



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

YAŞAYAN DİLLER ENSTİTÜSÜ

ZAZA DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

***ZAZACA TERESİYE ÇEMÇE, KILAMA PEPÛĞÎ, HER Çİ
BENO SANIKE, SILEMAN, KILAMA ŞİLÂNE, GULA ÇEMÊ
PÊRRE, MORİBER, BARKERDENA ZERRÎ, PÎLTANE ve TI
TEWRÊ PAYÎZA ŞÎYA ROMANLARI ÖRNEĞİNDE ORTAK
BELLEK -KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA-***

Mehmet ASLANOĞULLARI

DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ

BİNGÖL-2023

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
YAŞAYAN DİLLER ENSTİTÜSÜ
ZAZA DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

***ZAZACA TERESİYE ÇEMÇE, KILAMA PEPÛĞÎ, HER Çİ
BENO SANİKE, SILEMAN, KILAMA ŞİLNE, GULA ÇEMÊ
PÊRRE, MORİBER, BARKERDENA ZERRÎ, PÎLTANE ve TI
TEWRÊ PAYÎZA ŞÎYA ROMANLARI ÖRNEĞİNDE ORTAK
BELLEK -KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA-***

Mehmet ASLANOĞULLARI
DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ

BİNGÖL-2023

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Önsöz	vii
Özet	ix
Abstract	x
Kılmvate	xi
Kısaltmalar	xii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	10
1.1. Bireysel bellek	10
1.2. Ortak (kültürel ve iletişimsel) bellek	14
1.3. Kuramsal açıdan edebiyat	23
1.4. Edebiyat gerçeklik ilişkisi	28
1.5. Yeni bir tür olarak roman	39
1.6. Roman-toplum ilişkisi	45
1.7. Edebiyat dili olarak Zazaca ve Zazaca romancılık	51
2. BÖLÜM: ROMANLARDA TOPLUMSAL İZDÜŞÜM	63
2.1. Evlilik kurumu	64
2.2. Birey devlet ilişkileri	72
2.3. Aşiret ve ağalık bağlamında birey	88
2.4. İlegal yapılar ve birey	100
3. BÖLÜM: ROMANLARDA KÜLTÜREL BELLEK	112
3.1. Zazaca ve komşu diller	113
3.2. Kimlik ve aidiyet	118
3.3. Gelenek ve ritüeller	124
3.3.1. Veyve	124
3.3.2. Nımac	129

3.3.3. Roce	134
3.3.3.1 Hızır orucu ve bayramı	137
3.3.3.2. Gağand	138
3.4. İnançlar ve değerler	144
3.4.1. Tek tanrı yaklaşımı	144
3.4.2. Xızır	150
3.4.3. Wayir	155
3.4.4. Dewrêş/hardê dewrêşi	158
3.4.5. Bir tanrısallık imgesi olarak doğa	162
3.4.6. Diğer inanç öğeleri	166
3.4.7. Aşk	168
3.4.8. Hayvanlara dair inanışlar	178
3.5. Karakter adlarının okura söylediği	187
4. BÖLÜM: ROMANLARDA İLETİŞİMSEL BELLEK	191
4.1. Tertele	191
4.2. Dilsel sorunlar	198
4.3. Göç, gurbet ve sürgün	204
Karşılaştırmalı Bir Çözümleme	218
SONUÇ	231
KAYNAKÇA	232

Bilimsel Etik Bildirimi

Doktora tezi olarak hazırladığım [*Zazaca Teresiye Çemçe, Kilama Pepûgî Her Çi Beno Sanike, Sileman, Kilama Şilane, Gula Çemê Pêrrê, Moriber, Barkerdena Zerrî, Piltane ve Ti Tewrê Payîza Şîya* Romanları Örneğinde Ortak Bellek-Karşılaştırmalı Bir Çalışma-] adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

... / ... / 202..

İmza

Mehmet Aslanoğulları

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

YAŞAYAN DİLLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Mehmet Aslanoğulları tarafından hazırlanan *Zazaca Teresiye Çemçe, Kılama Pepûgî, Her Çi Beno Sanıke, Sıleman, Kılama Şilane, Gula Çemê Pêrre, Morıber, Barkerdena Zerrî, Piltane ve Ti Tewrê Payîza Şîya Romanları Örneğinde Ortak Bellek Karşılaştırmalı Bir Çalışma-* başlıklı bu çalışma, 24.01.2023 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda [oybirliğiyle] başarılı bulunarak jürimiz tarafından Zaza Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan (Danışman)	: Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ	İmza:
Üye	: Prof. Dr. Hikmet TAN	İmza:
Üye	: Doç. Dr. Nurettin BELTEKİN	İmza:
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER	İmza:
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Şeyhmus ORKİN	İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../20..... tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA

Enstitü Müdürü

Önsöz

Çocukluk dönemime rastlayan 1980’li yıllarda, aile fertleri yurtdışında yaşayan çokları gibi, Almanya’da bulunan ağabeyim Giyasettin ile teyp kasetleri aracılığıyla haberleşirdik. Ağabeyimden aldığımız haberlere cevaben dedem *Doryeş*, babaannem *Ema Cok*, amcalar, dayılar, kuzenler, kadın-erkek ve çocuklar *Afatlar*’daki evimizde toplanır, belli bir sırayla *band* olarak adlandırdığımız teyp kasetine sesimizi kaydederdik. Tanıdık biriyle yurtdışına gönderilen bu kasetlere konuşanların kimileri, ağabeyime, orada bulunan akrabalarla irtibatını koparmamasını, namazını mutlaka kılmasını söyler, kimi onunla ilgili gördüğü rüyadan söz eder, kimi şifreli Türkçe ve Zazaca mesajlar verir, kimi espri yapar, kimi Zazaca türküler söyler, henüz konuşmayı öğrenmemiş çocuklar da sesleri kaydedilip işitilsin diye dürtülürlerdi. Hatta bir seferinde, babamın okuttuğu mevlidi bant kaydından dinlesin diye eve merhum *Malla Ahmet Çetkin* ve *Mehmet Akgündoğdu* Hocalar çağırılmış, okunan mevlit, kasideler ve yapılan sohbet tamamen kaydedilerek gönderilmişti. Yıllar sonra bu kasete rastlayınca, henüz ana sınıfına giden bir ilkokul öğrencisiyken, yaşça benden küçük kardeşlerimle ve kuzenlerimle bile Zazaca konuşuyor olmama şaşırılmış, çocukluğumda evde konuşulan baskın dilin Zazaca olduğunu fark etmiştim.

Doktora programına başladığım zamanlar, doğum yerim olan Bingöl ve çevresinde konuşulan ve henüz bilimsel/akademik bir yayından yoksun olduğunu düşündüğüm Merkez Lehçesinin gramerini tanımlamayı düşünüyordum. Karşılaştırmalı Dilbilim derslerini aldığım, yetkin bir edebiyat eleştirmeni olan Prof. Dr. Hikmet Tan hocamın teşvikiyle, Zazaca romanlara yöneldim. Tezde çalışacağım konu hususunda bir süre kararsızlık yaşadıktan sonra, Simone Weil’in, *kökleşmenin, belki de insan ruhunun en önemli ve en az*

tanınmış ihtiyacı olduğu yönündeki sözünden hareketle, içinde doğup büyüdüğüm ve ait olduğum toplumun dilinde-Zazaca-yazılmış romanların, bu toplumun kültürünü yakından tanımak için iyi bir örnek olduğunu düşündüm. Zazaca romanlar üzerine çalışmak, aslında parçası olduğum bir kültürü çalışmak anlamına geliyordu.

Roman'ın, bir tür kendiyile hesaplaşma olduğu söylenir. Bu hesaplaşma, roman üzerine çalışanlar için de geçerli. Söz konusu edebiyat olunca, empati ve ruhsallıktan yoksun biçimde romana yaklaşılamayacağını, dahil olunmadan herhangi bir edebi ürünün okunamayacağını, dolayısıyla edebi eserlerin, bizimle direkt bir ilgileri yokmuş muamelesi göremeyeceğini düşünüyorum.

Çalışmanın başından sonuna kadar destekleriyle tezin bu aşamaya gelmesine büyük katkısı olan Prof. Dr. Hikmet Tan'ın ve tanıştığım günden beri üzerimde büyük emeği olan danışmanım Prof. Dr. Hasan Çiftci hocamın katkıları için kendilerine teşekkür ederim. Tavsiyeleriyle çalışmaya yaptıkları katkılar için sevgili kuzenim Aysel Baynal ve arkadaşım Dr. Yusuf Aydoğdu'ya, tüm çalışmayı baştan sona okuyarak redaksiyon konusunda tavsiyelerde bulunan sevgili Süreyya Çetkin'e minnettarım. Jüri üyeleri Doç. Dr. Nurettin Beltekin, Dr. Öğr. Üyesi Fegani Beyler ve Dr. Öğr. Üyesi Şeyhmus Orkin'e katkıları için teşekkür ederim. Doktora süresince anlayışı ve özverisiyle hep yanımda olan eşim Saliha'ya müteşekkirim.

Özet

Bu çalışma, Bereketli Hilal tabir edilen Yukarı Mezopotamya'da/Anadolu'da yaşayan halklardan biri olan Zazaların kendi dillerinde yazılan romanları esas alarak Zazaların ortak belleğini konu edinmektedir. Romanlar Zazaca konuşanlara odaklandığı için Zazalara ait sosyo-kültürel öğeler ön plana çıkmaktadır. Çalışmanın yapıldığı zamana kadar yazılmış Zazaca romanların ağırlıklı kısmını konu edinen bu incelemede, romanlar aracılığıyla edebiyat dünyasında temsil edilen toplumsal izdüşüm ile ortak belleğin iki türü olarak nitelendirilen kültürel ve iletişimsel bellek tartışılmaktadır.

Bir dilin tüm anlatım olanaklarını, ifade gücünü, dilsel yeterliğini ve etkinliğini en üst düzeyde dile getirdiği bilindiğinden, edebiyatın diğer türleri değil, son türü görülen romanlar esas alınmıştır. Bir sanat dalı olarak edebiyatın da hakikatin diğer boyutlarına benzer biçimde insan ve toplum gerçeğini ayrıntılı biçimde yansıttığı düşünüldüğünden, kurmaca eserler aracılığıyla da olsa, romanlara yansıyan kültürün hakiki olduğu ileri sürülmektedir.

Romanlar aracılığıyla Zazaların çeşitli inançları, tanrısallık algılayışları, dini ritüelleri, bireylerarası ve bireyin çeşitli iktidar türleriyle ilişkiler, dil ve aidiyete dair yaklaşımlar, iletişimsel bellekte yer edinen yakın geçmişte yaşanmış olaylar, göçmenlik ve sürgünlük gibi hususlar konulaştırılmıştır. Çalışma, edebiyat evreninde temsil edilen ortak belleği öne çıkan yönleriyle inceleyerek Zazaların kendi romanlarında dikkat çeken kültürel öğelere ışık tutmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Zazalar; Zaza romanları; Ortak bellek; Toplumsal izdüşüm.

Abstract

This study is based on the novels written in their language by the Zazas living in Anatolia as one of the indigenous peoples. Since the works focus on Zazaki-speaking communities, the cultural elements of the Zazas come to the fore in the novels. This review deals with half of the Zazaki novels written until the time of the study, the social relations represented in the literary world through the novels and the elements of cultural and communicative memory, which are characterized as two types of social memory, are examined.

Since it is thought that a language qualifies its expressive possibilities, expressive power, linguistic competence and perfection at the highest level through the novels, no other genres, but novels that are seen as the last genre of literature, are taken as the basis. Art and literature are thought to express the reality of man and society similarly to other dimensions of truth. In this respect, it is argued that the culture reflected in the novels, even if fictional, is genuine.

Through the novels studied, the various beliefs of the Zazas, their perception of divinity, their religious rituals, interpersonal and individual relations with various types of power, approaches to language and belonging, recent events that took place in communicative memory, immigration and exile are discussed. Thus, in the study, social projection, beliefs and values that shape cultural memory in Zaza-speaking communities, and elements that have taken place in communicative memory in the recent past are discussed.

Keywords: Zazas; Zazaki Novels; Collective Memory; Social Projections.

Kilmvate

Ina xebat, romanunê Zazau kî sey mîletunê binu Anadolu dî cuyeni u zonê xo dî nusiyay, inon esas gena. Romani, şelîgi kî Zazaki qısey keni inon sero vîndeni coka romanun dî unsuri şelîgki-zagonki ê Zazau veciyeni verni. Ina xebat, romani Zazaki kî hetu inka nusiyay zafînê yîn sero vîndena, projeksiyonê şelîgki kî hometê edebiyati dî romanun dî temsil bena u unsuri vir ê zagonki u qomunîqasyon kî sey dî çeşidê vira şırîk wasîf beni, motê cî beno.

Merdîmi fikirîyeni kî hemî imkonîyê vacîryayîşê yew zoni, quwetê ifadey, besbîyayîşê zonki u erbabey, tor zaf tewîrê romanun dî veciyeno werte, in rîd ra tewîrunê edebiyatunê binu nê romanu ser vîndiyeno. Una yeno fikirîyayîş kî edebiyat zi sey yew şîğê huneri, sey herayîyunê binun ê heqîqet, raştîyê merdîmi u şelîgi bî detayu ifade keno, in semed ra, una raver diyeno kî, bî wesîleyê eserunê ronayîşki zi bîbo, zagono kî romanun dî zîmeno heqîqi yo.

Bî wesîleyê romanun kî vicnîyayî, tewîr tewîr bawerîyê Zazau, vînayîşê îlahey, rituelîyê dini, beynatê yewbinun dî u tewîrê îqtîdarun dîr tekîliyê ferdu, vînayîşê zon u xusînasi, hedîsay kî tarîxo nezîdî dî bî u vîra qomunîqasyonki dî ca genî, barkerdîş u surgîney bî dakerayê ina xebat. Una, şelîgi kî tedî Zazaki qısey bena inon dî projeksiyonê şelîgki, bawerî u ercayî kî şîkîl donî vîra zagonki, hedîsay kî newe bî u vîra qomunîqasyonki dî ca gureto, tenkid beni.

Mîfteçekuy: Zazay; Romani Zazaki; Vira Şırîk; Projeksiyono Şelîgki.

Kısaltmalar

akt.	Aktaran
bkz.	Bakınız
DİA	TDV İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör
Fr.	Fransızca
harf.	Kelimesi kelimesine, harfiyen, motamot
İng.	İngilizce
k.	Kadın
Kr.	Kürtçe
Lat.	Latince
pp.	Pages (Sayfalar)
s.	Sayfa
Sans.	Sanskrit dili
SIL	Summer Institute of Linguistics
ss.	Sayfalar
vd.	Ve diğerleri
Vol.	Volume (Cilt)
Yun.	Yunan

GİRİŞ

Farklı yazarların on ayrı Zazaca romanını inceleyen bu çalışma, edebi yapıtlarda temsil edilen ortak hafızayı, kültürel ve iletişimsel bellek yönüyle konu edinmektedir. Zazacanın, kırk yılı aşkın bir geçmişe sahip olduğu belirtilen¹ modern edebiyatı-görece-oluşum sürecinde olduğundan, romanlarda yer alan kültürel öğeler, bir etnik topluluk olan Zazalara ilişkin önemli veriler içerir. Romanlar ötesinde bir etnik topluluğun hafızasını incelemek, güç bir alan gibi görünmektedir. Çalışma, disiplinlerarası bir yaklaşım gerektirmektedir. Bu nedenle yazınsal bir tür olan romanlar esas alındığı için edebiyat; bir toplumun kültürü ve ortak belleği çalışıldığı için sosyoloji ve bellek çalışmaları; kısmen tarih, antropoloji ve dilbilim gibi disiplinlerden yararlanılmıştır.

Türkiye’de yaşayan² ve nüfusları birkaç milyonla ifade edilen Zazaların kendi dillerinde yazılan romanları konu edinen bu çalışma, söz konusu eserlerde ortaya çıkan kültürel öğeleri konu edinerek, dil aracılığıyla sanat nesnesi kılınan kültürel ve iletişimsel belleği araştırmayı amaçlamaktadır. Bugüne değin yazılmış Zazaca romanların takriben yarısını konu edinen çalışma aracılığıyla, farklı bir gerçeklik boyutu olan edebiyat dünyasında temsil edilen kültürün ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu yönüyle çalışmanın, bir edebi tahlil denemesi olmaktan çok bellek çalışmaları alanına

¹ İlk Zazaca eserler, ilki 1892 yılında, ikincisiyse 1903 yılında yazılmış iki mevlittir. Ancak Zazacanın edebiyat dili olarak yoğun biçimde yazılmaya başlanması 1980’li yıllarda başlamıştır. Zazaca edebiyatla ilgili bazı bilgiler birinci bölümün sonunda yer almaktadır.

² Keskin (Keskin, 2015:94), Zazacanın, Anadolu dilleri arasında Türkiye sınırları dışında yerli dil olarak konuşulmayan tek dil olduğunun söylenebileceğini ifade eder. Selcan, ilerleyen paragraflarda bir çalışmasına değinilecek olan K. K. Kurdoev ile yazışmasında, Gürcistan’da yaşayan Zaza köylerinden söz eder (Selcan, 1998:5). Yazar, Kurdoev’in verdiği bilgilere göre burada yaşayan Zazaların yarısının kendilerini Kürt olarak gördüğünü (“*nîvê zazan xwe hesab dikin kurd*”) ve 1944 yılında Stalin yönetiminde Kazakistan’a sürüldüğünü aktarır (Selcan, age:6).

girdiği ve araştırma yönteminin, genel özellikleriyle betimleyici-yorumlayıcı olduğu belirtilmelidir.

Romanlarda yer alan kültürel öğelerin bir kısmı farklı eserlerde tekrarlandıkları, bir kısmı Zazaları komşu halklardan ayıran özellikler olarak görüldüğü, çoğunluğuyasa baskın kültürel değerler olarak romanların çoğunda göze çarptığı için çalışmaya dahil edilmiştir. Bir kısım kavramların anlaşılır kılınması amacıyla terimlerin kökenbilimsel boyutuna değinilmiş, Zazalarla komşu olan halklarda kullanılan ortak bazı terimlere de aynı biçimde etimoloji açısından değinilmiştir. Çalışmada, kullanılan materyal romanlardan alındığı için doğası gereği edebiyatbilim, bir etnik topluluk incelendiğinden toplumbilim, romanlarla bir hafıza ortaya çıkarıldığı ve eşzamanlı olarak bir bellek inşa edildiği için bellek çalışmalarından yararlanmışır.

Zazaca romanlar, romanlarla ilgili bugüne değin yazılmış makaleler ve yayımlar ve burada konu edilen romanlarla ilgili bilgilere Birinci Bölümde yer alan “Edebiyat dili olarak Zazaca ve Zazaca Romancılık” başlığında yer verilmiştir. Burada, yalnızca Zazaları ve Zazacayı konu edinen dört ayrı kitaba değinilerek söz konusu kitaplar bazı yönleriyle değerlendirilmektedir.³

Yalnızca Zazaları ve Zazacayı konu edinen ilk kitap, 1961-1985 yılları arasında St. Petersburg Devlet Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü Kürdoloji bölüm başkanlığını yapmış olan Kanat Kalaseviç Kurdoev (Kr. Qanatê Kurdo; 1909-1985) tarafından 1939 yılında yazılmaya başlanan Исследование заза “Zaza Araştırması” adlı eserdir. Kurdoev’in yayımlanmamış üç eserinden biri⁴ şeklinde nitelendirilen ve 575 sayfadan oluşan bu kitap üç bölümden oluşmaktadır.⁵ Kitabın Rusça ve Kürtçe (Kurmanca) yazılmış giriş kısmında

³ Bu bölüme, Zazalarla ilgili 2000’li yıllardan önce yayımlanmış Türkçe eserler dahil edilmemiştir. M. Şerif Fırat tarafından yazılan *Doğu İlleri ve Varto Tarihi* (Fırat, 1998), Nazmi Sevgen’in *Zazalar* (Sevgen, 1994), Hayri Başbuğ’un *İki Türk Boyu Zazalar ve Kurmançlar* (Başbuğ, 1984), Prof. Dr. Tuncer Gülensoy’un *Kürmanci ve Zaza Türkçeleri Üzerine Bir Araştırma* (Gülensoy, 1983), Prof. Dr. Orhan Türkdoğan’ın *Türk Toplumunda Zazalar ve Kürtler* (Türkdoğan, 2010) adlı çalışmalarıyla ilgili eleştirel bir literatür için bkz. *Etnik Yaklaşımlar Bağlamında Zaza Kimliği* (Varol, 2013-450-475); *Behsê Tirkkerdişê Kurdan De Merkezêk: Enstîtuyê Cigerayişê Kulturê Tirk* (Anuk, 2015).

⁴ Yusupova, Kurdoev’in yayımlanmamış diğer iki çalışmasından birinin “Kürt Folkloru” (365 s.), diğerinin de “Rus ve Yerli Kürt Araştırmalarının Tarihi Üzerine Bir Makale” (500 s.) başlıklı eserler olduğunu yazar (Z.A. Yusupova, 2014, 180).

⁵ Eldeki çalışmada, İngilizce ve Zazaca kaynaklardan yapılan tüm alıntılar tez yazarı tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Rusça ve Almanca tercümelemlerde, çeviri programlarından

Zazaların tarihinden ve etnografyasından söz edilmektedir. Burada, Zazalarda kültürel, sosyal ve politik yaşam ve aşiret ilişkileriyle ilgili ayrıntılı bilgiler yer alır. İkinci bölümde Zazacanın sesbilgisi, biçimbilgisi, sözdizimi ve söz varlığını içeren dilbilgisel özellikleri konu edilmektedir. Üçüncü bölümde ise daha önce Lerch, Mann ve Hadank tarafından derlenen metinlerle birlikte yazarın 1939 yılında Gürcistan'ın Batum şehrinde (Acara Özerk Cumhuriyeti) yaşayan Zazalardan derlediği tekstler yer almaktadır (Yusupova, 2014:180). Bilhassa yazarın Batum'dan derlediği materyal açısından oldukça önemli görülen söz konusu eser hakkında, bu paragrafta kendisinden alıntı yapılan Yusupova'nın makalesi⁶ dışında önemli bir bilgiye rastlanmamaktadır.⁷ Yazarın söz konusu eserinin 19 sayfalık kısa bir özeti, Tosinê Reşid'in çevirisi ve Zerê Alîyêvna Yosûpova'nın tashihiyle Bonn'da yayımlanmıştır (bkz. Lêgerîna Zaza, Qanatê Kurdo, Hogir Verlag, Bonn, 2016).

2000'li yıllardan sonra Zazaları; toplumsal özellikleri, ilişkileri ve kültürleriyle inceleyen ilk kitap, Mehmet S. Kaya tarafından yazılan *The Zaza Kurds of Turkey* adlı çalışmadır. Sünni Bir Zaza tarafından yazılmış ilk antropoloji çalışması (Bruinessen, 2015:119)⁸ olarak nitelendirilen ve kendi Solhanlı olan Mehmed. S. Kaya tarafından yazılmış olan eser, yazarın, doğum yeri olan Solhan'da yaptığı saha araştırmalarından yararlanılarak ve Sünni (Şafii) Zazalara odaklanarak Zazalarda akrabalık, aşiret, ataerkillik, ekonomi,

yararlanılmıştır. Romanlardan yapılan alıntılara Türkçeye tercüme edilerek metin içinde yer verilirken, Zazaca alıntılar, dipnotta ve köşeli ayraç ile gösterilmiştir.

⁶ Yusupova, 2014: 180-181.

⁷ *Nasyonalizmdê Burjuvazidê Kırdasan dı Kompleksê Zazayın* “Kürt Burjuvazi Nasyonalizminde Zaza Kompleksi” adlı yazısında Lejwan Büyükkaya, Tosinê Reşid'in Kiril alfabesinden Latin alfabesine aktarılan metni İsveç'e getirttiğini, bu nedenle metni İsveç'teki Kürt Federasyonu yetkililerine getirdiklerini, 1987 yılında orada yayınevi bulunan kişinin bugüne kadar (1995) kitabı yayımlamadığı ve kendisine her sorulduğunda parasının olmadığını söylediğini, oysa İsveç gibi bir ülkede bunun olanaksız olduğunu (Büyükkaya, 1995:23) ileri sürer. Yazar, Kazakistan'da yaşayan 10 bin Zazadan söz eden Celilê Celil ve Tosinê Reşid'in eşi Nura Cewarî, kendilerine bizzat Kazakistan'da yaşayan Zazaların elleriyle ördüğü bir çift eldiven göndermiş olmalarına rağmen (Büyükkaya, age: 22), Celil'in daha sonraları yaptığı konuşmalarda, “Oralarda Zaza falan yok”, dediğini aktarır (Büyükkaya, age:23). Yazar, bu ve benzeri yaklaşımlardan dolayı *Kürt milliyetçiliğinin Kemalizm kopyası* olduğunu (Büyükkaya, 1995:20) ileri sürer.

⁸ Bruinessen'in, özellikle “Sünni bir Zaza” vurgusunun, Zazalarla ilgili bugüne değin yapılmış çalışmaların çoğunun Alevi Zazalarla ilgili yapılmış olmasına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim yazar, anılan makalesinde, Zazalarla ilgili yapılmış çalışmaların ve tartışmaların çoğunun Dersim ile ilgili olduğunu, Tankut ve Sevgen'in, Asatrian ve Arakelova'nın çalışmalarının da Dersim'i merkeze alan çalışmalar olduğunu belirtir. Dolayısıyla Zazalarla ilgili yapılmış antropoloji çalışmaları da dahil yayınların çoğunun Zazaca konuşan Dersim Alevilerinin dinleri ve kültürel gelenekleriyle ilgili olduğunu (Bkz. Bruinessen, 2015:119) ifade eder.

kültür, cinsiyet ilişkileri, aile, iş bölümü ve din gibi konuları incelediği bir çalışmadır. Söz konusu kitabın başlığında da görüldüğü gibi, yazar, Zazaları Kürtlerin bir kolu görür ve kendilerini ayrı bir halk gören Zazalara herhangi bir vurgu yapmaz.

Alevi Zazaların kültürlerine yönelik çok sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen Sünni ve bilhassa Şafii Zazalarda aşiretler, dini kişilikler ve otoriteler (aşiretler ve Nakşibendi şeyhleri), bu otoritelerin siyasetle ilişkileri ve seçimlerdeki rollerine değinmesi yönüyle de önemli görülen eserin, *klasik bir etnografya kitabı olarak yapılandırıldığı* (Bruinessen, 2015:119) ifade edilmektedir.

Karşılaştırmalı Çağdaş Müslüman Topluluklar alanında profesör olan ve Kürtlerle ilgili önemli çalışmalara imza atmış olan Martin van Bruinessen, Kaya'nın söz konusu kitabına yazdığı değerlendirme yazısında, kitaptaki en başarılı bölümlerin toprakla ilgili tartışmalar, seçimlerde aşiret reislerinin ve dini kişiliklerin rolü, aşiret ayrılığına üstün gelen karşılıklı yardımlaşma gibi hususlar olduğunun (Bruinessen, 2015:120) altını çizer ancak yazarın, din'in toplumdaki önemine işaret etse de, bu boyuttan söz ettiği bölümün çalışmanın zayıf kaldığı bir bölüm olduğunu, yükselen Kürt hareketi ve bu hareketin kendi çıkarlarını ilgilendirdiği aşiret yapısı hakkında sistematik bir açıklama yapmadığını (Bruinessen, 2015:121) belirtir.⁹

Bingöl'ün Solhan ilçesinde yaşayan Zazaları esas alan bir saha çalışması olan söz konusu eser, Zazaları Kürt gören bir perspektifle yazıldığı için Solhan'da yaşayan Zazalar diğer yörelerde yaşayan Zazalarla değil büyük oranda Kürtler ile karşılaştırılmıştır. Çalışmanın birçok yerinde yapılan genelleştirmeler, çalışmanın Solhan merkezli bir saha çalışmasından çok Zazaların geneliyle ilgili bir çalışma olduğu izlenimi vermektedir. Zazalarda din olgusuna dair saptamalarda bulunurken, tamamı Kürtlerin kendi içinden neşet eden çeşitli dini akımları devletin sızdığı yapılar olarak takdim etmesi (Kaya, 2011:196) ancak Pkk söz konusu olduğunda olumlu gönderimlerde

⁹ Mehmet S. Kaya'nın, ilk olarak 2007 yılında *Zazakurdere I En Ny Tid* (Yeni Bir Çağda Zaza Kürtleri) adıyla Norveççe bastırıldığı kitabı, daha sonra İngilizce olarak yayımladığı anlaşılmaktadır. Kitap, 2014 yılında Rupel Yayınları tarafından Zaza Kürtler adıyla Türkçe yayımlanmıştır.

bulunması (Kaya, 2011:37, 65, 143, 153, vb), yazarın, politik bir tutum aldığı gösteren, bilimsel inandırıcılığını zedeleyen bir etken olarak görülmektedir.

Ayrıca yazarın, bölgede konuşulan dillerden bahsederken, *Kürtçe’de ve Zaza lehçesinde* herhangi bir dini eserin bulunmadığı (Kaya, 2011:199) yönündeki tespiti, tamamı dini kişilikler tarafından yazılan Kürtçe ve Zazaca yazılmış ilk eserlerden, okuryazar olmasa da az çok ilim çevrelerinde bulunan insanların bile haberdar oldukları gerçeğinin ıskalandığını göstermektedir. Yine yazarın görüşmecilere yönelttiği Zazacanın bir dil mi yoksa lehçe mi olduğu sorusuna tüm görüşmecilerin Zazacanın bir lehçe olduğu şeklinde karşılık vermiş oldukları, başka yörelerde kullanılan Zaza adlandırmasının burada (Solhan) bulunmadığı ve dillerini “*Kırdki*” olarak adlandırdıkları şeklindeki aktarım da şüpheli görünmektedir.

Zazalarla ilgili Türkçe yazılmış geniş kapsamlı ve ciddi ilk eser akademisyen Ercan Çağlayan’ın 2016 yılında yayımlanan *Zazalar Tarih, Kültür ve Kimlik* adlı kitabıdır. Söz konusu eser, Zaza tarihi ve toplumuyla ilgili yazılmış *sistemik* (Bruinessen, 2020:379) bir çalışma, *bir başvuru kitabı olmayı fazlasıyla hak eden* (Aydoğdu, 2016:200) bir eser, *belirli bazı kavramlarla ilgili aşırı genelleştirmelere rağmen böylesi ihtilaflı bir alanda yazılmış gözü pek bir kitap* (Hür, 2018:213) olarak nitelendirilmektedir. *Anthony Smith’in, bir etnik topluluğun temel öğeleri olarak ileri sürdüğü “kolektif isim, ortak soy miti, ortak tarih, ortak kültür, ortak teritorya ve dayanışma duygusu” gibi müşterekleri referans alarak konuyu bütünsel bir perspektifle ele almayı denediğini* ifade eden yazar, *Zazaları sadece linguistik veriler üzerinden tanımlamak yerine* (Çağlayan, 2016:21) bu yaklaşımı tercih ettiğini dile getirir.

Törne, *Zazaların açık biçimde Kürt etnisitesinden olduğu tartışılan çalışmada kendilerini farklı görme gayretinde olan Zazaların reddedildiğini* (Törne, 2017:445)¹⁰ ileri sürer ve *genellikle doğru kabul edilen Dimulilerin Hazar bölgesindeki Deylem yöresinden geldikleri şeklindeki yaklaşıma*

¹⁰ Soyadı, bazı yayınlarında *Törne*, bazılarında *Thörne* bazılarında da *Toerne* olarak geçen Annika Törne’nin de özellikle Dersim Zazalarıyla ilgili önemli çalışmaları vardır. Yazarın, Almanca yazılan *Dersim-Geographie der Erinnerungen. Eine Untersuchung von Narrativen über Verfolgung und Gewalt* “Dersim-Anıların Coğrafyası. Zulüm ve Şiddet Anlatılarının İncelenmesi” adlı eseri De Gruyter tarafından 2019 yılında yayımlanmıştır.

rağmen, Çağlayan'ın görüşünce *Dimililerin Musul'dan gelen bir Kürt aşireti olarak sunulduğunu* (Törne, 2017:446) ifade eder. Yazarın, Çağlayan'ın kitabına yönelik bir diğer eleştirisi de Zaza teriminin, çalışmada dışarıdan verilen bir ad şeklinde nitelendirilmesinin yanıltıcı olabileceği (Törne, 2017:446) ve *Zaza toplulukları arasındaki farklılıkları, baskın bir Kürt kimliğinin önünü açmak için dengelemenin çeşitli kimlikleri haiz Zazalarla ilgili içgörülerini gizlediği* (Törne, 2017:447) yönündedir.

Yazarın, söz konusu eserin kimi yerlerinde (Çağlayan, 2016:11, 16, 162, 195, 197) kimliğe dair tartışmalarda *yalnızca/sadece* dil ile ilgili mülahazaların aidiyet ve kimliği belirlemek için yeterli olamayacağı şeklindeki vurguları, kültürün en büyük taşıyıcısı olan dil'le ilgili çalışmaların son yıllarda ivme kazanmasına işaret ettiği gibi dil ve dilbilim disiplinine yönelik daha derinlikli çalışmalar yapılması gerektiği şeklinde okunabilir.¹¹

Burada değinilecek dördüncü çalışma da Çağlayan'ın kitabının yayımlanmasından bir yıl sonra yayımlanan İngilizce bir eserdir. *Türk devleti ve Kürt hareketi yanlısı çevrelerin Zaza diline ve Zaza kültürüne yönelik asimilasyoncu politikalarının çalışıldığı titiz bir çalışma* (Thörne, 2019:433) olarak nitelendirilen *Rivers and Mountains*¹² adlı eser, *tamamı Zazalara adanan ikinci İngilizce kitap* (Bruinessen, 2020:377) ve *bir İncil tercümanı olarak Zazacaya dair çalışmalar yapmaya başlayan ve kendisini uzun bir misyonerlik geleneğinin başlısı olarak gören* (Bruinessen, 2020:377-378) Eberhard Werner tarafından yazılmıştır.

Çalışma alanı seçtiği Zazaları *etnografi ve kültürel antropoloji disiplinleri ışığında* (Werner, 2017:56) inceleyen Werner, bilhassa Kuzey bölgelerde yaşayanları coğrafyanın dağlık olması nedeniyle “dağlı” (Werner, 2017:108) şeklinde adlandırırken, Güney bölgelerde yaşayanların ise Fırat Nehrine bir isim vermektense nehre direkt olarak *ro* “nehir” (Werner, 2017:13)

¹¹ *Zaza Tarihi Nasıl Yazılabilir? Tarihyazım ve Kaynaklar Üzerine Bir Yöntem Denemesi* (Alanoğlu, 2021:153-154) adlı makalesinde Alanoğlu, Çağlayan'ın çalışması üzerinde de durur ve kitaba dair bazı eleştiriler yapar.

¹² Kitabın tam adı şudur: *Rivers and Mountains A Historical, Applied Anthropological and Linguistical Study of the Zaza People of Turkey including an Introduction to Applied Cultural Anthropology* (Nehirler ve Dağlar: Uygulamalı Kültürel Antropolojiye Girişi de İçeren Türkiye'nin Zaza Halkının Tarihsel, Uygulamalı Antropolji ve Dilbilimsel Açından Çalışılması).

demelerinden hareketle nehirlerle özdeşleşmiş görür. Çalışmanın başlığında “Nehirler ve Dağlar” ibaresinin yer alması buna işaret etmektedir. Zazalarda aidiyete dair iki ayrı yaklaşımın bulunduğunu dile getiren yazar, bu iki yaklaşımdan birincisini savunanların Zazaları kültürel, dilbilimsel ve politik anlamda Kürtlerden ayrı gören yaklaşım olduğunu, ikinci yaklaşımın ise kendilerini Kürtlerin bir parçası gören yaklaşım (Werner, 2017:81) olarak nitelendirir. Bruinessen, *araştırmalarında irtibat kurduğu kişilerin politik olmayan gruplardan seçilmiş olduğunu söylese de* Werner’in, *Zazaları ayrı gören yaklaşımla duygudaşlık gösterdiğini* (Bruinessen, 2020:378) söyler.

Zazaların kökeniyle ilgili araştırmalarda Deylem Tezine yönelik eleştirilerin azlığından (Werner, 2017:102) da hareketle Werner, siyasi, sosyal ve kültürel gelişmelerin de tarih biliminde olduğu gibi, Zazaların kökeninin Deylem bölgesi olduğunu teyit ettiğini (Werner, 2017:103) ileri sürer. Zazaların, Türkiye topraklarının yaklaşık %5’inde ikamet ettiğini (Werner, 2017:113) dile getiren yazar, Zazaların tek yönlü olarak tanımlanacak homojen kültüre sahip bir toplum olmadığını (Werner, 2017:209) ifade eder.¹³

Hacimli bir araştırma olarak dikkat çeken Werner’in çalışmasını, SIL’in¹⁴ dil, kültür ve din’e yönelik yaklaşımının örneği olarak değerlendiren Bruinessen, söz konusu çalışmayı, Zaza kültürünün özünü *utanca karşı suçluluk, kıskançlık ve “duygu, zihin ve bilinç yeri” yönelimi açısından yakalamaya çalışmakla* nitelendirerek, bunun, *misyonerlik çabalarının giriş kapısı olarak görüldüğünü* (Bruinessen, 2020:379) söyler.¹⁵

¹³ Kanat, *Batı Kaynaklarında Zazaca ve Zazalar* adlı yüksek lisans tezinde, 1770 yılından 2017 yılına kadar İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinde Zazalarla ilgili yazılan eserleri inceler (Kanat, 2019).

¹⁴ Summer Institute of Linguistics (Yaz Dilbilim Enstitüsü) adının kısaltması olan SIL International, dünyanın çeşitli bölgelerinde bulunan yerel topluluklarla birlikte çalışan küresel, inanç-merkezli bir kuruluş olarak bilinmektedir. Söz konusu kuruluşun resmi internet sitesinde, kurumun esas katkısının İncil çevirileri, okuryazarlık, eğitim, gelişim, dilbilimsel araştırma ve dil araçları olduğu dile getirilir. Bkz. <https://www.sil.org/>

¹⁵ Werner’in Zazaca ve Zazalara dair çok sayıda çalışması mevcuttur. Yazarın son zamanlarda Zazalarla ilgili yazdığı daha kısa ve özlü bir çalışma, “The Zaza People-A Dispersed Ethnicity” adıyla, *The Ethno-Cultural Others of Turkey: Contemporary Reflections* adlı kitapta yayımlanmıştır. Bkz. Werner, Eberhard (2021), “The Zaza People-A Dispersed Ethnicity” *The Ethno-Cultural Others of Turkey: Contemporary Reflections* Ed. Garnik Asatrian, Rau Yerevan Oriental Studies, Volume 5, Ed. Ahmet Kerim Gültekin & Çakır Ceyhan Suvari, Russian-Armenian University Press, Yerevan, ss. 121-145.

Romanlar örneğinde Zazaların ortak belleğini esas alan bu çalışmanın kuramsal çerçevesinin çizildiği birinci bölümde, bireysel bellek ve güvenilirliğinden yola çıkılarak ortak belleğe değinilmiş, ortak belleğin iki farklı türü olarak değerlendirilen kültürel ve iletişimsel bellekle ilgili yaklaşımlara ve karşılaştırmalara yer verilmiştir. Farklı tanımlamaları ve konumlandırmalarıyla ve şiirden yola çıkılarak edebiyat irdelenmiş, edebiyatın gerçeklikle/hakikatle ilişkisi, amacı, edebiyat tarihinde kırılma noktası görülen roman'ın ortaya çıkışı ve son edebi tür olarak görülen romanın toplum ve kültürle ilişkisi bu bölümde konu edilmiştir. Birinci bölümün son başlığında artık bir edebiyat dili olan Zazaca'nın modern edebiyatının doğuşuna değinilerek Zazaca edebiyatın oluşumunda önemli bazı noktalar açıklanmaktadır. Modern Zaza edebiyatı ve ürünlerinin genel hatlarıyla tanıtıldığı bu bölümde Zaza romancılığına değinilmekte ve romanlarla ilgili yapılmış çalışmalar tanıtılmaktadır.

İkinci bölüm, edebiyat evreninde romanlar örneğiyle temsil edilen toplumsal yapıyı, toplumsal izdüşüm yönüyle konu edinmektedir. Bu bölüm, evlilik kurumu örneğinde romanlarda kadın-erkek ilişkilerini; bireyin, devlet erkiyle, aşiret ve ağalık kurumuyla ve son olarak illegal örgütlerle ilişkilerini tartışmaktadır.

Üçüncü bölüm, beş ana başlık içermektedir. Birinci başlıkta, romanlarda Zazaca ve diğer dillere yönelik bakış konulaştırılırken, ikinci başlık romanlarda aidiyet ve kimliğin nasıl işlendiğini tartışmaktadır. Üçüncü ana başlık, romanlarda temsil edilen gelenek ve ritüelleri içermektedir. Öne çıkan dini bir ritüel olarak namaz, oruç ibadeti ve düğün bu bölüme konu edilmektedir. Üçüncü bölümün dördüncü başlığında, romanlarda Zazalara ait inançlar, değerler ve tanrısallık atfedilen öğeler üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda Zazalarda tek tanrı yaklaşımı tartışılarak, tek tanrı adlandırması için kullanılan üç ayrı kavrama değinilmekte ve Zazaların tek tanrı inancı ve bu inancın tarihsel kökenleri üzerinde durulmaktadır. Romanlarda tanrısallık özelliği atfedilen *Xızır*, *Wayir*, *Dewrêş/Hardê Dewrêşi* gibi terimler üzerinde durulmakta, ayrıca doğa ve tanrısallık, romanlarda aşk ögesine yaklaşım, hayvanlara dair inanışlar ve diğer inanç öğeleri gibi konular işlenmektedir. Bu

bölümün son başlığında romanlarda Zaza karakterlerinin özel adları üzerinde durulmaktadır.

Dördüncü ve son bölüm İletişimsel Bellek başlığıyla son birkaç kuşağın ortak belleğinde yer edinen *Tertele*, Dilsel Sorunlar, Göç ve Sürgünlük Sorunları başlıklarıyla romanlarda temsil edilen yakın tarihe ışık tutmaktadır.

Çalışma, konu edindiği Zaza kültürünü de içerecek biçimde, her ne kadar kurgusal olsa da, edebiyat evreninde temsil edilen gerçekliğin fiziksel gerçeklikten daha az gerçek olmadığını ileri sürmektedir. Yüzyıl sonra romanların yazıldığı dili konuşan şu an hayatta bulunan çok az kimse yaşıyor olsa da bu dilde yazılmış söz konusu romanların eksiklikleri ve fazlalıklarıyla yüzlerce yıl sonra da varlıklarını sürdürecekleri varsayılmaktadır.

Bu yönüyle, edebiyatı temsilen romanın hem kültür taşıyıcısı hem de kültür üretimi/yaratımı olduğu görülmektedir. Dilin, başkaca her fenomenden daha fazla insan tininin/kültürünün taşıyıcısı olduğu; yazının, geleceğe, başka her şeyden daha güçlü bir iz bıraktığı bilinmektedir.

Bir toplumun kendine özgü değerlerinin geçmişten bugüne tümünü en kapsamlı biçimde karşıladığı varsayıldığından, üçüncü bölümde konu edilen öğelerin tamamı için kültür terimi kullanılmıştır. İnsana dair ve insan üretimi olan tüm öğeleri kapsadığı bilinen kültürün de kısmen tarihsel olduğunun atlanamayacağı, dolayısıyla yeni yazılacak romanlarla bu kültürün de zenginleşeceği yahut yeni değerler edinilerek kültürün dönüştürüleceğinin de akılda tutulması gerektiği düşünülmektedir.

1. BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Bireysel bellek

Irimia'nın, *Romalıların bellek panteonunda yer alan bir figür* olarak nitelendirdiği Cicero'nun, *bellek her şeyin koruyucusu ve hazinesidir* (Irimia, 2017:1-2), dediği ifade edilir. *Canlılardaki sinir sisteminin bilgiyi dönüştürme, kaydetme, depolama ve bulup getirme yetisi*¹⁶ şeklinde tanımlanan bellek¹⁷, birkaç saniyeden birkaç saate kadar olanları kaydeden kısa süreli bellek ve birkaç günden yıllara doğru uzanan kayıtları içeren uzun süreli bellek olmak üzere iki aşamalı (Sherwood, 2015:157) olarak tanımlanmaktadır.¹⁸ Bellek¹⁹ söz konusu olduğunda akla ilk gelen iki fiil vardır: hatırlamak ve unutmak. Belleği zayıf olanlar unutkanlıkla nitelendirilirken, belleğin işlevini yerine getiremeyecek derecede zayıflamış hali bellek yitimi (amnezi) hastalığı olarak adlandırılmaktadır. Belleğin kısa ve uzun süreli oluşu gibi unutmanın da kısa ve uzun süreli olduğu söylenmelidir. Bazen unuttuklarımızı sonradan hatırlarken bazen de yaşananları tamamen unuttuğumuz olur. Bu iki unutma türünün, unutkanlık ve amneziden farklı olarak ortalama insana has özellikler olduğu söylenebilir.²⁰

¹⁶ Wikipedia Almanca sitesinden alıntılanan bu tanımla ilgili daha geniş bilgi için bkz. <https://de.wikipedia.org/wiki/Gedächtnis>. Erişim: 08.09.2022, 12:28.

¹⁷ Türkçe *bilmek* fiilinin varyantlarından oluştuğu bilinen bellek sözcüğü 1930'lu yıllardan itibaren Arapça kaynaklı hafıza sözcüğünün yerine kullanılmaya başlanmıştır. TDK sözlüğünde sözcük, *yaşananları, öğrenilen konuları, bunların geçmişle ilişkisini bilinçli olarak zihinde saklama gücü, dağarcık, akıl, hafıza, zihin* şeklinde tanımlanmaktadır. Sözcüğün tanımında bir sorun bulunmamakla birlikte tanımdan sonra dağarcık, akıl, hafıza ve zihin sözcüklerinin de aynı cümlede kullanılmış olması sözcüğün zihin ve akıl ile eşanlamlı olduğu izlenimi vermektedir. Bkz. <https://sozluk.gov.tr>. Erişim: 08.10.2022.

¹⁸ Çeşitli biçimlerde sınıflandırılan bellek türlerinden biri de depolanmış kısa veya uzun süreli anılardan farklı olarak içinde bulunulan anda bilincin odağında yer alan “faal hafıza”dır. Bir teoriye göre de kısa süreli bellekteki veya aktif bellekteki öge, aktif hale getirilmiş uzun süreli belleğin bir ögesidir (VandenBos, Gary R., 2007:15).

¹⁹ Eski Yunanca karşılığı *mneme* olan “bellek” sözcüğünden türediği bilinen *Mnemosyne*, Yunan mitolojisinde ilham perileri olan *Musalalar*'ın annesi olarak bilinmektedir.

²⁰ Türkçede yaygın biçimde kullanılan ve Muallim Naci'ye atfedilen *hafıza-i beşer nisyan ile malüldür* vecizesinde “beşer” sözcüğüyle, insan sözcüğünün kendisinden türediği düşünülen

Şu soruyu sormak gerekir: İnsan belleği bir bilgisayarın sabit belleği veya taşınabilir bellek gibi kaybolmamış veya silinmemişse her türlü veriyi olduğu gibi mi hatırlayıp geri getirir? Belleğin bizi kandırması, aldatması söz konusu olabilir mi? Esasen, Türkçede, kimi zaman bir konuşmaya başlarken, “Hafızam beni yanıltmıyorsa” şeklinde giriş yapmamız, belleğimizin bizi bazen yanıltabileceğini ortaya koymaktadır. Psikologların ve sözlü tarih çalışması yapan tarihçilerin yaptıkları araştırmalar bunu teyit etmektedir.

Özellikle bilişsel psikolojide önemli bir figür olarak anılan, algılama ve bellek üzerine önemli araştırmalar yapmış olan Ulric Neisser, Challenger Uzay Mekiğinin düştüğü sabah Emory Üniversitesi öğrencilerine bir sonraki gün olayla ilgili haberi ilk nasıl duymuşlarsa öyle kaydetmelerini söyler (Neisser, 2014:6). Neisser, üç yıl sonra, hala kampüste olan aynı 44 kişiye aynı olayı nasıl duyduklarını ve bunu belleklerine ne oranda itimat ettiklerini ekleyerek tekrar yazmalarını söyler. Çoğunun, yazdıklarından emin olduklarını ifade ettikleri yaklaşık dörtte birinin iki anlatısı arasında büyük farklılıklar ortaya çıkar. Örneğin olayı sınıfta duyduğunu yazmış olan biri üç yıl sonraki kaydında oda arkadaşıyla odasında TV izlerken haberi gördüğünü yazmıştır. Hatta kimi öğrenciler, eski kayıtlarına bakıp, evet bu benim elyazım, deseler de hala olayı ikinci kayıtlarındaki gibi hatırladıklarını ifade ederler. Bu nedenle Neisser, yerleşik öz anlatıların değiştirilmesinin oldukça zor olduğunu dile getirir.

Yine sözlü tarih çalışması yapan Luisa Passerini, Alessandro Portelli, Jean Peneff ve Alistair Thomson, kendileriyle mülakat yaptıkları tanıkların anlatılarının ne derece ve nasıl değiştiğini öğrenmek için kaynak kişilerle birden fazla kez görüşme yaparlar. Görüşmeciler, 1949 yılında İtalya'nın Terni şehrindeki barışçıl bir gösteride öldürüldüğü kesin olarak bilinen Luigi Trastulli'nin, birkaç kişinin tanıklığıyla, yine Terni şehrinde ama bu kez 1953

“nisyan”ın aynı cümle içinde kullanılmış olması dikkate değer bir incelik olarak görülmelidir. Her ikisi Arapçadan Türkçeye geçmiş olan beşer ve insan sözcükleri âdemoğlu gibi bir anlama gelirken, insan sözcüğünün aslının “unutmak” mânasındaki **nesyden insiyân** olduğu ileri sürülmüş (Kutluer, İlhan, “İnsan”, *DİA*, Cilt 22, ss. 320-323) olsa da, başka kaynaklarda sözcüğün,

Aramice/Süryanice *nş* kökünden gelen *ināš* veya *ināšā* ܐܢܫܐ “insan” sözcüğü ile eş kökenli olduğu, bu sözcüğün de **İbranice** *nş* kökünden gelen aynı anlama gelen *enōš* אנוש sözcüğü ile eş kökenli olduğu (https://www.nisanyansozluk.com/kelime/insan, Erişim:06.09.2022, 17:25) ifade edilmektedir.

yılında ve 2000 kişinin işten çıkarılmasının protesto edildiği bir protestoda öldürüldüğünü (akt. Burke, 2008:25-26) ileri sürerler.

O halde belleğe ve dolayısıyla geçmişimizi hatırlamayı sağlayan anılarımıza ne oranda güvenebiliriz? Hatıralarımızın gerçekliğinin miktarı nedir? Ya hafızamız bizi sandığımızdan daha fazla yanıltıyorsa?

Bellek üzerine çalışmalarıyla bilinen psikolog Eugene Winograd, *The authenticity and utility of memories* adlı makalesinde anıların güvenilir olmadığını veya olamayacaklarını ileri süren iki yaklaşımdan söz eder (Winograd, 2014:243). Yazarın söz ettiği ve esasen postmodern dünya görüşü olarak nitelendirdiği birinci yaklaşıma göre kendisiyle eşleştirilmeye teşebbüs edilecek orijinal olayın tek bir yorumu/açıklama biçimi olamayacağı için bellek ile hatırlanan olay arasında bir mutabakat olamayacağıdır. Bu yaklaşıma göre, geçmiş realiteler daima yeniden inşa edildikleri için “gerçeklik” ile “bellek” arasında herhangi bir mutabakat yanıltıcıdır.

İkinci görüş, olaylar bir iz bıraktığı için bir tür uyuşmanın mümkün olduğuna ama yine de basit bir uyuşma fikrine karşı çıkan yaklaşımdır. Bu görüşü ileri sürenlere göre bellek, yeniden ortaya çıkma süreci değil, yeniden inşa sürecidir (Barlett, 1932; Neisser, 1967, akt. Winograd, 2014: 243). Dolayısıyla ikinci tür yaklaşım belleğin sabit değil dinamik/devinimli olduğu anlayışına dayanır. Freud’un çalışmalarının amacının gerçekte ne olduğunu ortaya çıkarmak olarak nitelendiren Spence, psikoterapiyle yalnızca öyküleyici hakikatin elde edildiğini ama Freud’un arkeolojik metaforunun yanıltıcı olduğunu ve psikoanalitik süreçte analizcinin yönlendirmesiyle ortaya çıkan şeyin analizcinin önceden saptadığına inandığı bir öyküyle uyumlu sonuçlar içeren inşa edilmiş bir öykü olduğunu dile getirir. Hastanın gerçek olduğuna inandığı şeyin, terapinin başarılı olması için önemli olduğuna inanıldığını belirten Winograd, buradan hareketle, fantezilerin de gerçekten olmuş olaylar kadar önemli görüldüğünü (Winograd,2014:244) ifade eder.²¹

²¹ Bu bağlamda, zihinde gerçekmiş gibi görünen ama kısmen veya tamamen uydurulmuş anıları ifade eden sahte anı terimine dikkat çekmek gerekir. Daha çok cinsel taciz iddialarında gündeme gelmiş olan bu hususla ilgili ilginç bir durum sahte anıya maruz kaldıklarını düşünen ebeveynlerle ilgilidir. Yüzlerce ebeveynin, artık yetişkin olmuş (çoğu kızlardan oluşan) çocuklarca cinsel taciz suçlamasına maruz kaldıkları için müracaat ettikleri False Memory

M. Ross ve arkadaşlarının tutarsızlık içeren anılarla ilgili çalışmalarına değinen Winograd (Winograd, 2014:246), Ross'un çalışmalarının ikna edici biçimde gösterdiği gibi, hatalı hatıraların gelişigüzel olmadığını ama hatırlayan kişinin hâlihazırdaki inançlarından ve bilgisinden öngörülebilir olduklarını ifade eder. Yazar, bu nedenle, *şimdiki zaman hatırlanan geçmişi etkiler*, der.

Öz yaşam öykülerinde bellek bozukluklarına da değinen yazar, Brian Boyd'un 1990 yılında Rus asıllı Amerikalı yazar Vladimir Nabokov'un Rusya yıllarını incelediği eserden ilginç ayrıntılar sunar. Boyd, Nabokov'un anılarında, oda arkadaşı olan Rus asıllı bir göçmen olan Kalashnikov ile yalnızca birkaç ay kaldığını belirttiğini ama aslında ikilinin tam iki yıl birlikte kaldıklarını söyler. Yazar, Kalashnikov'un güçlü biçimde anti-Semitik olduğunu, babası da Rusya'daki pogromlara karşı mücadele etmiş olan Nabokov'un ise, anti-Semitik olmasa da o zamanlar başkalarında anti-Semitizmi hoş gören biri olduğunu (akt. Winograd, 2014:249) belirtir. Eşi de Yahudi olan ve ilerleyen yıllarda anti-Semitiklere karşı duyguları değişen yazarın, 1950'li yıllarda özyaşamöyküsünü yazdığı zamanlarda anti-Semitizm'den tiksindiğini, dolayısıyla Kalashnikov'la kaldığı süreden 30 yıl sonra tutumunun değişmiş olmasından dolayı mevcut tutumunun hatırlanan geçmişini de etkilediğini dile getirir.

Winograd, Nabokov'un hatıralarının zamanla değişmiş mi olduğunu yoksa utandırıcı gördüğü bir arkadaşlığa basit biçimde öz yaşam öyküsünde fazla yer vermek istememesinden mi kaynaklandığını tespit etmenin güç olduğundan hareketle, olgun bir okurun, egzersiz olarak kendi oda arkadaşlarını hatırlamaya çalışarak bunu deneyebileceğini (Winograd, 2014:249) söyler.

Buradan, sabit değil devimsel olan belleğin, geçmişi olduğu gibi hatırlamaktan çok geçmişte yaşananları yeniden inşa etme özelliğini öğrenmiş olmaktadır. Dolayısıyla kişisel anlatılarda ortaya çıkan hatırlama, anı, tanıklık gibi bellek öğelerinin en azından bir yönüyle geçmişi birebir yansıtmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bireysel belleğin aldatıcı olabileceği

Syndrome Foundation "Sahte Anı Sendromu Vakfı" adlı kuruluş için bkz. <http://www.fmsfonline.org/>

anlaşılmaktadır. O halde tekil öznelerin değil bir toplumun, halkın veya milletin belleğinde yer edinen öğelerin sıhhatinden de şüphe duymak gerekir mi?

1.2. Ortak (kültürel ve iletişimsel) bellek

Bir toplumun, ulusun, milletin, inanç grubunun veya daha küçük ölçekli bir toplumsal grubun belleği olarak tanımlanan ortak bellek teriminin, özellikle Fransız sosyolog Maurice Halbwachs'ın 1925'te yayımladığı *Les cadres sociaux de la mémoire*²² adlı eserinden sonra literatüre girdiği üzerinde durulur.²³ Ortak belleğin, 1980'li yıllardan sonra önceleri yavaşça daha sonraları nefes kesici bir hızla akademik dünyaya, politik arenaya, kitle iletişim araçlarına ve sanat çalışmalarına girmiş olduğunu (Erl, 2008:9) kaydeden Erl, daha ilk zamanlarda Halbwachs'ın çağdaşı Marc Bloch'un, yazarı, bireysel psikolojinin kavramlarını ortak düzeye nakletmekle suçladığını, hatta günümüzde de bazı bilginlerin "mit", "gelenek" ve "bireysel bellek" gibi iyi yapılandırılmış kavramlar varken kolektif veya kültürel bellek gibi var olan repertuarı yanıltıcı daha ileri kavramlar eklemenin gereksiz olduğunu savunduklarını (Erl, 2008:6) dile getirir. Ancak Erl, bu eleştirilerde gözden kaçan şeyin, antik mitler gibi görüngülerle kişisel görüngüler arasındaki (bazen işlevsel, bazen analogik, bazen metaforik) ilişkileri görmemize yardımcı olan şeyin, tam da "bellek" in bu görece yeni kullanımlarındaki şemsiye terim özelliği (Erl, 2008:6) olduğunu dile getirir.

Halbwachs'ı, bariz biçimde ve sistemli olarak kültürel bellek hakkında yazan ilk kişi olarak nitelendiren Erl, yazarın ortak bellek üzerine yazdıklarının, bugünkü bellek çalışmalarının kurucu metinleri olduğunu (Erl, 2008:8) dile getirir. Erl, Halbwachs'ın kültürel bellek çalışmalarındaki mirasının üç boyutlu olduğunu; yazarın, *belleğin toplumsal çerçeveleri* kavramıyla bireysel belleğin doğası gereği şekillendiği ve daima sosyo-kültürel

²² Halbwachs'ın söz konusu eseri, Büşra Uçar'ın çevirisiyle 2016 yılında *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri* adıyla Heretik yayımları tarafından yayımlanmıştır.

²³ Halbwachs'ın, aslında hiçbir yerde bu açıklıkta formüle etmese de mutlak bir yalnızlık içinde büyüyen bir bireyin belleği olamayacağını dile getirmek istediğini söyleyen Assmann, şöyle der: "*Bellek insanın sosyalizasyon sürecinde oluşur. Evet bellek her zaman bir bireye "ait"tir, ama bu bellek toplumsal olarak belirlenir. Bu yüzden "toplumsal bellek" mecazi bir ifade olarak algılanmamalıdır. Kuşkusuz toplumlara "ait" bir bellek yoktur, ama toplumlar üyelerinin belleğini belirler*" (Assmann, 2015:44).

bağlamlarda veya çerçevelerde harekete geçtiği fikrini telaffuz ettiğini; ikinci olarak aile belleği ve hatırlamanın diğer hususi pratikleriyle ilgili çalışmasının sözlü tarihte önemli bir etkisinin olduğunu ve üçüncü olarak da dinsel toplumların belleğiyle ilgili çalışmalarının da kültürel belleğin topografik boyutlarını vurguladığını ifade ederek ayrıca Halbwachs'ı bellek mekânları mefhumunu önceden sezmiş olmakla da nitelendirir.

Özellikle kültürel bellek çalışmaları hususunda en öne çıkan bilim insanlarından biri olan Jan Assmann, *Communicative and Cultural Memory* “İletişimsel ve Kültürel Bellek” adlı makalesinde, ruhsal düzeyde bir nöro-zihinsel sistem meselesi olan kişisel belleğin, 1920'lere kadar belleğin tek biçimi olarak bilindiğini, sosyal düzeyde ise iletişim ve sosyal etkileşim meselesi olan bu tür belleğin Fransız sosyolog Maurice Halbwachs'a kadar bilinmediğini dile getirir. Halbwachs'ın büyük başarısıyla, bugün belleğimizin tıpkı bilinç gibi genel olarak sosyalleşme ve iletişime bağlı olduğunu ve belleği sosyal yaşamın işlevi olarak tahlil edebildiğimizi (Assmann, 2008:109) dikkate sunar.

Belleğin, gruplar ve toplumlar içinde yaşamamızı mümkün kıldığını söyleyen yazar, gruplar ve toplumlar içinde yaşamamızı da bir bellek inşa etmemizi sağladığını ifade eder. Halbwachs ile yakın yıllarda Freud ve Jung gibi psikanalistlerin de ortak bellek teorileri geliştirdiklerini ama ruhsal (dâhili) ve kişisel boyuta bağlı kaldıklarını, ortak belleği sosyal yaşamın dinamiklerinde değil insan ruhunun bilinçdışının derinliklerinde aradıklarını (Assmann, 2008:109) söyleyerek, Halbwachs'ın, belleğin toplumsal/kolektif boyutunu ortaya çıkarmasının önemine işaret eder.

Ortak ve kültürel bellek çalışmalarında Alman yaklaşımını temsil ettiği dillendirilen Assmann, Halbwachs'ın kavramsallaştırmasını düzeltmeye çalışarak toplumsal belleği kültürel ve iletişimsel bellek olarak ikiye ayırır. “Hatırlama” (ya da: geçmiş bağlantısı), “kimlik” (ya da: politik imgeleme) ve “kültürel süreklilik” (ya da: gelenek oluşturma) arasındaki bağlantıyı (Assmann, 2015:23) incelediği *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik* adlı kitabında yazar, Halbwachs'ın “bellek ve “gelenek” arasındaki geçişlerinin akışkan olabileceğini dile getirerek bu

durumda bu kadar sert bir kavramsal ayırım yapmanın anlamsız kalabileceğini söyleyerek bu nedenle toplumsal belleği üst bir kavram olarak kullandıklarını, onun içinde “iletişimsel” ve “kültürel” bellek ayırımı yaptığını (Assmann, 2015:53) ifade eder.

İletişimsel belleğin yakın geçmişin anılarını kapsadığını, bu anıların kişinin çağdaşlarıyla paylaşılan kuşağa özgü bellek olduğunu ifade eden yazar bu tür belleğin zamanla oluştuğunu ve yok olduğunu söyler (Assmann, 2015:58). Sözlü tarih çalışmalarında, yazı kültürüne sahip toplumlarda bile canlı tanıklıkların 80 yıldan daha ötesine gidemediğini gösterdiğini aktaran yazar (Assmann, 2015:59-60), kültürel belleğin ise, iletişimsel olanın aksine kurumlaşmış bir bellek tekniği olduğunu, kültürel bellek için gerçeğin değil, hatırlanan tarihin önemli olduğunu dile getirerek, hatta kültürel bellekte gerçek tarihin, hatırlanan tarihe ve ardından efsaneye dönüştüğünün söylenebileceğini (Assmann, 2015:60-61) ifade eder.²⁴

Kültürel bellekle iletişimsel belleği karşılaştıran Welzer, iletişimsel belleğin toplumun kısa süreli belleği olarak görülebileceğini; iletişimsel belleğin, belleğin yaşayan taşıyıcılarıyla sınırlı olduğunu, üç veya dört kuşağı kapsadığını (Welzer, 2008:285) ifade eder. Böylelikle “iletişimsel bellek” her günkü kültürel belleğe yakınlığıyla nitelendirilirken, kültürel bellekse gündelik olandan uzak oluşuyla karakterize edilmektedir (Jan Assmann’dan akt. Welzer, 2008:285). Yine yazar, “kültürel” ve “iletişimsel bellek”in ancak teorik düzlemde katı biçimde ayrıştırılabileceğini, bireylerin ve toplumsal grupların gerçek bellek pratiklerinde bu iki tür belleğin biçim ve yöntemleriyle birbirlerine bağlı olduklarını, en azından uzun bir süre gözlemlendiğinde, “kültürel belleğin” bazı biçimlerinin de değişebileceğini; iletişimsel bellek bazı

²⁴ Bu bağlamda Arslan, Hint-Avrupa dilleri içinde tasnif edilen Batı dillerinin çoğunda benzer biçimlerde yer alan *storia* (hikaye) ve *historia* (tarih) (Lat.) sözcükleriyle ilgili olarak, *Batı dillerinde tarih sözcüğünün (histoire) iki anlamından birinin, yani "tarih" anlamının, diğeriyle, yani "hikaye" anlamındaki tarihle ilişkisinin ortadan kaldırılması gereken saçma bir karışıklık olduğu düşüncesini* (Arslan, 2006:15) taşımadığını söyleyerek, “tarih” ve “öykü” ikilisinin tarihsel birlikteliğine vurgu yapar. Zazacada “masal”, “hikâye”, “uydurulmuş” şey gibi anlamlara gelen ve *sanık/şanık/estanikhestanık/vıstunık* gibi varyantları bulunan sözcüğün sonunda yer alan *-ık* hecesi bu dilde küçültme anlamı katan bir yapım ekidir. Sözcükteki bu hece bir ek ise, bu durumda sözcüğün *sn/stn/hstn* ünsüzlerinden oluştuğu ileri sürülebilir. Bu haliyle sözcük, Batı dillerindeki sözcüğün varyantlarına biçim ve anlam yönüyle benzemektedir.

şeyleri değersizleştirirken yerini başka değerlerin aldığını, bazen de yeni unsurlar eklendiğini (Welzer, 2008:285) dile getirir.

Luiselli, her kültürün kendi din adamları, sanatçıları, öğretmenleri ve buna benzer kültür temsilcilerinin/taşıyıcılarının bulunduğunu, gündelik olan iletişimsel bellek ve daha ziyade şöenler/bayramlar gibi dinsel anma olaylarıyla alakalı olan kültürel bellek arasında bir kutuplaşma olduğunu (Assmann'dan akt.Luiselli, 2011:11) aktarır.

Özetle, bu ayırmda, kültürel bellek kavramsallaştırması bir toplumun asırlarca öncesinden veya bilinmeyen geçmişten itibaren toplumsal belleğinde yer etmiş olan, dini kutlamalar, anmalar, törenler, geçiş dönemi törenleri, mitolojileri ve inançlarını ifade ederken, birkaç kuşak (yaklaşık 80 yıllık dönem) tarafından paylaşılan kültürel öğeler ise iletişimsel bellek ürünleri şeklinde tarif edilmektedir.

Yukarıda, bireysel belleğin sabit değil devimsel olduğunu, geçmişi olduğu gibi hatırlamaktan çok geçmişte yaşananları yeniden inşa etme özelliğinden bahsederek şu soruyu sormuştuk: Bireysel bellek gibi ortak bellek de yanıltıcı olabilir mi?

Halbwachs'ın "tarih" ile "bellek" arasında yaptığı ayrımla tarihi soyut, totalize ve ölü, belleğiyse anlamlı ve canlı olarak nitelendirmesinden yola çıkarak tarih ile bellek arasındaki karşılaştırmalara ve tartışmalara değinen Erll, her ikisini de (tarih ve bellek), hatırlamanın kültür içindeki farklı modları biçiminde nitelendirerek tarih ile bellek arasındaki zıtlık sorununun çözülebileceğini (Erll, 2008:6) dile getirir. Yazar, önerdiği yaklaşımda, tarihin verili olmadığı, tersine daima yeniden inşa edilen ve yeniden sunulan özelliğine işaret ederek geçmişe dair (bireysel ve ortak) anılarımızın büyük derecede değişebileceğini ifade eder. Bunun yalnızca hatırlanan şeylerin ne olduğuyla değil, nasıl olduğuyla da ilgili olduğunu dile getiren yazar örneğin bir savaşın mistik bir olay ("kıyamet savaşı"), politik tarihin bir parçası ("yirminci yüzyılın belirleyicisi olan facia" olarak Birinci Dünya Savaşı), travmatik bir deneyim ("siperlerin, fişeklerin korkusu, yaylım ateşi), aile tarihinin bir parçası (büyük dedemin de bulunduğu savaş) veya acılara dayalı

tartışmalara odaklanan (“eski kuşaklarca, faşistlerce, erkeklerce başlatılan savaş) bir savaş olarak hatırlanabileceğini (Erl, 2008:7) ifade eder.

Ancestral Voices “Ataların Sesleri” adlı makalesinde Moseley (Moseley, 2017:63), “bir halkın” şiirler ve öykülerle icat edildiğini ifade eder. Yazar, bu şiirlerin ve öykülerin bilinemeyecek miktarda tarihsel “gerçekler” içerse de yeterli sayıda insanın onayı yahut bu “gerçeklerin” kendilerine öğretilmesiyle bir anlamda “gerçek” hüviyeti kazandığını dile getirerek bunun kaçınılmaz olduğunu savlar.²⁵

Milliyetçilik gibi milliyetin de özel bir kültürel yapım türü olduğunu (Anderson, 1995:18) ileri sürdüğü *Hayali Cemaatler* adlı çalışmasında, Anderson, ulus’u hayal edilmiş bir siyasal topluluk olarak tanımlamayı (Anderson, 1995:20) önerir. Renan’ın, “*bir ulus’un özünün tüm bireylerin ortak pek çok şeye sahip olmaları ve aynı zamanda hepsinin pek çok şeyi unutmuş olmasıdır*” sözlerinin, yazarın kendine özgü sinsi tatlı dilliliğiyle bu hayali niteliğe işaret ettiğini (Anderson, 1995:20) dile getiren yazar, yine Renan’dan yaptığı alıntıda Fransa’da Frank soyundan gelen on aile bulunmadığını dile getirerek ulusların kurgulanışını örnekler.

Macar yazar Paul Ignotus’un, *Hungary* adlı kitabında *Macar Ulusunun İcat Edilmesi* adlı bölümün başlangıcında “*Bir ulus, birkaç insan doğması gerektiğine karar verdiğinde doğar*” (akt. Anderson, 1995:89) sözlerine yer verdiğini yazan Anderson, ulusların saptanabilir bir doğumları olmadığını (Anderson, 1995:26) dile getirir. Yazar, “*milliyetçilik bir kez bir süreklilik olarak kavranmaya başladı mı, tarihlendirilebilecek herhangi bir köken bulunabilmesinin olanaksız olduğu dillerden daha köklü tarihsel bir şey yokmuş gibi görünmeye başlar*” (Anderson, 1995:217) der.

Anderson’un milliyetçilik ve ulus-olmaklığın kurgulanışına benzer bir yaklaşım, “gelenek” üzerine yazan Hobsbawm ve Ranger’ın “*Geleneğin İcadı*” adlı kitabında da dile getirilir. Hobsbawm ve Ranger, icat edilmiş geleneklerin, yeni bir tarihsel yenilik olan ulus ve onunla ilintili milliyetçilik, ulus-devlet,

²⁵ Gadamer, Hegel’den hareketle, tarih’in bile belleği/anıları edebileştirme tutkusuyla ortaya çıkışını şöyle ifade eder: Hegel’le birlikte, tarihin şeyleri miras bırakma/nakletme, “hafızayı/hatırayı ebedileştirme” tutkusunun doğuşuyla birlikte başladığını söylemek meşrudur (Gadamer, 2009:180).

ulusal semboller ve tarihler gibi fenomenlerle yakından alakalı olduğunu hatırlatarak bunların genellikle üzerinde düşünölmüş toplumsal mühendislikteki uygulamalara dayandığını (Hobsbawm-Ranger, 2006:17) ifade ederler. Okullarda öğretilecek ve yazılacak ulusal dillerin bile çoğunlukla değişen ancak çok kısa bir zamanda yaratılmış kurgular olduğunu söyleyen ikili, Flamanca üzerine çalışan bir Fransız tarihçinin gözleminden hareketle, bugün Belçika'da öğretilen Flamanca'nın, anne babalarının çocukken kendileriyle konuştukları dil olmadığını, kısacası düz anlamıyla değil ancak mecazi anlamıyla bir 'ana dil' olduğunu (Hobsbawm-Rangers, 2006:17) aktarırlar. Çalışma, modern ulusu dâhili olarak oluşturan pek çok Şey böylesi kurguları içerdiiği, uygun ve genelde çok yakın zamanlı semboller veya 'ulusal tarih' gibi bunlara uydurulmuş söylemlerle ilişkilendiği için, 'geleneğin icadı'na gerekli dikkat gösterilmeden ulus fenomeni üzerinde hakkıyla durulamayacağını (Hobsbawm-Ranger, 2006:17-18) ileri sürer.

Anderson'un ulus ve milliyet, Hobsbawm ve Ranger'ın gelenek ile ilgili eleştirilerinden, tarihin inşa edici bir araç olarak kullanıldığını anlamış olmaktadır. Ancak ulusal ve milli tarihlerden bağımsız bir tarih bilimi varsaysak bile bellek çalışmalarıyla tarihin yine de aynı Şeyi karşılamadığını söylemek mecburiyetindeyiz. Bir bilim dalı olarak Tarih'i, olmuş olan her Şeyin kayda geçirilmesi, arşivlenmesi olarak tarif etmek mümkün olsa da aynı Şeyi bireysel veya toplumsal bellek için söylemek güçtür. Anıların hatırlanmasıyla ilgili eleştirileri dikkate aldığımızda, belleğin inşa edici, dönüştürücü ve devinimli bir yapıda olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bireysel belleğin yanıltıcı özellikleri, yine Erl'ın de işaret ettiği gibi (Erl, 2008:5), belleğin daima, arkadaşlar arasında yapılan konuşmalar, kitaplar ve görölen yerler gibi dış etkenlerce harekete geçirildiği ve Şekillendiği düşünöldüğünde sosyo-költürel bağımlarda hatırladığımız anlaşılmaktadır.²⁶

²⁶ Gadamer, "Kim hafızasını sırf bir yeti olarak kullanırsa kullansın- herhangi bir hafıza "tekniiği" böyle bir kullanım türüdür- yine de ona mutlak Şekilde kendisine ait bir Şey gibi sahip olamaz" (Gadamer,2008:20-21 diyerek, belleğin toplumsal/kolektif boyutuna işaret eder.

Bir şeyleri hatırlamak için diğer bazı şeylerin unutulması gerekir (Assmann, Aleida, 2008:97)²⁷ diyen Assmann, unutmaya gibi hatırlamanın da etken ve edilgen bir yönünün bulunduğunu belirterek etken bellek teşekküllerinin geçmişi şimdi olarak koruduklarını, edilgen bellek teşekküllerinin ise geçmişi geçmiş olarak koruduğunu beyan eder. Kültürel bellek dinamiğini anlamada geçmişin geçmişiyle şimdiliği arasındaki gerginliği anlamamanın en önemli husus olduğuna değinen yazar, *Canon and Archive* adlı makalesinde, geçmişi şimdi olarak muhafaza edenin *kanon*, geçmişi geçmiş olarak muhafaza edenin ise *arşiv* olduğunu (Assmann, Aleida, 2008:98) ifade eder.

Bu bağlamda *arşiv*'i, "kayıp eşya bürosu"na benzeten yazar; tarihçiler araştırmalarını ve sorularını arşivlerin uzanabildiği uzam ve menzile ayarlamak zorundayken, edebiyat yazarlarının ise burada bulunan boşlukları doldurma özgürlüğüne sahip olduklarını dile getirerek, Kanadalı eleştirmen yazar Margaret Atwood'un, "*Parçalar açıklanmamış olarak-boşlukları dolmamış biçimde-duruyordu-İcat etmek için özgürdüm. Birçok boşluk olduğu için icat edecek çok şey var*" dediğini (Assmann, Aleida:2008:106) aktarır.

The Value of Literature for Cultural Memory "Kültürel Bellekte Edebiyatın Değeri" adlı makalesinde Grabes, tarih alanında edebiyatın kültürel bellek için ne kadar değerli olduğunun gözden kaçırılmaması gerektiğini, başka hiçbir tür söylemin, yaşamın geçmiş biçimlerini yakından gözlemleyebildiğimiz ve hatta duygusal olarak paylaşabildiğimiz yanılmasını bu kadar iyi yaratamayacağını (Grabes, 2017:45) ifade eder.

"İnsan kimliğinin belki de en temel unsuru" (akt. Bommas, 2011:3) olarak nitelendirilen "bellek" in edebiyat evreninde temsili üzerine yazan Birgit Neumann, edebi temsillerin gerçeği ve hayal ürününü, hatırlananı ve unutulmanı anlatı araçlarıyla bir araya getirerek belleğin işlerini hayal gücünün yardımıyla keşfettiklerini ve böylelikle geçmişe dair yeni perspektifler sunduğunu (Neumann, 2008:334) dile getirerek, kurgusal anlatıların yalnızca belirli gündelik deneyimleri baş göz etmediğini aynı zamanda geçmişe dair kültürel

²⁷ Grabes (Grabes, 2017:35) de, Paul Ricoeur'nun, *Memory, History and Forgetting* adlı kitabında, hatırlamanın mümkün olabilmesi için unutmamanın gerekli bir koşul olduğunu gösterdiğini aktarır.

anlamda kabul edilebilir kurgulamalar olasılığını deneyimleyebileceğimiz laboratuvarlar işlevi gördüğünü (Neumann, 2008:342) ifade eder. Bu bağlamda yazar, anlatı psikologlarının, gelenekselleştirilmiş hikâye çizgileri ve yüksek derecede fikir verici mitler olarak romanların, benlik-anlatımları ve geçmişin yorumlanması için normatif modeller sunduğunu (Neumann, 2008:341) söyler.

Bellek ışığında üzerinde düşünülürken edebiyatın en mükemmel sanat olduğunu (Lachmann, 2008:301) dile getiren Renate Lachmann, imgelem ile bellek arasında çarpıcı benzerlikler bulunduğunu, her ikisinin de var olmayan nesnelere imgeyle temsil ettiğini, her ikisi için de imgenin muğlak-yani hem doğru hem yanlış- olduğunu (Lachmann, 2008:303) ifade eder.²⁸

Bellek çalışmalarıyla ilgili kültürel repertuarda edebiyatın en önemli parça olduğunu dile getiren Burke, günümüzde bellek çalışmalarında ileri gelen iki kişinin-Aleida Assmann ve Alessandro Portelli'nin-edebiyat profesörleri olduğuna (Burke, 2008:20) dikkat çeker. Burke'ün işaret ettiği gibi özellikle "kültürel bellek" etrafındaki tartışmalarda en öne çıkan birkaç figürden biri olarak nitelendirilebilecek Aleida Assmann da *Canon and Archive* adlı makalesinde, ta Platon'un, yazmanın belleği nakletmediği, onun yerine geçerek belleği ürettiğini tartıştığına (Aleida Assmann, 2008:104) değinir. Erll de edebiyatın, eşzamanlı olarak hem belleği inşa eden hem de belleği gözlemleyen bir araç (Erll, 2008:391) olduğunu dile getirir.

O halde edebiyat, hem *açıklanmamış olarak-boşlukları dolmamış biçimde durduğu* (Atwood'dan akt.Assmann, Aleida:2008:106) için icat edilen, hem de *belleği gözlemleyen bir araç* (Erll, 2008:391) olarak iki yönlü bir işlev görmektedir. Dolayısıyla roman yazarı olan edebiyatçı bir kültür yaratıcısı olarak görünmektedir. Ancak bu yaratma, kimi dinlerde tanrıya ithaf edilen herhangi bir model olmadan yaratma vasfından çok bir dönüştürme, seçme, ayıklama ve yeni anlamlar katma yönüyle yaratma olarak nitelendirilmelidir.

Yazarın en temel malzemesi dildir. Eserlerin yazıldığı dillerin kendileri kültürün en büyük taşıyıcılarıdır. Dolayısıyla yazmaya başlayan romancı daha işin başında kendisini büyük bir kültürün içinde bulmaktadır. Konuştuğumuz

²⁸ Ricoeur, hafıza ile imgelemin birbirine karıştırılmasıyla ortaya çıkan sorunun Batı felsefesi kadar eski olduğunu (Ricoeur, 2012:25) hatırlatır.

ve söze dayalı olan dil “fenomeni” olmadan başka sanatlar icra edilebilmekteyken, dil vasıtası olmadan roman yazmak mümkün olmadığı ve bir dile kattıkları değerle dilin tarihinde istisnai bir yere sahip olan yazarlar da dâhil hiçbir sanatçı herhangi bir dil’den daha büyük olmadığı için,²⁹ yazarın zaten kültürün ana rahmi olarak nitelendirilebilecek dil içinde yarattığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu anlamda yazar, zaten kültürün kendisi olarak nitelendirebileceğimiz dil’in içinde tutukludur ve o dilin evreni içinde yaratmaktadır.

İletişimsel ve kültürel bellek tartışması bağlamında, her bir roman dünyada konuşulan binlerce dil içerisinde tekil bir dille yazıldığı, dilin kendisi artık bu yüzyılda hem düşünce dünyasının hem varlık tartışmalarının odağında yer aldığı, hem de tahayyül edilebilecek herhangi bir topluluğun en dikkate değer ve en zengin kültürel ögesi olduğu için bu çalışmada romanlarda yüzeye çıkan öğelerin esasen iletişimsel belleğin değil kültürel belleğin konusu olarak değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir. Bu bağlamda romanlar daha çok kültürel bellek unsurları olarak görülmektedir. Ancak yukarıda da dile getirildiği gibi, kültürel ve iletişimsel belleği her zaman birbirinden ayırmak güç olsa da bu çalışmada da Assmann’ın tasnifine bağlı kalınarak, roman özelinde edebiyat eserlerine yansıyan bellek kültürel ve iletişimsel olmak üzere iki ayrı başlıkta incelenmiştir. Bu çalışmada söz konusu edilen romanlar, edebiyatı yeni oluşan ve kültürel değerleri henüz romanlarda temsil edilen bir toplumun dilinde yazıldığı, yukarıda değinildiği gibi, dil’in kendisi de kökenleri hemen hemen bilinmeyen bir geçmişe ait en büyük kültür ve aynı zamanda kültür taşıyıcısı olduğu, yine romanlar, kültür taşıyıcısı olan bu dilden yani Zazaca-yayımlandığı için göze çarpan kültürel ve iletişimsel öğeler bir bütün olarak Zazalara ait kültür olarak görülmektedir.

Temelde dille ilgili kaygılarla yazılmış oldukları düşünülen romanların gelecekte bu dili konuşan kesimlerin kültürel belleğini oluşturacağı da hesaba

²⁹ Shakespeare’i, Batı edebiyatında kanonun merkezine koyan Bloom, “Eğer biz kendimiz Shakespeare’in çocuklarıysak, kökenlerimizi ve ufkumuzu onun diline, 22.000 ayrı sözcükten oluşan söz dağarcığına dayandırıyorsak, Shakespeare’i nasıl tarihselleştirebiliriz?” (Bloom, 2016:25), diye sorarak, bir dilin tarihinde istisnai yere sahip yazarları örnekler. Shakespeare’in, bugün İngilizcede kullanılan yaklaşık 1700 sözcüğü türettiği ifade edilmektedir. Bkz. <https://www.shakespeare.org.uk/explore-shakespeare/shakespeadia/shakespeares-words>. Erişim: 25.12.2022, 16:16.

katılmalıdır. Dolaylı olarak roman yazarları ve okurlar bu kültürel belleğin içinde yer almaktadırlar. Bu bağlamda roman okuru veya eleştirmeni, *var olan* bir kültürle birlikte *oluş* halindeki bir kültüre de tanıklık etmektedir. Bunu, şu şekilde formüle etmek mümkündür: Bu kültür geçmişte vardı, şu an da vardır ve geleceği önemli oranda da edebiyatla şekillenmektedir.

1.3. Kuramsal açıdan edebiyat

Edebiyat³⁰ denilince akla ilk gelen türün şiir³¹ olduğu söylenebilir.³² İlk edebi türlerin neredeyse tamamı şiir biçimindedir.³³ Hatta edebiyat eleştirisi

³⁰ Günümüz Türkçesinde *yazın* terimi ile de karşılanan edebiyat sözcüğü; Arapça adab أدب “görgü”, “terbiye” sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük de ’adaba أدب “konuk ağırladı, terbiyeli ve kültürlü davrandı” fiilinin mastarıdır. Nişanyan (Nişanyan, 2010:152), sözcüğü tanımlarken, edebiyat teriminin Arapçada 8. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan yazı türü olduğunu ancak “kültür”, “kültivasyon” anlamına gelen *edeb* sözcüğünün Orta çağ İslam kültürünün temel kavramlarından biri olmasına rağmen edebiyat deyiminin modern çağa ait görüldüğünü söyler (<https://www.nisanyansozluk.com/kelime/edebiyat>. Erişim: 02.06.2022, 08.46). Ancak yazarın, “kültür” olarak tercüme ettiği *edeb* sözcüğünün, genel anlamda veya halk dilinde dindarlık anlamında kullanıldığı da dikkatten kaçmamalıdır. “Edeb” sözcüğünden türemiş olması ve edebiyatçıların *ehl-i edeb* olarak da nitelendirilmiş olması hasebiyle “edebiyat” teriminin, Fr. *belles-lettres* “güzel yazın” ile irtibatından da söz edilmiştir. Nitekim sözcüğün Batı dillerindeki yaygın kullanımı, Latince kaynaklı *literatura/litteratura* “öğrenme”, “yazı”, “gramer” ve “harflerle düzenlenmiş yazı” anlamından gelmektedir. Eski Fransızca *lettre* veya Latince *litera/littera*, “harf” anlamına gelmektedir. Müslüman toplumların çoğunda edebiyat teriminin Türkçe karşılığının varyantları, Batı’da da aynı şekilde *literatura* varyantları günümüzde de yaygın biçimde kullanılmaktadır.

³¹ Türkçeye Arapça’dan geçtiği anlaşılan sözcük, Arapça’da “*sezgi, ilham, ilhama dayalı olan*” anlamlarına gelmektedir. Sözcüğün fiil biçimi olan *şa’ara* شعر, “sezdi”, “sezikle bildi”, “dolaysız kavradı” (Nişanyan, 2010:592) anlamına gelmektedir. İslam Ansiklopedisinde, “*şiir kelimesini İbranice şîr (şarkı, güfte, kaside, mûsiki, marş) ile ilişkili kabul edenler de vardır*” (Durmuş, İsmail, “Şiir”, *DİA*, C. 39, ss. 158-161) denilmektedir. Vico, “*Mısırlılar, ölülerinin anılarını şarkı demek olan sir’den dolayı Syringes denilen sütunlar üzerine mısralar halinde oyduklar*” (Vico, 2007:202) der. Kramer, Sümer dilinde *sir* sözcüğünün “şarkı” anlamına geldiğini (Kramer, 2000:192) ifade eder. Bu nedenle Arapça *şîr* شعر, İbranice *şîr*, Eski Mısır dilinde ve Sümer dilinde bulunan *sir* sözcüklerinin ayrıntılı olarak araştırılması gerekir. Sözcüğün Batı dillerindeki biçimlerinin (İng. *poem*, Fr. *poème*, Lat. *poëma*, Yun. *poiëma*) Yunanca ‘*poein, poiein*, ‘yapmak, yaratmak, düzenlemek’ fiiline dayandığı kabul edilmektedir.

³² “*Hegel, Marx ve öteki düşünürlerden önce insan aklının, dilinin ve kültürünün ilerleyişini tarihsel bir bakış açısıyla irdeleyen*” (Habib, 2005:328), Marx, Freud ya da Nietzsche’den önce hiçbir filozofta onunki kadar özümseyici bir yetenek görmediğimiz (Said, 2009:343) Vico, “*Doğmuş veya meydana gelmiş her şey tabiatı gereği kökeninde hamdır, olgunlaşmamıştır*” (Vico, 2007:147) diyerek, ellerindeki cansız şeylerle oyun oynarken onlarla sanki yaşayan kişilermiş gibi konuşma’nın çocukların özelliği olduğunu ve bu filolojik-felsefi aksiyomun bize dünyanın çocukluğunda insanların doğal olarak yüce şairler olduklarını kanıtladığını (Vico, 2007:376) ifade eder. *Yeni Bilim*’de konuyu uzun uzadıya ve farklı bağlamlarda tartışan yazar, bu nedenle, ilk insanların hayal gücünün görece bizimkinden daha güçlü olduğunu birkaç kez tekrar eder: “*Zihinleri soyut, ince ve tinselleşmiş olmayan bu ilk insanlarınengin hayal güçlerine girmek bizim gücümüzün üstündedir. Çünkü onlar, duyguları bakımından çok derin, tutkuları bakımından sersemletici hislerle doludurlar. Bu nedenle, gentil insanlığı kuran ilk insanların nasıl düşündüklerini anlamakta güçlük çekeriz ve bunu çok az tahayyül edebiliriz*” (Vico, 2007:158).

³³ Antik Yunan’ın trajedi, komedi ve hiciv içerikli eserleri şiir biçiminde yazılmıştır. Yine Milattan önce derlenen ve artık dünyanın dört bir yanında bulunan yetişkin ve çocuklarca okunan Ezop masallarının da şiir biçiminde yazıldığını biliyoruz. Vico, dilin, Asyahlara,

kapsamında değerlendirilen dikkat çekici şiir eleştirilerinin bir bölümü de yine şiir biçiminde yazılmıştır.³⁴ Bu nedenle edebiyatı şiir olarak tanımlamak bile mümkündür.³⁵

Şiir, müzik, sanat ve benzeri terimler bugün hem birer kurum olarak geniş bir anlama sahiptirler hem de daha özerk alanları temsil ederler. Daha arkaik zamanlarda bu terimlerin günümüzdeki anlamlarından daha farklı alanları ifade ettiği; bilimlerin tasnifinin günümüzdeki tasniften daha farklı olduğu; bugün zanaat olarak gördüğümüz örneğin, marangozluğun Yunanlılarda *tekhne* terimiyle ifade edilen bir sanat kategorisi olarak görüldüğü yahut dille ilgili terimlerden edebiyat ve şiir'in ya da sanatla alakalı *poetika* gibi kavramların anlam çerçevesinin ve kapsamının bugünkünden bir hayli farklı olduğu; birçok kavramın anlamca genişlediği, daraldığı yahut terimlerin sınıflandırılmalarının değiştiği bilinmektedir.³⁶

Suriyeliler, Fenikeliler, Mısırlılar, Grekler ve Latinler arasında kahramansal mısralarla başladığını (Vico, 2007:45) ve Doğular, Mısırlılar, Grekler ve Latinler arasındaki ve geri dönmüş barbar zamanlardaki ilk yazarlarla modern Avrupa dillerindeki ilk yazarların, şairler olduklarını (Vico, 2007:109) dile getirir.

³⁴ Edebiyat eleştirisinde göze çarpan figürlerden olan Horace'ın (MÖ 65-8) edebi eleştiri ve hitabet teorisi çalışması olan *Art Poetica*'sı "*Şiir Sanatı*"-ki bu eser poetika hakkında yazılmış ilk şiirdir de aynı zamanda-(Habib, 2005:105), Alexander Pope'un *An Essay on Criticism* "*Tenkit Üzerine Bir Deneme*", 1711) *adlı çalışması*, Nicolas Boileau'nun *L'art Poétique'si* "*Şiir Sanatı*", 1674), konu edebiyat eleştirisi olsa da yazın türü düzyazı değil şiir olan eserlerdir.

³⁵ Marxist eleştirmenler, şiirin ilk biçiminin *ditiramb*lar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Parla; Marxist eleştirmenlerin bu saptamasında, "önce sözün değil işin var olduğu" şeklindeki yaklaşımın belirleyici olduğunu ifade ederek, "*insanlık tarihinin bir mutlu anında şiirle dilin aynı olduğu*" sonucuna varır. Çünkü, "*çalışırken belli bir ritim tutturulur ve insan gırtlığı bu ritme eşlik edince randıman yükselirdi*" (Parla, 2015: 37). Genel kanı, ilk insanların akıl yürütme yetilerinin zayıf, hayal güçlerinin ise engin olduğu şeklindedir. Bu nedenle olsa gerek, Condillac ve Rousseau gibi yazarlar modern dilin daha az melodik ve müzikal olduğunu, ancak daha kesin, açık seçik ve duylara daha az hitap eden bir yapıda olduğunu (Habib, 2005:319) söylemişlerdir.

³⁶ Örneğin, bugün adına "edebi yorum" dediğimiz şey, "Orta çağda gramer" (Habib, 2005:185) başlığı altında incelenmekteydi. "Yunancadaki *grammatike*'nin çevirisi olan Latince *litteratura*'dan kaynaklanan edebiyat (*literature*) sözcüğünün kendisi, en temel haliyle, dilbilgisi anlamına geliyordu. *Litteratura*, çeşitli biçimlerde kullanılıyordu: Aynı zamanda yazı, dilbilgisi, talimat, eğitim ya da okuryazarlık" (Jusdanis, 2018:152) demektir. "Orta çağ skolastik düşüncesinde şiiri, gramer ve retorik'in değil mantık'ın bir dalı olarak görme eğilimi vardı" (Habib, 2005:173). Bilimlerin tasnifinin değiştiğine verilebilecek bir örnek de poetika ve retorik'le ilgilidir. Hardison, on altıncı yüzyılda Aristoteles'in *Poetika*'sı keşfedilmeden önce poetika ve retorik/hitabet arasında keskin bir ayırım ortaya çıkmamış olduğuna (Habib, 2005:95) işaret eder. "Bizim sanattan anladığımız şey, yani edebiyat, mimari, heykel, dans, tiyatro ve opera gibi bütün güzel sanatları kapsayan sistem on sekizinci yüzyılın ürünüdür... Bu terime en yakın Eski Yunanca sözcük ve bu terimin modern Yunancadaki çevirisi olan *tekhne*, bir sanatlar sistemine değil geniş bir anlamda zanaatkarlığa karşılık geliyordu... [Eski Yunanlılarda] heykel, tıp, tarım, marangozluk vb. *tekhne*'leri vardı" (Jusdanis, 2018:152).

Edebiyatın kendini bile büyük oranda şiir olarak tanımlamak mümkündür denildiği için bugün devasa bir kurum haline gelmiş olan şiir'e tarihsel olarak ne tür anlamlar yüklendiğine değinmek icap eder. Sadece duyguları ifade eden bir araç olarak değil, özellikle büyük dinlerin ortaya çıkışından önce eğitim, din, inanç ve mitoloji ile daha iç içe olan şiir, en çok da inançlarla yakından alakalı görülmüştür. Örneğin Ronsard (1524–1585), “*şiirin, açıkça ilan edilse kavranamayacak gizli hakikatleri insan zihnine taşıyan alegorik teoloji*” (Habib, 2005:258) olduğunu söyler. Bu bağlamda neredeyse sınırları olmayan bir fenomen olarak insan yaşamında yer edinen şiirin, belki de felsefenin ortaya çıkışıyla dizginlenmeye başladığını ama bitimsiz etkisini günümüzde de gösterdiğini söylemek abartı değildir.

Başlangıcında şiirin inançlardan yahut bir başka boyutuyla inançların şiirden ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Eski zamanlarda inançlar, şiir, müzik ve ilham perileri iç içedir. Emeği merkeze alan Marxist düşünürler şiirin, hatta dilin ortaya çıkışını bile iş ile ilişkilendirirken, birçok düşünüre göre şiire kaynaklık eden şey din olgusudur. Coleridge (1772-1834), “*insanlık tarihi boyunca din'in şiir ve güzel sanatları beslediğini*” (Habib, 2005:445) ifade ederken, Vico, insanların dünyasının her yerde dinle başladığını (Vico, 2007:101), din'in, insanlığın bütün sanatlarına kaynaklık ettiğini (Vico, 2007:221) söyler. Bugün “inanç” ve daha kurumsal bir özellik arz eden “din” birbirlerinden farklı kavramlar olarak tanımlandıkları için, bu saptamayı, din'in değil, inançların şiir'i beslediği şeklinde düzeltmek daha mantıklı görünmektedir.

Şiirin hem içerik hem biçim hem de bir sanat dalı olarak hayata anlam biçme, yaşamı anlamlandırma boyutuyla da inançlarla derin bir bağı vardır. Daha kurumsal veya büyük dinler veya İbrahimî dinler olarak adlandırılan Musevilik, İslam ve Hıristiyanlığın dini metinlerindeki şiirsellik göze çarpar.

Yazar, bugün kurmaca yazılardan oluşan bir çekirdeğe karşılık gelmeye başlayan edebiyat teriminin de on sekizinci yüzyıla kadar felsefe, tarih, şiir, deneme ve ilahiyat dâhil her tür metnin okunmasına karşılık geldiğini (Jusdanis, 2018:168) hatırlatır. Yine Aristoteles'in, Mantık biliminin kurucusu/icat edeni olarak kabul edilse de kendisinin bu terimi hiç kullanmadığı ve söz konusu disiplin veya bilgi dalı için “analitik” terimini kullanmayı yeğlediği, terimin Latince karşılığı olan *logikhe*'nin kullanımının Cicero'dan daha geriye gitmediği, terimi bizim bugünkü "mantık" anlamımızda kullanan ilk kişinin Afrodisyas'lı Aleksandros olduğunun anlaşıldığı (Arslan, 2007:51) ifade edilmektedir.

Önemli oranda şiirsel bir metin de olan Kur'an'ın çoğu zaman müzikal bir icra ile okunuşu, şiir biçiminde yazılmış Davut'un Mezmurları, kiliselerde ayin sırasında okunan ilahilerin şiirselliği malumumuzdur. Aynı husus Türkçe literatürde görece zayıf bir yer edinen Hint ve İran hinterlandındaki kutsal metinler için de geçerlidir.³⁷

Hatta söyleyiş biçimi, uyak ve ritmi ile göze çarpan şiirselliğin, bir başka sanat dalı olan müzik ile bağlantısına da dikkat çekmek gerekir. Türkçede de Batı dillerindeki varyantlarına oldukça yakın biçimlerde kullandığımız *müzik*, *musiki*, *mızika* ve *müze* gibi sözcüklerin etimolojisi, Eski Yunanlılarda ilham perisi olarak görülen *Mousa/Musalar*'a³⁸ dayanır. Nagy, *mousa* sözcüğünün, “akıl ile bağlantı kuran, irtibat sağlayan” anlamına geldiğini ve bu anlamda “Musa'nın, akılı; geçmişte, şimdi ve gelecekte *gerçekte* olan ile irtibatlandırılan kişi” (Habib, 2005:15) olduğunu söyler. Böylelikle “*mousikē (technē)* sözcüğü, Musaların/İlham Perilerinin yönettiği şiir, edebiyat ve müzik gibi tüm sanatları” (Habib, 2005:27) ifade eden bir terim olmaktadır. Şiirin; inanç, din ve müzik ile irtibatı, dillerin söz varlığından ve kavramların kökeninden de ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bazen şiir ile kehanetin, şiir ile müziğin ilişkisini ayırt etmek güç olmaktadır.³⁹

Şiirin ta eski zamanlardan itibaren mitoloji, inanç ve din ile sıkı bir ilişkisinin olduğu bilinmektedir. 18. Yüzyılda dönemin dizi film işlevi gören

³⁷ Milattan Önce ikinci milenyuma tarihlenen ve arkaik Sanskrit dilinde yazılmış olan Hinduizmin kutsal metinleri “Vedalar” şiir ve ilahi koleksiyonu olarak tanımlanırken (Doniger, Wendy. “Veda”. *Encyclopedia Britannica*, 22 Oct. 2021, <https://www.britannica.com/topic/Veda>. Accessed 1 June 2022), beş ayrı bölümden oluşan Eski İrani halkların dini metni Avesta'nın, Zerdüş'tün kendine atfedilen “Gatha” adlı bölümü de aynı şekilde şiirsel ilahilerden oluşmaktadır (Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Avesta”. *Encyclopedia Britannica*, 8 Nov. 2019, <https://www.britannica.com/topic/Avesta-Zoroastrian-scripture>. Accessed 1 June 2022).

³⁸ Türkçe'de “ilham perisi” veya “esin perisi” olarak adlandırılan *Musalar* “(Yun. *Mousa* veya *Moisa*), esasen (eski zamanlarda aynı zamanda müzisyen olan) şairlere eşlik eden ama sonraları dereceleri yükselttiler tüm liberal sanatla ve bilimlere de eşlik eden “koruyucu tanrıçalar”, “Yunan-Roma dininde ve mitolojisindeki kızkardeşler” olarak bilinmektedirler” (The Editors of Encyclopaedia. “Muse”. *Encyclopedia Britannica*, 26 Mar. 2020, <https://www.britannica.com/topic/Muse-Greek-mythology>. Accessed 1 June 2022).

³⁹ “Latince, şarkı söylemek fiilleri *canere* ve *cantare*'nin mânâsı “önceden haber vermek” veya kehanette bulunmak demektir” (Vico, 2005:221). Sanat yapıtının hala büyüyle ortak bir yanı olduğunu söyleyen Adorno ve Horkheimer, sanatın; dışkutsal [profan] var oluş bağlamından uzak, kendine ait kapalı bir alan oluşturduğunu söylerler. “Bu alanda özel yasalar geçerlidir. Nasıl tören sırasında büyücünün ilk işi kutsal güçlerin harekete geçeceği mekânı bir sınır çizerek çevresindeki her şeye kapatmaksa, sanat yapıtı da kendi çemberiyle gerçekliğe kapanır” (Adorno, T.W.-Horkheimer, M., 2014:38).

türü roman iken, “Eski Yunanlıların kutladığı festivaller bugünkü kitle iletişim araçlarının yerini almaktaydı” (Habib, 2005:13-14). Dolayısıyla Yunanlıların trajedi, drama, komedi ve hiciv içerikli tiyatro ürünlerinin bugünün dizi filmlerini, sosyal medyasını yahut sinemasını ifade ettiği söylenebilir. Bu festivallerde icra edilen trajedi, komedi ve hiciv içerikli tiyatro ürünlerinin de şiirsel biçimde sunulduğunu biliyoruz. Buradan, şiirin büyük bir etki gücüne sahip olduğu anlamı ortaya çıkmaktadır. Şiirin, dolayısıyla Homeros ve diğer şairlerin bu etkisinin farkında olan Platon’un, şiire sansür uygulanması şeklindeki yaklaşımının, şiirin toplumda kazandığı itibar ve otoriteden kaynaklandığını söylemek mümkündür.^{40*}

Tartışmalı da olsa, en büyük savunucularının Romantik dönem şairleri olduğunu ileri sürebileceğimiz şiir; edebiyat tarihinde hakkında en çok tartışma yapılan, en çok kritik edilen türdür de. Şiire biçilen paye oldukça büyüktür. Düşünce tarihinde *bilinçaltının ilk kaşiflerinden biri* olarak (Arslan, 2010:349) nitelendirilen St. Augustine, ünlü *Tanrının Şehri* adlı kitabında “*dünyayı, uyum ve mükemmel orantısıyla güzelliğini açığa vuran Tanrı’nın Şiiri*” (Habib, 2005:158) olarak niteler. Mussato ve Boccaccio’nun, şiiri bir tür ilham edilmiş teoloji olarak gördükleri (Habib, 2005:174), Roger Bacon ve Thomas Aquinas’ın, “*şiiri hem bir yetenek hem de belirgin bir etik içeriğiyle ahlak felsefesi biçiminde iki yönlü bir hal/durum*” (Habib, 2005:195) olarak niteledikleri ifade edilmektedir.

Baudelaire, sonesinde, “dünyayı ve olaylarını göksel tekabüliyetin vahyi, şairi de bunun anlamını çözmesi gereken kişi” (Habib, 2005:493) olarak görür. Şiire biçilen bu rol, şiir ile gerçeklik/hakikat arasında ne tür bir ilişki

⁴⁰ Amerikalı edebiyat eleştirmeni Harold Bloom, MS üçüncü yüzyılda yaşamış olan eleştirmen Cassius Longinus’a dayanarak, Platon’un tamamının, onun Homeros ile olan sürekli çatışmasından ibaret olduğunu, Homeros Devlet’ten atılmış olsa da bunun boşuna olduğunu, zira Yunanlıların okul kitabı olarak Platon’un değil Homeros’un kaldığını (Bloom, 2018:16) ifade eder. Adorno ve Horkheimer, “Platon edebiyatı yasaklarken, pozitivistimin idealar öğretisine ilişkin tavrının aynısını sergiledi. Platon’a göre Homeros, göklere çıkarılan sanatının yardımıyla kamusal ve özel alana ilişkin bir reform gerçekleştirmemiş; ne bir savaş kazanmış, ne de bir icatta bulunmuş. Onu sevip sayan büyük bir yandaş topluluğu olduğuna ilişkin bir bilgimiz yok. Sanat önce yararlılığını kanıtlamalıymış. Öykünme Yahudilerde olduğu gibi Platon’da da dışlanmıştı. Büyünün ilkesi akıl ve din tarafından lanetlenmiştir” (Adorno, T.W-Horkheimer, M, 2014:37) derler.

*Bu bölümün ilk paragrafında da belirtildiği gibi, edebiyatın hemen hemen şiir olarak tanımlanabileceği ifade edildiği için, ilerleyen paragraflarda da şiir adına ileri sürülen görüşlerin, aynı zamanda çok büyük oranda edebiyat için-ve dolayısıyla roman için-de geçerli olduğunun varsayıldığı akılda tutulmalıdır.

olduğu sorusunu akla getirmektedir. Gerçekten de şiir bir ahlak felsefesi, insan ile göksel hakikat arasında karşılıklılık içeren bir fenomen, şair de bu göksel hakikatin deşifre edicisi midir?

1.4. Edebiyat gerçeklik ilişkisi

Şiirin, hakikat arayışı olarak nitelendirilen felsefe ile, dolayısıyla gerçeklik, din ve dil ile olan bağlantısına dair tartışmalar hem bu çalışmanın temel konularından değil hem de bu çalışmayı aşan bir tartışmadır. Ancak yukarıda da dile getirildiği gibi-en azından son birkaç asra kadar bir anlamda edebiyat anlamına geldiği için-felsefe ve dinle arasında bir gerginlikten söz edebileceğimiz ve son tahlilde bir sanat dalı olan şiirin, gerçeklik ile ilişkisine dair tartışmalarda göze çarpan hususlara değinmek gerekir.

Düşünce tarihi, edebiyat eleştirisi ve edebiyat kuramı başlangıcından bugüne genel hatlarıyla tahlil edildiğinde, şiire; dolayısıyla edebiyata ve daha genel anlamda sanata biçilen rolün ve insan yaşamında işgal ettiği büyüklüğün ilk dönemlerin çok ötesine uzandığını görülür. Düşünce tarihi, Yunanlılarla başlar.⁴¹ Eski bir şair ve söz ustası olduğu, Sokrates’le tanıştıktan sonra felsefeye yöneldiği aktarılan Platon⁴², ünlü idealar dünyası benzetmesinde, *asıl gerçekliğin idealar dünyası olduğunu, gördüğümüz, duyularımızla algıladığımız dünyanın duyular (fenomen-görüngü) dünyası olduğunu, bu dünyanın idealar dünyasının bir kopyası olduğunu, sanatın ise bu kopyanın kopyası olduğunu*” (Moran, 2002:30) ifade eder.

Aristoteles de Platon’un *mimesis* terimini kullanarak, sanatı/edebiyatı kopya/taklit olarak nitelendirir. Hatta Parla’nın tabiriyle Aristoteles, *mimesis* kavramını ‘temsil’ sözcüğünü de içerecek biçimde kullanır. Edebiyat eleştirisi konusunda bütün zamanların belki en etkili çalışması olan *Poetika*’da tragedya’yı, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizleme işlevine sahip ‘*katharsis*’ terimiyle nitelendirmesi⁴³ sanata

⁴¹ Öyle ki, bazı aşırı yorumlarda, “tüm Batı felsefesinin Platon’a düşülmüş bir dipnottan ibaret olduğu” (A. N. Whitehead’dan akt., Arslan, 2006:173) söylenmiştir.

⁴² Nietzsche, Sokrates’in öğrencisi olmak için her şeyden önce yazdığı şiirleri yakmış olan Platon’un, o zamanlar genç bir tragedya yazarı olduğuna işaret eder (Nietzsche, 2005:94).

⁴³ Platon’un *mimesis*, Aristoteles’in *katharsis* kavramı, düşünce ve sanat tarihinde üzerinde devasa tartışmaların yapılmış olduğu iki terimi ifade eder. Ross, Aristoteles’in bu arınma (*katharsis*) öğretisini açıklamak ve yorumlamak için bir kütüphane dolusu eser yazılmış olduğunu söyler (akt., Arslan, 2007:373). Aristoteles’in sanat görüşlerini Platon’la karşılaştıran

Platon'dan daha büyük bir işlev verdiği şeklinde yorumlanmaktadır. Aristoteles'in, tarih yapıtına göre daha felsefi olduğu için şiir'in tarihten daha üstün olarak değerlendirilebileceğini de ifade ettiği hatırlanmalıdır.

Platon'un şiire yönelik tutumunun yöneldiği hedefin Yunan toplumunda en etkili şair olan Homeros olduğu bilinmektedir. Homeros'tan geriye bir edebiyat eleştirisi yahut şiir savunusu kalmadığı, kendinin kurduğu bir okul veya akademi mevcut olmadığı, tek sermayesi destanları olduğu için, felsefe-şiir gerginliğine dair söz söyleyenler sonraki dönemlerde yaşamış düşünürler yahut eleştirmenlerdir. Jusdanis, Homeros'un destanı *İlyada*'nın 1990'lı yıllarda arkaik çağlardan çok farklı işlevler gördüğünü ifade ederek, modern okurlar için ünlü bir başyapıt olarak Batı edebiyatında önemli bir yer işgal eden eserin, ellerinde kavramsal olarak böylesi bir kategori bulunmayan antik dönem Yunanlılarınca edebiyat olarak düşünülmediğini, *İlyada*'nın toplumsal hayatla sıkı sıkıya bütünleşmiş olduğunu beyan eder. Dilthey'a göreyse Homeros, Yunanlılar için yalnızca bir şair değil aynı zamanda bir peygamberdir de (Dilthey, 2001:99).

Boccaccio, "felsefenin düz anlamlı/kelimesi kelimesine bir dil kullandığını, şiirin ise biçim ve eğretilmeyi konuşarak daima hakikatleri gizlediğini" (Habib, 2005:219) ifade ederken, Amerikalı şair Ralph Waldo Emerson, "gerçek filozof ile gerçek şairin bir olduğunu" (Habib, 2005:457) söyleyecektir. Emerson, Romantik ve Viktoryen dönemi düşünürlerinin çoğu gibi, kurtuluşun anahtarının ekonomik ve politik faaliyetlerde değil yazıncıların elinde olduğunu (Habib, 2005:458) dile getirir. *Edebiyat Savunusu*'nun yazarı Sidney, "şiir pasaportu almadan ne filozofun ne de tarihçinin halkın zevkine uygun yargılarda bulunamayacağını" (Habib, 2005:261) ifade eder. Şairin üretiminin, doğadan daha üstün olduğunu söyleyen Sidney, "Doğa'nın asla şairlerin yaptığı gergef işini ortaya koyamadığını" (Habib, 2005:262) savlarken, "Hegel'in Estetiğe Giriş kitabında sanatın Doğa'dan daha üstün olduğunu güçlü biçimde ifade edişi'ni" (Habib,

Arslan, şunları kaydeder: "Böylece sanat eserini bir taklit, bir kopya (reproduction) olarak alan görüşten, onu bir temsil (representation), bir sembol olarak alan görüşe, kısaca sanatta sembolizm diye adlandırılan görüşe giden verimli bir yolun açıldığı aşıkardır" (Arslan, 2007:377).

2005:395) teyit etmiş olur. Sidney, şairin tarihçi ve filozoftan öte vaiz ve teolog olduğunu (Habib, 2005:166) da ekler.

Şiiri, “bir yaşam eleştirisi” (Habib, 2005:525) olarak tanımlayan Matthew Arnold, “şiirin büyük işlevinin din ve felsefenin yerine almak” (Habib, 2005:525) olduğunu söyleyecek derecede şiire biçtiği konumu yükseltir. Ancak sanatın, *geist'in* ifadesinin en büyük üslubu/yolu olmadığını dile getiren Hegel, bu meyanda din ve felsefenin sanatın önüne geçtiğini (Habib, 2005:396-397) söyleyecektir. Hegel ile aynı dönemlerde yaşayan Schelling, zihnin; kendi bilincinin farkında oluşunu en yüksek derecede sanatta, bir sezgi sürecinde başardığını (Habib, 2005:413) söyler. Geçiciliğine ve acısına rağmen tüm trajedinin bize “metafiziksel” bir avuntu sunduğunu” söyleyen Nietzsche, yine de “yaşam”ın; temelde sarsılmaz biçimde sevinçli ve güçlü (Habib, 2005:512)⁴⁴ olduğunu söyleyerek trajedi-ve dolayısıyla şiir-ile yaşam sevinci arasında koşutluklar kurar.

Sanat ve edebiyata dair görüşleri üzerine büyük tartışmalar yapılmış olan, hatta kendi adıyla anılan Marxist edebiyat eleştirisi savunucularınca fikirlerinin göz ardı edildiği ileri sürülen Marx'ın, edebiyatı amaca ulaşmak için bir araç olarak gören yararçı fikirlere saldırdığını dile getiren Eagleton, bu hususta şunları kaydeder:

Marx'ın gözde yazarları Aiskhylos, Shakespeare ve Goethe'ydi, bu yazarların hiçbiri tam anlamıyla devrimci değildi ve *Rheinische Zeitung*'da basın özgürlüğü üzerine kaleme aldığı ilk dönem yazılarından birinde edebiyatı amaca ulaşmak için bir araç olarak gören yararçı fikirlere saldırıyordu. "Bir yazar yapıtını amaca giden bir araç olarak göremez. Yapıtların kendisi birer amaçtır; kendisi ve başkaları için 'o kadar az derecede' araçtırlar ki yazar gerekirse yapıtlarının var olması için kendi varlığını kurban edebilir. (Eagleton, 2014:60)⁴⁵

Marx'ın gözde yazarları arasında yer aldığı belirtilen Goethe'nin, “*Nietzsche ve Curtius'un farklı biçimlerde gözlemledikleri gibi, kendi içinde*

⁴⁴ Çeşitli yazılarında yaşam sevincine değinen filozof, “*Sabahmış gibi yaşamaya çalışın*” (Bloom, 2016:110) diyerek yaşamın sevinçli ve güçlü oluşuna işaret eder.

⁴⁵ Eagleton, Marx açısından sanatın, bazı bakımlardan bir amaç olduğu düşüncesinin Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinde dahi görüldüğünü ifade ederek, yazarın, *Theories of Surplus Value* (1905-10) “*Artı-Değer Teorileri*” kitabında şöyle dediğini aktarır: “*Milton Kayıp Cennet'i, ipekböceğinin ipek üretmesiyle aynı nedenden ortaya koymuştur. Bu, doğasında vardır*” (Eagleton, 2014:61).

bir kültürün tanımı” (Bloom, 214-215) olduğunu ifade eden Harold Bloom, “*Goethe’yi okumak, yazarın ölümünün geç kalmış bir mecaz olduğunu bilmektir*” (Bloom, 204) der. Adorno’nun, Thomas Mann için, “*yaşamının bir araç olarak hizmet ettiği yapıtı*” (Adorno, 2015:70) ifadesini kullanmış olması, yazarın, gerekirse yapıtlarının var olması için kendi varlığını kurban edebileceğini ifade eden Marx’ın yukarıda alıntılanan sözlerini doğrulamaktadır.

Bir bütün olarak Alman kültürünü kritik etmiş olan büyük bir kültür tarihçisi ve Hermeneutik felsefenin en önemli isimlerinden biri olarak nitelendirilen Dilthey,⁴⁶ sanatçının yaşamın içeriği üzerine ortaya koyduğu şeyle hiçbir bilimsel kafanın boy ölçüşemeyeceğini dile getirerek; sanatın, yaşamayı anlamının organonu olduğunu (Dilthey, 2001:35) ifade eder. “*İnsanlığın sanatta bizzat kendisini bulduğunu*” (Dilthey, 2001:37) ifade eden düşünür, “*sanat sayesinde kendimizi yaşam karşısında serbest bir konumda buluruz*” (Dilthey, 2001:38) der. Adorno ve Horkheimer, tüm sanatlarda doğaya egemen olmanın bir momentinin içkin olduğunu (Adorno-Horkheimer, 2014:378) dile getirirler. Schelling’e göre sanat, bilginin insanlığı yüzüstü bıraktığı yerde devreye girer (Adorno-Horkheimer, 2014:38). Lukács, sanat’ın, “*hayata daima, Ama yine de!*” (Lukács,2003:79) dediğini belirtir.

Şiiri, felsefenin söylemsel/gidimli/çıkarsamacı ve rasyonel/akılcı sınırlarını aşmış gören Heidegger, bu belirlemeyle şiire en üst payeyi veren düşünür olarak gözükmektedir. Şiiri, “*tüm meşguliyetlerin en masumu*” (Habib, 2005:718) olarak nitelendiren Heidegger, “*dili; insani varoluşun en üstün olayı*”, *şiiri de, oluşun, sözcükler aracılığıyla temellendirilmesi*’ (Habib, 2005:718) olarak tanımlar.

Kendisine olan hayranlığı yüzünden, Ortega tarafından Hölderlin’in vantrologu (Hühnerfeld, 1994:92) olarak nitelendirilen düşünür, Hölderlin’de şiiri, tanrıların ve şeylerin varlığının adlandırılmasının açılışı/açılış töreni” olarak anladığımızı (Habib, 20025:718) ifade eder. Heidegger, “*Hölderlin’in*

⁴⁶ J. I. (Hans) Bakker, *Wilhelm Dilthey: Classical Sociological Theorist* adlı makalesinde, Comte’yi sosyolojinin “kurucusu” olarak görme eğiliminde olduğumuzu, Marx, Weber ve Durkheim’ı da “üç büyük” klasik teorisyen saydığımızı, Dilthey’in ıskalandığını, oysa Dilthey’in, kendi yöntemiyle, en azından Comte ve tanınmış diğer klasik teorisyenler kadar önemli biri olduğunu (Bakker, 1999:43) ifade eder.

dilinde şair, tanrılar ve insanlar arasında durur, tanrıların işaretlerini yorumlayarak o işaretleri insanlık için elde edilebilir kılar. Öte taraftan, aynı zamanda halkın sesidir ve ondaki bu arada kalmışlık konumuna işaret eden de kendisindeki [şairdeki] bu iki eğilimdir”, (Habib, 2005:718) der.

Heidegger, sanatın, kuşatıldığı sıradan nesnelere içinde her şeyin sıradanlığından farklı bir anlam kazanan serbest bir alan açtığını, sıradan ve şimdiye değin var olan her şeyin var olmamaya başladığını (Habib, 2005:717) söyler. “*Dolayısıyla sanat, olağan yaşamımızın düzenlemelerinin gerçekdışılığını ifşa ederek, bizi geleneksel algularımızın kapalılığından ve değişmezliğinden kurtararak hakikate dair eski ve “olağan” algularımızı dönüştürecek güce sahiptir”* diyerek, kendisini [sanat] eserinde açığa vuran hakikatin önünde giden bir şeyin çıkarsanamayacağını ve varlığının kanıtlanamayacağını (Habib, 2005:717) ifade eder.

Baki'nin, “Baki kalan bu kubbede hoş bir seda imiş” sözlerini çağrıştıran, Hölderlin'in, “Bir söyleşiydik” sözlerini analiz eden düşünür, dilin ancak söyleşiyle gerçekleştiğini ve insanın tek, bölünemez söyleşisinin tarihsel varoluşunu temellendirdiğini söyleyerek, biz'den ibaret olan gerçek söyleşinin, kusursuz olarak tanrıların adlandırılmasında ve dünyanın sözcüklere dönüşümünde meydana geldiğini (Habib, 2005:718) dile getirir.

Bazılarınca da varoluşçu bir filozof olarak nitelendirilen düşünür, insanın yalnızca dünyaya değil, dile de fırlatılmış olduğunu söyleyerek, içine doğduğumuz dilin de bizim aracılığımızla konuştuğuna ve bizi bize anlattığına (Habib, 2005:721) işaret ederek, konuşanın insan değil dil olduğunu, ilk olarak insanı oluşturanın, onu varlığa getirenin dil olduğunu (Habib, 2005:719) ifade eder. Bu bakış açısına göre insan, “*kendisine dil aracılığıyla konuşulan”* (Habib, 2005:719) olmaktadır. Heidegger'in geç dönem çalışmalarının çoğu gibi, analizlerinin de şiirsel olarak yazılmış olduğunu (Habib, 2005:718) hatırlamak gerekir.

Platon ve Aristoteles tarafından kullanılan *mimesis* teorisinin eski geçerliliğinden bir şeyleri hala muhafaza ettiğini (Gadamer, 2008:187) söyleyen hermeneutik felsefenin büyük temsilcisi Gadamer, sanata biçtiği yüksek konumla, *hakikatin bilgisi açısından, temsilin varlığının temsil edilen*

şeyin varlığından daha hakiki, Homer'in Achilles'inin orijinal Achilles'den daha hakiki (Gadamer, 2008:161) olduğunu söyleyecektir. Hiçbir şeyin yazı kadar zihnin (geist) saf izi olmadığını (Gadamer, 2008:229) söyleyen düşünür, sanatın doğasının, Hegel'in formüle ettiği gibi, “*insanı kendisine sunması*” olduğunu (Gadamer, 2008:67) söyler. Edebiyatın, deneysel gerçekliğiyle eş zamanlı bir şey olarak daha sonraki bir zamana terkedilmiş, yabancılaşmış zihnin ölü bakiyesi olmadığını (Gadamer, 2008:226) dile getiren düşünür, sanatta insanın, kendisiyle yüz yüze geldiğini, *geist*'in, *geist*'la karşı karşıya kaldığını (Gadamer, 2008: 81) ifade eder.

Salt seküler yazarların hepsini geride bırakarak tarihin kendisini yaratmasından çok bizzat kendisi tarihi yaratmış (Bloom, 2016:23) olmakla nitelendirdiği Shakespeare'i, bütün Batı edebiyatında kanonun merkezi olarak gören Harold Bloom, Emerson'dan yaptığı alıntıyla bir filozofun beynine girebileceğimizi ama Shakespeare'in beynine giremeyeceğimizi ifade eder:

Emerson *Representative Men*'de bunu tam olarak ifade eder: “Shakespeare kalabalığın dışında olduğu kadar saygıdeğer yazarlar kategorisinin de dışındadır. O akıl almaz bir şekilde bilgedir, başkaları ise akıl alır şekilde bilge. İyi bir okur bir yolunu bulup Platon'un beynine yerleşip oradan düşünebilir ama Shakespeare'in beynine giremez. Bize kapılar hâlâ kapalıdır. İcra yeteneği açısından, yaratıcılık açısından, Shakespeare eşsizdir” (Bloom, 2018: 49-50).

Bloom, bu konuda söylenecek son sözün Emerson tarafından söylendiğini dile getirir:

O yüzden burada, Freud'un değil de, aynı ölçüde kanonsal olan Emerson'ın son sözü söylemesi uygundur: “Günümüzde, edebiyat, felsefe ve düşünce Shakespeareleştirilmiştir. Onun zihni halihazırda ötesini göremediğimiz ufuk çizgisidir (Bloom, 2018:383).

Ünlü eleştirmen, Shakespeare ve Dante'yi kapsayacak kadar bilişsel gücü toplamak imkansız olduğu ve onlar edebiyatın ta kendisi olduğu için “Edebiyat”ı yeniden tanımlamanın nafile bir uğraş olduğunu (Bloom, 2018:502-503) söyler.

İnsanın öteden beri ölümsüzlüğü aradığı sır değildir. Tevrat ve Kur'an'da aktarılan Âdem-Havva anlatılarında söz konusu edilen ağacın

meyvesi hem söz konusu anlatıların hem de kutsal metinlerin yorumcularınca ölümsüzlük olarak yorumlanmıştır. Foucault, (epik anlatılarda olduğu gibi) geleneksel olarak yazının, kahramanlık ve iyi ruhluluk davranışları göstererek ölümsüzlüğü kazanma yoluyla ölümün üstesinden gelmek olarak görüldüğünü (Habib, 2005:766) kaydeder. Platon'un konuştuğu Sokrates, hepimizin ölümlü olduğunu ve ölümsüzlüğü aradığını, Homeros ve Hesiodos'un, şiirlerini ölümsüzlüğü yakalamak için yazdıklarını söyler. Platon'un, bedenlerinde bereket taşıyanların kadınlara; canlarında bereket taşıyanların ise düşünce, şiir ve sanata yöneldiklerini ifade eden saptamaları çağlar boyunca düşünce ve sanat insanlarını etkilemiştir.⁴⁷

Heidegger, ölümün; varoluşumuzu ve yaşam seyrimizi şekillendiren temel gerçek olduğunu (Habib, 2005:716), sanat vuku bulduğunda, tarihin başladığını veya yeniden başa döndüğünü (Habib, 2005:717) çarpıcı biçimde dile getirir.⁴⁸ Freud'un "en içgüdüsel itki" olarak nitelendirdiği 'ölüm' dürtüsüne karşı, Horace'a göre "*ancak şiir ile galebe çalabiliriz*" (Habib,

⁴⁷ Filozof, Şölen (*Symposion*) adlı eserinde şunları kaydeder: "*Bedenlerinde bereket taşıyanlar daha çok kadınlardan yana gider; onların sevme yolu, çocuk üreterek ölümsüzlüğü sağlamaktır. Adlarını yaşatarak, gelecek bütün zamanlar boyunca mutluluğa ereceklerini sanırlar. Ama canlarında bereket olanlara gelince; -çünkü böyleleri de var- onlar, bedenden daha çok, daha bol verirler can ürünlerini. Nedir canın ürünleri? Düşünce ve daha ne varsa. İşte bütün yaratıcı şairler ve sanatlarına yenilik getiren işçiler bu canı bereketli insanlardır. Düşüncenin en güzel, en üstün şekli, küçük büyük insan topluluklarının düzenini kuran düşüncelerdir: Ona da ölçü ve doğruluk derler. Bu insanlardan biri içinde bu değerlerin tohumunu bir tanrı gibi taşıyorsa, olgunluk çağında canı doğurmak, yaratmak arzusuyla yanar. İşte asıl o zaman bence sağa sola başvurup, hangi güzellik içinde doğuracağını araştırır. Çirkinlik içinde doğuramaz hiçbir zaman. Bu arzuyla yüklü oldukça, çirkin bedenlerden çok, güzel bedenlere yönelir, onlar arasında güzel, cömert, soylu bir cana rastladı mı, bu iki güzelliğe birden vurulur, böyle bir varlık karşısında dili çözülüp, ona erdemi, iyi insanın nasıl olacağını, neler yapacağını anlatır, kısacası onu geliştirmeye çalışır. Güzelle düşüp kalkma, ona çoktan beri canında taşıdığı tohumu geliştirmek, filizlendirmek olanağını verir; yanında, uzağında hep onu düşünür, aralarında doğan birlik, baba ile çocukları arasındaki bağdan, sevgiden daha üstün, çok daha güçlüdür, çünkü o ikisi, daha güzel, daha ölmez varlıklar yaratmak üzere birleşmişlerdir. Kim olsa böyle varlıklar yaratmayı çocuk yetiştirmekten üstün görür, bir baksa yeter Homeros'a, Hesiodos'a, bütün büyük şairlere. Onların bıraktığı ölmez çocukları kim kıskanmaz? Bu tür çocuklar babaları için tapınaklar kurdu muştur. Bedenden doğan çocukların hangisi bunu yaptırabilmiş?* (Platon, 1995:65-66)

⁴⁸ Heidegger üzerine yazdığı kitapta Hühnerfeld, Alman tininin ve Alman düşüncesinin, ilk planda (ve ama özgül olarak her zaman) romantizm içinde ölümle yoğun şekilde uğraşmış olduğunu, düşünce tarihinde ve edebiyat tarihinde ölüm problemini Almanlardan daha fazla işleyen bir başka halk bulunmadığını (Hühnerfeld, 1994:83) ileri sürer.

Mircae Eliade, Batılı toplumların hızla sekülerleşmesi sonucunda dini anlamlarından arınmış olsa da "ölüm"ün, Heidegger'in "Varlık ve Zaman" eserinden beri felsefi sorgulamanın merkezinde olduğunu, Heidegger'in sorgulamalarının istisnai başarısının modern insanın varoluşsal bir ölüm anlayışına duyduğu özleme ışık tuttuğunu (Eliade, 2016:64) söyler.

2005:113). Boileau, şaire, şimdiki zamanın şan ve şöhreti için değil ölümsüz bir ün için yazması gerektiğini (Habib, 2005:283) hatırlatır.⁴⁹

İnsanın niçin yazdığını sorgulayan akademisyen Vefa Taşdelen, “*insan niçin türkü söylerse, aynı nedenle yazı da yazar*”, der. Yazar, türkü söylemenin çeşitli nedenleri olabileceğini, insanın içinden geldiği, canı sıkıldığı, bir mesaj vermek, bir duyguyu yansıtmak, yeteneğini ortaya koymak, caka satmak, dikkat çekmek, kendisini kanıtlamak, para kazanmak, meşhur olmak, acısını ve sevgisini dile getirmek istediğini, hatta bazen de öylesine türkü söylediğini dile getirerek bunu [yazma isteğini de] bir ilkeye bağlamanın yanıltıcı olabileceğini (Taşdelen, 22) ifade eder.

Etkilenme Endişesi adlı kitabında dile getirdiği görüşleriyle bu adla ünlenen teorinin sahibi, edebiyat eleştirmeni Harold Bloom, her güçlü edebi eserin kendisinden önceki bir metni ya da metinleri yaratıcı bir şekilde yanlış okuduğunu ve böylece yanlış yorumladığını, güçlü bir şekilde başarılı olmuş eserin, *endişenin ta kendisi* olduğunu (Bloom, 2018:18) ileri sürer. Adeta bir şairin başka bir şairi doğurduğunu ima eden Bloom, geçirmesi sıkıntılı ve anlaşılması zor bir edebi etkilenme süreci olmadan güçlü, kanonsal bir edebiyat olamayacağını (Bloom, 2018:17) savlayarak, edebiyatın yalnızca dil değil aynı zamanda biçimlendirme istenci, Nietzsche’nin bir zamanlar farklı olma, başka bir yerde olma arzusu olarak tanımladığı metafor güdüsü (Bloom, 2018:21) olduğunu ifade eder.

Yalnızca yazmanın değil okumanın amacını da sorgular Bloom. Ortak kaderimizin yaşlılık, hastalık, ölüm ve unutuluş olduğunu, ortak ümidimizin ise, her ne kadar zayıf ve kırılgan olsa da bir tür hayatta kalma çabası olduğunu hatırlatan Bloom, insanın tek bir amaçla-muhteşemlikle yüz yüze gelme isteğiyle-okuduğunu dillendirerek, bu karşılaşmanın da bir zamanlar Yücelik denen estetik deneyimin temeli, sınırları aşma arayışı olduğunu (Bloom, 2018:505) ifade eder.

⁴⁹ İnsanın, öleceğini bilen tek varlık olduğu sıkça dillendirilir. Lucretius’un, insanın ölümden korkmasının nedeninin, aslında bir türlü gerçekten öleceğini, ölebileceğini düşünmemesi, bunu kabul etmemesi olduğunu söylediği (Arslan, 2008:137) aktarılmıştır.

İnsanın en büyük amacının mutluluk olduğu yüzyıllardır söylenegeldir. Mutluluk ile karşılaştırılan benzer kavramların da nihai erek olduklarına dair tartışmalar malumdur. “İnsan neden mutlu olmak ister” sorusunu ilerletmek, yani şu veya bu şey için mutlu olmak ister benzeri bir yanıt vermek güç olduğu için, mutluluk’un en azından gaye olarak görülen en önemli amaçlardan biri olduğu sonucuna varılabilir. Bu saptamanın, duygudaşlık kurmadan yazması imkânsız olan yazar ve aynı biçimde bir oyuna katılıyor gibi okuduğu edebiyat eserinin dünyasına giren okur için de geçerli olduğunu söylemeliyiz. Dilthey, mutluluk’un önemli bir kısmının diğer insanların psikik hallerini kendimizde hissedip yaşamaktan kaynaklandığını (Dilthey, 2001:91) ifade etmiştir. Dolayısıyla, sanat ve edebiyat dünyasına dâhil olan kimse aynı zamanda bu dünyada mutluluğa da kavuşmaktadır, diyebiliriz.⁵⁰

Bir filozoftan öte sanatçı veya şair olarak da görünen Nietzsche, “*insan, ancak bir özne olarak, hakikaten sanatsal olarak yaratıcı bir özne olarak kendisini unutup bir derece barış, emniyet ve insicam ile yaşar*” (Habib, 2005:517) derken, sanatın yaşama tutunmak için bir sığınak işlevi gördüğünü sezdirir gibidir. Kendi de mülteci bir aydın olan ve bir süre Amerika’da ikamet etmek zorunda kalan Alman filozof Adorno, yazıyı, “*artık bir yurdu kalmamış kişi için yaşanacak yer*” (Adorno, 2000:89) olarak nitelendirirken⁵¹, İsmet Özel, *Kırk Yılın Şiirleri*’ndeki “*yaşamayı bileydim yazar mıydım hiç şiiir*” dizesiyle şairliği, bir anlamda yaşamayı öğrenme, yaşama çabası yahut yaşamın kendisi olarak tanımlar.⁵²

Hegel, insanın sanat yapma ihtiyacına değinirken, bu ‘mutlak ihtiyacın’, ‘insanın düşünen bir bilinç oluşu gerçeğinden kaynaklandığını’ ve ‘insanın, kendi içinden çıkarak, kendisinin ve başka her şeyin ne’liğini kendi

⁵⁰ Sanatın ve güzelliğin kişiyi ruhsal bir özgürlüğe yükselttiğini dile getiren Gadamer, bu ruh özgürlüğünün realitede değil yalnızca estetik durumdaki özgürlük olduğunu (Gadamer, 2008:114) ifade eder.

⁵¹ Lukács da “*İnsanın insan için yarattığı yapılar, insana gerçekten yeterli olduklarında insanın zorunlu ve asıl yuvasıdır*” diyerek sanat ürünlerinin insanın vatani olabileceklerine işaret eder.

⁵² Şiirin tamamı şöyledir:

“Yaşamayı bileydim yazar mıydım hiç şiiir?
Yaşamayabileydim yazar mıydım hiç şiiir?
-Yaşama!
-Ya bileydim?
Yazar: Mıydım
Hiç: Şiiir.” (İsmet Özel, Erbain).

huzuruna getirdiğini, *geist* olarak insan kendisini ikiye çıkarırken/çoğaltırken doğadaki şeylerin ise doğrudan ve tekil olduklarını' (Habib, 2005:398) beyan eder. Victor Shklovsky, sanatın amacının anlamı algılamak olmadığını, nesnenin spesifik bir algılanışını yaratmak olduğunu söyleyerek; sanatın, onu bilmek için bir araç olarak hizmet görmek yerine nesnenin bir imgelemine yaratmak (Habib, 2005:604) olduğunu dile getirir.

Sanatın, ancak başkası için ve onun aracılığıyla var olduğunu (Sartre, 2011:49) dile getiren Sartre, sanatın son ereğinin, kaynağını insani özgürlükten alarak dünyayı ele geçirmek olduğunu şöyle açıklar:

Her resim, her kitap varlığın bütünlüğünün yeniden ele geçirilişidir; her sanat yapıtı bu bütünlüğü seyircinin özgürlüğü önüne getirir. Çünkü sanatın en son ereği de budur: dünyayı olduğu gibi, ama sanki kaynağını insani özgürlükten alıyormuş gibi göstererek yeniden ele geçirmek, yakalamak. Bununla birlikte, yazarın yarattığı şey ancak seyircinin gözünde nesnel bir gerçeklik kazandığı için, bu ele geçiriş, bu yakalayış, seyretme -ve özellikle de okuma- töreniyle kutsanır. Az önce ortaya attığımız soruya daha iyi karşılık verecek durumdayız şimdi: Yazar, aralarındaki karşılıklı istekler yardımıyla varlığın bütünlüğünü insanoğluna yeniden kazandırınlar ve evreni yeniden insanlık örtüsüyle kaplasınlar diye öteki insanların özgürlüğüne çağrıda bulunur (Sartre, 2011:63).

Sanatın bir amacının da yaşama anlam vermek yahut değer üretmek olduğu söylenmelidir. Bu bağlamda Nietzsche, önce değer biçmeden hiçbir halkın yaşayamayacağını; ama varlığını sürdürmek istiyorsa, değerlerinin komşusununkinden farklı olması gerektiğini (Nietzsche, 2006:63) söyleyerek, insanın hem değer biçen bir varlık olduğunu hem de değerlerinin komşularıninkinden farklı olduğunu söyleyerek farklı halkların farklı kültürlere sahip olduğuna da gönderimde bulunmuş olur. Filozof, insan'ın tanımının bile değer biçmeyle ilgili olduğunu söyler: "*İnsan, varlığını sürdürebilmek için önce şeylere değer biçti – şeylerin anlamını o yarattı, insanca bir anlam yarattı. Bu yüzden "insan" diyor kendine: değer biçen demektir bu*" (Nietzsche, 2006:64).⁵³

⁵³ İnsanın "değer biçen bir varlık" oluşuna benzer bir değerlendirmeyi Vico da yapar. Edward W. Said'in de aktardığı gibi, Yeni Bilim'in alegorik kapağını yorumlayan Vico, resmin ortasında duran ölü kabını da şöyle tefsir eder: İkinci beşerî kurum defin veya ölü gömmedir. (Aslında Latince *humanitas* öncelikle ve esasen gömmeden, yani *humando*'dan gelir.) Bu

Sanatı, *a priori* olarak, yani sanat yapıtlarından da önce, gerçekliğin insanlara dayattığı hunhar ciddiyetin bir eleştirisi (Adorno, 2015:152) olarak nitelendiren Adorno'ya göre “sanat, hem gerçeklikten kaçıp sıyrılan hem de içine gerçekliğin nüfuz ettiği bir şey olarak, ciddiyetle şenlik arasında titreşir. Sanatı sanat yapan da bu gerilimdir” (Adorno, 2015:153). Bizleri, Dilthey'in, yaşamı anlamının organonu olarak nitelediği sanata yönelten itkilerden biri de, güzelliğe olan ilgimizdir. İnsan, doğası itibarıyla güzele ve güzelliğe ilgi duyar. Güzele ve güzelliğe ilgimiz, hatta çaresizliğimiz ve dayanıksızlığımız, Platon tarafından-üstelik edebi bir biçimde-şöyle tarif edilmiştir: "*İnsanın salt güzellikle karşı karşıya geldiği an yok mu? Sevgili Sokrates, işte yalnız o an için insan hayatı yaşamaya değer*" (Arslan, 2006:329).

Reel dünyada değil de romanların içine gömülürcesine yaşayan insanlar biliriz. Çoğunluk, bu insanların hayal dünyasında yaşadığını söyler. Buna karşı çıkmamız güçtür. Çünkü edebiyat eserinde/romanda yaşıyor gibi görünen kimseler reel dünya dışında kurgulanan, yaratılan bir dünyada yaşarlar. Bu dünyada yaşamak için sanat eserine/romana dâhil olmak yeterlidir. Okumaya başlayan kimse bu eylemi ve hayal gücü sayesinde bu dünyanın içine dâhil olmayanların farkına varamayacakları bir dünyayı temaşa eder. Tıpkı düş kuran kimselerin yahut rüya görenlerin kendileri dışında kimsenin içine giremeyecekleri bir dünyayı deneyimlemesi gibi.

Nitekim görme duyusu için gören gözlere ihtiyacımız varken, bazen isteyerek bazen istemeden düş⁵⁴ kurar ve hayal⁵⁵ dünyasına dalarız. Bu esnada

kurumu ceset küllerinin konduğu kap simgeler... Bu kap aynı zamanda Yahudi-olmayanlar arasında toprakların bölüşülmesinin kökenine işaret eder. Şehirlerin, halkların ve son olarak da ulusların kökleri buraya dek uzanır (Said, 2009:360).

⁵⁴ Eski Türkçe *tül/tüş* sözcüğünden evrilen *düş* sözcüğünün anlam evrimi, "durmak"> "dinlenmek, öğle uykusu"> "rüya" şeklindedir (<https://www.nisanyansozluk.com/kelime/düş>). Sözcük, *tüş* biçimiyle günümüzde konuşulan kimi Türki dillerde hala bu biçimiyle kullanılmaktadır. Sözcüğün etimolojisi rüya, hayal ve düş'ün ancak dinlenme esnasında mümkün olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda 'anlama' manasına gelen İng. *understand*, Alm. *verstehen* ve Ar. *wakf* وقف (vukuf kazanma) fiillerinin de durmak fiiliyle irtibatı ve Türkçe "düşünme" eyleminin de etimolojisinin aynı kavramla (durma) irtibatı ilginçtir. Çünkü düşünme ve hayal etme hep durma, ara verme ve dinlenme esnasında gerçekleşir. Böylelikle bir konuyu yeniden değerlendirir, o konu üzerinde düşünürüz. Alelacele bir şeyler yapıldığında 'Bir dur, acele etme, yavaş git' deyişimizin nedeni de bu olmalı. Dücan Cündioğlu, çeşitli konferanslarında ve internette yayımlanan ders kayıtlarında, yukarıda dile getirilen hususlara dair önemli açıklamalar yapar.

⁵⁵ Türkçede kullandığımız hayal sözcüğünün Arapça *ḫayāl* خيال 'imgelem, zihinsel görüntü, gövdeden ayrılmış ruh' anlamına gelen sözcük olduğu anlaşılmaktadır. Hayal gücü için aynı şekilde *muhayyile* veya günümüzde tercih edilen *imgelem* kavramı da kullanılmaktadır. Yine

gören gözlerimiz devre dışıdır. Ama yine de görürüz. Aynı biçimde rüya görürken de gözlerimiz açık değildir ve herhangi bir müdahalemiz, görme duyusunun bir eylemi yahut irademiz mevzu bahis değildir. Rüyada görülen ve yaşananların reel dünyada deneyimlenenlere nazaran gerçek olmadığını ileri sürmek güçtür. Çünkü rüyada bile reel dünyadaki kadar acı çekebilme, mutlu olabilmekte, üzülmekte veya sevinmekteyizdir. Bu nedenle görmenin bile üç türü olduğu ileri sürülebilir.

Hegel'in, insanın kendini ikiye katlamasını/çoğaltmasını farklı görüş biçimlerini deneyimlemesi olarak yorumlamak da mümkündür. Edebiyat eserine odaklanan kimse şimdileştirilen bir hayale ortak olur. Edebiyat dışı yaşamı ne derece kopya ederse etsin, bu dünyadan ne oranda esinlenirse esinlensin, her türde edebi eserin bir tür üretim, bir tür yeniden yaratım olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sanat ve edebiyatta dış dünyada tanık olunana benzese ve dış dünyayı model almış olsa da reel dünyada var olmayan, sanatçının ve edebiyatçının hayal gücünde var edilen, okurun da katılarak içine girdiği yeni bir dünyanın kurulduğu ortaya çıkmaktadır.

1.5. Yeni bir tür olarak roman

Şiir daha çok düzyazıyla karşılaştırılmıştır. Örneğin Paul Valéry; düzyazının yürümeye, şiirinse dansa benzediğini ifade eder.⁵⁶ Ancak burada, şiirden sonra, son edebi tür olarak görülen roman üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla bir anlamda şiir ile roman karşılaştırılmıştır denilebilir. Temelde ancak iki farklı edebi tür olarak birbirlerine benzetilebilecek olan şiir ve roman bunun dışında birbirleriyle pek karşılaştırılabilecek türler değildir. Buna rağmen çalışmanın başında edebiyatı temsilen şiir üzerinde durulmasının nedeni-edebiyatın kavramsal ve kuramsal açıdan irdelendiği ilk bölümde de

Türkçeye *fantazya* biçimiyle girmiş *fantezi* sözcüğünün Batı dillerindeki varyantları Yunanca *phantasia* sözcüğüne dayanır. Yunanca sözcük 'görünür' ve 'belirmek' anlamında fiil olarak kullanılmıştır. Muhayyile/imgelemin dereceleri, anımsama, hatırlama fiiliyle ilgisi, fantezi ve imajinasyon karşılaştırması ve imgelemin dereceleri üzerine düşünce tarihinde önemli tartışmalar yapılmıştır. Habib, Coleridge'in muhayyileyle ilgili görüşlerinin Kant'a ve Schelling'e dayandığını, bu filozoflara göre imgelemin (muhayyileyi) algısal, felsefi ve sanatsal olmak üzere üç seviyeli olarak tanımlanmış olduklarını (Habib, 2005:447) yazar.

⁵⁶ Poetry and Abstract Thought Author(s): Paul Valéry and Charles Guenther Source: The Kenyon Review, Spring, 1954, Vol. 16, No. 2 (Spring, 1954), pp. 208-233, s. 223. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/4333487>.

söylendiği gibi-tarihsel olarak edebiyatın büyük oranda şiir olarak tanımlanabileceği hususudur.

Şiir, günümüzde de edebiyat söz konusu edildiğinde başat tür olarak gözükmektedir. Bunun bir nedeni de şiirle ilgilenmek için illa da okuryazar olmaya gerek olmamasıdır. Kitap yüzü görmemiş birine de şiirler okuyabiliriz, hatta okuryazar olmayan biri de pekâlâ kendi çapında bir şair olabilir. Aynı şeyi-en azından günümüz koşullarında-roman için söyleyebilmemizin imkânı yoktur.⁵⁷ Yalnızca roman'ın, tüm köklü türler arasında yazı ve kitaptan daha genç olduğunu (Bakhtin, 2001, 165) ifade eden Bakhtin'e göre roman, "gelişmeyi sürdüren, yani henüz tamamlanmamış olan tek türdür" (Bakhtin, 2001:164). Bakhtin'den sonra farklı roman türleri ortaya çıkmış olsa da bir romansonrası'ndan söz edebilmek şimdiki koşullarda güç gözükmektedir. Bu nedenle roman'ı, son ve ötesi olmayan en gelişmiş edebi tür olarak nitelendirmek mümkün görünmektedir.⁵⁸

Bir tür olarak belirgin biçimde ortaya çıktığı ilk dönemlerde roman, klasik eserlerle karşılaştırıldığından, dini nedenlerden yahut kurmaca ve hayal ürünü olduğundan dolayı değersiz bir tür görülerek hafife alınmıştır. Ünal Aytür, Forster'ın *Roman Sanatı* adlı kitabına yazdığı önsözde, roman'ın, eskiden beri süregelen bir tutumun etkisi altında kalınarak, daha çok genç kızların, ev kadınlarının, bilgisiz kimselerin okuduğu önemsiz bir yazı türü sayıldığını ve küçümsendiğini (Forster, 2016:12) ifade eder.⁵⁹ Aytür'e göre roman, on dokuzuncu yüzyıl sonlarına doğru artık tiyatroyu geride bırakarak

⁵⁷ Parla, tür olarak ortaya çıktığı ilk dönemlerde orta sınıftan kadınlarla zengin evlerinde yüksek sesle okunan romanlara, evlerde çalışan bir kesimin de kulak misafiri olduğunu, evlerde çalışan işçilerin, aşçıların, uşak ve hizmetçilerin de işlerini bitirdikten sonra aralarında birinin okuduğu romanı dinlemeye bayıldıklarını (Parla, 2015:139) aktarır. O dönemlere nazaran oldukça yüksek bir okuryazarlık oranı bulunan günümüzde, sesli kitaplar aracılığıyla okuryazar olmayan kimselerin de roman okumaları mümkün hale gelmiştir. Ancak kültürün uzun zamandır endüstrileştiği günümüzde romanın yerini büyük oranda televizyon dizilerinin ve sinema filmlerinin aldığı bilinmektedir. Ayrıca, Jusdanis'in Brennan'dan aktardığına göre, gazeteyle birlikte roman'ın, okuryazarlığı teşvik eden en önemli araçlardan biri (Jusdanis, 2018:78) olarak işlev görmüş olduğu da hatırlanmalıdır.

⁵⁸ Lukács, Fichte'nin söylediği gibi, roman'ın mutlak günahkârlık çağının biçimi olduğunu ve dünyaya aynı yıldızlar hükmettiği sürece baskın biçim olarak kalacağını (Lukács, 2003:123) ifade eder.

⁵⁹ Parla da ne idüğü belirsiz bir tür olarak görülmüş olan roman'ın, on sekizinci yüzyılda çok popüler olan bir yazın türü olmasına rağmen 'edebiyat'tan sayılmamış (Parla, 2015:36) olduğunu hatırlatır.

şiiirle boy ölçüşebilecek bir yazın dalı (Forster, 2016:9) olmuştur. Burjuva sınıfının feodal sınıfa karşı sürdürdüğü mücadeleden ve elde ettiği üstünlük sonrası doğduğu (Çetin, 2011:68) ifade edilen romanın, hayal ürünü hikâyeler toplamı olan romanstan sonra gerçek hayattan sahneler sunarak belirgin biçimde on yedinci yüzyıl başlarında doğduğu üzerinde durulur (Çetin, 2011:68).

‘Geleneksel olandan bir kopuş ve kırılma döneminin ürünü’ ve ‘modern romanı sürekli besleyen bir ilk ve temel metin’ (Coşkun, 2019:123) olarak değerlendirilen *Don Quijote*, on sekizinci yüzyıl romanında paradigmatik bir rol oynamış (Parla, 2015:141) olmakla nitelendirilir. Kundera, Don Quijote’nin romanın çıkışında oynadığı rol nedeniyle, “*Modern Çağ’ın kurucusu sadece Descartes değil Cervantes’tir de*”, (Kundera, 2012:16) der. Bir romanın değerinin ancak roman tarihi bağlamında kavranabileceğini ifade eden yazar, romancının Cervantes hariç kimseye hesap vermek zorunda olmadığını (Kundera, 2012:139) ileri sürer.⁶⁰

Oldukça dikkate değer bir edebiyat eleştirmeni olan ve *Batı Kanonu* adlı kitabında Batı edebiyatında kanonu oluşturan edebiyat devlerini inceleyen Bloom, bazı bakımlardan, sadece Cervantes ve Shakespeare’in saygın bir konumda olduklarını, her zaman bir adım ilerde olan iki yazarın geçilemez olduklarını (Bloom, 2018:132) dile getirir. Kafka’dan önce bir Kafkacı olarak nitelendirdiği Cervantes’in çılgınlığının, Kafka’nın daha sonra ‘yıkılmazlık’ olarak adlandırdığı şeye inançtan geldiğini dile getiren Bloom, aşk konusunda Cervantes’in belki de Shakespeare’den daha ziyade evrensel olana dokunmuş olabileceğini (Bloom, 2018:140) savlar. Yazar, Shakespeare’deki birkaç karakter sayılmazsa, Cervantes’in iki kahramanının bütün Batı Kanonu’ndaki

⁶⁰ Thomas S. Kuhn’un (Kuhn, 1970) bilim tarihinde tartışmaya açtığı *paradigma* ve *paradigma değişimi* kavramları, tüm türlerden yararlanan ancak herhangi bir türe dahil edilmeyen roman’ın edebiyat tarihindeki çıkışını niteleyen bir kavram gibi de gözükmektedir. Özellikle doğa bilimleriyle sanat ve edebiyat birbirlerinden farklı kavramlar ve alanlar olsa da, *20. Yüzyılın belki de en etkili bilim felsefecisi* (Stanford Üniversitesi Felsefe Ansiklopedisi, bkz. <https://plato.stanford.edu/entries/thomas-kuhn/>) olarak nitelendirilen Kuhn’un, söz konusu eserinde Kopernik ve Newton gibi bilim adamlarını örnek vererek, yaptıkları devrimlerin ‘olağan bilim’den ayrışarak yeni bir paradigma oluşturması gibi, yukarıdaki alıntılarda da geçtiği gibi, başlarda hafife alınarak küçümsenen ve Parla’nın da işaret ettiği gibi *ne idüğü belirsiz bir tür olarak edebiyat’tan sayılmamış* olan roman’ın, günümüzde en yetkin tür olarak görülmesi, edebiyat tarihindeki paradigma değişimini ve roman’ın yeni bir paradigma olduğunu ortaya koymaktadır.

en geniş edebi karakterler olduklarını (Bloom, 2018:140) söyler. Özellikle Stendhal ve Flaubert'de kitabın uyandırdığı devasa tutkuların onun başarısına olağanüstü övgüler (Bloom, 2018:134-135) olarak gören Bloom, “*Cervantes’ten en az etkilenmiş gibi görünen Dostoyevski, Budala romanındaki Prens Mişkin’in Don Quijote örnek alınarak yazıldığında ısrar etmiştir*” (Bloom, 2018:134-135) der.

Burada dikkat çekilecek bir diğer önemli roman da Defoe’nun Robinson Cruose adlı eseridir. Hegel’in efendi-köle diyalektiğinden çok önce Cruose-Cuma öyküsüyle bu ilişkiyi kurumsallaştırmış olmakla (Coşkun, 2019:138) nitelendirilen eserin birinci tekil şahısla yazılmış olduğunu belirten Karatani, birinci tekil kişinin romana, o zamana kadarki anlatı geleneklerinden farklı bir gerçeklik atfetmiş olduğunu, üçüncü tekil kişi kullanıldığında romanın hikâyeye dönüştüğünü, gerçekçi niteliğini yitirdiğini (Karatani, 2011:67) ifade eder. Karatani, “roman”la kastettiğinin ilk örneğinin Defoe’da görülen gerçekçi roman” (Karatani, 2011:197) olduğunu söyler. Aytür de, “bugün benimsediğimiz anlamda romanın, on sekizinci yüzyıl ortalarına doğru Daniel Defoe ve özellikle Henry Fielding ile Samuel Richardson’ın kitaplarıyla ortaya çıktığını” (Forster, 2016:9) dile getirir.

Yeni bir yazın türü olarak ortaya çıkan roman, insan üretimi olan diğer sanat türleri, tarih ve kültür gibi öğeler için de geçerli olduğu ileri sürülebilecek olan tarihsellik/dönemsellik birebir ilintilidir. “*Rus Marksist eleştirmen Georgi Plehanov’un dediği gibi: "Bir çağın toplumsal zihniyeti, çağın toplumsal ilişkileri tarafından koşullanır. Bunun sanat ve edebiyat tarihinde olduğu kadar açık olduğu başka bir yer yoktur*” (Eagleton, 2014:20). *Türk Modernleşmesine Romandan Bakmak* adlı makalesinde Mustafa Kemal Şan, Batı’da roman sanatının ortaya çıkışı konusunda ileri sürülen yaklaşımların başında, bu türün Batı’nın tarihi ve toplumsal gelişme çizgisi ile yakın irtibatı geldiğini dile getirerek şunları kaydeder:

Gerçekten de roman, bir orta sınıf (burjuvazi) edebiyatı olarak ortaya çıkmış, başlangıç itibarıyla de burjuva sınıfının değerlerini olduğu gibi ve olması gerektiği gibi işleyerek gelişimini sürdürmüştür. Rönesans, Reform ve Aydınlanma süreçlerini yaşayan Avrupa toplumlarında roman bir nev’i iç hesaplaşma aracı olarak yeni değerlerin duyurulduğu bir platform işlevi görmüştür. Octavio Paz’ın ifadeleri ile söylersek Batı

romanı; “kendi kendini eleştiri üzerine bina eden bir toplumun destanı olarak, bizatihi bu toplum üzerine zimmi bir yargıdır (Paz, 1993:19)” (Şan, 2019:196).

Sanat veya edebiyat ürünlerinin tarihselliği/dönemselliği derken kastedilen, gerekli koşullar oluşmadan romanın ortaya çıkmış olamayacağını vurgulamaktır. Bu bağlamda birçok uzman tarafından Tarım Devriminden sonra tarihin en önemli ikinci olayı olarak değerlendirilen Sanayi Devriminin, tarihi ve dolayısıyla insana dair her şeyi etkilediği gibi sanat ve edebiyatı ve dolayısıyla roman’ın ortaya çıkışını da etkilediğini eklemek gerekir.⁶¹ Roman kuramcılarının hemen hepsinin şu ya da bu şekilde, romanın çıkışındaki temel metaforun yolculuk olduğunu dile getirmiş olduklarını söyleyen Jale Parla, yolculuğun öncelikle on sekizinci yüzyılın romana nüfuz etmiş toplumsal koşullarını sembolize ettiğini (Parla, 2015:144) söyler.

Parla, “*Çağ hareketlilik çağıdır; hem yatay hem dikey hareket söz konusudur. Taşradan kente yatay, yoksulluktan zenginliğe dikey hareket vardır*” (Parla, 2015:144) diyerek, on sekizinci yüzyılda sanayi devrimi kaynaklı insani hareketliliğe vurgu yapar. Bu konuya eklenmesi gereken daha genel bir husus da, Arslan’ın da işaret ettiği gibi, Antik dünyanın temel veya merkezi kavramı Kozmos, yani doğa, Ortaçağ dünyasının temel kavramı Tanrı iken, Yeniçağ Batı dünyasının temel kavramının birey veya insan ve bu insanın psikolojisi olmasıdır (Arslan, 2006:396-397). “*Bireyi merkeze alması, romanı kendinden önceki edebî formlardan ayıran önemli bir özellik*” (Tüzer-Hüküm, 2019, 75) olarak nitelenmiştir. Tepebaşılı, destanla romanı karşılaştıran Kayser’in, destanın “bütüncül” bir dünyayı romanın ise “bireysel” bir dünyayı anlatarak konuyu özetlediğini (Tepebaşılı, 2012:226) aktarır.⁶²

“*Tür ötesi bir tür olan, hiçbir türe girmeyen ama hepsinden yararlanan*” (Parla, 2015:33) ve birçoklarınınca *bir ayrıntı sanatı* (Özger, 2010:209) olan roman, “*biçim açısından neredeyse sınırsız bir özgürlüğe*

⁶¹ Anderson, *Hayali Cemaatler* adlı önemli eserinde, özel bir anlamda da olsa kitabın, modern tarzda kitlesel ölçekte üretilen ilk sanayi ürünü (Anderson, 1995:49) olduğunu hatırlatır.

⁶² Romanın ortaya çıktığı dönemlerde yaygın bir tür de özellikle şövalye öykülerini merkeze alan romanstır. Parla, roman türünün ortaya çıkışıyla, romanstan farklı olarak, anlatı zamanının belirlenmesinin, Bakhtin dâhil birçok eleştirmenin gözünden kaçmamış olduğunu ve bunun, romanı romanstan ayıran önemli öğelerden biri olarak yorumlanmış (Parla, 2015:319) olduğunu ekler.

sahip” (Kundera, 2012:85) olmakla da nitelendirilmiştir. Roman’ı, “*bireylerin hayali cenneti*” olarak nitelendiren Kundera, romanı tanımlamanın zorluğunu dile getirirken, “*bir roman ele avuca sığmayan birkaç tanımın peşinde uzun bir kovalamacadan başka bir şey değildir*” (Kundera, 2021:142) der. Bakhtin, öbür türlerin incelenmesinin, tıpkı ölü dillerin incelenmesine benzediğini; oysa romanın incelenmesinin, yaşayan, üstüne üstlük hâlâ genç olan dillerin incelenmesine benzediğini (Bakhtin, 2001:165) söyler. Yazar, edebiyat teorisinin bile romanla ilgilendiğinde zorlandığını şöyle dile getirir:

Edebiyat teorisi romanla ilgilenmek zorunda kaldığında tüm yetersizliği de açığa çıkar. Öbür türler söz konusu olduğunda, edebiyat teorisi özgüvenle ve eksiksiz bir şekilde iş başındadır çünkü önünde tamamlanmış ve zaten biçimlenmiş kesin ve belirgin bir nesne bulunmaktadır... Ama romanlaşmış türlerin varoluşu teoriyi daha en baştan çıkmaz bir yola sokmaktadır. Tür teorisi roman sorunuyla karşı karşıya kaldığında radikal bir yeniden yapılanmaya teslim olmak zorunda kalır (Bakhtin, 2001:171).

Çek asıllı Fransız romancı Milan Kundera, romanın; şiiri de felsefeyi de içine alabileceğini, şiir ve felsefe romanla bütünleşecek yapıda olmadıkları halde, romanın, öteki türleri kucaklama, felsefi ve bilimsel bilgileri özümseme eğilimiyle açıkça ortaya konulmuş kimliğinden hemen hemen hiçbir şey kaybetmeyeceğini (Kundera, 2012:68) dile getirir. Romancı, Heidegger’in irdelediği bütün büyük varoluşçu temaların Avrupa romanında açığa çıkarılmış olduğunu ifade eder:

Gerçekten de, Heidegger'in daha önceki tüm Avrupa felsefesi tarafından ihmal edildiğini düşünerek, Varlık ve Zaman’da irdelediği bütün büyük varoluşçu temalar, Avrupa romanının dört yüzyılı tarafından açığa çıkartılmış, gösterilmiş, aydınlatılmıştır. Roman varoluşun farklı görünüşlerini kendi tarzında, kendine özgü mantıkla bir bir keşfetmiştir (Kundera, 2012:16-17).

İnsanın, eylemiyle kendi imgesini ifşa etmek istediğini ama bu imgenin ona benzemediğini, eylemin çelişkili karakterinin, romanın en büyük buluşlarından biri (Kundera, 2012:32) olduğunu söyleyen yazar, romanın tek varoluş nedeninin, sadece romancının söyleyebileceği şeyleri söylemek (Kundera, 2012:44) olduğunu dile getirir. Kendisine sorulan, “*Romanlarınızı tanımak için Çekoslovakya'nın tarihini bilmek önemli mi?*” sorusunu, “*Hayır. Bilinmesi gereken her şeyi roman zaten söylüyor*” (Kundera, 2012:46) diyerek

yanıtlayan romancı, Gadamer'in, *Homer'in Achilles'inin orijinal Achilles'den daha hakiki* (Gadamer, 2008:161) olduğu yönündeki sözlerinde dile getirildiği gibi, temsilin varlığının temsil edilenden daha hakiki (Gadamer, 2008:161) olduğunu farklı biçimde ifade etmiş olur.

Karatani roman'ı, Batı'da olsun, dünyanın Batı olmayan bölgelerinde olsun, çok çeşitli öğelerin tümünün içine yerleştirilebileceği ve bu anlamda da bugüne kadarki türleri yapıbozuma tabi tutan bir biçim (Karatani, 2011:198) olarak niteler. Sanat yapıtının hala büyüyle ortak bir yanı olduğunu ifade etmiş olan Adorno ve Horkheimer gibi, Felski de “modernliğin uzun tarihinin önemli bir kısmı boyunca, okurları üzerinde büyü etkisi yapmakla en çok suçlanan tür roman olmuştur” (Felski, 2010:70) der.⁶³

Roman'ı, başka hiçbir biçimin yapamadığı ölçüde, (Lukács, 2003:50), fikrin aşkın yurtsuzluğunun edebi biçimi (Lukács, 2003:124) olarak nitelendiren 20. Yüzyılın en önemli Marxist estetikçisi Lukács (Habib, 2005:541), Harry Levin'in “roman gibi kolayca el konulamayan bir konu hakkında, muhtemelen en derine inen çalışma” (Lukács, 2003:8) olarak nitelendirdiği *Roman Kuramı*'nda şunları yazar:

Roman Tanrı'nın terk ettiği bir dünyanın epiğidir. Roman kahramanının psikolojisi daimoniktir; romanın nesneliliği, olgun insanın anlamın gerçekliğe asla tümüyle nüfuz edemeyeceğine ama anlam olmaksızın da gerçekliğin özsüz bir hiç olacağına dair bilgisidir (Lukács, 2003:94).

1.6. Roman-toplum ilişkisi

Bireyi merkeze alan bir modern dönem edebiyat ürünü olan romanın, tüm edebi türlerin bir sentezi olarak görünse de başka hiçbir türe benzemediği ifade edilmişti. Kundera'nın, romanlarını tanımak için Çekoslavakya tarihini bilmeye gerek olmadığına, bilinmesi gerekeni zaten romanların söylemiş olduğuna gönderimde bulunması, edebiyatın bir anlamda sosyoloji, tarih ve kültür anlamına geldiği şeklinde de okunabilir. Çünkü zaten yazılı olan edebiyatın kendisi insanlığın kanıtlanabilir mirasını teşkil etmektedir. Yazıya geçmemiş olan, yazılmış olsa da bir şekilde günümüze ulaşmamış çok önemli

⁶³ Felski, J. Hillis Miller'in de yakın zamanda edebiyatı seküler bir büyü olarak tanımlama cesaretini göstermiş (Felski,2010:79) olduğunu ekler.

edebi eserler olduğunu varsayabilsek de biz ancak yazıya geçmiş ve elimizde bulunan ürünler üzerinden kendimizi, geçmişini veya daha genel bir ifadeyle söylemek gerekirse, bir bütün olarak insanlığın tarihini, sanat ve edebiyat anlayışını okuyabilmekteyiz.⁶⁴

Bu durumda edebiyat, tarihin, sanatın, toplumun ve kültürün kendisi olmaktadır. Ancak bunun için okurun bulunması elzemdir. Bu bağlamda okur, birçok yorumcu tarafından oyuncuya benzetilmiştir. Edebiyatın, bir sanat formu olarak hayatın kendisi olarak görülmesi bu anlamda tek bir şarta bağlıdır: Kurguya katılacak bir okur veya kurulan oyuna katılacak bir oyuncu. Oyunun amacına, yalnızca oyuncu kendisini unutuyorsa ulaşabildiğini (Gadamer, 2008:142) ifade eden Gadamer, sanat eserinin varlığının oyun olduğunu ve seyirci tarafından algılanmasıyla mükemmelleştiğini, aynı şeyin evrensel metinler için de geçerli olduğunu (Gadamer, 2008:229-230) hatırlatır.

Eagleton, kendi gibi Marxist bir teorisyen olan Lucien Goldmann'a göre, edebi yapıtların ilk bakışta görüldükleri gibi bireylerin yaratısı olmadığını; Goldmann'ın, edebi yapıtların bir toplumsal grubun "birey-ötesi zihinsel yapıları" olarak adlandırdığı şeyi gösterdiğini düşündüğünü (Eagleton, 2014:47-48) aktarır.⁶⁵ Dünya'da ve Türkiyede Sosyoloji'nin tarihini inceleyen araştırmalarında, Ünsaldı ve Geçgin, "*Türkiyede toplumbilimin belki de en özgün yanı, toplumsalın derin kıvrımlarına dokunmayı bilebilmiş ve sosyolojik kıymeti en has çalışmaların yan disiplinlerden veya ekseriyetle sanat, edebiyat*

⁶⁴ Türkçeye de, 'Söz uçar yazı kalır' olarak çevrilmiş olan Latince *Verba volant, scripta manent* ifadesi, yazının kalıcılığını vurgulamak için sık biçimde kullanılan bir sözdür. Gerçi Manguel, *Okumanın Tarihi* adlı kitabında aslında bu sözün yazıya değil söze övgü düzmek için kullanılmış olduğunu söyler. Yazar, bu hususta şunları ifade eder: "Klasikleşmiş bir deyim olup, günümüzde "yazı kalır, söz uçar" anlamına gelen *scripta manent, verba volant*, aslında yazıya değil, söze övgü düzmek için kullanılırdı. Sayfadaki sesler kanatlanıp uçabiliyorlardı. Sayfadaki sessiz sözcük ise hareketsiz ve ölüydü. Yazılı bir metin, yani *scripta*, ile karşılaşan okur sessiz harflere ses vermekle ve onları İncil'deki anlamı doğrultusunda konuşulan söz, yani *verba* yapmakla yükümlüydü. Ruh vermeliydi. İncil'in eski dilleri olan İbranice ve Aramice, içten okuma ile konuşma eylemi arasında fark gözetmez ve her ikisi için de aynı yüklemi kullanırlar" (Manguel, 2010:64). Yazar, yukarıdaki paragrafla ilgili olarak verdiği bir dipnotta, Henri Jean Martin'e göre Sümerce ve İbranicede "okuma" sözcüğünün karşılığının bulunmadığını ancak Aramicede bulunduğunu (Manguel, age:376) aktarır. Yalnızca söylenebilen şeyin yazılabildiğini hatırlatan Gadamer, bunu, en geniş anlamıyla edebiyatın söylenebilir şeyle sınırlı oluşuna bağlayarak bir anlamda edebiyatın tanımını yapar (bkz. Gadamer, 2008:228).

⁶⁵ "Birey-ötesi zihinsel yapı" benzetmesi, Hegel'in, sanat, din ve felsefe için kullandığı '*Mutlak Geist*' tabirini hatırlatır. Dolayısıyla sanat, din ve felsefe' diyerek sanatın, dolayısıyla edebiyatın ve bu durumda romanın da '*Mutlak Ruh*'ün' ürünü olarak değerlendirildiği ifade edilebilir.

veya sinema gibi farklı alanlardan gelen maharetli zanaatkarlar tarafından üretilmiş olmasıdır” (Ünsaldı-Geçgin, 2013:13) diyerek önemli bir tespitte bulunmuşlardır. Türkiye’de, Tanzimat Dönemi’nin romanlardan, 1970’li ve 80’li yılların Türkiye’sinin ise sinema aracılığıyla özgün biçimde okunabileceğine karşı çıkılabilir mi?

Karatani, Benedict Anderson’un, *Hayali Cemaatler*’de, genelde, ulusun oluşmasında halkın kullandığı dilin milli dile dönüşmesinin kaçınılmaz olduğu ve bu işlevi gazete ve romanların yerine getirmiş olduğuna değinerek, bu tespitin Japonya deneyimine de uyduğunu (Karatani, 2011:215) belirtir.⁶⁶ Yazarın sosyologlar için imkansız olan hayali deneyler gerçekleştirdiğini söyleyen E. Merrill, bu küçük deneylerin küçük bir laboratuvarında yapılan deneyin bilimsel kalitesine sahip olamayabileceğini çünkü kahramanın ‘gerçek’ insan olmadığını ancak başka bir konumda bir Julien Sorel, bir Anna Karanina, bir İvan Karamazof, yahut bir Eugene de Rastignac’ın bir istatistik tablosundaki bilgiden daha gerçek olabileceğini ve bu nedenle roman’ın sosyal etkileşim hakkında bilgi madeni (E. Merrill, 2019:96) olduğu tespitinde bulunur.

Mustafa Kemal Şan, daha önce anılan makalesinde, Şerif Mardin’in “*Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma*” adlı makalesinin roman sanatının Türkiye’de sosyolojik bir gözle de okunabileceğine ilişkin önemli bir katkı olarak değerlendirilebileceğini (Şan, 2019:194) söyleyerek, Recaizade Ekrem’in Araba Sevdası romanını eksen olarak bir devrin analizine giriştiği yazısının daha sonra bu konuda çalışma yapacak olan kişileri cesaretlendirdiğini (Şan, 2019, 194) ifade eder.⁶⁷

⁶⁶ Anderson, Türk milliyetçiliğinin tohumlarının da 1870’lerde İstanbul’da halk dilinde canlı bir yayıncılığın ortaya çıkışında izlemenin mümkün olduğunu (Anderson, 1995:91) söyler.

⁶⁷ Şerif Mardin’in, ilk olarak *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar, derleyen E. Tümertekin, (İstanbul, 1971), ss. 411-458*’de (Mardin, 1991:23) yayımlandığı anlaşılan makalesi, daha sonra *Türk Modernleşmesi Makaleler IV* adlı kitapta yayımlanmıştır. Mardin, söz konusu kitapta Türkiye’de genellikle yaşamın eğitim ve sanat yönleri için kullanılan “kültür”ün sosyal bilimlerdeki kullanımının bu olmadığını, sosyal bilimlerde kültür’ün, sosyal yaşamın öğrenmeye dayanan bütün yönleriyle ilgili olduğunu (Mardin, 1991:24) belirterek, Osmanlı romanının, Türk modernleşmesini incelemek için az yararlanılmış bir kaynak olduğunu, oysa birçok romanın, yazıldıkları zamana ait İstanbul seçkin çevrelerinin durumu hakkında önemli bilgiler verdiğini, ayrıca bu kaynakların, Osmanlı aydınlarının sosyal değişiminin getirdiği sorunlara nasıl yaklaştıklarını da belgelediğini (Mardin, 1991:32-33) ifade eder. İlerleyen

Rasim Özdenören'in, Dostoyevski'nin bir mektubunda rastladığı “Rusya’yı incelemedimse de, Rus ruhunu ezbere biliyorum” sözünün altının çizilmesi gerektiğini ifade eden Şaban Sağlık, burada, romancının Rus ruhu sözüyle anlatmak istediği şeyin, büyük ihtimalle Rus kültürü olduğunu (akt.Sağlık, 2019:254) aktarır.⁶⁸

“Gerçekte pek çok sözlük ve ansiklopedide sosyoloji, ulus-devletler denilen belli bir toprak parçası üzerinde konumlanmış geniş toplulukları, yani ulus-devletle özdeşleştirilmiş toplumları inceleyen bir bilim olarak tanımlanır” (Giddens-W. Sutton, 2014:47) denilmiş olsa da, tez sahibi olarak görünen⁶⁹ kişinin Zazacayı anadili olarak konuşan biri olması, bir ulus veya millet olarak değerlendirilmesi güç olsa da ortak bir ana dile sahip olan Zazaların bir ulus devlet sınırları içinde yaşıyor olması, çalışmanın merkezinde romanların ve romanlara yansıyan halka ait tüm toplumsal özelliklerin kültür olarak adlandırılabilceği değerlendirildiğinden, çalışmanın başlığında ortak belleğin yer alması gerektiği düşünülmüştür.

Bir ulus veya millet olarak nitelendirilmeleri güç olan Zazaların⁷⁰ *etnik bir topluluk* veya *etnisite* oldukları söylenebilir.⁷¹ Bu bağlamda Giddens ve W.

yıllarda bilhassa Tanzimat döneminden başlamak üzere Türkçe romanlarla ilgili önemli sayıda yayın yapılması, yazarın işaret ettiği hususların dikkate alındığını göstermektedir. .

⁶⁸ Özlem, ‘Nasıl ki bir ağaç gelişebilmek için köklerini yerin altına doğru yaymak zorunda ise, hukuk, dil, sanat, ahlak da ancak toplum tininin köklerinden güç alarak yeşerip serpilebilirler (Özlem, 2012:227) diyerek, sanatın da dil ve ahlak gibi toplum tininin köklerinden neşet ederek üretilebileceğini ifade eder.

⁶⁹ Burada kastedilen, Halbwachs’ın sorduğu şu soruya gönderimde bulunmaktadır: *Acaba kaç kişi, diğerlerinin kendi düşüncesi içerisindeki payını ayırt etmek ve çoğunlukla kendisinden hiçbir şey katmadığını kendisine itiraf etmek için yeterince eleştirel bir zihne sahiptir ki?* (Halbwachs, 2017:35).

⁷⁰ Kendilerine ait güçlü kurumlara sahip olmadıkları ve bilhassa Kuzey ve diğer yörelerdeki Zazaların inançları birbirlerinden farklı olduğu için bunun ileri sürülebileceği düşünülebilir. Nitekim Alevi Zazalarda aidiyet çoğu zaman da dinsel bir grup aidiyeti olarak ortaya çıkmakta ve Dersim Aleviliği olarak ifade edilmektedir. Politik gerginlikler arasına sıkışmış Zazaların Türk milliyetçilerince Türkleştirilme, Kürt milliyetçilerince de Kürtleştirilme tehdidiyle karşı karşıya olduklarını dile getiren Werner, Zaza halkının farklı lehçeler konuşuyor olmalarına ve inançsal farktan dolayı aralarında köprü kurulamayacağından hareketle, güçlü bir Zaza kimliğinin inşasının zorluğuna vurgu yapar (Werner, 2021:140). Bu durumda kısmen mevcut olan veya mevcudiyeti varsayılabilecek bir Zaza kimliğinin, Zaza oldukları bilinen Seyit Rıza ve Şeyh Said gibi iki tarihsel figürden ve bilhassa “ortak dil”den hareketle aynı dili konuşan halka dayalı bir bilinçle oluşmakta olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Zaza kimliği olarak adlandırılabilcek kimliğin merkezinde lehçe, aksan ve ağız farklılıklarıyla birlikte ortak bir anadil yer almaktadır.

⁷¹ Burada Zazaların ulus veya millet olarak adlandırılmalarının güç oluşundan kastedilen, Zazaların, bir bütün olarak kendilerini temsil edebilecek kurumlara sahip olmamalarıdır. Ancak Zazalar, kendilerine has bir dile sahip olduklarından, kendi dilleriyle “dünyaya aynı yıldızlar hükmettiği sürece baskın biçim olarak kalacak” olan roman türünde ürünler

Sutton'ın, farklı kültürel gruplara atıfta bulunan modern anlamdaki etnisite kavramının geçmişinin, ilk olarak 1945'den sonra ortaya çıkan azınlıktaki etnik gruplarla bağlantılı olarak, 1930'lara kadar uzandığını (Giddens-W. Sutton, 2014:207), etnik grupları ayıran genel özelliklerin dil, tarih, soy (gerçek ya da hayali), din, giyim, süslenme tarzları olduğunu, gençlerin yaşam tarzları, normları ve etnik topluluk inançları asimile olduğu için bunun tümüyle sürekli yeniden üretilen sosyal bir olgu (Giddens-W. Sutton, 2014:209) olarak gördüklerini eklemek gerekmektedir.

Bilhassa gençlerin yaşam tarzlarının, normlarının ve etnik toplulukların inançlarının asimile olabileceğine yapılan vurgu oldukça önemlidir. Çünkü kültür de tarihseldir. Ancak yazıya geçmiş olan kültür öylesine güçlüdür ki söz konusu kültürü taşıyan toplulukların ortadan kalktığı yahut yok olacağı varsayılsa bile yazıya geçmiş her kültürel öge ebedileştirilmiştir. Buna edebiyatın gücü dense yanlış olmaz. Sanatın kendisi ve dolayısıyla edebiyat da kültür yaratıcısı olarak görüldüğü için bu çalışmada romanlar kültür kurucu birer unsur olarak değerlendirilmektedir.⁷² Bu bağlamda çalışmanın, eser/okur odaklı olduğu ifade edilmelidir.⁷³ Dolayısıyla romanların edebi değerinden bağımsız olarak bu edebi metinlerde kültür ögesi olarak görülen unsurların ortaya çıkarılması için çalışmanın merkezinde yazar veya okurdan ziyade bizatihi romanın kendisi durmaktadır. Bu nedenle eserlere Zaza kültürünü ifade ettiği düşünülen boyutlarıyla değinilmiş, edebiyata-tabiri caizse-yalnızca

verdiklerinden, pekâlâ toplumbilimin konusu olacaklar ve doğal olarak kendilerine özgü bir kültüre sahip olan bir Anadolu halkı olarak da edebiyatları kritik edilebilecektir.

⁷² Kültür yaratıcılarının yüksek sınıfa mensup kişiler olduğu bilinmektedir. Bu yönüyle Zazaca roman yazarlarının tamamının Türkçeyi de en az Zazaca kadar-hatta daha-iyi bildikleri ve dolayısıyla en azından iki dilli yazarlar oldukları hatırlanmalıdır. Bu çalışmada romanları üzerinde durulan yazarların önemli bir bölümü üç veya daha fazla sayıda dile aşina yazarlardır. Hatta yazdıkları eserlerle artık kamusal dünyaya girmiş olan bu romancıları Said'den (Said, 1995:28) hareketle entelektüel olarak nitelendirmek doğru olacaktır. Entelektüellerin, zayıf olanların ve temsil edilmeyenlerin safına ait olduğunu dile getiren Said'in ifadeleri (Said, age:35) bunu doğrulamaktadır.

⁷³ Yazılı ürünlerin ve edebi eserlerin tahlil edilmesinde farklı yaklaşımları ve kuramları ifade etseler de, bu çalışmada romanlar üzerine çalışan tez yazarının da aynı zamanda bir okur olduğu göz önünde tutularak bu ifadede "okur" ve "eser" aynı cümlede kullanılmış ve esasen "eser" odaklı olan çalışmanın aynı biçimde okur odaklı da sayılabileceği dile getirilmektedir. Okur odaklı kuramların oluşmasında önemli etkileri olan bir düşünür olarak görünen Gadamer, kendi eseri hakkında düşündüğü ölçüde eserinin okuyucusu olarak nitelendirdiği yazarın, okuyucu olarak kendi eserine yüklediği anlam'ın standart oluşturamayacağını, yorumun yegâne standardının, [yazarın] eserinin anlamı, yani eserinin "söylemek istediği şey (Gadamer, 2008:268) olduğunu söyler.

kültürü yansıtan ve kültürü oluşturan yönüyle yaklaşmıştır. Bunun dışında yazarın kimliği, eserlerin edebi yönü, eserlerin başka dillerde yazılmış benzer temalar içeren romanlarla benzerlikleri ve farklılıkları gibi unsurlar geri planda tutulmuştur.

Kültüre odaklanmak amaçlandığı için eserlerin diğer boyutları arka planda bırakılmıştır. Bu bağlamda Adorno'nun, “*güzelliğin evrenselliği, ancak tikele mihlanmış özneye gösterir kendini. Seyredilen nesnenin dışındaki her şeye karşı aldırışsızlıkla, hatta küçümsemeye dolu olmayan bakışın güzelliğe erişmesi imkânsızdır*” (Adorno, 2000:79) şeklindeki belirlemimi dikkate alınmıştır.

Nesnedeki güzelliğin görülebilmesini engelleyen ve sınırlayan bir başka etkenin de tarih olduğu düşünülmektedir. Edebi metni tarihi merkeze alarak okumak da metnin sınırlarını daraltarak okunurluğunu ve kendi gerçekliğini ifade etmesini zorlaştırır. Felski, “*Koca bir tarihsel bulgular birikimi metin adına peşinen konuşurulduğu zaman metnin kendisi konuşamaz hale gelir*” (Felski, 2010:21) diyerek edebi metnin konuşurulması için tarihsel bulguların metin adına konuşurulmaması gerektiğini vurgular. Bunun, eserlerin gerçek yaşamın değil hayal dünyasının ürünleri oldukları, hatta daha da ileri gidilerek eserlerin ayaklarının yere değmediği şeklinde değerlendirilmesi tabiatıyla gülünç olur. Gadamer, edebiyat metinlerini biyografik ya da tarihi kaynaklarına göre okuyan yorumcunun bazen ressamın eserlerini modellerine göre inceleyen sanat tarihçisinden farklı bir şey yapmadığını (Gadamer, 2008:203) ifade eder. Tabiatıyla farklı olay zamanlarını içeren eserlerin içinde bulunan zaman dilimlerine göre değerlendirilmesi gerekir. Bu nedenle, bir sonraki bölümde, edebiyat dili olarak Zazacadan söz edilerek Zazacanın modern edebiyatı, Zazaca romancılık ve romanlarla ilgili literatür hakkında özet bilgiler verilecektir.

1.7. Edebiyat dili olarak Zazaca ve Zazaca romancılık⁷⁴

Zazaca yayımlanan ilk eserler dini nitelikli çalışmalardır.⁷⁵ Eldeki ilk eser, bir mevlit olan ve İslam alimi Molla Ehmedê Xasi tarafından 1892 yılında

⁷⁴ Dilbilimsel olarak Kürtçe'den çok Goranca ve İrani dillerin Azeri lehçeleriyle daha yakından ilişkili (Paul, 2009:545) görülen Zazaca, ilk defa gramerini tanımlayan Karl Hadank'ın eserinden sonra dilbilimcilerce kendi içinde değerlendirilmeye başlanan (Paul, 2009:545) bir dil olmuştur. Dil, Alman dilbilimci Oscar Mann'ın Zazacayı İrani diller familyasında bir dil olarak tasnif etmesine kadar eksik verilerden dolayı lehçe olarak tanımlanmaktaydı (Arslan, 2008:52). Kendi içinde heterojen lehçelerden oluşan Zazacanın söz konusu lehçeleri nihayetinde Kuzey, Güneybatı ve Güneydoğu lehçelerinin özelliklerini barındırır (Paul, age, 546). Kuzey lehçesiyle ilgili en ayrıntılı bilimsel dilbilgisi çalışmasını yapmış olan Dr. Zilfi Selcan, Zazacanın kuzey ve güney olmak üzere iki lehçeden oluştuğunu ileri sürer. Bkz. Selcan, Zilfi (1998), *Grammatik der Zaza-Sprache*, Wissenschaft & Technik Verlag, Berlin. Bu sınıflandırmada, Merkez lehçesi olarak adlandırılan ve Bingöl, Solhan, Genç ve Palu gibi yörelerde konuşulan lehçenin ayrıntılı ve bilimsel olarak pek çalışılmamış olmasının da etkisi olduğu söylenebilir. Merkez lehçesini baz aldığı çalışmasında, Abdulaziz Beki, Kuzey lehçesi için *Munzur*, Merkez olarak tabir edilen Güneybatı lehçesi için *Fırat*, Siverek ve çevresinde konuşulan lehçe içinse *Dicle* adlandırmasını kullanır (Beki, 2015:31). Bu adlandırma; Zazaların coğrafi, inançsal ve mezhebi dağılımı için de uygun bir isimlendirme gözükmektedir.

⁷⁵ Zazacaya dair eldeki ilk çalışmalar Alman asıllı Rus dilci Peter Lerch tarafından Kırım Harbinde Rusya'da tutulan Osmanlı askerlerinden derlenen Zazaca metinlerdir. Kraliyet Bilimler Akademisi'nin verdiği görevle Doğu milletleri üzerine araştırmalar yapan Lerch, Smolensk civarlarındaki Roslow kasabasına giderek yaklaşık üç ay boyunca burada tutulan esirlerden dil, kültür ve tarih hakkında malumat edinmiştir. Lerch'in önceleri Rusça olarak yayımladığı eserler daha sonra biraz kısaltılarak iki cilt halinde Almanca yayımlanmıştır. Doğu bibliyografyasının canlı katalogu olarak adlandırılan Lerch'e, Rusya içinde ve dışında asıl ününü kazandıran söz konusu çalışmasıdır (Akt.Aslanoğulları, 2014:20). Lerch'in, bir kısmı masallardan diğer kısmıya aşiretler arasında yaşanan kavgaların hikâyeleştirilmesinden, bir kısım tekil cümleler, bir diyalog ve bir sözlükçeden oluşan derlemeleri, daha sonra Zazacaya dair çalışma yapan Batılı ve Doğulu dilcilerce kaynak olarak kullanılmıştır. Derlemelerin yayımlanmasından birkaç yıl sonra Lerch'in malzemesinden yola çıkarak Zazacayı diğer İrani dillerle karşılaştıran Friedrich Miller'ın *Beiträge zur Kenntniss der neupersischen Dialekte: Zaza-Dialekt der Kurdensprache* "Yeni Farsça Lehçelerinin Bilgisine Katkılar: Kürtçenin Zaza Lehçesi" adlı kısa çalışması, Zazaca sözcüklerin diğer İrani dillerle karşılaştırılmasını içerir. W. Strecker ve O. Blau'nun Dersim'in Kızılcın yöresinden 100'e yakın sözcüğü yayımladığı belirtilmektedir (Todd, 2008:v). Albert von Le Coq'un 1903'te yayımlanan iki ciltlik çalışmasında Siverek yöresinden birkaç metin yer alır. Son derece değerli ve bilimsel çalışmalar ve kendi dönemlerinde yapılan gramer çalışmaları içerisinde özellikle sözdizimi konusunda öne çıkmış bir eser (Todd, 2008:v) olarak nitelendirilen Mann'ın saha çalışmalarını tahlil eden Karl Hadank tarafından yazılan *Mundarten Der Zâzâ Hauptsächlich Aus Siwerek und Kor* "Siverek ve Kor Ağırlıklı Zaza Lehçeleri" adlı çalışma, dilin tarihi açısından en kayda değer çalışma olarak görülmektedir. Modern anlamda ilk gramer tanımlamasını yapan Terry L. Todd, kendi doktora tezinde yaptığı araştırmaların, Mann ve Hadank'ın çalışmalarını dikkate değer biçimde güvenilir ve kavrayışlı (Todd, 2018:v) oluşunu teyit ettiğini söyler. Oskar Mann'ın alan araştırmalarını analiz ederek 1932 yılında yayımlayan Hadank, kitabında şunları dile getirir: "Oskar Mann, bir yayında [1909'da K.P.F planında] Zazaca'nın Kürtçeden ayrılması gerektiğini savunan ilk Alman dilbilimciydi. İki yıl önce, Prusya Bilimler Akademisi için yazdığı ve II. Bölüm'ün başında bahsettiği 1906 ve 1907'deki ikinci seyahatiyle ilgili raporda şunları belirtmişti: Zazaca, daha önce inanıldığı gibi bir Kürt lehçesi değildir" (Hadank, 1932: 19). Ludwig Paul de, Zazaca'yı Kürtçe'den ayrı bir dil olarak adlandıran ilk kişinin Oskar Mann olduğunu belirterek (Paul, 1998:xv) yirminci yüzyıl başlarından itibaren kendi içinde incelenmeye başlanan Zazaca'nın artık yalnızca bir Kürt lehçesi olarak kabul edilmediğini (Paul, 1995:163) ifade eder. Dilleri ve aidiyetleri üzerinde yoğun tartışmaların yapıldığı Zazaca ve Zazalar için yazar, şu önemli tespitlerde bulunur: "Kürtçe ve Zazaca konuşanların birçoğu, Türk Cumhuriyeti'nin ağır biçimde ideolojik şekillenmiş eğitim sisteminde yetiştiklerinden ötürü bu ideolojiyi ve sistemin kötü uygulamalarını tabiri caizse

yazılan, 1899 yılında Diyarbakır'da basımı yapılan *Mevlidun Nebiyyel Kureyşi* adlı çalışmadır. İkinci eser de 1903 yılında aynı türde yazılmış olan ancak 1933'te Şam'da yayımlanabilen ve Siverek müftüsü Osman Efendiyo Babji tarafından yazılan *Mewluda Nebi* adlı mevlittir.

Osmanlı alfabesiyle ve divan edebiyatı tarzında yazılan ve dini içerikli olmaları nedeniyle klasik Zaza edebiyat ürünleri olarak adlandırılan bu tarz eser verenlerden biri de, 1947-1948 yıllarında kaleme alınmış olan (Zilan, 2016: IV) *Raro Raşt* ve *Me'lumatê Diniye* adlı eserlerin yazarı Şeyh Muhammed Ensari'dir. Yazarın bu iki çalışması, kronolojik olarak üçüncü ve dördüncü eserler (Zilan, 2016, IV) olarak nitelendirilmektedir.

Klasik usulle eserler kaleme alan diğer iki edipten biri olan Molla Mehmet Demirbaş'ın 1975 yılından itibaren yazmaya başladığı *Diwan* (Apuhan, 2021:6) adlı eser 2021 yılında hazırlanan bir doktora çalışmasına konu edilmiştir. Dili yetkin biçimde kullanan bir edip olarak göze çarpan Mehemed Huni (Mehmet Ali Öztürk), ilk Zazaca eseri olan *Mewlidê Peyxemberi* adlı çalışmayı ilk olarak 1971 yılında yazmış, ardından 2005 ve 2011 yıllarında iki ayrı nüsha olarak ve kısmi değişiklikler yaparak yayımlamıştır (Yeşilkaya, 2014:18). Bu sıralamaya göre Huni'nin *Mewlid*'i yayımlanan beşinci eser olmakta, Demirbaş'ın *Diwan*'ı ise yazım yılı olarak altıncı eser olmaktadır. Öztürk'ün, anılan eseri dışında yayımlanan ve henüz yayımlanmamış başka eserleri de mevcuttur.

Zazaca yayımlanan önemli bir belge de Şeyh Selahaddin tarafından eski yazıyla yazılmış olan *Beyatname*dir. Şeyhin müritlerine yönelik olarak bastırıldığı belgenin 1977 yılında basılmış olduğunu değerlendiren (Malmîsanij, 2002:8) Malmîsanij, söz konusu belgeyi 2012 yılında transkribe ederek yayımlamıştır. Klasik tarzda eserler kaleme alan bu tarz edipler günümüzde de Zazaca eserler vermeye devam etmektedirler.

Zazacanın yazınsal hayatının 1980'li yıllarda ivme kazandığı söylenmelidir. Latin alfabesiyle yazılan ilk metinler, 1963 yılında *Roja Newe*

anne sütü gibi emmişlerdir ve bu nedenle bugün anadillerinin akrabalık ilişkilerini 'objektif bir mesafe' ile düşünmeleri zordur" (Paul, 2011-23-24).

adlı haftalık olarak yayımlanan ve ancak tek sayısı çıkan gazetede çıkmıştır. İlk sayısı 1979 yılında İzmir’de yayımlanan iki dilli Tirêj dergisi, Zazaca’nın yoğun biçimde yer aldığı önemli bir yayındır.

1980’li yıllardaki sağ sol çatışması ve ardından gelen askeri darbe sonrası Avrupa’ya göç eden Zaza aydınları tarafından yayımlanan dergiler dilin tanınırlığını ve dile yönelik ilgiyi artmıştır. 2010’lu yıllarda ülkeye hâkim olan özgürlükçü havadan Zazaca yayın da payını almış ve çok sayıda Zazaca eser basılmıştır. Bu yıllar, Zazaca yayıncılığın ikinci kez ivme kazandığı yıllar olarak nitelendirilmelidir.

Zazaca’nın bugünkü edebiyatı çok büyük oranda dergi çevrelerinde gelişen farkındalık, anadile dönüş, kendi dilinde eserler verme bilincinin artması gibi etkenlerle oluşmuştur. Yukarıda adı geçen ve dört sayısından sonuncusu 1981 yılında İsveç’te çıkan *Tirêj*, aynı ülkede yayımlanan *Ayre* ve *Piya*, 1992 yılında Almanya’da yayımı başlayan *Ware*, ilk olarak 1997 yılında yine aynı ülkede çıkan ve yayımı Türkiye’de devam eden *Vate* dergisi bu yayınlardan birkaçını teşkil eder.⁷⁶

Bu dergiler, kendi anadiline ilgi duyan okuyazar kimseler için ortak bir bilinç gelişmesine kaynaklık etmiş, dergiler çevresinde oluşan atmosferde birçok yazar yetişmiştir. Önemli bir bölümü birkaç dilli olarak yayımlanmış olan ve bir kısmına değinilen bu dergilerde şiir, öykü, deneme gibi edebiyat ürünleriyle birlikte dile ilgili tartışmalar ve politik konular da yer almıştır.

⁷⁶ Zazaca yayımlanan dergilerin Zazaca edebiyatı adeta doğurduğunu ifade etmek gerekir. Önemli sayıda yazar söz konusu dergiler aracılığıyla anadilinde yazmaya başlamış, anadillerine olan ilgileri dergi çalışmalarından bağımsız başlayan kimi yazarlar da bu çevrelerle tanıştıktan sonra daha nitelikli eserler vermeye başlamışlardır. Bu çalışmada birer romanı incelenen Deniz Gündüz ve Gağan Çar bunlardan yalnızca ikisidir. Örneğin Gündüz, daha önce çeşitli yayınlarda şiirleri yayımlanmaktayken ilk kez *Vate* dergisinin 5. Sayısında (*Vate*, 1998:93) okur mektupları bölümünde görülmektedir. Dergiye “*Vengê* “Bir Ses” adlı şiirini de göndermiş olan yazarın ikinci şiiri *Piro De Ma Piro Dîme* “Vur Biz De Vuralım”, aynı derginin bir sonraki sayısında (*Vate*, 1998:57) yayımlanacaktır. İlk okuyucu mektubunda Zazaca bir romanı tamamlamış olduğunu söyleyen yazarın bu eseri, sonradan anlaşılacağı üzere *Kilama Pepûgî* adlı romandır. Yine önemli bir araştırmacı ve yazar olan Gağan Çar adını da ilk kez *Ware* dergisinin 1994 yılında yayımlanan altıncı sayısında görürüz. Okuyucu mektubu olarak görülen bu yazıda yazar, toplam altı dil bildiğini, Zazaca ve İngilizce dillerinde çok sayıda çalışması bulunduğunu (*Ware* 6, 1994:4) ifade eder. Bu mektubunda kitaplarıyla birlikte müzikal çalışmalarından da söz eden yazar ilerleyen yıllarda Zazaca için bir enstitü kurmaları gerektiğini ekler. Yazarın adı, 7. Sayıdan itibaren yayın kurulunda yer alır.

Zazaca romanlarla ilgili literatürde ilk Zazaca romanın *Kilama Pepûgi* olduğu (Akman, 2017:2615, Yıldız, 2020:74, Kan-Önen, 2022:118, 2016:5-6, Espar, 2000:68, Aldatmaz, 2011:16 vd.) ifade edilmektedir. Oysa *Kilama Pepûgi*'den önce yazılan iki ayrı Zazaca roman daha vardır. Mehmet Gülmez'in biyografik romanı *Dersim ra ve Dare Estene Seyit Rıza*, Gündüz'ün romanından dört yıl önce, 1996 yılında yayımlanmıştır.⁷⁷

Modern Zaza edebiyatını dönem, konu ve türlerine göre inceleyen Dağılma, Muhammed Çetkin ile yazdığı *Modern Zaza Edebiyatında Şiir, Hikâye ve Roman Türlerine Dair Tespit ve Tahliller* adlı makalesinde Munzur Çem'in ilk olarak 1992'de Stockholm'de yayımladığı *Hotay Serra Usivê Qurzkizî* adlı eserinin aslında anı türü olmasına rağmen dil ve kurgu yönüyle roman niteliğinde olduğunu (Dağılma, 2020:32) dile getirir. Pınar Yıldız ise, söz konusu eserin ilk baskısında tür olarak üzerinde roman yazmış olsa da kitabın esasen anı türünde olduğunu söyleyerek, Çem'in, amcası *Usivo Qurzkizî*'den birebir dinlediği anıları ve hatıraları kayda alarak yazdığı ve anılar üzerinde herhangi bir değişiklik yapmadığı için bu çalışmanın roman türü olarak değerlendirilemeyeceğini, nitekim 2002 yılında ikinci baskısı Deng yayınları tarafından İstanbul'da yapılan kitabın türü için *vîrameyiş* "anı" ifadesinin kullanılmış olduğunu (Yıldız, 2020:79-80) söyler.

Gülmez'in romanından bir yıl önce, 1995 yılında yazılan *Teresiye Çemçe* "Dünyanın Kahpeliği", tespit edilebilen ilk Zazaca romandır.⁷⁸ Roman, 1995 yılında Hollanda'da kendi evinde kurduğu matbaayla Zazaca ve İngilizce dillerinde yazdığı eserlerin basımını yapan ve Avesta üzerine yaptığı çalışmalarla da bilinen, üretken bir yazar olarak çok sayıda ürün vermiş olan Gağan Çar⁷⁹ tarafından yazılmıştır.

⁷⁷ Dağılma, Gülmez'in eserini ilk biyografik roman, Gündüz'ün eseriniyse ilk modern roman (Dağılma, 2021:33) olarak tasnif eder. Nevzat Anuk ve Yusuf Aydoğdu, *Zazakî de Romano Verên: Dersim'ra ve Dare Estene Seyit Rıza* (Anuk, 2022:150) adlı makalelerinde Gülmez'in söz konusu romanının sayfa sayısı, olaylar örgüsü, edebi kurgu, şahıs kadrosu, mekân, zaman, perspektif, anlatıcı, dil ve üslup, anlatım tekniği açısından roman özelliklerini haiz olduğunu dile getirerek eseri ilk Zazaca roman olarak nitelendirirler.

⁷⁸ Bu çalışmada, çeviri değil telif romanlar çalışıldığı için, başka dillerden çevrilmiş romanların kronolojisiyle ilgili veriler bu bölümün sonunda yer almaktadır.

⁷⁹ Asıl ismi Nazım Sayın olan Gağan Çar, 1959 yılında Elazığ'a bağlı Maden ilçesinde dünyaya geldi. Ortadoğu Teknik Üniversitesinde okurken üçüncü sınıfta üniversiteden ayrılarak Avrupa'ya yerleşti. Hollanda'da bulunduğu dönemlerde üniversite öğrenimine devam

Her romancının, ilk romanında kendisini ve çevresini yazdığını doğrularcasına, ilk karakterlerini doğum yeri olan Maden merkezinden ve köylerinden kurgulayan yazar, henüz tanınmayan, eserleri hakkında çok kısıtlı bilgilere rastlanan önemli bir Zaza aydını olarak keşfedilmeyi beklemektedir.

Eserlerinin çoğunun önsözünde eseri ne kadar sürede yazdığına değinen yazar, söz konusu romanda *Teresiye Çemçe*'yi üç ayda yazdığını, romanı üç kez tashih ettiğini, yazım yanlışlarını düzelttiğini ama yine de eserde hatalar ve yanlışlıklar bulunduğunu (Çar, 1995:3) ifade eder. Zazaca üzerine çalışan çevrelerle ve dergilerle irtibat halinde olsa da dille ilgili çok miktarda araştırma yapmış ve Avesta hakkındaki araştırmalar için İran'da ve Avrupa ülkelerinde bulunan kütüphaneleri gezdiği kaydedilen, birçok dil bilen bir araştırmacı olarak bilinen Çar daha çok tek başına çalışmış biri görünmektedir.

İkinci roman, yukarıda da değinildiği gibi, bir biyografik roman örneği olan ve Almanya'da yaşayan Dersimli şair Mehmet Gülmez tarafından Nisan 1996'da yayımlanan *Dêrsim'ra ve Dare Estene Seyit Rıza* "Dersim ve Seyit Rıza'nın Asılması" adlı eserdir. Roman, tanıklarla görüşülerek kaleme alınan Seyit Rıza ile ilgili olayları en gerçekçi dille yazan roman⁸⁰ olarak nitelendirilmektedir.⁸¹

Çalışmasının amacının Seyit Rıza'yı olduğu gibi görmek ve algılanmasına az da olsa katkı yapmak (Gülmez, 1996:5-6) olduğunu söyleyen

ederek elektronik mühendisi oldu. Yıllarca uzak kaldığı anadiline ve kendi halkına olan ilgiyle, oldukça çalışkan ve üretken biri olan Çar, kendi evinde kurduğu matbaada yazdığı Zazaca ve İngilizce kitapları bastırmaya başladı. Avrupa ülkelerinde Zazacaya dair faaliyet gösteren dergi çevreleriyle irtibata geçti. Birçok dil bilen biri olarak nitelendirilen Çar, Zazacaya ve Avesta diline olan ilgisiyle Avrupa kentlerinde bulunan kütüphaneleri geziyor, Zazalar ve Zazacayla ilgili çalışmalarını derinleştirmek istiyordu. 2016 yılında Hollanda'da bu dünyadan göçünce, geride ikisi İngilizce on biri Zazaca yazılmış on üç eser bıraktı. Yazar, sadece roman alanında değil tiyatro alanında da ilk Zazaca eserlerin müellifidir. Bu paragrafta yazarın biyografisiyle ilgili dile getirilen hususlar, yazarın ağabeyi Salih Sayın ile yapılan özel görüşmelerden elde edilmiştir.

⁸⁰ Araştırmacı Hüseyin Aygün'ün yazarla yaptığı röportaj için bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=xXMmL3Sy-Kc&t=906s>. Erişim: 03.10.2022.

⁸¹ *Kirmanckî de Romanî* "Zazacada Romanlar" adlı kısa bir değerlendirme yazısında Karakaş da tarihi roman olarak nitelendirdiği söz konusu eseri, 38 ile ilgili yazılmış en iyi çalışma olarak nitelendirir. Bkz. Karakaş, Hüseyin (2009), *Kirmanckî de Romanî*, Vate Kovara Kulturî, Humare 32, Zimistan 2009.

yazar, romanda, Seyit Rıza'nın yaşamının, devlet tarafından ele geçirilmesinden önceki üç dört aylık kesitini sunduğunu ifade eder⁸².

Üçüncü roman, en önemli Zaza romancısı olarak değerlendirilen Deniz Gündüz tarafından 2000 yılında yayımlanan *Kilama Pepûgî* “Guguk Kuşunun Türküsü”dür. Romancının, bu eseri dışında 2010 yılında yayımlanan *Soro* adlı hacimli bir romanı ve 2013 yılında yayımlanan *Kalaşnîkof* adlı ilk bilimkurgu çalışması da mevcuttur.⁸³

Dördüncü roman, Sait Çiya tarafından yazılan *Her Çi Beno Sanike* (Her Şey Masal Olur)'dir.

Yismayil Mirza, 2004 yılında ilk cildini yazdığı *Silema* adlı romanını 2020 yılında *Sileman* adıyla üç cildi bir arada yayımlamıştır. Yirminci yüzyıl başlarında Dersim bölgesinde bulunan aşiret yapısının *Sileman* başkarakteri etrafında incelendiği eser; yazarın, tiyatro, öykü ve tarihle ilgili olarak yazdığı çok sayıda çalışması içinde bulunan tek Zazaca romandır.

Romancılar içinde Deniz Gündüz gibi üç roman yazan bir diğer yazar da İlhami Sertkaya'dır. Yazarın, bu çalışmaya dahil edilen ve Haziran 2007'de yayımlanan *Kılama Şilane* “Şilane'nin Türküsü” dışında 2013 yılında yayımlanan *Sosine û Gûlîzare* ve 2020 yılında yayımlanan *Şewa Payîzî* adlı iki romanı daha vardır.

Çok sayıda araştırmaya imza atmış olan Munzur Çem'in yazdığı *Gula Çemê Pêrre* “Peri Nehrinin Gülü”, 2007 yılında yayımlanmıştır. Zazacayı zengin biçimde kullanan bir yazar olarak dikkat çeken Çem'in bu eseri, 2009 yılında ikinci kez basılmıştır.

Jêhatî Zengelan tarafından 2009 yılında yayımlanan *Zifqêra Berî* “Kapı Eşiği”, bir aşk öyküsünü konu edinmektedir. Yazarın, Kafka'nın ünlü eseri *Die Verwandlung*'un çevirisi olan *Bedilîyayîş* “Dönüşüm” adlı bir çeviri romanı da yayımlanmıştır.

⁸² Yazarın söz konusu romanı, 2010 yılında Tij Yayınları tarafından *Dersim'den Darağacına Seyid Rıza* adıyla Türkçe yayımlanmıştır.

⁸³ Araştırmacı ve yazar Roşan Lezgin, *Edebîyatê Modern Yê Kirmanckî* “Zazacanın Modern Edebiyatı” adlı yazısında (Lezgin, 2011:42), Gündüz'ün Zaza edebiyatındaki konumunu, Türk romanında Yaşar Kemal'in konumuna benzeterek Gündüz'ün de tıpkı Yaşar Kemal gibi dili zenginleştirdiğini ifade eder.

Bu çalışmada Alevi Zaza kültürünü en zengin biçimde yansıttığı ileri sürülecek olan Cengiz Aslan'ın yazdığı *Moriber* “Nikahlı/Nişanlı”, 2011 yılında İstanbul’da yayımlanmıştır.

Wedat Kaymak'ın yazdığı ve 2012 yılında yayımlanan *Welîyê Hediki (Peyeyê Şêx Seîdî) û Ez Qelbînij* “Şeyh Said'in Askeri Weliyê Hedik ve Qelbinli Ben” adlı kısa romanı, iki bölümden oluşmaktadır ve roman formatında olan kısa bir eserdir. Birbirinden bağımsız gibi görünen ve ancak okurun parçaları birleştirerek boşlukları doldurması gereken iki ayrı öykü içeren eserin birinci bölümünde gerçek bir kişilik olan ve Şeyh Said hareketinin erken patlak vermesine neden olan bir mahkûmun (Weliyê Hedik) hayatı konu edilmektedir.

Medet Can tarafından yazılan *Barkerdena Zerrî* “Gönül Göçü”, 2012 yılında basılmıştır. Hasan Dîlawer Dersîm tarafından yazılan ve cezaevi yaşamı merkezinde ilerleyen *Deyndar* “Borçlu”, 2014 yılında yayımlanmıştır. Yirminci yüzyıl başlarında Dersim yöresinde yaşanan hadiseleri konu edinen *Pêt ve Pelge ra* (Pêt ve Pelge), romanın başlığında da geçtiği gibi, *Pêt* adlı bir erkekle *Pelge* adlı bir kızın aşkını merkeze alarak işlemektedir. Eserde, yazarın tarihçi bir akademisyen olması hasebiyle, o dönem dünya siyasetinin panoraması da çizilerek Dersim’de yaşanan olaylar ustalıkla tahlil edilmektedir.

Tek kadın romancı olarak görünen Nadire Güntaş Aldatmaz tarafından yazılan *Pîltane*, 2016 yılında yayımlanmıştır. Serwet Aktaş'ın Heyf “İntikam” adlı eseri 2017 yılında yayımlanmıştır. İrfan Akdağ tarafından yazılan *Ti Tewrê Payîza Şîya* “Sonbaharla Gittin”, 2020 yılında yayımlanmıştır.

2022 yılı itibariyle yazılmış olan son iki roman, Hüseyin Karakaş tarafından yazılan *Çê Qemeri Kejî* “Qemerê Keji Ailesi” ve İrfan Akdağ tarafından yazılan *Remayîş*⁸⁴ “Kaçış”tır.

Yukarıda da değinildiği gibi, iki romancı dışında (Deniz Gündüz-İlhami Sertkaya) romancıların tamamının Zazaca yayımlanan birer romanları

⁸⁴ Yazarın ikinci romanı olan *Remayîş* ile ilgili olarak internette kendisiyle yapılan bir röportaj için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=bUMFB-YXMmA>. Erişim: 22.11.2022.

vardır. Romanların ikisi 20. Yüzyıl başlarında geçen olayları inceleyen çalışmalardır. Geri kalan romanların tamamı büyük oranda 1980’li yıllar ve sonrasında yaşanan olayları merkeze almaktadırlar. Bu nedenle söz konusu edilen kültürel öğelerin döneme göre değerlendirilmesi ve okunması gerektiği eklenmelidir.

Başka dillerden Zazacaya tercüme edilmiş yedi roman bulunmaktadır. Çeviri romanlar, yayın sırasına göre şunlardır:

1-Işık, Haydar (1994), *Memik Axa Wo Dêrsimij*, Türkçeden Çeviren: Mihem Himbêlij, Apec-Tryck & Förlag, İsveç.

2-Hraçya Koçar (1999), *Hesrete (Garod)*, Çeviri: Sait Çiya & Xal Çelker, Tîj Yayınları, İstanbul.

3-Maksîm Gorkî (1999), *Karkerê Nonî*, Çeviren: Kemal Akay, Tîj Yayınları, İstanbul.

4-Daniel Defoe (2005), *Robinson Crusoe*, İsveççeden Çeviren: J. Îhsan Espar, Stockholm Kürt Kültürü Vakfı, İstanbul.

5. Victor Hugo (2005), *Notre Damea Parîsî*, İsveççeden Çeviren: J. Îhsan Espar, Stockholm Kürt Kültürü Vakfı, İstanbul.

6-Franz Kafka (2015), *Bedilîyayîş*, Almancadan Çeviren: Jêhatî Zengelan, Weşanxaneyê Vateyî, İstanbul.

7. Hesenê Metê (2018), *Dêrê Santa Ragnhild de*, Kürtçeden Çeviren: J.Îhsan Espar, Weşanxaneyê Vateyî, İstanbul.

Bu çalışma, Zazaca romanların on tanesini konu edinmektedir. Amaçlanan husus roman tekniği ve edebi zenginlikten ziyade toplumsal bellekte yer alan kültürel öğeleri ortaya çıkarmak, bu malzemeden yola çıkıp kültürü incelemek olduğu ve ilk kurgularda kültürel izdüşümün daha zengin biçimde yansıdığı düşünüldüğünden, prensip olarak birden fazla romanı olan yazarların ilk kitapları çalışmaya konu edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada romanların edebi değeri hakkında herhangi bir yargıda bulunulmadığı belirtilmelidir.

Teresiye Çemçe'nin çalışmaya dahil edilme nedenlerinden biri de ilk Zazaca roman olmasıdır. *Her Çi Beno Sanike*, yazım tarzının farklılığı ve *kurgusal yapısı alışılmış yapıların dışında* (Akman, 2017c:91) olması nedeniyle çalışılmıştır. *Kilama Pepûgî* ve *Sileman*'ın seçilmelerinde 20. Yüzyıl başlarını konu edinmeleri nedeniyle yaklaşık yüz yıl öncesine ait kültüre dair önemli veriler içerdiklerinin düşünülmesi de etkili olmuştur.

Gula Çemê Pêrre ve *Pîltane*'nin seçilmelerinin bir nedeni de anlatımın güçlü görülmesidir. Yoksa *Pîltane*, ilk/tek kadın romancı tarafından yazıldığı için bile çalışmaya dahil edilebilirdi. *Barkerdena Zerrî* ve *Ti Tewrê Payîza Şîya*'nın çalışmaya konu edilmelerinin bir nedeni de kültürel topoğrafyanın çeşitliliğini olabildiğince zengin biçimde yansıtmaktır. *Barkerdena Zerrî*, bir realist roman özelliği olarak ileri sürülebilecek biçimde kötü sonla bitmekteyken, *Ti Tewrê Payîza Şîya* ise hemen hemen bitmiş olan yaylacılığı konu edinmektedir ve her iki romandaki başkarakterler Şafii bireylerden oluşmaktadır.

Moriber romanı, Alevi Zaza kültürü hakkında zengin bir materyal içerdiği için çalışmaya özellikle dahil edilmiştir. Bu çalışmaya konu edilmeyen romanların da kültür hakkında önemli bilgiler verdiği muhakkaktır. Romanların çoğunluğu Alevi Zazalar etrafında gelişen olayları ve Alevi Zaza karakterleri konu edinmektedir. Sünni (Şafii ve Hanefi) karakterleri konu edinen *Teresiye Çemçe*, *Barkerdena Zerrî* ve *Ti Tewrê Payîza Şîya* romanlarının çalışılmasının bir nedeni de belleğin farklı inanç gruplarındaki temsilini ortaya çıkarmaktır. Ancak çalışmaya dahil edilen romanların seçiminde en öne çıkan kriter, belleğin daha geniş ölçekli incelenmesi için farklı sosyo-kültürel özellikleri haiz coğrafyalarda cereyan etmiş olaylar ve karakterler üzerinde yoğunlaşmış olmasıdır.

Bugüne kadar yazılmış Zazaca romanların tamamını inceleyen herhangi bir çalışma henüz yapılmamıştır. Tek tek romanlarla ilgili akademik yayınların büyük bölümü akademisyen İlyas Akman tarafından yapılmıştır. Yazarın Zazaca romanlarla ilgili çalışmaları yayın sırasına göre şunlardır:

Akman, İlyas (2017a), *Halk İnanışları, Halk Anlatıları ve Doğüstü Olaylar Bağlamında Nikahlı (Moriber) Romanı*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar

Dergisi, Cilt: 10 Sayı: 51 Volume: 10 Issue: 51, Ağustos 2017. Doi Number: <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2017.1735>

Akman, İlyas (2017b), *Halk Anlatıları, Halk İnanışları, Toplumsal Ritüeller ve Büyülü Gerçeklik Ekseninde Borçlu (Deyndar) Romanı*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 10, Sayı: 51, ss. 5-10. Doi Number: <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2017.1734>

Akman, İlyas (2017c), Kurgusal Yapı ve Tematik Açından Her Çi Beno Sanıke (Her Şey Masal Olur) Romanı, Mukaddime, 2017, 8(2), ss. 91-105.

doi: 10.19059/mukaddime.336594

Akman, İlyas (2017d), *Giredayeyê Edebîyatê Barkerdîşî De Romanê Gula Çemê Pêrre*, e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, Kasım 2017, Cilt: 9, Sayı: 2 (18). ss. 662-671.

Akman, İlyas (2017e), *Postmodern Dönemin İki Önemli Kavramı Folklor ve Büyülü Gerçekçilik Ekseninde Kilama Pepûgî (Guguk Kuşunun Şarkısı) Romanı*, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, cILT: 6, Sayı: 5, ss. 2613-2629.

Akman, İlyas (2017f), *Giredayeyê Edebîyatê Polîtîkî De Romanê Kılama Şilane*, Nûbihar Akademi, Yıl: 4, Sayı: 8.

Akman, İlyas (2017g), *Gecekondu Sorunu ve 12 Eylül 1980 Darbesi Ekseninde Gönül Yolculuğu (Barkerdena Zerrî) Romanı*, Turkish Studies, Volume 12/21, p.13-22. DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12318>

Akman, İlyas (2018a), “Silema-I Romanında Dil, Toplum ve Tarih”, *Filolojide Akademik Araştırmalar*, Gece Kitaplığı, Doç. Dr. Ruhi İNAN, Nisan 2018, Ankara, ss.79-94.

Akman, İlyas (2018b), *Romanê Kalaşnîkof De Qirkerdişê Dêrsîmî*, e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, Nisan-2018, Cilt: 10, Sayı: 1 (19), Sayfa:1-11.

Akman, İlyas (2019), *Zaza Romancılığı-Giriş*, Sözdən Yazıya Zazaca, Editörler: Nurettin Beltekin-Ahmet Kırkan, Peywend Yayınevi, s. 179-233.

Akman, İlyas (2020), *Romanê Soro De Kerdoxanê Neweyan Ser Ra Qoricitî u Taqtîqê Sîstemî*, (Ed.) Nurettin Beltekin, Edebiyatê Zazakî-Analîzê Eseran, Peywend. Kitap Bölümü!

Akman, İlyas (2021), Şehir: Edebi Karşılaştırmalar: Zaza Edebiyatında Şehir-Birey İlişkisi: Eksik Bedenler, Daralan Yollar, Genişleyen Muhayyile, İstanbul Üniversitesi Yayınları, Ed. Gören Erman, Yener Gökşenli Ebru, Eskin Şerif, Çağlakpınar Bülent, ss. 1-15.

J. İhsan Espar, *Kilama Pepûgî*'nin yayımlandığı yıl, romanla ilgili yazdığı *Romanêko Newe: Kilama Pepûgî* (Espar, 2000:66-71) adlı değerlendirme yazısında Zazaca yazılmış ilk roman olarak değerlendirdiği *Kilama Pepûgî*'yi özetleyerek romanı yapı açısından inceler.

Hüseyin Karakaş, Deniz Gündüz'ün iki ayrı romanını kritik ettiği *Kirmanckî de Romanî* (Zazacada Romanlar) ve *Soro û Romannuştoxîya Deniz Gunduzî* (Soro ve Deniz Gündüz'ün Romancılığı) adlı iki ayrı kısa değerlendirme yazısı (Karakaş, 2009:126-128; 2011:34-35) yazmıştır.

Soro adlı romanla ilgili olarak yazdığı *Romanê Kirmanckî "Soro"yî de Awankerdişê Qerekerê Cinîyan* (Zazaca Roman Soro'da Kadın Karakterlerin Yapısı) başlıklı yazısında Esra Altun (Altun, 2011:80-85), romanı feminist teori açısından kritik etmektedir.

Nadire G. Aldatmaz, Deniz Gündüz'ün *Kilama Pepûgî* adlı romanının Zaza edebiyatı için önemini konulaştırdığı *Romano Verên Yê Kirmanckî (İlk Zazaca Roman)* adlı incelemesinde (Aldatmaz, 2011:16-28) Gündüz'ün romancılığını irdeler.

Bir diğer araştırmacı Pınar Yıldız, *Sey Yew Romanê Verenî Kilama Pepûgî Ser o Analizek* (Bir İlk Roman Örneği Olarak Kilama Pepûgî Üzerine Bir Analiz) adlı makalesinde, *Kilama Pepûgî*'yi, roman unsurları bakımından tahlil eder.

Doktora tezini Zazacanın modern edebiyatı hakkında yapan İbrahim Dağılma, Muhammed Çetkin ile yazdığı *Modern Zaza Edebiyatında Şiir, Hikâye ve Roman Türlerine Dair Tespit ve Tahliller* adlı çalışmasında ve

Dewıranê Modernan ê Edebiyatê Zazaki Ser Yo Onayıšo Cematki adlı Zazaca makalesinde Zaza edebiyatını dönem, tür ve konu açısından inceler ve Zaza romancılığına dair önemli tespitlerde bulunur.

2022 itibariyle Zazaca romanlarla ilgili olarak yazılan önemli bir makale de bir önceki bölümde değinilen, Nevzat Anuk ve Yusuf Aydoğdu tarafından yazılan *Zazakî de Romano Verên: Dersim'ra ve Dare Estene Seyit Rıza* “Zazacada İlk Roman: Dersim'ra ve Dare Estene Seyit Rıza” adlı araştırma makalesidir.

2. BÖLÜM: ROMANLARDA TOPLUMSAL İZDÜŞÜM

Bireyin bir başka fertle veya içinde bulunduğu toplumla ya da başka toplumlar, farklı inanç grupları gibi “öteki(ler)” olarak adlandırabileceğimiz kişi veya kesimlerle münasebetini ifade eden toplumsal ilişki kavramı, sosyal bilimlerde ve bilhassa sosyoloji disiplininde önemli bir kavram olarak yer alır. Burada kullanılan “birey” kavramının da Aydınlanma Döneminin temel kavramları arasında yer aldığı bilinmektedir. Bir anlamda bu dönemin sloganı olan “aklını kullanma cesareti göster” ifadesi, bireyin merkeze alınmaya başladığı bu dönemle ve bireycilik anlayışıyla birlikte ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu çalışmada konulaştırılan toplumsal izdüşüm başlığında romanlarda temsil edilen toplumsal ilişkilerde taraflardan biri birey iken diğeri karşı cinsi oluşturan kadın, iktidar türlerini temsilen de devlet, aşiret ve çeşitli örgütlerdir. Ancak bugünün bakış açısıyla kullandığımız anlamıyla romanlarda söz konusu olan birey, -görece- kendi aklını kullanan, kendi kararlarını kendi alan özgür ve hür irade sahibi bir bireyden daha ziyade bir topluluğun parçası olarak bireydir.

Bu yönüyle büyük oranda kırsalda yaşayan Zazalara odaklanan romanlarda mevzubahis edilen karakterler ve ortam, daha çok sanayi öncesi toplum özelliklerini yansıtmaktadır. Hatta romanlarda kurgulanan karakterler aynı şekilde topluluk kavramıyla da ifade edilebilecek hususiyetleri haizdir. Bu bağlamda toplum kavramının muadili olarak kullanılan cemiyet özellikleriyle birlikte cemaat özelliklerinin söz konusu edilebileceği tartışılabilir.

Romanlarda toplumsal izdüşüm bağlamında göze çarpan ilk husus kadın ve erkekler arasındaki ilişkilerdir. Bireyin, makro ve mikro iktidar olarak tanımlanan çeşitli ölçeklerdeki iktidar türleriyle ilişkileri en çok devlet erki, aşiret/ağalık ve çeşitli illegal yapılarla olan ilişkileri yönüyle ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde romanlarda göze çarpan bu dört tür

toplumsal ilişki türü romanlardan yapılan alıntılarla mercek altına alınacak ve toplumsal izdüşümün farklı boyutlarına yönelik kısa değerlendirmeler yapılacaktır.

2.1. Evlilik kurumu

İncelenen romanlarda kadın ve erkekler arasındaki bireysel ilişkiler, çok büyük oranda aralarında evliliğe doğru evrilen bir ilişkinin veya direkt olarak evliliğin bulunduğu türden bir münasebettir. Eserlerde kadın-erkek ilişkileri, özellikle gençlerin tanışmaları, irtibat kurmaları, evlilik kurumu ve evlilikle ilgili gelenekler, evlilik yapılan kesimler, evlilik yaşı, kız istemeyle ilgili gelenekler, evliliğe biçilen konum, çokeşlilik, evliliğin kutsanması, kadının toplumdaki yeri, kırsaldaki kadınların yaşantısı, kızların okula gönderilmesi gibi hususlarla temsil edilmektedir.

Evlilik ve aile kurma hususunda günümüze gelinceye kadar çoğu toplumda olduğu gibi Zazalarda da çoğunlukla erkek talep eden, kadın ise talep edilen taraftır. Bu husus, evlenecekleri kişinin kim olduğunu merak eden genç kızların bazı özel gecelerde müstakbel adayı rüyada göreceklerine dair inanışta da ortaya çıkmaktadır. Evlenecekleri erkeği görmek isteyenler oruç günlerinde (Alevi Zazalarda Hızır orucunda, Şafii ve Hanefi Zazalarda Kadir Gecesi) geceleyin su içmeden uyurlar. Kısmetlerinin rüyalarına gireceğine inanılır (Piltane, 10; Gula Çemê Pêrre, 285; Moriber, 167).

Yukarıda da değinildiği gibi, geleneksel olarak çoğu toplumda erkek talep eden kadın talep edilen taraf olsa da genç kızların da karşı cinse olan eğilimlerini ifade ettikleri durumlar vardır. Bu tutumların erkek tarafından fark edilmesi neticesinde erkekler inisiyatif almaktadır. *Kilama Pepûgî*'de, genç kızların çeşit çeşit çiçekleri küçük keseciklere koyarak kol yenlerine diktikleri, âşık oldukları gencin yanında bunları bilerek düşürdükleri ifade edilir:

Zeyn yere eğilip keseciği aldı. Keseciği gizlice alıp koynuna koydu. Bekâr kızlar binlerce çeşit otu toplar, karıştırırlar. Otları küçücük keseciklere koyar ve kol yenlerine dikerler. Yürüdüklerinde bu keseciklerden güzel güzel kokular gelir. Kızların bu kokusu havaya yayılır ve gidip erkeklere ulaşır. Bir erkeğe gönül veren genç kız bu

keseciklerden birini gönül verdiği kişinin yanında düşürür... (Kilama Pepûgî, 88).⁸⁵

Genç erkeklerin de karşı cinse ilgilerini ifade etme biçimleri vardır. Örneğin bir kıza ilgi duyan erkek çeşme başında bulunan kızıdan su ister. Kız, eliyle su verirse, gönlünün erkeğe açık olduğu anlaşılır. *Barkerdena Zerrî*'de, başkarakterin en yakın arkadaşı *Sekman*, *Tayra* adlı kıza ilgi duymaktadır. Çeşme başına gider ve kızıdan su ister. *Tayra*, su kabını doldurduğu gibi *Sekman*'ın başından aşağı döker ve “*Adanalı, bizim taslarımız biraz büyüktür*” (*Barkerdena Zerrî*, 183)⁸⁶ der. Arkadaşının yanına dönen *Sekman* üzgün gözükmemektedir ama *Şiyar*:

“İnsan birini severse gönlüne ateş düşer. Kendini beğenmiş! Sana karşı boş olsaydı su kabını doldurup döner giderdi ve seni de böyle ıslatmazdı. Bu ıslanmışlık senin için iyi bir şey, gazi olmuşsun” (*Barkerdena Zerrî*, 184).⁸⁷

Moriber'de, gönülleri birbirine düşen gençlerin karşı tarafa ilgi duyduklarının ya erkeğin kızıdan su istemesiyle ya da erkeğin kıza ayna vermesiyle gösterildiği aktarılır. *Moriber* romanının başkarakteri *Ekber*'in, sevdiği kız *Altun* ile tanışmaları şöyle anlatılır:

“Geçen yıl daha Elazığ'a gitmemişken su getirmek için pınara gitmişti, kaynak suyunun başında ona rastlamıştı, kulağına, “Altun, gönlüm sana düştü” demişti, cebinden ayna çıkarıp ona vermişti. Birbirlerine âşık olan bekarlardan erkek olan ya aynayla sevdiğini gösterirdi ya da su isterdi, kız da ona bir bardak su verirdi ya da erkek zorbalıkla kızı omzuna atıp kurdun keçiyi götürmesi gibi alıp giderdi” (*Moriber*, 86).⁸⁸

⁸⁵ [Zeyn xo verde bi çewt û bî kesîk ra. Kesik dizdiniya guret kerd qevsîngê (göğüs) xo. Çênêkê azebî çola ra hazar vaş danê are û anê kenê têmya. Vaşî kenê zerê kesikanê qija û huçikanê xo ra derzenê. Waxto ke raye ra şonê, ê kesikî weş-weş boye danê, Boya çênêka kuna vayî ver û şona resena pîrnikanê xorta. Çênêke ke zerîye bikero xorteke, nê kesika ra jû dê ver de dana wara...]

⁸⁶ [‘Adnayij, tasê ma hebekê girdê’.]

⁸⁷ [“Kes jûwer ra hes keno se, sifte adir kewno ay zerî. Fodil, temê ay to di nêbyayê se; dorê xo kerdê pîrî, ageyayê ew ti zî wina hî u holik nêkerdê. No hibiyayîşe to xeyro; ti biyê xazî.”]

⁸⁸ [Par hona ki nêşî bî Xarpit, serba ardena awka sani şî bi, hênîyê dewi sero rastê cî bi bi, ardî bi gos ro, "Altun, zerrîa mî kuta to" vati bi, cîbê xo ra aynı vetî bi, day bi cî. Dî azebonê ki zerrîa xo kutênî jubîni ya cûamêrdo aynı'a sinemis kerdênî, ya awkî wastênî, kênêki birosê xo ra awkî dênî cî ya ki zorbajî'ya kênêki estênî hermê xo, zê bîzi berdena cinawurî girotênî, berdênî.]

Evlilik, çoğunlukla aynı inancı paylaşan grupların gençleri arasında yapılır. Komşu olmalarına rağmen Zazalarla Ermeniler arasında evliliğe pek rastlanmaz. *Kilama Pepûgî*'de, *Dilmij* olarak tabir edilen Alevi Zazalarla Ermeniler arasında evlilik olmadığı ama *Sormemedan* adlı *Xormekj* bir aile ile Ermeniler arasında bu bağın kurulduğu ve günümüzde de sürdüğü ifade edilir. Evlenmek isteyen erkek, beğendiği kıza kırmızı bir halı ve bazı hediyeler göndererek yakında ailesinden birilerinin onu görmek veya istemek için geleceğini ifade eder (Kilama Pepûgî, 11, 89) Aralarında kirvelik bağı bulunan aileler arasında da evlilik yapılmaz. (Kilama Pepûgî, 66). Aralarında gönül bağı olan gençlerin gizlice buluştukları, görüşüklerinin bilinmesini istemedikleri ancak köylüler böylesi bir bağa tanık olsalar da bunun görmezden gelindiği (Kilama Pepûgî, 310-311) ifade edilir. *Gula Çemê Pêrre*'de, Bingöl'ün Kiğı ilçesinde din farkının artık evlilikte engel olarak görülmediği aktarılır. Başkarakter *Gulcane*'nin dilinden aktarılan bu ifadede (Gula Çemê Pêrre, 286), söz konusu edilen din farkı Alevilik ve Sünnilik olarak açıklanmaktadır.

Evlenilecek kızın ailesine gidilerek kıza talip olunur. *Sileman*'da, başkarakter *Sileman* için kız istemeye gittiklerinde, kızın annesi *Besere*, *Sileman*'ın annesi *Xane*'ye, “*Kaç oğlun varsa söyle, bizde de o kadar kız var. Hangisi büyürse gel al götür. Acelen varsa al götür kendin büyüt*” (Sileman, 219)⁸⁹ der.

Başka toplumlarda da yaygın olduğu biçimiyle alan taraf erkek tarafı olduğu için; kız, erkeğin ailesine veya ailesinin bulunduğu yere gelin gider. İlk eşi esrarengiz biçimde ölen *Sileman* ikinci kez aile kurmak için talip olduğu eve gittiğinde, kız tarafı *Sileman*'ın babasına, yeni çiftin evlerinin kızın köyünde olacağını şart koşunca, baba *Ap Mursa* bunu hazmedemez ve büyük bir ikilem yaşar:

Su, yokuş yukarı gidiyordu. Şimdiye kadar suyun yokuştan gittiğini kim görmüş. Adetleri de böyleydi. Şimdiye kadar hiç erkeğin evi kızın evine gitmiş mi ki? Kız

⁸⁹ [Çond lazé to ke est é vazé, ma de honde çeneki est é. Kamjiye ke biye pil pa kuye bere. Lerze ke kena bere ti pil ke.]

evine giden erkek yoksul, kimsesiz, sahipsiz ve zavallı erkektir. Sileman ne zaman çaresiz, sahipsiz, kimsesiz, yoksul oldu? (Sileman, 206)⁹⁰

Eşi ölmüş erkek hemen evlenmez. Bunu hor gören toplumsal bir baskı söz konusudur. Eşinin vefatından sonra *Sileman*'a evlilik tavsiyesinde bulunulmakta ama o, “*Karım yeni öldü, hele aradan birkaç yıl geçsin. Şimdi evlenirsem insanlar ne der?*” (Sileman, 99-100)⁹¹ demektedir.

Kızlar, her zaman ailelerine gidilerek kendilerine talip olunan kişiler değildir. Evlilik yaşı günümüzdeki ortalamanın oldukça altındadır. *Moriber* romanının başkarakteri *Ekber*'in babası neredeyse çocuk sayılabilecek yaşta evlenenlerden biridir: “*Ekber'in babası, yani Welê Heyder Ağa, Khılı'yi henüz on dördünderken kaçırıp getirmişti*” (Moriber, 83).⁹² Aynı romanda, kızların çoğunun on üç-on dört yaşlarında evlendikleri dile getirilir:

Kadınların çoğu on üç, on dört ya da on beş yaşına girdiğinde erkeklerin peşine düşer, kanatlarının altına girer, [erkekler onları] alır, kaçıır, götürürlerdi. Kendi gönüllerince evlenenler azdı. Evlilik, kurtların keçileri götürüşü, canavarın keçiyi götürüşü gibiydi.⁹³ (Moriber, 83-84).⁹⁴

Heyder Ağa'nın sekiz çocuğunun da böyle evlendiği, hatta kendisinin de küçük yaşta evlendiği için eşiyile çocuklar gibi oynadığı ifade edilir:

Heyder Ağanın sekiz çocuğu da böyle evlenmişlerdi. Heyder Ağanın kendi de kendisine kız getirildiğinde on üç yaşındaymış. Evlilik nedir bilmezmiş, karısıyla çocuklar gibi oyunlar oynarmış. Aylar sonra babası yanına birini göndermiş, ona, ‘hele git bakalım, sor, de, bir şey yapmış mı?’. Heyder Ağa bir şey yapmışsa da ancak yıllar sonra yapmıştı (Moriber, 83-84).⁹⁵

⁹⁰ [Awe davacer şiyené. Hata nika kami diya ke awe ovari sona. Wodeté yinu ki nüya vi. Hata nika key lazek şiyó cé çeneke? Lazeko ke siyo cé çeneke bizone ke lazek fiqare viyo, békes viyo, béwayir viyo, neçar viyo cokao. Sileman ça neçar vo, ça béwayir vo, ça békes vo, ça fiqare vo.]

⁹¹ [Ceniya mi newe merda, hala werte ra dire serri ravéro. Ez ke nika bizewejine sar mi ra se vano?]

⁹² [Piyê Ekberi, yanê Welê Heyder Ağay, Khılı hona ki des o çarini di biya, ramiti bi, ardi bi.]

⁹³ Zazacada “kurt”, *verg* olarak adlandırılır. Ancak *cınawır* “canavar” sözcüğü de kurt anlamına gelir. Platon, *Phaedrus* diyalogunda, sevenin sevdiğine olan sevgisini kurdun kuzuya olan sevgisine benzetmiştir.

⁹⁴ [Ciniki zafını ya des-hirê ya des-çar ya des-phonc kuteni dı mêriko şiyêni, kutêni binê perro ra, dardêni we, perkitêni, berdêni. İyê kı zerria xu'ya zeweciyay bı, zaf senik biy. Zewec se kı cınawuri bızı berdêni, bızı berdene cınawuria.]

⁹⁵ [Heşt domanonê Heyder Ağay ra pêro nani zeweciyay bı. Heyder Ağa be xo ki sıro kı kêneki cı rê ardê, des-hirê serri dı biyo. Zewec çiko nêzano, ebı ciniya xu'ya zê domano tedi kay kay

Romanlarda kurgulanan erkek karakterlerden birden fazla kadınla evli olanlar da vardır. *Moriber*'de, *Heydê Gogi* karakterinin karısı *Ani*, *Heyd*'in beşinci eşidir. Karakterin kadınlara olan düşkünlüğü şöyle anlatılır:

Heyd yaklaşık olarak kırk yaşlarındaydı, gönlü çok genişti, boyca uzun, zorlu biriydi, görkemli bir yapısı vardı. Köyde sadece onun beş karısı vardı. Yiğit ve samimi biriydi, kadın avcısıydı. Nerede güzel bir kadın varsa gider alır gelirdi. 'Ya alırım, ya ölürüm' derdi. Çevre köylerden bir kız kaçırılsa insanlar belki Heyd götürmüştür diye önce Tawuxı köyüne gelirlerdi (*Moriber*, 34).⁹⁶

Sileman'da, gençlik elinden gittiği için hayıflanan *Ap Mursa*'ya, karısı *Xane* şaka yollu takılarak, istersen yeniden evlen, der. Karı kocanın söyleşisi şöyle diyaloglaştırılır:

"Yine neye daldım?"

"Gençlik güzeldi! Hatırlasana, neler yaptık! Kortu'dan yükümüzü alır yola çıkardık, Harput çarşısında yükümüzü indirirdik. Şimdi iki adım attık mı akşama kadar uyumak istiyoruz, nefesimiz kesiliyor. Gençlik elimizden gitti, bir daha da geri gelmez!"

Kadın ona laf çakmak istedi ve şöyle dedi:

"İstersen, yeniden evleneyim diyorsan, sen bilirsin Mursa. Sana karışmam!"

"Kadın, şaşırdın mı? Ben yaşlandık diyorum, sen, yeniden evlen diyorsun!" (*Sileman*, 216).⁹⁷

Adamın birini öldüresiye dövmesi nedeniyle jandarma tarafından aranan *Heydê Gog*'un, kaçırarak evine getirdiği dördüncü karısı evli biridir. Bu nedenle jandarma peşindedir. Ama yaptığı şey ahlakdışı olduğu için *Pir* de ceza vermek için onu aramaktadır:

kerdo. Asmo ra tepia piyê xo mordemê rusno lewı, vato 'ela so, pers kı, vacı, to cı rê thaba kerdo?' Heyder Ağay kı thaba kerdi bı, zaf serro ra tepia thaba kerdi bı.]

⁹⁶ [Heyd nejdıyê çöwres serrı biyêni, zerria xo rê dılbês, lesi ra derg zordar, qalibê xuyo dı heybetın eştı bi. Dewı dı jü tek iy phonc ciniki giroti bı. Hatê xırtına xo ra berd, hatê zerria xo rê zaf banok, sefkhanê ciniko bi. Koti dı kı cinika rındeki eştı biye, şiyêni, ardêni. Vatêni, 'ya mironı ya gênı'. Dewonê dormi ra jüyê kı cinikê bıramıtêni, milet sıftı amêni dewa Tawuxı, vatêni, beki Heydi berda.]

⁹⁷ ["Unca çı kot ra to vir?"]

"Cenciye rınde viye! Hala biya ra xo vir, ma se kerdenê? Bar guretenê Kortu ra kotenê ra rae ver ra soni, suka Xarpéti de néné ro. Nika ke dı gami berjime wazeme ke hata son rakuyeme, solixé ma nino. Cenciye ma dest ra vejiye, reyna peyser nina!"

Cenike wast ke tené era cı kuyo, vake:

"Wazena, vana reyna bizewejiye, xo ré ti zonena Mursa. Ez qarsé to nébon!"

"Ceniki to xo sas kerdo? Ez van bime kokim, ti vana newe bizewejiye!"

Heyd'i bir taraftan jandarma öte taraftan pir arıyordu. Pir, ona ceza vermek için arıyordu. Getirdiği dördüncü eş bir adamın karısıydı. Heyd, ona, 'Ben Heydê Gog'um, gel, seni de cennet bahçeme, hurilerimin yanına götürüyüm' demişti. Kadın da onunla gelmiş ve bu dava ta gidip Pir'e ulaşmıştı (Moriber, 169).⁹⁸

Evlenen kadının bir daha babaevine gitmesi söz konusu değildir. Ölene kadar kocasıyla birlikte kalmalıdır: "*Kocaya giden kadın sanki babası ölmüş gibi ölene kadar kocasının yanında durmalıdır*" (Moriber, 83).⁹⁹ Aynı romanda koca dayaağından kaçarak babaevine döndüğü anlaşılan *Anı*'nın babası *Zor*, eşini almaya gelen *Heydê Gog'a*, "*Ben An'ı evimde tutmayacağım. Nasıl gelmişse öyle göndereceğim. Kocaya giden kadına ölmüş gözüyle bakmalı. Ölse de kalsa da koca evinde kalmalı, orada hayatını sürmeli*" (Moriber, 107),¹⁰⁰ der.

Genç kızlar veya kadın, kavgayı bitiren, kendileriyle bir yere gidildiğinde mutlaka sözleri dinlenen kişilerdir. *Moriber*'de, kavga çıktığında genç kız önlemeye giderse onun hatırına kavganın sona erdiği belirtilir: "*Kavga çıktığında Dersim'de bekar kız kavgayı önlemeye giderdi, onun hatırına o kavga orada biterdi*" (Moriber, 132).¹⁰¹ *Sileman*'da, başkarakter *Sileman*'ın, anne-babasının münakaşalarına alışkın olduğu ancak ebeveyninin sonunda barıştıkları belirtilerek, "*Dünya zaten öyleydi. Akşama kadar birbirleriyle cedelleşirler, akşam yine yanyana uyurlardı*" (Sileman, 200),¹⁰² denir.

Gula Çemê Pêrre'de, zorunlu göçle İstanbul'a göç eden ailenin fuhuş çetesinin eline düşen kızlarını kurtarmak için yardımına başvurdukları *Osman*'dan olumlu cevap almak isteyen *Mirza*, adamın evine eşiyile gitme niyetindedir. "Kürt usulü" olarak nitelendirilen bu tutumun geleneksel olduğu romana şöyle yansır:

⁹⁸ [Ê Heydi hatê ra nizami, hatê ra ki piri gêrêni ci. Piri gêrêni cı kı ceza cı dê. Cinika çarina ki ardi bi, cina jü mordemi biya. Heydi ci rê, 'ez Heydê Gogio, bê, to ki beri baxçê xuyê ceneti lewê huriyonê xo!', ciniki tey amay bi, na dawa şı bi, ginay bı piro ro ki.]

⁹⁹ [Cinikê kı şıye mêrdı, a ciniki saba kê piyê xo merda, hata merdenı awa lewê mêrdê xo dı findero.]

¹⁰⁰ ['Ez Anı kê xo dı nêgênan pê. Çıço kı ama, hini ki rusnenan. Ciniki kı şıye mêrdı, say ki a merda. Bimiro ki, bımano ki, kê mêrdı dı mana, kê mêrdı dı weşıya xo ramına']

¹⁰¹ ['Qöwğê ki biyeni, Dêsim di kêneka azebi ki şıye ver, rüyê xatırê ay ra a qöwğa ica di qediyêni']

¹⁰² ['Dina xo ra nüya viye. Hata son nüya nêné huré, sonde ki şıyené téléwe de kotené ra'.]

“Kürtlük usulüne göre gidelim kadın”

...

Mirza'nın söz ettiği usul Kürt toplumunda eski bir usul idi. Erkek olsun, kadın olsun, biri gidip başkasına sığındığında, yardım istediğinde, o kişinin talebi yerine getirilmeliydi. Ama kadının gidişi erkeğin gidişinden daha etkiliydi. Kadını reddeden, onun talebini kulak ardı eden ve yerine getirmeyen kişinin adı bahtsız/haine çıkardı. İnsanlar onu adam yerine koymazdı. Mirza'nın tahminine göre tek başına da gitse Osman olumsuz cevap vermezdi, elinden ne gelse yapardı ancak yine de Elifle birlikte gitmek istedi” (Gula Çemê Pêrre, 333).¹⁰³

Gülen kadın yaşlı biri de olsa bu esnada ağzını kapatır, erkeğe sırtını dönmez. *Moriber*'de, oldukça fena bir tiplene olarak yer alan *Ez* karakteri, bu özelliklerine rağmen köye gelen ve sabahlara kadar tambur çalan *Ekber*'e eşlik ederek deyiş söyleyen ve bir *Pir* olan *Sey Usên*'e çay dağıttığı sırada, espri yapan *Sey Usên*'e gülerken ağzını kapar:

“Qurrê, çayım koyu olmasaydı yine Otuz Sekiz ilan ederdim” dedi. Fena biri olan *Ez* gülmeye çalıştı ama yine de eliyle ağzını kapadı, bardağı *Sey Usên*'in önüne bıraktı, geri çekildi. Yaşlı kadınlar içinde *Ez* olsun, diğerleri olsun, güldüklerinde elleriyle ağızlarını kapar öyle gülerlerdi. Çocukları kaç kez, ‘anneciğim, güldüğünde elinle ağzını kapama!’ demiş olsalar da o yine de bu huyundan vazgeçmiyordu”. (*Moriber*, 177).¹⁰⁴

Aynı bölümde, çay dağıttıktan sonra geri çekilip gittiği aktarılan, Türkçe konuşmayı bilen, askerlerle sohbet ederek onlarla birlikte sigara içen ve kimseden sözünü sakınmayan *Esi*, “*Arkasını dönmek o kadar kötüdür ki kadınla erkek bile bir yatakta birbirlerinden haberleri olmadan birbirlerine sırtlarını dönmezler. Kadın kocasının haberi olmadan arkasını ona dönerse öte*

¹⁰³ [“Ûsulê kurdîye ra gore şome cinîkî”

...

Ûsul o ke Mîrzayî qal kerdêne, komelê kurdan de usulê de verên bî. Camêrd bo, cinîye bo; tawo ke kesê şî xo eşt bêxtê kesêde bînî û ci ra yardim waşt, waştîşê ê kesî ya kî a kese ganî biyamêne ca. Labelê şîyayîşê cinîye, ê merdimî ra vêşêrî têsîr dêne. Merdimo ke cinîye red bikerdêne, waştîşê aye biestêne peyê goşî û ca meardêne, nameyê ê kesî biyêne bêbext. Şarî merdim nêhesabnêne o. Texminê Mirzayî winî bî ke eke tenya bişîyêne kî Osmanî cewab nê kerdêne, çi ke destebere ra ame kerdêne labelê ancîya kî waşt ke o bi Elife ra piya şerê.]

¹⁰⁴ [“Qurrê, çae mî kî giran mebiyêni, mî oncia hiris o heşt êlan kerdêni” vat. Eza Qurri ard kî bihuyo, oncia dest na fekê xo ser, bardagê kî virniya Sey Usêni di nê ro, peyser onciyê. Cinikonê kokimo ra Eza Qurri bo, i bini bê, jüyê kî huyêni, dest nêni fekê xo ser hini huyêni. Domanonê xo çend rêy, 'daê, siro kî hunay, dest meni fekê xo ser!' vatêni kî, a oncia xuya xo ca ver nêdêni']

dünyada kocası onun sırtına paramparça bir deri parçası örter” (Moriber, 177),¹⁰⁵ der.

Bir sanayi kenti olan Maden ilçesinde geçen hadiseleri içeren *Teresiye Çemçe*'de, bakır madeninin çıkarıldığı fabrikada çalışanların %5'i ile %10'unun kadınlardan oluştuğu ifade edilir (Teresiye Çemçe, 112). Mekan olarak Maden ilçe merkezinin ve köylerinin seçildiği romanda ilçe ve köy kadınlarının yaşamları karşılaştırılarak köy kadınlarının işlerinin bir türlü bitmediği belirtilir:

Dağ kadınları, yayla kadınları bu sıralar yaylalardalar; elleriyle nasıl da çalışıyorlar; arada tarlada çapa yapıyorlar; ağaç dallarını topluyorlar; ot destesi hazırlıyorlar, topluyorlar, buğday biçiyorlar, kengere gidiyorlar, odun peşinde geziyorlar, mantar topluyorlar, hayvanlara gidiyorlar, sulamaya gidiyorlar, tarlayı suluyorlar...Yoğurt, ayran, tereyağı, çökelek, peynir yapıyorlar, ekmek pişiriyorlar. Damı aktarıyorlar, samanlığa koymak için ot kesiyorlar (Teresiye Çemçe, 112).¹⁰⁶

Aynı romanda kızların okula pek gönderilmedikleri dile getirilerek bu durum kınanır: *Kızların yüzde otuzu ya da yüzde kırkı okula gönderiliyordu, ... Kimse bu kızları okula gönderin demiyordu. Kimse onları ilerletmeyi ve onların kendilerini ilerletmesini istemiyordu* (Teresiye Çemçe, 167).¹⁰⁷

Teresiye Çemçe'de, Maden fabrikasında çalışan işçilerin bir kısmı vakitlerini oyun kahvehanelerinde geçirmektedirler. *Heno* da bir süre kahvehaneye takılır. Anlatıcı bu tutumu, bir kadının, “*Allah kimseyi kahvehaneye düşürmesin, onun sonu yok*” (Teresiye Çemçe, 111)¹⁰⁸ sözüyle ifade ederek, *Hewa*'nın ilgisiz kaldığını sezdirir. *Heno*'nun iş arkadaşı *Sewki*'nin *Hewa*'yı elde etmek için kullandığı silahlardan biri ikilinin çocuklarının olmayışdır. *Sewki*, *Hewa*'ya, çocuk sahibi olamamalarının kimden kaynaklandığını, *Heno*'nun mu yoksa kendisinin mi kısır olduğunu

¹⁰⁵ [‘Pey yaçarnaini hento kı xıraba, cinıki bı mêrdi’ya bila jü cılı dı peyê xo bê xebera jübini nêçarnêni ya jübini. Cinıki kı xebera mêrdi çini biye, bê xebera iy peyê xo çarna cı, a sıro mêrdi zoğ’a çermi oncenê pheşti ra a dina dı’]

¹⁰⁶ [Ceniye koyu, cenekune wareyu no maven ra ware ro; destu ro sene (tılı/vılı) ro guray girun; maven hega çap kerdı; pelge daru day are; derce vaşi vıraşte, inu o are da; inu xele çına; şiye kenger, koli dima geyra; sungu dima fetelna; şiye peye dawari; inu awi kerdı vi; nun berdi hega het... İnu most, do, run, torak, penir, torak vıraşt; nun pot. Mırdaqı are kerdı; mereki ro vaş bırnay.]

¹⁰⁷ [Çeneki musbone ro, se ra hıresi bi ya ki çowres,... Kesi ne vatene ni çeneku birusne musbone. Kesi ne waşte inu raver kere, aver bere...]

¹⁰⁸ [Hume kesi kawê mekerö; peye dey çino.]

sorar. Sonra bunun kendilerinden kaynaklanmadığını söyler. *Sewki*, bu durumu, *Hewa* ile yakınlaşmak için kullanmaktadır.

2.2. Birey devlet ilişkileri

Bireyin devlet erkiyle ilişkilerinin konu edildiği bu bölümde her ne kadar günümüz yaklaşımından hareket edilerek bu toplumsal ilişki birey-devlet ilişkisi olarak adlandırılmışsa da bunun köylü-devlet ilişkisi olarak da adlandırılabilirdiği düşünülmektedir. Çünkü birey kavramıyla ifade edilen, bugün anladığımız anlamda kendi kararlarını alan görece özgür bir birey değil köylüler içinde tekil bir köylüdür. Onu ailesinden ve toplumdan ayrı bir fert olarak değerlendirmesi gereken devlet görevlileri nezdinde de birey, kendine özgü hususiyetleri olan bir kişilikten ziyade bir aşiretin veya köyün parçası olarak görülür. İleride de değinileceği gibi, bu nedenle devlet görevlileri de çoğu zaman hakkında suçlama bulunulan kişileri bulamadığında veya ele geçiremediğinde bundan aileyi, köylüyü veya muhtarı sorumlu tutmaktadır. Bir anlamda devlet bile birey'i birey olarak görmemektedir.¹⁰⁹

Makro iktidar olarak tanımlanan devlet erkiyle bireyin ilişkisi romanlarda çoğunlukla ferdin askerle ilişkileri yönüyle ortaya çıkmaktadır. Yani devlet, vatandaşın eğitiminden, refahından ve mutluluğundan sorumlu olan ve bu sorumlulukları yerine getiren bir aygıttan ziyade sürekli olarak asker eliyle kendi gücünü ikame eden bir otorite olarak belirmektedir. Burada devletin silahlı gücünü temsilen örneğin polisin değil de çoğunlukla askerin konu edilmesinin romanlarda geçen hadiselerin çoğunlukla kırsalda yaşanması kaynaklı olduğu görülmektedir.

Devleti temsilen askerin ön planda olduğu romanların ikisi (*Kilama Pepûgî* ve *Sileman*) 20. Yüzyıl başlarını konu edindikleri için bu dönemde asker genellikle aşiretler arasındaki çelişkilerden yararlanarak Zazaların bulunduğu (Dersim ve Varto gibi) bölgelerde devletin otoritesini sağlamlaştırmaya, bazen aşiretleri, bazen de Alevi Zaza veya Şafii Kurmanc

¹⁰⁹ Özger, *12 Eylül Romanlarında Bellek, Özne ve İktidar Kavramlarının İncelenmesi* adlı doktora çalışmasında, Osmanlı'da özne'nin, esas itibarıyla iktidar karşısında "kul" muamelesi görmüş olduğunu hatırlatır (Özger, 2010:209). Bu çalışmaya konu edilen romanlarda toplumsal izdüşüm, aynı tutumun çoğu zaman Cumhuriyet döneminde de sürdürüldüğünü göstermektedir.

aşiretleri birbirlerine veya Ermenilere karşı kullanmaya çalışan bir otorite olarak belirmektedir.

Her iki döneme dair değinilerin yer aldığı *Her Çi Beno Sanike* romanı dışında kalan diğer yedi eser 1980’li yıllardan günümüze kadar geçen olayları ele aldıkları için asker çoğu zaman aranan birilerini ele geçirmek için köylere geldiğinde köylüye hakaret eden, aranan kişi ele geçiril(e)meyince yakınlarını gözaltına alan, bazen kaba dayaktan geçiren bazen de işkence yapan bir güç olarak temsil edilir.

Romanlarda askerler, *jandarma*, *nizami*, *cêbikin* veya *çekçeko* gibi sıfatlarla anılır. Köylüler, askerle aşiret arasında veya askerle örgütler arasında sıkışıp kalmış çaresiz halk olarak tanımlanır. Köylü, devleti çok zaman kendi devleti olarak görmez. Asker, darbe yaşanmayan dönemlerde bile darbe yapılmış gibi davranmakla nitelendirilir. Köylüler bazen askere veya kimi hükümet görevlilerine rüşvet vererek işlerini görmeye çalışır. Köylü, hükümete karşı hükümet lazım, anlayışıyla devlete karşı gelinemeyeceğini düşünmekle birlikte aşiret ve örgütlere karşı da çaresiz görünür.¹¹⁰

Bireyin devlet görevlileriyle konuşmaları çoğu zaman aynı dille yapılmaz. Devleti temsil eden görevliler Türkçe konuşurlarken Zazaca konuşan bireyler çoğu zaman Türkçe bilen tercümanlar aracılığıyla konuşurlar.¹¹¹

Özetlemek gerekirse, incelenen romanlarda bireyin makro iktidarla ilişkileri çoğunlukla bireyin devlet otoritesinin fiziki gücüne maruz kalması yönüyle yansımaktadır. Bu bağlamda devlet, çoğu zaman askerle ve askerin yaptıklarıyla özdeşleştirilir. *Moriber*’de, Kore gazisi olan *Saycan* karakteri, devletin bilerek birçok Dersimliyi Kore’ye göndererek orada öldürülmelerini sağladığını ifade eder:

Saycan’a sorsalardı köylüler biraz daha rahat ederdi. Çünkü Saycan gazi idi, Kore’de savaşa katılmıştı. Birçok kez ‘Dersim’den özellikle birçok insanı Kore’ye gönderdiler

¹¹⁰ Ta İbni Haldun Mukaddime’de, insanın her zaman kendini yenende bir üstünlük bulunduğu inandığı için ona boyun eğilmesi gerektiğine inandığından söz eder. İbni Haldun’a göre bu inanç ya kendini yenenin sayılmasından ya da onda üstün bir yetkinlik bulunduğu dair yanlışa kapılmadan kaynaklıdır (Mukaddime, 1977:344).

¹¹¹ Bununla ilgili hususlar/sorunlar çalışmanın Üçüncü Bölümünde yer alan “Zazaca ve Komşu Diller” başlığı altında irdelenmektedir.

ki gidip orada ölsünler, Dersimli birçok insan orada öldü, ben kurtuldum' derdi (Moriber, 186).¹¹²

Romanda jandarmadan, 'nızami' "nızami" olarak söz edilir (Moriber, 35, 41, v.d). *Her Çi Beno Sanıke*'de de, aynı biçimde askerden *nızami* diye bahsedilir (Her Çi Beno Sanıke, 40, 45-48, 97-98). Asker herhangi bir nedenle köye geldiğinde, *nizamilerin* geldiği ifade edilir. Bu sözcüğün, askerin düzenli oluşundan veya yasayla çalışan anlamında kullanımından kaynaklandığı söylenebilir. *Esı* karakteri ise jandarmayı 'cêbıkın' (cepli?) olarak adlandırır (Moriber, 41, 90, v.d). Bunun, zaman zaman köye gelen jandarmanın iyi karşılanması, *Heyder Ağa* tarafından kendilerine özel balından ikram edilmesiyle mi ilgili olup olmadığı belli değildir. Romanda, jandarma köye geldiğinde insanların telaşa kapıldığı ifade edilir:

'Heyd köydeyse kaçsın diye, cebikini (jandarmalar) geldi!' der, birbirlerine seslenirlerdi. Weli Ağa tütününü makinesiyle birlikte saklamıştı. Khılı, Ekber'in kitaplarını saklamıştı, insanlar derlenip toplanmıştı, dağ tarafından izliyorlardı. Eğer gelen jandarmaysa orada ne yapacaklarına kimse akıl erdiremezdi. Nizamiler geldiğinde köy birbirine girerdi, erkekler sağa sola kaçırdı, ne yapacaklarını, korkudan nereye saklanacaklarını bilemezlerdi. Bahar olsaydı bazıları çoktan köyün alt tarafındaki dereye kaçıp gitmiş olurlardı (Moriber, 168).¹¹³

Köylü, devleti kendi devleti görmediği için, köyde artık efsanevi özellikler yüklenen yılandan kurtulmak için bile jandarmayı haberdar etmek istememektedir. Ancak sonunda mecbur kalıp askere haber verseler de uzun aramalardan sonra bile yılanın izine rastlanmaz (Moriber, 72). Jandarmanın köye her gün geldiği, arama yaptığı, milleti gazele toplayıp onlara hakaret edip gittiği belirtilen romanda, az sayıda jandarma geldiğinde insanların çok korkmadığı yine bir olay için veya *Heyd* için geldiklerinin sanıldığı belirtilir (Moriber, 43). Jandarmanın, kız kaçırdığı için aranan *Heydê Gog*'u ararken

¹¹² [Saycani ra ki pers biyêni, dewi oncia ret kerdêni. Çıkı Saycan qaji bi, o şı bi, Korya di kuti bi ceng. Zaf mobeto di 'Dêsım ra xususi zaf milet rusnay bi Korya ki sêrê, qırr bê, zaf miletê Dêsımı ica di qırr bi, ez reyıyo ra.' vatêni.]

¹¹³ ['Heyd kî dewı dero, biremo, cêbıkını amay!' vatêni, vên dênı jübini. Weli bı Ağay'a tütın bı hawana xu'ya dardı bı we. Khılı kitabê Ekberi dardı bı we, miletı hemuya xo day bı arê, verê koy ro sêr kerdêni. Eki nızami bê, o çiko ica dı hini kerdêni, keşi aqıl nêresnêni cı. Nızami kî amêni, dewı kutêni têwertı, cüamerdi nata-bota vastêni, nêzanêni kî se bıkerê, terso ra xo koti dı wadarê. Eki usar biyêni, tainı nıka röv xo nay bı deronê bınê dewı ro, remay bı, şı bı. No ters verdı ra mandı bı. Nızami kî saba hemgênê Heyder Ağay bıamêni kî say kî ercail kuto dewı, her kes onciyêni kêonê xo, solixê xo girotêni pê, hata kî dewı ra veciyay.]

Heyd'in ortalıkta gözükmemesinden dolayı suçun şahsiliği ilkesini gözardı ettiği, bu nedenle *Heyd*'in kardeşini karakola götürdüğü ifade edilir (Moriber, 48). Jandarmanın hakaret ederek ifade almasına karşı haklarının farkında olan ve aynı zamanda köyün muhtarı olan *Heyder Ağa*'nın jandarmaya karşı tutumu şöyle izah edilir:

Qomutan, bana bax, yalnız yapıyorsun. Vatandaşa böyle davranılmaz, senin qadar ben de qanun adamıyım. Ben köyümde bu tip şeylere ön vermem, bir; ikincisi, buraya yeni gelmişsin anlaşılın. Üç, seni mahkemeye veririm, biz insanız, anladın mı? Qoyun sürüsü degiliz!" (Moriber, 61).

Jandarmalardan gözlüklü olanın, kendisine saldıracağını düşündüğü için vurup öldürdüğü *Zal* adlı köpeğin akıbeti, *Heyder Ağa*'yı çok kızdırmıştır. *Ağa*, yerinde kaskatı kesilmiş derin derin nefes almaktayken, gözlüklü jandarmanın kendisine baktığını tahmin ettiği için başını kaldırmamaktadır. Köpeği *Zal*'ın içgüdüsel tutumu ise şöyle betimlenir:

Evin önünde ikisinin kavgası vardı. *Zal*'ın kanı karın üstüne sıçramıştı, kendisini sürüklüyor ve duruyordu, sesi kesilmişti. Gözü gözlüklü jandarmaya ilişmişti, onu seyrediyordu. Onu seyretmiyordu, onu delip geçerek öldürüyordu. Sanki ben ölmedim, evimi korumaya devam ediyorum. Henüz ölmedim, köyü kurtlardan korumaya devam ediyorum, bir fişikle ölmem ki!" der gibiydi (Moriber, 184).¹¹⁴

Aynı romanda, *Heyder Ağa*'nın kızkardeşi olan *Esı* adlı karakter, askere tütün saran biri, *Heyder Ağa* da köye gelen konuk kim olursa olsun mutlaka kendi baktığı arılarının balından onlara ikram eden biridir (Moriber, 45-46). Romanda, köylerde gezerek tambur çalan ve cem bağlayan *Sey Usên* karakterinin korkudan Erzincan'a gittiği, bir köye cem bağlamaya giderken askerlerce alıkonulduğu, köylere gidip tambur çalmaması ve cem bağlamaması için parmaklarının kesilerek tuzlandığı söylenir (Moriber, 190). Bu nedenle cemler, gizlice yapılmaktadır:

Hükümet, 'siz Türksünüz' diyordu, bu nedenle cem bağlamayı yasaklamıştı. Cem bağlandı mı gizlice bağlanır, kapının önüne jandarma geldiğinde haber versin diye bir

¹¹⁴ [Verê kiberi di hurdimeno nêni were. Zali gonia xo phişkiyay bi vori ser ra, xo gız kerdêni, tenê findet, vengê xo biriyay bi. Çimê xo hona gojligini di bi, iy ro sêr kerdêni. Sêr nêkerdêni, o loni kerdêni, lonikerden'a kistêni. Say ki 'ez némerdo, ez hona kê xo qori koni. Ez némerdo, ez hona dewi cinawuro ra pini, jü fişeg'a ez nêmironi kî!' vatêni.]

adam konur, yoksa jandarma gelip cem bağlandığını görürse millete vurur, hakaret eder (Morıber, 190).¹¹⁵

Köye gelip bir kısım köylüye hakaret ederek onları darbeden askerler gittikten sonra bazı kadınların aralarında yaptıkları konuşmalarda mizahi öğeler belirir:

“Allah jandarmadan razı olsun, geldi bizi bir araya topladı, birbirimizi görebildik, diyorlardı (Morıber, 191).¹¹⁶

Ekber karakteri de *Pir*'e, “*Pirim, eve gidelim, yine deyişler söyleyelim de insanların içi rahatlasın, bu yastan kurtulalım*” (Morıber, 191),¹¹⁷ der. *Sey Bali* karakteri ise, bunlar bizi öldürseler de onlara bal veririz, der:

“Oğlum, bunların bize yaptığı ne bir ne iki. Şunu bil ki ekmeğimiz daima bize vurur. Bunlar bize vursa da, bizi öldürse de yine de onlara bal vereceğiz. Bunlar gelip bizi dövüp gittiler yine de benim gözümde her biri birer çocuk” dedi *Sey Bali* (Morıber, 190).¹¹⁸

Cumhuriyetin ilk yıllarında Dersim'deki aşiretlerin kendi aralarındaki ve devlet görevlileriyle ilişkilerinin irdelendiği *Sıleman*'da, hep devletin yanında yer almış bir aşiretin ağası olan *Hesen Ağa* karakterinin kardeşi *Suli Ağa* askerinin elinden kaçmak istediğini söyleyince, *Hesen Ağa*, bunun delilik olduğunu, komutanın ve paşanın kendilerini tanıdığını, başlarına bir şey gelmeyeceğini söyler. Ancak *Suli*, *Ben şüpheliyim. Ceddimiz Osmanlı devletinden bugüne kadar hayır görmedi. Asker aşiretlerin toprağına girdi mi ağa çoban fark etmez*” (*Sıleman*, 385)¹¹⁹ diyerek karşılık verir.

Yine önceki bölümlerde, *Seyit Rıza*'nın talebine hangi cevabı vereceğini hesaplayan *Hesen Ağa* kendi kendine düşünürken şunları söyler: “*İkisi de birbiriyle bağlantılı. Devletin toprağı arttıkça aşiretlerinki azalıyor,*

¹¹⁵ [Hukmati, 'sima Tirki' vatêni, na rü ra cem girêdainı kerdî bi yasağ. Cem ki gêriya, dijdi gênê, verê kiberi di mordem danê piteni, nizami ki amay, xeberi bido, zobi nizami ki bizanê, cem esto, ênê, danê mileti ro, heqereto pê kenê.]

¹¹⁶ ["Heq nizamo ra raji bo, amay, ma daymı arê jü ca, ma xorê jübini di" vatêni, jübini rê gerreyiyêni.]

¹¹⁷ ["Pirê mi, ma kî şımı kê, oncia dêso vacımı, zerrê mileti tenê ret bo, no şin wadariyo."]

¹¹⁸ ["Lacê mı, awa ki nino ma'wa kerda, ni jüya, ni didiya. Nay bizanı kî nonê ma timo dano ma ro. Ina ki ma ro dê, ma bikisê ki, ma oncia hemgên danimi ino. Nino ama, da ma ro, şiy, oncia ki çimê mı di ni pêro domani" vat. Sey Bali.]

¹¹⁹ ["Ez hen sık kon. Cedê ma dulgera Wosmanizu ra hata nika xêr nédiyo. Esker ke kot harrdê aşiru ağa şoane ferq nékeno.]

aşiretlerin toprağı arttıkça devletin toprağı azalıyor. Ama aşiretler ne kadar çok birbirlerine girerse devlet onca dost sahibi oluyor” (Sileman, 251).¹²⁰

Asker, bahar mevsimi geldiğinde Dersim’e gelen, aşiretlerin otoritesini zayıflatmak için köylülere eziyet eden bir güç şeklinde tavsif edilir:

Asker bir kez yolunu bulmuştu, bahar geldi mi yola düşer gelirlerdi, sonbahara kadar dağlarda, köylerde gezerlerdi. Evleri yakarlardı, tarlaları harap ederlerdi, ormanı yakarlardı. Memleket, kar yağınca kadar askerin ayakları altında kalırdı (Sileman, 334-335).¹²¹

Aşiretler arasındaki çelişkilerden ve düşmanlıktan yararlanan askerin bazen silah topladığı, sonra birkaç kişiyi alıp götürdüğü, diğer aşiretlere ilişmediği ifade edilir:

Askerdi, gelir iki üç aşiretin silahlarını toplar, silahlarını ellerinden alır, az çok birkaç kişiyi alır götürür, diğer aşiretlere ilişmezdi. Diğer aşiretler valinin yanına çıkar şöyle derlerdi: “Böyle olmaz, sakinleşin, askerinizi aşiretlerin toprağına göndermeyin. Asker şimdiye kadar hangi aşiretin toprağına girdiyse çabuk çıksın. Çıkamazlarsa içimiz rahat olmaz, bizim adamlarımız da silaha sarılmak istiyorlar” (Sileman, 337).¹²²

Askerin her zaman bir yolunu bulup Dersim toprağına girdiği ifade edilen romanda, bunu, aşiretler arasındaki çatışmalardan yararlanarak başardığı dile getirilir:

Devletin askerleri hangi yönden isterse oradan Dersim toprağına girer. Bazılarına para verir, bazılarına hediyeler verir; bazıları zaten birbirlerinin düşmanıdır onlara destek verir, insanları birbirine düşürür, onlardan aldıkları haberleri devlete rapor olarak gönderirler. Seyit Rıza’nın karşısındaki bir aşiret değil, devlettir! (Sileman, 340).¹²³

¹²⁰ [Né hurdémena jubini ra giredaé. Harrdé dewlete ke bi hira harrdé aşiru beno teng, harrdé aşiru ke bi hira harrdé dewlete beno teng. Hama aşiry ke çıxaş koti té dewlete xo ré honde dost péda kena.”]

¹²¹ [Eskeri reé rae doz kerd vi, wusar ke ame koténé ra rae amené, hata payiji kou ra, dewu ra feteliyené. Çey vésnené, hégay kerdené xirave, birr vésnené. Welat biné linguné eskeri de mendené hata ke vorre vorré.]

¹²² [Esker vi, amené, çeki néné ro dire aşiru ser, yinu ra çeki guretené, endi jede senık, tepis kerdené; dire mordemé yinu péguretené berdené, qarsé aşiruné binu nébiyené. Aşiré bini ki şiyené lewé vali vatené: "Nüya nébeno, béré huré, eskeré xo harrdé aşiru mefiyé. E ke koté harrdé kamji aşire rew cı ra vejiyé. Névejiné zerré ma ret niyo, mordemé ma ki kené ke dest berzé rezé cheke.”]

¹²³ [Eskeré hukmati ke kamji het de şero ret kuno harrdé Dersimi. Tayine peru dané cı, tayine ré halette vezené; taé xora dismené jubini yé bené phoştiya yinu, mordemu verdané pé, yinu ra ke sene xeveru cené kené rapor hukmati ré rusnené. Dusté Sey Rıza'y de aşire niya, hukmat o sarre unceno; hukmat o!]

Yine romanda, köylünün güçsüz olduğu, devlete karşı çıkanın sonunun ölüm olduğu, bu nedenle yöre insanının, devlete devlet lazım, dediği ifade edilir:

“Köylülerin gücü de bu kadardır! Ne kadar karşı çıksalar da sonları ölümdür. Bu kadar kavgadan sonra bu memleketin insanları şöyle demiştir: “Hükümete hükümet lazım” (Sileman, 375).¹²⁴

Askerin asırlardır benzer biçimde memlekete gelip gittiği, ardından memleketin yine eskisi gibi kalmaya devam ettiği belirtilir: “*Kaç asırdır asker gelip geçerci, sonra memleket her nasılsa öyle kalmaya devam ederdi*” (Sileman, 337).¹²⁵ Bundan dolayı köylü de askerin geleceğini bildiği için evini yüklenip yaylaya çıkar:

Çocukluğundan beri bahar geldiğinde köylü askerin tüfeğini alıp kapısına dayanacağını bilirdi. Evlerini yüklenir yaylalara, dağların yükseltilerine giderlerdi. Mağaralarda saklanırlardı (Sileman, 335).¹²⁶

İlerleyen dönemlerde devlet bu kez daha sert bir tutumla Dersim’e girer. Yalnızca devletle çatışmalı olan aşiretleri değil, devletin yanında yer alan aşiretleri de tedip eder. *Hesen Ağa*’nın reisi olduğu aşireti de tüm fertleriyle toplayarak ilçe merkezine götürür. Onlara, Batı taraflarında bir yerlere sürgün edilecekleri söylense de, kaçmalarına göz yumulan iki çocuk hariç aşiretin tüm fertleri öldürülür (Sileman, 556). *Çuxure* köyüne gelen askerlerin komutanı, aşiret reisine “*Unutma. Ben bu köyde oldukça sopa benim elimde olacak! Sen bugün marabasın*” (Sileman, 391) der.¹²⁷ Komutan, köye geliş nedenini şöyle gerekçelendirir:

Ben bu dağ başına iyilik olsun diye gelmedim! Devlet bize bir görev verdi, biz devlet işi için buralarda geziyoruz. Buraya, eşkiyalara devletin gücünü göstermek için geldik. Millet devletin gücünü görsün, öğrensin, bilsin diye geldik (Sileman, 389).¹²⁸

¹²⁴ [Yé dewuzu ki qeweta xo endi honde ra! Çıxaş ke verva cı vejıyé unca ki peyniye merdena. Honde pérodayis ra na qeso peen veto saré na welati: “Hukmati ré hukmat lozım o!”]

¹²⁵ [Çond sey serra esker amené verdené ra şıyené, dima welat ke çitur yo hen mendené]

¹²⁶ [Domoneniya ey ra nat wusar ke ame dewuzu zonené ke esker tifongé xo ceno yeno veré çeveri. Çé xo bar kerdené sıyené waru, şıyené gilé kou. Xo zerré esketu de déné we.]

¹²⁷ [Hesen Ağa’ya, artık ağalık döneminin bittiğini, onun artık maraba olduğunu söyler: “Xo vir ra meke. Honde ke ez na dewe de vü ne, çüye mi dest de ra! Ti ewru moreva a.”]

¹²⁸ [“Ez seweta rindiye néamune Gilé na kou! Dewlete kar do ma, ma seweta karé dewlete fetelime. Ameyme ke qeweta dewlete era eşkiyau misnime. Milet qeweta dewlete bivino, bimiso, bizono.]

Aynı komutan, oraya, köylüyü ağaların ve seyitlerin zulmünden kurtarmak için geldiklerini söyler:

Biz bu memleketi ağaların, seyitlerin zulmünden kurtarmak için geldik. Ağalar, seyitler damarlarımızdaki kanı çekiyorlar. Köylüler çalışıyor, onlar yiyor. Bana deyin bakalım, ağalarınız ne iş yapıyor? Tarlalar onların, küçük ve büyükbaş hayvanlar onların. Orman onların, meralar onların! Bana deyin bakalım, bunlar bunca malı mülkü nereden ellerine geçirdiler? Kaç gün çalıştılar? (Sileman, 428).¹²⁹

Aşiret mensupları, ilçe merkezinin dışına götürülerek topluca kurşuna dizilirler:

Alu aşiretinin topraklarından yükseklerdeki dağlara ceset kokuları yayılıyordu. *Arezu*, *Khuresu*, *Heyderu*, *Lolu* ve *Wusıvu* aşiretlerinin topraklarına ulaşıyor; oradan Dersim toprağına, Zazaların toprağına, Türklerin toprağına, Kürtlerin toprağına yetişiyordu. Ama korkudan koku bile alamıyorlardı. Bir taraftan da insanların bu kokuya burunları alışmıştı. İki yıldır dağlardan, mağaralardan, orman içlerinden kan kokusu, ceset kokusu gelmekteydi. Kimse oralara giremiyordu, izin vermiyorlardı (Sileman, 556-557).¹³⁰

1980'li yılların sonlarında, Bingöl'ün Kiğı ilçesine bağlı *Pezgêreke* adlı köyünde yaşayan ve köyleri devlet zoruyla boşaltıldığı için İstanbul'a göç etmek zorunda kalan bir ailenin dramını konuşturan *Gula Çemê Pêrre*'de, Kenan Evren döneminde birçok aydının ve öğretmenin işkenceden geçirildiği aktarılır (*Gula Çemê Pêrre*, 21). Romanda, 12 Eylül'den sonra, muhtarın kendisini aradığı her askere, rütbesi ne olursa olsun komutanım diyerek hitap etmesinin zorunlu kılındığı belirtilir (*Gula Çemê Pêrre*, 37). Köy çevresinde çıkan çatışma sonrası helikopterlerin bombalaması sonucu çıkan yangından dolayı jandarmayı arayan köy muhtarına, yarın karakola gel, örgüt ormanı yakmış diye imza at, dendiği belirtilir (*Gula Çemê Pêrre*, 41-42). Yaptığı işin zorluğundan mustarip olan muhtar *Ferhat*, şöyle serzenişte bulunur:

Ben, helikopterler ateş açtı, orman yanıyor' diyorum, o da öteden, 'Asker böyle şey yapmaz, bu teröristlerin işi' diyor. Bununla da kalmıyor, 'Yarın ya da öbür gün olsun,

¹²⁹ [Ma ameyme ke na welat ra zülmé ağau, zülmé seyyidu pak kerime. Ağay, seyyidy gonya sıma thomoruné sima ra uncené. Dewuj gureené, yé wené. Hala vazé çı kar kené ağaé sima? Hegay yé yinun é, mal gay yé yinun é. Birr yé yinun o, mergy yé yinun é! Mi ra vazé hala, ninu honde mal milk çitury gureto xo dest? Cond roj guree?"]

¹³⁰ [Boa cendegu harrdé aşira Alu ra vér de ra şıye kouné corenu. Reste harrdé Arezu, harrdé Khuresu, harrdé Heyderu, harrdé Lolü, harrdé Wusıvu; wuza ra verde ra harrdé Dersimi, harrdé Zazau, harrdé Turku, harrdé Qurru gurete xo dest. Hama tersu ver kes boe négurete. Heto ju ra ki pırrnika quli endi misayiye viye. Di serri yo kou ra, deru ra, esketu ra, werté buri ra boa gony, boa cendegu amené. Kes besenêkerdené vireniye kuyo, néverdo.]

yollar açıldığında karakola gel, teröristler ormanı yaktı' diyerek kağıt imzala' diyorlar. Şu halime bakın. Şu beter halime! Nasıl bunca yalan söyleyeyim, nasıl böyle bir şey söyleyeyim! Böylesi hainlik olur mu! İnsan nasıl böyle vicdansız olur! (Gula Çemê Pêrre, 42).¹³¹

Romanda asker, “çekçeko” olarak adlandırılır. Asker köylüye on gün süre verir. Ya silah alıp korucu olacaklardır ya da köyü terk edeceklerdir. Köye giren tanklar vasfedilirken, mitolojik gönderimlerde bulunulur:

Aradan çok zaman geçmedi, iki tank ve birkaç otomobil toz duman içinde öteden gelmeye başladı. Tanklar öylesine böğürüyordu, öylesine heybetle geliyordu ki insan onları yedi başlı dev sanıyordu, köye yaklaşmışlardı (Gula Çemê Pêrre, 57).¹³²

Köye gelen askerlerin başında bulunan teğmenin konuşmasını köylüler sessizce dinlerler ve tepkisizdirler. Ama yaşlı karakterlerden biri olan *Bakê Siloyê*, karakteri, korktukları için korucu olmak istemediklerini söyleyince, komutan, neden korkuyorsunuz, diye sorar. *Bak*, dağdakilerden, deyince komutan, onlara terörist demeye diliniz varmıyor mu, diye çıkışır:

“Neden korkuyorsunuz?”

“Neden olsun, dağdakilerden korkuyoruz. Silah alırsak gelir iki roket sallarlar, bizi öldürür giderler. Bu halde kim nasıl silah alabilir ki?”

“Kelho, “terörist” demeye dilin varmıyor mu ki ‘dağdakiler’ diyorsun, dedi, kızgınlıkla (Gula Çemê Pêrre, 58).¹³³

İstanbul’a göç eder aile. Başkarakter *Gulcane*, bir fuhuş çetesinin tuzağına düşer. Kızlarını kurtarmak isteyen aile bazı tanıdıkların kapısını çalar. Bu tür çetelerin asker veya polisle irtibatı olduğu dile getirilen romanda,

¹³¹ [Ez vana 'Helikopteran gema fiste ra ci, birr vêşeno', o dot ra vano 'Leşker çîyo înasar nêkeno, karê terorîstan o'. Bi naye kî nêmaneno, vano. “Meşte ya kî bîro, rayîr ke bî ra bê qereqol, kaxite îmza bike ke, vaje 'terorîstan birr vêşna.' Hala bêrê min û na xezebe. Hala bêrê min û na bêtere! Ez çitur hende zurî bikêrî û çîyêde înasarênên vajî! Ma bêbex îfyêda winasiye bena! Merdim se hende beno bêvijdan!”]

¹³² [Ziyade dem derbaz nêbî, di tanq û tayê tomofili mabênê toz û dûmanî de wet ra vejîyayî. Tanqî winî borreêne û qorrêne, winî bi heybet amêne; merdimî vatêne ke qey dêvê hewtsere yê, ver kerdo ra ci benê nêzdî.]

¹³³ [“Çinayî ra tersene?”]

“Çinayî ra bo, na yê ke koyan ra yê, înan ra. Ma ke çeke bigêrîme, ênê di roketan nanê keyeyan ra, ma qir kenê şonê. No hal de kam çitur çeke bigêrone?”

“Kelxo, fekê to nêgêno ke "terorîst vajê 'nayê ke koyan ra yê,' vana,"vat bi hêrs.]

Gulcane'nin çalıştığı işyerindeki yöneticilerden *Ajda*, bu tür çeteleri şöyle açıklar:

“İstanbul nedir, bilir misin kızım? İstanbul bir değil iki şehirdir. Şehirlerden biri gördüğümüz, gezdiğimiz, yediğimiz ve içtiğimiz şehirdir. İkincisi ise geride olan, saklı şehirdir. Biz bu şehirdeyiz ama onu görmeyiz. Bu İstanbul bir bok çukurudur. Bu çukurda her türlü kötülük, her türlü kirlilik vardır. Bu çukurda polis var, asker var, sivil var. İnsanların gözleri önünde olan çok şey var ama kimse bunların üstüne gitmeye cesaret etmez. Bir yönüyle menfaatleri icabı, bir yönüyle de korku buna izin vermez (Gula Çemê Pêrre, 322).¹³⁴

İstanbul'da yaşanan faili meçhul cinayetlere de değinilen romanda, *Xeycane* karakteri, Tansu Çiller döneminde generaller ne emrediyorsa bunun yerine getirildiğini ifade eder: ““*Generaller ne diyorsa öyle yapıyor. Bunların emirkulu*” (Gula Çemê Pêrre, 188).¹³⁵

1970'li yılların ortalarında Adıyaman'ın Gerger ilçesine bağlı *Gozîrêk* köyünde yaşayan *Şîyar* ve ailesinin maddi gerekçelerle İstanbul'a göç edişlerini konuşturan *Barkerdena Zerrî* adlı çalışmada 12 Eylül darbesi olunca kan davasından dolayı daha önce aranan baba *Cemil* askerlerce tutuklanır. *Cemil*, askerın bindirdiği otobüste çıkan bir curcuna vesilesiyle kaçar ve kaçak olarak yaşamaya başlar. Darbenin üzerinden iki hafta geçmiştir. Asker, şehirlerden sonra köyleri de aramaktadır. Köylülere, silahlarını devlete teslim etmeleri bildirilir. Köylü de eski tüfekleri teslim eder. Bazıları davarını satıp eski bir tüfek satın alarak askere teslim eder. İstanbul'dan gizlice memleketine gelmiş olan baba *Cemîl*, diğer dört arkadaşıyla birlikte köy civarında bir mağarada saklanmaktadır. Silahları ve dübünlere vardır (Barkerdena Zerrî, 124-126). İlerleyen süreçte *Cemîl* tutuklanır ve hapse girer.

Romanda, 12 Eylül sonrası çözümlere de değinilir. Korku ikliminin geçerli olmaya başladığı bu süreçte ne solculuğun ne de solcuların kaldığı belirtilir:

¹³⁴ ["İstanbul çik o ti zanena kêna mi? İstanbul yew nê, di şaristan ê. Şaristanê yewini ma vîneme, tede fetelime, weme-şimeme. Şaristanê diyine kî pey der o, nimite yo. Ma nê şaristanî der îme labelê nêvîneme. No İstanbul çalêda gî ya. Na cale de her xirabîye, her qefçîliye esta. Na çale de polis esto, leşker esto, sîvîl esto. Zaf çî estê ke verê çimanê her kesî der ê labelê kes cesaret nêkeno, ser nêşono. Hetê ra menfaat, hetê ra ters nêverdano."]

¹³⁵ [Generalan ke se vat, winê kena. Emirbera înan a."]

Darbenin üzerinden iki yıl geçmişti. Cemil, darbeden altı ay sonra İstanbul'a geri dönmüştü ve başka bir yerde bekçilik işi bulmuştu, yine akşama doğru gidiyor, öğlen vakti dönüyordu. Solculuktan elini eteğini çekmişti. Ne gidiyor, ne geliyordu. O gecekondulardaki sevinç, önceki gibi birbirine sırt verme, birbiri için ölme bitmişti. Korku hüküm sürüyordu. Korkaklık moda olmuştu (Barkerdena Zerrî, 128).¹³⁶

Hiçbir şeyin eskisi gibi kalmadığı vurgulanan çalışmada, korku, zulüm, ihbar ve hainliğin hüküm sürdüğü ifade edilir:

Hiçbir şey eskisi gibi değildi; ne arkadaşlık, ne dostluk, ne sevgi... İnsanlar birbirlerinden korkuyorlardı; şikayet ve ihbar moda olmuştu... Korku, zulüm, şikayet, ihanet değil; hayaller, sabahlar, ümitler ölmüştü. Eski günler, eski kadrini bilmeler, eski hal hatır sormalar... Birbiri için ölme, birbirini sorma, birbiri üstüne titreme kalmamıştı, bitmişti, yok olmuştu... (Barkerdena Zerrî, 133).¹³⁷

Osmanlı devletinin son dönemlerinde Şerafettin dağları ve Bingöl dağları çevresinde yaşayan Alevi Zaza, Şafii Kürt ve Ermenilerin münasabetlerini başkarakter *Zeynel* etrafında inceleyen *Kilama Pepûgî*'de, o dönem bölgede kurulmuş olan Hamidiye alayları, Ermeni tehciri, Rus işgali ve aşiretler arası ilişkiler konu edilir. İstanbul'da aşiret mektebinde okuyan başkarakter *Zeynel*, babası *İbrayîmê Talî*'nin öldürüldüğünü öğrenince memlekete dönerek babasının intikamını almak ister. Babası, okuldan arkadaşı olan *Hemed*'in aşireti *Cıbranlılar* tarafından öldürülmüştür. İki de durumdan haberdar olsalar da, *Hemed*, *Zeynel*'e yardımcı olur. Aşiretler arasında ortaya çıkan düşmanlığa rağmen neden kendisine destek verdiğini soran *Zeynel*'e *Hemed*, büyüklerimiz bizi kandırıyorlar, diyerek cevap verir:

“Büyüklerimiz bize, Kürdistan'ı Ermenistan yapacaklar, dediler. Bizi bu yüzden buraya [aşiret mektebine] gönderdiler. Ama ben burada bizi birbirimize kırdırmak için böyle yaptıklarımı öğrendim...

¹³⁶ [Derbî ser ra, hima di serrî ravêrdî bî. Cemîl, bahdê derbî şeş mengî tepeya ageyra bi Sembol ew xo rê cana di karê pawitoxey dî bi, fina şanê ser şîyê, nezdî heli ameyê. Destê xo karde dimdarey ra ant bi. Ne şîye, ne ameyê: xora nîyantê zi ne dimdarey mend bî, ne zî dimdarî. A şênayeya sewronayayn, a paştî pê dayeyona verî, a pêsero merdenî qediyê bî. Tersî hukum ramite. Tersokey bî bî mode.]

¹³⁷ [Çiyê zey verî'a nebi; ne embazîni, ne dostîni, ne hes kerdeni... Merdimî pê ra tersayê; gerre u mişore'ya bî bî mode... Ters, zilim, gerre, bêbextey çiyê nebi; xeyali, şewray omid merd bi. Rocê verî, qedrê verî, persê verî... Pê sero merdiş, pê pers kerdiş, pê sero lerzayiş çinê bi; qedîya bi; bi bi vinî...]

Sana, intikamını alma demiyorum. Ama düşmanını iyi tanımalısın. Düşmanın Osmanlıdır (Kilama Pepûgî, 72).¹³⁸

O yıllarda kurulan Hamidiye Alaylarına girmek için Alevi Zaza *Hormek* aşiretinden bazılarının da teşebbüste buldukları ama Alevilere yönelik devlet politikası değişmediği için bunun neticelenmediği ifade edilir:

O zaman Hormekliler de alay hakkı almak istediler. Bunun için oldukça gayret ettiler. İbrayim Tali, Sekamil ve Selim Ağa devletin yanında yer almak istediler. Ardından devletin Alevi politikası eskisi gibi sürdürülmeye devam etti. İşte o zaman birçok kimse diğer aşiretlerin içinde bu alaya girdiler (Kilama Pepûgî, 94).¹³⁹

Romanda, başkahraman *Zeynel* dışında ikinci bir *Zeyn* karakteri bulunur. *Zeyn*, aralarında kirvelik ilişkisi olan Ermeni bir aileden *Serko*'ya, II. Abdulhamit'in Kürtleri sahiplendiğini ifade eder:

Bu Kürtlerden kendinizi koruyun. Abdulhamit, Kürtler benimdir, diyor. Böylelikle Rusları korkutuyor. Ruslar da sizinle Osmanlıları korkutuyor. Bundan başka bir şey bilmiyorum (Kilama Pepûgî, 253).¹⁴⁰

II. Abdulhamit'in Kürt Milan aşiretini çok sevdiği, padişahın *İbrayimê Mil*'i oğlu gibi gördüğü için alayın başında görevlendirdiği aktarılır (Kilama Pepûgî, 302). *İbrayimê Mil*'den şikayetçi olan bir aşiretin II. Abdulhamit'e çıkışları şöyle ifade edilir:

Butki aşireti armağanları yüklenerek İbrayimê Milij'ı şikâyet için başkente giderler. Abdulhamit onları saraya kabul eder. Görüşürler. Bey daha söz almadan Abdulhamit, "Oğlum İbrahim nasıl", diye sorar. Abdulhamit öyle deyince bey artık İbrayim'i şikâyet etmeye cüret edemez. 'Çok iyi, Allah eksikliğini vermesin', der. (Kilama Pepûgî, 302).¹⁴¹

¹³⁸ [Pîlanê ma, ma ra va Kurdîstan kenê Hermenîstan. Ma coka ruşnayme îta. Feqet ez îta muso ke pê ma xapnenê ke ma pêverdê... Ez, to ra nivano qesasê xo mecê. Feqet gere ti dişmenê xo rind nas bikerê. Dişmenê to Osmanî ya.]

¹³⁹ [A taw Xormeçika kî waşt ke heqê alaye bicêrê. Tey xêlê xebeţiyay. İbrayimê Tali û Sekamilî, Selim Axayî cad kerd ke lê dewlete de ca biderê xo. Feqet pêydima dewlete sîyasetê xo yo elewiya zê verî dewam kerd. A taw zaf piyayî wertê a aşiranê bina de kewtî alaye.]

¹⁴⁰ [Na Kurmancîye ra hevzê xo bikerê. Ebdulhemîd vano, nê Kurdê min ê. Pê Urîzî tersneno. Uriz kî ebe şima Osmanîye tersneno. Ez naye ra zobîn çiyê nizano.]

¹⁴¹ [Butkija çewres lokeyi xeleta ra keno bar ke şoro pay text de gerê İbrayimê Milijî bikero. Ebdulhemîd ê qebulê saraye keno. Jûbînî vînenê. Begî hena fekê xo nikerdo ya, Ebdulhemîd perseno, vano. "Lajê mi îbrayim senên o. Eke o henî vano, Beg îndî nidawreno gerê îbrayimî bikero, vano: Xêlê rindo, Heq kemasîye medero.]

1980’li yıllarda Bingöl’ün Karer bölgesinde bulunan *Pırcan* köyünde başlayan bir aşk öyküsünü konu alan *Kılama Şilane* adlı çalışmada dört yıldır İzmir’de kalan ve 1980 yılında İzmir’den Bingöl’e dönen *Şilane*, evlerde, yollarda, radyolarda ve köylerde en önemli gündemin asker olduğuna tanık olur. Askerin Karer köylerindeki operasyonlarından bahsedilirken, henüz darbe olmamış olsa da askerin hükümet gibi davrandığı ifade edilir:

Köylülerin yüreğinde sessiz bir korku olduğu yüzlerinden okunuyordu. Askeri konvoylar bazen Karer köylerine giriyordu. Askerler köyün etrafını çeviriyor, evlere giriyor, yatakları, elbiseleri dağıtıyor, köylülere hakaret ediyor, bazen de birilerini alıp gidiyordu. Hesen Amcanın Çewlig’te söylediği gibiydi: “Bir ateşin içine düştük”. Birkaç genç dağda kaçak olmuş, asker her gün bunu bahane edip köylere ve köylülere saldırıyor” (Kılama Şilane, 63).¹⁴²

Bir başka bölümde de askeri konvoyların kar yağana kadar köylerde olduğu, kimsenin korkudan asker hakkında konuşmadığı ifade edilir (Kılama Şilane, 68). Dahası Karer köylerinin bu olayları, bu zulmü ve böylesi hakareti Rus Harbinde bile yaşamadığı dillendirilir: “*Dewanê Karêri na biyene, no zilm, no heqaret niya, herbê Urizi de handay nêdi bi*” (Kılama Şilane, 70). İzmir dönüşü yaklaşık bir yıl köyde kalıp sonra ailesini de yanına aldırarak olan *Şilane*, köyde rastladığı *Doxan* adlı çocuğun yetişkin biri sanılarak askerlerce darbedildiğini öğrenir. Doxan, sürekli olarak, onca asker, beni o kadar çok dövdüler ki, şeklinde cümleler kurar (Kılama Şilane, 74-75).

Dersim’e bağlı *Mazêr* köyünde yaşayan *Pîltane* adlı genç kızın dağa çıkarak örgüte katılmasını, örgüt içinde kadın-erkek ilişkisine yaklaşım, örgüt içi infazlar gibi konuları ve içinde bulunduğu grubun sorumlusu *Murat* ile yaşadığı aşkı konu edinen *Pîltane* adlı romanda, köylerine gelen askerin köylüye kötü muamelede bulunması genç kızın dağa çıkmasına gerekçe olur. *Pîltane*’nin askerin tutumuna yönelik tanıklığı şöyle açıklanır:

¹⁴² [Xoritiya zerê dewîjan de xofê de bê veng, rew ruyanê inan de amêne wendene. Qonvoyê eskeran, gege estêne serê dewanê Karêri. Eskeran dormê dewe grotêne, kewtêne kêyan, cılan, teftal vila kerdêne, dewîjan ra heqaret kerdêne, gege tayine girot u berdêne. Se ke xalê Hesenî Çewlig de vat bi,” Adıro ma tedeyi me.” Çend xorti nê koyan de biyê firar, esker her tım inan mane keno, erişê dewan u dewîjan keno...]

Pîltane bunu duyunca pencerenin önüne gittiğinde askerin cemselerden peşisıra inerek köye girdiklerini gördü. Evlerden insanları sabah kıyafetleriyle çıkarıyorlar, postallarla vuruyorlar, ittirecek köy meydanında topluyorlardı (Pîltane, 37).¹⁴³

Köylüye küfrederek meydanda toplayan askerler onları teröristlere yardım etmekle suçlayarak hakaret etmeye başlarlar:

Ulan köpek oğlu köpekler, bunlara ekmek veriyorsunuz, bunlara yataklık ediyorsunuz, bunlar da bizim başımıza bela oluyorlar. Siz ekmek vermeseniz köpekler gibi açlıktan ölürlür. Hepinizin hakkı ölüm, bir gün sizin kökünüzü getireceğiz (Pîltane, 37).¹⁴⁴

Mem Amca adlı karakter de, “*Komutan, onlar silahla geliyorlar, sen olsan onlara ekmek vermez misin?*” (Pîltane, 38)¹⁴⁵ şeklinde karşılık verir. Askerin köylüye küfredip hakaret ettikten sonra köyden ayrılmasından sonra köylüler utançtan birbirlerinin yüzlerine bakamazlar: “*Köylüler uzun süre birbirlerinin yüzlerine bakamadılar. Herkes evine çekilmişti, birbirlerinin yüzlerine bakacak halleri yoktu*” (Pîltane, 38).¹⁴⁶ Birkaç gün sonra askerler, iki cesedi köye getirerek köye bırakırlar. Biri kadın, diğeri erkek olan cesedi köylüye göstererek, ‘*Kulaklarınızı iyi açın, bir daha bunları beslerseniz sizi de böyle getirir, cesetlerinizi köpeklere veririz, haberiniz olsun*’ (Pîltane, 38)¹⁴⁷ derler. Tanınmaz halde olan cesetler köylülerce defnedilir.

Pîltane’nin babası *Qemer*, Almanya’da çalışan ve yaz aylarında memlekete gelen biridir. Memlekete gelirken birileri yanına gelerek ona bir radyo ve bir dürbün verir ve bunları arkadaşlar senden alacak, derler. Baba *Qemer* gönülsüz de olsa bunları teslim alır. Bu radyo ve dürbünün asker kontrolünde bulunması sonucu babası da cezaevine girmiştir. Üstüne bu iki cesedi gören, askerin annesini iterek yere atmasını da unutmayan *Pîltane* bir gün mekaplarını giyer ve örgüte katılır (Pîltane, 42).

¹⁴³ [Pîltane bi aye ra şîy verê pencereyî ke esker cemseyan ra tédima yeno war, axmeyê dewe beno. Keyeyan ra miletî henî bi kincanê cile vezenê, pê postalanê xo pey ra danê piro, tan danê, bi nê toreyî benê cuwenê mîyanê dewe de danê arê.]

¹⁴⁴ [Ero lajanê kelp-kutikan, şîma nan danê înan, înan kenê weyî, ê kî sereyê ma rê benê bela. Şîma ke nan ci medê, ê sey kutî kan geste ra mirenê. Heqa şîma pêrunê merden a, ma rojê ancî kokê şîma anîme.]

¹⁴⁵ [‘Qumandan, ê bi çekan yenê, eger tı bê, ti nan nêdanî ci?]

¹⁴⁶ [Xeyle wext dewijî nêşkayî ke bêrê têrî. Her kes ancîya binê banê xo, rîyê kesî çin bî ke yewbînan de nîyadê.]

¹⁴⁷ [Goşanê xo rind akerê, şîma ke reyna nînan weyî kerê peynîya şîma pêroyîne nîya anîme, cendeganê şîma danîme kutikan, wa xebra şîma bibo.]

1980'li yıllarda Maden ilçe merkezinde çalışan maden işçilerinin ve kırsalda yaşayan köylülerin yaşamının konuşturıldığı *Teresiye Çemçe* adlı romanda yöre insanının jandarmayı pek sevmediği ifade edilir:

Çevre insanı jandarmayı pek sevmezdi. Jandarma göçerleri arardı; onlar günbegün köylülere sorarlardı; evlere gelir, insanları alıp karakola götürür, bunları içeri koyar, döver, süngüler, köylünün canını yakar, iniltileyle içlerini dışlarına getirirlerdi. Bu nedenle istenmezlerdi; bunlar, bu halkı süngüler, içlerini dışlarına getirir, buğdaylarını alır, geceleyin evlerine girer, çetecilik yapar, onları boyunduruk altına alır, insanların içinde boyunlarına boyunduruk takıp yüklerini ağırlaştırırlardı (Teresiye Çemçe, 52).¹⁴⁸

Romandaki en önemli karakterlerden biri olan *Qazo*, köy yerinde kurşun atan bir gencin jandarmayı hedeflemiş gibi algılanması nedeniyle jandarma tarafından gözaltına alınır. Kitap tutkunu biri olan *Qazo*, kimin ateş ettiğini görmediğini söylese de jandarmanın kendisini feci biçimde dövmesi sonucu ağzından burnundan kanlar gelir ve yara bere içinde kalır (Teresiye Çemçe, 66). Jandarma *Qazo*'ya, muhbirlik yapması teklifinde bulunur. *Qazo* bu teklifi kabul etmez. Dayaktan bayılır. Kendisini karakolda görmeye gelen dedesine, 'Bunlar neden gidip onu yakalamıyorlar, neden onun peşinden gitmiyorlar; bunlar beni köyün gençlerine karşı milis gibi kullanmak istiyorlar' (Teresiye Çemçe, 71)¹⁴⁹ der.

Kendi aralarında konuşan jandarmalar, *Qazo*'nun solcu olduğunu düşünmektedirler. Ama *Qazo* ne solcu olarak bilinen ne de sağcı olarak bilinen kimseden söz eder (Teresiye Çemçe, 71). Jandarma, bize milislik yapmayacak da kime yapacak, şeklinde konuşur (Teresiye Çemçe, 72). Sonunda kendisini karakolda görmeye gelen dedesinin ısrarıyla köyden birkaç kişinin adını verir. Jandarmanın *Qazo*'ya yönelik şiddeti şöyle açıklanır:

Onu götürdüler, ellerine kelepçe vurdular, onu karakolun hüccesine attılar, tekmelerle, yumruklarla ona vurdular, silahın dipçiğiyle vurdular; sürüklediler, ağzından,

¹⁴⁸ [Merdeme dorme zafti zaf hes ne kerdi. İ koçeru geyray koy ro; i roc be roc dewecu ra persay; i omene çeyu ser; inu merdemu berdi çeye zafti (peybone): inu kerdi zere da pıro; şenge inu re kerdi; zere dewucu veşna; lome dulgeru ro jiva feke zerre merdemuni ra ardi. Coka ra zafti ne waziya bi; inu no sari re şenge kerdi; zerre inu veti; xele cı girot; sew kote çeyu miyun, qol kerdi, ser eşte dewucu re nireya/bindestiye ser arde; miyune merdemuni ro nire nay vile inu ro ke bare inu girun ve.]

¹⁴⁹ [İ çıra ne şene ey ne tepişene; i ne şene dima ey; i wazene mi ze miliseni gurine verva xortune (lacekune) dewi."]

burnundan, dudaklarından kanlar geldi, başı şişti. Ellerine düşmüştür. O konuştuğu, diğer çocukların adlarını söyleyinceye kadar ona vuruyorlardı, sesi kesilinceye kadar onu dövdüler. Nefesini kestiler, ondan ümitlerini kestiler. Sessizdi, bayılmıştı (Teresiye Çemçe, 66).¹⁵⁰

Lise 2 öğrencisi olan ve okumayı çok seven *Qazo*, jandarmanın kendisine şiddet uygulamasına karşı çıkarken askerin yaptıklarının yasalara aykırı olduğunu söylemeye çalışır:

Beni burada tutuyorsunuz! Beni dövüyorsunuz, bu anayasada yok, beni burada tutamazsınız, bu yanlış, bunu yapabileceğiniz nerede yazıyor ki beni dövüyorsunuz? (Teresiye Çemçe, 72).¹⁵¹

Jandarma sonunda onu yıldırılmış ve konuşurmaya başlamıştır. Onlara, her şeyi söyleyeceğini açıklar. Sağdan ve soldan dört kişinin adını verir. Haydi, arkana bakmadan eve git, sana dosya da açmıyoruz, diyerek *Qazo*'yu salıverirler (Teresiye Çemçe, 74). *Qazo* salıverilirken karakol komutanı gelir. Komutana, kendisine işkence yapıldığını söyler ama komutan buna sağır kesilir (Teresiye Çemçe, 74). *Qazo*'nun adını verdiği arkadaşı *Zilfo*'nun ailesi siyasilere ve jandarmadan birilerine rüşvet vererek oğullarını jandarmanın elinden alır (Teresiye Çemçe, 104-105).

Qazo'nun zaman zaman sohbet ettiği *Keremu* adlı karakter Şeyh Said hareketinde yer almış biridir. *Keremu*, kendisinin de katılmış olduğu hareketi, bir Zaza hareketi olarak nitelendirir:

Hareket mensupları geldi, beni çağırdılar, bana, "Gel topraklarımızı boyunduruk altından kurtaralım" dediler. Ben de "Tamam" dedim. Sonra ben de onlara destek verdim. Bunlar bu toprakları kurşun atmadan aldılar çünkü köylerin ileri gelenleri öyle istiyorlardı. Yöneticilerle kavga ettim; hükümet binalarını tek tek aldım. Toprağımızı kurtardık, şehirleri tek tek alıyorduk, şehirler biz Zazaların eline geçiyordu... Böylece biz köylüler her yeri kurtardık: Elazığ'ı aldık, Diyarbakır hainlik etti; Bizim Zazalar,

¹⁵⁰ [O berd; çange veti deste ey ra; o eşt punike peybhone; pe pay pe nuncık day ey ro pe peye zenge mavzeri; kaş kerd arde goni fek ra, zinci ra; lewe cı ra; sere sare cı mosa. O koto inu dest. Honde ke ey qese kerdı, honde ine da pıro: heta ke ey name nome lacekune bini vaco vati; heta ke o be veng vo inu o kuwa. Helme ey kedina: inu tesliya ey girota. O be veng xu ra şıyo.]

¹⁵¹ [...Şıma mı ita tepışene! Şıma mı kuwene: no be wanebende sarenıya de ne nusiya vi (bi); tepıştene (pegirotene) mi ita be rasteniyo, çoto; kata (çade) nusto çi heni şıma bedestur kene, mi kuwene."]

Diyarbakır Zazaları yardımcı oldular, destek verdiler, Kürtler bize el uzatmadılar, onlar savaştı. Kendime bir yol bulmuştum (Teresiye Çemçe, 130-131).¹⁵²

2.3. Aşiret ve ağalık bağlamında birey

Burada çalışılan romanların tamamında aşiret veya ağalık gibi otoritelere ve uygulamalarına yer verilmese de bilhassa *Sileman* ve *Kilama Pepûgî* romanlarında aşiret, ağalık, aşiretler arası ilişkiler ve bireylerin aşiretlerle ilişkisine dair birçok değini yer alır. Bunun, her iki romandaki olay zamanlarının yirminci yüzyıl başları olmasından kaynaklandığı açıktır. Yukarıda adı geçen iki romanda aşiretten ve aşiretçilikten çokça söz edilmesi Zazaların yüzyıl önceki toplumsal yapısıyla ilgili önemli ipuçları vermektedir. Birey-devlet ilişkilerinin işlendiği önceki bölümde yapılan alıntılardan ve tarihsel bilgilerden de anlaşıldığı gibi, her ne kadar yeni cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte Zazaların meskûn olduğu bölgelerde günümüze kadar çeşitli saiklerle sürdürülmüş olsa ve özellikle Zazalarda aşiret “sosyolojik bir realite” olarak varlığını sürdürse de, aşiretçilik anlayışının ve ağalık sisteminin büyük oranda zayıflamış olduğu söylenebilir.

Sileman romanı örneğinde, devleti temsilen askerle yakın iş birliği yapan bir aşiret olarak nitelendirilen *Alu* aşireti mensuplarının bile Dersim harekâtı neticesinde tamamen katledilmiş olduklarının ifade edilmesi, aşiret ve ağalık sistemine Dersim örneğinde son verildiği şeklinde okunabilir. Ancak bu son bulmanın, devlet erkinin fiziki güç kullanması nedeniyle gerçekleştiği göz önüne alındığında, yaşamın birçok alanında etkisi azalmış olsa da aynı soydan gelmeyi ifade eden aşiretin büyük bir aile sayılması nedeniyle daha uzun süre belirleyici bir etken olarak görüldüğü belirtilmelidir.

Bu çalışmanın üçüncü bölümünün başlarında birey’in otoritelerle ilişkisi başlığında da değinildiği gibi, romanlardan yola çıkarak devlet, aşiret ve örgütlerle ilişkisi incelenen “birey”, henüz modern anlamda kullandığımız “birey” değil, *köylülerden bir köylü* veya *aşirete mensup insanlardan herhangi*

¹⁵² [Newdare ome, inu veyn da mı, mı ra va: "Be, ma wazene harda re xu na bîndesti ra reyne." Mı va: "Ya." Mı dîma thaw kerd, mı havıl da inu. İnu gureti ni cayu be qergeşune; çike pile dewecu heni waşt vi. Ma perodayış pe merdemune saraniye ra kerd; bone saraniya ju be ju giroti. Ma harda xu reyna, suki ju be ju girot, kotene dest ma Zazaye... Ni nia dewecu ma pero rena: Xarpet girot, Diyarbakır be bexte bı: Zazaye ma, Zazaye Diyarbakiri havıl kerd, pey veciya: de, Qurru (Kirdasu) dest ne da ma: inu ne da pîro. Mi çığır xu re kerd ra.]

biri olan birey'dir. Bunun bir nedeni de bir köyün, ailenin veya aşiretin mensubu, parçası olarak görülen kişinin esasen henüz olarak görülüyor olmasıdır. Bu bağlamda kısmen aşiret veya aşiretçiliğin varlığının bile bireyin yokluğunu ifade ettiği söylenmelidir.

İncelenen romanlardan *Sileman*'da, aşiret ve aşiretçilik, bütünüyle reddedilmesi gereken bir anlayış olarak resmedilmekteyken, aşiret olgusu da bizatihi varlığı nedeniyle sürekli kınanmakta ve kötücül olarak anılmaktadır. Romanda aşiret olgusunun anlatımını daha gerçekçi kılan husus, aralarındaki ilişkilerden söz edilen aşiretlerin hemen tamamının Zazaca konuşan Dersimli Alevi aşiretler olmasıdır. *Kilama Pepûgî*'deyse, aşiret ve aşiretçilik hem olumlu hem olumsuz yönleriyle resmedilmekte hem de daha farklı inanç gruplarına mensup aşiretler arasındaki ilişkiler de daha detaylı biçimde aktarılmaktadır. Ağa ve ağalık terimleri, *Moriber*'de, olumlu birer etiket olarak yer alırlar. Özetle; ağa, ağalık ve aşiret olguları, her bir romancının kendi penceresinden ve kendi dünya görüşünden yola çıkarak anlattığı, aldıkları farklı tutumlarla şekillendirdikleri bir kurgudur. Hermeneutik'ten yola çıkarak söylemek gerekirse, romanda temsil edilen aşirete dair yaklaşımlar-eğer gerçeklik bütününe tamamına verdiğimiz ad olacak ise-ancak farklı temsillerin bir araya gelmiş hali onu ifade edeceği için-aşirete dair göreceli gerçeklik de romanlardaki temsilin tamamen serimlenmesiyle mümkün olacaktır.

Romanlarda aşiret ağaları, her istediklerini zorla da olsa yaptıran, göz koydukları evli kadınlara bile zorla sahip olan, Osmanlı devletinin taşradaki atanmışlarıyla ikili ilişkiler geliştirerek yaşadıkları bölgelerde tek otorite sahipleri, memurları rüşvetle satın alan, kendilerini devletin eli ayağı gören, kendileriyle birlikte erkek kardeşleri ve eşleri de imtiyazlı, kendilerini Osmanlı devletine şikayet edenlerin başına olmadık işler açan aç kurtlar (*Sileman*) şeklinde nitelendirildikleri gibi, sürekli veren taraf olarak cömertlikleriyle ün salmış olmalarından dolayı ağa lakabıyla nitelendirilen, müzik ve sanattan anlayan, tambur çalan, bilge, on iki yıl boyunca 12 İmamlar Orucu tutan dindar (*Moriber*) kişiler olarak da betimlenmektedirler. Dolayısıyla ağa ve ağalık bazen bir aşiret reisliğini (*Sileman*) ifade ettiği gibi, bazen de cömertliği (*Moriber*) ve aşiret reisi olmayan bilge birini de karşılayan bir terim biçiminde kullanılmaktadır. Bazen de ağalar veya aşiret mensupları, milliyetçi duygular

besleyen, kendilerine sığınan düşmanları da olsa ona dokunmayan, konuk oldukları aşiret için gerekirse savaşan, kendilerine sığınanı kollayan veya kimi örneklerde de katleden (Kilama Pepûgî) kişiler olarak resmedilmektedir.

Yukarıda da dillendirildiği gibi, aşiret'e dair en yoğun değiniler, *Sileman* ve *Kilama Pepûgî*'de göze çarpar. İncelenen romanlardan *Sileman*, 20. Yüzyıl başlarında Dersim coğrafyasında bulunan aşiretlerin kendi aralarındaki ve devletle olan ilişkilerine bolca yer veren bir çalışmadır. Romandaki olay zamanı yaklaşık bir asır öncesidir, aşiretlerin ve ağaların etkin olduğu bir dönemden söz edilmektedir, bu nedenle aşiretler, ağalık, aşiretlerle sıradan köylü arasındaki ve aşiretlerle devlet erkinin ilişkileri genişçe yer tutmaktadır.

Başkarakter *Sileman*, *Mazgirt*'e bağlı *Kortu* köyünde yaşamaktadır. Arkadaşı *Yivé Derg* ile uzun yıllar İstanbul'da çalıştıktan sonra memleketine dönmüştür. *Sileman*'ın köyü *Alu* aşiretindedir. Bu aşiretin ağaları *Çuxure* köyünde oturan *Hesen Ağa* ve kardeşleridir. Ayn zamanda duvar ustası da olan *Sileman*'ı biraz da köye, memleketine bağlamak için aile tavsiyesiyle *Gewe* adlı bir kızla evlendirirler. Bir oğlu olur. İki yıl sonra *Çuxure* köyünde yaşayan *Hesen Ağa*, kardeşine ev yaptırmak istediği için *Sileman*'ı köye çağırır. *Hesen Ağa* aşiretin en ileri gelen kişisi olduğundan, *Sileman* gitmek zorundadır. Gidip iki ay ücret almadan evi inşa eder. Ağa ona, gel bizim köye yerleş, sana arazi vereyim, karın da bizim evde çalışsın, çalış, ekmeğini kazan, der. Türü tartışmalardan sonra *Sileman*, *Çuxure* köyüne yerleşir. Kendisi için basit bir ev yapar. Duvar ustalığı yaparak geçimini sağlamaya başlar. Bir süre sonra karısı ölür.

Sileman'a, karısının zehirlendiği söylenir. Ama işlerin görüldüğü gibi olmadığı sezinlenmektedir. Ancak *Sileman* ve ailesi kuşkuya dayanarak *Hesen Ağa*'yı karşılarına alacak konumda değillerdir. *Sileman*'ı yeniden evlendirmek ister aile. Ama o, karısının intikamını almadan evlenmek istemez. İsrarlar sonucu *Alé Soy* ve *Bese*'nin kızıyla ikinci evliliğini gerçekleştirir. İlerleyen bölümlerde, ilk eşini, kendisine göz diken *Hesen Ağa*'nın kardeşi *Memed Ağa*'nın zehirlediği anlaşılır. Bir gün *Lolu* aşiretinden bir adam *Kortu* köyüne giderek *Sileman*'ın babası *Mursa*'yla görüşmek istediğini söyler. Adam

Mursa'ya, hamile gelininin Allah'ın emriyle değil, ağaların onu zehirlemeleri neticesinde öldüğünü söyler:

“Bu eski bir adettir *Mursa*, sen de iyi bilirsin. Ağalar kimde güzel bir tarla varsa o tarla için, kimde güzel bir gelin varsa o gelin için, kimde yeni bir şey varsa o şey için bugüne kadar adam vurdular, evleri yaktılar. Bunu bilirsin... *Memed Ağa*, *Gewe*'nin etrafında dolanmış. Gelip benimle halleşsin, demiş. O da ona yüz vermemiş. *Memed Ağa* sinirlenmiş, biz ağayız o duvar ustasının karısı. Ekmeğini biz veriyoruz, elbiselerini biz giydirip kuşatıyoruz. Ne yapmışsa *Gewe* kabul etmemiş. O da bir gün karpuzun içine zehir koyup hizmetçisine vermiş ve ona göndermiş. Kadın ikicanlı, dayanamamış, karpuzu yemiş. Daha iki lokma bile almamışken bayılıp yere yığılmış. Zehir ağzından köpük olarak çıkmış. [Sana söz ettiğim] emanet işte bu (*Sileman*, 122-123).¹⁵³

Romanda, *Alu* aşiretinin ağası olan *Hesen Ağa*, Ermeni tehcirinin başladığı zamanlarda *Mazgirt*'e gider ve oradaki devlet memurlarına türlü hediyeler verir. Onlara, “*Biz de Ermenilerin düşmanınız, gelin bunları birlikte ortadan kaldıralım*” (*Sileman*, 456),¹⁵⁴ “*Devletin Dersim topraklarındaki eli ayağı biziz*” (*Sileman*, 401),¹⁵⁵ der. Ağaların gücü öylesine büyüktür ki *Hesen Ağa* karakteri *Mazgirt* kaymakamına dış geçirmekte ve ağalar olmadan devletin *Dersim*'de bir hiç olduğunu düşünmektedir. Bu husus, farklı karakterlerce şöyle dillendirilir:

“*Hesen Ağa* dedikleri bu işte. Bu adam *Mazgirt* kaymakamını *Mazgirt* çarşısında dış köpeğin k.... sokmuş. Bu adam bir dilekçe yazsa hükümet kim bilir neler yapar. Aşiretlerin ağası odur, *Alu* aşiretinin topraklarının sahibi odur. Bu *Dersim* topraklarında ağa dendi mi onun adı akla gelir. *Dersim*'de, bundan başka ağa tanımam” ...

Sonra *Hesen Ağa* komutanı konağına götürür, ona on, on beş küçükbaş hayvan keser, söğüş yapardı. Sabaha kadar yer içer, sohbet ederlerdi...

¹⁵³ [“No wodeto viren o *Mursa*, tı ki rınd zonena. Ağau, kami de ke hégao rınd est o seweta hégay, kami de ke veyvıka rindeke est a seweta veyvıke, kami de ke çıyo de newe, çıyo de rındek est o, seweta çiy mordemy kisté, bony vésné hata nıka. Tı nae zonena.” “*Memed Ağa* dormé *Gewe* de feteliyo. Vato, béro mı de rinde vo. Ae ki ri cı nédo. *Memed Ağa* herediyo vato: Ma ağayı me, a ceniya hostaé dēşi ya. Nuné ae ma dame cı, kincuné ae ma dame pıra... Kerdo nékerdo *Gewe* qeul nékerdo. Ey ki rozé ağu kerdo zerré qerpuze do ve xısmekara xo, cı ré rusna. Ceniya dıgana, damis nébiya, qerpuze werda. Hona ke di loqmey négureté bolmis biya gına waro. Ağu zerre de kef do, fek ra amo. Amanete na a.]

¹⁵⁴ [“Ma ki dısmené *Hermenü* me, béré ninu piya téwerte de vindi keme!”]

¹⁵⁵ [Dest paé dewlete ma yime harrdé *Dersimi* de.]

Ağa olmadı mı, cemaatten özür dilerim, devlet bu dağ başında ne b.. yer? (Sileman, 384).¹⁵⁶

Devletle çatışmalı bir aşiret varsa devlete yakın diğer ağalar ve aşiretleri, bu çatışmalı durumdan yararlanmak isterler.

Ağalar, “Devlet Demenu aşiretinin düşmanı, bizi ilgilendirmez, biz araya girmeyelim. Devletin askeri Demenu aşiretini bu topraklardan kovarsa toprakları bize kalır; aşiretimizin toprakları genişler. Hayvanlarımızı sürer Demenu topraklarına gireriz, yaylamızı da onların ceviz ağaçlarının orada kurarız”, derlerdi (Sileman, 345).¹⁵⁷

Devletle çatışmalı olan aşirete karşı devletin yanında yer alan bazı aşiretlerin mensupları, milis gücü olarak askerle birlikte hareket eder:

Alu aşiretinden, Dersim aşiretlerinden bazıları da milis oluyor, askerın önüne düşüyor, yolları ve alanları tarif ediyorlardı. Bu zalimler baş keser, aldıkları altınları torbalarına koyarlardı (Sileman, 343).¹⁵⁸

Aşiret ağası olan kişinin kardeşleri de ağadır. Ancak ağalıkları, ağabeylerinin iki dudağı arasındadır. Emrinden çıktıkları gibi ağalıkları da kelebek gibi uçup gider (Sileman, 245). Bu hiyerarşide ağanın eşi de yer alır. Ağanın kardeşleri bir araya gelip konuştuklarında yalnızca büyük olan kardeşin eşi yanlarına girip çıkabilmektedir. Diğer eşler yanlarına gidemez (Sileman, 238). Ağalar birine armağan vermek istediklerinde ya at hediye ederler ya da kirvelik ilişkisi kurarlar (Sileman, 232)

Romanda, ağaların hayallerinde bile başkalarını sömürmek olduğu resmedilir. *Hesen Ağa* karakteri, baskın verip güzel kadınları atlarının terkisine alıp kaçıracak götürmeyi hayal eder (Sileman, 226). Sıradan halk ile karşılaştırıldığında halkın ağalara karşı durumu üstlerine kül atılmış kimselere

¹⁵⁶ [“Hesen Ağa o ke vané nu o. Ney qeymaqamé Mazgerdi zerré suka Mazgerdi de fisto qına dele veto. No ke arzuxalé bido zerre, hukmat kam çı zoneno ma se keno. Ağaé aşire nu o, wayiré harrdé Alu nu o. Na harrdé Dersimi de ke vake ağa, virende namé ney darino we. Ney ra qeyir ağa nasnékon harrdé Dersimi de.”...]

Dima Hesen Ağay fermanar berdené qonağé xo, ci ré des, des u phonc mali sarre birnené, sogıs kerdené. Hata soder werdené, qesey kerdené... Ağa ke névo, hasa cemati ra, dewlete gilé na kou ra çı c. wena?]

¹⁵⁷ [Ağleru vatené: “Dewlete dismené Demenun a, ma ré çı ke, ma ça şerime werte kume. Eskeré hukmati ke Demenu na harrd ra kerdı tever, harrdé yinu ma ré maneno; caé aşira ma beno hira. Endi malé xo rameme some harrdé Demenu, waré xo biné gozuné yinu de virazeme.]

¹⁵⁸ [Alu ra, aşiruné Dersimi ra taé ki biyé milis, koté ra eskeri ver; ra u welağu salıx dané. Na zalimi sarre ané, zerrnu cené finé péleka xo.]

benzetilir (Sıleman, 28). Ağalıklarının aslında köylüye bir yararı yoktur (Sıleman, 28). Dışarıdan ağaların köyüne gelen biri, ağa dururken başkasının evine gidemez (Sıleman, 75).

Romanda, bu düzenden rahatsız olanlar da vardır. *Ap Mursa*, ağalığın, köylünün sırtında hayvan gübresi gibi olduğunu düşünür. Ağalığın bu aileye nasıl geçtiğini soran oğluna, şöyle yanıt verir:

“Nereden kalacak, zalimlikten kalmış, düşmanlıktan kalmış. Bu dağlarda kim fazladan iki üç kişiyi öldürür, kim fazladan iki üç keçi çalarsa ona ağa demişlerdir. Gidip Çuxure’de çalıştın. Ne güzel bir köy, değil mi! (Sıleman, 82).¹⁵⁹

Başkarakterin babası *Ap Mursa*, ağaların meskûn olduğu *Çuxure* köyünün aslında bir Ermeni köyü olduğunu, *Hesen Ağa*’nın Mazgerd kaymakamına yaslanarak rüşvet verdiğini, tapuyu üstüne aldığını, eski sahiplerini kovduğunu (Sıleman, 83) söyler. *Sıleman*, babasına, “*Ermenileri devlet katledip topraklarından sürdü diyorlar*” dediğinde, baba *Ap Mursa*, ağaların rolünü şöyle ifade eder:

“Evet, devletin askerleri katletti, yalan değil. Ama devletin eli o zamanlar aşiretlerin içine kadar uzanmıyordu. Aşiretlerin arasında kalanları da Hesen Ağa gibi adamlar öldürttüler. Başka aşiretlerin içinde birçok Ermeni kurtuldu ama Çuxure civarında olan Ermenileri Hesen Ağanın ailesi öldürttü. Ne kadar malları mülkleri varsa Mazgirt kaymakamı ve Mazgirt’teki memurlar birlikte pay ettiler, ortadan kaybettiler” (Sıleman, 82-83).¹⁶⁰

Romanda, sıradan köylünün ağanın yaptıklarında dolayı devlete başvurmaktan çekindiği, buna cesaret edemediği ifade edilir. *Hesen Ağa* karakterinin sözü Mazgirt’te el üstünde tutulmaktadır. Cüret edip de kendisini şikâyet edenlerin başına türlü türlü işler getirdiği dile getirilir:

“Memleketimizde devlet bunların elinde, asker bunların elinde. Bir köylülere sor bakalım, şimdiye kadar kaymakamı gören olmuş mu? Kaç kişi Mazgirt katibini

¹⁵⁹ [“Koti ra bımano, zalmeni ra menda, dısmeneni ra menda. Werté na kou de kami ke dire mordemi jede ser ra kerdé, kami ke dire biji jede tirté ey ra vato ağa. Tı şiya Çuxure de gurea. Hala çıxaş dewa de rindek a.]

¹⁶⁰ [“Heya, eskeré dewlete qır kerdı, zure niya. Hama desté dewlete hata werté aşiru nérestené wu waxt. Yiyé ke werté aşiru de mendi, yinu ki mordemuné jé Hesen Ağay day kistene. Werté zubina aşiru de zof Hermeni xeleşiyay hama Hermeniyé ke dormé Çuxure de vi, na çe Hesen Ağay day kistene. Çıxaş mal milké yinu ke bi, ey eve qeymaqamé Mazgerdi, ey eve mamuruné Mazgerdi téwerte de bare kerd, kerd vindi.”]

tanyor? Kimse tanımaz. Ama Hesen Ağa'nın Mazgirt çarşısında kaymakamın önüne çıktığını, milletin kaymakamı ağanın elinden zorla çıkardığını bilirler. Biri gidip şikayet etse diğer gün bunlara haber gelir. Bunu alır odunla döver, elini ayağını kırarlar. Alır askere göndertirler. Çocukları dağ başında açlıktan ölür. Kimse korkudan onlara bir parça ekmek vermez. Öldürürler, kimsenin gözünün yaşına bakmazlar.” (Sileman, 416).¹⁶¹

Kaymakamın kaderi de *Hesin Ağa*'nın iki dudağı arasındadır, dediklerini yapmazsa bir dilekçeyle onu görevden alıracak güçtedir (Sileman, 115).

Devletin, kendisine yakın duran aşiretlerden biri olan *Alu* aşiretinin merkezi *Çuxure* köyüne gönderdiği komutan, kimse ağalar aleyhinde ifade vermeye yanaşmayınca bütün köylüyü odunlarla askere dövdürür. Köylü, askerler gittikten sonra her şeyin eskisi gibi olacağını, ağanın yine ağalık yapmaya devam edeceğini düşünmektedir. Ancak bu kez ağanın akıbetinin kötü görüldüğü, devranın değişeceği anlaşılınca, *Xidé Ali* karakteri *Hesin Ağa* ve kardeşleri hakkında farklı şeyler anlatmaya başlar. Komutanla diyalogu şöyledir:

“Bunların ağalığı zalimlikten başka bir şey değil. Kimin elinde iyi bir tarla varsa, tepesine biner elinden alırlar. Evlenen biri gider, biz ağayız, önce biz gelinin yanına gideceğiz. Bizim Hakkımızdır, derler.

“Gerçekten öyle yaparlar mı?”

“Evet, gerçekten. Yalan değil. Aşiret bunların elinde esir olmuştur. Biri çıkıp yaptığınız iş değil, böyle yapmayın dese, bak bakalım ne getirirler başına! Diğer gün askere gönderirler, karısı da onlara kalır. Kimse korkusundan başka bir yere gidip çalışmaz. Önüne düşer elinden alırlar (Sileman, 415-416).¹⁶²

¹⁶¹ [“Welaté ma de dewlete desté ninu de ra, esker desté ninu de ro. Hala dewuzu ra pers ke, kami hata nıka riyé qeymaqami diyo? Çond teney kativé Mazgerdi naskené? Keş nediyo. Hama zonené ke Hesin Ağa zerré çarşuyé Mazgerdi de koto vireniya qeymaqami, milety qeymaqam ağay dest ra zor veto. Ju ke şero gerre bikero, roza bine xevere ninu ré yena. Pécené sanené kolü ver, dest pau sıknené. Cené rusnené esker. Domoné xo gilé kou ra geste mirené. Kes tersu ver chivé nun cı nédano. Kısenedé, kes névano guna ro.”]

¹⁶² [“Ağaeniya ninu zalimeni ra qeyir çiyé niya. Kami dest de ke hégao hewl est o nisené ro vile, cı ra cené. Kam ke zewejiya né soné vané, ma ağay me, virende ma some lewé veyvıke. Haqa ma a.”¹⁶²
"Rast soné?"

Romanda, Ermeni olan ve *Hesen Ağa* ve adamlarının Ermeni tehcirinden sonra getirterek mallarına mülklerine el koyduğu ve çoban olarak çalıştırdıkları *Heyderé Ğezale*, ağanın aslen *Alu* aşiretinden bile olmayan bir hırsız olduğunu söyler:

“Komutan, bunlar ağa deği! Bunlar aşiretin hırsızları. Allah bilir *Alu* aşiretinden bile değillerdir. Nereden gelip de ‘Biz ağayız diyorlar! Kimse bunların aslının da ne olduğunu bilmiyor! ‘Biz Aleviyiz’ diyorlar! Tövbeler olsun, Alevi de değiller! Bunların Pir’i Rehber’i de yok! Zaten bizim köyden değiller. Namus, hak, hukuk bilmezler... Bunlar köyümüze geldikleri zaman çevrelerinde iki üç adamları vardı, silahlarını omuzlarına atıp hırsızlığa gidiyorlardı; evlere giriyor, talan edip getirerek köylülere veriyorlardı. Böyle böyle tarlaları ve meraları ellerine geçirdiler. Köylüler korkudan bunlara ses çıkaramadı. Çuxure köyünü böyle ele geçirdiler (*Sileman*, 439).¹⁶³

Romanda ağalar, aç kurtlara benzetilirler (*Sileman*, 128). *Çuxure* ağaları vermeye değil, hep almaya alışmışlardır. Romanın başlarında, uzun yıllar İstanbul’da çalışmış olan *Sileman*’ın babasına, İstanbul’daki ağalar sorulunca, *Ap Mursa*, oradaki ağaların her yerde bulunduğunu ama İstanbul’daki ağaların yanlarında çalışanların hakkını verdiklerini söyler (*Sileman*, 29).

Her şeyi hükümetin oluruyla yaptığını düşünen *Hesen Ağa*’nın, komutanın sorularına kendi içinden verdiği cevaplar ve komutana karşı kendisini savunması şöyle yansıtılır:

Şimdiye kadar kimse bize, “Yapmayın” demedi. Şimdiye kadar hükümetin memurları hep şöyle dedi: “Ağa, ne yaparsan bizi payımızı gönder. Yiyecek şeyler gönder, para gönder, altın gönder!” Şimdi komutan gelmiş bir iki marabanın ve birkaç Ermeni’nin hesabını soruyor!..

“Komutan, biz ne yaptıysak hükümetin memurlarının haberi var. Mazgirt katibi senin yanında, ona sor. Ne yaptıysak birlikte yaptık. Asla onların sözünden çıkmadım.

Soné, soné! Zure niya. Aşire ninu dest de biya heşire. Ju ke vejyo vazo, karé sıma rınd niyo, nüya mekeré; hala tı bıvine çı ané sarré ey ser! Roza bine rusnené esker, cenıye ninu ré manena. Kes tersuné xo ver nésono caé négureeno. Kuné vireniye, dest ra cené.”]

¹⁶³ [“Fermandar, né ağay niyé! Né dizdé aşiré. Haq zoneno Alij ki niyé. Koti ra ke amé ‘Vato ma ağay me!’ Kes nézoneno ke aslé ninu çıva o! Vané “Ma Elewi me!’ Tové Haqi vo, Elewi ki niyé! Pir rayveré ninu ki çin o! Dewa ma ra niyé xora. Namus, haq huqıq nézonené... Né ke amey dewa ma diré mordemé xo dorme de vi, cheky estené ra hermé xo şiyené dizdiye; çey kerdené ra, tola kerdené, amené déné dewuzu ro. Hen hen hégay, mergy dewuzu dest ra gureti. Dewuzu tersu ver vengé xo névet. Nüya nüya Çuxure gurete biné destuné xo.]

Doğrudur, kendi aramızda tartıştığımız oldu, birbirimize kızılıyorduk ama yine de biz bizeydik. Kardeşler arasında böyle şeyler olur ama kimse kardeşini atmaz. Hükümet Mazgirt'te ağa ise biz de Çuxure'de ağayız. Bizim bildiğimize göre tüm ağalar kardeştir.” (Sileman, 403-404).¹⁶⁴

Barkerdena Zerrî'de başkahraman *Şiyar*, burjuvayı, şehirlerin ağaları olarak niteler. Arkadaşı *Sekman* ile köy işi yaparlarken *Evdila* karakterinin, köy işlerini unutup sosyete çocuğu oldukları yönündeki takımlarına, şöyle değinir:

“Şiyar altta kalmadı:

“Sorma amcaoğlu, burjuva çocuğu olduk!”

“Burjuva ne demek amcaoğlu?”

“Şehir ağalarına burjuva derler...” (Barkerdena Zerrî, 180).¹⁶⁵

Moriber'de, aynı zamanda köyün muhtarı olan 70 yaşlarındaki *Heyder Ağa*, sosyal bir tabakanın temsilcisi anlamında değil lakap veya geçmişten dayalı bir gelenekten dolayı ağa olarak adlandırılır. Lakabı *Heyderê Khaviri* olan *Heyder Ağa*'nın ağalık lakabı alması, babasıyla ilgili bir olaydan kaynaklanmıştır. Kendisi de köyün muhtarı olan babası *Usên*'e, bir gün köye gelen bir Pir bu lakabı takmıştır. Çok cömert olduğu için Pir'e bir koyun kestirir. *Pir* de ona *khavir* “koyun” lakabını takar. Böylelikle *Heyder Ağa*'nın ağalığının da babasının cömertliğinden kaynaklandığı anlaşılır (Moriber, 39).

Köyde arıları olan tek kişi olarak nitelendirilen *Heyder Ağa*'nın balı, çok kıymetlidir (Moriber, 46).

Bu dünyada balarını, onun karısından, çocuklarından daha önce geliyordu. Bahar aylarında yatağını arıların yanında serer, orada yatıp kalkardı. (Moriber, 47).¹⁶⁶

¹⁶⁴ [Kes hata nika néamey vi névat vi, “Mekeré!” Hata nika mamu runé hukmati vat vi: “Ağa, çı ke cena bara ma birusne. Çiyé werdene ra birusne, perru ra birusne, zerrnu ra birusne!” Nika fermanar amo hesavé dire morevau, hesavé dire Hermenü pers keno!..

“Fermanar, ma ke se kerdo xevera mamuru né hukmati est a. Kativé Mazgerdi na o lewe to de ro, cı ra pers ke. Ma ke se kerdo, piya kerdo. Qe qesé yinu ra névejiyayme. Heya ma werte de néné huré, jubini ra herediyenê hama unca ki ma, xo ve xo vime. Werté bırau de ki çiyó henen beno, hama kes bıraé xo néerzeno. Hukmat ke Mazgerd de ağa o, ma ki Çuxure de ağay me. Ma ke zoneme ağay téde biray yé.”]

¹⁶⁵ [Şiyar bin di nêmend:

“Pers meki deza, ma bîmi birjuwa çocixî!”

“Deza birjuwa çiçiyó?”

“Axayanê şaristanîrê vanê birjuwa...”]

Arılarını çok seven *Heyder Ağa*, köye gelen herkese mutlaka balından tattırır. Kumar tutkunu olduğu için kalan ballarının karısı tarafından gizlice köylüye dağıtıldığı ifade edilir.

Köye gelen biri, amir olsun, memur olsun, baytar, kâtip, jandarma olsun, Heyder Ağa'nın balını yemeden gitmezdi. Hali vakti yerinde olan, bal satın almaya gücü olanlar ta kışın haber gönderirler, bal zamanı geldiğinde balları hazır olurdu. Bal zamanı geldiğinde gelir ballarını alırlardı. Satılan satılır, böyle giderdi, kalanı da karısı gizlice köylüye dağıtırdı. "Yoksa götürüp kumar oynar", derdi (Moriber, 46).¹⁶⁷

Köyde on iki yıldır 12 İmamlar Orucunu tutmuş biri olan *Heyder Ağa* bu yıl on iki kazan ayran aşısı yapıp dağıtmıştır (Moriber, 181). *Heyder Ağa*, köyün yaşlıları içinde bilgelik yönünden en iyi kişidir (Moriber, 36). Köyde tambur çalmayı bilen iki kişiden biri olarak nitelendirilen *Heyder Ağa* (Moriber, 37), tambur çalmayı *Otuz Sekiz* katliamında öldürülen kardeşinden öğrenmiştir (Moriber, 172).

Gula Çemê Pêrre'de, ağa veya ağalığa herhangi bir değiniye rastlanmaz. Romanın sonlarına doğru başkahraman *Gulcane*'yi ziyarete gelen ve onunla evlilik kararı alan *Sîyamend*, "Din ve mezhepler bizi parçaladı, aşiretçilik bizi parçaladı ve politika bizi parçaladı" (Gula Çemê Pêrre, 493),¹⁶⁸ diye sitem eder. Romanda *Osman* adlı bir karakter-başlarda gönülsüz de olsa aşiretler arasında bir savaş yaşanmasına engel olmak için Pkk ile arabuluculuk yapan biridir (Gula Çemê Pêrre, 364).

Her Çi Beno Sanike'de, *Şaan Ağa* adlı gerçek bir tarihi kişilikle ilgili şiir dolayımında "ağa" tabiri kullanılır. Çalışmanın bir yerinde, "Ne devlete ne de Türklerin ağalarına ve beylerine boyun eğmedik. Bunlardan başımız çok ağrıdı" (Her Çi Beno Sanike, 48)¹⁶⁹ ifadesi yer alır.

¹⁶⁶ [Na dina di mêsê iy ciniya iy biy, domanonê iy ra raver biy. Asmonê usari di cila xo lewê mêso di fitênî ra, araloği di kutênî ra vestên ra.]

¹⁶⁷ [Jüyo kî amênî dewî, amir, mamur, baytar, katib bo, nîzami bê; hata kî hemgênê Heyder Ağay mewardênî, nêşiyênî. Jüyo ku hal- waxtê xo hurîndî dî bi, qeweta xo hemgên hernainî rê eşti biye, tê zîmîstan ra xeberî rusnênî, waxtê hemgênî dî hemgênê xo hazîr bi. Waxtê hemgênî dî amênî, girotênî. Owo kî roşiyênî, hîni şiyênî, owo kî mandênî kî, cîniy cî ra dijdi dewî ra kerdênî vila. Vatênî, "zobi beno, pê xumarî kay kenî."]

¹⁶⁸ [Dîn û mezheban ma parçe kerdîme, aşîrênî ma parçe kerdîmê û politîka ma parçe kerdîme.]

¹⁶⁹ [Ma ne dewlete rê, ne kî ağa u begunê Tîrku rê vîle nênenê ro. Ma inu rê saredec bime.]

Hamidiye Alayları, Ermeni Tehciri ve Rusyanın Doğu Anadolu'yu işgal ettiği dönemlerde Alevi Zaza Hormek aşireti, Kürt Sünni Cibran aşireti ve soyları *Bagratuni* ve *Mamikonyanlara* dayanan Ermeniler arasındaki ilişkileri, çeteleri, o dönem yapılan yağma ve talanları başkahraman *Zeynel* etrafında inceleyen *Kilama Pepûgî*'de, aşiretler arası ilişkilere birçok değini bulunmaktadır.

Başkahraman *Zeynel*, Alevi Zaza *Hormek* aşiretinin lideri olan *Îbrayîmê Talî*'nin¹⁷⁰ oğludur. İstanbul'da bulunan Aşiret Mektebinde okurken babasının Hamidiye Alayları tarafından öldürüldüğünü öğrenir (*Kilama Pepûgî*, 62). Alay, az sayıda Osmanlı askerinden ama çoğunlukla Sünni Kürt Cibran mensuplarından oluşmaktadır. *Zeynel*'in okul arkadaşı *Hemed* de *Cibranlı*dır. Arkadaşının intikam peşinde koşacağını bilmesine rağmen ona kaçmasında yardım edecektir. İkisi kankardeş olurlar (*Kilama Pepûgî*, 72). *Hemed*, *Zeynel*'e, kendi davasının aşiret davası değil Kürdistan davası olduğunu söyleyerek, büyüklerinin kendilerini kandırdığını, onları, Kürdistan'ın Ermenistan yapılacağını söyleyerek buraya gönderdiklerini, okulda onları birbirlerine düşürmek için gönderildiklerini anladığını ifade ederek, düşmanın Osmanlı olacağını söyler (*Kilama Pepûgî*, 72). Okuldan kaçarak memlekete dönen *Zeynel* aşiretin başına geçer ve ilk icraat olarak memlekete dönerken onu hırsız sanarak büyük eziyetlerde bulunan bir Kürt köyünün hayvanlarını talan eder (*Kilama Pepûgî*, 78).

İlk kez Hormek aşireti, bir Kurmanc (Kürt) köyünü talan ettiği için *Zeynel*'in ünü artar. Daha önce babasına silah yardımı yapacakları sözü veren Ermeni *Mamikonyanlara* karşı kızgındır (*Kilama Pepûgî*, 83).

Kirveler birkaç kez geldiler fakat Zeyn Mamigonlara darılmıştır. Zaten onlar da bunu iyi biliyorlardı, onun gönlüne girmeye çalışıyorlardı. Ama kirvelerinin gönlü bir kez soğumuştur, barışsalar bile birbirlerine itimatları kalmayacaktı. Kirveler Zeyn'e bir vezir tüfeği yolladılar. Zeyn'in yüreği birazcık yumuşadı ama yine de kararından vazgeçmedi. Yıllar yılları kovaladı, Zeyn, bayırda diyarda, tan kızılığında bekledi ve intikamını kolladı (*Kilama Pepûgî*, 83).¹⁷¹

¹⁷⁰ Hilmi Yavuz'un 'Doğu 1310' başlıklı şiirinde İbrahim Talu'dan sıkça söz edilir.

¹⁷¹ [Kewraya çend defî amay dime, feqet Zeyn Mamîgona ra miradiş o. Ê kî zate naye rind zanê, kenê ke zerîya dê weş kerê. Feqet defe zerê Kewraya bîyo serd, berê were kî defena

Zeynel evlenmiştir. Bazı zamanlar başka köylerde kalarak saklanmaktadır. Jandarma, gelip teslim olması için kayınbabasını tutuklar ama *Zeynel* geri adım atmaz. Bir gün saklandığı köye jandarma gelir. O sırada kardeşi *Welî*, *Zeynel*'in karısı *Xece*'nin ihanet ettiğini sanarak onu öldürür (Kilama Pepûgî, 295). Aynı zamanda hamile olan karısının kendileri tarafından öldürülmesini, pek belli etmese de *Zeynel*, büyük bir üzüntüyle karşılar. Cibranlılara gidip affını isteyeceğini söyler (Kilama Pepûgî, 296).

Cibranlıların köyüne giderlerken aralarında düşmanlık bulunduğu için çekinen *Weli* ve *Mem*'in, bizi öldürtecek misin, demelerine şöyle karşılık verir:

Korkmayın, Kurmancın (Kürdün) töresinde böyle birşey yok. Bir kez kendimizi evlerine attık mı artık felek de gelse bize yaklaşmaz (Kilama Pepûgî, 297).¹⁷²

Okul arkadaşı *Hemed*, aşiret ağası olmuştur. Aralarındaki düşmanlık aşikar ise de, *Hemed* onu sıcak karşılar. *Hemed*'in adamları buna şaşırırlar. *Hemed* bir kağıda, Mil aşiretinden *Îbrayîm*'e verilmek üzere, Kürtçe, *Zeynel*'in affedildiğini, barıştıklarını ifade eden birşeyler yazar. Ama önce *Îbrayîm*'in damadına gitmelisin, der. Damadın konağına doğru giderlerken alaydan birileri *Zeynel*'i tanısa da onu komutanına bildirmez. Bunu şöyle gerekçelendirir:

Zeyn gibi bir düşmanı dar zamanda size teslim edemem. Allah böylesi düşmanı herkese nasip etsin. Eğer onu dar yerde ele veririm Kurmanclar gözlerimin ortasına tükürür. Bir daha da alay bana haram olur (Kilama Pepûgî, 300).¹⁷³

Zeynel, yanında bulunan *Welî* ve *Mem* ile on beş-yirmi gün sonra damadın konağına varır. Damadın hanımı onları çok sıcak karşılar. Adamlarını hizmetlerine koşturur. Hamama göndertir, yeni kıyafetler giydirtir. Kocası gelene kadar güzelce ağırlar. Onlarla sohbet eder, *Zeynel*'in ölen karısı *Xece*'yi överek göklere çıkarır, jandarmaya lanet eder. Kocasına haber gönderterek,

îtiqatê xo bi jûbînî niyanê. Kewraya Zeynî rê tufangode wezîr ruşna. Zerê Zeynî hebe bî şilgerm, feqet onciya kî qerarê xo ra nivêrd ra. Serre ama serre ser Zeyn çol û çolistana de, verê sura vayî de vinet û qesasê xo ra fetelîya.]

¹⁷² [Meterserê tore Kurmanciye de çiyode niyanên çino. Ma ke xo defe eşt zerê çêyi îndî felek bêro kî nêzîye ma nibeno.]

¹⁷³ [Ez dişmenêde zê Zeynî nişkîno cawo teng de destê şima derî. Heq dişmenode niyanênî nasîbe herkesî nikenno. Eke ez ê cawo teng de şima dest derî, Kurmanciye tûye wertê çimanê mi kena. Defêna kî alaye mi rê bena heram.]

“Bey, bey, düşmanın oğlu evimizde. Durma çabuk gel. Serhat’ın kaplanı evimize gelmiş” (Kilama Pepûgî, 302),¹⁷⁴ der.

Üçü, bir aydan daha uzun süre damadın evinde kalırlar. O esnada bir Arap aşiretinin Mil aşiretine saldırdığı haberi gelir. Yirmiye yakın cenaze gelmiştir. Aşiret reisi *Îbrayîm*’in kızı (damadın eşi) *Zeynel*’e, “*Serhat’ın kaplanı, gözlerinin önünde Araplar Kürtleri öldürüyor. Nasıl burada oturabiliyorsun? Sen bizim konuğumuzsun*” (Kilama Pepûgî, 303),¹⁷⁵ der. Üçlü, atlarına binerek çatışmaya gider, kendi atları ve kendi silahlarıyla çatışır. Arap çeteyi savuştururlar ve beyden izin alarak evlerine dönerler. Bey, onlar için af çıkarttığını söyleyerek, “*Eski Kürtlerin sözü olsun*” (Kilama Pepûgî, 305),¹⁷⁶ der. Döndüklerinde *Welî*, *Zeynel*’e, karısı *Xece*’nin annesi *Pore*’den dolayı gelinlerinin ölümüne neden olduğu için kızın babasını öldüreceğini söyler. Adamı, oğuluyla birlikte katleder (Kilama Pepûgî, 305).

Kılama Şilane, Piltane, Ti Tewrê Payîza Şîya ve Teresiye Çemçe romanlarında ağalık veya aşiret gibi hususlar yer almaz.

2.4. İlegal yapılar ve birey

Romanlarda, bireyin illegal yapılarla bağlantıları üzerinde de durulur. Bu bölümde, bireyin bu tür illegal yapılar karşısındaki tutumu, onlara bakışı ve kısmen bireylerin örgütler içinde üstleriyle ilişkileri irdelenecektir. Gerek çalışılan romanlar olsun gerekse diğer Zazaca romanlar olsun, olay zamanı büyük oranda 1980’li yıllar ve sonrası olduğu için bilhassa illegal sol örgütler çalışmalarda önemli yer tutar.

Gençlerin örgütlere katılmasına neden olan olaylar, örgüt mensuplarının birbirleriyle ve üstleriyle ilişkileri, genel özellikleriyle örgütsel yaşam, örgüt içinde yaşanan sorunlar, örgüte katıldıktan bir süre sonra örgüt yaşamına tanık olup gördükleri yanlışlardan dolayı özeleştiride bulunan kişiler, örgütlerin köylülere yaptıkları baskılar, örgüt içi infazlar ve yaşanan pişmanlıklar konu edilmektedir.

¹⁷⁴ [Bego, bego, lajê dişmenî çê der o. Mevinde vazde bê. Pilingê Serxatî amo çê ma.]

¹⁷⁵ [Pilingê Serxatî, to çima ver Erebi, Kurda kişenê. Ti sê ana ra xo îta nişena ro. Ti mêymanê ma wa.]

¹⁷⁶ [Sozê Kurdê verî bo]

Başkahraman *Piltane*'nin örgüte katılmasını, örgüt içinde tanık olduğu yeni yaşam, örgütler içinde yaşanan iç infazlar, örgütün kadın-erkek ilişkisine yönelik katı tutumu, cezaevine girişi ve örgüte yönelik özeleştirici, *Piltane*'de göze çarpan hususlardandır. Babasının cezaevine girmesi, köye gelen askerin annesine ve köylüye hakaret etmesi ve kendisinden önce de köyünden dağa çıkanların olması gibi nedenlerle örgüte katılan *Piltane*, henüz 17 yaşındadır. Kızını örgüte kuryelik yapan *Yiv*'in yanında gören anne *Zerîfa*'nın daha o gün içine korku düşmüştür. Bu nedenle kızını bir an önce evlendirmek istemiştir (*Piltane*, 40). Bir gün teyzesinin evine giden *Piltane*'nin ayağında mekap ile eve dönmesi annesinin korkularını arttırır:

Ayağında br çift yeni mekap vardı. Zerîfa mekapları görünce korktu. Geçen yıl da Ap Hes'in oğlu Heyd, Gule'nin oğlu Wel ile birlikte çarşıdan mekap satın alıp böyle dağa çıkmamışlar mıydı? Gidişlerinden sonra millet aylarca mekaplar hakkında konuşmuştu (*Piltane*, 40).¹⁷⁷

Kızını örgüt mensuplarıyla birlikte gören anne *Zerîfa*, kızına, dağdan gelenlerde ne buldun kızım, saatlerce ne konuşuyorsunuz, Hızır hakkı için bana söyle, deyince, *Piltane* şöyle karşılık verir:

Anne, sen kendin de bunların içinde birçok kız da olduğunu gördün. Hem bunların çoğu üniversite öğrencisi, üniversiteyi bırakıp gitmişler. Bunların içlerinde doktorlar, öğretmenler, avukatlar, mühendisler de çok. Yani gittiğimde tek değimim, kendini üzme. Zerîfa her iki eliyle yüzünü kapatmış sesli biçimde ağlamaya başlamıştı. *Piltane*'nin gözleri de dolmuştu ama güçlü olması gerekiyordu, özellikle annesinin yanında ağlamamalıydı. Oysa içinde fırtınalar kopuyordu. Hiç rahat değildi. Kararını vermişti ama bu karar ne kadar doğruydı. Babasının akıbeti belli değildi, her iki erkek kardeşi daha küçüklerdi. O da giderse annesi kahrından muhakkak öldü. Gitmese de annesine bile faydası olmayacaktı (*Piltane*, 42).¹⁷⁸

¹⁷⁷ [Linge de citê mekapê neweyî bî. Zerîfa seke mekapî dîy qirfiyaye. Par lajê Ap Hesî Heyd bi Welê Gule ra hîna ke nêşîbî ko, înan kî suke ra xo rê mekabî hêrinaybî. Şîyayîşê înan ra dima miletî, bi aşman mekapan ser o qisey kerdîbî.]

¹⁷⁸ [Dayê to bi xo kî dî mabênê înan de zaf kenay estê. Hem zafê înan kî talebeyê universite yê, universiteya xo ca verda şîye. Komanê înan de tewr doktorî, malimî, avukatî, muhendisi ki estê. Yanî ez ke şera ez tena nîya, qîsawete meke. Zerîfa her di destê xo nay bi rîyê xo ser bi veng dest bi bermîşî kerd. Çimê *Piltane* kî bîy pirrî labelê ganî a qewetin biyêne, bi taybetî leyê maya xo de ganî mebermayene. Halbuki zereyê aye ki tefûduman bî. Qet rehet nêbîye. Qerarê xo daybî la no qerar çiqas rast bî. Aqîbetê pîyê xo bellî nêbî, her di birayê xo hîna qijî bîy. A ke bişîyêne maya xo qehir ra miheqeq merdêne. Eke meşîyêne kî maya xo rê bile faydeyê xo nêbîyêne.]

Pîltane, anlaştıkları yere giderek örgüt mensuplarıyla buluşur. Kendin için bir isim seç, derler. *Delale* ismini seçer. Neden bu ismi seçtin diye sormalarına şöyle karşılık verir:

Delale bizim akrabamızdı, öğretmenlik yapıyordu. Yıllar önce direniş yeni başladığında işini gücünü bırakıp arkadaşların arasına katıldı, kaybolup gitti. Birkaç yıl kendisinden haber alınamadı. Sonraları öldürüldüğünü söylediler. Nasıl öldürüldüğünü kimse bilmiyordu. Bazıları asker sıkıp öldürmüş, bazıları kendi içlerinde öldürmüşler diyordu. Kimler tarafından öldürüldüğü daha da belli değil. Belli olan şey Delale'nin de adı gibi Değerli olduğuydu. Herkes öyle der. Bu yüzden adım Delale olsun istiyorum (*Pîltane*, 43-44).¹⁷⁹

Dağdaki örgüt yaşamı hakkında da bilgiler verilen çalışmada *Pîltane*'nin gittiği kampta üç takım vardır. Her birinde on yirmi kişi vardır. Her takım komutanının iki yardımcısı vardır. Bunlardan biri siyasideir ve çoğunlukla üniversite öğrencisidir. Diğeri de askeridir. İki üç kişi nöbet tutar. Bir kişi de nöbetçileri uyandırır, nöbetleri değiştirir, bunlara da çavuş denilir. Takım komutanları ve yardımcıları bir koordinatörle kampı yönetirler (*Pîltane*, 48).

Bir süre sonra beş kişilik bir grup çıkan bir çatışmada dağılmış ve gruptan sadece *Zelale* yaralı olarak kampa gelmiştir. Arazideyken ayağı kaydığı için yuvarlanan *Zelale* bağırır ve bu yüzden asker de yerlerini tespit etmiş gibi görünmektedir. Bundan dolayı *Zelale*'yi tecrit eder ve başına bir nöbetçi dikerler (*Pîltane*, 55). Grup komutanı *Dîjle*, *Zelale*'ye imalı biçimde, iyisin, der. *Zelale*'den ayrıntılı bir rapor isterler (*Pîltane*, 54). Olayın yaşandığı yere *Doktor* karakteriyle giden *Pîltane*, gruptan iki kişinin ölmüş olduğunu görür. Bu esnada kampta atmosfer gergindir. Sonunda *Zelale*, o gece de gelmezlerse kendini öldürmeye karar verir (*Pîltane*, 70). Kalem ve kağıt isteyen *Zelale*, kamp yöneticilerine yönelik kısa bir mektup yazar ve arkadaşının tüfeğini alarak intihar eder. Mektupta *Zelale*, “*Sizden rica*

¹⁷⁹ [Delale merdima ma bîye, malimîye kerdêne. Serran ra avêr, wexto ke xoverdayîşî hîna newe dest pêkerdo kar-gureyê xo ca verdayo kewta miyanê hevalan, bîya vîndî şîya. Çend serrî ci ra xebere nêvejîya. Badêna va ameya kiştene. Çitur ameybî kişte ne kesî nêzanayêne. Tayêne vatene eskerî nayo pa kiştê, tayêne vatêne mabênê xo de kiştê. Hîna kî bellî nîyo ke kamî kiştê. Çiyo ke bellî yo Delale sey manayê nameyê xo zaf Delale bîya. Her kes henî vano. Coka ez wazena ke nameyê mi Delale bo.]

ediyorum anneme kendi kendimi öldürdüğümü söylemeyin. Çatışmada şehit oldu deyin” (Piltane, 71),¹⁸⁰ yazmıştır.

Hayatına son veren *Zelale* ve diğer iki arkadaşları için cenaze töreni düzenlerler:

Zelale, Ferhat ve Berîwane için cenaze töreni düzenlediler. Kanlarını yerde bırakmayacaklarına ant içtiler. Böylelikle Zelale'nin adı da şehitlerin içinde sayılmıştı” (Piltane, 73).¹⁸¹

Rahat biri olan *Yado* adlı bir komutan, dağ yaşamına alışmakta zorluk çeken ve evlerini özleyenlerin, giderlerse geri gelmeyeceklerini bilmektedir. Yine de, annesini özlediğini söyleyen *Heyder*'e izin verir, *Heyder* gider ve bir daha geri dönmez. Ona izin verdiği için komutan *Yado*'nun komutanlığı tehlikededir ve gidişinin yakın olduğu düşünülmektedir (Piltane, 75-76).

Son sınıfta Tıp Fakültesini terk ederek örgüte katılan *Murad (Doktor)* adlı karakter de bir grup komutanıdır. Bir patlamada yaralanır. *Piltane* ile yakınlaşırlar. *Piltane*, *Doktor* kod adını kullanan *Murad*'a, onun ve arkadaşların, örgüt mensupları arasında duygusal ve cinsel birlikteliğin suç olduğunu söylediklerini, yakınlaşmalarının yanlış olduğunu söyler. Ancak bunu dillendirmiş olmasına pişman da olur. Çünkü orada yaşam süresi üç yıldır:

“Burada kimsenin ömrü uzun değildi. Dağda ömür üç yıldan uzun değildi. Kendi kendine düşündü ve başını Doktor'un sinesine koydu.” (Piltane, 97).¹⁸²

Doktor ona, “*Diyelim ki biraz sonra asker geldi ve birlikte öldürüldük. Son dakikalarımızı birlikte ve mesut geçirmemizi istemez misin?*” (Piltane, 97)¹⁸³ diye sorunca *Piltane* sessiz kalır. Bunun üzerine *Doktor*, “Kötü bir şey

¹⁸⁰ [“Ez şima ra rîca kena ke şima maya mi ra mevajê ke mi bi xo, xo kişto. Ci ra vajê a pêrodayîş de şehîd biya.”]

¹⁸¹ [Seba Zelale, seba Ferhatî û Berîwane seramonîyê cinaza viraşt. Sloganî eşfî. Seba ke gonîya înan erd de meverdê, sondî werdî. Bi nê toreyî nameyê Zelale kî kewt bi miyanê nameyê şehîdan.]

¹⁸² [Tîya de emrê kesî kî derg nêbî. Ko de emir hîrê serrî ra zêde nêbî. Xo-xo de ke nîya fikirîye sereyê xo na bi serê sêneyê Doktorî ser.]

¹⁸³ [Vajîme ke badena esker ame û ma pîya kişîme. Ti nêwazena ke ma nê deqayanê peyanan pîya û mesud ravêrnîme.]

yapmıyoruz; arkadaşlarımıza ihanet etmiyoruz, yalnızca birbirimizi seviyoruz” (Piltane, 97),¹⁸⁴ der.

Doktor ona, ‘*Evine git, annenin yanına git*’ demeyi, Piltane de ‘*Gel birlikte uzaklara gidelim, çok uzaklara. Ne vatan derdi ne de asker derdi*’ demeyi çok istemektedir. Ama diğer arkadaşlarını hatırlayıp konuşmazlar. *Piltane*, başını omzuna dayayarak *Doktor*’a “*Ne olur ölme, elinden geldiğince öldürülme*” (Piltane, 104),¹⁸⁵ der.

Kampa döndüklerinde *Yado* ve *Dijle*’nin durumlarından şüphelendikleri anlaşılır. Her ikisine de özeleştiri yapmalarını buyururlar. *Piltane* duruma şaşırmıştır. *Doktor*, *Piltane*’yi kollayan bir savunu yapar. Onları ayırmaya ve takip etmeye karar verirler. *Piltane*’yi, dağ yaşamının kendisi için pek uygun olmadığını söyleyerek şehirde milis olarak çalışmaya gönderirler (Piltane, 116). Onu, kendi köyünün yakınlarına kadar götürürler. Köye girince köyün boşaltılmış ve yakılmış olduğunu görür (Piltane, 126). Şehirde halasının evine gider, annesinin ve kardeşlerinin de aynı binada kaldıklarını öğrenir. Bir süre ailesiyle kalır. Şehirde görüşeceği birinin evine gittiğinde yakalanır, on beş günlük gözaltından sonra cezaevine girer (Piltane, 140).

Gözaltından sonra cezaevi yaşamı *Piltane*’ye cennet gibi gelir. Koğuşunda, kendi gibi siyasi tutuklular vardır. Tutuklulardan biri bir ay önce dağdan kaçan *Aynure* adlı biridir. Diğerleri *Aynure* ile konuşmazlar. *Aynure*, gizlice konuştuğu *Piltane*’ye, hainlik yapmadığını, bazı problemler yaşandığını, Avrupa’ya kaçmak istediğini, pasaport şubesinde gözaltına alındığını söyleyecektir (Piltane, 146-147).

Aynure *Piltane*’ye, buralara Güneyden (örgütün Lübnan’daki kamplarından) geldiğini söyleyerek bölgeyi iyi bildiğini, bu bölgeden güneye gönderilen bir grup yerine yeni bir grup olarak buraya gönderildiklerini söyler. Yeni geldiği kamp, *Piltane*’nin bulunduğu kamptır. Oradan gelirken, *Doktor*’un nezarethanede tutulduğunu, silahının alındığını ve her gün ifade

¹⁸⁴ [‘Ma çiyode xirabin nêkenîme, ma hevalanê xo rê xayînîye nêkenîme, ma hende ke yewbînî ra hes kenîme.’]

¹⁸⁵ [Se beno memire, hende ke destebera to ra ame mekişîye.]

vermeye zorlandığını söyler. Sonraları, *Doktor*'un silahının teslim edildiğini ve yanına beş kişi verilerek Güney'e gönderildiğini söyleyecektir (Piltane, 147, 148).

Güneye gönderilmenin pek olumlu karşılanacak bir şey olmadığı söylenir:

Kimse talimatla Güney'e gitmeyi istemezdi. Aşağı gönderilmek eğer özel bir husus veya kongre yoksa ifade alınması anlamına geliyordu. İfade sonrası ne olacağı belli değildi. Zaten yolu da çok zorluydu, öldürülme ihtimali çoktu. Yolda öldürülmez de sağ salim akademiye ulaşırsa bu kez de neden ölmediğini düşünerek hayata lanet ederdi, çünkü eziyetin büyüğü oradaydı. Orada kendini ispatlamak o kadar kolay değildi. Her şey ifade alan kişinin insafına ve vicdanına kalmıştı. Yani "Aşağı" bu anlamda kulağa hiç hoş gelmezdi (Piltane, 148).¹⁸⁶

Piltane içinden, bu suçsa ikimiz de aynı suçu işledik, neden onu Güney'e gönderiyorlar, belki de beni de yakalanmam için şehre yolladılar, diye düşünür. Ama *Aynure*, oradaki arkadaşların daha bilgili olduklarını ve *Doktor*'u tanıdıklarını söyler (Piltane, 148). Cezaevinde örgüt talimatları sigara içinde geliyordur. Son gelen talimatla bundan sonra talimatların *Fatma*'ya gönderileceği yazılıdır. Gelen istihbarata göre artık *Piltane* artık sorumlu kişi değildir. Bu değişiklikten sonra arkadaşları *Piltane*'ye mesafeli dururlar. *Fatma*, *Aynure*'ye karşı oldukça serttir. Bir gün *Sema* adlı koğuş arkadaşı yanına gelerek *Piltane*, haydi hayali olarak şehirde gezelim diyerek onu koğuştan çıkarır. O esnada diğer arkadaşları başına üşüşerek *Aynure*'yi boğmuşlardır (Piltane, 152).

Ayşe hariç diğer arkadaşları buna şaşırılmış görünmemektedirler. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler verilen *Aynure* karakterinin anne ve babasının, kız ve erkek kardeşlerinin tamamının örgüt için çalışan kişiler olduğu, 1970'li yıllardan beri büyük eziyetler gördüğü belirtilir. Üniversite son sınıfta okurken tanıştığı arkadaşları aracılığıyla örgütle tanıştığı, daha 12 Eylül askeri darbesi olmadan gözden kaybolduğu ifade edilir. 20 yıldan fazla örgütte kaldığı, bir

¹⁸⁶ [Kesî nêwaştêne ke bi talimatên şero cêr. Manaya cêrşiyayîzî, eke çiyode taybefî yan kî kongre çin a, îfadagirewtîş biye. Peyniya ifada de se biyene bellî nêbî. Xora heta uca rayî zaf çetin bî, ihtîmalé kişiyayîşî zêde bî. Eke raye ra nêameyêne kiştene, sax selim birestêne akademî, na rey kî lanetî ardêne ra weşîya xo ke çayê nêmerde. Çike ezîyeto pîl uca de bî. Uca de xo îsparkerdîş hende kî rehet nêbî. Her çî mendîbî însaf û wijdanê îfadagirewtoxan rê. Yanî nameyê "cêr"î na mana de goşan rê qet weş nêameyêne.]

gün gazetede yayınlanan resmini gören anne ve babasının, “*Hayır, bence bu Aynure değil. Aynure daha dünkü çocuk, nasıl böyle erkenden saçları beyazlar*” (Pîltane, 155),¹⁸⁷ dedikleri ifade edilir. Cezaevinde kendisini görmeye gelen arkadaşlarına karşı oldukça temkinli olduğu, asla arkadaşları hakkında kötü konuşmadığı ve yalnızca “*Bu kadarına güç yetirebildim. Artık takatim kalmadı*” (Pîltane, 156),¹⁸⁸ dediği belirtilir.

Aynure öldürüldükten sonra, Pîltane de diğerleriyle birlikte 15 gün hücrede kalır. Sema ve Pîltane koğuşa döner. Fatma ve diğerleri F tipine naklolunurlar (Pîltane, 156). Aynure ile ilgili asıl ayrıntı ölümünden sonra ortaya çıkar. İlerleyen bölümlerde cezaevinden çıkacak olan Pîltane, kıyafetinin cebinde bir ajanda bulur. Bu, Aynure’nin ajandasıdır. İçindekileri ancak cezaevinden çıktıktan sonra halası Sekîna’nın evine gidince okuyabilecektir. Aynure, mektubunun başında polisin kendisine, Pîltane’ye dikkat et, dediklerini, onu tanıdıktan sonra kimseyi öldürebilecek biri olmadığını ama yine de böyle bir talimat varsa kendisine bildirmesini yazmış ve bana söyle ben kendimi öldüreyim, sen bu ağırlığın altında kalma, demiştir (Pîltane, 175).

İlerleyen satırlarda örgütte zorunlu askerlik çoktan kaldırılmış olsa da Jare adlı bir köyden zorla getirildikleri belli olan gençler olduğunu, bu yüzden onların köyüne gittiğini, köylülerden birinin, “*Hızır hakkı için oğlumu geri getirin, ne isterseniz isteyin*” (Pîltane, 176),¹⁸⁹ dediğini, bu kadının elini tutarak içeri götürdüğünü ve bu yüzden tüm kadınların odaya doluştuğunu yazar. Kadınlar Aynure’ye şu sözleri söylemişlerdir:

“Yetmişlerden bugüne sizin arkadaşlarınızın bize yaptığını düşman düşmana yapmaz. Bize yaptığınız nasıl bir zulüm böyle? Bizi böyle mi kurtarıyorsunuz?”

–“Size nasıl bir kötülük yaptık ki dipçiklerle başımıza vurdunuz, bizi yere attınız, çocuklarımızı zorla götürdünüz?”

–Oğlum yarım adam, o sakat, yoldan gidecek gücü yok, size faydası olmaz, hemen öldürülür. Allah için onu bırakın dönsün.

¹⁸⁷ [Né, ez vana na, a nîya. Aynure hîna domana vizêrên a, çitur hende rew por kerdo sipî!]

¹⁸⁸ [“Ez hende eş kaya. Teqeta mi êdî nemenda.”]

¹⁸⁹ [Şima ke Xizir nas kenê lajê mi peyser bîyarê, çi ke wazenê biwazê”]

-Zulüm zulümdür, ha bu zulmü siz yapmışsınız ha diğerleri yapmış, ne farkeder!
(Piltane, 177).¹⁹⁰

Kadınlara, kampa gittiğinde arkadaşlarıyla konuşacağını, zorla getirilen gençleri göndereceğini söyleyen *Aynure*, kampta sorumlu kişi *Ercan* ile bunları tartışır. *Ercan*, *Aynure*'yi onu pasiflikle ve hümanistlikle itham eder. Durumu yukarıya rapor edene kadar *Ercan*'ın başına birşeyler getireceğini düşündüğü için dağdan kaçarak şehre geldiğini, pasaport almak için müracaat ederken tutuklandığını yazmıştır (Piltane, 177).

Bu satırları okuyan *Piltane*, *Aynure*'ye uzak durduğu için büyük bir pişmanlık hisseder. Keşke onunla konuşsaydım da öldürülmesine engel olsaydım diye içinden geçirir (Piltane, 178). *Aynure*'nin öldürülmesinde bir rolü olmasa da onu kurtarmak için birşey yapmamış olmaktan dolayı üzülür (Piltane, 180). Daha birçok ihtimali aklından geçiren *Piltane*, ilerleyen zamanlarda Avrupa'ya gittiğinde sesini yükselterek *Aynure*'nin suçsuzluğunu arkadaşlarına anlatarak içini rahatlatmayı düşünmektedir (Piltane, 180).

Aynure öldürüldüğünde, işin içinde olmadığı için buna şaşırarak tek kişi *Ayşe*'dir. *Aynure*'nin öldürüldüğünü duyunca ağlayıp feryat etmiştir. Cezaevinde örgüt tarafından öldürülenlerden biri de *Ayşe*'nin sevgilisi *Ulaş*'tır. *Ulaş* Türk solundandır, çok işkence görmüş, işkenceye dayanamayarak arkadaşlarının adlarını vermiştir. Cezaevine girince günlerce örgüt tarafından sorgulanmış, görüşleri engellenmiş, sonunda infaz kararı çıkmış, son arzusu sorulduğunda *Ayşe* ile görüşmek istediğini söylemiştir. Ona tuzak kurarak *Ayşe* ile buluşturmuş ve *Ulaş*'ı *Ayşe*'nin yanında demir şişlerle öldürmüşlerdir. Gardiyanlar koğuş kapısını açtıklarında *Ulaş*'ın öldüğünü, *Ayşe*'nin de betona onun kanıyla, 'Ulaş öldü' yazmış olduğunu görürler (Piltane, 157).

Ulaş'ın babasının üniversite yıllarında *Ulaş* Bardakçı ile tanıştığı, çok aktif biri olmasa da Mahir Çayanların fikirlerine yakın biri olduğu, *Ulaş*

¹⁹⁰ [- A ke hewteyê ra aver hevalanê şîma ma rê kerda, dişmen dişmenî rê nêkeno.

No senê zulmo şîma bi ma kenê? Şîma nîya ma xelesnenê?

- Ma şîma rê senê xirabîye kerde ke şîma bi dimçikan da bi sereyê ma ro, ma dayîme erd ro, domanê ma bi zor girewtî berdî.

- Lajê mi nêmmerdim o, seqet o, o nêşkeno raye ra şero, havila xo şîma rê nêbena, desinde yeno kiştene. Şîma bi Haq kenê raverdê bêro.

- Zulm zulm o, ha şîma bi ma kerdo, ha ê bînan çi ferq esto!]

Bardakçı öldürüldüğünde bunun etkisinde kaldığını, birkaç yıl sonra çocuğu olunca da çocuğuna Ulaş Bardakçı'dan dolayı Ulaş adını taktığı belirtilir. Bu duygulara ve görüşe sahip olan babası, örgüt tarafından infaz edilen oğlu *Ulaş*'ın cenazesini cezaevinden teslim alır:

Şimdi de babası, kirli cezaevinde battaniyeye sarılmış halde soğuk betonun üzerinde duran cesedinin başında dikilmiş anlamsız gözlerle ona bakıyordu (*Piltane*, 158).¹⁹¹

Piltane cezaevinden çıktıktan sonra, kendisine örgütle irtibat kurması için bir adres verilmiştir. Ancak o, yeniden irtibat kurma niyetinde değildir, amacı Avrupa'ya gitmeyi planlamaktadır (*Piltane*, 181). Cezaevi çıkışı 11 ay geçtikten sonra Köln şehrinde bulunan bir derneğe gider. Orada görüştüğü örgüt mensupları, *Doktor*'u aradığını bilmektedirler. *Piltane*'nin sorularına şöyle karşılık verirler:

Sen ülkede dağdayken bazı negatif şeyler olmuş. Bunları biliyoruz. Zaten Doktor da bu hatasının bedelini ödedi... Bu tür hatalar bazen arkadaşlarımız arasında oluyor. Bunlar henüz sınıflarını değiştirmemiş kişiler, hala küçük burjuva gibi hareket ediyorlar. Daha vatan kurtulmamışken aşk da nedir! Bu yüzden bu mevzuları unutalım, sen de bunları unut, ne sor ne ardına düş (*Piltane*, 187).¹⁹²

Birey-örgüt ilişkisine dair yoğun değinilerin yer aldığı çalışmaların biri de *Gula Çemê Pêrre*'dir. Örgüt mensuplarından “dağdakiler” olarak söz eden başkahraman *Gulcane*'nin dedesi *Bakil*, elinden geldiğince bu yapıdan uzak duran ve onu eleştiren biridir. (*Gula Çemê Pêrre*, 23). *Bakil*, örgüte dair eleştirilerini torunu *Gulcane*'ye yaparak dikkatli olması gerektiğini söyler (*Gula Çemê Pêrre*, 27). *Bakil*'in sözlerinde şu hususlar göze çarpar:

“Milletimiz yoksul ve çaresiz. Zulüm ve haksızlıktan bizar olmuş. Bu nedenle silah sesi duyduğu gibi bunların peşinden gitmeye başladı ama bundan bir iş çıkmaz. Bir hareket düşün ki ortaya çıkıp “milleti kurtaracağım” diyor ama kırklık çocuğu öldürüyor... Almanya'dan izne gelen insanlar neler konuşuyor sen de biliyorsun. Yaklaşık on yıldır Avrupa'da

¹⁹¹ [Nika pîyê ey, serê cendegê ey o ke mîyanê batanîya hepîsxaneyîya qîrçiline de girê dayo û eşto serê betonê serdînî de tîk bibî, bi çîmanê bêmanayan tey niyadayene.]

¹⁹² [Wexto ke ti welat de, ko de bîya taye çîyê negatîfî bîyê. Ma nînan zanenîme. Xora Doktorî bedelê na xetaya xo kî daye... Xetayê nîyanênî ge-ge mîyanê hevalanê ma de benê. Nê kesan hîna sinifa xo nêvurîna, hîna sey yew burjuvayê qîjî hareket kenê. Hîna ke welat nêxelesîyayo eşq çî yo! Coka heval nê mewzuyî ma xo vîrî ra kenîme, ti kî xo vîrî ra bike, ne biperse ne kî dima bikewe.]

Kürtleri hedef kılmış öldürüyorlar. Bu son zamanlarda da güneydeki Kürtleri yani Irak tarafındaki Kürtleri düşman ettiler... Yahu evi yanasıcalar, biz Barzani'nin sesi ve kahramanlığıyla büyüdük. Milleti o ayağa kaldırdı. Allah'tan korkmuyor, utanmıyor musunuz ki onun emeğini inkar ediyor, mirasını kan revan içinde bırakıyorsunuz? Dr. Baran neden öldürüldü? Dersim'de Türk komutan neden öldürüldü? Baran kendi kendini öldürmüş diyorlar. Ben inanmıyorum. Yalan. Bu işin ardında kötü bir plan var. Bunu adım gibi biliyorum,” dedi (Gula Çemê Pêrre, 27-28).¹⁹³

Romanın sonlarına doğru bir araya geldiği *Sîyamend* ile politik konularda sohbet eden *Gulcane*, dedesi *Kalik*'ın örgüte dair görüşlerini şöyle ifade eder:

Bu parti kurulduğundan beri Kürtleri öldürüyor. Onun dışında bir Kürt partisi olsun istemiyor. Partide demokrasi yok, hak hukuk yok. Sesini yükselten hain ilan ediliyor, öldürülüyor. Bu da bir felaket. Kalik, bu savaşı kesinlikle kökten reddediyor, çok yanlış buluyor” (Gula Çemê Pêrre, 465).¹⁹⁴

Gulcane, henüz köyleri boşaltılmamış ve İstanbul'a göç etmek zorunda kalmamışlarken bir gün köye gelen örgüt mensuplarından *Rojda* ile sohbet ederken *Rojda* kendisine, bir kez bu yapıya adım attığında geri dönmenin mümkün olmadığını söyleyecektir (Gula Çemê Pêrre, 46). İlegal yapılara dair önemli eleştirilerin bir bölümü de *Gulcane*'nin İstanbul'da tekrar gördüğü ve aralarında bir yakınlaşmanın vücut bulduğu, evlilik kararı aldıkları *Sîyamend*'in eleştirileridir. Silahlı çatışmalardan en çok silah üreticilerinin menfaat elde ettiğini savunan *Sîyamend* şöyle der:

Öte taraftan bunda çıkar var *Gulcane*. Bu savaşta menfaat var bu yüzden durdurulmuyor. Düşün, gece gündüz bombalar patlıyor, kurşunlar atılıyor, tanklar, toplar, araçlar geziyor, uçaklar havalanıyor. Bunların hepsi para demek. Hem de

¹⁹³ [“Miletê ma feqîr o, neçar o. Zulf û neheqîye ra bêzar bîyo. O sebeb ra kî çitur ke vengê çeke hesna, kewt ra nînan dime hama no kar ra çiyê nêvejîno... Hereketê bifikire ke vejîno meydan, vano “ez milletî xelesnena” labelê domanê çewresî kîşeno... Miletê ke Alemanyaya ra êno izne, şono; çi qesey keno, ti bi xo ki zanena. Ha wo des serrî yo ke Ewrûpa de linge eşta kurdan ver, kurdan kîşene. No demo peyên de nara kî kurdê cêrî yanê kurdê hetê Iraqî kerdê dişmen... Lawo keyevêşayêne, ma bi veng û qehremaniya Barzanî bîme pîl. Milet, ey wurzna ra lingan ser. Şima Heqî ra nêtersenê, şerm nêkenê ke hemegê ey înkâr kenê, mîrasê ey gonî û gonaşîrî de verdanê... Dr. Baran qey kîşîya? Mamekîye de qumandarê tirkan qey kîşîya? Vanê Baranî bi xo xo kîştî? Ez bawer nêkena. Zur o. Peyê nê karî de planêde xirab esto. Ez naye sey nameyê xo zanena,”vat.]

¹⁹⁴ [“Vano ‘Na partîye ke saz bîya nêbîya kurdan kîşena. Nêwazena ke aye ra qederî partîyêda kurdan bibo. Zereyê partîyede demokrasî çin o, heq-huquq çin o. Kam ke vengê xo vejo, xayîn êno îlankerdene, êno kîştene. Na kî felaketê ya. Nê cengî qet bine ra nêwazeno, zaf şaş vînenê kalik.”]

öylesine büyük paralar ki aklın almaz. Eh, silahları üretenler ve satanlar ve savaş kararı alanlar ve bunu idare edenler hiç savaşın bitmesini isterler mi? (Gula Çemê Pêrre, 463).¹⁹⁵

Her Çi Beno Sanike'de, anlatıcı yazar kendilerini kitapların dünyasına kaptırdıkları için kendi gerçekliklerinden kaçarak başkalarının dertleriyle dertlenmiş olduklarını söyleyerek bir anlamda özeleştiri yapar:

Şimdi, çok değil daha iki üç yıl önce varsa yoksa bu kitaplar, dediğimizi hatırlıyorum. Kendimizi öylesine onlara kaptırmıştık ki, bırakın etrafımızı, burnumuzun önünü dahi görmüyorduk. Her şeyin dermanı bu kitaplardadır diye düşünüyorduk. Üstünde hayvanlarımızı otlattığımız dağları, gittiğimiz yaylayı, biçtiğimiz otun adını kaldırmıştık, bizden binlerce kilometre uzaktaki yerlerin adları dilimizde geziyordu. Zaten biz kendi gerçekliğimizden kaçıyor elin derdinin peşine düşüyorduk. (Her Çi Beno Sanike, 12).¹⁹⁶

Kılama Şilane'de, devlete karşı dağa çıkanların mecbur kaldıkları, dağa çıkanların "firar" veya '*domanê koyan*' (dağ çocukları) olarak adlandırıldıkları belirtilir. Kendi adı da *Firar* olan karakter, illegal olmaya mecbur olduğu için dağa çıkmıştır (Kılama Şilane, 66). Okuyup öğretmen olan *Firar*, planlı olarak köye gelir ve gençleri etrafına toplayarak onlara siyasi eğitim verir. O günkü gündemde son günlerde meydana gelen olaylar, askeri operasyonlardan korunma ve iş paylaşımı ile illegalite vardır (Kılama Şilane, 67). Başkahraman *Şilane* ile *Çewlig* garajında karşılaşan *Hesen Dayının*, 1980 yılında içinde buldukları durumu, "*Bir ateştir düştük içine. Birkaç genç dağda firar olmuşlar, asker her gün bunu bahane ederek köylere ve köylülere saldırıyor*" (Kılama Şilane, 63),¹⁹⁷ şeklinde betimlediği görülür.

¹⁹⁵ [Heto bîn kî menfaato Gulcane. No ceng de kare esta, coka nêno vindarmayene. Hesab bike; şew û roj bombeyî teqenê, qerşunî erzînê, tanq, top û tomoofilî fetelînê, teyareyî fir danê. No pêro pere yo. Hem kî pereyêde winî girs o ke aqilê merdimî cinereseno. Ma ê yê ke çekan virazenê, ê yê ke roşenê, ê yê ke qerarê cengî danê û idare kenê, wazêne ceng bêro vindarmayene?]

¹⁹⁶ [Nika vana, jêde nê, nara dî-hirê serri ver ma vatêne, eke estê-çînê, ni kitabê. Hondê ke ma xo day bi cî, sarê xo kerdî bi zerrê kitabû, caverde dormê xo, vîrniya pîrnika xo nêdiyêne. Ma vatêne, dermanê her çî na kitabû de esto. Koê ke ma sero mal çîraynêne, şiyêne ware, vas çînitêne, ma namê dine nêdardêne we, koê ke mara hazar u ju kilometroy dîriyê, namê dine zonê ma sero çerexiyêne. Ma xora, raştiya xora remêne, kotêne derde sarri dîma.]

¹⁹⁷ ["Adiro ma tedeyi me. Çend xorti nê koyan de biyê firar, esker her tim inan mane keno, erîşê dewan u dewîjan keno.]

Moriber'de, asıl karakter olan *Ekber*, öğretmen okulunda okurken bir arkadaşı polis tarafından öldürülmüş, *Ekber*'in kendisi de hem polisi yaralamış hem de kendisi yaralandığı için ayağından aksamaktadır (Moriber, 43). *Ekber*'in komünistlik düşünceleri taşıdığı, kitaplarına düşkün olduğu ifade edilse de çalışmada herhangi bir yapıdan söz edilmez. Jandarma ara sıra köye gelir, Ekber'i sorar, onu bulamayınca da kimi köylülere hakaret edip gider. Ekber, sevdiği kız Altun'un yılan tarafından sokulması sonrası arkadaşlarının tavsiyesiyle Almanya'ya gitme kararı alır (Moriber, 248).

3. BÖLÜM: ROMANLARDA KÜLTÜREL BELLEK

Çalışmanın bu bölümünde, son birkaç neslin toplumsal belleği olarak tanımlanan iletişimsel bellekten farklı olarak, bir toplumun uzak veya tespit edilebilmesi güç olan geçmişinden beri sahip olduğu, değer verdiği, çeşitli biçimlerde andığı, kutladığı ve değer olarak gördüğü unsurlar konulaştırılmaktadır. Bu bölüm, beş farklı alt başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta Zazaca romanlarda karakterlerin kendi dillerine ve komşularının dillerine dair adlandırmalarına yer verilirken, ikinci başlıkta aidiyet ve kimlik, üçüncü başlıkta romanlarda dikkat çeken ritüeller ve gelenekler gibi öğeler üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda *veyve*, *nımac* ve *roce* başlıkları altında düğünlerin icra edilişi, namaz'a ve oruç ibadetine dair değinilere yer verilmektedir. Oruç ibadetinin konulaştırıldığı bölümde iki ayrı başlıkta Hızır Orucu ve Gağand Orucu üzerinde durulmaktadır.

Dördüncü başlık, romanlarda temsil edilen inançları, değerleri ve tek tanrı yaklaşımını (tanrısallık atfedilen öğelerle birlikte) ele almaktadır. Öncelikle Zazalarda tek tanrı için kullanılan isimlerin konulaştırıldığı bu başlıkta sırasıyla tanrısallık atfedilen *Xızır*, *Wayir* ve *Dewrêş* terimleri üzerinde durularak romanlarda bu varlıklara dair inanışlara yer verilecek, bir değer olarak görüldüğü için aşk konusunun nasıl işlendiği üzerinde durulacak, hayvanlara dair inanışlar ve diğer inanışlar irdelenecektir. Bu bölümün son başlığında romanlarda Zaza karakterlerin özel isimlerine dair bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

Tarihsel olarak daha eski zamanlardan itibaren bir toplumun kültürel belleğini şekillendiren öğeler olarak görüldüğü için, bu bölümde konu edilen öğelerin-incelenen romanların temsil ettiği kadarıyla-Zaza kültürünün

çekirdeğini oluşturduğu söylenebilir. Bunun ileri sürülebilmesini sağlayan en önemli unsur, burada söz konusu edildiği şekliyle tek tanrı yaklaşımı, farklı inanç gruplarında rastlanan inançlar, ritüeller ve özel isimlerdir.

3.1. Zazaca ve komşu diller

İncelenen romanlarda konuşulan dil *Zazaki*, *Kırmancki*, *Zonê Hardê Dewrêşi*; *Kirdkî* veya *Dilmijkî* olarak adlandırılır. Zazalara komşu olan, hatta çoğu zaman Zazalarla iç içe yaşayan ve Kürtçe'nin Kurmanci lehçesini konuşan topluluklardan söz edilirken, dilleri için, *Kirdasî*, *Kurmancki*, *zonê Qurru* ifadeleri kullanılır.

İlk Zazaca roman olan *Teresiye Çemçe*'nin önsözünde yazar, henüz yolunu bulmamış bir dilde roman yazmanın kolay olmadığını, romanın, başkalarını da yazmaya itmesini ve birilerinin Zazacaya sahip çıkmasını umduğunu, Zazaca yazılan bu romanın, dilin geleceği için bir kapı açmaya çalıştığını ifade eder (*Teresiye Çemçe*, 3). Eserin kimi bölümlerinde, Zazacanın güzel, şirin ve kolay bir dil olduğu (*Teresiye Çemçe*, 27) ancak dünyanın, bu insanların dilinden haberdar olmadığı ifade edilir: “*Dünya alem bu insanların dilinden habersizdi, o baskı altındaydı*” (*Teresiye Çemçe*, 26).¹⁹⁸

On altı bölümden oluşan romanda her bölümün başında bölüm numarası ve bir söz, atasözü, vecize veya yazara ait sözler yer alır. İkinci ve üçüncü bölümlerin başında yazara ait iki söz yer alır: *Dil, insanın ruhu, toprağı, kimliği ve soluğudur*” (*Teresiye Çemçe*, 26)¹⁹⁹ ve “*Dilimiz ne Türklerin dilidir ne de Kürtlerin dili*” (*Teresiye Çemçe*, 52).²⁰⁰ Burada Kürtlerden “Qurr” olarak söz edilir. Hâkim bakış açısının kullanıldığı yerlerde yazar, bu halkın dilinin köklerinden koparılmaya çalışıldığını, ona yönelik oyunlar oynandığını, insanların kendi dillerini öğrenmelerine fırsat tanınmadığını (*Teresiye Çemçe*, 54) ve bu diyarların dilinin ortadan kaldırıldığını (*Teresiye Çemçe*, 55) ifade eder.

¹⁹⁸ [Çemçe reze zune ni merdemu ne silasna: o bindestiye v1.]

¹⁹⁹ [Zun roye, hardê, kamye, helme merdemiyo!]

²⁰⁰ [Zune ma ne zune Tırkiyo ne (ki) zune Qurriyo.]

Çok kitap okuyan, kitaplardan hayatı ve kendisini, toplumu öğrenen biri olarak betimlenen *Qazo* karakteri, başka milletlerin, bu insanların dillerini hor gördüğünü, alçalttığını, ayaklar altına aldığı düşünür: ²⁰¹

O boyunduruk altındaydı, onlar başka milletlerin boyunduruğu altındaydı. Yabancı halkın boyunduruğu bu insanların dillerini küçümsemek, alçaltmak, sonunu getirmek, ortadan kaldırmak istiyordu. *Qazo*, daha çocukluktan beri neden kendi dilinde okumadığını kendine soruyordu (Teresiye Çemçe, 58).²⁰²

Barkerdena Zerrî'de, Zazaların konuştuğu dil *Zazaki*, *Kürtçe* konuşanların dilinden ise *Kırdasi* olarak söz edilir. Romanda *Zaza* ve *Kırdasi* terimleri sık sık kullanılırken *Dimili* veya *Kurmanc* tabirlerine rastlanmaz. *Zaza* olan köy halkı iyi derecede *Kırdasi* bilmektedir. Bunlardan biri de başkahramanın babası *Cemîl*'dir. Başkarakter *Şîyar*, *Kırdasi* bilmediği için kendi de Türkçe bilmeyen yol arkadaşı amca ile anlaşamaz (*Barkerdena Zerrî*, 152). *Kâhta*'dan söz edilirken garajdaki yolcuların ve yazıhane sahiplerinin aralarında *Kırdasi* konuştuğu ifade edilir (*Barkerdena Zerrî*, 42). Babasıyla İstanbul'a göç eden başkarakter *Şîyar* rüyalarını bile *Zazaca* görmektedir: “*Rüyasında memlekete gitti, tepelerde koştu, dağları gezdi, ceviz çaldı, Zeynik ile yan yana oturdu ve en güzeli de rüyalarının hepsi Zazacaydı*” (*Barkerdena Zerrî*, 47).²⁰³

Gula Çemê Pêrre'de, Zazaların konuştuğu dil *Kırmancki* olarak adlandırılırken, bir yerde de (*Gula Çemê Pêrre*, 9) *Zazalar* ifadesi geçer. Başka bir bölümde *Dicle* ilçesinden olan *Perixane*, konuştuğu dilden *Kırdki* olarak söz eder (*Gula Çemê Pêrre*, 246). Bu romanda, *Kırmancki* ve *Kırdasi*'den *Kürtçe*'nin lehçeleri olarak söz edilir. Kığı bölgesinin etnik ve dini yapısından ve sosyal ilişkilerinden söz edilirken şunlar söylenir:

²⁰¹ Romanda yazarı temsil ediyor gibi görünen ve bir lise öğrencisi olan, çok okuyan, köyünde ve Maden ilçesinde gezerek yaşadığı toplumu gözlemleyen ve toplumun sorunlarıyla dertlenen biri olarak görülen *Qazo* karakteri, Anderson'ın, ilk anti-sömürgeci romanların bir çoğunda görülen bir özellik olarak gördüğü “tekil bir kahramanın çorak bir toplumsal manzara boyunca dolaşması” (Anderson, 1995:45) anlatısına uyan özellikler gösterir.

²⁰² [O bindesti vı, i bin de nire şare teveri bi. Nireniya şare teveri waşt zone ni merdemu kızkek ke! cer ke! pay kel; peyniye dey biaro, wedaro! ze lacekina, *Qazo* o hona vire ne kerdo ke çıra o zun de xu de ne wuneno...]

²⁰³ [Hewn di; şî welat, deyan ser ra vazda, koyan ra geyra, gozi tiriti, Zeynik'a pêkişt'a ronıştı ew tewr weşê ci zi hewnî péro Zazakî bi.]

Şeytan Dağının etrafında Alevi, Sünni, Kurmanc ve Kırmanclar-bir diğer ifadeyle Zazalar- iç içedir. Hepsi bacı kardeş, amca amcaoğlu, dost ahbab, kirve ve dünürdürler. Bu yörede kimse kimseye birşey demez. Her iki taraf da birbirinin lehçesini bilir, birbirlerinin dinlerine hürmet ederler.. Kiği'nın tamamında olduğu gibi bu yörede de dini bir mücadele yoktur. Kimse ne böyle bir şey görmüş ne de duymuştur” (Gula Çemê Pêrre, 9).²⁰⁴

Her Çi Beno Sanike'de, konuşulan dil *Zazaki* olarak adlandırılır. Hatta Zazaca için, “Derviş'in Yeryüzünün Dili” ifadesi kullanılır; “*Şimdi artık bizim dilimizi, Derviş'in Yeryüzünün Dilini konuşanları parmakla gösteriyoruz*” (Her Çi Beno Sanike, 115).²⁰⁵ Romanda, şehir merkezinde yaşayan *Fazlı* adlı karakter Türktür. Tüccarlık etmektedir ve Zazaca bilen bilmektedir (Her Çi Beno Sanike, 100). Bir başka karakter, zorunlu tehciye maruz kalan Ermeni *Minas* da, köyden ayrılırken köylülerine ve komşularına Zazaca seslenir: “*Minas elini kaldırdı, Zazaca konuştu: “-Uğurlar olsun komşularım! Kilisemiz mezarlarımızla birlikte size emanet! Biz gidiyoruz ama bir parçamız burada kalıyor*” (Her Çi Beno Sanike, 72).²⁰⁶ Köylülerden Türkçe bilen olmadığı için milisler komutanın söylediklerini Zazacaya tercüme ederler (Her Çi Beno Sanike, 96).

Aynı romanda farklı itikatlara ve dillere sahip Zaza ve Ermenilerin birbirlerinin dillerini az da olsa anladıkları ifade edilir:

“İnsanın dilini elinden alırsan onun ruhunu ve canını da elinden almış olursun. İyi derecede olmasa da birbirlerinin dillerini anarlardı. İki kavmin birlikte yaşadığı köylerde yaşlılar her iki dili de bilirlerdi. Düğünlerde, şenliklerde birbirlerinin dillerinde türkü söylerler, yanyana gelir, halaya tutuşup dansederlerdi (Her Çi Beno Sanike, 55).²⁰⁷

²⁰⁴ [Dorüverê Koyê Şeytanî de elewî û sunnî, kurmanc û kirmancî bi çekuyêda bîne zazayî tēmîyan der ê. Pêro waye û bira, ded û deza*, nas û dost, kerwa* û xinamî yê. Kes no het ra kesî ra çiyê nêvano. Her di hetî lehçeya yewbînî zanênê, dînê yewbînî rê hurmet kenê. Sey* pêroyîya Gêxî, na herême de kî lej û lujo dînî çin o. Kesî çiyêde wina ne dîyo ne kî hesno.]

²⁰⁵ [Nîka uyo ke zonê ma, Zonê Hardê Dewrêşî qesey keno, ey ebe bêçike musneme.]

²⁰⁶ [Minasi destê xo kerd berz, Zazaki qesey kerd: -“Xatir be sima, ciranenê! Kilisê ma be mezêlunê mara babokê simaê! Ma sonime, hama parçê de ma naca de maneno...”]

²⁰⁷ [To ke zonê isani destê isani ra guret, can u roê isani ki pia cêna. Honde jêde mebo ki, oncia ki şiyêne zonê jubini ser. Dewi ke dî qomi pia çuyiyêne, ni dewu de kokimu dî zoni ki zonêne. Veyveu de, kêf u şênatiyu de zonê jubini de kîlam vatêne, kotêne têkaleke, govende guretêne, reqeşiyêne.]

Kilama Şilane'de, Zazacadan *Kirmancki*, Kurmanci'den *Kurmancki* olarak söz edilir. *Moriber*'de, konuşulan dil *Kirmancki* olarak adlandırılır. *Kirmancki* ibaresinden sonra parantez içerisinde *Zazaki* ibaresi yer alır (Moriber, 22). Zaman zaman köylere gelerek tambur eşliğinde deyişler söyleyen *Sey Usên*'in deyişleri hem Türkçe hem Zazacadır. Türkçe bilmeyenlere, bunların ne anlama geldiğini açıklar (Moriber, 174). Çocuk karakterlerden *Thüjirig*, Hozat'ta okula gittiği için biraz Türkçe bilmektedir. Hem Hozat'ı hem de Türkçe konuşmayı bildiği için kendisini köydeki arkadaşlarından üstün görmektedir (Moriber, 26). Romanda *Esı* adlı yaşlı kadın, akranlarından farklı olarak Türkçe bilmektedir;

Askerler köye geldiğinde *Esı* dışında köyün diğer kadınları 'bunlar Türk' diyerek yüzlerini örterlerdi. *Esı* kadınlar içinde bir tek idi. Hem askerlerden yüzünü saklamayan hem Türkçe öğrenmiş olup onlarla konuşan biri hem de onlarla oturup birlikte sigara içen biriydi (Moriber, 47).²⁰⁸

Başkarakter *Ekber*'in okuduğu kitaplar Rus devrimiyle ilgilidir ve *Sey Bali* hariç herkes kitaplardan korkmaktadır. *Sey Bali*, *Ekber*'den öğrendiği bazı Türkçe sözleri ağzından geçirir:

"Belki de devrim olur, zaten bu dağda unutulduk" derdi. Zaten birkaç Türkçe kelime konuştuğu için adı komüniste çıkmıştı, artık millet ona "Allah için, böyle kelimeleri ağzına alma, Bamasurilerin çocuğusun, nasıl böyle kötü sözler öğrenmişsin!" derlerdi. Bazıları, 'Kaşınıyor, öyle yaparsa içeri atarlar, onu istiyor galiba' derlerdi (Moriber, 55).²⁰⁹

Pîltane'de, Zazaca, *Kirmanckî* olarak yer alır. Kurmanci'den ise *Kirdaskî* olarak söz edilir. *Ti Tewrê Payîza Şîya*'da, herhangi bir dil adından söz edilmez. Ancak yaylada çıkan bir kavgadan dolayı çadırlarda arama yapan jandarmanın *Kurmanci* kasetlerden başka bir şey bulamadığı (Ti Tewrê Payîza Şîya, 192) ifade edilir. *Sileman*'da, Zazacadan *Zazaki*, Kurmanclardan *Qurr* (Sileman, 556) olarak söz edilir. Köylüleri toplayan komutan, yaptığı

²⁰⁸ [Nîzami kî amênî dewî, ğerca *Esı* cinikonê dewî 'ina Tırki' vatênî, pêrunî rüyê xo cî ra munitênî. *Esı* wertê cinokonê dewî dî jü cinikî biye. Hem cinika kî nîzamo ra rüyê xo nêmunîtênî, hem Tırki musay bi, tey qeşî kerdênî, hemî ki nîstênî ro, tey cîğara sîmîtênî.]

²⁰⁹ ["Ma, beki döwrîm rareyno, xora verê ni koy dî xo vira biymi" vatênî. Xora rüyê dî-hîrê qeşî Tırki qeşîkerdena iy ra namê xo komunîstî'ya veciyay bî, nîka ki mîleti cî rê "to Heqî kenay, ni qeşîyonê nanêno meyîrê fekê xo, to chêlîkê Bamasuriay, ni senên qeşîyê, to musay, xîrabo!" vatênî. Tainî 'Canê xo xurîno, hîni keno kî berê, bercê zerrî, pê qail bê.]

konuşmayı Zazacaya çevirerek köylülere aktarması için yıllarca İstanbul'da kalmış başkarakter *Sileman*'ı görevlendirir (Sileman, 427). Askerin toplayarak ilçeye götürdüğü *Alu* aşireti, 72 kişiden oluşmaktadır. Askerlerin, ellerinden kaçmalarına göz yumdukları iki çocuk, Türkçe bilmektedirler. Komutanla çocuklar arasında şu diyalog geçer:

“Türkçeyi nerede öğrendiniz?”

Şöyle demişlerdi:

“Okulda öğrendik!”

“Hangi okulda?”

“Harput okulunda okuyoruz. Ev içinde de çoğunlukla Türkçe konuşuyoruz.”

“Niye? Türk müsünüz ki?”

Çocuklar önce bu soruya nasıl bir yanıt vereceklerini bilemediler. Evet, köylerinde Türkçe konuşulmuyordu. Ama büyükleri onlara daha çok iman ve itikat konularını anlatmışlardı. Şimdi bu komutana söyleseler bu onlar için iyi mi olacaktı, kötü mü? Sonra çocuklardan büyük olanı, Ali, komutanın zaten bunu bildiğini düşünerek şöyle dedi:

“Hayır! Türk değiliz, Zazayız ama babamız bize Zazaca konuşmayın, Türkçe konuşun der.”

“Size niye öyle diyor?”

“Zazaların dilinin marabaların dili olduğunu söylüyor, Zazaca çobanların ve sığırtmaçların dilidir, köylülerin dilidir. Ağaların, beylerin, memurların ve komutanların olduğu yerde Türkçe konuşurlar! Biz de bu yüzden Türkçe konuşuyoruz!”

Teğmen ağaların akıbetinin ne olacağını biliyordu. Bu iki çocuğa acıyordu (Sileman, 519-520).²¹⁰

²¹⁰ [“Sima Tırki koti mısay?”

Yinu vat vi:

“Mektev de mısayme!”

“Sene mektev o?”

“Ma mektevé Xarpéti de waneme. Çe de ki téwerte de jede Tırki qesey keme.”

“Ça? Sima Tırki yé?”

Domonu virende nézona coavé na perşi çıtrye bidé. Heya, dewuné yinu de Tırki qesey nébiyené. Hama piluné yinu jede qalé yiman u yitiqati kerdené. Nıka na fermandari ra ke vazé

Kilama Pepûgî'de, Zazacadan *Dilmijki*, Kürtçeden *Kurmanckî* olarak söz edilir. İstanbul'da aşiret Mektebinde okuyan *Zeynel*'e babasının öldürüldüğünü söylemek için gelen abisi *Welî* ve *Mem*'e *Zeynelle* Zazaca konuşurken zorlanınca Türkçe konuşmaya başlayınca, yoksa dilimizi de mi unuttun, sitemiyle karşılaşır. *Zeynel*, “*Okulda bazı Çewligli öğrenciler var. Bir araya geldik mi bizim dili konuşuyoruz. Yoksa burada bizden başka kimse de yok zaten*” (*Kilama Pepûgî*, 62),²¹¹ der. *Zeynel*'le görüşükten sonra İstanbul'a yerleşmiş olan kirveleri *Kebo*'nun evine giden ikili, Ermeni *Kebo* ve ailesiyle *Kurmanckî* (Kürtçe) ve Türkçe konuşurlar (*Kilama Pepûgî*, 64).

19. yüzyılın sonlarıyla 20. Yüzyılın başlarında Bingöl ve Şerafettin dağlarının eteklerindeki köylerde geçen olayları konuşturan romanda anlatıcı yazar Ermenilerin *Kurmanci*'yi de kendi dilleri gibi bildiklerini, Ermeni ve Zazaların çocukluktan itibaren *Kürtçe* öğrenmeye başladıklarını ancak *Kurmanc* kadın ve erkeklerinin çok az Ermenice ve Zazaca öğrendiklerini belirtir (*Kilama Pepûgî*, 128). Romanda, Rusların Doğu Anadolu'yu işgallerinden sonra bazılarının mecburen Rusça öğrenmeye başladıkları (*Kilama Pepûgî*, 514) ifade edilir.

3.2. Kimlik ve aidiyet

Romancıların, Zazaların dillerine ve aidiyetlerine dair bakışları farklılaştığı için, kimi romanlarda Zazalar Kürtlerden ayrı bir halk olarak, kimi romanlarda Kürtlerin bir altbölümü, bazı romanlardaysa daha çok Dersimlilik kimliğiyle ön plana çıkmaktadırlar. Yazarların bu husustaki algılayışlarının ve ön kabullerinin sabit olduğu anlaşıldığından, romanlarda bu iki bakış açısı herhangi bir vesileyle karşılaştırılmaz veya farklı algılayışlar konuşturılmaz. Bu anlamda, roman karakterlerinin herhangi bir kimlik kargaşası yahut kimlik

haqa yinu de rınd a, ya ki xıravın a. Taé waxt béqerar mendi. Dıma domonu ra, pilé xo, Ali, qan kerd ke femandar xora nae zoneno, vake:

“Né! Ma Tırk nime, Zazay me, hama piyé ma, ma ra vané Zazaki qesey mekeré, Tırki qesey bikeré.”

“Sıma ra ça hen vané?”

“Vané zone Zazau zoné morevaun o, Zazaki zoné şoanuné mal gaun o, zoné dewuzun o. Koti ke ağay, begy est é, koti ke mamuri est é, femandari est é, téde Tırki qesey kené! Ma ki cokao Tırki qesey keme.”

Teymeni zonené peyniya ağleru se bena. Guna xo na di domonu ré amené.]

²¹¹ [Îta mektebe de domané Çewlîgî estê. Eke ma amayma têlêwê zona ma qesî kenîme. Zobîn kî zate îta ma ra kes çîno.]

ve aidiyet krizi yaşadıkları görülmez.²¹² Yine romanlarda aidiyet veya kimliğe yönelik direkt değiniler de çok az yer alır.

Ancak yazarların konuları ele alış biçimlerinden, Zazaların ve komşu halkların dillerini adlandırmalarından roman karakterlerinin kimliklerine veya aidiyetlerine dair bilgi edinmek mümkündür. *Kılama Şilane*'de Zazalardan *Kırmanc*, Kürtlerden *Kurmanc* olarak söz edilir. Romanda başkarakter *Şilane*, arkadaşı Fatma'ya, İzmir'deki bir gösteride kullanılan afişte, "Biz Kurmancız, kendi dilimizde eğitim görmek istiyoruz"²¹³ yazısının anlamını sorar. Başkarakterin burada, "*Ma Kurdî*" (Biz Kürdüz) yazısı yerine "*Ma Kurmanci*" yazısı olduğunu ifade etmesi "Kürt" adlandırmasını yalnızca romanın sonlarında iki kez "Kurdistan" ifadesinde kullanması, Zazalardan da *Kırmanc* olarak söz etmesiyle birlikte düşünüldüğünde *Kırmanc* ve *Kurmanc* olarak adlandırılan toplulukları tek bir millet olarak ele aldığı şeklinde yorumlanabilir.

²¹² Romanlarda yer almasa da Zazaca konuşan topluluklarda önemli bir aidiyet ve kimlik kargaşası yaşandığı söylenmelidir. Kızılbaşlar/Aleviler (Kehl-Bodrogi, Krisztina, Kızılbaşlar/Aleviler, Ayrıntı Yayınları, 2017) adıyla Türkçeye çevrilmiş bir kitabı da bulunan Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kurds, Turks, or a People in Their Own Right* "Kürt, Türk Veya Kendi Başına Bir Halk" başlıklı araştırma makalesinde, pek dile getirilmeyen hususlara değinerek Zazaların yaşadığı coğrafyada Şafiiliğin genellikle Kürtlük olarak algılandığını, Zazalar Kurmanci konuşmasa da Şafiiler gibi ibadet ettikleri için geleneksel olarak Kürt addedildiklerini (Hehl-Bodrogi, 1999:441-442), ortak bir dil konuşmalarına rağmen Sünni ve Alevi Zazaların tarihsel olarak kendilerini bir ve tek etnik grup olarak görmediklerini (age, 443), her ikisi de ulus'u, ortak bir dili, kültürü ve tarihsel kökeni olan halk olarak tanımlasalar da Kürtlerin ve Türklerin etnik-dilsel konumlarını inkar edercesine onları Kürt veya Türk ulusundan saydıklarını (age, 444), yakın zamana kadar (makalenin yayım tarihi 1999) Zazacanın bir dil olduğunu kabul eden çalışmaların ayrımcılık addedilerek suçlandığını (age, 445) ifade eder. Yazarın önemli bir tespiti de ayrı bir Zaza halkı fikrinin yalnızca Avrupa'da değil, sürgünde bulunan örgütlenmelerde de ortaya çıktığını, şimdilerde Zazaların ayrı bir halk olduğunu dillendirenlerin neredeyse tamamının önceleri sol kanatta veya Kürt yanlısı siyasi örgütlerde yer aldığıdır (age, 448). Türkiye'den Avrupa'ya göç eden çevrelerde yürütülen dil politikalarının Zazaların ötekiliklerini keşfetmelerini sağladığını dile getiren yazar, anadil eğitimi talepleri sonrası sorunlar oluştuğunu ifade eder. Bruinessen'den yaptığı alıntılarda şu çarpıcı ifadeler yer alır: "Bu durum da Zazaca konuşanların sıkıntılı bir ikilem yaşamasına neden oluyordu: Alman okullarında okuyan çocuklarının Türkçe yerine "anadil" olarak Kurmanci eğitimi almasını mı talep etmeliydiler? Aslında bazıları, daha önceki kuşakların da daima kendi bölgelerinde *lingua franca* olan Kurmanccayı öğrenmiş olmaları gibi, bu yolu seçtiler ama ortada bir rahatsızlık vardı. Açıkçası bu, Zazaca konuşurların ve Kurmanci konuşurlarının çıkarlarının özdeş olmadığı bir konuydu" (Bruinessen'den akt., Kehl-Bodrogi, 1999:448). Alevilerin azınlıkta olmadığı tek etnisitenin Zazalar olduğunu dile getiren (Arslan, 2016:27) Zeynep Arslan, Zazacanın da tıpkı Alevilik gibi ancak Avrupa'nın daha demokratik koşullarında kimi insanlar tarafından yeniden keşfedilmiş ve imkanlar dahilinde araştırılıp geliştirilmiş olduğuna (Arslan, 2016:26) dikkat çeker.

²¹³ ["Ma kurmanci, zonê xo de perwerdetiye wazenime".]

Zazacanın ve Kürtçenin “lehçe” olarak adlandırıldığı tek çalışma olarak göze çarpan *Gula Çemê Pêrre*'de, Zazalardan *Kırmanc*, konuşulan dilden *Kirdkî* ve Zazalardan da (bir yerde) *Zazayi* “Zazalar” olarak söz edilmektedir. Eserde *Kırmanc* ve *Kurmanc* terimlerinden ziyade *Kurd*, *Kurdî*, *Kurdan*, *Kurdîstan* terimleri daha yaygın biçimde kullanılır. Zazaki ve Kurmanci konuşan topluluklar böylelikle romanda “*Kurd*” şemsiye terimiyle adlandırılırlar.

Zazacanın *Kirmanckî*, Kürtçenin *Kirdaskî* olarak adlandırıldığı *Pîltane*'de, başkarakterle ilgili olarak “*kurd*” terimi kullanılsa da, diğer karakterlerden söz edilirken ortak bir terim olarak “*kurd*” kavramı kullanılır. Buradan da, romanda, güçlü biçimde olmasa da, şemsiye bir terim olarak *Zaza* ve *Kurmanc* halkları için “*Kurd*” ibaresinin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Zazaların *Dilmij*, dillerinin *Dilmijkî* olarak adlandırıldığı *Kilama Pepûgî*'de, bu isimlendirme hem Alevi Zazalar hem *Xani*, *Lîce* ve *Çewlîg*'deki Sünni Zazalar için ortak kullanılır.²¹⁴ Şafii Kürtlerden *Kurmanc* veya-literatürde coğrafyaya verilen bir ad olsa da bu çalışmada topluluk adı olarak - *Kurmançîye* olarak söz edilir. *Kilama Pepûgî*'de *Kurmançiyê*, Kürtçe/Kurmanci konuşan topluluklara/halka verilen bir isim olarak yer alır. Romanda *Zaza* ve *Kurmanclar*, ortak bir terimle “*Kurd*” (Kürt) olarak adlandırılır. Örneğin; Rusların Doğu Anadolu'yu işgale başladığı zamanlar betimlenirken, “*Bugüne kadar Kürdistan'dan hangi ordu geçmişse Dersim'e*

²¹⁴ Ermeni kaynaklarında Zazalardan “*Dlmik*” olarak söz edildiği ifade edilmektedir. Asatrian, *Encyclopaedia Iranica*'da yayımlanan *Dimli* maddesinde *Andranik*, *Hadank* ve *Minorsky*'den de hareketle Zazaların kendilerini *Dimli* olarak adlandırmalarına ithafen sözcüğün *Yuzbashian*'da geçtiği şekliyle Ermenice *delmik*, *dlmik* sözcüğünden geldiğini, bu sözcüğün de Ermenicede “*Deylemli*” anlamına geldiğini ifade eder. (Bkz. Garnik S. Asatrian, “*Dimli*,” *Encyclopædia Iranica*, VI/4, pp. 405-411, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/dimli> (accessed on 30 December 2012). Erişim: 11.11.2022). Yazarın bu konuyu irdelediği ve Zazaların Ermeniler tarafından *delmik* olarak adlandırıldıklarına yönelik bir başka çalışma da 1898 yılında Batı Ermenistan'da yayımlanan ve yazarı A. Mkrтчian olan aylık bir dergidir (Asatrian, 1999-2000:409). Bu durumda yazarın romanda en önde gelen tema olarak değerlendirilebilecek Ermeni tehcirinden dolayı bu adlandırmayı tercih ettiği düşünülebilir. Ancak akla daha yakın bir gerekçe olarak Zazaların kökeniyle ilgili tartışmalarda en öne çıkan teori olarak dillendirilen *Deylem Teorisi* nedeniyle de bu terimin kullanılmış olduğu düşünülebilir. *Dimli* terimi, *Siverek*, *Gerger* gibi yerlerde Güney lehçesi tabir edilen Zazacayı konuşan topluluklar ve komşuları tarafından kullanılan bir adlandırmadır. Söz konusu kavramla ilgili önemli tartışmalar yapılmıştır. *Deylem* teorisine göre sözcükte bulunan “*l*” ve “*m*” ünsüzleri arasında göçüşme neticesinde “*Deylem*” sözcüğü “*Dimli*” olarak kullanılmaktadır.

yönelmeye cüret etmemiştir. Dersim, Kürdün kalesidir. Rus, bunu bilmez. Bu yüzden Pülümür'e kadar gelmişler” (Kilama Pepûgî, 523)²¹⁵ denilir.

Romanda, babası öldürülen başkarakter Zeynel, baba katili olan Cibran aşireti mensupları ve Osmanlı askerinden oluşan Hamidiye Alayıyla birçok çatışmaya girer, çok kişiyi öldürür. En son kendi hamile karısının hain sanılarak Zeynel'in kardeşi tarafından katledilmesinden sonra gidip Cibran aşiretine sığınarak affedilmek ister (Kilama Pepûgî, 297). Okuldan arkadaşı *Hemed*'in tavsiyesiyle aşiret reisi *İbrayimê Milij* ile görüşecektir ancak *Hemed*, önce damadına uğra, o sana yardımcı olur, der. *İbrayim*'in evine giden *Zeynel* düşmanları da olsa kendilerine sığındığı için orada iltifatlarla karşılaşır. Bir aydan uzun süre kardeşiyle bu evde kalır. Bir ayın sonunda aşiret ağasının damadının karısı, bir Arap çetesinin Cibranlıların bir köyüne saldırarak on beş yirmi kişiyi öldürdüğünü, köyü talan ettiklerini söyleyerek Zeynel'den yardım ister: “*Serhat'ın kaplanı, gözlerinin önünde Kürtleri öldürüyorlar. Nasıl burada oturabiliyorsun. Sen bizim konuğumuzsun*” (Kilama Pepûgî, 303)²¹⁶ diyerek Zeynel ve kardeşini kendi adlarına savaşmaya teşvik eder. Arap aşiretiyle savaşan Zeynel ve arkadaşı söz konusu çeteyi başarıyla savuşturunca affedildiklerini bildiren Kürtçe bir mektup yazılarak kendilerine teslim edilir (Kilama Pepûgî, 303-304).

Kendi *Dilmij* (Zaza) olan başkarakter Zeynel'in bu tutumu-yani savaş halinde olduğu aşirete sığınarak af talebinde bulunması ve bu aşiret adına savaşması-romanda Alevi Zaza Xormek aşiretinden olan Zeynel'e nazaran Şafii Kürt aşiretin referans grup²¹⁷ olarak seçildiğini göstermektedir. Nitekim Zeynel daha İstanbul'da aşiret mektebinde okurken babasının öldürüldüğünü

²¹⁵ [“Hetanî ewroy Kurdîstanî ser ra kancî ordî vêdo ra, nitawro ver Dêrsîmî ra kero. Dêrsîm kela Kurdan a. Uriz naye nizano. Coka hetanî Pêlemurîye jû amo.]

²¹⁶ [“-Pilingê Serxatî to çima ver Erebî, Kurda kişenê. Ti sê ana ra xo îta nişena ro. Ti mêymanê ma wa.”]

²¹⁷ İlk kez Amerikalı sosyolog Herbert Hiram Hyman (1918-1985) tarafından icat edilen (1942) *referans grubu* kavramsallaştırması, Hyman'a göre, *bireyin kendi konumunu ve davranışını ona göre belirlediği grubu* (Marshall, 1994:441) ifade etmektedir. Hyman, gerçekte bireyin üyesi bulunduğu grup ile karşılaştırma amacıyla temel/kaynak alınan referans grubu ayırt eder. Bu ayırt etmede referans grubunun üyesi olunan bir grup olup olmadığı önemli değildir (Marshall, age:441-442). Bu çalışmada romanın başkarakteriyile ilgili olarak kullanılan *referans grubu* kavramı, oldukça tartışmalı yönleri de bulunan bu terimin sembolik değil işlevselci çalışmalardaki yönüne dikkat çekmektedir. *İşlevselci çalışmalarda kavram sembolik etkileşimci yaklaşımda olduğu gibi referans grupla paylaşılan ve bireye anlam sunan dünya görüşünü değil, referans grubunun sağladığı normatif standart veya karşılaştırma sağlayan referans noktasıdır* (Marshall, age:442).

ilk kez duyduğunda babasının katili olan Cibran aşireti mensubu ve arkadaşı Hemed'in yardımını görmüş, kendisine yardım eden düşman kabile mensubu Hemed'in bu yardımına şaşırırken, Hemed'in davasının aşiret değil Kürdistan davası olduğunu öğrenmiştir. Dolayısıyla Zeynel'in esasen o gün Hemed'e sempati duyduğu çıkarımında bulunulabilir.

Yine romanın başlarında Zeynel'in öldürülen babası *Îbrayemê Talî*, Hamidiye Alayları kurulurken kendilerine de hak tanınacağını umduklarını ama devletin kendilerini kandırdığını (Kilama Pepûgî, 32) söyler. Bir başka yerde (Kilama Pepûgî, 94) Xormeklilerin ileri gelenlerinin alay kurma hakkı edinmek için çok uğraştığı ama devletin Alevi politikası değişmediği için bunun mümkün olamadığı aktarılmaktadır. Dolayısıyla daha önce Hamidiye Alaylarına katılmak istemiş olsalar da Alevi (Alevi Zaza Hormek aşireti) oldukları için alaya alınmayan Xormek aşiretinin yeni reisi Zeynel İstanbul'da aşiret mektebinde okurken Kürdistan davası güden Hemed'in etkisinde kalmış, birkaç yıl Şafii Kürt Cibran aşireti ve Osmanlı askerinden oluşan Hamidiye Alaylarıyla çarpıştıktan sonra, karısının ölümü neticesinde af dilemeye karar vermiş, Cibran aşireti için Arap çetesiyle savaşarak affa uğramış olmaktadır. Bu nedenle başkarakterin-ve dolayısıyla başkarakterini temsilen Alevi Zazaların-kendi başlarına hareket edecek dinamiklerden yoksun oldukları için bölgenin en büyük siyasi ve askeri gücüne sahip Şafii Kürt Cibran aşiretine yanaştıkları anlaşılmaktadır. Anılan nedenlerle, başkarakterin bu tutumu, söz konusu aşireti *referans grup* olarak gördüğü şeklinde yorumlanmaktadır.²¹⁸

Ti Tewrê Payîza Şîya ve *Barkerdena Zerrî*'de, kimlik ve aidiyete dair bir çıkarımda bulunmak güç görünmektedir. *Barkerdena Zerrî*'de, Zazacadan, *Zazaki*; Kürtçeden (Kurmanci lehçesi), *Kirdaskî* olarak söz edilmesi dışında etnik veya ulusal aidiyete dair bir değini yoktur. *Her Çi Beno Sanike*'de, Zazalar dışında bahsi geçen en önemli topluluk Dersim'de yaşayan Ermenilerdir. Ermeniler ve Zazalar arasında kimi karşılaştırmalar yapılmakta, iki toplumun inanç ve dillerinin farklılığından, komşuluğundan söz

²¹⁸ Bu tartışmayı, en kalabalık komşuları Kurmanci lehçesi konuşan Şafii Kürtler olan Zazalarda gerek geçen yüzyılda gerekse günümüzde dikkat çeken bir milliyetçi/ulusalcı örgütlenmenin çıkmayışına kadar ilerletmek de mümkündür. Günümüzde Zazaca ve Zazalar hakkında tertip edilen toplantılarda Seyit Rıza ve Şeyh Said gibi iki önemli tarihi figürün posterlerinin yanyana asılması kendilerini bağımsız bir halk olarak gören Zazaların iki tarihsel figürle Zaza olmağı özdeşleştirdikleri şeklinde okunabilir.

edilmektedir. Romanda *Kurmanci* konuşan Dersimlilere bir değini bulunmasa da buradaki halka *Dersimizi* (Dersimliler) veya *sarrê Dersimi* (Dersim halkı) şeklinde yapılan vurgulardan bu eserde kimlik ve aidiyetin Dersimli-bir diğer ifadeyle Alevi-oluşla ifade edildiği anlaşılmaktadır.²¹⁹

Zazaların *Kırmanc*, Zazaca'nın *Kırmancki* olarak adlandırdığı *Moriber*'de, öne çıkan/çıkarılan bir aidiyet olmasa da bir iki yerde *Dêsimin* (Dersimlilik) ve *Dêsimic* (Moriber, 8-35) ifadesinin kullanılması, Dersimliliğe yapılan vurgu şeklinde okunabilir.²²⁰

Sıleman'da, Zazalardan *Zaza/Zazau(n)* “Zazalar”, Dersim'den *harrdé Zazau* “Zazaların toprağı”, Kürtlerden “*Qurr*, Kürtlerin yaşadığı yörelerden “*harrdé Qurru*” olarak söz edilmektedir. Bir başka bölümde anlatıcı yazar, devletin yazdığı bir rapora gönderimde bulunarak, *Dersim sizin bildiğiniz gibi değil. Evet, Zazalar ama Zazalığın farkında değiller. Zazalık peşinde koşturmuyorlar. Şeyh Said'e destek vermediler, Karaköse taraflarından yardım etmediler. Kendi adamlarına itibar etmediler*” (Sıleman, 341)²²¹ denilmektedir. Böylelikle taraftarlarının çok büyük bir kısmı Zaza olan Şeyh Said'e yardım edilmemiş olmaları, Zazalara yardım etmemiş olmakla ve bir bilinç eksikliği şeklinde nitelenmektedir. Romanın bir başka yerinde komutanın, “*Türk müsünüz?*”, sorusuna cevap veren çocuklar, “*Hayır, Türk değiliz, Zazayız*” (Sıleman, 519)²²² diye karşılık verirler. Bu anlatımlardan, romanda Zazalığın, bir aidiyet ve kimlik olarak kurgulandığı anlaşılmaktadır.

²¹⁹ Romanda Dersimli oluşa dair vurgular için bkz. Çiya, 2001:42, 54, 59, 60, 64, 81 vd.

²²⁰ *Language, Religion, and Emplacement of Zazaki Speakers* “Zazaca Konuşanların Dili, Dini ve Yerleşimleri” adlı makalesinde Sevda Arslan, 2016 ile 2018 yılları arasında Türkiye'nin batısında, Almanya ve Avusturya'da yaptığı saha araştırmalarında Zazaca konuşan (11'i kadın; 14'ü erkek; 20 ve 58 yaşları arasındaki) 25 kişiyle yaptığı görüşmelerde etnik aidiyetleriyle ilgili sorulara görüşmecilerin bir kısmının Kürt, diğer kısmının ayrı bir etnik kimlik olarak Zaza yanıtı verdiğini belirterek birkaç kişinin de Türk veya Alevi cevabı verdiğini belirtir (Arslan, Zeynep, 2019:12). Daha eski bir çalışma olan *Search of Zazaki Speaking Individuals For Identity* “Zazaca Konuşan Bireylerin Kimlik Arayışı” adlı çalışmada Süreyya Çetkin, kimlik inşa sürecinin neden genç kuşaklarda daha yaygın olduğu konusuna da odaklandığı çalışmada, 20-30 yaş arası gençlerle yaptığı görüşmelerden (Çetkin, 2016:48) Cumhuriyetin ilanından sonra dayatılan tekçi kimlik anlayışının gençlerce sorgulandığı ve benzer bir biçimde Kürt kimliği dayatmalarından da rahatsız olan gençlerin varlığının gözlemlendiğini (Çetkin, age:57) aktarır.

²²¹ [“Dersim jé zonaena sîma niyo. Heya Zazay yé hama hauré Zazaeni niyé. Zazaeni dima néfeteliné. Phoşt nédé Şix Sayiti, heté Qerakösey ré wordım nékerd. Tivaré mordemuné yinu nékerd.”]

²²² [“Né! Ma Tırk nime, Zazay me...”]

Teresiye Çemçe'nin üçüncü bölümünde, altında yazarın adının yer aldığı, *Dilimiz ne Türklerin dilidir ne de Kürtlerin dili*" (Teresiye Çemçe, 52) sözleri yer alır. Böylelikle Zazalığın, Kürtlük olmadığı ifade edilmiş olur. Kürtlerden yine *Qurr* olarak ve parantez içinde *Kırdas* olarak söz edilen bir başka yerde, Şeyh Said hareketine gönderimde bulunduğu anlaşılan bir pasajda, Elâzığ, Siverek, Çermik, Ergani ve Çapakçur'un ele geçirildiği ancak Diyarbakır kuşatıldığında Kürtlerin Zazalara destek vermedikleri ve Zazalarla birlikte savaşmadıkları ifade edilmektedir.²²³ Anlatıcı yazarın bu ifadeleri, roman süresince Zazalığın bağımsız bir kimlik olarak ele alındığını göstermektedir.

3.3. Gelenek ve ritüeller

3.3.1. Veyve

Romanlarda geleneklerle ilgili önemli bir vurgu düğünlerde ortaya çıkmaktadır. Romanlarda düğünlerin belli bir mevsimde-genellikle iş yoğunluğunun azalmaya başladığı sonbahar aylarında-yapıldığı ifade edilir. Düğün öncesi davetiye olarak köylülere mum dağıtılır, davul ve zurna ikilisi dışında bilhassa Kuzey Zazalarında saz, tambur ve keman enstrümanları kullanılarak çeşitli türküler söylenir. Yas zamanlarına denk gelen düğünlerde eğlencenin dozu düşürülür, örneğin davul çalınmaz. Düğünlerde söylenen türküler birkaç dilde söylenir.

Düğünlerde meddahlık yapılır, kavgayı, savaşı ve barışı temsil eden oyunlar oynanır. Atlar koşturularak yarışlar düzenlenir. Geçmişte yaşanan üzücü olaylar ve toplum belleğinde yer edinen zorlu zamanları anlatan türküler de söylendiği için kimi zaman eğlenceye hüznün de eşlik ettiği görülür. Geleneksel anlamda düğün, konuklara yemek ikram etmek anlamına da gelmektedir. Kız evinin naz evi görülmesi nedeniyle gelin alma sürecinde de çeşitli hediyeler verilir. Çocuklara şeker ve bozuk para dağıtılır.

²²³ ["Xarpet girot, Sevrege, Çermuge, Erghani,Çapakçur caye bini (zovi) girote arde. Reyna; Diyarbakır be bexte bı: Zazaye ma, Zazaye Diyarbekırı havıl kerd, pey veciya; de, Qurru (Kırdasu) dest ne da ma; inu ne da pero (pıro)"] (Teresiye Çemçe,130-131).

Düğün masraflarını erkek tarafı karşılar.²²⁴ Düğün mevsimi genellikle sonbahardır. Bu durum; gündelik hayatın, ekonominin ve coğrafi koşulların dayattığı bir zorunluluktur. *Her Çi Beno Sanike*'de, yayla dönüşü düğünlerin başladığı belirtilir; “*Sonbahar geldi mi insanlar yaylalardan geri dönerlerdi. Düğün derneğe başlarlardı, her köyde en azından iki üç düğün olurdu*” (Her Çi Beno Sanike, 5)²²⁵ Kış tedarigi sağlandıktan sonra düğün hazırlıklarına başlanır:

“Bazen de bir bakarsın sonbahar olmuştur. İnsanlar işlerini bitirmiş. Yaylalardan dönüyorlar. Unlarını elemişlerdir. Hayvanların yemi, evin yiyecekleri hazırlanmıştır. Artık düğün zamanıdır. Gider bir düğünde yerini alırsın. Eski günlerdeki gibi Qeucuğe ve Saan Ağay türkülerini söylersin” (Her Çi Beno Sanike, 30).²²⁶

Geleneksel olarak evliliklerin ilanı işlevini de gören düğünler, Zazalarda da Anadolu'daki diğer halkların törenlerine oldukça benzer biçimde yapılır. Gelinler, ata bindirilerek damat evine götürülürler. Bu çalışmaya dahil edilmeyen *Welîyê Hediki*'de, Zazalarda düğünlerin 15 gün sürdüğü belirtilir.²²⁷ Gelinin süslenmesine ve erkek evine götürülüşü şöyle betimlenir:

“Zaza milletinde düğün çok önemli bir şeydir. İlk gün insanlar yiyip içer ve oynarlardı. Sonra kadınlar gelinle meşgul olurlardı. Onu yıkar, kınasını yapar, süsler, ayağına gümüş ve altın[dan şeyler] giydirir, kırmızı ayakkabı giydirir ve onu bir katıra bindirerek kocaevine götürürlerdi. Bohçasını da başka bir katırla taşırlardı.” (Welîyê Hediki, 61-62)²²⁸

Düğüne çağırarak için davetlilere mum dağıtılır (Sileman, 50). Evlenecek kişiler çoğu zaman büyükler tarafından belirlenir. “*Sımayil*

²²⁴ Werner de Zaza toplumunda düğün masraflarının erkek tarafınca karşılandığını belirtir (Werner, 2021:133).

²²⁵ [‘Payiz ke ame, waru ra peyser amêne. Her kes tıdarıkê zimistani diyêne. Dest kerdêne şên u şênatiye ro, qe ke nê, her dewe de dı-hirê veyvey biyêne’]

²²⁶ [Gegane ki niadan payizo. Sarri karê xo diyo. Waru ra peyser cêrê ra. Ardê xo ridê ra. Alefê mali, werdena çêyi kerda hazır. Êndi demê veyvuno. Son, zerrê ju veyvey de caê xo cên. Jê rocunê virênu, kılama Qeucuğe be ê Saan Ağay van.]

²²⁷ Bingöl'e bağlı Servi yöresinde düğünle ilgili geleneklere, düğünlerde oynanan oyunlara ve söylenen türkülerle yer verdiği *Evlenme Adetleri Üzerine Bir İnceleme: Servi Bölgesi Örneği* adlı makalesinde Samuk, Servi yöresinde düğüne bir hafta kala damadın evinde düğün gününe kadar her akşam serinlik çöktüğü gibi halaylar kurulup düğün coşkusu yaşandığını aktarır (Samuk, 2020:17).

²²⁸ [Mileta zazon mîyan di, veyve yew çîyo zav muhîm o. Rojî ewilî, kê wîrdinî û kay kerdinî. Bandinî, cenîy vêki reydi meşgûl bîynî. Ja şutinî, hene kerdinî, ja xemilnaynî, sêm û altunî ponaynî, solî surî paydaynî û ja yew mayîni ser naynî berdini key mêrdeyî. Boxçey ja zî yewna mayini reydi berdînî.]

Amca'nın zorlamasıyla Sileman evlenmeyi kabul etmiş" (Sileman, 50).²²⁹ Kız tarafına mehir, anne ve kardeşlere de hediyeler verilir (Sileman, 221). Dersim bölgesindeki düğünlerde keman, saz, zurna ve tambur çalınır. Diğer yörelerde ağırlıklı olarak davul zurna çalınır. Köyler küçük olduğu için herkes düğünden haberdar olsa da düğüne çağrı için evlere mumlar dağıtılır:

"Köyde herkesin her şeyden haberi olurdu. Sımayil Amcanın zorlamasıyla Sileman evliliği kabul etmiş. Ap Mursa hediyeleri alıp kız evine gitmiş. Sileman kayınbabasının ve kayınvalidesinin elini öpmüş; kızı görmüş. Sonra da düğün günü kararlaştırılmış" (Sileman, 50).²³⁰

Yakın zamanlarda kötü bir olay olmuşsa düğünde buna uygun davranılır. *Sileman*'da, aşiret kavgaları devam ettiği için düğünde davul çalınmaz. Baba *Ap Mursa*, dünürü *Ali*'ye, düğünde saz çalınıp çalınmayacağını sorunca, *Ali*:

"Siz bilirsiniz. Bana soruyorsanız Jele Dağında saz çalmayın. Keman da var, tambur da var, onlar çalınsin. Ama davul çalmak bence olmaz. Aşiretler kavgadalar. İnsanların gençleri öldürülmüş, art arda toprağa giriyorlar. Yarın ne derler? Aşiretler birbirlerinden adam vuruyorlar bunlar saz çalıyor, demesinler. Yine de siz bilirsiniz. Düğün de yaparız, kavga da ederiz. Erkek tarafının masrafları size aittir, bizimkiyse bize (Sileman, 221).²³¹

Farklı kavimlerin yaşadığı köylerde çeşitli dillerde türküler, oyun havaları söylenir. *Her Çi Beno Sanike*'de, "*İki kavmin birlikte yaşadığı köylerde yaşlılar her iki dili²³² de bilirlerdi. Düğünlerde, şenlik ve eğlencede birbirlerinin dillerinde türküler söyler, yan yana gelir, halaya tutulur dansederlerdi*" (Her Çi Beno Sanike, 55)²³³ denilir.

²²⁹ ['Eve zoré Ap Sımayili Silemani zewejiyaene qeul kerda']

²³⁰ ['Dewe de xevera herkesi her çi ra biye. Eve zoré Ap Sımayili Silemani zewejiyaene qeul kerda. Ap Mursay haleti gureté şiyó çé çeneke. Silemani lew no ve vistewré xo dest ra, lew no ve visturiya xo dest ra; çeneke diya. Dima roza deniskari, roza veyvi qerar gureta.']

²³¹ ["Xo ré sima zonené. Mi ra ke pers kené, Koé Jele de sazu meciné. Keman ke est o, thomir ke est o biciné. Hama dool ez van nébeno. Aşiry qewğa de ré. Cencé sari kışiné, tédimá kuné biné wele. Meste se vané. Mevazé ke aşiry jubini ra mordemu kisené, né sazu cinené kay kené. Unca ki sima zonené. Veyve ki keme, qewğa ki. Masarafé çé lazeki yé sima o, yé çé ma ki yé ma o."]

²³² Bu iki dilden biri Zazaca iken diğer çoğunlukla Kürtçe (Kurmanci) bazen de Türkçe ve Ermenice olmalı.

²³³ [Dewi ke dı qomi pia cuyiyêne, ni dewu de kokımu dı zoni ki zonêne. Veyveu de, kêf u şenatiyu de zonê jubini de kılam vatêne, kotêne tékaleke, govende guretêne, reqeşiyêne.]

Düğünde meddahlık yapılır. *Sileman*'da, *Ap Bakıl* ve *Xıdır*, kadın kıyafeti giyerek oynarlar. Şakalaşıp gülerler (*Sileman*, 54). Aynı romanda, kavgayı ve savaşı temsil eden, sopa ve değneklerle oynanan *varvare* adlı bir oyundan söz edilir. Oyun, şöyle oynanır:

“Yivrayım sopasını alıp öne düştü, on kişi ardına düştü. On bir adam ellerinde değneklerle oyun yerindeler. Davul çalıyor. Yivrayım uzun bir odun parçası/sopa aldı, öne düştü. Değnekleri yere bıraktı, oyun alanında gidip geldi, sopaların üstüne geldi. Yivrayım sopaya el attı, diğerleri de birer sopa aldı. Yivrayım bıraktı, onlar da bıraktı. Yeniden oyun alanında oynamaya başladılar, gittiler, dönüp sopaların yanına geldiler. Yivrayım sopasını aldı, onlar da aldı. Elleriinde değneklerle oyun alanında gidip geldiler. Yivrayım durdu, sopasını alıp yere vurdu. Sopayı sağ tarafına aldı, onlar da sopalarını önlerine aldılar. Bu kez sol tarafa çevirdi, onlar da sopalarını önlerine aldılar. Yivrayım sopayı başının üstünde döndürdü, kendi başına vurdu, onlar da sopalarını başlarına vurdular. Başlarını sopadan korudular” (*Sileman*, 55-56).²³⁴

Oyunu ceviz ağacının altından izleyen *Ap Hesen* karakterine gençler, “Sopayla oyun oynanır mı?” diye sorunca, *Ap Hesen*, şöyle yorumlar yapar:

“Olur, neden olmasın ki? Sopa her zaman elimizdedir. Gün olur sopa seni düşmandan korur. Öyle zamanlar olur ki sopayla düşmana vurursun... “Öyle demeyin, insanın oyunu insanın yaşamıdır. Yaşamımızda iki şey var: Ya gücümüzü toplayıp düşmana saldırırız ya da kendimizi düşmandan koruruz. Oyun bize, kendini koruyamazsan ayaklar altında ezilir gidersin, demektedir (*Sileman*, 56).²³⁵

Düğünlerde geleneksel olarak oynanan oyunlardan biri de *Sileman*'da izahı yapılan at koşturma oyunudur. Binicinin belli bir sınıra kadar sürerek geri döndüğü, binici ve atın terleyinceye kadar koşunun devam ettirildiği bu oyunda atın koşuşuna davul da eşlik eder. At, kuru üzümle beslenir (*Sileman*, 57-58).

²³⁴ [Yivrayımı çüya xo gurete kot ra ver, des teney koti ra dime. Des u ju mordem, dest de wuşiry zerré cüyni de ré. Dool cineno. Yivrayımı wuşira de derge gurete, kot ra ver. Wuşiry nay ro, dormé cüyni de amey şi, amey çuu ser. Yivrayımı dest est ra çuye, yiyé binu ki dest est ra cı. Yivrayımı caverde yinu ki caverdé. Reyna dormé cüyni de reşeyiyay, şi, çerexiyay amey çuu ser. Yivrayımı çüya xo gurete, yinu ki gurete. Wuşiry dest de dormé cüyni de amey şi. Yivrayım inet çuya xo dé ve harrd ro. Heto rast de sané ra, yinu ki çüya xo sané xo ver. Nafae ki çarné heto chep, sané ra, yinu ki çuye san xo ver. Yivrayımı çarné sarré xo ser ro, dépiro, yinu ki çuyé xo sanay sarré xo ser. Sarré xo çuye ra qorri kerd.]

²³⁵ [“Beno, ça nébo! Çüye her daym ma dest de ra. Rozé bena çüye to dısmeni ra qorri kena. Demé beno eve çüye dana dısmeni ro...”Hen mevaze, kaé yisoni weşıya yisoni vano. Weşıya ma de dı çiy est é: Ya ma qeweta xo dame are erzeme dısmeni ser, ya ki xo dısmeni ra qorri keme. Kay vano ke, tı ke besenékena xo qorri keré, biné lingu de sona!”]

Mutluluk ve şenlik zamanları olsa da düğünlerde geçmişten söz eden şiirler de okunur. Geriye dönüş tekniği kullanılarak kendiyile hesaplaşan anlatıcının iç konuşmalarının diyaloglaştırıldığı *Her Çi Beno Sanike*'de, neşe ve hüznün iç içe girdiği belirtilir:

“Ne gözlerimin önünden gidiyor ne de kulaklarımdan siliniyor. Düğünlerde şiirler okunurdu. Ağzunıg şiiri, Saan Ağa şiiri ve daha niceleri. Şairler daha ilk şiirlerini bitirmeden insan ağlayacak olurdu. Tabii düğünde millet içerdi de. Alkolün etkisiyle dertler ve kederler tazelenirdi. Tazelenir ve gelir adamın ta yüreğine otururdu (Her Çi Beno Sanike, 41).²³⁶

Ancak başka yörelerde-bu romanda kastedilen Almanya olmalı- düğünlerde insanların hüzünlenmediği, sabah akşam dans ettikleri belirtilir:

“Ama köyden çıkıp başka yerlere gittiğimde geçekte böyle olmadığını gördüm. İnsanlar sabah akşam dans edip duruyorlardı. Biri düğünde ağlasa, şiir söylese ona fazla görüyorlardı. Zaten böyle bir şey de olmuyordu” (Her Çi Beno Sanike, 42).²³⁷

Horasan, Deylem, Elburz, Şam ve Bağdat gibi yerlerde olduğu gibi Dersim coğrafyasında da kimsenin kızını kolay kolay vermediği söylenen *Sileman*'da, kız evinin naz evi olduğu çeşitli örneklerle desteklenir (Sileman, 59-62). Kapı arkasına saklanılır, sandığın üzerine oturulur, çeşitli engeller aşılarak, damat tarafından hediyeler verilerek gelin alınabilir. Romanda, damadın sağdıcı olan kişi damadın musahibidir. Gelin ata bindirildikten sonra çeyiz sandığını almak için eve giren musahip²³⁸ hediye vermeden sandığı alamaz (Sileman, 61).

²³⁶ [Ne verê çımunê mıra, ne ki zerê gosunê mıra vecinê. Veyvu de şüari vatêne. Şüara Ağzunıgi, ê Saan Ağay, hona nêçe teney. Sayiri ke hona şüara verêne nêqedenê, berbis kotêne zerrê mordemi. Tabi veyve de mîleti sımîtêne ki. Teşirê alkoli ra derd u khulê khani biyêne teze. Biyêne têze, amêne zerrê mordemi de niştêne ro']

²³⁷ [Hama key ke ez dewe ra veciyune şiyune caunê binu, mı niada ke raştiye nia niya. Sarr peroc ki, pesew ki reqeshino, vındeno. Ju ke veyve de bıberbo, şüaru vazo, cırê jêde vinenê. Hora çiyö de nianên ki nêbeno.]

²³⁸ Arkadaş, eşlik eden, yol arkadaşı gibi anlamlara gelen, Arapça kaynaklı ve son tahlilde Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin kardeşliğinden neşet ettiği anlaşılan musahiplik, “arkadaşlık eden, sohbeti güzel olan, ikrar verecek, nasip alacak erkek ve kadının (karı-koca) seçtiği kefil anlamında eş, yol arkadaşı, yol kardeşi” (Kaplan'dan akt. Yazıcı, 2013:734) olarak tanımlanmaktadır. Yazıcı, geleneksel toplumlarda sosyal dayanışma ve kurgusal akrabalık biçimi olarak değerlendirdiği musahipliğin, sosyal dayanışma ve sosyal kontrol mekanizması işlevi gören bir kurum olduğunu, söz konusu işlevlerin sosyal bütünleşmeyi sağladığını, sosyal

Gelin alındıktan sonra tüfek atışlarının eşlik ettiği düğün alayı damat evine geldiğinde damat ve musahip birer elma atarlar. Elmayı kapanın evleneceğine inanılır. Elma, Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasına neden olan meyve (Sıleman, 62-63) olarak nitelendirilir. Aynı romandaki yaşlı karakterlerden biri, çocuk sahibi olmayan Hz. İbrahim'in de gökten düşen bir elmayı eşiyile yedikten sonra çocuk sahibi olmasından söz ederek düğünde neden elma atıldığını açıklar (Sıleman, 64). Düğünde çocuklar için bozuk para ve şeker atılır. *Kilama Pepûgî*'de de düğünlerde damat evine giren damadın elma attığı ifade edilir (Kilama Pepûgî, 22).

Düğün sahibi olmak demek yemek vermek anlamına geldiğinden, bolca yemekler yapılır, davetliler boyuna yemek yerler ve oynarlar (Sıleman, 52). Düğün, sabahlara kadar sürer. (Sıleman, 54). Düğün esnasında gelin almanın zorlaştırılması ve gelinin, ancak çeşitli armağanlar vererek alınabilmesi bir atasözüyle ifade edilir: “*Demek bu yüzden, para ineği yavrusundan uzaklaştırır, diyorlar*” (Sıleman, 60).²³⁹

3.3.2. Nımac

İslam'ın en belirgin dini ritüeli, perestiş/tapınma biçimi olan namaz, belki de tüm dinler içinde en sistemli ibadet biçimidir. Kur'an'da, dolayısıyla Arapçada, صلاة *salât* kavramıyla ifade edilen namaz'ın Türkçede de İrani dillerden neşet etmiş bir kavramla ifade ediliyor oluşu, namaza hazırlık olarak temizlenmeyi ifade eden abdest²⁴⁰ terimiyle birlikte düşünüldüğünde, İslam'ın en azından bazı dini ritüellerinin kavramsallaştırılması anlamında Farslar aracılığıyla Türkî topluluklara aktarıldığını akla getirmektedir. Çünkü hem namaz terimi hem de abdest terimi Farsça sözcüklerden oluşmaktadır.

Ancak her iki kavramın da Yeni Farsçanın olduğu dönemlerin çok öncesinde konuşulan İrani dillerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Farsçada

bilincin canlı tutulmasında ve sosyal çözülmenin önlenmesinde ve Aleviliğin günümüze kadar varlığını sürdürmesinde belirleyici bir rol aldığı altını çizer (Yazıcı, 2013:746).

²³⁹ [‘Cokao vané perey guke manga ra finé ra duri’]

²⁴⁰ Arapça vudû’ (وضوء) sözcüğünü karşılayan ve Türkçeye de geçen ‘abdest’ kelimesi Farsçada “el suyu” anlamına gelmektedir. Zazacada yaygın olarak destnımac>desmac biçimiyle yer alan abdest terimi incelenen romanlarda *awdaz* (Barkerdena Zerrî) ve *destaw* biçimleriyle yer almaktadır. Terim, namaz için temizlenme anlamına gelmekle birlikte sonrasında abdest alındığı için tuvalete gitmeyi de karşılayacak biçimde anlam genişlemesine uğramıştır.

نماز namaz, Pehlevicede *namaç*, Kürtçede *nimêj*, Zazacada ise *nımac* biçimiyle yer alan kavram, Avesta dilindeki *nemah/nemangha* sözcüğüyle kökteş görülmektedir. Hatta aynı kavram, Sanskrit dilinde de *namas* biçimiyle yer almaktadır. Kavram, Avesta dilinde *saygı, eğilme, tevazu, selam, yüceltme, övgü, yakarış, tapınma, kulluk etme* anlamına gelmekteyken, Sanskrit dilinde de *boyun eğme, saygı*²⁴¹ anlamındadır.²⁴² Müslüman toplumların çoğunda namaz kavramının/teriminin değişikleriyle kullanılıyor oluşu, bilhassa İrani olarak adlandırılan halkların İslam’dan önceki inançlarında yer alan bir kavramla salât’ı eda ettikleri, dolayısıyla İslam’ın ibadet biçimi olan *salât*’ı ‘namaz’a benzer gördükleri için sözcüğün Arapça biçiminin yaygınlaştırılması gereği duyulmadığı anlamına gelir. Tabiatı gereği aynı husus, bu toplulukların eski inançları ve dini uygulamaları hakkında da bilgi vermektedir.

Önceki paragrafta dile getirildiği gibi, Şafii ve Hanefi Zazalarda bariz bir ibadet olarak icra edilen *nımac* “namaz”, günün ilk vakti sabah namazı olduğu için “sabah” anlamında da kullanılmaktadır. Roman biçiminde yazılmış olsa da, hacim itibariyle roman özelliklerini haiz olmayan *Welîyê Hediki û Ez Qelbînij* adlı eserde sözcük, ‘sabah/sabah vakti’ anlamında kullanılmaktadır: “Öylesine yorulmuştu ki diğer gün namaz[da]/sabah kendine geldi” (Welîyê Hediki, 29),²⁴³ “Ama bu geceyi de burada geçirmek istiyorum ve namaz/sabah erken çocukları alıp giderim” (Welîyê Hediki, 39)²⁴⁴ ve “Hewa, namaz[da]/sabah erken kalktı, çocukları için mercimek koydu, hazırlığını gördü ve gidip çocukları uyandırdı” (Welîyê Hediki, 43).²⁴⁵

Nımac sözcüğünün sabah (vakti) anlamında kullanılması, sabah namazı vaktinin imsak olmasıyla-yani güneşin doğmasına yakın dakikalara kadar eda edilebilmesiyle-birlikte düşünüldüğünde, kırsalda/köylerde yaşayan Zazaların sabahın oldukça erken saatlerinde uyandıklarını ve köyde işin bitmeyişi,

²⁴¹ Williams, Monier.vd. (1899), A Sanskrit-English Dicionary Etymologically And Philologically Arranged With Special Reference To Cognate Indo-European Languages, Oxford University Press, Delhi, s. 528.

²⁴² Proto İnanca’da *nam biçimiyle yer aldığı varsayılan sözcüğün, “eğmek, eğilmek, boyun eğmek” anlamına geldiği (Cheung, 2007:280) ifade edilmektedir. Aynı sözcüğün, *nomnayış/nomiyayış* “eğmek, eğilmek” biçimleriyle Zazacada da kullanılması sözcüğün Proto İnanca’daki biçimini destekler.

²⁴³ [Hindi betiliyabi ki rojo bîn, nimajî xu aqiliya .]

²⁴⁴ [Feqet ez wazena emšo zî oyta verna û nimajî rew, ez wardena gedan gîna şona.]

²⁴⁵ [Hewa, nimajî rew warişti, semedî gedonî xu ra merjî sernay, tedarikî xu kerd û şîy gedey xu weriznay.]

yapılacak çok işin olduğunu hatırlatmaktadır. *Barkerdena Zerrî*'de, başkarakterin büyükannesi, sabah namazı vaktinde kalkıp abdest alır, namazını kılar ve işe koyulur; “*Büyükanne namaz vakti uyandı. Önce abdest aldı ve namaz kıldı, sonra kahvaltı hazırladı ve Şiyarları uyandırdı*” (Barkerdena Zerrî, 198).²⁴⁶

Mutlaka toplu olarak kılınan Cuma namazında cemaatle namaz için sayı yeterli gelmediğinde daha kalabalık olan komşu köylere, ilçeye ve şehre gelinir. Hatta Cuma namazı vesile kılınarak şehir merkezine gidiş günü olarak Cuma günleri seçilir. *Barkerdena Zerrî*'de bu duruma, “*Cuma günüydü. Cemil Tiwêrek'e gitmişti, namazdan sonra toplumla birlikte pınar başında bir araya gelmiş, biraz oturmuş ve dağılmışlardı*” (Barkerdena Zerrî, 32)²⁴⁷ şeklinde yer verilir. Namaz kılarken dikkatin dağılmaması için mümkünse sessiz bir ortamın seçilmesi gerekir. *Xezali* karakteri, namazı, konuk odasında eda eder: “*Xezal, şafak ezanıyla uyandı. Abdest aldı, misafir odasında namaz kıldı, bir süreliğine de dünyayı dinledi, sonra Şiyar'ı uyandırmaya gitti*” (Barkerdena Zerrî, 284)²⁴⁸ denilmektedir.

Diğer vakit namazları da mescit dışında da toplu kılınabilmektedir. Kadınlar, erkeklerden ayrı bir yerde namaz kılarlar. Yaylaya çıkan köylülerin yayla yaşantısını konulaştıran *Ti Tewrê Payîza Şîya*'da, öğle namazını cemaatle kılan topluluk şöyle betimlenir:

Göçerler öğle namazı için büyük bir taşın yanında topluştılar. Burada bir pınar/kaynak suyu vardı. Pınarın suyu yerin altından çıkıyordu. Hacı Musa ve Molla Husên abdest aldılar. Onlardan sonra diğer erkekler de abdest aldı. Kadınlar da erkeklerden uzakta su kaplarından abdest aldılar. Önce Hacı Musa ve Molla Husên namaza durdular. Molla Husên imamlık yapıyordu (T1 Tewrê Payîza Şîya, 34).²⁴⁹

²⁴⁶ [Pîriki wextê nimacî bî aya. Sifte awdaz girot u nimac kerd, bahdo ara ronê u Şiyar ê kerdî aya.]

²⁴⁷ [Roca yenî bî. Cemil şî bi Tiwêreki nimac, bahdê nimacî zî şêligî'a pîya amey bî îni sero şelpeyê ronîştî bî, hewna bî bî vila.]

²⁴⁸ [Xezalî 'ezandê şefaî'a pîya bî aya. Awdaz girot, wededê meymanan di nimac kerd, solixê zî dinî kerd goşdarey tepeya, şî Şiyarî aya kero.]

²⁴⁹ [Koçeran semedê nimajê nîmrojî, binî yew kerraya xişn de cebir da. Tîya de yew hêni estibi. Awa hêni, erd ra vejîyayenî. Hecî Musa û Malla Husên desmajê xo girewtî. Înan ra dima camerdanî binan zî desmajê xo girewt. Cinîyan zî camerdan ra dûrî de, bîdananê awe ra desmaj girewt. Siftê Hecî Musa û Malla Husên vindertî nimaj. Malla Husên malatî kerdenî.]

Barkerdena Zerrî'de *Sekman* karakteri, abdestsiz dolaşmayan biridir; “*Şiyar onlar tüfek sesini kestikleri gibi molla “’Allahu Ekber’ dedi. Sekman abdestsiz dolaşmazdı, hemen kıbleye yöneldi ve ellerini kulaklarına götürdü”* (Barkerdena Zerrî, 191)²⁵⁰. Ancak başkarakterin en yakın arkadaşı olan *Sekman* o sırada etrafta bir sincap görünce kırmalı tüfekle sincabı yere devirir. Şiyar ile aralarında şöyle bir diyalog geçer:

“Ne istedin hayvancağızdan??”

“-Dayanamadım.”

“Namaz kılıyordun. Sincabı nasıl gördün?”

“Gözüme ilişti.”

“Sincap için namazı mı bıraktın!”

“Evet.”

“Ve öldürdün!”

“Evet.”

“Bir daha benim yanımda namaz kılma, zaten senin namazın da kabul olmaz.”

“Şeytana uydum” (Barkerdena Zerrî, 191-192)²⁵¹

Aynı romanda büyükannenin sabah vaktindeki rutin yaşamı şu şekilde öyküleştirebiliriz:

Büyükanne ezandan önce uyandı. Abdest aldı, ardından seccadesini terasa, eve doğru giden merdivenin üstüne serdi ve üstünde sabah namazını kıldı. Tesbihlerini Keko Hesên kendisine vermişti. Tesbihlerinin doksan dokuz boncuğu/tanesi vardı. Hepsini sabırla çekti, sağ ayağını merdivene dayadı ve

²⁵⁰ [Şiyar înan vengê qirman birna, nêbirna, milay va ‘Allahu ekber! Sekman bê awdaz nêgeyrayê, hima verê xo kerd hetê qiblî'ya u destî eştî xo goşan.]

²⁵¹ [“... To çiçî waşt nê heywanekî ra?”

“Ez damiş nêbîya.”

“To nimac kerdê. To senî simore di?”

“Koya mi çim ro.”

“To qandê simorî nimac verada!”

“E.”

“Ew to kişt!”

“E.”

“Ti dê ney'a tepeya mi het di nimac nêkerê; xora nimacê to zî qebul nêbeno.”

“Mi goş na şeytanî.]

ayağa kalktı. Namazlığı silkeledi, katladı ve tesbihlerle birlikte götürüp sandığa koydu, bir süre avluda durdu, ama fazla da oyalanmadı. Raftan sıtılı ve tası alıp aşağı indi...(Barkerdena Zerrî, 216).²⁵²

Yine başkarakteri bir solcu olan romanda, Antep'te bir yurtta liseyi okumuş olan ve *Şiyar* gibi liseden mezun olan *Sekman*; arkadaşının, kimsenin anlamaması için Zazaca yazdığı mektuptan dolayı okul idaresiyle sorun yaşar. Okul müdürü, *Sekman*'ı, "Bu mektup sana gelmiş. Yalınayak, aç, sahipsiz sen! Teröristlik sana mı kaldı? Şimdi polisi çağıracağım!" (Barkerdena Zerrî, 163)²⁵³ şeklinde tehdit eder. Kendisini savunmak isteyen *Sekman*, "Ağladım. Ben terörist değilim, dedim. Beş vakit namaz kılıyorum. Ne anam var, ne babam"²⁵⁴ şeklinde kendisini savunur. *Sekman* karakterinin başına gelen olayın bu şekilde kurgulanması, bu karakterin bakış açısıyla, namazında niyazında olanların bu tür işlerle ilgilerinin olmadığı şeklinde yorumlanmalıdır.

Büyükler, çocuklarının da namaz kılmalarını ve bunu düzenli olarak yapmalarını isterler. *Hecî Musa* karakteri, dünyanın faniliğini dile getirerek torununa şöyle der: "Kızım, namazını asla bırakma. Önümüzde kabir var, bunu asla unutma. Ölüm var, hesap var" (T1 Tewrê, 55).²⁵⁵ Aynı karakter için, "Çocuklarının ve torunlarının helali ve haramı bilmelerini isterdi. Bunların kimseye kötülüğü olmasın [isterdi]" (Ti Tewrê Payîza Şîya, 56)²⁵⁶ denilerek, namazın, kötülükten koruyan bir ibadet olduğu belirtilmiş olmaktadır.

Niyet edilerek ve niyeti sözlü olarak dile getirerek başlanan namazda "niyet" bölümü Zazaca söylenir: "Önümde kible, Kiblem Kâbe, Kâbe-i Şerîfim,

²⁵² [Pîriki verê 'ezanî weriştî. Awdaz girot tepeya; nimaclix ortmî sero, lingdiyarda serdê banî het di rakerd u sero nimacê şifaqî kerd. Tizbey, Keko Hesenî day bî ci. Pa newa i new murey bî. Heme zî sebr'a antî tepeya, desto raşt eşt lingdiyar u werişt pay. Nimaclix roşana, kerd qat u tizban'a pîya berd sandiq di rona tepeya, solixê heyat di vinderdi, hima hend nêxapîyê. Ref ra sîtil u tasa girotî u şî cêr...]

²⁵³ [Na mektubi to re ameya. Tiyê warway, tîyê veyşan, tîyê bêwahêr! Terorîstey to rê mendi? Ez ha veydana polisan!"]

²⁵⁴ ["Ez bermaya. Mi va ez terorîst niya. Ez panc wextî nimac kena. Ne maya mina, ne pî mino.]

²⁵⁵ [Keynaya mi, nimajê xo çirrey vera mede. Çirrey xo vîra mekire, qebir esta. Merg û hesab estî.]

²⁵⁶ [Waştenî wa qicî û tornî ci heram û helal bizanî. Xirabê înan mereso çewî.]

Niyet ettim, Allah için, İkinci namazının farzı [için], Allahu ekber” (Ti Tewrê, 130).²⁵⁷

3.3.3. *Roce*

İrani bir dil konuşan Zazaların aynı zamanda İrani halkların eski inançlarından birçok terimi bugüne taşıdıklarını gösteren bir diğer kavram da “oruç”²⁵⁸ ibadetini ifade eden *roce* sözcüğüdür. Romanlara da yansıdığı gibi, Zazaların tuttıkları oruç günleri birbirleriyle paralel değildir. Şafii ve Hanefi Zazalarda Ramazan orucu yaygınken Alevi Zazalarda Hızır ve Gağand Orucu ve 12 İmamlar Orucu olarak da adlandırılan Muharrem Orucu yaygınlık gösterir.

Ramazan ayı dışında pazartesi ve perşembe günleri tutulan Sünnet orucu da vardır. *Ti Tewrê Payîza Şîya*'da, büyükbaba, bu günleri oruçlu geçiren biridir: “*Anne, büyükbabam, oruçluyum, diyor. Kahvaltıya gelmiyor*” (Tı Tewrê Payîza Şîya, 135)²⁵⁹ ifadesinden, büyükbabanın geceleyin oruca niyet ettiği anlaşılır. Oruca niyetlendiğinde büyükbaba, “*Ey Rabbim, niyet ediyorum, yarın oruç tutacağım, sünnet orucu*” (Tı Tewrê, 240)²⁶⁰ der.

Alevi Zazalarda, tutulan oruçlardan biri de 12 İmamlar Orucudur. Hz. Hüseyin'in Hicri Muharrem ayının 10. gününde Kerbela'da şehit edilmesini anma amacıyla tutulan bu oruç 12 gündür. *Moriber*'de, köyde *Ağa* olarak adlandırılan *Heyder* karakteri, bu orucu 12 yıl üstüste tutmuş biridir; “*Ağa köyün bir tanesiydi, on iki yıl boyunca imamlar orucunu aralıksız tutmuştu, bu yıl da on iki kazanda ayrılan aşı pişirmiş, dağıtmıştı*” (Moriber, 188).²⁶¹ *Her Çi Beno Sanike*'de, 12 İmamlar Gününde hem yas hem de oruç tutulduğu dile getirilir:

“Bakın, bundan bilmem kaç yüz yıl önce 12 İmamları katlettiler. Onları asla unutmuyoruz. Her yıl onlar için karalar bağlıyoruz. Oruç tutuyoruz. Onlar öldürüldü,

²⁵⁷ [Verê mi qulbe, Qulbeyê mi kabe, Kabeyê mi şerif, Mi niyet kerd, Qey Allay, farzê nimajî yerî, Allahu ekber.]

²⁵⁸ Sözcüğün Türkçe biçimi olan ‘oruç’ da yine İrani dillere ait bir terim olarak farklı varyantlarla ulaşılabilen tüm İrani dillerde bulunmaktadır.

²⁵⁹ [Dayê, kalik vano ez roce ya. Nêyeno separe.]

²⁶⁰ [Ya Rabbî, ez niyeta, siba gena roce, roce ye sunnet. Ya Rabbî ti qebul bikerî.]

²⁶¹ [Ağa dewî dî jü mordem bi, des o dî serri rocê imamo tamam giroti bî pê, emser des o dî lêy germi girênay bî, kerdî bî sên.]

rablerine kavuştular ama tuttıkları yol hala ayakta. Babalarımız, atalarımız onların unutulup gitmesine izin vermemişler” (Her Çi Beno Sanike, 91).²⁶²

Piltane'de, başkarakterin annesi olan ve yılın en az on yirmi gününü oruçlu geçiren *Zerîfa*, orucunu açmadan önce mutlaka çocuklarının elini öper: “Çocukların elini öptü. *Piltane*'yi de öptü ve ağzında dualarla, iftarı hazırlamak için sofrayı getirmeye mutfağa gitti” (*Piltane*, 9).²⁶³ Büyüklerin, çocukların ellerini öpmeleri, onlara komik gelir: “Her iftarı açışında bunların ellerini öperdi, onlar da daima gülerlerdi” (*Piltane*, 9).²⁶⁴

Orucun, yetişkinlerin tutum ve davranışlarını olumlu yönde değiştirdiği belirtilir: “*Hep sinirli ve kızgın olan, çocukları döven o büyükler nasıl oluyordu da iftar vakti onca değişiyorlar, onca yumuşuyorlardı!*” (*Piltane*, 9).²⁶⁵ Oruçlu olunan günlerde, hele hele ertesi gün Cuma olduğu için bilhassa perşembe geceleri duaların miktarı ve şiddeti de arttırılır:

“Bu gece Cuma gecesi, mübarek gecedir. Cuma gecelerinde *Zerîfa* diğer köylüler gibi ağlayarak, candan ve gönülden dualar ederdi ama bu akşam bu duaların anlamı daha çoktu. O, sabahtan beri çamaşır yıkar dua eder, ekmek pişirir dua eder, dışarı gelir güneşe bakar dua eder, içeri girer dua eder, her adımını duayla atar” (*Piltane*, 9-10).²⁶⁶

Hızır orucunun tutulduğu günlerde, genç kızlar ve erkekler, evlenecekleri kişinin rüyalarına geleceğini umarak sahurda su içmezler. Evlenecekleri kişinin onlara rüyada su vereceğine inanılır.

²⁶² [Niadê, nêzan ney ra çend sey serri raver, Des u Dı İmami qırr kerdi. Ney qetya xovira nêkenime. Her serre serba dine şia giredanime. Rocê cênime. Î kişiyê, şiyê restê heqiya xo, hama raa dine pay rawa. Pi u khalıkunê ma nêwasto ke wedariyo şêro.]

²⁶³ [Lew na bi destê di qijkêkan ra, *Piltane* kî paçikerde û henî fek de duayî bi milmilnayîş hetê kulinde ser şiyê ke sifre biyaro seba fitara hazir bikero.]

²⁶⁴ [Her ke fitara xo kerde ra lew nayêne destanê inan ra, ê kî tim huyayêne.]

²⁶⁵ [Ê pîlê ke tim hêrsin ê, tim qehirin ê, tim danê domanan ro, çitur beno ke wextê fitara de hende vurîyenê, hende benê nerm!]

²⁶⁶ [Emşo şewa îne' ya, şewa bimbarek a. Tim şewanê îneyan de *Zerîfa* sey dewijanê bînan bi bermayîş, can û zerrî ra duayî kerdêne la emşo manayê ne duayan dahîna zêde bî. A şodir ra bi nat kincan şuna duayan kena, nan pewjena duayan kena, yena teber tîje de nîyadana duayan kena, şona zere duayan kena, her gama xo bi duayan erzena.]

“Oruç tutup su içmeyen gençlerin o gece birinin elinden su içmesi gerekir. Kimin elinden su içerlerse ya da hangi tarafta su içerlerse o taraftan yahut o kişiyle evlenmeleri gerekir (Pîltane, 10).²⁶⁷

Piltane de bunu yapar ve aksakallı, üstü başı tertemiz, insan gibi ama kanatları olan bir varlık rüyasına girer. Ona bir murat pınarı gösterir. Bu pınarın üç gözü vardır. Birincisi talih, ikincisi zenginlik, üçüncüsüyse gelecek pınarıdır. Ancak çok susamış olan *Piltane*, aksakallıya döner ve çok susadığını ve hangi su olursa olsun fark etmeyeceğini söyleyince, aksakallı ona: “*Fark eder, şimdi her gözde gelecekteki hayatını sana göstereceğim, hangi hayatı istiyorsan o gözden iç*” (*Piltane*, 17)²⁶⁸ der. Aksakallının kanatlarının olduğunu gören *Piltane*, “*Acaba dedikleri Hızır bu mu? Yoksa bu Ak Dede mi?*” (*Piltane*, 16)²⁶⁹ diye düşünür.

Başkarakteri genç bir kız olan *Piltane*'de olduğu gibi, *Gula Çemê Pêrre*'nin başkarakteri *Gulcane* de Hızır orucunun tutulduğu bir günde kısmetini görmek için tuzlu ekmek yiyerek uyur: “*Gulcane, sabahleyin tuzlu ekmek pişirmişti, saklamıştı ve akşam yemeğinde gizlice yemişti. Bu nedenle çok susamıştı... Gulcane de aynı şeyi istiyordu. Kısmetindeki kişinin kim olduğunu bilmek istiyordu*” (*Gula Çemê Pêrre*, 285).²⁷⁰

Moriber'de, tüm gençlerin *Xızır* günlerini gözledikleri ve üç gün oruç tutarak muratlarını görmek istedikleri anlatılır: “*Bu ay, murat ayıdır. Köyün bekarları üç gün oruç tutarlar, su içmezler. Kim rüyada, rüyasında su içerse muradı orada açılır. Hızır orucunda sırf rüya görmek bile büyük bir murattır. Muratlar farklı farklıdır, sadece evlilik değil*” (*Moriber*, 167).²⁷¹

²⁶⁷ [Ciwanan ke roje girewt û awe nêşimite ganî a şewe hewnê xo de destê yewî/e ra awe bişimê. Destê kamî/e ra ke awe şimite yan kî kamcîn het de ke awe şimite ganî o het de û ê kesî yan kî a kese de bizewicîyê.]

²⁶⁸ [Ferq keno, ez nika her çime de ciwîyayîşê to yê ameyeyî musnena ra to, ti ke pê kamcîn heyatî qayîl bena uca ra bişime.]

²⁶⁹ [Eceba Xızıro ke vanê no yo? Yan kî no Kalo Sipî yo?"]

²⁷⁰ [Gulcane, şewdir nanêda soline potîbî, dardîbî we û şamîya xo de dizdîya werdîbî. O sebeb ra kî zaf têşane biye...Gulcane kî eynî çî waştêne. Waştêne ke bizano ke hala kam ci rê qismet o.]

²⁷¹ [Na asmî asma miradia. Azebê dewî hirê roci rocê xo gênê pê, awki nesiminê. Kami ki hown di, hownê xo di koti di awki simiti, miradê xo ica di beno ya. Rocê Xızırı di sırf hown diaini ki mirado di zaf girso. Miradi zafî, sırf zewec niyo...]

3.3.3.1 Hızır orucu ve bayramı

Zazalarda, geleneksel olarak halk arasında kullanılan takvim *Hesaw/Hesavê Ma* (Bizim Hesabımız) olarak adlandırılan Rûmi takvim iken, Miladi takvim için “*Hesaw/Hesavê Hukmati*” (Hükümet Takvimi) tabiri kullanılır. Hızır Günleri olarak adlandırılan bu günler, genellikle Ocak ayının sonu veya Şubat ayının ikinci haftasının Salı, Çarşamba ve Perşembe günleridir. Bu günler, tutulan üç günlük oruçla, akşamları yapılan ibadetler ve son günden sonra kesilen kurbanlarla idrak edilir. Bu önemli günlerin Hızır günleri/orucu olarak adlandırılmış olması, Hızır figürünün, bilhassa Alevi Zazalardaki, önemini gösterir. Hızır günleri için kullanılan bir başka tabir de *Xêlas/Xılyas* adlandırmasıdır. Merkez bölgelerinde “*Xıdır kaşu, Xılyas oku*” (Dağların Hızır’ı, Suların İlyas’ı) ifadesi kullanılır. *Xızır* ve *Xılyas*’ın aynı figürler olduğu ancak zamanla iki farklı figür olarak algılanmaya başladıkları ileri sürülmektedir.

Hızır günlerinde *qawıt* “kavut” denilen bir yemek pişirilir. Buğday veya arpa kızgın sacda kızartıldıktan sonra el değirmeninden geçirilir ve tabaklara veya büyük bir leğene konarak bekletilir. Sonra üzerine tereyağı veya şerbet dökülerek ikram edilir. Kaplara konan kavut dışarı bırakılır, ertesi gün üzerinde bir iz görülürse Hızır’ın gelip elini kavuta sürdüğüne inanılır. Bu büyük bir sevinçle karşılanır. O eve bereket geleceğine inanılır. Moriber’de, bu durum şöyle açıklanır: “*Akşamları kavutu leğenlere koyarlar, üstünde çıra yakarlar, sabah olunca bakarlar, Hızır elini sürmüş mü sürmemiş mi. Hızır elini sürmüşse o eve rızık ve varyat gelecektir*” (Moriber, 167).²⁷²

Roce başlığında da söz edildiği gibi, Hızır günlerinde, kismetlerini görmek isteyen bekarlar tuzlu ekmek yiyip su içmeden uyuyarak rüyalarında evlenecekleri kişiyi görmeyi umarlar. Dertlerine derman bulmayan insanların yardım almak için yanına gittikleri dervişler en çok Hızır günlerinde veya Cuma günleri (Perşembe akşamları) ziyaret edilirler.

Dersimde derdine derman bulmayan, kendisine sihir yapılan, çocuğu olmayan, ne tür bir derdi olursa olsun ona derman bulamayanların hepsi Ana’nın ya da Döwreş’in yanına giderlerdi. Ana sema döndüğünde nerede olduğu görülmezdi, tek ayak üstünde

²⁷² [Sano qawuti kenê legano, çilê sero fitêni cı, lêla ravesteni di sêr kenê, Xızırı dest no pira ya nêno pira. Xızırı ki dest na pira, i kêyi rê risq, varyat êno.]

dönerdi. Millet en çok da Hızır gününde veya Cuma gecesi [Perşembe günü] yanına giderdi. Çünkü o her Cuma gecesi cezbeye girerdi, laçek, mendil atarlardı üstüne, bir şey varsa o hepsini söylerdi (Moriber, 74).²⁷³

Piltane'de, başkarakterin annesi *Zerîfa* kaç yıldır kavut pişirmekte ancak tepsinin üzerinde Hızır'ın izini bulamamaktadır: “*Zerîfa kaç yıldır Hızır evlerine gelip kavutun üzerinde bir iz bıraksın diye kavut yapmaktadır ama şimdiye kadar ne Hızır kavuta elini sürmüştür ne de [Hızır'ın] kara atının ayağının izi*” (*Piltane*, 13).²⁷⁴ Oysa kavutu büyük bir özenle hazırlamıştır:

Zerîfa birkaç gün öncesinden Xêlas hazırlığını bitirmişti. Buğdayı kızartmış, kavurğa yapmıştı. Sonra el değirmeniyle öğütmüş, kavutu bir torbaya koymuş, torbayı yüklüğün üstüne bırakmıştı. Kapları yıkadıktan sonra kavut torbasını aldı, içinden bir bölümünü elledi, leğene koydu, leğende serdi. Oklavayla kavutun üstünü düzleştirdi, leğeni yüklüğün yanına götürüp yere koydu. Leğenin çevresinde birkaç yerde mumlar yaktı, dualar etti, gitti, yatağa girdi (*Piltane*, 13).²⁷⁵

Kesilen kurbanlar dağıtılırken gözetilen bazı hususlar vardır.

Hızır gününde kurbanlar dağıtıldığında köylülerin tümü birbirlerine sorarlardı, “Bu köyde yüklü bir kadın var mı?”. Bir iki kız sözleşir, çıkar, köyde ev eve dolaşırlardı. Köyde ikicanlı bir kadın varsa ilk parça ona kesilir sonra da tüm komşulara eşit miktarda kesilir ve lokma dağıtılırdı. “İkicanlı kadını o kadar yazık ki, yılan bile ondan vazgeçmiştir” derdi Esı (*Moriber*, 166).²⁷⁶

3.3.3.2. Gağand

Güçlü olarak nitelendirilebilecek geleneksel ve örgütsel kurumlardan yoksun olan Zazaların, Hızır veya *Gağand* günlerini takvimsel açıdan

²⁷³ [Jüyo ki Dêsım dı derdê xo rê derman nêdiyêni, jüyo ki jüyê rê seyil kerdêni, jüyo ki domanê xo nêbiyêni, kamci derdo ki ci rê derman nêdiyêni, pêro ya lewê ana di biy, ya ki lewê döwrêşi di bi. Ana ki sama şiyêni, nêasêni koti dera, jü ningi sero ta diyêni. Miletı en zêdi wastêni ki ya rocê Xıziri dı ya ki sewa êniye di sêrê lewi. Çıkı a her sewa êniye kutêni tewt, leçegi, dismali eştêni ser, çık ki biyêni, ay pêro vatêni.]

²⁷⁴ [Çend serrı yo Zerîfa qawita Xızirı virazena ke Xızir bêro keyeyê înan û serê qawite de yew nişan ca verdo la heta nika Xızirı ne dest nayo bi qawite ra ne kî linga estorê xo yê qırı.]

²⁷⁵ [Zerîfa çend rojı ra avêr hazirıya Xêlası qedenaybı. Genim kerdıbı sūr, bijerikı viraştıbı. Dima pê destarê rêrdıbı ra, qawite kerdıbı zereyê yew torbeyı, serê andalî de naybı ro. Qabê xo ke şutı, qedenay torbeyê qawite girewt, ci ra taye vıte ro, kerde zereyê legane, tey fişte ra. Pê tıre serê qawite kerdı duz, legane berde kaleka andalî de, erd de naye ro. Dormeyê legane de, çend cayı de çılayı fiştı ra ci û duayê xo kerdı, şıye, kewte cile.]

²⁷⁶ [Rocê Xıziri di qurbanı kı vila biye, dewico pêrünü xo ver ra pers kerdêni, “na dewi di cinika dicani esta ya çına?” Jü-di kêneco xebra xo kerdêni jü, veciyêni, dewi di kiber - kiber feteliyêni. Dewi di ki cinika dicani biye, qıdo en sıftên ay rê birino ya, dima ki ê cirano pêrünü pêro hentê jübini dino piro, hona loqmı vila biyêni. “Cinika dicani, hento ki gunawa, mori bila ci rê virto ra”, vatêni Esı].

netleştirmek güçtür. Ancak Aralık ayının sonlarında kutlanan *Gağand* da, Hızır günlerindeki gibi-anlaşıldığı kadarıyla-Perşembe günü üçüncü gününe denk getirilecek biçimde kutlanmaktadır. *Kal u Pir* (Yaşlı Adam ve Yaşlı Kadın) olarak da adlandırılan *Gağand*'da, Alevi Zazalarda, Hızır günlerinde olduğu gibi üç gün oruç da tutulur. Bu nedenle *Gağand*, aynı zamanda inançla ve dolayısıyla dini yaşamla doğrudan ilgilidir. Merkez bölgelerinde de aşına olunan *Kal u Pir* veya *Gağun(d)*, dünyayla birlikte bu coğrafyada da çok hızlı dönüşümler yaşandığı için artık nostaljik bir kültür ögesi olarak yalnızca tarihsel bellekte yer almaktadır.²⁷⁷

Ermenicede de Zazacadaki biçimiyle-ancak *Gağand Baba* olarak-yer alan *Gağand*, günümüzde kültür endüstrisinin en popüler öğelerinden biri olan ve Noel Baba biçimini almış olan figürle birçok benzerlik taşıdığı görülmektedir. Noel Baba ile benzerliğine kısmen de olsa değinilecek olan *Gağand*, Alevi Zazalarda ve dolayısıyla Zaza kültüründe üzerinde durulmayı gerektiren kültürel bir öge gibi gözükmektedir.

Merkez bölgelerinde yaşayan Zazaların hemen hemen bitmiş olan yaylacılık geleneğine yer veren *Ti Tewrê Payîza Şîya*'da, bilhassa gençlerin oynadığı bir eğlencelik olarak yer alan *Kal û Pîr* figürü, *Gağand*'dan farklı olarak her zaman oynanabilecek bir oyun gibi gözükmektedir. Başkarakter *Wisif*, arkadaşı *Sedat*'a, akşam *Kal û Pîr* oynayacaklarını, arkadaşlara haber vermesini söyler. Oyun, bu eserde şöyle tanımlanır:

Kal û Pîr oyunu yıllardır yaylalarda çocuklar arasında oynanırdı. Yayla çocukları aralarından yaşlı bir adam ve yaşlı bir kadın seçerlerdi. Yaşlı adam ve yaşlı kadının kıyafetlerini giyinirlerdi. Çadırları gezerlerdi, çadırların önünde govende/halaya girerlerdi. Bu şekilde çadırlardan tereyağı, un ve şeker toplarlardı. Yayla halkı da bunlarla birlikte çadırları gezer ve govendlerini izlerlerdi. Gençler sonra da bir çadırda toplanır ve kendileri için helva pişirirlerdi (Ti Tewrê Payîza Şîya, 157).²⁷⁸

²⁷⁷ Son yıllarda Dersim'de ve Dersimlilerin yoğunluklu yaşadığı büyükşehirlerde çeşitli sivil toplum kuruluşları ve bazı belediyeler Gağand kutlamaları yapmaktadırlar. *Gağand/Khalek'in Ölümü* adlı belgesel filmin fragmanı için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=JSfQBgBIB7I>. Erişim: 31.12.2022. Saat: 23.24.

²⁷⁸ [Kayê Kal û Pîr bi serrano wareyan de binatê qican de ameyenî kay kerdiş. Qicî wareyî mîyanî xo ra yew kal û yew zî dapîr vicîna yenî. Kincî Kal û Pîr dayenî xo ra. Xeyman geyrayenî, verê xeyman de govend kay kerdenî. No qeyde xeyman ra rûn, ardî û şeker top

Romanda, başkarakter *Wisif* yaşlı adam rolüne girer: “*Wisif bir çift şalvar giyindi ve yünle de kendi için bir sakal yaptı. Eline bir de değnek aldı... Sonra Hecî Eli'nin kuşağını beline sardı ve başına da beyaz bir takke örttü*” (Ti Tewrê Payîza Şîya, 157).²⁷⁹ *Wisif* ve *Dato* el ele tutuşurlar, bellerini bükerek çadırdan çıkarlar ve oynamaya başlarlar. O esnada kendilerini izleyenlere, “*Biz sizin için oynuyoruz, siz de Allah için bize biraz tereyağı verin! Çadırlarda gezip yağ alıyoruz*” (Ti Tewrê Payîza Şîya, 158)²⁸⁰ derler.

O esnada *Heyder*, yaşlı kadın rolündeki gencin başındaki örtüyü çeker. Yaşlı adamın cevabı serttir: “*Yaşlı Adam sopasıyla Heyder'in boynuna bir tane yapıştırdı. Heyder bağırdı ve “Yandım ulan”*” (Ti Tewrê Payîza Şîya, 158)²⁸¹ dedi. Gençlerden biri, daha ileri gider: “*Bu sefer Mistefa yaşlı kadını elledi ve anında yaşlı adamdan tokat yedi. Kızların ve kadınların gülüşü Qeredere'nin karanlık gecesini şenlik yeri kılıyordu*” (Ti Tewrê Payîza Şîya, 158).²⁸²

Yukarıdaki paragraflarda *Ti Tewrê Payîza Şîya*'dan alıntılanan ve *Kal û Pîr* adıyla bilinen oyunun, esasen Aralık ayı sonlarında icra edilen *Kal u Pir* olduğu ve dolayısıyla direkt olarak *Gağun/Gağand* ile alakalı olduğu, ilerleyen paragraflarda incelenecek diğer romanlarda görülecektir. *Moriber*'de *Gağand*, Aralık ayına verilen bir isimdir ve bir mutluluk ayı olarak resmedilir:

“*Gağand eşikte, sağlık/mutluluk/yaşam içerideydi. Mutluluk gelmişti çünkü Gağand'da insanın gönlü daha bir hoş ve hafif oluyor. Gağand ayı kötü bir aydır. Gağand'da kavga etmek, birbirine kötülük etmek kötüdür. Bu ayda konu komşu olsun, çevre köylerden olsun, insanlar yola düşer; gelirler, birbirlerine giderler, birbirlerine hayırlı bir yıl dilerler. Gağand'da keyif ve eğlence de çoktur. Khalê Gağandi vardır, omuzunda torbası köyleri dolaşır, birşeyler dağıtır (Moriber, 118)*”²⁸³

kerdenî. Şarê wareyî zî tewrê înan xeyman gerayenî û govenda înan temaşa kerdenî. Ciwanî dima yew xeym de ameyenî peyser û xo rê helaw pewtenî.]

²⁷⁹ [Wisif yew citayî şalvaran girewt pera û pey peşm zî xo rê erdîş viraşt. Yew çuwe zî girewt xo dest... Dima pey mundiya Hecî Eli maneyê xo pişt û yew zî kilawa sipî da sereyê xo ra.]

²⁸⁰ [Ma qey şima govend kay bikerî, şima zî qey Homayî biney rûn bidenî ma! Ma geyrenî xeym ra rûn wazenî!]

²⁸¹ [Kal pey çuwayê xo yew şirpî vawit milê Heyder ra. Heyder qîra û va “Hiro ez vêşaya!”]

²⁸² [Na rey Mistefa yew penc est dapîr û ca de kalik ra lapat werd. Huwîyayîşê keynayan û ciniyan şewa tariya yê Qeredereyî kerd cayê şenayî.]

²⁸³ [Gağand somigi di, weşiyê zerri di biye. Weşiyê amay bî, çikî Gağand di isan daa beno zerriwes o zerrisenkek. Asma Gağandi asma xiraba. Gağand di qôwğa kerdeni, heqa jübini di xirabini kerdeni xiraba. Na asmi di der o ciran bo, dewonê dormi ra bo, millet kuno ra o olağo; êno, sono jübini, jübini rê serra xêri dekerneno. Gağand di kêfo hedûriye ki zafa. Khalê Gağandi esto, hermi di thûrikê xu'ya dewo ra fetelino, çi keno vila.]

Tüm bayramlarda olduğu gibi *Gağand*'ı da dört gözle bekleyenler en çok çocuklardır:

“Bugünü en çok da çocuklar gözlerdi. Gağand sabahıydı. Bu nedenle bazı çocuklar bir iki gün önce ağızlarını ve yüzlerini boyar öyle uyurlar, kalkarlar, birkaç gün boyunca uyku uyumazlardı. Bugün yine erken uyumuşlardı ki sabah erken kalksınlar. Gağandlarını toplasınlar. Gağand, çocukların en güzel günüydü. Kuru üzüm, dut, armut kurusu, ceviz ve tatlılar gibi pek yiyemedikleri şeyleri yılda bir iki kez de olsa Gağand'da doyuncaya kadar yerlerdi” (Morıber, 118).²⁸⁴

Yukarıdaki alıntıdan, *Gağand*'ın aynı zamanda bu gün(ler)de toplanan yiyeceklere verilen bir isim de olduğu anlaşılmaktadır. Gağand'ın bir diğer özelliği de bu günlerde daha şafak atmadan getirilen sudur:

Gağand suyu zezem suyu gibidir. Kadınlar hem bu suyu getirir çocuklara döker, hem yukarıdan bacadan atar, hem evlere püskürtür ki rızık, varyat, sağlık getirsin. Gağand suyunun hepsi güzeldir ama en güzeli de, herkesten önce, daha güneş çıkmadan, kuşların ötüşünden önce kim gidip kaynak suyundan getirirse, işte o ilk sudur. Kadınlar Gağand'da suyu ilk alan kimse olmak için akşamdan hazırlık yaparlardı. Verilecek şeyleri ve lokmaları daha akşamdan hazırlarlardı. Kim şafakta erken kalkar gidip ilk suyu getirirse bu kişilerin hem uykusu hafif kimseler olduğu hem de o kadının ev hanımlığındaki maharetini gösterirdi. (Morıber, 118).²⁸⁵

İç konuşma tekniğiyle ilerleyen *Her Çi Beno Sanike*'de, nasıl kutlandığına dair değiniler olmasa da, *Gağand*, bir bayram ve şenlik günü olarak betimlenir:

Yılbaşı geldiğinde Gağand bayramı kutlanırdı. Gağandlarda tüm farklar silinirdi. Gağand, herkes için bayram idi. Ne güzel şenlikler yapılırdı. Yaşlı Adam köyün içinde gezer, çocuklar güler, yaşlılar duvar kenarlarında hoşça vakit geçirirlerdi. Bekarların kanı kaynardı, bacalardan yeşil dumanlar yükselir, evin tepesini süslerdi.

²⁸⁴ [Na roci en zafi ki domano pitêni. Sodira Gağand bi. Ayra taê domano rocê, di roci raver dev o rüyê xo buax kerdî bi, hini kutêni ra, vestêni ra, çend roci bi, ci rê hewn çini bi. Öwro oncia san ra rîw kuti bi ra ki lêla rîw raveze, Gağandê xo arêdê. Gağand roca domanona en rindi biye. Sıkici, tûy, qaxi, goji, şiriniya kî nêşkiyêni borê, serrê di rêyê bo ki, Gağand di xorê mirdi werdêni.]

²⁸⁵ [Awka Gağandi zê awka zimzimia. Ciniki hem anê, kenê domano ro, hem cor dî locino ro ercenê, hemi ki phiskinê gomo ra ki risq, varyat, weşiyê bêro. Awka Gağandi pêro rında, ama en rindi her keşî ra raver hona ki tici nêsto, wandisê milçiko ra raver kam ki şî, hêni ra ardî, awka siftêna. Ciniko Gağand dî saba girotena awka siftêni timo san ra xo hazır kerdêni. Dani o loqmê hemo çiyê xo san ra hazır kerdêni. Kam ki lêla rîw vest ra, şî, awka siftêni giroti, nay hem çîqa höwnê xo rê sıfkek biyainî, hemi ki khabaniyina a ciniki muskitêni.]

Köylünün/halkın eğlencesi olan ve kırk gün kırk gece süren düğünlerde olduğu gibi sıcak ve yumuşacık idi (Her Çi Beno Sanike, 55).²⁸⁶

Moriber'de, Yaşlı Adam ve Yaşlı Kadın kılığına girenlerin köyün tüm çocukları olduğu ifade edilir: “*Köy çocuklarının tamamı bir araya toplanır, bazıları kadın kıyafetleri, bazıları şalvar [giyinir], bazıları yüzlerine is sürer, biri koca olur, bir karısı, ev ev dolaşırlardı* (Moriber, 119).²⁸⁷

Gula Çemê Pêrre'de, *Gağan*'da üç gün oruç tutulduğu, dördüncü günün ise bayram havasında kutlandığı ifade edilir. *Kalo Gağan*, bu günlerin en özel ritüeli olarak resmedilir:

“Dördüncü gün bayram idi. Gağan Bayramında insanlar çoğunlukla pêsare²⁸⁸ pişirirler ve komşulara dağıtırlardı. Ama Gağand'ın en önemli özelliği kuşkusuz Kalo Gağand'ın [Yaşlı Gağand] geliyordu. Yaşlı Adam aksakallıydı ve kıyafetleri eski püsküydü. Sırtında torbası, omzunda çantası, elinde değneğiyle ev ev dolaşırdı. Gezerdi ama yalnız değildi, karısı Fatike de yanbaşındaydı. Yaşça Fatike Kalık'tan bir hayli gençti. Kalık, Fatike ile geldiğinde kalık değneğiyle kapıyı vurur, bazı özel sözler söyler ve yiyecek maddeleri toplardı” (Gula Çemê Pêrre, 269).²⁸⁹

Ti Tewrê Payîza Şîya'da olduğu gibi, *Gula Çemê Pêrre*'de de yiyecek toplayan *Kal/Kalo (Kalo Gağand)* ve yanında bulunan kadın kılığına girmiş kişi, evlerden yiyecek toplarlarken, kadın kılığındakine sarkıntılık edilmeye çalışılır:

“Evin büyükleri yaşlı adamın torbasına yiyecek birşeyler koymaya çalışırken çocuklar ve gençler etraflarına toplarırlardı. Gençler etraflarında gider gelirler, Fatike'ye el atarlardı. Bunlar öyle yapar da Yaşlı Adam hiç durur mu. Kalık da elindeki bastonla

²⁸⁶ [Serê serre ke ame, rocşênê Gağandi bimbarek kerdêne. Gağandu de pêro ferqi mabên ra dariyêne we. Gağand serba her keşi rocşên bi. Çi şênatiya hewle vıraziyêne. Khalkhek wertê dewe de çerexiyêne, domani huyiyêne, kokımı verê dêsu de xeceliyêne. Gonia azebu giriyêne, locinu ra düyê hewzi biyêne berz, serê dewe neqşênê. Hedıra qomi, veyveê ke sanıku de çewres roce u çewres sewe ramenê, jê dine germ u nerm biye.]

²⁸⁷ [Domanê dewi pêro reşti bi pê, taini kincê ciniko, taini salvari, taini teniye kerdî bi rüyê xo ra, jüyê bi bi mêrdı, jüyê bi bi ciniki, kê kê feteliyêni.]

²⁸⁸ Hayır için dağıtılan, sac altında yapılan bir ekmek türü.

²⁸⁹ [Roja çarîne roşane biye. Roşana Gaxanî de miletî vêsêrî pêsare potêne û cîranan ra vıla kerdene. Labelê taybetiyê Gaxanî yo tewr muhim, bêguman ameyişê Kale Gaxanî bi. Kalik, merdimêde erdişesipî yo kortkin bi. Turikê²⁸⁹ eştêne doşa xo ya kî heqibe nêne ro harmeyê xo ser; çogana xo dest de, keye bi keye gêrêne. Gêrêne hama tena nê, cinîka xo Fatike ki lewe de biye. Serrê Fatike, kalikî ra xeylê kêmi bî. Kalik bi Fatike ra ke ameyî, kalikî bi çogana xo ber dêne piro, tayê vateyê taybetî vatêne û çiyê werdişî dêne arê.]

tak rak bunlara vururdu ve böylece onları kadınından uzaklaştırırdı” (Gula Çemê Pêrre, 270).²⁹⁰

Ti Tewirê Payîza Şîya ve *Moriber* romanlarında olduğu gibi, *Gula Çemê Pêrre*'de de, toplanan yiyeceklerin çocuklar ve gençlerce köy evlerinden birinde bir araya getirildiği ve pişirilerek yendiği ifade edilir:

“Sonra da köyün çocukları ve gençleri bir evde toplanır, Kalo Gağan'ın topladığı şeyleri pişirir ve yerlerdi.” (Gula Çemê Pêrre, 270).²⁹¹

“Gençler sonra da bir çadırda toplanır ve kendileri için helva pişirirlerdi.” (Ti Tewrê Payîza Şîya, 157).²⁹²

Alıntılardan da anlaşıldığı gibi *Gağand*, hem bir tür yılbaşı şeklinde kutlanan ve üç günlük orucu da içeren bir bayramı, hem bu bayramın hususi bir özelliği olan *Kal*'ı (Yaşlı Adam'ı), hem de toplanan yiyecekleri ifade eden bir sözcük olarak kullanılmaktadır. Yine *Gağand*, Aralık ayını adlandırmak için de kullanılmaktadır. Evlerden yiyecek toplayan *Kalê Gağand*, birçok yönüyle Noel Baba'ya benzetilmiştir. *Kalê Gağand*'ın yanında kadın kılığına girmiş kişiye cinsel gönderimli şakalar yapılması, aslen bir Hıristiyan Azizi olan ve günümüzde Noel Baba'ya evrilmiş bulunan St. Nikolas'ın yaşamıyla ilintili görünmektedir.

Günümüzde Türkçe'de Noel Baba (*İng.* Santa Claus) adıyla bilinen ve Noel arifesinde çocuklara hediye getiren biri olarak ünlenen figür, hemen hemen tüm Hıristiyanlarca, Aziz Nikolas'ın (St. Nicholas, Nikola, Klaus) evrilmiş bir biçimi görülmektedir. Hollanda kültüründe *Sinterklaas* olarak adlandırılan Noel Baba, Amerika kıtasına göçen Hollandalıların o zamanlar 6 Aralık'ta ölümünü andıkları ve Coca Cola şirketinin 1930'lu yıllarda bir reklamında kullanıldıktan sonra²⁹³-Frankfurt Okulu savunucularının uzun süre

²⁹⁰ [Pilanê keyeyi tawo ke çî amade kerdêne ke bikerê turikê kaliki, doman û xortan dorme ro ci girewtêne. Xortî dorme ro amêne-şiyêne, dest eştêne ra Fatike. Ma înan wini kerdêne, kalik qet vînetêne. Kalikî kî bi çankilê* destê 20 têq û req dêne înan ro, bi o tore cinîka xo ra fistêne dûrî.]

²⁹¹ [Peyê cû doman û ciwanê dewe keyeyêde bîyêne topî, çiyô ke Kale Gazani do arê potêne, werdêne, şahîye kerdêne.]

²⁹² [Ciwani dima yew xeym de ameyenî peyser û xo rê helaw pewtenî.]

²⁹³ Zelazko, Alicja. "Was Santa Claus a Real Person?". Encyclopedia Britannica, Invalid Date, <https://www.britannica.com/story/was-santa-claus-a-real-person>. Accessed 12 March 2022. Saat: 17:58.

önce saptadıkları gibi-bir kültür endüstrisi ürünü olmuştur. Tarihsel açıdan varlığı belgelenmemişse de, Antalya'nın Myra antik kentinde 4. Yüzyılda yaşadığı düşünülen Aziz Nikola, adına yapılmış birçok kilisenin bulunması ve gelenekte yer alması dolayısıyla, gerçek bir kişi görülmektedir. Aziz Nikolayla ilgili yaygın anlatıya göre, kendisi, “*yoksulluktan dolayı çeyizlik alamayacak durumda olmalarından dolayı kötü yola düşme tehlikesi yaşayan üç genç kızkardeşe altın vererek yardım etmiştir*”.²⁹⁴

Noel Baba, birçok kültürde, dolayısıyla çeşitli coğrafyalarda birçok ortak unsurla ve takvimsel açıdan yakın zamanlarda ortaya çıkan bir figür olarak belirmektedir. Zaza kültüründe *Kal* veya *Kalê Gağand* olarak yer alan bu figürün, yaşam öyküsü göz önüne alındığında, Aziz Nikolas'a benzerlik gösterdiği görülmektedir. Özellikle Kuzeyli Zazaların *Gağand* günlerini üç günlük oruçla geçirmeleri Nikola'nın yardımsever ve dindar bir kişilik biçiminde resmedilmesiyle bir araya getirildiğinde bu ortaklık daha bariz bir biçim almaktadır.

Gağand'ın/*Kal*'ın, yanında kadın kıyafeti giyinmiş kişiye yönelik cinsel taciz girişimlerini değneğiyle savuşturarak engellemeye çalışması, Aziz Nikola'nın kötü yola düşme tehlikesi olan kızkardeşlere yardım ederek çeyizlerini karşılamasıyla birlikte incelendiğinde, kökeninde kadınların onurunu korumaya yönelik bir teşebbüsün bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Kalo Gağand* ile birlikte dolaşan kişinin bir genç kız değil, esasen erkek olan ama kadın kıyafeti giyinmiş bir erkek olması, hem toplumun kadın onuruna olan düşkünlüğünü hem de oruçla idrak edilen günlerin eğlence kısmının altında yatan gerçeği ifade etmesi açısından dikkat çekmektedir.

3.4. İnançlar ve değerler

3.4.1. Tek tanrı yaklaşımı

İncelenen romanlara da yansıdığı gibi, Zazaca konuşan topluluklarda tanrı adlandırması için kullanılan başlıca sözcükler *Haq/Heq*, *Alla/Ella* ve *Homa/Huma* kavramlarıdır. Bu üç terimin topoğrafyası Zaza topluluklarının mezhepleri ve inançlarıyla koşutluk gösterdiği gibi, dilin lehçeleri için yapılan

²⁹⁴ The Editors of Encyclopaedia. "St. Nicholas". *Encyclopedia Britannica*, 10 Dec. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Saint-Nicholas>. Accessed 12 March 2022, Saat: 18.10.

tasnifle de paraleldir. Özetle, çoğunluğu Şafii olan Merkez bölgelerinde, tanrıyı adlandırmak için, Arapça *Allah* lafzının sondaki -h ünlüsünün kaybolmuş biçimi *Alla* ile *Homa/Huma* tabiri kullanılır. Kuzey bölgelerinde yaşayan Alevi Zazalar arasında *Haq/Heq* kavramı yaygınken, Güneydeki Hanefi Zazalarda ise *Allah* lafzının baştaki ünlüsünün Türkçedeki gibi a- değil e- ile, Arapça'da da telaffuz edildiği şekliyle, yani *Ella* biçimi kullanılmaktadır.²⁹⁵

Merkezde baskın olan Şafii Zazaların *Homa* kavramının, Müslüman toplumların tanrı adının karşılığı olarak kullandıkları “Allah” lafzı dışında farklı bir gönderimi bulunmamaktadır. Öyle ki günlük dilde, *Huma Teala* (Allahu Teala), “*Homa biyaro weri/hurê*” (harf. “Allah’ın izniyle) gibi ifadeler sıklıkla kullanılır. Hatta, özellikle Zaza edebiyatı söz konusu olduğunda, rahatlıkla İslami edebiyat olarak adlandırılabilen klasik Zaza edebiyatı ürünlerinde de söz konusu kavram sıklıkla kullanılmıştır.²⁹⁶ Bu kavramın, Kuzey ve Güney lehçelerinde neredeyse kullanılmıyor oluşu, oldukça ilginçtir. Özellikle Alevi Zazaların inançları İrani halkların eski dinleri ve inançlarıyla irtibatlandırıldığı için Kuzey ağızlarında bu kavrama rastlanmıyor oluşu ilk bakışta anlaşılır değildir.

Kavramın Kuzeyli/Alevi Zazalara yabancı oluşu, *Gula Çemê Pêrre*’nin başkarakteri Kiğılı *Gulcane* ile Diyarbakır Dicleli *Perixane* arasında geçen bir diyaloga yansır. *Perixane*, *Homa bi xeyr kero*²⁹⁷ deyince, arkadaşı *Gulcane*, *Homa* sözcüğünün anlamını bilmediği için cümleyi anlamaz. *Perixane* da

²⁹⁵ Zazacada sözcük sonunda -ah hecesine rastlanmaz. Diğer İrani dillerde de farklı varyantları bulunan günah “günah”, ferîştah “elçi, melek”, siyah “siyah” gibi sözcüklerin Zazacada guna, ferîşte, siya gibi biçimlerle yer alması sözcük sonu -h sesinin Zazacada kaybolduğunu destekleyen örneklerdir.

²⁹⁶ Kavram, ilk Zazaca eser olan Ehmedê Xasi’ye ait *Mevlidun Nebiyyel Kureyşi* adlı eserde şöyle geçer: *hem çî mañlûku kô humây halkî yî kerd û tiyârâ vet çînyikû hakkî yi* (Özer, 2016:63), *Ger bipersi hikmeti Humây terâ / Gû bibû zey meşke perçe ey birâ* (Dağılma, 2017:70). Yine ilk örneklerden olan ve 1947-48 yıllarında Şeyh Muhammed Ensari tarafından yazılmış olan *Raro Raşt* adlı eserde de, “*Ki Hoday di mewcûd î tim bê guman*” (Zilan, 2016:73) ve “*O emrê Hoday bi we rind ca zî ard*” (age, s.76 vd.) gibi yerlerde de geçer. 1970 yılında yazdığı Mevlid’inde aynı kavrama yer veren Hunî (*namey Hoday vac heyveyrî (hêverî), pê namey Hoday ak berî/Yi Homa dî, wi şî xwi ra, ey heyne dî mevac zur a* [Yeşilkaya, 2014:64,85]), kavramı sık kullanan klasik edebiyatçılarıdır. Yine 1981 yılında kendi imkanlarıyla bastırıldığı *Eqidetu’l-İmani* adlı eserinde, Molla Muhammed Hezani de, *Be’dê cû Rehman Rehîm dest pêbike, Hemedê Hoday zey sena pê zêde ke*” (Çiftçi, 2015:37) gibi farklı yerlerde Homa kavramını kullanır.

²⁹⁷ [Allah hayretsin]

“*Homa, Heqê şima yo. Şima vanê Heq, ma vame Homa* ²⁹⁸ diye yanıt verir. Yine başkarakteri Alevi olan *Piltane*’de de Diyarbakır Dicleli *Espar*’ın bir şiirinden yapılan alıntı dışında, romanın tamamında tanrı kavramı için *Haq* sözcüğü kullanılmaktadır. İncelenen romanlardan Kuzeyli yazarlar tarafından yazılan *Moriber, Kilama Pepûgî, Kilama Şilane* ve *Her Çi Beno Sanike*’de *Homa* kavramına rastlanmamaktadır. Anılan eserlerde yalnızca *Haq/Heq* kavramı yer alır. *Teresiye Çemçe*’de *Homa* sözcüğü, *Hume* biçimiyle de yer alır. Edebiyatı oluşum aşamasında olan Zaza dilinde ve Zazaca yazılmış diğer edebi türlerde olduğu gibi, romanlarda da, ayırt edicilik özelliğinden dolayı, yine de hem Kuzey hem Güneyli romancıların eserlerinde tanrı kavramı için *Homa* kavramına yer verilir.

İlerleyen sayfalarda inançlarıyla ilgili kimi özelliklerine değinilecek olan Alevi Zazalarda, tek tanrı için kullanılan baskın kavram, *Haq/Heq* kavramıdır. Sözcüğün, dilde kullanıldığı anlam itibariyle Arapça kökenli bir sözcük olduğu açıktır. Zazacada ve Türkçede ilk bakışta bir hukuk terimi olarak göze çarpan *hak* sözcüğü, bilhassa tasavvuf terimi olarak günümüzde her iki dilde tanrı anlamında da kullanılmaktadır. Kavramın Kuzey bölgelerinde tanrı anlamında kullanılması, *Sileman*’da, gençlere tavsiyede bulunan *Ap Sımayil* tarafından bir anlamda şöyle gerekçelendirilir:

-Zaten O’nun en güzel, en hoş, en sevgili adı bizim dilimizdedir. Hiç bunu düşündünüz mü?

Gençler dinliyorlardı, şöyle sordular:

“Nasıl amca?”

-Biz Hakk deriz

-Yani Homa, yani Allah!”

“Tabii ki. Homa da bizim dilimizdir. Allah, Arapların dilidir. Bizim dilimizde *Haq*’tır. Anlamı halk arasındadır da. *Haq* sevmektir, *Haq*, paylaşmaktır, *Haq*, birbirine sırt vermektir. *Haq*, hakkına sahip çıkmak, başkalarının hakkını savunmaktır. Hakkın olmadığı yerde kardeşlik yoktur, insanlık da. Siz de işinizi hakkıyla yapmalı, güzel yol

²⁹⁸ [Homa, sizin Hakk’ınızdır. Siz Hakk dersiniz, biz Homa]

tutmalısınız. Dünyada Şeytanlığın çok oluşuna bakmayın, *Haq*, ondan büyüktür. Dünyanın sütunu *haq*'tır, güzelliştir." (Sileman, 269)²⁹⁹

Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş esnasında yaşananları; temelde Zazalar, Kürtler ve Ermeniler gibi farklı halkların ilişkilerini konu edinen *Kilama Pepûgî*'de, tek tanrı adlandırması için yalnızca Alevi Zazaların *Heq* kavramı kullanılır. Hâkim bakış açısının kullanıldığı yerlerde yazar, "*Kürt Cibran aşiretine göre Ermenilerin bir tanrısı ve peygamberi olsa da Alevilerin (Alevi Zazaların) bir tanrısı olmadığına inanıldığını*"³⁰⁰ (*Kilama Pepûgî*, 12) ifade eder. Romanın farklı yerlerinde, farklı karakterlerce gönderimler yapılan "tanrı" kavramı, soyut özelliklerinden yalıtılmış bir kişi gibi yer alır. "*Tanrının, Kerbela faciasından beri kendilerini terk ettiğini, bu yüzden tanrının kendi tanrıları değil onların tanrısı*" olduğunu söyleyen *Îbrayîmê Talî* karakterine cevap veren *Hesen* karakteri, bu sözlerin ona yakışmadığı şekilde karşılık verince, *Îbrayîmê Talî* şöyle der:

-Yahu Hesen! Senin dediğin tanrı çoktan bize küstü. Haksızlığa karşı çıkmadığımız o gündən beri bize küsülüdür. Boşu boşuna adamın yakasını tutmuş bırakmıyoruz. Yahu yoksul adamın tanrısı da yoksuldur. Senin dediğin tanrı ne zaman bize sahip çıkmış kardeşim? Tanrı, Osmanlı'nın ve Kürd'ün tanrısıdır (*Kilama Pepûgî*, 28).³⁰¹

Hesen karakteri, "O zaman bizim tanrımız kim?", diye sorunca, *Îbrayîmê Talî*, "*Bizim tanrımız da çok büyük ve güçlüdür, Hesen. İntikamımızı onlara bırakmaz. Bizim tanrımız yüksek dağdır. Bu yüzden ziyaret yerlerimiz hep yüksek yerlerdedir kurban*" (*Kilama Pepûgî*, 28)³⁰² der. Aynı romanın

²⁹⁹ [Xora namé Ey yo rindek, namé Ey yo wes, namé Ey yo delali zoné ma de ro. Sîma qe ser ro fikriyay?"]

Cencu gos déné, yinu pers kerd:

"Çıtury apo?"

"Ma vame Haq!"

"Yani Homa, yani Allah!"

"Heya! Homa ki zoné ma o, Allah zoné Aravuno. Zoné ma de Haq o. Mané xo werté quli de ro ki. Haq has kerdena, Haq bare kerdena, Haq jubini ré phoşt biyaena. Haq, haqa xo ré wayir vejyaene, haqa sari ré wayiriye kerdena. Cao ke haq çin o wuza bırayiye ki çin a, mordemiye ki. Sîma ki guné karé xo eve haqiye bıkeré, eve rındiye rae ra şeré. Niamede dina de Seytaniye jede ra, hama haqe ey ra pila. Wostina dina haq a, rındi ya...]

³⁰⁰ [Gorê Cibrana heq û peyxamberê Hermeniya bî, feqet ê dîna çîn bî.]

³⁰¹ [-Ero Heso Heso!.. Ero o heqo ke ti vana rewna ma ra miradıšo. Çi waxt ke ma verê niheqîye de dest kerdo xo, o tewr a taw ma ra miradıyo. Ma bîla sebep qanê xo soyno ra mêrikî, niverdanme ra. Ero heqê feqîrî kî feqîr o. O heqo ke ti vana kamcî rojê ma rê wayîr vejîyo bırayêm? Heq heqê Osmanîya û Kurmancî yo.]

³⁰² [Heqê ma kî xêlê pîl û xurt o Hesen. Qesasê ma kesî rê car ra nivêrdano. Heqê ma kowo berz o bırayêm. Coka zîyarê û dîyarê ma tim û tim cawo berz der ê mi qida...]

farklı bölümlerinde haksızlık yapıldığında tanrının varlığından şüphe duyulmasını ifade eden gönderimler bulunur. Ermeni kadınlarını yakalayıp öldürmek isteyen *Mam* karakterine, *Birazayê Useni* (Usen'in erkek kardeşinin oğlu) karakteri, “*Bunların da bir tanrısı var, bunu sana bırakır mı? Eğer tanrı varsa bunu size bırakmaz. Siz Yezid'i bile geçtiniz. Kendinizde misiniz?*” (Kilama Pepûgî, 151)³⁰³ diye karşılık verir.

Zazalarla aralarında tarihsel, genetik ve dilbilimsel akrabalık kurulan milletlerden Farslar, Beluçlar, Talişlar ve Kürtler gibi İrani halkların dillerinde Türkçeye de *Hüda* olarak geçen *Khuda*, *Xoda*, *Xweda* adlandırmalarına Zazacada rastlanmadığı gibi, Zazaca'da tanrıyı adlandırmak için kullanılan *Homa* sözcüğüne de Zazaca'daki anlamıyla günümüzde konuşulan İrani dillerde rastlanmaz.³⁰⁴ Ancak kavram, etimoloji açısından Sanskrit dilinde *soma*, Avesta'da *haoma* ile irtibatlandırılabilir. Bu irtibatlandırmanın keyfi ve rastlantısal olduğu düşünülmemelidir. İrani diller içinde tasnif edilen Zazacanın bir üst grubu Hint-İrani dillerdir ve Hint-İran dilleri de Hint-Avrupa dil ailesine mensup kabul edilmektedir. Ve Zazacanın söz varlığı da İrani dillerle ve Hint dilleriyle akrabalık gösterdiği için kavramın Sanskrit *soma* ve Avestaca *haoma* ile akrabalığı incelenmelidir.³⁰⁵

Kavramın burada konulaştırılması *homa/huma* kavramının Avesta dilindeki *haoma* ile ses benzerliğidir. Zazacada kullanılan kavram *homa/huma* veya *hûma* biçimindeyken sözcüğün ilk hecesindeki “o/u/û” ünlüsü Avesta dilinde çiftünlü “oa” biçiminde yer almaktadır. Ancak *soma* ve *haoma*

³⁰³ [Ka heqê nê mêrka kî esto, ti naye kena, hela o to rê naye verdano? Eke heq esto naye şima rê ki nivêrdano ero. Ka şima Yezidî ra kî vêrno ra. Şima hayrê xo ye?]

³⁰⁴ Mc Kenzie'nin Pehlevi sözlüğünde *hôm* biçimiyle yer alan sözcüğün kutsal *hom* bitkisi olduğu görülür. Bkz. D. N. MacKenzie (1986), *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, Antony Rowe Ltd, Chippenham, İngiltere. s. 44.

³⁰⁵ Daha önce kimi gezginlerin ve araştırmacıların farkına vardıkları benzerlik Sir William Jones'un Sanskrit, Yunanca ve Latince arasındaki benzerliği belirgin bir biçimde fark etmesi ve Thomas Young'ın 1813 yılında bu benzerliğe ad koymasıyla Hint-Avrupa terimi (Hint-Cermen terimiyle birlikte) yaygınlıkla kullanılmaya başlanmıştır. Önceleri Aryan dilleri olarak tanımlanan Hint-İran dilleri, Avesta ve Sanskrit dilinin büyük benzerliği nedeniyle dillere büyük ilgi görmüştür. Vedaların dili olan Sanskrit ile Avesta dilini karşılaştıran Martin Haug iki dilin grameri arasında küçük farklılıklar olduğunu, bu farklılıkların da Almanca ve Flemenkçede olduğu gibi büyük oranda sesbilimsel ve sözcükbilimsel farklar olduğunu dile getirmiştir. İki dilin ses değişimlerini inceleyen yazar ses değişimlerden söz ederken Sanskrit dilindeki sözcük başında gelen s- sesinin Avestada h- olarak görülmesi örneğinden yola çıkar. Haug'un verdiği ilk örnek Sans. *soma* ile Avesta dilindeki *haoma* sözcükleridir. İki dilde kökteş oldukları bilinen *soma-haoma*'ya dair zengin bir literatür vardır.

kavramları her iki dilde de bugün Zazalar tarafından kullanıldığı anlamda tek tanrı için kullanılan kavramlar değildir. *Haoma* sözcüğü Avesta dilinde bir bitki adı ve tanrısal bir varlık olarak geçer.³⁰⁶ Kavram, Zerdüştî gelenekte sağlık, kuvvet, sevinç ve ölümsüzlük verdiği inanan dini içecek ve yazatadır (Polat, 2019:96). Zerdüştilikte³⁰⁷ her sabah *Hom-Yasna* töreni düzenlendiği, hazırlanan *haoma* içkisinin içildiği (Polat, 2019:96) belirtilmektedir. Dolayısıyla sözcük ya bir içki türü ya da tanrısal özellikleri haiz bir varlık, bilhassa Zerdüştiliğin ileri dönemlerinde meleğimsi bir varlık olarak görülmektedir. Ancak yukarıda da değinildiği gibi hakkında yapılan çok sayıda yayına rağmen içecek anlamına da gelen *haoma*'nın ne tür bir bitkiden üretildiğine ve içeriğinin ne olduğuna dair araştırmalar net bir sonuç vermez.³⁰⁸

Sözcüğün ikinci anlamı olan tanrısal bir varlık oluş, Zerdüştilik tarihinde tartışmalı bir kavramdır. *Haoma/Hom* kavramını Gatha'da varlığı tartışmalı teolojik kavramlar olarak inceleyen Polat, *Haoma*'nın Hint ve İranlıların ortak dini kültürlerinden olduğunu, Hint mitolojisinde ve Rigveda'daki *Soma*'nın şifalı, faydalı şeylerin yaratıcı tanrısı, ayrıca tanrı ve insanların içeceği olduğunu, Avesta'da ise *Haoma*'nın Ahura Mazda'nın *yazatası* ve dini içecek konumunda olduğunu (Polat, 2019: 96) belirtir.³⁰⁹

³⁰⁶ <https://www.iranicaonline.org/articles/haoma-i> ve <https://www.iranicaonline.org/articles/haoma-ii>. Erişim: 11.06.2022. 15:42.

³⁰⁷ İslam Ansiklopedisinde Zerdüştilik, Zerdüş'tün tebliğ ettiği, monoteist bir teoloji içeren inanç ve düşünce sistemine sahip ilk dönem Mecusiliği (Gündüz, Şinasi, "Mecûsilik", *DİA*, C. 28, ss. 279-284) şeklinde tanımlanmaktadır. *Yazata* ise Kadim İran'da Tanrı karşılığında kullanılan bir sözcük olarak yer almaktadır. *Yazata* sözcüğünün çoğul biçimi olan *Yezdan*, günümüz Farsçasında tıpkı Zazacadaki *Homa* sözcüğünde olduğu gibi tanrı anlamında kullanılmaktadır. *Yezdan* sözcüğü, *Gafil Ne Bilir* adlı bir mehter marşında da yer almaktadır:

*Allah yolunda cenk edelim, şan alalım şan
Kur'an'da zafer vâdediyor Hazret-i Yezdân.*

(<https://istanbulmehteran.com/mehter-marslari-ve-sozleri-69> Erişim: 04.02.2022, 15:48).

³⁰⁸ Tam bu bağlamda *The Soma-Haoma Problem: Introductory overview and observations on the discussion* başlıklı makale yazarı Jan E.M. Houben'in çalışmasının başına aldığı filolog ve Hintbilimci Max Müller'e ait şu sözü hatırlamakta yarar var: "Gerçekte tarihsel bir araştırma dalı olan araştırmadan matematiksel bir kesinlik özelliği bekleyerek çalışmaya girişmek bilimsel dürüstlük işareti değildir... Meselenin doğası gereği yaklaşık tahminlerle yetinmemiz gereken yerde matematiksel kesinlik umanlar ancak en acemilerdir. Bkz. Jan E.M. Houben. *The Soma-Haoma problem, Introductory overview and observations on the discussion*, Electronic Journal of Vedic Studies, 2003. halshs-02173553, s.1.

³⁰⁹ Zazaca terimin izini süren, *Huma/Homa/Homma Adı Üzerine Bir İnceleme*, adlı makalede, günümüz Zazalarında İrani kutsal bir içecek olan "haoma içkisinin" ve meleğimsi "Haoma" inancının, kültürünün, ritüelinin ve duasının yer almadığı, aynı şekilde, Eski İrani ve Türk edebiyatında erkek veya kadın adı olarak geçen *Huma*, *Humay* gibi sözcüklerin de Zazaca şahıs adlarında yer almadığı, eldeki mevcut veriler ışığında, Zazaca *homa/huma* adının

Zazacanın temel sözcüklerinde yer alan *va* “hava, rüzgâr”, *asmen* “gökyüzü”, *varun* “yağmur” gibi sözcüklerin, kökteş oldukları rahatlıkla anlaşılacak biçimlerle, kadim Hint-İran dinlerinde tanrısal varlıklar için kullanılmış olması, günümüzde Zazacada tek tanrı için kullanılagelen *homa* sözcüğünün Zerdüştilik ve Eski İrani dillerde yer alan *haoma* kavramıyla alakalı olduğu görüşünü güçlendirmektedir.³¹⁰

3.4.2. *Xızır*

Şafii ve Hanefi Zazalarda *Xıdır* biçimiyle yer alan *Xızır*, bilhassa Alevi Zazalarda tanrısal özellikler gösteren bir figürdür. Bir erkek adı olan Hıdır adı Türkiye’de en çok Dersim’de rastlanan bir isim³¹¹ olmakla birlikte, sözcük, Arapça’dan Türkçeye Hızır, Zazacaya ise *Xıdır* veya *Xızır* olarak geçmiştir. Ancak *Xıdır* adının *Xızır* varyantı, Dersim’de yalnızca efsanevi/tanrısal/mitolojik özellikler gösteren Hızır’a özgülenmiştir. Erkek ismi olan *Xıdır*’ın yaygın olarak kullanılmasına rağmen *Xızır*’ın sadece burada irdelenen mitolojik/dinsel figür için kullanılması, *Moriber*’de geçen, “*Hızır’ın kendi de bu dağlarda dolaşıyordu*” (Moriber, 13-14)³¹² inanışını, yani Hızır’ın neredeyse Dersimli oluşunu adeta doğrulamaktadır.

Geleneksel olarak Müslüman toplumların hepsinde Hızır’a dair birbiriyle farklılaşan aktarımlar ve inanışlar vardır. Kur’an’da bu isme rastlanmaz. Ancak geleneksel anlayış Kehf Suresi 65-82. ayetler arasında kendisinden söz edilen, Hz. Musa ile arkadaşlığı dile getirilen ve “kullarımızdan bir kul” (Kur’an, 18, 65) olarak nitelendirilen kişinin Hızır olduğu yönündedir. Bu ayetlerde geçen ve ‘*kullarımızdan bir kul*’ olarak adlandırılan kişi, yaptığı işlerin sebebi ve hikmeti anlaşılabilir bir şekilde resmedilmektedir. Arapça kaynaklarda *hadır* (*hadr*, *hıdr*) şeklinde yer alan’

egemen, kutsal, yüce anlamına geldiği, kavramın, tanrının sıfatını betimlediği ve yaratıcı yüce tanrının kastedildiği (Özer, 2022:45-46) ifade edilmektedir.

³¹⁰ Zazalarla ilgili önemli bir antropoloji çalışması yapmış olan Werner, kitabının bazı bölümlerinde (Werner, 2017: s.72, 168, 223 vd.) Zerdüş’t’e, Zazalarda ve Kürtlerde *Serdüş* dendiğine değinir. En azından Zazaca eserlerde, folklorunda veya Zazacayla ilgili yayınlarda böylesi bir adlandırmaya herhangi bir kaynaktan rastlayamadık.

³¹¹ Türkiye Kişi Adları Sözlüğüne göre 2009 yılı itibariyle Dersim’de 18 yaş üstü 3511 kişi Hıdır ismiyle kayıtlıdır. Bu rakam, Hıdır adının en çok kullanıldığı şehri ifade etmektedir. Sözcüğün Hızır biçimine ise 1553 kişiyle en çok Rize’de rastlanmaktadır. Bkz. <https://turkadlar.com/?c=&ad=h%C4%B1d%C4%B1r> Erişim: 04.02.2022, 20:05.

³¹² [Xızırê xo ni koo dı feteliyên.]

kelimenin “ahdar, “yeşil, yeşilliği çok olan yer” manasındaki *ahdar* ile eş anlamlı olduğu”³¹³ belirtilmektedir.

İslam âlimlerince peygamber, veli veya melek olduğu konusunda hakkında değişik görüşler ileri sürülmüş olan Hızır kıssasına, TDV İslam Ansiklopedisine göre (agk.) Batılı doğubilimciler, Gilgames destanındaki Utnapiştım, İskender destanındaki aşçı Andreas, Ahd-i Atik’te bir peygamber olarak yer alan ancak öyküsüne yer verilmese de Yahudi efsanelerinde öyküsü anlatılan İlya ve son olarak da Grek mitolojisindeki Glaukos/İlyada anlatılarının kaynaklık ettiğini ileri sürmüşlerdir.

İslam, Hıristiyan ve Musevi geleneklerinde ve Eski Yunan mitolojisi gibi birçok kültürde çeşitli adlarla yer alan ve heterojen özellikler gösteren Hızır figürü, Friedlaender’e göre çok sayıda efsane ve mitlerden kaynaklanan, çeşitli köken ve karakterlere sahip bir figür olarak İslam fetihlerinden önce de Müslüman topraklarda var olmuştur.³¹⁴

Dersim Alevi Kürt Mitolojisi Raa Haq’da Dinsel Figürler adlı çalışmasında Hızır’a geniş biçimde yer veren Gürdal Aksoy, senkretik özellikler gösterdiğini dile getirdiği Hızır’ın, Ugarit tanrısı Kothar³¹⁵ olduğunda karar kılar ve bu araştırmasının, mitolojik simgelerin, motiflerin arkasındaki tarihsel, toplumsal anlamları keşfederek, uzun bir yolculuktan sonra mümkün olduğunu ve ayrıca ulaştığı bu sonucun yalnızca mitolojik bir figürün kökenine, kimliğine ilişkin bir yanıt değil aynı zamanda çeşitli kültürlerin tarihine ve farklı toplulukların dini aidiyetlerine verilebilecek bir yanıt da olduğunu ifade eder (Aksoy, 2006:292).³¹⁶

³¹³ <https://islamansiklopedisi.org.tr/hizir> Erişim: 14.02.2022, 20:47.

³¹⁴ Friedlaender, İ (1914) “Khıdr” maddesi, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edited By James Hastings, et. al, Volume VII, T & T Clark, Edinburgh, 1914, s. 693.

³¹⁵ Brittanica’da Kothar’ın, Batı Samilerde Kothar-wa-Khasis (“hüner ve kurnazlık”) adıyla da bilindiği, antik Batı Samilerde Kothar’ın, Yunanlıların Hephaestus (Tr. Hephaistos) adlı tanrılarına denk olan bir el sanatları tanrısı olduğu ifade edilmektedir. Bkz. The Editors of Encyclopaedia, "Kothar", *Encyclopedia Britannica*, 3 Aug. 2010, <https://www.britannica.com/topic/Kothar>. Accessed 11 November 2022). Erişim: 11.11.2022:14.05.

³¹⁶ Khaziyeva, Tatar yerel geleneklerinde Hızır-İlyas terimini araştırdığı makalesinde, Kazak halkbilimci S. Kondibay’ın, Hızır adının Kazak halk geleneğinde ikinci derecede bir karakter olan Kodar ile benzerliğine dikkat çektiğinden söz eder (Khaziyeva, 2020:318).

İncelenen romanlarda *Xızıro Kal* “Yaşlı Hızır” şeklinde de adlandırılan *Xızır*, dua edilirken kendisinden yardım talep edilen bir figür olarak ortaya çıkmaktadır. *Pîltane*’de, kadın karakterlerden biri, “*Ey derya ve denizdeki Hızır, sen bize cömertlik et! Çoluk çocuğumuza talih ver! Haksızlığı bizden uzak tut! Ey dar saatte yetişen, darda olana yetiş!*” (*Pîltane*, 10)³¹⁷, der. Aynı eserin bir başka yerinde, “*Hakk’a şükürler olsun seni gördüm, şükürler olsun ki Yaşlı Hızır seni bana getirdi*” (*Pîltane*, 199)³¹⁸ denilerek, Hızır, kendisinden yardım istenen ve dilekleri yerine getiren bir güç şeklinde tanımlanır.

Her Çi Beno Sanike’de, “*Ne Hızır görünüyordu ne de beyazımsı elbiseleri*” (*Sanike*, 8)³¹⁹ şeklinde beyaz elbiseli betimlenen Hızır, Dersim Terteleşi’nde bebeğiyle mağaraya saklanmışken ölen bir kadının emzirdiği bebeğinin yardımına yetişen bir güç olarak, “*Annesi öldükten sonra üç gün üç gece annesinin kucagında ağlayıp durmuş. Artık Hızır tarafından mıdır, nasıl olmuşsa, annesinin sütü kesilmemiş*” (*Sanike* 40)³²⁰ ifadeleriyle karakterize edilir. Aynı romanda, yağmurdan sonra güneşin açması, Hızır’ın hikmeti şeklinde açıklanır; “*Hızır’ın hikmetiydi. Bunca yağmur, bunca doludan sonra güneş yine başını çıkarmıştı*” (*Sanike*, 121).³²¹

Moriber’de, “*Ey Hızır, Ey Hakk Teâla, Ey İmam Hüseyin, Ey Ali, derdi*” (*Moriber*, 246)³²² şeklinde seslenilerek dua edilmektedir. *Gula Çemê Pêrre*’de, annesi, başkarakter *Gulcane*’ye, “*Yaşlı Hızır arkadaşın olsun, elinden, kolundan tutsun. Kerbela Ovasının On İki İmamı seni darlıktan ve kötülükten uzak tutsun, dedi*” (*Gula Çemê Pêrre*, 267)³²³ denilerek Hızır, On İki İmam ile kendisinden yardım talep edilen bir “kişi” gibi tanımlanmaktadır.

³¹⁷ [-Ya Xızirê serê derya û dengijî, ti ma rê bê comêrdiye! Talî êxbal bide zav-zeçê ma! Neheqî, ma ra dûrî bere! Ya Xızirê saeta tenge, kam ke tenge der o, ci rê rew birese!]

³¹⁸ [Şikirê Haqî bo mi ti diya, şikir bo ke Xızirê Kalî ti mi rê arda.]

³¹⁹ [Xızır ki nêasêne, kincê xuyê sîpelay ki.]

³²⁰ [Hirê roc u hirê sewî, mua xuya ke merda, vîrara dae de, xorê berbo vîneto. Êndi hetê Xızırî ra beno, çitur beno, sitê mua xo nêbiriyo.]

³²¹ [Hêkmeta Xızırî biye. Hondê şiliye ra, hondê torg u torjile ra dime tiji reyna serê xo vetêne]

³²² [“Ya Xızır, ya Hequ tala, ya İmam Usên, ya Eli” vatêni.]

³²³ [Xızıro Kal to de heval bo, dest û bojîyê to bigêro. Des û Di İmamê Deşta Kerbela to tenge û xirabîye ra dûrî fiyê,” vat.]

Bir başka yerde “*Ey sabahın meleği! Ey Muhammed! Ey Hızır! Siz bana güç verin ki yolumu şaşırmayayım!*” (Piltane, 127)³²⁴ şeklinde dua edilmektedir. *Her Çi Beno Sanıke*’de, “*Bir kapı üstümüze kapansa Hızır’ın eliyle başka bir kapı açılır. Hızır cömerttir. Dar saatte yetişir.*” (Sanıke, 90)³²⁵ denilerek, Hızır’ın, yardım konusunda hazır ve nazır olduğu ifade edilmektedir.

Kilama Pepûgî’de de *Xızır*, düşmanlarca zor duruma düşürüldüğünde kendisinden yardım talep edilen tanrısal bir figür şeklinde vafedilir:

Ey alemin Hızır’ı, sen varsın var, ne diyeyim ki! İnşaallah yıldırımların Kurmancların köylerinde çakar. Tanrı haksızların kökünü getirsin. Tanrı varsa bunu onlara bırakmaz. Onların ömrünü bahar ayında biten çiriş otuna döndürür (*Kilama Pepûgî*, 129)³²⁶

Aynı çalışmanın kimi yerlerinde, Birinci Dünya Harbinde Doğu Anadolu bölgesini işgal eden Ruslarla savaşmak için köyden götürülen gençlerin bir kısmının kaçtığı ifade edilir. Kaçanlardan biri Hızır’ın kendisine görüldüğünü söyler. Hızır ona, “*Kalk, daha öldürülmemişken buraları terk et git. Senin bu savaşla bir alakan yok, çocuklarının yanına git. İşte ben de burada Rus toplarının başındayım*” (*Kilama Pepûgî*, 333)³²⁷ demiştir. Yine başka bir yerde karakterlerden biri şöyle söyler: *Orada köydeyken bir rüya gördüm, Hızır bana, adamlarını al kaç, dedi, ben bu kez Rusların tarafındayım. Rusların toplarının başındayım. Sizin bu savaşla alakanız yok*’ (*Kilama Pepûgî*,346).³²⁸

Köyleri işgal edilmiş olan *Xıd* karakteri, kış mevsiminde ve karlı bir havada olmalarına rağmen Rusların nasıl donmadıklarını merak ederek annesine sorar: “*Anneciğim, sence Hızır Rusların ağzına da kuru üzüm verir*

³²⁴ [Ya melekê serê şodiri! Ya Mihemed! Ya Xızir! Şima qewete bidé mi ke ez raya xo vîndî mekera.]

³²⁵ [Eke ju çêber ma sero cadino, destê Xıziri ra çêbero de bin ki beno ra. Xızır comerdo! Sata tenge de reseno...”]

³²⁶ [-Ya Xızirê homete ma ti esta, ez se vajî. Sala bulizgê to dewanê Kurmancîye ra nînşo. Heq koka pîyayê niheqî bîyaro. Heq ke esto naye dînarê niverdano. Emrê dîna keno emrê heliga usari.]

³²⁷ [Urzê hena ke nîyama kiştene bitekne şo. Karê to bi ne şerî nikewto, xo rê şo lê domananê xo. Ez na wo îta serê topa Urizî der o.]

³²⁸ [Mi uja dewe de hewne dî, xızirî mi ra va mordemanê xo bicê bireme, ez nafa hetê Urizî der o. Ez na wo topa Urizî ser ra wo. Karê şima bi nê şerî nikewto.]

mi? (Kilama Pepûgî, 484)³²⁹ Annesi, şöyle karşılık verir: “*O bizim Hızır’ımız, bizim darlanmamızı ve kötülüğümüzü istemez. Rusların Hızır’ı yoktur*’ (Kilama Pepûgî, 484).³³⁰ Annesinin anlattıklarında çelişki sezilen çocuk şöyle cevap verir:

Madem öyleyse Hızır neden Kurmanc adamlarını kurtarmış. Babam bana daima bu olayı anlatırdı. Bir gün Kurmanc adamlar tipiye yakalanmışlar, Tanrıya seslenmişlerse de tipi bitmemiş. Bu kez de Hızır’a seslenmişler. Böyle seslenince tipi dinmiş ve her şey normale dönmüş... Yolun etrafında kar ve tipi varmış ama yola kar düşmüyormuş. Yolları sıcakmış, yazmış. Bunlar Hızır’ı çağırınca, sana kurban keseceğiz, demişler. Ama Kurmanclar eve varınca başlarındaki bitleri çıkarmışlar ve ezmişler. Alevilerin Hızır’ını kandırdık, bu da kurbanı, demişler. Aradan bir gün geçmemiş, kış ortasında eve yıldırım düşmüş, içeride kim varsa ezmiş. Her bir parçaları bir yere gitmiş. (Kilama Pepûgî, 484)³³¹

Alıntılanan kimi bölümlerde de görüldüğü gibi tanrısal birer varlık görüldükleri için kendilerinden yardım istenen *Wayir, Xızır, Duzgın veya Sultan Baba* gibi çeşitli figürler/güçler/varlıklarla birlikte, güneş ve dağ gibi doğal varlıklar da tanrısal özellikleri haiz varlıklardır. Ancak bunlardan yalnızca Xızır Günü adına tutulan bir oruç bulunması, Xızır figürünün Alevi Zazalar arasındaki istisnai yerini ortaya koymaktadır.

Yine Zazaların asırlardır yaşadığı coğrafyada habitatına sıkça rastlanan yaban keçisi için, *Her Çi Beno Sanike*’de, “*Kurtlardan başka bir de Yaban Keçisi, Hızır’ın Keçisi dağlardan inmezdi*” (Sanike, 6)³³² denilerek, yaban keçisi Hızır’a ait bir canlı sayılır. Aynı romanda yaban keçisiyle ilgili şu ifadeler yer alır:

“Eski zamanlardan beri yaban keçisi buraların halkından korkmazdı. Çünkü yaban keçisine tüfek doğrultmak suç sayılırdı. Bazılarına göre yaban keçisi Hızır’ın idi,

³²⁹ [Daye ma ti vaje, Xizir ejkije keno fekê eskerê Urizî?]

³³⁰ [O xizirê ma wo, xirabîya û tengîya ma niwazeno. Xizirê Urizî çîno.]

³³¹ [-Ma eke henên o, Xizirî qey pîyayê Kurmancî xelesne ra. Pîyê mi, mi ra dayîm na mesela qesi kerdêne; Roje ke pîyayê Kurmanciye ko de miyonê puk de manenê, vengê Heqî danê nidane ke puk nibeno asan. Nafa kî vengê Xizirê ma danê. Seke henî veng danê puk vindeno û beno asan... Der-dormê raye de puk o, labelê puk nikuno raye ser. Rayê ser ra germ o, amnan o. Îna ke vengê Xizirî do vato: "Ma to rê qurbanê kenî me." Feqet Kurmancî ke reşte çê serê xo ra aspijê veta û kerda ban. Vato: "Ma pê Xizire Elewîya xapit, na kî qurbana dê wa." Wertê ra roje nivêrena ra, mîyonê a zimistanî de bulizge do çêyî ra, kam ke zerê de esto pijiqno. Her pişka dîna na ra hete ser.]

³³² [Vergu ra qeyr, ju ki Malo Pesk, Malê Xizirî kou ra nêamêne war.]

bazılarına göre Kırk Atlı'nın idi. Bu nedenle yaban keçisi köylülerden kaçmazdı. Köylüler de onlara aldırılmazdı” (Her Çi Beno Sanıke, 84-85)³³³

Moriber'de, *Sey Bali* adlı sıradışı karakter Hz. Ali ile Hızır'ın aynı kişi olduğunu sezdirir: “*Bizim Ali'miz başkadır, ben senin o [kitaplardan] okuduğun Ali'den söz etmiyorum. Ben Ali dedim mi sen onu Hızır bil*” (Moriber, 116)³³⁴ der. Aynı eserin başka bir bölümünde, “*Benim dediğim Ali*”, *dedi, yine çenesi öne doğru çıkmış halde, dumanı sakalına üfleyerek, “Ali, dardayken Hızır'dır, Sivas'ta Pir Sultan'dır, darağacında Seyit Rıza'dır, Munzur'dur, gündür, Tanrı'dır, güneştir, aydır*” (Moriber, 116)³³⁵, der *Sey Bali*.³³⁶

3.4.3. Wayir

Yukarıda dile getirildiği gibi, Zazaların tek tanrı için kullandıkları kavramlar üç tanedir. Ancak bu kavramlar dışında kendisine tanrısal/ilahi nitelikler atfedilen hatta bazen tanrı anlamında kullanılan başka adlandırmalar da vardır. Bunlardan biri *wayir/wıhar/wihêr/wahêr* gibi biçimleri de bulunan ve Zazacada yaygın olarak “sahip” anlamına gelen, ancak hem incelenen romanlarda hem kimi müzik eserlerinde hem de farklı yörelerin konuşma dilinde tanrısal bir sıfat olarak yer edinen *wahar* terimidir. *Kılama Şilane*'de, dünyanın bütün medeniyetlerini Türk kıldığı ifade edilen öğretmen, Atatürk'ü de “tanrıların tanrısı” gibi gösteren biri olarak nitelendirilir: “*Kuşkusuz Atatürk'ü de “tanrıların tanrısı” yaptı* (Kılama Şilane, 33).³³⁷

Moriber'de, âşıklık geleneğinden gelen gezgin halk ozanı Davut Sulari'den alıntılanan, *Ha Wayiro* (Ey Sahibim/Tanrı(m) adlı deyişte, “*Sen ki benim Sahibimsin/Tanrımsın Duzgın*”³³⁸ denilmektedir. Kavram, *Her Çi Beno*

³³³ [Waxto virên ra nat malo Pesk sarrê nacay ra nêtersêne. Çike tıfong estena malê Peski tomete biye. Gorê tayinu, malo Pesk, malê Xızırı bi. Tayine ki vatêne, malê Çewres Aspariyo. Cokao malo pesk dewıcu ra nêremêne. Dewıci ki pêskarê cı nêbiyêne.]

³³⁴ [“Eliyê ma baxsi o, o Eliyo ki to wando, ez qalê iy nêkonı. Mı ki Eli vat, to iy Xızır bızanı.”]

³³⁵ [“Eliyo ki ez voni,” vat, oncia çenika xo raver dê, dü verda herdisa xo ro, “Eli tengı dı Xızıro, Sêvaz dı Pir Sultano, darı dı Sey Rızao, Düzgino, Muzıro, roco, Heqo, ticia, asmeno.]

³³⁶ *Ehl-i Haklar'da Toplumsal İlişkiler* adlı makalesinde Karaca, İran'ın Pave şehrinde ortaya çıktığı söylenen Ehl-i Hakk inancının kurucusu Sultan İshak'ın, etnik kimliği bilinmemekle beraber Gorani olduğunun aktarıldığını belirterek (Karaca, 2020:52) Ehl-i Hakk mensuplarının da Sultan İshak'ın Anadolu'da Hacı Bektaş Veli olarak zuhur edince Türkçe konuşmuş olduğuna inanıldığını (Karaca, age:54) belirtir.

³³⁷ [Bê şık Atatürk ki kerd “wayirê wayıran”]

³³⁸ [To ke wayirê mına, Duzgın]

Sanike'de, tanrı veya tanrısal özellikleri olan varlıklar, Hızır, diğer ermişler veya “dağ” için kullanılır. Romanda, “*Öyle olsun ki tanrılarımın uzaklaşmayayım*” (Çiya, 47)³³⁹ veya “*Siz Tanrılarınızın içini acıttınız*” (Çiya, 89)³⁴⁰ gibi ifadelerde kavram, türbeleri ziyaret edilmesi gereken ermişler için kullanılmaktadır.

Yine, “*Doğrudur*” dedi, “*ben Tanrımı gördüm. Tanrım bana aşikâr oldu. Yarına kalmaz Sultan Baba toplarını düşman üstüne gönderir*” (Çiya, 112)³⁴¹ veya “*Bu sözleri öylesine rahat ve içten söyledi ki sanırsın Tanrısıyla yüz yüze gelmiş ve her şeyi kulaklarıyla duymuş*” (Çiya, 112)³⁴² gibi ifadelerde wayir olarak nitelenen kişi ermişlerden olan *Sultan Baba*'dır.

Kilama Pepûgî'de de kavram, hem “sahip” hem “tanrı” anlamında yorumlanabilecek biçimlerde kullanılır: “*Tanrı size sahiplik/tanrılık yapsın. Tanrı sizden razı olsun*” (Kilama Pepûgî, 131).³⁴³ Başka bir yerde, “*Ey kardeşler. Tanrı ve İsa sizi tek tek korusun, size sahiplik/tanrılık etsin*”, (Kilama Pepûgî, 194)³⁴⁴ denilmektedir. Hızır'a hitap edilen bir başka bölümde, “*Ey yaşlı Hızır. Kurt kuş şimdi onu bize verdi, kurtardı. Ey Hızır, sen varsın ya. Ona sahiplik/tanrılık et*” (Kilama Pepûgî, 209),³⁴⁵ denilmektedir. İrani halkların eski bir tanrıçası olduğu gibi, Ermenilerde de *Anahit* biçimiyle yer alan ve tapınılan su tanrıçası *Anahit*'e gönderimde bulunulan bir yerde, *Ey suların sahibi/tanrısı Anahite, sen varsın!* (Kilama Pepûgî, 59)³⁴⁶, denilmektedir.

Her Çi Beno Sanike'de, “*Tanrımız, Yerin ve Göğün Tanrısı Yaşlı/Ermiş Hızır bizi kötülüklerden korusun*” (Çiya, 92)³⁴⁷ denilerek Hızır, “*Bazıları da,*

³³⁹ [Heni bo ke, ez ki wayirunê xora düri meşêrine]

³⁴⁰ [Sîma zerrê Wayiru xori dazno]

³⁴¹ [“Raştia” vake, “mî, Wayirê xo di. Wayirê mı mirê bi eşkera. Sodıra nêmaneno, Sultan Baba topunê xo rusneno serê dîsmeni.]

³⁴² [Ni qesey heni reet u zerre ra vati ke, tıvana, Wayirê xode amo têrû, her çî ebe gosunê xo heşiyoyê pê]

³⁴³ [Heq şîma rê wayîrtîne bikero, Heq şîma ra razî bo.]

³⁴⁴ [Gelê biraya. Heq û İsa şîma tek bi tek qorî kero, şîma rê wayîrtîne bikero.]

³⁴⁵ [Ya xiziro kal. Têyro turî nika o layîke ma werdo xelesno. Ya xizir ma ti esta, ci rê wayîrtîne bike.]

³⁴⁶ [Ya wayîra awa, ya Anahîte ma ti esta!..]

³⁴⁷ [Wayirê ma, Xiziro Khalo ke Wayirê Hard u Asmêniyo, ma xırabiye ra bisevekno.]

O'nun kendisi de Tanrıdır. İnsan, Tanrılarını birbirinden ayıramaz, onları birbirleriyle karşılaştıramaz" (Çiya, 107)³⁴⁸ denilerek ise "dağ" kastedilir.

Bu anlatımlardan da anlaşıldığı gibi, Hızır veya Sultan Baba gibi ermişler için de, öteden beri çoğu kültürde, sanat tarihinde ve felsefede "yücelik" duygusuyla özdeşleştirilmiş olan "dağ" için de aynı kavramın kullanıldığına tanık olmaktayız. Yücelik duygusu atfedilen *Güneş* de Alevi Zazalarda tanrısallık özelliği olan bir varlıktır. *Sıleman*'da, yaşlıların gençlere şunları söylediği aktarılır:

"Kim size güneş ateştir derse bununla sizi kandırıyordur. Güneş ateş değildir, Woli-Mihemmed'in nurudur. Tanrı, rahmetini ve cömertliğini yeryüzüne göndersin diye ışığını ona vermiştir. Tanrı ona öyle demiştir. Zaten Woli ve Mihemmed de birdir. Peygamber şöyle demiştir: Ali bendir, ben de Aliyim!" (Sıleman, 7-8).³⁴⁹

Dikkat çekilmesi gereken bir nokta da *wayir* kelimesinin daha sık biçimde tanrı veya tanrısallık bir sıfat olarak yer aldığı *Her Çi Beno Sanike*'de ve diğer eserlerde, bu sıfatın/kavramın Hz. Muhammed için kullanılmamasıdır. Aynı şekilde Alevi Zazalarla ilgili yayınlarda da bu tarz bir ifadeye rastlanmamaktadır.

Tek tanrı adlandırması için kullanılan ve günümüzde Zazacaya özgü olduğu anlaşılan *Homa* kavramının Avesta dilindeki *haoma* ile ses ve anlambilimsel yakınlığıyla birlikte düşünüldüğünde, yukarıda değışkeleriyle yer alan *wayir* kavramının da Ahura-Mazda kavramıyla irtibatlı olabileceği akla gelmektedir.

Öncelikle, tıpkı soma-haoma terimlerinde olduğu gibi, Avesta dilindeki *ahura* ile Sanskrit dilindeki *asura* arasında da hem dilbilimsel hem de dinler tarihi alanında koşutluk varsayıldığını dile getirmek gerekir. Her iki kavramın, hem Hintçe'de hem de yüzyıllarca din adamlarının ezberinde kaldıktan sonra yazıya geçtiği ve Zerdüş'ten sonra hem Avesta dilinin hem de inancının büyük bir dönüşüm geçirmiş olması nedeniyle, Avesta metinlerinde ve Zerdüştilik

³⁴⁸ [Tayine ki vatêne, O be xo ki Wayiro. Mordem nêşikino Wayirunê xo jubini ra cêra kero, têver sano]

³⁴⁹ ["Kam ke vano tij adir a, pé sima xapneno. Tij adir niya, riyé Woli-Mihemmedi ya. Haqi nuré do ae ke, rametiya xo, coemerdiya xo birusno riyé dina. Haqi cı ré nüya vato. Xora Woli eve Mihemmedi ra ki jü yé. Péxamberi hen vato: Ali ezun e, ez ki Alün e!"]

inancındaki karşılıklarıyla ilgili birbiriyle çelişen birçok husus bulunmaktadır. ‘Ahura sözcüğünün “rab”, “efendi”, “önder”, “sahip” anlamlarına geldiği’ ve Avesta metinleri içinde Zerdüş’t’e ait olduğu kabul gören “*Gatha’da bu kavramla genelde tanrı, iki yerde manevi varlıklar, üç yerde ise Zerdüş’ün kastedildiği*” (Polat, 2019:57) söylenmektedir. Avesta uzmanı Polat, Mazda sözcüğünün Avesta ve İrani metinlerde sadece tanrıyı ifade eden bir terim olarak kullanıldığını, dolayısıyla Ahura Mazda’nın yaratıcı büyük bilgin, rab manasında çevirisinin Avesta metnine ve İran dillerine uygun olduğunu (Polat, 2019: 58) dile getirir.

Zazacada *ahura* kavramı, bu cümlede yazıldığı biçimiyle bulunmaz. Başka dillerden Zazacaya geçen sözcükler ve Zazacanın kendi içinde kalın ünlü “o” ve “u” sesleri sözcük başında *we-* veya *wı-* biçimini alır. Dolayısıyla Zazacada Arapça “Osman” sözcüğü *Wesmu(n)* biçimiyle, Türkçe “Ulu” ve Arapça “Ali” sözcüğü *Woli* biçimini alırken, Zazacanın kendi içinde *uca/wica* “ora, orası” gibi ses değişimlerine rastlanır. Yine *h* ve *y* ses değişimi Zazacanın bilinen ses değişimleridir. Bu ses değişimi burada üzerinde durduğumuz *wahar-wayir* örneğinde de görülmektedir. Ama Avesta dilinde sözcük başında bulunan *ah-* hecesinin *wa-* biçimine dönüşmüş bir örneğine Zazacada rastlayamadık. Bu durumda, söz konusu ettiğimiz *wahar/wayir* sözcüğünün Avesta dilindeki *ahura* sözcüğünün bir varyantı olduğu veya sözcükte bir ses değişimi olabileceği görüşünü, yalnızca Zazacada sözcük başında *ah-* hecesiyle başlayan bir kelimeye rastlanmıyor oluşu kanıtlayabilir.³⁵⁰

3.4.4. *Dewrêş/hardê dewrêşi*

Romanların bir bölümünde, Dersim’e, *Hardê Dewreşi* “Dervişin Toprağı” denir.³⁵¹ *Her Çi Beno Sanike*’de, “*Bu Derviş’in toprağında hiçbir şey böyle sonsuza kadar aynı kalmıyor*” (Her Çi Beno Sanike, 32),³⁵² “*Hayır, Derviş’in toprağı da böylesi kirlilikleri kabul etmezdi*” (Her Çi Beno Sanike,

³⁵⁰ Asna, *Bingöl’de Atasözlerinin Tahlili* adlı çalışmasında, *Wûhar eywun siya sipi*: Evrenin sahibi siyah ile beyazdır, atasözüne yer verir (Asna, 2014:67).

³⁵¹ *Hard/ard*, Zazacada “yeryüzü, toprak parçası” anlamına gelmektedir. Ancak tamlamanın Türkçe çevirisinde *hard*, “toprak” şeklinde çevirildi.

³⁵² [Na hardê dewrêşi sero, qe ju çi ki heni hata be peyniye jê virêni nêmaneno.]

53)³⁵³ veya “Ağaçlar, yalçın dağlar, taşlar, su, Derviş’in toprakları tamamen Ziyaretgâh idi” (Her Çi Beno Sanike, 81)³⁵⁴ yer alan ifadelerden, Dersim’in, “Derviş’in Toprağı/Toprakları” olarak nitelendirildiği anlaşılmaktadır.

Gula Çemê Pêrre’de, köylerinden zorunlu göçe maruz bırakılan başkarakterin büyükannesi, memleketi özlediğini söyleyen *Gulcane*’ye, “*O Derviş’in toprakları öylesine içimizde kaldı ki erken veya geç bir gün geri dönecek ve orayı şenlendireceğiz*” (*Gula Çemê Pêrre*, 76)³⁵⁵ der. Dersim’in ve toprağın anneye benzetildiği *Moriber*’de, başkarakter *Ekber*’e, dedesi, “*Bu Derviş’in toprakları bir anne gibi çocuklarının kokusunu küçüklüklerinden tanır*” (*Moriber*, 203)³⁵⁶ der. *Sileman*’da da güneş, Woli-Mihemmed’e; buna paralel Dersim de Derviş’a ait algılanır: “*Woli-Mihemmed’in güneşi dünyaya yüzünü gösterdiği gibi Derviş’in toprağını da yavaş yavaş ısıttı*” (*Sileman*, 66).³⁵⁷

Türkçedeki “derviş” sözcüğüyle aynı kavram olduğu anlaşılan *dewrêş*, romanlarda, “mübarek”, “pir”, “bir işte ustalaşmış kişi” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ağaç dikimi ve bakımı konusunda uzman biri olan *Minas* karakterine, *Her Çi Beno Sanike*’de, ağaçların dervışı denir: “*İnsanlar artık ona “Ağaçların Dervışı” derlerdi. Söylendiğine göre Minas ağaçların dilini biliyormuş. Ağaçlarla konuşuyor. Ağaçlar Minas’ın öğrencisi olmuş. O, ağaçların piridir*” (Her Çi Beno Sanike, 58).³⁵⁸ Aynı romanda, daha önce Türkçe konuşanların parmakla gösterildiği, ancak “*Şimdilerde bizim dilimizi, Derviş’in Topraklarının Dili’ni konuşanları parmakla gösteriyoruz*” (Her Çi Beno Sanike, 115)³⁵⁹ denilerek, Zazacanın Derviş’in dili şeklinde tanımlandığı görülür.

Türkçeye günümüz Farsçasındaki *derviş* biçimiyle girmiş olan sözcük bütün Müslüman milletlerin dillerinde mevcuttur. Sözcüğün, ‘esas itibariyle

³⁵³ [Nê, hardê dewrêşî ki qîlêrê nianêni qebul nêkerdêne.]

³⁵⁴ [Dari, koê berzi, kemeri, awuke, hardo dewrêş pero-pia Jiargey bi.]

³⁵⁵ [Hende ke o herdo dewrêş zerrîya ma de mend; rew-herrey, şikîme rojê ragêrîme, reyna bikeme şên.]

³⁵⁶ [No herdo döwrêş zê jü mae boa domanonê xo qîçekekini ra nas keno”]

³⁵⁷ [Tijya Woli-Mihemmedî riyê xo ke misna ra homete, harrdê Dewrêş giran giran kerd germîn.]

³⁵⁸ [Sarr êndî cîrê, “Dewrêşê Daru” vatêne. Heni vaciyêne ke, Minas zonê daru zaneno. Daru de qesey keno. Dari biyê talibê Minasi. O, Pirê daruno.]

³⁵⁹ [Nika uyo ke zonê ma, Zonê Hardê Dewrêşî qesey keno, ey ebe bêçîke musneme.]

“muhtaç”, “yoksul” ve “dilenci” anlamlarına geldiği ve ‘geniş bir coğrafyada uzun süre kullanılması sebebiyle değişik mânalar kazanmış’³⁶⁰ olduğu belirtilmektedir. Ancak kavram, Türkçe’de, aynı zamanda “sade bir yaşam süren, aza kanaat getiren” gibi anlamlara da gelmekteyken, Merkez Zazacasında, *doryeş/dorêşek* biçimiyle, ayrıca bir erkek adı olarak da yer almakta ve “kanaatkâr”, “gezgin”, “abit” anlamına gelmektedir. Kavram, Müslüman toplumlarda, aynı zamanda bir tasavvuf terimi olarak da kullanılmaktadır. Orta Farsça’da (Pehlevice) *driyoş* biçimiyle yer alan sözcük, Avesta metinlerinde *drigu* olarak geçmektedir.

Kavramın *drigu* ve *adhriğu* biçimlerini konu edinen makalesinde Thompson (2002:416), sözcüğün Pehlevice kökteşinin ‘yoksul’ anlamına geldiğini, Sogdcadaki *drywsk* kelimesinin ise Hıristiyan ve Maniheizt metinlerinde ‘tarafdar, öğrenci’ anlamında kullanıldığını³⁶¹ söyler. Sanskrit dilindeki kökteşi *adhriğu* ile Avesta dilindeki *drigu* biçimlerinin semantiğini tartışan yazar, sonuç bölümünde, Avesta dilindeki *drigu*’nun kök biçim olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla *dewrêş* sözcüğünün Avesta kaynaklı olduğu ileri sürülmektedir. Yazar, *drigu*’nun Avesta dilinde basitçe “yoksul, muhtaç, bağımlı” anlamlarına gelmediğini, Barr’ın da belirttiği gibi, Zerdüştilikteki *drigu*’nun, sınımsız biçimde Tanrı tarafında duran ve yalnızca ona bağımlı olan sakin ve dindar biri ve Peygamberin (Zerdüş’tün) akidesinin hakiki bir takipçisi’ şeklinde tanımlar.³⁶²

Sözcüğün Kuzey Zazacasında ‘Yeryüzünün Dervışı’ biçiminde kullanılması, *dewrêş* sözcüğünün dini referanslı bir kavram olduğunu göstermektedir. Ancak bir de *dewrêş* olarak nitelendirilen kişilikler yahut *dewrêş* niteliği olan karakterler de vardır. *Her Çi Beno Sanike*’de, “Babalarımız ve dedelerimizden bize kalan yayla bize mezar oldu” diyen *Khalık* karakterine, torunu, “Bu yüzden mi bizim yaylaya ‘Yatır/Türbe Yaylası’ deniyor?” (Her Çi Beno Sanike, 47)³⁶³ diye sorunca, *Khalık*, “Hayır! Orada,

³⁶⁰ Yazıcı, Tahsin, "Derviş", *DİA*, C. 9, ss. 188-190.

³⁶¹ Thompson, George (2002), "Adhriğu And Drigu: On The Semantics of AN Old Indo-Iranian Word", *Journal of the American Oriental Society*, Apr.-Jun., 2002, Vol. 122, No. 2, Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday (Apr.-Jun., 2002), pp. 411-418. <https://www.jstor.org/stable/3087637>.

³⁶² Age, s. 416.

³⁶³ [-"Serba ney warê marê, 'Warê Hewsi' vacino?]

yaylanın tepesinde, derviş bir adam, mübarek bir adam defnedilmiştir” (Her Çi Beno Sanike, 147)³⁶⁴ diye cevap verir.

Kilama Pepûgî'de *Dewrêş*, bir karakterin adıdır. *Moriber*'de, derdine derman bulamayanların başvurduğu ermiş biri olarak nitelendirilen ve bilhassa Hızır günlerinde ziyaret edilen *Ana Qereçi* tiplemesi bir *döwrestir*. Bir kadın olan *Ana Qereçi*'ye, nasıl derviş olduğunu, herkesin derviş olup olamayacağı sorulduğunda, şöyle cevap verir:

“Kızım, günlerden bir gün yine böylesi bir Hızır günüydü, artık akşam olmuştu, kocam çocuklarıyla yataktaydı, artık uyuyacaktık. Tam gözlerimi kapadığım bir andı, birden kapı çalındı, biri kapıyı vurdu. Gittim, kapıyı açtım ki ne göreyim! Kapıda bekar bir genç var.

Seni tanımıyorum, kimsin? Dedim

-Ne yapacaksın, sana birşey soracağım; itikadın var mı, yok mu? Diye sordu.

Tabii ki var, dedim.

-Bugün Hızır günü, gözlerini kapat, seni bir yere götüreceğim, dedi.

Kocam uyuyor, küçük çocuğum var, onu bırakamam, dedim.

‘Korkma, daha çocuk uyumadan gelir ona yetişirsin’ dedi. O öyle deyince kabul ettim. Gözlerimi kapadım, gidip bir mağaranın önünde çıktım (Moriber, 75).³⁶⁵

Gözlerini bir mağarada açan karakter, mağaranın içinin insan dolu olduğunu, içeride kırk kapı bulunduğunu, bir köşede de yığınla altın olduğunu görür. Onu götüren genç, altınları mı, parayı mı yoksa Hakk'ın yolunu mu alacağını sorunca, “*Ne altınları ne de parayı [alırım], Hakk'ın yolunu tutarım*” (Moriber, 75)³⁶⁶ diye cevap verir. Yaşlı bir adam, onda itikat olduğu kanaatine

³⁶⁴ [Nê! Uca de, serêniya warê made ju mordemo de dewrêş, mordemo de bimbarek wedardayiyo.]

³⁶⁵ ["Kêna mı, roco ra oncia nani zê roca öwroêni rocê Xızırı di daa san bi, mêrdê mı bı lacê min'a cılı dı biy, ma endi kutêni ra. A deqa biye, mı çimê xo nay bı werê, birdı kiber cıniya, jüyê da kiber ro. Mı şıyo, kiber kerd ya, ekı laceko dı azeb kiber dero. Mı vat, 'Ez to nas nêkoni, to kamay?' Vat,

'To se kenay, ez to ra çiyê pers konı; itıqat to dı esto, çino?' Mı vat

'Xora esto.' Vat,

"Öwro rocê Xızırıo, çimonê xo kip ki, ez to boni caê' Mı vat,

Mêrdê mi rakutio, domanê mino sawi esto, ez iy ca ver nêdoni'. Vat,

'Metersı, doman kı hona nêşıyo xo, ênay, resenay cı.' İy kı hini vat, mı qebul kerd. Mı çimê xo kip kerdı, şımı verê mığarê dı veciyaymı.]

³⁶⁶ [Nı zerno, nı perıo, ez raa Heqı gêni.]

varır. Birlikte gittiği genç, bu kez başka bir kapıyı açar. İçerisi tambur doludur, birini kapar ve çalar, deyriler söyler, hepsi sema yaparlar. “*Sema dönmeyi bilir misin?*” diye sorarlar. “Çocukluğumdan beri”, diye cevap verir. Gençler de kalkıp sema dönerler. “Cennet ve cehennemi orada anladım”, der. Başka bir kapı gösterirler, içerisi karanlıktır, altı sudur, “Burası cehennemdir, burada sorgu-sual yapılır”, denir.

Sonra bir başka kapı açılıp kendisine gösterilir. Burada da su olukları vardır, bazı oluklardan bol, bazılarında damla damla su akmaktayken, bazısından da su ancak sızarak gelmektedir. Ona, orada rızkın dağıtıldığı söylenir. Kendisine oluklar gösterildikten sonra, genç, onu kendi evinin kapısının önüne getirir ve bir daha dünyalık peşine düşüp düşmeyeceğini sorunca, Ana, “*O günden sonra ne çocuğa meme verdim ne de dünyalık peşinde koştum, her şeyi terk ettim, şafak vakti uyandım ki derviş olmuşum*” (Moriber,76)³⁶⁷ der.

Köylüler, Ana Qereçi’ye, dağda gördükleri büyücek bir yılan hakkında soru sormaya gelmişlerdir. Ana Qereçi, bu yılanın uzun boylu bir kıza göz koyduğunu, yani ona zarar vereceğini söyler: “*O yılan için de, o sırtını Tawuxi dağına yaslamış, gözü uzun boylu bir kadında. Her Allah’ın günü dört gözle onu bekliyor, kızgınlığı geçmeden durmaz,*” (Moriber, 76)³⁶⁸ der. Romanın sonlarına doğru başkarakterin sevdiği kız, Altun, bu yılan tarafından öldürülecektir.

3.4.5. Bir tanrısallık imgesi olarak doğa

Yukarıdaki paragraflarda da görüldüğü gibi, romanlarda, Hızır gibi dini/mitolojik kişiler, Sultan Baba gibi ermişler ve “dağ” gibi varlıklar da tanrısallık özellikler gösterirler. Güneşin de *Woli-Mihemed*’in nuru olduğuna inanılır. Romanlarda, “dağ” ve “güneş” gibi varlıklara canlılık atfedilmesi animizm özellikleri olarak görülmektedir.³⁶⁹

³⁶⁷ [Qereçi “Raa Heq ramını “Hakk’ın yolunu sürdürüleceğim” der ve “A rocı ra tepia mı nı cıcık da laceki, ni ki kuto düneliğ, her çi mı ca verda, lëla usto ra kı biyo döwrës.]

³⁶⁸ [Saba i mori ki, “iy qe xo sano Koê Tawuxi, ica ra nêvecino, çimê iy cinika di dergi dero. Roca Heqi çar çimon’a raa ay pino, hata ki hêrsê xo tey meno ro, nêfindeno”]

³⁶⁹ Saran, ilkel insanın-günümüzde de bazı toplumlarda rastlanıldığı gibi-ölümleri rüyasında yaşar olarak gördüğü için tüm ruhlar âlemine ölümsüzlük atfetmiş olduğunu; ruhlar fikri doğaya ugulandığında doğaya tapmanın geliştiğini; ruhların ağaçlarda, nehirlerde ya da

Sileman'da, askerden dayak yiyen köylülere, yaşlılar, “*Güneş çıkıyor, hep birlikte yalvaralım*” (*Sileman*, 467)³⁷⁰ derler. Gençler, bugüne kadar yalvarışlarının/dualarının kabul edilmediğini söyleyince, cevaben, “*Yüzünüzü yıkayın oğul, güneş bizi böyle görmesin*” (*Sileman*, 467)³⁷¹ derler.

Gula Çemê Pêrre'de, *Zere* karakteri, Güneşe şöyle seslenir:

“Ey mübarek/kutsal güneş. Sen ki dünyayı karanlıktan kurtarıp aydınlatırsın. Sen ki ısınla her şeye can verirsin, bereket getirirsin. Cömertliğe gel. Cömertliğe gel ve fakir fukaraya sahip çık. Kan içicinin ağzını kapat. Ben... Onlara sahiplik et, bizi minnete muhtaç etme...” dedi ve devam edip gitti.” (*Gula Çemê*, 79)³⁷²

Moriber'de, *Khılı* (k.) karakteri için şöyle denilir: “*Khılı, sabahtan kalkmıştı, saçını yine her zamanki gibi önüne salmıştı, kapı eşiğinde güneşe dönmüş, dua ederek Ekber'in yolunu gözlüyordu*” (*Moriber*, 98).³⁷³ Bir başka adı da *Bimbareke* (Mübarek) olan Güneş, *Her Çi Beno Sanike*'de de kendisine dönülerek dua edilen bir doğa unsurudur; “*Mübarek'e döner, ellerini açar, dua ve ricada bulunurlar*” (*Her Çi Beno Sanike*, 77).³⁷⁴

Moriber'de, başkarakter *Ekber*'e, “*Güneş ışığı çıktığında/şafak attığında dua edin, Varlık senin/sana ait olsun, bize de bir köşe! Şafak attıktan sonra ya 'sabahın şafağı' ya da 'sabahın meleği' deyin*” (*Moriber*, 217),³⁷⁵ şeklinde tavsiyede bulunan *Esı* adlı yaşlı kadının bu ifadelerini anlamayan *Ekber*'in, “*Sabahın Meleği nedir, halacığım?*”³⁷⁶ diye sormasını, *Sey Bali*

hayvanlarda yerleşebileceğine inanıldığından yağmur, ateş ve rüzgâr tanrıları gibi doğayla ilgili canlılar dünyasının biçimlendiğini; monoteizmin de bu tanrıların içinden birinin en kuvvetli sayılması nedeniyle ortaya çıktığını (Saran, 1992:190) ileri sürerek Edward Tylor'ın bu ruhlar doktrinine “animizm” adını verdiğini aktarır. Ancak yazar, antropolojiyi sistemli bir disiplin haline getirdiği kabul edilen (Saran, 1992:267) ve bilhassa sosyal antropolojide önemli bir figür olan Tylor'ın, bu fikrinin, öğrencisi Andrew Lang'ın çalışmalarıyla sarsıldığını, Lang'ın, *ilkel toplumlarda dahi yaratıcı ve koruyucu tek tanrı fikrinin var olduğunu göstermeye çalıştığını* (Nephan, age:190) dile getirir.

³⁷⁰ [“Tij vejina! Péro piya mineta xo keme!”]

³⁷¹ [“Riyé xo buşiyé la lao; tij ma nüya mevino!”]

³⁷² [“Ya rojo bimbarek. Ti ya ke dinya tarî ra xelesnena kena roştî! Ti ya ke bi tanîya xo can dana her çî, hîr û bereket ana! Bê comerdîye. Bê comerdîye û feqîr û fiqarî rê wayîriye bike. Fekê gonîwerî bigê. Mi pol û pojîyê na çêl çukî do ra to dest. Ci rê wayîriye bike, ma motacê mixenetî meke!...” vat û devam kerd şîye.]

³⁷³ [Khılı lêla veştî bi ra, porrê xo oncia verday bı xo ser, sômigi sero verê xo çarnay bi roci, düay kerden'a raa Ekberi pitêni.]

³⁷⁴ [Xo çarnenê Bimbareke, destunê xo kenê ra, dua u recay kenê.]

³⁷⁵ [“Lêla roc ki erceno, düao bikerê! Hometa to rê, koseko jü ma rê! Pey ra safaq esteni di ya 'safaqê sodiri' ya ki 'melekê serê sodiri’”]

³⁷⁶ [“Melekê serê sodiri çiko, amiki?”]

karakteri “*Aydınlıktır*”³⁷⁷ şeklinde yanıtlar. Aynı romandaki yaşlı karakterlerden *Juk*, güneş ile konuşur: “*Hu, dedi. “Beni bu dümdüz taşlar gibi kızartsan da yine de bu pardesüyü çıkarmam, Mübarek’, dedi. Güneşe çalım satıyordu”* (Morıber, 21)³⁷⁸ denilmektedir.

Kilama Pepûgî’de de güneşin batışının, gaipten gelen Kırk Atlı tarafından Güneşin alınıp götürülmesiyle sağlandığı ifade edilir (Kilama Pepûgî, 175). Aynı doğa olayı, bir başka yerde şöyle anlamlandırılır: *Güneş battığında kırk atlı gaybten gelir, güneşi aralarına alıp saraya götürürler. Güneş gündüzleyn çok yorulmuştur, gider geceleyn o sarayda soluklanır ve sabahleyn tekrar atlıların içine girer ve gelip Koxê’nin tepesinde doğar* (Kilama Pepûgî, 265),³⁷⁹ Aynı çalışmada Ay’ın da, Hz Ali’nin sureti olduğuna inanılır (Kilama Pepûgî, 317).

Sileman’da, çaresiz kalan *Mursa*, hayallere dalmışken, gidip *Çısmi Suyu*’ndan yardım almayı düşünmektedir. Dua eden/yalvaran *Ap Mursa*, “*Çısmi Suyu, sen Hakk’ın yüzünü görmüşsün. Kadan olayım, belasını aldığım, kapına geldim. Hakk’ın yanında vekilim ol, beni bu beladan kurtar*” (Sileman,135)³⁸⁰ diyerek, su’dan medet umar. Su, kutsaldır; bu nedenle su başında konuşmak, suya işemek günahtır:

Bazı sular, kutsallıklarından dolayı ziyaret yeridir. Bu nedenle, suyun başında kötü söz söylemek, suya işemek günahtır. *Morıber*’de, bu durum şöyle açıklanır: “*Burası ziyarettir, burası pınardır. Pınar, pınarın suyu yaşamdır. Pınar kara gözlü olmayı bilmez, sabah akşam kaynar, yokluk nedir bilmez. Burada birbiri hakkında konuşmak, yalan, günah, hata etmek, suya tükürmek, suya işemek çok kötüdür*” (Morıber, 17).³⁸¹ *Kilama Pepûgî*’de de,

³⁷⁷ [“Roştiya”]

³⁷⁸ [‘Hu’ vat. “To ki mi zê ni kemeronê salo bıqızılñê, oncia ni pardoşi xo ra nêveconı, bumbarek’ vat. Çalımê xo roci sero bi.]

³⁷⁹ [Tije ke şıye kora çewres aspar xeyb ra êno tije keno mîyonê xo û beno saraye. Tije roj zat qefelîna, sona şewe a saraye de rind bîna xo cena û sodir onciya kuna wertê a asparîye û ena dîyarê Koxê ra vejîna.]

³⁸⁰ [“Awa Çısmî, to riyê Haqî diyo. Mı qadaê xo, belae xo gureto amune çeverê to. Lewê Haqî de wekilê mı ve, mı na bela ra bıxelesne!”]

³⁸¹ [Îtha jiyara, itha çımio. Çımı, awka çımı weşıya. Çımı çımşıaini nêzano, pesew-peroc girino, kemi çiko, nêzano. Îtha dı heqa jübini dı qeşikerdeni, jür, guna, xeta kerdeni, awkı tükerdeni, mizi cı verdaeni zaf xıraba.]

kayalıklardan çıkan bir sudan söz edilirken bu tür yerlerin Aleviler için ziyaret yerleri olduğuna dikkat çekilir (Kilama Pepûgî, 13)

Gula Çemê Pêrre'de, 1990'lı yıllarda Dersim ve Bingöl'deki askeri operasyonların bölge üzerindeki etkilerinden söz edilirken, en kötüsünün de suyun kirletilmesi olduğu dile getirilir; “*Evlere ve yaylalara ateş salıyorlar, milleti zorla göç ettiriyorlardı. Ama her şeyden kötüsü de suyun kirletilmesiydi. Tertemiz dereler günbegün çöplüğe benzemeye başlıyordu*” (Gula Çemê, 32).³⁸²

At ve köpekte insan ruhu olduğuna inanılır. *Morıber*'de, “*bazıları köpekte insan ruhu vardır, derler*” (Morıber, 247)³⁸³ denilmektedir. *Sileman*'da, *Yilaso Kokım* karakteri içeri girer ve “*Şuna bakın, atlar da insan/kul gibi. Bunların ruhu da kulların/insanların ruhu gibidir derlerdi de inanmazdım. Şuna bakın, ne güzel oynuyor/yürüyor*” (Sileman, 58)³⁸⁴ der. İnsan, tabiatın bir parçası kabul edilir. İnsanlar ve hayvanlar arkadaş addedilir:

Nasıl Dersimlilerin masallarında tilki ayı ile, tilki değirmenci ile ya da tilki kurt ile kardeşlik-bacılık ediyor, birbirleriyle dost oluyorsa, köyde de bazı yaşlılar ayılarla, bazıları da diğer hayvanlarla kardeşlik-bacılık kurmuş, onlarla dost ahbab olmuşlardı.” (Morıber, 15)³⁸⁵

Morıber'de, *Esi* adlı kadın, ayılarla arkadaşlık kuran, onlara sigara saran biridir:

Esi'ye kadın demeye şahit istenirdi. Yazı yabanda akşama kadar ayılarla konuşurdu. İnsanların kendilerinden kaçtığı ayılar Esi ile dost olmuşlardı, onlara sigara sarardı. Esi'yı köyde çocuklar çok severlerdi, o, köydeki tüm çocukları sigaraya alıştırmıştı. (Morıber, 40).³⁸⁶

³⁸² [Adir verdêne ban û wareyan, zor dêne miletî û nefi kerdêne. Labelê her çî ra xiraber kî piskerdîşê awe bi. Dere û derxuleyê pakî roj bi roj tayêne mendêne ro çopxane.]

³⁸³ [“taini vatêni, i kutiki roê mordemi tey eştî biyo”]

³⁸⁴ [“Hele hele, osteri ki jê quli yê! Vatenê roê ninu ki roê quli yo, mı yiman nékerdené. Hala niadé, çıxaş rindek kay keno”]

³⁸⁵ [Dêsimî çirokonê xo dî, çıqa kî lüye bî heşî'a, lüyê bî awrêşî'a ya ki lüye bî cinawuri'a jübini dî wainî-birainî girê day bî, jübini dî bi bî dost, dewî dî ki taê kokimo heşî bî taê hêwanonê bino dî wainî-birainî girê day bî, jübini dî bi bî nast o dost.]

³⁸⁶ [Esi rê ciniki vateni re sahad wastêni. Yaban- yaji dî hata san heso dî qesi kerdêni. Hesê yabaniê ki millet ci ra vîşiyênî pêro, Esi di bi bî dost, cî rê cığara gîrotênî pê. Esi dewî dî domano zaf cî ra hez kerdêni, ay domane dewî pero musnay bî cığara.]

3.4.6. Diğer inanç öğeleri

İncelenen romanlarda ermişlerin türbeleri de halk inançlarının önemli bir boyutunu temsil ederler. *Duzgın Bava*, bu ziyaretlerden biridir. Dara düşenler *Duzgın Bava*'yı ziyarete gider. Kurban keserler, kadınlar on iki parça bezi yağa bandırıp çıra yakarlar (Sileman, 146). *Moriber*'de, “Çünkü her köyün bir ziyareti vardır” (Moriber, 212),³⁸⁷ denilir.³⁸⁸ Bazı ağaçlar da ziyaret yerlerindedir. *Kilama Pepûgi*'de, bu ağaçlara bağlanan bezlerin, ağacı gelin gibi süslediği ifade edilir:

Ziyaretin dallarına murada ermek için bezler ve çaputlar bağlanır. Bu yüzden iğde ağacına baktığınızda onu gelin sanırsınız, köylüler onu süslemiş püslemişlerdir. (Kilama Pepûgî,158)³⁸⁹

Bu figürler, önceki bölümlerde adları geçen *Duzgın Bava*, *Sultan Baba* gibi tanrısal kişiliklerdir. Örneğin; *Her Çi Beno Sanke*'de, “İlk topu *Duzgın Baba* attı” (Sanke, 120)³⁹⁰ denilerek *Duzgın*'ın askerlere top atan biri olduğundan söz edilirken, “Ey kutsal ziyaretgâhlar, beni affedin! Nasıl olur da sizden şüphe ederim?” (Sanke, 109)³⁹¹ diyen karakter de türbenin şahsında bu ermişlerden özür dilemektedir.

Duzgın Bava, hayvanların koruyucusu olarak da bilinen tanrısal bir figürdür. *Kilama Pepûgî*'de, köye gelen *Piro Sur* (Kırmızı Pir), taliplerinden birini ava gönderirken, *Duzgın Baba*'nın izin vermemesi durumunda, “Bu, dergâhın hakkıdır” demesi gerektiğini belirtir: “Oğul, *Duzgın Baba*'nın ormanına gidin. Bana üç tane dağkeçisi alıp getirin. *Duzgın Baba* izin vermez de kendisini size gösterirse benden ona selam söyleyin. Bu, dergâhın hakkıdır, deyin” (Kilama Pepûgî, 286).³⁹²

Aynı çalışmada, avcılığıyla ün salmış *Heyd* adlı karakterin *Duzgın Baba*'nın kendisine görünmesiyle avcılığa tövbe edişi şöyle açıklanır:

³⁸⁷ [Çıkı ê her dewi ki jiyara xo esta.]

³⁸⁸ Ziyaret, ermiş kişilerin türbe veya yatırları anlamında “ziyaretgâh” demektir.

³⁸⁹ [Gilane ziyarê ra laka û paçika girê danê ke, wa cira miradê xo bîvînêrê. Coka since paça û laka ra bîya vîndî. Dûra ke qayte since bena, ti vana beno ke veyva, dewijî xemelna û neqeşna.]

³⁹⁰ [“Topa virêne hetê *Duzgın Babay* ra amê”]

³⁹¹ [“Ya Jiar u Diyarê bimbareki, mi ef kerê! Çıtur bi ke mi sımara sık kerd!”]

³⁹² [Lajo sorê mîyonê bira *Duzgın Babayı*. Mi rê hîre pezkuviya bicêrê bîyarê. *Duzgın Babayı* ke nivêrda, xo şıma ra kerd eşkera mi vera silam kerê. Vajêrê no heqê dergaxî yo.]

O an Heyd tüfeğini yere bırakır ve ziyaretlere seslenmeye başlar. Tüfeği arkadaşının eline verir. Arkadaşı tüfeği görünce şaşırır ve yerinde kaskatı taş kesilir. Tekeye silahını uzattığında teke aksaçlı bir ihiyara dönüşür. Aksaçlı ihtiyarın sakalı uzundur, sinesine kadar uzanmaktadır. Sakalı rüzgarda sallanmaktadır. Yaşlı adam elini bir kayalıktan salmış tesbih çekiyor. E tabii ki öteki de tetiğe basmaz ve tüfeği yere indirir. Orada, bunun dağkeçilerinin çobanı olan Duzgın Baba olduğunu düşünürler. Ondan sonra Heyd orada yemin eder ve bir daha dağkeçisi avı bana haram olsun, der. O günden sonra kimse Heyd'in dağkeçisi getirdiğini görmez. (Kilama Pepûgî, 477)³⁹³

Birbirlerini yalnız bırakmama adına ant içen Zaza ve Ermeniler, bunu kendi kutsal mekanlarında yapmış olarak tavsif edilirler. *Her Çi Beno Sanike*'de, “*Bunlar Vank Kilisesi'nde, Sultan Baba ziyaretgâhında, Yaşlı Hızır adına birbirlerine söz vermişlerdi. İyi günde de, dar günde de birbirlerini bırakmayacaklardı. Birbirlerine destek olacaklardı*” (Her Çi Beno Sanike, 59)³⁹⁴ denmektedir.

Sileman'da, az sonra toplu olarak kurşuna dizileceklerinden habersiz olan ama kötü şeyler olacağını sezen *Suli Ağa* karakteri “*Tanrı(m), Dünyanın Tanrısı! Zavallı çocuklarımız senin bahtına düştü. Ey Hızır, ey Duzgın Taşlıgı, ey Jele Dağı, ailemize/kavmimize sahip çıkın! Ne olur hep birlikte çocuklarımızın elini tutun, onları kurtarın*” (Sileman, 530)³⁹⁵ şeklinde dua eder.

Ermenilerin ve Dersimlilerin ibadet ritüellerinin konulaştırıldığı, Ermenilerin Kızıl Kilise'de bir araya geldikleri, Dersimlilerin ise *Hiniyê Hengure*'de “Üzüm Pınarı”nda toplandıkları *Her Çi Beno Sanike* romanında, bütün varlığın, Xızır ve diğer ermişlerin, güneş ve dağın tanrısallık kazandığı bu anlayış şöyle izah edilir:

³⁹³ [Daye de Heyd tufangî nano ro û venga zîyar û dîyara dano. Tufangî dano destê hevalê xo. Olvoz ke tufangî şaneno verê çima şaş û mat kuno ci û henî cayê xo de beno zê kemere maneno. Kelecî waxto ke tufangî derge ci kena, beno kalekêde herdişsipe. Herdişa kalekî derg a, êna resena verê senî. Herdişe vayê koyî ver hejîna. Kalekî destê xo yo jû zinar ra verdo ra û tizba oceno. Daye de o bîn kî dest nibeno lingê ser û gila tufangî nano ro. Uja hena fikir kenê ke no şüyanê pezkuvîya Duzgin Baba wo. Daye ra têpya, Heyd uja ad û wad keno ke, defêna nêçîrê pezkuvîya ci rê heram bo. A roje ra têpya îndî kes nivîno ke Heydî pezkuvîyê arda.]

³⁹⁴ [Înu Kılisa Vanki ser, Jiyara Sultan Babay ser, Xızıro Khal ser perse day bi jubini. Sondî werdi bi. Sondî werdi bi ke, roca hiraye de ki, roca tenge de ki jubini ca meverderê. Phoşdariya jubini bikerê.]

³⁹⁵ ["Haqo! Haqê dina! Domoné maé cayili bexté to de ré. Ya Xızır, ya Kemeré Duzgini, ya Koé Jele, azé ma ré wayir vé! Se beno piya desté domonu de bijere bixelesne!"]

Ermeniler Kızıl Kiliseye gelirler, Dersimliler de Hiniyê Hengure’de toplarlardı. Onlar kiliseye girer, rica ve minnet ederlerdi. Dersimliler de kavak ağacının altında, Pınar çevresinde şafak güneşine döner, Mübarek’e yüzlerini çevirirlerdi ki, Mübarek, varlığın tüm dünyasına hayır kapısı açsın, Dersimlileri de unutmasın. Barış daimi olsun, şer ve kötülük uzak olsun. Dersim halkı öteden beri böyleydi. Kendileri için ibadet yeri yapmazlardı. Doğa evleri, kendileri de doğanın çocuklarıydı. Ağaçlar, yalçın dağlar, taşlar, su, dervişin yeryüzü, tümü Ziyaretgâh idi. Her şeyde Tanrının izi vardı (Her Çi Beno Sanıke, 80-81).³⁹⁶

3.4.7. Aşk

Aşk, incelenen romanların hemen hepsinde ortak bir tema olarak yer alır. *Her Çi Beno Sanıke*’de, Ermeni *Minas*’ın kızı *Sare* ile *Usê Khekili* birbirlerine âşıktır. Ayrı inançtan olmadıkları için köyde haklarında dedikodu yapılır. Örneğin bazı Ermeniler, “*Böyle şey olmaz. Bizim itikatımız farklı, onlarınki farklı. Şimdiye kadar bizden kim böyle evlenmiş? Yarın bunların çocukları olsa kiliseye mi gidecekler yoksa dağ başlarına, kayalıkların önüne mi gidecekler?*” (Her Çi Beno Sanıke, 64-65),³⁹⁷ derler.

Baba *Minas*, durumu kızıyla konuşup görüşünü aldıktan sonra, kendi kendine, “*Sevda adamın gönlüne girdi mi itikat mitikat dinlemez. Sevda böyledir. Sınırları yıkar, kültürleri ayaklar altına alır, çiğner*” (Her Çi Beno Sanıke, 67-68),³⁹⁸ der. Kurduğu cennetsi bahçeyle ve ağaçlarla ilgilenmekte olduğundan kiliseye daha az gitmeye başlamış olan *Minas*, kızını bir *Zazayla* evlendirirse aforoz bile edilebileceğini hesaplamaktadır ama *Usê Khekili*’yi çağırır ve kendisine içi ısınan gençle konuşur:

“Biraz bekleyin, fesatçılar sağda solda koşturuyor, sonunda takatten düşerler. Arkanızdan konuşmalarının para etmediğini görünce kendileri için yeni şeyler

³⁹⁶ [Hermeni amêne Kilisa Sure ser, Dêrsımızi ki amêne Hiniyê Hengure ser. Î kotêne zerê Kilisey de reca u minete kerdêne, Dêrsımızu ki binê dara qewağê de, dormê Hiniy de xo çarnêne tija sodırı ser, cerêne Bimbareki vero ke, Bimbarek pêro hometa³⁹⁶ dina rê çêvero de xêr rakero, lewê xode Dêrsımızu ki xovıra mekeru. Haştiye daim bo, şer u xıraviye duri bo. Sarrê Dêrsımı ver ra nat nia bi. Xorê caê ibadeti nêvırastêne. Yaban çê xo, ebe xo ki domanê yabani bi. Dari, koê berzi, kemeri, awuke, hardo dewrês pero-pia Jiargey bi. Her çı de rêça Heqi eştibi.]

³⁹⁷ [“Çıyo nianên nêbeno. İtiqatê ma zobinao, ê dine zobinao. Hata nıka kamê ma jubini de zeweciyo? Mestê bêro ke ninu ra az rewiya, sonê Kilise, ya ki sonê kou ser, sonê cêrenê kerneru vero?”]

³⁹⁸ [Sewda ke amê kote zerria mordemi, gos nênana ro itiqat-mitiqati. Sewda nia ra. Şindoru rıznena, zagonu cêna binê lingunê xo, dawasnena”]

bulurlar. Köy halkı sakinleşir. O vakit düğününüzü yaparız” (Her Çi Beno Sanike, 71).³⁹⁹

Ancak duyumlar pek iyi olmadığı için *Usê Khekali*'yi uyardı da ihmal etmez:

“Sen de görüyorsun, etraftan kötü haberler geliyor. Her gün bir köye gidip Ermenileri katlediyorlar, sürgüne gönderiyorlar. Belki gelir bizi de katlederler, gönderirler. Sare sana emanet! Bu tarla da evlilikten sonra sizin olur. Ona sahip çıkın... Fazla devam edemedi, gözleri doldu, boğazı düğümlendi” (Her Çi Beno Sanike, 71-72).⁴⁰⁰

Gula Çemê Pêrre'nin başkarakteri *Gulcane*, bir fuhuş çetesinin eline düşmüştür. Genç erkeklerce kandırılan kızlar, başında *Tansu Ana* adlı bir kadının bulunduğu çetenin elinden, ailenin uğraşlarıyla çok geç olmadan kurtarılmıştır. Yaşadığı zor zamanları atlarmaya, hayata tutunmaya çalışan *Gulcane*'yi, çocukluk arkadaşı *Siyamend* işyerinde ziyarete gelir. Çocukluk, köy ve yoğun biçimde politik konular hakkında konuşan ikili birkaç görüşmeden sonra birbirlerine ısınırlar. Bekâretinin *Siyamend* için sorun oluşturacağını düşünen *Gulcane*, annesine, “*Keşke beni dünyaya getirmeseydin*” (*Gula Çemê Pêrre*, 480)⁴⁰¹ diye sitem eder. Ancak bir aile kurmak istediği *Siyamend*'e karşı açık sözlü olmak gerektiğinde karar kılarak ona durumunu anlatır.

Siyamend, bunda kendisinin bir suçu olmadığını, başına gelenlerin, “*Kürtlerin yaralı bir millet oluşundan*” (*Gula Çemê Pêrre*, 493)⁴⁰² kaynaklandığını ve *Gulcane*'nin yaşadıklarında suçu olmadığını, kendisinin ise üniversitedeyken iki ayrı kızla arkadaşlık kurmuş olduğunu söyler:

³⁹⁹ [-“Tenê vinderê, fizîli nata-bota voz danê, peyniye de teqete ra ginenê waro, qefelinê. Niadanê ke zemê xo jêde pere nêkerd, xorê çiyô de newe saê kenê. Sarrê dewe beno be çais. O taw veyvê sima kenime.”]

⁴⁰⁰ [Tı ki vinena, dorme ra xeberê şiyayî yenê. Her roce sonê, ju dewa de Hermeniyu qırr kenê, rusnenê surgin. Beno ke bêrê, ma ki qırr kenê, bîrusnê. Sare babokê tuya! Na hêgaki zewec ra têpia beno ê sima. Wayirê cı bivejîyê... Jêde bese nêkerd dewam kero, çimê xo giriay, gula xo biye tenge.”]

⁴⁰¹ [“Xwezîla to ez nêardêne dinya.”]

⁴⁰² [Kurd, milletêdo birîndar o.]

“Bir erkekle bekâr bir kızın ilişkisi suçsa benim suçum seninkinden çok. Çünkü senin durumunda sen istememişsin ve bir kaza yaşamışsın ama benim durumumda kendim isteyerek bunu yapmışım” (Gula Çemê Pêrre, 495).⁴⁰³

Romanın sonlarına doğru ortaya çıkan bu sevgi, eserde romantizmin bariz bir biçim alışıyla sürdürülür. *Siyamend*, *Gulcane*'ye şöyle der:

“Ne istiyorum biliyor musun Gulcane? Yalnızca Kürdistan değil, dünyamızın her yeri azat olsun. Bize dünyada öyle bir yer gerekiyor ki orada haksızlık ve zulüm olmasın. Kimse kimseye kötülük etmesin. Sevgi ve eşitlik yaşama tesir etsin. Yalnızca insanla insan değil, insanla hayvan, insanla doğa, insanla gül ve çiçek, hepsi birbirini sevsin. O vakit İstanbulla Erbil bacı kardeş gibi olurlar. Erbilliler korkusuz İstanbul'a gelirler, İstanbullular da aynı şekilde Erbil'e giderler. İnaniyorum ki bir gün insanlık üstün gelir ve bu aşamaya ulaşır. Savaş ve kötülük, silahlar ve generaller aradan çekilir; özgürlük, barış ve eşitlik yaşamın ilkesi olur” (Gula Çemê Pêrre, 499).⁴⁰⁴

Köyleri asker zoruyla boşaltıldığı için İstanbul'a göç eden *Gulcane*, ailesiyle birlikte uzun süre amcalarının evinde kaldıktan, işsizlik, yoksulluk, yabancılaşıma ve uyumsuzluk gibi göçmenliğin tüm zorluklarıyla yüzleştikten sonra, *Siyamend* ile Erbil'de yaşamaya karar verince, romanın başlarında ayrıntılı biçimde betimlenen baş döndürücü güzellikteki doğa, yeniden yüzünü göstermeye başlar, tabiatın güzellikleri yeniden görülmeye başlanır:

“Ay yavaş yavaş yükseliyordu. Yükseldikçe de aydınlığı doğayı daha çok etkisi altına almaya başlıyordu. Sınırsız cömertliğiyle İstanbul Boğazı güzelliğini süslü bir halı gibi sergiliyordu. Karşı yakada Topkapı'dan tutun Ayasofya'ya kadar lambalar mercan dizileri gibi her iki yanı da süslüyordu. Deniz, gümüşten dalgalarıyla titriyor, dans ediyordu” (Gula Çemê Pêrre, 500).⁴⁰⁵

⁴⁰³ [“Eke tekiliya xortê û kênekêda azebe suc o, suce mi ê to ra zîyadêr o. Çike ê to, to nêwaştô, rastê qeza ama, ê mi mi bi xo waştô.”]

⁴⁰⁴ [Ez çi wazena zana Gulcan. Tena Kurdîstan nê, cîhanêma de her ca azad bo. Ma rê cîhanêde henên lazim o ke tede neheqîye û zulim çin bo. Kes kesî rê xirabîye mekerô. Heskerdiş û seyewbîyayîye bandura xo ro cuyî ser no. Tena merdim û merdim nê, merdim û heywanî, merdim û dar û ber, merdim û gul û çiçekî, pêro yewbîn ra hes bikerê. O taw Hewlêr û İstanbul kî benê sey wa û birayan. Hewlêrijî bê ters û xof ênê İstanbul, İstanbulijî kî bi eynî tore şonê Hewlêr. Ez bawer a, rojê merdimîye ser kuwna û resena na merhale. Ceng û xirabîye, çek û generalî miyan ra darîne we; haşîye, azadiye û seyewbînîye bena prensibê cuyî.”]

⁴⁰⁵ [Aşme, game bi game biyêne berz. Herçî ke biyêne berz kî roştîya aye tebiat vêşêfî girewtêne binê bandura xo. Boxazê Istanbuli, bi comerdîyêda bêsîndore rindekîya xo sey xalîyêda xemeliyayîye fistîbî ra. Destê boverî ra, Topkapî û Ayasofya ra bigê, lambeyî sey rêzilanê mircanan naver û bover neqesnêne. Derya, bi pêlanê sêminan recefiyêne, dans kerdêne.]

Ti Tewrê Payîza Şîya'da, Marsilya'da yaşayan ve ailesiyle birlikte Erzincan'daki köylerine memleket iznine gelen *Asme* ile yaylaya çıkan başkarakter *Wisif* arasında bir ilk gençlik aşkı yaşanmaktadır. Zaman zaman buluşan çift evlilik hayalleri kurmaktadır. *Wisif*, ilk kez gördüğü *Asme*'ye aşık iken amcakızı *Zelîxa* ise *Wisif*'ı sevmektedir; "*Wisif yaylada Asme'yi düşlüyordu, başka bir kız da Wisif'ı düşlüyordu*" (*Ti Tewrê Payîza Şîya*, 217).⁴⁰⁶

Asme'nin babası, kızının yaylada tanıştığı bir gençle arası olduğunu öğrenince kızını derhal Fransa'ya göndertir. Geriye, *Asme*'nin gitmeden önce *Wisif*'a gönderdiği mektup ve artık *Asme*'yi görme umudu kalmayan *Wisif*'ın, buluştukları armut ağacının altında bir taşın altına koyduğu, *Asme*'ye cevaben yazılmış mektup kalır. *Asme*'nin mektubu okuma imkanı yoktur ama kendi de *Wisif*'ı seven amcakızı *Zelîxa* mektubu açıp okur, *Wisif*'ın sevgi dolu sözlerini ve şiirini okur, duygulanır.

Barkerdena Zerrî'nin başlığının da ele verdiği gibi, ana tema, bir gönül yolculuğudur. Göçmenliğin de güçlü bir tema olarak konulaştırıldığı roman, evlerini Adana'ya taşıyan *Zeynik* ve ailesinin gidişlerinin betimlenişiyle başlar. Başkarakter *Şîyar*, daha çocuk yaşta *Zeynik*'e sevgi besliyordur. *Zeynik*'in gidişinden kısa bir süre sonra babasıyla İstanbul'a giden *Şîyar*'ın, İstanbul'da bulunduğu süre zarfında, hep Zazaca konuştuğunu gördüğü rüyalarında, mutlaka *Zeynik* de vardır (*Barkerdena Zerrî*, 47).

Liseyi bitirince yıllar sonra ilk kez memlekete döner. *Zeynik* de ailesiyle köye gelmiştir. Bu; hasret gidermeler, buluşmalar ve sevgi sözcükleri fısıldamak için fırsat olur. Ona iltifatlar eder, tamamı Zazaca olan şiirler yazar. Genç yaşta gurbetten ve ayrılıklardan bıkmış olan *Şîyar*, *Zeynik*'in birkaç gün sonra Adana'ya geri gideceğini öğrenince, ayrılık acısına katlanamayacağı için ondan önce köyden çıkar ve İstanbul'a döner. *Zeynik*, çok üzgündür, "*O İstanbul'da, ben Adana'da. Köyde olsaydık da hiç de aç olsaydık, viran olsaydık, dilenci olsaydık*" (*Barkerdena Zerrî*, 246),⁴⁰⁷ diyerek sitem eder yaşadıklarına. *Zeynik*, çocukken Adana'ya gidişlerinde *Şîyar*'ın bir ağaca

⁴⁰⁶ [Wisif, Asme ardenî xo vîr û zereyê wareyî de yewna keyna zî Wisif ardenî xo vîr...]

⁴⁰⁷ ["O Sembol di, eza Adna di. Wa ma hurna dew di bîyayê; wa qe ma veyşanî bîyayê, viranî bîyayê, parsekarî bîyayê..."]

“Zeynik” yazdığını öğrenmiştir, aynı ağacın yanına giderek “Şîyar” yazısını ekler (Barkerdena Zerrî, 247).

Şîyar İstanbul’a döndükten sonra bir mektup alır. Zeynik, mektupta, babasının onu yaşlı biriyle evlendirmek istediğini yazmıştır (Barkerdena Zerrî, 255). İyi bir bölümü kazanarak üniversite okuyan ve iyi bir gelirle ailesine de yardımcı olan Şîyar bu konuma geldiğinde 40 yaşına girmiştir. Ancak Zeynik’ten sonra gönlüne giren kimse olmamıştır. 28 yaşında Neyran adlı bir kızla tanışır. Birbirlerini görmeden internetten sohbet eden ikili seviyeli bir arkadaşlık kurmuşlardır. Bir görüşmelerinde, yaşlı bir adamla birlikte orada bulunan bir kadının, restoranda huysuzluk yaparak huzursuzluk çıkarmasına tanık olurlar. Gürültü yaparak çifti ve restoranda bulunanları oldukça rahatsız eden kadının Zeynik olduğu anlaşılır. Durumu Neyran’a belli etmeyen Şîyar sonraki gün Erdek’e tayin istemeye karar verir. Durumu ailesine söyler. Yola çıkmadan önce Neyran’a bir e-posta yazar. Bir şiir yazmıştır ve şiirin sonunda şu not vardır; “[Restoranda] saçını yolmak istediğin kadın Zeynik idi” (Barkerdena Zerrî, 287).⁴⁰⁸

Pîltane’ye adını veren başkarakter Pîltane’nin babası Almanya’da çalışmaktadır. Memlekete iznine çıkarken Almanya’da bulunan bazı arkadaşları ona bir paket verirler ve arkadaşların onu kendisinden teslim alacağını söylerler. Baba Qemer, gönülsüz de olsa paketi alır. Pakette bir dürbün ve bir radyo vardır (Pîltane, 28-29). Memlekete gelirken yol aramasında gözaltına alınan Qemer hapse atılır. Birkaç gün sonra köye militanlar gelirler ve kadınları ayrı, erkekleri ayrı evlerde toplayarak köylülere propaganda yaparlar (Pîltane, 34). Sonraki günlerde de asker gelerek köylülere baskı yapar, hakaret eder (Pîltane, 37-38). Birkaç gün sonra da köye iki ceset getirirler, “Bunlara destek verirsiniz sonunuz böyle olur”, diyerek köylüyü tehdit ederler (Pîltane, 38). Pîltane, olanlardan etkilenir, dağa çıkar (Pîltane, 42).

Henüz dağ yaşamına alışmakta zorluk çeken Pîltane, genç ve tecrübesizdir. Bulunduğu grupta, adı Doktor olan biriyle yakınlaşırlar. Ancak örgütsel yaşam kadın erkek birlikteliğine karşı katıdır. Kaçıp gitmek isterler:

⁴⁰⁸ [A kî ti qayîl bîya porrê ci biruçikna, Zeynik bî.]

“Arkadaşları onun doktorluğuna muhtaç olmasalardı o an Piltane’yi alıp giderdi” (Piltane, 102).⁴⁰⁹ Örgüt bunu yasaklamış olsa da, aşklarının kimseye zararı olmadığını düşünmektedirler:

“Burada insanların ömrü de uzun değil. Dağda ömür üç yıldan fazla değildi. Kendi kendine düşündü ve başını Doktorun omzuna yasladı... Kötü bir şey yapmıyoruz, arkadaşlarımıza hainlik etmiyoruz, sadece birbirimizi seviyoruz” (Piltane, 97).⁴¹⁰

Bu yakınlaşmadan haberdar olan örgüt ikisinden de özeleştirir ister. *Doktor*, bunun, kendi suçu olduğunu söyler. *Piltane*, milis olarak şehre gönderilir, *Doktor* ise, ileride anlaşılacağı üzere, başka bir yere sürgüne gönderilmiştir. *Piltane* şehirde yakalanır, birkaç yıl hapis yatar, Almanya’ya, daha önce ailenin diğer fertlerinin yerleştiği Köln’e gider. Yıllardır *Doktor*’dan haber almamıştır. Almanya’dayken, *Doktor*’un orada olduğunu öğrenir. Onunla buluşur, *Doktor*, sağ ayağını ve sağ elindeki birkaç parmağı kaybetmiştir. Kavuşmuşlardır (Piltane, 98).

Moriber’in başkarakteri *Ekber*, Öğretmen Okulunda okumaktadır. Okulda siyasi olaylara karışmış, bir arkadaşı öldürülmüş, kendi de bir polisi yaralamış ve ayağından sakatlanmış olan *Ekber*, bu nedenle aranmaktadır. Bir yıldır kendi köyü *Tawuxi*’de saklanmaktadır (Moriber, 43). Köyde *Altun* adlı bir kızı sevmektedir. Her fırsatta onu görmek isteyen *Ekber*, köyde birbirlerini seven diğer gençler gibi ya su başında, ya da hayvanların yanında buluşup konuşmaktadır. *Altun* genç bir kız olduğu için bunun duyulmasını istemiyordur. Çok güzel resim yapan *Ekber*, *Altun*’dan gizli onun resmini yapmıştır ve resmi cebinde saklamaktadır. Şiirler yazan *Ekber*, Dersim’e dair şiirlerinin çoğunda *Altun*’dan da söz etmiştir (Moriber, 87).

18 yaşlarında olan *Altun* köyün en güzel kızıdır. *Ekber*’den bir yaş da büyüktür. *Altun*’un güzelliği şöyle betimlenir:

“Boyca uzundu, uzun sarı saçları omuzlarına değiyordu, kar gibi beyazdı, gözlerinin ortasında Mihemed’in aydınlığı [güneş] vardı. Su içtiğinde boğazından belli oluyordu. Sanki Allah çekicini onun üstünde kırmıştı (Moriber, 88).⁴¹¹

⁴⁰⁹ [‘Hevalê ey ke muhtacê doktorîya ey mebîyêne na deqa de Piltane girewtêne, şîyêne’]

⁴¹⁰ [Tîya de emrê kesî kî derg nêbî. Ko de emir hîrê serrî ra zêde nêbî. Xo-xo de ke nîya fikirîye sereyê xo na bi serê sêneyê Doktorî ser... Ma çîyode xirabin nêkenîme, ma hevalanê xo rê xayînîye nêkenîme, ma hende ke yewbînî ra hes kenîme.]

Altun'u çok seven *Ekber*, halasıyla onun hakkında konuşmak ister. Sevda sözleri etmesi halası tarafından delilik gibi görülür:

“Halacığım, neden bilmiyorum ama *Altun*'a üzülüyorum. Ona rüzgar bile değse üzülüyorum. Rüzgar bile değsin istemiyorum, saçlarını dağıtmasın, üzülüyorum, deliriyorum. Elimden gelse rüzgarı bıçaklar, rüzgara sıkırım.” Esı, *Ekber*'in bunları *Harput*'ta öğrendiğini bildi, ‘köyde böyle şey yok’ diyordu. Bu kadar üzüldüğünü de bilmiyordu. Kendi kendine ‘biz çocuklarımızı kendi ellerimizle okula verdik, başka şehirlere gönderdik, delirttik, vah vah vah’ diyordu (Morıber, 91).⁴¹²

Ekber, *Altun*'u sevdiğini yalnızca annesi *Khılı*'ya, *Esı*'ya ve bir de *Sey Bali*'ye söylemiştir (Morıber, 87). Altmış yaşlarında, saçlı sakalı aklaşmış olan *Sey Bali*, *Ekber* ile sırdaş ve dosttur. *Ekber*, kitapları ve tamburuyla *Sey Bali*'ye gider. *Altun* için yazdığı şiirleri ona okur (Morıber, 55). Onunla uzun uzun kitaplardan, masallardan, Dersimden, Hz Ali'den ve en son da kadınlardan konuşurlar (Morıber, 55). *Ekber* için *Sey Bali*'nin evi cennetin kapısıdır (Morıber, 44). İkisi de aksaktır. *Sey Bali*, *Ekber*'e, “*Sa Pasa*”, *Ekber* de *Sey Bali*'ye, “*Seydê Mı*” ya da “*Kelamı Kibar*” diye hitap etmektedir (Morıber, 52).

Sey Bali de adına “*Pampoz*” dediği hayali olduğu anlaşılan bir kadından söz eder. *Ekber*'in *Altun*'a olan sevgisini *Sey Bali* de *Pampoz* için hissetmektedir. *Sey Bali*, *Pampoz*'un bir çiçek adı olduğunu söyler. O, *Pampoz* bu köyün kadınıdır, der. *Ekber* hariç kimse *Pampoz*'un varlığından haberdar değildir (Morıber, 57). *Pampoz*, bir anlamda *Sey Bali*'yi ayakta tutan bir güçtür.⁴¹³

Kendi kendine “*Pampoz* olmasa yaralarım azar. O olmasa köyün çeşmesi gibi kaynarım. Ondan söz ettiğimde yaralarımın rengi değişiyor, yaralarım siyahken beyaz oluyor, beyazken kırmızı oluyor” derdi. *Pampoz* aynı zamanda bir çiçektir, kar kalktığında, Mayıs ayında biter. *Pampoz* çoğunlukla tepelerde biter. Kırmızı, beyaz, sarı, mor; dört çeşittir, hepsi de yenir. *Sey Bali* bu güzel çiçeğin adını ona takmıştı; bu

⁴¹¹ [Lesi ra derg, porê xuyo khezo derg ginênî ortê mendoso ro, zê vorî sîpî, ortê çimo dî roştia mihemedî eşti biye. Awkî kî sîmîtenî bînê qirtîkî dî belî biyênî. Heqî ti vanê çakutê xo ay sero sîkîti bî.]

⁴¹² [“Amîki, nêzonî çae, ama ez Altunî dî zaf qarînî. Vay kî sana cî bîla qarînî. Nêwazonî kî va cî sano, porrê ay bialozno, qarînî, bonî xêg. Mî dest dî bêro, kardî, pisto onconî vay.” Esı zana kî *Ekber* nino *Xarpit* dî muso, 'dewî dî çiyonânên çino' vatênî. Na henti qaroq biyaina iy kî nêzanênî. Xo bî xo 'ma domanê xo, xo deştî'a day mektebo, rusnay düyalo, kerdî xêg, wax wax' vatênî.]

⁴¹³ Romanda, *Pampoz*'a dair çok sayıda erotik gönderme de vardır. Bkz. Morıber, 137-142, 218 vd.

hangi kadındı, Ekber'den başka kimse bilmiyordu. Ekber'e de yemin ettirmiş, 'bu sır aramızda kalsın' demişti, bu yüzden derdini ve sırrını yalnızca Ekber'e anlatırdı (Morıber, 57).⁴¹⁴

Kitaplardan, gökyüzünden, Hz. Ali'den ve kadınlardan konuşan *Ekber* ve *Sey Bali* tam kafa dengidirler ve birbirlerini tamamladıklarını düşünürler. Dostlukları, Mevlana ve Şems'i çağrıştırır:

Her ikisi de birbirinin dilini biliyordu, birbirinin derdini biliyordu. İkisinin de gönlündeki dert aynıydı. Ekber, Sey Bali'ye, 'bana altın verme, anlayış ver' derdi, Sey Bali de Ekber'e, 'bana altın verme, fikir ver' derdi. Sey Bali bir gün Ekber'i görmese delirirdi. Her ikisi de sanki ruhen köyden kopmuş, anlayış ve düşünce yönüyle birbirlerini besliyorlardı (Morıber, 57).⁴¹⁵

Ekber'in gönül verdiği *Altun* köyde büyük korkuya yol açan ve bir türlü bulunamayan bir yılan tarafından sokulur. Kötü sonlanır masal. Okulu bırakmak zorunda kalmış olan *Ekber* aşık olduğu kızın ölümünden sonra köyde kalmanın anlamsız olduğunu düşünür. Arkadaşlarının da görüşünü almış olan *Ekber* Almanya'ya gitmeye karar verir. Artık yolcudur, ailesi ve *Sey Bali* ile son kez görüşür:

"Esi ona bir sigara verdi, Ekber sigarayı aldı. Şimdiye kadar babasının ve dedesinin yanında sigara içmemişti, sigarasını yaktı, önce Sey Bali'ye... "Gönül güzelliğini, gönül kitabımı okumayı senden öğrendim seyidim. Gönlün okulu olmadığını senden öğrendim... Bu kitaplar artık bana lazım değil, ağlama anneciğim!" dedi, tüm kitaplarını ateşe attı. "Babacığım!", dedi, "Sana karşı mahcubum, kusuruma bakma babacığım! Kitaplar yüzünden kalbini çok kırdım. Senden isteğim odur ki bundan sonra annemin değerini bil" (Morıber, 249).⁴¹⁶

⁴¹⁴ [Be xo "Pampozi kı mebo, dirbetiê mı azerinê. A kı mebo, ez zê çimê dewı gırını. Ez kı qalê ay konı, rengê dirbetia mı vurino, dirbetiê mı şia ra benê sıpi, sıpi ra benê şür" vatêni. Pampozi hemı ki jü çiçega; vorı kı dariye we, Gulanı dı vecina. Pampoji zafını kasıko ra benê. Şür, sıpi, çeqer, mor; çar çesiti, hemı ki werinê. Sey Bali namê na çiçega rindekı nay bı ay ra; na kamci cinıki biye, keşi nêzanêni, gerca Ekberi. Ekberi ki day bı sondio ro, 'no sırr mabênê ma dı findero,' vati bı, ayrı derd o sırrê xo jü Ekberi rê qeşi kerdêni.]

⁴¹⁵ [Hurdımêno jüanê jübini zanêni, derdê hurdımêno ki zê jübini bi. Khulê zerrê hurdımêno jübini gırotêni. Ekberi Sey Bali rê, 'zern medı mı, fam bıdı mı' vatêni, Sey Bali ki Ekberi rê 'zern medı mı, fıkr bıdı mı' vatêni. İy kı rocê Ekber mediyêni, biyêni xêg. Hurdımêno say kı roê xo dewı ra bıray bı ya, fam o fıkr ra jübini kerdêni weiye.]

⁴¹⁶ [Esi cığarê dê cı, Ekberi cığara gırotı. Cığarawa kı hata nıka lewê pi o khalikê xo dı nêsımıtı bı, cığara xo nê pıra, sıftı Sey Bali rê,... Ez zerrıweşiye, kitabê zerrê xo wandeni to ra muso, seydê mi. To ra muso ki, mekteba zerri çına... Ni kıtabi daa mı rê lazım niyê, meberbı Khilê!" vat, kitabê xo pêro eştı adır. "Bao!" vat piyê xo rê. "Rüyê mı to ra şia bo, bao; qusırê mı dı sêr

Kilama Pepûgî'de, Zazalarla Ermeniler arasında kız alıp verilmediği ama *Xormekliler*'in *Sormemedan* ailesinin Ermenilerle dünür oldukları ve dünürlüklerinin bugüne kadar devam ettiği aktarılmaktadır. İlk evliliğin de *Sormemedan* ailesinden bir gencin Ermeni bir kıza âşık olmasıyla başladığı ifade edilir. Genç kızın ailesi evliliğe razı olmayacağı için kimsesiz erkeğin dayıları ona kızı kaçırmak isterler ama genç buna karşı çıkar. Kıza her gün görücüler gelmektedir. Duvar ustası olan kız babası, bir gün erkeğin bu işteki ustalığına tanık olur. Durumdan haberdardır ama kızını bir Zazaya verirse Ermeni cemaati tarafından aforoz edileceğini düşünmektedir. Kız, erkeğe haber vererek, gelip kendisini kaçırmamasını söyler. Bir halının içine bir aşık kemiği ve bir bıçak koyarak oğlana gönderir ve gönderdiği kişiyi şöyle tembihler:

Ona de; eğer o bir çocuksa bu aşık kemiğiyle oyun oynasın, eğer beni sevmiyorsa bıçağı alıp gelsin ve beni öldürsün ve eğer beni seviyorsa gelip beni kaçırsın ve bu kırmızı halıyı üstüme atsın (*Kilama Pepûgî*, 11).⁴¹⁷

Aynı romanda başkarakter gibi görünen *Zeynel* de, sevdiği kız *Xece*'ye, içinde oltu taşından boncuklar, gümüştan yapılma çarıklar ve kırmızı bir halının bulunduğu bir armağan göndererek onunla evlenmek istediği, yakında kendisini görmeleri için akrabalarını göndereceği mesajını verir (*Kilama Pepûgî*, 89).

“Şilan'ın Türküsü” anlamına gelen *Kilama Şilane*'de, ana tema, *Şilane* ile *Firar* arasındaki sevgidir. Yıllar önce köyde tanıştığı *Şilane*'nin göç ettiği İzmir'de olduğunu öğrenmiş olan *Firar* önce ona bir mektup gönderir, ardından telefonla görüşmeye başlarlar. Fransa'da bulunan *Firar* bir gün ona evlilik teklifinde bulunur. *Şilane*, vize işlemlerini yaparak Fransa'ya gider. Orada evlenirler. Köyde tanıştıkları zamanlarda, *Firar*, *Şilane*'ye bir türkü söyletmek istemiş, *Şilane* ise, “Başka sefere”, demiştir. Bu türküyü söylemek yıllar sonra *Şilane*'nin Fransa'ya gidişiyile mümkün olur. Karer'de başlayan sevgi büyük aşka dönüşmüş, güneşli bir sabahta Paris'te buluşmaları ve ardından evlenmeleriyle sonuçlanmıştır (*Kilama Şilane*, 112).

mekî, bao! Mî rüye kıtabo ra zaf qelbê to sîkît. Wastena mî to ra awa kî, nay ra tepia qedirê maa mî bîzanê.”]

⁴¹⁷ [Cira vajê; eke doman o, xo rê kap de kay kero, eke mî ra hes nîkeno, kardîye bîco, bêro mî bîkişo, eke mî ra hes keno kî bêro mî biremno û na xelîya sûrê berzo mî ser.”]

Teresiye Çemçe'de, *Qazo* karakteri hem köyde hayvanları otlatırken gördüğü kıza (*Teresiye Çemçe*, 40) hem de ilçede gördüğü (*Teresiye Çemçe*, 276) bir kıza karşı sevgi besler. Ancak bunu muhataplarına belli etmez. Kitaplarına tutkuyla bağlanmış olan *Qazo*'nun aşkları platoniktir.

Romanda, evli olan *Hewa* ile kocası *Heno*'nun arkadaşı *Sewki* arasında yasak bir aşk yaşanır. Bu yasak aşkı kınamaya yönelik vurgu kitabın başlığına da yansır.⁴¹⁸ Bekâr olan *Sewki*, arkadaşı *Heno*'nun evine gelip gitmektedir. İkisi de maden fabrikasında çalıştıkları için farklı vardiyalarda çalıştıkları da olur. Bazı gelişlerinde *Heno* evde yoktur. Bir seferinde *Hewa*'ya, kocasından borç para isteyeceğini ve ev almak istediğini söyler. Bir gün *Sewki* *Hewa*'yı ilçede bulunan bir mağazada görür. O an *Hewa*'nın güzelliği dikkatini çeker. Çocuğu olmayan ve çocuk özlemi yaşayan *Hewa*, kocası *Heno*'nun yeğeni olan kız çocuğunun evlerinde kaldığı zamanlarda çok mutludur. *Sewki*, ziyaretlerinden birinde *Hewa* ile çocuk sahibi olma hakkında konuşur, çayının da kendisinin de çok güzel olduğunu söyler. Çocuk sahibi olmamalarının *Hewa*'nın suçu olmadığını ileri sürer (*Teresiye Çemçe*, 244). Türü bahanelerle eve gelir ve *Hewa* ile yakınlaşır. Bir süre sonra ilişkileri ilerler, *Hewa*'yla evlenmek istediğini söyler:

“Benim karım olmak istersen, eğer sen de istiyorsan *Heno*'ya sorarım. Onu bırakırsa, ondan ayrılırsan. Seni alırım, seni eşim yaparım. Sen de istersen bir şey olmaz” (*Teresiye Çemçe*, 284).⁴¹⁹

Sonra daha ileri gider. Kocan ölse benimle evlenir misin, diye sorar *Hewa*'ya.

“Yahu *Hewa*, benimle evlenir misin kocan ölürse? Ne dersin? “Yahu, ne diyeyim, kocam yaşıyor. Ölmüş değil, Allah'tan taraf ölürse olur. O zaman olur. Seninle evlenirim” (*Teresiye Çemçe*, 303).⁴²⁰

Bu kez *Heno* evinden çıkarken ona dört kez ateş eder ama isabet ettiremez. Karısı *Hewa* da dahil olmak üzere *Heno* ve tanıdıklardan herhangi

⁴¹⁸ *Teresiye Çemçe*, “Dünyanın Kahpeligi” anlamına gelmektedir. ‘Çemçe’ sözcüğü, yazarın türettiği bir terim gözükmektedir.

⁴¹⁹ ["Ti wazene bena ceniya mi, ti ke wazena ez Henoy re persev vinene. Ti ke ey ca verdona: ti ke ey ra ra abirene. Ez to cene gene: to kene ceniya xu. Ti ke ne wazena toa ne beno."]

⁴²⁰ ["Ere, Hawa, ti mi ra zewecina, eke no merde to bımıro? Tı se vuna? "Ero, ez se vaci, merde mi wešo. O ne merdo; eke o hume ra (xu ra) bımıro. O o taw beno. Ez to ra zewecine."]

kimse *Sewki*'den şüphelenmez. İlerleyen günlerde *Hewa*, *Sewki*'ye, kız kardeşi gile gidip birkaç gün orada kalacağını, dilerse onun da gelip *Heno* ile kalabileceğini söyler. *Sewki*'den hiç şüphelenmemiş olan *Heno*, kendisine ateş edildikten sonra korunmak için bir tabanca satın almıştır. *Sewki*, *Heno* ile konuşarak, kendisine konuk olmak istediğini, tabanca aldığını duyduğunu, birlikte silahlarını yağlayabileceklerini söyler. İyi vakit geçirirler. Ancak konuk olduğu evden çıkarken, *Sewki*, *Heno*'yu öldürür.

Heno'nun arkadaşı ve komşusu olan *Evdo*'nun karısı olayın tanığıdır. *Sewki* bir kaç ay hapiste kalıp işini kaybetse de *Evdo*'nun karısının gözlerinin iyi görmediğini kanıtlayan belgeyi rüşvetle alıp haptisten kurtulur. Dışarı çıkar ve başka memlekete gider. *Hewa*, bir süre sonra başkasıyla evlenir. Çocukları olur. (Teresiye Çemçe, 323) Romanda *Hewa*, *Sewki*'nin kocasına yönelik ilk öldürme teşebbüsünde de, kocasının öldüğü saldırı sonrasında da *Sewki*'den kuşkulalmaz. Kocasının ölümünden sonra *Sewki* ile bunu konuşurken olayın iç yüzünü kavrar.

İncelenen romanlarda aşk'a dair dikkat çeken bir unsur da Sünni karakterler etrafında gelişen olayları inceleyen *Teresiye Çemçe* ve *Ti Tewrê Payîza Şîya*'da, önemli karakterlerin (*Qazo*, *Zelîxa*) sevdiklerine açılmamaları ve *Barkerdena Zerrî*'de, başkarakter Şîyar'ın, sevdiği kızın (Zeynik) yaşça kendisinden büyük biriyle zorla evlendirilmesidir. Başkarakterleri Alevi olan *Kilama Pepûgî*, *Her Çi Beno Sanike*, *Sileman*, *Kilama Şilane*, *Gula Çemê Pêrre*, *Moriber* ve *Piltane*'de, aynı karakterlerde sevgisini ilan etmeme gibi bir duruma rastlanmaz. Bunun, okura, Sünni ve Alevi Zazalarda kadın-erkek ilişkileri hakkında birşey söyleyip söylemediği tartışılmalıdır.

3.4.8. Hayvanlara dair inanışlar

Romanlarda, hayvanlara dair inanışlara da yer verilir. İçerdiği kültürel öğelerin zenginliğiyle dikkat çeken *Moriber*'de, hayvan dostlarla ilgili çok sayıda gönderim bulunmaktadır. Bu hayvanların en dikkat çekenini yılandır. Zazacada *mare/more*, “nikâh” anlamına gelmekteyken söz konusu romana adını veren *moriber* terimi “nikâhlı kimse” veya “nişanlı kız” anlamında kullanılmıştır. Ayrıca kelimedede yer alan *mor/mar* kelimesi de “yılan” anlamına gelmektedir. Alevi Zaza kültürünü zengin biçimde temsil ettiği değerlendirilen

romanda, ana temalardan biri, başkarakter *Ekber* ile sevdiği kız *Altun*'un sevdasıdır.

Romanı oldukça gerçekçi kılan bir husus, realist romanın özelliği olarak değerlendirilebilecek olan, kötü veya trajik sonudur. Başkarakterin sevdiği kız *Altun*, köyde hakkında artık efsaneler türetilen, ortadan kaldırılması için pirlere ve devlet birimlerine müracaat edilen esrarengiz bir yılan tarafından sokulur. Zaten asker tarafından da aranan *Ekber*, sevdiği kızın bu feci ölümünden sonra yaşadığı acıya katlanamayarak Almanya'ya gitmeye karar verir. Dolayısıyla “yılan”, romanın adında da yer almakla birlikte, öyküde olayların seyrini değiştiren bir canlı işlevi görür.

Romanda, köyde yılanlara çokça rastlandığı, hatta her evin yılanları olduğu, bu nedenle yılanlara “evin meleği” dendiği (Cengiz, 2011:237) ifade edilir. Bazı köylülerin gördüğü yılan köyde büyük bir korku yaşanmasına neden olur. Hükümeti kendi hükümetleri olarak görmedikleri için yilandan kurtulmak için devlete başvurmayan köylülerden birkaçı sonunda mecbur kalarak devlete müracaat ederler. Köye birkaç kez gelen asker uzun aramalar yapsa da yılanı rastlayamaz (Cengiz, 2011:72).⁴²¹ Bundan sonuç alınmayınca, *Sey Xıdıro Döwrês Cemalıc* adlı dervişe ve *Ana Qereçi* adlı derviş kadına müracaat ederler. Ana Qereçi, köylülere, yılanın *Tawuxı* köyünde olduğunu, uzun boylu bir kıza göz koyduğunu, dört gözle o kıızı beklediğini, ona saldırmayana kadar durmayacağını (Cengiz, 2011:76) söyler. Sonunda olan olur ve yılan Altun'u öldürür (Cengiz, 2011:234).

Romanda, yılan öldüren birinin onu mutlaka erkekler gibi gömdüğü, kimse üstüne basmasın diye gömüldükten sonra üstüne bir taş konduğu, yılanın kemikleri iğne gibi keskin olduğu için ayağına yılan kemiği batan kimsenin iflah olmayacağı ifade edilir. Yılanın yaralı bırakılmaması gerektiği, yaralı yılanın mutlaka kendisini yaralayanı bulup sokacağı, öldürülen yılanın akşam çökmeden ruhunu teslim etmediği, doğan ilk yıldızdan sonra ruhunu verdiği, canının çıktığı ifade edilerek, yağışın çok olduğu yıllarda yılanların da

⁴²¹ Bu romanda ve diğerlerinde *hukmat* “hükümet” denilirken kastedilen devlettir. Günümüzde de Zazacada *hukmat* denilince devlet aygıtı kastedilir.

çoğaldığı (Moriber, 2011:238) vurgulanır. Yılanların yaralı bırakılmamaları gerektiği romanda şöyle izah edilir:

Yılan, 'ben erkekler gibi sokarım, beni öldürecek kişilerden dileğim de şudur ki beni erkekler gibi defnetsin, cesedimi yerde bırakmasın. Beni öldürmek erkeklik değildir; erkeklik, beni defnetmektir' demiş (Moriber, 2011:237).⁴²²

Dersim'de yılanların önemli bir yeri olduğuna değinilen eserde birbirine dolanan yılanlara karışılmaması gerektiği, insanların bu yılanları musahip olarak gördükleri, bu nedenle ne su içerken ne de başka zaman yılanları öldürmedikleri, öldürdüklerini de mutlaka defnettikleri (Moriber, 2011:237-238) ifade edilir.

Kilama Pepûgî'de, tarlada çalışan ırgatların gördüğü ve uzun uğraşlardan sonra öldürdükleri bir yılanı değinilir. Irgatların, öldürdükleri yılanı götürüp taşlık bir araziye atmasını söyledikleri Xıd karakteri, ölmüş yılanı götürüp atar. Ancak birkaç gün sonra aynı yılanı görür ve şaşırır. Ertesi gün taşlık yere giderek yılanı arayan Xıd, iki ayrı yılanın kurumuş halde yanyana uzandıklarını fark eder. Meğer bir önceki gün gördüğü yılan ırgatların öldürdüğü yılan değil arkadaşı olan yılanın ölümüne dayanamayarak gidip onun yanında uzanarak can veren yilandır (Kilama Pepûgî, 2000:412).

Moriber'de, köyden bakıldığında kimi zaman dağdan görülen ışığın/aydınlığın, söz konusu efsanevi yilandan yayılan ışık olduğuna; bazen dağdan gelen keçi melemesine benzer sesin de yilandan geldiğine; bazılarının, o ışığın, yılanın dilinin altında bulunan elmaştan çıktığına, yılanın bu şekilde ışıkla beslendiğine (Cengiz, 2011:238-239) inanıldığı ifade edilir. Romanda mevzubahis edilen bir hayvan ikilisi de koyun ve keçidir. Keçi ve koyunlarla ilgili olarak Esı (k.) karakteri şunları dile getirir:

Koyuna ve keçiye sormuşlar, 'dileğiniz nedir, bu dünyada ne olmasını isterdiniz?' Koyun, 'dört göz benim için fazla, iki gözümü verir, edep yerlerim için bir kuyruk isterdim' demiş. O zamanlar koyunların kuyruğu yokmuş, önceleri hayvanların dört gözü varmış. Bu nedenle 'dört gözle ağlarlar' derler. Koyun dört gözüyle ağlamış, iki gözünü vermiş, edep yerleri için kuyruk istemiş, dileği yerine gelmiş. Keçi de, 'ben de

⁴²² [Mori 'ez zê cüamerdo doni pêro, ekı jüyo kı kuno mı ser, mı kıseno, wastena mı awa kı, va zê cüamêrdo kı mı wadaro, cendegê mı herd dı meverdo. Kistenı mêrdını niya, waderdena mı mêrdina' vato.]

kuyruk yerine başımın üstünde boynuz isterim, dediği için Esı, 'keçilere karışmayın, bunlar ar'ın ne demek olduğunu bilselerdi boynuz yerine kuyruk isterler, edep yerlerini kapatırlardı'. Bu yüzden keçilere 'arsız edepsiz', koyunlara da 'mübarek' derler (Moriber, 2011:103).⁴²³

Heyder Ağa'nın Döwrês Camalo adlı karakterden satın aldığı kuzulara, *Esı* karakteri, *Döwrês* ve *Düwan* adlarını verir (Cengiz, 2011:102). Çiftleşmeleri için koçun yanına götürülen *Döwrês* ve *Düwan* da dâhil tüm koyunlar, koç katımı için farklı renklerde (kırmızı, beyaz, yeşil, kahverengi, mavi, siyah ve mor) boyanır, süslenir, düğüne götürülür gibi koçların yanına sürülürler. *Esı* karakteri, önce *Döwrês* sonra da *Düwan* adlı koyunu alınlarından öperek, "Haydi mübarekler", der ve ceviz, elma, kuru üzüm gibi yiyecekleri bir kaba koyarak, hayvanları ağıla sürer. O yılın rahat mı çetin mi geçeceği koç katımında anlaşılır ve ona göre kış hazırlıkları yapılır. Koç önce siyah koyuna yönelirse, o yıl kış mevsiminin rahat; beyaz koyuna giderse, kış mevsiminin zorlu geçeceğine inanılır. Çünkü *siyah koyun kara topraktır, beyaz koyunsa kışın yağın kar* (Cengiz, 2011:103-104). Koçkatımının bayram havasında geçtiği belirtilen *Kilama Pepûgi*'de, sonbahar mevsiminde yapılan bu işlerde kadınların koç katımı ekmeği ve niyaz pişirerek evlere dağıttıkları (Kilama Pepûgî, 2000:23) ifade edilir.

Koç ve öküz, evin rızkının onlara dayalı olması nedeniyle evin direği (Cengiz, 2011:102, 104) olarak nitelendirilirler. Eserde koçun, evin çocuğu gibi olduğu dile getirilir:

Yokluktan dolayı koç hem evin rızkı hem de evin direğiydi. Yeni yılın ümidi olan pınarlardaki su gibi bunlar da evin çocukları gibiydiler. İnsanlar işlerini güçlerini bitirmiş, koçları koyunlarla çiftleştirmiş ve artık hayvanların doğum yapmasını ümit etmekteydi (Moriber, 2011:104).⁴²⁴

⁴²³ ["Miye bı bızı ra pers kerdê, vatê, 'dilegê sîma çiko, çık wazenê na dina dı?' Miye vato 'çar çimi mi rê zêdê, ez dı çimonê xo doni, edebê xo rê thirriye wazoni.' A waxt thirriya miyo çini biya, raver mal çarçimi biyo. Ayra "çar çimon'a berbenê' vanê. Miye çar çimon'a berba, dı çimê xo dê, edebê xo rê thirriye wasta, dilegê xo amo hurindi Bızı vato, "ezı ki thirriye ver ra serê xo rê istiro wazoni,' ayra Esı 'êmisê bızo mebı, ino kı ar bızanêni, ino ki istiro ver ra thirriye wastêni, edebê xo munitêni.' Ayra bızo rê 'edebisê bêari, miyo rê ki 'bumbareki' vatêni.]

⁴²⁴ [Rüyê çinibiyaini ra vesn hem rısqê kêyi, hemi ki direga zerrê kêyi bi. Awa kı omidê serra newiye ino dı bi, ina ki zê domanê zerrê kêyi biy. Mıleti pıra kar o guriyê xo day bı arê, veşni ki verdiyay bı mali, nay ra tepia ki omidê xo jiyaina mali dı biye.]

Aynı eserde, koyun ve keçiyle benzer şekilde karşılaştırılan hayvan çiftlerinden biri de kurt ve köpektir. Uzağı çok iyi gören kurt, iyi koku alamadığı için köpeğin yanına gider ve “*Sana aydınlığımı vereyim, sen de bana kokunu ver*” der. Ama köpek bunu kabul etmez (Moriber, 2011:197). Kurdun en büyük kusurunun belinin ince oluşu olduğu belirtilen eserde bu nedenle sopayla vurulduğunda çabucak belinin kırıldığı belirtilir. Kurdun, yedi dağın ardından bile koyunları görebildiği ama iyi koku alamadığı için çok aç kaldığı söylenir. Nankör/cimri bir hayvan olarak nitelendirilen kurdun, gözüne kestirdiği koyunlara ulaşmak için büzüldüğü, hatta bir kığı tanesinin ardına bile saklanabildiği ifade edilir. Hayvanlara saldırdığında fırsat bulamadığı için hepsini telef ettiği, “Nasılsa sahipleri götüremez, sonra gelir yerim”, der. Öldüremediği hayvanları da ısırarak bıraktığı, ya da kulağına nefesini üfleyerek koyunları deli ettiği ve deli olan koyunların da kurdun peşinden gittikleri (Moriber, 2011:197) rivayet edilir.

Kurtların, bir gün tipide bir adama rastladıkları, adamın bir ağacın tepesine çıktığı, kurtların adama arkalarını döndükleri, arka ayaklarını toprağa gömerek yellendikleri ve kokuyu alan adamın başının döndüğü, bilincinin kaybolduğu, ağaçtan düştüğü ve kurtların başına üşüşerek adamı yedikleri (Cengiz, 2011:198) aktarılır.

Yaylacılık yapan Karakoçan köylülerinin hayvancılık yaşamını konu edinen *Ti Tewrê Payîza Şîya*'da, dağda otlanırken kaybolan koyunlar için yaşça büyük olan *Malla Husên* bir bıçağa okur, minderin altına koyduğu bıçaktan sonra koyunun bulunacağına (*Ti Tewrê Payîza Şîya*, 61) inanılır. Bu inanışa göre, bıçağa okununca kurdun ağzı kapanmış olur ve böylelikle kurt, hayvana zarar veremez. Hatta kaybolan hayvan bulunduktan sonra kurdun ağzı hala kapalı olduğundan dolayı kurdun açlıktan ölmemesi için bıçağa tekrar okunur.

Moriber'de, Şubat'ın bitmesine birkaç gün kala yöreye gelen *suqulingi* kuşlarının burada dinlendikten sonra başka bölgelere göç ettikleri aktarılır. *Suquling* sürüleri geldiğinde ‘örken, örken, örken’ diyerek örken gibi dizilirler, sonra da süzgeç süzgeç süzgeç diyerek süzgeç gibi bir daire oluştururlar. Hamile kadınlar üç kez “*Dilini bana ver, benim dilimi al*” dedikleri takdirde

doğan çocuklarının tatlı dilli ve güzel sesli olacağına inanılır. *Suquling*lardan sonra leyleklerin bölgeye göç ettikleri, baharın geldiğinin böylece anlaşıldığı anlatılır. Son olarak keklikler de geldiğinde artık kar yağmayacağına inanılır. Ağaçkakan ağaçları kemirdiğinde kar yağdığı, hatta Mayıs ayında bile ağaçları kemirirse kar yağacağına (Moriber, 2011:199) inanıldığı rivayet edilir.

Hüthüt kuşuyla ilgili efsaneye de yer verilen *Moriber*'de, Sultan Süleyman'ın, kuşların kanadından bir saray yaptırmak istediği, bu nedenle gönderdiği elçinin tüm kuşlardan kanat topladığı ama hüthüt kuşunun kanadından vermek istemediği ve “*O Süleymansa ben de Süleyman'ım*” diyerek elçiye karşı koyduğu (Moriber, 2011:218) söylenir.⁴²⁵

Esı karakterinin ayı ile ilgili söyledikleri oldukça şaşırtıcıdır. Esı çocuklara, “*Ayıya rastladığınızda ona 'götü kılı ayı' demeyin, üzülür, sizi kovalar. Ayı, aslında adı Hesên olan yoksul bir köylüymüş*”⁴²⁶ der.⁴²⁷ *Esı*, *Hesên* adlı köylü yazın koyunları kırkarken, yaşlı bir adam kılığında gelen Hızır'ın gelip kendisinden yün istediğini, Hesên Ağa'nın ona yün vermediğini, kızarak yaşlı adama vurmaya kalkıştığını, yaşlı adamın da Hesên Ağa'ya, “*Madem bu kadar zalimsin, bu yün de senin başının yünü olsun, senin düşmanın gibi olsun, dağa çıkasın*”, dediğini, yaşlı adamın bedduasının kabul edildiğini söyleyerek, *Hesên*'in o an hayvana dönüştüğünü anlatır. *Esı*'nın anlatımına göre, ayının başındaki kıllar da onun düşmanı gibidir, çünkü başındaki tüyler kaz tüyü gibidir, bu yüzden ayı ateş gördüğünde irkilir, korkup dağlara kaçar (Moriber, 2011:220-221).

Romanın sonlarında, *Altun*'un yılan tarafından sokulduğunu başta anlayamayan köylüler, onun, ayı saldırısına maruz kaldığını sanırlar. Bu yüzden şaşkındırlar. Çünkü köylüye göre *Esı*, kurtları, kuşları ve bu dağların ayılarının hepsini tanıyan bir kadındır, *Esı* bunlarla dost olmuştur. *Esı*, dağda hayvan otlatırken ayılarla konuşmuştur da. Bu nedenle köylü, ayının *Esı*'ya ilişmeyeceğini düşünür (Moriber, 2011:236). Yine eserin başka bir bölümünde

⁴²⁵ Eserde de geçtiği gibi, Zazacada “hüthüt kuşu” *diksileman* (harf. Süleyman horozu) olarak adlandırıldığı için hüthüt, Hz. Süleyman'a bu türden bir cevap vermiş olmaktadır.

⁴²⁶ [Domanên! Hes kı rastê sima êno, cı rê 'heso qınphırçıkın' mevacê, qarino, verdano sima dıma! Hes be xo jü dewıco dı feqir biyo namê xo Hesên biyo.]

⁴²⁷ Zazacada ayıya *heş/hes* denir. Hesên adı kısaltılınca Hes olmaktadır. Dolayısıyla ayı hayvanının adıyla Hesên özel adı ses olarak aynıdır.

Esi'nin yazı yabanda akşama kadar ayıllarla sohbet ettiği, ayılara sigara sardığı (Moriber, 2011:40) aktarılır.

Moriber'de, ishak kuşuna (*thüye*) ve guguk kuşuna (*phepug*) dair inanışlara da yer verilir. Bir taraftan ishak kuşunun, öte taraftan guguk kuşunun öttüğü, birinin (ishak kuşu) Allah'tan dilediği şeyi kovaladığı, diğerinin (guguk kuşu) ise onun yolunu kestiği, insana gecenin zulümatını getirdiği, ötüşüyle insanı ürpertiği, insanın ödünü kopararak dizlerinin bağını çözdüğünden söz edilir. Bu nedenle, guguk kuşu kimin dalına konarsa, orada öterse, o evden birinin öleceğine inanılır.

Zazaların ünlü bir efsanesinde geçen guguk kuşu⁴²⁸, bu nedenle halk edebiyatında ve modern ürünlerde sıkça kullanılan bir motiftir. Çalışılan eserlerden birine (*Kilama Pepûgî/Guguk Kuşunun Türküsü*) adını veren kuş, söz konusu eserin halk inanışlarıyla irtibatını da gözler önüne serer. Çalışılan eserlerden Şafii ve Hanefî Zazaları merkeze alan üç romandan sadece *Barkerdena Zerrî*'de (Barkerdena Zerrî, 153)-o da kuşlar içinde bir kuş olarak-guguk kuşu geçer. Alevi Zaza karakterler etrafında gelişen olayları inceleyen diğer yedi eserden biri-*Piltane*-hariç, tüm romanlarda bir biçimde guguk kuşundan söz edilir.

Her Çi Beno Sanike'de, “*Evler harabe olmuştu, üzerlerinde guguk kuşu ötüyordu*”⁴²⁹ (Çiya, 90), *Sileman*'da, “*Hepimiz gün gelir göç eder, bu*

⁴²⁸ Çok sayıda varyantı yayımlanmış olan *phepug*'a dair anlatı bazı yörelerde *keku* olarak da bilinir. Gökalp'in yayımladığı versiyon şu şekildedir:

“Küçük bir kız varmış. Bu kızın annesi ölür yetim kalır. Babaları tekrardan evlenir. Üvey annesinden de bir kardeşi olur çocuğun. Bir gün kinger toplamaya gider bu iki kardeş. Üvey anne bunu hiç sevmediği için kinger toplamaya gitmeden önce kingeri dolduracakları torbanın altını deler. Abi kingerleri toplar kardeşine verir. Küçük kardeşi kinger torbasını taşımaktadır. Büyük kardeş kingerleri kardeşe verdikçe küçük kardeşte kingerleri içine atar. Bir yerde dinlenmek için dururlar. Büyük kardeş bakmak için kinger torbasını ister. Bir de ne görsün torbada hiç kinger yoktur. Büyük kardeş küçük kardeşi suçlar hepsini sen yedin diye. Küçük kardeşte “ Hayır ben yemedim abla. ”der. Fakat büyük kardeş inanamaz. Büyük kardeş bir hançer alıp kardeşinin karnını yarıp yiyip yemediğini görmek ister. Kardeşinin karnında küçücük bir kinger parçasını tek görür. Büyük kardeş nasıl böyle bir şey yaptığına inanamaz ve ağlamaya başlar. Ve o esnada; “Keku, Keku, Keku. Ben öldürmedim, hançer öldürdü. Ben yarmadım hançer yardı.”der. Ağlar, ağlar. O esnada dua eder. “ Allahım sen beni Keku kuşu yap yeryüze sal. Eve gitmeyeyim. Eve gidersem anneme ne derim. Annem beni öldürür. Oğlum nerde der? Oğlumu öldürdün.” der bana. Allah büyük kardeşin duasını kabul eder. Ve keku kuşuna dönüşüp bir ağacın dalına konar. Hala da öter o kuş sabahları tabi kulak verip anlarsanız ne dediğini! “Keku, Keku, Keku. Ben öldürmedim, hançer öldürdü. Ben yarmadım, hançer yardı.” (Gökalp, 2018:47).

⁴²⁹ [Bani bi bi pagi, phepugi sero wendêne.]

*dünyadan gideriz. Bizden sonra ne kalır bilir misiniz; guguk kuşu masalı*⁴³⁰ (Mirza, 323), *Kılama Şilane*'de, “*Oğlunun ardında guguk ve goyin kuşu olan Firar'ın annesi*”⁴³¹ (Sertkaya, 79), *Gula Çemê Pêrre*'de, “*Sen kaybolduktan sonra kör olan annen senin ardında bir guguk kuşudur*”⁴³² (Çem, 347) gibi yerlerde ve buraya alıntılanmayan birçok yerde, guguk kuşuna değinilir. Özetle guguk kuşu, uğursuzluk getirdiğine inanılan, harap olmuş yerlerde öten ve başlarına üzücü şeyler gelmiş olan kişilerin durumunu ifade etmek için kullanılan bir motif işlevi görür.

Kilama Pepûgi'nin önsözünde (Gündüz, 2000:3), aralarında kirvelik ilişkisi kurulan Ermenilerle Kürtlerin öyküsünün guguk kuşunun öyküsüne benzediği, dolayısıyla tehirciye tabi tutulan Ermenilerin uğradığı meşum olaylarda Kürtlerin⁴³³ payı olduğu sezdirilir. Dolayısıyla eserin, bu anlamda; bilmeden, hataen veya suçlu olduğunu düşünerek kardeşinin ölümüne neden olan birinin öz eleştirisiymiş gibi okunabileceği değerlendirilebilir.

Romanın ilk sayfası, Bingöl ve Şerafettin dağlarının birbirlerinin sevgilisi gibi olduğu cümlesiyle başlar. Milyonlarca yıldır birbirlerine bakan iki dağın aşkı üzerine birçok türkü yakılarak, haklarında çok sayıda masal anlatıldığı, aralarındaki büyük aşka rağmen bugüne kadar birbirlerine kavuşamadıkları dile getirilir. Roman, bu iki dağın yamaçlarındaki köylerde yaşayan bir hayli zengin olan Ermeniler, Emeviler döneminde Müslüman olan ve bölgenin kontrolünü büyük ölçüde elinde tutan Şafii Kurmanc Cibran aşireti ve tamamı Alevi Dilmij ve yoksul olan Hormek aşiretlerinin ilişkilerini konu edinir (Kilama Pepûgî, 2000:9-12). Eserin sonlarında ise iki aydır yüzünü kimseye göstermeyen Bingöl dağlarının, yamaçlarında kendi çocukları birbirini öldürdüğü için, artık Şerafettin dağıyla sevgili gibi olmadığı ifade edilir (Gündüz, 2000:476). Okur böylelikle guguk kuşunun öyküsünü okumuş olur.

⁴³⁰ [Ma péro rozé yena bar keme na dina ra some. Ma ra dima çı maneno zonena; na sanika phepugi manena.]

⁴³¹ [A maya Firari ke, dima lacekê xo de, bi bi pepug u goyin...]

⁴³² [Ti ke bîya vîndî vîndî nêbîya, maya tu ya kore to dima pepug a.]

⁴³³ Alevi Zazaların Dilmij, Kürtlerin Kurmanc olarak adlandırıldığı bu romanda, şemsiye bir terim olarak Kürt kavramının hem Kurmanc hem de Zazalar için kullanılan ortak bir tabir olarak görüldüğü hatırlanmalıdır.

Romanda, kurt ve tilki avı anlatılır (Gündüz, 2000:14). Ava atlarla gidildiği, kurtların kovalandığı, yorulan kurtların başlarını kara gömerek öylece bekledikleri, kurda ilk yetişen avcının kurdun üstüne atılarak ağzını bir ağaç parçasıyla kapatarak burnuna bağlandığı aktarılır. Bazen avcının kurda güç yetiremediği ve avcının yaralandığı bu nedenle herkesin kurdun üzerine atılmadığı ifade edilen romanda böylelikle yakalanan kurtların köyün köpeklerine teslim edildiğini ve köpeklerin kurtları boğduğu söylenir. Kurt yaralıysa ağzı açılır yahut köpek güçlü bir köpeğe kurt serbest bırakılır, kurt köpek tarafından boğulursa postu yüzülür.

Tilki avının kurt avından daha kolay olduğu, tilki avına ilk yağan karda, köpekler ve tazılarla çıkıldığı çünkü tilkinin kar ilk yağdığında kaçamadığı, tavşan avının da aynı biçimde yapıldığı aktarılan romanda, Alevilerin, eti haram olduğu ve bu nedenle yenmediği için tavşan avına çıkmadıkları anlatılır.⁴³⁴ Ayı avıysa sonbahar mevsiminde çıkılır ve hamile hayvanlar avlanmaz. Eski zamanlarda İran alageyiği avına da çıkıldığı, avlanması en zor hayvanın dağ keçisi olduğu belirtilir (Gündüz, 2000:14). Aynı kitapta, köylüler, kartallar tarafından parçalanan ve gözlerini kaybettikten sonra ölen *Mam* karakterinin, önüne düşen herkesi soyduğu, öldürdüğü ve çok kan döktüğü için (Gündüz, 2000:478-479) bu sonu yaşadığına inanırlar. Ünlü bir avcı olan *Heyd* karakteri, dağ keçilerinin çobanı olarak nitelendirilen *Duzgın Baba*'nın yaşlı bir adam kılığında kendisine görünmesi sonrası, bir daha dağ keçisi avlamayacağına dair ant içer (Gündüz, 2000:477).

Romanda *Weli Ağa* karakterine ait olan ünlü bir mandadan söz edilir. Ağanın çok sevdiği bu hayvan, akşama kadar yol üstünde uzanan, yorulduğunda da gidip göle giren, sigaraya alıştırılan bir mandadır:

Bunu o zamanlar o kadar çok sevmiş ki, sigara sarmış, mandanın burun deliğine koymuş ve yakmış. Goji sigaranın dumanını çekmiş... Zamanla

⁴³⁴ Kirli ve bozuk addettikleri, hatta nefret ettikleri için tavşan eti yemeyen Alevilerin bu özelliğinin Anadolu'da Alevilikle ilgili bilinen en yaygın hususlardan olduğuna değinen Yazıcı (Yazıcı, 2017:395), bazı kültürlerde kutsanan tavşan'ın Yahudiler, Hıristiyanlar, Şii Müslümanlar, Aleviler, Bektaşiler ve Nusayriler gibi kimi inanç gruplarında yenilmesi yasak bir hayvan olarak görüldüğünü (Yazıcı, age:398-399) belirtir. Yazar, tavşan'ın çok çeşitli kültürlerde yer alan bir figür oluşunu kültürel etkileşimle açıklamanın da yetersiz kaldığını dile getirerek Alevilikte tavşan'ın uğursuz ve kirli bir hayvan görülerek hem canlısından hem de ölüsünden uzak durulduğunu (Yazıcı, age:402) ifade eder.

sigaraya alışmış... Manda yol üstünde durur. Yoldan geçenlerin önüne çıkar. Adam ona sigara sarıp, burun deliğine takmadıkça ve sigarayı yakmadıkça adama yol vermez. Sigara içmeyen adam da sigara bulup yoldan öyle geçer (Gündüz, 2000:432).⁴³⁵

3.5. Karakter adlarının okura söylediği

İncelenen romanlarda, kurgulanan karakterlerin adları önemli oranda Türkiye’de kullanılan şahıs isimleriyle benzerdir. Ancak Arapçadan geçmiş olan bu adlar Zazacada çoğunlukla kısaltılarak söylenir. Örneğin Muhammed adının varyantları, romanlarda, *Memed* (Sileman), *Hemed* (Kilama Pepûgî-Gula Çemê Pêrre), *Mam* ve *Mem* (Kilama Pepûgî), *Memo* (Teresiye Çemçe) ve *Mehek* (Ti Tewrê Payîza Şîya), Muhammed adıyla *Mehemed* (Ti Tewrê Payîza Şîya) ve *Mihemed* (Sileman, Pîltane) biçimiyle kullanılır. Alevi Zaza karakterlerin adları, kendilerini ehli beyte isnat eden tüm Müslüman topluluklarda olduğu gibi, daha çok Hz. Peygamber ve aile fertlerinin isimlerinden oluşur. Romanlarda, Hz. Muhammed’in kızı Fatıma, damadı ve amcaoğlu Ali, torunları Hasan ve Hüseyin ve peygamberin soyunu sürdüren 12 İmamların adları Zazaca varyantlarıyla yaygın bir kullanıma sahiptir.⁴³⁶

Kilama Pepûgî’de, başkarakter *Zeynel*; *Hesen* ve *Fate* karakterleri, *Sileman*’daki *Wuşên*, *Hesen* ve *Zeynel* karakterleri, *Morıber*’de yer alan *Ekber*, *Rıza* ve *Heyder*, *Pîltane*’de yer alan *Wişên*, *Hesen* ve *Fate*, *Ti Tewrê Payîza Şîya*’daki *Hecî Elî*, *Mehemed Elî*, *Malla Husên*, *Fatma* ve *Heyder* karakterleri peygamber ailesinin adlarından neşet etmiş isimlerdir. Bunun dışında, *Osman*, *İbrayim/İvrayim*, *Cevrayil*, *Sileman*, *Mursa*, *Smayil*, *Xelil*, *Kemal*, *İsmet*, *Adila* (k.), *Ekrem*, *Sadiq*, *Mewlid*, *İb*, *Rıza*, *Cemil*, *Wesman*, *Bekir*, *Kamila*, *Siltan*, *Qimet*, *Evdıla*, *Xalit*, *Resul*, *Wıstıf*, *Umer*, *Musa*, *Hesib*, *Henifa*, *Meryem*, *Evdılqadır*, *Bilal*, *Asiye*, *İsmail*, *Gulsım* (k.) ve *Nebi* gibi Arapçadan geçmiş

⁴³⁵ [Honde ke cira hes kerdo a taw, cixarê kerdo dê, şanito firnanê gojî û fişto ta. Gojî henî cixarê onito xo. Ebe waxta muso cixarî... Gamêş raye ser ra vindeno. Kam ke raye ra vêrd ra ver cira cêno. Hetanî ke ê piyayî cixare ci rê nikerd dê, nişanit firna ver û nifîş ta raye ê mordemî nidano. Piyawo ke cixarê nişmeno, tedarîkê xo yo cixarî vînenî û hena kuno raye.]

⁴³⁶ Romanlarda yer alan karakter adları tasnif edilirken anadil olarak Zazaca konuşan karakterlerin adları tahlil edilmiştir. Zazalarla komşu olan ve Kurmanci, Ermenice, Türkçe ve diğer dilleri konuşan topluluklara ait karakterlerin adları üzerinde durulmamıştır.

isimlere de romanlarda karşılaşılmaktadır. Ancak bu isimlerden *Usman* ve *Umer* gibi raşit halifelerin adlarına, Alevi Zaza karakterlerde rastlanmaz.⁴³⁷

Romanlarda *Dilane* (Gula Çemê Pêrre), *Dozdare* (Kılama Şilane), *Dılşa* (Barkerdena Zerrî), *Seve* ve *Xece* (Pîltane) ve *Şîyar* (Barkerdena Zerrî) gibi Kürtçe isimlere de rastlanır. Türkiye’de yaygın olarak kullanılan Kazım, Hanefi, Şeref, Ramazan, Zülfü, Şaban ve Mustafa gibi erkek isimleri, kimi ses değişimleri yaşayarak, kısaltılarak ve sonlarına –o ünlüsü eklenerek kullanılırlar; *Qazo*, *Heno*, *Şero*, *Remo*, *Zılfo*, *Şabo* (Teresiye Çemçe).⁴³⁸ Benzer biçimde, Türkçe gibi dillerde –e ünlüsüyle biten şahıs adları Zazacada –a ünlüsüyle sonlandırılır; *Ferida*, *Delila* ve *Kamila* (Barkerdena Zerrî), *Şerifa* (Ti Tewrê Payîza Şîya), *Adila*, *Pakiza*, *Derdila* (Kılama Şilane) ve *Zerifa* (Teresiye Çemçe, Gula Çemê Pêrre, Moriber) bu adlardan bazılarıdır.⁴³⁹

Romanlarda, *Asme*, *Asmekî* veya *Aşmî* “Gökyüzü” (Teresiye Çemçe, Ti Tewrê Payîza Şîya, Barkerdena Zerrî), *Zerde* “Altın” (Kılama Pepûgî), *Adır* “Ateş”, *Zerrweş* “Gönlü Hoş” (Barkerdena Zerrî), *Khılı*⁴⁴⁰ “Alev” (Moriber), *Derg* “Uzun”, *Vılık* “Çiçek”, *Zerri* “Gönül”, *Zilda* “Tomurcuk Açtı” ve *Varan* “Yağmur (Barkerdena Zerrî) gibi Zazaca isimler de önemli bir yer tutar. Birçok romanda yer alan adlardan biri de, Türkiye’de en çok Dersim yöresinde rastlanan *Xıdır* (Kılama Pepûgî, Sileman, Moriber)⁴⁴¹ ve ikinci olarak en çok

⁴³⁷ Tunceli, Elâzığ ve Bingöl illerinin Kurmanci ve Zazaki konuşan Alevilerinin yaşadığı sınır köylerini Kavalcık köyü örneğinde İsim Seçme ve Ad Koyma Geleneği açısından inceleyen Yazıcı, Sünnilerle özleştirildiği için Alevilerde Bekir, Ömer, Osman, Muaviye, Yezit, Mervan gibi isimlerin kullanılmadığını belirtir (Yazıcı, 2011-2012:151). Makalede geçen isimlerden Muaviye, Yezit ve Mervan isimlerine Zazalarda rastlanmaz.

⁴³⁸ Zazacada ismin hallerinden biri Vokatif halidir. Eril, dişil ve çoğul sözcüklerin sonuna gelen üç ayrı ekle gösterilen hitap halî, eril sözcüklerin sonuna getirilen –o ünlüsüyle ifade edilir. Erkek adlarının sonundaki –o sesi bunu gösterir. Aynı durum, Kürtçe adlar için de geçerlidir.

⁴³⁹ Bu hususiyet, yani sonu ünlü –e ile biten kadın isimlerinin Zazacada ünlü –a ile söylenişi Zazacada dişil isimlerle ilgili bir özelliği ifade etmektedir. Zazacada –a ünlüsü çoğunlukla dişillik gösteren bir ses olarak hem özel hem de cins isimlerin sonunda yer alır. Bu anlamda Merkez lehçesi olarak tabir edilen Murat lehçesinde sonu –a veya –i ile biten sözcükler dişil algılanır. Aynı hususiyet büyük oranda Munzur ve Dicle lehçeleri için de geçerli olmakla birlikte Munzur lehçesinde hem eril hem dişil formu bulunan sözcüklerin dişil formunun sonunda vurgusuz –e ünlüsü yer alır.

⁴⁴⁰ Romanda, *Khılı* adlı kadının asıl adının *Anı* olduğundan söz edilir. *Khılı*’nın babası, kendi sakladığı *Anı* adlı Ermeni kızının adını kendi öz kızına vermiştir (Moriber, 83). Avar, *Dağ Çiçeklerim* adlı kitabında, ismi *Anik* olan bir kız çocuğundan söz ederek, kızları yaşamayanların çocuklarına gavur ismi verince yaşayacaklarına inanıldığını aktarır (Avar, 2004:111).

⁴⁴¹ Şahıs adlarıyla ilgili istatistiklerde Türkiye Kişi Adları Sözlüğü’nün internet sayfasından yararlanılmıştır. Bkz. <https://turkadlar.com/>

Bingöl’de rastlanan *Fırar* (Kılama Şilane) ve yine en çok Dersim’de bulunan *Emralî* (Kılama Pepûgî) adlarıdır.

Romanlarda geçen diğer adlardan biri de *Piltane* adlı romana adını veren başkarakter *Piltane*’dir. Dersim ve çevresinde erkek adı olarak da kullanılan *Piltan*, bir çiçek adı olduğu için daha çok kadın ismi olarak geçer. Bu çiçek, aynı zamanda hem *Piltane* adlı eserin hem de *Ti Tewrê Payîza Şîya* adlı eserin kapak resmidir de. Zazacada adların kısaltılarak söylenmesine *Moriber*’de de yer verilir:

Dersim’de tüm adlar kısaltılmıştı, kişinin adını kullanmazlar, lakabıyla ona hitap ederlerdi. Örneğin anneye Khılı⁴⁴², Zeyneb’e Zeyni, Mamud’a Jük⁴⁴³, Heyder’e Heyder ya da Heyd, Esli’ye Esi, Ejima’ya Ezi, Efendi’ye Ef, Sekina’ya Sekı diyerek isimleri kısaltırlar, ya da Gog, Khavır, Lil ya da Heyderê Khavirê Ejiji, Alê Rıza veya Heydê Gogê Sıldırı gibi atalarının adlarını verirlerdi (Aslan, 2011:32).⁴⁴⁴

Aynı romanda, çocukları dokuz on aylık olduktan sonra, kışın ilçe merkezine giden köylülerin, o yılın hesabını kapatmak için, çocukları yeni olmuş gibi kayda geçirdiklerini, bu nedenle çoğu kişinin doğum tarihinin, kış mevsiminin ilk veya ikinci günü olduğu aktarılır. Köyde adı *Saan*, *Mêrali*, *Khakil* veya *Bakıl* konan çocukların babaları ilçeye gidince, nüfus memurlarının, “*Bunlar Kürt isimleri, bu isimler güzel değil*” diyerek çocukları deftere başka isimle kaydettikleri, ilçeden dönünce çocukların adlarının değiştiği, böylelikle *Saan*’ın Remzi, *Mêrali*’nin Türkoğlu, *Bakıl*’ın Bekir olarak değiştiği (Cengiz, 2011:164-165) anlatılır.

Romanlarda kullanılan şahıs adlarından bariz biçimde anlaşıldığı gibi, Müslüman bir toplum olmaları nedeniyle, Zaza karakterlerin adları, İslam

⁴⁴² Khılı/khilê sözcüğü Kuzey Zazalarında anneye hitap edilirken kullanılan bir sözcüktür. Dolayısıyla “anneciğim” anlamına gelir. Sözcük, aynı zamanda “alev” anlamına da gelir.

⁴⁴³ Romanda, bu karakterin kumarda çok iyi olmasından dolayı kendisine Jük “Biricik” denerek hitap edildiği aktarılır (Aslan, 2011:20). Zazacada “bir” sayısının varyantlarından biri olan “jü” sözcüğüne küçültme anlamı katan “-k” eki eklenerek *Jük* “Biricik” sözcüğü oluşturulmuştur. Küçültme veya sevgi gösterme amacıyla sözcük sonuna gelen bu ek ile biten isimlerden biri de *Barkerdena Zerrî*’de, başkarakter Şiyar’ın sevdiği kız Zeynik’tir. Zeynik, Türkçe karşılığıyla bir anlamda Zeynepçik demektir.

⁴⁴⁴ [Dêsım dı namê ya pêro kerdı bi kilm, kez dardêne we, ya ki leqeb'a mileti vên dênı jübini. Se ki mae rê Khılı, Zeynebi rê Zeyni, Mamudi rê Jük⁴⁴⁴, Heyderi rê Heyder ya ki Heyd, Eşliye rê Esi, Ejima rê Ezi, Efendi rê Ef, Sekina rê Sekı, namê nani kerdêni kilm ya ki leqeb'a Gog, Khavır, Lil ya ki namê pi o khaliki'a zê Heyderê Khavirê Ejiji, Alê Rıza. Lili ya ki Heydê Gogê Sıldırı vatêni.]

toplumlarıyla ortak biçimde, önemli oranda Arapça kaynaklı isimler olmakla birlikte, Alevi Zazalarda bu isimler sınırlandırılarak ehli beyte mensup kişilerin adları kullanılmaktadır. Zaza karakterlerde pek Türkçe isimlere rastlanmadığı gibi Kürtçe (Kurmanci) ile ortak olan adlara ve Zazacaya özgü adlara da rastlanıyor oluşu romanlarda temsil edilen Zaza topluluklarının kültürlerini bir anlamda özetlemektedir.

4. BÖLÜM: ROMANLARDA İLETİŞİMSEL BELLEK

4.1. Tertele

İncelenen romanlarda üzerinde yoğun biçimde durulan konulardan biri, 1937-1938 yıllarında Dersimli bazı aşiretlerle Türk Silahlı Kuvvetleri arasında yaşanan çatışmalardan sonra bölge insanından binlercesinin öldürülmesi ve yine binlerce insanın göçe maruz bırakılmasıyla sonuçlanan döneme dair anlatılardır. 1937 yılında Bakanlar Kurulunca alınan Tunceli Tenkil Harekatı neticesinde bölgede yaşayan insanların tamamından silahları toplanmış, binlerce insan öldürülmüş ve binlercesi de zorunlu göçe maruz bırakılmıştır.⁴⁴⁵ Dersim coğrafyasıyla ilgili olarak yapılan bilhassa sözlü tarih çalışmaları neticesinde aynı dönemde binlerce kız çocuğunun da evlatlık olarak verildiği ifade edilmektedir.⁴⁴⁶ Zazacada “alt üst oluş”, “yağma”, “talan” ve “katliam”

⁴⁴⁵ Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, 23 Kasım 2011 tarihinde yaptığı açıklamada Dersim harekatıyla ilgili belgeler paylaşmış ve bunun için özür dilenecekse kendisinin özür dilediğini beyan etmiştir. Erdoğan’ın açıkladığı ikinci belgeye göre 1936-1939 yılları arasında toplam 13.806 kişinin öldürüldüğü ifade ediliyor. 23 Aralık 1938 tarihli 3. belgeye göre Tunceli’den 11.683 kişi sürülmüş, 2.000 kişinin daha sürülmesi karara bağlanmıştır. <https://www.yenisafak.com/gundem/basbakan-dersim-katliami-icin-devlet-adina-ozur-diledi-352717> 19.05.2022, Saat 15.57.

⁴⁴⁶ Türkiye içinde ve yurtdışında özellikle 2000’li yıllardan sonra *Tertele* ile ilgili önemli sayıda sözlü tarih çalışması yapılmıştır. 2007 yılından itibaren (Goner, 2017:11) Dersim’de devlet şiddetine uğramış olanların anıları üzerine çalışmış olan Özlem Göner, 85 ayrı kişiyle ve üç ayrı kuşağa mensup tanıklar, tanıkların çocukları ve torunlarıyla (Goner, age: 23) 10 tanesi *Tertele*’den ya yaralı olarak ya da katliam yapılan bölgeden uzaklaşarak sağ çıkmış, 30’unun yakın ailesinden birini kaybetmiş ve 5’i de sürgüne yollanmış (Gonen, age:70) ve 1938 yılında 8 ile 25 yaşları arasında olan (Goner, age:70) bu görüşmecilerle yaptığı *derinlemesine araştırmalarda* (Goner, age:23) romanlarda anlatılan durumlara benzer örnekler sunar. Göner’in çalışmasında, kayalıklardan atlayarak intihar eden iki kadınla ilgili birbiriyile farklılaşan anlatılardan (Gonen, age: 76), askerden kaçan bir grubun içinde bulunan ve bebeğini emziren bir kadının, bebeğinin sesinden dolayı yakalanacakları korkusuyla erkekler tarafından kadının bebeğinin üstüne bastırılarak bebeğinin boğularak öldürülmesine (Gonen, age:76) değin bir dizi anı yer alır. Yine köy meydanına toplanan köylülerden birinin askerlere yönelik olarak, Muhterem Paşam, bir talebim var... Minnetim yok, ama bir ricam var. Bizi öldüreceksiniz. Önce çocuklarımızı ve ailemizi öldürün. Sonra da bizi” şeklinde konuştuğunu, çünkü adamın, önce erkekleri öldürürlerse kadınlarla ve çocuklarla oynadıktan sonra onları

gibi anlamlara gelen *tertele* sözcüğü, anılan tarihte Dersim coğrafyasında meydana gelen tüm olayları kapsayan bir terim olarak kullanılmaktadır. *Tertele* tabiriyle aynı anlamda kullanılan bir kavram da 38'dir.

Tertele'nin en yoğun işlendiği romanların başında *Her Çi Beno Sanike* gelir. Kitabın tamamında kullanılan iç konuşma tekniğiyle, anlatımın diyalog biçiminde sürdürüldüğü birçok yerde, Dersim'de yaşananlar dile getirilmektedir. Romanda 38, şu ifadelerle yer bulur:

Kardeşim, sen neden bahsediyorsun? Bizde tarih bile otuz sekize göre açıklanır. İnsanlarımız bir şeyden söz ederken tarihi açıklamak için otuz sekizden önce veya otuz sekizden sonra, derler. Müslümanlara göre Hz. Muhammed'in dünyaya gelişiyle, Hıristiyanlara göreyse Hz. İsa'nın dünyaya gelişiyle tarih başlar. Bizde ise zaman ve dönem otuz sekize göre değişir. O zamana kadar da başımızdan birçok olay geçmiş, ondan önce de terteleler görmüşüz, gurbete gitmişiz. Hiçbir şey otuz sekiz kadar canımızda bunca derin bir yara açmamıştır. Moğollar, Araplar, Bizans, Osmanlı gelip geçmiş. Birbirimize karşı savaşmışız. Bazen biz kazanmışız bazen de onlar. Sonunda yaramız ne kadar büyük olursa olsun bir süre sonra yaramızı sarmayı bilmişiz. Derin yaralarımız derman bulmuştur. Otuz sekizden önce olanı unutmuşuz. Baksana, otuz sekizden öncesiyle ilgili söylenen ağıtlardan bir iki tanesi hariç diğerleri unutulup gitmiş. Biz derdimizi acımızı bir araya getirip otuz sekize bağlamışız. İstesek de istemesek de bize başka yol kalmamış. Bu dünyada hiç kimse tarihinden kaçıp kurtulamaz. Biz de tarihimizden kaçamayız. Herkes kendi tarihinin çocuğudur (Her Çi Beno Sanike, 39).⁴⁴⁷

Bir başka yerde, bizde küçük çocuk çevresini idrak etmeye başladı mı ona *Otuz Sekiz* anlatılmaya başlanır, denmektedir: *Made domano sawi ke giran*

öldüreceklerini düşündüklerini ve bunun da Dersim'in şerefini lekeleyeceğini düşündüğünü (Gonen, age:75) aktarır.

⁴⁴⁷ [Bıraê mı, tı çı pers kena? Made tarıx dahi gorê hiris u heşti araze beno. İsanê ma ki qalê çiyê kerd, serba araze kerdena tarıxi, ya hiris u heşti ra ver, ya ki hiris u heşti ra têpia vanê. Ê Mısılmanu gorê dina amaene Hz. Mihemedi, ê Xıristiyanu gorê dina amaene. Hz. İsay tarıx araze beno. Ê ma ki, dem u dewrê ma hiris u heşti de vuriyo. Hata be o zaman honde çı amo ma ser, ey ra veri ki ma tertele diyo, geribiye diya. Qe ju çı ki jê hiris u heşti ro canê made dirbeta de xoriye nêkerda ra. Moğoli, Arabi, Bizansi, Osmani amê, şiyê. Ma dustê jubini de ceng kerdo. Ge ma kotime ser, gegane ki iyê bini kotê ra ser. Peyniye de dirbeta ma çıqa ke giran bena, va bıbo, zamanê ra têpia ma dirbeta xo pišta. Dirbeta xorê derman diyo. Hiris u heşti ra ver biyo, ma xovira kerdo. Niade, kılâmê ke hiris u heşti ra veri vati, i ki eke dı-hirê tenu memorime, vira biyê şiyê. Ma derd u khulê xo ardê peser, sanê pê, hiris u heşt de girê dê. Eke bıwazime ki, nêwazime ki, marê zobina rae nêmanda. Na dina sero kes nêşikino tarıxê xora bıremo u xo rareyno. Ma ki nêşikinime tarıxê xora bıremime. Her kes domanê tarıxê xuyo.]

gıran dormê xo nas kerd, dest kenê cı hırıs u heşti anê ra zon (Her Çi Beno Sanıke, 39).

Esasında romana adını veren hususun 38 olduğu söylenebilir. Romanın başlığı, ‘Herşey Masal Olur’, anlamına gelmektedir. Yazar adeta, “Bunları anlatmazsam, masallar gibi unutulup gidecekler, gerçekliklerinden şüphe duyulacak” demektedir. *Tertele*’ye dair anlatılar, romanın ilerleyen bölümlerinde de çarpıcı örneklerle anlatılır:

Çocuk annesiyle bir taşın yanına düşer. Çocuğun annesi ölmüştür. Çocuğun yarası çok derin değilmiş. Asker işini bitirince çekilip gider. Çocuk bebek yaştadır, ölümün ne olduğunu bilmez. Ağlamış ağlamış, sonunda annesinin memesini emmiş, onun sayesinde uykuya dalmış. Üç gün üç gece ölen annesinin kucağında ağlayıp durmuş. Artık Hızır tarafından mıdır bilinmez, nasıl olmuşsa annesinin sütü kesilmemiş. Üç gün sonra insanlar gidince bir de ne görsünler. Her taraf kan revan içinde. Bakarlar ki cesetlerin altından ağlama sesi geliyor... Henüz iyileşmemiş yara unutulur mu? (Her Çi Beno Sanıke, 40).⁴⁴⁸

Düğünlerde okunan şiirler ve türkülerde de *Otuz Sekiz*’den söz edilir. İnsanların eğlendiği ve sevinçli olduğu bu günler, böylelikle geçmiş acıların tazelandığı günler olur:

Ne gözlerimin ne de kulaklarımın önünden gitmiyor. Düğünlerde şairler türkü/ağıt okurlardı. Ağzunig ağıtını, Şaan Ağa ağıtını ve daha nicelerini. Şairler daha ilk şiirlerini bitirmeden insanlar ağlamaya başlardı. Tabii düğünlerde insanlar içerlerdi de. Alkolün etkisiyle eski dert ve kederler tazelenirdi. Tazelenir ve gelir insanın içine otururdu (Her Çi Beno Sanıke, 41).⁴⁴⁹

Sadece düğünlerde söylenen türkülerin değil, aşk türkülerinin de çoğunlukla ağıt biçiminde söylendiği ifade edilir:

⁴⁴⁸ [Lac be mae gınê kaleka ju kemeri ro. Mua laceki merda. Dırbeta laceki jêde xori nêbiya. Esker ke karê xo qedeno, onciyo şıyo. Domano sawiyo, nêzaneno merdene çıka. Berbo, berbo, peyniye de cızıkê mua xo lito, sıtara dae de bêçare şıyo hewn ra. Hirê roc u hirê sewi, mua xuya ke merda, vırara dae de, xorê berbo vıneto. Êndi hetê Xıziri ra beno, çıtur beno, sîtê mua xo nêbiriyo. Hirê roci ra têpia, milet şıyo ke, çı sêro. Her ca gon u gonaşêri de mendo. Niadanê ke binê meyitu ra vengê berbişi yeno... Dırbeta ke hona wes nêbiya, xovira nêbena.]

⁴⁴⁹ [Ne verê çımunê mira, ne ki zerê gosunê mira vecinê. Veyvu de şüari vatêne. Şüara Ağzunigi, ê Saan Ağay, hona nêçe teney. Sayiri ke hona şüara verêne nêqedenê, berbis kotêne zerrê mordemi. Tabi veyve de miletî simitêne ki. Teşirê alkoli ra derd u khulê khani biyêne teze. Biyêne têze, amêne zerrê mordemi de niştêne ro.]

Sadece düğünlerde böyle olmazdı. Biz aşk şiirlerini bile şiir havasında söyledik. Bir kez içimiz yanmış, muradımız hep yarım kalmıştır. Bir kez raks şiiri söylüyorsak bin bir kez tertele, sürgünlük ve gurbet şiiri okuyoruz (Her Çi Beno Sanıke, 42).⁴⁵⁰

Hatta yazar, Afrikalı bir arkadaşının Dersimlilerin türkü söyleyişlerini şaşkınlıkla karşılmasını şöyle aktarır:

Yanımızda Afrikalı biri de çalışıyor. Biz de zaman zaman şiir okuduğumuzda, bir gün Afrikalı daha fazla dayanamadı. Kardeşim, anlamadım ki, ağlıyor musun yoksa şiir mi okuyorsun, dedi (Her Çi Beno Sanıke, 44).⁴⁵¹

Bazı insanların öldürülmek için dağlara kaçtığı, bunlardan bazılarının vahşi hayvanlara yem oldukları ifade edilir:

Otuz Sekiz'de asker gelip köylerin etrafını çevirdiğinde bazıları dağlara sığınmışlardı. Bazıları kurtlara yem olmuştu, kurtlar bu insanları canlı canlı yemişlerdi. Asker gelir, kadın ve erkekleri, çocukları, tarlalarda ve meydanlarda bir araya toplar ağır makinahılarla öldürdü. Bazı zaman olur kadınların ve erkeklerin koynunu yoklar, altın, gümüş veya para varsa alırlardı. Cenazeler güneşte, yağmur altında çürürdü. Yabani hayvanlar gelir bu cesetleri paramparça ederlerdi. Yeşilebiselilerin Dersimlilere yaptıklarını Timur'un askerleri bile yapmamıştı (Her Çi Beno Sanıke, 93).⁴⁵²

Genç kadınların daha kötüsünü de yaşadıkları ifade edilen romanda, namuslarını korumak için intihar eden kadınlardan söz edilir:

Beterin beteri vardı. Yeni gelinler ve genç kızlar asker korkusundan iyice sarınmış, kendilerine yaşlı kadın görüntüsü vermişlerdi... Ağzı kanlı kurt geldi, kadınları sağa sola ittirdi, gidip yeni bir geline musallat oldu. Çekti, diğerlerinin içinden çıkardı. Kadın korktuğu için iki büklüm olmuştu. Beti benzi solmuştu. Birkaç sözcük Türkçe bilenler yaşlı kadını bırakması için rica ettiler. Kulak asmadı, "ne yaşlı kadını", dedi, "yeni bir gelin"! Alıp götürdü. O kara bahtlı ağlıyor, sızıyordu. Herkes ağzı kanlı kurdun onun yanına gideceğini biliyordu. Gelin geri geldiğinde yüzü solmuş,

⁴⁵⁰ [Teyna veyve de nia niyo. Ma kılâmê eşqi ki jêder jê hewa şüare vanime. Reê zerrê ma vêsê, muredê ma tım nême de mendo. Ju rae ke kılâmê reqesi vanime, hazar u ju rey kılâmê tertele u surgıniye, ğeribiye vanime.]

⁴⁵¹ [Juyo de Afriqanic ki lewê made gurino. Ê ma ke kılama xo tédıma dekernê, rocê Afriqanic jêde tabat nêkerd. Vake, 'bıra bıra nêzan ke tı berbena, ya ki kılamu vana.]

⁴⁵² [Hiris u heşti de esker ke amey bi, dorme 'ro dewu guret bi, tayine xo eştibi bextê kou. Tayine ki gımay bi cıawuru dest, cıawuru heni wesawes werdı bi. Esker amêne cêni, cuamerd u domani hêga u cüynu de ardêne pêser, sanênê ağırmakina ver, kistêne. Dora dıme amêne pistnê cêni u cuamerdi kerdêne saê, zern u şemi, pereê ke bi, guretêne. Cıazey heni Tiji vera, binê şiliye de poyiyêne. Heywanê yabani amêne, ni cendeği parçe u purçe kerdêne. Çıyo ke Kincegewri ardi bi Dêrsimızı ser, eskerê Timuri nêkerdi bi.]

gözlerinin ferî sönmüş, ümitsiz ve biçare görünüyordu. O taze Gül akşamleyin gitti, kendisini bir uçurumdan attı (Her Çi Beno Sanike, 95).⁴⁵³

Yazar, 38'de az daha soyumuz kesilecekti, diyerek *Tertele*'nin feci sonuçlarını gözler önüne serer:

Az kalsın Otu Sekiz'de soyumuz kurutulacaktı. Soyumuz kurumadı ama yarım kaldı. Yaramız henüz iyileşmedi, bu kez de son tertele başımıza geldi (Her Çi Beno Sanike, 125).⁴⁵⁴

Gula Çemê Pêrre'de, onuru kirletildiği için zaman zaman canına kıymayı düşünen *Gulcane*'ye, *Zerîfa* karakteri, sürekli duvar dibinde oturan yaşlı bir kadını göstererek, o kadının 38'i yaşamış biri olduğunu söyler ve kötünün kötüsü olduğunu sezdirmeye çalışır:

Sen kendini bir kez öldürecekse o [kadının] kendisini on kez öldürmesi gerekir. Otuz Sekiz katliamında gelin imiş ve beş askerin tecavüzüne uğramış. Gözlerinin önünde yüzlerce çocuk, kadın ve erkek öldürülmüş. Bu çocukların içinde altı aylık erkek bebeği ve dört yaşındaki kız çocuğu da varmış (*Gula Çemê Pêrre*, 435)⁴⁵⁵

Sileman'da, toplu olarak kurşuna dizilen *Alu* aşireti mensuplarından iki çocuk kaçmalarına, Türkçe bildikleri için göz yumulmuştur. Aşiret mensupları ilçeye getirildikten sonra, iki kayıp çocuğun yokluğu fark edilir. Kaymakam, komutana, “İki kişinin peşine mi düşünüyorsunuz”, diye sorunca komutan, “Neden öyle söylüyorsunuz?”, diye çıkışır. Bunun üzerine kaymakam, şöyle karşılık verir:

“Koca Dersim'de onca insan kırma uğramış, ceset kokuları her yanı sarmış, Mazgirt'te burunlarımızı kapatıp gezerken bana gelmiş iki çocuk diyorsun. Kalanları

⁴⁵³ [Beterê beteru estebi. Tersê nızamu ra veyvıkunê newu ve çênunê azebu ra xo pişt bi têra, kerdî bi jê cênika kokime... Vergo fekegonın ame, cênîy nata bota than day, şî neceliya ju veyvıka newiye. Kaskerde, mabêne dine ra vete. A ki tersay bi, bi bi dı-qat u quncıl. Benz u betê xo şî bi. İyê ke dı-hirê qesey Tırki zanêne, cıra reca kerd ke, a cênika kokime caverdo. Gos ro cı nêna, “çı cênika kokıma”, va, “veyvıka newiya!” Gurete, berde. A azlana şıaye ki berbêne, jibêne. Her keşî zana ke, Vergo fekegonın sono hetê dae. Veyvıke ke cêre ra rüyê xo permeliay bi, bereqiyaişê çımu sayıay bi we, bêumıd u bêçare asêne. Ae, a Gula teziye san de şıye, xo aşê ro est war.]

⁴⁵⁴ [Senk mendi bi ke Hiris u heştî de az mara bıbırıyo. Az mara nêbırıya, hama nêmecet mendime. Dirbetia ma hona wes nêbiya, nafa ki tertelê peyênî ardi ma ser.]

⁴⁵⁵ [Ti ke reyê xo kışena a ganî des reyî xo bikışone. Kokbirê hîris û heştî de a veyvıke bîya û panc leşkeran pîya tecavuzê ci kerd. Verê çımanê aye de bi seyan domanı, cinî camerdı kışiyê. Mîyanê nê domanan de lajê xo yo nêm serre û kêna xo ya çar serrîye kî bîya.]

da askere teslim et hesap kapansın gitsin. Nedir ağaların peşine düşmüşsün? Neden için onlara acıyor? (Sileman, 537).⁴⁵⁶

Moriber'de, "Yaz mevsimi geldi mi akla *Otuz Sekiz* gelir", denir (Moriber, 10). Romanda, önemli karakterlerden biri olan *Heyder Ağa*, iyi tambur çalan biridir. Ama kimsenin yanındayken değil tek başınayken çalar. Bu yüzden ona, "*Heyder Ağa* meleklerle tambur çalıyor, *Jük*'ün kulakları iyi duymadığı için yalnızca onun yanında çalıyor", diye takılırlar. Oysa,

Heyder Ağa insanların yanında çalmazdı çünkü insanların yanında ağlamaktan utanırdı. Tamburu eline aldı mı otuz sekizde ölen kardeşi gözlerinin önüne gelir, gözleri dolardı. Bu yüzden insanların yanında ağlamaktan haya eder, çalmazdı. Tamburu, ölen kardeşinden öğrenmişti. 'Bu kumarı onun yüzünden oynuyorum. O gittikten sonra hayattan el etek çektim' derdi. Bunu yalnızca kızkardeşi Esı bilirdi (Moriber, 172).⁴⁵⁷

Piltane'de, asker köye gelince başkarakter *Piltane* annesine, bize bir şey olur mu, diye sorunca, annesi, Dersim *Tertelesini* hatılatarak cevap verir:

Dersim Tertelesi zamanında, 1938'de de milletimiz birşey yapmamış, bu dağlarda kendi halinde yaşıyormuş. Ama devlet suçu var mı yok mu diye bakmamış. Birçok çoluk-çocuk, kadın-erkeği birbirine bağlamış ve tüfeklerle katletmiş. Bu yüzden bilmiyorum... (*Piltane*, 36-37).⁴⁵⁸

Ti Tewrê Payîza Şîya adlı romanda Karakoçan'a bağlı *Sarcon* köyünden yaylaya çıkmak için Erzincan'ın Karadere Yaylasına giden Şafii Zaza bir ailenin yayla yaşantısı konu edilir. Erzincan'a giderlerken Munzur Nehri kıyısından geçişleri hüznle aktarılır:

Munzur Nehri yer yer taşıyor, yer yer utanıyor ve hiç ses çıkarmıyordu. Bazen dünyaya kızmış, bağıyor gibiydi. Ah Munzur Nehri! Gün oldu, üstünden gelinler geçti, gün oldu bebeklerin cesetlerini taşıdım, gün oldu suyun kesildi, kan oldu. Su

⁴⁵⁶ ["Qoze Dersim de honde mordem qır biyo, bo u pıxa meyitu dina gureta, zerré Mazgerdi de pé pırnıkuné xo ceme hen fetelime, tı ama vana dı domoni. Naé ke mende yinu ki era eskeri dest fiye, hesap bıqediyo şero. Tu ça kota ra ağleru dime? Zerré to ça yinu ré honde véveno?"]

⁴⁵⁷ [Heyder Ağay lewê miletî di nêcınîtênî, çıkı lewê miletî di berbis ra ar kerdênî. İy kı thembur kerd xo dest, biraê xuyo kı hiris o heşt dı merdî bî, amênî vêrî, çimê xo biyênî pırr. Na rû ra, lewê miletî di berbis ra ar kerdênî, nêcınîtênî. Thembur, biraê xuyo kı merdî bî, iy ra musay bî. 'Na xumarî ki ez rüyê iy ra kay konî. O kı şî, mı ni heyatî ra destê xo ont' vatênî. Na jü waa xo Esı zanênî.]

⁴⁵⁸ [Vanê wextê Terteleyê Dêrsimî de, serra 1938î de kî şarê ma teba nêkerdo, xo rê serê nê koyan de derdê xo de biyê. Labele dewlete qet tey nîyanêdayo ke sucê kesî esto çin o. Zaf-zeç, cini-camêrd pêro yewbinî ra girê dayê û naye bi tifangan ver qir kerdê. Coka ez nêzana...]

yerine senden kan geldi. Sen ve Laj deresi birlikte ağladınız. Bağirtınız göğe ulaştı, ama insanların yüreğine ulaşmadı. Gün oldu Dersim'in çocukları suyundan içti, gün oldu mitralyözler kurşun yağdırdı sana. Gün oldu üstüne ateşler yağdı, suyun; annelerin ve babaların gözyaşı oldu. Acaba korkudan çocuğunu senin suyunda boğan kadının mı gözyaşları çoktu yoksa senin mi? (Ti Tewrê Payîza Şîya, 99).⁴⁵⁹

Munzur'un çığığının *Laj Deresi* tarafından da duyulduğu, bu derenin de Munzur'un hüznünü paylaştığı anlatılır. Başkarakterin dedesi *Hecî Elî*, buradan her geçişlerinde duygulanıp hüzünlenen birdir:

O zaman Laj Deresi dışında çığıklarını duyan oldu mu? Pax Köprüsünün üzerinden alevler yükselirken onun ateşini söndürdün mü? Allah bilir, senin hakkında kaç türkü yakıldığını. Hecî Elî bu yoldan geçince Munzur'un çığığını yüreğinde hissedirdi. O çığık Hecî Elî'nin içinde pişer, gözyaşı olur ve dışarı atılırdı. Hecî Elî buradan her geçişinde içinden bir parça kopar ve Munzur Nehrine düşerdi. O Munzur'u, öksüz bir çocuk gibi severdi, Munzur Nehri de Dersim'i. Otuz Sekiz'den sonra Munzur Nehri Dersim toprağını yine bayındır hale getirmişti (Ti Tewrê Payîza Şîya, 99).⁴⁶⁰

Tertele'nin bir başka versiyonu olan Batı illerine sürgün edilme de romanlarda işlenen temalardandır. *Moriber*'de, Batıya sürgün edilenlerin bir kısmının yıllar sonra da olsa memleketlerine döndükleri ifade edilir. *Moriber*'in başlarında, giriş mahiyetinde yer alan bölümde *Dersim Tertesi*'nden ve Batıya sürgün edilenlerden söz edilerek bunların bir kısmının yıllar sonra geri döndüğünden bahsedilir (Moriber, 7-11).⁴⁶¹

⁴⁵⁹ [Çemê Munzurî ca-ca ser şîyenî, ca-ca şarmîyayenî û qet veng nêvetenî. Rey-rey to vatenî dinya ra hêrs bîyo, qîrayenî. Ax Çemê Munzurî! Wext ame serê to ra veyvî vîyartî, wext ame awa to meyîfî gerguşan kîrîştî, wext ame awa to peysayî, bî gonî. To ra herunda awe de gonî ameyî. To û Dereyê Lajî piya bermayî. Qîrîya şîma resayî azmîn, la nêresayî zerrîya merdiman. Wext ame domananî Dêrsimî awa to ra şîmitî, wext ame mîtralîyozan qerşun varnayî to sero. Wext ame adir vara to sero, awa to bî hesirî mayan û piyan. Gelo wexto ke cinîya bêbext tersan vera awa to de domane xo xeniqna, hesirî aye zaf bî, yan hesirî to?]

⁴⁶⁰ [O wext bê Dereyê Lajî çewî qîrîya to eşnawit? Wexto ke Pirdê Paxî sero de kil bîyenî berz, to adirê ey kerd serdin? Homa zano, to sero çend deyîrî nusîyayî. Hecî Elî wexto ke na rayîr ra vîyartenî, xo zerre de qîrîya Çemê Munzurî hîs kerdenî. A qîrî zerrîya Hecî Elî de peysayenî û bîyenî hesirî, dima xo eştenî teber. Wexto ke Hecî Elî tîya ra vîyartenî, her vîyartîş de ey zerre ra yew parçe ti ra bîyenî û ginayenî Çemê Munzurî ro. Ey sey yew gerguso sêkur Çemê Munzurî ra hes kerdenî û Çemê Munzurî zî Dêrsimî ra. Hirîso heşt ra tepîya, Çemê Munzurî erdê Dêrsimî newe ra awan kerdîbi.]

⁴⁶¹ Dersim Tertesi'ni, "1930'lu yılların ikinci yarısında yapılan Zaza-Kızılbaş-Alevi kıyımı" (Kula, 2013:467) olarak nitelendiren Kula; Oya Baydar'ın, Dersim'de yaşananlarla yüzleşmeyi de içeren "O Muhteşem Hayatınız" adlı romanla ilgili yazısında, romanda anlatının düğümlendiği motiflerden biri olarak nitelendirdiği "3. Ordu Manevrası Hatırası, Tunceli" yazılı ve ortasında Atatürk'ün imzasının ve "26-VIII-1938" tarihinin yer aldığı madalyada Atatürk imzası olmasını olası bulmadığı için yazarı arayarak Atatürk'ün hastalığı iyice ilerlediği için madalyayı imzalamış olma olasığının düşük olduğunu söylediğini, Baydar'ın ise

4.2. Dilsel sorunlar

Romanlarda dil problemlerine yönelik birçok değini vardır. Hâkim bakış açısının ve iç konuşma (monolog) tekniğinin kullanıldığı *Her Çi Beno Sanike*'de, Almanya'da bulunan yazar, memleketten peşi sıra gelen kötü haberlerin neden olduğu sıkıntıyı, orada bulunan ve aynı dili konuştuğu kişilerle buluşup kendi dilinden ve kültüründen konuşarak hafifletmek ister. Çünkü, “*Kişinin dili vatanıdır, derler*” (Her Çi Beno Sanike, 11)⁴⁶², diye düşünmektedir. Ama “*Aradan çok zaman geçmez, bu da beyhude çıkardı*” (Her Çi Beno Sanike, 11).⁴⁶³ İnsan isterse aynı dili konuştuğu kişilerle bir araya gelir, kendi kültürü üzerine çalışır, kendi dilini öğrenen yeni nesil büyüyünce de sırt sırta verip memlekete döner, diye düşünmektedir. Anlatıcı, içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulmak için kendi ana dilini konuşan birilerini bulmak istemekte ama başaramamaktadır:

Aradan çok zaman geçmez bu da boş çıkardı. İşe gidiyordum, tramvaya biniyordum, insanların içinde geziniyordum, binbir çeşit dile rastlıyordum. Herkes kendi dilini konuşuyordu. Acaba içlerinde bir kelime de olsa bizim dilimizi konuşan var mı diye insanların konuşmalarına kulak kabartıyordum. Hayır! Bizimkisi kökten kesilmişti. Sanki Nuh Tufanı kopmuş da bu kavmi altüst etmiş, ortadan kaldırmış, alıp götürmüş sanırsın (Her Çi Beno Sanike, 11).⁴⁶⁴

Zazaca edebiyatın modern örneklerinde olduğu gibi, çalışılan romanlarda da okulla ve öğretmenlerle yaşanan dil problemlerine yönelik birçok değini vardır. Yukarıda adı geçen eserde ilkokula yeni başlayan anlatıcı karakter, okula başlarken kimsenin pek Türkçe bilmediğini ifade eder. Öğretmen, ilk dersten sonra öğrencilere, yarın erken gelin, der. Bazı öğrenciler öğretmenin söylediklerini ailelerine söylediklerinde bir kısım veliler ‘erken’ sözcüğünü ‘örken’ olarak anlarlar. Ertesi gün sınıftaki birkaç öğrenci boyunlarında örkenle sınıfa girerler. Öğrencilerin neden sınıfa örken getirdiğini

kendisine, subay olan babasının 1937’de Trabzon’da görev yaptığı sırada söz konusu madalyanın kendisine verildiğini söylediğini (Kula, 2013:468) aktarır.

⁴⁶² [Vanê, zonê mordemi welatê mordemiyo.]

⁴⁶³ [Jêde ra nêverdêne, no ki thal veciyêne.]

⁴⁶⁴ [Jêde ra nêverdêne, no ki thal veciyêne. Şiyêne kar, niştêne tramvaye, wertê qomi de feteliyêne, hazar u ju turi zoni hesnêne. Her kesi zonê xo qesey kerdêne. Mı gos nêne qeseykerdena qomi ser, hele wertê de qulê Heqi çekuyê ki bibo zonê ma qesey nêkeno? Nê! Ê ma bingê ra bırıay bi. Tı vana thofanê Nuxi veciyo, no qomi kerdo têsêr tu têbin ra, wertê ra dardo we, berdo.]

anlayamayan öğretmen diğerlerinin tercümesiyle ancak olanı biteni anlar. Hatta öğrencilerden biri arkadaşlarına Zazaca, “*Babam, ‘Yarımdan sonra örken bana da lazım olacak. Öğretmen işini çabuk görsün. Örkenimizi çabuk getirin!’*” (Her Çi Beno Sanike, 26),⁴⁶⁵ der.

Öğretmen bu durumu geri kalmışlık olarak niteler ve birkaç yıl sonra herkesin bülbül gibi Türkçe konuşacağını söyler:

“Siz de ne kadar geri kaldığınızı görüyorsunuz. Devletimizin aydınlığı daha buralara ulaşmadı. Allah’ın izniyle iki üç yıl içinde hepimize bülbül gibi Türkçe konuşmayı öğreteceğim. Siz de medeniyetten payınızı alacaksınız. Diliniz çözülecek, şehirlere gideceksiniz, orada temiz bir Türkçe konuşacaksınız, kimse size gülmeyecek...”.(Her Çi Beno Sanike, 26).⁴⁶⁶

Barkerdena Zerrî’de, başkarakter *Şîyar*’ın, arkadaşı *Sekman*’a gönderdiği Zazaca mektup yatılı yurt öğrencisi *Sekman* için sorun oluşturur. Yurt müdürü, *Sekman*’ı korkutur (*Barkerdena Zerrî*, 163). Aynı eserde iki köyün çocuklarının başkarakter *Şîyar*’ın köyünde bulunan tek öğretmenli okulda birleştirilmiş sınıflarda eğitim gördüğü ifade edilir. Asıl adı *Remzan* olan ama siyah olduğu için kendisine *Sîater* lakabı takılmış olan karakter, öğretmenin gözdesi olarak köyde Zazaca konuşan öğrencileri öğretmene ihbar eden bir tiptir:

“*Sîater* öğretmenin adamıydı. Hangi çocuk okulda, köyde, pınar başında, uykuda... Zazaca konuşsa o biraz da ekleyerek hemen öğretmene yetiştirirdi. Öğretmen onun yanında melekti; o, onun yerinde olsa kuşlarla, horozlarla, havayla, ağaçlar mağaçlarla da Türkçe konuşurdu” (*Barkerdena Zerrî*, 12).⁴⁶⁷

Aynı eserin başkarakteri *Şîyar*, babasıyla gittikleri İstanbul’da ilkokula devam etmektedir. Bir ara, babasıyla ve diğer tanıdıklarıyla kesinlikle Zazaca Zazaca konuşmamaya başlar (*Barkerdena Zerrî*, 66-72). Babası onunla

⁴⁶⁵ [“Piyê mı va, “peroc ra dîma mirê ki rêsen lazîmo. Malîm rew karê xo bıqed’no. Rêsenê ma peyser biyarê!”]

⁴⁶⁶ [“Sîma be xo ki vînenê, çıqa peyser mendê. Roştîya dewleta ma, hona hata be nacau nêresta. Heqe ra be xêre, miyanê dî-hîrê serru de sîma pêroyîne rê jê bîlbîli Tırki musnon. Sîma ki medeniyeti ra bara xo cênê. Zonê sîma beno ra, sonê suku, uca de Tırkiyo de pak qesey kenê, kes pê sîma nêhuyino...”].

⁴⁶⁷ [“*Sîater*, merdimê mehlîmi bi. Kancî qeçekî, wendexane di, dew di, îni di, hewn di... Zazakî’ya qisey kerdê se, ey hewina nayê pa u resnayê mehlîmî. Mehlîm ey het di meleke bi; ê ey’a bîyayê se, mirîçikan do, dîkan do, vay do, dar u berrî do zî Tırkîya qisey bikerdê...”]

konuşmak istese de *Şîyar* babasına ters cevaplar verir. Hep Türkçe konuşmakta, tek bir sözcük de olsa Zazaca konuşmamaktadır. Bu durum diğer tanıdıkların da dikkatini çeker. Babası ve arkadaşları bu konuyu aralarında tartışır ama *Şîyar*'ın bu tutumuna anlam veremezler. Romanda *Şîyar*'ın bu davranışını direkt açıklayacak herhangi bir değini yoktur. Bu bölümün sonunda kooperatife giden *Şîyar* bildirimleri alır ve evlere dağıtmaya giderken kooperatifte bulunan solculardan biriyle tekrar Zazaca konuşmaya başlar. *Şîyar*'ın bu tutumu romandaki boşluklardan birini temsil etmektedir. Burada başkarakterin tutumuna yönelik dolaysız bir ifade yer almasa da ilerleyen bölümlerde en yakın arkadaşına yazdığı mektupun ve sevdiği kıza yazdığı şiirlerin Zazaca olması, başkarakterin okulda dille ilgili sorunlar yaşamış olduğunu sezdirir.

Bir süre sonra *Şîyar*'ın ailesinin diğer üyeleri de İstanbul'a gelir. Kızkardeşi *Zelal*'in Türkçesi iyi olmadığı için öğretmen ona sınıfta kalacağını söyler (Barkerdena Zerrî, 98). Ama rica minnetle ikisi de sınıfı geçer. Baba *Cemîl*, anne *Xezal*, öğretmenler ve solcular, okul başarısızlığının nedeni olarak Zazacayı görürler.

“Günahkar bulunmuştu. Bunların nedeni Zazacaydı. Zazaca yüzünden dersleri kötüydü. Durmadılar, hemen ferman çıkardılar: Çocuklarla evde, sokakta, yolda, ayakta, otururken, yemek yerken... Zazaca konuşmayacaklardı.

... Zulüm, küçük çocuklara yansiyordu. Zavallılar memleketlerinden bir tek Zazacayı getirmişlerdi. O da ellerinden alınıyordu. Anadilleri yalnızca çocukluğun geçtiği şehirde kaldı, bu yüzden kendilerini de, rüyalarını da hayallerini de kaybettiler... (Barkerdena Zerrî, 102).⁴⁶⁸

Gula Çemê Pêrre'de, İstanbul'a göçmüş olan başkarakter *Gulcane*'nin yeğeni Zazaca konuşmayı bilmediği için *Gulcane*'nin kardeşleriyle anlaşamaz (Gula Çemê Pêrre, 177). Kızkardeşi *Dîlane* ise Türkçe konuşmamaktadır. Bu nedenle sokaktaki çocuklarla oyun oynayamaz (Gula Çemê Pêrre, 85-86). İstanbul'un dilinin Türkçe olduğunu söyleyen gelinine, büyükanne, “*Türkçeyse*

⁴⁶⁸ [Gunakar vîneya bi. Sebebê înan Zazakî bî. Ridê Zazakî ra dersê înan gidî bî. Nêvinderdî, hima ferman vet: Qeçan do; keye di, küçe di, ray ra, pay ra, ronıştîş dî, werıştîş dî... Zazakî qisey nêkerdê.]

[... Zilim qeçanê werdîyan ant. Feqîran, welat ra xo de jew Zazakî ard bî. A zî dest ra gêriyê bî. Ziwanê maya, ser şaristanê qeçkîn bi, coka înan; qay xo zî, hewnê xo zî, xeyalê xo zî kerdî vinî...]

ne olmuş? Çocuklar hem Türkçeyi hem de bizim dilimizi konuşsalar ne olur ki? İnsan başka dil öğrenince kendi dilini bırakması mı gerekiyor? Türkler böyle mi yapıyor?” (Gula Çemê Pêrre, 86)⁴⁶⁹ diye cevap verir. Eserde, büyükbaba karakteri olan *Bakil*, yatılı bölge okulunun ve televizyonun Zazacayı öldürdüğünü düşünmektedir. *Bakil*, Türkçe konuşan torunlarını azarlar ve Zazaca konuşmaları gerektiğini söyler;

“Okullarda zorunlu olarak Türkçe konuşuyorlarsa konuşsunlar ama köyde zorunluluk yok. Köyde kendi dillerini konuşmalılar ki dil kaybolmasın. Ben konuşmasam, sen konuşmasan, öteki konuşmasa sonu nereye varacak? Dil kaybolup gidecek, öyle değil mi Allah için?” (Gula Çemê Pêrre, 17-18).⁴⁷⁰

Asker köye geldiğinde Türkçe bilen biri tercümanlık yapar. Olayların çoğunlukla 1990’lı yılların İstanbul’unda geçtiği romanda *Gulcane*’nin çalıştığı şirketteki iş arkadaşı *Perixane*, arkadaşına, elinden geldiğince Kürtçe konuşmaması gerektiğini, bunun kendisine zararı olacağını tembihler (Gula Çemê Pêrre, 247). *Kilama Pepûgî*’de, köye gelen askerlerle *Sekamil* Türkçe konuşur, diğer köylüler, yapılan konuşmalardan bir şey anlamaz (*Kilama Pepûgî*, 323-324).

Kışın altı ay sürdüğü belirtilen *Moriber*’de, köyde dünyadan haberdar olmanın yegane aracı radyodur. Radyoda haberleri dinleyen *Saycan*, “*Balkanlardan gelen soğuk ve kar yağışı Doğu Anadolu bölgesini etkisi altına alacak*” sözlerini dinlerken, sunucunun akıcı Türkçesine hayran olur ve “*Köpeğin kızı, nasıl Türkçe konuşuyor öyle, sanki tespih diyor*” (*Moriber*, 143),⁴⁷¹ der. Aynı eserde komşu köyün çocuklarıyla kavga eden köy çocukları küfürleşme kavgasında kazanan taraf olmak için Türkçe bilen arkadaşlarına Türkçe küfür ettirirler. Türkçe bilen *Thüjirig*’den önce atılarak Türkçe küfür etmeye çalışan *Dügirt*, doğru düzgün Türkçe bilmediği için kendi kendine küfreder (*Moriber*, 24). Derin bir sohbe dalan çocuklar okula geç kalmışlardır. Bunu öğretmene nasıl anlatacaklarını düşünürlerken çocuklardan biri yılan gördük, o yüzden geciktik diyelim, der. *Thüjirig* karakteri de bunu

⁴⁶⁹ [“Qey ma se bîyo tirkî yo? Domanî ke hem tirkî bander bî hem kî zıwanê ma çîyê beno çik o? Merdim ke zıwanêde pêşe musa şerto ke ê xo caverdo? Tirkî winî kene?”]

⁴⁷⁰ [“Mekteban de mecbur ê tirkî qesey kenê va bikerê, hama dewe de mecburiyet çin o. Dewe de gani zıwanê xo qesey bikerê ke vîndî mebo. Ma eke to qesey nêkerd, mi nêkerd, êyê bînî nêkerd; peynîye şona kotî? Zıwan beno vîndî şono, winî nîyo Heq kena?”]

⁴⁷¹ [“Kêna kutiki, çî Tırki qeşi kena, ti vanê thizbiko oncena yaw”]

Türkçe söyler, diğer çocuklar da ezberler. Thüjirig'in cümleleri şöyledir: "Öğretmenim, ben bir mor gördüm, pêtıklarım rep oldu, dilim lal oldu, gözlerim bel oldu, gi qınımda usk oldu, ayra kutımı heri' (Moriber, 78).

Kılama Şilane eserinde, aralarında Zazaca konuşan öğrencilere yönelik öğretmen tepkisi daha sert bir biçim alır. Öğretmenin seçtiği ama sınıftakilerin kim olduğunu bilmedikleri biri Zazaca konuşanları not edip listeyi her gün öğretmene vermektedir (Kılama Şilane, 23). Listede adı olan üç kız ve bir erkek öğrenci öğretmen masasının yanında boynu bükük beklemektedir;

-Elini uzat...!

Xezale titreyen elini uzatır

-Vingg...

Diğer el...!

-Vingg...(Kılama Şilane, 24).⁴⁷²

Okulun, sınıfın ve öğretmen tutumunun bolca işlendiği eserde (Kılama Şilane, 22-38) öğretmen, başkarakter *Şilane*'den, müzik dersinde bir şarkı söylemesini ister. *Şilane*, öğretmene yalnızca kendi dilinde şarkı söylemeyi bildiğini söyleyince, öğretmen yüksek sesle *Şilane*'nin adını anar ve bekler. *Şilane*'nin korkmasını istemektedir ama *Şilane* rahattır. Öğrenciler bu tutumunu şaşkınlıkla karşılarlar:

"Öğrenciler, Şilane ve öğretmen arasında başlayan bu göz savaşına şaşırılmışlardı. Tüm gözler, akıllar, akıllılar, her şey ve herkes öğretmenin ve Şilane'nin etkisindeydi. Şilane hem bizim dilimizden söz ediyordu hem de şu an öğretmenin karşısında sanki ona meydan okuyormuş gibi böyle başıdik duruyordu (Kılama Şilane, 38).⁴⁷³

⁴⁷² [-Destê xo derg bike.. !

Xezale, destê xo bi lerzın derg kerde.

-Vingg...

Desto bin...!

-Vingg...]

⁴⁷³ [Telebi, no herbê çıman ke mabenê Şilane u malımı de dest da bi pıro, şaşıye de mendi bi. Pêro çımı, sari, aqılı, baqlı, her çi u her kes, binê bandora malımı u Şilane de bi. Şilane hem qalê zonê ma kerde bi, hem ki nıka verba malımı de heni bê ters, se ke êy ra meydan wazena heni sare berz vınetın biye.]

Öğretmen yeniden söz alır ve “*Ne dedin sen, ne?*”⁴⁷⁴ diye tekrar sorunca Şilane duruşunu değiştirmez. Öğretmen, bu kez, “*Türkçe türküler öğren tamam mı?*”⁴⁷⁵ diye tembihler. Şilane yine tepkisizdir. Öğretmen, haydi geç yerine, der.

Çocukların okul hayatına değinilerin bulunduğu bir eser de *Piltane*'dir. Eve gelen *Hesen* ve *Wişên* kardeşler annelerinin konuşmalarına cevap vermezler. Ablaları sorunca ona da bir karşılık vermezler. Kıkırdayıp dururlar. Anne ve abla bunu oyun sanırlar. Sonra kendilerine şeker vereceğini söyleyince, *Wişên*, ablasıyla konuşmaya başlar. Kardeşi *Hesen*, yarın seni öğretmene söyleyeceğim, deyince (*Piltane*, 27), anneleri *Zerîfa* şöyle der;

“O nasıl söz öyle, deli misiniz birbirinizi şikayet ediyorsunuz. Evde Türkçe konuşmak da nedir? Kim Türkçe biliyor ki onunla konuşasınız. Kalkın yemeğinizi yeyin. Türkçenizi de okulda konuşun, yeter” (*Piltane*, 27).⁴⁷⁶

Ertesi gün kardeşler birbirlerini şikayet etmezler ama *Welî* adlı öğrenci, “*Örtmenim, Xece anasıyla Kürçe qonuştî*, der. Öğretmen Xece'yi tahtaya kaldırır ve kulağının altına bir tokat atar. Saçları dağılan *Xece*'nin yanağı kızarır, gözleri dolar ve “*Örtmenim anam Türçe bilmîyor*”, der. Öğretmen, annenizle her zaman Türkçe konuşmalısınız, bilmiyorsa yavaş yavaş öğrenir, der. Bu cümlelerden sonra şu ifadeler geçer: “*O gündən sonra köyde herkes aralarında Zazaca konuştı, kimse kimseyi şikayet etmedi*” (*Piltane*, 28).⁴⁷⁷

Teresiye Çemçe'de, yıllardır mahkemeye gelip giden *Keremu* karakteri her seferinde ancak tercüman aracılığıyla savunma yapabilmektedir (*Teresiye Çemçe*, 98-129).

O, mahkemenin dilini bilmiyordu, her zaman tercümanı beraberinde götürürdü. Çünkü mahkeme yönetici kesimin idi, onlar bu halkı boyunduruk altında tutuyordu... Zaza da onlara karşıydı; bunlara karşı savaşıyordu. Bu toprakları üç ayda ele geçirmişti, buralar

⁴⁷⁴ [-To va çı va çıı...!]

⁴⁷⁵ [Tırki kılaman bımise tamam...?]

⁴⁷⁶ [O senê qıse yo, şıma bom ê çik ê, gerreyê yewbînî kenê. Keye de tirkî qıseykerdene çik a? Ma kam tirkî zaneno ke şıma tey qısey bikerê. Rawurzê nanê xo biwerê. Tirkîyê xo kî mekteb de qısey bikerê, bes o.]

⁴⁷⁷ [A roje ra tepîya dewe de her kesî mîyanê xo de kirmanckî qısey kerd, kesî gerreyê kesî nêkerd.]

onun eline geçmişti. Yenilikçilerin büyüklerini asmışlardı (Teresiye Çemçe, 129).⁴⁷⁸

4.3. Göç, gurbet ve sürgün

Göç ve gurbet hususları, yaygınlıkla konulaştırılır. Romanlardan biri hariç tamamında ya başkarakter yaşadığı yerin dışına çıkmak zorunda kalır ya da sürgün edilen bir topluluğa değinilir. Bu bağlamda romanlar, Tolstoy'a atfedilen, tüm büyük edebiyat eserlerinin iki öyküden biriyle, ya seyahate çıkan bir adamla ya da şehre bir yabancıyla gelişiyile başladığı şeklindeki saptamayı çağrıştırırcasına, yaşadığı memleketen göç eden karakterlerle doludur. Göç, çoğu zaman zorunlu nedenlere dayandırılır.

Gula Çemê Pêrre'nin başkarakter *Gulcane*'nin yaşadığı Kiği'ya bağlı köyde halk, askerin sunduğu ya silah alıp korucu olma ya da köyü terk etme seçenekleri arasında bırakılır. Korucu olmaya yanaşmayan halk, köylerini terk etmek zorunda kalır (*Gula Çemê Pêrre*, 57). Köylüler Elazığ, Mersin, Bursa, İzmir ve İstanbul gibi kentlere giderler. *Gulcane* ve ailesi İstanbul'u seçerler. İstanbul'da bulunan amcası *Soro*'nun evine giden *Gulcane* ve ailesini, amcasının eşi *Nermine biraz* soğuk karşılar.

Aile yoksul olduğu için gıda sıkıntısı çekmektedir (*Gula Çemê Pêrre*, 83). Türkçe bilmeyen kızkardeşi *Dilane* kimseyle arkadaşlık yapamaz ve kimse onunla oyun oynamaz. Ekim ayı gelmiş ve tüm çocuklar okula gitmeye başlamışlardır. *Gulcane*'nin kardeşleri *Kalmem* ve *Dildar*, ailenin içinde bulunduğu zor koşullardan dolayı okula gönderilemez. Babaları, "*Bu sene durumumuz yok, sizi seneye okula göndereceğim*", der (*Gula Çemê Pêrre*, 89).

Amcasında kalmaya devam ettikleri için evde huzur kalmamıştır. Özellikle amcasının eşi *Nermine* rahatsızlığını belli etmektedir. *Nermine*, bir gün kocası *Soro*'ya şikayetlenir ve "*Biz kendimiz geçimimizi temin edemiyoruz, kendi çocuklarımıza bakamıyoruz, nasıl bunlara yardım edeceğiz? Onlara biz mi taşınıp buraya gelin dedik?*" (*Gula Çemê Pêrre*, 93)⁴⁷⁹ der. Amca çocukları

⁴⁷⁸ [Ey zune makemi ne zuna: ey tim çarnakar tey berd: çike no makeme sareniyıcı vı; i sare dey bindestiye vı... Zaza ke o verva ine bi vi; o verva (vera) inu gura bi. Ni hardu hire asmi deste ine ra giroti vi (bi): i kote bi (vi) inu destu. Pile newdari dar kerde we; darda.]

⁴⁷⁹ ["Ma bi xo nêşkîme debara xo temîn bikeme, nêşkîme qayîte domananê xo bîme, çitür yardım dame înan? Ma vat bar bikerê bêrê tîya çik o?"]

da, *Gulcane*'nin kardeşlerine, birkaç kez, “*Buraya neden geldiniz, evinize gidin. Sizin yüzünüzden anne-babamız kavga ediyorlar, babamız annemize kızıyor. Sizi istemiyoruz, evimizden çıkıp gidin*” (*Gula Çemê Pêrre*, 93),⁴⁸⁰ derler.

Kararlı bir tanıdıkları olan *Zerîfa* adlı bir hemşehrileri onlara gıda malzemesi getirir (*Gula Çemê Pêrre*, 94), kardeşi *Kalmem* çöplükte bulduğu ayakkabıları giyer (*Gula Çemê Pêrre*, 138). Bir gün evlerine Kiğı köylerinden tanıdıkları *Xeycane* adlı bir kadın gelir. Kızları *Oznure* ve *Nazdare* de yanındadırlar. Makyajlı ve bakımlı biri olan *Oznure* hiç Zazaca konuşmayan İstanbullu görünümünde biridir (*Gula Çemê Pêrre*, 169-170). Aile hâla memlekete dönme hayalleri kurmaktadır. *Gulcane*, babasına çalışmak istediğini söyleyince babası onay verir (*Gula Çemê Pêrre*, 171). Yeni tanıştığı *Oznure*, ona iş bulabileceğini söylemiştir. *Oznure*'nin arkadaşı *Tarkan* ile buluşurlar. *Oznure*, *Tarkan*'ı sevmektedir.

Tarkan'ın başlarına bir iş açacağı anlaşılmaktadır ancak *Gulcane* ve *Oznure* bundan habersizdir. *Tarkan* ile tekrar buluştuklarında bu kez *Cengiz* adlı biri yanındadır. İşi, *Cengiz* ayarlayacaktır (*Gula Çemê Pêrre*, 219). Bir şirkette temizlikçi olarak işe girer. İlk maaşını alır, vitrinlerde gördüğü kıyafetler için ısıtmaktadır. Kendisi için harcama yapmasıyla parayı babasına vermesi konusunda kararsızlık yaşar. Beğendiği giysiler ateş pahasıdır. Harcama yapmaya kıyamaz, sadece iç çamaşırı, birkaç çorap, pudra ve krem alır, kalan parasının tamamını babasına teslim eder (*Gula Çemê Pêrre*, 261).

Arkadaşı *Oznure*, *Tarkan* ve *Cengiz*le görüşeceklerini söyleyince kararsız kalır. Neden onlarla görüşmeleri gerektiğini sorunca *Oznure*, “*Ama sana iş bulan birinin yanında oturup da ona hiç yüz vemezsen bu da olmaz ki. Kimse babamızın çobanı değil*” (*Gula Çemê Pêrre*, 261),⁴⁸¹ der. Dördü arabayla Boğaz turu yaparlar. *Cengiz*, *Gulcane*'ye, onunla evlenmek istediğini söyler. Bir restorana giderler. Garsonların *Tarkan* ve *Cengiz*'i tanıdıkları

⁴⁸⁰ [“Şima qey amê tîya, şêrê keyeyê xo. Rîyê şima ra maya ma bi piyê ma ra danê pêro, piyê ma maya ma ra hêrs beno. Ma şima nêwazeme, keyeyê ma ra vejîyê, şêrê.”]

⁴⁸¹ [Hama keso ke to rê kar peyda kerdo, ti hemberê ey de ronîşe qet rî ci mede, no kî nêbeno. Kes şuwânê piyê min û to nîyo.]

görülür (Gula Çemê Pêrre, 304). Sonraki gün *Gulcane* ve *Oznure*'den haber alınamaz. Kaybolmuşlardır.

Kızların bir fuhuş şebekesinin elinde olduğu anlaşılır. *Tarkan* ve *Cengiz*'in bu şebeke için çalışan kişiler olduğu anlaşılır. Çalıştığı şirketteki yöneticilerden biri olan *Ajda*, ancak on beş yirmi bin bin dolar vererek kızlarını bu şebekelerin elinden alabileceklerini söyler. Baba *Mîrza*, bir tanıdığı olan *Ap Osman* aracılığıyla derin bağlantıları olan *Mewlîd* ile görüşür. *Mewlîd* de *Albay Atakan*'ı devreye sokarak ailenin pkk zulmünden kaçarak buralara geldiğini söyler (Gula Çemê Pêrre, 364). Kızları, 60'lı yaşlarda olan *Tansu Ana* adlı bir patroniçenin yanındadır. Komiser gelip kızları teslim alır ve çetenin elinden kurtulmuş olurlar (Gula Çemê Pêrre, 402).

Gulcane'nin İstanbul'da memleketten bir hayli farklı olduğuna tanık olduğu hususlardan biri cemlerdir. Anadolu yakasında katıldığı bir cem töreninin Kiğı köylerindeki benzemediğini gören *Gulcane*, ayini yöneten *Pir*'i şöyle değerlendirir:

“Gelip oturuyor, tamburunu alıyor, deyişler veya beyitler söyleyip gidiyor. Böyle cem mi olur? Pir ve rehberlerimiz cem bağladıklarında öylesine kendilerinden geçiyorlar, öylesine ziyaretlere sesleniyorlardı ki şaşırıp kalırdık. Onlar bir kez, “Ey Yaşlı Hızır” dediler mi, insan, ağızlarından ateşler çıkıyor, yer sarsılıyor, sanırdı. Millet aşk ve niyazla kendinden geçer, secdeye varırdı. Bu Pir'in ceminde böyle bir şey yok. Dediğim gibi, tamburunu alıp geliyor, birkaç beyit söylüyor, adına da cem diyorlar” (Gula Çemê Pêrre, 277).⁴⁸²

İstanbul'a geldikleri ilk aylarda yaşadıkları sıkıntılar *Gulcane*'nin anne ve babasının yakınlaşmalarını bile etkilemiştir. Baba *Mîrza*, anne *Elîf'e*, “*Ben erkekliğimi unuttum sen de kadınlığını*” (Gula Çemê Pêrre, 119),⁴⁸³ der. Köyden çıktıklarından beri *Gağand* ve *Hızır* bayramlarını bile istedikleri gibi geçirememişlerdir. Güçleri yetmediği için ne bayramlık yemek pişirmişler ne kurban kesmişlerdir. Ama *Gulcane*'nin anne ve babasının her iki bayramda da üçer gün oruç tuttıkları ifade edilir (Gula Çemê Pêrre, 270).

⁴⁸² ["O êno nişeno ro, temurê xo gêno, lawikan ya kî beyîtan vano, sono. Ma cem winî beno? Pîr û rayveranê ma ke cem girêdêne, winî xo ra şîyêne, winî vengî zîyar û dîyaran dêne ke merdim şaş kewtêne ci. Înan ke “Ya Xiziro Kal” vatênene, merdimî winî zanêne ke fekra adir vareno, herd lerzeno. Milet eşk û nîyaz ra xo ra şîyêne, amêne secde. Cemê nê pîrî de çîyo henên çin o. Se ke mi vat, temur gêno, çend beyîtan vano, name beno cem.”]

⁴⁸³ [“Mi camêrdîye, to kî cinikîye xo vîrî ra kerda.”]

İstanbul'daki Aleviler hakkında düşüncelere dalan *Gulcane*, o güne kadar duyduklarına ve gördüklerine dayanarak İstanbul'da yalnızca Kürtlüğün değil Aleviliğin de ilkbaharda yağın kar gibi eriyip gittiğini anlamıştır (Gula Çemê Pêrre, 271). Kiğı'nın birçok köyünde Alevi ve Sünnilerin birlikte yaşadıkları, kimsenin diğerine karışmadığı, insanların birbirlerinin inançlarına saygı gösterdiği aktarılan romanda, İstanbul'da bu durumun değiştiği şöyle ifade edilir:

“İstanbul'da birçok Alevi dinlerini değiştirmişti. Kah korkudan kah utançtan. Kendi inançlarını, usül ve törelerini günden güne terk ediyorlar, Sünnilerinkini ediniyorlardı. Örneğin Alevilerde mevlit yoktu ama birçok Alevi mevlit okutuyordu. Bazı yerlerde Aleviler Ramazan orucunu tutmaya başlamışlardı. Hızır ve Gağand oruçları da bazıları için töhmet olmuştu, tamamen terk edilmişlerdi. Bazıları da açık veya gizli bu oruçları tutuyordu (Gula Çemê Pêrre, 271-272).⁴⁸⁴

Moriber'de, jandarma tarafından aranan başkarakter *Ekber*, kendi köyünde saklanmaktadır. *Altun* adlı bir kızı sevmektedir. *Altun*'u feci bir yılan sokması sonrası kaybedince, bir anlamda, onu köye bağlayan nedenler ortadan kalkmış olur. Romanın sonunda, arkadaşlarının tavsiyesiyle Almanya'ya gitmek için köyden çıkar (*Moriber*, 248).

Barkerdena Zerrî, başlığının da gösterdiği gibi, bir göç hikayesine odaklanmıştır. 1970'li yıllarda Gerger ilçesine bağlı *Gozêrek* köyünde yaşayan başkarakter *Şîyar*'ın baba-oğul yolculuğu, baba Cemîl'e arkadaşı tarafından gönderilen bir mektupla aldığı karar sonucu başlar. *Şîyar* ve babasından önce köyden göç eden bir ailenin çocuk yaştaki kızları *Zeynik*, *Şîyar*'ın sevdiği kızdır. Çalışmanın başlığında yer alan *barkerdene* terimi “göç'ü”, *zerrî* terimiyse “gönül'ü” temsil eder ve böylelikle roman, hem başkarakter *Şîyar*'ın göç edişine hem de sevdiği kızdan iki kez ayrılmasına odaklanmıştır. Romanın ilk sayfalarında, *Zeynik* ve ailesinin bir kamyon kasasına yükledikleri ev eşyasıyla birlikte Adana'ya göç edişlerinden söz edilir.

⁴⁸⁴ [İstanbul de zaf elewî bi ke dînê xo dardêne we. Ge tersî ver ge şerm ra. Bawerîya xo, ûsul û toreyê xo roje bi roje terk kerdêne, ê sunnîyan girewtêne. Ma vajîme ke mabênê elewîyan de mewlid çin bî, labele xeylê elewîyan mewlid dêne wendene. Tayê cayan de, elewîyan dest pêkerdîbî Rojeyê Remezani girewtêne. Rojeyê Xizir a Gaxanî kî seba tayîne bibi tomete“, bine ra amebi caverdayene. Tayê ki bi eşkera nê, nimite girewtêne.]

Göç eden ailenin sevinçle değil hüznle yola çıktıkları ifade edilir; “Çocukların sesleri kesilince sessizlik ve asık yüzler uzaktan görülebiliyordu; insan köylülerin cenaze defnettiklerini sanıyordu” (Barkerdena Zerrî, 8).⁴⁸⁵

Zeynik ve ailesinin göç edişleri şöyle nitelendirilir:

Göç, ağır bir yükü ve ağırlığı adamın yüreğine inerdi. Kimsenin yüzü gülmüyordu. Gökten kahr yağıyordu. Zeynik’in babası ve büyük erkek kardeşleri sürücünün yanında, diğerleri de kasanın üstündelerdi. Şiyar ile birbirlerine el salladılar. Bazılarının gözlerinden kızgınlık bazılarının gözlerinden korku, bazılarının gözlerinden de kahr okunuyordu (Barkerdena Zerrî, 13).⁴⁸⁶

İstanbul’a göç eden ikilinin tutunacağı dal *Cemîl*’in yeğeni sayılan *Adır* ve ailesidir. Anılan yıllarda şehirlerarası otobüs terminalinin bulunduğu Topkapı’da inen baba ve oğul Gerger, Çermik ve Sivrekliilerin yoğun olarak yaşadıkları Kumkapı semtine giderek *Adır*’ın evine varırlar (Barkerdena Zerrî, 44). Yer sofrasında yemeye alışmış olan Şiyar masada yemek yiyince ara ara kaşıktaki yemeği üstüne damlatır (Barkerdena Zerrî, 51). Sokağa çıkan Şiyar, dışarıdan gelen gürültülerin ne olduğuna anlam veremez. *Adır*’ın karısı, bu seslerin yazlık sinemadan geldiğini söyler. Sinema nedir diye soran Şiyar’a, *Aşmî*, insan gölgesi gibi bir şey, karşılığını verir (Barkerdena Zerrî, 56).

Bir süre sonra babasının asker arkadaşı *Elî*’nin yaşadığı Kâğıthane’ye giderler. Babası ara sıra çalışmaya başlar. Kendileri için basit bir gecekodu inşa etmeye başlarlar. Sıvasız olan evde sadece birkaç parça eşya vardır. Kış mevsimi de yaklaşmıştır. Şiyar okula başlar. Okulda dille ilgili sıkıntılar yaşar. Bir süre sonra annesi ve diğer kardeşlerinin de İstanbul’a gelmesiyle Şiyar sevinçten havalara uçar:

“Adır, Aşmî, Cemîl ve Şiyar’ın gözleri parlıyordu; gülüyorlardı ama Xezal, Zelal, Delîla, Varan ve Zerrweş’in gözlerinde Gurbet vardı, korkuyorlardı... Xezal Şiyar’ı hasretle kucakladı, hasretle öpücükler kondurdu... Cemîl ve çocuklar birbirlerini

⁴⁸⁵ [Vêngê keçkan peysayê se, bêvengey u piruzya dûrî ra ca biye; kesî qay vatê ki dewijê meyît hewadanê!]

⁴⁸⁶ [Barkerdiş, baro giran bi ew giraneya xo dayê zerrî. Rî kesî nêhiwayê. Azmên ra garx varaye. Pî Zeynik u birardê ciyê girdî’a ramitxane di, ê bînê qasa sero bî. Şiyarî înan rê, înan zî Şiyarî rê dest kerd hêl. Thaynandê ci çîman'a hêrsî, thaynandê ci çîman'a ters, thaynandê ci çîman'a qarx asayê.]

yercesine sarılmışlardı... Hasret, başka bir hasrete değin bitmişti.” (Barkerdena Zerrî, 95).⁴⁸⁷

Şîyar’la aynı okula gitmeye başlayan *Zelal* de okulda dille ilgili problemler yaşar. *Zelal*’in öğretmeniyle görüşmeye giden baba kızının başarısız olduğunu öğrenir. Durumu arkadaşlarına söylerken yaşadığı sorunu şöyle ifade eder: “*Arkadaşlar, karım ne Türkçe biliyor ne de okuyabiliyor! Ben yarım yamalak Türkçe biliyorum ama okumam yok ve ikisinin de öğretmenleri, bunlar her şeyi unutmuş, diyorlar*” (Barkerdena Zerrî, 98).⁴⁸⁸ Öğretmenler Cemîl’e, çocuklarını sınıfta bırakacaklarını söylemişlerdir (Barkerdena Zerrî, 98).

Şîyar’ın İstanbul’daki yeni yaşama alışması güçtür. Rüyalarında Zazaca konuşan Şîyar, hep kendisini memleketinde, tepelerde koşarken, dağlarda gezinirken, ceviz çalarken veya *Zeynik*’le yanyana otururken görmektedir (Barkerdena Zerrî, 47). Babasıyla gittikleri Eminönü’nde Şîyar’a pantolon alınır. Şîyar babasına, “*Bana pantolon alalım, sen de şapkandan vazgeçecek misin?*” diye sorar. Babası, buraların adeti böyle, memlekette şalvar ve şapka, burada pantolon, (Barkerdena Zerrî, 85) der. Birkaç yıl sonra 12 Eylül darbesi gerçekleştirilecektir. Bu süreçte Siverek’ten her gün on yirmi ailenin göç ettiği aktarılır (Barkerdena Zerrî, 112).

Lisede okurken yaz tatilinde memleketi Gerger’e, köyü *Gozêrek*’e giden Şîyar, *Zeynik*’in de köye gelmiş olduğunu görür. İkili zaman zaman görüşürler. *Zeynik*’in Adana’ya döneceği günü öğrenen Şîyar, ayrılıklara dayanamayan biri olduğu için ondan önce köyü terk ederek İstanbul’a dönecektir. Ninesinin neden böyle yaptığını sormasına Şîyar şöyle karşılık verir:

⁴⁸⁷ [Çimê Adirî, ê Aşmî, ê Cemîlî ew ê Şîyarî roşnî bî; huwayê, labirê çimandê Xezal'a, ê Zelal'a, ê Delîla'ya, ê Varanî'ya, ê Zerrweşî'ya Xerîbey bî; tersayê... Xezali, Şîyar hesreta kerd xo virar, hesreta lewî nay pa... Cemîl u qeçan' kerdê pê bûro... Hesret, hetana hesretna qedîya bi.]

⁴⁸⁸ [“Embazray, Cinîya mi ne Tirkî zana, ne wendeni! Ez; nîme nîmçe Tirkî zana, la wendeni nêzana ew mehlîmê humanê zî vanê: 'Ninan heme çî kerdo xo vîra!'"

“Maskaralık değil anneciğim. Benim gönlüm hassas; yolculamaya dayanamıyorum; üzülüp kahroluyorum, eksiliyorum. Zamanı geldiğinde ayağa kalkıp gitmek gerekir. Uzun yolculamalar insanın gözünü korkutuyor.” (Barkerdena Zerrî, 241).⁴⁸⁹

Şîyar’ın kendisinden önce döndüğünü öğrenen Zeynik de ayrı şehirlerde yaşıyor olmanın zorluğunu arkadaşına anlatırken, " “*O İstanbul’da ben Adana’da. İkimiz de köyde olsaydık da hiç de aç kalsaydık, virane olsaydık, dilenci olsaydık...* (Barkerdena Zerrî, 246)⁴⁹⁰ şeklinde serzenişe dile getirir. Şîyar, ailesinin zoruyla evlendirilen Zeynik’ten sonra karşı cinsten kimseyle arkadaşlık kuramaz. Yaşadığı zorluklardan ve zor zamanlardan sonra iyi bir konuma yükselen Şîyar, gönlündeki memleket hasretini evinin bir odasını şark köşesi tarzında donatarak gidermeye çalışır (Barkerdena Zerrî, 270).

Yazarın iç konuşmalarıyla ilerleyen *Her Çi Beno Sanike*’de, Almanya’da bulunan ve siyasi sürgün olduğu sezilen anlatıcı yazar, gurbet ile sürgünlüğün farklı olduğunu söyleyerek gurbette olanların bir gün yurtlarına dönebildiğini ama sürgünler için bunun zor olduğunu düşünmektedir:

Bir başka husus da şu. Burası tek başına gurbet değil. Gurbette olan tekrar yurduna dönebilir. Gün gelir, kutsal memleketine geri döner. Pekiyi biz, biz yurdumuza geri dönebilir miyiz? Hayır! Biz gurbette değiliz. Sürgüneyiz. Sürgün başka bir şey, gurbet bambaşka. Bunları birbirine karıştırmayalım.” (Her Çi Beno Sanike, 30-31).⁴⁹¹

Atalarının sürekli yer değiştirmiş olduğunu, sonunda gelip bugünkü topraklara yerleştiğini dile getiren yazar bugün de köyden yaylaya gittiklerinde köylerini, köydeyken de yaylayı özlediklerini ve bu anlamda gurbeti yaşadıklarını, bu hasretin çabucak giderilebildiğini, böylelikle gönlünün ferahladığını ve serinlediğini ifade eder (Her Çi Beno Sanike, 30). Ancak sürgünün farklı olduğunu dile getirir:

⁴⁸⁹ ["Qeşmery nîya dayê. Zerrîa mi tenika; ez damişê raştkerdîşî nêbena; qarxîna, piruz kena, kemî kewna. Wext amese, kes do werzo xo ser u ray kewo. Xatirê dergî, çimanê kesi tersanenê.]

⁴⁹⁰ [O Sembol di, eza Adna di. Wa ma hurna dew di biyayê; wa qe ma veyşanî biyayê, viranî biyayê, parsekarî biyayê..."]

⁴⁹¹ ["Çiyo de bin ki nao. Naca tek teyna şeribiye niya. Mordemo ke şeribiye dero, şikino sono welatê xo. Rocê yena, cêreno hardê xuyo bimbareki ser. Ma, ma bese kenime cêrenime welatê xo? Nê! Ma şeribiye de nime. Surgîniye derime. Surgîn zobina çiyoy, şerib zobina. Gunê ninu têwerte mekerime."]

“Sürgünlük böyle değil. Yüreğindeki dertlerin, gönlündeki sevdan ne kadar büyük olursa olsun dermanın yoktur. Sürgünlükte dört bir yanın kuşatılmıştır. Nefes bile almaya izin vermezler. Sürgünlük öyle kolay kolay bitmez. Sanki kendi isteğimizle mi sürgün olduk ki kendi isteğimizle geri dönelim. Bizi sürgün edenler tüm kapıları kapatmış. Pınar başındaki dev gibi orada durmuş su içmemizi, kendimizi suyla kandırmamızı engellemekteler.” (Her Çi Beno Sanike, 31).⁴⁹²

Sürgünlüğü hastalığa benzeten yazar, onun yaralı olduğunu söyleyerek, sürgünün, kökleri kesilmiş bir ağaca döndüğünü ifade eder:

“Sürgünlük normal değil ki, tıpkı bir hastalık gibi. Sürgün olan kişinin kendisi de bizatihi hastadır. Yaralıdır. Bedenen ayaktadır ama içten yaralıdır. Sürgünün yüreğine ve perçemlerine kan dolar. Tıpkı kökleri kesilen bir ağacın dallarının yavaş yavaş aşağı inmesi, yapraklarının dökülmesi gibi. O ağaç artık kolay kolay çıkmaz. Eskisi gibi tomurcuk açmaz, meyvelerinin tadı güzel olmaz. Sararır, taze dalları kurur, yaşayla ölüm arasında gider gelir. Sürgün de öyle. Yaralar sürgünün canını yer bitirirler.⁴⁹³ (Her Çi Beno Sanike, 32).⁴⁹⁴

Yazarın iç sesi, sürgünlük gerçekliğimizse bundan kaçmamalı, ayakta kalmalıyız, şeklinde karşılık verir:

“Ben bizim gerçekliğimizi iyi görüyorum. Bizi onca etkileyen şey kahrolası gurbet, sürgünlüktür. Madem gurbet ve sürgünlük yaşamımızın bir parçası biz de bundan kaçmayalım. Ne kadar zor olsa da [vatan] toprağına ayak basamıyoruz. Ne yapalım, ah vah etmek bizi kurtarmıyor. Vatan uzak, diğer şeylerse yakın. Dilimiz, masallarımız, öykülerimiz... Onları kendimizle getirdik (Her Çi Beno Sanike, 33).⁴⁹⁵

⁴⁹² [Surginiye heni niya. Dêrdê zerrê to, sawda zerrê to çıqa ke jêde bena va bîbo, torê derman çino. Surginiye de çar çengê to guretayiyê. Nêverdanê ke helmê bicêre. Surginiye heni hal be hal nêqedina. Ma ebe wastena xo surgin nêbime ke, ebe wastena xo ki surginiye ra racêrime. İyê ke ma surgin kerdime, pêro çeperi guretê. Jê dêvu serê hêniyu de vînetê, nêverdanê ke xorê awuke bîsîmîme. Têsanîya xo bîsîknîme...”]

⁴⁹³ Bu paragrafta dile getirilen hususlar Adorno'nun şu saptamalarını hatırlatır: Bütün mülteci aydınlar sakat kalmış insanlardır ve kendi gururlarının kapalı odasında bu gerçeği birdenbire anlayarak daha da sarsılmak istemiyorlarsa eğer, zayıflıklarını en başta kendi kendilerine itiraf etmeleri yerinde olur (Adorno, 2000: 34).

⁴⁹⁴ [Surginiye normal niya ke, jê nêweşiyewa. Surgin be xo ki ju nêweso. Dîrbetino. Lesa ra pay rao, zerre ra dîrbetî gureta. Gonî sona zerre u pîskunê surgini ra. Çîtur ke ruçikê ju dare bîriya, bî dîrbetin, ae ra dime lîzgê dare gîran gîran yenê war, pelgê xo permelinê ro. Êndî a dare hal be hal nêroyina. Jê vîrêni çiçegê xo nêkena ra, meywê xo thamwes nêbenê. Bena çeqere, lîzgê ternî benê husk, mabênê weşiyê be merdene de sona, yena. Surgin ki niaro. Dîrbetî canê surgini wenê qedenenê.]

⁴⁹⁵ [-“Raştîya ma ez ki rînd vînon. Çîyo ke mî sero honde tesir dano, na ondêra şerîbiye u surginiya. Eke şerîbiye be surginiye ra weşiyê mara ju leteyê, inu ra meremime. Çîqa ke zor bo ki, lingu ser pay ra bîmanîme. Heya, welat duriyo. Destê ma cî nêreseno, lînga ma era cî

Yazar tekrar [kendi kendisine] karşı çıkar ve iç sesini gerçeklikten kaçmakla nitelendirir. Bu kez kendisini haymatlos durumunda olanlara benzetir:

“Sana ne söylense de sana ulaşması güç. Sen gerçeklerden kaçıyorsun. Dur sana başka bir örnek vereyim. “Haymatlos” nedir, bilir misin? Dur, acele etme, senin için dile getireyim. Haymatlos, vatansız olan kimseye denir. Bir yurdun yoktur. Bu Derviş’in Yeryüzünde senin için bir yer yok. Güneşin altındaki sinek gibi kendin için bir yer bulmaya çalışsan da Allah’ın yeryüzünde kendin için bir yer bulamazsın. Söyle haydi, bundan ağırı var mı? Evin, ocağın elinden alınmış. Belki de bir daha babanın ve atanın mezarını da göremeyeceksin. Çocukluğunu elinden almışlar. Çocukluğu elinden alınan biri sudan çıkmış balık gibi, nefesi kesilmişcesine dipdiriye ölür. Allah aşkına de bana, kökleri olmayana ne olur? Nasıl yaşam sürer? Köksüz kalan rüzgara kapılmış kenger gibidir. Rüzgar önüne katıp götürür. Ondan hiçbir iz kalmaz (Her Çi Beno Sanike, 33-34).⁴⁹⁶

On dokuzuncu yüzyılın sonlarıyla yirminci yüzyılın başlarında Şerafettin ve Bingöl dağlarının eteklerinde yaşayan köylülerin yaşamına değinilen *Kilama Pepûgî*’de, konulaştırılan hususlardan biri de tehciire zorlanan Ermenilerdir. Romanda başkarakter *Zeynel* kadar önemli bir karakter olarak sunulan *Bak* karakteri bir gün arılarının yanında bir çocuğa rastlar (*Kilama Pepûgî*, 161). Bir deri bir kemik kalmış olan *Artîn*, dedesi *Dîgran*’ın öldürülmemeleri için korumasına alarak kaçmaya çalıştığı kadınlar içinde bulunan tek çocuktur. Dedesini kaybedince *Bak*’ın evinin yakınlarında kalmıştır. *Artîn*’e sahip çıkan *Bak*, onu oğlu gibi görür, yaralarını sarar, bakımını yapar.

Çocuğun köylülerden zarar görmemesi için bir süre sonra *Artîn*’e artık *Xaço* olarak seslenir ve *Artîn*’in adı artık *Xaç* olur (*Kilama Pepûgî*, 202). *Artin*, bir yıl içinde Zazaca öğrenir (*Kilama Pepûgî*, 201). *Bak*’a düşmanlık besleyen

nêkuna. Se kerime, ax u wax kerdene ma nêreynena ra. Welat düriyo, çiyê bin nêjdiyê. Zonê ma, sanikê ma, hêkatê ma, ma xode ardî na cau...”]

⁴⁹⁶ [-“Torê çî ke vacine, oncia ki nêresano cî. Tî raştiye ra remena. Vînde, ornagê to dine. Zanena. “Heimatlos” çiko? Vînde, lerve meke, torê biyarine ra zon. Manê xo uyo ke, tî bêwelata. Welatê to çino. Na hardê dewrêşi sero torê caê çino. Binê tiji de eke xorê ebe vizoyê caê saêkerê, oncia ki pirtikê caê de Heqî nêvinena. De vace, nae ra gıran çî esto? Çêyê to, pagê to destê tora guretê. Beno ke reyna mezelê pi u khalikunê xo ki nêvinena. Domantiya to, to dest ra gureta. Domantiya mordemi ke dest ra guretiya, moseo ke awuke ra veciyo, jê dey helmê xo birino, wesawes mîreno. Heq kena, hele reê vace, mordemo bêruçık se keno? Çitur weşiya xo rameno? Mordem ke bêruçık mend, jê kengerê verê vayiyo. Vay ver vaydino, sono. Cıra rêçê nêmenena.”]

bazı köylülerin şikayetiyle köye gelen askerler *Xaç*'ı bulurlar. *Bak*, karısının altınlarını vererek *Xaç*'ı askerinin elinden alır (Kılama Pepûgî, 401). İlerleyen zamanlarda işler daha da karışınca, köyde kendisine düşmanlık besleyen Seyidlerden zarar görmemek için *Xaç*'ı Erzurum'da bulunan Ermenilere teslim etmek için yola çıkar. Böylelikle sekiz yıl boyunca *Bak*'ın çocuğu gibi sahiplenip baktığı *Xaç*, Erzurum'daki Ermenilerce Rusyaya gönderilebilecektir (Kılama Pepûgî, 409).

Hamidiye Alayları, Ermeni tehciri ve Rus işgali gibi o dönem gerçekleşen önemli hadiseleri konulaştıran romanda Ermeni bir çeteci olan Levon'un ağzından Ermeni Tehciri şöyle değerlendirilir:

Devlet, aşağı memlekette [Güney'de] Ermeni halkını katlediyor. Ermeniler mallarını mülklerini bırakarak kaçıyorlar. Devletin fermanına göre onlara Güney'de mal mülk veriliyormuş. Fakat bu tamamıyla yalan. Çoğu insan yolda açlıktan ve hastalıktan kırılıyor. Kalanlar da Kürtlerin kurşunlarına hedef oluyor. Güney memleketi diye bir şey yok.⁴⁹⁷ Şimdiye kadar kimse oraya ulaşmadı. Öyle birşey yok. Boşu boşuna yurdunuzdan çıkmayın, kendinizi kandırmayın. Bugün yarın gelir sizi de toplayıp götürürler. Daha erkenken silahlarınızı alın, gelin sizi Rus tarafına geçirelim.” (Kılama Pepûgî, 424).⁴⁹⁸

Kılama Şilane adlı romanın başkarakteri *Şilane*, Bingöl'ün Karer bölgesinde bulunan *Pircan* köyünde yaşamaktadır. 14 yaşındayken ailesi tarafından okuluna orada devam etmesi için ablasının yaşadığı İzmir'e gönderilir (Kılama Şilane, 45). İzmir'deki ablası *Şirin*, eniştesi ve bir çocuğuyla Alsancak'ta bulunan 32 dairelik bir apartmanın kapıcı dairesinde tek gözlü bir evde yaşamaktadır (Kılama Şilane, 50). Abla, üç ayrı evde temizlik yaparak evin geçimine katkı yapmaktadır. *Şilane* ilk kez şehir dışına çıkmıştır. İzmir'de televizyonla ve müzik programlarıyla tanışır. İlk kez bir gösteriye rastlar. Göstericiler, kahrolsun faşizm diyerek slogan atmaktadırlar (Kılama Şilane, 51). Kendisi okul okumak istese de eniştesi ve ablası *Şilane*'ye,

⁴⁹⁷ Burada söz konusu edilen *welatê ceri* tabiri harfiyen “aşağı, aşağıdaki yurt” veya “ülke” anlamına gelmektedir. ‘Aşağı’ terimiyle kastedilen, Güney yönüdür. Bununla, Suriye kastedilmektedir.

⁴⁹⁸ [Welatê cerî de dewlete liqitxanê şarê Hermenî ardo. Hermenî mal û milkê xo caverdanê û şonê. Gore fermanê dewlete, welatê cerî de mal û milk diyîno dîna. Feqet binê ra zur a, pûç a. Zafêri mordemî raye ra veyşanî û nêweşîye ver mirêne. Ê ke mendê kî kunê qerşuna Kurda ver. Welatê cerî çîno. Hetanî nika kes nireşto uja. Çiyode henên çîno. Bila sebe xo mehewenerê, xo mexapnerê. Ewro meşte ênê şîma kî danê arê benê. Hena ke rew o, dest berzerê çekenê xo, bêre ma şîma bivêrnîme Hetê Urizî.]

yoksulluklarından dolayı okula gidemeyeceğini, çalışması gerektiğini söylerler. O da iki çocuklu bir evde hizmetçilik yapmaya başlar. (Kılama Şilane, 52-53).

İzmir’de dört yıl çalıştıktan sonra memlekete döner. Yaklaşık bir yıl köyünde kalan *Şilane* bu esnada zaman zaman köylerine gelen örgüt mensuplarıyla tanışır. Aralarında bulunan *Firar* adlı kişi kendi köylerinden biridir (Kılama Şilane, 66). Bu esnada takvim yaprakları 1980 yılını göstermektedir. Bölgede huzur kalmayınca Karerliler Batı illerine göç etmeye başlamışlardır. Şehirlere yönelik göçün asker baskısına karşı yapıldığı ifade edilen romanda Karer köylülerinin göç edişleri şöyle anlatılır:

Karlar erimişti, rüzgarlarla ve yağmurla Karêr’e bahar gelmişti, ardından da yaz mevsiminin sıcak günleri başlamıştı. Gün geçtikçe askerin operasyonları ve saldırıları artıyordu. Karerliler her yaz olduğu gibi yaylalara çıkmışlardı. Köy yollarıyla yaylalar arasında, ormanlarda ve yaylalıklarda köylüler işlerini görmekten korkuyorlardı. Dağlar, yaylalar, köyler, yollar askerin hükmü altındaydı. Bu yoksunluk, bu saldırı ve hakaretlerden dolayı Karerliler sınırsız bir darlığa düşmüşlerdi. Bu zorluklardan dolayı Karer’de göçmenlik başlamıştı. Ziyaretlerinin, babalarının ve atalarının topraklarını terk ediyorlardı. Zaten devletin de istediği buydu. İmkan ve fırsatı olanlar derin bir hüznle evlerini yükleniyor, sehirlere ve gurbete doğru yollara düşüyorlardı. (Kılama Şilane, 75-76).⁴⁹⁹

Başkarakter *Şilane* de göç edenler içindedir. Bu kez bölgedeki atmosferden dolayı İzmir’e gitme kararı verilmiştir. Ailesi ona, çalış, bizi de yanına al, demiştir (Kılama Şilane, 80). Tekrar İzmir yollarına düşen *Şilane* aynı evde hizmetçilik yapmaya devam etmiştir. Çocukları okula götürür ve ev işlerini yapar. Bir yıl boyunca dur durak demeden çalışan *Şilane* bir yıl sonra Balçova’da üç odalı bir ev kiralamıştır. Ailesine haber verir. Anne, baba ve iki kardeşten oluşan aile hayvanlarını satarak ev eşyalarını bir kamyon kasasına yükleyerek İzmir’e gelmiştir (Kılama Şilane, 82).

⁴⁹⁹ [Vore heliya bi, usar verde ebe va u şiliyan dest kerd bi serê Karêri, dıme ra rojê amnaniyê germ amêyi bi. Operasyon u erişê eskeran her çi ke şî, biyêne zêde. Karêriji veciyayi bi waran zê her amnan. Mabêne raya dewan u waran de, bir u zozanan de, dewiji nêtawrêne ke kar u tedarikê xo bivênê. Koyi, wari, dewi, rayi, binê bandora eskeran de bi. Na belengaziye, nê eriş u heqeretan de, Karêriji kewti bi tenganiyê de bê sindor. Rubalê na tenganiye de, Karêr de, koçberiyê dest kerd bi pıro. Hardê zêv u ziyaretan, hardê pi u kalan terk, kerdêne. Xo ra wastene hukmati ki na biye. Kam ke imkan u firsend diyêne, ebe huznê de xori, kêyanê xo bar kerdêne, verba şukan, verba xeribiye kewtêne rayan.]

Balçova’da Karerli ailelerin arttığı gözlemlendiği romanda bilhassa sık sık bir araya gelerek sohbet eden yaşlı Karerli kadınlardan söz edilerek bu kadınların çocuklarının gece gündüz iş peşinde koştuşları şöyle aktarılır:

Bu hanımların yüzlerinden, kıyafetlerinden göçmenlikleri duru biçimde keşfedilebiliyordu. Bu kadınların çocukları geçimlerini sağlamak için iğneyle kuyu kazıyor, daha şafak vakti uyanıyor büyükşehrin yollarına düşüyor, gece karanlığına kadar ortalıktan kayboluyorlardı. Her biri iş için yakın uzak demeden bir yerlere gidiyorlardı (Kılama Şilane, 87-88).⁵⁰⁰

Bir gün eline bir mektup geçen *Şilane* bu mektubun yurtdışında bulunan *Firar* tarafından yazılmış olduğunu fark eder. Telefonla haberleşmeye başlarlar. Çalıştığı ev sahibinin yardımcılarıyla Hollanda’da bulunan *Firar*’ın yanına gider Evlenirler (Kılama Şilane, 112). *Şilane*’nin *Pırcan* köyünde başlayan öyküsü Hollanda’da devam edecektir. Sevdiği erkek *Firar*’ın yirmi üç yıldır memleketi görmediği ifade edilen romanda *Firar*’ın anne ve babasının ilk kez Avrupa’ya gelerek oğullarını gördüğü ifade edilir (Kılama Şilane, 120).

Piltane’nin başkarakteri *Piltane*, siyasi tutuklu olarak bulunduğu cezaevinden çıktıktan sonra örgüt arkadaşlarıyla irtibat kurmadan Almanya’da bulunan ailesinin yanına gider (Piltane, 180) Cezaevinden çıktıktan 11 ay sonra Köln’e varan *Piltane*, örgütteyken sevdiği Doktor karakterine ve cezaevinde örgüt tarafından öldürülen *Aynure*’ye, göndermediği mektuplar yazar (Piltane, 184-185). Aklında, Avrupa’ya gittiğinde *Aynure*’nin masumiyetini yüksek sesle dillendirme fikri vardır. (Piltane, 180). Bir gün *Doktor*’un da Avrupa’da olduğu haberi kendisine ulaşır. *Doktor*’la kavuşurlar.

Sileman’ın başkarakteri *Sileman*, uzun yıllar İstanbul’da kaldıktan sonra köyüne dönen biridir. İstanbul’da hamallık yaparken köyden arkadaşı olan *Yiv* de kabadayılık yapmıştır. Romanda iki arkadaşın bunun dışında bir iş yapmadıkları çünkü başka işler için bilgi ve hüner gerektiği ifade edilir (Sileman, 22). Annesi ve ailenin diğer fertleri için öylesine güzel elbiseler

⁵⁰⁰ [Ruyê nê xanıman de, kincanê inan de derdê macirtiyê zela xo kıfş kerdêne. Domanê nê xanıman, seba idarê xo, se ke ebe derzine çale kınitê, heni waxtê lêlê sodıri de ke hasar biyêne, kewtine na şuka gırse, hata tariyê şewe se ke biyêne vindi. Her ju seba kari, nêzdi, duri, cayê de şiyêne.]

getirmiştir ki bu kıyafetler Mazgirt'te, Harput Çarşısında bile bulunmamaktadır (Sıleman, 33). *Sıleman*'ı köyüne ve memleketine bağlamak için aileye *Sıleman*'ı evlendirmeleri yönünde telkinlerde bulunulur. Romanda bunun eskilerin adeti olduğu vurgulanarak, “*Öncekilerin adeti böyleydi. Evlendirilen kimse köyünde kalırdı. Ya da düşman sahibi kılınırdı. Kişi düşmanıya düşmanlık yapar, hayatını yaşar giderdi*” (Sıleman, 37),⁵⁰¹ denilir.

Çuxure köyünde yaşayan ağalar, *Sıleman*'ı yanlarına çağırarak, “*Gel bizim köyde kal, evini yap, duvar ustalığıyla geçinir gidersin*, derler. Sıleman, babasının karşı çıkmalarına rağmen *Çuxure* köyüne gider. Bir süre sonra ağa, hamile karısını zehirleterek öldürür. Arkadaşı *Yiv*, köydeki fitne ortamından rahatsız olunca İstanbul'dan dönmüş olduğuna pişman olur. “*Vatan dedik, akrabalar dedik, güzelim memleketi bırakıp bu dağ başına geldik. Gelip bu dört duvar arasına girdik. Bak işte, hoşlarına gitmedi mi karakola koşuyorlar, hükümet kapısına gidip şikayet ediyorlar*” (Sıleman, 263),⁵⁰² der. Sıleman da onun gibi düşünmektedir ama iş işten geçmiştir.

İstanbul'dayken askere de götürülmüş olan *Sıleman*, romanın son bölümlerinde Dersim'in tamamına yönelik tenkil hareketi başlayınca köye gelen komutan tarafından sorgulanır. Komutana, aslında ağanın zehirleterek öldürttüğü eşinin *Sıleman* tarafından öldürüldüğü ihbarı yapılmıştır. Komutan, askerlik yaptığını ve savaşa gittiğini söyleyen *Sıleman*'a hangi savaşa katıldığını sorunca, *Sıleman*, bilmediğini söyler. Tarihleri karşılaştıran komutan, *Sıleman*'ın Çanakkale Savaşında asker olduğunu öğrenir. *Sıleman*, silah kullanmadım, komutanın hizmetindeydim, (Sıleman, 359) der.

Yaylaya çıkan bir ailenin hayat tarzına ve yayla yaşamına odaklanan *Ti Tewrê Payîza Şîya*'da, başkarakter *Wisif*'tir. Yayladalarken, doğma büyüme Fransa Marsilyalı (bir Zaza) olan *Asme* ile tanışırlar. *Wisif*, *Aşme*'ye, ilk gördüğü gibi aşık olur. Bazen görüşüp evlilik hayalleri kurarlar. *Wisif*, *Aşme*'ye, “*Karakoçan'da seni gelin yaparız, sonra da birlikte Fransa'ya*

⁵⁰¹ [‘Wodeto viren vi. Mordem ke zewezna dewe de mendené. Ya ki kerdené wayiré dismeni. Mordemi dismené xo de sarre untené, weşiya xo ramitené şiyené.]

⁵⁰² [“Ma vake welat, vake mordemé ma, caverda welaté rindeki ameyme gilé na kou. Ameyme kotime zerré duvaru. Niade, zoré xo ke cı néşî endi vozené qereqol, soné çeveré hukmati; soné gerre kené.]

gideriz” (Ti Tewrê Payîza Şîya, 209),⁵⁰³ der. Aşme ile evlenip Fransa’ya gitmeyi ummaktadır. Bazen içinden *Aşme*’yi kaçırmayı da hayal eder. Ancak durumdan haberdar olan *Aşme*’nin babası bir gün aniden kızını yaşadıkları Marsilya’ya göndertince hayalleri gerçekleşemez.

Wisif’ın akrabalarından *Şerîfa* da oğlunu Almanyaya göndermiştir. Akrabası *Rabîa*, yurtdışındaki gençlerin hasretinin kendilerini perişan ettiğini söyler. Ancak kendi çocuklarından hiç kimseyi yurtdışına göndermediği için haline şükreder. Buna içerlenen *Şerîfa*, çok genç yaşta yurtdışına giden oğlu için şunları dile getirir:

Nebi’*m* daha çok küçüktü. Bir gün köyden eve geldi. Bazı çocuklar aklına Almanya fikrini sokmuşlardı. “Anneciğim, ille de Almanya’ya gideceğim” dedi. Babası da, “Ömrümüz dağlarda geçti. Rahata eremedik. Bari oğlum rahat etsin. Git oğlum” dedi... Otobüs yola çıktığında Nebi’*m* yüzünü cama dayamış ağlıyordu. O ağlayışı on yıldır rüyalarım giriyor. Her şeyden geri kaldı. Yılda birkaç kez İsa’nın dükkanında onunla konuşuyoruz. Ne yapar, ne yer, bilmiyorum. Kader, ey kader! Bizi dert sahibi ettin! (Ti Tewrê Payîza Şîya, 125).⁵⁰⁴

⁵⁰³ [Ma Depe de to kenî veyv, ez u to ma piya şîni Fransa.]

⁵⁰⁴ [Nebîyê mi hema zaf qijkek bi. Yew roj dew ra ame keye. Tay qicî Almanya kerdibi sereyê ey. Va “Daye ez îlla şîna Almanya”. Piyê ey zî va “Emirê ma koyan de vîyart. Ma rehet nêkerd. Qenîka wa lajê mi rehet bikero.” Va “Şo lajê mi.”... Hela ke otobus kewt rayîr Nebîyê mî rîyê xo nabi camê otobusa û bermayenî. O bermî ey des serro yeno hewnanê mi. Heme çî ra, pa mend. Ma serr de çend rey dikanê İsa de tede qisey kenî. Ho se keno, çî weno, ez nêzana. Qedero! Qedero! Ma kerd wayîrê derdan!]

Karşılaştırmalı Bir Çözümleme

Son edebi tür olarak değerlendirilen roman türünde yazılmış olan Zazaca eserlerde temsil edilen ortak belleği; toplumsal izdüşüm, kültürel ve iletişimsel bellek yönleriyle irdeleyen bu çalışma, son tahlilde bir sanat dalı olan edebiyat evrenini, yani gerçekliğin bir diğer boyutu olan kurgu dünyasını konu edinmektedir. İkisi 20. Yüzyıl başlarını, diğer sekizi 1980'li yılları konu edinen romanlarda kurgulanan dünya, başkarakterleri Zazaca konuşan, etraflarında yaşayan, farklı dillere ve inançlara sahip olan, birçok zaman da aynı değerleri paylaşan topluluklarla birlikte tasvir eden bir dünyadır. Romancılar, biyolojik yaşamın mevcut olduğu tek gezegen olduğunu bildiğimiz dünyada değil, farklı bir galaksinin adı bilinmeyen bir planetinde yaşanmış olayları ve kişileri konu edinmemektedir.

En geniş anlamıyla edebiyatın, söylenebilen şeyle sınırlı olduğunu, çünkü yalnızca dile getirilebilen şeyin yazılabileceğini ve yine Homeros tarafından temsil edilen Achilles'in orijinal Achilles'ten daha hakiki olduğunu söyleyen Gadamer'den hareketle, romanlarca temsil edilen ortak belleğin, edebiyatdışı dünyadaki gerçeklikten daha az hakiki olmadığının ileri sürüldüğü bu çalışmayla, Zazaların ortak belleği mercek altına alınmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada, 1920'li yıllara kadar kavramsal olarak bilim literatüründe yer almayan ortak belleğin, bireysel bellekten yola çıkılarak yapılan tanımları ve Alman ekolü olarak adlandırılan iki farklı biçimi olan kültürel ve iletişimsel bellek üzerinde durulmaktadır. Literatürde de yer aldığı şekliyle kültürel bellek, uzak geçmişten beri bir toplumun sosyal belleğinde yer edinmiş olan, çeşitli ritüellerle ve anmalarla günlük yaşama taşınan hafızayı ifade etmektedir. Birkaç kuşak boyunca-yani yaklaşık olarak 80 yıllık bir süre zarfında-yaşanmışlıkları ifade eden iletişimsel bellek ise, bireysel bellek terminolojisi ile karşılaştırarak ifade etmek gerekirse, *kısa süreli toplumsal*

belleği ifade etmektedir. Bu bağlamda incelenen romanlarda yer alan ve açıklanan inançlara, değerlere ve toplumsal yapıya dair öğeler kültürel bellek, son yüzyılda tanık olunan ve ortak bellekte yer alan hadiseler ise iletişimsel bellek olarak irdelenmiştir.

Çalışmada yararlanılan materyal edebiyat eserlerinden, romanlardan seçildiği için, başlangıcından itibaren edebiyatın kavramsal ve teorik boyutu konu edilmiş, edebiyatın gerçeklikle ilişkisi ve amacı gibi oldukça genel görünen hususlar, bu çalışmanın nesnesi olan mevzuların önemini ortaya koyması açısından belli yönleriyle tartışılmıştır. Edebiyat tarihinde yeni bir paradigma işlevi gören roman türüne dair genel değerlendirmeler ve romanın toplum ve kültürle ilişkisine değinilmiştir. Ayrıca romanların yazıldığı dil olan Zazacaya dair ilk çalışmalar, Zazaca'nın modern edebiyatında önemli görülen ve üzerinde durulması gereken noktalar açıklanmış, Zazaca yazılmış romanlar ve romanlara dair literatüre değinilmiştir.

İncelenen romanlarda toplumsal izdüşüm üzerinde de durulmuştur. Toplumsal izdüşüm, bireyin devlet erki, aşiret-ağalık ve çeşitli illegal örgütler gibi farklı ölçeklerdeki iktidar türleriyle olan ilişkisi ve evlilik örneğinde kadın-erkek münasebetleri yönüyle incelenmiştir. Romanlarda, kadın-erkek ilişkilerinin, daha çok evliliğe evrilen bir ilişkinin bulunduğu türden bir münasebet şeklinde yansıdığı görülmektedir. Geleneksel olarak çoğu toplumda rastlandığı şekliyle, Zazalarda da evlilik kurumunun, erkek tarafının adım atmasıyla başladığı görülmektedir. İstisnai toplumsal koşullar ve aşk'ın duruma el koyması dışında, komşu bir halk olan Ermenilerle evlilik ilişkisinin kurulmadığı görülmektedir. *Gula Çemê Pêrre*'de, Alevi Zazalarla Sünni Zazalar arasında evliliğin artık mümkün olduğu aktarılmaktadır. *Kilama Pepûgî*'de, aralarında kirvelik ilişkisi bulunan aileler arasında evlilik olayının yaşanmadığı ifade edilmektedir.

Kadının, daha çok talep edilen, erkeğin ise evlilik için ilk adımı atan taraf olduğu romanlarda, genç kızların-kimi kutsal gecelerde-evlenecekleri erkeği rüyalarında göreceklere dair inanışlar, kadın tarafının görünüşte daha edilgen bir role sahip olduğunu göstermektedir. Genç kızlar, kendilerine ilgi duyan erkeğin verdiği armağanı kabul ederek veya kendilerinden su istenmesi durumunda su vererek erkeğe

olumlu veya olumsuz cevap vermiş olmaktadır. Ancak evlilik, her zaman karşılıklı rızayla kurulan bir kurum değildir. Kızlar, bazı zamanlar da zorla kaçırlır. Bu husus, *Moriber*'de, kurdun keçiyi götürmesine benzetilir. Evlilik yaşı bugünkü ortalamanın altındadır. Çok eşlilik yaygın bir biçim olmasa da romanlarda birden fazla eşi olan erkeklere rastlanır.

Romanlarda dikkat çeken bir husus genç kızların veya kadınların kavga ve savaş zamanlarındaki rolüyle ilgilidir. Aralarında kavga yaşanan iki taraftan biri genç bir kızla birlikte barışmak için gittiğinde, karşı taraf bunu dikkate alır ve genç kızıyla barış yapmaya gelmiş düşmanıya barışır. Yine herhangi bir taleple ziyaret edilen birine bir kadınla gidildiğinde, o iş mutlaka olumlu neticelenir. Kadın ile bir yere gidildiğinde, gidilen taraf talebi yerine getirmezse bahtsız olarak nitelendirilerek toplum tarafından ayıplanır. Kadın veya erkekten bağımsız olarak da kendisine sığınanlara eman vermek, ihtilaf veya düşmanlıktan vazgeçmek geleneksel bir anlayıştır.

Devlet erkiyle ve görevlileriyle ilişkileri incelenen roman karakterleri günümüzde birey derken kastedilen birey olmaktan ziyade, eskilerde *tebaa* veya *kul* olarak nitelendirilen, kendi kararlarını kendi alan özgür yurttaş değil, *aşiretten biri* veya *köylüler içinde bir köylü* muamelesi gören ferttir. Dolayısıyla birey, kendi kararlarını kendi alan özgür bir yurttaş veya kendi aklını kullanarak toplumun rağmına hareket eden biri değil, parçası olduğu aşiretin bir ferdidir yalnızca. Hem 20. Yüzyıl başlarını hem de 1980'li yılları konuşturan romanlarda; devlet erki ya asker ya da jandarma biçimiyle, devletin fizik gücünü temsil eden güvenlik görevlileri şeklinde romanlara yansımaktadır. Zazacada çoğunlukla *hukmat* anlamına gelen devlet, Osmanlı dönemine denk gelen yıllarda Varto ve Dersim'de yaşanan olayları konu edinen *Sileman* ve *Kilama Pepûgî*'de, asker aracılığıyla bölgeye nüfuz eden, aşiretler, Aleviler ile Şafiiler ve Zazalarla Kürtler arası çelişkilerden yararlanan, bazı aşiretleri birbirine düşüren, istediği aşireti silahlandıran, gücünü pekiştirdiğinde aşiret yapısını ortadan kaldırmaya çalışan bir güç şeklinde tanımlanır. Diğer romanlardaysa asker/jandarma, istediği zaman köylere gelen, aranan kişiyi bulamadığı zamanlarda yakınlarını gözaltına alan, köylüyü kaba dayaktan geçiren, kimisine ağır işkenceler yapan, köylüyle çoğu zaman tercüman aracılığıyla iletişim kuran, hatta darbe olmamış dönemlerde

bile darbe dönemindeymiş gibi hareket eden, bazen faili meçhul cinayetler işleyen bir güç şeklinde vassfedilir.

Bireyin aşiretler nezdindeki pozisyonu, devlet görevlileri nezdindeki konumundan farklı değildir. Aşiret ve aşiretçiliğin hem toplumsal yapının bir gerçeği hem de bütünüyle reddedilmesi gereken bir anlayış olarak da resmedildiği romanlarda, cömertliğiyle ün salmış, müziğe ve güzelliğe ilgisi olan ağalara yer verilirken; ağalar, her istediklerini zorla da olsa yaptıran, göz koydukları evli kadınlara bile zorla sahip olan, Osmanlı devletinin taşradaki atanmışlarıyla ikili ilişkiler geliştirerek yaşadıkları bölgelerde tek otorite sahibi olmaya çalışan, memurları rüşvetle satın alan, kendilerini devletin eli ayağı gören, kendileriyle birlikte erkek kardeşleri ve eşleri de imtiyazlı olan, onları Osmanlı devletine şikâyet edenlerin başına olmadık işler açan aç kurtlar olarak şeklinde tanımlanmaktadır. Böylelikle romanlarda ağa veya ağalık, aşiret reisliği anlamına geldiği gibi, cömertliği, milliyetçi duygular beslemeyi de ifade etmektedir.

Aşiret ve aşiretçiliğin özellikle iki romanda yoğun biçimde konuşturıldığı görülmektedir. Farklı inanç gruplarından olan iki ayrı aşireti (Hormek ve Cibran), Ermeni aşiretleriyle de karşılaştırarak, aralarındaki gerginlik, çatışmalar, tarihsel ve siyasi tutumları ve ilişkileri yönüyle inceleyen *Kilama Pepûgî*'de, aşiret ve aşiretçilik hem olumlu hem olumsuz yönleriyle ama özellikle toplumsal yapının bir gerçekliği olarak ele alınmaktadır. Aşiretçiliğin bir bütün olarak reddedilmesi gereken kötücül bir yapı olarak sunulduğu *Sileman*'da, ağalar ve ağalık, her istediğini zorla yaptıran, taşradaki memurları rüşvetle kendine bağlayan, sorunlu oldukları kimselerin başlarına olmadık işler açan yapılar şeklinde tanımlanmaktadır.

Çalışmada, bireyin çeşitli illegal örgütlerle ilişkileri de konu edilmektedir. Romanlarda köylü, devlet ve örgütler arasında çaresiz kalmıştır. Örgütlere katılan kişiler, yaşadıkları baskı veya haksızlıklara tepki vermeye mecbur bırakılmış kişilerdir. Kişinin birey olarak ortaya çıkışı en çok da örgüt içinde kaldıktan, örgüt içindeki hiyerarşiden, bireyin, fikirlerinin ve duygularının yok sayılmasından sonra görülmektedir. Örgüt içindeyken şahit olunan yaşanan iç infazlar, örgütün kadın-erkek arasında herhangi bir türden

ilişkiye kesin biçimde izin vermemesi, bunu küçük burjuva davranışı görmesi, karakterlerde sorgulamalara neden olmaktadır. Romanlarda yaşlı kesim örgütlere karşı temkinliyen, gençler daha çabuk angaje olmaktadır. Örgüt içinde hain olarak etiketlenerek öldürülenler, hümanist ve pasifist gibi etiketlerle yaftalanırken; örgüt içinde hak, hukuk olmadığı; sesini yükseltenin hain ilan edildiği gibi hususlar üzerinde durulduğu gibi, silah satanların ve para kazananların olduğu bir savaşın bitirilmek istenmediği üzerinde de durulur.

Kadın ile erkeğin ve birey ile iktidar türleri arasındaki ilişkilerin konuşturıldığı çalışmada, Zazalarda, 20. Yüzyıl başlarında oldukça etkili olan aşiret ve aşiretçilik bağının, 1980'li yıllara gelindiğinde iyice zayıfladığı ancak temelde büyük bir aile olma klığı ifade eden ve esasen toplumsal bir gerçek olan aşiret varlığının zayıf kalmış olsa da günümüz Zazalarında mevcut olduğu, aşiretin aynı zamanda inanç grubunu veya aidiyeti de ifade ettiği anlaşılmaktadır. Burada dikkat çeken en önemli husus, daha çok kırsalda-yani Zazaların asırlardır yaşadığı coğrafyada-meskûn olanları anlatan eserlerde birey'in oldukça zayıf kaldığı, kendi kararlarını kendi alan, özgür yurttaş olarak nitelendirilen birey'in henüz roman dünyasına girmediği söylenebilir. Roman, bireyi merkeze alan bir tür olarak nitelendirilse de bu çalışmaya konu edilen romanlarda, güçlü bir bireyin henüz ortaya çıkmadığını söylemek gerekmektedir.

Çalışmada öne çıkan bir özellik de romanlara yansıyan kültürel bellektir. Romanlarda karakterlerin konuştukları dile ve komşu dillere verdikleri adlardan hareketle ana dillerine dair bakışları konuşturılmaktadır. Bu çalışmada, kültürel belleğin en önemli unsuru olduğu ileri sürülmüş olan dil, romanlarda *Zazaki*, *Kırmancki*, *Zonê Hardê Dewrêşi*, *Kirdkî* veya *Dilmijkî* şeklinde adlandırılmaktadır. Bu adlandırmaların oranı hakkında farklı görüşler olsa da dillerini adlandırma konusunda tek bir terimi kullanmıyor oluşlarından hareketle, çalışmada da ileri sürüldüğü gibi, tek bir ulus/millet olarak nitelendirilmeleri güç olan Zazaların, aidiyet ve kimlik açısından çoklu özellikler barındırdığı söylenmelidir. Bu çalışmada incelenen romanlardan birinde, Zazaca ve Kurmancca Kürtçenin iki lehçesi şeklinde sınıflandırılırken, iki romanda ise buna dair bir ibare yer almamakta, anlatıcı yazar veya karakterler tarafından dillendirilmese de Zazalar da Kürtçe konuşan bir toplum

sayılmaktadır. Bazı romanlarda yalnızca dil adına değinilmekte, dillerin akrabalığına dair bir konulaştırmaya rastlanmamaktadır. Bazı romanlardaysa Zazaca ve Kürtçe, belirgin biçimde iki ayrı dil addedilmektedir.

Romanlarda aidiyet ve kimliğe dair değiniler önem arz etmektedir. Romanlarda aidiyet ve kimliğe dair bir kargaşa veya kimlik sorununa rastlanmaz. Güçlü bir kimlik veya aidiyet fikrinin ortaya çıkmadığı romanlarda dil adlandırması ve konuşurulan karakterlerin tutumlarından, romanlarda üç ayrı kimliğin bulunduğu görülmektedir; Zazalık, Kürtlük ve Dersimlilik. Zazaların bir bölümünün kendilerini Kürtlük içinde gördüğü, bir bölümünün ise ayrı bir halk olarak Zaza kimliği içinde gördüğü bilinmektedir. Bu çalışmada, yine diğer kimlik türleri gibi güçlü biçimde dillendirilmese de üçüncü tür bir kimliğin-Dersimliliğin-de var olduğu gözlemlenmektedir. Dersimlilik kimliği büyük oranda Zaza olmayı içerse de Dersim coğrafyası olarak nitelendirilen hinterlandta Kürtçe ve diğer dilleri konuşan toplulukların da olduğu bilindiğinden; Dersimliliğin, Dersim Aleviliği olarak adlandırılabilir bir aidiyet veya kimlik olarak belirlediği anlaşılmaktadır. İlginç olan ve bizce üzerinde en çok durulması gereken bir husus da Zazacanın *Zonê Hardê Dewrêşi* “Derviş’in Topraklarının Dili/Dersim’in Dili” şeklinde adlandırılmasıdır.

Birçok çalışmada, Zaza adının dışarıdan verilen bir isim olduğu yazılmaktadır. Oysa dışarıdan verilmeyen çok az isim olduğu ileri sürülebilir. Dillerin veya uzak geçmişte dillerden kopan lehçelerin asırlar sonra dil olarak temayyüz ettiği bilinmektedir. Zazaların kendi dillerine verdikleri adlardan yola çıkılarak adlandırmalardan herhangi biri için dışarıdan verilen ad nitelendirilmesinde bulunulması, sanki geçmiş yüzyıllarda bazı kurullar toplanarak, “*Bundan sonra x olarak bilinen dilimizi y olarak adlandıracağız*” veya “*Bir dil oluşturalım, adı da z olsun*” gibi zorlama varsayımları akla getirmektedir. Günümüzde Zazalardan Zaza, bu çalışmada da tercih edildiği gibi Zazaca’dan da daha çok Zazaca olarak bahsedilmektedir. Ancak burada çalışılan romanlara da yansıdığı gibi, Zazaca’dan, *zonê hardê dewrêşi* veya *zonê ma*, hatta *zonê Xıziri* olarak söz edilmesi, son yüzyıl hariç Zazacanın bilinir bir adı olmadığını bile akla getirmektedir. Hatta yaygın olarak kullanılan Zaza, Kırmanc ve Kırd terimlerinin tamamının dışarıdan verilen isimler olması

bile muhtemeldir. Belki Dımılı terimi daha eski tarihli olabilir. Aidiyete dair söylenmesi gereken son bir husus da bazı romanlarda vurgulu olarak dile getirilen, Zazacanın ne Kürtçe ne Türkçe olduğu, Zazaların ve Kürtlerin ayrı halklar oldukları yönündeki belirlemelerdir. Birkaç çalışmada da aidiyete dair bir vurguda bulunulduğunu, anlatıcının veya karakterlerin bir kimliğe bağlılık duyduğunu söylemek zorlama olur.

Çalışmada, düğün, namaz ve oruç üçlüsünden hareketle gelenek ve ritüeller de konu edilmektedir. Bir şenlik ve bayram havasında kutlanan düğünlerin genellikle işlerin azalmaya başladığı sonbahar mevsiminde yapıldığı ifade edilen romanlarda, geçmiş dönemlerde yaşanan olumsuz hadiselerin hatırlanmasıyla bazen hüznün de eşlik ettiği düğünlerde davul, zurna, tambur ve sazın eşlik ettiği oyunlar oynandığı, düğün oyunları dışında da oynanan oyunlar bulunduğu, *perey guke manga ra finé ra duri* “para, ineği yavrusundan uzaklaştırır” atasözünden hareketle, düğündeki masrafların erkek tarafından karşılandığı gibi saptamalar yer alır. En önemli dini ritüeller ve ibadetler olarak bilinen ve Türkçede de aynı sözcüğün varyantları olarak kullanılan *nımac* ve *roce*, Türki toplulukların da İslam’ı İrani kavimler aracılığıyla benimsemiş olduklarını gösterdiği gibi, her iki kavram arkaik İrani dillere ve İrani halkların inançlarında yer alan kavramlar olduğu, Zazaca da İrani diller içinde tasnif edildiği için, Zazaların birkaç bin yıl önceki inançları hakkında da bilgi vermektedir. İlginç bir ayrıntı da *nımac* sözcüğünün Zazacada sabah vakti/sabah anlamında kullanılmasıdır. Bu adlandırmanın sabah namazı vakti uyanan köylülerin güne namazla başladıklarını ifade etmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Namaz sözcüğünün Zazacadaki biçimi olan *nımac*’a, Alevi Zazalarda rastlanmadığı görülmektedir.

Sünni Zazaların Ramazan ayında tuttıkları 30 günlük oruca karşılık Alevi Zazalarda On İki İmamlar/Muharrem Ayı Orucu, Hızır Orucu ve Gağand Orucu bulunmaktadır. Yine romanlara da yansıdığı gibi Sünni Zazalarda sünnet olan Pazartesi ve Perşembe orucu da vardır.

Romanlarda aktarıldığı şekliyle, Alevi Zazalarda Aralık ayının sonlarında *Gağand/Gağun* adlı bir oruç da tutulmaktadır. Günümüzde Noel Baba olarak ünlenmiş olan ve M.S. 4. Yüzyılda Antalya’nın Myra kentinde

yaşamış olduğu düşünölen Aziz Nikola ile benzerliği dikkat çeken *Gağand*, hem yılbaşı, hem bu günlerde tutulan üç günlük oruç, hem de üçüncü günün sonunda yaşlı bir adam ve genç bir gelin kılığında ev ev dolaşarak yiyecek bir şeyler toplayan ikliyi ifade etmektedir. *Gağand*, ayrıca Aralık ayına verilen bir isimdir de. Merkez tabir edilen bölgede *Gağun* veya *Kal u Pir* adıyla da bilinen bu figür, İslam öncesi dönemlere dair Zazaların kültürü hakkında bilgi veren bir öge gibi görünmektedir.

Romanlarda temsil edilen inançlar, değerler, tanrı yaklaşımı ve tanrısallık özelliği atfedilen figürler Zaza kültürünün kökenleri hakkında önemli ipuçları vermektedir. Zazalarda tek tanrı adlandırması, tanrısallık özellikler atfedilen *Xızır*, *Wayir*, *Dewrêş* gibi figürler, doğa ve tanrısallık, aşk ögesi ve hayvanlara dair inanışlar inanç ve değerleri ifade etmektedir. Romanlara da yansıdığı gibi, Zazalarda tek tanrı için Arapça “Allah” lafzı, Zazacada sözcük sonunda *-ah* hecesine rastlanmadığı için, (Güneyde) *Ella* veya (Merkezde) *Alla* biçimiyle yer almaktayken, Merkezde tek tanrı için *Homa* tabiri de kullanılır ve söz konusu tabir ile daima Müslümanların inandığı İslam’ın tek tanrısı “Allah” kastedilir. Tek tanrı adlandırması için Alevi Zazalarda *Haq* kavramı kullanılır. Burada kullanılan *Homa* kavramının Avesta metinlerinde *haoma*, Sanskrit metinlerinde *soma* olarak bilinen sözcük ile ilgili olabileceği görölmektedir. Zerdüştilikte bir içecek, tanrısallık özellikleri haiz bir varlık veya ilerleyen dönemlerde meleşimsi bir varlık olarak görölen bu kavrama sesbilimsel yakınlığı, Zazalarda kullanılan *va* “hava”, *asmen* “gökyüzü” *varun* “yağmur” gibi sözcüklerin kökteş oldukları rahatlıkla anlaşılabilir biçimde kadim İrani ve Hint inançlarında tanrısallık varlıklar için kullanılıyor oluşuyla birlikte düşünöldüğünde, söz konusu kavramın, Avesta metinlerindeki *haoma* ile irtibatlandırılabilirliğini akla getirmektedir. Zazalarda tek tanrı için kullanılan bu üç terimin, Zazaların inanç/mezhep ve lehçe çeşitliliğiyle ilgili taksimata da uyması bir başka ilginç noktadır.

Alevi Zazalarda tanrısallık bir figür olarak beliren *Xızır*, aynı zamanda kendi adına üç günlük bir oruç tutulan bir varlıktır da. Senkretik özellikler gösterdiği ifade edilen *Xızır* figürü, darda düşöldüğünde kendisinden yardım dilenen, efsanevi, tanrısallık, mitolojik bir figür biçiminde belirlemektedir. Geleneksel olarak Müslüman toplumların çoğunda rastlanan bir figür olan

Xızır, romanlarda betimlendiği şekliyle, Alevi Zazalarda daha baskın bir figürdür. Zazacanın kendi bile “Hızır’ın dili” olarak nitelendirilmektedir. İslam fetihlerinden önce de Müslüman topraklarda yer alan bir figür olarak nitelendirilen Hızır ile ilgili bir başka değerlendirme, onun Ugarit tanrısı *Khotar* olduğu yönündedir. Romanlardan birinde Xızır, Hz. Ali, Pir Sultan, Seyit Rıza, Munzur, gün, Tanrı, Güneş veya Ay olarak nitelendirilmektedir.

Tanrısallık bir varlık olarak beliren bir diğer kavram ise *wayir* kavramıdır. Zazacada sahip anlamına gelen sözcük, farklı okumalar veya yorumlamalarla, İngilizcede *Lord*, Arapça ve dolayısıyla Türkçede *Rab* kavramının karşılığı şeklinde belirlemektedir. *Wayir* kavramı da tek tanrı adlandırması için kullanılan *homa* kavramı gibi Avesta metinlerinde yer alan ve Zerdüştilikte rab, efendi, önder, sahip anlamlarına gelen *Ahura* ile benzer gözükmektedir.

Tanrısallık atfedilen bir diğer kavram da *dewrêş* kavramıdır. Günümüzde Türkçede de *derviş* biçimiyle ve yoksul, dilenci, muhtaç anlamlarında kullanılan *dewrêş*, ayrıca *doryeş* biçimiyle de Zazacada “kanaatkâr”, “sade bir yaşam süren” kişileri vasfeden bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Ancak kavram, Kuzey Zazalarında hem yeryüzünün/Dersim’in sahibi olan varlık anlamında *hardê dewrêşi* hem de ermiş kişiler için de kullanılan bir adlandırmadır. Sogdca, Hıristiyan ve Maniheizt dinlerinde ve Sanskrit dilinde de *drwysk*, *adhrişu* biçimleriyle yer alan sözcüğün kökeninin Avesta dilindeki *drigu* biçimine dayandığı, sınıksız biçimde tanrı tarafında duran ve yalnızca ona bağımlı olan sakin ve dindar biri anlamına geldiği ileri sürülmektedir.

Kuzey Zazaları olarak nitelendirilen Alevi Zazalarda tanrısallık atfedilen *Hızır*, *Wayir* ve *Dewrêş* sözcüklerinin kökenbilimsel incelemesinden, her üç kavramın da İrani halkların eski inançlarıyla irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Alevi olmayan Şafii Zazalarda tek tanrı için kullanılan adlandırma da Avesta kaynaklı *haoma* ile benzerdir. Bu nedenle Zazaca konuşan toplulukların İslam öncesi inançlarının kadim İran ve Hint dinleriyle ortaklıklar taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

Alevi Zazaların inançlarıyla ilgili olarak söylenmesi gereken ve çalışmada romanlardan yapılan birçok alıntıyla da örneklendiği gibi, Dersim

coğrafyasında, adeta varlığın her boyutunda bir tanrısallık mevcuttur. Bu anlamda, Thales'in dediği gibi: “her şey tanrılarla doludur”. Tek tanrının *Haq* olarak adlandırıldığı bu inanç sisteminde tanrısal özellikler gösteren *Xızır*, *Dewrêş* ve *Wayir* gibi, türbeleri ziyaret edilen ermişler, güneş ve ay gibi göksel cisimler, Hz. Ali gibi, Pir Sultan Abdal gibi figürlere de tanrısallık atfedilmektedir. Güneş'in *Bimbarek* “Mübarek” olarak adlandırıldığı coğrafyada, sabahları Güneş'e dönülerek dua edilir, Güneş, *Woli-Mihemed*'in nuru olarak adlandırılır ve canlı olarak algılanır. Güneşle birlikte dağlara ve sulara da tanrısal özellikler atfedilir.

Romanların tamamında işlenen öğelerden/temalardan biri de aşk olgusudur. Din, mezhep, kültür farklılığı tanımayan aşk'ın, aralarında evlilik yapılmadığı dile getirilen Zaza ve Ermeni gençler arasında yaşanan örneklerine de yer verilen romanlarda, aile baskısıyla yarım kalan ve vuslatla sonuçlanmayan aşklara, uzaktan seven ama sevgisini dile getiremeyen karakterlerin platonik aşklarına da rastlanmaktadır. Kimi de mutlu sonla biten romanlarda aşk'a tutulmuş taraflar büyük zorluklarla karşılaşsalar da sonunda birbirlerine kavuşmaktadırlar. Romanlardan birinde yasak aşka yer verilirken bir diğer romanda hayali bir kadına âşık olan bir karakter yer alır.

Romanlarda hayvanlara dair inançlar da yer alır. Başkarakter Ekber'in sevdiği kız Altun'un feci bir yılan sokması sonucunda ölümüyle biten *Moriber*'de, yılanlara evin meleği dendiği aktarılır ve yılanla ilgili çok sayıda efsanevi anlatıma yer verilir. Yılanın yaralı bırakılmaması gerektiği, yılanlara bulaşılmaması, öldürülseler de erkekler gibi defnedilmeleri, yağışın çok olduğu yıllar yılanların da çoğaldığı, yılanların da ölen arkadaşları için üzüldükleri hatta öldükleri gibi inanışlar romanlara yansımaktadır. Evin rızkının koç ve öküze bağlı olduğu, bu nedenle her iki hayvanın evin direği görüldüğü romanlarda, kurt ve köpeğe dair anlatımlara da yer verilmektedir.

Zazacada *verg* veya *cınawır* “canavar” olarak adlandırılan kurtlara ilgili bir inanışa göre sürüden kaçan veya kaybolan bir hayvanın kurtlara kaptırılmaması için bir bıçağa okunur. Böylelikle kurdun ağzının kapanacağı ve kaybolan hayvanı yiyemeyeceğine inanılır. Hatta kaybolmuş hayvan bulunduktan sonra bıçağa tekrar okunarak kurdun açlıktan ölmesi engellenir.

Zazacada *heş/hes* biçimiyle yer alan ayı ile ilgili anlatılara da yer verilir. Ayının, asıl adı *Hesen/Hes* olan bir insan olduğu, koyunlarını kırkarken Hızır'ın yaşlı bir adam kılığında gelerek kendisinden yün istediği, yaşlı adamı terslediği ve ona vurmaya kalkıştığı için Hızır'ın kendisine, “*Bu yün başının yünü olsun, senin düşmanın olsun, dağa çıkasın*” dediği aktarılır.

Çeşitli hayvanların avlanmasına değin anlatımların da yer aldığı romanlarda Alevi Zazaların tavşan etini yemedikleri ifade edilir. Romanlarda öne çıkan hayvanın Zazacada *pepuk* veya *keku* adıyla bilinen guguk kuşu olduğunu söylemek gerekmektedir. Zazacanın en yaygın efsanelerinden birine konu olan guguk kuşu, başlarına kötü olaylar gelmiş insanların durumunu simgeleyen bir kuştur. Romanlardan birine adını vermiş olan bu efsaneye göre, kenger toplamaya gitmiş olan iki kardeşten birinin torbası deliktir. Diğer kardeş, kengerleri onun yediğini düşünür. “Kengerleri yemedim, dilersen karnımı yar, kendin gör” diyen kardeşini öldürür. Karnında kenger yoktur. Onu öldüren kardeş üzüntüden guguk kuşu olur. Guguk kuşu efsanesinin başlık seçildiği *Kilama Pepûgî*, aynı coğrafyada komşu olan Ermenilerin, komşuları olan Kürtlerin (ve Zazaların) da içinde yer aldığı bir süreçte yerlerinden edilmelerini konu edinmektedir.

Romanlarda Zaza karakterler için yaygın olarak kullanılan şahıs isimlerinden hareketle özel adlar üzerinde de durulmuştur. Zaza karakterlerde yaygın kullanılan adlarda önemli oranda Arapça kaynaklı isimlerin bulunması Zazaların İslam ile irtibatını gösterdiği gibi, bu adlar içinde özellikle ehli beyte mensup kişilerin adlarının yaygın biçimde kullanılması ehli beyt sevgisini ve bir yönüyle de Aleviliği ifade etmektedir. Türkçede de ortak olarak kullanılan çoğu Arapça kaynaklı isimlerin kısaltılarak veya sondaki hecelerin değiştirilerek kullanılması Zazacanın bir dil olarak yabancı sözcükleri dil yapısına uydurarak aldığını göstermektedir. Romanlarda Kürtçe isimlere rastlanması Kürtlerle komşuluğa, hatta iç içe geçmişliğe işaret ettiği gibi, Kürtçede yer almayan, tabiri caizse öz Zazaca kelimelerin de bulunması, Zazaların kendilerini Kürtlük dışında görme eğilimlerini ortaya koymaktadır.

Çalışmada, iletişimsel bellek olarak adlandırılan ve romanlarda ortak belleğin yakın geçmiş unsurları olarak görünen üç ayrı konu incelenmiştir.

Bunlardan birincisi, 1930’lu yıllarda başlayan, 1938 yılında Seyit Rıza’nın idam edilmesiyle devam eden, Dersim coğrafyasında binlerce insanın öldürülmesi, binlercesinin de zorunlu tenkil ile sürgün edilmesiyle sonuçlanan ve Zazacada “alt üst oluş”, “yağma”, talan” ve “katliam” anlamlarına gelen *Tertele/Dersim Tertelesi* veya 38 olarak da bilinen döneme dair anlatılardır. Bu çalışmada yer verilmeyen romanlar da dahil Zazaca edebiyatın tüm modern türlerinde önemli bir tema olarak yer alan 38’e dair anlatılar, bilhassa Kuzeyli Zazaların iletişimsel belleğinde en önemli öge olarak belirmektedir. Zazaca romanlarda bir milat olarak görülen *Tertele*, 1938 yılında yaşanan alt üst oluşun toplumun belleğinde derin izler bıraktığını göstermektedir.

İletişimsel bellekte yer edinen, *Tertele*’ye dair anlatılarda olduğu gibi, sadece incelenen romanlarda değil hemen tüm modern edebiyat ürünlerinde de sıkça yer alan bir husus da Türkçe bilmeme veya Zazaca konuşmanın yasak olması nedeniyle yaşanan dilsel problemlerdir. Dille ilgili üzerinde en çok durulan husus, çoğu ilk kez okulda Türkçe ile karşılaşan çocukların, Zazaca konuştukları için öğretmen şiddetine maruz kalmaları ve öğretmenin görevlendirdiği bir öğrencinin, okul dışında, köyde veya aile içinde Türkçe dışında bir dil konuşup konuşmadıklarını rapor etmesidir. Romanlarda buna dair çok sayıda anlatı yer alır. Özellikle yurt dışında yaşayan Zazaların kendi dillerini konuşacak birilerini bulamamalarının da konu edildiği romanlarda dille ilgili problemler, köye gelen jandarmayla tercüman aracılığıyla konuşulması ve dilden kaynaklı yanlış anlaşılmalara yönelik mizahi unsurlarla birlikte ele alınmaktadır.

İletişimsel bellekle ilgili göze çarpan bir husus da göç, gurbet ve sürgünlüğe dair anlatılardır. İncelenen romanlarda, devlet zoruyla köyleri boşaltılarak yakın şehirlere ve İstanbul gibi büyükşehirlere göç eden ailelerin özellikle 1980’li ve 1990’lı yıllarda yaşadıkları sorunlar yer almaktadır. Yerlerinden edilen bu aileler, uyumsuzluk, yoksulluk, değer yitimi, gençler üzerinde aile denetiminin kaybolması ve çocuklarının yaşadıkları problemlerle boğuşurlar. 1980’li yıllardan önce Batı illerine yönelik göçlerin de konu edildiği romanlarda, benzer biçimde uyum sorunları, dille ilgili yaşanan sorunlar, 12 Eylül darbesi gibi süreçler de işlenmektedir. Politik nedenlerle yurtdışına gidenlerin sürgünlük olarak nitelendirildiği *Her Çi Beno Sanike*’de,

sürgünlük bir hastalık, sürgün olan kişiyse kökleri kesilmiş bir ağaca benzetilerek sürgünlük gerçeğiyle yüzleşilmesi gerektiği ifade edilir.

Romanların bazılarında da başkarakter yaşadığı coğrafyanın zorlu koşullarından dolayı yurtdışında bulunan veya yurtdışına kaçmış sevdiğinin yanına giderek orada yeni bir yaşam kurar. Bu romanların romantik akım etkisinde olduğu görülmektedir. *Ti Tewrê Payîza Şîya*'da ise, sevdiği kızın yaşadığı Fransa'ya gitme hayalleri kuran başkarakter, kız babasının durumdan haberdar olup kızını yanına aldırmasıyla bunu başaramaz. Sürgünlüğe dair daha güçlü ve ayrıntılı anlatımlar, Ermeni tehcirinin yaşandığı 20. Yüzyıl başlarını konu edinen *Kilama Pepûgî*'de görülmektedir.

SONUÇ

Zazaca yazılmış romanlardan yola çıkarak Zazaların ortak belleğini kültürel ve iletişimsel bellek yönüyle konu edinen bu çalışma, edebiyat dünyasını konu edinmektedir. Gerçekliğin farklı bir boyutu olan sanat eserlerinde temsil edilen ortak belleği öne çıkan bazı yönleriyle inceleyen çalışmayla Zazaların kültürel özelliklerinin bir bölümü tartışılmıştır. Bu yönüyle çalışmanın, Zazalarla ilgili yapılacak araştırmalar için örnek olacağı düşünülmektedir.

Çalışmada, ortak belleğin önemli bir unsuru olan Zaza mitolojisine yer verilmemiştir. Burada incelenen ortak bellek öğelerinin bir bölümü Zazaların mitolojilerine dair ipuçları taşıyor olsa da mitolojinin başlı başına incelenmesi gereken bir alan olduğu değerlendirilmektedir. İlk romanların çalışıldığı bu incelemenin, Zazaca eserlerde ve Zazalarda kültür kavramına dahil edilebilecek tüm çalışmalar için yararlı olacağı düşünülmektedir.

Burada çalışılmamış romanların ve Zazacanın diğer edebi yapıtlarının da benzer biçimde ortak bellekle ilgili değerli veriler içerdiği düşünülmektedir. Uzun yıllar yasaklı oldukları için haklarında sınırlı çalışmalar yapılmış olan Türkiye’de konuşulan Türkçe dışındaki dillerde yazılmış edebiyat yapıtlarının incelenmesinin bir bütün olarak toplum gerçeğini anlamak için hayati olduğu değerlendirilmektedir. Çalışmanın bunu bir nebze de olsa başardığı umulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adorno, THEODOR W. (2000), *Minima Moralia Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, 2. Baskı, Metis, İstanbul.
- _____ (2015), *Edebiyat Yazıları*, Metis, Çev. Sabir Yücesoy-Orhan Koçak, 4. Basım, İstanbul.
- Adorno, T.W-Horkheimer, M. (2014), *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar*, Çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.
- Aksoy, GÜRDAL (2006), *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi Raa Haq'da Dinsel Figürler*, Komal Basım Yayım Dağıtım, İstanbul.
- Anderson, BENEDICT (1995), *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri Ve Yayılması*, İngilizceden Çeviren İskender Savaşır, Metis, İstanbul.
- Arslan, AHMET (2006), *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- _____ (2007), *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- _____ (2010), *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Assmann, JAN (2015), *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Almandan Çeviren Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Avar, SIDIKA (2004), *Dağ Çiçeklerim (Anılar)*, Berikan Yayınevi, Ankara.
- Bakhtin, MIKHAIL (2001), *Karnavaldan Romana-Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, Mikhail Bakhtin, İngilizceden Çeviren; Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Beki, ABDULAZİZ (2015) *Zazaca Dilbilgisi Gramêr Zon Zazaki*, Bingöl

Üniversitesi Yayınları, Bingöl

Bloom, HAROLD (2016), *Etkilenme Endişesi Bir Şiir Teorisi*, Çev. Ferit

Burak Aydar, 2. Baskı, Metis, İstanbul.

_____ (2018), *Batı Kanonu*, Çev. Çiğdem Pala Mull, İthaki Yayınları, 2. Baskı, Ocak 2018, İstanbul.

Cheung, JOHNNY (2007), *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Ed.

Alexander Lubotsky, Leiden-Boston, Netherlands.

Çetin, NURULLAH (2011), *Roman Çözümleme Yöntemi*, 10. Baskı, Öncü

Kitap, Ankara.

Dilthey, WILLIAM (2001), *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Türkçesi Doğan

Özlem, Notos Kitap, 2. Basım, İstanbul.

Eagleton, TERRY (2014), *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*, Çev. Utku

Özmkas, İletişim, 2. Baskı, İstanbul.

Eliade, MIRCAE (2016), *Okültizm Büyücülük ve Kültürel Modalar*, Çev. Cem

Soydemir, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Felski, RITA (2010), *Edebiyat Ne İşe Yarar?* Çev. Emine Ayhan, Metis

Yayınları, İstanbul.

Forster, E. M. (2016), *Roman Sanatı*, Çev. Ünal Aytür, Milenyum Yayınları, 2.

Baskı, İstanbul.

Gadamer, HANS-GEORG (2008), *Hakikat ve Yöntem, II. Cilt*, Çev. Hüsametdin Arslan & İsmail Yavuzcan, Paradigma, İstanbul.

_____ (2009), *Hakikat ve Yöntem, I. Cilt*, Çev.

Hüsametdin Arslan & İsmail Yavuzcan, Paradigma, İstanbul.

Giddens, ANTONY-W. Sutton, PHILIP (2014), *Sosyolojide Temel Kavramlar*,

Çev. Ali Esgin, Phoenix Yayınevi, Ankara.

Göner, ÖZLEM (2017), *Turkish National Identity and Its Outsiders Memories*

of State Violence in Dersim, Routledge, New York.

Habib, M. A. R. (2005), *A History of Literary Criticism From Plato to the*

Present, Blackwell Publishing, Oxford.

Hadank, KARL (Ed.), (1932), *Mundarten Der Zâzâ Hauptsächlich Aus*

Siwerek und Kor, Verlag Der Preussischen Akademie Der Wissenschaften In Kommission Bei Walter De Gruyter & Co., Berlin.

- Halbwachs, MAURICE (2017), *Kolektif Hafıza*, Çev. Banu Barış, Heretik Yayınları, Ankara.
- Hobsbawm, ERIC-Ranger, TERENCE (2006), *Geleneğin İcadı*, İngilizceden Çeviren: Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Hühnerfeld, PAUL (1994), *Heidegger Bir Filozof, Bir Alman*, Çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Kasım 1994, Ankara.
- Jusdanis, GREGORY (2018), *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür Milli Edebiyatın İcat Edilişi*, Çev. Tuncay Birkan, Üçüncü Basım, Metis, İstanbul.
- Karatani, KOJIN (2011), *Derinliğin Keşfi Modern Japon Edebiyatının Kökenleri*, Çev. Devrim Çetin Güven-İnan Öner, Metis, İstanbul.
- Kaya, MEHMED S. (2011), *The Zaza Kurds of Turkey A Middle Eastern Minority in a Globalised Society*, I B Tauris, London-New York.
- Kramer, SAMUEL NOAH (2000), *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, Kabalcı, İstanbul.
- Kuhn, T. S. (1995), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 4. Baskı, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul.
- Kula, ONUR BİLGE (2013), *Marx, Benjamin, Adorno Sanat ve Edebiyat*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kundera, MILAN (2012), *Roman Sanatı*, Çev. Aysel Bora, 4. Baskı, Can Yayınları, İstanbul.
- Lukács, GEORG (2003), *Roman Kuramı*, Çev. Cem Soydemir, Metis, İstanbul.
- Manguel, ALBERTO (2010), *Okumanın Tarihi*, Çeviren: Füsun Elioğlu, 5. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Mardin, ŞERİF (1991), *Türk Modernleşmesi Makaleler IV*, İletişim, İstanbul.
- Marshall, GORDON (1994), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford University Press.
- MacKenzie, D. N. (1986), *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, Antony Rowe Ltd, Chippenham.

- Moran, BERNA (2002), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.
- Nietzsche, FRIEDRICH (2005), *Tragedya'nın Doğuşu*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki, İstanbul.
- _____ (2006), *Böyle Söyledi Zerdüşt Herkes ve Hiçbiri İçin Bir Kitap*, İthaki, İstanbul.
- Nişanyan, SEVAN (2010), *Sözlerin Soyağacı Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, Everest, İstanbul.
- Özer, OSMAN (2016), *Mevlid Ahmed-i Hasi*, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl.
- Parla, JALE (2015), *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, 13. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Paul, LUDWIG (1998), *Zazaki Grammatik und Versuch einer Dialektologie*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.
- PLATON (1995), *Şölen*, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Ricoeur, PAUL (2012), *Hafıza, Tarih, Unutuş*, Çev. M. Emin Özcan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Said, EDWARD W. (1995), *Entelektüel Sürgün Marjinal Yabancı*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- _____ (2009), *Başlangıçlar-Niyet ve Yöntem*, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis, İstanbul.
- Saran, NEPHAN (1992), *Antropoloji*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Sherwood, LAURALEE (2014), *Human Physiology: From Cells to Systems*, Cengage Learning, Boston.
- Tepebaşı, FATİH (2012), *Roman İncelemesine Giriş*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya.
- Tüzer, İBRAHİM-Hüküm, MUHAMMED (2019), *Edebiyat Sosyolojisi*
Edebiyata Sosyolojiden Bakmak, İbrahim Tüzer, Muhammed Hüküm, Akçağ, Ankara

- Ünsaldı, LEVENT-Geçgin, ERCAN (2013), *Sosyoloji Tarihi Dünya'da ve Türkiye'de*, Levent Ünsaldı-Ercan Geçgin, Heretik Yayınları, Ankara.
- VandenBos, GARY R. (2007), *Apa Dictionary of Psychology*, Second Edition, American Psychological Association, Washington.
- Vico, GIAMBATTISTA (2007), *Yeni Bilim*, İngilizceden Çeviren: Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Tezler

- Anuk, NEVZAT (2015), *Behsê Tirkkerdişê Kurdan De Merkezêk: Enstîtuyê Cigerayîşê Kulturê Tirk*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Mardin.
- Apuhan, DANYAL (2021), *Molla Mehmet Demirbaş Divanı ve Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Zaza Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl.
- Aslanoğulları, MEHMET (2014), *Lerch'in Zazaki Derlemelerinin Çevrimyazımı ve Türlerine Göre Sözcüklerin Tahlili*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Zaza Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl.
- Asna, BURÇİN (2014), *Bingöl'de Zazaca Atasözlerinin Tahlili*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Zaza Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl.
- Çiftçi, METİN (2015), *Eqîdenameyo Zazakî yê Mela Mehemedê Hezanîyî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Zaza Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl.
- Dağılma, İBRAHİM (2017), *Mewlidê Xasî û Hetê Me'na Ra Wekenitişê Mewlidî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Zaza Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl.
- _____ (2021), *Edebiyato Modern ê Zazaki*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Zaza Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl.
- Gökalp, BÜŞRA (2018), *Bingöl Masallarında-Seçilmiş Örneklerde-Sembolik Masal Çözümlemeleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Zaza Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl.

- Kanat, YILMAZ (2019), *Batı Kaynaklarında Zazaca ve Zazalar*,
Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan
Diller Enstitüsü Zaza Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl.
- Özger, MEHMET (2010), *12 Eylül Romanlarında Bellek, Özne ve İktidar*
Kavramlarının İncelenmesi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Muğla.
- Polat, MAHMUT (2019), *Zerdüş'tün Gatha'sı üzerine Bir Araştırma*,
Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din
Bilimleri Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Adana.
- Werner, EBERHARD (2017), *Rivers and Mountains-A Historical, Applied*
Anthropological and Linguistical Study of the Zaza People of Turkey
including an Introduction to Applied Cultural Anthropology.
- Yeşilkaya, ŞAHAP (2014), *Edebîyatê Kirdkî (Zazakî) De Mewlid û Mehemed*
'Elî Hunî, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü,
Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl.
- Zilan, BİLAL (2016), *Dı Kitabê Muhemmedê Şêx Ensarî: "Raro Raşt û*
Me'lumatê Dînîye, (Metn û Cigêrayiş), Mardin Artuklu Üniversitesi
Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans
Tezi, Mardin.

İnternet Kaynakları

- Bakker, J. I. (HANS), (1999), "Wilhelm Dilthey: Classical Sociological Theorist",
Quarterly Journal of Ideology, Fourth Major Revision Completed May 10,
1999.
https://www.academia.edu/894558/Wilhelm_Dilthey_Classical_Sociological_Theorist.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Avesta". *Encyclopedia Britannica*,
8 Nov. 2019, <https://www.britannica.com/topic/Avesta-Zoroastrian-scripture>. Accessed 1 June 2022.
- _____. "Muse". *Encyclopedia Britannica*,
26 Mar. 2020, <https://www.britannica.com/topic/Muse-Greek-mythology>. Accessed 1 June 2022.
- _____. "St. Nicholas". *Encyclopedia*
Britannica, 10 Dec. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Saint-Nicholas>. Accessed 12 March 2022.
- The Editors of Encyclopaedia. "Kothar". *Encyclopedia Britannica*, 3 Aug.

2010, <https://www.britannica.com/topic/Kothar>. Accessed 11 November 2022).

Doniger, WENDY. "Veda". *Encyclopedia Britannica*, 22 Oct. 2021,

Durmuş, İSMAİL, "Şiir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

Gündüz, ŞİNASI, "Mecûsîlik", *DİA*.

Houben, JAN E.M. (2003), "The Soma-Haoma problem, Introductory

overview and observations on the discussion", *Electronic Journal of Vedic Studies*, 2003. halshs-02173553.

Kutluer, İLHAN, "İnsan", *DİA*.

Thompson, GEORGE (2002), "Adhrigu And Drigu: On The Semantics of An

Old Indo-Iranian Word", *Journal of the American Oriental Society*, Apr.-Jun., 2002, Vol. 122, No. 2, Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday (Apr.-Jun., 2002), pp. 411-418. <https://www.jstor.org/stable/3087637>.

Stanford Üniversitesi Felsefe Ansiklopedisi.

<https://plato.stanford.edu/entries/thomas-kuhn/>

Valery, PAUL (1954), "Poetry and Abstract Thought", Author(s): Paul Valéry

and Charles Guenther Source: *The Kenyon Review*, Spring, 1954, Vol. 16, No. 2 (Spring, 1954), pp. 208-233, s. 223. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/4333487>.

Yazıcı, TAHSİN, "Derviş", *DİA*.

Zelazko, ALICJA. "Was Santa Claus a Real Person?". *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/story/was-santa-claus-a-real-person>.

<http://www.fmsfonline.org/>

<https://de.wikipedia.org/wiki/Gedächtnis>

<https://www.iranicaonline.org/articles/haoma-i>

<https://www.iranicaonline.org/articles/haoma-ii>.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/hizir>.

<https://istanbulmehteran.com/mehter-marslari-ve-sozleri-69>.

<https://www.nisanyansozluk.com/kelime/edebiyat>.

<https://www.nisanyansozluk.com/kelime/insan>

<https://www.sil.org/>

<https://turkadlar.com/?c=&ad=h%C4%B1d%C4%B1r>.

<https://www.yenisafak.com/gundem/basbakan-dersim-katliami-icin-devlet-adina-ozur-diledi-352717>.

Makaleler

Akman, İLYAS (2017a), “Halk İnanışları, Halk Anlatıları ve Doğüstü Olaylar

Bağlamında Nikahlı (Moriber) Romanı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 51 Volume: 10 Issue: 51, Ağustos 2017. Doi Number: <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2017.1735>

_____ (2017b), “Halk Anlatıları, Halk İnanışları, Toplumsal

Ritüeller ve Büyülü Gerçeklik Ekseninde Borçlu (Deyndar) Romanı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 51, ss. 5-10. Doi Number: <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2017.1734>

_____ (2017c), “Kurgusal Yapı ve Tematik Açından Her Çi Beno

Sanike (Her Şey Masal Olur) Romanı”, *Mukaddime*, 2017, 8(2), ss. 91-105. doi: 10.19059/mukaddime.336594

_____ (2017d), “Giredayeyê Edebîyatê Barkerdişî De Romanê

Gula Çemê Pêrre”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Kasım 2017, Cilt: 9, Sayı: 2 (18). ss. 662-671.

_____ (2017e), “Postmodern Dönemin İki Önemli Kavramı

Folklor ve Büyülü Gerçekçilik Ekseninde Kılama Pepûgî (Guguk Kuşunun Şarkısı) Romanı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 5, ss. 2613-2629.

_____ (2017f), “Giredayeyê Edebîyatê Polîtîkî De Romanê

Kılama Şilane”, *Nûbihar Akademi*, Yıl: 4, Sayı: 8.

_____ (2017g), “Gecekondu Sorunu ve 12 Eylül 1980 Darbesi

Ekseninde Gönül Yolculuğu (Barkerdena Zerrî) Romanı”, *Turkish Studies*, Volume 12/21, p.13-22. DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12318>

_____ (2018b), “Romanê Kalaşnikof De Qirkerdişê Dêrsîmî”,

e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, Nisan-2018, Cilt: 10, Sayı: 1 (19), Sayfa:1-11.

Alanoğlu, MURAT (2011), “Zaza Tarihi Nasıl Yazılabilir? Tarihyazım ve

Kaynaklar Üzerine Bir Yöntem Denemesi”, *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, Sayı VII/1-Temmuz 2021, 149-181. Doi: 10.30517/cihannuma.970816

Arslan, İLYAS (2018), “Zaza Dilinde Lehçe Farklılıkları”, *Bingöl Üniversitesi*

- Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi* Yıl:4, Cilt:4, Sayı:7, 2018/1, ss. 51-66.
- Arslan, SEVDA (2019), “Language, Religion, and Emplacement of Zazaki Speakers”, *Journal of Ethnic and Cultural Studies*, 2019, Vol. 6, No. 2, 11-22. <https://doi.org/10.29333/ejecs/244>
- Asatrian, GARNİK (1999-2000), “The Delmiks”, *Iran & Caucasus*, vol. 3-4, 1999-2000, pp. 409-412.
- Aydoğdu, YUSUF (2016), “Tarih-Kültür-Kimlik Kavşağında Bir Halk: Zazalar”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 3, ss. 197-200.
- Çetkin, SÜREYYA (2016), “Search of Zazaki Speaking Individuals For Identity”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2, Cilt: 2, Sayı: 4, Aralık2016, ss.46-58.
- Dağılma, İBRAHİM & Çetkin, MUHAMMED (2020), “Modern Zaza Edebiyatında Şiir, Hikâye ve Roman Türlerine Dair Tespit ve Tahliller”, *Bingöl Üniversitesi, Bingöl Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, Bahar 2020, ss. 7-41.
- Dağılma, İBRAHİM (2021), “Dewıranê Modernan ê Edebiyatê Zazaki Ser Yo Onayişo Cematki”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2021, Cilt: 7, Sayı: 13, ss. 81 – 110. 16.12.2021
- Hür, GÜL (2018), “Zazalar: Tarih, Kültür ve Kimlik by Ercan Çağlayan”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, Vol. 5, No. 1 (Spring 2018), pp. 211-213. <https://www.jstor.org/stable/10.2979/jotturstuass.5.1.18>
- Kan G. ve Önen, H. (2022). “Kürtçe Romanın Doğuşu ve Gelişimi Üzerine Bir Değerlendirme”, *The Journal of Mesopotamian Studies*, 7 (1), 103-127, DOI: 10.35859/jms.2022.1035572.
- Karaca, İBRAHİM (2020), “Ehl-i Haklar'da Toplumsal İlişkiler”, *Asya Studies*, Year:4, Number: Özel Sayı 1, p. 51-55, December 2020.
- Kehl-Bodrogi, KRISZTINA (1999), “Kurds, Turks, or a People In Their Own Right? Competing Collective Identities Among The Zazas”, *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 3-4, July-October, 1999.
- Keskin, MESUT (2015), “Zaza Dili”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 1, Cilt: 1, Sayı: 1, Ocak 2015, ss. 93-114.

- Khaziyeva, GUZALIYA S. (2020), “The Hagionym Khyzir-Ilyas in the Local Traditions of Tatars”, *Voprosy onomastiki*, 2020, Vol. 17, Issue 3, pp. 316–324 DOI: 10.15826/vopr_onom.2020.17.3.046.
- Özer, OSMAN (2022), “Huma/Homa/Homma Adı Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Filoloji Bengü*, 2 (1), 42-47. DOI: 10.29228/filolojibengu.14
- Samuk, HİDAYET (2020), “Evlenme Adetleri Üzerine Bir İnceleme: Servi Bölgesi Örneği”, *Bingöl Araştırmaları Dergisi*, Güz 2020, ss.7-25.
- Törne, ANNIKA (2017), “Zazalar: Tarih, Kültür ve Kimlik by Ercan Çağlayan”, *Iran & the Caucasus*, 2017, Vol. 21, No. 4 (2017), pp. 445-447. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26548915>
- Thörne, ANNIKA (2019), “Book Reviews, Eberhard Werner, Rivers and Mountains, A Historical, Applied Anthropological and Linguistical Study of the Zaza People of Turkey including an Introduction to Applied Cultural Anthropology”, *Iran and the Caucasus*, Volume 23, Issue 4 (2019) 433-436.
- van Bruinessen, MARTIN (2015). “Review of Mehmed S. Kaya, The Zaza Kurds of Turkey: A Middle Eastern Minority in a Globalised Society (London: I.B. Tauris, 2011)”. *Kurdish Studies*, 3 (1), (pp. 118-121).
- _____ (2020), “Kurds, Zazas and Alevis”, *Kurdish Studies*, Volume: 8, No: 2pp. 371-38, DOI: <https://doi.org/10.33182/ks.v8i2.574>.
- Юсуповой, З.А. (2014), “К.К. Курдоев Краткий историко-этнографический очерк о курдах заза Предисловие и публикация текста”, *Письменные памятники Востока*, 1(20) весна – лето 2014.
- (Yusupova, Z. A. (2014), “К.К. Kurdoev’in Zaza Kürtleri Hakkında Tarihsel Ve Etnografik Bir Kısa Deneme, Giriş ve Metinlerin Yayımı”, *Doğunun Yazılı Eserleri*, 1(20) İlkbahar-Yaz 2014)
- Yazıcı, MEHMET (2011-2012), “Kavalcık Köyü Örneğinde Alevilerde isim Seçme ve Ad Koyma Geleneği”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı 51, ss.157-175.
- Yıldız, PINAR (2020), “Sey Yew Romanê Verenî Kilama Pepûgî Ser o Analizek”. *The Journal of Mesopotamian Studies, Special Issue on Zazakî and Zazas*, ss. 74-97.

Kitap Bölümü

- Akman, İLYAS (2018a), "Sılema-I Romanında Dil, Toplum ve Tarih",
Filolojide Akademik Araştırmalar, Gece Kitaplığı, Doç. Dr. Ruhi İnan, Nisan 2018, Ankara, ss.79-94.
- _____ (2019), "Zaza Romancılığı", *Sözden Yazıya Zazaca*,
Editörler: Nurettin Beltekin-Ahmet Kırkan, Peywend Yayınevi, s. 179-233.
- _____ (2020), Romanê Soro De Kerdoxanê Neweyan Ser Ra
Qoricîfî u Taqtîqê Sîstemî, (Ed.) Nurettin Beltekin, Edebiyatê Zazakî-Analîzê Eseran, Peywend.
- _____ (2021), "Zaza Edebiyatında Şehir-Birey İlişkisi: Eksik
Bedenler, Daralan Yollar, Genişleyen Muhayyile", *Şehir:Edebi Karşılaştırmalar*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, Ed. Gören Erman, Yener Gökşenli Ebru, Eskin Şerif, Çağlakpınar Bülent, ss. 1-15.
- Assmann, JAN (2008), "Communicative and Cultural Memory", *Cultural Memory Studies An International and Interdisciplinary Handbook (8)*, Ed. Astrid Erll Ansgar Nünning in collaboration with Sara B. Young, Walter de Gruyter, Berlin
- Burke, PETER (2008), "Shaping Memories", *Cultural Memory Studies An International and Interdisciplinary Handbook (8)*, Ed. Astrid Erll Ansgar Nünning in collaboration with Sara B. Young, Walter de Gruyter, Berlin.
- Coşkun, İSMAİL (2019), "Sömürgeciliğin İşler ve Günleri: Robinson Cruose".
Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri. ed. Köksal Alver. İz Yayıncılık, İstanbul.
- E. Merrill, FRANCIS (2019), "Sosyolog Olarak Balzac: Bir Edebiyat Sosyolojisi İncelemesi". Çev. Köksal Alver-Mustafa Fişne, *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri*. ed. Köksal Alver. İz Yayıncılık, İstanbul.
- Erll, ASTRID (2008), "Literature, Film and the Mediality of Cultural Memory", *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, ed. by Astrid Erll and Ansgar Nünning (Berlin: Walter De Gruyter.
- Friedlaender, ı (1914) "Khıdr", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edited
By James Hastings, et. al, Volume VII, T & T Clark, Edinburgh.
- Grabes, HERBERT (2017), "The Value of Literature for Cultural Memory"

Literature and Cultural Memory, Ed. Mihaela Irimia, Dragoş Manea and Andrea Paris, Brill, Leiden.

Irimia, MIHAELA (2017), “Literature and/as (Cultural) Memory” *Literature*

and Cultural Memory, Ed. Mihaela Irimia, Dragoş Manea and Andreea Paris, Brill, Leiden.

Lachmann, RENATE (2008), “Mnemonic and Intertextual Aspects of

Literature”, *Cultural Memory Studies An International and Interdisciplinary Handbook (8)*, Ed. Astrid Erll Ansgar Nünning in colloboration with Sara B. Young, Walter de Gruyter, Berlin.

Moseley, C. W. R. D (2017), “Ancestral Voices”, *Literature and Cultural*

Memory Ed. Mihaela Irimia, Dragoş Manea and Andreea Paris, Brill, Leiden.

Neisser, ULRIC (2014), “Self-narratives: True and false”, *The remembering*

self-Construction and accuracy in the self-narrative, Ed. Ulric Neisser & Robyn Fivush, Cambridge University Press, Cambridge.

Neumann, BIRGIT (2008), “The Literary Representation of Memory”,

Cultural Memory Studies An International and Interdisciplinary Handbook (8), Ed. Astrid Erll Ansgar Nünning in colloboration with Sara B. Young, Walter de Gruyter, Berlin.

Paul, LUDWIG (1995), *Proceedings of the Third European Conference of*

Iranian Studies Part I Old and Middle Iranian Studies İçinde, Ed. Nicholas Sims-Williams, The Position of Zazaki Among West Iranian Languages, Wiesbaden.

_____ (2009), “Zazaki”, (Ed.) Windfuhr, G., *The Iranian*

Languages İçinde (545-586), Routledge, Newyork.

Sağlık, ŞABAN (2019), “Popüler Romanlar ve Edebiyat Sosyolojisi”. *Edebiyat*

Sosyolojisi İncelemeleri. ed. Köksal Alver. İz Yayıncılık, İstanbul.

Şan, MUSTAFA KEMAL (2019), “Türk Modernleşmesine Romandan

Bakmak” *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri*. ed. Köksal Alver. İz Yayıncılık, İstanbul.

Taşdelen, VEFA (2019), “Yazmak Eylemi”. *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri*.

ed. Köksal Alver. İz Yayıncılık, İstanbul.

Varol, MURAT (2013), “Etnik Yaklaşımlar Bağlamında Zaza Kimliği”, *Kimlik*

Kültür ve Değişim Sürecinde Osmanlıdan Günümüze Kürtler Uluslararası Sempozyumu (6-8 Eylül 2012), Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl, ss.450-475.

Werner, EBERHARD (2021), "The Zaza People-A Dispersed Ethnicity" *The*

Ethno-Cultural Others of Turkey: Contemporary Reflections Ed. Garnik Asatrian, Rau Yerevan Oriental Studies, Volume 5, Ed. Ahmet Kerim Gültekin & Çakır Ceyhan Suvari, Russian-Armenian University Press, Yerevan, ss. 121-145.

Winograd, EUGENE (2014), "The authenticity and utility of memories", *The*

remembering self Construction and accuracy in the self-narrative, Ed. Ulric Neisser & Robyn Fivush, Cambridge University Press, Cambridge.

Yazıcı, MEHMET (2013), "Aleviliği Günümüze Taşıyan Ana Unsurlar:

Musahiplik Geleneği", *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu 03-05 Ekim 2013*, Ed. Yrd. Doç. Dr.Mehmet Yazıcı, 2. Cilt, Bingöl Üniversitesi Yayınları.

_____ (2017), "The Place of the Hare in Alevism Belief", *Recent*

Developments in Sociology and Social Work, Ed. Georgeta Rata-Mehmet Ali Icbay-Hasan Arslan, IASSR.

Dergiler

Aldatmaz, NADİRE G. (2011), *Romano Verên Yê Kirmanckî*, Şewçila kovara

edebî hunerî, payîz 2011.

Altun, ESRA (2011), *Romanê Kirmanckî "Soro"yî de Awankerdişê Qerekerê*

Cinîyan, Vate Kovara Kulturi, Humare 35, Zimistan, 2011.

Arslan, ZEYNEP (2016), "Bir Zazaca yazılı kaynak daha kütüphanelerin

raflarında yerini alıyor... 'Gulvang u itiqatê Kırmancu' çıktı!', Kızılbaş-kızılbaş alevilerin ve mazlumların sorunlarının tartışıldığı demokratik kürsü, Kasım 2016-Sayı 67, ss.26-28.

Büyükkaya, LEJWAN (2015), "Nasyonalizmdê Burjuvazidê Kırdasan di

Kompleksê Zazayın", Bultene Kormışkan Ziwan u kulturê zazayan, Menga: 7, Ser: 1995, Amor: 1, Stockholm.

Espar, J. İHSAN (2000), *Romanêko Newe: Kilama Pepûgî*, Vate Kovara

Kulturî, Hûmar: 12, Hamnan.

Gunduz, DENİZ (1998), *Piro De Ma Piro Dîme*, Vate Kovara Kulturî, Hûmar

6, Payîz-Zimistan, 1998.

- Karakaş, HÜSEYİN (2009), *Kirmanckî de Romanî*, Vate Kovara Kulturî, Humare 32.
- Lezgin, ROŞAN (2011), *Edebîyatê Modern Yê Kirmanckî (Zazakî)*, Şewçila kovara edebî hunerî, hamnan 2011, ss.37-43.
- Malmîsanij, M. (2002), *Şêx Selaheddînê Şêx Seîdî û Beyatname*, Vate, Kovara Kulturî, Hûmare 16.
- Vate Kovara Kulturî, Hûmar 5, *Wendoxan Ra*, Hamnan, 1998.
- Ware Pêseroka Zon u Kulturê Ma: Dımili, Kırmanc-Zaza, *Mektuvê Wendoğu*, Amor 6, Gulane 1994.

Çalışmaya Konu Edilen Romanlar

- Akdağ, İRFAN (2020), *Ti Tewrê Payîza Şîya*, Peywend Yayınları, Van.
- Aldatmaz, NADİRE GÜNTAŞ (2016), *Pîltane*, Vate, İstanbul.
- Aslan, CENGİZ (2011), *Moriber*, Kardelen Yayıncılık, İstanbul.
- Can, MEDET (2012), *Barkerdena Zerrî*, Kayhan Matbaacılık, İstanbul.
- Çar, GAGAN (1995), *Teresiye Çemçe*, the Netherlands.
- Çem, MUNZUR (2007), *Gula Çemê Pêrre*, Vate, İstanbul.
- Çiya, SAİT (2001), *Her Çi Beno Sanike*, Vejiyaişê Tiji, İstanbul.
- Gunduz, DENİZ (2000), *Kılama Pepûgî*, Vartan, Ankara.
- Mirza, YİSMAYİL (2020), *Sileman I-II-III Romané Zazaki*, Ceylan Matbaacılık, İstanbul.
- Sertkaya, İLHAMİ (2007), *Kılama Şilane*, Weşanên Pêri, İstanbul.

Diğer Zazaca Romanlar

- Akdağ, İRFAN (2022), *Remayış*, Peywend, Van.
- Akkaş, SERWET, (2017), *Heyf*, Weşanxaneyê Roşna, Diyarbakır.
- Çağlayan, HÜSEYİN, (2015), *Pêt ve Pelge ra*, Fam Yayınları, İstanbul.
- Dêrsim, HASAN DÎLAWER, (2014), *Deyndar*, Vate Yayınevi, İstanbul.
- Gülmez, MEHMET (1996), *Dêrsim'ra ve Dare Estene Seyit Rıza*, Zed Yayın, İstanbul.
- Gunduz DENİZ (2010), *Soro*, Vate Yayınevi, İstanbul.
- _____ (2013), *Kalaşnikof*, Vate Yayınevi, İstanbul.

Karakaş, HÜSEYİN (2022), *Çê Qemerê Kejî*, Roşna, Diyarbakır.

Kaymak, WEDAT, (2012), *Welîyê Hediki (Peyeyê Şêx Seîdî) û Ez Qelbînij*, Arya Yayıncılık, İstanbul.

Sertkaya, İLHAMÎ (2013), *Sosine û Gulîzare*, Vate Yayınevi, İstanbul.

_____ (2020), *Şewa Payîzî*, Nas Ajans Yayınları, İstanbul.

Zengelan, JÊHATÎ, (2009), *Zifqêra Berî*, Vate Yayınevi, İstanbul