanma ile iç içe geçtiğini göstermiştir. Bu doğrultuda seçmeli ders uygulamasıyla başlayan resmi tanınma süreci, üniversitelerde kurulan bölüm ve enstitülerle birlikte kurumsal bir yapıya kavuşmuş, böylece Zazaca ana akım eğitim

sisteminin içerisinde sınırlı da olsa meşruiyet kazanmıştır. Ancak bu meşruiyet, yoğun tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede Zaza Dili ve Edebiyatı bölümlerinin kuruluşu pedagojik bir gelişme olmaktan öte dilin hangi çerçevede tanımlanacağına dair farklı ideolojik tutumların da bir ifadesidir. Munzur Üniversitesi'nin daha çok Almanya diasporasından akademisyenleri bünyesine dâhil etmesi ve dilbilimsel-modern yaklaşımlara odaklanması, Zazacanın bağımsız bir dil ve Zazaların ayrı bir etnik grup olarak tanımlandığı bir yönelimi temsil ederken, Bingöl Üniversitesi'nin klasik kaynaklara ve çok dilli arşiv çalışmalarına yönelmesi, bu akademik hattı daha tarihsel-kültürel bir temele oturtmaktadır. Her iki üniversite de Zazacayı Kürtçeden ayrı bir dil olarak görme eğiliminde olsa da yaklaşım biçimleri ve tarihsel referansları farklılaşır.

Mardin Artuklu, Dicle ve Muş Alparslan gibi üniversitelerdeki yaklaşım ise, Zazacayı Kürtçenin bir lehçesi veya parçası olarak ele almakta ve bu doğrultuda pedagojik müfredatlar oluşturmaktadır. Bu durum Zazacanın akademik mecralarda dilbilimsel sınıflandırma üzerinden yürüyen tartışmalarda da ideolojik ayrışmalara konu olduğunu göstermektedir. Zazacanın bağımsız bir dil mi yoksa Kürtçenin bir lehçesi mi olduğu sorusu, teknik bir sınıflama sorunu olmaktan çıkmakta kimliğe, aidiyete ve siyasal pozisyonlara içkin bir mesele halini almaktadır. Bu da üniversiteleri bilgi üretim alanları olmaktan çıkararak, kimlik politikalarının üretildiği mekânlara dönüştüğünü göstermiştir. Zazacanın akademik sahaya girişi umut verici bir gelişme olarak değerlendirilse de bu kurumsallaşmanın ne derece toplumsal tabana yayıldığı/yayılacağı sorusu halen önemini korumaktadır. İlk ve ortaokullarda derslerin seçmeli statüde olması, öğretmen kadrosu eksiklikleri, müfredat sorunları ve ailelerin konuya dair farkındalık düzeyi gibi yapısal engeller, bu sürecin sahada ne kadar etkili olabileceğine dair şüpheleri beraberinde getirmektedir. Dahası üniversitelerdeki bu bölümler arasında pedagojik yaklaşım, bilimsel yöntem ve politik duruş açısından gözlemlenen farklar, Zazacanın ortak ve bütünlüklü bir akademik zemine oturmasını zorlaştırmaktadır. Akademik yapıların bu ayrışmayı ne ölçüde yönetebildiği, Zazacanın akademik sahadaki geleceği açısından belirleyici olacaktır.

Zazacanın üniversite düzeyinde kurumsallaşması, bir yandan dili görünür kılan ve statü kazandıran bir süreci ifade ederken, diğer yandan dilin içsel çokluğu, kimliksel

çeşitliliği ve tarihsel-politik bağlamlarıyla yüzleşmeyi gerektiren karmaşık bir alana da işaret eder. Bu gelişmeler, anadilin bir topluluğun belleği, siyasal duruşu ve kültürel yönelimiyle ne denli iç içe geçtiğini kavramak açısından da önemli veriler sunmuştur. Bu nedenle, akademik kurumsallaşmanın başarısı bölüm sayısıyla değil, bu bölümlerin toplumsal çeşitliliğe, sahadaki deneyimlere ve dilin gündelik dolaşımına ne ölçüde temas edebildiğiyle değerlendirilecektir. Bununla birlikte eleştirel bir açıdan değerlendirildiğinde Zazacanın akademiye taşınması, dilin “topluluğun dili” olmaktan çıkıp “uzmanlık konusu”na dönüşme riskini beraberinde getirir. Dilin üniversite koridorlarına taşınması, onu koruma altına alabilir fakat bu süreçte dilin asıl yaşadığı yer olan köyler, evler, sokaklar ve gündelik ilişkiler alanı geri planda kalabilir. Zazacanın akademikleşmesi, onu teknik, kavramsal ve normatif bir dile dönüştürürken, yaşayan, esneyen, ilişkisel dil doğasını zayıflatır. Bu anlamda akademik üretimin merkezleşmiş yapısı, dilin yerel varyantlarını temsil etmekte zorlanabilir ve bu da dilin topluluk içerisindeki doğal çokluğuna karşı mesafeli bir duruş oluşturabilir. Bu nedenle, Zazacanın geleceği üniversite sıralarında çok gündelik hayatın dinamiklerinde ve kuşaklararası aktarım alanlarında belirlenmeye devam edecektir.

Üniversiteler bağlamında, ilk ve ortaokullarda kullanılacak ders kitaplarının hazırlanması ve içeriği de önemli bir kurumsal gerilim kaynağı olmuştur:

“Bazı Kürt milliyetçisi gruplar, Zazacayı Kürtçeye yakınlaştırmak için Zazaca kelimeler yerine Kürtçe kelimeler kullanmayı tercih ediyor. Mesela, Mardin Artuklu Üniversitesi’nin hazırladığı Zazaca ders kitapları, Zazacayı bir lehçe olarak görüp Kürtçe kelimelere ağırlık verdiği için epey eleştiri aldı. Zazalar, bu kitapların Zazacayı adeta Kürtçeleştirmeye çalıştığını düşünüyor. Zazacanın okullarda seçmeli ders olarak öğretilmesi ise 2012’de Milli Eğitim Bakanlığı’nın bir Zazaca ders kitabı hazırlanması talimatıyla başladı. Bu kitabı, HDP’den milletvekili seçilen rahmetli Kadri Yıldırım ve ekibi hazırladı ama kitapta Zazacanın lehçe olarak tanımlanması, Kürtçe alfabenin kullanılması ve kelime seçimlerinde Kürtçeye kayılması, Zazaların ve bu işe kafa yoranların tepkisiyle karşılaştı. 2015’te bu kitaba yönelik eleştiriler, Bakanlığa iletili. Bu tepkiler üzerine dönemin Milli Eğitim Bakanı Ömer Dinçer, kitabın bir sonraki yıl düzeltileceğini söyledi. Bu açıklama memnuniyetle karşılandı ama kitabı hazırlayanlar buna pek sıcak bakmadılar ve Zazacayı asimile etmeye çalıştıkları iddiasını reddettiler. Bakan’ın 2012

verdiği bu sözün üzerinden tam beş yıl geçti, hiçbir değişiklik yapılmadı. Neyse ki, 2017’de Bingöl Üniversitesi’nden Murat Varol ve ekibi devreye girdi. Yeni bir Zazaca ders kitabı hazırladılar ve Zazaların bu konudaki şikâyetlerini nihayet giderebildiler. Bu Bingöl Üniversitesi ve Zazalar için önemli bir kazanım oldu.” (Ayetullah Karabeyeser ile görüşme, Bingöl)

Zazacanın devlet okullarında seçmeli ders olarak okutulmaya başlanması, dilin kamusal meşruiyeti açısından önemli bir adım olmakla birlikte, bu süreç aynı zamanda çeşitli kurumsal ve ideolojik gerilimleri de beraberinde getirmiştir. Ders kitaplarının hazırlanması ve içeriğinin belirlenmesi, pedagojik bir mesele olmanın ötesinde dilsel kimliklerin nasıl tanımlandığına ve siyasal aidiyetlerin hangi ekseninde inşa edildiğine dair daha geniş bir tartışmanın parçası haline gelmiştir. Bu bağlamda, Zazaca ile Kurmanci arasındaki ayrımı temel alan yaklaşımlar, dilsel tercihlerin yanında etno-politik yönelimler üzerinden şekillenmektedir. Mardin Artuklu Üniversitesi’nin hazırladığı ilk Zazaca ders kitapları, Zazacayı Kürtçenin bir lehçesi olarak ele alan bir çerçeveye sahiptir. Ancak bu yaklaşım, Zaza kimliğini ve Zazacayı Kürtçeden bağımsız olarak gören çevreler tarafından yoğun biçimde eleştirilmiştir. Eleştiriler, Zazacanın kendi içsel sistematiğini ve özgünlüğünü korumak vurgusu üzerinden yükselmiş, özellikle Kurmanci kökenli sözcüklerin kitaplarda yoğun biçimde kullanılması, Zazacanın görünürlüğü ve özerkliği açısından tehdit olarak değerlendirilmiştir.

Ders kitaplarının dil bilgisi öğretmekle kalmayıp, kimlik inşasına da katkı sunduğu düşünüldüğünde, kullanılan her kavram, terim ve alfabe tercihi daha geniş anlamlar kazanır. Bu doğrultuda Zazaca öğretiminde Kurmanci temelli bir yaklaşımın tercih edilmesi, Zaza kimliğinin Kürt üst kimliği içerisinde tanımlanmasına yönelik bir eğilim olarak algılanmış ve bu durum özellikle Zaza etnik özgünlüğünü savunan çevrelerde ciddi bir kimliksel tedirginlik meydana getirmiştir. Bu tedirginlik, dilsel olmanın yanı sıra siyasal alanda Zaza temsiliyetine dair daha geniş bir güvensizlikle de ilişkilidir. Öyle ki bu sürece alternatif olarak geliştirilen ve Bingöl Üniversitesi öncülüğünde hazırlanan yeni Zazaca ders kitapları, bu eleştirilere bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişme, bağımsız kimlik yaklaşımı içerisinde Zazacanın resmi öğretim alanındaki temsilinin daha dengeli bir zemine oturtulması açısından önemli bir eşik olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu kazanım, Zazaca etrafındaki farklı ideolojik yaklaşımlar arasındaki ayrışmanın da kurumsal düzeyde somutlaştığını göstermiştir. Nitekim ders

kitapları sadece dil bilgisi öğretmez, “nasıl bir Zazaca ve buna bağlı olarak Zazalığın” ideal, doğru ve geçerli olduğuna dair bir normatif çerçeve de inşa eder. Bu normatiflik, öğrencilerin dile yaklaşımını biçimlendirir ve sahadaki varyasyonları sınır dışı bırakabilir. Böylece kitapta yer almayan ağızlar veya sözcükler zamanla “yanlış” veya “eksik” algılanabilir. Bu durum, farklı yerelliklerde yaşayan Zaza çocuklarının kendi evlerinde konuştukları dili okullarda tanımakta zorlanmasına veya yabancılaşmasına neden olabilir. Bu nedenle Zazaca öğretiminde içerikle birlikte sunulan norm ve ideolojiler de dikkatle değerlendirilmelidir

Resmi otoritenin Zazacanın öğretimi ve kurumsallaşması sürecine dâhil olması ise, çift yönlü ve dikkatle analiz edilmesi gereken bir durumdur. Tarihsel anlamda resmi otoritenin Zazacaya yönelik tutumu, yok sayma, görmezden gelme ve bastırma politikalarıyla şekillenmiştir. Uzun yıllar boyunca Zazaca, kamusal alanda tanınmayan ve eğitim sistemi içerisinde yer bulamayan bir dil olarak marjinalleştirilmiş, bu durum dilin aktarımını aile içi pratiklere ve sözlü kültüre mahkûm etmiştir. Ancak 2000’li yılların ortalarından itibaren, özellikle Avrupa Birliği ile uyum süreci kapsamında geliştirilen çokkültürlülük politikaları ve çözüm sürecine paralel yürütülen açılım hamleleri, resmi otoritenin dil politikasında kısmi bir değişimi beraberinde getirmiştir. 2012 yılında Zazacanın “Yaşayan Diller ve Lehçeler” kapsamında seçmeli ders olarak müfredata dâhil edilmesi, bu dönüşümün somut bir ifadesi olmuştur. Bu gelişme, bir yandan Zazacanın kamusal düzlemde tanınmasını ve kurumsal meşruiyet kazanmasını sağlamış, diğer yandan bu tanınmanın nasıl ve kimler aracılığıyla gerçekleştirileceği tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Ders kitaplarının hazırlanmasının çözüm sürecinin devam ettiği döneme denk gelmesi, kitaplarda Mardin Artuklu Üniversitesi’nin yaklaşımına ağırlık verilmesiyle sonuçlanmış, bu durum Zaza kimliğini bağımsız gören çevrelerde rahatsızlık oluşturmuştur.

Kitapların değiştirilmesi ve Bingöl Üniversitesinin kaynaklarına yönelik kurumsal ilginin zamanlaması ise dikkat çekicidir. Bu adımların, Kürt siyasi hareketiyle yürütülen barış müzakerelerinin sekteye uğramasıyla eşzamanlı olarak gelişmesi, resmi otoritenin Zaza kimliğini, Kürt kimliğine karşı dengeleyici bir unsur olarak görme eğiliminde olduğunu düşündürmektedir. Bu bağlamda, resmi otoritenin Zazacaya yönelik kurumsal ilgisi, yalnızca kültürel tanınma yönünde atılmış simgesel bir adım olarak değil, siyasi

dengeleme stratejisinin bir parçası olarak da değerlendirilebilir. Özellikle çözüm sürecinin sona erdiği ve Kürt siyasi aktörlerine yönelik baskı politikalarının yoğunlaştığı bir dönemde, bağımsız Zaza kimliği anlayışının eleştirilerinin dikkate alınması, etnik çeşitliliğin bir güvenlik ve kontrol aracı olarak yeniden düzenlenmekte olduğuna işaret eder. Resmi otoritenin bu ve benzeri yönelimleri, Zaza toplulukları arasında kimlik ve aidiyet tartışmalarını daha da derinleştirip sertleştirmiştir.

Zaza kimliğini Kürt kimliğinden ayrı görenler ile iki kimlik arasında tarihsel, kültürel ve dilsel bağlar olduğunu düşünen gruplar arasında ortaya çıkan ayrışma, dil politikalarının kimlik kurucu işlev gördüğünü bir kez daha göstermiştir. Bu anlamda resmi otoritenin Zazacaya dair yaklaşımı, başlangıçta dışlayıcı ve yok sayıcı iken, son yıllarda seçici bir şekilde tanıma yönüne evrilmiştir. Fakat bu tanıma, tüm toplulukların katılımıyla yürütülen eşitlikçi bir süreç olmaktan ziyade, çoğu zaman stratejik bir yönlendirme ve dengeleme aracı olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum Zazacanın kamusal meşruiyet kazanmasını kolaylaştırmakla birlikte, kimliksel çeşitliliği sabitleyen, yerel dil pratiklerini normatif çerçeveler içerisine sıkıştıran bir risk de taşımaktadır. Dolayısıyla, Zazacanın yaşatılması süreci, yerel toplulukların çok boyutlu deneyimlerinin, tarihsel belleklerinin ve dilsel pratiklerinin kamusal alana ne ölçüde taşınabildiğiyle doğrudan ilişkilidir.

Lice, Nazımiye ve Solhan'da, katılımcıların anadilin kurumsallaşma sürecine ilişkin tutumları önemli veriler sunmuştur. Bu bağlamda Lice sahasından elde edilen anlatılar, anadil eğitimi konusundaki taleplerin kültürel bir hak olmanın ötesinde toplumsal eşitlik, kamusal temsiliyet ve bireysel yaşam kalitesiyle doğrudan ilişkili bir alan olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Liceliler, Zazacanın okullarda seçmeli ders olarak sunulmasını yetersiz bulmakta, bunun yerine zorunlu eğitim statüsüne kavuşması gerektiğini vurgulamıştır. Bu talep, dilin kamusal alandaki karşılığının güçlendirilmesi ve sosyal hayatta bir anlam ifade etmesi için sembolik değil yapısal düzenlemelere ihtiyaç duyulduğuna işaret eder. Eğitimin erken yaşlarda başlaması gerektiğine dair vurgu ise, dil ediniminin doğal süreç içerisinde gelişebilmesi ve anadil ile kurulan duygusal bağın zayıflamadan korunabilmesi açısından dikkate değerdir. Anlatılarda dilin kamusal kullanımı ile bireysel yaşam pratikleri arasında da doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Örneğin, hastanede yaşanan iletişim sorunları veya büyükşehirlerde kendi

topluluğuna yabancılaşma gibi gündelik deneyimler, anadilde eğitimin bir hak ve ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan anadilin eğitimi kadar kamusal hizmetlerde kullanımı da Zazalar açısından önemlidir. Öyle ki anadilde eğitim, Zazaların kendi dillerini öğrenmesiyle sınırlı değildir, o dilde yetişmiş bireylerin toplumsal sistem içerisinde işlevsel roller üstlenebilmesiyle ilişkilendirilmiştir.

Üniversitelerdeki Zazaca bölümlerle ilgili anlatılar, bu kurumların bir umut kaynağı ve eleştirel gözle değerlendirilen yapılar olduğunu göstermiştir. Liceli Zazalar, akademik çabanın varlığını önemli bulmakla birlikte, bu çabanın ideolojik yaklaşımlarla sınırlanmaması gerektiğini savunmuşlardır. Bu eleştiriler, anadil eğitiminin teknik bir konu olmaktan ziyade, dilin temsili ve yönünün ne olacağına dair politik bir alan olduğunu ortaya koyar. Öğretici kadroların yerel kökenli olması gerektiğine dair vurgular ise, sahicilik arayışı ve merkezileşmiş dil anlayışına karşı bir hassasiyeti dile getirmektedir. Bu bağlamda Lice'deki anlatılarda, anadil mücadelesinin merkezi değil (resmi otorite gibi) yerel aktörlerce sahiplenilmesi gerektiğine dair güçlü bir vurgu öne çıkar. Diğer bir ifadeyle dışsal destek veya "kurtarıcı" beklentisinin yanıltıcı olduğu, dilin ancak içeriden, yani doğrudan konuşurları tarafından savunulabileceğini vurgulanır. Bu yönüyle Lice Zazaları, Zazacayı yaşatma mücadelesinin kültürel veya eğitsel olmaktan ziyade, tabandan gelen bir özyönetim bilinciyle ele alınması gerektiğini düşünmektedir.

Sıklıkla dile getirilen bir diğer husus, eğitimin istihdamla desteklenmediği sürece sürdürülebilir olmayacağı yönündedir. Anadilde eğitim, toplumsal sistem içerisinde bir karşılık bulmadığında, öğrenciler için cazip bir tercih olmaktan çıkmakta ve pragmatik kaygılar ağır basmaktadır. Bu noktada, anadilin bir "pazar dili" haline getirilmesi gerektiği yönündeki değerlendirmeler, dilin ekonomik ve sosyal sermaye olarak da işlevsel kılınması gerektiğini ortaya koymuştur. Ayrıca Zazacanın tarihsel olarak Kurmancinin gölgesinde kalmasına yönelik eleştiriler, sözlü kültürle aktarılan bir dilin yazılı kültürle desteklenmeden gelişemeyeceği yönündeki genel kanaati pekiştirir. Medreselerde Kurmancinin baskınlığı, dinsel ve sosyal alanlarda Zazacanın gerilemesine neden olmuş, bu da yazılı kültür eksikliğini yapıllaştırmıştır. Bugün ise gerek Kürt kültürel hareketi gerekse Vate gibi kültürel oluşumlar aracılığıyla bu eksikliğin giderilmeye çalışıldığı ifade edilmiştir. Lice'deki anlatılar, anadil eğitiminin



pedagojik bir mesele olmaktan çok toplumsal adalet, kültürel eşitlik ve kimlik inşası açısından kavrandığını göstermiştir.

Nazımiye'deki anlatılar, anadil ve kimlik ilişkisinin tarihsel aidiyet, sembolik temsil ve kuşaklararası dilsel devamlılık ekseninde şekillendiğini ortaya koymuştur. Buradaki Zazalar, üniversitelerdeki Zazaca bölümlere oldukça eleştirel bir perspektifle yaklaşmakta bu bölümleri, dilin toplumsal kökleriyle bağ kuramayan, yerel söylemlerle temas etmekte zorlanan yapılar olarak değerlendirmektedir. Özellikle “Zaza” ismiyle yapılan tanımlamalara dair duyulan rahatsızlık, kimlik inşasının dışsal ve politik müdahalelerle dönüştürülmesine karşı geliştirilmiş yerel bir direnç biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu direnç, “Kırmanç” tanımının dilsel ve inançsal düzeyde içkinliğine dayandırılmakta ve üniversite pratiğiyle bu kimlik arasında bir yabancılaşma hissedilmektedir.

Dikkat çeken bir diğer tema, yazılı Zazacanın doğal dil akışından uzaklaştığı ve akademik çevrelerde geliştirilen standartlaşma çabalarının yerel söylemle uyumsuzluk oluşturduğu yönündeki algıdır. Nazımiye Zazaları, hem üniversitelerdeki yazılı metinlerin hem de Vate Grubunun dilsel üretimlerinin, gündelik hayatta konuşulan dilden uzaklaştığını ve bir “anlaşılmazlık” hissi meydana getirdiğini belirtmişlerdir. Bu durum anadilin araçsallığı kadar temsil gücünün de sorgulandığı bir bağlam oluşturmakta yerel konuşurlar, kendilerini temsil etmeyen bir yazı diliyle karşı karşıya kaldıklarında, bu dilin meşruiyetini de tartışmaya açmaktadır. Bu eleştiriler, dilin otantik dokusunun nasıl korunacağına ve yazılı kültür ile sözlü kültür arasında nasıl bir köprü kurulması gerektiğine dair derin bir sorgulamaya işaret etmektedir.

Nazımiye'de anadil eğitimi, kamusal tanımanın bir aracı olmanın yanı sıra sosyal hayatla doğrudan bağlantılı bir ihtiyaç olarak görülmüştür. Seçmeli ders statüsünün, uygulamada karşılaştığı teknik yetersizlikler (öğretmen eksikliği, ders materyali sorunları, kurumsal ilgisizlik) ve öğrencilerin toplumsal olarak bu dersi seçtiklerinde yaşayabilecekleri olası dışlanma veya damgalanma durumları, eğitimin etkinliğini sınırlayan temel faktörler olarak değerlendirilmiştir. Anadilin kamusal alanda gerçek anlamda yer bulabilmesi için dilin “hayatla bağ kurması” gerektiği vurgulanmıştır. Bu ifade, anadilin yaşatılması için onu çevreleyen kültürel ekosistemin canlı tutulması gerektiğine işaret eder. Bununla birlikte anlatılar, dilin inançsal pratikler, ritüeller ve

sözlü kültür formlarıyla birlikte yaşatılması gerektiğine dair bir kültürel bellek de taşımaktadır. Bu bağlamda Kırmançça ritüellerin, eskiden toplumsal birlikliklerin taşıyıcısı olduğu ve bu ritüellerin dil aracılığıyla duygu, bilgi ve kimlik aktarımını sağladığı hatırlatılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, anadilin eğitimiyle ilgili tartışmalar okul eksenine sınırlı değildir. Bu eğitim, kültürel yaşamın yeniden canlandırılması bağlamında değerlendirilir.

Solhan sahasındaki anlatılar ise, anadil eğitimi ve üniversitelerdeki Zazaca bölümlere ilişkin oldukça karmaşık ve çift yönlü bir algıyı ortaya koymuştur. Bir yandan bu kurumların açılması Zazalar tarafından kültürel bir kazanım ve sembolik bir tanınma olarak olumlanmakta, diğer yandan bu adımların ne ölçüde sahici ve işlevsel olduğu sorgulanmaktadır. Bu durum bölgenin politik ve kültürel atmosferine dair özgün bir duyarlılığı yansıtmaktadır. Solhanda dikkat çeken temel nokta, Zazaca bölümlerinin eğitsel olmaktan öte, temsiliyet açısından değerlendirilmesidir. Bölümlerde görev yapan akademisyenlerin toplumsal gerçeklikten uzak olduklarına dair görüşler, anadilin akademik mecrada taşıdığı potansiyelin Zazalar tarafından içselleştirilip benimsenemediğini düşündürmüştür. Bu mesele akademik alanda yürütülen çalışmaların tabanla bağ kuramadığı takdirde, anadil bilincini kalıcı olarak dönüştürme gücünün sınırlı kalacağını ortaya koyar. Zazaca üzerine yapılan tez, kitap ve yayınların önemine yapılan vurgu ise, Zazaca bölümlerin olumlu katkılarını tamamen dışlamayan fakat bu katkıların sahayla daha güçlü bağ kurması gerektiğini ima eden bir eleştirel dengeye işaret etmiştir.

Eğitim politikalarına dair anlatılar ise, Zazacanın kamusal alanda tanınmasının seçmeli ders statüsüyle sınırlı kalmaması, bu eğitimin zorunlu hale getirilerek kalıcılaştırılması gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte, bireysel deneyimlerde somutlaşan olumlu örnekler (örneğin hastanede Zazaca konuşan bir doktorla karşılaşmak gibi) bu dilin kamusal alanda varlık göstermesi halinde oluşturacağı duygusal tatmini ve toplumsal kolaylığı güçlü bir şekilde yansıtmıştır. Bu durum anadilin Zazalar arası güven ilişkilerini, aidiyet duygusunu ve eşit yurttaşlık hissini güçlendiren bir unsur olduğuna dair güçlü bir kanıttır. Solhan sahasında öne çıkan bir diğer unsur ise, anadil eğitiminin bireysel başarı veya istihdam gibi faydacı motivasyonlara da açık hale gelmesi gerektiğidir. Bu anlamda anadilin bir sosyal sermaye alanı olarak yapılandırılması

gerektiği yönündeki görüşler, Zazacanın yaşatılmasının kültürel duyarlılığın yanında stratejik politikalarla da desteklenmesi gerektiğini düşündürmüştür. Solhan sahasında anadilin geleceğine ilişkin umutlu bir yaklaşım görülmekle birlikte, bu umudun hayata geçebilmesi için kurumsal yapıların daha sahici, işlevsel ve tabana dayalı hale getirilmesi gerektiği net biçimde ifade edilmiştir.

Anadil konusu, tarihsel belleğin ve kültürel sürekliliğin kurumsal düzeyde yeniden üretimiyle doğrudan ilişkilidir Vate Çalışma Grubu, Zaza-Der, üniversitelerde açılan Zazaca bölümler ve farklı sahalarda (Lice, Nazımiye ve Solhan) ortaya çıkan yerel anlatılar, bu ilişkinin çok boyutlu doğasını gözler önüne sermiştir. Öyle ki bu oluşumlar arasında, tamamlayıcı ve zaman zaman çelişkili yönelimlerin olduğu bir ağ söz konusudur. Üniversitelerdeki Zazaca bölümler ise bu iki yapının kesişim noktasında yer almaktadır. Akademik bilgi üretimi açısından önemli bir zemin oluştursalar da üniversiteler, temsil sorunları ve sahayla kurdukları temas bakımından eleştirilmiştir. Bir yanda kurumsal bilginin nesnel biçimde üretilmesi hedeflenirken, diğer yanda bu bilginin halkın gündelik diliyle örtüşmemesi, üniversiteleri soyut ve teknik bir alana hapsedmiştir. Özellikle Nazımiye’de dile getirilen “*yeni bir dil oluşturma*” eleştirisi, bu kopukluğun sahadaki yansımasını gösterir. Bu bakımdan anadilin akademik olarak tanımlanması ve eğitimin biçimsel kurgusu, yerel belleğin dışında geliştiğinde, meşruiyetini ve işlevselliğini yitirme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Lice, Nazımiye ve Solhan’daki anlatılar, tüm bu kurumsal çabaların nasıl alımlandığına dair önemli ipuçları sunar. Lice’de, Zazacanın yaşaması için yalnızca kurumsal değil, toplumsal bir sahiplenmeye ihtiyaç duyulduğu güçlü şekilde ifade edilmiştir. Bu bağlamda anadilin günlük hayatla bağ kurması gerektiği vurgulanırken, kurumsal adımların tek başına yeterli olmayacağına dair temkinli bir iyimserlik gözlemlenir. Solhan’da dilin öğretimiyle ilgili yapılan olumlu değerlendirmeler, yerel pratiklerle daha doğrudan temas eden kurumlara yönelik bir güven oluşturmuştur. Fakat burada da akademik kadroların niteliği ve mezuniyet sonrası istihdam alanlarının sınırlılığına dair yapısal eleştiriler mevcuttur. Nazımiye’de ise anadil meselesi doğrudan tarihsel, inançsal ve kültürel bağlamla ele alınmış, “Kırmanç” kimliğine dair duyarlılık, kurumsal dil politikalarına karşı belirgin bir mesafe oluşturmuştur.

Zazaların anadil odaklı kimlik inşa süreçleri, bireysel duygulanımlar ile kolektif siyasal bilinç arasında gidip gelen çok boyutlu bir denge arayışıdır. Bu süreçte Zazaca kökenin bir hatırlatıcısı ve topluluğun dünyayla kurduğu ilişkide kendini görünür kılma stratejisinin merkezinde yer alır. Zaza toplulukları, bir yandan aile içi gündelik pratiklerde dili muhafaza etmeye çalışırken, diğer yandan kamusal alanda anadilin tanınması ve meşruiyet kazanması için kurumsal mücadeleler yürütmektedir. Vate Çalışma Grubu'nun yazılı kültürü örgütlenme girişimi ile Zaza-Der'in kamusal temsiliyet arayışı, bu mücadelenin iki farklı yüzünü temsil eder. Ancak bu çabalar, dilin standardizasyonu ile yerel varyantlar arasındaki kırılma dengeyi sürekli yeniden üretmektedir. Zazaca modern dil ideolojilerinin kalıplarına sığdırılmaya çalışıldığında, kimliğin organik çokluğu baskılanmakta fakat kurumsal meşruiyet olmaksızın sahada yaşatılmaya çalışıldığında da kamusal görünürlükten yoksun kalmaktadır. Bu nedenle Zaza kimliği, anadil üzerinden aidiyet hissinin, toplumsal belleğin, inançsal pratiklerin ve siyasal duruşun sürekli olarak yeniden kurulduğu ve biçimlendiği dinamik bir inşa sürecidir. Bu inşa süreci, Zazacanın gündelik hayatın ritminde canlı kalmasına ve kurumsal alanlarda tanınmasına bağlı, ikili bir mücadele ekseninde ilerlemektedir.

#### **5.4. TARİKATLAR, OCAKLAR VE MODERNİTE: ZAZALARIN İNANÇSAL KİMLİĞİ**

Lice, Solhan ve Nazımiye bölgelerinde inançsal yaşam, geleneksel kurumların (başta tarikatlar ve ocak sistemleri olmak üzere) dönüşümü, inançsal alanda modernleşmenin getirdiği toplumsal değişimler, merkezi devlet politikalarının yerel dini pratikler üzerindeki etkileri ve kuşaklararası değişen dini algılar gibi çok boyutlu faktörler tarafından şekillenmiştir. Bu anlamda her bir saha, kendine özgü sosyokültürel ve tarihsel bağlamı içerisinde farklı dönüşüm deneyimleri sergilemiştir.

Lice bölgesi, tarihsel ve kültürel yönleriyle birlikte oldukça dinamik bir kimlik inşası sürecine sahne olmaktadır. Bu coğrafyada yaşayan Zazalar bir dini aidiyet, yerel otorite yapısı ve tarihsel belleğin mirasçılarıdır. Diğer bir ifadeyle Lice'nin Zaza nüfusu, dinsel pratikleri ve geleneksel kurumları üzerinden biçimlenen bir kolektif belleğe sahiptir. Ancak bu bellek durağan değil, oldukça değişken bir nitelik arz eder. Örneğin, aynı toplumsal yapı içerisinde güçlü bir Nakşibendî tarikat bağlılığı ile radikal bir

sekülerleşme söylemi iç içe geçmiştir. Bu durum, bireysel tercihlerden öte, modernleşme süreçlerinin, ulusal devlet politikalarının ve tarihsel kırılmaların bir yansımasıdır. Yerel dini otoritenin şekillenişinde başat rolü ise, mollalar ve imamlar oynar. Bu kurumlar hala bölgede gücünü önemli ölçüde korumaktadır. Bununla birlikte Şeyhlik kurumunun ve özellikle Şeyh soyundan geldiği düşünülen ailelerin taşıdığı dini meşruiyetin önemi büyüktür. Bu ailelerin “Malâ Şex”/ “Kî Şex” yani “Şeyh’in Hanesi” şeklinde adlandırılması, kolektif bir sembol ve dini referans noktası anlamı taşır. Zira bu tür yapılar, dini liderliğin yanı sıra toplumsal rehberlik, arabuluculuk ve kültürel taşıyıcılık işlevi de görmektedir.

Sahada görülen bir başka önemli dinamik, inanç sistemlerine yönelik eleştirel yaklaşımların artmış olmasıdır. Özellikle genç kuşaklarda tarikatlara, cemaatlara ve resmi dini otoriteye karşı ciddi bir mesafe gözlemlenmiştir. Diyanet’e bağlı imamların resmi otoriteyle kurdukları sıkı ilişkiler, bazı Zazalar tarafından “imanın samimiyetine gölge düşüren” bir durum olarak değerlendirilmiştir. Namaz gibi temel ibadetlerin dahi bireysel alanda kalması gerektiği, cemaatleşmenin ise yozlaşmaya zemin hazırladığı yönündeki ifadeler, dinin bireyselleştiği ve kurumsal dinin sorgulandığı bir dinamik yaklaşım ortaya koyar. Bu yaklaşım, modernitenin etkisiyle şekillenen seküler eğilimlerin kentli sınıflarla sınırlı kalmadığını, kırsal bölgelerde de giderek yaygınlaştığını göstermiştir. Bu bireyselleşme süreci, dinin toplumsal kontrol işlevini zayıflatırken, bireylerin dini anlamlarla kurduğu ilişkiyi daha öznelleştirilmiş bir yapıya dönüştürmüştür.

Lice’de Zaza topluluğu içerisindeki Nakşibendî tarikatı bağlılığının daha özgün bir yorumla sürdürüldüğü de gözlemlenmiştir. Bu bağlılık, diğer bazı tarikat ve cemaatlerin aksine, milliyetçi veya devletçi bir çizgiye yakınlık değil daha çok yerellik, kültürel aidiyet ve ahiret merkezli bir yaşam pratiğiyle temellendirilmiştir. Tarikat mensubu olan Zazalar, tarikatın Zaza ve Kurmanç topluluklarıyla kültürel bir uyum içerisinde olduğunu vurgulamış, özellikle anadil kullanımının teşvik edilmesini bu uyumun bir göstergesi olarak sunmuşlardır. Bu söylemler, dinin ulus-devletin ideolojik aygıtlarıyla ilişkisini problemli bulan Lice Zazalarının, daha yerli ve kültürel olarak içselleştirilmiş dini yapılara yöneldiğini göstermiştir.

Zazaların inanç sistemleri ile etno-kültürel yapıları arasındaki etkileşim, dikkat çekici bir geçirgenlik sergilemiştir. Sahada karşılaşılan bazı anlatılar ve kimi gözlemler, Zazaların İslamiyet'e geçiş sürecinin nispeten geç dönemlerde tamamlandığını ve bu nedenle önceki dini geleneklerin izlerini koruduğunu ortaya koymuştur. Bu durum, İslami çerçeveye tam olarak örtüşmeyen fakat toplumsal bellekte yaşamaya devam eden çeşitli ritüel pratiklerin varlığını açıklamaktadır. Özellikle Lice'de de kısmi olarak varlık sürdüren Tavs/Tavz aşiretinin isim kökeninin Melek-i Tavs'a dayandırılması, sözlü kültür aracılığıyla tarihsel bağlantıların nasıl muhafaza edildiğine dair önemli bir örnek teşkil etmiştir. Bu tür etnografik veriler, Zaza dindarlığının yalnızca Sünni-Şafî İslam perspektifiyle analiz edilmesinin sınırlılıklarını ortaya koymaktadır. Bunun yerine, tarihsel olarak karmaşık bir inanç yapısının varlığına işaret etmektedir. Sahada gözlemlenen Yezdanîlik, Zerdüştlük ve Ezidilik referansları ise, İslam öncesi dini geleneklere dair kolektif bir belleğin canlılığını açığa çıkarmıştır. Bu referanslar, salt dini olmanın ötesinde etno-kültürel kimlik inşasının da önemli unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Zazaların dini geçmişine ilişkin bu tür anlatılar, kimlik oluşum süreçlerinin geçmişle kurulan diyalektik ilişkiyle de şekillendiğini göstermiştir. Zazaların İslamiyet'e geçişinin görece geç tarihli oluşu ve eski inanç pratiklerinin sürekliliği savunuları, tarihsel bellek ile çağdaş kimlik politikaları arasında karmaşık bir etkileşim alanı oluşturmuştur.

Lice'de inanç, kamusal alanda değil daha çok özel ve bireysel alanda yaşanan bir pratik haline dönüşmüştür. Bu dönüşüm, modern devletin sekülerleştirici politikalarından ziyade, 90'lı yıllarda Hizbullah'ın bölgede sebep olduğu faili meçhul cinayetlere dönük tepkisellik, Kürt siyasi hareketinin inançsal anlamda dönüştürücü etkisi ve buna bağlı olarak "demokratik İslam" vurgusu ile bireylerin kendi yaşam tarzları ile özgürlüklerine yönelik daha fazla söz hakkı talep etmeleriyle ilgilidir. Lice'deki Zazalar içerisinde mollalar, imamlar, şeyhlik, tarikatlar, etno-dinsel aidiyetler, politik kimlikler ve bireyselleşmiş inanç biçimleri birbirini dışlamayan, aksine birbirini etkileyerek yeniden şekillendiren yapılardır. Bu bütünsel yapı, hem geleneksel dini kurumların etkisinin sürmesine hem de sekülerleşme ve bireyselleşme eğilimlerinin artmasına eşzamanlı olarak alan açmıştır.

Solhan sahasında dini otorite, geleneksel liderlik, toplumsal yapı ve kuşaklararası dönüşüm gibi birçok boyutu eşzamanlı olarak gözlemlemeye imkân tanımıştır. Şeyhlik kurumunun tarihsel gücü ve bugünkü algılanışı arasındaki mesafe, bölgede dini ve toplumsal bir dönüşümün yaşandığını ortaya koymuştur. Bu anlamda, Solhan’da Şeyhlik kurumu hâlâ meşruiyet sahibi ve görünür bir otorite formu olarak varlığını sürdürmekle birlikte, bu otoritenin kuşaklara göre farklı şekillerde içselleştirildiği anlaşılmıştır. Ayrıca Şeyhlik, Solhan bağlamında dini bir kimlik olmanın yanı sıra aşiretler arası dengelerin, toplumsal liderliğin ve hatta siyasal süreçlerin de taşıyıcısı olarak işlev görür. Anlatılarda yer verilen “Şêxi Melon”, “Melekan Şeyhleri” örneği, Şeyhliğin ne denli yerel bir aidiyetle bütünleştiğini, hatta mekânsallaşarak belli köylerle özdeşleştirildiğini gösterir. Bu tür yapılar, sembolik olarak dini rehberlik sunmanın yanı sıra topluluk nezdinde adalet dağıtımı, kriz yönetimi ve sosyal güvenliğin sağlanması gibi işlevlerle özdeşleşir. Özellikle Melekan’daki Şeyhlerin, aşiret ileri gelenleriyle aynı düzeyde (hatta bağlayıcılık bakımından onların üzerinde) kabul edilmesi, bu kurumların toplum nezdindeki tarihsel saygınlığını göstermektedir.

Bununla birlikte dini otoriteye duyulan güvenin kuşaklar arasında ciddi bir değişim geçirdiği açıktır. Anlatılarda “*X ve Y kuşağı dini otoritelere daha bağlıydı, gençler artık çok umursamıyor*” şeklinde öne çıkan ifadeler, geleneksel dini normların toplumsal kontrol işlevinin giderek zayıfladığını göstermiştir. Gençlerin Ramazan ayında kamusal alanda yemek yemeyi doğal karşılaması, önceki kuşakların değer sistemine göre bir norm ihlali olarak değerlendirilse de bu değişim, bireysel özgürlük alanının genişlediğine dair güçlü bir göstergedir. Bu da dinin toplumsal alandaki düzenleyici etkisinin mutlak olmaktan çıkıp, müzakere edilen bir konuma gerilediğini düşündürür. Sözlü anlatılar, bireysel dini deneyimlerin oldukça çeşitlendiğine de işaret eder. Aynı anlatılarda Nakşibendî tarikatına gönül verenlerin varlığı ve selefî gruplarla kısa süreli temas sonrası geri çekilen Zazaların varlığı da söz konusudur. Bu durum Solhan’daki dindarlığın çizgisel bir seyirden ziyade, deneyimle şekillenen, kişisel seçimlere dayalı ve zaman içerisinde değişebilen bir süreç olduğunu ortaya koyar. Dini kimlik bu manada doğuştan kazanılan bir etiket olmaktan çıkıp, sürekli şekilde yeniden müzakere edilen ve güncellenen bir aidiyet biçimine dönüşmüştür.

Anlatıların bir diğer dikkat çeken yönü, İslam ile Zazalık arasındaki kimliksel dengeye dairdir. Birçok anlatıcı için İslam, evrensel ve mutlak bir kimlik iken, Zazalık daha çok yerel, etnik ve kültürel bir aidiyet olarak konumlandırılmıştır. Bu da Sünni Zazaların kendilerini nasıl konumlandıklarını gösterir. Diğer bir ifadeyle İslam, toplumsal yaşamı ve değer sistemini yönlendiren bir mihverdir, Zazalık ise köklere, aileye ve topluluğa duyulan aidiyetin adıdır. Bu ayrım, zaman zaman ikisinin karşı karşıya geldiği gerilimlere yol açabilir fakat çoğunlukla bu ikilik barışçıl biçimde bir arada var olmaktadır. Seçim süreçlerinde Şeyhlerin ve aşiret önderlerinin aktif biçimde oy talebinde bulunması ise, dini ve geleneksel yapıların siyaset üzerindeki etkisini halen koruduğunu gösterir. Bu etki, oy istemenin yanı sıra aday belirleme süreçlerine müdahil olma şeklinde kendisini gösterir. Şeyh torunu bir belediye başkanının seçilmesi gibi örnekler, dini otoritenin meşruiyetinin hâlâ Solhan'daki topluluk nezdinde karşılık bulabildiğini gösterir. Fakat bu durumun sorgulandığı ve özellikle genç kuşaklar tarafından problematize edildiği de görülmüştür.

Lice ve Solhan bölgelerinde inanç kurumlarına ilişkin kimi yerel aktarımlar, Şeyhlik, Mollalık ve Seyyidlik gibi yapıların dinsel, siyasal, toplumsal ve kültürel birer otorite biçimi olarak Zaza topluluğunun belleğinde ve gündelik yaşamında derin izler bıraktığını ortaya koymuştur:

*“Zazalar, aşiret düzeniyle yoğrulmuş, Mirlerin, Şeyhlerin, Mollaların, Seyyidlerin ve Dervişlerin sözünün geçtiği bir topluluktur. Zaza bölgelerinin hemen hepsinde bu yapıların izlerini görmek mümkündür. Diyarbakır'ın Çermûğ (Çermik), Şankuş (Çüngüş), Erxenî (Ergani), Hezro (Hazro), Pasûr (Kulp), Hêne (Hani), Karaz (Kocaköy), Licê (Lice), Pîran (Dicle) ve Gêl (Eğil) ilçelerinin nüfusunun çoğunluğu Zazadır. Özellikle Gêl (Eğil) ve Pîran (Dicle) bölgeleri, tarih boyunca Mirliklerin hüküm sürdüğü yerler olmuştur. Mesela, 1000'li yılların sonlarına doğru, Bedir isimli bir Pir, Zaza ve Kurmançların desteğiyle Eğil Kalesi'ni ele geçirip burayı merkez yaparak bir beylik kurmuştur. Bu Mirliğin ömrü, Tanzimat'la birlikte Osmanlı'nın merkezileşme politikalarına kadar devam etmiştir. Pir Bedir'in atası olan Pir Mansûr'un kabri, bugün hâlâ Pîran'a bağlı Dîre (Kocalan) Köyü'ndedir. Hatta Pîran isminin de buradaki Pirlerden, özellikle Pir Mansûr ve onun soyundakilerden geldiği söylenir. Zazaca'da “Pîran”, “Pirlerin Diyarı” demektir... Solhan, Bingöl, Palu, Pîran gibi Sünni/Şafii-Zaza yörelerinde şeyhlik ve mollalık kurumu hâlâ çok önemlidir. Şeyh Said İsyânı'nda da bu bölge, dini*



*motivasyonla büyük bir direniş göstermiştir. Bugün bile buralarda dini otoritelerin ve geleneksel yapıların etkisi devam eder. Hatta Pîran'ın meşhur Zazalarından Ensarioğulları'nın gücü de buradan gelir. Çünkü onlar 'Şeyh'in Hanesi' olarak bilinirler ve Şeyh torunlarıdır... Diyarbakır'daki Zazalar arasında Nakşibendîlik güçlüdür ve iki ana kol hâkimdir. Biri Şeyh Said'e bağlı olanlar, diğeri de Ensarioğulları'nın mensup olduğu koldur. Seçim zamanlarında Ensarioğulları'nın öne çıkmasının sebebi de bu geleneksel nüfuzdur. Dini otoritelere bağlılık eskiye göre azalmış olsa da hâlâ bölgede sözü geçer.” (Enformel Görüşmecî 1, 41, Lice)*

Diyarbakır'ın Zaza nüfusunun yoğun olduğu ilçeleri olan Eğil ve Dicle gibi bölgeler, tarihsel anlamda dini-siyasi liderliklerin merkezleri olarak dikkat çeker. Bu doğrultuda Pir Bedir örneği, dini otoritenin askeri ve siyasi iktidarla birleştiğinde nasıl bir beylik sistemine evrilebildiğini ortaya koymuştur. Buradaki “Mirlik” kavramı, klasik aşiret yapılanmasından farklı olarak daha merkezî, örgütlü ve uzun ömürlü bir otorite formunu temsil eder. Ayrıca bu otoritenin Zaza ve Kurmanç nüfusun ortak desteğiyle inşa edilmesi, bölgede grup sınırlarının ortak dini ve kültürel zemin üzerinden esnetilebildiğini göstermiştir. “Pîran” adının “Pirlerin Diyarı” olarak anılması ise, bu bölgede dini önderliğin mekânsal ve kültürel belleğe nasıl kazındığını gösterir. Bu bağlamda Pir Mansûr'un mezarının hâlâ ziyaret ediliyor olması, dini bir saygı gösterisinin yanı sıra inançsal anlamda geçmişle kurulan bir aidiyet ilişkisinin güncel sembolüdür. Bu tür ziyaretler, mekânın kutsallaştırılması yoluyla kimliğin yeniden üretildiği ritüel pratikleri olarak değerlendirilebilir.

Solhan, Bingöl, Palu, Dicle ve Eğil gibi Sünni-Şafii Zaza bölgelerinde Şeyhlik ve Mollalık kurumlarının hâlâ işlevsel olması, bu yapıların modernleşmeyle birlikte doğrudan erimediğini, aksine bazı alanlarda hâlâ sosyal sermaye ve meşruiyet kaynağı olarak varlıklarını sürdürdüğünü gösterir. Özellikle Şeyh Said İsyanı gibi olaylarda görüldüğü üzere, dini liderliğin toplumsal mobilizasyon kapasitesi oldukça yüksektir. Bu kapasite, dini referansların yanında adalet, temsil, güven ve toplumsal dayanışma gibi alanlarla da ilişkilidir. Nitekim isyan sırasında Zaza bölgelerinin gösterdiği direniş, inanç etrafında şekillenen sosyal yapıya ve onun temsil ettiği kültürel özerkliğe de bir sadakat biçimi olarak okunabilir. Ensarioğulları örneği ise, Şeyhlik kurumunun ailevi miras ve soy yoluyla aktarıldığını, bu aktarıma bağlı olarak toplumsal saygınlığın ve siyasal etkilerin nasıl üretildiğini gösteren çarpıcı bir örnektir. Bu bakımdan “Şeyh'in

Hanesi” olarak anılmak, bir temsil sorumluluğu ve toplumsal beklentiyle yaşamak anlamına da gelir. Bu tür ailelerin günümüz siyasal yapılarında etkili olabilmesi, dini-simgesel sermayenin politikaya nasıl tercüme edildiğini ve seçmen davranışlarını nasıl yönlendirdiğini anlamak açısından önemlidir. Ayrıca Ensarioğulları’nın Lice’ye yakın bir Zaza bölgesi olan Dicle ve çevresinde seçim süreçlerindeki etkisi, dini ve geleneksel liderliklerin demokratik temsiliyet mekanizmalarıyla nasıl kesiştiğini de gösterir. Bu etki, modern siyasetin rasyonel-bürokratik doğasına rağmen, geleneksel meşruiyetin hâlâ etkili olabileceğini gösteren güçlü bir kanıttır.

Diyarbakır’daki Nakşibendîlik yapılanmasının iki ana kol etrafında şekillenmesi, bu tarikatın da tıpkı aşiretler gibi çok merkezli, yerel bağlamlara uyum sağlayabilen ve zamanla çeşitlenen bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Nakşibendîliğin dini hayattaki merkezi rolü elbette bu özelliğiyle sınırlı değildir. Nitekim söz konusu tarikatın bölge genelinde yaygın bir nüfuza ve köklü bir tarihsel arka plana sahip olduğu görülmüştür.

*“Bizim Nakşibendî tarikatı aslında çok eskidir, 1400’lerden beri vardır. Ama Kürdistan’da 1800’lere gelene dek pek sözü geçen bir tarikat değildi. Asıl güçlenmesi, o yıllarda, Mevlana Halid’in önderliğinde oldu. Bunun sebebi de Osmanlı’nın o yıllarda yaptığı reformlardır. Kürdistan, II. Mahmut’a kadar Kürt beyleri (Mirler) tarafından yönetilirdi. Her beyin kendi silahlı adamları vardı, devlet onlara karışmazdı. Ama II. Mahmut bu düzeni bozdu. İstanbul’dan valiler atadı, Kürt beyliklerini kaldırdı. Gelen valilerin çoğu buraları tanımıyordu, aşiretlerin arasındaki dengeleri bilmiyorlardı. Kimisi çeşitli oyunlara başvurdu. Aşiretler arasında arabuluculuk yapamadılar, çatışmalar arttı. Halk da onları hiç benimsememişti. İşte tam bu boşlukta Nakşibendî tarikatı devreye girdi. Mevlana Halid, Kürdistan’ın her yanına şeyhlerini gönderdi. Bu şeyhler, valilere sormadan aşiretlerin arasını buluyor, kavgaları yatıştırıyordu. Halkın güvenini kazandılar, kısa zamanda çok sevildiler. Tarikat, birkaç yılda Kürdistan’da kök saldı. Mevlana Halid’in gönderdiği şeyhlerin çocuklarından bazıları, Şeyh Ubeydullah, Şeyh Said, Molla Mustafa gibi, sonradan Kürt direnişlerinin öncüleri oldular. Bu aileler hâlâ bölgede çok büyük saygı görür... Melekan köyünde bazı aileler, “Malâ Kal” diye bilinen bir âlimin soyundan gelir. Malâ Kal’ın asıl adı Molla Mustafa’dır. “Kal” kelimesi bizim dilde ermiş, bilge demektir. Şeyh Abdullah Efendi, Male Kal’ın altıncı kuşak torunudur. O da medrese eğitimi almış, mütevazı, takva sahibi bir insanmış. El emeğiyle geçinirmiş... Bu aileler aslında hep ilimle tanınmıştır ama Şeyh Abdullah Efendi’nin Şeyh Ali Sebti*

*ile tanışması her şeyi değiştirir. Ondan sonra aileler, Nakşibendîliğin Halidiye kolunun temsilcisi olur. Medrese eğitimi verir ve din yolunda hizmet ederler. Yani Şeyh Ali Efendi ile Şeyh Abdullah Efendi'nin buluşması, bu bölgede Nakşibendîliğin yayılmasında bir dönüm noktasıdır.” (Enformel Görüşmecî 1, 46, Solhan)*

Anlatı, Nakşibendîliğin Kürdistan coğrafyasında nasıl bir sosyal boşluğu doldurduğunu ve aynı zamanda nasıl bir siyasal-ahlaki düzenin taşıyıcısı hâline geldiğini anlamak açısından oldukça zengin bir arka plan sunmuştur. Bu bağlamda Nakşibendîlik, mistik ve bireysel inanç yapısı olmaktan ziyade, tarihsel süreçlerde siyasal otorite boşluklarını dolduran, yerel düzeyde arabulucu, düzenleyici ve normatif bir yapıdır. Nakşibendîliğin bölgedeki yükselişinin 19. yüzyılın başlarına tekabül etmesi ise tesadüf değildir. Bu dönem, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkeziyetçi reformlarla yerel beylikleri tasfiye ettiği, geleneksel yönetim mekanizmalarının çözüldüğü ve yerel halkın yönetsel boşlukla karşı karşıya kaldığı kritik bir eşiktir. Sultan II. Mahmut'un merkezileşme hamleleriyle birlikte Mirlikleri ortadan kaldırılması, aşiret dengelerini bilen yerel otoritelerin yerini, Kurmaç-Zaza topluluklarının sosyal dokusuna yabancı valilerin almasına neden olmuştur. Bu süreçte aşiretler arasındaki denge bozulmuş, toplumsal çatışmalar artmış ve Osmanlı yönetimi, bu çatışmalarda hakemlik yapma rolünü kaybetmiştir. Bu koşullar, Nakşibendîliğin bölgede dini ve sosyo-politik boşluğu doldurmasını beraberinde getirmiştir. Mevlana Halid'in liderliğinde Nakşibendîliğin Halidiye kolunun Kürdistan ve buna bağlı olarak Zaza bölgelerinde yayılması, toplumsal barışın ve güvenliğin yeniden inşasına yönelik bir müdahaledir. Halidî Şeyhlerin, valilere danışmaksızın aşiretler arası arabuluculuk yapmaları onları, alternatif bir otorite olarak konumlandırmıştır. Bu Şeyhler, toplumda meşruiyetlerini dini referanslardan çok, pratik yararlılık, güven ve adalet temelli bir temsil gücüyle sağlamışlardır. Bu yönüyle Nakşibendîlik, halk İslam'ının bir biçimi olmanın yanı sıra, Sünni Zaza ve Kurmaç topluluklarının dini, siyasi ve kültürel sermayesini bünyesinde toplayan çok yönlü bir yapı olarak değerlendirilmelidir.

Melekan köyü örneği ise, Nakşibendî geleneğine bağlı dini otoritenin ailevi-soy ilişkileri üzerinden nasıl kurumsallaştığını ve bu kurumsallaşmanın yerel kimlikler üzerindeki dönüştürücü etkisini göstermiştir. “Malâ Kal” ailesi örneğinde olduğu gibi, bir âlimin soyundan gelmek manevi bir mirasın yanı sıra toplumsal saygınlık, itibar ve

yerel liderlik yetkisi anlamına gelir. “Kal” teriminin “ermiş”, “bilge kişi” anlamı bu tür ailelerin dini ve kültürel alanlarda referans kabul edildiğini göstermiştir. Diğer taraftan Şeyh Abdullah Efendi’nin Şeyh Ali Sebti ile kurduğu ilişki, dinî aktarımda sembolik ve öğretisel bağın önemini vurgular. Bu ilişki, Halidî gelenekle buluşmayı ve tarikatın Solhan çevresine kurumsal olarak yerleşmesini mümkün kılmıştır. Bu durum dini yapılanmaların bağlamsal ilişkiler ve karşılaşmalar üzerinden gelişen dinamik yapılar olduğunu da gösterir. İki ismin buluşmasıyla başlayan bu süreç, bölgesel bir dönüşümün önünü açar. Tarikatın ibadet biçiminin yanı sıra yaşam tarzı, sosyal düzen ve kültürel aidiyet biçimi olarak halk arasında karşılık bulması, onun Sünni-Zaza topraklarındaki etkisini kalıcı hâle getirmiştir.

Genelde Dersim özelde ise Nazımiye bölgesi, Raa Haq inancının egemen olduğu bir sosyolojik profile sahiptir. Bu profil, Sünni-Zaza çoğunluğun hâkim olduğu komşu bölgelerle kıyaslandığında belirgin farklılıklar gösterir. Bu doğrultuda inanç pratikleri, toplumsal örgütlenme ve tarihsel bağlamda iki bölge arasında ayırt edici etno-dinsel farklılaşmalar ortaya çıkar. Öncelikle Nazımiye’deki inanç sistemi, Alevi düşünce dünyasının derin yapılarından biri olan “Dört Kapı Kırk Makam” felsefesi etrafında şekillenmiş, bireysel olgunlaşmayı kolektif bir değerler sistemiyle bütünleştirerek, bölgesel bir inanç pratiği oluşturmuştur. Bu sistem yalnızca bireyin Tanrı’ya ulaşma çabasıyla ilgili değildir. Toplumun etik düzeninin, davranış normlarının ve sosyal ilişkilerinin de çerçevesini çizen güçlü bir yapıdır. Dört kapı sırasıyla şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olarak adlandırılırken, her biri insanın maneviyat basamaklarında ilerlemesini sağlayacak on makamla desteklenmiştir. Bu yapı, bireyi içsel bir yolculuğa ve toplumsal bir sorumluluğa yönlendirir.

Anlatılarda inancın merkezinde yer alan dört kapı anlayışı, dini ritüellerden ibaret görmeyen bir yaşam felsefesini temsil eder. *Şeriat kapısı*, bireyin temel ahlaki ilkeleri öğrenmesini, ibadetlerini yerine getirmesini ve topluma zarar vermemesini sağlayan ilk eşiktir. Bu aşama, inancın dışsal ve normatif boyutlarını vurgularken, tarikat kapısı daha çok içselleştirilmiş bir ahlaki disiplin üzerine kurulur. Bu noktada bireyin mürşide bağlanması, özverili hizmet etmesi ve dünyevi tutkularını terk etmesi beklenir. *Marifet kapısı*, ilim ve hikmetin kapısıdır. Kişinin içsel aydınlanmasını sağlayarak onu topluma rehberlik edebilecek bir mertebeye taşır. *Hakikat kapısı* ise, en yüksek manevi mertebe

olan veliliğe ulaşanların eriştiği aşamadır. Bu kapının taşıdığı anlam, insanın Tanrı'yla bir olma düşüncesine (Ene'l Hak) dayanır ve bu nedenle bölgede yaşayan evliyaların bu mertebeye ulaştığına inanılır. Bu felsefi çerçevenin mekânsal yansımaları Nazımiye coğrafyasında belirgin biçimde gözlemlenmiştir. Düzgün Baba, Kal Ferhat, Kureys Baba gibi ziyaret yerleri bu bakımdan kutsallıktan ziyade, bu dört kapının ruhunu temsil eden somutlaşmış alanlar olarak işlev görür. Bu ziyaret mekânları, halk tarafından evliya olarak kabul edilen kişilere adanmıştır. Bu evliyaların “sırrı hakikat kapısına” ulaşmış olduklarına inanılır. Halk, onların ruhani rehberliklerinden faydalanmak amacıyla bu mekânlara gelir, dua eder, niyazda bulunur ve inançsal bağlılıklarını tazeler. Böylece kutsal mekân bireysel tefekkürün yanı sıra, topluluk belleğinin ve ortak değerlerin yaşatıldığı bir kültürel zemin haline gelir.

Nazımiye’de inanç sisteminin bir başka ayırt edici yönü, inanç topluluğunun yapısal bileşenlerinde görülür. Rehber, Pir ve Talip üçlüsü, bu yapının dikey ve yatay ilişki ağlarını belirler. *Rehber*, inanç yoluna girmek isteyen taliplere yol gösterir, onların ruhsal eğitiminde ilk basamağı temsil eder. Senede bir kez taliplerini ziyaret eder, sorunlarını dinler ve çözümler üretmeye çalışır. Bu ilişki, toplumsal denetim ve manevi destek mekanizmasının temelidir. *Talip*, yolun başlangıcındaki birey olarak, bu yapının aynı anda öznesi ve nesnesidir. *Pir* ise, ruhani lider olmanın yanında toplumsal düzenin teminatı sayılır. Soyunun Ehli Beyt’e dayanması, onun meşruiyetini artıran en temel unsurdur. Nazımiye’de Pir’lerin söylediklerinin dışına çıkılmaz, onlara yapılan bir saygısızlık tüm ocağa yapılmış sayılır. Bu bağlamda Pir-tarikat-araf ilişkisi yalnızca soy bağlarıyla açıklanamaz, bu yapı “kâmil insan” modelini hayata geçirme sorumluluğunu üstlenen etik bir sistemdir. Bu bakımdan Pir’lerden beklenen dini bilginin yanı sıra ahlaki yetkinlik, sosyal adalet ve toplumsal barışı tesis etme kabiliyetidir. Nazımiye’deki bu yapılar, zamanla dönüşüm geçirseler de işlevlerini tamamen yitirmiş değillerdir. Özellikle kutsal mekânlar etrafında sürdürülen ritüeller, geçmişin inançsal referanslarını bugüne taşımakta, Pir-Talip ilişkisi giderek sembolikleşse de toplumsal bellekte yer tutmaya devam etmektedir. Kutsallığın bireysel yaşantıdan çok kolektif bilince dayalı olarak inşa edildiği bu sistemde, inanç aktarımları nesiller arası sürekliliğin sağlanmasında kritik bir rol oynar.

Nazımiye sahasında gözlemlenen Raa Haq inanç sistemi, doğayla iç içe geçmiş bir varoluşsal dünya görüşü olarak inşa edilmiştir. Saha anlatıları, Raa Haq inancının bu bölgedeki pratiklerin merkezinde, doğanın kutsallığına duyulan derin inanç, mekânla kurulan duygusal bağ ve toplumsal bellekte canlı tutulan efsanelerin etkili bir biçimde iç içe geçtiğini göstermiştir. Dersim özelinde Raa Haq, geleneksel İslamî çerçeveden farklılaşan, hatta zaman zaman ona alternatif bir kozmoloji ve varlık felsefesi sunan kadim bir inanç sistemini yaşatmaktadır. Bu inanç sisteminde mekân, fiziki bir alan olmanın ötesinde kutsalın vücut bulduğu bir yapıdır. Düzgün Baba, Mora Sur ve benzeri ziyaret yerleri, anlatılarda geçen rüyalar, cezalandırmalar ve kerametlerle anlam kazanmış, bu sayede insanla kutsal arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Nitekim özellikle Düzgün Baba Cem Evi'ne dair aktarımlar, bu mekânın kendisinin bir özne olarak irade beyan ettiği bir anlatı biçimini yansıtmıştır. Burada mekân, insanın iradesinden önce gelen ve onun yönünü belirleyen bir kutsallıkla donatılmıştır. Aynı şekilde kutsallığın fiziki ve sembolik düzeyde korunması gerektiğine dair kolektif bir hassasiyeti ortaya koymuştur.

Raa Haq/Dersim inancı, aynı zamanda özgün bir ontolojiye de işaret eder. Buradaki inanç, Hz. Ali'yle sınırlı olmayan, ondan çok daha önceye dayandığı düşünülen bir öğretinin devamı olarak konumlandırılır. Öyle ki bu sahadaki görüşmecilerin tamamı, bu olgunun altını çizmiştir. Ayrıca kimi Zazaların ifadelerinde geçen “*vardık, nur olduk*” yaklaşımı, klasik İslam kozmolojisinde yer alan “yoktan varolma” fikrinden ayrılır. Bunun yerine varoluşun ezeliliği, insanın doğayla dönüşen bir varlık olduğu ve ölümle sona ermeyen bir döngünün parçası olduğu vurgulanır. Bu anlayış, devr-i daim düşüncesiyle bütünleşerek, insanın ruhsal varlığının kuş, ağaç, su gibi formlarla yeniden doğada tezahür ettiğini ileri sürer. Bu yönüyle Nazımiye'deki Raa Haq inanç geleneği, bir teolojik duruşun ötesinde, ekolojik bir bilinç olarak da okunabilir. İnancın aktarımı ve toplumsal örgütlenmesi açısından da Nazımiye sahasında dikkat çekici yapılar gözlemlenmiştir. Raa Haq inancı, burada biyolojik yolla değil, “ikrar” ve “rıza” temelinde aktarılan bir kimliktir. Bu durum, Raa Haq inancının etnik veya soya bağlı bir dini aidiyetten çok, bilinçli bir tercihle girilen bir ‘yol’, bir yaşam tarzı olarak sunar. İkrarın “musaiblik” adı verilen yoldaşlık ilişkisiyle gerçekleşmesi ise, inanç topluluğunun kolektif sorumlulukla örgütlendiğini gösterir. Bu bağlamda Raa Haq inancı, yatay (can-cana) ve dikey (pir-talip) ilişkiler ağında yeniden kurulur.

Nazımiye sahasında gözlemlenen kültler, doğa ile kutsal arasında örülmüş simbiyotik ilişki biçimini de ortaya koymuştur. Bu inanç sisteminde dağ, su, taş, mağara ve ocak gibi unsurlar salt fiziksel varlıklar değil, inançsal birer özne, ruh taşıyan unsurlardır. Bu kutsallık, dışsal atıfların yanı sıra içsel tecrübelerle de inşa edilmiştir. Ritüeller ise bu içselleştirmenin somutlaşmış formlarıdır. Örneğin dağ kültü, fiziksel yükseklik ve ruhsal erişim bakımından inananları cezbeden bir unsur olarak öne çıkar. Bu bağlamda Düzgün Baba ve Ana Haskar dağları bu isimlerin kişilikleriyle kutsanmış mekânlardır. Bu dağlar üzerinde herhangi bir yerleşimin olmaması, doğrudan kutsala duyulan saygının bir tezahürüdür. Aynı zamanda bu mekânlar, ritüellerin sahnesi haline gelmiştir. Örneğin çile ritüeli, bu dağlardaki mağaralarda uygulanır. Çile, kırk günlük inziva boyunca nefsin terbiye edildiği, dünyevi olandan arınıp kutsala yönelmenin deneyimlendiği bir süreçtir. Bu yönüyle mağara kültü, doğa ile içsel dönüşüm arasındaki geçişin sembolü haline gelir. Mağarada geçirilen süre, bireyi Haq/Hak ve doğayla baş başa bırakır. Fakat günümüzde bu tür ritüel pratiklerin giderek azalması, inancın ritüel alanının zamana bağlı dönüşümünü işaret eder. Mağaralar artık mistik çileden çok, ziyaret edilen hatıra mekânlarına dönüşmüştür.

Benzer biçimde su kültü, Dersim inanç sisteminin en dinamik unsurlarından birisidir. Suyun şifacı yönü, neredeyse tüm kutsal ziyaretlerde bir kaynakla temsil edilir. Bu su kaynakları, evliya izinin dokunduğu, metafiziksel bir kudret taşıdığına inanılan kaynaklardır. Bu sularla bedenlerin ve ruhların arındırıldığına inanılır. Aynı işlevi yerine getiren ritüeller arasında çıra yakma da yer alır. Çıra, Hakk'ın nurunu simgeler, yani tıpkı su gibi bir geçiş formudur. Batini ve zahiri âlem arasında köprü kurduğuna inanılır. Taş kültü ise doğanın durağanlığında dahi bir canlılık tahayyülü kurar. Dilek taşı gibi objeler, dileğin kabulünü test eden araçlara dönüşürken, aslında doğanın insanla iletişim kurabildiği bir kutsal bağlam oluşturulur. Bu pratik, tıpkı niyaz dağıtımı veya kurban ritüelinde olduğu gibi, doğayla karşılıklı bir alışverişi temsil eder. İnanandan dilek ve adanmışlık, doğadan ise karşılık ve kutsama beklenir.

Dersim'in ata ve ocak kültü ise bu doğa merkezli inanç dünyasını zamansal bir sürekliliğe oturtur. Ata figürü, geçmişin hatırası olmaktan çok, bugünün rehberidir. Ocak da bu anlamıyla metafiziksel soyun sembolüdür. Bu nedenle ritüellerin çoğu, özellikle adak ve lokma paylaşımı, bu ocaklar çevresinde gerçekleşir. Lokmanın

pişirilmesi ve paylaşılması, topluluk ruhunun yeniden üretimi anlamına gelir. Ata kültürünün eril karakteri, topluluğun ruhsal liderliğini çoğunlukla erkek figürler üzerinden kurmuş olsa da Ana Haskar örneği bu yapıya kadın kutsallığını da dâhil eder. Ana Haskar'a yapılan adaklar, kadınların inançtaki aktif varlığını pekiştirirken, doğurganlık ve bereketle ilişkilendirilmiş dişil bir kutsallığın varlığını da hatırlatır. Bu bütünsel yapı içerisinde her ritüel, her kutsal alan bir diğerini destekler, tekrar eder ve yeniden üretir. Çıra yakma, niyaz hazırlama, cem tutma, rüyaya yatma gibi uygulamalar, doğaya saygıyı ve bağlılığı ifade eder. İnsan, burada doğanın içerisindeki kutsal düzenin bir aktörü olarak kendini tanımlar. Doğa ise doğrudan kutsallığın sahnesidir.

Nazımiye sahasındaki doğa merkezli kültler ile bu kültürlerin etrafında şekillenen ritüel pratikler arasında kuvvetli bir karşılıklık söz konusudur. Doğal öğeler, kutsalın taşıyıcısı haline gelirken, ritüeller bu kutsallığı görünür ve sürdürülebilir kılar. Bu yönüyle Nazımiye, doğa ile inanç arasındaki ontolojik sınırın silikleştiği, fiziksel olanla metafizikselin, bireysel olanla topluluğun iç içe geçtiği özgün bir kültürel ve inançsal yapı sergilemektedir. Öte yandan kimi Zazaların ifadeleri, bir yandan yerel inanç pratiklerinin Alevilik kimliği altında yeniden şekillendirildiğine ilişkin eleştirileri içerirken, diğer yandan kaybolan veya zayıflayan kültürel motiflere dair önemli ipuçları vermiştir. Bu anlatıların satır araları inançsal kimlik, doğa, mekân, dil ve tarih ile kurulan çok boyutlu ilişkiye işaret eder:

*“Şimdi ibadetler, Kirmancki (Zazaca) olsa da Alevilik egemen olmuş vaziyette, aynı Munzur Üniversitesi Zaza Dili bölümünün yaptığı şekli ile bize ait olmayan kavramlar, dinimiz içerisine sokulmaya çalışılıyor. Eski ritüellerimizde, hatta birkaç kaydı da var bende, böyle bir anlayış yoktur. Burada insanların büyük oranda Alevileştirilip, asimile edilmesi, onların esas kavramlarından uzaklaşması ile sonuçlandı. Hatta geçen adını vermeyeyim, bu bölgenin en bilinen isimlerinden bir tanesi, ‘Sünniler Müslüman değil, asıl Müslüman Alevilerdir’ şeklinde bir açıklama yaptı. Bu cümle bile tek başına Dersimin nasıl Alevilik içerisinde asimile olduğunun ispatıdır. Dersimin yerlileri için artık Alevilik de değil doğrudan Müslümanlık odaklı bir tanımlama geliştirilmeye çalışılıyor. Hem dil hem inanç noktasında bahsettiğim örneklerin tek hedefi, yerelin yok edilmesidir. Dil olarak Aleviler, genellikle yüzde doksan oranında Türkçe ibadet ederler. Bizde ise, Kirmancki’dir. Geçen bir Cemevinde, Kirmancki ibadet gerçekleştirilecek diye gittik. Orada kültürel kodların çok değiştiğini gözledik. Posta oturan*



dedenin davranış ve yaklaşımlarından tutun da pratiklere kadar birçok şeyin, muhafazakâr İslam'dan bir farkı kalmamıştı... Bizim 'Raa Hak' dediğimiz esas inancımızda, dağlar kutsaldır, su kutsaldır, ağaç kutsaldır, ata kültü vardır. Örneğin Khal Ferhat dediğimiz, bizim aşiretin en büyük dedesinin ziyaretine gidilir ve dua edilir. Kendisi efsaneleşmiş ve kutsal bir nitelik kazanmıştır. Yerli olan her aşiretin, bu tarz kendine ait atalarına bir kutsallık atfetme yönelimleri olmuştur. Hangi Alevilik inancında insanların Munzur Nehrinin kenarına gidip, ibadet ettiklerini görebilirsin? Bu bir tek bizde olur, çünkü biz suya bir kutsiyet biçiyoruz. Her ne kadar son dönem Aleviliğin müdahalesi ile zayıflasa da bu bölgenin yerlileri, büyük dede ve babalarından beri her sabah güneş doğunca, kalkıp dua ederler. Özellikle yaşlılarımız, hala güneşe dua ederler. Yine genellikle biz bizyken, semah da pek olmaz. Yerliler dahi kendi inançlarını bırakıp, başka bir inanca dönmüşler. Bunda dil konusunda olduğu gibi akademinin de ciddi payının olduğunu düşünüyorum. Örneğin bu meselelere kafa yoran akademisyenlerin önemli bir kısmı, Alevilik araştırmalarında tümünden gelim yöntemini kullanıyorlar ve Aleviliğin altını bu şekilde doldurmaya çalışıyorlar. Bunu yaparken de farklı inanç ve/veya ritüelleri de Alevilik potasında eritiyorlar. Bu bakımdan 'Dersim Aleviliği' çok politik ve indirgeyici bir kavram. Yani her inancı, bir alt kategori olarak değerlendirip, hâkim olana bağlamak sağlıklı bir yaklaşım değildir demek istiyorum. Dediğim gibi farklılıklar, kendine has haliyle kabul edilmeli, saygı duyulmalıdır." (Enformel Görüşmecisi 1, 50, Nazımiye)

"Alevilik, hazreti Ali'nin çok ötesindedir ve Zerdüştlük kökenlidir. Yavuz Sultan Selim döneminde bölge zorla Müslümanlaştırılmaya çalışıldığı için buradaki insanlar, Alevilik kisvesi altına sığınmış. Oysa bizim yaşam tarzımız, bugün Dersimin her yerine bakın, Allah, Ali, Muhammed üçlüğünün uzağındadır. Bu yönüyle, Anadolu Alevilerinden de ayrılıyor. Bizim inancımızın paganik anlamda temelleri vardır ve dediğim gibi kökeni, Zerdüştlüğe dayanır. Dersimdekiler dışında hangi Alevi, kalkıp güneşe dua eder ya da doğaya. Benim annem sabah kalkar, yaklaşık bir saat güneşe bakıp sesli bir şekilde dua ederdi. Ben bu şekilde bir Aleviliği başka hiçbir yerde görmedim. Biz bunları yapıyoruz ama sorsanız adımız Alevi... Karmaya benzer bir anlayış var bizde. Yani öldükten sonra cennete veya cehenneme gitmiyorsun. Yaşadığın hayata göre, ruhun farklı şekillerde görünür sonsuz akışı içerisinde. Aynı şeyin Zerdüştlükte de olduğunu görüyoruz. Orada da insanın ruhu sonsuzluğun içinde hep var oluyor... Hazreti Ali devrimciliği ve İslamiyet içerisinde zulme maruz kaldığından dolayı, inancımıza dâhil edilmiş." (Selcan, 47, Nazımiye)

“Kültürel olarak Kırmanç dediğimiz kavram, günümüzde Alevi olarak tanımlanan fakat tam olarak Alevi olmayan, bu bölgenin yerel inancının kapsayan bir kavramdır. Dersim’in asimilasyonunda en önemli etkiyi oluşturanlar, Alevilerdir. Buranın yerel inancı, Alevilikten çok çok uzaktır. Evet, Kureyşan, Baba Mansur ve Derviş Cemaller gibi pir soylu yapılar, köken olarak Alevidir ve bu inanca mensuptur fakat buradaki diğer yerli aşiretler daha ziyade pagan kültürü ve eski değerlere yakındırlar. Aleviler, bir anlamda buradaki bütün yerel değerleri yok edip, asimile ettiler. Kendi içlerinde şu tanımlı çok duyarsınız, ‘Dersim Aleviliği’ ve bu kavram aslında bir geçiş cümlesi, Dersim’in öz değerlerinden koparılıp, Aleviliğe entegre etme cümlesidir de. Alevilik, üniversitede öğretilen Zazaca gibi, Dersime yabancı bir inançtır. Çünkü bizim Dersim’in yerlilerinin ritüelleri, Alevilik olarak tanımladığımız inançtan çok farklıdır. Yani örneğin semah, pir soylu aşiretlerden Pirlerin geldiği zaman olur. Bunun dışında bizde Tanrıya sesleniş ritüelleri vardır, ‘Denge Haq’ derler. Bu ritüel, Alevilikten çok başkadır. Bir Derviş vardır, sazını alır, çalar ve kendinden geçer. Bu tamamen bir pagan kültürünün etkisidir. Alevilik bunları yok etti bir anlamda. Dersimler Kırmancki dua ederlerken, ‘Ya Haq, Ya Hızır, Ya Düzgün, Ya Oli’ derler, Türkçe bunlar, ‘Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali’ye dönüşür. Bir anlamda dil değişince Tanrılar da değişiyor. Dersim Alevi olmadan önce güneşe dönük kutsanma yaygın bir ritüeldi. Alevi olunca zayıfladı ve Haq’ın yerine Allah, Güneş’in yerine Muhammet, Oli’nin yerine Ali geldi. İbadetler ise Cemevlerine kapatıldı ve doğadan kopartıldı. Raay Haq ve Aleviliğin birebir aynı şeyler olduğunu bu yönüyle nasıl iddia edebiliriz... Dersim inancında Hızır ve Düzgün iyi bilinir fakat Oli, pek bilinmeyen, en kutsal kişiliklerden bir tanesidir. Dersim’de Kırmançlar, gökkuşağına ‘Miya Oli’ der, yani Oli’nin kuşağı anlamında. Ayrıca, Dersim yerlilerinin dualarda önemli bir yer tutmasa da yaşamın içinden somut izleri çok az olan bir kutsal. Ağlayan kayalar civarında, ‘Nisane Oli’ adlı bir mekân vardır, bu Türkçede Nişangah olarak çevrilebilir. Herhangi bir kutsal mekâna gidemeyenler için onu gören bir mevkide belirledikleri bir konumun tanımlanması için kullanılır. ‘Nisane Duzgi’, Düzgün Bava ziyaretini gören bir konum için kullanılır. Yani Oli’nin mekânını gören yer anlamına gelir fakat mekân tam olarak neresi, bu konuyla ilgili bir bilgi yoktur. Oli, bugün Dersim’de yaşlıların ve geleneksel inanca bağlı kalan insanların oldukça sık andığı ve Tanrı katında gördükleri bir kutsaldır. Ne yazık ki son yıllarda adı giderek daha az anılmaya başlandı. Yeniden şekillendirilen ve Aleviliğin baskın geldiği Dersim inancının içerisinde de Oli’ye yer verilmedi. Mantıksal olarak baktığımızda Oli mekânı için nişangâh olduğuna göre, mekânın gerçekte olduğunu da söyleyebiliriz. Ancak şu ana

*kadar hiç kimse onun hakkında ne ayrıntılı bilgi verebilmiş ne de mekânı gösterebilmiştir. Nazîmiye’de Oli’nin bir nişangâhı olduğu söylendi fakat iki mekânın görebileceği ortak bir yer yok ya da henüz ilgili yere gidilemedi. Dolayısıyla unutulmuş bir mekân olabilir. Kimi Dersimlilerim iddia ettiği gibi, Ali eşittir Oli iddiasına da katılmıyorum. Nitekim Ali’nin Kırmancı karşılığı da ‘Ale’dir. Kişi değersizse, ‘Alo’ diye de hitap edilir, değerliyse de ‘Ale’ denilir. Benim binlerce yaşlı kişiyle yaptığım sözlü tarih sonucuna göre, Oli, Dersim’in artık kaybedilen, eski gök kutsalıdır... ‘Peskıra Oli’ terimi de vardır ve bu, ‘Oli’nin kedileri’ şeklinde bir ifadeye karşılık gelir. Dersim inancında kediler, ‘Oli’nin mendili’ olarak görülür ve inananlar için dokunulmazlardır. Dediğim gibi, Gökkuşağı’nın ‘Oli’nin Kuşağı’ olarak adlandırılmasından yola çıkarak da Oli’nin göksel bir kutsal olduğu sonucuna varabiliriz.” (Kamer, 51, Nazîmiye)*

Anlatılar, Hz. Ali odaklı Aleviliğin sonradan Dersim’e nüfuz eden bir yapı olduğunu ve bölgenin yerel inanç sisteminin bu çerçeveye indirgenerek dönüştürüldüğünü vurgulamıştır. Bu dönüşüm, teolojik veya sembolik düzeyin yanı sıra pratik düzeyde de gerçekleşmiştir. Geleneksel ibadet biçimlerinin doğayla iç içe olduğu, duaların Zazaca dilinde edildiği, güneşe yönelinerek yapılan sabah dualarının yaygın olduğu bir inanç sistemi, Cemevlerinin sınırları içerisine çekilmiş, Türkçe ibadet edilen daha standardize ve kurumsal bir yapıya dönüştürülmüştür. Aktarılan deneyimler, doğaya kutsallık atfeden “Raa Haq” inanç formunun, Alevilik adı altında standardize edilmesinin, ritüel çeşitliliği ve yerel özgünlüğü görünmez kıldığını ortaya koymuştur. Söz konusu dönüşümün bir başka boyutu, inanç sisteminin dil ile olan ilişkisinde gözlemlenmiştir. İbadet dilinin Zazacadan Türkçeye evrilmesi, kutsal olanın dil aracılığıyla yeniden tanımlanması ve yerelin dışlandığı bir kültürel asimilasyon olarak değerlendirilmiştir. Zazacanın ritüel ve metafizik dille olan güçlü bağları düşünüldüğünde, ibadet dilindeki değişim, kutsalın formuna ve algılarına dair köklü bir kırılmayı ifade etmektedir. Gökkuşağının “Miya Oli” olarak adlandırılması, sabah dualarının güneşe dönük icra edilmesi, doğa öğelerinin Tanrı’nın yeryüzündeki tezahürleri olarak kabul edilmesi gibi örnekler, yerel inanç formunun doğa merkezli ontolojiye dayandığını göstermiştir.

Bahsi geçen “Oli” figürü ise, Dersim inanç sisteminin merkezinde yer alan fakat zamanla görünürlüğünü yitirmiş bir kutsal varlık olarak karşımıza çıkar. Oli’nin gök ile ilişkilendirilmesi, onun doğrudan bir göksel tanrısallığı temsil ettiğine ve bölgedeki eski doğa inançlarıyla doğrudan ilişkili olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda Oli’ye

atfedilen mekânların bugün “nişangâh” olarak tanımlanması, onun kutsallığının mekânsal izdüşümünün hâlâ sürdüğünü fakat bu kutsalın fiziksel mekânının kolektif bellekte bulanıklaştığını ortaya koyar. Aynı şekilde Düzgün Baba, Hızır ve Khal Ferhat gibi yerel kutsalların da Alevilik potasında yeniden tanımlandığı fakat kimi unsurların bu yeni kimlik çatısı altında dışlandığı ifade edilmiştir. Özellikle Raa Haq inancında etkin olan Oli figürünün Alevilik içerisinde yer bulamaması, yerel inanç sisteminin içe kapalı bir şekilde korunmaya çalışıldığını fakat bu sürecin ciddi bir kırılma yaşadığını ortaya koymuştur. İnancın merkezîyetçi bir düzene dâhil edilmesi, kimi özgün figürlerin görünürlüğünü azaltırken, kolektif inanç pratiğini daha standart ve dışsal bir forma dönüştürmüştür.

Akademiye yönelik eleştiriler, bu dönüşüm sürecinin resmi otoritenin politikaları veya kurumsal dini yapıların yanı sıra, bilgi üretim süreçleri ve kavramsal çerçeveler aracılığıyla da desteklendiğini göstermiştir. Alevilik çalışmaları kapsamında yapılan üst anlatıların, yerel farklılıkları bastırarak tekil bir anlatı oluşturmaları, Dersim gibi çok boyutlu inanç sistemlerine ait sembollerin, figürlerin ve ritüellerin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bu da bize, inanç sistemlerinin araştırılmasında yerelin sesine, pratiklerine ve kavramlarına dikkat edilmesi gerektiğini, aksi takdirde antropolojik analizlerin, bir tür epistemik tahakküm aracına dönüşebileceğini göstermektedir. Bu anlatılar genelde Dersim özelinde ise Nazımiye'nin inanç sisteminde gözlemlenen dönüşümlerin kültürel belleğin yeniden yazımı, kutsallık algısının değişimi ve mekânla kurulan ilişkinin yeniden yapılandırılması süreçleri olarak değerlendirme imkânı sunar. Bu bağlamda söz konusu dönüşüm, geçmişteki kimlik kaybının ötesinde gelecekteki kimlik müzakerelerinin de önemli bir zemini haline gelir.

Nazımiye sahasında gözlemlenen bir diğer önemli unsur, dini otoritelere duyulan güvenin geçirdiği dönüşümdür. Dedelik ve Pirlik kurumları, geçmişte çok daha etkili ve belirleyici konumdayken, günümüzde özellikle genç kuşaklar arasında bu otoritelerin zayıfladığı, Raa Haq inancının daha çok bir kimlik aidiyeti olarak sürdürüldüğü ifade edilmiştir. Nazımiye Zazaları, inançlarını koruma çabasında olduklarını belirtmekle birlikte, yeni kuşakların Raa Haq inancı ile olan ilişkilerinin daha sembolik düzeyde kaldığını vurgulamışlardır. Bu durum modernleşme, göç ve eğitim gibi süreçlerle bağlantılı olarak değerlendirilebilir.

Lice, Solhan ve Nazımiye sahaları, Zaza topluluklarının inançsal aidiyetlerini, tarihsel süreklilik ve kırılmalar bağlamında taşıyan üç ayrı antropolojik sahadır. Her birinde farklı inanç biçimlerinin ve kurumsal yapıların yaşandığı bu alanlar, inanç-topluluk ilişkilerinin nasıl çeşitlenerek evrildiğine dair önemli veriler sunmuştur. Belirgin biçimde farklılaşan sosyo-dinsel dokulara sahip olmalarına karşın bu üç saha, kutsallığın mekânla ilişkisi, kuşaklararası dini aktarım, yerel ritüel biçimlerinin dönüşümü ve modern kimlik müzakereleri bağlamında karşılaştırmalı olarak analiz edilebilir. Her üç sahada dinin işlevi ibadet biçimlerini belirlemekle kalmaz, sosyal hiyerarşileri kurar, kültürel bellekleri sürdürür ve mekânsal aidiyetleri inşa eder. Lice’de Mollalık ve Şeyhlik, dini ve politik bir rehberlik sunarken, Solhan’da aynı yapı, toplumsal dengeyi sağlama ve siyasi meşruiyet üretme işleviyle öne çıkar. Nazımiye’de ise inanç, kolektif belleğin doğayla kurduğu mistik bağla iç içe geçerek ritüel ve semboller üzerinden canlı tutulur. Ortak bir inanç çatısı altında toplan(a)mayan bu topluluk, kendi inanç biçimlerini tarihsel, mekânsal ve kültürel bağlamlarında yeniden üretmekte, bu süreçte kimi zaman direniş, kimi zaman ise uyum stratejileri geliştirmektedirler. Gençler açısından karşılaştırıldığında, kuşakların inanç sistemlerinden uzaklaşması dini zayıflama belirtisi olmanın yanı sıra kimlikssel müzakerelerle bağlantılı bir süreç olarak da okunabilir. İnanç bu kuşak bağlamında, kültürel, politik ve bireysel kimliğin yeniden inşasında bir araç olarak değerlendirilmekte, kendi yaşam tarzlarına, değer dünyalarına ve gelecek tahayyüllerine göre biçimlendirilmektedir. Bu nedenle sahalardaki dinsel dönüşüm, gelenek kaybı ve yeni bir kültürel yorumlama biçimi olarak da ele alınabilir.

Zaza kimliğinin inşa ve sürdürülme süreçleri, kimlik ve inanç kategorilerinin toplumsal ve tarihsel bağlamlarda nasıl kesiştiğini gösteren dinamik bir örnek sunmuştur. Zaza topluluklarının inançsal yapıları, Geertz’in (1973) kültürün bir anlamlar ağı olduğu yaklaşımıyla birlikte düşünüldüğünde, yerel ritüel ve semboller aracılığıyla kimliklerini kalın betimlemelerle dokudukları görülmektedir. Bu süreçte, dini otorite yapılarının (Şeyhlik, Pirlık gibi) toplumsal meşruiyet ve dayanışma üretiminde rol oynadığı, ritüel süreçlerin sosyal yapıyı yeniden şekillendirdiği açığa çıkmıştır. Ancak modernleşme, göç ve resmi politikaların etkisiyle geleneksel inanç sistemleri ve dilsel aidiyet biçimleri, daha çok nostaljik ve performatif düzeyde yeniden anlamlandırılmakta ve genç kuşaklarda bireyselleşmiş kimlik formlarına dönüşmektedir.

### 5.5. POLİTİK KİMLİK VE TERCİHLERİN DİNAMİKLERİ

Bir topluluğun kimlik inşası süreçlerini ve sosyopolitik dinamiklerini kavrayabilmek için bireylerin politik eylemlerini ve bu eylemleri şekillendiren aidiyet mekanizmalarını analiz etmek büyük önem taşır. Bu vurgudan hareketle alan araştırmasından elde edilen bulgular analiz edilerek, bireylerin politik eğilimleri ve tercih mekanizmaları incelenmiştir. Lice, Nazımiye ve Solhan gibi bölgelerde öne çıkan politik eğilimler, yerel kimlik yapıları, sosyo-ekonomik koşullar ve tarihsel arka planla ilişkili olarak değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler, bölgelerdeki politik tercihlerin homojen olmadığını, iç içe geçmiş sosyal ve kültürel faktörlerle şekillendiğini göstermiştir.

Lice örneğinde karşımıza çıkan siyasal davranış örüntüsü, aidiyetin kimlik göstergesinin yanı sıra, sistem karşıtı bir siyasal pozisyonun taşıyıcısı olarak işlev gördüğünü ortaya koymuştur. Buradaki bulgular, bireysel oy tercihlerinin salt rasyonel bir değerlendirme süreci değil, kolektif bir belleğin ve toplumsal dışlanmışlığın sonucunda şekillendiğini ortaya koymuştur. “Sistemin dışına itilmişlik” ve “sahipsizlik” gibi kavramlarla tarif edilen bu durum, resmi otoriteye duyulan güvensizlikle beraber, Kürt kimliğini temsil ettiğine inanılan siyasal oluşumlara yönelik sadakati pekiştirmiştir. Bu bağlamda kimlik, etno-kültürel tanımlama ve tarihsel olarak bastırılmış bir halkın aidiyet zemini olarak kurgulanmıştır. Seçmen davranışının şekillenmesinde bu kolektif bastırılma deneyiminin etkisi, siyasal antropolojinin de odaklandığı duygu, bellek ve kimlik öğelerini öne çıkarmıştır.

Dinin bireysel düzeyde içselleştirilmiş olması ve kolektif siyasal düzlemde etkisiz görülmesi, Lice’de dinin politize edilmesine yönelik bir dirençle karşılaşıldığını göstermiştir. Bu durum, özellikle Sünni nüfusun yoğun olduğu diğer Zaza bölgeleriyle kıyaslandığında dikkat çekici bir ayrışmaya işaret eder. Lice’de dinin, bireysel ibadet alanına çekilmesi, din temelli partilerin etkisizliğini açıklarken, bunun karşısında etnik temsiliyeti önceleyen bir siyasal yönelimin kolektif bir norm haline geldiği açığa çıkarmıştır. “Ümmet”, “din kardeşliği” söylemlerinin eleştirel bir biçimde dile getirilmesi ise, bu bölgedeki politik duyarlılıkların ulusal ölçekli İslami anlatılarla kesişmek yerine, etno-politik bir çizgiye yaslandığını ortaya koyar. Böylece dinin, politil bir mobilizasyon aracı olarak işlevselliği bu sahada ciddi şekilde kırılmış, bunun yerine kültürel kimliğe dayalı bir politik bilinç tesis edilmiştir.

DEM Parti gibi Kürt siyasal hareketinin oluşumlarına yönelik çelişkili bir duygu durumu da ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda bir yandan temsil sorunu ve halktan uzaklaşma eleştirileri dile getirilirken, öte yandan oy tercihinde bu yapının alternatifsizliği vurgulanmıştır. Bu durum siyasal aidiyetin pragmatik değil, kimliksel temelde inşa edildiğini ve partisel eleştirilere rağmen kimliğe dayalı bağlılığın sürdüğünü göstermiştir. “*HDP kimi gösterirse göstereceğini seçilir*” gibi ifadeler, partiye duyulan inançtan çok, kimliğe duyulan sadakatin politikaya nasıl aktarıldığını somutlaştırmıştır. Bu tutum, siyasal davranışı salt politik temsil ile değil, kimliğin aidiyet ve varlık koşuluyla özdeşleştiren bir yaklaşımı ortaya koymuştur. Bu tabloda seçmen, eleştirdiği yapıya oy vermeye devam ederken, bu davranışı siyasal bir alternatifsizlikten ziyade, kimliğini koruma refleksiyle açıklamaktadır.

Lice’de kadın temsiline, siyasal bir strateji olarak değil, kişisel dönüşüm potansiyeli taşıyan bir unsur olarak görülmesi, feminist siyasetle etnik temsiliyetin kesişimsel bir etkisini ortaya koyar. Bu çerçevede yaşlı bir kadın görüşmecinin “*Kürt siyasetinden kadınlar ile erken tanışsaydım bekâr kalır, mücadele ederdim*” ifadesi, siyasal temsiline sadece makro düzeyde değil, mikro düzeyde toplumsal roller, ev içi ilişkiler ve bireysel yaşam tercihleri üzerinde de dönüştürücü bir etkisi olduğunu göstermiştir. Lice’deki bu gibi örnekler, kadınların siyasal alanda görünür kılınmasının toplumsal cinsiyet normlarına karşı nasıl bir direniş alanı oluşturduğunu gözler önüne sermiştir. Kadınların mücadeleye katılımı, bu yönüyle salt sembolik bir güçlenme değil, Kürt kimliğinin “mağdur ama direngen” temsiline yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu tutumlar Lice sahasında gözlemlenen siyasal yönelimlerin, klasik oy verme davranışlarıyla açıklanamayacak kadar karmaşık, tarihsel ve kimlik odaklı olduğunu göstermiştir. Nitekim kimlik siyasetinin etnik bir temsiliyetten ibaret olmadığı, sınıfsal dışlanmışlık, resmi otoriteyle yaşanan gerilim, inançsal nötralizasyon, toplumsal cinsiyet algısı ve geçmişle kurulan duygusal bağların bileşkesinde şekillendiği ortaya çıkmıştır.

Nazımiye sahasında ortaya çıkan politik yönelimler, klasik rasyonel seçim modellerinden çok tarihsel bellek, inançsal kimlik, siyasal temsil deneyimi ve kolektif aidiyet duygularının kesişiminde şekillenmiştir. Görüşmelerde dile getirilen anlatılar, bölgedeki Raa Haq inancına bağlı Kırmançların (Zazaların) siyasal pozisyonlarının partisel bağlılıklardan ziyade, kimliğe yönelik tehdit algısı, tarihsel kırılmalar ve

kolektif öznellikler üzerinden inşa edildiğini göstermiştir. Bu anlamada Nazîmiye’de laiklik ve inanç özgürlüğü ekseninde şekillenen siyasal yönelimler, CHP’ye olan desteği açıklamada merkezi bir yer tutmaktadır. CHP’ye verilen oylar, ideolojik bir Kemalizmden ziyade, Raa Haq inancının tarihsel olarak baskılandığı ve dışlandığı bir sistemde, laikliğin bir güvenlik mekanizması olarak görülmesine dayanmaktadır. Bu güvenlik refleksi, resmi otoritenin geçmişte Aleviliği (ve buna bağlı olarak Raa Haq inancını) inanç değil, kültür olarak kodladığı ve günümüzde de inançsal temsiliyeti anayasal düzlemde tanımadığı bir zeminde daha da anlam kazanmaktadır. “Cemlevlerinin bütçe dışı bırakılması” veya “kamusal temsiliyet eksikliği” gibi somut şikâyetler, laikliğin bir ideoloji olmaktan ziyade, yaşam güvencesi olarak tahayyül edildiğini ve bu nedenle CHP’nin tercih edildiğini ortaya koymuştur.

Dersim özelinde CHP ile DEM Parti arasındaki gerilimli yakınlık, bölgedeki ikili politik kimlik yapısını açığa çıkarmıştır. Bulgular, gençlerin Kürt siyasi hareketine daha yakın olduğunu fakat orta yaş ve üstünün CHP’ye bağlılığını sürdürdüğünü ortaya koymuştur. Bu durum kuşaklararası siyasal yönelim farklılaşmasının ideolojik değil, temsil deneyimi ve kimlik aidiyetinde yaşanan değişimle ilgili olduğunu gösterir. Nazîmiye’de CHP’nin güçlü olmasının aynı zamanda Kamer Genç ve Kemal Kılıçdaroğlu gibi figürler aracılığıyla bireysel siyasal temsiliyet deneyimine dayanması, partisel tercihlerin nasıl kişisel bellekte örüldüğünü gözler önüne sermiştir.

Bununla birlikte aktarılan anlatılar, Kürt siyasi hareketine dair çelişkili bir pozisyonu da ifşa etmiştir. Hareketin, başlangıçta Raa Haq kimliğini doğrudan hedeflememesi ve kimlik atfetmeden destek istemesi, 1990’lardan sonra bölgeye yerleşmesini kolaylaştırmıştır. Ancak bugün, Dersim ve Nazîmiye’de Kürt hareketi ile Raa Haq inancı arasında tam anlamıyla örtüşen bir zeminden söz edilemeyeceği kimi görüşmecilerin aktarımlarına yansımıştır. Bu bağlamda anlatılarda geçen “*biz kendimizi Kürt değil Kırmanç olarak görüyoruz ama Kürtlerle birlikte aynı coğrafyada yaşayacağız*” ifadesi, kimliklerin çakışmadığı fakat mücadelenin ortaklaştırılabileceği bir politik pozisyonu yansıtmaktadır. Bu da Raa Haq kimliğinin etnik kimlikler üzerinden değil, inanç ve tarihsel deneyim üzerinden kurulduğunu fakat stratejik müttefikliklerin mümkün olduğunu göstermektedir.



Raa Haq inancının sol ideolojilerle kurduğu ilişkiye yönelik dile getirilen eleştiriler ise, bölgedeki inanç temelli politik algının dönüşümüne dair önemli ipuçları sunmuştur. Kimi görüşmelerde sol'un, Raa Haq inancını bir "araç" olarak kullandığı, tarihsel olarak asimilatif bir tutum benimsediği ve bugün Raa Haq kurumlarının halk nezdinde anlamını yitirdiği ifade edilmiştir. Bu durum sol ideolojinin Raa Haq inancına yönelik temsiliyet krizine işaret ederken, halkın inanç pratiğini kurumsal yapılardan ziyade gündelik yaşamdaki içsel ve yerel bağlamlarda sürdürdüğünü de göstermiştir. Sol'un Raa Haq inancını kuşatmaya çalıştığı fakat bu çabanın inancın özsel boyutunu karşılamadığı düşüncesi, politik temsilin sınırlarını çizen önemli bir anlatı olmuştur. Sahada belirginleşen bir diğer dinamik de daha önce ifade edildiği üzere, Nazımiye'de aşiret yapılarının günümüzde hâlâ siyasal davranışlar üzerinde etkili bir rol oynadığıdır. Kamer Genç'in Areyiz, Kemal Kılıçdaroğlu'nun Kureyşan aşiretinden olması ve bu nedenle aşiretler arası saygınlıklarının sürmesi, siyasetin hâlâ kişisel ilişkilere, aidiyetlere ve tarihsel mirasa bağlı olarak sürdüğünü göstermiştir. Bu yapı, modern partisel sistemin ötesinde yerel dinamiklerin siyasal davranışta belirleyici olduğunu hatırlatmaktadır. Geçmişte resmi kurumlarla yakın ilişkiler geliştirmiş yerleşimlerde, sistemle olan fiziki temasın siyasal yönelimi dönüştürebildiği vurgusu ise, mekânsal aidiyetlerin politik bilinçle nasıl iç içe geçtiğini gösterir niteliktedir.

Nazımiye sahasından çıkan bir başka dikkat çekici unsur, siyasal düzen ve resmi yapılanmaya duyulan güvensizliktir. AK Parti ve MHP gibi muhafazakâr milliyetçi partilere karşı konulan mesafe, ideolojik bir reddiyeden öte, geçmişte yaşanan ötekileştirme deneyiminden beslenmektedir. "*Polis, asker kime oy veriyorsa, biz tersine veririz*" şeklindeki ifade, sistemle kurulan ilişkinin ne denli karşıtlık üzerinden inşa edildiğini anlatmaktadır. Bu karşıtlık, tepkisel bir siyaset üretmenin yanı sıra seçmen davranışının, muhalefeti resmi otorite karşıtlığı üzerinden yeniden üreten bir strateji olduğunu da göstermiştir. Diğer taraftan Nazımiye'de siyasal tercihlerin şekillenmesinde üç temel eksen belirleyici olduğu görülmüştür. İnançsal kimlik, tarihsel bellek ve siyasal temsiliyet deneyimi. Bu üç unsurun iç içe geçtiği bağlamda seçmen davranışı, ne salt ideolojik sadakatle ne de yalnızca etnik aidiyetle açıklanabilir. Bu sahada kimlik, aidiyet, temsil ve güvensizlik, siyasal davranışın temel bileşenleri olarak birbirine dolanmıştır.

Solhan sahasında ise politik tercihlerde ideolojik pozisyonlar, hizmet beklentisi, dini bağlılık, bireysel temsil hissi ve tarihsel politik belleğin iç içe geçtiği özgün bir örüntü sunar. Bulgular, bölgedeki Zazaların siyasi pozisyonlarını salt kimlik siyasetinden çok daha geniş bir bağlamda oluşturduklarını yerel, ulusal ve kişisel düzeyde şekillenen çoklu aidiyetler arasında denge kurmaya çalıştıklarını göstermiştir. Solhan'da güçlü biçimde ifade edilen muhafazakâr-İslami kimlik, ideolojik bir pozisyonun yanı sıra, Kemalizmle yaşanmış tarihsel gerilimlerin, seküler devlet anlayışıyla duyulan mesafenin ve İslami değerler ekseninde şekillenmiş kolektif bir belleğin sonucunu yansıtmıştır. Bu çerçevede Milli Görüş geleneği, Erbakan ve Erdoğan figürleri, muhafazakâr Zazaların siyasi yönelimlerini belirleyen referans noktaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, geçmişe duyulan nostaljik bir bağlılığın yanında, mevcut siyasi yapıların inanç eksenli politik talepleri temsil etmekteki yetersizliğine karşı duyulan eleştirel bir pozisyonun da işaretidir.

Şeyh Said İsyanına katılan Melekanlı İkinci Şeyh Abdullah'ın idamından sonra liderliği devralan kardeşi Şeyh Ebubekir Efendi'nin Demokrat Parti döneminde (1950-1960) resmi otoriteyle kurduğu temaslar ve diyalog da Sünni Zazaların (özellikle Bingöl'de), siyasi yelpazede İslami-muhafazakâr partileri tercih etme sürecinde önemli bir tarihsel duraktır. Tabii bu temas, Şeyh Ebubekir ile sınırlı kalmamış, Sünni Zaza bölgelerindeki diğer dini otoriteleri de kapsamıştır. Bu doğrultuda İslami-muhafazakâr çizgideki Zazaların DP ile başlayan siyasi yolculukları, zamanla Milli Görüş çizgisiyle şekillenmiş, İslami partilere yönelmiş ve 2000'li yıllarda AK Parti etrafında güçlü bir konsolidasyonla sonuçlanmıştır. Bu durum Solhan Zazalarının siyasi davranışında dinî muhafazakârlığın belirleyici olduğunu, hatta Kurmanci konuşan gruba nazaran İslami siyasi yapılara daha güçlü destek verdiklerini ortaya koymaktadır. Günümüzde AK Parti'nin Bingöl ve Elazığ çevresinde en yüksek oranlara sahip olması bu dinamikle doğrudan ilişkilidir. Kürt siyasi hareketi ise çoğunlukla mesafeyle karşılanan, temsil gücü zayıf görülen ve din temelli hassasiyetlere uzak durduğu gerekçesiyle eleştirilen bir aktör olarak konumlandırılmaktadır.

Kürt siyasi hareketi veya DEM Parti'ye yönelik mesafeli tutum, Solhan'daki muhafazakâr Zazalar açısından iki düzeyde açıklanmıştır. Birincisi dini değerlerle uyumadığı düşünülen seküler ve solcu yapısı, ikincisi ise Kürt kimliğini merkezine

alması nedeniyle Zaza kimliğini yeterince tanımadığı yönündeki eleştiridir. Bu bağlamda Solhan Zazalarının dini kimliğe öncelik verdiği, Kürt kimliği ile siyasi özdeşlik kurmak yerine, kendi inançsal duruşlarına yakın siyasal yapılara yöneldikleri gözlemlenmiştir. “Onlar (Kürt Hareketi) *etnik kimliği*, biz *dini önemsiyoruz*.” ifadesi, Solhan’daki siyasal duruşun temel referans çerçevesini ortaya koymakta ve Kürt siyasal hareketiyle mesafeyi ideolojik ve kültürel olarak tanımlamaktadır. Öne çıkan bir başka dinamik, seçmenlerin yerel seçimleri genel seçimlerden ayrı değerlendirmesi ve yerelde aday profilinin öne çıkmasıdır. Bu durum, hizmet odaklı siyasetin ve bireysel temsiliyetin Solhan gibi İslami-muhafazakâr bir yerleşimde merkezi bir öneme sahip olduğunu göstermiştir. Resmi otorite ile kurulan ilişkinin doğrudanlık düzeyi, partisel tercihten çok yerel aktörlerin performansına bağlı biçimde şekillenmiştir. Belediye başkanları veya bölgeye yatırım getiren isimler, bireysel olarak değerlendirildiğinde, siyasi kimliklerinden bağımsız olarak destek görebilmektedir. Bu da Solhan’daki siyasal kültürün pragmatik yönünü yansıtır.

Bununla birlikte AK Parti’ye yöneltilen eleştiriler, bu partinin geleneksel destek tabanı içerisinde bir çözülme emaresini de ortaya koymaktadır. Liyakat eksikliği, torpil ve kamuya yapılan adaletsiz atamalar, bölge halkının siyasal iktidara olan güvenini aşındırmakta ve alternatif partilere yönelişi, özellikle gençler arasında hızlandırmıştır. Bu bağlamda DEM Parti, bireysel düzeyde olumlu bulunmasa da ikinci seçenek olarak belirmektedir. Fakat bu yönelim, güçlü bir kimlik bağından değil, mevcut yapıya tepki ve alternatif yoksunluğundan beslenmektedir. Solhan’da Zaza kimliğine dair farkındalık ise çelişkili biçimde tezahür etmiştir. Bir yandan Zaza kimliğiyle temsil edilebilecek bir siyasi yapı arayışı ve bu yapının yokluğuna dair bir hayıflanma dile getirilirken, diğer yandan kimliğin siyasal düzlemde kolektif bir mücadeleye dönüşemediğini açığa çıkarmıştır. Bu durum Zaza kimliğinin bireysel aidiyet bağlamında güçlü fakat siyasal örgütlenme düzleminde dağınık kaldığını gösterir. Selahattin Demirtaş, Cevdet Yılmaz gibi Zaza kimliğiyle özdeşleşmiş figürlere duyulan yoğun sempati ise, kimliğin kişisel temsil düzeyinde hâlâ etkili bir duygusal bağ taşıdığını da kanıtlamıştır.

Solhan’da dikkat çeken bir başka unsur, Türk milliyetçiliğinin belirli biçimlerde bölgede zemin bulmuş olmasıdır. Özellikle JİTEM ve faili meçhuller ile ilişkilendirilen Mahmut Yıldırım gibi figürlerin Türkçülüğü bölgeye taşıdığına dair anlatılar, resmi

otoritenin ideolojik projeksiyonlarının toplumsal düzeyde nasıl etkiler meydana getirdiğini göstermiştir. Bu bağlamda milliyetçilik yalnızca bir ideolojik yönelim değil, resmi otorite ile özdeşleşen güvenlikçi bir pozisyonun da ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak bakıldığında ise Solhan'daki siyasal davranış, muhafazakâr değerler, inançsal duyarlılık, hizmet beklentisi, kimliğe dair temsiliyet arayışı ve kişisel güven ilişkilerinin birleşiminden doğan karmaşık bir örgüdür. Bu yapı içerisinde partisel bağlılıklar sürekli yeniden müzakere edilmekte Zazalar, geçmişin ideolojik mirası ile bugünün pratik ihtiyaçları arasında dengeli bir pozisyon oluşturmaya çalışmaktadır.

Her üç saha, Zaza nüfusunun yoğun olduğu alanlar olmasına rağmen, siyasal davranış örüntüleri, kimliksel öncelikler ve siyasal temsiliyet beklentileri açısından belirgin ayrışmalar göstermişlerdir. Elbetteki bu durum olağandır ve diğer birçok kültürel kimlik içerisinde de ortaya çıkabilecek bir gerçekliktir. Ancak bu olgu, Zazalar bağlamında kültürel, inançsal ve ideolojik kimliklerin toplumsal pozisyonlara göre nasıl farklılaştığını, homojen kimlik tanımlarının neden yetersiz kaldığını göstermesi açısından önemlidir. Bu üç saha birlikte değerlendirildiğinde, etnik kimliğin siyasal temsiliyeti belirlemede tek başına yeterli bir unsur olmadığı ortaya çıkmaktadır. İnanç yapıları (Sünni veya Raa Haq), tarihsel bellek (isyanlar, kıyımlar, baskılar) ve siyasal aktörlerle kurulan ilişkiler, seçmen davranışlarını radikal biçimde farklılaştırmaktadır. Lice'de etnik kimlik, Nazımiye'de inançsal güvenlik, Solhan'da ise İslami muhafazakârlık siyasal yönelimi belirleyici kılmaktadır. Bu farklılaşmalar bağlamında Zazaların siyasal kimlik inşası, parçalı fakat dirençli bir yapı sergilemektedir. Bu durum, kimliklerin antropolojik bağlamda “araçsal” ve “sembolik” işlevlerinin nasıl birbirine içkin olduğunu ve toplulukların kimliklerini stratejik olarak yeniden üretebildiğini göstermesi açısından önemlidir.

## **5.6. POLİTİK MESAFELER VE ZAZA SİYASİ HAREKETİNE YÖNELİK ALGILAR**

Zaza kimliğine sahip üç farklı saha olan Lice, Nazımiye ve Solhan üzerinden yapılan karşılıklı değerlendirmeler, bu topluluğun ortak bir kültürel aidiyet zemini oluşturma potansiyelini tartışmalı hale getirmektedir. Bu farklılıklar çoğunlukla inanç eksenli olmakla birlikte, tarihsel tecrübeler, etnik ve ideolojik pozisyonlanmalarla daha da

derinleşmiştir. Lice sahasındaki anlatılarda, Raa Haq inancına bağlı Zazaların CHP'ye yönelimlerinin laiklik kaygısıyla bağlantılı olduğu, bu tercihin tarihsel olarak bastırılma ve dışlanma deneyimleriyle şekillendiği ifade edilmiştir. Bunun karşısında Sünni Zazaların daha çok merkez sağa yakın durduğu ve bu bölünmüşlüğü, Zaza topluluğunun bütüncül bir siyasal yapı oluşturmamasının önünde ciddi bir engel teşkil ettiği vurgulanmıştır. Aynı anlatılarda, sekülerlik temelli bir kültürel ortak zemin önerilmiş, Lice ve Dersim gibi bölgelerin bu anlamda ortak bir çerçeve geliştirebileceği fakat inanç temelli ayrımların Solhan gibi sahalara arayı açtığı belirtilmiştir.

Nazımiye sahasından yansıyan anlatılarda ise, bu bölgenin Raa Haq inancına bağlı siyasal duruşunun, Zaza topluluğu içerisindeki siyasal ayrışmayı daha da derinleştirdiği ifade edilmiştir. Bazı anlatılar, inanç temelli bölünmelerin giderek kurumsallaştığını ve her siyasi yapının kendi Zazasını oluşturmaya çalıştığını savunulurken, bu durum inancın siyasallaşma süreciyle de ilişkilendirilmiştir. Raa Haq kimliğinin, özellikle seküler ve sol ideolojilerle iç içe geçmesi, Kürt siyasi hareketine yakın olanlar dışındaki Sünni Zaza toplulukları tarafından kimliksel bir mesafe unsuru olarak değerlendirilmiştir. Bu durum Zaza topluluğu içerisinde, ideolojik ve inançsal normlar üzerinden şekillenen bir mesafenin oluşmasına neden olmuştur. Aktarımlarda dikkat çeken başka bir husus da kültürel birliktelik arzusu ile politik gerçeklik arasındaki gerilimin altının çizilmesidir. Kültürel birliktelik önerileri, inanç ve siyasal kutuplaşmanın baskın olduğu bu yapıda zayıf bir çağrı olarak kalmıştır.

Solhan bölgesinde daha açık bir biçimde, İslami-muhafazakâr kimliğin belirleyici olduğu bir siyasal anlayış hâkimdir. Bu sahadaki anlatılar, Raa Haq inancına bağlı Zazaların sol ve seküler yapılarını bir "sapma" olarak görme eğilimindedir. Özellikle Dersim bölgesindeki Kemalist temayüller, Solhan'da ciddi bir eleştiri konusu yapılmış, geçmişteki devlet şiddetiyle yüzleşememe üzerinden bir tür kimliksel inkâr olarak değerlendirilmiştir. Solhan'da belirginleşen bu tutum, bir yandan Kürt siyasi hareketine ve sol ideolojilere mesafeyi açıkça dile getirirken, öte yandan inanç merkezli bir siyasal birlik önerisini savunmaktadır. Ancak bu öneri, kendi içerisinde ayrıştırıcıdır. Çünkü Zaza kimliği muhafazakâr bir çerçevede tanımlanmış ve seküler ya da sol eğilimli Zaza grupları dışlamıştır. Bu da bölgedeki Zaza kimliğinin birleştirici değil, çoğu zaman ayrıştırıcı bir unsur olarak işlev gördüğünü göstermiştir.

Bulgular, Zaza topluluğu içerisinde güçlü bir kimliksel çeşitlilik olduğunu ve bu çeşitliliğin politik davranışlara doğrudan yansıdığını açık biçimde ortaya koymuştur. Lice sahasındaki seküler-etnik siyaset, Nazımiye'deki inanç temelli sol-seküler yapı ve Solhan'daki İslami-muhafazakâr zemin, ortak bir siyasal pozisyon üretmenin önünde güçlü engeller oluşturmuştur. Buralarda Zaza veya Kırmanç kimliği bir üst kimlik olarak tanımlansa da bu kimliğin hangi unsurlar üzerinden inşa edileceğine dair uzlaşa sağlanamamıştır. Kimi Zazalar, bunu dil üzerinden kurmayı önerirken, kimileri inancı, kimileri ise kültürel belleği ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla, Zaza kimliği etrafında kurulmak istenen siyasal birliktelik, bu kimliğin içsel heterojenliği nedeniyle sürekli ertelenmekte veya ideolojik kamplar tarafından belirli eksenlere çekilerek parçalanmaktadır. Bu tablo, alt grupların kendi içerisindeki ideolojik, inançsal ve tarihsel ayrışmalarının, etnik siyasal hareketler kadar güçlü ve belirleyici olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim her bir saha, Zaza kimliğine dair farklı bir tahayyül üretmekte ve bu tahayyüller zaman zaman birbirini dışlayıcı hatta çatışmalı hale gelebilmektedir. Kültürel birlik talepleri, inanç, ideoloji ve tarihsel bellek gibi güçlü farklılaşma eksenlerine çarpmakta ve sahada gözlemlenen parçalanmışlığı üretmektedir.

Lice, Nazımiye ve Solhan sahalarından ortaya çıkan politik kimlik anlatıları, aynı zamanda Zaza kimliğinin bireysel ve kolektif düzeyde nasıl müzakere edildiğini ve bu müzakerenin resmi ideoloji, Kürt hareketi ve inanç yapılarıyla nasıl kesiştiğini gösteren çarpıcı örnekler sunmuştur. Bu yönüyle anlatılar, Zazalık üzerine yürütülen tartışmaların politik pozisyonlanmalar, resmi otorite karşıtı veya resmi otoriteye angaje yönelimler ve yerel tarihsel deneyimlerin şekillendirdiği özgül bağlamlarda biçimlendiğini ortaya koymuştur. Üç saha karşılaştırıldığında, Zaza kimliğine yönelik algılar kadar, bu kimliğin nasıl politikleştirildiği veya politikanın dışında tutulduğu da önemli bir fark olarak karşımıza çıkmaktadır.

Lice sahasında Zaza kimliğinin, esasen Kürtlükle bütünleşmiş bir etno-politik çerçevede anlam kazanmakta olduğu ve Zazalığın, Kürtlükten kopartılmaya çalışılan bir unsur olarak görüldüğü daha önce de belirtilmişti. Bu koparma çabası, anlatılarda doğrudan “devletin güvenlikçi ve ayrıştırmacı politikaları”na referansla dile getirilmiş ve görüşülen kişilerin ifadesiyle “Zazacılığın” (Zaza politik Hareketi) bir devlet mühendisliği ürünü olduğu yönünde güçlü bir kanaat oluşturmuştur. Bu çerçevede

siyasal anlamdaki Zaza hareketi bir kimlik pozisyonu olmanın ötesinde, “devletin Kürtleri parçalama girişiminin aracı” olarak anlamlandırılmıştır. Lice’de Kürt hareketi içerisinde Zazalara dönük yeni bir yapılanmanın oluştuğuna dair bilgiler, bu kimliğin sistem karşıtı bir mücadeleye dâhil edilmesi durumunda nasıl meşrulaşabileceğini de göstermiştir. Yani Zazalık, eğer Kürt siyasal hareketi içerisinde ve resmi otorite karşıtı bir pozisyonda yeniden tanımlanırsa ancak o zaman “samimi” bir duruş olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşım, kimliğin siyasal zeminde tanınması için kültürel temsiliyetin yanı sıra politik pozisyonun da belirleyici olduğunu ortaya koymuştur.

Nazımiye anlatıları ise, Zaza kimliğinin özellikle Sünni kimliğiyle ilişkilendirilen resmi otorite odaklı politikalara karşı bir tepki olarak dışlandığını ve yerini Kırmançlık, Raa Haq veya Dersimlilik gibi daha lokal, inanç ve tarih temelli kimlik tanımlarına bıraktığını ortaya koymuştur. Burada Zazalık, kavramsal olarak kültürel bellekte yabancılaşmış bir kategori olarak algılanmakta, bölgenin seküler ve Raa Haq kimliğiyle uyuşmadığı için mesafeye karşılanmaktadır. Bu bağlamda Nazımiye’de Zaza politik hareketinin ciddi bir karşılığı olmadığı, aksine bu söylemin resmi ideolojinin müdahale alanına girdiği için şüpheyile değerlendirildiği anlaşılmıştır. Kimliğin inançla iç içe geçtiği bu sahada, bir politik Zaza hareketinin doğması veya Zazalar arasında ortak bir etnik zeminde buluşulması, inançsal farklılıklar ve politik belleğin bölünmüşlüğü nedeniyle mümkün görünmemiştir. Bu eksende “*Biz onlardan değiliz*” ve “*bizim kestiğimizi yemezler*” gibi ifadeler, inançsal bir ayrımın çok ötesinde derin bir toplumsal mesafeye de işaret eder. Zazalık burada bir tür dışsal ve dayatılmış politik kimlik olarak görülmekte, yerel terminolojide daha çok “Kırmançlık” kavramsallaştırması öne çıkmaktadır. Bu da sahadaki kimlik müzakeresinin kavramsal düzeyde bile ortaklaşmadığını açığa çıkarmıştır.

Solhan ise Zazalık meselesine en pragmatik ve yer yer temkinli yaklaşımın gözlendiği alandır. Burada Zazalık, İslami-muhafazakârlık ve resmi otoriteyle kurulan daha yakın temaslar bağlamında, kimliğe dair farkındalık düzeyinde kalsa da siyasal olarak örgütlenmiş bir yapıya dönüşmemiştir. Bu sahada Zazalık, daha çok var olan siyasi kutuplar arasında bir denge kurma çabası olarak okunmuştur. Bu bağlamda “*Kürtler, Zazaları baskılıyor*” söylemi ile “*devlet Zazaları Kürtlerden ayırmak istiyor*” eleştirisinin aynı anda dile getirilebilmesi, kimliğe yönelik yaklaşımın çift yönlü bir

içerik kazandığını gösterir. Solhan’da Zaza kimliğinin siyasal temsiliyet kazanması konusundaki çekinceler, bu kimliğin güçlü bir siyasal milliyetçiliğe dönüşmesi durumunda oluşturacağı olası riskler üzerinden dile getirilmekte, daha çok kültürel taleplerle sınırlandırılması gerektiği vurgulanmaktadır. Aynı zamanda bu sahada devletin Zazaları bir tür güvenlik nesnesine dönüştürme çabası eleştirilmiş ve Türkçü ideolojinin bölgedeki “Zazacı” faaliyetlerine dair kaygılar dile getirilmiştir. Buna rağmen Solhan’daki Zazaların, Zazalığı daha çok kişisel aidiyet düzeyinde sahiplendikleri ve bu aidiyetin Kürtlükle çatışmadığı, aksine birlikte var olabileceği düşüncesi dikkat çekmiştir.

Bulgular, Zaza politik kimliğinin ne denli kırılgan, tartışmalı ve bağlamsal bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Politik anlamda Lice’de Zazalık, Kürtlük içerisinde yeniden tanımlanmak istenirken, Nazımiye’de reddedilmekte ve yerini inanç temelli Kırmançlığa bırakmaktadır. Solhan’da ise kimlik, kültürel düzeyde benimsenirken, siyasal bir projeye dönüşmesi ihtiyatla karşılanmaktadır. Ortak bir politik Zaza kimliği veya hareketi inşa etmek, bu anlamda dilsel veya kültürel olmanın ötesinde siyasal pozisyonlar, inanç sistemleri ve tarihsel deneyimlerle örülü çok boyutlu bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Her bir saha Zazalık üzerine inşa edilen söylemlerin, homojen bir politik topluluk tahayyülünün ne kadar sorunlu olduğunu ve her bir yerel bağlamın Zaza politik kimliğine yüklediği anlamın farklılaştığını açıkça ortaya koymuştur.

Lice, Nazımiye ve Solhan’daki bulgular, Zaza kimliği etrafında şekillenecek olası bir siyasi hareketin nasıl algılandığına ve desteklenme potansiyeline dair de önemli veriler sunmuştur. Bu bağlamda Lice sahasında, Zaza kimliğiyle kurulabilecek yeni bir siyasal yapıya ilişkin bakış, ağırlıklı olarak temkinli ve kimlik temsili açısından ihtiyatlıdır. Gözlemler, burada Zaza hareketinin yaygınlık kazanmadığını, taban bul(a)madığını ve mevcut Kürt hareketi içerisinde Zazaların yeterince temsil edildiği yönünde kanaatlerin ağırlıkta olduğunu ortaya koymuştur. Bu yaklaşımda, DEM Parti gibi yapıların etnik kimlikten ziyade kolektif çıkarlar üzerinden tanımlanması dikkat çekerken, aynı zamanda etnik çoğulculuğun parçalanma riskiyle ilişkilendirildiği görülmüştür. Bu doğrultuda Zaza kimliğine dayalı bir siyasi hareketin/partinin ancak Kürt siyasi hareketiyle ve toplumsal muhalefetle çelişmeyen bir pozisyonda anlamlı olabileceği belirtilmiştir. Genel olarak Lice’de politizasyon süreçleri, Kürtlükle özdeş



kurulduğundan, ayrı bir siyasal formun gerekliliğine dair talepler buradaki Zazalar içerisinde zayıf kalmıştır.

Nazımiye sahasında ise politizasyon daha çok inanç temelli yerel kimlik olan “Dersimlilik” içerisinde anlam kazanmaktadır. Bulgular, Zaza siyasi hareketine karşı mesafenin ideolojik ve inançsal sınır çizimlerine dayandığı göstermiştir. Ayrıca kimi politik ve kurumsal Zaza oluşumlarının pratiklerinden kaynaklı özellikle iktidar partileriyle ilişkilenebilmesi, bu sahada daha da belirgin bir muhalefetle karşılaşmakta, resmi otorite destekli bir hareket olarak algılanmalarına neden olmaktadır. Bu çerçevede Dersim’de Zaza politik hareketine dair ciddi bir güven problemi mevcuttur. Ayrıca burada siyasi kimlik, kültürel temsiliyetin önünde bir önceliğe sahiptir. Bu bağlamda Dersimliler için Zaza hareketinin başarısı, onun Dersim kimliğini tanıyıp tanımamasına ve seküler-muhafazakar gelenekle uyumlu bir çizgi izleyip izlemeyeceğine bağlıdır. Nitekim “*biz son kertede Dersimliyiz*” şeklindeki ifadeler, tarihsel-coğrafi kimliklerin daha işlevsel olduğuna işaret etmiştir.

Solhan sahasında Zaza kimliğine dayalı bir siyasi partinin varlığına dair anlatılar, oldukça dağınık ve çelişkili bir tablo sunmuştur. Burada bir yandan Zazaların siyasal bakımdan temsil edilmediği, ayrı bir hareket/partinin gerekebileceği dile getirilirken, öte yandan bu partinin “etnik milliyetçiliğe” evrilmesi durumunda tehlikeli olabileceği vurgulanmıştır. Solhan’daki İslami-muhafazakar siyasal iklim, etnik temelli partilere mesafeli olmayı teşvik ederken, bu coğrafyada politik Zazalık çoğu zaman dinî aidiyetin gölgesinde şekillenmektedir. Ayrıca Zaza kimliğine yönelik farkındalığın yeni geliştiği, dillendirilmeye başlandığı fakat siyasal bir karşılık bulmadığı görülmüştür. Birçok anlatıda Zaza politik hareketi, kültürel bir çaba olarak makul bulunmuş fakat siyasi bir araç haline geldiğinde destek bulmayacağı öngörülmüştür. Genel anlamıyla Solhan’da, milliyetçi tepkiler ve Türk-Kürt kutuplaşmasının gölgesinde Zazalıkla siyasetin ilişkilendirilmesi riskli ve dışlayıcı bulunmuş, bunun yerine pragmatik temelde hizmet odaklı partilerin daha çok rağbet gördüğü anlaşılmıştır.

Zaza kimliği merkezli bir siyasi hareketin desteklenme koşullarının yerel bağlama sıkı sıkıya bağlı olduğu açığa çıkmıştır. Bu anlamda farklılaşmalar dikkate alındığında, Zaza kimliğinin siyasal temsili için ortak bir çerçeve oluşturmak bu sahalarda şu an için oldukça zordur. Fakat kültürel anlamda temsil ve Zazaların kültürel sorunlarını

dillendirmenin sembolik değeri, her üç sahada da bir şekilde tanınmaktadır. Bu da Zaza kimliğinin siyasal değil, kültürel bağlamda birleştirici potansiyel taşıdığını, siyasal temsiliyetin ise yerel güç dengeleri, inanç kimlikleri ve kolektif tarihsel deneyimlerle birlikte şekillendiğini ortaya koymuştur.

Zaza politik hareketi ve onun Kürt hareketiyle ilişkisine dair birbirine zıt fakat aynı ölçüde anlamlı bakış açıları sunarak, kimlik politikalarının karmaşıklığını ve kırılganlığını gözler önüne seren iki doğrudan görüşmeci alıntısı ise şu şekildedir:

*“Kürt hareketinin Zazalar üzerindeki politikaları aslında ikiyüzlü bir oyundan ibaret. Onlar Zaza kimliğine destek verdiklerini söylüyorlar ama gerçekte Zazaları asimile etmeye çalışıyorlar. Ebubekir Pamukçu gibi önemli Zaza liderleri bile ilk başta Kürt hareketi içinde yer aldı ama zamanla gerçeği görerek Zaza kimliğini savunmaya başladı. Pamukçu’nun hikâyesi özellikle dikkat çekici. Yurt dışına çıkıp araştırma yapana kadar Kürt olduğunu düşünmüş ama Avrupa’da gerçek kaynaklara ulaşınca Zaza kimliğini keşfetmiş ve Piya dergisiyle bu kimliğin inşasına büyük katkı sağlamıştır... Kürt hareketi, Zazaları hep Kürtlerin bir alt grubu olarak göstermeye çalıştı. Zazacayı Kürtçenin bir lehçesi olarak tanıtmak için ellerinden geleni yaptılar. Amaçları açık, Zazacayı yok edip yerine Kürtçeyi geçirmek. Bunu yaparken bilimsel gerçekleri çarpıtıyor, tarihi verileri manipüle ediyor ve Zaza kimliğini inkâr ediyorlar. Zazaların dilini ve kültürünü yok etmek için sistematik bir politika izliyorlar... 1980’lerden sonra Avrupa’ya giden Zaza aydınları, orada kendi kimliklerini keşfettiler ve Zazaca üzerine ciddi çalışmalar yapmaya başladılar. Zülfü Selcan, Harun Turgut gibi isimler Zazacanın gramer kitaplarını yazdılar ve bu dilin bağımsız bir dil olduğunu kanıtladılar. Türkiye’de de 2000’lerden itibaren Zaza kimliğini savunan aydınlar ve aktivistler öne çıkmaya başladı... Zaza hareketi bugün Şeyh Said, Seyit Rıza ve Ebubekir Pamukçu gibi isimleri sahipleniyor. Bu üç önemli figür, Zaza kimliğinin ve direnişinin sembolleri haline geldi. Kürt hareketinin Zazalar üzerindeki asimilasyon politikalarına rağmen, Zazalar kendi kimliklerini korumak ve dillerini yaşatmak için mücadele ediyor. Gerçek şu ki, Zazalar ayrı bir halktır ve Zazaca bağımsız bir dildir. Bu gerçek inkâr edilemez.” (Enformel Görüşmeci 1, 37, Bingöl)*

*“Zaza kimliğini Kürtlerden ayırıştırma çabaları aslında 12 Eylül darbesi sonrasında şekillenmeye başladı. Bu süreçte en kritik isim Ebubekir Pamukçu oldu. Pamukçu ilginç bir geçmişe sahip. Önce Türkçü şiirler yazdı, sonra Kürt hareketine dâhil oldu, en sonunda da Zazacılık fikrine sarıldı. Bu kadar radikal dönüşümler, onun fikirlerindeki tutarsızlığı gösteriyor. İnsan*

elbette değişebilir ama bu kadar keskin geçişler, politik bir ajandanın parçası olduğu izlenimini uyandırıyor... Bir diğer tartışmalı isim Hayri Başbuğ. Kendisi uzun yıllar ‘Zazalar Türk’tür’ tezini savundu, hatta Zazacayı Uygur Türkçesiyle ilişkilendirecek kadar ileriye gitti. Sonradan Zazacılık bayrağını eline alması samimiyetini sorguluyor. Üstelik takma isimlerle yazılar yazıp, Zaza kamuoyunu manipüle etmeye çalıştı. Böyle bir geçmişi olan birinin Zazacılık savunucusu olması, bu hareketin ne kadar sağlam temellere dayandığını düşündürüyor... Zazacılığın ortaya çıkışında devletin rolü de göz ardı edilemez. Kimi resmi çevreler, Kürt hareketini bölmek amacıyla Zaza kimliğini destekledi. Ancak bu, tüm Zazacıları ‘devletçi’ diye yaftalamak için bahane olmamalı. Örneğin İstanbul’daki Zaza-Der gibi yapılar, devletle bağı olmayan, Dersimli gruplar tarafından kuruldu. Yine de onların Zaza kimliğine bakışı, Kürt hareketinden kopuk ve sorunlu bir perspektif sunuyor... Dersimlilerin Zazacılığa ilgi duymasının arkasında birkaç neden var. Birincisi, Sünni Kürtlerle aralarındaki tarihsel gerilim. Alevi kimliklerini korumak için Zaza kimliğine sarılıyorlar. İkincisi, eski solcu geçmişlerinden gelen Kürt hareketi eleştirisi. Maocu veya Leninist çizgideki bazı Dersimliler, Kürt soluna mesafeli durdu ve bu tepkilerini Zazacılık üzerinden ifade etmeye başladı... Devletin Zazacılığa sessiz kalması da manidar. ‘Kürdüm’ demek hâlâ riskliyen ve terörist damgası yeme sebebiyken, ‘Zazayım’ demek sorun çıkarmıyor. Çünkü devlet, Kürtlerin içinden bir grubun ayrışmasını kendi lehine görüyor. Bu durum, Zazacılığın ne kadar politik bir araç olarak kullanılabileceğini gösteriyor... Zazacılığın kökeni aslında Kürt hareketinin içine dayanıyor. 1960’larda Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) döneminde Zazacılar ve Kurmançlar Kürt kimliği altında birlikte mücadele ediyordu. Ancak 1980’lerden sonra Avrupa’da yükselen Zazacı söylem, kimlik arayışını derinleştirdi. ‘Zazalar Kürt değildir’ diyen Batılı kaynaklara ilgi arttı. Oysa bu kaynakların çoğu, bölgedeki sosyolojik gerçekleri göz ardı ediyor... Kürt hareketinin Zazacaya ilgisiz kalması da eleştiri konusu oldu. Başlangıçta Kurmanci ön plandaydı, bu da Zazalarda bir soğukluk oluşturdu. Ancak son yıllarda bu hata telafi edilmeye çalışılıyor. Azadiya Welat, Xwebûn gibi yayınlar Zazaca içerik üretiyor, Jîyan TV gibi kanallar kuruldu. Ancak ne yazık ki Zazalardan beklenen ilgi gelmedi. Çünkü artık çoğu Zaza, anadilini unutmuş durumda... Zazacılık bir kimlik arayışından çok, siyasi bir bölünme projesi gibi duruyor. Kürt hareketinin hatalarından beslenen bu söylem, aslında Zazaların dilini ve kültürünü korumak yerine onları daha da zayıflatıyor. Gerçek çözüm, Zazaların Kürt hareketi içinde hak ettikleri yeri alması ve dillerinin yaşatılması için ortak mücadele etmeleridir.” (Enformel Görüşmecî 1, 33, Diyarbakır)

İlk anlatı Zaza politik hareketini, Kürt hareketinin ilk dönemlerinde Zazacaya dönük dışlayıcı politikalarına karşı gelişen otantik bir kimlik mücadelesi olarak kurgular. Burada Zaza kimliği, tarihsel olarak bastırılmış ve manipüle edilmiş bir özne olarak sunulmuş, Kürt hareketi ise bu bastırmanın fail aktörlerinden biri yani büyük ötekisi olarak kodlanmıştır. Zaza aydınlarının, özellikle 1980 sonrası Avrupa diasporasında geçirdikleri kimlik dönüşümü bu anlatının merkezinde yer alır. Buna göre Zaza hareketi, “gerçeği keşfetmiş” bir bilinçlenme süreciyle, Kürtçülüğün ideolojik kuşatmasını yarmış, Ebubekir Pamukçu gibi figürler sayesinde bağımsız bir etnik ve dilsel kimlik formüle etmeye başlamıştır. Burada dil, kimliğin ontolojik bir göstergesi olarak tahayyül edilmiştir. Zazacanın bağımsız bir dil olduğu savunusu, Kürt hareketinin “dilsel kolonizasyonuna” karşı bir direniş olarak sunulmuştur. Bu yaklaşımda, Zaza hareketinin kendi içerisindeki çeşitliliği gölgede bırakan, homojenleştirici bir dil egemendir. Tüm Zazaların aynı kimliksel düzlemde buluşacağı varsayımı, yapısal ve sosyolojik çeşitliliği ikinci plana iter. Fakat bu anlatının sunduğu çerçeve, etnik bilincin politik bir direniş biçimi olarak nasıl yeniden kurulduğuna dair önemli ipuçları sunar. Kimliğin resmi otorite, Kürt hareketi ve tarihsel bastırma ekseninde inşa edildiği bir anlatı evreni içerisinde, Zaza siyasi hareketi, kültürel özerklik arzusuyla siyasal özerklik talebini aynı düzlemde harmanlar.

İkinci anlatı ise bu süreci daha şüpheli bir yerden ele alır ve Zaza hareketinin samimiyeti, siyasal motivasyonları ve tarihsel evrimi konusunda derin bir sorgulama yürütür. Zaza politik hareketinin Kürt hareketinden ayrışmasının doğal bir kimlik evrimi değil, politik manipülasyonun ürünü olduğunu savunur. Ebubekir Pamukçu ve Hayri Başbuğ gibi figürlerin fikrîsel dönüşümleri, tutarsızlık ve siyasi konjonktüre göre pozisyon alma refleksi olarak yorumlanır. Burada öne çıkan temel kaygı, Zaza kimliğinin bir kültürel ifade biçiminden ziyade, siyasal bölünmenin aracı olarak işlevselleştirilmesidir. Bu eleştirel yaklaşım, Zaza kimliğine dair söylemlerin resmi ideoloji destekli olabileceği varsayımıyla, etnik kimlik taleplerini siyasal stratejilerden ayırmanın zorluğunu ortaya koyar. Anlatıda özellikle, Raa Haq inancına bağlı kimi Zazaların Kürt hareketine duydukları tarihsel mesafe ile sol gelenekten gelen Dersimlilerin politik anlamdaki Zazalığı bir tepkisellik üzerinden inşa etmeleri arasındaki bağlantıya dikkat çekilir. Bu durum Zaza hareketinin bir kimlik arayışı olmanın yanında, mevcut siyasi yapıların eksikliklerine duyulan tepkiden türeyen bir

alternatifleşme eğilimi olduğunu düşündürür. Ayrıca Zaza hareketinin epistemolojik temelleri de sorgulanır. Batılı akademik kaynaklara fazlaca yaslanılması ve sosyolojik gerçeklikten uzaklaşılması, hareketin yerel meşruiyetini zayıflatan unsurlar olarak görülür. Bu noktada Zaza hareketi, Kürt hareketine duyulan kırınglıktan beslenen ve zamanla ideolojik karşıtlığa dönüşen bir çerçevede konumlandırılır. Bu perspektif, Zaza kimliğinin bağımsız bir varlık talebi değil, mevcut siyasi kamplaşmanın yeni bir yüzü olarak tezahür ettiğini iddia eder. Öte yandan Zazaca içerik üretimine yönelik Kürt hareketinin çabaları (örneğin Xwebûn gazetesi, Jîyan TV gibi) hatırlatılarak, bu hareketin geçmiş hatalarını telafi etmeye çalıştığı ifade edilir. Fakat anlatı, Zaza topluluğu içerisindeki dil kullanımının zayıflığına ve asıl problemin burada olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla çözümün ayrı bir kimlik siyaseti veya hareketi değil, Kürt hareketi içerisinde kolektif bir mücadele hattının güçlendirilmesi olduğu vurgulanır.

İki anlatı arasındaki çelişki, Zaza kimliğinin politik konumlanmasıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda etnisitenin siyasal alan içerisindeki temsil olanakları, kimliklerin tarihsel bagajları, inançsal kırılmalar ve diaspora etkisi gibi çok yönlü dinamikleri de içerir. İlk anlatı Zazalık üzerinden etnik farklılıkları keskinleştirerek, dil ve buna bağlı olarak kimlik temelli bir siyasi özerklik inşa etmeye yönelirken, ikinci anlatı bu farklılaşmayı siyasi bölünme, dışsal müdahaleler ve toplumsal gerçeklikten kopuş üzerinden değerlendirir. Diğer tarftan her iki yaklaşım da kimliğin güncel siyasal pratiklerle yeniden kurulduğu fikrinde birleşir. Bu karşıt anlatılar, Zaza kimliğinin ne olduğu, nasıl temsil edilmesi gerektiği ve hangi politik zeminde meşruiyet kazanacağı sorularının, homojen ve basit yanıtlarla geçiştirilemeyeceğini gösterir. Bu bağlamda politik kimliğin “ne olduğu” kadar, kimliğin “nasıl konuşulduğu”, “nerede üretildiği” ve “hangi bağlamda neye dönüştüğü” sorularının peşine düşmek önem kazanır. Çünkü bu sorular, etnik aidiyetin siyasal olarak nasıl dolaşıma sokulduğunun izini sürmeyi mümkün kılar.

Zaza kimliğine dair yürütülen tartışmaların devlet politikaları, ideolojik konumlanmalar ve siyasal stratejiler ekseninde şekillendiğini gösteren bir diğer aktarım ise şöyledir:

*“Zazaların kendine Kürt yerine Zaza demesi PKK ile alakalı bir şey. AK Parti öncesi dönemde devlet, helikopterlerle Zaza bölgelerine yukarıdan broşür atarlardı. ‘Siz Kürt değil, Zazasınız. PKK ile bir alakanız yok’ mesajı içeren broşürler. Bu broşürleri de özellikle Alevi bölgesine atarlardı. Çünkü Alevi bölgesinde Sol ve Kürt siyaseti güçlüydü. Ardından AK Parti*

*iktidarıyla birlikte, bu yöntemler terk edildi ve daha çok ideolojik zeminde bu konu tartışılmaya başlandı. AK Parti'nin de genel politikası bu anlamda Zazaların Kürt olmadığı yönündeydi. Zaten Sünni-Zaza sahasına bakarsanız sağ yelpazeye yakın olanlar, 'biz Zazayız', sol yelpazeye ve Kürt siyasetine yakın olanlar ise 'biz Kürdüz' derler. Alevi sahasına bakıldığında ise, CHP ve kimi sol çizgilere yakın olanlar 'biz Zazayız' derken, Kürt siyasetine yakın olanlar 'biz Kürdüz', Dersimciliğe yakın olanlar ise 'Biz Kırmançız' derler. Böyle bakıldığında meselenin tamamen ideolojik olduğunu görebilirsiniz. Yani Zazalar konusundaki tartışmalar, bana kültürel olmaktan çok siyasi gibi geliyor.” (Hasan, 65, Solhan)*

Aktarımda dile getirilen broşür atma pratiği, resmi otoritenin 1990'lı yıllarda yürüttüğü psikolojik harekât stratejilerinin sahadaki karşılığını gösterir. Bu kapsamda Zazaların Kürt hareketinden koparılması amacıyla resmi bir etno-politik ayrıştırma taktiği izlenmiş, bu ayırım özellikle politik mobilizasyonun güçlü olduğu Raa Haq-Zaza bölgelerinde devreye sokulmuştur. Bu strateji, kimliklerin dışsal müdahaleler yoluyla yeniden tanımlanabileceğini ve resmi otoritenin güvenlik temelli kimlik siyasetinin, yerel düzeyde ciddi etkiler doğurabileceğini ortaya koyar. Ancak bu etki, tek yönlü bir belirlenim değildir. Topluluğun bu müdahaleleri nasıl yorumladığı ve yeniden işlediğiyle bağlantılıdır. AK Parti dönemiyle birlikte bu yöntemlerin terk edildiği fakat ideolojik bir düzlemde tartışmanın sürdüğü vurgulanır. Bu da gösteriyor ki, kimliğe dair söylemler biçim değiştirse de siyasal işlevselliğini kaybetmez. Aksine yeni iktidar ilişkileri içerisinde yeniden şekillenir. Anlatının özellikle vurguladığı bir başka unsur ise, Zaza kimliğine yönelik aidiyet beyanlarının, Zazaların siyasi yönelimleriyle doğrudan ilişkili olmasıdır. Çeşitli siyasal bloklar arasında şekillenen bu yönelimler, bireylerin kendilerini Zaza, Kürt veya Kırmanç olarak adlandırmalarında belirleyicidir.

Solhan'da İslami-muhafazakâr söylemlere yakın Zazaların, Zazalık üzerinden bir mesafe geliştirdiği, Nazımiye'de ise Zazalığın Kürtlükle stratejik ilişki içerisinde veya Kırmaçlık formuyla yeniden tanımlandığı gözlemlenmişti. Bu bağlamda mevcut anlatı, bu ayrışmanın nedenlerini ideolojik eksene yerleştirerek açıklamaya çalışır. Zaza kimliği, bu açıdan bireylerin siyasal konumlarını belirleyen bir “çerçeve kimlik” halini almıştır. Bu durum kimliğin sadece bireyin “ne olduğu” değil, ideolojik bakımdan “kim/kimlerin yanında durduğu” meselesine dönüştüğünü gösterir. Zazalık ve Kürtlük arasındaki gerilimin kültürel değil, büyük oranda siyasal ve ideolojik olduğunu belirten

bu yaklaşım, kimliğin resmi otoriteye, siyasi hareketlere ve ideolojik yönelimlere göre yeniden şekillendiğini açıkça ortaya koyar. Bu da siyasal kimlik tartışmalarının merkezinde yer alan temel sorulardan birini gündeme getirir. “*Kimlikler gerçekten “neye” dayanır?*” Bu yönüyle Zaza kimliğine dair tartışmalar, siyasal alanın da önemli bir yeniden inşa/kurgulama süreci olduğuna işaret eder.

## **6. BÖLÜM**

### **KÜLTÜRLERARASI ETKİLEŞİM PRATİKLERİ VE MEDYA DENEYİMLERİ**

Bu bölümde Zaza topluluklarının müzakere pratikleri, kültürlerarası etkileşimleri ve medya deneyimleri, Lice, Nazımiye ve Solhan’da yürütülen yarı-etnografik saha araştırması verileri odağa alınarak analiz edilmiştir. Böylelikle Zaza kimliğinin “ötekiler” ve temsil ile kurduğu karmaşık ilişki ağlarının anlaşılır kılınması hedeflemiştir. Saha verileri, kültürel ve inançsal karşılaşmaların izlerinin kimlik algılarını nasıl şekillendirdiğini ortaya koyarken, resmi otorite ve egemen kimlikle temasın yerel pratiklere yansımalarını da gözler önüne sermiştir. Bu analizler, Zaza topluluklarının kültürlerarası iletişim stratejilerini anlamaya yönelik katkı sunmayı amaçlamıştır.

#### **6.1. RESMİ OTORİTE VE EGEMEN KİMLİKLE TEMASIN YANSIMALARI**

Lice, Solhan ve Nazımiye merkezli analizlerde kültürel kimliğin, mekânsal geçişler, tarihsel deneyimler, toplumsal baskılar ve dilsel pratikler aracılığıyla sürekli yeniden kurulan bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Böylece her üç saha, kültürlerarası iletişimin karşılaşma, farkındalık, sessizlik, geri çekilme, direnç ve yeniden konumlanma gibi çok yönlü süreçlerle iç içe geçtiğini göstermiştir. Bu eksende Zazalar söz konusu olduğunda kültürel kimlik inşası, resmi otoritenin asimilasyon politikaları gibi kamusal baskılardan, topluluk içi normlar ve beklentilere kadar uzanan geniş bir yelpazede şekillenmektedir.

Lice’de kültürlerarası iletişim bağlamında kimlik oluşumu, mekânsal geçişler ve sosyo-politik durumlarla iç içe örülmüştür. 1990’lı yıllarda devlet-PKK çatışmaları sonucu yaşanan köy boşaltmalar ve zorunlu göç, buradaki Zazaların tamamına yakınının büyük şehir yaşamıyla tanışmasına yol açmış, bu durum kırsal kökenli Zazaların kültürel kimliklerinde derin dönüşümler meydana getirmiştir. Kültürlerarası iletişim perspektifinden bakıldığında, bu dönüşüm üç aşamalı bir süreç izlemiştir. Öncelikle kırsalın homojen dilsel ortamında doğal olarak edinilen kimlik algısı, ardından kente göçle birlikte ortaya çıkan kültürel karşılaşmalar ve dilsel hiyerarşilerin farkına



varılması, son olarak da çokkültürlü kent ortamında kimliğin bir direniş ve aidiyet nesnesine dönüşmesi. Bu süreç “öteki”yle temasın Zazaların benlik algısını nasıl yeniden şekillendirdiğini açıkça göstermiştir.

*“Ben Kürt ve Zaza olduğumu, Lice’de yaşanan silahlı çatışmalar sırasında anlamıştım ama Batıya gittiğimizde daha iyi anladım. Ondan önce dünya bizden ibarettir sanıyordum. 90’larda köydeyken bize çok fazla baskı yapıldı ve eşim dâhil köydeki insanların birçoğu şiddet gördü. Ardından bize, köyü boşaltmamız gerektiğini söylediler. Önce Diyarbakır merkeze geçtik ve burada iki yıl kaldıktan sonra, ekonomik imkânsızlıklardan dolayı Mersin’e göçtük. Mersin’e gittiğimizde, Türkçe konuşan insanları gördüğümde Kürt olduğumu daha iyi anladım. Köydeyken askerler de bu dilde konuşuyordu ama genellikle erkeklerle muhatap oldukları için biz pek duymadık, sadece Türk olduklarını bilirdik. Mersin’e gittiğimizde ben de Türkçe ile daha fazla karşılaşmaya başladım. Eşim ve çocuklarım, Türkçeyi iyi öğrendiler ama ben tam olarak öğrenemedim. Bir devlet dairesine gittiğimde, kendimle çocuklarımı götürürüm. Onlar bana yardım eder. Bir türlü alışamadım... Sonra çocuklar büyüdüler ve devlet, ‘köye geri dönebilirsiniz’ dedi. Bunu duyunca, eşime ısrar ettim ve Mersin’den köye geri dönüş yaptık. Fakat çocuklarımın bir kısmı düzenleri orada olduğu için orada kaldılar. Ben ise yıllardır Lice’deyim. Köyümde olmak bana çok daha güvende ve iyi hissettiriyor. Akrabalarımın hepsi buradalar ve herkes birbirini tanıyor ama yaşlılarımız, gittiğimiz yerlerde vefat ettiler. Onların eksikliği çok hissediliyor ama her şeye rağmen Lice’de olmak güzel. Zorunlu olmadığı sürece, şehir merkezine dahi gitmek istemiyorum.” (Berfin, 57, Lice)*

Lice’de yaşanan sosyokültürel dönüşüm sürecini özetleyen aktarım, gündelik hayatın içerisinde doğal ve sorgusuz bir şekilde sürdürülen etnik ve dilsel aidiyetlerin ancak sınırların aşıldığı, başka toplumsal gerçekliklerle karşılaşıldığı anlarda belirginleştiğini göstermiştir. Lice’de yaşanan devlet şiddeti ve zorunlu göç deneyimi, Zazaların önce kendileriyle ardından yeni çevreleriyle ilişkilerini dönüştürmüştür. Bu dönüşüm ise, dilin taşıdığı kültürel ve siyasal anlamları keşfetmek gibi, bir farkındalık eşiği olarak işlev görmüştür. Bu eşik, kendini “öteki” olarak konumlandırmayla daha da derinleşir. Kendisini çocukları aracılığıyla ifade edebilme ve resmi kurumlarla ilişkilerde çocuklara duyulan bağımlılık, kuşaklararası deneyim farkını ve kamusal alanda dışlanmışlık hissini de ortaya koyar. Bununla beraber anlatıların duygusal ekseninde köye geri dönüş isteği öne çıkar. Bu geri dönüş kimliğin daha rahat pratik edilebileceği,

dilin yeniden işlev kazanacağı ve toplumsal belleğin canlı tutulabileceği bir mekâna yönelme arzusudur. Konu hakkındaki aktarımlar, kültürlerarası temasın bireysel düzeyde nasıl kırılma, direnç ve yeniden kurulum süreçlerini tetiklediğini somutlaştırmıştır.

Lice sahasında derlenen anlatılar, kimliğin yaşanmışlıkla örülü, zamana yayılan ve sürekli yeniden kurulan bir süreç olduğunu ortaya koymuştur. Çocukluk dönemlerinde Zazacanın gündelik yaşamın doğal dili olarak içselleştirilmiş olması, Zazaların ilk sosyal ilişkilerini bu dille kurmuş olmaları, aidiyetin duygusal ve duygusal bir temelde inşa edildiğini gösterir. Bu erken dönem deneyimleri, anadilin dünyanın anlamlandırıldığı bir çerçeve olduğunu gösterir. Bu dilsel çerçevenin ilk kez bozulduğu yerin ise okul olması dikkat çekicidir. Bir resmi otorite kurumu olarak okul, bu anlamıyla kimliğin yeniden tanımlandığı, Zazaların kendi aidiyetinden koparılacak başka bir kamusal dile, başka bir dünyaya yönlendirildiği bir eşik alanını temsil eder. Ayrıca Zazaların kendilerine yönelik devlet müdahalesiyle birlikte ilk kez “Kürt” veya “Zaza” olarak tanımlandıklarını fark etmeleri, kimliğin dışsal bir etkileşimle görünür hâle geldiğini gösterir. Bu farkındalık çoğu zaman gündelik ayrımcılık ve resmi şiddetin sıradanlaştığı anlarda ortaya çıkmıştır. Resmi otorite ve büyük ötekiyle karşılaşma anları, bu yönüyle salt politik değil varoluşsal etkiler oluşturmuştur. Bu karşılaşmalarda Zazalar, kendi kimliklerini hem tehdit altında hem de görünür hâle deneyimler. Dolayısıyla şiddetin ve ayrımcılığın derecesi arttıkça, kültürel kimlik daha da belirgin hale gelir. Bu ikili süreç, kimliğin savunulmasını ve aidiyetin güçlenmesini tetikleyen bir mekanizma olarak işler.

Lice bağlamında anadilsel deneyimler, iletişim kurma biçimleriyle sınırlı değildir. Dışlanma, utanç, direnç ve öz değer üretimiyle de doğrudan ilişkilidir. Bu doğrultuda Zazacanın okulda, kamu kurumlarında ve batı kentlerinde konuşulması utanç kaynağına dönüşürken, ev içi alanlarda bu dilin korunması ve aktarılmasına çalışılması, dilin korunmaya değer bir miras ve bastırılmış bir gerçeklik olduğunu gösterir. Anadil burada, kamusal alanda tehdit altındayken, özel alanda direnişin simgesine dönüşmüştür. Anlatılarda sıkça vurgulanan “sessizleşme” hali, bu iki alan arasındaki gerilimi somutlaştırır. Sessizlik, bastırmanın ve görünür ol(a)mamanın stratejisi olarak deneyimlenmiştir. Zorunlu göçün etkileri ise fiziksel yer değiştirme anlamının çok

ötesindedir. 1990’larda Lice’den Diyarbakır’a, oradan da Batı kentlerine ve yurtdışına yapılan göçler, Zazaların aidiyetle kurdukları ilişkinin dönüşümünü de beraberinde getirir. Yeni mekânlara yerleşmek, yeni toplumsal normlara ve dilsel yapılara maruz kalmak, Zazaların kendilerini ve geçmişlerini yeniden değerlendirmelerine yol açar. Batı’da maruz kalınan ayrımcı pratikler ise, Zazaların kimliklerini daha belirgin şekilde sahiplenmelerine neden olur. Lice’de doğal olan kimlik, Batı kentlerinde bir farklılık, hatta dışlanma gerekçesi hâline gelir. Bu durum Zazaların kendi kimliğine dışarıdan bakmaya başladığı, onu tanımlamak ve gerekçelendirmek zorunda kaldığı bir süreci başlatır. Bu farkındalık, aidiyetin yeniden kurulduğu, geçmişin anlamlandırıldığı ve geleceğe dair bir kimlik tasarısının geliştirildiği bir dönüm noktasıdır.

Kadın anlatılarında ise kültürel ve dilsel süreklilik başka bir biçim alır. Kadınların gündelik yaşamda dili koruma sorumluluğunu taşıması, bu dilin gelecek kuşaklara aktarımındaki rolünü belirler. Zorunlu Türkçeleştirme politikalarına rağmen ev içerisinde Zazaca kullanmakta ısrarcı olunması, dilin bir direnç biçimi olduğunu da gösterir. Kadınlar üzerinden yürütülen kültürel dönüşüm politikaları, bu nedenle kolektif belleği hedefleyen uygulamalardır. Bu noktada dilsel aktarımla birlikte kimliğin sessiz fakat ısrarlı biçimde devam ettiği görülmüştür. Tarihsel anlatıların güçlü bir biçimde bugüne taşınması ise, kimliğin mevcut koşullarla beraber, geçmişle kurulan bağlar üzerinden de anlam kazandığını gösterir. Özellikle köy yakmaları, devletle yaşanan çatışmalar, kayıplar ve belleğe kazınmış travmatik olaylar, Zazaların kimliklerini etnik bir aidiyetten çok, onurlu bir geçmişin mirası olarak sahiplendiklerini ortaya koyar. Bu tarihsel hatırlama biçimi, geçmişi canlı tutmak ve bugünkü kimlik konumlanışını gerekçelendirmek, meşrulaştırmak için de kullanılmaktadır.

Genel olarak bakıldığında Lice’deki kültürlerarası deneyimler, etkileşimin karşılıklı anlama ve iletişimden öte, güç ilişkileri, çatışmalar, bastırma ve direniş süreçleriyle şekillendiğini açıkça göstermiştir. Bu çerçevede etkileşim hattındaki kültürel kimlik dilin, mekânın, tarihsel belleğin ve toplumsal ilişkilerin iç içe geçtiği, sürekli değişen ve yeniden kurulan bir deneyim alanıdır. Bu deneyim, bireysel bir farkındalığın yanı sıra kolektif bir mücadeleye ve belleğe de dayanmaktadır. Lice bu anlamda kültürlerarası iletişimin varoluşsal bir boyutu olduğunu ortaya koyan güçlü örnekler sunmuştur.

Solhan merkezli kültürlerarası deneyimler de kimlik inşasının çok boyutlu ve çelişkili doğasını görünür kılmıştır. Buradaki bulgularda mekân değiştikçe aidiyetin biçimi, ifade ediliş tarzı ve toplumsal yansımaları da dönüşmüştür. Solhan’da kültürel kimlik, çevredeki yabancıların, resmi otoritenin ve topluluğun ona yüklediği anlamlarla iç içe geçmiş bir mücadele alanıdır. Ayrıca anlatılar, özellikle Batı şehirlerinde Zaza veya Kürt kimliğinin dışsallaştırılması ve terörle ilişkilendirilmesiyle belirginleşen bir yabancılaştırma sürecine işaret etmiştir. Bu yabancılaştırma, Zazaları kendiliklerinden uzaklaştırmakta, görünmezliğe veya tepkisel bir uyuma zorlamaktadır. Aile büyüklerinin kimliklerini gizlemeye çalışması, çocukların anadilleriyle sınırlı temas kurması ve sosyal hayattan bilinçli bir şekilde uzak tutulmaları, kültürel kimliğin bastırıldığı fakat tamamen silinmediği bir zeminde ilerler. Bu bağlamda kültürel kimlik, görünür olmaktan çıkar fakat gündelik yaşamda taşınan ve zamanla fark edilen bir yük halini alır.

Solhan’a geri dönüş ise, ilk bakışta “aidiyet alanına dönüş” gibi görünse de aslında kültürlerarası temasın ürettiği yeni kimlik formları ile yerel normlar arasındaki gerilimi açığa çıkaran karmaşık bir deneyim sunar. Diğer bir ifadeyle Batı’da edinilen kültürel pratikler ve kimlik algıları, geri dönüş yapan kimi Zazaları yerel toplumsal yapıyla çatışma durumuna sokarak, yeni bir dışlanma biçimiyle karşı karşıya bırakır. Bu süreçte ortaya çıkan çatışmalar ise, kültürlerarası değil daha çok aynı topluluk içerisindeki kültür-içi gerilimleri yansıtır. Örneğin bir kadın görüşmecinin giyim tarzı üzerinden maruz kaldığı muhafazakâr toplumsal tepki, bireysel bir yaptırım olmanın ötesinde aile ve akrabalık ilişkilerini de etkileyen kolektif bir sosyal kontrol mekanizmasına dönüşmüştür. Bu durum Solhan’daki muhafazakâr toplumsal yapının, “bizden” olmakla birlikte “farklılaşan” kimlik formlarını nasıl şüpheyle karşıladığını ve dışlama eğilimi gösterdiğini ortaya koyar. Burada kültürel saflık arayışı, aidiyetin ön koşulu haline gelirken, kentte kültürlerarası temas deneyimiyle değişen Zazalar, bu normlara uyum sağlamadıkları ölçüde “öteki” konumuna itilir. Dolayısıyla Solhan, geri dönüşün zaman zaman aidiyeti pekiştiren bir deneyim olmaktan çıkıp, yerel normlarla yüzleşmeyi gerektiren bir sınava dönüştüğü kültürlerarası temas alanı sunar. Bu durum, kültürlerarası iletişimde “eve dönüş”ün sanıldığı gibi basit bir aidiyet yenilenmesi değil, çok yönlü bir müzakere süreci olduğunu gösterir.

Aynı etno-dinsel yapıya ve kültürlerarası karşılaşmalarda pek çok benzer deneyime sahip olmalarına karşın, Lice ve Solhan örnekleri kimi açılardan farklılaşabilmektedir. Bulgular, Lice Zazalarının kültürlerarası etkileşimlerinin ağırlıklı olarak Kürt kimliği ekseninde şekillendiğini, buna karşılık Solhan Zazalarının süreçlerinin ise önemli oranda Zaza kimliği odaklı geliştiğini göstermiştir. Bu farklılaşma, dışlanma deneyimlerine verilen tepkilerde de belirgin biçimde kendisini gösterir. Bu doğrultuda Liceli Zazaların, maruz kaldıkları ayrımcı uygulamalara politik tepkilerle karşılık verme eğilimi, bölgenin Kürt kimlik hareketleriyle olan tarihsel etkileşimiyle açıklanabilir. Bu durum kültürel kimlik stratejilerinin yerel siyasi bağamlardan nasıl etkilendiğini göstermiştir. Buna karşılık Solhan örneğinde ise Zazaların dil temelli ayrımcılık deneyimlerini öne çıkardıkları ve ayrımcılıkla baş etme süreçlerini ise kimi zaman “Kürt olmama” üzerinden temellendirdikleri anlaşılmıştır. İlginç bir bulgu olarak, Solhan’daki kimi Zazalar için Zaza kimliğinin daha güvenli ve barışçıl bir alternatif sunması dikkat çekicidir. Bu, Kürt kimliğinin politik çatışmalarla ilişkilendirildiği ortamlarda ortaya çıkan bir adaptasyon stratejisi olarak yorumlanabilir. Kültürlerarası temasın oluşturabileceği politik gerilimden korunma amacı taşıyan bu yaklaşım, kimlik seçimlerinin kültürel olmanın ötesinde stratejik boyutlar taşıdığını da gösterir.

Nazımiye merkezli bulgular ise, Lice ve Solhan’dan farklı olarak kültürel kimliğin ağırlıklı olarak dış dünyayla kurulan temaslar sonucu “sonradan fark edilen” bir olgu değil, içe dönük bir tarihsel belleğin ve kolektif yaraların sürekliliği içerisinde şekillendiğini göstermiştir. Burada kimlik, ötekiyle karşılaşma sonrası ortaya çıkan bir farkındalıktan ziyade, doğrudan bir aktarım ve korunma pratiği olarak kuşaktan kuşağa geçmektedir. Bu bağlamda Raa Haq inancı, bireyin doğumuyla birlikte ona kazandırılan, hatta adeta dayatılan bir varoluş biçimidir. Bu durum bir görüşmecinin “*kulaklarımıza ilk söylenen şey inancımızdır.*” ifadesinde olduğu gibi, kimliğin neredeyse genetik bir aidiyet gibi algılandığını ortaya koyar. Fakat bu aidiyet, özgürce sahiplenilmekten çok, sürekli bir tehdit ve baskı altında yaşatılan bir yük gibidir. Zira 1938 Dersim Katliamı’nın kolektif bellekteki ağırlığı, yalnızca geçmişin bir felaketi değil, bugünü şekillendiren bir kültürel kimlik pedagojisidir. Nazımiye bağlamında bu pedagojinin temel işlevi, bireye kendisini koruma stratejileri öğretmek ve özellikle temas alanlarında inancını görünmez kılarak, (uzunca bir dönem) yaşamda kalmasını sağlamaktır. Bu çerçevede Nazımiye’deki kültürel kimlik deneyimi, diğer saha

örneklerinden farklı olarak, etnik veya dilsel bir aidiyet üzerinden değil, doğrudan inançsal bir dışlanma ve tehdit algısı üzerinden inşa edilmiştir.

Raa Haq inanç kimliği, bir aidiyet ve dış dünyanın/ötekilerin tehditkâr bakışına karşı geliştirilen bir savunma refleksidir. Fakat bu savunma, bireyin özneleşmesini sağlayan bir farkındalık değil, geçmişten gelen bastırılmışlıkla örgütlenen, zaman zaman içselleştirilmiş korkularla biçimlenen bir kapanma halidir. Resmi otoritenin kimlikleri kategorize eden bakış açısı ise, bir görüşmecinin de dile getirdiği gibi, bireyin kendi tanımını önemsizleştirir. Bu kapsamda “*kendine Zaza, Kırmanç veya Dımili demenin bir anlamı yoktur çünkü devletin ve Türklerin gözünde bunların hepsi Kürt Alevi*”dir ve tanımlama bu kategori üzerinden gerçekleşmektedir. Bu türden dışsal tanımlamalar, bireyin öz tanımını etkisizleştirirken, onu siyasal bakımdan öteki haline getirir.

İnançsal kimlik, etnik kimlikten çok daha kırılgan ve de tehditkâr bir anlam taşır. Çünkü etnik kimlik, İslam vurgusu altında görünmez kalabilirken, Raa Haq inancı kamusal alanda doğrudan hedef gösterilen bir varoluş biçimidir. Bu deneyim, bireyi kamusal yaşamdan uzaklaştırmakta, onu daha fazla içine kapanmaya ve kimliğini yalnızca “kendi alanında” yaşatmaya sevk etmektedir. Nitekim birçok kişi, Dersim’in tarihsel anlamdaki toplumsal kapalılığını bu gerekçe ile temellendirmiştir.

Dersim bağlamında 2000’li yıllardan itibaren kültürlerarası iletişim süreçlerinde kayda değer bir dönüşüm yaşandığı da anlatılara yansımıştır. Bu dönemde Raa Haq inanç kimliğinin kamusal alanda artan görünürlüğü ve ifade özgürlüğü, iki temel sosyo-politik dinamiğin etkileşimiyle açıklanmıştır. Birinci faktör, Türkiye’nin kimlik politikalarında yaşanan dönüşümlerdir. Özellikle Kürt siyasal hareketinin etkisiyle şekillenen bu süreç, azınlık hakları mücadelesinde önemli kazanımlar sağlamış ve farklı kimliklerin kamusal alanda kendini ifade etmesine yönelik olumlu bir zemin oluşturmuştur. İkinci önemli faktör ise, Raa Haq topluluğunun Avrupa ve büyük kentlerde oluşturduğu diaspora ağlarıdır. Bu kültürlerarası etkileşim alanları, Raa Haq inancının farklı sosyo-kültürel bağlamlarda yeniden yorumlanmasına ve meşruiyet kazanmasına olanak tanımıştır. Diğer bir deyişle, diasporik deneyimler, geleneksel inanç pratiklerinin küresel insan hakları söylemiyle buluştuğu yeni bir kamusal alan oluşturmuştur. Bu iki faktörün etkileşimi, Raa Haq kimliğinin yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde yeniden tanımlanmasına imkân tanımıştır.

Bulgular, kültürlerarası temasın farklı mekânsal bağlamlarda nasıl özgün kimlik inşa biçimlerine yol açtığını göstermiştir. Lice örneğinde, 1990'lı yıllarda yaşanan zorunlu göç, köy boşaltmaları ve güvenlikleştirme politikaları, Zazaların büyük şehirlerle tanıştırmış ve buradaki temaslar, kimliğin fark edilmesini, yeniden düşünülmesini zorunlu kılmıştır. Bu deneyim, mekânsal bir hareketlilik olmaktan çok, bireyin kendi kimliğiyle karşı karşıya kaldığı, ötekileştirildiği ve dilsel olarak geri çekilmek zorunda kaldığı bir dönüşüm süreci başlatmıştır. Benzer bir durum Nazımiye ve genel olarak Dersim için de geçerlidir. Güvenlik politikalarının zorladığı göç ve şehirleşme, Dersimliler ve Liceliler için ortak bir deneyim zemini oluşturmuştur. Her iki grup için de kentle temas, kimliğin daha önce fark edilmeyen yönlerinin görünür hale geldiği ve dışlanma pratiklerinin yoğunlukla deneyimlendiği bir eşiktir. Buna karşılık, Solhan ve çevresindeki Bingöl Zazaları için bu dönüşüm daha sınırlı bir çerçevede yaşanmıştır. Aynı yıllarda Bingöl'de de köy boşaltmaları gerçekleşmiş ancak bu süreç Lice ve Dersim kadar etkili olmamıştır. Dolayısıyla buradaki Zazalar, daha kırsal bir örgütlenmeyi sürdürmüştür. Bu nedenle Solhan sahasında kimlik inşası, kısa süreli dış etkileşimler, kültür-içi normlar, toplumsal denetim mekanizmaları ve mahrem alanın içerisinde cereyan etmekte, kentli temaslardan çok, yerel değerlerle yaşanan gerilimler kültürel kimliğin görünürlüğünü belirlemektedir. Bu karşılaştırmalı çözümlemeler, kültürlerarası iletişimin sahada homojen yaşanmadığını, aksine her coğrafi bağlamın kendine özgü tarihsel ve sosyo-politik koşullar altında kimlik deneyimlerini şekillendirdiğini göstermiştir. Nitekim Zazalar, yaşadıkları yere, geçmişe, dile ve dış dünyayla ilişkilerine göre kimliklerini yeniden kurmakta, bazen direnmekte bazen gizlemekte bazen de dönüştürmektedir. Bu karmaşık müzakere süreçleri, Zazalar bağlamında kültürlerarası iletişimin fark ve ötekilikten ziyade, bellek, sessizlik, mücadele ve yeniden aidiyet üretimi üzerinden işlediğini açıkça ortaya koymuştur.

## **6.2. ETNİK YAKINLIKTAN KÜLTÜREL MESAFEYE: ZAZALAR VE KURMANÇLAR**

Aynı coğrafyayı, benzer tarihsel deneyimleri ve ortak siyasal mücadeleleri paylaşan Kurmanç ve Zaza toplulukları arasındaki ilişkiler, çoğu zaman “yakın öteki” kavramı çerçevesinde şekillenmiştir. Aralarındaki dilsel ayrışma, kimlik tanımlamaları, aidiyet biçimleri ve dışlanma deneyimleri, bu teması yalnızca kültürel farklar ekseninden değil,

toplumsal algı, güç ilişkileri, karşılıklı stereotipler ve tarihsel kırılmalar üzerinden de belirlemiştir. Bu doğrultuda Zazalar ile Kurmançlar arasındaki ilişki, çoğu zaman kardeşlik, dayanışma ve ortaklık söylemiyle dile getirilse de bu ilişkinin içerisinde eşitsizlik, hiyerarşi, dışlama ve kırılma gibi derin boyutlar da barındırabilmektedir. Bu nedenle, kültürlerarası iletişim yalnızca farklı halklar arasında değil, aynı etno-politik ve kültürel havzanın içerisinde yer alan topluluklar arasında da yaşanmaktadır. Lice'deki siyasal-politik farkındalık düzeyi, Solhan'daki kimliksel gerilimler ve Nazımiye'deki inanç merkezli bütünlük algısı, bu ilişkilerin ne şekilde yerel bağlama ve tarihsel belleğe bağlı olarak farklılaştığını göstermiştir.

Solhan'daki bulgular, Zazaların en yakın kültürel komşuları olan Kurmançlarla kurdukları ilişkilerin karmaşık, çelişkili ve duygusal olarak yüklü olduğunu açığa çıkarmıştır. Buradaki anlatılarda etnik aidiyet karşılıklı algı, gündelik temas, ayrımcılık, kültürel kıyas ve toplumsal mesafe gibi temalar iç içe geçmiş biçimde yer almıştır. Bu çerçevede Zazaların, devlet ve baskın egemen kimliğin (Türklük) yanı sıra, kendi iç coğrafyalarında temas halinde oldukları Kurmaç kimliğiyle de yoğun bir müzakere yürüttükleri anlaşılmıştır. Genel olarak bakıldığında Zazaların, Kurmançlarla olan ilişkilerinde kendilerini alt konumda, dışlanan, hor görülen taraf olarak hissettikleri ortaya çıkmıştır. Bu durum Zazacanın bir aşağılama malzemesi hâline getirilmesi, zekâ veya sosyal değer yargıları üzerinden olumsuz esprilere konu edilmesi ve Zazaların Kürtlük içerisinde “alt kol” şeklinde tanımlanmasıyla somutlaşmaktadır. Solhan Zazalarının bu tür gündelik dışlanma pratiklerine verdikleri duygusal tepki ise oldukça nettir. Bu eksende çoğu anlatıda kırgınlık, incinmişlik ve hatta dilsel ve etnik aidiyeti daha da sahiplenmeye yönelme şeklinde güçlü karşı duygulanımlar dikkat çekmiştir. Bu karşılık, bir direnç tavrı ve kimlik içselleştirmesi olarak da değerlendirilebilir. Yani Kürt kimliğinden dışlandıkça, Zazalık daha çok sahiplenilen bir kimlik hâline gelmektedir. Böylece Zazaca, bir dil olmanın ötesinde bir onur, direniş ve aidiyet alanı olarak yeniden şekillenmiştir.

*“Ben liseyi bitirir bitirmez çalışmaya başladım. Çalıştığım iş yerinde, Kürtlerin Zazalarla ilgili yaptığı saçma sapan espriler, aşağılayıcı sözleri ve Zazalığı sürekli dalga konusu edip, hor görülmeleri beni çok rahatsız ederdi. ‘Zazalardan akıllı bir insan çıkmaz’ derlerdi. Zazaların kafası çok küçük, soğan kafalılar şeklinde çok fazla hakarete maruz kaldık. Bu da bizi,*



*kimliğimizi daha çok sahiplenmeye itti. Kendilerince şaka yapıyorlardı fakat ne amaçla söylediklerini anlıyorduk. Kürtler, zekâmızı küçümsedi, varlığımız küçümsendi, yetmedi bir de bizi asimile etmeye çalıştılar. Bu yaklaşım bizi daha fazla Zaza yaptı. Zazaların bir ezilme durumu var, bu da bizi onlarda uzaklaştırıp, birbirimize itiyor.” (Hatice, 39, Solhan)*

Kurmançlar ile kurulan ilişki tümüyle çatışmalı bir bağlamda konumlanmamıştır. Bazı anlatılarda Kurmançlar arasında yaşamışlık, olumlu bireysel deneyimler, hatırlanan merhametli figürler veya yakın dostluklar da yer almış, bu da karşılıklı ilişkilerin sabit bir kategoriden çok, bireyler arası farklılaşan duygusal tonlar taşıdığını göstermiştir. Bu yönüyle kültürel karşılaşma, mesafe ve yakınlık içeren bir duygusal dalgalanma alanı olarak belirmiştir. Özellikle “esas Kürt” olarak tanımlanan olumlu figürlerin varlığı, Solhanlıların kişisel yaşantılarına göre bu ilişkiyi daha karmaşık ve çok boyutlu değerlendirdiklerini göstermiştir. Anlatıların dikkat çeken yönü Kurmançlarla yaşanan gerilimin, kültürel pratikler, toplumsal değerler ve gündelik yaşam alışkanlıkları üzerinden de yapılandığıdır. Bu doğrultuda Solhan Zazaları, kendilerini Kurmançlara kıyasla daha sakin, ahlaki, ölçülü, uyumlu, barışçıl veya medeni olarak konumlandırmışlardır. Buna karşılık Kurmaçları ise, geleneksel değerlere daha bağlı, daha güçlü kültürel temsillere sahip bir grup olarak belirtmişlerdir. Bu noktada ortaya çıkan kültürlerarası karşılaştırmalar, bir yandan kültürel hayranlık ve özenme duyguları barındırırken, öte yandan kimliğin korunması için yapılan içsel güçlendirme stratejilerini de açığa çıkarmıştır. Bu yönüyle kültürel kimlik, dışlama deneyiminin yanı sıra, başkasına bakarken kendini tanıma süreciyle de kurulmaktadır.

Sistem ve resmi otorite eleştirisi içeren bazı anlatılar ise, Kürt ve Zaza kimlikleri arasındaki ayrımın salt etnik değil, politik bir boyuta da taşındığını göstermiştir. Bu bağlamda resmi otoritenin Zazalara yönelik yaklaşımı, kendisini Kürt olarak tanımlayan aktörler tarafından bölücü bir politika olarak değerlendirilirken, Zazaları bağımsız bir etnik grup olarak algılayanlar ise bu durumu, kültürel kimliklerinin resmi tanınma talebi olarak görmektedir. Bu perspektifte kimlik, etnik aidiyetin ötesine geçerek siyasi bir pozisyon, kolektif bir anlatı ve meşruiyet mücadelesinin unsuru halini almıştır. Diğer bir deyişle, kimliklerini “devlet kaynaklı bir proje” olarak değil, tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik temelinde savunma çabaları, bu konuda geliştirdikleri eleştirel bilinç düzeyini ortaya koymuştur. Anlatılar, Solhan sahasında Zazaların Kurmaçlarla olan ilişkisini

çelişkili, kırılgan, zaman zaman yakınlık barındıran ama çoğunlukla duygusal kopuşlar ve kimliksel gerilimler içeren bir karşılaşma biçimi olarak sunmuştur. Zazalık burada dışlanmaya karşı bir savunma, asimilasyona karşı bir tepki, unutulmaya karşı bir hatırlama alanı olarak şekillenmiştir. Kùltùrlèrarası iletişim bağlamında bu anlatılar, aynı etno-kùltùrel havzada yaşanan farklılaşmaların, kimlikler arası temasın yalnızca “ötekiyle” değıl, “benim gibi görünenle” de ciddi çatışmalar ve yeniden tanımlamalar doğurabileceğini göstermektedir. Bu da kimlik inşasının dış dünyayla sınırlı olmadığını, en yakındakiyle kurulan ilişki biçimiyle derin biçimde şekillendiğini kanıtlar niteliktedir.

Lice sahasında derlenen anlatılarda da Solhan’da olduğı gibi Zazaların, en yakın etno-kùltùrel komşuları olan Kurmançlarla ilişkilerinde ciddi bir efor sarf ettiklerini ortaya koymuştur. Otoritenin resmi politikaları karşısında Kùrt kimliğiyle ortaklaşan ve dışarıdan tekil bir kategoriyle tanımlanan Zazalar, bu kez aynı toplumsal belleğı ve siyasal mücadele alanını paylaştıkları Kurmanç topluluğı tarafından gündelik pratiklerinde ötekileştirilmekte, bazen doğrudan bazen dolaylı yollarla hakir görülmekte ve bu durum kimlik farkındalıklarını yeniden üretmektedir. Bu yönüyle Lice’deki karşılaşmalar, kùltùrlèrarası çatışma örneklerinden çok, kùltùr-içi kırılma anlarını işaret eden, hassas ve çok boyutlu temas alanlarıdır.

Lice’de dikkat çeken unsur, Zazaca konuşmanın Kurmançlar arasında bir tür “anormal” veya “garip” dilsel davranış olarak görülmesidir. Zazaların çocukluk çağlarında yaşanan akran zorbalıkları, Zazaca konuşanların oyun alanlarında dışlanması, Zazacanın alay konusu yapılması veya açıkça “*Zazalar Kùrt değıldir*” gibi ayrımcı söylemlerin kimi Kurmançlar tarafından tekrar edilmesi, bu teması kurumsal değıl, bireysel düzeyde fakat toplumsal temsillerle yüklü biçimde görünür kılar. Lice Zazalarının bu durumları kişisel kırılganlıklardan çok, kolektif bir bilinçlenme vesilesi olarak yorumlaması ise oldukça anlamlıdır. Zazaca üzerinden kurulan bu sembolik eşitsizlik, zamanla Zazaların kendi kimliklerine dair daha güçlü bir tutunma ve farkındalık geliştirmelerine sebep olmuştur. Bu bağlamda akran zorbalığından doğan farkındalık, kimliğin bastırılmasından değıl, onu koruma refleksinden doğan bir aidiyet biçimine dönüşmüştür.

Kurmançlarla kurulan bu gündelik temaslar, çoğı zaman kardeşlik söylemiyle yumuşatılmaya çalışılsa da bu kardeşliğin hiyerarşik bir ilişkiyi perdelediğı yönündeki

deneyimler oldukça yaygındır. Bu çerçevede görüşmecilerin aktardığı üzere Zazalar, sıklıkla Kurmançlar tarafından “*bizim alt kolumuzsunuz*” gibi bir söylemin nesnesi haline getirilmekte, bu da doğal olarak eşitlik temelinde kurulması gereken “kardeşlik” ilişkisinin inandırıcılığını zayıflatmaktadır. Anlatılarda geçen “*Kurmançlar, Türklerin kendilerine davrandığı gibi Zazalara davranıyor*” ifadesi, bu yönüyle oldukça dikkat çekici bir gözlemdir. Bu tespit, yalnızca bir metafor değil, Kürt kimliğinin içerisinde yaşanan içsel tahakküm ilişkilerine dair güçlü bir eleştiridir. Bu durum kültürel iç hiyerarşileri, baskınlık-idare ilişkilerini ve aidiyet alanlarında yaşanan kırılmaları açık biçimde görünür kılar. Ayrıca bir anlatıda yer verilen, kasiyerle yaşanan aşağılayıcı diyalog gibi örnekler, (bir kasiyerin geleneksel giyimli yaşlı bir Zazaya kimliği üzerinden kalıp yargılar içeren ifadeleri) kültürel ve dilsel öteki olmanın yalnızca kamusal alanlarda değil, mikro sosyal ortamlarda da nasıl işlediğini açıkça göstermiştir. Burada dikkat çeken şey, yapılan yorumun Zazaları aşağılamasından öte, bu söylemin ardından gelen “*Zazalar da bizim kardeşimiz*” gibi ifadelerin, Türk egemen söyleminin Kürtlere karşı kullandığı aynı kalıpları yansıttığıdır. Zazaların, kendilerine yönelen bu tür kardeşlik ifadelerini bir teselli değil, bir örtme ve üstünlük mekanizması olarak algılamaları, kimlik inşasında dilsel ve duygusal kırılmaların nasıl iç içe geçtiğini ortaya koyar. Bu da kültürlerarası iletişimde “kardeşlik” söyleminin otomatik olarak eşitlik üretmediğini aksine hiyerarşilerin, üstenci yaklaşımların, kültürel kibirin ve farkı yok saymanın üzerini örten bir söylem olarak da işleyebileceğini gösterir.

Lice Zazaları, Kurmanç-Zaza ilişkilerini değerlendirirken siyasal tarih ve hareketleri de işin içine katmış bu bağlamda Kürt siyasi hareketinin geçmişteki tutumlarıyla bugünkü açılım çabalarını karşılaştırmıştır. Bu karşılaştırmalar, etnik aidiyetin politik temsille nasıl meşrulaştığını veya sorunlu hale geldiğini gözler önüne sermiştir. Örneğin, “*Kürt siyasi hareketinin bir dönemki yanlışları, Zazacılığı tetikledi*” ifadesi, Kürt hareketinin içerme biçimindeki eksikliklerin Zazaların politik savrulmalarını güçlendiren karşıt bir dalgaya yol açtığını ortaya koyar. Ancak bugünkü Kürt hareketi içerisinde yer alan özeleştirici mekanizmaları ve içe dönük yüzleşme çabaları da iç kimlik çatışmalarını azaltma potansiyeli taşıyan pozitif adımlar olarak değerlendirilmiştir.

*“Kürt olduğumun farkına ilkokulda varmıştım. Zaza olduğumu ise, iki yıldır fark ettim ve bu meseleyi her yerde anlatmıyorum. Çünkü Kurmançlar ile yaşadığım bir soruna dayanıyor temeli.*

*Biliyorsun Türkler, Kürtlere yıllarca 'kuyruklu' dediler ve buna inandılar. Bugün benzer bir yaklaşımı Kurmançlar, Zazalara gösteriyor. 'Siz kuru kafalısınız, anlamıyorsunuz' diyorlar ve küçümseyici, kibirli bir yaklaşım sergiliyorlar... Ben Zazacılara, yani bizi Kürtlükten ayırmaya çalışanlara güvenmiyorum veya tezlerini desteklemiyorum ama Kurmanç arkadaşların bu türden yaklaşımları, onların ve sistemin ekmeğine yağ sürüyor. Biz, Zazalar ve Kurmançlar birdir diyip, bunun için mücadele verirken, onların Zazaları üstten bakması, kabul edilemezdir ki, bu konudaki eleştiri ve tepkimi de açıkça dile getirdim; 'yıllarca Türklerin bize yaptığını, şimdi siz Zazalara yapıyorsunuz' dedim. Bunun üzerine hatalarını düzeltereklerini ve daha duyarlı yaklaşacaklarını belirttiler. Onların bu yaklaşımı, bizi Zazalığa ve onun için emek vermeye daha fazla itiyor. Ben hiçbir zaman Zazacı olmam ve kendimi Kürt olarak görüyorum fakat bu yaklaşımlar, dediğim gibi bizi bölmek isteyen grupların ekmeğine yağ sürer. Ben Kürdüm fakat Zazakî ve kültürü benim için çok değerlidir ve bundan asla taviz vermem. Birkaç tane kendini bilmez Kurmanç'ın yaklaşımının da Kürt siyasi hareketine mal edilmesini istemem çünkü bu hareket, çok ciddi bedeller üzerine kurulmuştur. Bir algının değişmesi gerekiyorsa, zaten müdahale edecektir. Bu konuda bizi temsil ettiğini düşündüğüm Kürt hareketine güvenim tamdır. Yıllardır ailemle birlikte bu mücadelenin içerisinde yer almamızın nedeni de bu güvendir. Üç beş Kurmanç'ın dengesizliğini, koca bir harekete mal etmek bize yakışmaz. İçeriden bu tarz söylemlerle mücadele etmek, daha doğru olacaktır." (Enformel Görüşmecî 2, 27, Lice)*

Aktarım, Zaza ve Kurmanç kimliklerinin gündelik etkileşimler içerisinde nasıl çatışmalı biçimde deneyimlendiğini fakat ortak siyasal bir zeminde nasıl yeniden anlamlandırılmaya çalışıldığını gösteren güçlü bir örnektir. Burada kimlik, Kürt ve Zaza olarak konumlandırmakta ancak bu iki aidiyetin bir arada var olabilmesi için karşılıklı saygı ve duyarlılık zemininin şart olduğunu açıkça ortaya konmaktadır. Zaza kimliğinin, Kurmançlar tarafından küçümsemesi ve alay konusu edilmesi, anlatıcı nezdinde bireysel bir kırılma oluşturmakla kalmamış, siyasal bir bütünleşme projesini de zedeleyen bir tehdit olarak görülmüştür. En çarpıcı vurgulardan biri ise, tarihsel analogi kurularak Türklerin Kürtlere yönelttiği küçümseyici ve ayrımcı söylemler ile bugün Kurmançların Zazalara dönük tutumları arasında benzerlik kurulmasıdır. Bu karşılaştırma, içerideki eşitsizlik hissini pekiştirir ve Zazaların yaşadığı sembolik hiyerarşiyi görünür kılar. "Kuyruklu Kürt" ifadesinin Zazalar için "soğan kafalı", "kuru kafalı" gibi hakaret biçimlerinde yeniden üretildiği bu ortamda, Zaza kimliğinin Kurmaç kimliği tarafından zaman zaman araçsallaştırıldığı görülmektedir. Bu türden

tanımlamalar, Zazaların kendilerine atfedilen değeri sorgulamasına yol açmakta ve daha önce sorgulanmayan bir politik kimliği sahiplenilmesine kapı aralayabilmektedir. Nitekim anlatıcı açıkça belirtmektedir, “*Ben hiçbir zaman Zazacı olmam ama bu yaklaşımlar bizi Zazalığa daha fazla itiyor.*” Bu ifade, kimliksel bir kırılmanın ötesinde üst kimlik söylemi olarak Kürtlüğü zayıflatabilecek bir anlam barındırır.

Dikkat çeken bir başka boyut, Zaza kimliğinin savunulmasına rağmen bu kimliğin Kürt kimliğinden ayrıştırılmasına karşı duyulan açık rahatsızlıktır. Bu bağlamda bir yandan Kürt kimliğine güçlü bir aidiyet hissedilirken, diğer yandan bu kimlik içerisinde eşit temsile ve saygıya dayalı bir birliktelik arzulanmaktadır. Burada ortaya çıkan gerilim, siyasal bütünlükle kültürel çoğulluk arasında bir denge kurma çabasıdır. Bu pozisyon, kültürel farklılık ile siyasal birliktelik arasında bir sentez arayışını da temsil eder. Diğer bir ifadeyle kültürel farklılıkları tanıyan ve ortak siyasal bir zeminde birleşmeyi savunan bir pozisyonun tipik örneğidir. Bu bağlamda Kürt siyasi hareketine duyulan güven, kimliksel ayrılmaya değil, birliktelik içerisinde bir yeniden yapılanma ve onarma beklentisine işaret eder. Bu güven, kişisel değil kolektif bir mücadele tarihine dayanmakta, aile boyu verilen emek ve aidiyet, bireysel kırgınlıkların önüne geçmektedir. Bu sebeple “*üç beş Kurmaç’ın dengesizliğini koca bir harekete mal etmek bize yakışmaz*” ifadesi, içeriden bir eleştiri hakkını ve dışarıya karşı kolektif bir sadakati birlikte taşır. Ayrıca Kürt hareketi içerisinde yapılan hataların yine hareketin kendi dinamikleriyle düzeltilebileceğine inanılmaktadır. Bu yaklaşım, Kurmançların kimi dışlayıcı tutumlara rağmen siyasal bütünlük idealinden vazgeçmeyen, duygusal olarak incinse de ideolojik olarak kopmayan bir aidiyet biçimidir.

Aidiyetin kültürel ve siyasal anlamda yeniden kurulması gerektiğini düşünen bu yaklaşım, kendi kimliğini iki yönlü bir bağlılıkla tanımlar; Zazacaya, kültürel bir değer ve miras olarak, Kürtlüğe ise siyasal bir aidiyet ve mücadele alanı olarak bağlılık. Bu konumlanış kültürlerarası değil, kimlik içi bir etkileşim ve müzakerenin sonucudur. Aynı etno-politik yapı içerisinde farklılıkların tanınmasını, eşitliğin sağlanmasını ve saygının inşa edilmesini savunan bu yaklaşım, bireysel bir kimlik ifadesi olmaktan çok, çatışmalı kimlik alanlarında barışçıl bir birlikte yaşama önerisidir. Bu yönüyle bu ve benzeri anlatılar, kimliksel kırılma ile siyasal bütünlük arasında kurulan hassas bir dengeyi temsil etmektedir. Ancak bu çabalar her zaman güven oluşturmaz, bazı

anlatılarda bu söylemlere rağmen Zazaların “bilinçli bir mesafe” geliştirdiği de ifade edilmiştir. Bu da kültürel çatışmalarda geçmiş deneyimlerin yanında, güven ve temsilin sürekliliğinin de belirleyici olduğunu gösterir.

Nazımiye sahasında ise anlatılar, Raa Haq inancına bağlı Zaza ve Kurmançlar arasında etno-dilsel farklılıkların toplumsal ilişkilere etkisinin son derece sınırlı olduğunu, inanç temelli bir birlikteliğin baskın olduğunu ve bu inançsal yakınlığın dilsel farklılıkları silikleştirdiğini açık biçimde ortaya koymuştur. Bu doğrultuda görüşmelerde, Kurmanç ve Zaza ayrımının Nazımiye ve genel olarak Dersim’de güçlü bir gündem oluşturmadığı, kimliklerin inanç üzerinden kurulduğu ve inançsal kimliğin öncelik kazandığı bir toplumsal yapıdan söz edilmiştir. Bu anlatılar, kültürel kimliğin tarihsel olarak bastırılmış, tehdit edilmiş ve ayrımcılığa uğramış bir inanç sisteminin ortak deneyimiyle şekillendiğine işaret etmiştir.

Nazımiyelilerin sıklıkla kullandığı “*et ve turnak gibi*”, “*kardeşten öte*” gibi ifadeler, duygusal bir yakınlığın yanı sıra sosyal gerçekliğe dönüşmüş, içselleştirilmiş bir birliktelik biçimini yansıtmıştır. Bu birliktelik, yalnızca dilsel farklılığa rağmen sürdürülen bir iletişim, ilişkilene pratiği değildir, tarihsel travmalarla örülmüş bir kolektif aidiyetin de ürünüdür. 1938 Dersim Katliamı’na gönderme yapılırken, resmi otoritenin o dönemde Kurmanç veya Zaza ayrımı yapmadan herkesi hedef alması, bugünkü kültürel kimlik anlayışının ve birlikteliğin temel meşruiyet zeminlerinden biri olarak sunulmuştur. Resmi otoritenin tanımadığı ayrımı, toplumun da tanımaması gerektiği düşüncesi, bu bağlamda güçlü bir “birliksele kültürel kimlik” nosyonunu beslemektedir. Dolayısıyla bu sahada kimlik, kendini ancak dış tehditle, yani otoriteye ve onun sünni-ulusçu politikalarıyla karşılaştığında anlamlandırmaktadır. “*Sistem bizi inancımızdan hedef alıyor*” ifadesi, bunun en somut örneklerinden biridir. Bu vurgu kimliğin inanç temelli bastırılmasıyla şekillendiğini, dilsel farkların ise bu bastırma karşısında önemsiz kaldığını göstermiştir. Kültürel kimliğin belirleyici dinamiği burada, “ötekiyle” olan karşılaşmalardan değil, “biz” denilen grup içerisinde kurulan dayanışmadan doğar. Raa Haq inancının sağladığı ortak semboller, ritüeller ve tarihsel bellek Zaza ve Kurmançlar arasındaki dilsel farklılıkları önemsizleştirmekte, hatta bu farklılıkları kültürel zenginliğe dönüştüren bir algı üretmektedir. Bu algı sayesinde Zaza-Kurmanç ayrımı, inanç birliği içerisinde anlamını kaybetmektedir.

Nazımiye ve Dersim’de Zaza ve Kurmanç kimlikleri arasındaki ilişkinin çatışmadan ziyade uyum temelinde şekillenmesi, aynı zamanda “öteki” kavramının inançsal zeminde tanımlanmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Sünni-Zaza coğrafyalara yapılan göndermeler dikkat çekicidir. “*Sünni coğrafyada Kurmanç-Zaza ayrımı olabilir ama burada olmaz*” veya “*Kürt-Zaza ayrımı Sünnilerde olur belki çünkü devlet ve devletçilik oralarda daha etkin*” gibi ifadeler, ötekilik deneyiminin Raa Haq toplulukların ortak dışsallığında konumlandığını gösterir. Bu durum Nazımiye ve Dersim’deki Zazalar ve Kurmançlar için dışlayıcı tehdit algısının resmi otorite ve baskın Sünni toplumsal yapılara yöneldiğini gösterir. Dolayısıyla burada “ötekiyle karşılaşma” sahada değil, saha dışında, yani Raa Haq inancına bağlı olmayan dünyada gerçekleşmekte, sahadaki ilişkiler ise eşitlik ve tam uyum söylemleriyle biçimlenmektedir.

Nazımiye özelinde dikkat çeken bir başka unsur da dilsel farkların çatışma doğuracak bir anlam taşınamaması, aksine gündelik hayatta küçük şakalaşmaların ötesine geçmeyen bir yere oturtulmasıdır. Nitekim anlatıcıların vurguladığı gibi, “*Kurmançlar ve Kırmaçlar arasında zaman zaman dil üzerinden takılmalar olsa da bu asla ayrımcılığa varacak düzeyde değildir.*” Bu yaklaşım, dilin kültürel kimlik açısından öneminin kabul edildiğini fakat toplumsal ayrışma nedeni yapılmadığını belirtir. Yani dilsel farklar burada kültürel çatışmasının değil, kültür içi çeşitliliğin göstergesi olarak yaşanmakta, ayrım üretmekten çok, ortaklığın sınırlarını genişleten bir unsur işlevi görmektedir.

Nazımiye sahasındaki anlatılar, kültürlerarası iletişimde “en yakın dilsel öteki”yle yaşanan çatışmaların zorunlu olmadığını, ortak tarihsel travmalar, inanç sistemleri ve dayanışma belleğinin güçlü bir kolektif kültürel kimlik oluşturabileceğini kanıtlar niteliktedir. Bu bağlamda Nazımiye ve genel olarak Dersim, etno-dilsel aidiyetin törpülediği, buna karşılık etno-dinsel kimliğin teşvik edildiği ve kimi kültürel farklılıkların çatışma yerine, ortaklaşmaya evrildiği bir kültürel alan sunmaktadır. Burada kültürel kimlik bir ayrıcalık değil, birleştirici bir deneyim olarak yaşanmakta, bu da toplumsal barış ve kolektif dayanışma açısından güçlü bir model önermektedir.

Solhan, Lice ve Nazımiye’deki gözlem ve görüşmeler, Zaza ve Kurmançlar arasındaki kültürlerarası iletişimin kimlikler arası bir temas olmanın ötesinde, karşılıklı algılar, sembolik üstünlük ilişkileri, dilsel hiyerarşiler ve ortak ya da çatışmalı belleklerle örülü çok yönlü bir süreç olduğunu ortaya koymuştur. Lice’de karşılaşılan dışlayıcı

deneyimler Zazaları daha belirgin bir politik kimliklenmeye yöneltirken, Solhan'da gündelik ötekileştirme pratikleri Zazalık bilincini tetikleyen bir kırılma noktasına dönüşmüştür. Nazımiye'de ise Raa Haq inanç kimliği, etnik farkları silikleştirerek ortak bir birlik duygusu oluşturmuş ve ötekilik hissini dış dünyaya yönlendirmiştir. Bu karşılaştırmalı saha okumaları, kültürlerarası iletişimin en yakındakiyle olan ilişkilerde de yoğun ve belirleyici olduğunu göstermiştir. Aynı dili konuşmamak, aynı dine inanmamak veya aynı siyasal hedefi paylaşmamak, bu ilişkileri ya çatışmalı ya da bütünleyici kılabilmektedir. Nihayetinde, Zazalar ve Kurmançlar arasında yaşanan kültürlerarası iletişim, kardeşlikten dışlanmaya, şakadan aşağılamaya, siyasal ortaklıktan kimliksel ayrışmaya kadar geniş bir duygusal ve toplumsal spektrumu barındırmakta, bu da kültürel kimlik inşasını, sürekli yeniden müzakere edilen bir süreç olarak ortaya koymaktadır.

### 6.3. KÜLTÜREL SINIRLARIN DİLSEL VE DİNSEL PROJEKSİYONU

Zazaların Solhan, Lice ve Nazımiye'de kendi içlerinde geliştirdikleri duygusal iletişim alanları, "içerideki samimiyet" olarak kavramsallaştırılabilecek güçlü kültürel bağların bir tezahürüdür. Diğer yandan, Zazalar ve Kurmançlar gibi yakın ancak zaman zaman mesafeli ilişkiler sergileyen gruplar arasındaki etkileşim biçimleri, gündelik yaşamın çok yönlü yapısında kendisini somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu etkileşimlerde, hem Zazalar ile Zazalar arasında hem Zazalar ile Kurmançlar arasında hem de yerleşik Zazalar ile göçmen veya marjinalleştirilmiş gruplar arasında gözlemlenen mikro-mesafeler ve hiyerarşik söylemler, bu gruplar arasındaki kültürlerarası temasın ortaklıkların yanı sıra sosyal ayrımlar ve sembolik sınırlar üzerinden de işlediğine işaret etmiştir. Bu durum, Nazımiye'de Zazalar ve Kurmançlar arasında inanç temelli birleşme, Solhan'da içerideki kimi ötekilere karşı etno-kültürel dayanışma ve Lice'de mekânsal-kültürel alanlar üzerinden yaşanan gerilimler gibi bağlama özgü farklılaşmalarla kendisini gösterir. Dolayısıyla kültürlerarası etkileşim, bu bölgelerde sınırları yeniden üreten veya esneten dinamik bir süreç olarak işlev görmektedir.

Solhan sahası, Zazaların mekânsal ve duygusal anlamda kurdukları aidiyet bağlarının güçlü biçimde içe dönük ve kolektif olarak yapılandığını göstermiştir. Zazalar arasında gelişen bu güçlü birliktelik ve dayanışma hisleri, etnik bir benzerlik veya ortak bir dil



paylaşımından ziyade, gündelik yaşamın bütün pratiklerinde (taziye, düğün, ibadet, sohbet ve ortak espri anlayışı gibi) hissedilen bir kültürel yakınlık temelinde inşa edilmektedir. Buradaki Zazaların sıklıkla vurguladığı rahatlık ve huzur hissi, kültürlerarası iletişim bağlamında değerlendirildiğinde, “iletişimde güvenlik alanı” olarak tanımlanabilecek bir zeminin göstergesidir. Aynı dili konuşmak, aynı olaylara benzer tepkiler vermek, aynı mizah duygusuna sahip olmak gibi unsurlar, Zazaların duygusal ve bilişsel düzeyde birbirleriyle anlamlı bağlar kurmasını kolaylaştırmakta, bu da sosyal bütünlüğü güçlendirmektedir. Bu anlatılarda “*Zazalar her yerde bir ailedir*” ifadesi bir metafor olmanın ötesinde, Zazaların kültürel bağlarının nasıl bir sosyal örgütlenme biçimine dönüştüğünü gösteren kolektif bir duyuş biçimidir. Taziye gibi duygusal yoğunluğu yüksek ritüellerde veya düğün gibi topluluk belleğini yenileyen alanlarda bir araya gelinmesi, bu “ailevi yakınlık” duygusunu pekiştirmektedir.

Anlatılarda bahsi geçen homojen olmayan Zaza bölgelerinde oluşturulan Zaza mahalleleri, Zaza camisi gibi mekânsal kodlamalar ise, aidiyetin sembolik olmanın yanında, fiziksel bir biçimde de örgütlendiğini açığa çıkarmıştır. Bu tür örnekler, kültürel kimliğin kent yaşamına taşınması ve orada yeniden üretilmesi açısından önemlidir. Göç edilen kentlerde, mahalle ölçeğinde yeniden kurulan bu kimlik alanları, Zazaların büyük ölçekte yaşadığı kültürel yabancılaşmaya karşı geliştirdiği kolektif bir savunma mekanizması olarak okunabilir. Dikkat çeken bir diğer unsur, Zazaların kendi iç farklılıklarına (örneğin aşiretler arası ayrımlara) rağmen “*Deza*” kavramı etrafında ortak bir kimlik bilinci üretmesidir. Bu kavram bir hitap biçimi olmaktan çok, sembolik bir akrabalık bağı ve duygusal yakınlık zemini sunmaktadır. Bu yönüyle “*Dezem/Dezam*” ifadesi, kültürlerarası farklılaşmaların yaşandığı alanlarda Zazaların kendilerini daha güçlü ve ait hissettikleri kimliksel bir hatırlatıcı işlevi görmektedir. Burada kurulan bağ, soy ya da aşiret bağına ve ortak kültürel dilin, aidiyet hissinin ve sembolik yakınlığın inşasına dayanmaktadır.

Kimi Solhanlıların dikkat çektiği, Bingöllü Zazaların önemli bir kısmının Türkiye genelinde tatlıcılık, börekçilik, fırıncılık ve inşaat mesleklerinde öne çıkması, kültürlerarası iletişim süreçlerinin ekonomik ve kültürel miras üzerindeki dönüştürücü etkisini gösteren ilginç bir örnek teşkil etmiştir. Bu olgu, bir yandan Diyarbakır, Muş, İstanbul gibi şehirlerdeki bu sektörlerde belirgin bir Bingöllü Zaza temsilinin varlığına

işaret ederken, diğer yandan bu mesleklerin (özellikle tatlıcılık) uzmanlığının tarihsel olarak Ermeni kültüründen aktarılan bir bilgi birikiminin devamı niteliğinde olduğunu ortaya koymuştur. Söz konusu durum, kültürel mirasın etnik gruplar arasındaki temas noktalarında nasıl yeniden şekillendiğine ve bir topluluğun mesleki yoğunlaşmasında nasıl merkezi bir rol oynadığına dair önemli ipuçları sunar. Bu mesleki pratiklerin kuşaklar boyunca aktarılması, teknik bir beceri transferinden ibaret olmayıp, kültürel belleğin ve gastronomik kültürün sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Özellikle Türkiye genelinde Bingöllü tatlıcı markalarının yaygınlığı, bu kültürel sermayenin yerel sınırları aşarak, ulusal ölçekte tanınırlık kazandığının göstergesidir.

Bingöllü Zazaların etnik olarak yoğunlaştıkları meslekleri icra etmeleri, ekonomik bir faaliyet olmanın ötesinde, grup içi dayanışma ağlarını güçlendiren ve kültürel kimliğin sürekli yeniden inşasına katkı sağlayan bir sosyal pratiğe dönüştüğünü göstermiştir. Bu mesleki uzmanlık, Bingöllüler arasında yerel ve göç bağlamında genişleyen bir ekonomik ilişkiler ağı oluşturarak, topluluk içerisinde sosyal sermayenin aktarımını kolaylaştırmıştır. Diyarbakır, Elazığ, Dersim gibi farklı bölgelerde tatlıcılık yapan Zazaların (bunların birkaçı ile konu hakkında görüşmeler yapılmıştır) buradaki Zazalarla kurdukları temaslar, bu mesleğin farklı kültürel Zaza coğrafyalarında kültürel bağları pekiştiren bir işlev üstlendiğini ortaya koymuştur. Bu süreçte, tatlı sektörü Zaza kimliğinin mekânsal hareketlilik içerisinde nasıl şekillendiğini ortaya koyan dinamik bir alan haline gelmiştir. Bunun yanı sıra bu yoğunlaşmış meslek alanları, özellikle Batı bölgelerinde Bingöllü Zazaların diğer etnik ve kültürel gruplarla kurdukları temaslarda da bir kültürlerarası karşılaşma mecrasına dönüşmüş, böylece içe dönük kimlik inşasını ve dışa dönük kültürel etkileşimi beslemiştir.

Dersimlilerin Türkiye genelinde eğlence sektöründeki yoğunlaşması da benzer bir sosyo-kültürel dinamik sergilemektedir. Ankara, İzmir ve İstanbul gibi büyük şehirler başta olmak üzere, eğlence sektöründe faaliyet gösteren Dersimliler, bu mekânlar aracılığıyla diğer Zaza gruplarıyla ve Anadolu Alevileri gibi inanç temelli topluluklarla iç içe geçmiş bir etkileşim alanı oluşturmaktadırlar. Bu mesleki konsantrasyon, tıpkı Bingöllülerin özellikle tatlı sektöründeki varlığı gibi, kültürel sınırların korunmasına ve pratik edilmesine olanak tanıyan bir işlev üstlenmektedir. Bu yönüyle eğlence sektörü ve buna bağlı mekânlar, Dersimliler için etnik ve inançsal bağların iç karşılaşmalar

yoluyla yeniden üretildiği ve farklı kültürel gruplarla da temasın kurulduğu birer kültürlerarası iletişim arenasına dönüşmektedir. Bu durum, kültürlerarası iletişimin gündelik ekonomik pratikler üzerinden nasıl şekillendiğini ve mesleki yoğunlaşmanın etnik grupların kentle bütünleşme süreçlerinde ne tür arabirimler oluşturduğunu anlamak açısından önemli örnekler teşkil eder.

Solhan'da Zaza kimliği, mekânsal aidiyet, kolektif gelenekler ve ortak pratikler etrafında örülerek bir tür kültürel güvenlik alanı oluşturmuştur. Bu güvenli alan, Zazaların diğer gruplarla yaşadığı temaslarda, yani Kurmançlarla ve Türklerle karşılaştıklarında daha da belirgin hale gelir. Özellikle kültürel yakınlığa rağmen Kurmançlarla kurulan ilişkilerdeki kimi mesafeler, kültürlerarası temasın ortaklıktan ibaret olmadığını, farklılaşmanın da doğal bir sonucu olduğunu ortaya koymuştur. Zazaların kendilerine özgü mutfak pratikleri, bu kültürel farklılaşmanın en canlı alanlarından biri olarak sunulmuştur. Heş, Mastava, Serun, Molyez gibi yemekler bu yönüyle birer beslenme unsuru olmanın ötesinde, Zaza kimliğinin ayırt edici tatları olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu yemeklerin hazırlanışı, tüketimi ve etrafında kurulan sosyal ilişkiler, kültürel kimliğe dair bir belleğe de hizmet eder. Zaza mutfağında yer alan bazı yemeklerin kadınlara atfedilen toplumsal rollerle doğrudan ilişkili olması da bu kültürel kodların ne kadar içselleştirilmiş olduğunu gösterir. Bu anlamda Heş yemeğinin iyi yapılmasının, kadınların toplumsal onay kazanması açısından belirleyici görülmesi, bu mutfak kültürünün aynı zamanda toplumsal normları yeniden üreten bir alan olduğunu gösterir. Bu yemeklerin aktarıldığı ve önemsendiği anlatılar, Solhan'da Zaza kültürel kimliğinin ritüel, duygu ve aidiyet biçimlerini kapsayan bütünlüklü bir kültürel sistem olarak yaşandığını gösterir.

Dinin ve mezhebin birleştirici etkisine yapılan göndermeler ise, Kurmançların geneliyle kurulan ilişkilerin zeminini oluşturan önemli faktörlerden biridir. Solhanlılar, özellikle dini pratiklerin benzeştiği ve aynı inancı paylaştıkları Kurmançlarla daha güçlü bir bağ kurduklarını ifade etmiş, buna rağmen kültürel olarak çeşitli farklara da vurgu yapmışlardır. Bu durum kimi kültürel farkların dinsel benzerliklere rağmen korunabildiğine vurgu yapar. Bu farkların, taziye ve düğün ritüelleri gibi toplumsal belleğin aktarıldığı alanlarda daha görünür olduğu ifade edilmiştir. Örneğin kimileri nezdinde, taziye pratiklerindeki ikram ve karşılama biçimlerinin ayrışması, toplumsal

protokollerle ilgili olmanın yanı sıra değerler, ilişki biçimleri ve misafirperverlik anlayışı üzerinden de bir kimlik farklılaşması olarak algılanmıştır. Dil, mutfak, ritüel ve inanç gibi alanlarda Zaza kültürel kimliğinin özgün bir şekilde yaşandığı bu anlatılar, aynı zamanda bir tür direnç alanı da oluşturmaktadır.

Solhan'daki yerleşik Zaza topluluğuyla aynı coğrafyayı paylaşan ve “Çingene”, “Âşık” gibi ifadelerle tanımlanan göçebe, yarı-göçebe ve yerleşik gruplar, kültürel ve toplumsal ilişkilerin sınırlarını ve hiyerarşilerini açığa çıkaran dikkat çekici bir başka konumda yer alırlar. Bu gruplar, kimi zaman Zazaca konuşabildikleri halde, sosyal bütünleşme açısından güçlü bariyerlerle karşı karşıyadırlar. Bu yönüyle dilsel ve mekânsal yakınlık, bu grupların kabulünü kolaylaştırmak yerine, çoğu zaman dışlama ve ayırıştırma mekanizmalarının daha ince biçimlerde işlemesine yol açmıştır. Bu durum, kültürel yakınlığın toplumsal bütünleşme için tek başına yeterli olmadığını aksine, buna rağmen ahlaki, ekonomik ve sosyo-tarihsel farklılıkların toplumsal mesafeyi belirlediğini göstermiştir. Bu bağlamda anlatılarda vurgulanan “*onlardan kız alınmaz, onlara kız verilmez*” gibi kalıplaşmış ifadeler, topluluklar arası sınırların nasıl korunmaya çalışıldığını gösterir. Bu sınırlar, kültürel alışverişi yanı sıra evlilik gibi temel sosyal kurumları da düzenleyen bir mekanizma işlevi görür. Dikkat çeken bir diğer konu ise, Çingene grupların geleneksel olarak bireysel yaşam pratikleri, zayıf akrabalık bağları ve sosyal yardımlaşma eksenindeki yetersizlikleri üzerinden tanımlanmalarıdır. Bu tanımlamalar, Zaza toplumunun kolektivist yapısı karşısında “farklı ve eksik” olarak kodlanan göçebe geçmişli kimi grupların, toplumsal kabulün dışında konumlandırılmasına zemin hazırlar. Özellikle “*ellerinden bir şey yenmez*”, “*bulaşığı alınmaz*” gibi ifadeler, kültürel mesafenin bedensel düzeyde de hissedilen, gündelik yaşamı düzenleyen bir pratik olarak nasıl inşa edildiğini açıklar.

Solhan'daki Zaza topluluğun Çingene gruplara karşı geliştirdiği ön yargılar, ekonomik ve tarihsel faktörlerle de ilişkilidir. Bu grupların geçmişte çalgıcılık, takas ve geçici işler gibi “simgesel olarak düşük değer atfedilen” mesleklerle özdeşleştirilmesi, toplumsal hiyerarşideki konumlarını pekiştirmiştir. Bu durum sosyo-ekonomik yoksunlukla birleştiğinde, “*yardıma muhtaç*”, “*tembel*” veya “*günübirlik yaşayan*” gibi etiketlerle yeniden üretilmektedir. Özellikle devlet yardımlarına bağımlı yaşam pratikleri ve kadın-erkek ilişkilerinde muhafazakârlıkla bağdaşmayan kimi davranışları, bu grupları bir tür

toplumsal pasiflik içerisinde sunmakta ve onları yerleşik ahlak kodlarına “uyumsuz” olarak işaretlemektedir. Bu bağlamda yerleşik Zazalar arasında görülen “biz ve onlar” ayrımı, sınıfsal ve ahlaki sınırların da işaret edildiği bir ayrışmaya dönüşür. İlginç olan bir diğer nokta ise, bu dışlayıcı yaklaşımın her göçebe gruba eşit düzeyde yönelmemesidir. Örneğin Beritan gibi bazı göçebe Kurmanç aşiretleri, yerleşik Zaza topluluğu tarafından saygı duyulan, “dilsel açıdan farklı ama uyumlu” bir statüye sahip olarak betimlenmiştir. Bu, göçebeliliğin veya yerleşik olmanın tek başına bir dışlanma sebebi olmadığını, toplumsal itibarı belirleyen başka değişkenlerin (ilişki ağları, topluluk normlarına uyum ve grup içi düzenlilik gibi) devreye girdiğini göstermiştir.

Çingenelerin kimi yerleşik Zaza aşiretleriyle (Tavz aşireti gibi) kurdukları ilişkiler üzerinden meşruiyet kazanmaları ise, yerel güç ilişkilerinin kültürel kabul üzerindeki belirleyici rolünü açıkça ortaya koymuştur. Bu durum yerel aşiret yapılarının sosyal düzenleyici olmanın yanında, kültürel arabulucu işlevi gördüğünü de açığa çıkarır. Ancak bu süreçte Çingeneler, kimi zaman simgesel biçimlerde “kirve” gibi ara isimlendimelerle toplumsal sisteme dâhil edilmeye çalışılırsalar da bu strateji, kalıcı bir kabulden çok, dışlanmayı yumuşatmaya yönelik geçici bir toplumsal jest işlevi görmektedir. Nihayetinde “Çingene” grupların maruz kaldığı dışlama pratikleri, kültürel yakınlığın sosyal bütünleşmeyi garanti etmediğini, aksine sosyal dışlamanın çok daha karmaşık bir zeminde gerçekleştiğini düşündürür.

Solhan’daki Zaza topluluğunun kültürel kimlik inşası, içe dönük birlik duygusu ile dışa dönük mesafelenme reflekslerinin diyalektik etkileşimiyle şekillenmektedir. Bir yanda Kurmançlar, Türkler ve Çingeneler ile kurulan hiyerarşik ilişkilerde ortaya çıkan algısal eşitsizlikler ve sembolik sınır çizimleri, diğer yanda gündelik pratikler, mutfak gelenekleri ve sosyal örgütlenmeler yoluyla içsel olarak üretilen kimlik kodları, Zaza kültürel kimliğinin dışsal temsillerle ve içsel örüntülerle sürekli yeniden üretildiğini açığa çıkarır. Bu süreçte kültürel kimlik, soyut bir aidiyetten ziyade bedensel deneyimler, emek ve kolektif bellekle somutlaşan dinamik bir yaşam biçimi olarak ortaya çıkar. Dışlanma veya küçümsenme gibi olumsuz deneyimler, kültürel onarım mekanizmaları ve içsel dayanışma pratikleriyle dönüştürülerek kimliğin dirençli yapısını güçlendirir. Solhan bağlamda Zaza kültürel kimliği, dönüştürülerek geleceğe aktarılması gereken dinamik bir değerler sistemi olarak işler.

Lice'deki Zaza topluluğu ise, dilsel ve kültürel aidiyetin önemli bir rol oynadığı sosyal yapıyı yansıtmaktadır. Bu yapının en dikkat çekici özelliği, Zazalar arasında güçlü bir dayanışma ve karşılıklı destek ilişkisi olmasıdır. Zaza topluluğu, özellikle Diyarbakır il merkezi ve diğer büyükşehirlerdeki Zazalarla aralarındaki dilsel yakınlık ve ortak kültürel geçmiş sayesinde, kolayca bağ kurabilmektedir. Bu toplumsal yakınlık, sosyal ilişkilerde ve ekonomik alışverişlerde kendisini göstermiştir. Örneğin Zaza bir satıcı, kimliğini fark ettiği diğer Zazalara daha uygun fiyatlar teklif edebilirken, Zazaca konuşan bireyler ise, bir araya geldiklerinde daha samimi ve koruyucu bir tavır sergileyebilmektedir. Bu durum ortak kültür kodların varlığı dikkat çeker ve kolektif kültürel kimliğin, toplumsal ilişkileri nasıl şekillendirdiğini gösterir. Diğer taraftan Liceli Zaza topluluğu içerisinde güçlü bir “biz” duygusu hâkimdir ve bu duygu düğün, cenaze, bayram gibi toplumsal ritüellerde daha da belirginleşir. Bu tür etkinliklerde, Zazalar bir araya gelir, geniş aile bireyleriyle sık sık akraba ziyaretleri yapar ve samimi bir bağ kurarlar. Lice'deki sosyal yapı bu yönüyle, Zazaların kendi aralarındaki kültürel ritüellerin ve dilin korunduğu bir yaşam biçimini yansıtır.

Bununla birlikte, Lice'deki toplumsal yapının zenginliği, yalnızca Zaza ve Kurmançlar arasındaki ilişkilere dayanmaz. Zaza topluluğu, tarihsel anlamda diğer etnik gruplarla, özellikle Ermenilerle de sosyal etkileşimde bulunmuşlardır. Nitekim alan araştırması sırasında birkaç Ermeni ailenin Zazaca ve Kurmanci öğrendiği fakat asıllarını unutmadıkları gözlemlenmiştir. Sosyolojik anlamda bu durum (yani dinsel veya kültürel kimlik geçişleri) Türkiye'deki birçok kimlik ve bölge için geçerli olup, bu coğrafyadaki kültürel kimlik dinamizmine işaret etmektedir. Dolayısıyla Zazaların, Zaza kimliğinin yanı sıra diğer kültürel kimliklerle de etkileşimde bulunarak, bir arada yaşama pratiği geliştirdikleri açığa çıkmıştır. Ayrıca Zaza topluluğu, dilsel bir aidiyet ve kültürel benzerlik üzerinden diğer etnik gruplarla kurduğu ilişkileri, bazen dışsal ayrımlarla karşılaşarak yeniden tanımlamıştır.

Daha öncede ifade edildiği gibi Lice'de yakın konumda bulunan Zaza ve Kurmanç toplulukları arasındaki ilişkiler, yüzeyde istikrarlı birarada yaşamı çağırırsa da alt katmanlarda sınıfsal, mekânsal ve kültürel hiyerarşiler üzerinden sürdürülen bir gerilim de söz konusudur. Konu hakkındaki aktarımlar Zazaların, Kurmançlar tarafından “gundî/gundi” yani “köylü” olarak tanımlanması üzerinden bir tür sembolik alt konuma

itildiğini ortaya koymuştur. Burada “gundî” ifadesi mekânsal bir durumdan çok, bir yaşam tarzını, kültürel aidiyeti ve hatta kişilik tipolojisine işaret etmektedir. Zazalar, bu kodlama biçimiyle coğrafi olarak dağlık bir alana ait olmalarının yanı sıra sert mizaçlı, inatçı, doğrudan ve radikal addedilmeleriyle temsil edilmektedir. Buna karşın Kurmançlar, kendilerini daha “bajarî/bajari”, yani şehirli, kurnaz, uyumlu ve eğitilmiş bir topluluk olarak konumlandırmaktadır. Bu ikili yapı, kültürel ötekileştirmenin içsel bir biçimi olarak işlemektedir. Zazaların Lice’de kendilerini sıklıkla “sert doğanın insanları” veya “dağlı” olarak tanımlamaları, çevresel etkenlerin toplumsal kimlik algısı üzerindeki etkisini de yansıtmaktadır. Buna göre, dağlık alanlarda yaşamış olmanın beraberinde getirdiği zorluklar, Zaza topluluğunda fiziksel dayanıklılık, sosyal direnç ve doğrudanlık gibi değerlerle özdeşleştirilmiştir. Bu bağlamda dağ, bir yerleşim coğrafyası olmanın ötesinde bir karakter ve kültür biçimlendiricisi olarak da işlev görmektedir. Kurmançların ovaya, şehir merkezlerine ve ticarete daha yakın olmaları ise, onların daha kurnaz, hesapçı ve diplomatik olduklarına dair bir toplumsal stereotipi beslemektedir. Bu söylemler hem Zazalar hem de Kurmançlar arasında dolaşımdadır ve tarafların birbirine dönük algılarını şekillendiren bir söylemsel zemine işaret etmektedir.

Lice anlatılarında yer alan öfke ve kırgınlık ifadeleri ise, Kurmançlara dönük doğrudan bir düşmanlık ve sistematik ayrımcılıktan çok, kültürel üstünlük tasavvurunun oluşturduğu kırılma ile ilgilidir. Kurmançların gündelik pratiklerde, dolaylı biçimde Zazaları küçük düşürücü veya ötekileştirici bir dil kullanmaları, özellikle “gundî” ifadesi üzerinden ortaya çıkan mikro ayrımcılık biçimlerini görünür kılmaktadır. Bu, kültürel ötekileştirmenin “içselleştirilmiş hiyerarşiler” aracılığıyla biçimlendiğini göstermiştir. Ancak burada üstünlük hissinin sabit bir gruba ait olmaktan çok, mekâna ve bağlama göre değişkenlik göstermesi dikkat çekicidir. Bu yönüyle Zazalar, kırsal ve dağlık bölgelerde kendi dayanıklılıklarını ve yerel hâkimiyetlerini bir üstünlük olarak konumlandırırken, Kurmançlar ise eğitim, şehirleşme ve ekonomik beceri gibi modern ölçütler üzerinden bu üstünlüğü kendilerine mal etmektedir. Bu karşılıklı üstünlük temsilleri, çatışmadan çok rekabeti ve mesafeyi beslemektedir. Dolayısıyla iki topluluk arasında kurulan ilişki, karşılıklı üstünlük tezleri arasında salınan bir gerilim alanı oluşturmaktadır. Bu gerilim çoğu zaman günlük hayatta şakalar, mesleki karşılaştırmalar, kişilik analizleri üzerinden dile getirilse de uzun vadede kültürel kimlik politikalarını etkileyen içsel kırılmalar meydana getirme potansiyeline sahiptir.

*“Zazaların tamamen dağlı olduklarını söylemek doğru değildir. Bugün Siverek, Gerger gibi Zaza yerleşim yerleri ovadadır. Dolayısıyla hem dağlı hem ovalı Zazaların varlığından söz etmek mümkündür. Kökeni itibarıyla dağlı bir halk olabilir fakat geldiğimiz noktada büyük şehirler dâhil birçok yere yayıldıklarını söylemek mümkündür... Dağlı-ovalı ayrımı, Bingöl, Diyarbakır ve Dersim için geçerlidir. Bu bölgelerde Zazalar çoğunlukla dağlı, Kurmanç nüfus ise ovalıdır. Ovada ticaret yapıldığı için Kurmancî daha etkin olmuştur. Bugün birçok Zazanın Kurmancî bilmesinin temelinde de bu gerçeklik yatar. Zazakî maalesef lokal küçük bölgeler dışında hiçbir zaman tam olarak ticaret dili olmayı başaramamıştır... Lice’de Zazalar, ürün ve hayvanlarını satmak için ya merkeze ya da Diyarbakır’a gitmek durumunda kalırlar. Alışveriş yaptıkları kitle de genellikle Kurmançlardır. Bu durum diğer Zaza bölgeleri için de geçerlidir. Tabii sadece Kurmancî değil, Türkçe de konuşurlar pazarda. Bir ekonomik üstünlükten söz bahsediyoruz bu anlamda.” (Robin, 34, Lice)*

Lice bağlamında Zaza-Kurmanç ilişkileri değerlendirilirken sıklıkla başvuru alan “dağlılık-ovalılık” ikiliği tek boyutlu bir etnik farklılık çerçevesinden çıkarılarak, bu ayrım mekânsal, ekonomik ve dilsel koşullar içerisinde yeniden konumlandırılır. Coğrafi dağılıma dayalı genellemelerin sınırlayıcılığına işaret edilerek, Zazaların yalnızca dağlık alanlara özgü bir topluluk olarak tanımlanamayacağı, tarihsel ve güncel olarak ovalık yerleşimlerde de güçlü biçimde var oldukları bilinmektedir. Bu, kültürel grupların mekâna sabitlenemeyeceği ve yerleşim örüntülerinin tarihsel göç, geçim kaynakları ve toplumsal etkileşimlerle şekillendiği yönünde önemli bir perspektif sunar. Kurmanç nüfusun ovada yerleşik olmasıyla birlikte ticarete daha fazla entegre olduğu ve bu ticari etkinlikler aracılığıyla Kurmancinin yerel ve bölgesel düzeyde bir dolaşım dili haline geldiği de anlatılara yansımıştır. Bu olgu daha önceki başlıklarda da belirtildiği gibi, Zazaların ticari hayatta Kurmanci veya Türkçe kullanmak zorunda kalmalarına, Zazacanın kamusal dolaşımda geri planda kalmasına ve bir topluluk içi dil olarak sınırlandırılmasına neden olmuştur. Kurmançların ovadaki üstünlükleri, ticaret aracılığıyla daha görünür hale gelmeleri ve kamusal alanda daha etkin olmaları, toplumsal ve dilsel temsil düzeyinde de baskın aktörler haline gelmelerine imkân tanımıştır. Bu dilsel hâkimiyetin doğal sonucu olarak ise birçok Zaza, Kurmanci öğrenmiş fakat bunun tersi nadiren gerçekleşmiştir. Bu doğrultuda anlatılar, kültürlerarası iletişimde mekân, dil ve ekonomik etkileşimin nasıl iç içe geçerek güç ilişkilerini pekiştirdiğini göstermiştir.



Nazımiye ve genel olarak Dersim bağlamında ise kültürel kimlik ile buna bağlı dayanışma ağları, çok daha köklü ve bütünlüklü bir inanç-toprak-bellek üçlüsüyle oluşturulmaktadır. Bu bağlamda Nazımiyeliler tarafından dile getirilen “Harde Dewreş” (Dervişin Diyarı), “Harde Bav u Kalan” (Baba ve Ata Diyarı), “Welatê Kirmancîye” (Kırmançların Yurdu) ve “Welatê Jiar u Diar” (Ziyaretler Yurdu) gibi mitik ve sembolik adlandırmalar, Dersim’in sıradan bir mekân olmaktan öte, bir varoluş alanı, kimliğin mekânla özdeşleştiği bir kültürel ana rahmi olarak tahayyül edildiğini ortaya koymuştur. Coğrafi alan bu yönüyle, yaşanılan yer, geçmişin, kutsallığın ve kolektif belleğin taşıyıcısı olarak algılanmıştır. Diğer taraftan daha öncede belirtildiği üzere bu coğrafyada inançsal birliktelik, etnik veya dilsel farklılıkların önüne geçen bir aidiyet biçimi oluşturmuştur. Bu anlamda Dersimliler için Raa Haq inancı, toplumsal bütünlüğün esas kurucu ögesidir. Nazımiyelilerin “*inancımız bizi bir araya getiriyor*”, “*kirvelik, müsaiplik, dil fark etmeksizin kardeşlik demektir*” şeklindeki ifadeleri, kültürel ve sosyal aidiyetin dinî ortaklık üzerinden yapılandığını göstermiştir.

Nazımiye’de ifade edilen, “*dışarıda kimse bizim Zaza mı Kurmanç mı olduğumuza bakmaz, Dersimli olduğumuzu öğrenince, Alevi olarak görürler*” söylemi, dışsal algının da içsel kimlik inşasında belirleyici bir rol oynadığını ortaya koyar. Topluluğun dışarıdan nasıl algılandığı, zamanla Dersimlilerin kendi kimliklerine dair kurdukları anlatılar üzerinde dönüştürücü bir etki oluşturmuştur. Bu anlamda dış dünyanın “Alevi” kimliğine yaptığı vurgu, bu kimliğin daha fazla sahiplenmesini tetiklerken, etnik veya dilsel kimlikler daha geri planda kalmıştır. Bu eğilim, Raa Haq inancı etrafında gelişen dayanışma ve aidiyet hissinin neden bu kadar güçlü olduğunu da açıklamaktadır. Toplumsal yapının nispeten kapalı olması, nüfusun azlığı ve hemen herkesin birbirini tanıdığı bir sosyal dokuya sahip olması, Dersim’de güven hissinin ve topluluk içi dayanışmanın güçlenmesini sağlamıştır.

Raa Haq, Nazımiye’de kolektif bir kültürel kimlik haline gelirken, kültürel uygulamalar (cenaze törenleri, mutfak alışkanlıkları, temizlik ritüelleri, yas süreçleri) da bu kimliği sürekli olarak pekiştirmektedir. Bu doğrultuda cenaze ve yas ritüelleri, Nazımiye topluluğunun inançsal değerlerini ve kolektif bağlılık anlayışını derinleştiren önemli bir alandır. Nazımiyelilerin aktardığı gibi, ölüm hadisesi bireysel bir kayıp olmanın çok ötesinde, toplulukça paylaşılan bir yas halidir ve bu süreç, maddi ve manevi bir

dayanışmayı zorunlu kılar. Üçüncü, yedinci ve kırkinci gün yemeklerinin belirli yöresel tariflerle (örneğin zorfet, et yemeği) gerçekleştirilmesi, yemeğin kültürel bir aktarım ve ritüel işlevi taşıdığını açığa çıkarmıştır. Bu pratikler, zamanla değişime uğramış olsa da (örneğin taziye çadırı kurulmaması veya yas ritüellerinin sadeleşmesi), temel inançsal yapının hâlâ belirleyiciliğini sürdürdüğü gözlemlenmiştir.

Nazımiye’de mutfak kültürü ise, etnik veya dilsel bir farklılıktan çok, inançsal ve coğrafi faktörlere dayalı olarak şekillenmiştir. Nazımiyelilerin vurguladığı şekliyle, “*Zaza mutfacı değil, Dersim Alevi mutfacı*” şeklindeki ifade, kültürel pratiklerin etno-dilsel ayrımlardan çok dinsel-topluluk aidiyetleriyle tanımlandığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda *şorbik*, *zelfet*, *şir* gibi yemekler, kültürel sürekliliğin taşıyıcısı olarak değerlendirilmekte, bu yemeklerin belirli günlerde (örneğin yasin üçüncü günü) hazırlanması ise kültürün ritüel ve simgesel yönünü güçlendirmektedir. Coğrafi farklılıkların (dağ-ova gibi ayrımlar) mutfak alışkanlıklarına etkisi de dikkate değerdir. Kuzey Dersim’in (ağırlıkta dağlık Kırmacı bölgesi) et ve hamur ağırlıklı beslenme alışkanlığı ile güneyin (ovalık Kırmacı-Kurmanç karışımı bölge) sebze ve fermente ürünleri tercih etmesi, coğrafya-kültür etkileşiminin bir örneğidir. Ancak burada etno-dilsel bir ayrımdan ziyade, yaşanan bölgenin yetiştirilen besinler üzerindeki belirleyici etkisinin öne çıktığı ifade edilmiştir.

Nazımiye’de dikkat çeken bir diğer konu, inançsal pratiklerin Sünni İslam anlayışıyla kıyaslanması bağlamında ortaya çıkan dışlayıcı söylemlere verilen tepkiler olmuştur. Örneğin bir anlatıcının Sünnilerden doğru gelen “abdestsiz” ifadesine yönelik savunusu, Raa Haq inancındaki temizlik anlayışının, Sünni İslam’daki ritüel temizlikten farklı ve bütüncül bir bakışla yaşandığını ortaya koymuştur. Bu noktada “*ibadet öncesi ve sonrası temizlik*” vurgusu, fiziksel temizliğin yanı sıra ruhsal arınma anlamında da yorumlanmıştır. Bu aktarım, kültürlerarası karşılaşmalarda kültürel kimliğin savunulması ve yeniden tanımlanması sürecine dair önemli bir veridir. Diğer yandan Nazımiye ve genel olarak Dersim inancında tavşan, tilki ve kirpi gibi bazı hayvanların tüketilmemesi de kültürel ve inançsal sınırın ifadesidir. Özellikle tavşanın adet görmesi, (Bu kapsamda kimi görüşmecilerin “*tavşan regl görüyor, onu yemek insan eti yemeye benzer*” biçimindeki yorumları) tilki ve kirpiye ise atfedilen kimi sembolik anlamlar, Raa Haq inancında bu hayvanların tüketilmesini uygun görmeyen bir ahlaki çerçeve

üretmiştir. Bu yönüyle bakıldığında, hangi hayvanların yenip yenmeyeceği meselesi, doğrudan inançsal aidiyetin bir göstergesi haline gelir. Sünni-Şafii toplulukların bu hayvanları tüketmeye açık olmaları, bu gruplar arasında gündelik hayat pratikleri üzerinden kurulan farklılıkları pekiştirir. Bu eksenle yemek meselesi, etkileşim süreçlerinde sessiz ama güçlü bir ayrışma noktasıdır.

Dersim ve Nazımiye'deki toplumsal yapının temel dinamiklerinden birinin, “göç” ve “yerleşik yaşam” olgularının yol açtığı demografik dönüşüm olduğu da tespit edilmiştir. 1980'ler sonrası özellikle büyükşehirlerde yaşanan dönüşüm, bölgedeki inançsal ve kültürel pratiklerdeki değişimle paralel bir şekilde ilerlemiştir. Raa Haq inancının toplumsal dönüşümü, göçle birlikte yerleşim yerlerindeki “turistik” taziye ziyaretleri ve evlerde yapılan Cemler gibi uygulamalarda belirginleşmiştir. Göç edenler, bir yandan kendi inançlarını ve kültürlerini taşıyan birer “azınlık” kimliğiyle yaşamlarını sürdürmüş, bir yandan da yaşadıkları yerin kültürel normlarına uyum sağlamak zorunda kalmışlardır. Bu da Raa Haq inancının pratikte bir dönüşüm geçirmesine, sembolik ve ritüel uygulamaların giderek yüzeyselleşmesine yol açmıştır. Bu dönüşüm bir anlatıcının, “*inancın sembolik düzeyde kaldığı*” tespitiyle açıklanabilir. Bu noktada göç ve yerleşik yaşamın Raa Haq inanç pratiklerini nasıl dönüştürdüğünü ve bu dönüşümün kültürel kimlik inşasında nasıl bir rol oynadığını görmek mümkündür. Dersim inancını biçimlendiren ve dışarıya açılmasını sağlayan en önemli unsurlardan birisi de Seyyidler ve Pirlar gibi dini liderlerdir. Bu topluluk, diğer Alevi bölgelerle dinsel ve kültürel etkileşimde bulunarak, Dersim'in dışı açılmasında önemli bir rol oynamaktadırlar.

Nazımiye ve Dersim'de kültürel pratikler, Zaza kimliğinden çok Raa Haq inanç kimliğinin kurucu rol oynadığı bir toplumsal yapının içerisinden anlam kazanmakta, yemek kültürü, cenaze ritüelleri, temizlik anlayışı ve göç meselesi gibi unsurlar, bu kimliğin kolektif düzlemde sınırlarını belirlemekte ve yeniden üretilmesine hizmet etmektedir.

Zaza topluluklarının Solhan, Lice ve Nazımiye özelinde sunduğu bulgular, kültürlerarası etkileşimin bağlamsal ve çok boyutlu bir pratik olarak yaşandığını ortaya koymuştur. Zazalar, kimliklerini kimi zaman kültürel samimiyet ve dilsel benzerlik üzerinden içe dönük olarak kurarken, kimi zaman da dış kültür gruplarıyla yaşanan sembolik gerilimler veya karşılaşmalar üzerinden yeniden anlamlandırmışlardır. Bu

karşılaşmalarda dini aidiyet, mekânsal konum, dilsel hâkimiyet, mesleki uzmanlık gibi çeşitli etkenler, kültürlerarası mesafeyi ya daraltmakta ya da derinleştirmektedir. Solhan'da Çingene gruplara karşı duyulan mesafe, Lice'de dağlı-ovalı temsili üzerinden şekillenen sembolik üstünlük söylemleri, Nazımiye'de ise inanç temelli bir birliktelikle farklılıkların belirlenmesi gibi olgular, bu çeşitliliğin özgün örneklerini sunmuştur.

#### 6.4. ETKİLEŞİM, MESAFE VE MÜZAKERELERİN BİÇİMLERİ

Zaza kültürel kimliği, kendi iç çeşitliliğinin yanı sıra dış etkenlerle de sürekli etkileşim halinde inşa edilmektedir. Özellikle Kurmanç kimliği, Raa Haq inancı, Sünni-İslam ve resmi politikalar gibi unsurlarla kurulan ilişkiler, bu kimliğin sınırlarını zamanla keskinleştiren veya esneten dinamikler oluşturur. Bu süreç, Solhan, Lice ve Nazımiye gibi Zaza yerleşimlerinde somut olarak gözlemlenebilir. Söz konusu bölgeler, kültürel benliğin ve “öteki” algısının mekânsal koşullara, inanç sistemlerine ve siyasi konumlara göre nasıl şekil değiştirdiğini açıkça yansıtır. Bu örnekler Zaza kimliğinin kültürlerarası ilişkilerde etkileşim düzeyine, mesafe algısına ve müzakere süreçlerine bağlı olarak değişken bir yapı geliştirdiğini ortaya koyar.

Solhan'da Zaza kimliği dilsel, coğrafi, inançsal, siyasal ve hatta duygu-topluluk boyutlarıyla şekillenmektedir. Bu eksenle Zazaların Kurmançlarla kurduğu ilişki biçimi, bölgesel yakınlık, birlikte yaşanmışlık, sosyal alışveriş ve politik yakınlıkla pekişmiş görünmektedir. Birçok anlatıda, “*kendimi Kürtlere veya Kurmançlara daha yakın hissediyorum*” vurgusu, bu bütünleşmenin duygusal temellerine işaret eder. Fakat bu yakınlık, Zaza kimliğinin inkârı şeklinde değildir. Aksine Zaza kimliğini İlkçi anlamda muhafaza eden fakat Kurmançlarla müşterek bir kültürel zemini önemseyen bir yaklaşım olarak okunmuştur. Diğer yandan Solhan Zazaları ile Raa Haq inancına bağlı Zazalar arasındaki mesafe anlatılarında, etno-dilsel ortaklığa rağmen etno-dinsel ayrışmanın belirleyici hale geldiği görülmüştür. Bu doğrultuda Raa Haq inancına bağlı Zazalara dönük takdir edici söylemler bulunsa da gündelik yaşamın parçası olan sosyal etkileşimlerin sınırlı olması, bu iki grup arasında kültürel mesafenin derinleştiğini düşündürmüştür. Solhan'daki Sünni Zazalar açısından, Raa Haq inancına bağlı Zazalar, hem “aynı dilin taşıyıcıları” hem de “farklı inanç grubunun üyeleri” olarak çift yönlü bir konumda tahayyül edilmiştir. Bu ikili konumlanma, bazen hayranlık ve merak, bazen de

temkinli yaklaşım ve kültürel sınır koyma biçiminde tezahür etmiştir. Bu da kültürlerarası iletişimin, dilsel ve dinsel zeminlerde nasıl inşa edildiğini ve sınırlandırıldığını göstermiştir.

Solhan'daki birçok anlatıda, Zaza kimliğinin Kürt kimliğiyle örtüştürülmesi veya iç içe geçirilmesi biçiminde bir yaklaşım dikkat çekmiştir. Bu yaklaşım, politik olarak dışlayıcı değil, aksine bütünleştirici bir dile yaslanmaktadır ve kimlikler arasında mutlak ayrımlar yerine, iç içe geçmişlik ve geçişlilik vurgusunu güçlendirir. Solhanlılar, kültürel mesafe açısından kendilerini Kurmançlara yakın görmelerine ve araya çok ciddi sınırlar koymamalarına rağmen, Zazaca konuşmaktan, Zaza kimliğini ifade etmekten veya Zaza kimliğine yönelik duyarlılığı takdir etmekten geri durmamışlardır. Bu sahada Zaza kültürel kimliği, Sünni Kurmançlar ile iç içe geçmiş bir yaşam pratiği ve Raa Haq inancına bağlı Zazalara göre farklılaşan inançsal ve sosyal bağlamlarla şekillenmektedir. Bu yönüyle Solhan Zazaları, bir yandan kendi kimliklerini koruma eğilimindeyken, diğer yandan yakın çevrelerindeki kimlik gruplarıyla da teması ve diyalogu sürdürmeye önem vermişlerdir. İlgili durum, kültürlerarası iletişim açısından “yakınlık içerisinde fark” ve “fark içerisinde bağ” kurma pratiğinin güçlü bir yansımasıdır.

*“Kürtlerle aynı bölgede yaşıyoruz, aynı müziği sevmişiz, aynı halayı çekiyoruz, aynı duyguyu yaşıyoruz. Bu duygu yakınlığı hiçbir zaman bitmez. Yani bugün Karadeniz'in bir şarkısı karşısında pek duygulanmayabilirim ama Kurmanci söylenen bir şarkı karşısında başka şeyler hissedebilirim. Duygu coğrafyaya bağlı bir şeydir. Bir Şivan Perwer dinleyip duygulanmayacak Zaza anca Türkleşmiş Zazadır. Zazalarla Kurmançlar arasındaki farklar, çok küçük kültürel farklardır. O da coğrafya ile ilgili. Coğrafi olarak bize yakın Kurmançlar ile hiçbir farklılığımız yok. Dediğim gibi mesafe biraz farkları besliyor. Ortak kimlikte en az etnik aidiyet kadar, coğrafya da çok önemlidir. Yaşadığın coğrafya sevinçleri, hüznüleri, duyguları ortaklaştırabiliyor.” (Enes, 36, Solhan)*

*“Dil olarak Alevi Zazalara yakınız ama din, bizi birbirimizden uzaklaştırıyor. Dinimizin önemli olduğunu düşünüyorum. Kürtler dinine bağlı, âlim insanlardır. Zazalar da Kürtler de çok merhametli, dindar, misafirperver ve şefkatliler. Yani bizim için Kürtlerle aramızda bir fark yok... Kendimi Sünni Kurmançlara daha yakın hissediyorum. Çünkü sevap, günahımız, yeme, içmemiz, haram, helalimiz, düğün ve cenazelerimiz aynıdır. Din kardeşliği önemli bizim için... Ablam Kürtlerle evli mesela, gelinlerim de Kürttür. Gördüğüm kadarıyla hiçbir farkımız*

*yoktur. Aramızda sıkıntılar da olmuyor. İnsanlık önemli bizim için ama Kürtler, Zazalara göre biraz daha yamandır... Kurmaçlardan sonra diğer Müslümanlara yakın hissedirim kendimi. İnancım önemli. ” (Zahide, 67, Solhan)*

*“Yakınlık açısından kendimi Alevi Zazalara daha yakın hissediyorum. Çünkü aynı milletteniz ve aynı dili konuşuyoruz. Birçok ortak noktamız var... Alevi Zazaların okuma yazma oranı ve kültürel düzeyi oldukça yüksek. Bizi kimlik açısından doğru temsil ettiklerini düşünüyorum. Kadına verdikleri önem ve rahatlıkları, beni onlara çekiyor... Dersim’den değil de Muş’un Varto ilçesinde Alevi-Zaza arkadaşlarım oldu. Yakın olan bir tanesi ile bir ara konuşurken konu kökene geldi. Bana Zaza olduğunu söyleyince çok şaşırdım. O güne kadar da Zazaların çoğunlukla Sünni olduğunu düşünüyordum. Bahsettiğim arkadaşlarla aramız gayet iyi. Birbirimizi koruyup, kolluyoruz ve baya saygı duyuyoruz. Onlarla aramda bir farklılık ya da bana ters gelen bir şey görmedim... Biz gençler gittikçe baştaki Sünni ve Alevi’yi kaldırıp, ‘Zaza Zazadır’ deme noktasına geliyoruz. Kürtlük camından bakan arkadaşlarımızda inancımıza bakmadan ‘Kürt Kürttür’ noktasına geliyor. En azından ben ve benim gibi gençler için inançlarımız çok da bir engel değil eskisi gibi. Neticede bir insan inanabilir de inanmayabilir de o kendi dünya görüşü kendi bakış açısı ama biz birsek, yani aynı kökenden geldiysek, birbirimize sahip çıkmamız gerekir... Alevilik de bir yorumdur, yani dini bir yorum. O insanlar o yoruma inanmış, biz bu yoruma inanmışız. Bu bize bölmemeli, birbirimize kırdırmamalı. Köken olarak onlar kendilerine Zaza olarak görüyorsa ve buna sahip çıkıyorsa ben onlarla yan yana yürürüm.” (Hazal, 19, Solhan)*

Solhan’daki anlatılarda müzik, halay, yas gibi kültürel formlar yalnızca eğlence veya tören anlamı taşımaz bunlar, müşterek duygulanım alanlarının da taşıyıcısıdır. Duygusal ortaklık, burada aynı etnik kimliğe sahip olmanın yanı sıra, coğrafi ve deneyimsel birliktelikle de kurulmuştur. Bu bağlamda “duygu coğrafyası” kavramı ön plana çıkmıştır ve Şivan Perwer gibi örneklerle aktarılan hissiyat, duygunun mekânsal ve tarihsel yakınlığa göre şekillendiğini göstermiştir. Bu durum, kültürlerarası iletişimi bilişsel olmaktan çok, duyuşsal (affektif) bir düzlemde de konumlandırır. Dolayısıyla aynı etnik aidiyete sahip bireyler bile, coğrafi kopuş ve kültürel uzaklıkla birlikte ortak duygusal bağlarını zayıflatabilirken, farklı etno-dilsel kimlikler arasında mekâna dayalı ortak yaşam deneyimi sayesinde güçlü bağlar inşa edilebilmektedir.

İnanç, kültürel kimliğin şekillenişinde belirleyici bir gerçeklik olarak ortaya çıkmıştır. Bu ekseninde Raa Haq inancına bağlı Zazalara kıyasla Sünni Kurmançlara yakınlık

hissedildiği ifade edilirken, bu yakınlık ortak ibadet pratikleri, helal-haram rejimi ve ritüel birlikteliklere dayandırılır. Böylece etno-dilsel aidiyetin ötesine geçen bir “inançsal kültür” alanı tarif edilmiş olur. Bu yaklaşım, kültürel sınırların dilsel veya etnik farklardan çok, dinsel yorum farklarıyla da çizildiğini ve Sünni Zazaların kültürel yöneliminin bu inançsal kodlarla iç içe biçimlendiğini gösterir. “Din kardeşliği” kavramı, gündelik yaşam alışkanlıklarında da birliktelik sağlayan bir referansa dönüşür. Ancak bu yönelimin dışlayıcı bir ton taşımadığı, aksine kişisel pratiklerde gözlemlenen rahatlık ve yakınlıkla şekillendiği dikkat çeker. Bu aktarım kültürlerarası iletişimde inancın, ayırıcı ve aynı zamanda birleştirici bir unsur olabileceğini, bağlamına göre bu rolün yön değiştirebileceğini gösterir.

Kuşaklararası geçişkenlik ve dinî ayrımların güncel kültürel algılar üzerindeki etkisinin giderek zayıfladığı gözlemlenmiştir. Genç Zazaların yaklaşımı bu yönüyle, dilsel ortaklığı ve kökensel birlikteliği, inanç farklılıklarının önüne koyan bir anlayışı temsil eder. Bu çerçevede Raa Haq inancını “bir yorum” olarak tanımlaması, inanç farklılıklarını bireysel ve tarihsel bağlamlara göre şekillenmiş tercihler olarak değerlendirdiğini gösterir. Bu yaklaşım, kültürel çoğulculuğu ve kimliksel çoğulluğu aynı anda mümkün kılmaya çalışan genç kuşak Zazaların gelişen söylemini yansıtır. Aynı zamanda bu deneyimler, kimliksel ayrışmaların değil çoğul kimlik unsurlarını yatay biçimde örgütleyen yeni bir bağ kurma biçiminin ipuçlarını taşır. Diğer bir deyişle, Sünni ve Raa Haq inancına bağlı Zazalar arasında potansiyel bir kültürel köprüye işaret eder. Bu tutum, kültürlerarası iletişimde inançsal çatışmayı değil, tanıma, duygudaşlık ve ortaklaşma temelinde bir yeniden ilişki kurma biçimini tarif eder. Aynı etno-dilsel kökenden gelen fakat farklı inanç ve mekânlarda biçimlenen kültürel kimliklerin, gündelik yaşamda nasıl bir arada var olabildiklerini, sınırlarla nasıl başa çıktıklarını ve hangi duygusal bağlarla birbirlerine yaklaştıklarını göstermesi bakımından gençlerin anlatılar son derece öğreticidir. Dolayısıyla Solhan, kültürlerarası gerilimlerin ve çoğulcu kimlik müzakerelerinin iç içe geçtiği dinamik bir etkileşim alanıdır.

Lice sahasından elde edilen bulgular ise, Zazalar ve Kurmançlar arasındaki kültürlerarası ilişki biçimlerinin çok boyutlu doğasını ortaya koymuştur. Görüşme ve gözlemlerde dikkat çeken temel temalardan biri, ritüel birliktelikleri üzerinden inşa

edilen gündelik uyum ve yakınlık hissidir. Bu bağlamda cenaze, düğün, bayram ve taziye gibi kolektif deneyim alanları, dilsel farkları geçici olarak askıya almanın ötesinde, bu gruplar arası kültürel sınırları geçilebilir kılmıştır. Bu tür pratikler, toplumsal bir aradallığa alan açan bir zemin sağlamıştır. Lice'lerin ifadelerinde bu tür pratik birliktelikler, formel dayanışmaların yanı sıra, ortak sosyal aidiyetin, duygudaşlığın ve karşılıklı tanınmanın ifadesi olarak belirir. Lice'deki çok dillilik veya dilsel melezlik pratiği (Zazaca ve Kurmanci) üzerinden vurgulanan karşılıklı anlayış, iletişimdeki çok boyutluluğu da açığa çıkarır: diller arası geçişlilik, kültürel sınır geçirgenliğinin bir uzantısıdır. Zazaca ve Kurmanci konuşurlar arasında karşılıklı kelime alışverişi ve ortak anlam alanlarının oluşması, iletişimsel bariyerlerin aşılmasını kolaylaştırmakta ve sembolik sınırların yumuşamasını sağlamaktadır. Kültürel yakınlık, gelenek veya dil benzerliği ile sınırlı kalmamış, hissiyat düzeyinde de bir bütünlük inşa etmiştir. Dolayısıyla Zazalar ve Kurmançlar arasındaki kültürel ilişki, kültürel-ritüel ortaklık ve duygusal yakınlık üzerinden bir etnik hizalanma kurgulamıştır.

“Gerçek Zaza kimliği” gibi içeriden inşa edilen hiyerarşik dilsel/kültürel kategoriler de anlatılarda yer almış ve bu durum, kültürel iç gruplar arasında dahi bir tür içselleştirilmiş mesafe üretimine işaret etmiştir. Fakat bu tür mesafe inşalarının bir ötekileştirme pratiği olarak değil, çoğunlukla kültürel saflık arzusuna dayalı bir tür nostalji olarak dile getirildiği anlaşılmıştır. Bu bağlamda Lice Zazalarının, Bingöl ve Dersim Zazalarına göre daha fazla asimile olduğunu veya Zaza kültüre mesafeli kaldığını düşünen Zazalar olsa da bu değerlendirmeler, daha çok kültürel temsile dair bir algıya işaret etmiştir. Birçok anlatı, bu farklılıkların birbirini dışlayıcı değil, tamamlayıcı bir zenginlik olarak deneyimlendiğini göstermiştir. Nitekim asimilasyon endişesi taşıyan kimi anlatılar dahi, bu farklılıkların çatışmadan çok kültürel değişimle harmanlandığını ifade etmiştir. Lice bağlamında ortak yaşam alanlarının ve iletişim biçimlerinin sunduğu geçirgenlik, kültürel farklılıkları tehdit değil, bir ilişkisellik zemini olarak dönüştürmüştür.

Lice'de kültürel uyum, ideolojik ve inançsal çeşitliliği aşabilecek düzeyde kurulmuştur. Bu sahada özellikle Dersimliler ve Raa Haq inancına dair olumlu betimlemeler, dini farklılıkların otomatik olarak toplumsal mesafe oluşturmadığını gösterir. Bu eksende Sünni-Şafii çoğunluğun hâkim olduğu Lice'de, Raa Haq inanç kimliğiyle özdeşleşen



gruplara dair anlatılar, inançsal ayrımlardan ziyade, bir hayranlık veya kültürel merakın varlığına işaret eder. Bu durum, inanç farklarının düşmanlıktan çok karşılıklı tanıma ve saygı temelinde şekillenebileceğini ortaya koyar. Licelilerin Dersim’e yapıkları ziyaretlerde deneyimlenen misafirperverlik, doğaya ve insana saygı, toplumsal huzur gibi unsurlar, Dersimlilerin “medeni” ve “sıcak” olarak algılanmasını sağlamıştır. Bu nitelendirmeler, kimi zaman Raa Haq inanç kimliğinin kültürel üstünlük veya moderniteyle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Ancak bu algı, salt bir idealizasyon değil, somut sosyal etkileşimlerin bir sonucudur. Örneğin Dersim’de kadınların geç saatlere dek özgürce dolaşabileri ve kamusal alanda etkin olmaları gibi gözlemler, bu bölgenin diğer Sünni bölgelerden farklı toplumsal normlarını yansıtır ve Liceliler tarafından takdir edilen özellikler olarak kaydedilir.

*“Ben kendimi bütün Kürtlere yakın hissediyorum. İnançları sadece birer kültür olarak gördüğüm için karşımdakinin dininin hiçbir şekilde önemi yoktur benim için. Yaşlılarımız arasında biraz Alevi-Sünni muhabbeti olur ama o da Alevileri düşmanlaştırma üzerinden değil. Dini farkları vurgularlar. Ama politik düşünenler ve biz gençler için yakınlık Kürtükle ilgilidir. Kürt ulusal bilincine sahip Zazalar için Dersimliler, öteki değil kimliğin bir parçasıdır ve bizzat bizlerdir. Toplumsal mesafe olarak ise Türklerin en uzağında hissediyorum. Hatta Farsların ve Arapların duygu olarak bize daha yakın oldukları kanısındayım. (Şilan, 24, Lice)”*

Lice’de kültürel kimlik, etno-politik bir çerçevede yeniden anlamlandırılmıştır. Bu doğrultuda Kürt kimliğine atfedilen birleştirici anlam, geleneksel inançsal farklılıkların etkisizleştirildiği bir bilinç düzeyine işaret etmiştir. Raa Haq-Sünni ayrımı, yaşlı kuşaklarda kısmen etkisini sürdürse de genç kuşaklarda Kürtlük temelinde kurulan kolektif aidiyet hissi, bu farklılıkları gölgede bırakmıştır. Bu bağlamda Lice’de, Kürt ulusal bilincine sahip Zazalar için etnik kimlik, inançsal çeşitlilikleri aşan bir üst kimlik düzlemine dönüşmekte, Dersim gibi tarihsel ve sembolik önemi büyük olan Raa Haq bölgesi ise öteki değil, aksine bu kimliğin tamamlayıcı bir parçası olarak konumlanmaktadır. Bununla birlikte dikkat çeken bir başka boyut, “duygusal mesafe”nin siyasal yakınlık ve tarihsel deneyimlerle de kurulduğuyla ilgilidir. Türk kimliğine yönelik mesafe, çoğu zaman gündelik ayrımcılık deneyimlerine dayanırken, diğer etnik gruplara atfedilen yakınlık, egemen kimliğe dönük bir zıtlaşmayla

açıklanabilir. Böylece kültürlerarası mesafeyi belirleyen sadece dil, din veya coğrafya değil, ortak bir duygulanımsal politik zemindir.

Lice, inançsal farklılıkların gündelik ilişkilerde belirleyici olmaktan çok, kültürel çeşitliliğin bir parçası olarak görüldüğünü ortaya koymuştur. Diğer bir ifadeyle Raa Haq-Sünni ayrımı, siyasi veya teolojik bir çatışma alanı olmaktan ziyade, farklı yaşam tarzlarının bir yansıması olarak değerlendirilir. Bu anlamda Lice'deki sosyal dokunun en dikkat çekici yönlerinden birisi, inanç farklılıklarının kültürel uyumu zedelememesi, hatta bazen bu farklılıkların bir çekim unsuru haline gelmesidir. Bu dinamik, Kürt politik kimliği içerisinde inançsal aidiyetlerin katı sınırlarla çizilmediğini, aksine esnek ve iç içe geçmiş bir yapı sergilediğini gösterir. Ancak bu durum, tüm gerilimlerin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Daha ziyade, yerel düzeyde kurulan güçlü sosyal bağların, daha geniş ölçekli dini ve siyasi ayrışmaları yumuşatabildiğine işaret eder. Tüm bu bulgular, Lice bağlamında kültürlerarası iletişimin, dilsel sınırlar üzerinden değil, ritüel ortaklık, duygulanım, mekânsal paylaşım, siyasal yakınlık ve tarihsel deneyim gibi çoklu boyutlar üzerinden şekillendiğini ortaya koyar.

*“Elazığ Zazaları dışında, genel olarak Zazalara daha yakın hissettiğimi söyleyebilirim. Örneğin Bingöl’e ve Dersim’e gittiğimde, kendimi gayet evimde gibi hissetmişim. Özellikle Bingöl’ün kendi dilini ve kültürünü koruması, bende büyük bir hayranlık da uyandırmıştı. Bingöl Merkez’de herkes, Zazakî konuşmasına ve ben çoğu zaman tek kelime anlamama rağmen, kendime asla yabancı hissetmedim, aksine evimde hissedip, ailem gibi gördüm... Dediğim gibi Zazalık konusunda, benim için istisna Elazığ merkezdir. Elazığ Merkez’de iki yıl çalıştım ve Bingöl’e dört ay önce gittim. Elazıglıların, Bingöllülere göre ciddi bir asimilasyona uğradığını gördüm. Yanlış anlama, benim buradaki ölçütüm, siyasal tercihleri değil, kültürel kimliktir. Nitekim Bingöl’de Elazığ gibi sağ siyasete yakın bir şehirdir ama kendisini kültürel açıdan çok daha iyi muhafaza etmiş bir şehirdir. Elazığ merkezdekilerin bu anlamda, Zaza kimliği ve kültüründen uzaklaştığını düşünüyorum. Annesiyle telefonda Zazakî konuşan adam bile, ‘ben Türküm’ diyordu. Böyle ilginç tarafları vardı... Elazığ bir politika dâhilinde Türkleştirilmiştir. Palu’dan veya ilçelerden haberim yok fakat merkez tamamen anlattığım gibidir. Elazığ’ın asimilasyonunda Mehmet Ağar’ın rolünün önemli olduğunu düşünüyorum. Sanırım bir ara tek seferde, sadece Elazığ’n içerisinden kamuya otuz bin polis aldılar. Bu sayıyı o dönemin nüfusuna oranladığınızda, çok ciddi bir rakama tekabül ediyor. Bu sayede Elazığ’ın güvenlik*

*odaklı sisteme entegrasyonu tamamlanmış oldu. Dediğim gibi Jitemci Mehmet Açar, bu sürecin başını çekti ve kendisi de biliyorsunuz ki Elazığlıdır. Elazığ Merkez'dekilerin bu anlamda daha pragmatik temellerle sistemle ilişki kurdukları söylenebilir... Kendim Zaza asılı olmama rağmen, oradayken hiç rahat hissetmedim ve kurtulmak için her yolu denedim. Şu an bile anlatırken sinirlerim bozuluyor. Bingöl'de ve Dersim'de aynı tavrı göremezsiniz. Bu iki bölge çok daha özel ve farkındadır.” (Rohat, 33, Lice)*

*“Lice ve Bingöl'deki Zazalar, daha bağlantılı olmalarına rağmen, Lice Zazaları, Bingöl'dekileri pek sevmezler. Sosyolojik sebeplerini bilmiyorum fakat birbirlerini çok sevmediklerini gözlemleyebiliyorum. Mesela bizim kökümüz, Bingöl Genç'ten gelmesine ve bu ilçe yanı başımızda olmasına rağmen, oraya pek bir aidiyet hissetmezler... Geçenlerde bir iş için Bingöl Genç'e gittim. Orada bizim Lice ile Genç arasındaki farklılığı sorguladım. Arada bir dağ var sadece ve her iki taraf da Zazadır. Akrabalık bağları da var, çok olmasa da evlilikler yapmışlar. Buna rağmen, aralarındaki ideolojik ve sosyal ayrılmaya anlam veremiyorum. Onlara sordum sebebini, 'Lice Solcudur, o yüzden' dediler. Buradan hareketle ayrışmanın daha çok politik ve dini gerekçelerle oluştuğunu anladım. Garip bir şekilde kültür olarak hiçbir ayırım yok ama dine bakış ve ideolojik eksenli bir ayrışma var. Lice daha politik muhalif ve sekülerken, Genç daha İslami ve tutucudur. Lice devlete doğru dürüst korucu vermezken, Genç'in nüfusunu çok büyük bir kısmı, korucu olmuştur. Yan yana iki ilçe arasında görünmeyen derin bir ayırım var. Bunun iktidar eliyle gerçekleşmiş bir müdahale olma ihtimali de vardır. Özellikle Genç'in üzerinde itinayla durduklarını düşünüyorum. Çünkü bildiğim Genç'in seküler profilleri daha radikal ve de sağlamdır. Muhtemelen devlet bunun farkında olduğu için Bingöl'de İslami bir ideoloji pompalıyor.” (Şilan, 24, Lice)*

*“Dersim ile aramızda bir ticaret olmaz pek fakat Bingöl ile git geller ve ticaret daha yoğun yapılıyor. Özellikle hayvan, tütün ve tarım ürünleri alınıp satılır. Her iki taraf da Zazakî bildiği için alışveriş sırasında Zazakî konuşulur. Bingöl'e bir Zaza olarak giderseniz, şehri seversiniz ve insanların aslında bizden çok farklı olmadığını görürsünüz. Hatta çok daha sıcakkanlı ve samimi olduklarını da söyleyebilirim fakat muhtemelen sisteme bu kadar yakın olmaları bizi bilinç olarak birbirimizden uzaklaştırıyor. Günlük yaşamda ve uyumda bir sorunumuz yok... Bingöl Genç ve Diyarbakır Lice arasında kültürel bir uçurum yok aslında. Bunu oraya çok gidip gelmiş biri olarak söylüyorum, iki bölge arasında ne dil ne kültür açısından herhangi bir fark yoktur. Sadece Genç'e dönük çok yoğun bir devlet müdahalesinden söz etmek mümkün. Lice'de Kürt siyasi*

*hareketi güçlü olduğu ve aynı zamanda Kurmançların da nüfusu fazla olduğu için devlet müdahalesi çok başarılı olamıyor. Genç Zazalık konusunda daha çok homojen bir alan olduğu için devlet müdahalesi ve Zazacılık başarı kazanabiliyor. Bu siyasi ayrım, iki bölge arasında kültürel bir uçurum gibi görünüyor fakat söylediğim sebeplerle tam olarak durum öyle değil. Kürt siyasi hareketinin Bingöl'ü ihmal etmesi de bir diğer sebep ve hareket açısından eksiklikler. Bingöl'de dil çok önemlidir ama Kürt hareketinin oradaki çalışanlarına baktığınızda, tamamının Türkçe konuştuğunu görüyorduk. Bu kitlelerin onlardan uzaklaşmasına sebebiyet verdi. Şimdi daha yeni yeni dilin önemini farkına varıyorlar. Son seçimde de Bingöl'deki propagandalarını tamamen Zazakî yapıp, hatırı sayılır bir başarı elde ettiler. 90'lı yıllarda Kürt hareketi orada daha güçlüydü.” (Selman, 30, Lice)*

Zazalar arasında kendilik algısı çoğu zaman ortak dil ve kültürel bağlar üzerinden kurulsa da Elazığ örneğinde olduğu gibi asimilasyonun yoğun yaşandığı yerlerde bu ortaklık, mesafeye ve hatta bir tür yabancılaşmaya dönüşmektedir. Bu doğrultuda Elazığ'daki kültürel çözülme, resmi otoritenin merkez sağ politikaları ve güvenlik temelli entegre stratejileriyle açıklanmakta bu durum, dilsel kullanımın sürmesine rağmen etnik kimliğin reddi veya bastırılmasıyla sonuçlanmaktadır. Buradaki çarpıcı gözlem, dilin kültürel aidiyet için her zaman yeterli bir koşul olmadığı, siyasal iklimin Zazaların kimlik beyanında belirleyici olabileceğidir. Lice ve Bingöl-Genç hattında gözlemlenen farklar ise, mekânsal yakınlığa rağmen siyasal ve inançsal yönelim yoğunluğunun kültürel mesafeye neden olabileceğini göstermiştir. Bu yönüyle her iki bölgenin de Zaza olması, benzer bir dil ve toplumsal yapı taşıması, aralarındaki ideolojik ayrışmayı bertaraf etmemiştir. Lice'nin politik olarak muhalif ve seküler karakteri ile Genç'in daha İslami-muhafazakâr ve resmi otoriteyle ilişkili konumu, bölge içi farklılaşmaların kültürel olmaktan çok, doğrudan politik müdahalelerle inşa edildiğini düşündürmektedir. Burada “*bir dağ mesafesi*” ile ayrılan iki Zaza topluluğu, aslında resmi otoritenin sosyopolitik mühendisliği ve Kürt hareketinin örgütlenme gücüne göre konumlanmakta, bu da kültürel temas biçimlerini şekillendirmektedir.

Lice'de Dersim, Elazığ ve Bingöl'e yönelik duygusal ve kültürel tepkiler karşılaştırıldığında, Zaza kimliği açısından mekâna bağlı farklılaşmalar daha görünür hale gelir. Bingöl'ün, dili ve geleneklerini koruyabilmiş olması, onun kültürel olarak “ev gibi” hissedilmesini sağlarken, Elazığ'ın sistemle kurduğu uyum, yerinden

edilmişlik ve yabancılaşma hissi doğurmaktadır. Bu bağlamda, “kimliğe yakınlık” kavramı yalnızca soyla değil, mekânda karşılaşılan politik ve toplumsal atmosferle belirlenmektedir. Bingöl’deki Zaza yoğunluğuna rağmen Kürt siyasi aktörlerin Türkçe temelli kampanya yürütmesi ise, bu halkla temas kurmada başarısızlığa yol açmış, buna karşılık Zazacanın yeniden merkeze alınması, yerel destek ve katılımı ciddi bir artışla karşılık bulmuştur. Bu durum kültürel iletişimde, karşılıklı tanıma ve temsiliyetin ne kadar önemli olduğunu, tek taraflı söylem üretiminin yabancılaşmaya yol açabileceğini göstermiştir. Nihayetinde Lice Zazalarının diğer Zaza topluluklarına dönük algısı, ortak kimlik zemininde gelişen fakat siyasi yönelim ve toplumsal deneyimlerle biçimlenen çok yönlü bir ilişkiselliğe işaret etmektedir. Bu gerçeklik, kültürlerarası etkileşimin aynı grup içerisindeki bölgesel aktörler arasında da nasıl işlediğini anlamak açısından dikkate değerdir.

Nazımiye bağlamındaki bulgular ise, kültürel kimliğin kültürlerarası iletişim açısından nasıl çok boyutlu biçimlerde müzakere edildiğini göstermiştir. Anlatılarda Raa Haq inancı ve Alevilik etno-dinsel kimliğin taşıyıcısı ve birleştirici çerçevesi olarak öne çıkmış, bireyler arasında dilsel farklardan ziyade, inanç temelli bir “türdeşlik” duygusu öncelenmiştir. Bu bağlamda anlatılarda araştırmacı Ali Haydar Avcı’ya atıfla aktarılan Aleviliğin, “*kandaş değil türdeş bir topluluk inşa ettiği*” ifadesi, bireylerin etnik sınırlarını aşarak, ortak değerlerde buluşmalarına olanak tanıyan bir kimlik kategorisine işaret etmektedir. Bu durum, farklı anadillere sahip Aleviler arasında (Zazaca, Kurmanci, Arapça ve Türkçe konuşanlar gibi) inançsal birlikteliğin, dilsel ayrışmaların önüne geçebildiğini açıkça göstermektedir. Pir-Talip ilişkilerinin, farklı etno-dilsel gruplar arasında dahi sürdürülebilmesi de Aleviliğin içerdiği topluluk anlayışının kapsayıcılığına dikkat çekmektedir.

Nazımiye örneğinde kimlik, ötekiyle karşılaşma anlarının yanı sıra bizzat “biz” denilen topluluğun içerisinde de sürekli sınanır. Bu kapsamda Sünni Zazalarla kurulan mesafeli ilişkiler, linguistik ortaklığa rağmen inançsal farklılıkların nasıl bir ayrışma doğurduğunu gösterir. Bir görüşmecinin de ifade ettiği gibi, bu toplulukların “*tabiatında bir ikilem*” vardır ve bu ikilem, aynı dili konuşan, aynı etno-kültürel çevrede bulunan Zazaların inanç üzerinden ayrı düşmesiyle beslenir. Bu bağlamda Nazımiye, etno-dilsel kimliklerin belirleyici olduğu bir topluluk değil, etno-dinsel aidiyetlerin görünürlüğüyle

şekillenen bir toplumsal doku sunar. Burada “biz” olma hali, inanç temelinde kurulur ve bu inançsal kimlik, başka hiçbir kimlik unsurunun önüne geçmesine izin vermez. Bu nedenle kültürlerarası iletişim, burada çoğu zaman etno-dilsel sınırlar arasında değil, inanç sınırları arasında deneyimlenmekte, toplumsal uyumun temeli ortak inanç alanında yeniden üretilmektedir.

Bazı anlatılarda ise Raa Haq, bir inanç olmanın ötesinde, bir yaşam tarzı ve toplumsal etik olarak tanımlanmış, bu da bireylerin sekülerleşmiş Kürtler ve Anadolu Alevilerine daha fazla yakınlık hissetmesine neden olmuştur. Bu bağlamda daha öncede belirtildiği gibi, kimliğin belirleyeni olarak inanç ve siyasal yönelim ön plana çıkmış, etno-dilsel aidiyet ikinci plana düşmüştür. Bu durum kültürel aidiyetin soy, dil veya coğrafyanın yanı sıra, yaşam tarzı, düşünsel yönelim ve ideolojik yakınlıkla şekillendiğini göstermektedir. Nazımiye’deki bu kimlik inşası süreci, aynı zamanda bir “farklılıkla temas” pratiği olarak da değerlendirilebilir.

Anlatılarda Nazımiye ve genel olarak Dersim’in, özellikle kadınlar açısından özgürlükçü atmosferini vurgulamış, yüksek okur-yazarlık oranı, düşük çocuk yaşta evlilik vakaları ve seküler değerlerle birlikte bölgenin bir cazibe alanı haline geldiğini belirtilmiştir. Bu olgu, bölge içi ve bölge dışı gruplarla kurulan ilişkilerde, Dersim’in simgesel bir merkeze dönüştüğünü ve idealleştirilerek tahayyül edildiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu idealizasyon, ziyaretçiler açısından zaman zaman bir hayal kırıklığına da neden olmakta, farklı siyasal veya ideolojik beklentilerle gelen gruplar, bölgenin çok yönlü yapısıyla karşılaşınca, kendi temsillerini sorgulamak zorunda kalmaktadır. Bu anlatılar Dersim’in yerel bir coğrafya olmaktan çok, kültürel anlam yüklerinin çatıştığı bir karşılaşma mekânı olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla Nazımiye bağlamında karşılaşmalar, yer yer ortaklık duygusunu güçlendirirken, yer yer kültürel kimlikler arasında sınırların yeniden üretilmesine yol açmıştır.

*“Dersim ya da Nazımiye fark etmez, bu bölgenin Alevileri genel olarak, Kürt ve Türklerden çok diğer Alevilere yakındır. Kürt, Arap veya Türk Alevi fark etmez. Çünkü dışlanma inançtan dolayı oluyor. Onlar da Alevi oldukları için dışlanıyorlar, biz de. Bir de Sünniler de zaten bizden çok nüfuslu ve birilerine yakınlar. Bir Bingöllü beni kolay kolay benimsemez ama Anadolu Alevisi benimser. Beni kabul edip etmemelerine göre yakınlığım belirlenir... Alevilikten sonra dil gelir. Anadolu Alevilerinden sonra Kürtlere yakın hissederiz. Dil bizi*

*yakınlaştırıyor. Dediklerim Alevilerin geneline göre böyledir... Anadolu Alevileriyle, dualarımız, oruçlarımız ve Cemlerimiz örtüşür. Onlardan çok fazla arkadaşlarımız var, bazı konularda bizden ayrılıyorlar ama yine de yakınlığımız var... Aleviler için Tanrı, beyni âlemedir, güzel sözde ve temiz dildedir. Bu düstur, Kürt Alevisinin de Zaza Alevisinin de Arap Alevisinin de Türkmen Alevisinin de ortak düsturudur. Bu anlayışta bir de 'Rızalık Şehri' vardır. Rızalık Şehri, ortaklaşa ekmek, ortaklaşa biçmek, ölmeden nefsini terbiye etmektir. Bu şehirde tartı yoktur, para yoktur, vergi yoktur. Rızalık Şehri'nde, herkese ihtiyacı kadar kazanç ve yeteneğine göre iş vardır. İnsanın insan üzerinde iktidar kurmasına karşı çıkılır. Paylaşma dayalı, ekolojik, eşitlikçi ve özgürlükçü bir anlayış vardır. İşte bu temel prensipleri temel alan Rızalık Şehri, tüm Alevilerin ortak şiarıdır. Dilleri ne kadar ayrı olsa da hepsinin yolları aynıdır ve amaçları Rızalık Şehrini inşa etmektir. Bizimkilerin belki de tüm Alevileri 'Kırmanç' olarak tanımlamasının altında bu yatar. Zaza Alevilerin Türk Alevisi ile mayası tutar, Kürt Alevisi ile mayası tutar fakat böyle gittikçe, Bingöl ve Elazığ Zazalarıyla mayası tutmaz." (Haydar, 67, Nazımiye)*

Nazımiye bağlamında Raa Haq inanç kimliği kültürlerarası etkileşimde birleştirici bir eksene dönüşmüştür. “*İnanca dayalı dışlanmışlık ortaklığı*”, etno-dilsel farklılıkları aşarak, Raa Haq inancı ve diğer Aleviler arasında bir tür “manevi türdeşlik” oluşturmakta, kimliksel yakınlığın temelini inançsal müştereklik üzerine kurmaktadır. Bu bağlamda etnik aidiyet (Zaza, Kurmanç, Arap veya Türk) ikinci plana düşmekte, dışlayıcı çoğunluk karşısında ortak mağduriyet deneyimi, benlik algısını şekillendirmektedir. Bu durum kültürel sınırların ortaklaşa yaşanan tarihsel deneyimlere ve bunlara verilen sembolik anlamlara göre yeniden inşa edilebileceğini gösterir. “Rızalık Şehri” vurgusu ise, Raa Haq inancı ve Alevilik kozmolojisinin eşitlikçi, paylaşımcı ve iktidar karşıtı değerler sistemini kültürel benliğin temel referansına dönüştürmüş ve “türdeş” topluluklar arası ilişkilerde yeni bir dayanışma zeminini işaret etmiştir. Bu tahayyül, dinsel bir ideal olmanın ötesinde, etno-dilsel sınırların aşılabildiği bir kültürel müşterek olarak işlerlik kazanmaktadır. Bu anlamda ortak inanca (Aleviliğe) bağlı Anadolu, Arap, Kurmanç ve Zazalar arasında “*dil farklı olsa da yol birdir*” anlayışı, kültürel yakınlığı belirleyen asli unsur haline gelir.

*“Sünni Zazalar ve Alevi Zazalar arasında, günümüzde çok fazla sorun yokmuş ve birmişler gibi gösterilseler de, tarihsel bir çatışmanın varlığından söz etmek mümkündür. Şafi Zaza ve Alevi Kırmançları arasında doğrudan çatışmaya dayalı bir*

temas yaşanmamışsa da, tarihsel bir soğukluk ve kopukluk su götürmez şekilde gerçektir. Bunu her iki taraf da çok iyi bilir. Haliyle bu çatışma da etnik açıdan, kendilerini tanımlama biçimlerini etkilenmiştir. Bu da Dersim'in Zaza Alevilerini, Kurmanç ve Türk Alevileri ile yakınlaştırmıştır, Sünni Zazaları ise, Kürtlerle yakınlaştırmıştır. Birinin Sünnilik-Şafilik temelinde ortak bir paydası varken, diğerinin Alevilik-Batınilik temelinde ortak bir paydası vardır... Sünni Zazalarla Alevi Zazalar arasındaki durum, İrlanda'daki Katolikler ve Protestanlar arasındaki duruma benziyor. Aynı iki dil fakat inançsal anlamda radikal bir kopuş. Özellikle Elazığ ve Bingöl ile Dersim arasındaki fark, bu şekildedir. Bazen buraya geliyorlar ve bunu çok rahat gözleyebiliyorsunuz. 80'li yıllardan beridir onlarla politik anlamda tamamen birbirine zıt iki ayrı kutupta yer alıyoruz. Geçmişte Elazığ'ın Sünni Zazaları içerisinde, Dersim'e düşmanlık güden tetikçiler vardı, yine Bingöl Solhanlı Zaza 'Yeşil' kod adlı Jitemci Mahmut Yıldırım da bu bölgede, ciddi faili meçhullere sebep oldu. Yine bu bölgelerden radikal İslamcı IŞİD terör örgütüne ciddi katılımlar oldu. Ayrıca devlete bağlı koruculuğun en yaygın olduğu yerlerdir buralar fakat Dersime geldiğinizde neredeyse hiç korucu göremezsiniz. Dolayısıyla doğrudan Şafii Zazalardan Dersim'e yönelen şiddet, Dersimlilerin onlara ciddi bir mesafede durmasına ve güvenmemesine neden oluyor. Görece politikleşmiş Diyarbakır gibi yerlerdeki Sünni Zazalar ve Kurmaçlarla Dersimliler arasında ise bir bağ kurulabiliyor. Politik kimlik, bu iki hat arasında birleştirici bir etki oluşturabiliyor." (Selcan, 47, Nazımiye)

"Dersimde toplumsal yakınlık ve uzaklık genellikle politik bağlantılar üzerinden işliyor. Örneğin birisi, Kürt siyasi hareketine yakınsa Kürtlere daha yakın hisseder. Fakat uzaksa, Anadolu Alevilerine yakın hisseder. Ben özellikle coğrafi yakınlıktan dolayı, Kürtlere daha yakın hissediyorum. Neticede onlarla bir arada yaşıyorum. Ayrıca ayrımcılıkla çok fazla karşılaştığımız için bilinçaltımız bizleri Kürtlere daha fazla yaklaştırmış olabilir. Tabii özellikle politik olarak bilinçli ve Kürt siyasi hareketine yakın olan Kürtler. Onlarla ortak siyasi platformlarda yer almak, ön yargılarımızı kaldırıyor. Örneğin çok düzgün Türkçe konuşan biri, bazen bizde tedirginlik de uyandırabilir... Buranın yerlileri, göç edip asimile olduktan sonra buraya gelip bir takım iddialarda bulunuyorlar. Batıdan ve Avrupa'dan öğrendiklerini burada satmaya çalışıyorlar, örneğin Zazacılığı. Açıkçası onlara da çok ciddi bir toplumsal yakınlığımız yok. Bizden görünüyor ama biz olmaktan çıkmışlar... Kendimi öncelikle Dersimlilere yakın hissediyorum. Onun ardından Güneydoğu'daki Kürtler geliyor çünkü onlarla politik bir ortaklık kurabiliyoruz. Anadolu Alevilerine, evet



*inanç olarak yakınız fakat bir kısmı ülkücü ya da ‘esas Türk’ kafasında mesela. Benim onunla görüş anlamında nasıl yan yanına gelmem mümkün olabilir? Mesela Elazığ’da Kürt’tür ama muhalif Kürtlere düşmandır. Mesafe olarak oradakilere de uzağım. Bu anlamda Kürtler derken de, Yurtsever bilince sahip Kürtleri kast ediyorum. Politik yakınlık, önemlidir benim için. Politik olarak uzak durduğum kesim de siyasal İslamcılar ve Türkçülerdir.” (Sevcan, 21, Nazımiye).*

Raa Haq ve Sünni Zazalar arasındaki mesafenin güncel farklılıklardan çok, tarihsel olarak bellekte yer etmiş travmatik karşılaşmalar ve siyasal ayrışmalardan kaynaklandığı vurgulanmıştır. Ayrıca Elazığ ve Bingöl gibi Şafii Zaza nüfusun yoğun olduğu bölgelerden Dersim’e yönelmiş fail-i meçhul cinayetler, koruculuk pratikleri ve radikal dini yapılarla kurulan ilişkiler, bu gruplar arasında kalıcı bir güvensizlik ve simgesel sınır oluşturmuştur. Aynı dili konuşuyor olmak, bu sınırı aşmak için yeterli bir unsur olamamış tersine, inanç farklılığı ve geçmişteki şiddet olayları, etnik ortaklığın ötesinde derin bir mesafelenme üretmiştir. Kültürel yakınlıkların daha ziyade politik bilinç düzeyine göre yeniden kurulduğu da ifade edilmiştir. Öyle ki Raa Haq inanç kimliğinin başat olduğu bir bölgede dahi siyasal tercihler toplumsal mesafeyi belirleyen temel unsur haline gelmiştir. Bu bağlamda yurtsever Kürt kimliğiyle özdeşleşen siyasal pozisyonlar, Raa Haq veya Sünni ayrımı olmaksızın bir tür kültürel yakınlık oluştururken, “asli Türk” veya milliyetçi kodlarla hareket eden Aleviler ise, inançsal yakınlığa rağmen mesafeli bir pozisyonda kalmaktadır. Burada dikkat çekici olan, bazı aktörlerin inançsal veya etnik benzerlikten çok tarihsel-politik deneyimler üzerinden aidiyet kurmasıdır. Batı’da yaşayan bazı Dersimlilerin öncülük ettiği ve görüşmeci tarafından “Zazacılık” olarak adlandırılan siyasi girişimler, “bizden çıkmış fakat bize ait olmayan” şeklinde yabancılaştırılarak algılanmıştır. Bu gerçeklik, kimliğin yalnızca geçmişle değil, içerisinde yaşanan siyasi ve tarihsel koşullarla şekillendiğini gösterir.

Brubaker’ın (2004) etnisitenin yalnızca siyasal projeler veya milliyetçi ideolojilerle değil, gündelik karşılaşmalar, kültürel pratikler, örgütsel rutinler ve sosyal ağlarda da somutlaştığı tespiti, Solhan, Lice ve Nazımiye’deki saha gözlemleriyle doğrudan örtüşmektedir. Nitekim üç alanın her birinde, kimlik söylemleri topluluk içi tanımlardan ibaret kalmamış, farklı gruplarla kurulan ilişkiler, ortak yaşam pratikleri, inanç ritüelleri ve dil kullanımı üzerinden sürekli yeniden üretilmiştir. Leeds-Hurwitz’in (2002) “topluluğun iletişim yoluyla inşa edildiği ve anlamın bu etkileşimde üretildiği”

yönündeki yaklaşımı da sahada gözlemlenen kimlik müzakerelerinin etkileşimle şekillenen bir süreç olduğunu ortaya koymuştur.

Saha bulguları, işlevselci sosyal psikolojik yaklaşımın temel iddiası olan öngörülebilirlik ve ölçülebilirlik prensiplerinin belirli bağlamlarda geçerlilik taşıdığını fakat bu yaklaşımın sınırlarının da aşıkardığını göstermiştir. Örneğin Lice’de Kürt ulusal hareketiyle kurulan siyasal ortaklık, iletişim biçimlerini kısmen öngörülebilir hale getirirken, Nazımiye’de Alevi inancı ve yerel bellek etrafında şekillenen iletişim örüntüleri, öngörülebilir kalıpları bozarak daha bağlama özgü, değişken bir yapı sergilemiştir. İşlevselci yaklaşımın, kültürü ölçülebilir bir değişken olarak görme eğilimi bu farklılaşmaları anlamakta yetersiz kalırken, yorumlayıcı yaklaşımın bağlamsal anlam inşasına yaptığı vurgu, bu saha dinamiklerini açıklamada daha kapsayıcı bir çerçeve sunmuştur. Yorumlayıcı yaklaşım, sahada gözlemlenen dil, inanç ve siyasal pozisyonlanma pratiklerinin, iletişim süreçleri içerisinde üretildiğini açıklamada daha kapsayıcı bir çerçeve sunmuştur.

Kültürlerarası iletişimin ana yaklaşımlarından eleştirel gelenek, saha gözlemlerinin tam anlamıyla kavranabilmesi için tarihsel bağlamın, güç ilişkilerinin ve yapısal eşitsizliklerin mutlaka dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktaydı. Bu ekseninde Lice’de yaşanan resmi şiddet, zorunlu göç ve politik baskılar, kimlik söylemlerinin politik tonunu ve mücadeleci retoriğini belirgin biçimde güçlendirmiştir. Solhan’daki tarikat yapıları ve dini otoritenin toplumsal hiyerarşideki merkezi rolü, iletişim süreçlerinin yerel güç dengeleriyle nasıl iç içe geçtiğini göstermiştir. Nazımiye’de ise Raa Haq inancının ürettiği kapalı, ritüel temelli ve yerel ölçekte korunaklı sınırlar, aynı zamanda evrenselci, seküler ve insanlık temelli bir dışa açıklıkla birleşerek özgün bir sınır mantığı oluşturmuştur. Bu gözlemler, eleştirel yaklaşımın kültürel farklılıkları toplumsal eşitsizlikler, politik iktidar ağları ve tarihsel direnç repertuarları çerçevesinde analiz etme gerekliliğini güçlü biçimde doğrulamıştır.

Diyalektik yaklaşım ise, saha verilerinde gözlemlenen çok boyutlu aidiyet müzakerelerini kavramsallaştırmada önemli bir araç sağlamıştır. Solhan, Lice ve Nazımiye’deki gözlemler, kültürel-bireysel, geçmiş-şimdi-gelecek, statik-dinamik ve ayrıcalık-dezavantaj diyalektiklerinin eşzamanlı olarak işlediğini ortaya koymuştur. Örneğin genç kuşaklar, Zaza kimliğini daha esnek, stratejik ve bağlama duyarlı bir

biçimde kullanırken, yaşlı kuşaklar bu kimliği tarihsel bellek, inanç pratikleri ve topluluk dayanışması üzerinden tanımlamışlardır. Lice’de kimlik, politik mücadele üzerinden genişletici bir iletişim stratejisine yönelirken, Solhan’da dini referanslar, sınırları daraltıcı bir işlev görebilmektedir. Nazımiye ise aynı anda hem içe kapanan hem de evrensel değerler üzerinden dışa açılan ikili bir sınır mantığını sürdürmüştür. Bu karşıtlıkların eşzamanlı varlığı, diyaloga dayalı sınır üretim süreçlerini anlamak açısından diyalektik yaklaşımın saha verilerini anlamada ve açıklamada güçlü bir analitik çerçeve sunduğunu göstermiştir.

Özetle Solhan, Lice ve Nazımiye sahalarındaki karşılaşmalar, Zaza kimliğinin kültürel ve iletişimsel düzeyde müzakereye açık bir yapı sergilediğini göstermiştir. Bu çerçevede Solhan’da kültürel ortaklık ile ritüel ve duygusal bağlar Kurmançlarla teması güçlendirirken, Nazımiye’de inanç temelli türdeşlik, farklı etnik zeminlerdeki Alevilerle daha derin bir yakınlık oluşturmuştur. Lice örneğinde ise ritüel birliktelikler, kültürel ve dilsel açıdan melez (Zaza-Kurmanç) bir sosyal dokuda kültürel temasın yumuşatıcı işlevini açığa çıkarmıştır. Öte yandan tarihsel bellek, resmi otorite müdahalesi ve siyasal yönelimler, bu temasları zaman zaman mesafeye ve hatta karşıtlığa da dönüştürebilmektedir. Bu çok boyutlu yapı, kültürlerarası iletişimin hem farklı etnik topluluklar arasında hem de aynı etno-dilsel topluluk içerisindeki alt gruplar arasında ve her kimlik unsurunun diğerleriyle ilişkisel biçimde işlediğini göstermiştir. Zaza kimliğinin bu bağlamsal çeşitliliği, kültürel kimliklerin karşılaşma ve iletişimle şekillenen dinamik toplumsal yapılar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

#### **6.5. GELENEKSEL MEDYADA TEMSİLİN SINIRLARI: KİMLİK VE GÖRÜNÜRLÜK ÜZERİNE**

Geleneksel medyanın Zazaların kimlik temsilleri üzerindeki etkisi, etnik ve inançsal kimliklerin tanınması, yeniden şekillenmesi veya dışlanması önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda Lice, Solhan ve Nazımiye sahalarındaki bulgular, geleneksel medyada Zaza ve Raa Haq kimliklerinin çoğunlukla indirgemeci, stereotipleştirici veya yok sayıcı biçimlerde temsil edildiğine işaret etmiştir. Bu temsillere yönelik tepkiler ise, içeriksel eleştirilerle sınırlı kalmamış, dilin, niyetin, bağlamın ve üretici figürlerin samimiyetinin sorgulandığı çok boyutlu bir farkındalık

zeminine dayanmıştır. Dolayısıyla her bir saha, kendi sosyo-kültürel bağlamı içerisinde, özellikle anaakım medyaya dair ortak eleştirel yönelimler sergilese de temsil edilen kimliğin eksenine göre (Kürt, Kurmanç, Zaza, Raa Haq, Alevi) farklı duyarlılık biçimlerinin ön plana çıkarmıştır.

Lice’de televizyon başta olmak üzere anaakım medya araçlarında, Zazaların temsiline oldukça sınırlı, tekdüze ve çoğunlukla olumsuz biçimlerde kurgulandığını ortaya konmuştur. Bu bağlamda Mahsun Kırmızıgül’ün filmleri ve *Kurtlar Vadisi* gibi popüler dizilerdeki Zaza karakterler, Liceliler tarafından bir tür görünürlük kazandırma potansiyeli taşısa da “cahil”, “şiddet eğilimli”, “kirli” veya “mafya bağlantılı” kimseler olarak stereotipleştirildikleri için eleştirilmişlerdir. Burada dikkat çeken nokta, medya temsillerinin dışlayıcı olmaktan öte, belirli bir estetik kalıba sıkıştırarak Zazaları homojenleştirmesidir. Fiziksel görünüme dair yapılan göndermeler (örneğin çürük dişli, çirkin figürler şeklinde betimlenmeler) bu temsillerin kültürel kimliğe dair toplumsal önyargıları yeniden üreten bir işlev üstlendiğini göstermiştir.

Bazı Zazalar ise görünürlüğü olumlu bir gelişme olarak değerlendirse de görünürlüğün niteliğine dair ciddi bir rahatsızlık duyduklarını açıkça ifade etmişlerdir. Medyada Zazaların doğrudan “Zaza” olarak etiketlenmesinin, bu kimliğin özellikle şiddet ve kabadayılıkla özdeşleştirilmesine hizmet ettiği yönündeki kanaatler, temsillerin kurgusal tercihlerin yanı sıra, politik araçlar olduğuna da işaret etmektedir. Mahsun Kırmızıgül gibi sanatçıların Zaza kimliğini temsil etme biçimi özellikle eleştirilmiş, sanatçının Zaza aidiyetine rağmen stereotipleri yeniden üreten anlatılar kurduğu ve bu anlamda Zaza kimliğine hakiki bir alan açmadığı vurgulanmıştır.

Lice’de Zazaların medya kullanım alışkanlıklarında da belirgin farklılıklar olduğu gözlemlenmiştir. Bu anlamda kimileri hala geleneksel medyaya bağlı kalsa da diğerleri artık televizyon izlememekte ve bu alandaki ihtiyaçlarını çevrimiçi platformlardan karşılamaktadırlar. Bu tercihlerde medya içeriklerine dair eleştirel farkındalık düzeyinin yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Nitekim anaakım medyanın etnik temsilleri çarpıttığı ve Zazaların medyada cehalet, yoksulluk ve suça karışmışlıkla özdeşleştirildiği vurgusu öne çıkmıştır. Bu eksenle televizyon dizileri ve haber programlarının, etnik kimliklere yönelik kalıp yargıları pekiştiren bir işlev gördüğü ortaya çıkmıştır. Alternatif medyaya yönelen bazı Zazalar ise Kürt medyası, *Duvar*, *Bianet* gibi mecralarda etnik kimliklerin

daha dengeli ve çoğulcu şekilde temsil edildiğini düşünmüştür. Ancak bu mecraların geniş kitlelere ulaşmadaki sınırlı etkisi, anaakım medyanın yerleşik temsil kalıplarını değiştirmede yetersiz kaldığı yönünde güçlü bir farkındalık oluşturmuştur. Bu bakımdan alternatif medyanın sunduğu içerikler, daha adil bir temsil vaat etse de erişim ve yaygınlık açısından anaakım medyanın hegemonik yapısını kırmakta zorlandığı ima edilmiştir.

Geleneksel medyaya dair değerlendirmelerde temsilin yanı sıra, temsilin işlevine ve izleyici üzerindeki duygulanımsal etkilerine odaklanan daha ince yorumların varlığı da dikkat çekmiştir. Bu bakımdan kimi Zazalar için televizyonda “*bizden bir şeyler görmek*” kültürel kimliğin görünürlüğünün ötesinde aidiyet hissini pekiştiren, yerel kültürün tanınmasına dair duygusal bir beklentiyi de barındırmaktadır. Bu olgu, Zaza kimliğine dair medyadaki sunumların temsil düzeyinin yanı sıra, kimliğin duygusal olarak yeniden kurulması ve tanınma arzusu üzerinden de değerlendirildiğini göstermiştir. Ayrıca temsillerin çoğunlukla olumsuz olduğunu belirtilse de kimileri bu temsil biçimlerini tamamen reddetmemiş, aksine bu görünürlüğü anlam üretimi açısından bir başlangıç noktası olarak konumlandırmıştır. Bu çelişkili yaklaşımlar, medyayla kurulan ilişkinin düz bir ideolojik karşıtlıkla açıklanamayacağını, deneyimsel, bağlamsal ve duygusal boyutlar içerdiğini düşündürmüştür.

Lice’de medyada temsil edilen Zaza figürlerin biçiminden ziyade, hangi bağlamda ve hangi niyetle görünür kılındığına dair bir sezgisel okumanın yapılması da dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda “Zaza” isminin özellikle kullanılmasının rastlantısal olmadığına dair yorumlar, izleyicinin medya söylemlerini aynı zamanda politik alt metinleri çözümler şeklinde alımladığını göstermiştir. Bir diğer önemli mesele, Kurmanci ve Zazacanın medya aracılığıyla kamusal alanda yeniden dolaşıma sokulmasının, özellikle çok dilli bireyler için bir kültürel tanıma alanı oluşturmasıdır. Bu tanıma, bir “dil” meselesi ve etnik ile kültürel çeşitliliğin gündelik yaşam içerisinde yeniden duyulur hale gelmesi anlamı taşır. Fakat bu dillerdeki yayınlara ulaşmanın teknik zorluklarla kesintiye uğraması, sembolik bir eşitsizliğe işaret etmekte, Zaza kimliğinin görünürlüğü hâlâ kırılgan ve süreksiz bir yapıya sahip olarak algılanmaktadır. Nitekim Zazaca yayın yapan TV’lerin teknik nedenlerle (örneğin sinyal sorunları) izlenememesi, alternatif temsillere ulaşmanın da her zaman mümkün olmadığını ortaya koymuştur.

Zazaların geleneksel medyaya duyduğu güvensizlik, sadece temsil biçimlerinden kaynaklanmaz. Öyle ki Lice Zazaları içerisinde, bu mecraların gündemi nasıl sunduğu ve hangi sesleri bastırdığına dair genel bir kuşku hali de söz konusudur. Bu nedenle, alternatif platformlara yönelme, alternatif bilgi arayışından çok, daha katılımcı, daha çoğulcu bir medya tahayyülünün de ipuçlarını sunar. Bu tercihler, izleyicinin politik duyarlılığıyla doğrudan bağlantılıdır ve medya tüketimi, bu bağlamda bir alışkanlık, bir kimlik inşa pratiği olarak anlam kazanır. Diğer bir deyişle medya, burada yalnızca bir izleme alanı değildir, kimliğin tartışıldığı, tanındığı veya dışlandığı çok yönlü bir toplumsal mekân olarak görünür hale gelmektedir.

*“Egemen medyanın Zaza kimliğini aşağıladığını düşünüyorum. Genellikle Zaza karakterleri, köylü, kaba, cahil ve mafyatik sunmaları beni oldukça rahatsız ediyor. Bu şekilde bir temsil, kabul edilemez. Alternatif sinemanın bu anlamda daha başarılı olduğunu düşünüyorum... Dersim’i anlatan Zer filmini izlemiştim ve orayı kültürel olarak yansıtsı biçimini sevmiştim ama gönül, filmin dilinin de Zazakî olmasını isterdi. Türkçe yapılmış olması beni üzdü açıkçası... Etkili bir Zaza Televizyonu ve Zaza sinemasının kurulması gerektiğini düşünüyorum. Çünkü insanlar, özellikle de yaşlılar günümüzde en çok bu iki alana rağbet ediyor. Köklerini bu coğrafyadan alıp, temsili Türkçe yapanlar bana samimi gelmiyorlar. Mahsun Kırmızıgül gibi diğer birçok ismi de bu anlamda eksik ve yetersiz olduğunu düşünüyorum. Bir şeyler yapmak istiyorlarsa kendi anadillerinde yapmaları gerekir.” (Rohat, 33, Lice)*

Anaakım medyaya yönelik eleştiri, temsilin mecrası, dili ve niyetine odaklanan bir derinlik taşır. Zaza karakterlerin kaba, köylü ve mafyatik olarak sunulmasının kimliğin itibarsızlaştırılmasının yanında, kültürel aidiyetin istismar edilerek, araçsallaştırılması olarak algılandığını göstermiştir. Bu tür temsillerin reddi ise, kolektif bir onur duygusuyla bağlantılıdır. Alternatif sinema üzerinden kurulan yorumlarda ise, temsilin mekânsal ve tematik boyutları takdir edilmekle birlikte, kullanılan dilin Türkçe olması eksiklik olarak değerlendirilmiştir. Bu vurgular, kültürel anlatıların biçimsel değil, dilsel ve simgesel düzlemde de kimliğe ait olması gerektiği yönündeki bir beklentiye ortaya koyar. Yani medya metinlerinde sadece “ne anlatıldığı” değil, “nasıl ve hangi dille anlatıldığı” da kültürel temsiliyet açısından belirleyici kabul edilmektedir. Burada dil, kültürel kökenin ve aidiyetin taşıyıcısı, temsilin meşruiyet zemini olarak

konumlanmıştır. Bu noktada Zazacanın kullanılmaması, anlatının samimiyetini ve otantikliğini zedeleyen bir durum olarak yorumlanır.

“Zaza televizyonu” ve “Zaza sineması” anlatıları ise, kültürel temsili iyileştirmenin ve medyayı toplumsal bir dönüşüm aracı haline getirme arzusunu ifade eder. Bu çerçevede özellikle yaşlı kuşağın hâlâ televizyon ve sinema aracılığıyla kimliksel referanslar kurduğu vurgusu, medyanın aktif bir kültürel alan olarak kavrandığını göstermiştir. Genel olarak bakıldığında Lice bağlamında geleneksel medyaya dair anlatıların, Zazaların kültürel kimlikleriyle olan ilişkilerini bir yandan destekleyen bir yandan da sınırlandıran bir alan oluşturduğu söylenebilir. Ancak görünürlük ve temsiliyet, tek başına olumlu bir gelişme olarak değerlendirilmemiş, içeriğin niteliği, bağlamı ve temsiliyet biçimi üzerinden sorgulanmıştır. Zaza kimliğinin anaakım medya aracılığıyla tanınmasının, aynı zamanda bu kimliğe dair kalıp yargıları yeniden üretme riski taşıdığı yönündeki kolektif kanaatler, medyanın kimlik politikalarının sahnesi olduğunu da açık biçimde ortaya koymuştur.

Solhan’daki bulgular, Zaza kimliğinin medya temsiline dair bireysel farkındalıkların oldukça çeşitli boyutlar kazandığını ve bu temsillere karşı oluşan tepkilerin içerik, dil, duygu ve aidiyet ekseninde şekillendiğini göstermiştir. Bu kapsamda Solhanlılar önemli oranda, geleneksel medyayı (radyo, televizyon, gazete) aktif biçimde kullanmadıklarını belirtmekle birlikte, özellikle televizyonun geçmişte önemli bir yere sahip olduğunu ve hâlâ bazı anlam katmanlarıyla iz bırakmaya devam ettiğini vurgulamışlardır. Televizyonun kültürel bellekteki bu izleri, Zaza karakterlerin yer aldığı diziler üzerinden de açığa çıkmakta, “*Kurtlar Vadisi*” gibi yapımlardaki karakterlerin hatırlanması, medyada Zazaların nasıl temsil edildiğine dair çelişkili duyguların eşlik ettiği kolektif bir belleğe işaret etmektedir. Bazı Solhanlılar, bu karakterleri görmenin bir görünürlük sağladığını belirtirken, diğerleri söz konusu temsilin kaba, mafyavari ve olumsuz stereotiplere dayandığını vurgulayarak, bu temsillerin Zaza kimliğine zarar verdiğini belirtmişlerdir.

Zaza kimliği açısından Mahsun Kırmızıgül’ün sinema filmleri olumlu biçimde değerlendirilerek, bu filmlerdeki kısmi Zazaca kullanımı bir kimlik ifadesi olarak görülmüştür. Bu olgu, Zazalar açısından anadilin kültürel temsiliyetin asli unsuru olarak algılandığını göstermesi açısından önemlidir. Örneğin *Güneşi Gördüm* filminde

öğretmenin köye geldiği sahnede kimsenin Türkçe bilmemesi gibi durumlar, birçok görüşmecide kişisel belleği harekete geçiren otantik çağrışımlara imkân tanımıştır. Bu örnekler, medyada temsil edilen anlatıların izleyicinin kendi yaşamıyla temas kurduğunda çok daha derin ve etkili anlamlar üretmeye başladığını ortaya koymaktadır. Bununla beraber geleneksel medya pratiklerine yönelik eleştiriler de yoğun biçimde dile getirilmiştir. Nitekim kimi Solhanlılar, özellikle televizyon haberleri ve tartışma programlarının zamanla objektifliğini yitirdiğini, taraflı ve ideolojik temsiller üzerinden bir algı inşasına yöneldiklerini ifade etmişlerdir. Bu gerçeklik, bilgiye ve kamusal söyleme dair bir güvensizliğin ortaya çıktığına işaret eder. Bu güvensizlik ise, kimi Zazaların sosyal medya gibi daha yatay ve çoğulcu mecralara yönelmesini beraberinde getirmiş ve güncel bilgilere erişim, fikir edinme ve farklı sesleri dinleme arzusunun sosyal medyada daha özgür biçimde karşılık bulduğunu göstermiştir.

Solhan'da geleneksel anaakım medyanın gündelik hayatla kurulan ilişki biçimlerine ve kimlikel algıların şekillenmesine etkisi, Zazaların medya kullanımının duygusal ve kültürel aidiyetlerle örülü bir deneyim olarak yaşadığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda medyayla kurulan ilişkinin biçimi çoğu zaman doğrudan medya içeriğine değil, o içeriğin bireyin geçmişiyile, ailesiyile veya yerel gerçeklikleriyle kurduğu temas noktalarına bağlı olarak değişmektedir. Nitekim Solhan'daki bazı görüşmecilerin medyayı, kimliklerini dışa vurma ve anlamlandırma platformu olarak gördükleri anlaşılmıştır. Zazaların, medyayı kendilerini ait hissettikleri dilin, kültürün ve tarihin eksik veya yanlış sunulduğu bir zemin olarak ele almaları, bu alandaki eksikliği kendi çabalarıyla telafi etme yönünde inisiyatif almalarına da imkan tanımıştır. Örneğin bazı katılımcılar, internet dolayımıyla artık bizzat kendilerinin Zazaca içerikler üretmeye başladıklarını belirtirken, bu yönelimi kültürel bir katkıdan çok, kişisel bir sorumluluk ve politik farkındalık olarak değerlendirmişlerdir.

Solhan'daki medya deneyimlerinde dikkat çeken bir diğer unsur da medya karşısında gelişen nostaljik duygulanımlardır. Bu kapsamda bazı Zazalar, geçmişte Zazaca duyduklarında yaşadıkları heyecanı ve şaşkınlığı aktarmış, bu anları bireysel tarihleriyle özdeşleştirerek anlatmışlardır. Bu tür duygusal reaksiyonlar, medya içeriğinin bireysel bellekte nasıl derin izler bırakabildiğini ve bu izlerin içerikle kurulan öznel deneyimle ilgili olduğunu açığa çıkarmıştır. Bu anlamda Solhan'daki medya algısı, araçsal bir



yaklaşımdan çok daha fazlasını ifade eder. Bu algı, kültürel bellek, kimliksel tanıma ve eleştirel bilinçle şekillenen çok yönlü bir sosyal deneyim alanıdır.

*“Eskiden diziler, Doğu-Güneydoğu Anadolu’da başlayıp, İstanbul’da final yaparlardı. Dizilere Kürt-Zaza folklorik yapısı hâkimdi. Misal beğenmedikleri İbrahim Tatlıses var ya onun silahla vurulmasını bile, ben bir anlamda ideolojik buluyorum. Bu basit bir olay değil kesinlikle. İbrahim Tatlıses vurulduktan sonra, televizyonlarda Doğu ve Güneydoğu müzikleri olmadı. Yine bu bölgeyi konu alan program ve diziler neredeyse yok denecek kadar azaldı. Bu dönemden sonra diziler, milliyetçiliği pompalamaya başladı. Özellikle “Sakarya Fırat”, “İsimsizler”, “Tek Türkiye” gibi yapımlar ortaya çıktı. Ardından anaakım diziler, Doğu ve Güneydoğu yerine Karadeniz’de başlayıp, İstanbul’da final yaptılar. Dizi sektörünün merkezi Doğudan Karadeniz’e kaydı yani. Artık iyi karakterler, Karadenizli, Türk ve Azeri, kötü karakterler ise bozuk şiveli Kürtler ve Zazalar oldu. Kurtlar Vadisi’ndeki Zaza karakteri, bu anlamda sürekli azar ve fırça yiyen ezik bir karakterdi. Böyle bir temsilimiz olabilir mi? Kesinlikle kabul etmiyorum ve bunlar bilinçli yapılıyor... Eskiden Diyarbakırlı, Bingöllü sanatçıların İstanbul elitizmi içerisinde bir karşılık vardı. Bu bitirildi ve merkez Karadeniz’e, özellikle Trabzon’a Rize’ye kaydı... Mahsun Kırmızıgül’ün filmlerinin de bölgemizi doğru temsil ettiğini düşünmüyorum. Ne Zazalar ne Kürtler, onun filmlerinde gösterdiği gibi fiziksel ve ruhsal olarak bozuk değil. Mahsun, meselelere dramatiklik katarak ve kimliğimiz üzerinden rant sağlayarak, sinemada prim kasmaya çalışıyor... Diziler çok fazla abartı unsuru ekliyorlar bizim bölgenin insanına. Öyle bir algı yerleşiyor ki sanki biz devamlı silahla geziyoruz ve sürekli bela arayan tipleriz. Bizim içimizde bazı insanlarımız da bu temsil biçimlerinden etkileniyor.” (Hatice, 39, Solhan)*

Anlatılarda medya toplumsal imaj üretiminin temel mecrası olarak ele alınmış ve özellikle televizyon dizilerinde yer verilen karakterler üzerinden Zazaların sistemli biçimde olumsuz imgelerle özdeşleştirildiği ifade edilmiştir. Bu çerçevede kimi yapımlarda Zaza karakterlerin pasif, aşağılanan ve mafyatik rollerle sunulması, temsil açısından bir sorun olmanın ötesinde, bilinçli bir kültürel yönlendirme ve kimliksel değersizleştirme biçimi olarak okunmuştur. Medyadaki bu dönüşüm, bir tür kültürel eksen kayması şeklinde değerlendirilirken, Kurmaç ve Zaza coğrafyasının önce temsil sahnesinden silindiği, ardından ise bu coğrafyanın olumsuz stereotiplerle yüklendiği dile getirilmiştir. Anaakım dizilerde mekânsal ağırlığın Karadeniz’e kayması ve bu bölgeden gelen karakterlerin idealize edilirken, Kurmaç ve Zaza kimliklerinin bunların

aksine kriminalize edilmesi, medya alanındaki kültürel hiyerarşinin ve iktidar ilişkilerinin yeniden üretildiği bir süreci tarif eder. Bu eleştiriler, medya içeriklerinin yalnızca temsil düzleminde değil, gündelik yaşamdaki kimlik performanslarını da etkileyen bir güce sahip olduğunu göstermektedir.

Solhan'daki anlatıların bir diğer önemli boyutu, medya ürünleri üzerinden elde edilen ekonomik ve kültürel kazancın etik sınırlarıyla ilişkilidir. Bu bağlamda Mahsun Kırmızıgül gibi popüler figürlere yöneltilen eleştiriler, temsiliyetin doğruluğunun ötesine geçerek, sinema aracılığıyla kimliklerin dramatize edilmesi ve bunun bir rant aracına dönüştürülmesi konusundaki rahatsızlığı dile getirir. Bu değerlendirmeler, kültürel kimliklerin sinematik sahada estetik bir unsur olmaktan çok, ekonomik bir değer nesnesi haline getirildiğine işaret eder. Dolayısıyla medya, hem içerik üreticilerinin kimlik politikalarıyla ilişkili tercihlerinin hem de izleyici kitlesinin duygusal ve politik tepkilerinin şekillendiği çatışmalı bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle Solhan'daki medya deneyimi, eleştirel ve duygusal bir düzlemde yaşanmakta, kimliksel temsil ile medya arasındaki bağın salt görünürlükle değil, temsilin biçimi, dili, bağlamı ve izleyicinin öznel tarihsel deneyimiyle ne ölçüde örtüştüğüyle kurulduğunu açıkça göstermiştir.

Nazımiye sahası ise medya konusunda Zaza kimliğinden ziyade Raa Haq veya Alevi kimliğine odaklanmış ve medya tüketim pratiklerini bu kimliğin kamusal görünürlüğü bağlamında anlamlandırmıştır. Öyle ki televizyon gibi geleneksel mecralarda Alevi kimliğinin doğru ve yeterli şekilde temsil edilmediğine dair yaygın bir eleştiri mevcuttur. Bu bağlamda medya, Raa Haq inancına bağlı olanlar açısından bir görünürlük alanı olmanın ötesinde, çoğu zaman yok sayılmanın, yanlış temsilin, ideolojik dışlamanın aracı olarak değerlendirilmiştir. Nitekim bir görüşmeci, Ahmet Arslan gibi sanatçıların anaakım bir kanalda şarkılarının çalınmasından memnuniyet duyduğunu belirtirken, bu durumun nadirliği üzerinden genel görünmezliği vurgulamıştır. Bir diğer katılımcı ise koronavirüs aşısını bulan bilim insanlarının Dersimli olmalarına rağmen kimliklerinin anaakım medyada öne çıkarılmamasını eleştirmekte, bu eksik temsili kimliğin bilinçli olarak bastırılmasıyla ilişkilendirmiştir.

Nazımiye Zazalarının anaakım medya karşısındaki pozisyonlanmaları genellikle eleştirel mesafeye dayalıdır. Bu tutum, içerik düzeyinde temsil sorunlarına ve medya

sahipliği ile politik yönelime dönük bir farkındalığa yaslanmaktadır. Mahsun Kırmızıgül, Yavuz Bingöl, Alişan gibi popüler isimlerin sinematik temsillerine karşı duyulan rahatsızlık, bu kişilerin Raa Haq veya Kürt kimlikleriyle değil, Türk kamuoyuna hitap edecek biçimde şekillenen “kurgusal kimlikleri” üzerinden inşa ettikleri temsillerin eleştirisine dayanmıştır. Bu durum etnik ve inançsal kimliklerin medya aracılığıyla araçsallaştırılması ve kâr odaklı dramatik temsillere indirgenmesi olarak yorumlanmıştır. Nazımiyeliler, bu figürlerin Kürt veya Raa Haq kimliğini temsil etmekten ziyade, bu kimlikleri “şov malzemesi” olarak kullandıklarını ifade etmişlerdir. Hatta Mahsun Kırmızıgül’ün Ahmet Kaya meselesindeki tavrı ve iktidarla olan mesafesi üzerinden medyatik kimliğine duyulan güven de açık biçimde sorgulanmıştır. Bu tür örnekler, geleneksel medyada temsil edilen kimliklerin otantikliği kadar, temsili yapan kişinin politik konumlanmasının da sahadaki izleyiciler açısından belirleyici olduğunu göstermektedir.

Kimi yaşlı Nazımiyeliler tarafından dillendirilen nostaljik medya anlatıları ise, (Fikret Hakan’ın Pir Sultan Abdal’ı canlandırdığı Yeşilçam filmi gibi) medyanın geçmişte daha dokunaklı ve kimliğe duyarlı içerikler ürettiği algısını yansıtmıştır. Bu anlatılar, bugünkü içeriklerin ticari kaygılarla şekillendiği ve kimlik temsillerinden giderek uzaklaştığı yönündeki eleştirilerle tezat oluşturarak, zaman içerisinde medyanın geçirdiği dönüşümün izlerini açığa çıkarmaktadır. Yine Vartolu birkaç karakterin “Zaza Alevi” olarak “sempatik” biçimde temsil edilmesi, bir “ilk” olarak değerlendirilmiş ve bu tür temsillerin farkındalık oluşturduğu dile getirilmiştir. Bu olgu, anaakım medyada doğru temsilin görünürlüğün yanında, temsilin biçimiyle de ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca Nazımiye Zazaları, yoğunlukla geleneksel medyadan ziyade dijital platformlara yönelme eğilimindedir. Bu anlamda yabancı dizi, bilim kurgu veya belgesellere yönelim, mevcut televizyon içeriklerinin kültürel ve kimliksel doyum sağlamadığını göstermiştir. Bu yönelim, alternatif bilgi kaynaklarına ulaşma stratejisi olarak da değerlendirilebilir.

Anlatılarda Pirha, Can TV ve Özgür Dersim gibi alternatif medya mecraların ön plana çıkması ise, temsiliyetin merkezden değil yerelden ve kimliğe duyarlı medyalarından sağlandığını ortaya koymuştur. Bu kapsamda görüşülen kişilerin yoğunluğu, Raa Haq veya Alevilikle ilgili haberleri bu mecralardan takip ettiklerini belirlemekle birlikte, bu

sayede kimliklerine dair bilginin daha doğru ve içerden üretildiğini düşünmektedirler. Diğer taraftan bazı anlatılar, Raa Haq inancının sinemadaki temsiline yönelik olarak da eleştirel bir perspektif sunmuştur. Buna göre, sinema alanında yapılan işlerin çoğu, Dersim’e dair önceden belirlenmiş bir “tez”i doğrulama amacıyla kurgulanmakta ve sahanın yalnızca bu teze uygun malzeme olarak kullandığı dile getirilmiştir.

Nazımiye’deki medya anlatıları ve izleme alışkanlıkları, geçmişin kolektif ve mekânsal belleğinden de izler taşır. Örneğin komşularda birlikte film izlemek veya eski radyo tiyatrolarına duyulan nostalji, geçmişe ve toplumsal paylaşımlara olan özlemi yansıtır. Ayrıca medyaya dair doğrudan ideolojik bir eleştiri yerine, içeriklerin “bizden olmama” hissi estetik bir kopuş olarak deneyimlenmiştir. Bu noktada Zaza kimliği odaklı değil, Raa Haq inancı eksenli bir farkındalık ve sahiplenme öne çıkarken, Zaza kimliğinin medya bağlamında ikincil bir duyarlılıkla ele alındığı görülmüştür. Ana akım medyanın temsillerine karşı mesafeli olan Nazımiyelilerin, geleneksel medya yerine yerel veya dijital kaynakları tercih etmeleri ise, merkezî kültürel üretim biçimlerine karşı bir özerklik arzusunu da ima eder.

*“Son dönem sinemada Zazaları bilmiyorum ama Aleviler konusunda filmler çoğaldı. Dersim’deki Alevilikle ilgili en son ‘Zer’i izledim. Müthiş diyemem ama fena değildi. Bazı şeyleri çok doğrudan yansıtmaması filmin zayıf tarafıydı. Sahnelerin gereksiz uzaması da söz konusuydu. Kültür olarak tam doğru yansıttığını düşünmüyorum... Saklı Hayatlar’da Alevilik konulu bir filmi. O da güzeldi ama dediğim gibi çok iyi temsiller pek az... Ramazan ayında yirmi dört saat dini yayın yapan kanallar, bizim On İki İmamları görmezden geliyorlar. Gerçi şuna da karşıyım, bazen televizyon programlarında, değişler geliyor insanlar hemen Cem falan yapmaya çalışıyorlar, bunun bizi ve inancımızı çok karikatürize ettiğini düşünüyorum. Şey gibi düşünün ezan okunur okunmaz canlı yayında herkesin namaz kıldığını. Alevilik böyle bir şey değil. Cem, Hakk’a zikirdir, bir eğlence alanı değil. Ona özgü bir giyim tarzı ve hareket biçimleri vardır... Medyada bizim Aleviler ile ilgili neredeyse hiçbir şey görmüyoruz. Bu yüzden özellikle haber takibini Pirha üzerinden yapıyorum. Pirha, Alevilik odaklı bir habercilik anlayışına sahip. Türkiye’deki bütün Alevi haberlerini, orası üzerinden takip edebilirsiniz. Bizim açımızdan önemli bir medya kuruluşudur. Yine Can TV önemli bir televizyon kanalıdır bu anlamda. Bunlar dışında mümkün olduğunca, Duvar gazetesini takip ediyorum.” (Sevcan, Nazımiye)*

“Zer” ve “Saklı Hayatlar” gibi filmler üzerinden yapılan yorumlar, teknik veya estetik değerlendirmelerle sınırlı kalmamış, temsil edilen kültürel gerçekliğin doğruluğu ve derinliği de sorgulanmıştır. Burada dikkat çeken nokta, anlatının estetik unsurlar kadar, Raa Haq inancının ritüel ve değerlerinin nasıl aktarıldığına odaklanılmasıdır. Özellikle Cem ritüelinin popüler medya içeriklerinde yüzeysel veya “eğlencelik” bir görsellik olarak sunulmasına yönelik eleştiriler, inanç pratiklerinin kutsallığını korumaya yönelik bir kültürel hassasiyetin ifadesi olarak okunabilir. Ayrıca aktarımlarda, medya ile olan ilişkinin seçici, eleştirel ve kimlik temelli bir yönelimi içermesi dikkat çekicidir. Anaakım medya mecralarının Raa Haq inancına yönelik kayıtsızlığı ise, Nazımiyelileri alternatif medya kaynaklarına yöneltmiştir. Bu bağlamda *Pirha* gibi Raa Haq ve Alevilik odaklı haber siteleri, bilgi edinme aracı olmanın ötesinde, kimlik temelli bir medya zemini olarak işlev kazanmıştır. Aynı şekilde *Can TV*’nin önemi, Raa Haq ve Alevi kimliğinin görünürlüğüne katkı sunmasıyla açıklanmıştır. *Duvar*, *Bianet* gibi alternatif platformların takibi ise daha genel bir muhalif medya hassasiyetine işaret eder. Bu da kimlik eksenli medya tüketiminin aynı zamanda politik bir yönelimi de beraberinde getirdiğini gösterir. Genel olarak bakıldığında Nazımiye sahasında medya temsiline yönelik bu çoklu eleştiriler, kimlik-politika-medya üçgeninde şekillenen güçlü bir farkındalıkla örülmüş olup, temsiliyet sorununun salt görünürlük değil, içerik, inanç ve politik bağlamla da doğrudan ilişkili olduğunu göstermiştir.

Lice, Solhan ve Nazımiye sahaları üzerinden yapılan karşılaştırmalı analiz, geleneksel medyanın etnik ve inançsal kimlikleri temsil etme biçimlerine yönelik ortak bir eleştirel bilinç olduğunu fakat bu eleştirinin her saha bağlamında özgün içeriklerle ve farklı hassasiyetlerle şekillendiğini ortaya koymuştur. Lice’de anaakım medya, özellikle Zaza kimliğinin kriminalize edilerek görünür kılındığı bir alan olarak değerlendirilirken, Solhan’da bu temsillerle kurulan ilişki, bir yandan eleştirel bir yandan ise duygusal bir boyut taşımakta, medya karşısındaki konum izleyicilikten içerik üreticiliğine uzanan bir dönüşümle şekillenmektedir. Nazımiye’de ise temsil tartışmaları daha çok Alevi veya Raa Haq inanç kimliği üzerinden yapılmakta, burada da medya içerikleri yalnızca temsilin doğruluğu üzerinden değil, inanç ritüellerinin karikatürize edilmesi, otantikliğin bozulması ve merkezin periferiyi araçsallaştırması gibi yapısal eleştirilerle ele alınmıştır. Ortak bir nokta olarak, üç sahada da medyaya dair nostaljik göndermeler ve alternatif mecralara yöneliş gözlenmekte, bu da geleneksel medyaya olan

güvensizliği telafi etme girişimi olarak değerlendirilmektedir. Nihayetinde medya, kimliğin temsil edildiği ve aynı zamanda anlamlandırıldığı, sorgulandığı ve yeniden kurgulandığı dinamik bir kültürel sahne olarak varlık göstermektedir. Lice, Solhan ve Nazımiye örnekleri ise Zazaların, medya ile kurdukları ilişkide temsiliyetin dilini, niyetini ve sınırlarını sorgulayan aktif birer özne olduklarını açıkça göstermiştir.

## 6.6. DİJİTAL MEDYADA KİMLİĞİN SINIRLARI

Lice, Solhan ve Nazımiye bölgelerindeki dijital medya kullanımı, buradaki Zaza topluluklarının kültürel kimliklerinin inşası üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu çerçevede dijital medya, kimliklerin görünür kılınmasında, kültürel belleğin aktarılmasında ve sosyal bağların güçlendirilmesinde etkili bir araç olarak kullanılmaktadır. Ayrıca dijital platformlar, toplumsal meselelerde etkileşimde bulunmak, kültürel içerikler üretmek ve sosyal dayanışmayı desteklemek gibi işlevleri de yerine getirmektedir. Bu kapsamda dijital medyanın bu üç farklı bölgede kültürel kimliklerin inşasında oynadığı rol, karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir.

Lice’de sosyal medya, özellikle Facebook, Instagram, Twitter (X) ve YouTube gibi platformlar, haber alma ve gündem takip etmenin yanı sıra, kişisel fikirlerin paylaşılması, toplumsal sorunlara tepkiler verilmesi ve kültürel kimliklerin öne çıkarılması açısından bir mecra olarak kullanılmaktadır. Burada dijital medya kullanımının öne çıkan özelliği, Zazaların kültürel, siyasi veya toplumsal meselelerde daha hızlı ve doğrudan bir etkileşimde bulunmalarına imkân sağlamasıdır. Bununla birlikte Liceli Zazaların sosyal medyayı kullanma biçimleri, medya üzerinden kendilerini nasıl temsil ettikleri meselesi ile de bağlantılıdır.

Dijital medyanın çok fazla siyasi içeriğe ev sahipliği yapması, Licelilerin siyasi fikirlerini ve kimliklerini daha açık bir şekilde, bu platformlarda dile getirmelerine olanak sağlamıştır. Ancak bu durum, özellikle Türkiye gibi politik olarak hassas bir ortamda, dijital platformda paylaşılan içeriklerin potansiyel olarak tehlikeli olabileceği endişelerini de beraberinde getirmiştir. Bu nedenle kimi görüşmeciler, siyasi içerikleri daha dikkatli paylaşmaya ve hatta bazen çekinmeye başladıklarını aktarmışlardır. Bu gerçeklik, dijital medya kullanımının toplumsal ve politik baskıların etkisi altında şekillendiğini de göstermiştir. Diğer bir ifadeyle Lice Zazalarının çevrimiçi ortamdaki

davranışlarında güçlü bir denge arayışı göze çarpmıştır. Bu denge, görünür olmak ile geri planda kalmak arasında ve toplumsal angajman ile kişisel güvenlik arasında kurulmaktadır.

Dijital medya, geleneksel medyanın sunduğu sınırlı ve bazen ideolojik temsillerin aksine, daha fazla çeşitliliğe ve alternatiflere ulaşma imkânı sunmaktadır. Öyle ki, yerel haberleri ve bölgesel olayları takip etmek için kullanılan sosyal medya grupları, Lice'nin kültürel kimliğini ve günlük yaşamını daha doğru ve yerinden yansıtan bir mecra olarak algılanmıştır. Bu gruplar, köydeki ölümlerin duyurulmasından tutun yerel meselelerin tartışılmasına kadar, birçok farklı içerik barındırmaktadır. Lice'ye ait haberleri ve taziye bilgilerini içeren sosyal medya gruplarına üyelik ise, bölgeyle fiziksel olarak uzak olursa dahi duygusal ve kültürel bağların canlı tutulduğunu ortaya koymuştur. Bu yönüyle dijital medya, yerel aidiyetin sürekliliğini sağlayan yeni bir topluluk formuna zemin hazırlamıştır. Geleneksel ilişkiler bu platformlarda yeniden şekillenirken, dijital üyelik ve paylaşım katılım gibi unsurlar da bu topluluk aidiyetinin yeni göstergeleri haline gelmiştir. Bu tür yerel platformlar, yeri geldiğinde Lice Zazalarının toplumsal bağlarını güçlendirme ve kolektif bir bilinç oluşturma aracı olarak kullanılmaktadır. Ayrıca bölgeye odaklanan sosyal medya hesaplarının ve haber sitelerinin takip edilmesi, dijital medyanın yerel bilgi akışını hızlandıran ve daha özgür biçimde şekillendiren bir rol üstlendiğini açığa çıkarmıştır.

Lice'de Zaza kimliği ve Zazacanın tarihsel sürekliliği ile dijital çağda kazandığı yeni ifade imkânlarını bir arada değerlendiren bakış açıları da ağırlık kazanmıştır:

*“Zazacanın kökü, sözlü olarak çok eskilere dayansa da yazılı anlamda çok genç bir dildir. Hatta söz olarak en eski, yazı olarak ise en yeni dil diyebilirim. Zazakî ve Hewramanî bu anlamda aynıdır ve her ikisini köken olarak da aynı olduğu biliniyor. Teknolojinin gelişmesi, Zazakî'ye bir açılım fırsatı sundu. Örneğin dijital platformlar üzerinden bir paylaşım yaptığımda, bu dünyanın her yerine yayılabiliyor. Anadilde eğitimler online verilip, içerikler çok hızlı bir şekilde kullanıcılara ulaşabiliyor. Dünyanın dört bir yanındaki insanlar, mekânın ortadan kalkmasıyla, bu eğitim ve içeceklere erişebiliyorlar. Hâlbuki eskiden bu imkânlar yoktu ve dil daha ciddi bir risk ile karşı karşıyaydı. Fakat olumsuzluklarından da söz etmek mümkündür. Teknolojik araçlar, dil ve kültür üzerinde bir erozyon da meydana getirdi.” (Pelda, 51, Lice)*

Teknolojik gelişmeler mekânsal sınırları ortadan kaldırarak, Zazacanın dolaşıma girme, paylaşılma ve öğrenilme imkânlarını genişletmiş, dijital platformlar aracılığıyla küresel erişime imkân sağlamıştır. Bu olgu, dijital mecraların kültürel aktarım ve yeniden üretim sahası haline geldiğini işaret etmektedir. Ancak bu teknolojik açılımın, kültürel çözülme riskini de beraberinde getirdiği anlatılara yansımıştır. Yani dijitalleşme, bir yandan bir kimlik ifadesi olan Zazaca için yaşamsal bir soluk borusu sunarken, diğer yandan hızlı tüketim ve yüzeysel içerik üretimi nedeniyle kültürel erozyona zemin hazırlayan bir tehdit olarak işlev görmektedir. Bu ikili perspektif, dijital medyanın yerel diller üzerindeki etkisinin dar bir perspektifle olumlu veya olumsuz şeklinde kategorize edilemeyeceğini, aksine çelişkili, eşzamanlı ve dönüşümsel süreçler içerdiğini gösterir.

Lice sahasında dijital mecraların kültürel etkileşim ve kolektif aidiyet bağlamında stratejik biçimde kurgulandığı anlaşılmıştır. Nitekim bu mecralarda Zazacanın kullanımı, kültürel pozisyon almanın sembolik bir göstergesi olarak belirmiştir. Bu durum kimliğin dijital ortamdaki performansının içerik ve izleyiciyle kurulan ilişki düzeyinde örgütlendiğini, bazen de politik sınırları aşan etkileşim kanalları oluşturduğunu gösterir. Öte yandan dijital ağların sunduğu olanaklar aynı zamanda kültürel yakınlaşmalar ve içsel önyargıların dönüşümü açısından da etkili bir rol üstlenmiştir. Özellikle coğrafi olarak parçalanmış Zaza toplulukları arasında iletişim kurma, karşılıklı bilgi alışverişinde bulunma ve kültürel kopuklukları aşma bağlamında dijital ağlar, önemli bir birleşme zemini sunmaktadır. Bu gerçeklik, ortak bir kültürel referans sistemi oluşturmakta ve etno-dilsel kimlik içerisindeki alt bölgesel farklılıkların aşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu sayede Zazaca konuşulan coğrafyaların haritalandırılması, karşılıklı ziyaretlerin planlanması ve aktarım süreçlerinin hızlanması mümkün hale gelmiş, dijital medya sanal bir temasın ötesinde, grup içi somut sosyal ilişkilere de zemin sunmuştur.

Lice’de dijitalleşmenin kültürel aşınma risklerine dair güçlü eleştiriler de mevcuttur. Bu kapsamda görüşülen Zazaların önemli bir kısmı, özellikle TikTok gibi platformlarda artan teşhircilik, yüzeyselleşme ve kimliksel deformasyon biçimlerini kültürel yozlaşmanın bir yansıması olarak değerlendirmiştir. Dijital ortamda görünür olma çabasıyla birlikte, kültürel kimliğin estetik veya ticarileştirilmiş sunumlara indirgenmesi, bu kimliğin içeriğine zarar veren bir dönüşüm olarak okunmuştur. Ayrıca,



sosyal medyada artan etnik kutuplaşma, özellikle Zazaca ve Kurmanci konuşan bireylerin hedef alınması, dijital medyanın temasın yanında, çatışma üretme potansiyelini de ortaya koyar. Diğer bir deyişle dijital medya, hem bir karşılaşma hem de karşıtlaşma/çatışma mekânı olarak işlev görmektedir. Bu çift yönlü farkındalık, dijital medyaya kültürel ve politik işlevselliği üzerinden yaklaşıldığına işaret eder.

Genel anlamda bakıldığında Lice sahasında dijital medya, bireysel kimlik performanslarının ötesine geçerek kültürel etkileşim, kolektif bilinç, dilsel dayanışma ve eleştirel farkındalığın inşa edildiği çok boyutlu bir alan olarak öne çıkmıştır. Bu alan, bütünlüşmeye ve ayrılmaya imkân tanıyan çelişkili yapısıyla, dijital çağda toplulukların kimlik mücadelelerinin dinamiklerini anlamak açısından önemli bir zemin sunar.

Solhan sahasında dijital medya kullanımına ilişkin anlatılar ise, teknolojik dönüşümle birlikte değişen sosyal bağ kurma biçimlerini, iletişim alışkanlıklarını ve aidiyet hissini çok boyutlu biçimde ortaya koymuştur. Geleneksel medya ile dijital medya arasındaki farkı deneyimleyerek yaşayan kimi Solhanlılar, sosyal medya mecralarını bilgi edinme ve eğlenme aracı olmaktan çok, mekânsal kopuşu telafi eden bir aidiyet ağı olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda kullanım bakımından Instagram ve Facebook'un öne çıktığı görülmüş, Solhan ve Bingöl'e dair taziye, düğün, hastalık haberleri ve yerel gelişmeleri takip etmek amacıyla kurulan sanal gruplar, Zazaların köyleri ve memleketleriyle olan bağlarını dijital ortamda sürdürmesini sağlamıştır. Bu kullanım biçimi, sosyal medyanın kolektif bellek ve yerel dayanışmayı da canlı tuttuğunu göstermektedir. Sosyal medya bu yönüyle bir tür "dijital hemşehrilik" zemini oluşturarak, kimi göç etmiş Zazaların kimliksel sürekliliklerini ve kültürel belleklerini koruma işlevi sağlamaktadır.

Solhanlıların dijital platformlar arasında yaptığı ayrımlar, mecraların işlevsel çeşitliliğini de açık biçimde ortaya koymuştur. Bu çerçevede, X (Twitter) gündem ve siyasal olayları takip etmek, düşünce alışverişinde bulunmak ve kolektif tepkiler geliştirmek için kullanılırken, Instagram daha çok görsel paylaşım ve kişisel iletişim alanı olarak tanımlanmıştır. Facebook ise bölgeye dair haberlerin, grup paylaşımlarının ve geleneksel ilişkilerin sürdüğü bir alan olarak değer kazanmıştır. Bu farklılaşma, dijital mecraların Solhanlı Zazalar için nasıl anlamlandırıldığını, hangi bağlamlarda

hangi mecraların tercih edildiğini ve kullanıcıların içerikle nasıl bir duygusal, düşünsel bağ kurduklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Sosyal medya üzerinden yürütülen dernek faaliyetleri ve WhatsApp grupları aracılığıyla sürdürülen örgütlenme biçimleri, dijital medyanın kolektif yapıların sürekliliği açısından da kritik olduğunu ortaya koymuştur. Bu kapsamda Solhan'daki bazı görüşmeciler, mensubu oldukları dernek veya diğer yapıların dijital ağlar üzerinden hem iç iletişimini sağladıklarını hem de kamuoyuna yönelik bilgilendirme yaptıklarını aktarmışlardır. Bu durum sivil toplumun ve topluluk temelli örgütlenmelerin dijitalleşme ile yeniden şekillendiğine işaret ederken, geleneksel bağ kurma biçimlerinin de yeni mecralarla dönüştüğünü açığa çıkarmıştır. Sosyal medya, bu yönüyle cemaat yapılarının görünürlüğünü ve işlerliğini de sürdüren bir platform haline gelmiştir. Bununla beraber dijital medyanın bireyler üzerindeki etkisi de farklı yönlerden ele alınmış, özellikle gençler açısından zararlı içeriklerin etkisinden, sosyal ilişkilerdeki yüzeysellikten ve kimliksel erozyondan bahsedilmiştir. Ayrıca bazı Solhanlılar, sosyal medyada arkadaş listesine kimleri dâhil ettiklerine dikkat ettiklerini ve ideolojik olarak karşıt görüşteki bireylerle dijital temastan kaçındıklarını ifade etmişlerdir. Böylece sosyal medya, potansiyel bir kapsayıcı alan olmanın yanı sıra, ideolojik filtreleme ve dijital kutuplaşmanın da üretildiği bir zemin olmuştur.

Solhan'a dönük gözlem ve görüşmeler dijital medyanın kimliği yeniden tanımlayan ve pekiştiren bir işlev gördüğünü açık biçimde ortaya koymuştur.

*“Ben Zaza olduğumu hiçbir zaman unutmadığım için sosyal medya bana Zaza kimliğimi hatırlatmadı, sadece pekiştiriyor. Mesela Zazalar hakkındaki fikirlerimin çoğu internete bağlıdır. İnternet bana Zazaların sayısal bakımdan fazla olduğunu ve güçlü olduğunu, bazılarının da bildiğimiz çok ünlü isimler olduğunu gösterdi. Bunları görünce ben de Zaza kimliğime daha fazla arka çıkıyorum... İnternetle birlikte Zaza kimliği konuşulup tartışılmaya başlandı. Mesela benim oğlum internetten öğrendikleri aracılığıyla ‘ben Zazayım’ demeye başladı. Eskiden söylediğini görmezdim.” (Yusuf, 50, Solhan)*

Dijital ağlar, Zaza kimliğini oluşturan değil pekiştiren bir alan sunar. Bu bakımdan internet, bir hatırlatıcıdan ziyade aidiyeti derinleştiren ve güçlendiren bir kaynak olarak konumlandırılmış, kimliğin popülasyon, tarih ve dil üzerinden yeniden anlamlandırılması bu mecralar aracılığıyla gerçekleşmiştir. Zazaca ile ilgili temel

bilgiler edinme süreci, geleneksel eğitim veya ailevi aktarım yollarının yanı sıra dijital kaynaklar üzerinden de şekillenmiştir. Böylece Zazaların kimliğine yönelik bilgisi, giderek kendi çabalarıyla ve aracısız bir biçimde inşa edilmeye başlamıştır. Bu yönüyle dijital medya, kimlik konusunda geleneksel otorite figürlerinin yerini alan bir bilgi kaynağına dönüşmekte ve Zazaların kendi kimliklerine dair özerk söylemler geliştirmesine imkân sunmaktadır. Dikkat çeken bir boyutu ise, internetin bireysel farkındalık oluşturmakla kalmayıp, kuşaklararası kimlik aktarımına da aracılık etmesidir. Bu çerçevede internet aracılığıyla öğrenilenler sayesinde açık bir şekilde “*Ben Zazayım*” denmeye başlanması, dijital mecraların aile içi kimlik bilincini yeniden üretme kapasitesini de ortaya koyar.

Solhan sahasındaki Zazaların önemli bir kısmının, dijital medya dolayısıyla Zaza kültürel kimliğini kolektif biçimde kurma, yeniden tanımlama ve estetikleştirme sürecine aktif katılım sağladıkları görülmüştür. Buradaki özneler için sosyal medya, geçmişte yüz yüze ilişkilerle sınırlı kalan etnik aidiyetin şimdi görünür, paylaşılabılır ve çoğaltılabilir bir form kazanmasına imkân tanımıştır. Özellikle Zazaca müzikler, espriler, fenomen figürler (örneğin Gulamalaxu, Abdullah Caf gibi), köy sayfaları ve bölgeye ait kültürel içerikler, eğlence veya nostalji unsurları olmanın ötesinde, aidiyet hissinin yeniden üretilmesine aracılık eden birer sembol olarak işlev görmektedirler. Bu kullanım biçimleri, kültürel kimliğin güncel ve dinamik bir deneyim olduğunu ortaya koyar. Sosyal medyada Zazaca konuşan, şarkı söyleyen, köy yaşamını sergileyen bireylerin estetik ve otantik kabul edilmesi de dijital ortamdaki kültürel kimlik performanslarının duygusal bir doğruluk üzerinden değerlendirildiğini açığa çıkarır.

Solhan’da Zaza tarihi, dili ve kültürüne dair sayfaların sıkı takibi, kimlik inşasında aktif bir özne olma hâlini gösterir. Bu sayfaların etrafında oluşan dijital topluluklar, kimlikssel bilgi paylaşımının yanı sıra, ortak değerler, espriler ve politik tepkiler üzerinden şekillenen bir kültürel ortaklık hissini de beslemektedir. Solhanlıların bu dijital topluluklara aidiyet duymaları ise, sosyal medyanın anonimleştirici değil, tersine yeniden cemaatleştirici bir etkisi olduğunu ortaya koymuştur. Kimlik bu bakımdan Zazaların kendilerine yönelik bir tanımı değil, başkalarıyla kurdukları ortak duygulanımsal zeminde sürekli pekişen bir varoluş biçimi olarak belirir.

Solhan sahasındaki dijital medya pratikleri, Zaza kültürel kimliğinin geçmişin hatırlanmasından çok, bugünün kültürel araçlarıyla güncellenmesi ve yeniden inşa edilmesiyle mümkün olduğunu ortaya koymuştur. Dijital medya bu anlamda Zazaların, kültürel kimliklerini estetikleştirdikleri, aidiyetlerini kamusallaştırdıkları ve kendilerini çoğul, duygusal ve politik düzlemlerde yeniden kurguladıkları bir sahne işlevi görmektedir. Bu sahne, bazen kolektif bir heyecanla, bazen bireysel bir direnişle, bazen de günlük hayatın olağan ritminde şekillense de her durumda kültürel kimliğin dijital dünyada nasıl var edildiğine dair güçlü göstergeler sunmuştur. Genel olarak bakıldığında ise Solhan sahasında dijital medya, bireysel kimlik sunumu, toplumsal aidiyetin sürdürülmesi, kolektif belleğin taşınması ve yerel kültürün yeniden dolaşıma sokulması açısından önemli işlevlere sahiptir. Ancak bu işlevler, iletişim teknolojilerinin sağladığı imkânların yanında, kullanıcıların duygusal, sosyal ve kültürel eğilimleriyle şekillenen, karmaşık bir dijital deneyim alanı üzerinden ortaya çıkar.

Nazımiye sahasında dijital medya kullanımına ilişkin anlatılar, Zazaların dijital ortamla kurduğu ilişkiyi teknik bir uyum süreci olmanın ötesinde, kimliksel aidiyetin, kültürel aktarımın ve mekânsal bağlılığın yeniden üretildiği çok yönlü bir deneyim olarak ortaya koymaktadır. Nitekim görüşülen kişilerin çoğu, sosyal medya mecralarını gündem takibi veya haberleşmenin dışında Dersim'e özgü inançsal, tarihsel ve doğal içerikleri dolaşıma sokmak için de aktif bir şekilde kullanmaktadır. Bu çerçevede Raa Haq inanç ocakları ve köy temelli sosyal medya grupları, bilgi aktarımı, hatıra paylaşımının yanı sıra kolektif belleğin, ritüel bilgisinin ve kültürel belleğin taşındığı dijital arşivlerdir. Ritüellerin videolara çekilmesi ve paylaşılması, kültürel üretimin görsel ve dijital araçlar üzerinden yeniden üretildiğini göstermiştir. Ayrıca doğrudan deneyimlenen kimi ritüel biçimlerinin sosyal medyada kitlesel ilgi görmesi (örneğin hayvanları koruma amaçlı ip bağlama ritüeli gibi), yerel bilgi ile dijital görünürlük arasında kurulan yeni bir etkileşim biçimine işaret eder.

Nazımiye'de sosyal medya, uzaktaki Dersimlilerle duygusal bağ kurma, mekânsal ayrılığı telafi etme ve ortak bir kimlik hissini sürdürme aracı olarak da işlev görmektedir. Öyle ki Nazımiyeliler, yurt veya şehir dışındaki akraba ve hemşehrilerinin, bölgeye dair görsel ve sembolik içerikleri yoğun biçimde talep ettiklerini belirtmişlerdir. Bu durum sosyal medyanın nostaljik arzularla beslenen bir aidiyet mekânına

dönüştüğünü göstermesi açısından önemlidir. “*Munzur’dan bir kare gönder*”, “*Düzgün Baba Ocağı’nı göster*”, “*benim yerime bir mum yakıp, fotoğrafını gönder*” gibi talepler, dijital mecraların fiziksel mekânla kurulan bağın uzaktan da olsa sürdürülmesine aracılık ettiğini gösterir. Bu sayede Dersimliler, dijital ağlar aracılığıyla geçmişin imgelerine, coğrafi belleğe ve aidiyet hissine dijital olarak ulaşırken, aynı zamanda bu mecralara mekânsal kopukluk hissini azaltan bir “yerin uzantısı” işlevi yüklemişlerdir. Diğer bir ifadeyle, özellikle yurt dışında yaşayan Dersimlilerin bölgeye ait manzara, ritüel, ziyaret mekânlarına dair taleplerde bulunmaları, fiziksel mekânın dijital ortamda yeniden dolaşıma sokulması yoluyla bir tür sanal “topografik aidiyet” kurulduğunu gösterir. Bu bağlamda dijital medya, zamanın akışını kırarak, mekânın duygusal hatırlanışına aracılık eden bir bellek teknolojisi olarak ortaya çıkar. Bu durum Dersim özelinde dijital medyanın yer duygusu, hasret ve dönüş arzusu ile örülü, özgün bir deneyim alanına dönüştüğünün işaretidir.

Nazımiyeliler ile teknoloji arasındaki bu etkileşim biçimi, kimi zaman dijitalleşmeye yönelik eleştirel bir pozisyonu da içerisinde barındırmıştır. Bu kapsamda kimi Nazımiyeliler, teknolojinin sosyal ilişkileri yüzeyselleştirdiğini, bireyler arası iletişimi zayıflattığını ve genç kuşaklar üzerinde olumsuz etkiler oluşturduğunu ifade etmişlerdir. Bu eleştiriler, dijital medyanın sunduğu görünürlük ve erişim olanaklarına rağmen, yüz yüze iletişimin yerini tam olarak dolduramadığını ve hatta sosyal bağları çözülmeye açık hale getirdiğini düşündürmektedir. Bu noktada dijital medya, kültürel aidiyetin taşıyıcısı ve geleneksel sosyalliğin zayıflatıcısı olarak iki yönlü bir gerilim içerisinde değerlendirilmiştir. Ayrıca anlatılar, dijital medyanın topluluk temelli kimliklerin görünürlüğünü, aktarımını ve meşruiyetini sağlayan bir alan haline geldiğini de vurgulamıştır:

*“İnternetin Alevilik için büyük bir alan açtığını ifade edebilirim. Kırmacılar için de aynı şekilde. Örneğin kimileri, online kurslar verebiliyor ve Kırmacı içerikler üretiliyorlar. Facebook, Instagram, X gibi uygulamalar üzerinden kendi dillerinde yayın yapabiliyorlar. Farklı bölgelerde yaşayan ve Aleviliğe, dile ilgi duyan birçok kişi bu sayede onlarla bağlantı kurabiliyor. Dil öğrenimi için bu açıdan önemli bir katkı sundu... Alevilik ve Dersimliliğin dışarıya tanıtılmasında etkili oldu internet. İncamızın ve doğal güzelliklerimizin burası üzerinden tanıtımı yapıldı ve Dersim bugün çok fazla ziyaretçi çekiyor. Gelen*

*insanlar da kültürümüz ve dilimiz hakkında gerçekleri öğrenip gidiyorlar.” (Umut, 19, Nazımiye)*

Raa Haq inancı ve Zazalık gibi tarihsel olarak marjinalleştirilmiş, görünmez kılınmış kimlikler, dijital medya sayesinde kendi içlerinde ve dışa dönük biçimde yeniden örgütlenmektedir. Burada internet, kültürel özelliğin yeniden kurulduğu bir zemin olarak değerlendirilmiştir. Bilhassa online kurslar ve dijital içerikler aracılığıyla Zazaca gibi tehdit altındaki bir dilin öğrenilebilir hale gelmesi, dijital mecraların dilsel çoğulculuğu destekleyen, erişilebilir bir bilgi üretim ortamı sunduğunu göstermiştir. Aynı zamanda, bu platformların topluluklar arası temas noktaları oluşturduğu ve Raa Haq-Dersimli kimliğinin dış dünya ile buluşmasında etkili bir vitrinsel işlev gördüğü anlaşılmıştır. Bu doğrultuda Dersim’in kültürel ve doğal dokusunun internet aracılığıyla tanıtılması, bölgenin turistik cazibesini artırmış ve gelen ziyaretçilerin kültürel önyargılarını dönüştüren bir öğrenme süreci oluşturmuştur. Böylece dijital medya, kültürel tanıtımı basit bir görselleştirme alanı olmaktan çıkarıp, doğrudan yerel bilgiye ve inanç pratiklerine temas eden çok boyutlu bir etkileşim platformuna dönüşmüştür.

Nazımiyelilerin dijital medyaya dair anlatılarında Zazaca içeriklerin üretimi ve inanç ritüellerine dair görsel malzemelerin yayınlanması, bu mecraların bir tür dijital bellek arşivi olarak işlev gördüğünü açığa çıkarmıştır. Sosyal medya bu anlamda Dersimlilerin kendi kimliğini ifade etmelerine ve bu kimliği başkalarıyla paylaşarak çoğaltmasına olanak tanıyan bir katılım zemini oluşturmuştur. Bununla beraber görüşülen kimi Nazımiyelilerin, kişisel sayfaların yanında kültürel içerik sayfalar yönetmesi, inanç temelli paylaşımların geniş kitlelere ulaşması ve canlı yayınlar aracılığıyla ibadet pratiklerinin dijital ortamda görünür kılınması, geleneksel cemaat deneyimini sanal ortama taşıyan bir yeni sosyallik biçimi oluşturmuştur. Bu durum Raa Haq inanç kimliğinin fiziksel mekâna bağlı bir inanç pratiği olmanın yanında, dijital etkileşimler yoluyla mekânsızlaşan, daha kapsayıcı bir temsile ulaşan kimliğe evrildiğine işaret eder.

Bu dijital açılım, aynı zamanda bazı çelişkili dinamikleri de beraberinde getirmiştir. İçeriklerin politik söylemlere çekilmesi, paylaşımların altına yapılan milliyetçi, radikal-dinci veya saldırgan yorumlar yapılması gibi gerçeklikler, kimlik temsillerinin dijital medyada kontrolsüz biçimde araçsallaştırılabileceğini ve bu durumun içerik üreticilerinde hayal kırıklığı ve savunmacı tepkiler doğurabileceğini göstermiştir. Bu bağlamda görüşmecilerden biri, ilgili nedenle YouTube sayfasını izleyici yorumlarına

kapatmış ve kültürel içeriklerin siyaset dışı bir zeminde anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu olgu, dijital mecraların kapsayıcılık kadar gerilim ve çatışma üretme potansiyeline de işaret eder. Ayrıca sosyal medya platformlarının küresel karakteriyle birlikte, yerel dillerin görünürlüğünde bir azalma olduğu da vurgulanmıştır. Bu çerçevede Facebook'un yerel bağlamlı ağ yapısına karşın Instagram ve X gibi mecraların küresel karakterinin Türkçe ve yabancı dil kullanımını teşvik ettiği ifadesi, Zazaca gibi dillerin geri plana itildiğine dair bir gösterge olarak okunmuştur. Yerel grupların daha çok Facebook'ta yoğunlaşmasının nedeni de bu bakış açısıyla anlaşılır hale gelmiştir. Bu, dijital alanın fırsatlarla birlikte, kültürel homojenleştirici bir tehdit barındırdığını da göstermektedir.

Nazımiyelilerin sosyal medya üzerinden yürüttüğü kimliksel faaliyetlerde, bireysel sorumluluk ve kolektif temsil kaygısı da öne çıkmıştır. Zülfikar, Düzgün Baba, Hızır gibi sembollerin paylaşımı, Raa Haq veya Alevilik inancıyla ilgili yanlış anlamalara ve tarihsel iftiralara karşı verilen mücadele, dijital medyanın bir hakikat üretim sahasına dönüşmesini sağlamıştır. Bu mecralar kimliğin içten dışa aktarımının yanı sıra, dışarıdan gelen algıların da yeniden şekillendirilmesini mümkün kılmaktadır. Nazımiye'deki dijital medya pratikleri, bu yönüyle yerel bilginin küresel alanda dolaşıma sokulduğu ve kültürel aidiyetin semboller ile ritüeller üzerinden yeniden tarif edildiği dinamik bir etkileşim alanı sunmaktadır.

Lice, Solhan ve Nazımiye sahalarındaki yaşlı Zazaların dijital medya kullanımı ise, daha geniş bir toplumsal dönüşüm ve teknolojik adaptasyon sürecinin belirleyici yansımasıdır. Bu yaş grubu, genellikle okuma yazma bilmeyen, eğitimsel fırsatlardan mahrum kalmış ve teknolojiyle sınırlı etkileşimde bulunmuş bireylerden oluşmaktadır. Bu nedenle, dijital medyaya dair bilgi ve deneyim eksiklikleri, genellikle içerik tüketimiyle sınırlı kalmalarına yol açmıştır. Diğer bir deyişle yaşlı Zazalar, çoğunlukla sosyal medya araçlarını anlamak ve kullanmak konusunda zorluklar yaşamakta, dijital ağların sunduğu olanaklardan çok temel düzeyde faydalanabilmektedirler. Ancak bu grup arasında dijital teknolojiyi tamamen dışlayan bir tutum da söz konusu değildir. Aksine özellikle genç nesil tarafından yönlendirilen, kültürel temalı içeriklere duyulan ilgi artmaktadır. Bu bağlamda bilhassa inanç ve Zazalık gibi kimliklere dair dijital

içeriklerin izlenmesi, yaşlı Zazaların toplumsal aidiyet duygularını pekiştirmekte ve geçmişle bağlarını yeniden kurmalarına olanak sağlamaktadır.

Facebook, YouTube ve TikTok gibi daha görsel ağırlıklı platformlar, bu yaş grubunun tercih ettiği dijital mecralar arasında öne çıkmıştır. Yaşlıların çoğu, dijital medya kullanımında kısıtlı kalırken, akıllı telefonları sadece iletişim aracı olarak kullanmakta, çocukları ve torunları aracılığıyla haberleşme ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar. WhatsApp, bu grup için temel iletişim aracı olmakla birlikte, yalnızca video-konferans veya sesli mesajlaşma gibi basit düzeyde etkileşim sağlanmaktadır. Dijital medyanın bu yaş grubundaki Zazalar üzerindeki etkisi, toplumsal bağlar ve kültürel kimliklerin korunmasında da önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim çocukları ve torunlarının rehberliğinde interneti kullanmak, yaşlı Zazaların toplumsal bağlarını sürdürmelerini sağlayan bir araç haline gelmiştir. Fakat dijital okuryazarlığın eksikliği ve teknolojik araçların karmaşıklığı, yaşlı bireylerin bu teknolojilere daha fazla entegre olmasını zorlaştırmaktadır. Bu gerçeklik, dijital uçurumun yaş odaklı daha da derinleşmesine yol açmış ve genç kuşaklarla olan toplumsal ve kültürel bağların teknoloji aracılığıyla daha da belirginleşmesine neden olmuştur.

Lice, Solhan ve Nazımiye'deki dijital medya kullanımı, her üç bölgedeki kültürel kimliklerin inşasında ve toplumsal aidiyetin güçlendirilmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Lice'de dijital medya, Zaza kimliğinin yeniden ifade edilmesini sağlamış, bu kimlik üzerinden toplumsal meselelerle etkileşime geçilmesini mümkün kılmıştır. Fakat Lice'deki kimlik tartışmaları, dijital medyanın politika ile olan etkileşimi nedeniyle bazı sınırlamalarla karşılaşmıştır. Solhan'da dijital medya, yine Zaza kimliğini ifade etme, köy ve yerel kültürle olan bağları sürdürme, geleneksel belleği taze tutma ve sosyal dayanışmayı teşvik etme açısından önemli bir araç olmuştur. Solhanlı kullanıcılar, dijital platformlarda kültürel içeriklerin üretimine ve yayılmasına katkı sağlayarak, yerel kimliklerin dijital ortamda görünür olmasını sağlamaktadır. Nazımiye'de ise dijital medya, öncelikle Raa Haq inancı ve Dersimliliğin tanıtılmasında etkili bir araç olarak kullanılmış, bilhassa inanç ritüelleri ve kültürel pratiklerin dijital ortamlarda yer bulması sağlanmıştır. Bununla birlikte daha zayıf vurguyla da olsa Zazalık için önemli bir temsil alanı sunmuştur. Bu bağlamda dijital medya, her üç bölgedeki kültürel kimliklerin yeniden inşa edilmesinde büyük bir



fırsat sunarken, aynı zamanda toplumsal kutuplaşma ve dijital homojenleşme gibi zorlukları da beraberinde getirmiştir. Nihayetinde dijital ağlar, bu üç bölgenin Zaza kimliklerinin çevrimiçi dünyada yeniden şekillendirilmesinde ve topluluklar arasındaki bağlantılarının güçlendirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

## SONUÇ

Bu araştırma, Zaza topluluğunun aidiyet algıları ile kimlik anlatılarını çok boyutlu, dinamik ve bağlamsal bir çerçevede ele alarak kimlik inşası ve müzakere süreçlerini farklı saha örnekleri (Lice, Nazımiye ve Solhan) üzerinden irdelenmiştir. Alan çalışmaları, Zazaların kendilerini tanımlarken dil, inanç, politik ve bölgesel mensubiyet ile tarihsel belleği seçici biçimde harmanladıklarını ve bu unsurları içsel (grup içi) ve dışsal (gruplar arası) ayrımları müzakere etmek için kullandıklarını göstermiştir. Ayrıca çalışmada kültür, kimlik, inanç ve politik yönelimler arasındaki karşılıklı etkileşimler, kültürlerarası iletişim kesitlerinde incelenmiş, söz konusu kesitlerin simgesel sınırları görünür kıldığı ortaya konmuştur. Bu yaklaşım, kültür ve kimliğin en net biçimde, karşılaşmanın ve gerilimin yoğunlaştığı sınır alanlarında gözlemlenebileceği varsayımına dayanmıştır. Zaza bölgelerinde kültür-inanç-politika ekseninde yaşanan etkileşimler, aynı dilsel çatı altında çoklu kimlik biçimlerinin nasıl kurulduğunu ortaya koymuştur.

Araştırmada analitik çerçeve olarak benimsenen Barthçı transaksiyonalizm ve Wimmer'in çok düzeyli sınır yapım teorileri, toplumsal uyum modellerinin ötesine geçerek, grup içi ve gruplar arası gerilimlerin dönüştürücü potansiyeline odaklanmıştır. Bu perspektif, normların çoğu zaman çelişkili olduğu ve davranış kalıplarını bütünüyle açıklamada yetersiz kaldığı hareketli toplumsal yapılarda, kimlik inşasının çatışma ve müzakere süreçleriyle iç içe geçtiğini göstermiştir. Bu doğrultuda tezin sonuç kısmında temel tartışmalar sentezlenerek, Zaza kimliğinin karmaşık, çok boyutlu ve bağlamsal yapısına ilişkin çıkarımları tartışılmış, kültürel kimliğin güncel ve geleceğe dönük seyrine dair olası yönelimleri değerlendirmiştir.

Solhan, Nazımiye ve Lice'deki bulgular, Zazaların kimliklerini tarihsel köken anlatıları üzerinden temellendirdiğini fakat bu anlatıların içeriği ve işlevinin her saha için farklılık gösterdiğini ortaya koymuştur. Söz gelimi Solhan'daki Zazalar ağırlıkta, Zazacayı bağımsız bir dil olarak vurgulayıp, kendilerini Kürt kimliğinden ayrı konumlandırırken, Nazımiye'deki Zazalar, aidiyeti Raa Haq inanç pratikleriyle iç içe geçmiş tarihsel bir süreklilik çerçevesinde dile getirmiş, Lice'deki Zazalar ise kimliklerini çoğunlukla Kürt ulusal söylemi içerisinde tanımlamıştır. Bu çeşitlenme etnisiteyi, toplumsal etkileşimlerde biçimlenen sınırlarla açıklayan Barthçı transaksiyonel modele güçlü bir

ampirik destek sunmuştur. Diğer bir ifadeyle, kimliğin dilsel unsurlarla sınırlı kalmadığı, geçmiş deneyimler, siyasal bağlamlar ve yerel güç ilişkileriyle sürekli yeniden müzakere edildiği görülmüştür.

Saha verileri, ayrıca Zazacanın kimlik inşasındaki merkezi rolünü teyit ederken, bu dilin Kürtçeyle ilişkisini tek yönlü “lehçe/bağımsız dil” tartışmasına indirgememek gerektiğini göstermiştir. Solhan örneğinde dil, etnik sınırların belirginleştirici işleviyle öne çıkarken, Nazımiye ve Lice’de aynı dil, ya inanç temelli aidiyetin (Raa Haq) veya siyasal birlikteliğin (Kürt hareketi) içerisinde farklı anlamlar kazanmıştır. Bu bulgular, etnik kimliğin tarih, kolektif bellek ve iktidar aygıtlarının kesişiminde inşa edildiğini vurgulayan yaklaşımlarla da örtüşmektedir (Castells, 2004, s. 8). Dolayısıyla Zaza kimliği, sabit bir dil-soy denkleminde ziyade, tarihsel ve toplumsal karşılaşmaların belirlediği esnek bir aidiyet alanı olarak kavranmalıdır. Bu çözümleme, Zaza kimliğinin modern etnik kimlik inşası içerisindeki işlevini netleştirmekte ve etnisite çalışmalarında sınır-odaklı ve çok boyutlu yaklaşımların önemini bir kez daha teyit etmektedir.

Transaksiyonalist yaklaşım, kimliği toplumsal etkileşimlerin dinamik ürünü olarak ele alır ve bu sayede etnik farklılıkların “objektif” niteliklerden çok, karşılıklı müzakereler ve bağlamsal konumlanmalarla belirlendiğini savunur. Barth’ın klasik ifadesiyle, “etnik gruba aidiyeti belirleyen unsurlar, ‘objektif’ olarak tanımlanan farklılıklar değil, toplumsal süreçlerde oluşan farklılıklardır... Burada önemli olan, objektif farklılıklardan ziyade toplumsal etkileşimin belirlediği farklılıklardır” (2001, s. 18). Bu çerçevede Zazaların kendilerini lokal anlamda “Kırd, Kırmanç, Dımılı, Zaza”, üst kimlik açısından ise “Zaza” ve “Kürt” olarak adlandırmaları, onların farklı toplumsal arenalarda konumlanma, sınır çizme ve aidiyet performe etme biçimlerini yansıtır. Bu doğrultuda Zaza topluluklarında görülen Dımılı, Kırd, Kırmanç ve Zaza adları, dilsel varyasyonun ötesinde yerel sosyal hiyerarşiler, dini aidiyetler ve coğrafi kökenlerle örülü çok yönlü bir kimlik inşasının göstergesidir. Nitekim Vaughan, Singer ve Garde’nin *Arnhem Land* örneğinde ifade ettikleri gibi (2023), dil odaklı kimlik adlandırma çoğu zaman teknik bir etiketlemeden ziyade, toplulukların kendilerini ve ötekileri tanımlamak için kullandıkları ideolojik bir çerçeve işlevi görür (2023, s. 84). Lice, Nazımiye ve Solhan’da “Dımılı” teriminin kimi zaman iki dilliliğe (Zazaca–Kurmanci), kimi zaman Zazaların eski anayurdu “Deylem”e kimi zaman ise, aşiret

etiketine gönderme yapması, Barth'ın vurguladığı “toplumsal süreçlerde yapılan fark oluşturma”nın dilsel bir yansımasıdır. Aynı metinde tanımlanan “ausbau” süreci (bilinçli ayrıştırma), (Vaughan, Singer ve Garde 2023, s. 85) Zazaların bu terimleri bağlamsal olarak seçip kimlik sınırlarını yeniden çizmelerini açıklar.

Solhan ve Lice’de “Zaza” ile “Kırd” adlarının paralel kullanımı, *Arnhem Land*’de “Burarra” (üst-kapsayıcı dil adı) üst teriminin altında gruplanan Gu-jarlabiya veya Gun-nartpa gibi varyantlar (hem yerel coğrafi aidiyetleri hem de etnik sınırları temsil eden) örneğini çağırıştırır (Vaughan, Singer ve Garde 2023, s. 105-107). Diğer bir ifadeyle yerel bağlamda “Kırd” daha içsel ve sahici bir tanımlama sağlarken, dış aktörlerle ilişkide “Zaza” adının tercih edilmesi, dil adlarının konjonktürel strateji olarak kullanımını gösterir. Aynı ikiliğin Nazımiye’de “Kırmanç” ve “Zaza” arasında da gözlenmesi, dil adlarının inanç (Raa Haq) ve tarihsel bellekle iç içe geçen bir aidiyet repertuvarına dönüştüğünü ortaya koyar (Vaughan, Singer ve Garde 2023, s. 86-87). Ayrıca Nazımiye bağlamında “Kırmanç” adının Raa Haq-Zazaca ile özdeşleşmesi, *Arnhem Land*’de “language ownership” ile “language of the land” ayrımıyla açıklanabilir. Yani bir dil adının hem topluluğu hem de kutsal-tarihsel bir yurdu işaret etmesi, toplumsal hatırlamanın dilsel koda yansımasıdır (Vaughan, Singer ve Garde 2023, s. 97-99). Burada yaşlı kuşak, “Kırmanç” terimine tutunarak tarihsel sürekliliği vurgularken, genç kuşak sosyal medya ve diaspora etkisiyle “Zaza” ismini benimsemeye daha yatkın hâle gelmiştir. Bu durum transaksyonalist bakışla kuşaklararası kimlik pazarlığını gösterir.

Etno-dilsel adlandırmada “erasure” sürecinin, yani egemen konumda olanın diğer grupları kendi adlandırma rejimine dâhil etme eğiliminin izleri de Zaza sahasında açıktır. Bu bağlamda Kurmançların Zazaları, “Dımılı” diye çağırması veya resmî söylemlerde Zazaların tekil bir “Zaza” kategorisine indirgenmesi, *Arnhem Land*’de Kunwinjku konuşurlarının diğer lehçeleri kendi çatı adları altında tanımlama eğilimiyle paralel seyreder (Vaughan, Singer ve Garde 2023, s. 84-95). Böylece dil ve topluluk adlarının, güç ilişkilerinin yeniden üretilmesinde araçsallaştırıldığı görülür. Nihayetinde Zazaların değişen adlandırmaları, transaksyonalist perspektiften bakıldığında, sabit etnik etmenlerden çok, toplumsal karşılaşmalar, siyasal konjonktür ve kuşaklar arası müzakereyle belirlenir. *Arnhem Land* örneğinin de gösterdiği üzere, etno-dilsel

adlandırma pratikleri, aidiyetin kültürel bellek, inanç ve güç alanlarıyla kesişiminde yer alır. Dolayısıyla Zazaların “Dımılı, Kırd, Kırmanc, Zaza” gibi çoklu öz tanımlamalarını anlamak, sadece dilbilimsel tasnif değil, etkileşimsel kimlik performanslarını çözümlemeyi gerektirir. Konuşurların kendilerini nasıl adlandırdıkları, toplumsal bellekte nasıl yer almak istediklerinin de ifadesidir.

Bir grubun diğer gruplardan farklı bir ortak kültür geliştirmesinin temel nedeni, farklı koşullar altında farklı yaşam biçimleri üretmesidir. Barth (2001, s. 15) bu görüşü şöyle ifade etmektedir: “herhangi bir etnik grup, farklı çevresel faktörlerle karşılaştığında değişik yaşam biçimleri ve davranış kalıpları geliştirecektir. Aynı etnik gruba mensup bireyler, farklı coğrafyalarda yaşadıklarında, geliştirdikleri davranış kalıpları da önemli ölçüde farklılık gösterebilir.” Bu bağlamda Solhan’da, dilsel kimliğe ek olarak dinsel aidiyet (örneğin Sünni/Şafii-İslam ve Nakşibendî gelenekleriyle bağ) kimlik tanımlamasında merkezi bir rol oynamış, Nazımiye’de Raa Haq inancına bağlılık, dilsel kimliği aşan daha kapsayıcı bir aidiyet alanı olarak tarif edilmiştir. Lice’de ise bu iki sahadan farklı olarak, dilsel aidiyet ve Kürt kimliğiyle eşzamanlı özdeşlik kurma eğilimleri gözlenmiştir.

Transaksiyonalist çerçeve, kimliğin bireylerin kendilerini nasıl tanımladığından öte, bu tanımlamaların sosyal karşılaşmalarda nasıl anlam kazandığıyla ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Lice örneğinde, devletle olan temas biçimleri, Kurmaçlar ile yakın ilişkiler, çok-dillilik ve Kürt siyasi hareketi yanlısı politik tutumların kimlik müzakerelerini şekillendirdiği görülmüştür. Nazımiye’de ise geçmişten bugüne yaşanan göçler ve Raa Haq inancı merkezli kültürel dışlanma pratikleri, Zaza dilsel kimliğini bir tür “gizil hatırlama” nesnesine dönüştürmüş, farklı şehirlerde açık etnik aidiyet beyanlar yerini, daha çok kültürel nostaljiye bırakmıştır. Solhan’daki Zazalar ise kimliklerini daha çok aşiretsel düzlemde tanımlamış, bu tanımlar zaman zaman Zaza kimliğiyle simbiyotik bir ilişki kurmuştur. Bu örnekler, Barth’ın (2001) kimliğin yalnızca öz tanıma değil, başkalarının da tanınma ile oluştuğu görüşünü destekler. Aynı zamanda Lamont ve Molnár’ın (2002) tanımladığı sembolik ve toplumsal sınırlar ayrımı, sahadaki anlatılarda karşılık bulmuştur. Örneğin Nazımiye’de Raa Haq inancına bağlı olmayan bir bireyin Zazaca konuşsa dahi “bizden sayılmaması” sembolik sınırın somut hale

gelişidir. Benzer biçimde Lice’de siyasi aidiyet üzerinden (Kürt Hareketi) kurulan ayırım pratikleri, toplumsal ve politik sınırların gündelik hayattaki tezahürüne işaret eder.

Bruinessen’in (2013, s. 25) Zazalara dönük çok-katmanlı kimlik vurgusu, Barthçı transaksionalizmin sınır-odaklı perspektifiyle birleştğinde, Zazaların kimlik repertuarını anlamak için güçlü bir çerçeve sunar. Lice, Nazımiye ve Solhan’daki kimlik anlatıları, Bruinessen’in örneklendirdiği türden geçişli aidiyet pratiklerini bizzat sergilemiştir. Kimi zaman “Kırmanç” ve “Zaza” diyen aynı birey, farklı bağlamlarda “Kürt” veya “Sünni, Müslüman, Raa Haq” kimliğini öne çıkarmıştır. Bu olgu, etnisitenin doğuştan sabit, değişmez bir kategori değil, toplumsal etkileşimlerde stratejik olarak seçilen ve yeniden düzenlenen bir aidiyetler kümesi olduğunu göstermiştir. Eriksen’in (2004, s. 68) betimlediği gibi, bu stratejik tercihler yalnızca normatif beklentilerle açıklanamaz, bireyler çoğu zaman kaynaklara erişim, güvenlik veya siyasal temsil gibi hedeflere yönelik “hesap edilmiş” eylemlerle kimlik repertuarlarını yönetirler. Lice’de Kürt siyasi hareketinin genel söylemiyle uyum sağlamak adına “Kürt” kimliğini vurgulayan bir Zaza, Nazımiye’de Raa Haq inancını veya cem töreninde “Zazaca konuşan Raa Haq” kimliğini ön plana çıkarabilmekte, Solhan’da ise aşiret veya tarikat bağlamı, aynı kişinin “Tavzlı”, “Solaxanlı” veya Nakşibendî nitelmesine yönelmesine neden olabilmektedir. Bu örnekler, Barth’ın (2001) sınır müzakeresi kavramı ile Bruinessen’in kimlik geçişliliğini birleştirerek gösterir ki Zaza kimliği, çoklu bağlamsal kimliklerin dinamik bileşimidir. Böylece çalışma, etnisitenin sınırlar üzerinden biçimlenen kolektif yanını ve bireysel strateji ile tercihlerin belirlediği akışkan yanını ortaya koyarak, transaksionalist yaklaşıma Zaza sahasından ampirik bir katkı sunmuştur.

Saha anlatıları, etnik kimliğin değişen koşullara göre yeniden üretildiğini, Zazaların ise bu sürecin pasif taşıyıcıları değil, aktif öznesi durumunda olduğunu ortaya koymuştur. Ancak bu noktada transaksionalist yaklaşımın bazı sınırlılıkları da sahada gözlemlenmiştir. Özellikle Zazaların sürekli olarak alternatifler arasında seçim yapan rasyonel aktörler olarak görülmeleri, Lice gibi resmi otorite odaklı baskı, korku ve siyasal zorlamaların belirleyici olduğu bölgelerde sınırlı bir açıklayıcılık sunmaktadır. Aynı şekilde Nazımiye örneğinde, kolektif travma ve resmi ideoloji şiddetinin etkisiyle bireysel tercihler büyük kent ortamlarında bastırılmış ve kimlik çoğu zaman örtük bir

anlatı biçiminde korunmuştur. Bu olgular, Alverson'un (1979) Barth'a yönelik, "etnik aidiyeti fayda-maliyet ekseninde okuma" eleştirisini haklı çıkarır niteliktedir.

Alverson'un eleştirisinden hareketle transaksiyonalizmin açıklayamadığı sahadaki boşluklar, Wimmerci bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Öyle ki Wimmer'in etnik sınır teorileri, Zaza topluluklarının Lice, Solhan ve Nazımiye gibi farklı coğrafi, inançsal ve dilsel bağlamlardaki kimlik inşa süreçlerini anlamada son derece işlevsel bir kuramsal çerçeve sunmuştur. Saha verileri göstermiştir ki bu üç bölgedeki Zazalar, aynı etno-dilsel isim etiketi altında yer almalarına rağmen, gerek kültür gerek siyasi yönelimler gerekse inanç biçimleri açısından farklı kimliksel pozisyonlar alabilmekte, yer yer birbirlerine mesafe koyabilmekte veya yakınlık kurabilmektedir. Bu durum Wimmer'in (2013) de vurguladığı gibi, sınırların durumsal, geçirgen ve değişken olduğunu ortaya koymuştur. Örneğin Solhan'da Sünni Zazalar, Raa Haq inancına bağlı Zazalarla olan sınırı daha çok inanç temelli kurarken, Sünni-İslam inancına bağlı Kurmançlarla kurdukları ilişkiyi dilsel ve kültürel yakınlık üzerinden yeniden üretmişlerdir. Buna karşın Nazımiye'deki Raa Haq inancına bağlı Zazalar, Sünni Zazalarla aralarındaki tarihsel-soğuk, dışlayıcı ilişkiyi hatırlatmakta ve Raa Haq inancına bağlı Kurmançlara, Türkmen, Arap Alevilere ve yer yer seküler sol aktörlere kendilerini daha yakın konumlandırmaktadırlar. Lice'de ise daha sekülerleşmiş Kürt kimliği, Zazalar ve Kurmançlar arasında ortak bir üst kimlik zemini oluşturarak, inançsal farklılıkların önüne geçebilmiştir. Bu üç saha, etnik sınırların dilsel veya inançsal temeller üzerinden kurulmadığını, siyasi aidiyetler, gündelik pratikler ve tarihsel belleğin de bu sınırları biçimlendirdiğini göstermiştir.

Wimmer'in etnik sınırların kategorik ve sosyal-davranışsal olmak üzere iki düzeyde şekillendiği (2008b, s. 975) yönündeki tespiti, sahada gözlemlenen çok boyutlu kimlik stratejileriyle önemli ölçüde kesişmiştir. Örneğin Nazımiye'de bir birey, kendisini hem Raa Haq inancına bağlı hem Zaza hem de Kürt olarak tanımlarken, bu kimliklerin ağırlığı bağlama göre değişebilmektedir. Günlük yaşamda inançsal aidiyet öncelenirken, siyasi temsilde Kürtlük ön plana çıkabilmektedir. Bu durum Zazaların aynı anda birden fazla kategori içerisinde var olabildiklerini ve kimliklerini duruma göre dönüştürebildiklerini (Wimmer, 2008a, s. 1025) ortaya koyar. Solhan'daki pratiklerde gözlenen "Zaza Zazaya daha yakındır" düşüncesi ise, grup içi benzerliklerin etnik

sınırların sürekliliğini nasıl sağladığına işaret eder. Bu olgu, Wimmer'in grup içi homojenliğin grup dışı sınırları nasıl pekiştirdiğini vurgulayan yaklaşımıyla tutarlıdır (Wimmer, 2013a, s. 12-13). Diğer yandan Lice örneğinde gözlenen kimlikler arası geçirgenlik ve Kürt siyasi hareketiyle kurulan ortak zemin, sınırların siyasi hareketler ve gündelik pratikler yoluyla yeniden kurulduğunu (Wimmer, 2013b) gösterir.

Saha verilerinde, grup sınırların aynı coğrafyada dahi farklı biçimlerde inşa edildiği, bazı durumlarda bu sınırların bulanıklaştığı, bazen ise keskinleştiği gözlemlenmiştir. Özellikle farklı inanç sistemlerine sahip Zazalar arasındaki etkileşim pratikleri, kimi bölgelerde dışlanma ve çatışma üretirken, kimi bölgelerde bu sınırların aşılmasına ve yeni toplumsal bağların kurulmasına olanak tanımaktadır. Nazımiye'de "kapalı" Sünni kimliğiyle etkileşimlerin hala tedirginlikle karşılandığı, buna karşın seküler Zazaların etnik kimliğinden çok dünya görüşüne göre değerlendirildiği örnekler; Lice'de Raa Haq inancına bağlı olanlarla kurulan ilişkilerin politik ortaklık üzerinden meşrulaştırılması; Solhan'da ise dinî normların kültürel pratiklerde temel belirleyen olması, etnik sınırların farklı boyutlarda işlediğini gösterir. Bu bağlamda, Wimmer'in sınır çalışmalarına getirdiği dinamik yaklaşım (2008b; 2013b), tek tip etnik aidiyet ve mutlak kültürel farklılık varsayımlarını geçersiz kılmıştır. Dolayısıyla Lice, Solhan ve Nazımiye gibi saha örnekleri, sınırların pratikler içerisinde yeniden kurulan yapılar olduğunu ampirik olarak kanıtlamıştır.

Wimmer'in sınır çizme stratejilerine dair geliştirdiği beşli çerçeve (2008b, s. 986-990), Zazaların Lice, Solhan ve Nazımiye bağlamında yürüttükleri kimlik müzakerelerini anlamada önemlidir. Bu sahalarda farklı tarihsel, kültürel, siyasal ve inançsal kodlar üzerinden şekillenen sınır yapım pratikleri, Zazaların grup içi ve grup dışı aidiyet ilişkilerinde dinamik bir biçimde devreye girmiştir. Örneğin Solhan'daki Sünni Zazaların, Raa Haq inancına bağlı Zazalara yönelik mesafeli ve dışlayıcı söylemleri, Wimmer'in (2008b), "*sınır daraltma*" (boundary contraction) olarak tanımladığı stratejiyle doğrudan örtüşmektedir. Bu strateji, daha dar bir etnik ve inançsal aidiyet çerçevesi inşa ederek, grup kimliğini inançsal temelde dışarıdan ayırtırmakta, özellikle Raa Haq veya Alevilik gibi tarihsel olarak marjinalize edilmiş kimlikleri dışarıda bırakma eğilimi göstermektedir. Solhan'da kültürel temas alanlarındaki dikkatli



ayrıştırma pratikleri, bu daraltıcı sınır çiziminin gündelik yaşamda nasıl sürdürüldüğünü göstermiştir.

Nazımiye bağlamında ise farklı bir strateji olan “*sınır evirme*” ve “*yeniden konumlandırma*” (Wimmer, 2008b) mekanizmalarının ön plana çıktığı gözlemlenmiştir. Raa Haq inancına bağlı Zazalar, tarihsel olarak dışlandıkları Sünni çoğunluk kimliğine karşı kendi içlerinde yeni bir politik ve kültürel bilinç geliştirerek, inanç sistemlerini bir direniş zemini olarak yeniden kurmuşlardır. Örneğin genç kuşakların, ebeveynlerinden farklı olarak sekülerlik, dünya görüşü ve ortak politik zemin üzerinden tercihlerde bulunmaları, bireysel düzeyde “*yeniden konumlanma*” (repositioning) stratejisinin de sahada görünür hale geldiğini ortaya koyar. Buna karşılık yaşlı kuşaklar, Raa Haq inancının iç normlarına daha sıkı bağlı kalmakta ve özellikle Sünni kimliklere yönelik temkinli bir sınır sürdürmektedir. Bu da Wimmer’in (2013b) sınırların sabit olmaktan çok, kuşaklararası dahi farklı stratejilerle işlenebileceği yönündeki vurgusuyla doğrudan ilişkilidir.

Lice bağlamında ise Wimmer’in “*sınır genişletme*” (2008b) stratejisi dikkat çeker. Özellikle Kürt siyasi hareketinin etkisiyle, Zaza ve Kurmanç kimlikleri arasında politik ortaklık temelinde kurulan ilişkiler, kimlik sınırlarını aşan bir kolektif aidiyet alanı oluşturmuştur. Bu durum Wimmer’in tanımladığı (2008b, s. 1032), daha yüksek bir kategorik düzeyde yeni bir kimliğin (örneğin Kürt veya yurtsever Kürt gibi) inşa edilmesi ve mevcut alt kimliklerin (Zaza-Kurmanç, Raa Haq-Sünni) bu yeni çerçeveye entegre edilmesi ile gerçekleşmektedir. Böylece Lice’de etnik sınırların genişlediği, yerel kimliklerin politik olarak daha kapsayıcı bir üst kimliğe kaydığı görülmüştür. Bu durum “ $a+b=c$ ” (Kurmançlar + Zazalar = Kürtler) şeklinde ifade edilen, farklı dil veya inanç gruplarının yeni bir ulusal veya etnopolitik kategoriye evrilmesi biçimindeki Wimmerci modelin sahadaki izdüşümüdür.

Wimmerci anlamda bu mikro sahalarda kimi alternatif sınır çizme pratikleri de mevcuttur. Lice, Solhan ve Nazımiye’de yürütülen alan çalışmasında, *sınır genişletme* stratejisinin en tipik formu, Kürt hareketinin sağladığı “çatı kimlik” üzerinden kendisini göstermiştir. Lice’de görülen politik mobilizasyona ilaveten Solhan ve Nazımiye’de başta gençler olmak üzere Zazaların, önemli oranda kendilerini çatı manada “Kürt” olarak kodlamaları, kategorik sınırı genişletirken dilsel farklılığı simgesel sermaye

olarak elde tutmalarına olanak tanır. Böylece siyasal ortaklık, dilsel ve inançsal çeşitliliği silmeye değil, yeni bir hiyerarşi altında (Kürtlük) yeniden düzenlemeye imkân tanır. Wimmer'in vurguladığı gibi buradaki (2013b, s. 50-52), *sınır genişlemesi* çoğu zaman “daha kapsayıcı kollektif temsil” kadar “güç paylaşımı” vaadiyle de meşrulaşır.

Buna karşılık Nazımiye'nin Raa Haq-Zaza topluluğunda *sınırları daraltma* eğilimi de görülür. Nitekim Raa Haq inanç sistemiyle Zazaca birleştirerek, “Kırmançlık” adında içe dönük bir özerklik alanı kurulur. Yerel söylemde “biz” vurgusunun, dış referanslı Zazalık tanımını geri plana itmesi, Wimmer'in “kategoriye ikiye bölme ve daha alt ayırım düzeyini öne çıkarma” dediği fisyon modelini somutlaştırır (2008b, s. 1036). Bu daraltma, sadece dilsel canlılık (günlük Kırmançça kullanımı) üzerinden değil, inanç ritüellerinin mekânsal-duygusal ağıyla da sürdürüldüğü için kategorik ve sosyal-davranışsal boyutların çakiştiği tipik bir “toplumsal sınır” örneği oluşturur (2008b, s. 975). Lice'deki *evirme* dinamiği ise, resmi otorite baskısının oluşturduğu alt konumu tersyüz etme çabasıyla belirir. Bir yandan Kürt hareketine eklemlenerek “direnen yerli” etiketini üst-statüye taşır, diğer yandan Zazacayı direnişin kültürel markeri/işaretleyicisi hâline getirir. Böylece sınırın semantik içeriği yeniden tanımlanır (2008b, s. 986-989).

Solhan, Nazımiye ve Lice'de Zazaların bağlama göre “Zaza”, “Kürt”, “Raa Haq” veya “Müslüman” kimliğini dolaşıma sokmaları *yeniden konumlandırma* stratejisini de yansıtır. Burada kimlik, durumsal kaynak dağılımına göre tercih edilen bir “esnek sermaye”ye dönüşür (Wimmer, 2013b, s. 55-57). Son olarak Nazımiye'de Raa Haq inancı ve Aleviliği önceleyen yaklaşımların, “Rızalık Şehri” ve “türdeşlik” gibi söylemler üzerinden diğer Alevilerle etnik-dilsel sınırları evrenselci bir bakış açısı (Alevistan gibi) içerisinde eritmeyi hedeflemesi, Wimmer'in (2008b: 989-990) “*belirsizleşen sınırlar*” kategorisine dâhildir. Burada etnisite yerini inanç merkezli etik kodlara bırakır.

Bu bulgular, Zaza sahasında Wimmerci anlamda sınır çizme pratiklerinin tekil bir doğrultu izlemediğini, aksine aynı tarihsel-coğrafi matriste *genişleme*, *daraltma*, *evirme*, *yeniden konumlanma* ve *belirsizleşme* stratejilerinin birbirine eklemlendiğini gösterir. Dolayısıyla etnik sınırlar “sabit hatlar” değil, aktörlerin menfaat, koalisyon ve sembolik sermaye mücadeleleri içerisinde sürekli kaydardıkları geçirgen zeminlerdir. Bu gerçeklik, Wimmer'in “etnisitenin kurumsal ve ağsal imkanlar kadar bireysel hesaplarla

da şekillendiği” önermesinin (2013b, s. 12) Zaza mikro-coğrafyasındaki ampirik teyidi niteliğindedir. Böylece kimlik, bir aidiyet olmanın ötesinde, stratejik bir pozisyon alma biçimine dönüşmektedir. Bu da Wimmer’in etnisiteyi (2008b) “oluşturulan ve değiştirilebilen bir sınır çizimi” olarak kavramsallaştırmasının sahada karşılık bulduğunu göstermiştir.

Kimliği sınır metaforu üzerinden ele alan yaklaşımlar, politik/ideolojik yönelimlere veya sınırların politikleşmesine ilişkin güncel tartışmaları da aydınlatmak için elverişli bir çerçeve sunar. Bu bağlamda Weber’in sosyal kapanma vurgusu (1968), Wimmer’in etnik sınırların dört boyutuna ilişkin tipolojisi (2013b; 2008b) ve Mahoney’nin yol bağımlılığı kavramı (2000) birlikte düşünüldüğünde, Zazaların “Kürt”, “Zaza”, “Kırmanç”, “Alevi” veya “Müslüman” olarak konumlanmalarının rastlantısal değil, siyasallaşma derecesiyle yakından ilgili olduğu görülür. Bu bağlamda Zaza bölgelerine dönük 1990’larda daha da belirginleşen remi ideoloji odaklı müdahaleler, kültürel farkların zaten keskin olduğu bir uzamda yeni sınıflandırma söylemlerini dolaşıma sokarak, sınırın “siyasi belirginlik” katsayısını artırmıştır. Wimmer’in ifadesiyle (2008b, s. 1002) bu tür müdahaleler, mevcut etnik haritayı bulanıklaştırmakla kalmaz, aynı zamanda sınıflandırma belirsizliğini çoğaltır. Zira “sistem” özellikle Raa Haq sahasına bir mesaj, Sünni sahaya başka bir mesaj taşırken, sınırın hangi hattı temsil edeceği üzerindeki toplumsal mutabakatı da zayıflatır.

Aynı dönemlerde Kürt hareketinin, tek dilli (Kurmanci odaklı) kamusalılık üretmesi de sınırı “kültürel farklılık” boyutunda netleştirmese de “sosyal kapanma” kanallarını daraltarak, Zazaların politik alanda geçiş esnekliğini kısıtlamıştır. Bu durum Weber’in öngördüğü gibi (1968) kaynakların (siyasi temsiliyet, sembolik prestij) tek elde toplanmasına yol açtığı için etnik eşitsizlik algısını keskinleştirmiş ve Zazalık odaklı ayrışmanın zeminini hazırlamıştır. Ayrıca Wimmer’in “siyasi açıdan anlamlı kategoriler” tanımında belirttiği üzere (2008b), devlet aygıtı ve Kürt hareketi ulusal düzeyde güçlü aktörler olarak devreye girdiğinden, Zaza etiketi politik arenada neredeyse istemsizce yüksek profilli bir vurguya dönüşmüştür. Böylece sınır, “yüksek belirginlik–düşük istikrar” rejimine girmiş ve aidiyet beyanı ideolojik spektruma göre hızla değişirken, grup içi uzlaşılmış kültürel işaretler henüz pekişmemiştir.

Mahoney'nin *yol bağımlılığı* kavramı (2000, s. 510-512), neden kimi alt-bölgelerde politik anlamda "Zazalık", kimi yerlerde ise "Kürtlük" veya "Dersimcilik" söylemin devam ettiğini açıklar. İlk devlet odaklı resmi müdahale seti, Zazaları farklı yönlerle iterken yerleşen bilişsel haritalar, daha sonra gelen aktörlerin (Kürt hareketi, Zaza Hareketi gibi) strateji setini sınırlamıştır. Örneğin Raşî Haq inancına bağlı Zazaların 2000'ler sonrası da "Kırmanç" etiketini tercih etmeleri, tam da önceki dönemlerde inşa edilen Dersim merkezli muhalif repertuarın taşıdığı kapasiteyle ilgilidir. Buna karşılık sisteme yakın Sünnî bölgelerde merkez-sağ anlatısı, sınırı yeni bir eksen (dinî muhafazakârlık) çerçevelemiştir. Böylece bu bölgelerde "*Zazayız, Kürt değiliz*" söylemi, kültürel farklılaşmadan çok, siyasal hizalanmayı işaret eden bir sınır bakımından işlevselleşmiştir. Nihayetinde Weber'in kapanma diyalektiği (1968), Wimmer'in sınır boyutları (2008b) ve Mahoney'nin ardışık etkiler şeması (2000) birlikte ele alındığında, Zaza kimliğinin güncel görünümü tekil bir "etnik uyanış"tan ziyade, çok boyutlu siyasal ara aktörlükler, kısmi sosyal kapalılık ve dalgalı kültürel işaretler setinin etkileşiminden doğan, yüksek salınımlı bir sınır rejimi olarak belirmektedir. Bu rejimde sınır ne tam geçirgen ne de donuk biçimde kapalıdır. Aksine siyasal güdümlerin oluşturduğu konjonktürel rüzgârla yer değiştirmekte, etnik kategoriler de buna paralel olarak yeniden tanımlanmaktadır.

Zazacanın durumu ise, onu etnik sınırları belirleyen, aidiyet duygusunu pekiştiren ve toplumsal belleği şekillendiren kültürel bir taşıyıcı olarak konumlandırmaktadır. Nitekim Brubaker'in (2004, s. 4) vurguladığı şekilde etnisiteyi, farklı bağlamlarda harekete geçen bir süreç olarak kavramak, Zazacaya yönelik çeşitli yaklaşımların neden bu kadar farklı biçimlerde ortaya çıktığını anlamayı kolaylaştırır. Bu bağlamda Zazacaya dair kimi anlatılarda anadilin duygusal ve kültürel bir aidiyet aracı olarak görülmesi, dilin öznel bellek ve kimlik inşasının aracı olduğunu gösterir. Ayrıca Weber'in (1978'den aktaran Jackson, 1983, s. 8) dilin ortak bir dini-kültürel sistem içerisindeki ritüel işlevine yaptığı atıf, Nazîmiye'de dilin inançla özdeşleşen yönünü anlamak açısından açıklayıcıdır. Zira burada anadil, bir tanımlayıcı form olmaktan çok kutsalın ve inançsal geleneğin sürekliliğini sağlayan sembolik bir ev içi dünyadır. Smith'in (2002, s. 52) uyarısı ise, dili etnikliğin mutlak tanımlayıcısı olarak ele alan yaklaşımların sınırlarını göstermesi bakımından önemlidir. Zira Zazacanın farklı varyantlarının birleştirilerek ortak bir yazı diline dönüştürülmeye çalışılması, sahadaki

bazı anlatılarda görüldüğü üzere, anlaşılabilirlik sorunlarına ve aidiyet çatışmalarına neden olabilmektedir. Bu durum kültürel farklılıkların aynı dili konuşan gruplarda dahi farklı anlamlandırma biçimlerine yol açtığına dair tespiti (Smith, 2002) doğrular niteliktedir.

Geleneksel Türk medyasında etnik kimliklere yönelik temsil biçimleri, çoğunlukla homojenleştirici ve dışlayıcı bir pratik içerisinde yapıla gelmiştir. Zazalar özelinde bakıldığında, bu temsiliyet çoğu zaman ya yoklukla ya da stereotipleştirilmiş figürlerle sınırlı kalmış dilsel, kültürel ve inançsal çeşitlilik, hegemonik ulus anlatıları içerisinde marjinalleştirilmiştir. Bu bağlamda etnisite, Anderson'un (2006) belirttiği gibi, basılı ve görsel medyanın sunduğu imgeler üzerinden "hayali bir topluluk" olarak inşa edilmiştir. Ancak bu hayal, baskın grubun tahayyülüne dayanmakta, Zazaların kendi kültürel varoluşlarını medyada ifade etmelerine büyük ölçüde ket vurmaktadır. Knoblauch'un (2001, s. 27) "zihin toplulukları" kavramsallaştırmasında olduğu gibi, medya araçları bilgi aktaran yapılar olmanın ötesinde, etnik kimliklerin dilsel ve kültürel bağlamda yeniden kurulduğu alanlardır. Bu bağlamda Zazaca, medya dolayısıyla (televizyon yayınları, dergiler, dijital mecralar gibi) Zazaların kendi kimliklerini üretme ve temsil etme çabalarının bir aracı olarak ortaya çıkar.

Dijital medyanın sunduğu hız, etkileşim ve erişim kolaylığı ise, Zaza topluluklarının kimlik inşa süreçleri açısından fırsat ve tehditleri eş zamanlı bünyesinde barındırmıştır. Nitekim Chen'in (2012, 3-4) belirttiği gibi, Dijital medya yalnızca mesajın biçimini ve içeriğini değil, kültürel grupların birbirini algılayış biçimini de dönüştürmektedir. Lice, Solhan ve Nazımiye bağlamlarında elde edilen veriler, bu etkileşimin bireysel kimlik inşasını ve kolektif aidiyet alanlarını dönüştürdüğünü ortaya koymuştur. Bu bağlamda geleneksel ile dijital kültür arasında açılan süreklilik boşluğu, kuşaklararası iletişimi zorlaştırmakta, genç kuşaklar dijital medya aracılığıyla kimliğe dair daha dinamik ve çoğulcu anlatılar kurarken, yaşlı kuşaklar bu dönüşüme erişmekte güçlük çekmekte fakat dil hâkimiyetini sürdürmektedir. Zaza kimliğine dair kültürel semboller, müzikler, dil varyantları ve pratiklerin dijitalleştirilerek sosyal medya mecralarına taşınması, uluslararası elektronik değişim kültürünün etkilerini bu mikro-ölçekli grup içerisinde dahi görünür kılmıştır. Bununla birlikte söz konusu kültürel kodların farklı mecralarda farklı temsillerle sunulması, kültürel yeniden yapılandırma sürecinin, yerel bağlamlarda

yeni türden kimlik farkındalıkları ve içsel ayrışmalar doğurduğunu göstermiştir. Bu doğrultuda Qian ve Scott'ın (2007'den aktaran Chen, 2012, s. 7) dikkat çektiği gibi dijital alan, zaman zaman kültürlerarası ve kültür içi gerilimleri besleyen bir mecra haline gelmiştir. Nihayetinde dijital medya, Zaza toplulukları arasında kültürel bir paylaşım alanı olmaktan çok, kimliksel olarak yeniden kurulan, farklı bağlamlar içerisinde anlam kazanan ve yerel-evrensel düzlemlerde sürekli müzakereye açık bir temas alanıdır.

Bu araştırmanın ampirik yönü, yöntemsel düzeyde önemli bir açılım sunmuştur. Karşılaştırmalı, çok-sahalı etnografik tasarım, “sınır-yapımı” süreçlerini tekil yerleşimlerle sınırlı okumaların ötesine taşıyarak, aynı makro-rejim altında var olan mikro ölçekteki farkları görünür kılmıştır. Bu yaklaşım, Brubaker'ın (2004) “gündelik etnisite” tartışmasını Wimmer'in (2013b) çok-boyutlu sınır tipolojisiyle kesiştirirken, dilsel pratiklerden törel ritüellere, politik ve inançsal etkileşimlerden dijital ağlara uzanan geniş bir veri yelpazesini analize dâhil edebilmiştir. Böylelikle yöntem, yalnızca “neyin sınır” olduğunu değil, sınırın hangi bağlamsal birlikteliklerde hangi araçlarla kurulduğunu da sergileyerek, etnisite çalışmalarında mikro-politik devinimlerin izlenmesine yönelik analitik bir prototip sunmuştur.

Kültürel politika üretimi bakımından araştırmada ortaya çıkan temel önerme ise, kültürel çoğulluğu “alt-kültürler mozaïği” biçiminde donduran, grupları sabit kimlik blokları olarak tasavvur eden yaklaşımların yerine, sınırların zamansal-mekânsal hareketliliğini, çoklu aidiyet biçimlerini ve bağlama göre değişen etkileşim örüntülerini veri alan çok düzeyli tasarımlara yönelinmesidir. Bu perspektif, etnisiteyi farklı ölçeklerde (yerel, bölgesel, ulusal ve dijital) yeniden kurulan, müzakere edilen ve kimi zaman da bulanıklaşan bir olgu olarak ele almayı mümkün kılar. Böyle bir yaklaşım, mevcut kültürel çeşitliliğin daha gerçekçi biçimde haritalanmasının yanında toplumsal gruplar arası ilişkilerin, güç asimetrisinin ve kimlik politikalarının dinamik doğasının politika yapım süreçlerine entegre edilmesini de sağlar. Bu yolla, kültürel politika alanında daha kapsayıcı ve değişkenliklere duyarlı bir yönetim anlayışının zemini güçlenmiş olacaktır.

Kuramsal olarak çalışma, etnik sınırların oluşum ve yeniden üretim süreçlerini yalnızca dil, inanç ve gelenek gibi kültürel kodlar üzerinden açıklamanın yetersiz olduğunu, bu

sınırların aynı zamanda ekonomik kaynaklara erişim, siyasal temsilde yer alma olanakları ve dijital mecralardaki görünürlük gibi yapısal koşullarla iç içe geçtiğini ortaya koymuştur. Örneğin belirli bir kimliğin yerel yönetimlerde veya sivil toplumda temsil edilme düzeyi, o kimliğin kamusal alandaki meşruiyet sınırlarını genişletebilir veya daraltabilir. Benzer şekilde, ekonomik imkânlarla erişim (örneğin istihdam, eğitim, göç fırsatları) kimlik aidiyetinin tercih edilme biçimlerini etkileyebilir. Dahası dijital platformlar üzerinden yürütülen kimlik anlatıları, sınırları daha geçirgen hale getirip, sınırın tanımını yeniden çerçeveleyebilir. Bu nedenle çalışma, etnik sınır kuramını kültürel anlam dünyasının ötesine taşıyarak, kimliğin nasıl maddi, siyasal ve medyatik bağlamlarda biçimlendiğini üç boyutlu bir çerçevede inceleme gereğini vurgulamıştır. Diğer taraftan, Wimmer’in varsaydığı beş stratejiye (genişleme, daralma, evirme, yeniden konumlanma, belirsizleşme) sahada eş-zamanlı işleyiş olasılığını ekleyerek, stratejilerin birbirinin alternatifi değil, çoğu kez birbirini tamamlayan devinimler olduğu yaklaşımını öne sürmüştür.

Son olarak Zazaların kültür-inanç-politika ekseninde ortaya çıkan hibrid aidiyet biçimleri, Barth’ın (2001) kültür-dışı sınır yaklaşımını güncelleyerek, Kim’in (2007) “kültürlerarası simbiyoz” (ortak yaşam deneyimi etrafında, farklı kültürel kimlikler arasındaki yakın ve uzun vadeli etkileşimler) kavramını yerel bağlama uyarlayan bir analitik çerçeve geliştirmiştir. Bu çerçeve, kültürel farklılıkların birbirini dışlayan sınır mekanizmaları yerine, karşılıklı bağımlılık ve ortak yaşam pratikleri üzerinden sürdürüldüğünü ortaya koyar. Böylece kimlikler, kendi içsel bütünlüklerinin yanı sıra farklı topluluklarla kurdukları ekolojik, ekonomik, siyasal ve kültürel alışveriş ağları içerisinde tanımlanabilir hale gelir. Yerel bağlamda kültürlerarası simbiyoz, topluluklar arası ilişkilerin çatışma veya tam entegrasyon ikiliğine indirgenemeyecek kadar karmaşık olduğunu, bunun yerine gündelik pratikler, ortak mekân kullanımları, ritüel paylaşımı ve dijital etkileşimler aracılığıyla süreklilik kazandığını gösterir. Bu perspektif, kimliklerin geçirgenliğini ve bu geçirgenliğin hangi koşullarda güçlenip zayıfladığını anlamak için kullanılabilecek dinamik bir analiz modeli sunar.

Gelecek araştırmalar, Zaza kimliğinin dönüşümünü daha kapsamlı biçimde anlayabilmek için özellikle Avrupa diasporası ile İç Anadolu’daki Zaza kolonilerine odaklanabilir. Almanya, Fransa, İsviçre gibi ülkelerdeki diaspora Zazalarının çevrimiçi

ve çevrimdışı platformlar üzerinden yürüttükleri kimlik söylemleri, sınır inşa stratejilerinin yeni mecralarla nasıl modüle edildiğini ortaya koymak açısından verimli bir alan sunmaktadır. Öte yandan, Aksaray ve çevresinde yoğunlaşan, Kurmaçlarla değil doğrudan Türk egemen kimliğiyle temas eden Zaza toplulukları ise, etnik sınırların sessizleştiği, yeniden konumlandığı veya gündelik hayata gömülü biçimde müzakere edildiği yerler olarak dikkat çekmektedir. Bu iki karşıt bağlam, kimlik repertuarlarının nasıl şekillendiğini ve etnik sınırların çoklu ölçeklerde nasıl üretildiğini karşılaştırmalı biçimde analiz etmeye olanak tanıyacaktır. Böyle bir gündem, etnik sınır analizlerini statik kategorilerden kurtarıp, sürekli yeniden kurulan ilişkisel alanlar olarak konumlandırmayı mümkün kılacak, Zaza topluluklarının gelecekteki kimlik pazarlıklarını daha öngörülebilir kılacak veri setleri üretecektir.



## KAYNAKÇA

- Adler, P. A. ve Adler P. (1994). "Observational Techniques", İçinde, *Handboook of Qualitative Research*. N. Denzin ve Y. Lincoln, (Ed.), (s. 377-392) London : SAGE.
- Akdeniz, H. A. (2009). *Melekan Şeyhleri*. Malatya: İtaki Kitabevleri.
- Akgür, Z. G. (1997). *Türkiye’de Kırsal Kesimden Kente Göç ve Bölgeler Arası Dengesizlik (1970-1993)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aksoy, G. (2006). *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi: Raa Haq’da Dinsel Figürler*. Komal Yayınları.
- Alan, S. (2023). *Kent ve Siyaset Ekseninde Aşiretin Dönüşümü: Bingöl Tavz Aşireti Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alanoğlu, M. (2019). Zazalar: Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Bölgelerinde Yaşayan Etnik Grup. İçinde, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (s 688-690). (3. basım Ek-2. cild). Ankara.
- Alanoğlu, M. (2021). Zaza Tarihi Nasıl Yazılabilir? Tarihyazım ve Kaynaklar Üzerine Bir Yöntem Denemesi. *Cihannüma: Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 7 (1), s. 149-181.
- Alverson, H. (1979). The Scars of Bondage: Black Americans as Subjects in Behavioral Science Research. *The Journal of Social Psychology*, 109 ( 2), s. 187-200.
- Anderson, B. (2006). *Hayalî Cemaatler: Milliyetin Kökenleri ve Yayılmaları*. M. H. Doğan (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Andrews, P.A. (1992). Türkiye’de Etnik Gruplar. M. Küpüşoğlu ( Çev.). İstanbul: ANT (Tüm Zamanlar Yayıncılık).
- Anuk, N. (2020). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü ve Zazalar (1961-1991), İçinde, *Yazınsal Varoluştan Akademik Literatüre Kırmancıca ( Zazaca)*. Shahab Vali (Ed.). (s. 157-188) İstanbul: Vate Yayınları.
- Armstrong, J. A. (1982), *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill: University of North California Press.
- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. A. Tekin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aşiretler Raporu. (2003). D. Perinçek (Der.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Atmaca Bulut, E. (2019). *335 Nolu Lice Şer’iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

- Aydın, S. (2009). *Türk Kimliğinin Yaratılması ve Ulusal Kimlik Sorunu Üzerine*. Ankara: Maki Basın Yayın (Özgür Üniversite).
- Aydın, S. ve Eminoğlu, K. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Azimli, M. (2012). Osmanlı Dönemine Kadar Lice, İçinde, *Dünden Bugüne Lice Sempozyumu (05-06 Eylül-2008)*, A. Erkol ve A. Adak (Ed.). (s. 47-59). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Baluken, Y. (2012). Mervanîler Devrinde Lice, İçinde, *Dünden Bugüne Lice Sempozyumu (05-06 Eylül-2008)*, A. Erkol ve A. Adak (Ed.). (s. 59-72). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Banton, M. (1997). *Ehnic and Racial Conciousness*, London ve New York: Longman.
- Banton, M. (2001). "Progress in Ethnic and Racial Studies", *Ethnic and Racial Studies*, 24 (2), s. 173-194.
- Barret, S. R. (1996). *Anthropology: A Student's Guide to Theory and Method*. Toronto, Buffalo, Londra: University of Toronto.
- Barth, F. (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu*. E. Kaya ve S. Gürkan (Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Başbuğ, H. (1984). *İki Türk Boyu Zaza ve Kurmanclar*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Bauman, Z. (1996). *Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*. K. Atakay (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. İ. Türkmen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2004). *Sosyolojik Düşünmek*. A. Yılmaz (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*. Y. Alogan (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. M. Hazır (Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Baumann, G. (1999). *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York, London: Routledge.
- Bayart, J. F. (1999). *Kimlik Yanılsaması*. M. Moralı (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Beltekin, N. (2021). Resmi Söylemde Bingöl'deki Kürt Aşiretleri. İçinde, *Bingöl Dört Dağ İçinde*, E. Çağlayan. (Ed.). (s. 39- 52). Van: Peywend Yayınları.
- Benhabib, S. (1990). "Hannah Arendt and Redemptive Power of Narrative". *Social Research*, 57 (1), 167-196.

- Benhabib, S. (1998). "Democracy and Identity: In Search of the Civic Polity". *Philosophy and Social Criticism*, 24 (2-3), s. 85-100.
- Benhabib, S. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*. M. Küçük, (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berman, M. (1988). *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. London: Penguin.
- Beşikçi, İ. (1992). *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyoekonomik ve Etnik Temeller*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Bilgin, N. (1996). *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bingöl İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (2025). *Solhan İlçesi*. Erişim Tarihi: 7 Ocak 2025, Link: <https://bingol.ktb.gov.tr/TR-171158/solhan-ilcesi.html>
- Bizbirlik, A. (1999). 16. Yüzyılın Ortalarında Atak Sancağı ve Sancak Beyleri Üzerine Notlar, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 14 (1), s. 109-133.
- Bois, Th., Minorsky, V. ve Mac Kenzie, D. N. (1996). *Kürtler ve Kürdistan*. K. Fıratlı (Çev.). İstanbul: Doz Yayınları.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2011). *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. N. Ökten (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozbuğa, R. (2019). "Kimlikleşme Kavşağında Zaza Kimliği ve Zaza Hareketi", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Boztepe, S. (2012). Kureyşan Ocağı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 63 (1), s. 423- 426.
- Brass, P. R. (1991). *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparision*. Londra: Sage Publications.
- Brass, P. R. (1996). "Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation". İçinde, *Ethnicity*. J. Hutchinson and A. D. Smith (Der.). (s. 85–89). Oxford: Oxford University Press.
- Britannica, A. (1994). *Genel Kültür Ansiklopedisi*. İstanbul: Ana Yayıncılık.
- Brubaker, R. (2004). *Ethnicity Without Goups*. USA: Harvard University Press.
- Brubaker, R. (2009). "Ethnicity, Race and Nationalism", *Annual Review of Sociology*, 35 (1), s. 21-42.
- Bruinessen, M. V. (2013). "Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri". İstanbul: İletişim Yayınları.
- Buckingham, D. (2008). *Introducing Identity*. İçinde, *Youth, Identity, and Digital Media*. D. Buckingham (Ed.). (s. 1–22) The MIT Press.

- Bulut, F. (2013). *Dersim Raporları*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Buran, A. (1992). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu Ağızları Üzerine Araştırmalar (Ağızlar)*. Ankara: Boğaziçi Yayınları.
- Burik, S. (2009). *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*. USA: University of New York Press.
- Butler, J. (2000). Restaging the Universal: "Hegemony and the Limits of Formalism, İçinde, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary on the Left*. Butler, J., Laclau, E. ve Zizek, S. (Der.). (s. 11-43). New York: Verso.
- Calhoun, C. (1994). "Social Theory and the Politics of Identity", İçinde, *Social Theory and the Politics of Identity*. C. Calhoun, (Ed.), (s. 9 - 36) Oxford: Blackwell.
- Calhoun, C. (2012). *Milliyetçilik*. B. Sütçüoğlu (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları..
- Castells, M. (2005). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür: Ağ Toplumunun Yükselişi (cilt 1)*. E. Kılıç (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Castells, M. (2008). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür: Kimliğin Gücü (cilt 2)*. E. Kılıç (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cengiz, D. (2014). Kureyşan (Khuresu) Ocağı'nın Cem Ritüeli ve Ritüel Musikisi. *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (5), s. 55-94.
- Cengiz, D. (2019). "Kırmanç ve Dersim Tanımlamaları Üzerine," İçinde, *Dersim Üç Dağ İçinde*. S. Halis (Der.). (s. 89-110) İstanbul: Nota Bene Yayınları.
- Cengiz, S. (2019). *Aşiret Aşiret Dersim (Dersim Aşiretleri)*. Erşim, 7 Temmuz 2024, Link: [https://yolpedia.eu/wp-content/uploads/2019/12/SEYFI\\_CENGIZ\\_-\\_ASIRET\\_ASIRET\\_DERSIM\\_DERS.pdf](https://yolpedia.eu/wp-content/uploads/2019/12/SEYFI_CENGIZ_-_ASIRET_ASIRET_DERSIM_DERS.pdf)
- Chen, G. M. ve Starosta, W.J. (1996) 'Intercultural communication competence: A synthesis'. *Annals of the International Communication Association*, 19 (1), s. 353-83.
- Chen, G. M. (2012). The Impact of New Media in Intercultural Communication in Global Context. *China Media Research*, 8 (2), s. 1-10.
- Cohen, S.P. (1998). *Modern Social Theory*. London: Heinemann
- Connolly W. E. (1995). *Kimlik ve Farklılık*. F. Lekesizalın (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cornell, S. ve D. Hartmann (1998). *Ethnicity and Race-Making Identities in a Changing World*, London: Pine Forge.
- Coser, L. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*. H. Hülür, S. Toker ve İ. Mazman, (Çev.). Ankara: De Ki Basım Yayın.

- Creswell, J. W. (2016). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. O. Birgin ve diğerleri (Çev.). Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Çağlayan, E. (2016). *Zazalar: Tarih, Kültür ve Kimlik*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çelebi, Evliya (1999). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (III. Kitap)*. S. A. Kahraman ve Y. Dağlı (Yay. Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çem, M. (2011). *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği*. İstanbul: Vate Yayınları.
- Çem, M. (2011). *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği*. İstanbul: Vate Yayınları.
- Çiçek, C. (2017). *The Kurds of Turkey: National, Religious and Economic Identities*. London: I.B. Tauris.
- Dalkılıç, H. (2015). *Désim'in Anadolu'daki Statüsü*. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Davis, J. E. (2000). *Identity and Social Change*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Day, G. (2006). *Community and Everyday Life: The New Sociology*. New York: Routledge.
- Deniz, D. (2011). *Dersim İnanç Sembolizmi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Denzin, N. K. (1997). *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century*. CA: Sage Publications.
- Derrida, J. (1982). *Positions*. A. Bass, (Çev.). USA: The University of Chicago Press.
- Diken, Ş. (2019). *İsyân Sürgünleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi (1999). *Diyarbakır Salnameleri*, Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Doğan, M. (2024). Problems in Zazakî Nomenclature. İçinde, *Gorani in its Historical and Linguistic Context*. S. Gholami ve S. Osman Karim (Der.). (s. 249-276). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Doğruel, F. (2009). *Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü: İnsaniyetleri Benzer*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eickelmann, D.F. (1989). *The Middle East: An Antropological Approach*. New Jersey: Prentice Hall Publisher.
- Eidhem, H. (2001). "Toplumsal Bir Damga Olarak Etnik Kimlik", Fredrik Barth (Ed.), İçinde, *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu*, (s. 41- 62). A. Kaya ve S. Gürkan (Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Ekinci, M. R. (2022). Beylikten Sancağa Osmanlı İdari Teşkilatında Atak (16-19. YY.), İçinde, *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar*, E. Çiftçi,

- V. Gürhan ve M. R. Ekinici (Ed). (s. 143-186). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Eller, J. ve R. Coughlan (1993). "The Poverty of Primordialism: The Demysification of Ethnic Attachments", *Ethnic and Racial Studies*. 16 (2), s. 184-202.
- Emerson, R. M., Fretz, R. I. ve Shaw, L. L. (2008). *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması: Etnografik Alan Notları Yazımı*. A. E. Koca (Çev.). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Erdoğan, A. (2024). *Tarih Boyunca Mezopotamya'da Siyasi Yapı: Zazalar*. Ankara: Elips Kitap.
- Eren, H. (2023). *Zazalar'da Parçalı Yapı*. İstanbul: Sancı Yayınları.
- Eriksen, T. H. (2004). *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış*. E. Uşaklı (Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Eriksen, T. H. (2009). *Küçük Yerler Derin Mevzular: Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş*. F. Adsay (Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Erikson, E. H. (1966). "The Concept of Identity in Race Relations: Notes and Queries", *Daedalus*, 95 (1), s. 145 – 171.
- Erkan, R. ve Aydın, D. (2012). *Doğu'da Siyasetin Dinamikleri*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Erkol, A. (2012). Seyda Ahmed El-Hassi ve Kitabı't-Tesdid Bi Şerhi Muhtesri't-Tevhid İsimli Eseri, İçinde, *Dünden Bugüne Lice Sempozyumu (05-06 Eylül-2008)*, A. Erkol ve A. Adak (Ed.). (s. 345-356.). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Fay, B. (2005). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi-Çokkültürlü Bir Yaklaşım*. İ. Türkmen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Fenton, S. (2001). *Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür*. N. Şad (Çev.). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Fırat, M. Ş. (1998). *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*. İstanbul: Kamer Yayınları.
- Fisher, B., Anselm, M. ve Strauss L. (1997) "Etkileşimcilik". T. Bottomore ve R. Nisbet (Der.). İçinde, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, K. Dinçer (Çev.). (s. 459-496) Ankara: Ayraç Yayınları.
- Flammia, M. ve Sadri, H. A. (2011). Intercultural Communication From an Interdisciplinary Perspective. *US-China Education Review*, 8 (1), s. 103-109.
- Frye, R. N. (1984). *The history of Ancient Iran*. CH Beck. García-Carbonell, A. ve Rising, B. (2006). Culture and Communication. *College of Management Georgia Institute of Technology Atlanta, Georgia, USA*. 13 (987), s. 23-40.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

- Geertz, C. (1994). "Primordial And Civic Ties". İçinde, *Nationalism*. A. Smith ve J. Hutchinson, (Der.). (s. 29-34), Oxford: Oxford University Press.
- Gezik, E. (2000). *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*. Ankara: Kalan Yayınları.
- Gezik, E. (2021) The Kurdish Alevi: The Followers of the Path of Truth (Raa Haq/Riya Heqi). İçinde, *The Kurds*. H. Bozarslan, C. Güneş ve V. Yadırgı (Ed.). (s. 560-580). United Kingdom: Cambridge University Press.
- Giddens, A. (2005). *Sosyoloji*. Cemal Güzel (Çev.). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Glazer, N. ve D. P. Moynihan (1996). "Beyond the Melting Pot", İçinde, *Ethnicity*, Hutchinson, J. ve A. D. Smith (Ed.). (s. 135-138). New York: Oxford.
- Gökalp, Z. (2011). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Gramsci, A. (2020). "Selections From the Prison Notebooks". İçinde, *The Applied Theatre Reader Q*. Hoare ve G. N. Smith (Ed.). (S. 141-142). London: ElecBook.
- Gupta, A., ve Ferguson, J. (1997). Discipline and Practice : 'The Field' as Site, Method and Location in Anthropology, İçinde, *Anthropological Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science*, A. Gupta, ve J. Ferguson (Ed.). (s. 1-46). USA: University of California Press.
- Gümüş, E. (2012). "Lice ve Çevresinde Kurulmuş Beylikler ve Burada Meskun Aşiretler", İçinde, *Dünden Bugüne Lice Sempozyumu (05-06 Eylül-2008)*, A. Erkol ve A. Adak (Ed.). (s. 451-461). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Güntaş Aldatmaz, N. (2020). "*Topluluk Dillerinin Kaybolması ve İletişim: Kırmancca (Zazaca) Örneği*". (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hall, S. (1998). Eski ve Yeni Kimlikler: Eski ve Yeni Etniklikler. Anthony D. King (Der.), içinde, *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, (s. 63-96). G. Seçkin ve Ü. H. Yolsal (Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Hall-Lew, L. (2009). *Ethnicity and Phonetic Variation in a San Francisco Neighborhood*. (Yayımlanmamış Doktora tezi) Palo Alto/CA: Stanford University.
- Harvey, D. (2003), *Postmodernliğin Durumu*. S. Savran, (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hogg, M. A., Terry, D. J. ve White, K. M. (1995). "A Tale of Two Theories: A Critical Comparison of Identity Theory with Social Identity Theory". *Social Psychology Quarterly*, 58 (4), s. 255 – 269.

- Horowitz, D. (1985). *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Howarth, D. ve Stavrakakis, Y. (2000). Introducing Discourse Theory and Political Analysis, İçinde, *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies, and Social Change*. D. Howarth, A. J. Norval, ve Y. Stavrakakis (Ed.). (s. 1-23). Manchester University Press.
- Hutchinson, J. ve Smith, A. D. (1996). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Huyssen, A. (1993). "Mapping the Postmodern". İçinde, *A Postmodern Reader*. J. Natoli ve L. Hutcheon (Ed.). (s. 105 - 157). New York: State University of New York Press.
- Işık, S. (2021). Lice Beyleri, Vakıf Ahmet Bey Camii ve Sakal-ı Şerif, İçinde, *Ashab-I Kehf Şehri Lice Tarih, Edebiyat, Kültür*, H. Yıldız ve diğerleri (Ed.). (s. 71-96.). Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları.
- Işık, Y. (2012). *Bir Tutam Tunceli*. (Tunceli Valiliği Yayını). Ankara: Anıt Matbaa.
- İlkha (2023). Solaxan aşireti: "Fitne ve huzursuzluğa neden olacak tüm hareketlerden kaçınalım". Erişim, 07 Ocak 2025, Link: <https://ilkha.com/guncel/solaxan-asireti-fitne-ve-huzursuzluga-neden-olacak-tum-hareketlerden-kacinalim-312724>
- İzady, M. R. (2023). *Kürtler*. C. Atila (Çev.). İstanbul: Doz Yayınları.
- Jackson, M. (1983). An Analysis of Max Weber's Theory of Ethnicity. *Humboldt Journal of Social Relations*, 10 (1), s. 4-18.
- Jenkins, R. (1996). Ethnicity Etcetera: Social Anthropological Points of View. *Ethnic and Racial Studies*, 19 (4), s. 807-822.
- Kalafat, Y. (1998). *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*. (Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara). Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Karabulut, S. (2013). *Zazalar: Tarihi Kültürel Ve Sosyal Yapı*. İzmit: Altın Kalem Yayınları.
- Kartarı, A. (2014). *Kültür, Farklılık ve İletişim: Kültürlerarası İletişimin Kavramsal Dayanakları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaya, M. S. (2021). *Zaza Kürtler*. İstanbul: Dara Yayınları.
- Kaymak, W. (2014). *Zaza Halk Tarihinin Büyük Hatları*. İstanbul: Arya Yayıncılık.
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*. B. Özkul (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kecskes, I. (2018). How Does Intercultural Communication Differ From Intracultural Communication?, İçinde, *Intercultural Communication in Asia: Education,*



- Language and Values*. In Curtis, Andy ve Roland Sussex (Der.) (s. 115-135) Cham: Springer.
- Kelner, D. (2001). Popüler Kültür ve Post-modern Kimliklerin İnşası. (G. Seçkin, Çev.). *Doğu Batı Dergisi*, 15 (4), s. 195-226.
- Keskin, M. (2019). Zaza Dili. İçinde, *Tarihsel ve Sosyolojik Gelişimi İle Zazaca*. Mesut Özcan ve Hüseyin Çağlayan (Der.). (s. 10-47). Ankara: Kalan Yayınları.
- Kim, Y. Y. (2007). Ideology, Identity, and Intercultural Communication: An Analysis of Differing Academic Conceptions Of Cultural Identity. *Journal of Intercultural Communication Research*, 36 (3), s. 237-253.
- Knoblauch, H. (2001). Communication, Contexts and Culture. A Communicative Constructivist Cpproach to Intercultural Communication, İçinde, *Culture in Communication: Analyses of Intercultural Situations*, A. D. Luzio, S. Günthner ve F. Orletti (Der.). (s. 3-34). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Korkmaz, M. (2012). *Deylem'den Dersim'e Dersimliler*. Ankara: Alter Yayınları
- Kostoryano, R. (1996). *Kimlik Pazarlığı. Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen İlişkileri*. A. Berktaş (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kubota, R. (2012). "Critical Approaches to Intercultural Discourse and Communication." İçinde, *The Handbook of Intercultural Discourse and Communication*, C. B. Paulston, S. F. Kiesling ve E. S. Rangel (Ed.). (s. 90-109). Malden, MA: John Wiley & Sons.
- Kurij, S. (?). "Zazalar ve Zazaca Yazını", Erişim: 17 Temmuz 2024, Link: [http://www.zazaki.net/file/zazalar\\_v...pdf](http://www.zazaki.net/file/zazalar_v...pdf).
- Kümbetoğlu, B. (2005) *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Laclau, E. (2015). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. E. Başer, (Çev.). İstanbul: Birikim Kitapları.
- Laclau, E. ve Mouffe, C. (2015). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. A. Kardam (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lamont M. ve Molnár V. (2002). The Study of Boundaries in The Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167-195.
- Lawler, S. (2008), *Identity: Sociological Perspectives*, Cambridge: Polity Press.
- Leeds-Hurwitz, W. (2002). *Wedding as Text: Communicating Cultural Identities Through Ritual*. Mahwah: Erlbaum.
- Levinas, E. (1989). "Time and the Other", İçinde, *The Levinas Reader*, S. Hand. (Der.). (s. 37-58). Blackwell: Oxford.

- Levi-Strauss, C. (2010) *Irk, Tarih ve Kültür*. H. Bayrı ve diğerleri (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lewis, J. (2003) Design Issues, İçinde, *Qualitative Research Practice: A Guide for Social Science Students and Researchers*. J. Ritchie ve J. Lewis. (Ed.). (s. 48-77). London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Lezgin, R. (2016). “*Toplumsal Kürt Gruplarından Zazalar*”. Diyarbakır: Roşna Yayınları.
- Maalouf, A. (2008).*Ölümcül Kimlikler*. A. Bora (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- MacKenzie, D. N. (1989). “The Role of the Kurdish Language in Ethnicity”, İçinde, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, P. A. Andrews (Ed.). (s. 541-547). Wiesbaden: Reichert
- MacKenzie, D. N. (1995). “Notes on Southern Zaza (Dimilî),” İçinde: *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies*, Fragner, B. G. ve diğerleri, (Ed.). Rome, s. 14-41.
- Mahoney, J. (2000). Path Dependence in Historical Sociology. *Theory and Society*, 29 (4), s. 507-548.
- Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültürün Teorisi*. S. Özkal, (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Malmîsanij, M. (1996). “*Kird, Kirmanc Dimilî Veya Zaza Kürtleri*”. İstanbul: Deng Yayınları.
- Malmîsanij, M. (2021). “The Kırmanjki (Zazaki) Dialect of Kurdish Language and the Issues It Faces,” İçinde, *The Kurds*. H. Bozarslan, C. Güneş ve V. Yadırgı (Ed.). (s. 663-686). United Kingdom: Cambridge University Press. ,
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. O. Akınhay ve D. Kömürcü (Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Martin, N. J. ve Nakayama, T. (2010). *Intercultural Communication In Contexts*. New York: McGraw-Hill.
- Mead, G. H. (1972). *Mind, Self, and Society: From The Standpoint Of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mouffe, C. (2010). *Siyasal Üzerine*. M. Ratip, (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nehar, B. (2020). *Geçmişten Günümüze Zazaların Tarihi*. Festival Yayınları.
- Neuman, L. W. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. S. Özge (Çev.). Ankara: Yayınodası Toplumbilim Dizisi.
- Öğmen, M. (2011). Aşiret Yapılanması İle Bingöl ve Civarında Bulunan Aşiretler. İçinde, *Arşiv Vesikalarına Göre Bingöl Kolokyumu(1-2 Ağustos 2009)*. M. M. Söylemez ve İ. Çapak (Ed.). (s. 85-100). Ankara: Bingöl Belediyesi Yayınları.

- Öpengin, E. (2021). “The History of Kurdish and the Development of Literary Kurmanji”, İçinde, *The Kurds*. H. Bozarslan, C. Güneş ve V. Yadırgı (Ed.). (s. 603-632). United Kingdom: Cambridge University Press.
- Özbudun, S. (2002). *Kültür Hâlleri: Geçmişte, Ötelerde, Günümüzde*. Ütopya Yayınevi.
- Özbudun, S., Şafak B. ve Altuntek, S. (2005). *Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar*. Ankara: Dipnot.
- Pamukçu, E. (1992). “*Dersim Zaza Ayaklanması'nın Tarihsel Kökenleri*”. İstanbul: Yön Yayıncılık.
- Passerini, L. (2010) “Kimlik İronilerinden İroni Kimliklerine”, Anthony Pagden (Ed.), İçinde, *Avrupa Fikri*. R. Ögdül ve M. Varlık, (Çev.). (s. 215-233). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Patel, F., Li, M. ve Sooknanan P. (2011). *Intercultural Communication Building a Global Community*. New Delhi: Sage Publications.
- Paul, L. (2011). “Zazaca’nın Kökeni ve Konumu ve Etnik Kökeni ile Dilin İlişkisi”, Varol M. (Editör) *I. Uluslararası Zaza Dili Sempozyumu (13-14 Mayıs 2011)*, (s. 19-25). Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- Philipsen, G. (1992). *Speaking Culturally: Explorations in Social Communication*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Piller, I. (2007) Linguistics and Intercultural Communication. *Linguistics and Language Compass*, 1 (3). s. 208–226.
- Punch, K. F. (2014). *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. D. Bayrak, H. B. Arslan ve Z. Akyüz (Çev.). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Rex, J. (2008). “Etnisite”, İçinde, W. Outhwaite (Ed.), *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*. M. Pekdemir, (Çev.). (s. 251-253) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rich, C. J. (1836). *Narrative of a Residence in Kordistan, and on the Site of Ancient Nineveh*, London.
- Ritzer, G. (1992). *Sociological Theory*. Ü. Tatlıcan (Çev.). McGraw-Hill Inc.
- Samovar, L. A. ve Porter, R. E. (2003). *Intercultural Communication A Reader*. USA: Wadsworth Publishing.
- Sarı, E. (2004). Kültürlerarası İletişim: Temeller, Gelişmeler, Yaklaşımlar. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 10 (39), s. 1-31.
- Sarı, E. (2010). *Kültür, Kimlik, Politika: Mardin’de Kültürlerarasılık*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Schmitt, C. (2006). *Siyasal Kavramı*. E. Göztepe (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde: Öteki ile İlişki*. A. Sönmezay, (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Scollon, R. ve Scollon, S. W. (2001). Discourse and Intercultural Communication. İçinde, *The Handbook of Discourse Analysis* D. Schiffrin, D. Tannen, ve H. Hamilton (Ed.) (s. 538–547). Blackwell.
- Selcan Z. (2011), Zaza Dili'nin Tarihi Gelişimi, Varol M. (Editör) *I. Uluslararası Zaza Dili Sempozyumu (13-14 Mayıs 2011)*, (s. 111-142). Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- Selcan, Z. (2004). (ilk baskı 1994). “Zaza Ulusal Sorunu”. Ankara: Zaza Kültürü Yayınları.
- Sen, A. (2006). *Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması*. A. Kardam (Çev.). İstanbul: Henkel Yayınları.
- Sevgen, N. (1982). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri: Osmanlı Belgeleri ile Kürt Türkleri Tarihi*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Shimp, A. ve Sharma, S. (1987), “Consumer Ethnocentrism: Construction And Validation Of The Cetscale”, *Journal Of Marketing Research*, 24 (3), s. 280-289.
- Sılan, N. S. (2010). *Doğu Sorunu Necmeddin Sahir Silan Raporları (1939- 1953)*. T. Akekmekçi ve M. Pervan (Yay. Haz.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Simmel, G. (2016). *Yabancı: Yabancı Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik*. L. Ünsaldı, (Yay. Haz.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Simpson, G. E., ve Yinger, M. J. (1985). *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*, New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers.
- Smith, A. D. (1994). *Milli Kimlik*. B. S. Şener (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, A. D. (2002) *Ulusların Etnik Kökeni*, S. Bayramoğlu ve H. Kendir (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Soane, E. B. (2008). Report on the Sulaimania District of Kurdistan. *Revise: Meena, Review: Dr. Andrew Hyde*, Sulaimani: Kurdology Center.
- Solhan Haber (2022). Solaxan Aşiretinden Bayram Buluşması Programı. Erişim, 07 Ocak 2025, Link: <https://www.solhanhaber.com/haber/5472/solaxan-asiretinden-bayram-bulusmasi-programi.html>
- Solhan Kaymakamlığı (2025). *İlçemizin Tarihçesi*. Erişim Tarihi: 7 Ocak 2025, Link: <http://www.solhan.gov.tr/tarihcesi>
- Somersan, S. (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Somersan, S. (2008). “Babil Kulesi’nde Etnilerden Ulus-Devletlere”, *Doğu Batı*, 11 (44), s. 75-90.
- Söylemez, M. M. ve Demir, A. (2010). *1550 Tarihli Tahrir Defterine Göre Çabakcur Livası: Nüfus ve İskanı*. Bingöl: Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları.
- Stone, J. (1995). Race, Ethnicity, and the Weberian Legacy. *American Behavioral Scientist*. 38 (3), s. 1-10.
- Stryker, S. ve Burke, P. J. (2000), “The Past, Present, and Future of an Identity Theory”, *Social Psychology Quarterly*, 63 (4). s. 284 – 297.
- Sumner, W. G. (1906). *Folkways*. Boston: Ginn.
- Sunguroğlu, İ. (1958). *Harput Yollarında*. İstanbul: Yeni Matbaa.
- Sykes, M. (1915). *The Caliphs Last Heritage: A Short History of Ottomam Empire*. Londra: MacMillan
- Şavata, B. (2015). *Ön Asya Halkları İle Kürdlerin Tarihi I*. İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları.
- Şavran, T. G. (2012). *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Şeref Han (2013). *Şerefname*, A. Yeğin (Çev.). İstanbul: Nubihar Yayınları.
- Tajfel, H. (1981). *Human Groups and Social Categories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tankut, H. R. (2000). *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*. Ankara: Kalan Basım Yayın.
- Taş, K. (2017). *Dünü ve Bugünü İle Kureyşan Aşiretleri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taylor, C. (2005). Tanınma Politikası. Amy Gutmann (Der.), içinde, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası* (s. 42 – 84). C.Akaş, (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Teker, Ş. (2023). *Lice Tarihi ve Doğal Güzellikleri*. İstanbul: Logo Yayınevi.
- Tunceli Valiliği (2012). *Tunceli İl Yıllığı*. Köksal, T. ve Ulaşoğlu, İ. H (Ed.). Ankara: Anıt Matbaa.
- Türkdoğan, O. (1998). *Güneydoğu Kimliği*. İstanbul: Alfa Yayınları
- Türkdoğan, O. (2010). *Türk Toplumunda Zazalar ve Kürtler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- van Bruinessen, M. (2013a). Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri. H. Yurdakul (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- van Bruinessen, M. (2013b). *Ağa, Şeyh, Devlet*. S. B. Yalkut (Çev.). İstanbul: İletişim.

- van den Berghe, P. L. (1978). Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective. *Ethnic and Racial Studies* 1(4), s. 401-411.
- van den Berghe, P. L. (1994). *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.
- Vaughan, J., Singer, R. ve Garde, M. (2023). Language naming in Indigenous Australia: A view from western Arnhem Land. *Multilingua*, 42(1), s. 83–10.
- Wakamatsu, H. (2022). Aşiret Kavramı ile Etnik Aidiyetin Oluşumuna Örnek Olarak Lolan Aşireti, İçinde, *Aktör, Müttefik, Şaki: Kürt Aşiretleri*, T. Şur ve Y. Çakmak (Ed.). (s. 479-489). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, M. (1968). *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. (1995). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. Ö. Ozankaya (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Weber, M. (2012). *Ekonomi ve Toplum (cilt 2)*. L. Boyacı (Çev.). İstanbul: Yarın Yayınları.
- Wells, C. (1994). *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Doğası*. B. Güvenç (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Werner, E. (2012). Zazaların Dinleri Üzerine Düşünceler. Varol M. (Editör). S. Kaya (Çev.). *II. Uluslararası Zaza Dili Sempozyumu (4-6 Mayıs 2012)*, (s. 38-56). Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- Wimmer, A. (2007). How (Not) to Think About Ethnicity in Immigrant Societies. Toward A Boundary-Making Perspective. İçinde, *Concepts and Methods in Migration Research*. (Working Paper No. 44). Oxford: ESRC Centre on Migration, Policy and Society, University of Oxford.
- Wimmer, A. (2008a). Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making. *Ethnic and Racial Studies*. 31 (6), s. 1025-1055.
- Wimmer, A. (2008b). The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. *American Journal of Sociology*. 113 (4 ), s. 970–1022.
- Wimmer, A. (2013a). *Waves of War: Nationalism, State Formation, and Ethnic Exclusion in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wimmer, A. (2013b). *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Yavuz, R. (2014). “Zirki Aşireti 85 Yıllık Maaşın Peşine Düştü”. *Hürriyet*, Erişim Tarihi: 17 Haziran 2024, Link: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/zirki-asireti-85-yillik-maasin-pesine-dustu-26018907>
- Yazıcıoğlu, Y. ve Erdoğan, S. (2014). *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Detay Yayınları.

- Yıldırım, A. (2012). Lice'nin Kuruluş Yeri ve Gelişiminde Coğrafi Faktörlerin Rolü, İçinde, *Dünden Bugüne Lice Sempozyumu (05-06 Eylül-2008)*, A. Erkol ve A. Adak (Ed.). (s. 143-154). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, B. (2018). *Kutsal Mekân ve Coğrafya: Nazimiye (Tunceli) Örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, M. Z. (2012). Geçmişten Günümüze Lice'nin İdari ve Demografik Gelişimi, İçinde, *Dünden Bugüne Lice Sempozyumu (05-06 Eylül-2008)*, A. Erkol ve A. Adak (Ed.). (s. 237-260). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Yılmazçelik, İ. (1999). *XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Dersim Sancağı*. Elazığ: Çağ Ofset Matbaa.
- Zeki Beg, M. E. (2015) *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Zhao, H. (2018). *Language Variation and Social Identity in Beijing*. (Yayınlanmamış Doktora tezi) London: Queen Mary University of London.
- Zırh B. C. ve Akçınar M. (2013). "Derin Bir Kuyu Dersim'e Berlin'den Bakmak," İçinde, *Dersim'i Parantezden Çıkartmak: Dersim Sempozyumu'nun Ardından*. Z. Hepkon, S. Aydın ve Ş. Aslan (Ed.). (s. 44-75). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zilan, B. (2019). "Zazaların Kendini Adlandırma Biçimlerine Dair Tarihsel Bir Çözümleme," İçinde, *Sözden Yazıya Zazaca*, N. Beltekin ve A. Kırkan (Ed.). (s. 305-360). İstanbul: Peywend Yayınları.

### Kaynak Görüşmeciler

- Dr. Ayetullah Karabeyeser, Bingöl Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.
- Dr. Daimi Cengiz, Munzur Üniversitesi, Müzik Bölümü.
- Hıdır Eren, Zaza Dil ve Kültür Derneği (Zaza-Der) Yöneticisi ve Zazaca Öğretmeni.
- Dr. Mehemed Malmîsanij, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü ve Vate Çalışma Grubu.

## EK1 ORJİNALLİK FORMU

|                                                                                   |                                                                                                                 |                              |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------|------------|
|  | <b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b><br><b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>                                               | Doküman Kodu<br>Form No.     | FRM-DR-21  |
|                                                                                   |                                                                                                                 | Yayın Tarihi<br>Date of Pub. | 04.01.2023 |
|                                                                                   | <b>FRM-DR-21</b><br><b>Doktora Tezi Orijinallik Raporu</b><br><i>PhD Thesis Dissertation Originality Report</i> | Revizyon No<br>Rev. No.      | 02         |
|                                                                                   |                                                                                                                 | Revizyon Tarihi<br>Rev. Date | 25.01.2024 |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b><br><b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b><br><b>İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| Tarih: 28/08/2025                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Tez Başlığı (Türkçe): Farklı Coğrafyalarda Zaza Olmak: Etno-Dinsel Sınırlar, Karşılaşmalar, Farklılaşmalar<br>Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| Yukarıda başlığı verilen tezin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 362 sayfalık kısmına ilişkin, 28/08/2025 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 3 'tür.                                                                  |
| Uygulanan filtrelemeler**:<br>1. <input type="checkbox"/> Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç<br>2. <input checked="" type="checkbox"/> Kaynakça hariç<br>3. <input checked="" type="checkbox"/> Alıntılar hariç<br>4. <input type="checkbox"/> Alıntılar dâhil<br>5. <input checked="" type="checkbox"/> 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç                                                             |
| Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. |
| Gereğini saygılarımla arz ederim.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Mehmet FİĞAN                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |

|                          |                              |                                                                                                                                                                                                        |
|--------------------------|------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Öğrenci Bilgileri</b> | <b>Ad-Soyad</b>              | Mehmet FİĞAN                                                                                                                                                                                           |
|                          | <b>Öğrenci No</b>            | N17240812                                                                                                                                                                                              |
|                          | <b>Enstitü Anabilim Dalı</b> | İLETİŞİM BİLİMLERİ                                                                                                                                                                                     |
|                          | <b>Programı</b>              | İLETİŞİM BİLİMLERİ                                                                                                                                                                                     |
|                          | <b>Statüsü</b>               | <div style="display: flex; justify-content: space-between;"> <span>Doktora <input checked="" type="checkbox"/></span> <span>Lisans Derecesi ile (Bütünleşik) Dr <input type="checkbox"/></span> </div> |

### DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.  
Doç. Dr. A. Nevin YILDIZ

\*Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

\*\*Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm madde (4)/3'te de belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.



|                                                                                   |                                                                                                                 |                              |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------|------------|
|  | <b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b><br><b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>                                               | Doküman Kodu<br>Form No.     | FRM-DR-21  |
|                                                                                   |                                                                                                                 | Yayın Tarihi<br>Date of Pub. | 04.01.2023 |
|                                                                                   | <b>FRM-DR-21</b><br><b>Doktora Tezi Orijinallik Raporu</b><br><i>PhD Thesis Dissertation Originality Report</i> | Revizyon No<br>Rev. No.      | 02         |
|                                                                                   |                                                                                                                 | Revizyon Tarihi<br>Rev. Date | 25.01.2024 |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |  |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| <b>TO HACETTEPE UNIVERSITY</b><br><b>GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES</b><br><b>DEPARTMENT OF COMMUNICATION SCIENCES</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |  |
| Date: 28/08/2025                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |  |
| Thesis Title (In English): Being Zaza in Different Geographies: Ethno-Religious Boundaries, Encounters, Differences                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |  |
| According to the originality report obtained by my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 28/08/2025 for the total of 362 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is 3 %.                                                                                                                     |  |
| Filtering options applied**:                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |  |
| 1. <input type="checkbox"/> Approval and Declaration sections excluded<br>2. <input checked="" type="checkbox"/> References cited excluded<br>3. <input checked="" type="checkbox"/> Quotes excluded<br>4. <input type="checkbox"/> Quotes included<br>5. <input checked="" type="checkbox"/> Match size up to 5 words excluded                                                                                                                                                                          |  |
| I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge. |  |
| I respectfully submit this for approval.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |  |
| Mehmet FİĞAN                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |  |

|                            |                |                                         |                                              |
|----------------------------|----------------|-----------------------------------------|----------------------------------------------|
| <b>Student Information</b> | Name-Surname   | Mehmet FİĞAN                            |                                              |
|                            | Student Number | N17240812                               |                                              |
|                            | Department     | COMMUNICATION SCIENCES                  |                                              |
|                            | Programme      | COMMUNICATION SCIENCES                  |                                              |
|                            | Status         | PhD <input checked="" type="checkbox"/> | Combined MA/MSc-PhD <input type="checkbox"/> |

**SUPERVISOR'S APPROVAL**

APPROVED  
Assoc. Prof. Dr. A. Nevin Yıldız

\*\*As mentioned in the second part [article (4)/3] of the Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding reference, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.

## EK 2 ETİK KURUL İZNİ



T.C.  
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
Rektörlük

Sayı : 35853172-300  
Konu : Mehmet FİĞAN (Etik Komisyon İzni)

### SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

İlgi : 31.12.2019 tarihli ve 12908312-300/00000933424 sayılı yazınız.

Enstitünüz İletişim Bilimleri Anabilim Dalı Doktora programı öğrencilerinden **Mehmet FİĞAN**'ın **Doç. Dr. Gülsüm DEPELİ SEVİNÇ** danışmanlığında hazırladığı **“Farklı Coğrafyalarda Zaza Olmak: Etno-Dinsel Sınırlar, Karşılaşmalar, Farklılaşmalar”** başlıklı tez çalışması Üniversitemiz Senatosu Etik Komisyonunun **21 Ocak 2020** tarihinde yapmış olduğu toplantıda incelenmiş olup, etik açıdan uygun bulunmuştur.

Bilgilerinizi ve gereğini saygılarımla rica ederim.

e-imzalıdır  
Prof. Dr. Rahime Meral NOHUTCU  
Rektör Yardımcısı