Gağan Kültürü

Birleşmiş Milletlerin (BM) Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri Bağlamında Disiplinlerarası Bir Perspektiften Gağan Kültürü

Baş Editör

Prof. Dr. Kenan PEKER

Editörler

Doç. Dr. Aziz ALTI

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KARA

Dr. Öğr. Üyesi Arif KALA

ÖZGÜR YAYINLARI

Published by
Özgür Yayın-Dağıtım Co. Ltd.
Certificate Number: 45503

15 Temmuz Mah. 148136. Sk. No: 9 Şehitkamil/Gaziantep
+90.850 260 09 97
+90.532 289 82 15
www.ozguryayınlari.com
info@ozguryayinlari.com

Gağan Kültürü

Baş Editör : Prof. Dr. Kenan PEKER
Editörler : Doç. Dr. Aziz ALTI • Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KARA
Dr. Öğr. Üyesi Arif KALA

Language: Turkish
Publication Date: 2026
Cover design by Mehmet Çakır
Cover design and image licensed under CC BY-NC 4.0
Print and digital versions typeset by Çizgi Medya Co. Ltd.

ISBN (PDF): 978-625-5019-20-2

DOI: https://doi.org/10.58830/ozgur.pub1438

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/ This license allows for copying any part of the work for personal use, not commercial use, providing author attribution is clearly stated.

Suggested citation:
Peker, K. (ed), Altı, A. (ed), Kara, H. (ed), Kala, A. (ed) (2026). *Gağan Kültürü.* Özgür Publications.
DOI: https://doi.org/10.58830/ozgur.pub1438. License: CC-BY-NC 4.01

The full text of this book has been peer-reviewed to ensure high academic standards. For full review policies, see https://www.ozguryayinlari.com/

ÖZGÜR YAYINLARI

Önsöz

Gağan (yaygın adıyla Khal Gağan) Tunceli başta olmak üzere çevresindeki iller ile Çorum, Sivas, Erzincan, Bingöl, Muş gibi illerde hatta Orta Asya'da kutlanan ve kökleri oldukça eskiye dayanan bir kış festivalidir. Bitki, Hayvan ve İnsan üçlüsünden oluşan ve "Canlar" olarak ifade edilen ekosistem dengesindeki sürdürülebilirliğin kültür, sanat, spor ve edebiyat etkinlikleri şeklinde yaşatıldığı bir festivaldir. Beşer olan insanın doğal ve sosyal dengede sağlıklı yaşamasının kültür, sanat, spor ve edebiyat etkinlikleriyle sergilendiği "Gağan" Aralık-Ocak aylarında kutlanmaktadır. Hazırlanan kışlıklar ile geride kalan Aralık-Ocak-Şubat aylarını geçirmeye çalışan insanlar, Gağan festivali ile öncelikle sosyal girişimcilik diye nitelendirilebilecek anlayışla "kimin evinde ne varsa" ve "kimin gönlünden ne koparsa" anlayışıyla evlerden çocuklar tarafından gıda maddeleri toplanarak hazırlanan lokmalar ile başlamaktadır. Aralık-Kasım aylarında yağan kar ise oluşan doğanın beyazlığı; temizlenmesi, mavi renkleriyle sonsuzluğu, sonrasında canlanıp yeşillenmesi ile hayat heyecanını ve sararması ile kahverengi renkleriyle farklı yorumlamaktadır.

Doğanın beyaz rengi saflığı veya tarafsızlığı, sadeliği, samimiyeti ve dünyadan göçüp giderken geride bırakılabilecek hoş bir sedayı ve nokta kadar da olsa unutulmayacak bir insanlık katkısını düşündürmektedir. Doğanın mavi renkleri sonsuzluğuyla insanların örgütleyici anlayışla birlikte her şeyi yapabileceğini düşündürmektedir. Doğanın yeşil renkleri yenilikçilikleri ve yapmak istediklerimiz için alternatifleri düşündürmektedir. Doğada fazla olmasa da siyah renkler karamsarlığı, olumsuzlukları veya kısıtları düşündürmektedir. Doğanın sarı renkleri iyimserliği veya fırsatları düşündürürken ve doğadaki kırmızı renkler ise renkleri ise insanın duygusallığıyla ortaya çıkan merhameti düşündürmektedir.

Aralık -Ocak-Şubat aylarındaki kar yağışları ile oluşan beyaz renklerle insanda oluşan tarafsızlık, sadelik ve samimiyetle aşın paylaşılması, doğa güçlerinin kutsanması, empati kurarak özelde bitki ve hayvanların genelde ise çevresel dengenin korunması dürtüsünü ortaya çıkarmaktadır. Gağan festivalinde karın üstüne kor, köz ve kül dökülerek adeta çevresel sürdürülebilirlik temin edilmektedir. Karların eriyerek toprağa karışması ve bitkilere ulaşmasıyla sadece bitkilerin canlanmaları değil aynı zamanda bitki ve hayvanlar için zararlıların ve hastalıklar gelişmesinin engellenmesinde etkili olmaktadır. İnsan ilişkilerinin hiçbir ayrım yapılmadan "birimiz hepimiz, hepimiz birimiz" için anlayışı Gağan

Festivali ile çok daha ötesini içermektedir. Şöyle ki eşlerden kadın, "yeni yılın müjdeleyicisi" rolünde moderniteyi ve yenilikleri sergilemektedir. Erkek ise eski veya geçmiş yılın şükrünü sergilemekte ve muhafazakâr davranmaktadır. İkisini kavuşturan güç veya birleştirecek güç ise Gağan oyununda "insanın kadın erkek olarak yaratılıştaki birbirine muhtaçlık" olarak sergilenmektedir. Yaşlı adam (Khal), eşi (Fatık) ve onları koruyan ya da izleyen Arap karakteri ile başlayan seyirlik oyunda yaşlı adam geçen yılı, genç eşi ise yeni yılı temsil etmektedir. Bu döngü dramatik bir anlatı diliyle sunulmaktadır. Diyaloglardaki mizah ve hiciv yer almakta ve halkın sosyal eleştirilerini edebi bir dille dışa vurulmaktadır.

Gağan sadece eğlence olmayıp aynı zamanda manevi bir arınma dönemidir. Bu süreçte okunan Gülbenkler (dualar), ritmik ve lirik yapılarıyla inanç niteliğindedir. Doğaya, güneşe ve kutsal kabul edilen mekânlara yönelik yakarışlar, yüksek bir estetik dil barındırmaktadır. İnsanların birbirlerinden "rızalık" almaları için kullandıkları dil barış ve birleştirici olmanın bir edebi üslubudur. Kapı kapı dolaşan Gağan ekibi, gittikleri evlerde özel maniler ve tekerlemeler söylerler. Bu kısa şiirler şeklindeki tekerlemelerde; bereket, paylaşım ve dayanışma temaları işlenmektedir. Genellikle Zazaca (Kirmancki) veya Kurmanci dillerinde seslendirilen bu eserler, bölgenin dil zenginliğini ve imgeler dünyasını yansıtmaktadır.

Gağan festivali ile bölgenin kültürü kuşaklararası mitolojik anlatılarıyla aktarılarak beslenmektedir. Kışın en sert döneminde (zemheri) hayatın durma noktasına gelmesi ve ardından doğanın yeniden uyanışı "destansı bir anlatımla" hiçbir ayrım olmadan dayanışmanın bir hikâye haline getirilmektedir. Gağan, doğal afetlerin ve krizlerin edebiyattaki ölüm ve öldükten sonra dirilme veya yeniden doğum temasının en somut örneklerinden biridir. Tiyatro, şiir ve mitolojinin iç içe geçtiği çok katmanlı bir kültürel performans olan Gağan, kültür-sanat-spor ve edebiyat bileşenleriyle uyumlu sergilenmekte ve Birleşmiş Milletler'in Milenyum Hedeflerinin hepsi için afet ve acil durum yönetimi seviyesinde bir yönetim modeli gizlemektedir. Erkeğin kış (geçmiş yıl), kadının bahar (gelecek yıl), Arap (yüzü boyalı koruyucu) kişinin Güç/Adalet görüldüğü, düğümlerin çatışma yerine herkesin katılımıyla toplumsal barışa çözüm olduğu ritüelin en dramatik örgüsüdür. Gağan festivalindeki kar maskeli tiyatro kar metaforlarını (bilim kurgu) doğada oluşan ve birbirini takip eden altı renkten (beyaz, mavi, yeşil, siyah, sarı, kırmızı) altı renkten şapkalı düşünme tekniğiyle bilimsel çalışmalarla devam ettirilmektedir. Sonuçta kar ile ilgili kayak, buz pateni, kar kristalleri gibi işlere dönüşüm insanlar arasında hiç bir aidiytet kriteri olmadan insanların biraraya gelerek sergiledikleri dayanışmanın güzel bir yansımasıdır. Tüm bu kültür, sanat, spor ve edebiyat içerikli Gağan sonrasında yeşeren doğa ve sevinerek öten kuşlar ekosistemdeki yaratılışta var olan bitki,

hayvan ve insan dengesini göstermektedir (https://coneixelriu.museudelter.cat/en/birds.php).

Gağan Festivali ve COP31 İklim Zirvesi:

Gağan Festivali "BM Milenyum Hedefleri"nin tamamı için kültür, sanat, spor ve edebiyat yönüyle etkinlikler içermektedir. Gağan Festivali; çevresel sürdürülebilirlik boyutu ile COP31 tema, alt temalar ve göstergeleri için aşağıdaki gibi değerlendirilebilir;

Gağan Festivali'nde; doğa (yerüstü ve yeraltı kaynakları, iklim, biyogüç); burada toprak sağlığı ve kalitesi için toprak organik madde düzeyi (biyolojik toprak kalitesi), toprak pH seviyesi (kimyasal toprak kalitesi) için kor, köz ve kül uygulamaları söz konusudur. Sonrasındaki Hıdır-El Yaz, Mart Dokuzu gibi kültürel etkinliklerle toprağın erozyon durumu ve toprak koruma uygulamaları ve arazilerin kullanım uygunluğu ile erozyon durumuna göre toprak koruma uygulamaları, toprak sınıfına göre yetiştiricilik ve toprak koruyucu toprak işleme uygulamaları yapılmaktadır.

Gağan Festivalinde kor, köz ve külün karların üzerine serpilmesi ile su yönetimi açısından yeraltı ve yerüstü sularının su kalitesi ve korunmasındaki etkileri söz konusudur. Bu durum bitki koruma ürünlerinin (pestisit, herbisit vb.) kullanılmasına ihtiyaç olmadan bitkilerde hastalık önleyici tedavi etkileri sunmaktadır. Kül, kor, köz ile karlarda çözüm arayan hassasiyet kültürü, bitki beslemede kimyasal gübre kullanılması, besin dengesinin bozulması, vb. uygulamaları çevre bilinci ile kabul etmemektedir. Biyoçeşitlilik ve yenilenebilir enerji tüketimini öncelemektedir. Hayvan sağlığı ve refahını açık alan ve iyi uygulama örnekleriyle ele almaktadır. İnsanın kendine uygun doğa koşulları oluşturması yerine, doğayı bozmadan kendine uygun bir doğada yaşaması fikri için liderlik yaptırmaktadır. Bitkisel atıkların külüne kadar sıfır atık anlayışıyla döngüsel yaklaşımla bitki-hayvan-insan dengesinde sınırlı kalacak şekilde tamamen doğal yani kimyasallar ve plastiklerin olmadığı insanların dengede (midenin su, hava ve kritik elementler ile 1/3 dengesinde) beslendiği bir yaşam vizyonu ortaya koymaktadır.

Gağan Festivali;

Ekonomik sürdürülebilirlik için bitki-hayvan-insanın dengede yaşadığı yönetimi, yaşanabilirliği, karlılık, verimlilik, etkinlik, bağımsızlığı, nesillere aktarılabilirliği, odaklı erişimi, inovasyonu, gelir çeşitliliğini ve gelir dağılım dengesini içermektedir.

Sosyal sürdürülebilirlik için demografik yapının çatışmasını değil dayanışmasını, sosyal duyarlılığı, yaş gruplarının çalışma koşullarını, eğitimin kültür haline getirilmesiyle sanat, spor ve edebiyat aşamalarına taşınmasını, eşitliği, toplumsal katılımı, katılım ve kapsayıcılıkla (bitki-hayvan-insan) sosyal girişimcilikle sosyal dengede gelişmeyi içermektedir.

Çevresel Sürdürülebilirlik için toprak, su, bitki, yenilenebilir enerji, biyoçeşitlilik, sıfır atık döngüsel yönetimi, çevre sağlığını yani tek sağlığı (one health) ve en önemlisi tamamen iklime göre (mevsimsel) sürdürülebilir yaşamı içermektedir.

Kitap bölümleri için emeği geçen ve bu güzel çalışmanın ortaya çıkmasında gönül veren Munzur Üniversitesi'nin değerli akademisyenleri, eserlerin yazarlarına teşekkür ediyorum. Bu eser, kültürlerin aktarılması, geliştirilmesi ve toplumsal sorunlara kültüre dayalı çözümler üretilmesi kapsamında düşünüldüğünde kaybolmaya yüz tutmuş Gağan kültürü çalışmasının insanlığa kazandırılması için tarihe düşülen büyük bir nottur.

Prof. Dr. Kenan PEKER

Munzur Üniversitesi Rektörü

İçindekiler

Önsöz iii

Bölüm 1

Gağan: A Living Heritage of Tunceli 1
Ayşegül Demir

Bölüm 2

Alevi İnanç ve Geleneğinde Kış Ritüeli Olarak Gağan: Mitolojik Sembolizm ve Toplumsal Paylaşım Kültürü Üzerine Bir İnceleme 11
Neslihan Kuran

Bölüm 3

Karnavalesk Bağlamda Gağan ve Gağan'da Müziğin İşlevi 21
Erkan Mengüş
Hüseyin Kara

Bölüm 4

Tunceli Gağan Ritüelinin Toplumsal Fonksiyonları ve Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları Ekseninde Korunması 35
Erdal Yıldırım

Bölüm 5

Gağan Geleneğinin Birleşmiş Milletlerin (BM) Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerinden "Yoksulluğa Son" ve "Açlığa Son" İlkeleri Bağlamında Değerlendirilmesi 53
İbrahim Toğrul
Aziz Altı

Bölüm 6

Gağan Bayramında Khalkêk Oyunu 63
Esen Poyraz

Bölüm 7

Gağan(d) Ritüeli Çerçevesinde Tunceli'de Bulunan Ocakların Etkinlikleri Üzerine Sosyolojik Bir Bakış 73
Arif Kala

Bölüm 8

Mevsimsel Eşikler ve Toplumsal Dayanışma: Tunceli ve Arap Alevilerinde Yılbaşı Ritüelleri 97
Bahtiyar Uygun

Bölüm 9

Gağan'ın Yeniden İnşası: Kültürel Bellek ve Sürdürülebilirlik Perspektifinden Bir Değerlendirme 113
Aziz Erdoğan

Bölüm 10

Kültürel Belleğin Aktarımı ve Yerel Öğrenmenin Sürdürülebilirliği Perspektifinden Gağan Ritüeli ve Müzik 133
Tuncay Yıldırım

Bölüm 11

Gağan Geleneğinde Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Sürdürülebilir Toplum Anlayışı 151
Muhammet Faruk Ekici

Bölüm 12

Gağan / Gağand Geleneği İçinde Khalık ve Fatık Oyununun İcrasında Kentleşmenin Etkisi ve Oyundaki Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Dönüşümü 171

Sibel Taş

Bölüm 13

Gağan Ritüelleri ve Kültürel Sürdürülebilirlik: Halk Bilimsel Bir Analiz 185

Yılmaz Kaval

Can Kureyş Bulut

Bölüm 14

Tunceli ve Ovacık Yöresindeki Gağan Kutlamalarında Geçen Sembollerin Analizi 205

Seval Perk

Şengül Perk

Bölüm 15

Zazaca Ekolojik Terminoloji ve Gağan: Geleneksel Ekolojik Bilginin (GEB) BM Hedefleri Bağlamında Analizi 217

Hıdır Sönmez

Chapter 1

Gağan: A Living Heritage of Tunceli

Ayşegül Demir[1]

Every year, in the last week of December, something quietly extraordinary takes place in Tunceli. Streets grow hushed before a procession begins. A white-bearded old man moves from house to house, a young bride at his side, a dark-faced helper trailing behind. Children run ahead announcing his arrival. Doors open. Those inside know what his presence means: the old year is ending, a new one is about to be born, and Hizir himself has come to bless the household. What they are participating in is Gağan, one of Anatolia's enduring living seasonal ritual traditions and among its richest expressions of cultural memory, communal renewal, and spiritual continuity.

Gağan (also spelled *Gaxan*) takes its name from the Kirmancki/Zazaca word for December, the final month of the year. Among the Kurdish Alevi communities of Tunceli, principally in Tunceli and in Alevi communities across parts of Erzincan, Bingöl, Muş, Sivas, and the district of Varto, it marks the threshold between the departing year and the one to come.[1] Rather than representing an imported celebration, Gağan is widely understood as an indigenous seasonal tradition rooted in the cultural and spiritual landscape of Tunceli. It is native to this landscape, shaped by the particular cosmology of *Raa Haqi*, the Path of Truth that governs the spiritual life of Tunceli Alevis, and by a relationship with nature so intimate that the seasons themselves carry theological weight.[2]

A Time Outside of Time

Gağan does not begin with festivity. It begins with fasting. On a Tuesday in the third week of December, the community enters a three-day fast, lasting until Thursday evening, a day that in local sacred reckoning is called 'Friday.' This period of abstinence is not merely preparatory; it enacts what might be called a suspension of ordinary time, a held breath between one world and

1 Assist. Prof. Dr, Department of Western Languages and Literatures, Faculty of Letters, Munzur University, Tunceli, Türkiye.

CC BY NC
doi ???

the next. The community stands at the threshold, neither in the old year nor yet in the new, until the moment of transformation arrives.

The timing resonates with something far older. The winter solstice, when the sun reaches its southernmost point and appears, for a brief period, to stand still before beginning its northward course, is inscribed in the very structure of the Gağan fast. Comparable midwinter ceremonies are attested across ancient Anatolian, Mesopotamian, and Iranian civilizations, many of them structured around the winter solstice and the symbolic renewal of the year. Gağan belongs to this broader tradition of seasonal renewal while preserving a distinctive ritual form shaped by the cultural and spiritual landscape of Tunceli. What makes it remarkable is not simply its antiquity but its continuity as a living tradition, still performed in villages and urban neighbourhoods alike, and still carrying the force of a ritual that remains deeply embedded in the community's collective life and belief.[3]

The Ritual Sequence

Following the fast, a series of ritual acts unfolds over the final night and first morning of the new year. The women of the household rise before dawn. Boiled wheat, known as *hedik*, is sprinkled in the home, in the stable, and at the water source. Some is threaded on a string and hung from the walls; some is given to the household to eat. Then, spring water is scattered through the rooms and over the animals, purifying the space and driving out whatever harm the old year may have deposited there. In some parts of Tunceli, wood ash is also ceremonially scattered along village paths, a parallel ritual act found in New Year ceremonies across Anatolia and beyond, commonly interpreted as the symbolic removal of accumulated misfortune and impurity.[1]

At dawn on the new year itself, the senior woman of the house takes a broom and sweeps the evil outward through the door, repeating an incantation whose words have not essentially changed in living memory:

Xiravinin tever be — Evil, go out.

Xizir amo zere — Hizir has entered.

Expulsion and invitation, enacted simultaneously through word and gesture: this is the precise grammar of Gağan. Cem ceremonies, the collective devotional gatherings central to Alevi practice, are held during this period as well, and sacred sites near villages, known as *jiares*, are visited in the mornings. Gağan is not a single event but a coordinated ritual calendar: fast, purification, theatrical play, communal feast, and the morning sweeping that closes the cycle.[2]

Khalkek: The Theatre of Death and Rebirth

The most vivid element of Gağan is the Khalkek, a performative folk play staged on the final evening of the festivities. Three male performers prepare in secret, dressing in roles that have remained essentially unchanged across generations. At one level, these three figures are characters in a comedy; at another, they enact a cosmological drama that the Alevi understanding of time makes fully legible. The first, Khal, takes the part of a white-bearded elderly man, stooped, staff in hand, a sack on his back, and represents the outgoing year in its aged, exhausted form. The second, known as *Fatik* or *Weyvike* (the Bride), is a man dressed as a young woman, face and lips elaborately painted, never speaking; she embodies not merely a bride but the world itself, the permanent *hane*, the dwelling that outlasts every sultan who passes through it.[4] The third, Koçeg, wears festive new clothes but has his face darkened with hearth soot, a mark signifying that his star has only just been born in the unseen world: the new year's sultan, present but not yet fully manifest, who will not appear in visible form until Newroz in March.[4] In the play's dramatic action, Koçeg is also the one who announces the retinue at each door and moves alongside Khal through the village; the cosmological and theatrical functions are carried in a single body.

The retinue moves from house to house through the village, joined by other young men and children who swell it as it goes. At each door, Koçeg announces: *Xiziro Khal amo — Aksakalli Hizir gelmiş.* The white-bearded old man has come. And here lies one of the most distinctive dimensions of the play: Khal is not merely a theatrical character. He embodies Hizir, the immortal figure of Alevi and Islamic tradition who appears in times of need, always in the guise of a poor and aged wanderer. The family who receives him is, in effect, receiving a divine visitor. Whatever they place in his sack (oil, flour, sugar, walnuts, dried fruits) participates in a cycle of redistribution that will end with a communal feast in the poorest household of the village, where the collected provisions are cooked and shared that night; whatever remains is left in that house.[4,2]

The play enacts a drama of death and renewal that evokes patterns of ritual transformation deeply familiar from Anatolian and Near Eastern traditions. The village youth tease Fatik, flirt with her, and eventually 'abduct' her. Khal, unable to retrieve his young bride from the stronger young men, collapses, a theatrical death. Fatik returns, kneels over him, and through a sequence of gestures long understood to carry the symbolic force of water and renewal, revives him. Khal rises. Music begins. The community dances together. The drama's inner logic follows the cosmological script: Khal's fainting and reviving

embody the death and rebirth of the old year, while Fatik, embodying the vitality and promise of the new, is the force that restores him.[2] The ritual structure of Gağan (fast, purification, theatrical enactment of death and rebirth, communal feast) offers structural parallels with ancient Near Eastern and Anatolian ceremonies of seasonal and calendrical renewal, including the Babylonian Akitu festival and Anatolian Hittite spring festivals. The Khalkek's bayılıp-ayılma (fainting and revival) motif likewise resonates with bereket traditions documented across the ancient Near East.[3]

What Bakhtin theorised as the carnivalesque, that is, the temporary inversion of social hierarchies, the licensed transgression of ordinary norms, the communal laughter that both subverts and renews, is precisely what Khalkek stages.[6,7] The young dominate the old, the silent bridal figure becomes the agent of the old man's restoration, and the poorest household becomes the site of the feast. The world is turned upside down so that it can be set right again, ready for the new year.

Carriers of the Tradition

Gağan has never been sustained by institutions alone. It has been carried, generation after generation, by people who considered it their responsibility: dedes, community elders, and in more recent times, performers who recognised that what was disappearing from the villages could not be recovered once it was gone. Among them was Mehmet Yildiz, known throughout Tunceli by the affectionate name Uzun Mehmet, a figure inseparable from the Varvara, the region's distinctive communal circle dance, and a fixture of every Gağan celebration in the city for decades. He played a particularly important role in transmitting cultural values to younger generations, performing at local events, festivals, and cultural displays, and his presence at Gağan festivities was, for many Tunceli residents, one of the ceremony's defining constants, the person through whom the abstract idea of 'living tradition' took a recognisable, beloved human form. He died of a heart attack in June 2025, at the age of 81, and was buried in Hopik village in Tunceli. The Governor of Tunceli, in his public tribute, described him as someone who had dedicated his life to safeguarding cultural heritage and passing it to the future. The loss registered across Tunceli not merely as the death of a beloved individual, but as a reminder of what it means when the last living carriers of a tradition begin to depart.

Gağan in Global Perspective

What makes Gağan remarkable is not its uniqueness in isolation but its participation in a vast, cross-cultural pattern of midwinter renewal. The structural resemblance to the Babylonian Akitu festival, with its ritualised

renewal of cosmic and political order, temporary destabilisation of royal authority, and subsequent reaffirmation of the relationship between the king, the deity, and the community, has been noted by Gezik.[3] Across the ancient Near East, the solar turning point generated analogous ceremonial responses: the Persian Yalda, still observed across Iran and Central Asia on the winter solstice, gathers families through the longest night to recite poetry and eat pomegranates, waiting for the sun's return; the Roman Saturnalia suspended social hierarchies for days, redistributing roles between masters and slaves in a logic structurally close to the Khalkek's inversion of age and status. Further north, the Scottish Hogmanay carries a tradition of first-footing, the first visitor of the new year crossing a threshold bearing gifts for luck, that echoes, however distantly, the same grammar of threshold, gift, and renewal that governs Khal's retinue through the village.[8] In the Caribbean, Jonkonnu traditions similarly feature masked and costumed processions associated with the Christmas and New Year season, in which performers move through towns and villages, historically receiving food, money, and other offerings in return for their performances. In some Jamaican communities, these public masquerades have also retained explicitly spiritual dimensions connected with ancestors and the ritual suspension of ordinary identity.[10] The comparison with Koçeg is necessarily structural rather than genealogical: in both traditions, altered appearance temporarily displaces ordinary social identity and marks the performer as belonging to the exceptional ritual space of the year's transition. What varies enormously across these traditions is the theological frame, the specific symbolic vocabulary, the social organisation of participation. What persists, across millennia and continents, is the underlying conviction that the end of the year requires a human response: that the world must be ceremonially dismantled and reassembled, that a stranger must cross your threshold, that the poorest house must become the site of the feast.

Two traditions familiar to contemporary audiences invite a more direct comparison. The figure of Santa Claus, descended from Saint Nicholas of Myra, a city in what is today southern Turkey, shares with Khal a striking set of surface features: the white beard, the house-to-house movement at the winter threshold, the sack carried on the back, the children who wait in anticipation and run to announce his arrival. The resemblance invites comparison, although it should not be taken as evidence of direct historical transmission. Both figures belong to broader traditions in which the arrival of a winter visitor at the household threshold carries ritual or supernatural significance. Yet the structural logic that governs each is precisely inverted. Santa arrives as a donor: he gives, the household receives. Khal arrives as a guest: the household gives, and what is collected flows toward the poorest. The

redistribution of Gağan is communitarian and directed at social need; the gift economy of Christmas is individualised and directed at domestic abundance. What looks like a parallel is, on closer inspection, a mirror, the same archetype refracted through radically different social imaginaries. Halloween, meanwhile, offers a different kind of comparison. The costumed figures moving from door to door, the masked anonymity that licenses transgression, the small toll extracted at each threshold: all of this resonates structurally with the Khalkek. Koçeg's darkened face and the Halloween mask serve cognate functions: both suspend ordinary identity and mark the wearer as a temporary emissary from elsewhere. The difference lies in what that elsewhere is. Halloween's masked figures arrive from the world of the dead, and the householder's offering is essentially apotropaic, a payment to ward off harm. Khal's retinue arrives from the sacred world of the living year's renewal, and the offering is a willing act of participation in a cycle of blessing. One tradition manages the threat of the threshold; the other celebrates it.

A Living Tradition Under Pressure

The generational transmission of Gağan has never been without its pressures. Urbanisation drew communities away from the village settings in which the ceremony's full ritual calendar, the retinue moving between houses, the communal feast in the poorest home, the morning sweeping that closes the cycle, depended on proximity, shared space, and collective participation. The older practitioners who still remembered how the ceremony was performed were often reluctant even to describe certain elements of the Khalkek, for they seemed, when viewed through a contemporary lens and at a distance from the ritual context that gave them meaning, at odds with the dignity the ceremony had always carried.[5] The chain connecting one generation to the next grew thin. Metin Kahraman, who has dedicated decades to documenting and reviving Gağan, described the predicament plainly: 'It is a very old cultural tradition for Alevis. It was on the verge of being forgotten. We are struggling to keep it alive.'[4]

The tradition has, however, proven resilient. Since the early 2000s, municipalities in Tunceli and surrounding districts have organised public Gağan celebrations. Munzur University has hosted the festivities on its campus in recent years. Diaspora communities across Europe have revived the ceremony as a marker of the region's identity. The Munzur journal, published since 2000, has served as a forum for essays on Tunceli folklore, belief, and material culture, a space where local knowledge speaks in its own voice. Scholars including Erdal Gezik, Ahmet Kerim Gültekin, Ali Ekber Kul, and Yilmaz Kaval have

now produced sustained academic work that gives the tradition the critical attention it deserves.

Kaval situates Gağan explicitly within the framework of UNESCO's Intangible Cultural Heritage Convention, arguing that Tunceli's seasonal transition practices constitute a living archive of cultural memory, one encoding not merely religious belief but an entire cosmological relationship between a community and its natural environment.[1] The wheat scattered at the spring, the incantation at the door, the theatrical collapse and revival, the communal feast in the poorest house: each carries knowledge accumulated over centuries of life in these mountains, knowledge about solidarity, about the relationship between the living and the earth, about what it means to begin again.

Gağan and Sustainability

Beyond its historical and spiritual significance, Gağan also speaks to contemporary discussions of sustainability. Not because it was conceived as an environmental movement in the modern sense, but because it embodies forms of knowledge and practice that enabled communities to live in long-term balance with one another and with their surroundings.

The rituals of Gağan reflect a worldview in which human life unfolds within, rather than apart from, the rhythms of the natural world. The timing of the festival follows the winter solstice and the seasonal turning of the year; water, fire, ash, grain, and livestock are not merely ritual objects but integral elements of everyday life transformed into symbols of renewal. Even practices such as scattering boiled wheat around the household, sprinkling spring water for purification, or ceremonially returning wood ash to the earth express an understanding that nothing exists in isolation and that renewal depends upon maintaining reciprocal relationships between people, place, and nature.

Equally significant is the festival's social dimension. The house-to-house procession, the communal redistribution of food, the central role given to the poorest household, and the transmission of ritual knowledge across generations all strengthen the social bonds upon which resilient communities depend. In this respect, Gağan illustrates a form of cultural sustainability in which traditions survive not through preservation alone, but through continuous participation and shared responsibility.[1]

Recent scholarship has increasingly recognised that traditional ecological knowledge and intangible cultural heritage contribute to sustainable development by preserving locally accumulated knowledge about landscapes, seasonal cycles, and community life.[11,12] Gağan offers a particularly illuminating example of how intangible cultural heritage and traditional ecological

knowledge reinforce one another in sustaining both community identity and environmental awareness. It preserves not only ritual practices but also an ecological memory of Tunceli's mountains, waters, seasons, and rural lifeways. Its continued practice demonstrates that resilient futures depend not only upon scientific innovation and environmental policy but also upon cultural memory, collective responsibility, and the enduring dialogue between communities and the environments they inhabit.[11,12]

Gağan and Munzur University

Munzur University stands at the heart of this tradition's landscape. The Munzur valley, whose river in local mythology is itself a sacred presence, a protector who withdrew from the world without ever fully revealing himself, has shaped the cultural imagination that gave rise to Gağan. For a university committed to understanding and preserving the heritage of this region, Gağan is not a peripheral concern. The folk narratives that researchers here collect, the fairy tales that carry echoes of the same cosmology, the work done with the children of the region to keep these traditions alive and forward-looking, all of it belongs to the same effort to honour what Assmann calls cultural memory: the accumulated symbols, rituals, and practices through which a people knows itself across time.[9]

Viewed from this perspective, Gağan is not simply a tradition to be documented but a living source of interdisciplinary inquiry. It provides a rich framework for scholarly research at the intersection of cultural memory, traditional ecological knowledge, sustainability, folklore, literature, and the environmental humanities. By documenting, interpreting, and revitalising traditions such as Gağan, Munzur University contributes not only to safeguarding the cultural heritage of Tunceli but also to international scholarship on cultural sustainability, environmental humanities, and community resilience.

1. Kaval, Y. (2025). Somut olmayan kültürel miras olarak Tunceli'de mevsimsel geçiş bayram, tören ve ritüellerin korunması ve sürdürülebilirliği. *Turkish Studies – Language and Literature, 20*(Ö1), 637–654. https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.86868

2. Gültekin, A. K. (2019). Dersimli Alevilerde Khal Gagan rituelleri. In *Dersim üç dağ içinde* (pp. 195–220). NoteBene Yayınları.

3. Gezik, E. (2019). Kurdish Alevi calendar of cultural and religious dates. In E. Gezik & A. K. Gültekin (Eds.), *Kurdish Alevis and the case of Dersim: Historical and contemporary insights* (pp. 45–75). Lexington Books.

4. Kahraman, S. (2022, December 25). Alevilerin yeni yılı 'Khal Gagan' başlıyor. *Gazete Duvar.* https://www.gazeteduvar.com.tr/alevilerin-yeni-yili-khal-gagan-basliyor-haber-1607085

5. Kul, A. E. (2015). *Dersim bölgesinde gerçekleştirilen Gağan ve Khalkek oyunu bağlamında seyreden-seyredilen ilişkisi* [Unpublished master's thesis]. Kadir Has University.

6. Yürür, G. (2015). Dersim Alevileri'nin yaratıcı bir deneyim alanı olarak ritüel: Zahir ile bâtın'ın karşılaşması ve iyileşme. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 76, 109–131.

7. Bakhtin, M. (1984). *Rabelais and his world.* Indiana University Press.

8. Hutton, R. (1996). *The stations of the sun: A history of the ritual year in Britain.* Oxford University Press.

9. Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization.* Cambridge University Press.

10. Bilby, K. (2010). Surviving secularization: Masking the spirit in the Jankunu (John Canoe) festivals of the Caribbean. New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids, 84(3–4), 179–223.

11. UNESCO. (2003). *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.*

12. Berkes, F. (2018). *Sacred Ecology* (4th ed.). Routledge.

Bölüm 2

Alevi İnanç ve Geleneğinde Kış Ritüeli Olarak Gağan: Mitolojik Sembolizm ve Toplumsal Paylaşım Kültürü Üzerine Bir İnceleme

Neslihan Kuran[1]

Giriş

Gağan, Tunceli Alevi topluluğu arasında kışın en soğuk günleri olarak nitelendirilen zemheri döneminde (Aralık ayı sonu ile Ocak ayının ilk haftaları) gerçekleşen bir kış kutlamasıdır. Kışın zor günlerinden sonra gelecek olan yeni döneme, yeni bir yılın gelişine hazırlıktır. Bu anlamda ritüel bereket, dayanışma, ataları anma gibi pek çok olguyu bünyesinde barındırmaktadır. Çalışmada söz konusu ritüelin geleneksel uygulanışına kısaca değinildikten sonra çeşitli toplumlarda benzer zaman aralığında uygulanan kış ritüellerine dikkat çekilecektir. Ardından ritüelin mitolojik çerçevesi ele alınacak ve son olarak Gağan'ın kökenine dair kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

Tunceli Alevileri arasında oruç tutularak başlanan bu özel gün cem erkânı öncesi *çerağ* yakılması (uyandırılması) [2] ve çerağ duası (Gülbenk) [3] ile devam etmektedir. Çerağ için yakılan ateş (çıra, mum, kandil vb.) manevi olarak kutsal ışığı, hakikat ve bilgeliği sembolize etmektedir. Cem süresince çerağ söndürülmemektedir (sırlanmamaktadır). Gağan günlerinde pir veya dede öncülüğünde cem erkânı yapılmakta, kutsal mekanlar ziyaret edilmekte, kanlı-kansız kurbanlar sunulmaktadır. Yine buğdaylar pişirilip lokmalar dağıtılmaktadır. Ev ziyaretleri, kapı kapı dolaşarak toplanan buğday, darı,

1 Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi/Felsefe Bölümü ORCİD: 0000-0002-3637-0543, neslihankuran@gmail.com

2 Çerağ ifadesi çıra kelimesinin Farsça halidir (چراغ, cherāgh). Çerağ yakma ritüeli burada yalnızca fiziksel bir ışık kaynağının yakılmasını değil, aynı zamanda ilahi nurun, hakikatin ve manevi bilgeliğin görünür kılınmasını sembolize etmektedir.

3 Gülbenk, Alevi-Bektaşi inanç ve ritüel sisteminde belirli bir erkânın veya cemin icrasında dede, baba ya da pir tarafından okunan dua ve niyazdır. Gülbank olarak da ifade edilir. Yapılan duanın özü; Allah'tan, Hz. Muhammed'den ve Hz. Ali'den bereket dilemek, yapılan ibadetin kabulünü niyaz etmektir.

???

ceviz gibi çeşitli gıda malzemeleri, bu malzemelerin ihtiyacı olan kişilere pay edilmesi, kılık değiştirerek oynanan seyirlik oyunlar Gağan'ın öne çıkan diğer unsurlarıdır. Gıdaların paylaşımı dahil tüm bu faaliyetler toplu halde yapılmaktadır. Dolayısıyla toplum dayanışmasının ritüelin merkezinde olduğu söylenebilir. [4] Bu yönüyle Gağan hem dinî hem sosyal bir ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bilinmelidir ki çerağ, temizlik/arınma, ekmek, buğday, lokma vb. her biri ayrı bir anlamı olan kutsallık kazanmış ritüel sembollerindendir. Örneğin topluluk arasında pay edilen ekmek bereketin sembolüdür. Pay edilmesindeki amaç yoksul ve muhtaçların, yalnız yaşayanların hatırlanmasıdır. Bu açıdan Gağan önemli bir sosyal dayanışma rolü de üstlenmektedir. Gağan geleneğinde söylenmesi gereken bir diğer özellik toplumların geçmişleriyle ve atalarıyla bağ kurmaya çalıştığı atalar kültü inancıdır. Mezarlık ziyaretleri bu minvalde gerçekleştirilen bir eylemdir. Aileyi veya toplumu koruduğu düşünülen bu gelenek birçok toplumda çok eski zamanlardan beri varlığını sürdüren bir inançtır. Ataların ruhlarıyla bağ kurulması yoluyla gerçekleşen söz konusu ritüel toplumsal kimliğin ve kuşaklararası bağın korunmasına yardımcı olmaktadır.

Gağan her ne kadar Tunceli Alevi topluluğunun kış geleneği olarak tanıtılsa da Bingöl, Tokat, Erzincan, Sivas, Elâzığ gibi çevre illerdeki topluluklarda da yaşatılmaya çalışılan bir gelenektir. Ritüelin isimlendirmesi ve uygulama tarihi bölgeden bölgeye değişebilmektedir. Örneğin Tokat'ta bilhassa Hubyar Ocağı'ndaki Türkmen Alevilerinde kış ritüelinin isimlendirilmesi *Saya Cemi* olarak geçmektedir. [5] İçerikte de farklar vardır. Örneğin Erzincan'da kapı kapı dolaşan ak sakallı Gağan'ın Hızır olarak düşünülmesi (o şekilde inanılması) yaygın bir gelenektir ve boş çevrilmemesine gayret edilir. [6] Bununla birlikte Gağan için yapılan temizlik, ev ziyaretleri ve yiyecek toplamak, kılık değiştirerek oynanan eğlenceli oyunlar, bereket ve bolluk dilekleri, cem ibadeti, toplumsal dayanışma, lokma dağıtma, ateş yakma, mevsimsel döngü algısı hemen hemen her bölge için ortaktır. Aynı şekilde Gağan yalnızca burada bahsi geçen bölgelere özgü de değildir. Zira Anadolu, İran, Mezopotamya gibi geniş bir bölgede etkilerine rastlanabilmektedir. Hatta içeriği geniş bir perspektifle

---

4 Gağan geleneğinde öne çıkan toplumsal dayanışma ve paylaşım pratikleri, Birleşmiş Milletler (BM) tarafından belirlenen 17 Sürdürülebilir Kalkınma Amacı'nın ilk iki maddesi olan "Yoksulluğa Son" ve "Açlığa Son" hedefleriyle örtüşen bir nitelik taşımaktadır. Bkz. *Birleşmiş Milletler*, "Türkiye, Türkiye Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları", (2026).

5 Dilek Bakan, "Alevi Bektaşi Geleneğinde Hubyâr Sultan", *Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi)*, (2011), s. 90-94.

6 Hazal Güney, Nilay Koçak, Kader Mutlu "Erzincan'da Yaşayan Alevilerin Hızır Ayındaki İnanç ve Pratiklerine Dair Bazı Tespitler (Mertekli Köyü Örneği-Hızır Dergâhı)", *TURAN-SAM,* Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi, (2024), cilt: XVI, sayı: 62, s. 374-381.

değerlendirildiğinde dünyanın hemen hemen her yerinde Gağan benzeri kış ritüellerine rastlamanın mümkün olduğu söylenebilir.

Çeşitli Toplumlarda Kış Gündönümüne Yüklenen Misyon

Mevsimsel döngüler insan topluluklarının ritüel ve inanç sistemlerinde tarihsel olarak önemli bir yer tutmuş ve özellikle kış gündönümü gibi dönüm noktaları farklı kültürlerde çeşitli sembolik ve törensel pratiklerle karşılanmıştır. Bu bağlamda dünyanın farklı coğrafyalarında benzer içerik ve işlevlere sahip kutlamaların günümüze kadar çeşitli biçimlerde varlığını sürdürmesi bu ritüellerin evrensel bir kültürel olgu niteliği taşıdığını göstermektedir. Aşağıda çeşitli toplumlarda bu çalışmada ele alınan Gağan merkezli kış gündönümü kutlamasına benzer nitelikteki örnekler sunulmaktadır;

*__Yule:__ Cermen ve İskandinav kökenli toplumlarda Aralık ayında gerçekleşen kış gündönümü kutlamasıdır. Işığın yani güneşin geri dönüşünü simgelemekte, yeni bir döngüye işaret etmektedir.

*__Koliada/Koleda:__ Ukrayna, Belarus, Bulgaristan, Makedonya, Çekya, Hırvatistan gibi Slav kökenli halkların Aralık - Ocak ayında gerçekleştirdikleri kış gündönümü kutlamasıdır. Aynı zamanda yeni yıldır. Ülkemizde Trakya'da bir kısım Balkan göçmeni arasında hala yaşatılan bir gelenektir. Bereket dilekleri, ev ziyaretleri, kostümlü oyunlar kutlamada öne çıkan unsurlardır.

*__Çin Yeni Yılı:__ Kıştan çıkış, bahara geçiş maksadıyla Ocak-Şubat aylarında kutlanan bir gelenektir. Eski yılı uğurlamak yeni yılı karşılamak amacı taşıyan kutlamada kötü ruhları uzaklaştırma, aile birleşimi ve dayanışma öne çıkan unsurlardır.

*__Seollal:__ Kore'nin yeni yıl kutlamasıdır. Ay Yeni Yılı da denir. Tarihleri değişmekle birlikte genelde Ocak-Şubat arasında kutlanır. Atalara saygı, aile ve toplum dayanışması, bugüne özel yemekler, güne özel kıyafetlerle Kore'ye özgü bir gelenektir.

*__Yalda:__ İran, Afganistan, Orta Asya ve Mezopotamya geleneklerinde kış gündönümüyle ilişkilidir. Yılın en uzun gecesi olan 21 Aralık'ta kutlanır. Günlerin uzamasını ve ışığın geri dönüşünü sembolize eder.

*__Çağan (Tsagaan Sar):__ Orta Asya Türk kültüründe Ocak-Şubat ayları arasında gerçekleşen yeni yıl kutlamasıdır. "Beyaz Ay" manasındaki Tsagaan Sar hem isim hem içerik açısından Türkiye'deki Gağan ile benzerliği oldukça yakındır. Her iki ritüel de mevsimsel döngüyle ilişkilidir; kıştan çıkış bahara geçiş (karanlıktan ışığa geçiş). Ritüel öncesi yapılan ev temizliği, sembolik olarak geçmişin kötü enerjilerini geride bırakmak olarak yorumlanır. Bir araya

gelinerek yeni yılın bolluk ve bereket getirmesi temennilerinde bulunulur. Beyaz burada saflık/temizlik sembolüdür.

Anlaşılmaktadır ki mevsimsel ve astronomik olaylar, ay-güneş döngüsü toplumların ritüel pratiklerini şekillendiren temel bir belirleyici olmuştur. Bu bağlamda kış gündönümü birçok geleneksel toplumda güneşin yeniden güç kazanmaya başlaması, günlerin uzaması ve yeni bir döngünün başlangıcı olarak "sembolik bir eşik" niteliği taşımaktadır. Aralık-Ocak-Şubat aylarında gerçekleşen *Yule, Yalda, Koliada,* ve *Çağan*'da kış gündönümü ve yeni yılın iç içe geçmesi bu duruma bir örnektir. Toplumlar baharın gelişi ile yeni bir yılın başlama fikrini birleştirmişlerdir. Dikkat edilirse söz konusu geleneklerde Gağan ritüelindeki gibi kutsallık yüklenen nesneler ortaktır; ateş ritüeli, su ile arınma, ev temizliği, bereket ve bolluk dilekleri, ataları anma, aile ziyaretleri vb.

Öte yandan Türkiye özelinde konu ele alındığında, kış gündönümü ve mevsimsel geçişlerle ilişkili olarak farklı isimler altında sürdürülen çok sayıda ritüel ve kutlamanın bulunduğu da söylenmelidir. Örneğin Doğu Karadeniz'de Ocak ayında kutlanan yeni yıl ve kış bayramı *Kalandar* ev ev dolaşma, yiyecek toplama, maskeli figürler, bereket dilekleri gibi unsurlarıyla Gağan ritüeline benzemektedir. Trakya bölgesinde ve daha çok Roman toplulukları arasında Mayıs ayında gerçekleşen *Kakava* şenliği de baharın gelişi ve yeni yıl temalıdır. Yeni yılın bereketle geçmesi dilenir. Şenliğin en bilinen ritüeli kötü enerjiden arınma maksadıyla yakılan bir ateşin üzerinden atlama geleneğidir. Gağan ile benzer yönleri; her ikisi de mevsimsel geçiş kutlamasıdır. Yine her ikisinde de toplumsal dayanışma ön plandadır. Renkli kıyafetler içerisinde (bazen sakal ve bastonla) kutlamanın efsanevi karakteri Baba Fingo figürü, yaşlı Gağan [7] figürüne benzemektedir. Türkiye genelinde asırlardır varlığını sürdüren baharın gelişi kutlaması *Nevruz*'u da burada anmak yerinde olacaktır. Kışın bitimiyle beraber yenilenme olarak da bilinen mevsimsel döngü kutlaması Nevruz İran, Kafkasya, Orta Asya bölgesinde bilhassa Türk toplulukları arasında asırlardır yaşatılan ve coşkuyla kutlanan bir gelenektir. Mart ayında (genelde 21 Mart ekinoksunda) kutlanan Nevruz'un içeriği tüm toplumlarda hemen hemen aynıdır. Gece-gündüzün eşitlendiği bugün yeni bir yılın başlangıcı kabul edilmektedir. Türkiye'de hemen hemen her topluluk bu önemli günü kutlamaktadır. Ev ev dolaşıp yiyecek toplama, maskeli figürler, bereket temennileri ile içeriği diğer kutlamalarla benzerdir. Yine Mayıs'ın ilk haftalarında kutlanan ve UNESCO'nun Somut Olmayan Kültürel Miras listesindeki *Hıdırellez* tıpkı *Kakava* gibi ateş, bereket ve yenilenme temalarıyla öne çıkan bahar geçişi kutlamaları arasındadır. Hıdırellez'in Gağan'la ilişkisi önemlidir zira Gağan, Hıdırellez'de merkezi rolde olan Hızır figürünün

7 Gağan kutlamalarının seyirlik oyununda yaşlı kılığına giren ak sakallı figür.

habercisi olma özelliğindedir. Bu çerçevede Tunceli Alevi topluluğunda Hızır Orucu olarak bilinen oruç pratiğinin Gağan'dan birkaç hafta sonra icra edilmeye başlanması, mevsimsel ritüellerin birbirini tamamlayan bir kültürel süreklilik ve döngüsellik içinde işlediğine işaret etmektedir. Dolayısıyla söz konusu ritüel pratikler mevsimsel geçişlere bağlı olarak birbirini takip eden ve bütüncül bir anlam ağı oluşturan gelenek zincirinin parçası olarak değerlendirilebilir.

Gağan ve Mitolojik Çerçeve

Gağan ve bu çalışmada ele alınan diğer kış ritüelleri incelendiğinde söz konusu kutlamaların "yeni yıl, kış gündönümü ve yeniden doğuş, arınma/temizlenme ile toplumsal dayanışma" temaları etrafında şekillendiği görülmektedir. Mantıksal retorik hemen hemen hepsinde aynıdır; kışın karanlık ve durağan döneminin geride bırakılarak doğanın yeniden canlanmasını simgeleyen yeni bir döngüye geçiş düşüncesidir. Dolayısıyla farklı coğrafyalarda farklı kültürel bağlamlarla icra edilse de ritüellerin içeriği benzer bir sembolik mantık üzerine inşa edilmiştir. Bununla birlikte Gağan yalnızca mevsimsel bir geçiş ritüeli olarak değerlendirilmemelidir. Cem erkânı, niyazlar, gülbanklar ve diğer inançsal pratiklerle iç içe geçmiş yapısı onu Tunceli Alevi topluluğunun kendine özgü inanç ve ritüel sisteminin yerel bir tezahürü hâline getirmektedir. Dolayısıyla Gağan Tunceli Alevi topluluğunun dinî-kültürel kimliğinin korunması ve aktarılmasında önemli bir işlev gören somut olmayan kültürel miras unsurlarından biri olarak değerlendirilebilir.

Gağan ritüeli mitolojik ve sembolik açıdan değerlendirildiğinde, zengin ve çok boyutlu bir anlam yapısına sahip olduğu görülmektedir. İlk olarak; takvimsel anlamda yeni yılın başlangıcını temsil etmektedir. Ancak burada söz konusu olan yeni yıl modern anlamda 1 Ocak'ta başlayan Gregoryen takvim yılı değildir. Nitekim dünyanın birçok bölgesinde antik dönemlerden itibaren zamanın başlangıcı ve yılın yenilenmesi resmî takvimlerden ziyade doğanın döngüsü, mevsimsel değişimler ve astronomik olaylar esas alınarak belirlenmiştir. Bu nedenle Gağan'da ifade bulan yeni yıl anlayışı doğanın ritmine dayanan mevsimsel bir zaman algısı olarak okunmalıdır. İkinci olarak; kış mevsiminden bahara, başka bir ifadeyle yeniden doğuşa geçişi simgeleyen mevsimsel geçiş ritüelidir. Bu geçiş doğanın yeniden canlanmasını, bereket, üretkenlik ve yaşamın sürekliliğine yönelik kolektif temennileri içermektedir. Toplumlar açısından yılın son ayları ile ilk aylarını kapsayan Kasım–Ocak dönemi sert iklim koşullarının hüküm sürdüğü, tarımsal üretimin durduğu ve mevcut stokların tüketildiği kritik bir zaman dilimidir. Kış mevsimine yeterli hazırlık yapamayan topluluklar açısından bu dönem tarih boyunca kıtlık, hastalık ve hatta toplumsal çözülme riski taşıyan yaşamsal bir eşik olarak deneyimlenmiştir. Bu nedenle kışın sona ermesi ve doğanın yeniden

canlanması, yaşamın devamlılığını güvence altına alan sembolik bir yeniden doğuş olarak anlamlandırılmıştır. Dolayısıyla ritüelin merkezinde doğanın yer aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kıtlık ve yoksunlukla özdeşleştirilen kış döneminden bolluk ve bereketin hâkim olduğu yeni döneme geçerken simgesel olarak buğday, ekmek ve benzeri unsurlar da bereketi temsil eden temel semboller olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte Gağan'ın yalnızca doğa merkezli veya din dışı bir ritüel olarak değerlendirilmesi eksik bir yaklaşım olacaktır. Zira dinî inançlar ile gündelik yaşam pratikleri tarihsel süreç içerisinde birbirini karşılıklı olarak şekillendirmiş ve iç içe geçmiştir. Bu yönüyle Gağan mevsimsel döngüye dayalı eski ritüel unsurlar ile Alevilik inanç sistemine ait cem erkânı, gülbanklar ve niyazların bütünleştiği senkretik bir yapıya sahiptir.

Bir önceki bölümde değinildiği üzere Asya'dan Avrupa'ya uzanan geniş bir coğrafyada farklı adlar ve uygulama biçimleriyle sürdürülen kış gündönümü ve yeni yıl kutlamalarının tarihsel süreç içerisinde her toplumun kendi dinî, kültürel ve toplumsal yapısı doğrultusunda "yeniden yorumlanarak" günümüze ulaştığı söylenebilir. Bu durum söz konusu ritüellerin zamanla yerel inanç sistemleriyle bütünleşerek kalıcı bir gelenek niteliği kazanmasına imkân sağlamıştır. Bu çerçevede Tunceli ve çevresindeki Alevi toplulukları tarafından yaşatılan Gağan geleneğinin kökenine ilişkin değerlendirmeler de ritüelin tek bir dinî geleneğe dayandırılamayacağını göstermektedir. Bununla birlikte günümüzde Gağan Tunceli Alevi topluluğu açısından tarihsel köken tartışmalarının ötesinde, Alevi inanç sistemi ve kültürel kimliğinin önemli bir bileşeni niteliği taşımaktadır. Benzer şekilde, mevsimsel geçiş ritüellerinin zaman içerisinde dinî anlamlarla yeniden yorumlanması yalnızca Gağan'a özgü bir durum değildir. Örneğin Hıdırellez kutlamaları da Hızır ve İlyas figürleri etrafında şekillenen dinî ve kültürel anlatılarla bütünleşmiştir. Bu bağlamda Gağan'ın Tunceli Aleviliğinde Hızır Orucu öncesinde gerçekleştirilen bir hazırlık ve geçiş ritüeli olarak anlam kazanması mevsimsel döngülerin tarihsel süreç içerisinde dinî ve kültürel anlamlarla yeniden yorumlandığını göstermektedir.

Gağan ritüelinde önemli bir yere sahip olan arınma ve temizlik uygulamaları da sembolik açıdan yeni döneme hazırlık anlamı taşımaktadır. Burada temizlik hem yaşam alanlarının fiziksel olarak temizlenmesi hem de bireyin ve topluluğun manevi anlamda arınmasını ifade etmektedir, ki eski yıla ait uğursuzluk, olumsuzluk, bereketsizlik ve kötü etkilerin geride bırakılarak yeni döneme arınmış bir şekilde girilmesi ritüelin temel amaçlarındandır. Arınma ritüelinin en belirgin sembollerinden birisi ise ateştir. Bazı yerel uygulamalarda ateşin yerini kül almakla birlikte her iki unsur da temizlenme, arınma, yenilenme ve yeniden başlangıç düşüncesini simgelemektedir.

Kökene Dair

Gağan ritüelinin kökeni tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte bazı kimselerin ritüeli Ermeni kültür ve dinî gelenekleriyle ilişkilendirmesine yönelik değerlendirmeleri göze çarpmaktadır. Bu kapsamda ritüelin tarihsel arka planı açıklanırken "Alevileşmiş Ermeni" gibi kavramsallaştırmalara başvurulduğu ve Gağan'ın mevcut biçiminin bu çerçevede yorumlandığı görülmektedir. [8] Hatta bazı çalışma ve söylemlerde Tunceli (Kürt) Alevilerinin tarihsel kökenine ilişkin Ermeni kimliği merkezli yorumlar ileri sürülmekte; bu çerçevede "İsa'ya tâbiler, Ali'ye mecburlar" şeklindeki ifadeler kullanılarak Tunceli (Kürt) Alevilerinin dinî ve kültürel kimliği Ermeni bir geçmiş üzerinden açıklanmaya çalışılmaktadır. Bir nevi "Hristiyan Ermeni" kimlik inşa edilmektedir. [9] Ancak bu tür yaklaşımlar literatürde genel kabul gören görüşler olmayıp tartışmalı değerlendirmeler arasındadır. Özellikle Gağan gibi geleneksel ritüellerin kökenini açıklarken ritüelin doğrudan Ermeni Hristiyanlığı ile ilişkilendirilmesi ve bu çerçevede Tunceli Alevi topluluğunun etnik-dinî kimliğinin açıklanmaya çalışılması metodolojik açıdan çeşitli sorunlar barındırmaktadır.

Açıktır ki Tunceli ve çevresi tarihsel süreçte Ermeniler dahil farklı etnik-dinî toplulukların bir arada yaşadığı bir bölge olmuştur. Bu tarihsel gerçeklik kültürel ve dinî etkileşimlerin varlığını doğal ve kaçınılmaz kılmakla birlikte tek başına herhangi bir ritüelin kökenini belirli bir topluluğa atfetmek için yeterli bir kanıt oluşturmamaktadır. Dolayısıyla yazılı tarihsel verilerle desteklenmeksizin ritüellerin kökenine ilişkin kesin yargılara ulaşılması ihtiyatla değerlendirilmelidir. Nitekim Gağan ile Orta Asya Türk kültüründe uzun yüzyıllardır kutlanan *Tsagaan/Çağan* geleneği arasındaki fonetik benzerlik veyahut Türk hükümdarları için kullanılan *Kağan* ile Gağan arasındaki ses benzerliği de dikkat çekici olmakla birlikte, bu benzerlikler tek başına ritüelin kökenine ilişkin kesin bir sonuca ulaşmayı mümkün kılmamaktadır. Gağan ritüelinin günümüzdeki formu dikkatle incelendiğinde, gülbank ile başlayan ve Hz. Ali'ye yönelik niyazlarla devam eden yapısı itibarıyla İslami referanslar içeren bir ritüel bütünlüğü sergilemektedir. Bu bağlamda ritüelin İslami çerçeveden koparılarak doğrudan Hristiyan Ermeni kökenine indirgenmesi ritüelin yapısını bozan değerlendirmelerdir. Öte yandan bölgede tarihsel süreçte yaşanan siyasi ve toplumsal gerilimler farklı inanç gruplarının kimliklerini koruma adına çeşitli refleksler geliştirmesine yol açmış olabilir. Ancak buradan yola çıkarak yapılan açıklamalar tarihsel bir veri olarak değil, yorumlayıcı bir

8 Tessa Hofmann, "Gağan (2)", *Alevi Ansiklopedisi,* (2 Temmuz 2025).

9 Müjgan Halis, "İsa'ya Tabiler, Ali'ye Mecbur: Alevileş(tiril)miş Ermeniler 100 Yıllık Öykülerini Anlatıyor", *Independent Türkçe*, (15 Kasım 2022).

perspektif olarak ele alınmalıdır. Nitekim Alevilik ile Ermeni Hristiyan geleneği teolojik ve ritüel açıdan birbirinden tamamen farklı iki ayrı inanç sistemidir. [10]

Sonuç

Doğu Anadolu tarih boyunca farklı medeniyetlere, topluluklara ve inanç sistemlerine ev sahipliği yapmış kadim bir coğrafyadır. Bu tarihsel yapı içerisinde topluluklar arasında kültürel etkileşim kaçınılmazdır. Söz konusu etkileşim ritüel pratiklerin de tek bir etnik ya da dinî aidiyet üzerinden açıklanamayacak ölçüde karmaşık bir karakter kazanmasına neden olmuştur. Bu çalışmada Tunceli Alevi topluluğu bağlamında ele alınan Gağan da belirli bir etnik veya dinî kimliğe indirgenemeyecek şekilde farklı kültür ve inanç sistemlerinin tarihsel süreç içerisinde yerel yorumlarla yeniden biçimlenmiş geleneksel bir ritüel olarak gözükmektedir.

Gağan ritüelinin temel anlamı çetin kış dönemi şartlarında toplumsal yardımlaşmanın hatırlatılması ve devamında gelecek olan yeni mevsim döngüsünün başlamasına yönelik beklentinin sembolik olarak ifade edilmesidir. Bu mevsimsel geçiş aynı zamanda yeni yılın başlangıcı olarak anlamlandırılmıştır. Bu minvalde eski yılın uğurlanmasıyla birlikte bereket, arınma, sağlık ve yenilenme temennileri ritüelin temel sembolik unsurlarını oluşturmaktadır. Doğa merkezli bu ritüel anlayışı Tunceli Aleviliğinde belirgin biçimde görülen doğa merkezli kutsallık tasavvuruyla da uyum göstermektedir. Bunun yanında Gağan tarımsal üretimin durma noktasına geldiği kış döneminde toplumsal dayanışmayı güçlendiren önemli bir sosyal işleve de sahiptir. Ev ev dolaşarak yiyecek toplanması, lokma paylaşımı ve ihtiyaç sahiplerinin gözetilmesi gibi uygulamalar toplumsal dayanışmayı pekiştiren yönünü ortaya koymaktadır.

---

10 Ermeni Hristiyan geleneğinde 1 Ocak günü kutlanan yeni yılın "Gagant" olarak isimlendirildiği belirtilir. Söz konusu yeni yıl esasında Hristiyan dünyanın Noel'idir. O gün kılık değiştirerek insanları eğlendiren ak sakallı figür de Noel babadır. (Bkz. Cahit Külekçi, "Türk-Ermeni Sosyal Münasebetleri", *Tarihte Türkler ve Ermeniler: İlkçağ & Ortaçağ*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, (Ankara: 2014) cilt: I, s. 15-54.) Birlikte yaşamın getirdiği sonuçlar açısından bir isim transferi olmuş alabilir ancak açıktır ki çalışmada ele alınan Gağan ritüeli hem içerik hem inanç dünyası açısından Ermeni geleneğin yılbaşısı Gagant'tan tamamıyla farklı bir yapıdadır. Tunceli'nin tarihsel gelişimine yönelik bazı kaynaklar için bkz. İbrahim Yılmazçelik, "Osmanlı Döneminde Dersim'de Sosyal Yapı ve Dersim Aleviliği", *Alevilik Araştırmaları Dergisi,* Sayı 3, (2012), s. 1-38, "Dersim Sancağı'nın Tarihi ve İdari Gelişim Seyri", *Tarih ve Gelecek*, 2/1, (2016), s. 8-49; M. Abdulhalûk Çay, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Kültürel Yapısı*. Turan Kültür Vakfı, İstanbul, (1994); Erhan Taş, "19. Yüzyıl Sonları ve 20. Yüzyıl Başlarında Dersim ve Yakın Çevresinde Dersim Aşiretleri ve Ermeni İlişkileri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 32/2, (2022), s. 807-816; Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmeler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, (Ankara: 1988), Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*, İletişim Yayınları, (İstanbul: 2018); Hıdır Öztürk, *Tarihimizde Tunceli ve Ermeni Mezalimi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, (Ankara: 1984).

Gağan, günümüzde Türkiye'de ağırlıklı olarak Alevi toplulukları tarafından yaşatılan bir kış dönemi ritüeli olmakla birlikte, işlevi bakımından yalnızca yerel bir uygulama değildir. Dünyanın farklı coğrafyalarında benzer zaman dilimlerinde gerçekleştirilen yeni yıl ve mevsim geçiş kutlamalarıyla ortak özellikler taşıyan geniş bir kültürel örüntünün parçasıdır. Özellikle paylaşma, dayanışma ve bereket temaları etrafında şekillenen uygulamalara Asya'dan Avrupa'ya uzanan geniş bir coğrafyada benzer sembolik anlam alanına sahiptir. Her toplum bu ortak ritüel çekirdeğini kendi inanç sistemi ve yerel kültürel dokusu doğrultusunda yeniden yorumlamıştır. Gağan'ın günümüzde taşıdığı tarihsel, kültürel ve toplumsal değeri dikkate alındığında Hıdırellez gibi Somut Olmayan Kültürel Miras unsuru olarak değerlendirilmesi bir mirasın korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması adına önem taşımaktadır. [11]

11 Gağan geleneğinde öne çıkan toplumsal birliktelik, dayanışma ve ortak katılım anlayışı genel olarak değerlendirildiğinde Birleşmiş Milletler (BM) tarafından belirlenen 17 Sürdürülebilir Kalkınma Amacı kapsamında yer alan ilk iki hedef "Yoksulluğa Son" ve "Açlığa Son" ile 11. hedef olan "Sürdürülebilir Şehirler ve Topluluklar" amacıyla uyumlu bir toplumsal işlev sergilemektedir.

Kaynakça

Bakan, Dilek (2011). "Alevi Bektaşi Geleneğinde Hubyâr Sultan", *Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi)*.

Birleşmiş Milletler (2026). "Türkiye, Türkiye Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları", https://turkiye.un.org/tr/sdgs (Erişim: 27.07.2026).

Çay, M. Abdulhalûk (1994). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Kültürel Yapısı*. Turan Kültür Vakfı, İstanbul.

_____ (1985). "Tunceli Mezar Taşları ve Türk Kültüründeki Yeri", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XXIII/1–2, Ankara.

Güney, Hazal; Koçak, Nilay; Mutlu, Kader (2024). "Erzincan'da Yaşayan Alevilerin Hızır Ayındaki İnanç ve Pratiklerine Dair Bazı Tespitler (Mertekli Köyü Örneği-Hızır Dergâhı)", *TURAN-SAM,* Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi, cilt: XVI, sayı: 62, s. 374-381.

Halaçoğlu, Yusuf (1988). *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmeler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Halis, Müjgan (2022). "İsa'ya Tabiler, Ali'ye Mecbur: Alevileş(tiril)miş Ermeniler 100 Yıllık Öykülerini Anlatıyor", *Independent Türkçe,* (15 Kasım), https://www.indyturk.com/node/575921/haber/isaya-tabiler-aliye-mecbur-alevileştirilmiş-ermeniler-100-yıllık-öykülerini (Erişim: 27.07.2026).

Hofmann, Tessa (2025). "Gağan (2)", *Alevi Ansiklopedisi*, (2 Temmuz), https://www.aleviansiklopedisi.com/madde-x/gagan-2-5699/ (Erişim: 27.07.2026).

Külekçi, Cahit (2014). "Türk-Ermeni Sosyal Münasebetleri", *Tarihte Türkler ve Ermeniler: İlkçağ & Ortaçağ*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, (Ankara), cilt: I, s. 15-54.

Öztürk, Hıdır (1984). *Tarihimizde Tunceli ve Ermeni Mezalimi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.

Taş, Erhan (2022). "19. Yüzyıl Sonları ve 20. Yüzyıl Başlarında Dersim ve Yakın Çevresinde Dersim Aşiretleri ve Ermeni İlişkileri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 32/2, s. 807-816.

Yıldırım, Rıza (2018). *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yılmazçelik, İbrahim (2012). "Osmanlı Döneminde Dersim'de Sosyal Yapı ve Dersim Aleviliği", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, sayı 3, s. 1-38.

_____ (2016). "Dersim Sancağı'nın Tarihi ve İdari Gelişim Seyri", *Tarih ve Gelecek*, 2/1, s.8-49.

Bölüm 3

Karnavalesk Bağlamda Gağan ve Gağan'da Müziğin İşlevi

Erkan Mengüş[1]

Hüseyin Kara[2]

Giriş

Kültür kavramı, toplumsal belleğin oluşumu, kimliğin inşası ve kuşaklar arası aktarım süreçlerindeki belirleyici rolü nedeniyle sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde uzun yıllardır tartışılan temel araştırma alanlarından biridir. Tylor kültürü *"bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve toplumun bir üyesi olarak insan tarafından edinilen diğer yetenek ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür"* şeklinde tanımlamaktadır[3]. Bu çok yönlü ve karmaşık yapısıyla kültür, insanlık tarihi boyunca varlığını sürdürmüş ve herhangi bir topluma ait bireylerin hayata bakış açılarını, inançlarını ve kimliklerini belirleyen en önemli unsurların başında gelmiştir. Bu nedenle her birey içinde yaşadığı toplumun kültürel izlerini taşımış ve aidiyetlerini bu izler üzerinden yansıtmışlardır. Bu nedenle kültürün veya kültüre dair pratiklerin muhafaza edilmesi, korunması, sürdürülmesine destek olunması büyük ya da küçük fark etmeksizin her toplum ve birey için başlıca görevlerden birisi olmuştur. Zira kültürel pratikler zaman zaman bireyden topluma zaman zamansa toplumdan bireye doğru bir akışkanlık halinde olan, ikisinin birbirleriyle olan bağını tesis eden ve kalabalıklar içindeki ayırt ediciliği sağlayan en önemli işaretlerdir. Bu yönüyle her insanın bir 'kültürel kimliği' vardır demek yanlış olmayacaktır. Kültür taşlaşmış ve katı bir kavram olmaması nedeniyle sürekli devinim halinde olan, değişen ve gücünü de değişen koşullara göre uyum sağlayabilmesinden alan bir kavramdır. Bu nedenle zaman içinde koşulların değişmesi, şartların iyileşmesi veya kötüleşmesi

1 Arş. Gör. Dr., Munzur Üniversitesi, Müzik Bölümü, Müzik Bilimleri ASD, erkanmengus@munzur.edu.tr, https://orcid.org/0000-0002-8796-8369

2 Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi, Müzik Bölümü, Müzik Bilimleri ASD, huseyinkara@munzur.edu.tr, https://orcid.org/0000-0002-7094-554X

3 E. B. Tylor, *İlkel Kültür*, çev. E. Kanat, Çavdar Yayıncılık, Ankara 2024, s. 19.

???

gibi toplumu ve bireyi etkileyen gelişmeler kültürü ve ona dair pratikleri etkilese de yok etmez. Kültür süptil yapısıyla varlığını sürdürür ve bir şekilde kendini hissettirir. Somut olan ve somut olmayan olarak ikiye ayırabileceğimiz kültür ürünleri, toplumun hafızasında yer alabileceği gibi, gözle görülür bir vaziyette de var olabilmektedir. Somut olmayan kültürel miras kapsamında değerlendirebileceğimiz müzik, toplumsal bellek, kimlik inşası ve kültürel aktarım süreçlerinde etkin bir işleve sahip olup sözlü kültür geleneğinin en güçlü taşıyıcılarından biri olarak öne plana çıkmaktadır. *"Somut olmayan kültür ürünlerinin en önemli özelliği, bu alandaki kültür analizinin daha çok bir topluluğun dünya algısını ve kadim felsefesini çözümleyebilmek adına araştırmacıya kazandıracaklarıdır"*[4]. Sosyal yaşam içerisindeki en önemli kültürel pratiklerden birisi ritüellerdir. Bu noktadan hareketle Gağan ritüeli, Tunceli/Dersim bölgesinde günümüzde tüm bileşenleriyle yeniden hatırlanmakta olan kadim bir kültürel pratik olarak karşımıza çıkmaktadır.

BM Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları Bağlamında Gağan

Sürdürülebilir kalkınma hedefleri içerisinde yer alan 11.4 numaralı alt hedef, kültürel ve doğal mirasın korunmasını hem korumacı bir yaklaşım olarak hem de toplumsal hafızanın ve kültürel çeşitliliğin sürdürülebilirliği açısından stratejik bir alan olarak ele almaktadır. Bu çerçevede kültürel miras, maddi kalıntıların ötesinde, toplumların yaşam pratiklerini, ritüellerini, inanç sistemlerini ve kolektif anlam dünyalarını da kapsayan geniş bir yapıya işaret etmektedir. Dolayısıyla ritüeller, sözlü gelenekler ve performatif kültürel pratikler, bu mirasın yaşayan bileşenleri olarak değerlendirilmekte; korunmaları ise kültürel sürekliliğin sağlanması açısından temel bir gereklilik hâline gelmektedir. Bu bağlamda Gağan ritüeli gibi yerel ve karnavalesk nitelik taşıyan kültürel pratikler, yalnızca belirli bir topluluğun geleneksel eğlence biçimi olarak değil, aynı zamanda somut olmayan kültürel mirasın önemli bir parçası olarak ele alınmalıdır. Ritüelin içerdiği müzik, oyun, paylaşım ve mevsimsel geçiş temaları; toplumsal hafızanın yeniden üretilmesine katkı sağlamakta ve kültürel çeşitliliğin görünür kalmasına imkân tanımaktadır. Ancak modernleşme, kentleşme ve kültürel homojenleşme süreçleri, bu tür yerel ritüellerin sürdürülebilirliğini tehdit edebilmektedir. Bu nedenle söz konusu pratiklerin belgelenmesi, akademik olarak incelenmesi ve kültürel politika alanında desteklenmesi, yalnızca yerel topluluklar açısından değil, küresel kültürel mirasın bütünlüğü açısından da önem taşımaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, Gağan ritüelinin korunması ve yaşatılması, sürdürülebilir kalkınma hedeflerinin kültürel boyutuyla doğrudan örtüşmekte; kültürel

4 Banu, Mustan Dönmez. *Etnomüzikolojinin Temel Kavramları*, Bağlam Yayınları, İstanbul 2019, s.111.

mirasın yalnızca geçmişe ait bir unsur değil, aynı zamanda güncel toplumsal yaşamın dinamik bir bileşeni olduğunu ortaya koymaktadır.

Gağan ritüelinin karnavalesk kuramla ilişkisi ve ritüelin kendi içerisindeki aşamalarına değinmeden önce, ritüel kavramı ile ritüelin toplum içerisindeki işlevlerine değinmek yerinde olacaktır.

Ritüel ve Ritüelin Toplumsal İşlevleri

Ritüeller bir toplumda kültürel yapı içerisindeki dinamizmi sağlayan sosyokültürel bir olgu olarak kültürün önemli bir bileşenidir. Belirli periyodik süreçler içerisinde döngüsel bir halde, genellikle kalıplaşmış ve katı kuralları olan ve işlevsel yapısıyla göze çarpan ritüeller, geleneksel yapıya sahip hemen her toplumda varlığını sürdürmüştür. Bir tanımlama yapacak olursak *"belirli bir topluluğun, kendi kültürü ve dünya algısına uygun olarak belirli bir değer atfettiği özel günler, anlar ve durumlar için oluşturduğu, anlam içeren sembollerle yüklü davranış kalıplarının tümüne verilen addır"*[5]. Ritüeller, toplumsal birlikteliğin ve kolektif aidiyet duygusunun yeniden üretilmesinde önemli bir işleve sahiptir. Bir topluluğa ait ortak değerler, inanç sistemleri ve kültürel kodlar ritüel pratikler aracılığıyla görünür hâle gelmekte ve kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Bu yönüyle ritüeller yalnızca belirli davranış kalıplarının tekrarından ibaret olmayıp aynı zamanda toplumsal hafızanın korunmasına, ortak kimlik bilincinin güçlendirilmesine ve bireylerin kendilerini ait oldukları topluluğun bir parçası olarak hissetmelerine katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla ritüeller, topluluğun kültürel sürekliliğini sağlayan ve ortak anlam dünyasını canlı tutan temel unsurlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Cohen *"insanlar topluluğu simgesel olarak kurar, böylelikle de onu bir anlam kaynağı ve ambarı haline getirip kimliklerinin bir göndergesine dönüştürürler"* diyerek topluluğun simgeler aracılığıyla oluşturduğu anlam dünyasına vurgu yapar[6].

Ritüeller, toplumsal yapı içerisindeki anlam ve işlevleri doğrultusunda çeşitli biçimlerde tasnif edilmekte; geçiş/giriş ritüelleri, takvimsel ritüeller ve bunalım ya da kriz dönemi ritüelleri ise en yaygın kabul gören sınıflandırma biçimlerini oluşturmaktadır[7]. Bu sınıflandırma içerisinde çalışmamız itibariyle başlıca dikkate almamız gereken tür takvimsel bir diğer adıyla mevsimsel ritüellerdir.

---

5 Mustan Dönmez, age., s. 215.

6 Anthony P. Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. Mehmet Küçük, Dost Yayınlar, Ankara 1999, s.134.

7 Kasım Kahraman, "Ritüellerin toplumsal etkileri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (21), 227–236, 2010, 231.

Honko'ya göre takvimsel ritüeller;

> Bunlar, dönemler halinde ortaya çıkan, topluluk tarafından organize edilen ve sosyo-ekonomik mevsimlerin çoğunlukla başında ya da sonunda yapılan ritlerdir. Bunlar doğanın gözlemlenmesi sonucu ortaya çıkan doğal takvimi izledikleri, ekonomik ilişkilere dayandırılan ekonomik takvimi takip ettikleri ve sosyal etkileşimi düzenleyen bayram takvimini izledikleri için yazılı hiçbir takvim bulunmamasına rağmen takvimsel ritler olarak adlandırılır[8].

Takvimsel ritüellerin ortaya çıkışında doğa olayları ve üretim ilişkileri belirleyici bir rol üstlenmektedir. Özellikle tarım ve hayvancılığa dayalı geleneksel toplumlarda mevsimsel değişimler, yalnızca iklimsel bir dönüşüm olarak değil; toplumsal yaşamın yeniden düzenlenmesini gerektiren önemli eşikler olarak algılanmıştır. Bu nedenle yılın belirli dönemlerinde gerçekleştirilen ritüeller, topluluğun doğayla kurduğu ilişkinin sembolik bir yansıması niteliği taşımaktadır. Kışın sona ermesi, baharın gelişi, hasat döneminin başlaması ya da yeni yılın karşılanması gibi süreçler, ritüeller aracılığıyla toplumsal hafızada anlamlandırılmakta ve kolektif katılımla görünür hâle getirilmektedir.

Takvimsel ritüellerin önemli özelliklerinden biri de tekrar eden döngüsel yapılarıdır. Belirli zaman aralıklarında yinelenen bu ritüeller sayesinde topluluk üyeleri ortak zaman algısı etrafında bir araya gelmekte ve kültürel süreklilik yeniden üretilmektedir. Böylece ritüeller, yalnızca mevsimsel geçişleri işaret eden uygulamalar olmaktan çıkarak topluluğun geçmişle olan bağını koruyan ve geleceğe yönelik ortak beklentilerini şekillendiren kültürel pratikler hâline gelmektedir. Ayrıca bu ritüeller aracılığıyla toplumsal dayanışma güçlenmekte, bireyler arasındaki aidiyet ilişkileri pekişmekte ve ortak kimlik bilinci yeniden üretilmektedir. Bu yönüyle takvimsel ritüeller, doğa ile insan arasındaki ilişkinin kültürel düzlemde anlamlandırıldığı önemli sembolik alanlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Karnavalesk Bağlamda Gağan

Gağan ritüelinin işleyişine bakıldığında, aşağı bölümlerde daha detaylandırılmakla birlikte, içerikte karnavalı andıran öğelerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada karnaval ve karnavalesk kavramlarına değinmekte fayda vardır. *"Karnaval Bahtin için antropolojik terimler ile tanımlanan bir çeşit "pro-tür/janr"dır"*[9]. Karnavalın boyutlarını Bakhtin şu şekilde özetler.

---

8 L. Honko, "Ritüellerin oluşum süreci", çev. Ruhi Ersoy, Çev, *Milli Folklor*, (69), 129–140, 2006, s. 132.

9 C. Brandist, *Bahtin ve Çerçevesi: Felsefe, Kültür ve Politika*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011,

a) Hiyerarşik yapının ve onunla bağlantılı korku, yüceltme (saygı) ve âdâbı muâşeret biçimlerinin askıya alınması;

b) İnsanlar arasındaki mesafenin ortadan kalkması ve böylelikle insanlar arasında özgür ve samimi temasın başlaması;

c) Hayatın doğal akışından bir kopuş olarak acayipliğin veya yabansılığın yeşermesi;

d) Değerlere, düşüncelere, fenomenlere ve şeylere karşı özgür ve samimi bir tutum benimsenmesi ve böylelikle kutsallık ile kutsallığa saygısızlık arasında, yüksek ile alçak arasında vb. temasların farklı kombinasyonlarına yeşermesi:

e) Yeryüzünün ve bedenin üretken güçleri vurgulanarak dine ve kutsal şeylere karşı saygısızlık, müstehcenlikler ve semavî olanı yeryüzüne indirme, dünyevî kılma;

f) Mecazî ölüm ve dirilme aracılığıyla bir karnaval kralı seçme, karnaval kralını taçlandırma ve tacını alma ritüeli;

g) Simgesel düzenin göreceliğinin yüceltilmesi[10].

Karnavalesk bağlamda ele alınan Gağan ritüeli, Türkiye'nin değişik illerinde başka adlarla ve değişik şekillerde icra edilmekle birlikte en özgün şekilde Tunceli/ Dersim bölgesinde icra edilmekte ve günümüzde de yoğun şekilde sahiplenilmektedir. Gağan ritüeli *Kahl Gağan* adıyla da bilinmekte olup bu ritüeli Gültekin *"Kahl Gağan, Batı Asya'da mevsimsel dönüşümlerin belirgince hissedildiği enlemlerde yaşayan ve çoğunlukla tarım, hayvancılık gibi doğaya bağımlı geçim biçimlerine sahip topluluklarda da gözlemlenebilen takvimsel bir geçiş ritüelidir"* şeklinde tanımlamaktadır[11]. Yine Gültekin, Gağan hususunda *"kış ve bahar döngüsü, dünya üzerindeki pek çok kültürde ölüm ve yaşam, kıtlık ve bolluk, eski ve yeni gibi sembolik dikotomilerle örülüdür. Khal Gağan da Dersimli Aleviler için eskiyen yılın uğurlanıp yeni yılın karşılandığı kutsal bir geçiş evresidir"* aktarımında bulunmaktadır[12]. Gağan ritüelinde kalabalık bir şekilde evlerden çeşitli yiyecekler toplanır, sonrasında ise toplanan bu yiyecekler eşit şekilde dağıtılır ve yenir, kalan yiyecekler ise köyün en fakir evine verilir[13]. Gağan ritüelinin temelinde yalnızca takvimsel bir geçiş düşüncesi bulunmamakta,

---

s. 207.

10 C. Brandist, age., s. 208-209.

11 Ahmet Kerim Gültekin, "Dersimli Alevilerde "Khal Gağan" Ritüelleri", *Dersim Üç Dağ İçinde* içinde, Nota Bene Yayınları, Ankara 2019, s. 195.

12 Ali Kerim Gültekin, agm., s. 195.

13 Hüseyin Aygün, (2015). "Gağan", *Birgün Gazetesi,* 01.01.2015. https://www.birgun.net/makale/gagan-79388

bunun yanında toplumsal dayanışmayı yeniden üreten kolektif bir paylaşım kültürü de yer almaktadır. Ritüel süresince gerçekleştirilen yiyecek toplama ve dağıtma pratiği, bireysel mülkiyet anlayışının geçici olarak geri plana itilerek ortaklaşmacı bir yapının ön plana çıkarıldığını göstermektedir. Özellikle toplanan yiyeceklerin topluluk içerisinde eşit biçimde paylaşılması ve geriye kalan kısmın ihtiyaç sahibi ailelere verilmesi, ritüelin sosyal adalet ve dayanışma boyutunu görünür kılmaktadır. Bu durum, Gağan'ın eğlence ya da mevsimsel bir kutlama olmasının ötesinde, topluluk üyeleri arasındaki sosyal bağları güçlendiren bir yeniden paylaşım mekanizması işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır.

Bunun yanı sıra ritüel boyunca gerçekleştirilen ziyaretler, toplu dolaşmalar ve evler arasında kurulan karşılıklı etkileşim, köy yaşamındaki kolektif aidiyet duygusunu pekiştirmektedir. Özellikle kırsal yaşam içerisinde yılın sert kış koşullarına denk gelen bu süreçte, topluluk üyelerinin bir araya gelmesi sosyal dayanıklılığı artıran sembolik bir anlam taşımaktadır. Bu yönüyle Gağan, eski yılın uğurlanıp yeni yılın karşılanmasını temsil eden kutsal bir geçiş evresi olmasının yanında, toplumsal birlikteliğin, paylaşmanın ve kolektif hafızanın yeniden üretildiği kültürel bir alan niteliği de taşımaktadır.

Gağan bakıldığında belirli bir zaman diliminde hem dini hem de sosyal pratiklerin icra edildiği bir süreçtir. Kul (2015) bu süreci bir kalıp olarak ele almakta ve bu kalıbı sırasıyla *"oruç, arınma, canlandırma, yiyecek toplama, topluca yeme ve kutlama, talih ve kısmet arayışı, ağaç dalı yakma-kül dökme"* olarak sıralamaktadır[14]. İnançsal açıdan oruç, cem ritüeli gibi pratikler gerçekleştirilirken, ek olarak folklorik ve seyirlik bir oyun olan *'Kahl u Fatık/ Khalkêk'* oyunu icra edilmektedir. Gağan ritüelinin bu bölümünde ise oyun müzik eşliğinde icra edildiğinden, bu bölüm çalışma açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma Gağan ritüelinde gerçekleştirilen inançsal etkinliklerden öte sosyal ve folklorik bir öğe olan *'Kahl u Fatık/Khalkêk'*a odaklanmaktadır. Ritüelin bu kısmı ise Kul'un aktarımına göre şu şekilde yürütülmektedir.

> Ölüp-dirilmenin, bayılıp-ayılma biçiminde görüldüğü Khalkêk oyunu, biri kadın kılığına giren diğeri yaşlı adam kılığına bürünen ve yüzüyle elleri karartılan üç erkek icracı, bir çalgıcı ve köylülerin katılımıyla gerçekleştirilir. Genç köylülerin kaçırdığı gelini bulamayan Khal bayılır. Gelin, gelip bayılan yaşlı kocasının başında dövünür, sonra ağzına çişini yaparak onu ayıltır. Khal, ayılınca gelin de

14 Ali Ekber Kul, (2015). *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkêk Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi,* Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi, İstanbul 2015, s. 6-7.

> etraftakiler de neşelenir. Daha önce arındırma işleviyle gördüğümüz su, ritüelin bu bölümünde yaşam veren güç olarak şekillenmektedir[15].

Burke, Avrupa halk kültürlerini incelediği çalışmasında festival, karnaval ve şenliklerin içeriğiyle alakalı vermiş olduğu bilgiler önemlidir. Her ne kadar Anadolu ile karşılaştırıldığında coğrafya farklılığı olsa da toplumların benzer davranışlara ve inançlara sahip olabileceğini göstermesi açısından Burke'ün şu aktarımları önemlidir.

> Yeniçağ başında Avrupa'da bu festival, şenlik ateşlerinin yakılıp üzerinden atlandığı, nehirlerde yıkanılıp, suya ağaç dallarının batırılıp çıkarıldığı bir çok töreni kapsardı. Ateş ve su arınmanın ortak simgeleriydi, dolayısıyla festivalin yenilenme, yeniden doğma anlamı taşıdığını ileri sürmek akla yatkın olacaktır; hatta bereket, doğurganlık anlamı da, çünkü gelen hasadın iyi mi yoksa kötü mü olacağına ya da bir kızın o yıl evlenip evlenmeyeceğine ilişkin ilahi töreler de bu sırada yapılırdı[16].

Gağan ritüelindeki karakterlere bakıldığında erkeğin kadın kılığına girdiği, yaşlı karakterinin ise örneğin yanındaki kadın karakterin kaçırılması ile 'aşağılandığı' görülür. Bakhtin'in de aktardığı gibi *"folk eğlencesinin vazgeçilmez öğelerinden biri taklitti, yani, giysilerin ve toplumsal imgenin yenilenmesi. Başka bir temel öğe de, hiyerarşik düzeylerin tersine çevrilmesiydi"*[17]. Gağan ritüelinde yaşlı karakter eski yılı temsil etmektedir. Bölge açısından düşünüldüğünde ise 'yaşlı' insanlara yüklenen bilgelik veya önderlik rollerine karşın bu ritüelde zıt anlam yüklenmesi karnavalesk bağlamda düşünülebilecek diğer bir durumdur. Bakhtin'in yorumu da bu hususta açıklayıcı olmaktadır. *"Aslında bayram ritüeli bizzat zaman oyunu, yenide eskiyi şekillendirerek, hiçbir şeyin kendisini daimileştirmesine izin vermeyerek, aynı anda hem öldüren hem doğuran zaman oyununu yansıtma eğilimi taşıyordu"*[18].

Aynı zamanda folklorik bir ritüel olan Gağan ritüelinin içeriğine bakıldığında her ne kadar inanca yönelik öğeler olsa da bu ritüel aynı zamanda mizahi öğeler de içermektedir. Gerçekleştirilen oyunun içeriğine sadece baş karakterler değil o an orada olan izleyiciler de oyuna dahil olabilmekte ve ortamda gülmecenin varlığı söz konusu olabilmektedir. Bakhtin'in edebiyat bağlamında ele aldığı mizah hususu bu çalışma bağlamında da yol gösterici olmaktadır. Bakhtin şunları aktarmaktadır.

---

15 Ali Ekber Kul, agt., s. 9.

16 Peter Burke, (1996). *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü,* (Çev. Göktuğ Aksan), İmge Kitabevi, Ankara 1996, s. 206.

17 M. Bakhtin, *Karnavaldan Romana,* Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 102.

18 M. Bakhtin, *age.,* s. 102.

> Ortaçağ'da folk mizahı yüksek ideoloji ve edebiyatın resmi alanının dışında var olmuş ve gelişmişti, ama tam da gayri resmi var oluşundan dolayı, olağandışı bir radikalizm, özgürlük ve acımasızlık taşıyordu. Bir taraftan, gülmeyi yaşam ve ideolojinin her resmi alanından yasaklamış olan Ortaçağ, bir taraftan da ona bu alanlar dışında olağandışı serbest ve kuralsız olma ayrıcalığını bahşetmişti: Pazar meydanında, bayramlarda, karnavalesk eğlence edebiyatında[19].

Yukarıdaki alıntıdan hareketle toplumların gündelik yaşamlarında görülemeyecek veya hoş görülemeyecek davranışların -örneğin erkeğin kadın kılığına girebilmesi, yaşlı karaktere yönelik hareketler- bu ritüele has bir etkinlik olarak görülmektedir. Gağan ritüelinin içeriğinde takvimin ve mevsimsel dönüşümlerin izdüşümünü de görmek mümkündür. Gağan ritüelinin içeriğinde yalnızca inançsal ve kültürel semboller değil, aynı zamanda toplumsal gerilimleri geçici olarak askıya alan mevsimsel dönüşüm temaları da belirgin biçimde görülmektedir. Ritüelde gerçekleştirilen kılık değiştirme pratikleri, gündelik hayatın olağan hiyerarşilerinin tersine çevrilmesi, yaşlılık-gençlik, kadınlık-erkeklik gibi kategorilerin mizahi bir zeminde yeniden kurulması, Bakhtin'in karnaval kavramıyla doğrudan ilişkilendirilebilecek unsurlar arasında yer almaktadır. Özellikle yılın eski döngüsünün kapanıp yeni zamanın başlamasını temsil eden Gağan süreci, sadece takvimsel bir geçiş değil; aynı zamanda toplumsal düzenin sembolik olarak yeniden üretildiği liminal (eşiksel) bir alan oluşturmaktadır. Bu bağlamda ritüel içerisinde görülen taşkınlık, gülme, maskelenme ve rol değişimleri, bireylerin gündelik yaşamda tâbi oldukları normlardan kısa süreliğine uzaklaşmalarına olanak sağlamaktadır.

Gağan ritüelinde görülen bu dönüşüm hali, doğanın kıştan bahara yönelen döngüsel hareketinin toplumsal yaşamdaki karşılığı olarak da okunabilir. Kış mevsiminin durağanlığı ve bir anlamda ölüm metaforunun yerini yeni yılın bereket, yenilenme ve canlılık beklentisine bırakırken, ritüelin mizahi yapısı da bu geçişin toplumsal düzeyde yumuşatılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Gağan'daki gülme ve oyun unsurları yalnızca eğlenceye yönelik değil; aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlendiren, kolektif hafızayı tazeleyen ve mevsimsel dönüşümü sembolik düzlemde görünür kılan işlevsel öğeler olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle Gağan, Bakhtin'in karnavalesk dünya anlayışında ifade ettiği gibi, geçici bir özgürleşme alanı yaratarak toplumun resmi ve gündelik normlarının dışında alternatif bir toplumsal atmosfer meydana getirmektedir.

Bakhtin karnaval bağlamında mevsimsel dönüşümlerle ilgili şunları aktarmaktadır.

---

19 M. Bakhtin, *age.,* s. 92.

> Burada, mevsim değişiklikleriyle, güneş ve ayın evreleriyle, bitki örtüsünün ölümü ve dirilmesiyle ve tarım mevsimlerinin birbirini izlemesiyle olan bağlantı ön plana çıkıyordu. Bu ardışıklıkta yeni veya yenileyen her şey, yaklaşmakta olan her şey olumlu bir öğe olarak vurgulanır. Ve bu öğe de, daha geniş, daha derin bir anlam kazanır: İnsanların daha mutlu bir geleceğe, daha adil bir toplumsal ve ekonomik düzene, yeni bir hakikate dair umutlarını ifade eder[20].

Gağan ritüelinde ev ev dolaşan karakterlerin yanı sıra çevrede bulunan diğer topluluk da bu icraya katılabilmekte ve eşlik edebilmektedirler. Yani icracı konumunda olanlar ile izleyenler arasındaki sınır ortadan kalkabilmektedir. Özellikle yaşlı karakterin yanında kadın kılığına girmiş erkek karaktere yönelik olan hareketler topluluğun icraya katılmasına yöneliktir. Ek olarak çevrede bulunan insanların yöreye has oyunlar oynaması, kalabalık şekilde evlerin dolaşılması ve yiyecek toplanması verilebilecek diğer örneklerdir. Hatta günümüz Gağan etkinliklerinde şehrin yönetici kesiminin bu etkinliklere katılması bu etkinliğin geniş bir sosyal tabakaya yayılmasının da bir göstergesidir. Bakhtin'in de aktardığı gibi;

> Alt ve orta sınıf ruhbanları, din öğreticileri, öğrencileri ve korporasyon mensupları, bu folk eğlencelerinin asıl katılımcılarıydı. Bu toplumsal gruplardan hiçbirine bağlı olmayan ve o dönemde sayıca kalabalık olan diğer örgütlenmemiş birimlerin mensupları da bu gruba katılıyorlardı. Ama ortaçağ folk mizah kültürü aslında tüm insanlara aitti. Gülmenin hakikati herkesi kucaklayıp coşturuyordu; hiç kimse buna direnemiyordu[21].

Bakhtin'in işaret ettiği bu kapsayıcı ve sınıfsal sınırları aşan gülme kültürü, karnavalesk pratiklerin yalnızca belirli toplumsal gruplara ait bir eğlence biçimi olmadığını; aksine toplumsal hiyerarşileri geçici olarak askıya alan kolektif bir deneyim alanı oluşturduğunu göstermektedir. Bu çerçeve, Gağan ritüelinde gözlemlenen katılımcı yapının ve mizahi performansların da anlaşılmasına teorik bir zemin sunmaktadır.

Gağan'da Müziğin İşlevi

Attali, tarihsel manada müziğin işlevini *"şiddetin kontrol edilebilir olduğunu, dolayısıyla toplum halinde yaşamanın mümkün olduğunu göstermektir"* şeklinde açıklamaktadır[22]. Ayrıca Attali; müziğin yararlılığı, işlevi ve ilk kullanımı hususunda değerlendirme yaparken, genellikle değerlendirme yapanların

---

20 M. Bakhtin, *age.,* s. 101.

21 M. Bakhtin, *age.,* s. 103.

22 J. Attali, *Gürültüden Müziğe*, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 35.

müziğin vermiş olduğu zevke odaklandığını fakat müziğin estetik değerinin de ötesine geçerek eski toplumlardaki işlevi ve birincil anlamına odaklanmak gerektiğini söylemektedir[23]. Bunu da eski toplumlardaki ritüeller üzerinden düşünmek mümkündür. Yani müzik ritüellerdeki etkinliklere katılımda bir katalizör görevi görür. *"Müzik performansı ya da sesin algılanması, güçlü duygusal tepkileri harekete geçirme potansiyeline sahiptir ve sembolik çağrışımları iletmesi nedeniyle uygun bir ortam sağlar"*[24].

Attali, Hollandalı ressam Bruegel'e ait olan *Karnavalla Büyük Perhizin Kavgası* tablodaki görselin incelemesinde kural ve kuralsızlık, zenginlik ve fakirlik gibi karşıtlıklara değindiği gibi müziğe de değinmiştir.

> Dini bir kural olan büyük perhiz ile perhizin şenliklerde ihlal edilmesi arasındaki çatışmayı gösteren bu dâhice ve sert tablonun ardında, insanlık hallerinin akla gelebilen bir şekli gizlenmiş. Fakirler, kendilerini komik bir çadırın etrafında saklamış eğleniyorlar, zenginler büyük perhizde ve kilisenin basamaklarında sıralanmış, dilencilere tevazuyla sadaka vererek merhametlerini gösteriyorlar. Karnaval alayı içinde, yüzünü çirkinleştiren bir maskenin kaygılandırıcı ve acınacak hale getirdiği bir müzisyen, zar oyuncularının yanında duruyor. Ahenk ve ahenksizlik. Düzen ve düzensizlik. Müzik ve gürültü… İki sosyal düzen, iki güç arasında çatışma. Yoksulluk her tarafta mevcut: Birinde boyun eğmiş, diğerinde başkaldırmış. Bir tarafta soğuk, karanlık ve yalnız; diğerinde sıcak, aydınlık ve dayanışma içinde. Müziğe gelince, o tek bir tarafta: Aydınlığın tarafında. Orada bir pagan sunağı gibi görünen çadırın yanı başında. Orada, zarların ve oyun kartlarının yanında duruyor; ayin ve duanın sınırında kırılgan bir şekil, kaderin kıyısında kararsız bir düzen, ahenksizliğin sınırında bir ahenk, aynı anda eğlence ve bilim, dua ve bahis[25].

Bu bağlamda Attali'nin müzik ve karnaval ilişkisine yönelik değerlendirmeleri, Gağan ritüelinin müzikal ve performatif yapısıyla önemli ölçüde örtüşmektedir. Gağan içerisinde gerçekleştirilen Khalkêk oyunu, gündelik yaşamın olağan düzeninin geçici olarak askıya alındığı, mizahın, taklidin ve kolektif eğlencenin ön plana çıktığı bir alan oluşturmaktadır. Tıpkı Attali'nin değerlendirdiği karnaval atmosferinde olduğu gibi Gağan'da da müzik, yalnızca eğlenceye eşlik eden bir unsur değil; topluluğu bir araya getiren, bireyler arasındaki sosyal sınırları geçici olarak belirsizleştiren ve ortak bir dayanışma hissi oluşturan bir araç niteliği taşımaktadır.

---

23 J. Attali, age., s. 35.

24 Hale Birgül Akçakmak, "Eşiksellik ve Kominitas Kavramları ile Cem Ritüelinde Müzik Kullanımına Bakış", *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi.* 2(24), 2021, s. 744-745.

25 J. Attali, age., s. 32-34.

Huizinga'nın oyun kuramı çerçevesinde müzik ve oyun ilişkisine dair yaptığı değerlendirmeler, Gağan ritüelindeki bu performatif yapının anlaşılması açısından önemli bir yaklaşım sunmaktadır:

> Her müzik faaliyetinin özü bir oyundur. Bu kökensel olgu, sonuçta her yerde, hatta açık bir şekilde formüle edilmediği yerlerde bile bilinmektedir. Müzik ister eğlendirmeye, ister neşe vermeye yarasın, ister yüce bir güzelliği dile getirsin, ister kutsal bir ayin karakterine sahip olsun, her zaman bir oyun olarak kalmaktadır. (...) Müziğin her zaman kabul edilen işlevi, soylu ve yüceltici toplumsal bir oyunun işlevi olmuştur ve bunun da en üst noktası olağandışı bir beceri performansıdır[26].

Özellikle davul-zurna ya da bağlama/cura eşliğinde icra edilen ezgiler, ritüelin hareketli ve kolektif yapısını güçlendirmekte; oyun içerisindeki ahenksizliğin sınırında bir ahenk yaratmaktadır. Bu yönüyle Gağan'daki müzik pratiği, Attali'nin ifade ettiği biçimde düzen ile düzensizlik, ahenk ile gürültü ve kutsallık ile eğlence arasındaki geçiş alanında konumlanmakta; Huizinga'nın belirttiği üzere de oyun işlevini korumaktadır. Bu yönleriyle müzik ritüel içerisinde karnavalesk karakterini görünür kılan temel unsurlardan biri haline gelmektedir.

Gağan ritüelindeki *Khalkêk* oyunu, Gağan'ın son gününde müzik eşliğinde yürütülen bir bölümdür. Günümüzde icra edilen bu oyunlara bakıldığında genellikle davul ve zurna enstrümanları kullanılırken, gelenekte bağlama/cura enstrümanı kullanıldığı da bilinmektedir. Bu durum, ritüelin tarihsel süreç içerisinde değişen icra pratiklerine rağmen müziğin ritüel içerisindeki merkezi konumunu koruduğunu göstermektedir. Özellikle davul ve zurna gibi yüksek sesli ve hareketliliği artıran enstrümanların tercih edilmesi, oyunun kolektif ve kamusal karakterini güçlendirirken; bağlama/cura kullanımı ise ritüelin yerel müzik kültürüyle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu oyunda ise kullanılan müzik repertuarına bakıldığında ise belirli bir repertuarın olmadığı fakat yörenin geleneksel halay vs. müzikal türlerinden örnekler icra edilmektedir. Bunun yanı sıra Kul, Gağan ile ilgili yapmış olduğu çalışmasında oyun icra edilirken Zazaca okunan sözlerde müzikle alakalı olarak şu dize geçmektedir.

Bazı gençler takılmıştı peşlerine

Biri arkalarından gidiyor, cura çalıyor

Cura/saz yoksa

Süpürge alır eline, cura/saz gibi çalar

---

26 J. Huizinga, *Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme,* Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018, s. 213.

Ağzında ezgiyi mırıldanır

Yukarıdaki metninden de anlaşılacağı üzere Gağan'da müzik, herhangi bir enstrümana veya icracıya erişimin bulunmadığı durumlarda dahi oyun pratiğinin ayrılmaz bir unsuru olarak varlığını sürdürmekte ve ritüel bütünlüğü içerisinde kendine yer bulmaktadır. Oyun içerisindeki müzik ihtiyacının mutlaka karşılanmaya yönelik çaba göstermesi, ritüel bağlamında müziğin yapısal ve işlevsel açıdan ne denli belirleyici bir konuma sahip olduğunu da ortaya koymaktadır.

Sonuç

Toplumsal belleğin oluşumunda, kimliğin inşasında ve tüm bunların kuşaklar aktarımında önemli bir rolü olan kültür ve kültürel varlıklar hem topluluğun hem de topluluğa üye olan insanların vazgeçilmez unsurlarıdır. Kültürel olduğu kadar aynı zamanda inançsal bir ritüel olan Gağan ritüeli de bu kültürel varlıklardan birisidir. Çoğu bölgede farklı adlarla veya şekillerle var olsa da bu ritüel, Tunceli/Dersim bölgesi için çok önemli kültürel ve inançsal soyut bir varlıktır. Bu ritüel içerisinde inançsal öğeler bulunmakla birlikte folklorik öğeler de bulunmaktadır. Bu ritüelde aynı zamanda folklorik öğelerin bulunması da buradaki zenginliği göstermektedir. Hem inançsal hem kültürel hem de folklorik bir yapı gösteren bu ritüelin, günümüz toplum ilişkilerini düşündüğümüzde ve kültürel varlıkların kırılgan olduğu bu süreçte ne kadar kıymetli olduğu açıktır. Her ne kadar bu ritüelin işleyişi bakıldığında kırsal yaşamı işaret etse de şehir yaşamının ağır bastığı günümüzde bu ritüelin sahiplenilmesi ve icra ediliyor olması diğer olumlu bir noktadır.

Çalışma kapsamında, karnavalesk bağlamda ele alınan Gağan ritüeli, ilk aşamada bakıldığında karnaval ile yabancı gibi dursa da aslında içerdiği öğeler bakımından karnavalesk özellikler göstermektedir. Dolayısıyla, Bakhtin'in kavramsallaştırdığı karnavalesk kavramı Gağan ritüelinin üzerine düşünmeyi ve çıkarımlarda bulunmayı kolaylaştırmıştır. Özellikle günlük yaşamda karşılaşılamayacak öğelerin Gağan ritüelinde görülmesi, karnavalesk bağlamda ve günümüz dijital çağı düşünüldüğünde, Gağan'ın hem özgün hem de BM'nin Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları ile de uyumlu olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak Gağan ritüeli her ne kadar yerel toplumsal dayanışmayı ve yerel ekonomik bölüşümü gösterse de içerdiği öğeler bakımından düşünüldüğünde aslında dünyadaki toplumsal düzene de örnek olabilecek kültürel bir varlıktır demek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

Akçakmak Birgül, Hale, "Eşiksellik ve Kominitas Kavramları ile Cem Ritüelinde Müzik Kullanımına Bakış", *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi.* 2(24), 2021, s. 739-751.

Attali, J., *Gürültüden Müziğe*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017.

Aygün, Hüseyin, "Gağan", *Birgün Gazetesi,* 01.01.2015. https://www.birgun.net/makale/gagan-79388

Bakhtin, Mihail, *Karnavaldan Romana,* Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

Brandist, C., *Bahtin ve Çerçevesi: Felsefe, Kültür ve Politika*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.

Burke, P., *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü,* çev. Göktuğ Aksan, İmge Kitabevi, Ankara 1996.

Cohen, Anthony P., *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. Mehmet Küçük, Dost Yayınları, Ankara 1999.

Gültekin, Ali Kerim, Dersimli Alevilerde "Khal Gağan" Ritüelleri, *Dersim Üç Dağ İçinde* içinde. s.195-221. Nota Bene Yayınları, Ankara 2019.

Honko, L., "Ritüellerin oluşum süreci", çev. Ruhi Ersoy, *Milli Folklor*, (69), 2006, s. 129–140.

Huizinga, J., *Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme,* Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018.

Karaman, Kasım, "Ritüellerin toplumsal etkileri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (21), 2010, s. 227–236.

Kul, Ali Ekber, *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkêk Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi.* Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi, İstanbul 2015.

Mustan Dönmez, Banu, *Etnomüzikolojinin Temel Kavramları,* Bağlam Yayınları, İstanbul 2019.

Tylor, E. B., *İlkel kültür*, çev. E. Kanat, Çavdar Yayıncılık, Ankara 2024.

Bölüm 4

Tunceli Gağan Ritüelinin Toplumsal Fonksiyonları ve Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları Ekseninde Korunması

Erdal Yıldırım[1]

Giriş: Sürdürülebilir Kalkınma ve Kültürel Miras

Bu makale, Birleş Milletlerin 11. Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SKA) kapsamında yer alan "Sürdürülebilir Şehirler ve Topluluklar" hedefinin alt başlıklarından biri olan "Dünya'nın kültürel ve doğal mirasını koruma ve güvence altına alma çabalarını güçlendirmek" çerçevesinde Tunceli bölgesine özgü Gağan ritüelinin sosyal işlevlerini analiz etmeyi ve bu ritüeli Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (11.4) bağlamında kültürel/doğal mirasın korunması meselesiyle ilişkilendirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, arşivlere dayalı karşılaştırmalı nitel çalışmaların yanı sıra; saha gözlemlerine dayalı olarak üretilmiş antropolojik literatür, resmi kültür kayıtları, akademik makaleler ve yerel belgelerin derinlemesine birikiminden yararlanılmıştır. Bu çalışma, bu eski geleneğin yalnızca bir kutlama olmanın ötesinde; sosyal dayanışma, kuşaklar arası aktarım ve kültürel kimlik açısından hayati derecede önemli bir işlev olarak nasıl çalıştığını incelemektedir.

Sürdürülebilirlik, genellikle çevresel ve ekonomik parametreler bağlamında ele alınsa da, toplumların dirençli olmalarının en önemli faktörü sağlam kültürel kökleri de içinde barındıran çok daha geniş bir bileşenler sınıfına bağlıdır. Birleşmiş Milletler, Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SKH) ve alt hedefi(11.4) kapsamında, 2030 yılına kadar dünya genelinde somut olmayan kültürel mirasın korunması öncelikli alan olarak belirlemiştir. Bu bağlamda, Anadolu'nun eski inanç ve kültürel yerleşimlerinden biri olarak Tunceli'de kutlanan Gağan, yerel toplulukların sürekliliğini sağlamak için gerekli olan toplumsal bir tutkal niteliğindedir.

1 Prof.Dr. Munzur Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, erdalyildirim@munzur.edu.tr, ORCİD:0000-0002-8633-4997

???

Gağan, yalnızca mevsimsel bir "yılbaşı kutlaması" değil, aynı zamanda yılın liminal eşiğini tanımlayan ayrıntılı bir takvimsel ritüeldir. Akademik ve yerel betimlemeler, Gağan ritüelini tek bir geceyle sınırlandırmamakta; onu oruç, ziyaret, cem, su ve buğdayla arınma, ev ev dolaşma, yiyecek toplama, toplu yemekler ve eğlendirici gösteriler gibi katmanlardan oluşan bütünleştirici bir süreç olarak görmektedir. Bu ritüel, Tunceli Aleviliğinin ahlaki düzenini yapılandıran; topluluk temelli dayanışma sağlayan; doğayla kutsal bir ilişki kuran; değer ve inançların kuşaktan kuşağa aktarılmasına yönelik çeşitli kuşak kanallarını birbirine bağlayan; belirsizlik zamanlarında kolektif repertuvar ve yenilenme dinamikleriyle işleyen, zengin ve çok katmanlı bir toplumsal kurum işlevi görür. Yerel sözlü kaynaklar, etnografik tezler, saha görüşmelerine dayanan makaleler ve güncel kamusal canlandırmalar birlikte değerlendirildiğinde Gağan'ın oruç, cem, ziyaretler, su ve buğdayla arınma, dolaşım, yiyecek toplama, evde ortak sofraya oturma ve Khalkek/Khal u Fatık (Yaşlı Adam ve Fatma) gösterileri aracılığıyla "topluluğun" hem sembolik hem de maddi yeniden üretim işlevlerini yerine getirdiği görülmektedir[2]. Khal Gağan, Kalo Gaxan, Gaxand, Gağan, Gaxan, Kagand ve Gağant[3] adlarıyla temsil edilen yerel çeşitliliği görmek, bu ritüelin hem dilsel çeşitliliğini hem de mekan ve yerellik yansımalarını hem de yerel aidiyet ağları içindeki dolaşımının varlığını gösterir.

Ritüelin analitik önemi, mevsimsel dönüşümü sembolize etmesinin de ötesine uzanmaktadır. Gağan, Tunceli Aleviliğinin toplumsal örgütlenme yapısı içinde var olan rızalık, pir-talip ilişkisi, cem üzerinden kurulan ahlaki denetim, ziyaret kültürü ve kutsal doğa anlayışıyla bağlantılı olarak icra edilmektedir. Tunceli Aleviliği araştırmaları, inancın yalnızca bir ibadet sistemi olmadığını; toplumsal yaşamı şekillendiren bir yol-ritüel sistemi olduğunu vurgular. Buna göre cemler; çatışma çözümü, kopmuş gruplar arasında barışma, toplumsal huzur ve etik özdenetimin kuşaktan kuşağa aktarılması işlevlerini yerine getirir[4]. Bu çerçeveye dayanarak Gağan'ın yalnızca bir "şenlik" olarak değil, toplumsal yeniden üretimin bir parçası olarak anlaşılması gerektiği ortadadır. Elde edilen veriler, Gağan'ın yedi temel düzlemde işlev gördüğünü ortaya koymaktadır: Kimlik ve kolektif belleğin yeniden üretimi; rızalığın tesis edilmesi, uzlaşmanın sağlanması; topluluk içinde dayanışmanın inşa edilmesi; karşılıklı yardımlaşmayı ve paylaşma yoluyla iş birliğine dayalı bir ritüel ekonomi; kutsal mekanlar, sular, dağlar, hayvanlar ve bereket sembolleri aracılığıyla insan-doğa ilişkilerini düzenlenmesi; çocuklar, gençler ve göçmen kuşakları arasında kültürel aktarımı;

---

2 Ahmet Kerim Gültekin, Gağan 1, Alevi Ansiklopedisi, 2025

3 Tessa Hofmann, Gağan 2, Alevi Ansiklopedisi, 2025; Munzur Çem, Dersim Merkezli Kürt Aleviliği, Vate Yayınları, İstanbul 2009, s.61

4 Ali Yaman, Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar, Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul 2004, s.97-106

kış eşiğiyle ilişkili kıtlık tehditinin yarattığı toplumsal belirsizliklere karşı kolektif psikolojik dayanıklılığı güçlendirme. Gağan'ın kamusal performans, belgesel, üniversite etkinliği gibi modern alanlardaki dönüşü ve diasporadaki pratikler, ritüelin donmuş ve bir tür fosilleşmiş form olmadığını; her yeniden icra edilişinde yeniden toplumu biçimlendirilmeye devam eden, yaşayan bir mirasın parçası olduğunu ortaya koymaktadır[5].

Bu çalışma, bu noktalardan hareketle iki soruya yanıt aramaktadır: Birincisi, Gağan ritüeli Tunceli'de hangi somut toplumsal işlevleri yerine getirmektedir? İkinci olarak, bu işlevler Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları doğrultusunda kültürel ve doğal mirasın korunmasına odaklanan, yeşil ekonomiye dayalı bir politika geliştirme çerçevesini nasıl temellendirmektedir? Bu sorular amaçsız değildir; zira ritüelin kendisi son yıllarda yeniden daha fazla görünür hale gelmiş, örneğin Munzur Üniversitesi çevresindeki etkinlikler ve Gağan etrafında şehir merkezinde gerçekleştirilen yürüyüş/oyun pratikleri onu ölü bir mirastan ziyade yaşayan bir mirasa dönüştürmüştür.

Bu nedenle Gağan'ı, Birleşmiş Milletler sistemindeki Sürdürülebilir Kalkınma Amaçlarının-dünyanın kültürel ve doğal mirasını koruma ve güvence altına alma çabalarını güçlendirme-uygulanabilir yerel ve yaşayan bir karşılığı olarak görmek mümkündür. Bu tür bağlantılar ancak ritüelin, müze eserlerine benzeyen bir "folklorik gösteriye" dönüştürülmemesi; topluluğun ritüel üzerindeki özne konumunun korunması; kutsal/doğal mekanlarla yerel taşıyıcıların ilişkilerin devam etmesi ve yerel taşıyıcıların gündelik pratiklerinin bu ritüel doğrultusunda sürdürülmesi halinde anlamlıdır. Bu makale de Gağan'ın korunmasını yalnızca dokümantasyon olarak kayıt altına alınmasını ele almakla kalmayıp; katılımını, eğitimini, yerel dilini, çevreye saygıyı, ritüel ekonomisini ve yönetişimi de içerisine alan bir sorun olarak görmektedir[6].

Çalışma bu çıkarımlardan yola çıkarak şu alanlar için öneriler sunmaktadır: Gağan'ın korunmasını hedefleyen topluluk temelli envanter çalışmaları, sözlü tarih ve dijital arşiv; yerel dillerde eğitim materyalleri; ritüel taşıyıcılarına yönelik mikro hibeler; planlama sürecinde çevresel taşıma kapasitesini dikkate alan eko-kültürel rota tasarımı; okul-cemevi-köy bağlantısını bir araya getiren kuşaklararası atölyeler; ve Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları ile uyumlu, izlenebilir kamu harcaması. Buna göre Gağan'ı korumak, hem geleneğin sürdürülmesi hem de Tunceli'de toplumsal barışın, kültürel çeşitliliğin ve yerel kutsal-doğal peyzajla kurulmuş ilişkinin sürdürülmesine katkı sağlar.

---

5 Gültekin, agm.

6 Unesco, 2003, md.2, 11-15

Teorik Çerçeve

Gağan üzerine literatür nispeten sınırlıdır. Bununla birlikte, erişilebilen kaynakların çoğunluğu ya doğrudan ritüelin kendisiyle ilgilenmekte ya da onun sosyal işlevlerine çok az yer vermektedir. Bu nedenle bu araştırma, Gağan ritüelinin sosyal işlevlerini, üç farklı bakış açısını merkeze alarak onu çözümlemeyi amaçlamaktadır: İlk olarak, Gağan, yaşayan bir kültürel miras ve topluluk temelli süreklilik olarak değerlendirilmektedir. İkinci olarak, ritüellerin toplumsal bütünleşmeyi, eşik olma durumunu (liminalite) ve birliktelik duygularını (communitas) harekete geçiren süreçler olarak değerlendiren antropolojik bakış açısını benimser. Son olarak da Gağan'ı kültürel, toplumsal ve çevresel boyutlarıyla sürdürülebilirlik ve sürdürülebilir kalkınmayla ilişkilendirmektedir. UNESCO'nun çalışmalarının ayrılmaz bir parçası olan 2003 Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi'ne göre somut olmayan kültürel miras, toplulukların kendi miraslarının parçası saydıkları gelenekler ve bu mirasın kullanılmasına yönelik uygulamalar, temsiller, ifadeler, bilgiler, el sanatları, gösteri sanatları, ritüeller, şenlikler; ayrıca bunlarla ilişkili kültürel mekanlar ve bunların kullanımı için gerekli olan araç-gereçler, öğelerdir. Sözleşme, kuşaktan kuşağa aktarımın, mekan ve tarihsel bağlamla kurulan karşılıklı ilişkiler içinde sürekli olarak yeniden yaratılarak gerçekleştiğini vurgular. Aynı sözleşme; eğitimi, farkındalığın artırılmasını, kapasite geliştirmeyi, topluluk katılımını ve somut olmayan mirasın görüldüğü alanların korunmasını da özellikle öne çıkarır[7].

Bu bakış açısından Gağan ritüeline bakıldığında, Birleşmiş Milletlerin Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri, doğrudan Gağan ritüeline uygulanabilir. Çünkü ritüel yalnızca "geleneksel bir etkinlik" değildir; aynı anda dil, icra (performans), toplumsal pratik, kutsal mekan, doğa bilgisi ve topluluk hafızasını birlikte içeren somut olmayan miraslar birikimidir. Zaten bu çalışma da Gağan ritüelini, bir taraftan geçiş ayinleri kuramının klasik üçlü yapısı çerçevesinde, yani ayrılma, eşiksellik (liminalite) ve yeniden bütünleşme bağlamında, diğer taraftan da toplumsal, kültürel ve inançsal açıdan büyük önem taşıyan cem ritüelinden hareketle, Kağan ritüelinin toplum içinde rızalık, uzlaşma ruhunu, özdenetimi, problem çözmeyi ve birliği nasıl inşa ettiğini açıklayan işlevsel bir karşılaştırma zemininde incelemeyi amaçlamaktadır. Bu kuramsal hat, Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları ile örtüşmektedir. UNESCO'nun (2017) geliştirdiği "Kültür 2030" göstergeleri, kültürü, yalnızca bir kalkınma sektörü olarak değil; sosyal, ekonomik ve çevresel boyutları da içine alan dönüştürücü bir sektör olarak çerçeveler. Bu göstergeler, kültürel ve doğal mirasın korunması için harcamaların izlenmesini de gerektiren Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları

7 Unesco, 2003, md.2, 11-15

(11.4) ile ilişkilendirilir: Böylece mirası korumaya yönelik hedef, yalnızca soyut bir iyi niyet beyanı olmaktan çıkarak yönetilebilir ölçütler alanına taşınır. Sonuç olarak, Gağan'ı korumak yalnızca geçmişe bir saygı değildir; veriye, bütçelere ve kurumlar arası yetkinliklere sahip, topluluk katılımını da içine alan bir sürdürülebilirlik politikasıdır[8].

Araştırmanın birinci aşamasında ritüelin olay örgüsü sistematik biçimde çıkarılmış; ikinci aşamada bu olay örgüsü toplumsal işlevlere göre sınıflandırılmış; üçüncü aşamada ise her bir işlev, Sürdürülebilir Kalkınma Amaçlarına göre koruma ve yönetişim sonuçlarına dönüştürülmüştür. Bu tür bir tasarım, "saha (alan) verisi bulunmadığında literatür ve arşive dayalı bir analiz" yapılması yönündeki araştırma varsayımıyla da uyumludur. Bu nedenle analiz, dayandığı ikincil kaynaklarla sınırlıdır: Kuşaklar ve cinsiyetler arasındaki, kırsal ve kentsel deneyimler arasındaki farklılıklar ve diasporaların kullanım biçimleri, yalnızca yayımlanmış materyalin izin verdiği ölçüde ele alınabilmiştir. Dolayısıyla önerilen politika seti, ileri saha çalışmalarıyla test edilmesi gereken kuramsal ve uygulamalı bir çerçeve olarak görülmelidir.

Gağan Ritüelinin Tarihçesi ve Uygulama Biçimleri

Gağan, Aralık ayının sonu (25 Aralık) ile Ocak ayının başı (8 Ocak) arasındaki takvime dayalı bir eşik (geçiş) ritüelini ifade eder (Kul, 2015:4); ancak yerel ve akademik kaynaklara göre, bu ritüelin sınırları bölgeye göre farklılık gösterebilmektedir. Günümüze ait yerel anlatılar, 28 Aralık–13 Ocak gibi daha uzun bir uygulama süresini kaydederken, bazı yerel aktarımlar Ocak ayının ilk Perşembesine odaklanır ve bugünü kutsal kabul eder[9]. Gültekin, miladi takvim ile yerel takvim arasında görülen bu farklılığın, Gağan'ın "eski zaman/ eskiyen zaman" kavrayışıyla ilişkili olduğunu belirtir. Tarihlerdeki bu farklılıklar ve ritüelin niteliğindeki dönüşümler, ritüelin zayıfladığı anlamına değil; aksine onun yerel icra biçimlerine göre büyüyen yaşamsal karakterini gösterir[10].

Arınma, bolluk, bereket ve kolektif aidiyet ritüelin merkezinde yer alır. Kaynaklar, temel uygulamalar olarak; üç günlük bir orucun tutulmasını, köyün çevresindeki ve kutsal yerlerdeki mekanları ziyaret etmeyi, yakarışta bulunmayı, mum ve ateş yakmayı, bir araya gelme/ayin icra etmeyi (cem), haşlanmış buğdayın eve, ahıra ve su kaynaklarına serpilmesini ve yeni yılın ilk gününde su ile çevresel arınmanın yapılmasını, zerefet, dane, niyaz ve

8 Unesco, 1972, md.4

9 Turizm ve Kültür Bakanlığı Türkiye Kültür Portalı-Kültür Atlası, 2020

10 Gültekin. agm.

pesare gibi yiyeceklerin hazırlanmasını sayar[11]. Yerel kayıtlar, ayrıca çocuklara verilen "Danuye Gağandi"yi, komşuların çağrılmasını ve "babıko"nun içine yerleştirilen niyet amaçlı çubuklardan bahsetmektedir. Bütün yapılan bu ritüeller, yeni yılı, talih, bereket, sağlık ve topluluk refahı üzerinden kuran çoklu bir sembolizme işaret etmektedir[12].

Gağan'ın Khalkek ya da Khal u Fatık adı verilen seyirlik bölümü onun en ayırt edici özelliğidir. Kul'un saha derlemelerine göre, bu oyunda yaşlı erkek figürü Khal (yani yaşlı adam), genç eş figürü Fatık (yeni gelin) ve bir hizmetkar/yardımcı figür (eşlikçi), ilişkisel bir oyun kurulacak şekilde canlandırılır; insanlar evden eve dolaşır; evlerden yiyecek toplanır; ve bu oyunda topluluk hem izleyici hem de aktif katılımcıdır. Eski yılın ölümü ve yeni yılın doğuşu, oyunun dramatik doruk anında sembolik bedensel jestlerle temsil edilir. İzleyen ile izlenen arasındaki ilişkiyi inceleyen Kul'a göre bu ritüel, pasif bir izleyicilik olarak değil; katılımın, katılımlı ve etkin biçimde iç içe geçmiş katılımlar anlamına geldiği, topluluk temelli bir dramaturji olarak doğrulanmaktadır[13].

Ritüelin sonunda sonra elde edilen yiyecekler, birlikte tek bir tencerede hazırlanır ve ardından çoğunlukla yoksul hanelerle paylaşılır; bu durum da Gağan aracılığıyla toplumsal düzeyde uygulanan bir yeniden dağıtım bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu mantık, son yıllarda kamusal alanlarda yapılan kutlamalarda da görülmeye devam etmiştir: 2024 yılının sonunda, şehir merkezinde esnaf ve yurttaşlardan toplanan bağışların ihtiyaç sahibi kişilere verildiği bildirilmiştir; ayrıca Munzur Üniversitesi çevresindeki 2024–25 dönem kampüs etkinlikleri sırasında, kampüs/şehir içi performanslar bir arada yer almış; etkinlikler boyunca belgesel gösterimi ve dualar (gülbenk) yapılmış ve ayrıca yöresel yemekler ikram edilmiştir. Bu, ritüelin hala tamamen kırsal kökenlerinden kopmadığını; aksine kentte, üniversitede ve kamusal gösteri mekanlarında yeni bir görünürlük kazandığını göstermektedir. Aşağıdaki tablo, literatüre dayalı olarak Gağan'ın başlıca ayin bileşenlerini ve sosyal işlevlerini karşılaştırmaktadır:

---

11 Çem, age, s.61

12 Gültekin, agm.

13 Ali Ekber Kul, Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkek Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2015, s.44

Ritüel bileşeni	İcra biçimi	Baskın toplumsal işlev	İkincil işlev	SKA 11.4 ile bağı
Üç günlük oruç	Yıl eşiğinde bedensel/ simgesel arınma	Öz-disiplin ve eşik deneyimi	Topluluk için ortak zaman üretimi	Yaşayan ritüel bilgisinin korunması
Ziyaret ve niyaz	Kutsal mekan ziyareti, ateş/ mum, dua	Kutsal mekanla bağ kurma	Doğa-kutsal ilişkisinin yenilenmesi	Kültürel ve doğal mirasın birlikte korunması
Cem ve gülbenk	Kolektif ibadet, dua, rızalık	Toplumsal barış ve ahlaki denetim	Kimlik ve yol-erkan aktarımı	Topluluk temelli miras sürekliliği
Khalkek/Khal u Fatık oyunu	Ev ev dolaşan katılımcı performans	Kimlik ve hafızanın dramatik yeniden üretimi	Mizah, tersyüz etme, aidiyet	Gösteri sanatları ve ritüel repertuarın korunması
Yiyecek toplama ve ortak sofra	Bağış, pişirme, paylaşım	Ritüel ekonomi ve dayanışma	Yoksullara destek	Mirasın toplumsal kapsayıcılıkla korunması
Buğday ve su pratikleri	Serpme, dağıtma, bereket niyeti	Çevresel/ kozmolojik düzenleme	Ev-ahır-su kaynağı arasında kutsal bağ	Doğayla ilişkili bilgi ve uygulamaların korunması
Çocuklar ve gençlerin katılımı	İzleme, eşlik etme, kampüs/kent performansı	Kuşaklararası aktarım	Yerel dil ve sembollerin öğrenimi	Mirasın sürdürülebilir yaşayabilirliği

Gağan'ın olay dizisini, toplumsal sonuçlarıyla birlikte şematize etmek de mümkündür. Aşağıdaki akış, ritüelin yalnızca sembolik bir anlatı değil, topluluğu yeniden örgütleyen bir süreç olduğunu görünür kılar:

Aşama	**Ritüel Pratik**	**Açıklama**	**Toplumsal İşlev**	**Kuramsal Kavram**
1.	Eski yılın son günleri	Zamanın döngüsel yapısında geçiş evresi	Kolektif farkındalık	Liminalite
2.	Oruç ve arınma	Bedensel ve ruhsal disiplin	Öz denetim	Ritüel arınma
3.	Ziyaretlere gitme	Kutsal mekanlarla temas	Doğa-kutsal bağı	Kutsallık
4.	Cem ve gülbenk	Kolektif ibadet	Toplumsal barış	Rızalık

Aşama	Ritüel Pratik	Açıklama	Toplumsal İşlev	Kuramsal Kavram
5.	Khalkek oyunu	Ritüel performans	Kimlik ve hafıza	Performativite
6.	Ortak sofra	Paylaşım ve tüketim	Dayanışma	Ritüel ekonomi
7.	Yeni yıl kutsaması	Yeni zamanın başlangıcı	Gelecek tasavvuru	Kültürel aktarım

Gağan ayinindeki olaylar dizisi yalnızca sembolik bir anlatı olarak değil, aynı zamanda toplumsal yapının ve kolektif kimliğin performatif biçimde kendini yeniden üretmesine dayanan çok katmanlı bir süreç olarak da görülebilir. Bu bağlamda, ayinin başlangıcını işaret eden eski yılın son günleri; zamanın döngüsel olduğuna dikkat çekerek bize bir ara evreyi (eşik evresini) hatırlatır. Bu durum, üç günlük oruç ve arınma pratikleriyle sürer. Bu uygulamaları yerine getirmenin amacı kişisel özdenetim sistemleri geliştirmek olsa da, aynı zamanda kolektif bir arınma sürecini başlatır. Arınma sürecinin ardından yapılan ziyaretlere gitme ve niyazlar, kişinin kutsal mekanlar ve doğa arasındaki bağın yeniden kurulduğu bir anı yeniden üretir. Bu ziyaretler, ayinin yalnızca toplumsal değil kozmolojik bir niteliğe sahip olduğunu açıkça ortaya koyar. Ardından icra edilen cem ve gülbenkler (ilahiler) ise hem rızalık ilkesinin somutlaştığı bir ritüel mekanı; ayrıca toplumsal barışı ve uzlaşmayı yeniden üretmeye yönelik çabalar olarak da görülebilir. Bu ritüelin teatral ve performatif yönünü temsil eden Khalkek (Khal u Fatık) temsili, kolektif belleği yeniden canlandırırken kimliğe dair unsurları görünür kılar ve onları kamusal biçimde yeniden sahneler. Bu aşamayı izleyen yiyecek toplama ve paylaşılan ortak bir sofra uygulaması dayanışmayı yayan bir kültürü pekiştirir; ancak aynı zamanda, paylaşım üzerine kurulu bir toplumsal düzen anlamında "ritüel ekonomisi" diyebileceğimiz şeyi yeniden üretir. Yeni yılın kutsanmasıyla ilgili son edim, bu süreçlerin tümünün bir sentezidir. Yeni bir döneme ve zaman dilimine geçmek bir kutsama edimi olmakla birlikte, aynı zamanda kuşaklar arası aktarımı güçlendirmektir ve de topluluğun ortak imkanlar etrafında uzlaşı kurmasını sağlamak üzere geleceğe dönük bir tasarım planı oluşturmaktır. Bu anlamda Gağan ritüeli, bireysel deneyim ile toplumsal bütünlüğü birleştiren, geleneği yaşatarak sürekliliği sağlayan ve toplumsal yaşamı yeniden örgütleyen dinamik bir gelenek, kültürel pratik olarak değerlendirilebilir.

Gağan Ritüelinin Toplumsal Fonksiyonları

1.Kimlik ve Kolektif Belleğin Yeniden Üretimi

Gağan ritüelinin en önemli toplumsal işlevlerinden biri, topluluğa her yıl kendisini yeniden hatırlamayı ve adlandırmayı anımsatmasıdır. Gültekin'in vurguladığı üzere, bu ritüel, bugün geçmişte olduğu gibi, "Dersimlilik" adı verilen mikro etno-kültürel bir kimlik için muhtemelen önemli bir sembolik gösterge olarak hizmet etmektedir; son dönemde yapılan kamusal canlandırmalar da bu işlevi desteklemeye yardımcı olmaktadır. 2024 ve 2025 yıllarında üniversitede ve şehir merkezinde gerçekleşen etkinliklerde ritüelin sadece yaşlı kuşaklar tarafından değil, gençler ve öğrenciler tarafından da benimsenmesi, Gağan'ın yalnızca bir hafıza mekanı değil, aynı zamanda bir kimlik performansı olduğunu ortaya koymaktadır[14].

Bu işlev, salt "gelenekleri hatırlama"nın ötesine geçer. Ritüelin ev ev dolaşarak kapı eşiklerini geçmesi, ortak kelimeler/sözler üzerinden topluluğu toplama biçimi ve bir araya gelenleri kutsaması, maddi mekanlarda kimliğin dolaşımına karşılık gelir. Böylece o, soyut bir aidiyet duygusundan kimliği çekip beden, ses, kostüm, yiyecek, dil ve güzergah aracılığıyla edimsel olarak üretilen bir deneyime dönüştürülmektedir. Özellikle herkesin bildiği, ancak her seferinde yeniden yaratılan Khalkek oyununun mizahi-ritüel dramaturjisi, hafızanın anlatıdan ziyade icra yoluyla, performansla daha fazla gönderme yaptığını ileri sürmeyi mümkün kılar[15]. Bu anlamda Gağan, yerel sakinlerin kendilerine özgü dini inançlarını ve kültürel etkinliklerini, pratiklerini halk arasında görünür kıldıkları bir alan niteliğindedir. Bu mirasın korunması, kültürel çeşitliliğin tanınması yoluyla toplumsal barışa ve kapsayıcılığa bir katkıdır. Bir topluluk ne kadar kendini ifade edebilir ve kendi mirasını sahiplenebilirse, sürdürülebilir bir gelecek yaratma konusunda o kadar daha iyi motive olma olasılığı vardır.

2. Sosyal Dayanışma ve Yardımlaşma

Gağan'ın en önemli toplumsal işlevlerinden biri, ekonomik ve toplumsal hiyerarşiyi sembolik olarak parçalayarak çözmesidir. Bu süreçte, Khal Gağan köyde ya da çevrede evden eve dolaşır; un, yağ, şeker, bulgur ve benzeri temel gıda maddeleri gibi erzakları toplar. Bu yardımların derlenip bir araya getirilmesi yalnızca eğlence amacı taşımaz; topluluk içinde dayanışmayı güçlendiren paylaşım için önemli bir araca dönüşür. Toplanan gıda, özellikle kışın zorlu koşulları sırasında risk altında olan ailelere dağıtılır; toplanan

14 Gültekin, agm.

15 Kul, age, s.44

gıdalarla bu kişiler desteklenir. Böylece Gağan, bireysel karşılıklı yardımlaşma meselesi olmaktan çıkarak kolektif bir toplumsal dayanışma ritüeline dönüşür.

Bu anlamda Gağan, Anadolu'nun en eski geleneksel karşılıklı yardımlaşma kültürü olan imeceyi de oldukça andırır. Ekonomik durumları gözetilmeksizin tüm toplum bu yardıma katıldığı için, bütün sosyal sınıflar arasında ortak bir sorumluluk duygusu oluşmaktadır. Zenginle yoksul arasındaki ayırım, geçici de olsa ortadan kalktığı için sosyal mesafe kısalmakta ve dayanışma güçlenmektedir; ortak insanlık vurgusu ön plana çıkmaktadır. Bu paylaşım yalnızca fiziksel ve maddi bir yardım değil, aynı zamanda özellikle kışın zorlu aylarında manevi bir destek de olur. Komşularıyla aralarında bir bağ hissetmelerine ve bu sosyal bağları pekiştirmelerine yardımcı olarak, yalnız olmadıklarını bilmelerini sağlar. Ayrıca Gağan'ın içinde var olan bir başka yön de paylaşım odaklı doğasıdır; bu da geleneksel toplumların sosyal düzenini dengeleyerek korur. Böylece, yardım alan ailelerin bu kültürel ritüel nedeniyle damgalanmaması ya da toplumsal olarak dışlanmaması, aksine bu ritüelin bir parçası olarak görülmeleri, dayanışma kültürünün kuşaktan kuşağa aktarımını güçlendirir. Dolayısıyla Gağan sadece bir eğlence ya da mevsimlik bir kutlama değil; sosyal adalet, eşitlik, paylaşma ve dayanışma gibi değerleri somutlaştıran geleneklere sahip önemli bir kültürel mirastır.

3.Toplumsal Bağ, Rızalık ve Ahlaki Düzen

Alevi topluluğunun ritüel düzenini inceleyen çalışmalar, cemlerin toplum ile birey arasında uyumun sağlanmasına, şikayetlere yönelik çözümler üretilmesine, uzlaşmaya (helalleşme) imkan tanınmasına ve iç disiplinin tesis edilmesine merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Ayrıca Gağanın cem ve gülbeng boyutu, bu genel yapının takvimsel eşikte yoğunlaşmış bir formu olarak görülebilir. Nitekim, Tunceli'deki cemlerin "muhasiplik oluşturarak dayanışmayı sağladığını, birbirleri ile küs olanları barıştırdığını, pir ve huzurdaki topluluk karşısında, sorunları olan bireyleri bir tür sorgudan geçirerek onların kişisel, ailevi ve toplumla ilgili olan sorunlarını çözdüğünü, birlik ve beraberliği sağladığını belirten çalışmalar bulunmaktadır.[16] Anadolu Aleviliği literatürü de cemlerin rızalık ve topluluk içi sorun çözümü bakımından benzer derecede işlev gördüğünü belirtir.[17]

Bu koşullarda Gağan, sosyal bağların yenilenmesi için "takvim-temelli bir fırsat yapısı" oluşturur. Yeni yıla girerken amaç, topluluğun kendisini yeniden

16 Cafer Solgun, Dersim… Dersim…, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s.68; Ali Kaya, *Tunceli (Dersim) Kültürü*. Can Yayınları, İstanbul 2004, s.121

17 Ali Yaman, *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar*. Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları 2004, s.99-106; Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul 2002, s.290

bir bütün olarak hayal etmesi, birbirini uzlaşı ruhuyla kabul etmesi ve temiz bir toplumsal zemin yaratmadır. Böylece ritüel yalnızca bir şenlik değil, ahlaki muhasebe ve kamusal denetim için düzenlenmiş bir zaman aralığıdır. Gağan'ın kamusal yüzündeki haz ve oyun ile topluluk alanındaki özeleştiri süreçleri ve karşılıklı rıza birlikte birbirini tamamlar; ritüel aynı anda bu iki dili birden konuşur.

4.Ritüel Ekonomi ve Yeniden Dağıtım

Gağan'ın en doğrudan, somut sosyal işlevlerinden biri de tartışmasız "ritüel ekonomi"dir. Badem, ceviz, kuru üzüm, kayısı, un ve şeker gibi ev bağışlarını toplamak; onları bir topluluk tenceresinde birlikte pişirmek; ve bazı bölgelerde bunu özellikle en yoksul evlerde hazırlayıp tekrar topluluğa dağıtmak, ritüelin piyasa-dışı karşılıklılık ve yeniden dağıtım mantığını yerleştirdiğini gösterir.[18] Günümüz modern toplumunda ve kamusal kutlamalarda esnaflardan ve halktan para toplanıp onun ihtiyaç sahibi yoksullara dağıtılması, bu mantığın form değiştirse de devam ettiğini doğrulamaktadır.

Bu anlamda Gağan, yalnızca söylemsel olarak değil aynı zamanda maddi olarak da dayanışma üretir. Yiyecek dağıtımı, niyaz ve ikram dolaşımı; yoksullara yönelik dağıtım; evlerinden ayrılmış kadın aile üyelerine verilen hediyeler; çocukların dağıtım ritüellerine dahil edilmesi, bu ritüelin toplumsal refahı sağlayan bir mekanizma olarak gizil bir güce sahip olduğunu ve topluluk bağları kurmak için bir araç işlevi gördüğünü gösterir. Günümüz modern refah devletleri ölçeğinde bu fiiller küçük ölçekli görünebilse de, topluluk düzeyinde bu uygulamalar güven, itibar ve karşılıklılık sermayesi yaratır. Ritüeli "sahne performansı"na indirgemek, tam da bu nedenle onun ekonomik-toplumsal omurgasını görünmez kılar.

5.Ekolojik Bilinç ve Doğa İle Uyum

Gağan, aynı zamanda Tunceli bağlamında insan ile doğa arasındaki ilişkilerin ritüel yolla düzenlenişi de sağlamaktadır. Çünkü bu ritüelin içeriği, doğanın döngülerine (kış dönümü) duyulan saygı üzerine kurulmuştur. Kutsal mekanların ziyareti ve doğaya sunulan lokmaların yer aldığı uygulamalar; aynı zamanda bireyin çevre ile arasındaki ilişkiyi güçlendirmektedir. Bu uygulamalar, Birleşmiş Milletler'in çevreyle ilgili hedeflerinde var olan "doğa ile insanlar arasında denge" prensibinin insanların bilincine yerleşmesini ve onun canlı kalmasını sağlamaktadır. Tunceli Aleviliği inanç sistemini inceleyen çalışmalar, bu inanç sisteminin doğaya ya da tarihi mekanlara zarar vermeyen bir ziyaret kültürüyle karakterize edildiğini; bölgedeki din anlayışında doğa

18 Gültekin,agm.

ve insan sevgisinin inancın merkezinde olduğunu ortaya koymaktadır. Yapılan çalışmalarda, Alevilikte dini ziyaretlere konu olan yerlerin dağlar, tepeler, göller ağaçlar, hayvanlar, sular, kayalar ve dikilitaşlar gibi "olağandışı" coğrafi olgularla doğrudan ilişkili olduğunu ya da bu coğrafi özelliklerin zaman içinde ilahi işaretler olarak yorumlandığını göstermektedir.[19]

Gağan'ın su ve buğday uygulamalarına anlamını kazandıran şey, bu kutsal doğal düzenin içindedir. Buğdayı haşlayıp evin, ahırın ve su kaynaklarının üzerine serpmek; yılın ilk günü suyu ev ve hayvan barınaklarına saçmak; yiyecek artıklarını hayvanlara ya da su kaynaklarına bırakmak, bolluğun, bereketin insanın hane halkıyla sınırlandırılmadan çevresel bütünün her yerine nasıl dağıldığını düşündürür. Ayrıca Tunceli'de kutsal hayvanlar, su ve dağlar etrafında şekillenen inanç kompleksinin (örneğin bir dağ keçisinin, geyiklerin Hızır ile ilişkilendirilmesi gibi[20]) işaret ettiği şey, ritüelin çevresel boyutlarının, geniş kapsamlı bir Alevi kozmik-ahlakının içinde yer aldığını göstermektedir.

Dolayısıyla, Gağan'ın korunması, sadece performans repertuarını güçlendirmek değil, ritüelin dayandığı su kaynaklarını, ziyaret güzergahlarını, kırsal hane düzenlerini ve kutsal-doğal peyzaj algısının da korunması anlamına gelmektedir; ilke olarak bu, sürdürülebilirlik bilgisiyle büyük ölçüde örtüşür: Biyokültürel canlanmayı hedefleyerek insanın doğal peyzajlar üzerindeki dönüşümünü yönetmek. Burada, Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları bağlamında, görünür sonuçları olan kritik bir ilişki vardır: Kültürel miras ile doğal miras arasındaki geçirgenlik, bir teorik bir olgu olarak değil, pratik bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.[21]

6.Kuşaklararası Aktarım ve Dilsel Süreklilik

Bilgi aktarımı, sürdürülebilir kalkınmanın merkezindedir. Gağan'ın sözlü geleneği hala, çocuklara masallar, tekerlemeler ve oyunlar aracılığıyla toplumsal davranışları, değerleri öğretmektedir. Yaşlı odağında gerçekleştirilen bu ritüel, modernleşme nedeniyle kuşaklar arası çatışmadan doğan gerilimi azaltmakta ve toplumsal hafızanın nesiller boyunca sürmesini sağlamaktadır. Somut olmayan kültürel mirasın sürdürülebilirliği, özellikle genç kuşaklar olmak üzere toplulukların benimsediği yaklaşımlara ve attığı adımlara bağlıdır. Bu nedenle UNESCO'nun 2003 Sözleşmesi, eğitim, farkındalık ve topluluklar içi

19 Fuat Bozkurt, *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005, s.168-195; Gürdal Aksoy, *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi Raa Haq'da Dinsel Figürler*, Komal Yayınları, İstanbul 2006, s.65; Ahmet Kerim Gültekin, *Tunceli'de Kutsal Mekan Kültü*, Kalan Yayınları, Ankara 2004, s.99; Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.353-417

20 Aksoy, age, s. 287

21 Unesco, 2003, md.14

aktarımı merkezine almıştır. Bu doğrultuda Gağan uygulamaları olan buğdayın çocuklara dağıtılması, niyet oyunları, kapı kapı dolaşılarak yapılan fiiller ve seyirlik oyuna eşlik etme biçimleri gibi unsurlar, genç kuşakları pasif izleyici olarak değil, onları ritüel dilinin ve davranış repertuarının olası taşıyıcılarına dönüştürür.[22]

Günümüz üniversite etkinlikleri, bu eski kültürel mirasın farklı kanallarla da aktarılabileceğine dair başka potansiyel yolların da olabileceğini bize göstermektedir. 2024 kampüs odaklı kutlamalarda, Munzur Üniversitesi Zaza Dili Kulübü tarafından organize edilen akademik konuşmalar, belgesel gösterimi, gülbenkler ve yerel yemeklerin birlikte sunulması bu ritüelin çağdaş pedegojik ortamlarla birleştirilebileceğini örneklendirmektedir. Bu etkinlikler, eski ritüel uygulama biçimlerinin çağdaş etkinliklerle birleşebileceğini ve modern kampüslerde öğrenmeye devam edilebileceğine yönelik doğrudan bir kanıt sunmaktadır. Bu da Gağan'ın artık yalnızca yaşlılar tarafından hatırlanan bir ritüel olmadığını, yeni ortamlara uyarlanarak sınıflarda, dijital bellek alanlarında ve kampüslerde yeniden öğrenilen bir miras haline geldiğini düşündürmektedir.

7.Kriz, Belirsizlik ve Dayanıklılık Yönetimi

Gağan'ın "kriz yönetimi" işlevi, modern teknik afet yönetimi anlamında değerlendirilmemeli; daha ziyade kış mevsiminin kapısında beliren belirsizliği, yoksunluğu ve toplumsal kırılganlığı yönetecek bir güç olarak ele alınmalıdır. Bu yorum, ritüelin arınma, bolluk-bereket ve dayanışma kavramlarıyla örülmüş olmasından ve ortak sofra paylaşımı ve diğer paylaşım mekanizmaları içermesi ve de ritüelin mevsimin en zor zamanına denk gelen konumuyla da desteklenmektedir. Ritüelin, dayanışma ve hayatta kalmak için özellikle kış gündönümünün etrafına yerleştirildiği belirtilmektedir.[23] Yine yerel haberlere bakıldığında da bu ritüelin bağış ve ikram boyutunun günümüzde mevcudiyetini sürdürdüğü görülmektedir.

Bu mekanizma burada çift yönlüdür. Ortak yemekler ve yeniden dağıtım, maddi kırılganlığı hafifletirken; cem, dualar, gülbenkler ve tiyatral mizaha bağlı uygulamalar, topluluğun duygusal yükünü dönüştürür. Coşkun, cem üzerine yaptığı analizde bazı önemli işlevleri tespit eder ve bunlar şu şekildedir: Manevi yenilenme, topluluk önünde hesap verme, rızalık elde etme ve iç huzuru bulmak gibi[24] Cem ritüelinin bu fonksiyonları Gağan ritüelinin içindeki benzer süreçleri

22 Unesco, 2003, md.14

23 Gültekin, agm.

24 Nilgün Çıblak Çoşkun, *Anadolu Alevilerinde Cemler Ve Bu Cemlerin Sosyokültürel Hayattaki İşlevleri*, Folklor/Edebiyat, cilt:20, sayı:78, 2014/2. 9-28, s.25

anlamamıza yardımcı olurlar. Bu nedenle Gağan, ortaklaşa geliştirilen bu ritüel aracılığıyla mevsimsel ve toplumsal belirsizliği kontrol eder.

Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları ile İlişki ve Koruma Politikaları

Birleşmiş Milletler, Sürdürülebilir Kalkınma Amaçlarından olan kentsel ve toplumsal sürdürülebilirlik politikasının merkezine "kültürel ve doğal mirasın korunmasını" yerleştirmektedir. Bu hedef, başlangıçta 2017 Birleşmiş Milletler gösterge çerçevesinde "dünyanın kültürel ve doğal mirasını korumak ve muhafaza altına almak için çabaları güçlendirmek" olarak tanımlanmıştı; burada Sürdürülebilir Kalkınma Amaçlarının alt göstergeleri (11.4), kişi başına düşen kamu/özel harcamalarını izlemeye imkan tanır. UNESCO Culture 2030 çerçevesi ayrıca kültürün sosyal, ekonomik ve çevresel kalkınmaya yatay katkısını görünür kılmayı da hedefler. Bu nedenle, Gağan gibi bir ritüeli Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları ile kavramsal olarak ilişkilendirmek mantıklıdır; çünkü burada o ritüelin gerçekleştiği kültürel uygulama ve doğal/kutsal alanlar, korunacak unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu durum, Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları ile ilgilidir. Gağan'ın Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları ile ilişkisine ait somut bir gerekçe de 2003 UNESCO Sözleşmesi tanımlanan miras alanlarının pek çoğunu içermesidir; yani toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler; sözlü ifadeler, gösteri sanatları; doğa ve evrenle ilgili bilgiler ve uygulamalar. Sözleşme, toplulukların katılımını, eğitimin ve mirasın ifade edildiği doğal mekanların korunmasını vurguladığı için Gağan'ın korunması da sadece ses/video kaydı sınırlandırılamayacağını bize göstermektedir. Tunceli'deki inanç mekanları ile kutsal coğrafi fenomenler arasındaki ilişki ve ritüelin içindeki bereket, su, buğday ve hayvan dizgesi bu çoklu bağı desteklemektedir.

Bununla birlikte, mevcut yeniden canlandırma biçimleriyle ilişkili riskler de bulunmaktadır. Kamusal görünürlük kültürel yaşamı zenginleştirebilir; ancak ritüele sadece kostüm, müzik ve seyirlik oyun gibi sadece ritüelin görünür kılınan yönleri ile yaklaşmak; cemi, ziyareti, rızalığı, paylaşım ekonomisini ve yerel dildeki anlamlara dayalı derin bağlamı görünmez kılabilir. İnanç turizmine ilişkin literatür, Tunceli'de çok sayıda ziyaret merkezinin yerel ekonomi için fırsatlara erişim potansiyeline sahip olduğunu öne sürse de, topluluk kontrolüne dayanmayan ve "gösteriye dönüşme" baskı altındaki bu tür bir yönetim, mirasın gelecekteki yaşayabilirliğini zayıflatma potansiyelini içinde barındırmaktadır. Bu durumda, koruma politikası bir denge kurarak, görünürlüğü bağlamla dikkatli bir biçimde birlikte düşünmelidir.

Bu çalışmanın temelini oluşturan "Gağan kültürel mirası" için önerilen politika çerçevesi, Gağan kültürel mirasının korunmasını ve sürdürülebilirliğini

teşvik etmeye yönelik çok katmanlı ve çok katılımcı bir yaklaşımın sergilenmesidir. Bu doğrultuda, önerilenler arasında ilk olarak topluluk temelli bir haritalamadır. Envanterin, köy, mahalle, ocak yapıları ve dede/ana figürlerinin yanı sıra gençlik grupları ve kadın taşıyıcılar da dahil edilerek dinamik biçimde hazırlanması. Böylece kültürel miras, yerel bilgi ve uygulamalara dayalı, güncel ve yaşayan veri olarak sürdürülebilir. İkinci olarak, sözlü tarih ve dijital arşiv çalışmaları önemli bir araç olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçeve altında, çok dilli video materyallerinin kaydedilmesi, bu kayıtlar temel alınarak yazılı metinlerin oluşturulması, belgesel filmlerin hazırlanması ve açık erişimli arşivlerin oluşturulması gerekmektedir. Bu yöntem, kültürel hafızanın belgelenmesini sağlayacak ve böylece daha geniş bir kitleye erişimini artıracaktır. Üçüncü politika, kuşaklar arası aktarımı güçlendirmeye yönelik bazı aktarım mekanizmalarına odaklanmaktadır. Bu mekanizmalar, okullar, cemevleri, köy evleri ve üniversiteler arasında iş birlikleri kurulması aracılığıyla atölye çalışmalarının düzenlenmesi yoluyla faaliyetlerini sürdürürler. Bu sayede geleneksel bilgi ve uygulamaların kuşaklar arası aktarımına da katkı sağlanacaktır. Diğer önerilerden biri de kültürel taşıyıcılar için mikro hibe programları vermektir. Bu, kültür üretiminde süreklilik sağlayacak ve dahil olan çeşitli aktörlere destek sunacaktır: Oyun kurucular, müzisyenler, aşçılar, hikaye anlatıcıları ve yerel dil çalışanları. Bu tür destek mekanizmaları, somut olmayan kültürel mirasın devamlılığının sağlanmasında oldukça önemlidir. Ayrıca eko-kültürel rotaların oluşturulması ve ziyaretçiler için davranış kurallarının belirlenmesi planlanmalıdır. Ziyaret ve ritüel yolları için taşıma kapasitesi, atıkların yönetimi, ses yönetimi ve davranışa ilişkin protokollerin belirlenmesi çevresel ve kültürel sürdürülebilirlik için önemlidir. Yine yerel bütçelerin kültürel miras perspektifinden izlenmesine imkan verecek mekanizmaların geliştirilmesi gerekmektedir. Kaynakların şeffaflığını ve verimliliğini artırmak için belediyelerin, valiliklerin, üniversitelerin ve sivil toplum kuruluşlarının harcamalarının "miras" başlığı altında programlanarak görünür hale getirilmesi. Politika çerçevesinin bir diğer merkezi unsuru, yerel dillerin ve ifade biçimlerinin korunmasıdır. Ritüel söz varlıklarını Türkçe, Kırmancki ve Kurmanci dillerinde derleyip, bu içerikleri eğitim materyallerine dönüştürmek, kültürel çeşitliliği korumak için önemli bir adım olacaktır. Son olarak, hareketli ritüellerin korunması sağlanırken aynı zamanda sabit mekanların da korunması arasında bir denge olmalıdır. Mirasın hem maddi hem de manevi boyutlarının sürdürebilirliğinin güvence altına alınabilmesi için ritüellerin gerçekleştiği doğal ve kutsal alanlarda, hem çevresel koruma önlemleri hem de kültürel kullanımın aynı anda yürütülmesi gerekmektedir.

Yukarıda belirtilen önerilerin arkasındaki genel gerekçeler, mirasın bir nesne olarak değil, yinelemeli bir süreç olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Gağan'ın sürdürülebilirliği yalnızca tek bir "festival günü"nü düzenlemekle

ilgili değildir; onun sürdürülebilirliği, icra edildiği dilsel çevre, güzergah, kutsal mekan, ev ziyareti, ortak yemek ile topluluk içi denetim ve hafıza aktarımı gibi birbirini destekleyen unsurlara bağlıdır. Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından yürütülen yerel/ulusal somut olmayan miras envanteri mantığı, Gağan gibi ritüellerde topluluk katılımına ve düzenli güncellemelere dayalı olarak birlikte işlemesi gerekmektedir.

Bir belgenin bir görselin nasıl korunması gerektiğini dikkate alan bir yaklaşıma da ihtiyaç var. Telif hakkı bulunan ve kaynağı belli olan kurumsal görseller için Kültür Portalı ve doğrulanabilir haber ajansları; haritalama ve rota görselleştirmeleri için Ayhan'ın ve Çağlıyan'ın saha çalışmaları[25]; performansın görsel evrimi için Kul'un yaptığı tez çalışmasının ekleri ve izinli belgesel kayıtları[26]; güncel kamusal canlandırmalar için ise 2024–2025 eğitim-öğretim yılında Munzur Üniversitesi'nde gerçekleştirilen şehir/kampüs etkinlikleri kullanılabilir. Ancak bu süreç, ritüeli "görsel bir tüketim nesnesi" haline getirmek suretiyle değil; topluluktan bağlamsal bilgiler alınarak ve onun rızasının görünür kılınması ile gerçekleştirilmelidir.

Sonuç

Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerinin alt başlıklarından biri olan "dünyanın kültürel ve doğal mirasını koruma ve güvence altına alma çabalarını güçlendirme" hedefi, BM'nin şu ilkesini ortaya koyar: Gağan ritüeli gibi somut olmayan miraslar "korunmalıdır", çünkü bunlar günümüzde yaşayan birer mirastır. Bu geleneğin sürdürülmesi yalnızca onun bir halk geleneğinin ya da folklorik bir gösterinin devam ettirilmesi anlamına gelmemekte, aynı zamanda toplumsal dayanışma yapılarının ve kültürel direnç mekanizmaların korunması anlamına gelmektedir. Küreselleşmenin tekdüzeliğine karşı Gağan gibi yerel pratikler, sürdürülebilir şehirlerin yalnızca betondan inşa edilmiş yapılarla ilgili olmadığını; yaşayan bir hafıza ve canlı toplumsal bağlarla ilgili olduğunu kanıtlayan yerel uygulamalardır. Bu nedenle, bu gibi ritüellerin turizm metası haline getirilmeden, betimlenerek belgelenmesi, desteklenmesi, sürdürülmesi ve korunması sürdürülebilir kalkınma stratejilerinin bir bileşeni olmalıdır.

Toplanan bulgular, Gağan'ın ritüel ile kurum arasında bir yerde durduğunu düşündürmektedir. Oruçtan ceme, oyundan ortak sofraya kadar uzanan bu pratikler yalnızca dinsel-sembolik anlam üretmekle kalmamakta; aynı zamanda toplumsal bağları da onarmakta, çevresel dünyayı kutsallık rejimi içine katmakta, maddi malların yeniden dağıtımına imkan vermekte ve kamusal alanda kimliği yeniden inşa etmektedir. Başka bir deyişle Gağan, Tunceli'de

25 Ayhan-Çağlıyan, agm, s.583-606

26 Kul,age, s.7-54

mevsimsel bir toplumsal teknoloji işlevi görmektedir; bunun içinde topluluk kendisini hem içe dönük olarak disipline etmekte hem de dışa dönük olarak kendini görünür kılmaktadır.

Bu nedenle Gağan meselesini yalnızca "folklor" başlıklı bir manşetin altına alarak ele almak yetmemektedir. Aynı şekilde bu, yalnızca inanç turizminin bir türü gibi bir yaklaşımla da ilgili değildir. Ritüeli korumak; kültürel miras, doğal/kutsal mekanlar, dil politikası, topluluk temelli arşivleme, çevre koruma ve yerel refah arasında dokunmuş ilişkilerin kolektif bir sentezini gerektirir. Birleşmiş Milletlerin Sürdürülebilir Kalkınma Amaçlarının asıl katkısı ve değeri de burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü Sürdürülebilir Kalkınmanın Amaçlarından biri olan "somut olmayan kültürel mirasın korunması" hedefi, korumanın sadece anıtlar ve müzelerle sınırlı bir mesele olmadığını, korumanın gündelik hayatın içinde mevcut olan yaşayan miras süreçlerini de içine alması gerektiğinin altını çizmektedir.

Özetle, Gağan ritüeli Tunceli'de kimlik üretme, dayanışma kurma, ahlaki düzen sağlama, kutsal bir doğaya sahip olma, kuşaklar arası aktarım ve mevsimsel dayanıklılık üretme potansiyeline sahip kompleks toplumsal bir form görünümündedir. Ritüelin yaşaması, sahnede gösterime sokulmasından önce, onu mümkün kılan topluluk ilişkilerinin sürmesine, dilsel belleğine, kutsal/doğal mekanların olmasına ve paylaşım ekonomisine bağlıdır. Böylece Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları doğrultusunda Gağan ritüelini korumak için, onu sadece sahnede sergilenen bir gösteri olarak değil, yaşayan bir sosyal ekoloji olarak ele alan; topluluk özneli, çok ölçekli ve izlenebilir koruma müdahalelerinin birleştirilmesini talep eden kozmopolit bir yönetişim modeli olarak ele almak gerekir. Akademik düzeyde bu çalışmanın, literatüre dayalı olması nedeniyle sınırlılıkları vardır; ancak aynı sınırlılık, ileri araştırmalar için de bir çağrıdır: Kırsal-kentsel karşılaştırmalara ilişkin yeni etnografya temelli çalışmalar, kadın taşıyıcıların rolleri, çocukların ritüellerle ilişkili öğrenme süreçleri, diasporadaki dönüşümler ve performans içinde yerel dilin yeri gibi çalışmalar Gağan'ın toplumsal işlevlerine dair anlayışımızı genişletebilir.

Kaynakça

Aksoy, Gürdal, *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi Raa Haq'da Dinsel Figürler*, Komal Yayınları, İstanbul 2006

Ayhan, Gülsen-Çağlıyan, Ayşe, *Tunceli İlinde Alevi İnanç Turizmi Rotaları*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 31(2), 2021, ss.583–606.

Bozkurt, Fuat, *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005

Çem, Munzur, *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği*, Vate Yayınları, İstanbul 2009

Çoşkun, Nilgün Çıblak, *Anadolu Alevilerinde Cemler Ve Bu Cemlerin Sosyokültürel Hayattaki İşlevleri*, Folklor/Edebiyat, cilt:20, sayı:78, 2014/2. 9-28, 2014

Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990

Gültekin, Ahmet Kerim, *Tunceli'de Kutsal Mekan Kültü*, Kalan Yayınları, Ankara 2004

_____*Gağan* 1, Alevi Ansiklopedisi 2025

Hofmann, Tessa, *Gağan 2*, Alevi Ansiklopedisi 2025

Kaya, Ali, *Tunceli (Dersim) Kültürü*. Can Yayınları, İstanbul 2004

Kul, Ali Ekber, *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkek Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2015

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, *Gağan (Gağand)*, Türkiye Kültür Portalı 2020

Solgun, Cafer, Dersim…Dersim…Timaş Yayınları, İstanbul 2010

Yaman, Ali, *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar*, Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul 2004

Zelyut, Rıza, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul 2002

Bölüm 5

Gağan Geleneğinin Birleşmiş Milletlerin (BM) Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerinden "Yoksulluğa Son" ve "Açlığa Son" İlkeleri Bağlamında Değerlendirilmesi

İbrahim Toğrul[1]

Aziz Altı[2]

Giriş

Anadolu'da kadim bir geçmişe sahip olan ve günümüzde Tunceli ve çevresinde hala aktif olarak devam eden Gağan geleneği yalnızca eski yılı uğurlayıp yeni yılı karşılama ritüeli değil aynı zamanda sosyal dayanışmanın önemli argümanlarını bünyesinde barındıran bir olmanın önemli sembolü idi. Çok eski zamanlardan beri uygulanan Gağan geleneği günümüz sosyal sorunlarının çözümüne destek sunabilecek kodlara sahiptir. Bu doğrultuda Birleşmiş Milletlerin (BM) Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerinden "Açlığa Son" ve "Yoksulluğa Son" ilkelerine Gağan'ın paylaşım ve dayanışma ruhuyla nasıl destek verip katkı sunulacağı çalışmanın ana odak noktasını oluşturacaktır. Böylece geçmişin geleceğe ışık tutması, kadim geleneklerin güncel sorunların çözümünde aktif rol oynaması ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Gağan Geleneği

Zazaca bir kelime olan Gağan Aralık ve Ocak ayını kapsayan zaman aralığı için kullanılagelen bir kavramdır. Gağan kelimesinin adlandırması yöreden yöreye farklılık gösterse de tarihsel Dersim coğrafyasındaki adlandırması "Khal Gağan" olarak hafızalara geçmiştir. Gağan olarak adlandırılan husus Kürt ve Zaza kökenli Alevilerde eski yılın uğurlanması, yeni yılın ise bereket, bolluk, dayanışmayla karşılanmasıdır. Literatürdeki bazı kaynağa göre Khal

1 Bilim Uzmanı, ibrahimtogrul@munzur.edu.tr.

2 Doç. Dr. Munzur Üniversitesi Tarih Bölümü/Tunceli. azizalti@munzur.edu.tr

???

Gağan Aralık ayının son iki haftasından ocak ayının ilk haftasına kadarki dönem süresince uygulanan ritüelleri kapsamaktadır[3]. Bir diğer çalışma ise Tunceli'de Gağan'ın kutlanma tarihi olarak 21 Aralık'ı işaret etmektedir. 21 Aralık'ın akabinde gelen perşembe günü Gağan icra edilirdi. Esasında bu durum 21 Aralık sonrasında salı, çarşamba ve perşembe günleri oruç tutulur, orucun son günü olan perşembe akşamı Gağan kutlaması gerçekleştirilirdi[4]. Yöredeki kaynak kişi bundan yaklaşık 50 yıl öncesinde Kacarlar köyünde Gağan'ın üç günlük kutlama ile karşılandığını ifade etmiştir. Ayrıca Gağan'ın kutlandığı tarihin 13-15 Ocak aralığında olduğunu vurgulamıştır (KK-2 Zeynep). Çem ise üç günlük orucun ardından dördüncü günün Gağan bayramı olarak kutlandığına vurgu yapmıştır. Kutlamanın yapıldığı günün akşamında seyirlik oyunu sergileyen Khale/Kale olarak adlandırılan ihtiyar kılığına girmiş kişi kapı kapı dolaşarak hane halklarına;

"Yılın başı yılın sonu

Gağan dedesi kapıdan adımını atmış içeriye

Kimsenin gözünü arkada bırakma Hızır!" ifadelerini sarf etmektedir[5].

Gağan olarak ifade edilen olgunun içerisinde alt bölümlerden oluşan ritüeller yer almaktadır. Bunların içinde yer alan başlıca uygulamalar şunlardır; Üç günlük oruç tutma, yeniden canlanma, arınma, yiyecek toplama ve ortak paylaşım. Gağan süresince tutulan orucun son günü yani perşembe günkü oruç esnasında etrafta bulunan yüksek bir mevkide yer alan kutsal bir mekâna gidilerek ziyaret gerçekleştirilir. Bu ziyaretler esnasında kanlı ya da kansız kurban olarak adlandırılan lokmalar dağıtılırdı. Arınma ise su ve buğday ile simgeleştirilmişti. Yılın son gününde buğday haşlanırdı. Haşlanan bu buğday evin, ahırın ve civar çeşmelerin bulunduğu mahale serpiştirilirdi. Ayrıca kaynatılan buğdaydan hane halkına yemeleri için de ikram edilirdi. Bununla birlikte yeni yılın ilk günü evin iç, dış mekanlarına ve ahıra çeşmeden alınan taze su serpiştirilirdi[6].

Gağan kutlamasının en dikkat çekici ritüellerinden birisi de Khalkek oyunudur. Bu oyun yeniden canlanmayı sembolize eden bir tiyatral sergidir. Zamanlama olarak Khalkek oyunu gün batımının ardından üç erkek oyuncu

---

3 Ahmet Kerim Gültekin, "Gağane Sıma Bımbarek Bo! Gağanınız (Ya da Noeliniz) Kutlu Olsun!", *Bilim ve Gelecek*, S. 114, s. 69-70.

4 Erdal Gezik, "Kurdish Alevi Calendar of Cultural and Religious Dates", *Kurdish Alevis and the Case of Dersim: Historical and Contemporary Insights*, ed. Erdal Gezik ve Ahmet K. Gültekin, New York: Lexington Books, 2019. s. 75.

5 Munzur Çem, *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği Etnisite Dini İnanç Kültür ve Direniş*, Vate Yayınları, İstanbul 2011, s. 57.

6 Gültekin, a.g.m, s. 69-70.

ile çalgıcı tarafından icra edilirdi. İlk oyuncu Khal olarak adlandırılan yaşlı kişi idi. Khal'ı simgeleyen fiziksel özelliği ile aksesuarı söz konusu idi ki bunlar; uzun beyaz sakal ile baston olarak kullanılan asa idi. İkinci oyuncu ise genç, güzel ve alımlı olan Fatma yani Fatık karakteridir. Oyun süresince Fatık'ın yalnızca gözlerinin görülebildiği gözlemlenmiştir. Son oyuncu ise Arap ya da diğer adıyla Koçeg olarak adlandırılan kişidir. Bu karakterin elinde ise sopa bulunmaktadır. Bazı bölgelerde bu kişinin elleri ve yüzü siyaha boyandığı için "Arap" olarak adlandırılmıştır. Oyun köy meydanında sergilendiği gibi evlerde de gerçekleşebilmektedir. Fatık olarak adlandırılan karakterin etraftaki erkekler tarafından kaçırılma girişimi ile süren oyunda Fatık etraftaki erkekler tarafından kaçırılsa da yer yer Koçeg/Arap tarafından geri getirilir. Bu durum karşısında Khal baygınlık geçirir ve Fatık ağıt yakma seremonisi ile onu tekrar diriltmeye çalışır[7]. Bu kişilerin ortaya koydukları seyirlik oyun neticesinde başta çocuklar olmak üzere köy ahalisi temaşa içinde bulunarak eğlenceye dahil olurlardı. Evden eve dolaşılarak toplanılan yiyeceklerle yemek pişirilir ve hep birlikte pişirilen aş yenilerek yeni yıl kutlaması akşam geç saatlere kadar sürmekte idi[8].

Toplanan yiyecekler köyün en fakir hanesinde toplanarak aş pişirilir ve pişirilen aş da tüm köylüye pay edilirdir. Bu akşamın en sembolik yemeklerinden birisi bölgenin geleneksel yiyeceklerinden birisi olan "zerefet-zerfet" idi. Zerfet içine konulan üç dal parçası ile yeme esnasında denk gelen bireye uğur getireceğine inanılırdı. Gağan'da hediyeleşme unsuruna da değinen Gültekin, Gağan süresince komşular arasında ve hane bireyleri arasında bilhassa çocuklara hediyelerin (çeşitli yiyecekler ve giyeceklerin) takdim edildiğini vurgulamaktadır[9].

Gağan'da yapılan işlerden bir tanesi de keçi veya tulum derisini ayran yapmaya uygun bir hale getirme işlemidir. Bunun için deri ilk olarak iyice şişirilir ve oklava ile vurularak her vuruşta bir ziyaretin ismi telaffuz edilirdi. Örneğin "Bu Hızır için, Bu Düzgün için". Dövme işleminin akabinde ise boyanarak bir köşeye bırakılan tulum, ilk baharda kullanılmaya hazır hale getirilirdi. Bu dönemde pişirilen ekmekler ise mezarlara götürülerek ölülerin hayrına dağıtılırdı[10].

7 Gültekin, agm, s. 70.

8 Gezik, agm, s. 75.

9 Gültekin, agm, s. 70.

10 Çem, *age*, s. 58.

Tunceli'de Gağan Geleneği ve Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları Bağlamında Yemek Kültürü

Birleşmiş Milletler tarafından belirlenen Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları, özellikle "Yoksulluğa Son" ve "Açlığa Son" hedefleri doğrultusunda toplumsal dayanışmanın ve kaynakların adil paylaşımının önemini vurgulamaktadır[11]. Bu ilkelere katkı sunacak Gağan geleneği içinde yapılan yiyeceklerin yapılma şekilleri ile içeriklerine aşağıda yer verilmiştir.

Kat Gömbesi

Tunceli'de Gağan geleneğinin özgün yemeklerinden biri olan kat gömbesi, hem besleyici yapısı hem de sembolik anlamları ile dikkat çekmektedir. Yöredeki kaynak kişinin (KK-3-63, Tunceli) aktardığına göre bu yemek, özellikle paylaşımın ve eşitliğin vurgulandığı önemli bir geleneksel uygulamadır[12]. Kat gömbesinin yapılışında kullanılan malzemeler;

1 kg buğday unu

500 ml su

1 tatlı kaşığı tuz

250 g tereyağı

200 g ceviz içi

100 g kuru üzüm

100 g kuru dut

100 g kurutulmuş iç yağı

Ürünün hazırlanışı ise şu şekildedir:

Un, su ve tuz ile yoğrulan hamur, tereyağı eklenerek kıvam alacak şekilde hazırlanır. İç harç; ceviz, kuru üzüm, dut ve iç yağının karıştırılmasıyla oluşturulur. Hamur, yağlanmış tepsiye kat kat yerleştirilir ve her kat arasına iç harç serpilir. Üç adet küçük soyulmuş ağaç çubuğu hamurun içine yerleştirilir. Üst kısmı delinerek sac altında pişirilir. Pişirme sonrası gömbe, evdeki kişi sayısına göre eşit şekilde paylaştırılır. İçinden çıkan çubuklar ise sembolik anlam taşır: bolluk, şans ve kazanç.

---

11 https://www.turkiye.un.org/tr/sdgs/2/key-activities, son erişim tarihi 15.05.2026.

12 23.05.2026 tarihinde S. K. (d. 1963) ile yapılan görüşme.

Hırmaçık Geleneği

Gağan döneminde çocukların kapı kapı dolaşarak yiyecek topladığı "hırmaçık" geleneği, Tunceli'de toplumsal dayanışmanın en somut örneklerinden biridir. Kaynak kişinin (63, Tunceli) aktardığı bilgilere göre bu uygulama, çocuklara paylaşma kültürünü öğretirken aynı zamanda toplumsal yardımlaşmayı da güçlendirmektedir. Çocuklar evleri dolaşarak hanelerden yiyecek talep eder; ev sahipleri ise imkânları doğrultusunda katkı sunar. Aslında bu gelenek, çocuklar aracılığıyla gelecek nesillere, yani geleneğin ilerideki temsilcilerine aktarılmış oluyordu.

Hırmaçık'ın içeriğine bakıldığında şu yiyecekler ve giyeceklerin varlığı göze çarpmaktadır:

Kuru dut

Pestil

Ceviz

Üzüm

Ev yapımı yiyecekler

Küçük hediyelikler (çorap vb.)

Zerfet (Zerefet)

Zerfet, Gağan sofralarının önemli yemeklerinden biridir ve israfı önlemeye yönelik yapısıyla dikkat çekmektedir. Yöredeki kaynak kişiye (44, Tunceli) göre bu yemek, mevcut gıdaların tamamının değerlendirilmesine dayanmaktadır[13]. Zerfet yapımında kullanılan malzemeler şunlardır:

1 adet gömme ekmek

1 litre ayran sarımsaklı

3 diş sarımsak

150 gr tereyağı

1 tatlı kaşığı tuz

Yiyeceğin hazırlanışı ise şu şekildedir: İlk olarak gömme ekmeği hazırlanır. Un, su ve tuzdan hazırlanan hamuru yuvarlak bir tepsiye yerleştirip fırında pişirilir.

13 25.05.2026 tarihinde Ö. D. (d. 1982) ile yapılan görüşme.

Gömme ekmek pişirildikten sonra üst kabuğu ayrılır ve içi oyulur. Çıkarılan parçalar küçük parçalara ayrılır. Ekmeğin tabanına sarımsaklı ayran dökülür. Ekmek parçaları katmanlar halinde yerleştirilir ve her kat arasına ayran eklenir. Son olarak sıcak tereyağı gezdirilir. Servis öncesinde tekrar ayran eklenerek sunuma hazırlanır. Bu yemek, gıda israfını önlemesi ve tüm malzemenin değerlendirilmesi açısından sürdürülebilir mutfak uygulamalarına örnek teşkil etmektedir.

Hedik

Hedik, sade yapısı ve besleyiciliği ile Gağan ve diğer özel günlerde hazırlanan geleneksel bir yiyecektir. Yöredeki kaynak kişinin (50, Tunceli) aktardığına göre özellikle çocukların diş çıkarma dönemlerinde tercih edilmekle birlikte bu etkinliklerde de yapılmaktadır[14]. Hedik için kullanılan malzemeler şunlardır:

500 g aşurelik buğday

1 litre su

1 tatlı kaşığı tuz

200 gr ceviz içi

100 gr kuru üzüm

100 gr küncü(susam)

50 gr gultik çekirdeği

Ürünün hazırlanışı ise şu şekildedir:

Buğday yıkanarak haşlanır. Yumuşadıktan sonra süzülür hafif sulu bırakılır ve tuzlanır. Ceviz içi kurum üzüm küncü ve gultik çekirdeği eklenerek servis edilir. İsteğe bağlı olarak tereyağı da eklenebilir. Tunceli'de Gağan geleneği kapsamında hazırlanan bu yemekler; düşük maliyetli, besleyici ve paylaşım odaklı yapılarıyla sürdürülebilir kalkınma hedefleri ile doğrudan ilişkilidir.

Bu uygulamalar:

*Gıda israfını azaltmakta,

*Yerel üretimi teşvik etmekte,

*Toplumsal dayanışmayı güçlendirmekte,

*Eşit paylaşımı yaygınlaştırmaktadır.

14 29.05.2026 tarihinde H. Ö. (d. 1976) ile yapılan görüşme.

Dolayısıyla Gağan geleneği, yalnızca kültürel bir miras değil; aynı zamanda yoksulluk ve açlıkla mücadelede yerel düzeyde uygulanabilir bir model olarak değerlendirilebilir.

Gağan Geleneğinin Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerinden Yoksulluğa Son-Açlığa Son İlkelerine Katkısı

Birleşmiş Milletlerin (BM) Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri on yedi maddeden oluşmaktadır. Bunlardan iki tanesi "Yoksulluğa ve Açlığa Son" amaçlarıdır. Yoksulluğa Son hedefi kapsamında BM her türlü yoksulluğu bertaraf etmeyi arzulamaktadır. Açlığa Son ilkesi ile de açlığı bitirmek, gıda güvenliğini sağlayıp iyi beslenmeye ulaşmayı hedeflemektir. Yine bu ilke çerçevesinde sürdürülebilir tarım da arzulanan hususlardan birisidir[15].

Yoksulluk günümüzün en büyük sorunlarından bir tanesidir. Dünya Bankasının 2015 yılı tahminine göre dünya nüfusunun yaklaşık %10'u günlük 1.90 dolarla geçimlerini sürdürmek zorunda kalmaktadır[16].

1.3. numaralı açıklamada yoksul ve kırılgan durumdakilerin ayırt edilerek korunması ve sosyal koruma sisteminin hayata geçirilmesini ön görmektedir. Tam da bu noktada Gağan ritüelindeki fakirlere ve yoksullara toplanan yiyeceklerin pay edilmesi bu maddeyle paralel bir uygulamayı ön görmektedir. 1.5 numaralı açıklamada ise yoksulların ve kırılgan durumda olan bireylerin dayanıklılık kazanmalarının sağlanması ile aşırı hava olayları ve çevresel şoklara karşı direncin arttırılması hedeflenmiştir[17]. Bu hedef ise yılın en soğuk zaman dilimine denk gelen Gağan günlerindeki yardımlaşma geleneğiyle pekişmektedir. Geçmişte Tunceli coğrafyasında paylaşın en somut örnekleri zuhur etmişti. Nitekim Gağan'daki en önemli dayanışma unsurlarından birisi de bu dönemde ihtiyaç sahiplerine yapılan yardımlardı. Bu yardımlar insanlara yönelik olduğu gibi onların geçimlerini sağlamak üzere besledikleri hayvanlara yönelik de olurdu. Bundan yaklaşık kırk yıl önce Gağan zamanında çevre yerleşim birimlerinden Dolamaç Köyüne gelen ihtiyaç sahibi kişiler, köyde durumu diğerlerine göre daha iyi olan A.K'nın yanına giderek hayvanları için yiyecek talep ederlermiş. O dönemde ağacın yapraklı dallarıyla beraber istiflenip kışın hayvanlara verilme usulü söz konusu imiş. İşte bu yapraklı dallar, kışın en çetin geçtiği günlerde Gağan ritüeli çerçevesinde dayanışmanın aracı olup, hayvanlarının yiyecekleri biten kişilere derman oluyormuş. Bu yapraklı kurutulmuş dalların yanı sıra balya ile otun verildiği de söz konusu imiş. Hayvan

15 https://turkiye.un.org/tr/sdgs/2/key-activities, son erişim tarihi 15.05.2026.

16 https://www.marmara.gov.tr/tr/surdurulebilir-kalkinma-amaclari-1-yoksulluga-son, son erişim tarihi 15.05.2026.

17 https://www.kureselamaclar.org/amaclar/yoksulluga-son/, son erişim tarihi 15.05.2026.

ihtiyaçlarının yanı sıra insan ihtiyaçları konusunda da dayanışma mevcuttu. Yine hali vakti yerinde olan Dolamaç köyü sakinlerinden A.K. ihtiyaç sahibi kişilere Gağan günlerinde ısınmaları için o dönemin temel yakacağı olan odun desteğinde bulunmuştu[18].

2.2. numaralı amaçta yetersiz beslenmenin tüm biçimlerinin ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır[19]. Gağan günlerinde ortaya koyulan ürünlerin doyuruculuğu düşünüldüğünde sosyal paylaşım olgusu olarak Gağan'da dağıtılan lokmalar ilgili günler için yetersiz beslenmeyi ortadan kaldırmaya katkı sunmaktadır. Şayet bu gelenekteki dağıtılan ürünlerin hammaddelerinin lokma olarak paylaşılması sağlanılırsa yetersiz beslenmenin önüne geçilmesine destek verecektir. Yöredeki kaynak kişilerden Z. E ilk günkü kutlamalarda çocuklar evleri dolaşarak ikram edilmek üzere hazırlanan yiyecekleri aldığına değinmiştir. İkinci gün ise genç kızlar pişirdikleri lokmaları hiçbir ev ayırt etmeden tüm hanelere dağıtıldığını vurgulamıştır[20].

Sonuç

İnsanoğlu değişen ve gelişen yaşam koşullarına rağmen özünü koruyarak insan olma kimliğini her zaman ön planda tutmuştur. Geçmişten günümüze bize miras bırakılan geleneklerin halen değişen dünya düzeni ile birlikte sürdürebilir olması hem geçmiş ile bağlarımızın kopmadığını hem de geçmişin izlerini günümüz çağı ile birlikte harmanlayarak devam ettirme çabası içerisindedir.

Bu çalışma ile kadim geleneklerimizin günümüz sorunlarına çözüm olabileceği ihtimali değerlendirilmiştir. Ayrıca Gağan geleneğinin hem toplum içi dayanışma kültürünün geliştirilmesine hem de doğal yaşama katkı sunacağı ihtimali gözlenmiştir. BM'nin Açlığa ve yoksulluğa son ilkesi kapsamında bu geleneklerin toplumun tüm bireylerine eşit şekilde dağıtılarak statü farkından arındırılması birlik ve beraberlik duygusunu pekiştirmektedir. Aynı zamanda sosyalleşme ve yardımlaşma duygusunu sadece insanlar arası değil yapılan ürünlerin doğaya ve hayvanlarla paylaşılması bu dünyada yalnız olmadığımızı vurgulamaktadır. Doğaya serpilen ikramlar diğer canlılar ile birlikte evreni bir bütün olarak görmektedir.

Gağan geleneğinde, coğrafyanın insana verdiği ürünler tekrardan insanoğlu tarafından yoğrularak insana ve doğaya sunulmuştur. Bu sunum kendi kültürümüzün izlerini barındırarak paylaşma, dayanışma ve birliktelik

18 15.05.2026 tarihinde Y.K. (d. 1959) ile yapılan görüşme.

19 https://www.kureselamaclar.org/amaclar/acliga-son/. son erişim tarihi 15.05.2026.

20 15.05.2026 tarihinde Z.E. (d. 1961) ile yapılan görüşme.

duyguları ile birlikte kadim bir gelenek haline gelmiştir. Geçmişten günümüze bu geleneklerin devam ettirilerek insanoğlunun halen özünü koruduğu ve birbirini ve diğer canlıları yalnız bırakmadığını göstermektedir. Bu gelenek BM'nin açlığa ve yoksulluğa son ilkesi kapsamında yeniden değerlendirilerek insanlığın hizmetine sunulması amaçlanmaktadır.

Kaynaklar

Gültekin, Ahmet Kerim, "Gağane Sıma Bımbarek Bo! Gağanınız (Ya da Noeliniz) Kutlu Olsun!", *Bilim ve Gelecek*, S. 114, s. 69-71.

Gezik, Erdal, "Kurdish Alevi Calendar of Cultural and Religious Dates", *Kurdish Alevis and the Case of Dersim: Historical and Contemporary Insights*, ed. Erdal Gezik ve Ahmet K. Gültekin, New York: Lexington Books, 2019.

Çem, Munzur, *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği Etnisite Dini İnanç Kültür ve Direniş*, Vate Yayınları, İstanbul 2011.

https://www.turkiye.un.org/tr/sdgs/2/key-activities, son erişim tarihi 15.05.2026.

https://turkiye.un.org/tr/sdgs/2/key-activities, son erişim tarihi 15.05.2026.

https://www.marmara.gov.tr/tr/surdurulebilir-kalkinma-amaclari-1-yoksulluga-son, son erişim tarihi 15.05.2026.

https://www.kureselamaclar.org/amaclar/yoksulluga-son/, son erişim tarihi 15.05.2026.

Kaynak Kişi S. K. (d. 1963), (23.05.2026).

Kaynak Kişi Ö. D. (d. 1982), (25.05.2026).

Kaynak Kişi H. Ö. (d. 1976), (29.05.2026).

Kaynak Kişi Z.E. (d. 1961), (15.05.2026).

Kaynak Kişi Y.K. (d. 1959), (15.05.2026).

Bölüm 6

Gağan Bayramında Khalkêk Oyunu

Esen Poyraz[1]

Giriş

Ritüel ile oyun arasındaki ilişki, geleneksel toplumların kültürel üretim biçimlerini, toplumsal hafızalarını ve ortak yaşam pratiklerini anlamak açısından önemlidir. İnsan toplulukları doğayla kurdukları ilişkiyi, zamanın döngüsel akışını, ölüm ve yeniden doğuş düşüncesini, bereket beklentisini ve toplumsal düzenin sürekliliğini ritüeller ve seyirlik oyunlar aracılığıyla ifade etmiştir. Oyun bu yönüyle yalnızca eğlence amacı taşıyan bir etkinlik değildir; topluluğun dünyayı anlamlandırmasına, ortak belleğini canlı tutmasına ve değerlerini yeni kuşaklara aktarmasına aracılık eder[2]. Ritüeller de inançsal ve simgesel içeriklerinin yanında beden, hareket, mekân, müzik, kostüm ve kolektif katılıma dayanan performatif yapılardır.

Anadolu'nun ritüel geleneğinde doğanın mevsimsel döngüsüyle bağlantılı çok sayıda uygulama bulunmaktadır. Özellikle kıştan bahara, eski yıldan yeni yıla ve karanlıktan aydınlığa geçiş dönemleri; bereket, korunma, arınma ve yenilenme düşünceleri çevresinde biçimlenir. Doğanın geçici ölümü ve yeniden canlanması, bu dönemlerde maskeli oyunlar, kapı dolaşmaları, yiyecek toplama, mizah, müzik, dans ve toplu yemek gibi eylemlerle anlatılır[3]. Köy seyirlik oyunlarının doğayı etkileme, bereketi artırma, kıtlığı giderme ve topluluk yaşamının sürekliliğini güvence altına alma amacı taşıyan eski ritüel pratiklerle ilişkisi de bu noktada önem kazanır. Takvimsel geçiş, böylece yalnızca doğal zamanın ilerleyişi olarak değil, topluluğun birlikte deneyimlediği simgesel ve toplumsal bir yenilenme anı olarak yaşanır[4].

---

1 Araştırma Görevlisi, Munzur Üniversitesi, Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Sahne Sanatları Bölümü, e-posta: esenpoyraz@munzur.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4560-7968.

2 Johan Huizinga, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006, s. 17-20.

3 C. Çetin, "Anadolu'da Bereket Kültü ve Anadolu Türk Köylüsü Seyirlik Oyunlarına Yansımaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C 46/S. 1, 2006, s. 189-210..

4 Metin And, *Geleneksel Türk Tiyatrosu Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1985, s. 116-117.

???

Bu mevsimsel ve simgesel yapı, Anadolu köy seyirlik oyunlarında belirgin bir performans biçimine dönüşür. Bu oyunlarda profesyonel oyuncular yerine topluluğun kendi üyeleri rol alır. Gündelik hayatta birbirlerini komşu, akraba ya da tanıdık olarak bilen kişiler, oyun sırasında makyaj, kostüm, maske ve beden dönüşümü yoluyla farklı kimliklere bürünür. Yüzün un, is ya da çeşitli örtülerle gizlenmesi; hayvan postları, eski giysiler veya yerel kıyafetlerle kılık değiştirilmesi, oyuncuyu gündelik kimliğinden uzaklaştırarak oyun zamanına ve ritüel gerçekliğe dâhil eder. Köy seyirlik oyunlarının yapısal özellikleri üzerine yapılan çalışmalarda maskelenme, kimlik değiştirme ve rol üstlenme pratiklerinin oyunun temel öğeleri arasında yer aldığı belirtilmektedir[5]. Oyuncunun görünümündeki değişim, bu nedenle yalnızca estetik bir tercih değil, gündelik yaşamdan ritüel zamana geçişi belirleyen simgesel bir dönüşümdür.

Köy seyirlik oyunlarının bir başka belirgin özelliği, sabit ve kurumsallaşmış bir sahne düzenine bağlı olmamalarıdır. Köy meydanı, sokak, ev, avlu ya da kapı eşiği icra sırasında geçici bir performans alanına dönüşebilir. Oyunun gündelik yaşam mekânlarında gerçekleşmesi, toplumsal hayat ile temsil arasındaki sınırı geçirgenleştirir. Seyirci de yalnızca izleyen konumunda kalmaz; sözle, bedenle, tepkiyle, yiyecek sunumuyla, gülmeyle ya da oyunun akışına doğrudan müdahale ederek sürece katılır. Kültürel bellek bu ortamda anlatının yanı sıra tekrar, katılım ve bedensel deneyim aracılığıyla da aktarılır. Köy seyirlik oyunlarında görülen bu oyuncu, mekân ve seyirci ilişkisi, Tunceli ve çevresinde sürdürülen Khal Gağan geleneği ile onun oyun boyutunu oluşturan Khalkêk'te de belirgin biçimde karşımıza çıkar.

Khal Gağan, kış mevsiminin en sert döneminde eski yılın uğurlanması ve yeni yılın karşılanmasıyla ilişkili bir inanç ve zaman ritüelidir[6]. Oruç, arınma, ziyaret, kapı dolaşma, yiyecek toplama, bereket dileme ve ortak yemek geleneğin başlıca uygulamaları arasındadır[7]. Hanelerden toplanan un, yağ, ceviz, kuru meyve ve benzeri yiyeceklerin ortak bir yerde hazırlanarak paylaşılması, ritüelin toplumsal dayanışma ve yeniden bölüşüm boyutunu belirginleştirir. Yeni yılın karşılanması böylece yalnızca takvimsel bir değişim olarak değil, topluluğun bir araya geldiği, karşılıklı sorumluluklarını hatırladığı ve bereket dileğini ortaklaştırdığı bir süreç olarak yaşanır.

---

5 Nurhan Karadağ, *Köy Seyirlik Oyunları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1978, s. 25-42.

6 Ali Kemal Gültekin, "Dersimli Alevilerde 'Khal Gağan' Ritüelleri", *Dersim'in Dağ İçinde*, ed. Bülent Yürür, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 195-218.

7 P. H. Buga, "Khal Gağan: Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Dersim Geleneği", *Piryol*, https://piryol.com/manset/khal-gagan-unutulmaya-yuz-tutmus-bir-dersim-gelenegi.html, son erişim tarihi: 30.07.2026.

Khal Gağan Bayramı'nda oynanan Khalkêk oyunu, Anadolu'daki bazı köy seyirlik oyunları ve mevsimlik ritüellerle ortak özellikler taşır. "Saya Gezme", "Köse Gelin" ve "Davarın Yüzü" gibi uygulamalarda da kapı dolaşma, yiyecek toplama, kılık değiştirme, mizah ve bereket dileme unsurları görülür[8]. Bu benzerlikler, Khalkêk'in ritüel, oyun ve toplumsal paylaşımı aynı yapı içinde bir araya getiren geleneksel bir performans olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Khal, Fadike ve Koçeg figürleri çevresinde gelişen dramatik düzen, oyuna yerel ve özgün bir nitelik kazandırır. Khalkêk, Khal Gağan'ın inançsal ve toplumsal çerçevesi içinde anlam kazanır; eski yıl ile yeni yıl, yaşlılık ile gençlik, ölüm ile yeniden doğuş ve kıtlık ile bereket arasındaki karşıtlıkları beden, mizah, müzik ve doğaçlama aracılığıyla görünür kılar[9].

Khal Gağan ve Khalkêk; ritüel, gösteri, sözlü anlatım, toplumsal uygulama, doğaya ilişkin bilgi ve kolektif katılımı bir araya getirmeleri bakımından somut olmayan kültürel miras alanında değerlendirilebilir. Bu tür geleneklerin korunması, yalnızca belirli sözlerin, kostümlerin veya oyun hareketlerinin kayıt altına alınması anlamına gelmez. Kültürel süreklilik; geleneğin toplumsal bağlamının, yerel anlamlarının, katılım biçimlerinin ve kuşaklar arasında aktarılmasını sağlayan ilişkilerin sürdürülmesine bağlıdır. Bir ritüel, topluluk üyeleri tarafından hatırlandığı, icra edildiği ve değişen koşullar içinde yeniden yorumlandığı ölçüde yaşamaya devam eder.

Bu noktada kırsal yaşamın dönüşmesi, köy nüfusunun azalması, göç ve kuşaklar arası aktarımın zayıflaması önemli bir sorun alanı oluşturmaktadır. Khal Gağan ve Khalkêk bazı yerlerde canlı biçimde sürerken bazı bölgelerde dar bir çevreye çekilmekte ya da kültürel etkinlikler kapsamında temsili olarak yeniden canlandırılmaktadır. Ritüelin özgün toplumsal bağlamından koparılarak sadece gösteri biçiminde sunulması, inançsal, dayanışmacı ve katılımcı işlevlerini geri plana itebilir. Bu nedenle koruma çalışmalarının biçimsel unsurlar kadar geleneği üreten topluluğun belleğini, katılımını ve kültürel sahipliğini de gözetmesi gerekir.

Bu çalışma, Khal Gağan geleneği içinde icra edilen Khalkêk oyununu ritüel bağlamı, karakter yapısı, makyaj ve kostüm kullanımı, müzik, mekân, doğaçlama, seyirci katılımı ve dramatik akışı bakımından incelemektedir. Amaç, Khalkêk'i geçmişte kalmış sabit bir folklor ürünü olarak değil, topluluğun katılımıyla her icrada yeniden kurulan yaşayan bir ritüel performans olarak değerlendirmektir. Araştırma, bu yönüyle Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları kapsamında yer alan Amaç 11: Sürdürülebilir Şehirler ve Topluluklar başlığı altındaki Hedef 11.4'te ifade edilen *"Dünyanın kültürel*

8 Karadağ, *age.*, s. 25-42.

9 Gültekin, "Dersimli Alevilerde 'Khal Gağan' Ritüelleri", s. 209-210.

ve doğal mirasını korumaya ve sahip çıkmaya yönelik çabaları güçlendirmek" çağrısıyla ilişkilidir[10]. Khalkêk'in tarihsel, dramatik ve toplumsal özelliklerinin incelenmesi, kültürel bağlamından kopma riski taşıyan yerel bir mirasın belgelenmesine ve gelecek kuşaklara aktarım olanaklarının tartışılmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Khalkêk Oyunu

Khalkêk, Khal Gağan geleneğinin dramatik merkezini oluşturan, ritüel ile tiyatral anlatımın iç içe geçtiği bir performanstır. Yerel olarak *"Khal u Fatık"* adıyla da bilinen oyun, sabit bir metne ya da değişmez bir sahne düzenine dayanmaz. Sokakta başlayan, kapı eşiğinde biçimlenen, avluya ve evin içine taşınan icra; oyuncuların doğaçlamaları, ev halkının tepkileri ve mekânın olanakları doğrultusunda gelişir. Oyuncular profesyonel kişiler değil, geleneği taşıyan topluluğun üyeleridir. Gündelik yaşamda birbirlerini komşu, akraba ya da arkadaş olarak tanıyan kişiler, ritüel süresince makyaj, kostüm, hareket ve rol değişimi yoluyla başka kimliklere bürünür.

Oyunun dramatik yapısı Khal, Fadike ve Koçeg olmak üzere üç figür etrafında şekillenir. Yüzeyde yaşlı bir erkek, genç bir kadın ve koruyucu bir yardımcı çevresinde gelişen aile veya evlilik hikâyesini andıran bu ilişki, ritüel bağlamda daha geniş bir anlam alanına açılır. Karakterler arasındaki çekişme; eski ile yeni, yaşlılık ile gençlik, otorite ile arzu, durağanlık ile hareket ve ölüm ile yaşam arasındaki gerilimi sahneye taşır. Bu üçlü ilişki *"eski yıl, dünya ve yeni zaman arasındaki sembolik gerilim"* olarak okunabilir.

Khal, oyunun yaşlı erkek figürüdür. Beli bükülmüş bedeni, ağır yürüyüşü, yün sakalı, öfkeli çıkışları ve zaman zaman beceriksizleşen hareketleri yaşlılık ve tükeniş düşüncesini görünür kılar. Kışı, eski yılı ve güçten düşen zamanı temsil eder. Bununla birlikte kıskançlığı, abartılı davranışları ve gençler karşısındaki çaresizliği onu grotesk ve komik bir karaktere dönüştürür. Khal'in temsil ettiği otorite böylece aynı anda kurulur ve gülünçleştirilir. Bazı yerel anlatılarda Hızır'la ilişkilendirilmesi, karakterin dramatik işlevinin yanında inançsal bir anlam da üstlenebildiğini gösterir[11].

Fadike, Khal'in genç eşi ve gelin figürü olarak oyuna katılır. Canlılık, arzu, doğurganlık, bereket ve yenilenme onun bedeni çevresinde toplanır. Bu rolün geleneksel icralarda bir erkek tarafından oynanması, oyuncunun gündelik

10 Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü, *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi*, Paris 2003, md. 2, https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf, son erişim tarihi: 30.07.2026.

11 Ali Kemal Gültekin, "Gağan (1)", *Alevi Ansiklopedisi*, 2 Temmuz 2025, https://www.aleviansiklopedisi.com, son erişim tarihi: 30.07.2026.

cinsiyet kimliğinden uzaklaşarak farklı bir bedensel anlatım kurmasına imkân verir. Fadike genellikle konuşmaz; abartılı beden jestleri, bakışları, dansı, kaçışları ve cilveli hareketleriyle varlık gösterir. Gençleri kendisine çeken, onları kışkırtan ve hareketi başlatan Fadike, oyunun dramatik enerjisinin merkezindedir.

Koçeg, kimi yerel anlatılarda Arap olarak da anılan, yüzü siyaha boyanmış güçlü ve hareketli karakterdir. Khal'in yanında durur, ekibin gelişini duyurur, Fadike'yi gençlerden korumaya çalışır ve karakterlerle ev halkı arasındaki teması düzenler. Kapıya ilk vuran ve karşılaşmayı başlatan kişi olması, Koçeg'i sokak ile ev, dışarısı ile içerisi, gündelik zaman ile ritüel zaman arasında aracılık eden bir eşik figürü hâline getirir.

Karakterlerin gündelik kimliklerinden ayrılması makyaj ve kostüm aracılığıyla gerçekleşir. Khalkêk'te ocak isi, un, koyun ya da keçi yününden yapılmış sakal, eski giysiler, örtüler ve yüzü gizleyen basit parçalar kullanılır[12]. Khal'in yün sakalı ve yaşlılığını belirginleştiren kıyafeti, Fadike'nin gelin görünümü ve Koçeg'in isle karartılmış yüzü, karakterleri ilk bakışta ayırt etmeyi sağlar. Bu malzemeler aynı zamanda oyuncunun tanıdık görünümünü bozar ve ritüel kişiliğini öne çıkarır.

Oyuncuların kimliği köy ortamında çoğu zaman bilinir. Buna rağmen topluluk, oyun süresince karşısındaki kişiyi gündelik adıyla değil, üstlendiği karakter üzerinden kabul eder. Khalkêk'te anonimleşme, bütünüyle tanınmaz hâle gelmekten çok gündelik kimliğin geçici olarak geri çekilmesi anlamına gelir. Maske, makyaj ve kostüm oyuncuya gündelik hayatta gerçekleştiremeyeceği abartılı jestleri, cinsel imalı şakaları, kovalamacaları ve grotesk hareketleri kullanabileceği bir oyun alanı açar.

Müzik, dramatik akışı düzenleyen temel unsurlardan biridir. Geleneksel icralarda saz, cura, davul-zurna ya da bu çalgıların insan sesi ve bedenle yapılan taklitleri kullanılabilir. Sokakta duyulan ritim ekibin gelişini haber verir; ev içinde hareketi hızlandırır, kovalamacanın temposunu belirler ve ev halkını oyuna katılmaya çağırır. Khal'in yere düşmesiyle müziğin kesilmesi kriz anını belirginleştirir; yeniden ayağa kalkmasıyla başlayan müzik ise hareketin ve ortak ritmin geri dönüşünü duyurur.

Khalkêk için özel olarak hazırlanmış bir sahne bulunmaz. Köy sokakları, evlerin kapıları, avlular ve iç mekânlar oyunun doğal alanlarıdır. Sokak ekibin ilerlediği güzergâh, kapı eşiği ev halkıyla ilk karşılaşmanın kurulduğu geçiş alanı, avlu ve evin içi ise dansın, kovalamacanın ve doğaçlamanın geliştiği

12 Pir Haydar Buğra (t.y.). Khal Gağan: Unutulmaya yüz tutmuş bir Dersim geleneği. Piryol. https://piryol.com/manset/khal-gagan-unutulmaya-yuz-tutmus-bir-dersim-gelenegi.html

geçici sahnedir. Her evin büyüklüğü, eşyaların yerleşimi, kapıların konumu ve içeride bulunan kişilerin sayısı oyuncuların hareketini etkiler; bu nedenle aynı oyun düzeni her hanede farklı bir biçim alır.

Seyirci bu sahneleme biçiminin etkin bir parçasıdır. Ev halkı Fadike'yi saklayabilir, Koçeg'e yanlış yön gösterebilir, Khal'i oyalayabilir, oyuncularla şakalaşabilir ya da kovalamacaya katılabilir. Bu müdahaleler olay örgüsünün dışında kalan kesintiler değil, performansın oluşumuna katılan eylemlerdir. Bir an izleyen konumunda bulunan kişi, sonraki anda oyunun yönünü değiştiren katılımcıya dönüşebilir.

Bu açık katılım ortamı, Khalkêk'in karnavalesk yapısını da belirler. Ritüel süresince kovalamaca, itişme, kaçırma, bedensel temas, cinsel imalı söz ve hareketler ile abartılı jestler gündelik hayattakinden farklı biçimde karşılanır. Toplumsal kurallar bütünüyle ortadan kalkmaz; geleneğin ortak bilgisiyle sınırlandırılmış geçici bir serbestlik alanı oluşur. Yaşlı erkek otoritesinin gençlerin karşısında zayıflaması, erkek oyuncunun gelin kılığına girmesi ve ev halkının oyuna müdahale etmesi, gündelik düzenin ritüel süre içinde ters yüz edildiği anlar yaratır. Bakhtin'in karnavalesk ve grotesk beden kavramları, bu geçici dönüşümü açıklamak için işlevsel bir çerçeve sunar[13].

Oyunun akışı, Khalkêk topluluğunun köy içinde dolaşmasıyla başlar. Oyuncular kostümlerini giyer, yüzlerini değiştirir ve müzik ya da ritim eşliğinde evlere yönelir. Bir evin önüne gelindiğinde Koçeg kapıya vurur ve *"Kapıyı açın, Khal geldi"* diye seslenir[14]. Bu çağrı ekibin gelişini duyururken gündelik zamanın kesildiğini ve ritüel oyunun başladığını da ilan eder. Ev sahibi kapıyı açtığında oyuncular içeri girer; ev kısa süre içinde Khalkêk'in sahnesine dönüşür.

Khal, ev halkına yeni yıl için dua eder, bereket ve iyi dileklerde bulunur. Ev sahibinin sunduğu un, yağ, ceviz, kuru meyve ya da benzeri yiyecekler heybesinde toplanır. Bu alışveriş, gösterinin sonunda oyunculara verilen basit bir karşılık değildir. Yiyeceklerin daha sonra ortak bir yerde hazırlanıp paylaşılması, haneleri topluluk içinde yeniden kurulan bir paylaşım düzenine bağlar.

Müziğin başlamasıyla ev içindeki hareket canlanır. Fadike dansı, bakışları ve kaçışlarıyla gençleri kendisine doğru çeker; yaklaşır, uzaklaşır ve yeniden görünür. Gençlerin Fadike'yi kaçırmaya çalışması çatışmayı başlatır. Khal, Fadike üzerindeki otoritesini korumaya çalışırken Koçeg gençlerin önünü

13 Mihail Bahtin, *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

14 Ali Ekber Kul, *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkêk Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi*, Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015, s. 16.

keser ve onu kurtarmaya yönelir[15]. Kovalamaca evin içine, avluya ya da sokağa taşabilir. Yaşlı otorite ile gençlik enerjisi, kontrol ile arzu, düzen ile taşkınlık bedenlerin hareketi içinde karşı karşıya gelir.

Fadike'nin ev halkı tarafından saklanması ya da gençlerce kaçırılması her icrada aynı biçimde gerçekleşmez. Oyuncuların doğaçlamaları ve katılımcıların müdahaleleri olayların yönünü değiştirir. Khal'in Fadike'yi araması, Koçeg'in yanlış yönlendirilmesi ve ev halkının oyuncularla sözlü çatışmaya girmesi mizahı besler. Güldürü yalnızca sözlü şakalara dayanmaz; abartılı yürüyüşler, düşmeler, başarısız kovalamacalar ve grotesk beden kullanımı da oyunun komik etkisini oluşturur.

Oyunun kriz noktası Khal'in yere düşmesiyle oluşur. Müzik kesilir, hareket durur ve kısa süreli bir sessizlik meydana gelir. Bu düşüş olay örgüsü içinde yaşlı karakterin yenilgisi olarak görünse de ritüel bağlamda eski yılın tükenişi, kışın durağanlığı ve yaşlı otoritenin geçici devrilmesiyle ilişkilendirilebilir. Anadolu köy seyirlik oyunlarında karşılaşılan ölüm-diriliş motifiyle birlikte düşünüldüğünde Khal'in yere düşmesi, yeni zamanın başlayabilmesi için eski olanın geri çekildiği bir eşik anıdır.

Khal'in düşüşünden sonra Fadike geri döner ve kısa bir yas ya da ağıt alanı açar. Bazı anlatılarda osurma, işeme taklidi ya da eteğini kaldırma gibi grotesk hareketlerle Khal'i yeniden canlandırır[16]. İlk bakışta kaba veya yalnızca komik görünen bu eylemler, grotesk beden anlayışı içinde ölümün yaşamla, çürümenin doğurganlıkla ve bedenin aşağı bölgelerinin yenilenmeyle ilişkisini görünür kılar. Fadike'nin genç ve bereket taşıyan bedeni, güçten düşmüş Khal'in yeniden ayağa kalkmasını sağlar; komik olanla kutsal olan aynı sahnede buluşur.

Khal ayağa kalktığında müzik yeniden başlar, hareket geri döner ve topluluk halaya katılır. Kriz sırasında kesintiye uğrayan ortak ritim böylece yeniden kurulur. Ardından Khal ev halkına bereket duası eder. Bazı anlatılarda kullanılan *"Eviniz Hızır'ın hanesi olsun"* sözü, performansın koruma, bereket ve iyi dilek üretme işlevini açık biçimde dile getirir. Yiyecekler alındıktan sonra ekip evden ayrılır ve bir sonraki kapıya yönelir.

Sonuç

Sonuç olarak Khalkêk, Khal Gağan geleneğinin oyun, inanç, toplumsal dayanışma ve kültürel belleği bir araya getiren temel performanslarından biridir. Eski yılın uğurlanması ve yeni zamanın karşılanması; Khal, Fadike ve

15 Gültekin, "Dersimli Alevilerde 'Khal Gağan' Ritüelleri", s. 209-210.

16 Yasemin Kübra Nur Komşul, *Dersim Aleviliğinde Gağan Geleneği ve Haberlerde Temsili*, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin 2025, s. 22-23.

Koçeg/Arap figürleri aracılığıyla beden, mizah, müzik ve doğaçlama yoluyla sahnelenir. Kapı kapı dolaşılması, yiyeceklerin toplanması ve daha sonra paylaşılması ise oyunu topluluğun gündelik yaşamıyla doğrudan ilişkilendirir. Her evde farklı biçimde gelişen ve seyirciyi oyuna katan bu yapı, Khalkêk'in sabit bir gösteri olmadığını ortaya koyar. Oyun; mevsimsel zaman anlayışını, bereket beklentisini, inançsal anlamları, doğayla kurulan ilişkiyi ve ortak yaşam kültürünü yaşatan canlı bir ritüel alanıdır.

Khalkêk'in kültürel değeri, karakterleri ve sahnelenme biçimi kadar, onu yaşatan toplumsal ilişkilerde, ortak bellekte, katılımda ve paylaşma kültüründe ortaya çıkar. Bu nedenle geleneğin korunması, oyunun belirli aralıklarla yeniden sahnelenmesiyle sınırlı değildir; onun toplumsal bağlamının, yerel anlamlarının ve kuşaklar arasında aktarılmasını sağlayan ilişkilerin de korunmasını gerektirir. Bu yönüyle Khalkêk, Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları içinde yer alan Amaç 11: Sürdürülebilir Şehirler ve Topluluklar başlığı altındaki Hedef 11.4'te belirtilen "Dünyanın kültürel ve doğal mirasını korumaya ve sahip çıkmaya yönelik çabaları güçlendirmek" çağrısıyla ilişkili güçlü bir örnektir.

Kaynakça

And, Metin, *Geleneksel Türk Tiyatrosu Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1985.

Bahtin, Mihail, *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

Buga, Pir Haydar, "Khal Gağan: Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Dersim Geleneği", *Piryol*, https://piryol.com/manset/khal-gagan-unutulmaya-yuz-tutmus-bir-dersim-gelenegi.html, son erişim tarihi: 30.07.2026.

Çetin, Cengiz, "Anadolu'da Bereket Kültü ve Anadolu Türk Köylüsü Seyirlik Oyunlarına Yansımaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C 46/S. 1, 2006, s. 189-210.

Gültekin, Ali Kemal, "Dersimli Alevilerde 'Khal Gağan' Ritüelleri", *Dersim'in Dağ İçinde İçinde*, ed. Bülent Yürür, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 195-218.

Gültekin, Ali Kemal, "Gağan (1)", *Alevi Ansiklopedisi*, 2 Temmuz 2025, https://www.aleviansiklopedisi.com, son erişim tarihi: 30.07.2026.

Huizinga, Johan, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006.

Karadağ, Nurhan, *Köy Seyirlik Oyunları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1978.

Komşul, Yasemin Kübra Nur, *Dersim Aleviliğinde Gağan Geleneği ve Haberlerde Temsili*, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin 2025.

Kul, Ali Ekber, *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkêk Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi*, Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015.

Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü, *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi*, Paris 2003, https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf, son erişim tarihi: 30.07.2026.

Bölüm 7

Gağan(d) Ritüeli Çerçevesinde Tunceli'de Bulunan Ocakların Etkinlikleri Üzerine Sosyolojik Bir Bakış

Arif Kala[1]

Giriş

Kürtçe/Kurmanci konuşan kesim (Mazgirt, Pertek, Çemizgezek, Kısmen Hozat) tarafından 'Gağand', Kırmançki (Sobe-Zazaca) konuşan kesim (Ovacık, Merkez, Pülümür, Nazimiye) tarafından 'Gağan' olarak adlandırılan yeni yıl kutlamasına ve bu hafta boyunca yapılan çeşitli etkinliklere verilen geleneksel dönemdeki kutlamaların adıdır. Gağan(d) etkinlikleri bu bağlamda geleneksel dönemden günümüze gelen tarihi miras ve toplumsal bir kurumdur.

Tunceli (Dersim) yöresinde geleneksel dönemlerde yeni yıl kutlaması olarak icra edilen Gağan(d), kadim kültürde ritüel haline dönüşmesiyle kurumsallaşmıştır. Sosyolojik anlamda -*'kurum'* olma boyutuyla- örüntüleşmiş insan davranışlarının, standartlaştırılmış ve belli kural ve kaidelerle toplumun ihtiyacını karşılamak üzere kadim gelenekte uzun yıllar boyunca, toplumun üyeleri tarafından karşılıklı toplumsal ilişkiler temelinde birbirlerine yönelik olarak toplumsal rol kalıplarının her yıl tekrarlanması ve bir ritüele evirilmesiyle şekillendiği söylenebilir. Her ne kadar modern dönemde uluslaşma, kentleşme, ideolojiler ve sekülerleşme gibi modern kaygılarla unutulmaya yüz tutsa da son on yıllarda yeniden hatırlanan ve uygulanan bir yerel ritüeldir. Bu özelliğinden dolayı yazılı kaynaklarda yeterli bir temsiliyeti olmayan bu etkinliğin araştırılması bu çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

Kültürel ritüeller, toplumsal hafızanın korunmasında, ortak aidiyet duygusunun inşa edilmesinde ve kuşaklararası aktarımın sağlanmasında kurucu bir rol oynamaktadır. İnanç, pratik ve toplumsal normların harmanlandığı bu kurumlar, durağan olmayıp; göç, kentleşme, travmatik tarihsel kırılmalar

1 Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü, Tunceli, arifkala@munzur.edu.tr, ORCİD: 0000-0002-6407-4151

???

ve modernleşme gibi makro toplumsal süreçlerle birlikte sürekli bir yeniden üretim ve dönüşüm içindedir. Tunceli (Dersim) ve çevresinin inanç dünyasında köklü bir geçmişe sahip olan Gağan(d) ritüeli, geleneksel ile modernin, kırsal ile kentsel yaşamın kesişim noktasında bu dinamik dönüşümü en somut haliyle örnekleyen özgün bir kültürel mirastır. Yerel halk tarafından yeni yıl başlangıcı olarak kabul edilen Gağan(d), kış mevsiminin başlangıcı sayılan 21 Aralık sonrası (Aralık ayının son haftası ya da Ocak başı) icra edilen, eski yılın uğurlanması ve yeni yılın karşılanması ekseninde şekillenen kolektif bir dönemi ifade etmektedir[2]. Tarihsel süreçte daha geniş bir zaman dilimine yayılan bu gelenek, günümüzde salı günü başlayıp üç gün süren oruç ritüeli, dervişlerin kırk günlük çile döneminin başlangıcı ve perşembe gecesi gerçekleştirilen cem töreniyle inançsal açıdan kutsal bir zaman dilimi yaratmaktadır[3].

Gağan(d) döneminin sosyo-kültürel açıdan en özgün ve niteliksel karakterini, bu süreçte sergilenen tiyatral gösteriler ve kolektif yardımlaşma pratikleri oluşturmaktadır. Özellikle perşembe akşamları icra edilen, boya ve kostümlerin kullanıldığı "Khalık u Fatık" (Khalo Gağan / Khalkek) oyunu ve kapı kapı dolaşarak yiyecek toplama ritüeli, salt bir eğlence olmanın ötesinde derin sosyolojik anlamlar barındırmaktadır. Bu dramatik halk tiyatrosu, sosyal hiyerarşinin geçici olarak tersyüz edildiği mevsimsel bir geçiş ritüeli niteliğindedir[4]. Ritüel esnasında kamusal alan; kadınlar, çocuklar ve gençler gibi statüko içerisinde imtiyazsız olan kesimlerin geçici hakimiyetine bırakılmakta, "en alttakilerin en üst olması" formülüyle yerleşik toplumsal ilişkiler eğretilemeli olarak yer değiştirmektedir[5]. Maskelerin ardına gizlenen kimlikler ve askıya alınan hiyerarşi, toplumsal gerilimleri yumuşatırken; toplanan lokmaların paylaştırılması ve Hızır motifiyle birleşen dayanışma pratikleri, toplumsal dayanışmayı ve adaleti yeniden üretmektedir[6].

Ancak Dersim Alevi toplumunun yaşadığı tarihsel ve mekânsal deneyimler, bu dinamik ritüeller bütününü yapısal bir değişime zorlamıştır. Geleneksel kırsal düzende kolektif bir arınma, adalet ve bereket arayışı olarak icra edilen

---

2 Erdal Gezik- Hüseyin Çakmak, *Raa Haqi-riya Haqi Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü,* Kalan yayınları, Ankara 2010, s.84.
Erdal Gezik, "Kurdish Alevi Calendar of Cultural and Religious Dates", Kurdish Alevis and the Case of Dersim: Historical and Contemporary Insights, ed. Erdal Gezik ve Ahmet K. Gultekin, Lexington Books, New York 2019.

3 Gezik, age. Yılmaz Kaval, "Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamında Tunceli'de Mevsimsel Geçiş Ritüellerinin Korunması ve Sürdürülebilirliği", Turkish Studies, Volume 20 Issue Ö1, 2025, s. 637-654.

4 Kızılca Yürür, "Dersim Alevi toplumunda bir mevsimsel geçiş ritüeli örneği ve bir karnaval oyunu: Gağan ve Khalık u Fatık." *https://www.researchgate.net.* (Son Erişim, 29.06.2026).

5 Yürür, agm.

6 Yürür, agm. Kaval, agm.

Gağan(d); 1938 olayları, yoğun göç dalgaları ve özellikle 1990'lı yıllardaki köy boşaltmaları gibi travmatik süreçlerin neticesinde yara almıştır. Mekânsal kopuşla birlikte pratik ve işlevsel zeminini büyük ölçüde kaybeden ritüel, kent merkezlerinde daha ziyade folklorik ve performatif bir yapıya dönüşmüştür[7]. Bu çalışma, Gağan(d) ritüelinin kırdan kente ve gelenekten moderne geçiş sürecinde uğradığı niteliksel/işlevsel dönüşümü sosyolojik bir perspektifle anlamayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, Tunceli'deki farklı Alevi ocaklarının Gağan(d) kültürünü ve ritüelini uygulama biçimleri ele alınacak; ocaklar, kanaat önderleri ve talipler arasındaki pratik veya algısal farklılıklar/benzerlikler incelenecektir.

Mevcut akademik literatür incelendiğinde, Gağan(d) ritüeline dair birinci elden kaynakların, kapsamlı saha araştırmalarının ve ocaklar bazındaki karşılaştırmalı çalışmaların yetersizliği göze çarpmaktadır. Bu eksikliği gidermek adına araştırmamız, Tunceli'de farklı ocaklara mensup kanaat önderleri (dedeler, pirler) ve taliplerle gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlara ve alan araştırmasına dayanmaktadır. Alandan doğrudan elde edilen bu ampirik veriler, ritüelin yaşayan hafızasını birinci elden kaynağa dönüştürerek literatüre özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Sahadan derlenen nitel veriler, betimsel yorumlama tekniği (descriptive analysis) ile çözümlenerek, Gağan(d)'ın dünü ve bugünü analitik bir çerçevede ortaya konulacaktır.

Tunceli'de bulunan bütün ocaklara ulaşılamaması çalışmanın sınırlılıklarını oluşturmaktadır. Bununla beraber ocaklar arasında Gağan(d) kutlamaları ve etkinlikleri bağlamında kısmi, uygulama farklılıklarının olduğunun anlaşılması için yeterince görüşme yapılarak doyuma ulaşıldığı söylenebilir. Bu bağlamda Baba Mansur, Kureyşan, Ağuçan, Şıh Çoban, Seyyid Seyfeddin (Piri Sevdin) ocak mensubu talip ve Pirleriyle yapılan görüşmeler ve elde edilen diğer belgeler sonucunda geleneksel dönemde uygulanan bir Gağan(d) kutlama etkinliğinin tasviri-betimlemesi yapılabilir. Yapılacak yapılandırılmamış veya yarı yapılandırılmış görüşme sorularıyla bu etkinliği yaşamış 60 yaş ve üstü bireylerin tecrübe ve bilgilerinin ortaya konularak, Gağan(d) etkinliğinin anlaşılması bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır.

Aynı zamanda Birleşmiş Miletlerin 2030 yılına kadar gerçekleştirmeyi planladığı sürdürülebilir kalkınma planı kapsamında Gağan(d) etkinliğinin, yerel bir yeni yıl etkinliği olarak ne gibi katkıları olabileceği tartışılacaktır. Bu noktada geleneksel bir ritüel olan Gağan(d)'ın, BM kalkınma planındaki sosyal bir boyut olan barış, adalet ve güçlü kurumlar üzerindeki olumlu ve yapıcı katkıları olduğu gösterilebilecektir. Gağan(d), yalnızca yerel ve tarihsel bir

7 Yürür, agm.

pratik olarak değil, çağdaş küresel vizyonlarla eklemlenebilme potansiyeliyle de modern literatürde stratejik bir öneme sahiptir. Geleneksel bir ritüelin, BM kalkınma planının en hayati sosyal boyutlarından birini oluşturan "Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar"[8] hedefi üzerinde nasıl olumlu, yapıcı ve birleştirici bir rol oynayabileceği çalışmanın temel savlarından birini oluşturmaktadır. Eşitsizliği, istismarı ve hiyerarşiyi askıya alarak adaleti odağına alan bu kadim geleneğin, sürdürülebilir bir gelecek inşasında yerel bir kaldıraç olarak kullanılabileceği gösterilecektir.

Gağan(d) Geleneği

Zaman, insanlık tarihi boyunca yalnızca astronomik bir döngü değil; toplumsal yaşamı, inanç sistemlerini ve ekonomik faaliyetleri düzene sokan kültürel bir inşa süreci olmuştur. Geleneksel toplumlar, doğanın döngülerini ve mevsim geçişlerini sıradan birer takvim yaprağı değişikliği olarak değil, evrenin yeniden doğuşu ve kozmik bir arınma eşiği olarak algılamışlardır. Anadolu'nun kadim inanç ve kültür coğrafyasında bu döngüsel zaman tasavvurunun en özgün, senkretik ve bütüncül örneklerinden biri Tunceli (Dersim) ve çevresinde kutlanan Gağan(d) geleneğidir.

Zazaca/Kırmancki dilinde aralık ayını ifade eden Gağan(d), bölge insanının halk takviminde kış döngüsünün başlangıcını, eski yılın (kaosun) uğurlanarak yeni yılın (kozmosun/bereketin) karşılanmasını simgeleyen makro bir ritüeller bütünüdür. Gağan(d), popüler kültürün sekülerleşmiş yılbaşı kutlamalarından radikal biçimde ayrılarak; Alevi-Kırmanc inanç felsefesinin cana, tabiata, rızık paylaşımına, toplumsal adalete ve cinsiyet eşitliğine dayanan temel düsturlarını pratik hayata döken toplumsal bir kurum işlevi görmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Tunceli yöresinde canlılığını koruyan Gağan(d) geleneğinin inançsal, felsefi ve sosyo-kültürel katmanlarını kaynak kişilerin çocukluk tecrübeleri ve hafıza aktarımları üzerinden betimsel bir yaklaşımla analiz etmektir. Çalışma, Gağan(d)'ın geleneksel kırsal dönemdeki icra ediliş biçimleri ile günümüz modern/kentsel alanlarındaki görünürlüğü arasındaki yapısal ve anlamsal farklılıkları ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda, özellikle son yıllarda geleneğin özünü boşaltma riski taşıyan biçimsel yozlaşma eğilimleri, kaynak kişilerin "içsel eleştirileri" bağlamında tartışmaya açılacaktır.

8 https://www.undp.org/sustainable-development-goals/peace-justice-and-strong-institutions, son erişim tarihi: 06.06.2026.

Gağan(d) Kavramının Tanımı, Anlam Dünyası ve İnançsal Temelleri

Katılımcılar ile yapılan görüşmelerden hareketle geçmiş yıllarda yani katılımcıların çocukluk dönemlerinde katıldıkları ya da tecrübe ettikleri bir Gağan(d) kutlamasını ve o hafta içinde yapılan etkinlikleri anlatmaları istenmiştir.

Öncelikle katılımcıların Gağan(d) tanımları değerlendirildiğinde Gağan(d) ile ilgili belirli bir anlayışın hatları ortaya çıkmaktadır:

> *"Gağand: Yeni doğum ya da ikinci doğum anlamında 25 Aralıktan 21 Mart'a kadar yeni yılı karşılama, yanlışlardan arınarak yeni yılın sağlık mutluk getirmesi düşüncesiyle eğlencelere düzenlenerek şölen havasında kutlanmasıdır"*[9].

> *"Gağand, geleneklerimizde kutlamadan ziyade inanç temelinde etkinliktir. Alevi geleneğinde paylaşma, birlikte yaşamanın getirdiği koşullar içerisinde olandan toplayıp olmayana verme..."* [10].

> *"Gağand bir yılbaşı kutlamasıyla birlikte toplumsal bir inanç ritüelidir… "Gağand eskiyen, biten ve onun yerine yeniden başlayan bir takım bereket ve aidiyet temsilleri içeren bir karşılamadır. …. Alevi felsefesinde cana tabiata, rızıka, aydınlığa, dostluğa, barışa, hak ve hukuka saygı duyulup tüm değerler yaşatılır"*[11].

> *"Zazaca / Kırmancki de Aralık ayına Gağan adı verilir. Yöre insanın deyimi ile "bizim hesapta" 25 Aralık da başalar.. Eski yılın uğurlanıp yeni yılın karşılanması olarak kısaca tanımlanan" Gağand" başlarken öncelikle üç gün oruç tutulur. Oruç aynı zamanda bir arınmadır. Eski yıl uğurlanırken yeni yıla başlanırken giden yılın tüm olumsuzluklarında arınmayı temsil eder"*[12].

Veriler, Gağan(d)'ın sadece sıradan bir takvim yılbaşısı olmadığını, döngüsel zaman inancına dayanan inançsal bir geçiş ritüeli olduğunu göstermektedir. Katılımcılar Gağan(d)'ı "yeni doğum", "ikinci doğum" ve "arınma dönemi" olarak tanımlamaktadır. Ritüelin zaman aralığı genel olarak 25 Aralık'tan 21 Mart (Nevroz)'a kadar olan kış döngüsünü kapsar. Takvimsel olarak ise kutlamaların başlangıcı "Ocağın 13. gününden sonra" veya "Aralık ayının son haftası" gibi bölgesel ufak takvim farklarıyla ifade edilse de içerik ve ruh ortaktır.

---

9 01.06.2026 tarihinde Baki Aydın (d. 1951) ile yapılan görüşme.

10 05.06.2026 tarihinde Songül Altan (d. 1970) ile yapılan görüşme.

11 07.06.2026 tarihinde Hüsniye Kete (d. 1958) ve Abidin Kete (d. 1955) ile yapılan görüşme.

12 29.05.2026 tarihinde Sabire Güler (d. 1971) ile yapılan görüşme.

Gağan(d); rızkın paylaşıldığı, doğaya saygının gösterildiği ve Alevi-Kırmanc inanç felsefesinin (can, tabiat, hak-hukuk saygısı) pratik hayata döküldüğü kolektif bir arınma dönemidir.

Gağan, Alevi kozmolojisinde kışın en çetin döneminde doğanın yeniden uyanışını, karanlıktan aydınlığa geçişi sembolize eder. Katılımcıların ifadelerindeki "arınma" ve "yeni doğum" vurgusu, toplumsal bağların temizlenerek yenilenmesi ihtiyacını ortaya koyar. Evrensel barış vurgusu ise ritüelin yerel bir pratik olmaktan çıkıp hümanist bir felsefeye dayandığını kanıtlar.

Gağan(d) Haftasındaki Hazırlıklar ve Ritüeller (Zaman Dizini)

Bu bölümde, kutlama haftası içinde gün gün icra edilen hazırlıklar, ibadetler ve pratikler analiz edilmiştir. Katılımcıların çocukluk hafızalarında Gağan(d) haftası son derece planlı ve yoğun ritüeller bütünüdür. Haftanın günlerine göre yapılan uygulamalar şu şekilde özetlenebilir.

Kış dönümü geleneklerinin en köklü örneklerinden olan bu ritüel süreci, haftalar öncesinden iç ve dış mekanlar ile ev ve ahırların baştan aşağı yıkanıp temizlenmesiyle başlar. Genellikle çarşamba veya perşembe günleri başlayan ve iki-üç gün süren inançsal oruçlarla manevi bir arınma sağlanırken, salı günü bereket amacıyla pişen "hedik" (haşlanmış buğday) hem insanlar hem de yaban ve ev hayvanları için çevreye ve ahırlara saçılır. Çarşamba ve perşembe günleri ise sabah gün doğumunda çeşmeye gidilerek dualar eşliğinde suya buğday atılır, çıralar yakılır ve getirilen kutsal su bereket getirmesi için ev ile ahıra serpilir. Bu kutsal su bazı yörelerde *'zemzem'*[13] olarak adlandırılır. Perşembe akşamı evlerde ve ahırlarda çıralar yakılırken, komşularla paylaşılmak üzere kömbe, pargaç veya nonetoyıka gibi geleneksel yağda pişirilmiş Gağan(d) lokmaları ve niyazları hazırlanarak toplumsal dayanışma pekiştirilir.

> *"Gağant haftasına girmeden birkaç gün önceden evin her tarafı temizlenir... Salı günü edik yapılır. Perşembe sabah gün doğumunda çeşmeden su getirilir. Yapılan edik ve su eve serpilir"*[14].
>
> *"Sabah erken kalkan stili elinde ve köy çeşmesine buğday taneleri atılır, mum yakılır ve suyunu alır gelir... bolluk, bereket anlamında..."*"… *(Zeyiye) ziyaret etme geleneğinde eliboş gitmeme, yeni hediyeler (kıyafet, günün koşullarına göre alınabilecek hediyeler) ama olmazsa*

13 22.05.2026 tarihinde Ferize Uzunay (d. 1962) ile yapılan görüşme.

14 17.06.2026 tarihinde Hatayı Uca (d. 1936) ile yapılan görüşme.

olmazı lokma, niyaz (nonetoyıka)- tavada yağda pişirilmiş lokma getirilirdi"[15].

"Bu hedik kışın yem bulmakta zorlanan kanatlı hayvanlar için evin dışına serpilir. Diğer geri kalanı besi hayvanlarının ilkbahara sağlıklı bir şekilde girmesi için yedirilir"[16].

"Yılın son günü uğurlanırken, sabah erkenden güneş doğmadan kalkan evin kadınları, bir öncesinden kaynatılmış buğdayı üç ana bölüme ayırır; birincisini ahıra serper, ikinci kısmını ipe geçirerek ahırda bir yere asar üçüncü olarak da yemeleri için evdekilere verirler. Bu yapıldıktan sonra çeşmeden su getirmeye giden kadınlar, yanlarında götürdükleri haşlanmış buğdayı (bölgede buna –dani- derler) çeşmeye serperler. Çeşmeden aldıkları suyu evdekilerin üzerine, hayvanların ve evlerin duvarlarıyla yerlere, ahıra ve avluya serper ve bu yolla evi kötülüklerden arındırır temizlerler.

…Akşam ocakta yakılan ateşin közü yollara serpilir. Köye yakın bir ziyaret yerine yada akarsu başına gidip niyazlar lokmalar dağıtılır. Bu aynı zamanda kül ile toprağın buluşması yeniden dirilmenin ifadesidir. Zerfet" denilen bir yemek bugünlerin vaz geçilmez yemeği olmakla birlikte gelecek yılın bereketi, şansı, muradı gibi simgeleri de taşır. Bu yemeğin içine üç dal parçası konur. Bu ağaç parçacıklarından biri ucuna tek çentik atılan Qısmet (kısmet) , diğeri çift çentik atılan Cıte (tarım) ve ortasına bir çentik atılan bereket'tir. Kimin kaşağına hangisi gelirse o yıl o konu ile ilgili o kişinin şanslı olacağına duasının kabul olduğuna inanılır"[17].

Kutlama haftasındaki su, buğday (hedik) ve ateş (çıra) kullanımı, kökeni kadim doğa inançlarına (panenteizim) dayanan doğanın kutsanması ritüelidir. Temizliğin sadece evde değil, hayvanların yaşam alanı olan ahırlarda da yapılması ve hediğin kuşlarla paylaşılması, insanın doğa ve diğer canlılarla kurduğu "birlik ve eşitlik" ilişkisinin pratik bir göstergesidir.

Hasan Genç'in[18] aktarımına göre Gağan(d) geleneği, 14 Aralık - 14 Ocak tarihleri arasında (Gağand ayı) kutlanır. Ritüeller Salı günü başlar, Çarşamba ve Perşembe günleri devam ederek Cuma günü sona erer. Gağan(d) geleneğinin uygulama adımları şu şekildedir:

---

15 05.06.2026 tarihinde Songül Altan (d. 1970) ile yapılan görüşme.

16 07.06.2026 tarihinde Hüsniye Kete (d. 1958) ve Abidin Kete (d. 1955) ile yapılan görüşme.

17 29.05.2026 tarihinde Sabire Güler (d. 1971) ile yapılan görüşme.

18 16.01.2019 tarihinde Hasan Genç (Mıstık Dede)'nin Dad Genel Merkezinde yaptığı Basın Açıklaması.

Gağan(d) geleneğinin hazırlık ve arınma aşamasını oluşturan salı ve çarşamba günleri, her hanenin kendi evini, sokağını ve ahırını temizleyip banyo yapmasıyla başlayan kolektif bir fiziksel ve mekânsal arınma sürecine sahne olur; bu süreçte ibadet niyetine "Gağand orucu"(rociya gağande) tutulurken, gruplar halinde evleri gezen çocukların Gağan(d) hediyeleri toplaması ve her hanenin pişirdiği ilk niyaz ile lokmayı ("Gağand lokması") mutlaka komşusuyla paylaşması toplumsal dayanışmayı en üst seviyeye çıkarır. Geleneğin en yoğun evresi olan perşembe günü ise vefat eden aile bireyleri için çıraların (çiraye gağand) uyandırılıp lokmalarla mezarlıkların ziyaret edilmesiyle başlar; toplumsal vicdanın bir gereği olarak kimsesizler için de özel bir çıra (çiraye be kese) yakılırken, hazırlanan lokmaların üçüncü payı doğadaki kurda kuşa bırakılır, ulu ağaçlar ile çeşme gözeleri ziyaret edilir ve hayvanlara tuzlanmış "Gağand ediği" (daniye gağande) verilerek doğayla bütünleşilir. Aynı günün akşamında toplumu bir araya getiren görkemli "Gağand cemi" gerçekleştirilirken; rızk, bereket ve kudreti simgeleyen üç şans ağacının saklandığı geleneksel "Zirfet" yemeği paylaşılarak geleceğe dair umutlar tazelenir ve aylar öncesinden hazırlanan kör kütüğün (goncıke gağand) ocakta yakılmasıyla elde edilen kutsal külün (teverik-teberik) yeni yılın ekmek ile süt mayalarına katılmasıyla ritüel derinleşir.

Gağan(d)'ın yeni yılı karşılama ve gece ritüelleri kapsamında, gece yarısından sonra çeşme gözesinden getirilen ilk akarsu arınma niyetine ev halkına içirilip haneye ve ahıra serpiştirilerek kötülüklerden korunma sağlanırken; köyün gençleri tarafından canlandırılan "Qalık ve Fatık" karakterleri evlerin eşiklerinde kutsal birer misafir gibi karşılanarak onlara yeni yıl lokmaları sunulur. Aynı zamanda meyve vermeyen ağaçlar tatlı sert bir dille uyarılarak doğayla doğrudan bir iletişim kurulur ve hane büyüğünün bir ağaç dalındaki üç filizi bükerek gerçekleştirdiği "Hızır Bükmesi"(Hozir Bükme) ritüeli sayesinde zararlı haşerelerin, afetlerin, hastalıkların ve düşmanların kötülüklerinden korunma dileğiyle tüm süreç bütünsel bir yaşam felsefesi olarak mühürlenir[19].

Sonuç olarak Dersim-Alevi kültüründe 25 Aralık'ta başlayan Gağan(d) ritüeli; doğa döngüleriyle uyumlu alternatif zaman algısı, kolektif arınma pratikleri ve sembolik toplumsal roller üzerinden işleyen bütüncül bir toplumsal kurumdur. Üç günlük arınma orucuyla başlayan süreçte kadınlar, su ve buğday (dani) serpme pratikleriyle evi kötülüklerden temizleyen ve bereketi çağıran kurucu aktörler olarak öne çıkarken; "zerfet" yemeğinin içine konulan çentikli dal parçaları (qısmet, cıte, bereket) topluluğun tarımsal üretim biçimine dair gelecek kaygılarını umuda tahvil eder. Ritüelin toplumsal entegrasyon boyutu,

19 16.01.2019 tarihinde Hasan Genç (Mıstık Dede)'nin Dad Genel Merkezinde yaptığı Basın Açıklaması.

Perşembe akşamı düzenlenen cem ibadetindeki yıllık görgü (sorgu-sual), küskünlerin barıştırılması ve lokma dağıtımı sayesinde yerel bir hukuk ve sosyal adalet mekanizması şeklinde işletilir. Geleneğin tiyatral ve şenliksel zirvesini oluşturan meydan oyununda ise; yırtık elbiseleriyle biten zamanı temsil eden Yaşlı Adam (Kahal), kadın kılığına girerek dünyayı ve yaşamı simgeleyen Güzel Kadın (Fadık) ve yüzü siyaha boyanmış haliyle gelecek yeni yılı müjdeleyen Genç Erkek figürleri üzerinden hem toplumsal cinsiyet sınırları geçici olarak askıya alınır hem de kadını koruyan ve ona üstün değer veren kolektif hafıza sahnelenerek kötülüklerin kovulmasıyla döngü tamamlanır.

Toplumsal Dayanışma ve "Zeyiye" (Kadın) Kültürü

Bu bölümde Gağan(d)'ın toplumsal yardımlaşma boyutu ve geleneğin merkezindeki "kadın" figürü analiz edilmiştir. Gağan(d) haftası, toplumsal adaleti ve dayanışmayı sağlayan gizli/açık bir mekanizma gibi çalışır. En dikkat çeken unsurlardan biri "Zeyiye" (evden evlilik yoluyla ayrılmış kadınlar: kız kardeşler, halalar, teyzeler) ziyaretidir. Yılbaşından bir hafta önce bu kadınların evine baba evinden, abisinden mutlaka "tava ekmeği/lokma", kıyafet ve erzak götürülür. Bu uygulama kadına verilen değerin en somut ifadesidir. İkinci önemli boyut ise sosyal yardımlaşmadır. Durumu iyi olmayan ailelerin evleri genç kızlar tarafından gizlice temizlenir, yemekleri yapılır; komşulardan toplanan un, yağ, odun gibi yardımlar ihtiyaç sahiplerine "kimse bilmeden" (sağ elin verdiğini sol el görmeyecek şekilde) ulaştırılır.

> *"…Yıllık görgüleri yapılır. Yani sorgu-sual yapılır. Toplumsal rızalık sağlanır. Aynı zamanda lokmalar dağıtılarak yardımlaş-dayanışma sağlanır…kadının erkek kılığına erkeğin de kadın kılığına girmesi hem eşitliği hem kadına verilen üstün değeri anlatıyor ve aynı zamanda kadını koruma amaçlı yapılan bir gelenektir. Halkın kutlamanın yapıldığı günlerde toplanıp sohbet etmesi, lokmalarını pay etmesi, ziyaretlere gitmesi ayrıca küs olanların barıştırılması hem toplumsal barışı sağlamak hem de paylaşmayı ve sosyalleşmeyi amaçlayan bir gelenektir"*[20].

> *"...evlenen kızın evine, baba evinden tava ekmeği, kıyafet ve erzak götürülürdü... Halen ben görümcemlere mutlaka götürürüm, yengemde bana getirir… Annem, mahallede durumu iyi olmayan aileye komşulardan yardım toplardı... Yardımın hangi aileye gittiğini kimse bilmezdi. Biz sorardık, bize bile söylemezdi"*[21].

---

20 29.05.2026 tarihinde Sabire Güler (d. 1971) ile yapılan görüşme.

21 25.06.2026 tarihine Sultan Fidan (d. 1963) ile yapılan görüşme.

> *"Özellikle evlenmiş evden uzakta olan kadınları (Zeyiye) ziyaret etme geleneğinde eli boş gitmeme... Buda kadına verilen değeri göstermektedir"*[22].

Gağan(d) ritüelleri, ataerkil düzende evden ayrılan kadının (Zeyiye) yalnız olmadığını, baba ocağının koruması ve sevgisinin sürdüğünü hatırlatarak kadının toplumsal statüsünü güçlendirir. Gizli yardımlaşma pratiği ise yoksul ailelerin incinmesini önleyerek toplumsal barışı ve mahalle/köy topluluğunun bağlarını koruma işlevi görür.

Tiyatral Oyunlar (Kahal/Kahl Kundur) ve Sembolizm

Bu bölümde gençlerin ev ev gezerek sergilediği sokak tiyatrosu, karakterler ve bu karakterlerin taşıdığı sembolik anlamlar analiz edilmiştir. Gağan(d)'ın eğlence ve şölen boyutunu oluşturan en önemli etkinlik, gençlerin kostümler giyerek sergilediği "Kahal/Kahal-Fadık" ya da "Kahl Kundur" oyunudur. Gençler evleri gezerek meyve (armut, kuru üzüm, ceviz, pestil, gağ-kak) veya yemeklik malzeme (yağ, un) toplarlar. Oyunda üç temel karakter bulunur:

Gağan(d) ritüelinin tiyatral performansında yer alan kurucu figürler, zamanın ve varoluşun döngüselliğini sembolik bir anlatıyla görünür kılar. Ritüelde yırtık ve sökük elbiseler giyen Yaşlı Adam (Kahal), geçen yılın saltanatını ve artık geride kalmakta olan biten zamanı temsil ederken; kadın elbisesi giyen ve boyanmış bir erkek tarafından canlandırılan Güzel Kadın (Fadık) figürü ise doğrudan bu dünyayı ve yaşamın kendisini sembolize eder. Bu ikiliye eşlik eden, yüzü siyaha boyanmış ve güzel giyimli bir delikanlı olarak sahneye çıkan Genç Erkek karakteri ise gelecek yeni yılı müjdeleyerek topluluğun kolektif hafızasındaki yenilenme ve umut arayışını tamamlar.

Karakterlerin yanı sıra bu süreçte halk inanışları da aktiftir; parsa (bahşiş/yiyecek) toplamak için kapıyı çalan ilk kişinin cinsiyeti veya eve ilk gelen çocuk, o yıl doğacak hayvanların (kuzu, dana) dişi mi erkek mi olacağına dair bir kehanet olarak yorumlanır.

> *"Erkekler kadın kılığına girerdi yada yırtık kılık kıyafetler giyilir eğlenceler düzenlenirdi"*[23].

> *"Üç ayrı karakter vardır... Geçen yılın yaşlı saltanatını temsil eder... güzel bakımlı kadın bu dünyayı temsil eder... üçüncü genç erkek yeni yılı temsil eder… Parsa için kapıyı çalan erkekse o yıl hayvanlar erkek, kadın ise dişi doğurur inancı vardır"*[24].

---

22 05.06.2026 tarihinde Songül Altan (d. 1970) ile yapılan görüşme.

23 17.06.2026 tarihinde Hatayı Uca (d. 1936) ile yapılan görüşme.

24 07.06.2026 tarihinde Hüsniye Kete (d. 1958) ve Abidin Kete (d. 1955) ile yapılan görüşme.

> *"Gağan ritüeli,yaşlı adam kılığına giren Khal, diğeri kadın gibi giydirilen Fate, öteki ise elleri ve yüzü ocak isiyle karatılan arap ve Koçeg oyununun oynandığı gecenin sabahında kötülüklerin kovulmasıyla sonlandırılır"*[25].

Bu tiyatral oyun, mitolojik bir zaman döngüsünün canlandırılmasıdır. Yaşlı adam (eski yıl) ile genç adamın (yeni yıl) dünya (Fadık) için mücadelesi, yaşamın ölüme, baharın kışa karşı zaferini sembolize eder. Toplum bu ritüelle hem kışın zor şartlarında moral depolar hem de topladığı malzemeleri ortak bir evde pişirerek kolektif tüketim/paylaşım gerçekleştirir.

Hasan Genç[26], Gağan(d) geleneğini sadece bir yılbaşı kutlaması değil; Alevi-Kırmanc toplumunun inanç, doğa, komşuluk ve atalarla kurduğu bağı tazeleyen, toplumsal dayanışmayı güçlendiren bütünsel bir yaşam felsefesi olarak tanımlamaktadır. Genç, geleneğin özünden koparılarak kadının taciz edildiği bir gösteriye dönüştürülmesini eleştirirken, ritüelin 14 Aralık-14 Ocak tarihleri arasında dayanışma, arınma ve rızık odaklı yaşatılmasına vurgu yapmaktadır.

Gağan(d) dönemi ritüelleri, gündelik yaşamın katı sosyal hiyerarşisinin geçici olarak askıya alındığı, maske ve kostümlerin sağladığı anonimlikle dezavantajlı grupların kamusal alanda egemenlik kurduğu özgün bir "kontrollü kaos" alanına işaret etmektedir[27]. Bu eski ve yeni yıl arasındaki ara dönem, yerleşik toplumsal yapıların çözüldüğü, eğretilemeli olarak yer değiştirdiği ve bireysel mülkiyet sınırlarının aşındığı bir evredir. Kapı kapı dolaşarak yiyecek toplama ve "Khalık u Fatık" oyunu gibi pratikler, salt birer eğlence olmanın ötesinde, Durkheim'ın[28] "kolektif bilinç" ve "mekanik dayanışma" kuramlarında vurguladığı gibi kışın en zorlu günlerinde toplumsal bağları, güveni ve organik bütünlüğü yeniden üreten geleneksel bir sosyal güvenlik ağı ve kolektif bir arınma işlevi görmektedir.

Kapanış, Mezar Ziyaretleri ve Cem Ritüeli

Bu bölümde Gağan(d) haftasının son gününde yapılan inançsal ritüeller ve sosyal barış uygulamaları analiz edilmiştir. Gağan(d) haftasının üçüncü veya son gününde toplumsal bağlar manevi olarak mühürlenir. Kadın ve erkekler hep birlikte mezarlıklara ve kutsal ziyaret yerlerine giderler. Özellikle o yıl içinde "son ölen kişinin" mezarı başında lokmalar (pargaç) dağıtılır, çıralar/

---

25 29.05.2026 tarihinde Sabire Güler (d. 1971) ile yapılan görüşme.

26 16.01.2019 tarihinde Hasan Genç (Mıstık Dede)'nin Dad Genel Merkezinde yaptığı Basın Açıklaması.

27 Yürür, agm.

28 Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*. (Çev.: Özer Ozankaya). Cem Yayınevi, İstanbul 2006.

mumlar yakılır ve dualar edilir. Günün sonunda ise bir evde Cem Ritüeli gerçekleştirilir. Cem başlamadan ve Semah dönülmeden önce, toplumdaki tüm küskünler barıştırılır. Toplanan lokmalar/niyazlar eşit şekilde pay edilir ve herkes huzurla evine döner.

> *"Gağan haftasının üçüncü günü mezarlara gidilir, mum yakılır yine lokmalarla gidilir. Son ölenin mezarının başında lokmalar bırakılır... Kuran okunur, götürülen lokmalar dağıtılır"*[29].

> *"Akşam cem ritüeli için niyazlar alınarak, belirlenen evde dualar eşliğinde dağıtılır. Semah dönmeden önce küskünler varsa barıştırılır. Kardeşlik, dostluk ve eşitlik vurgusu anlatılır"*[30].

> *"Oruç tutulan üç günün sonuncusu Perşembe akşamı cem ibadeti yapılır. Köye gelen pir, ev-damı denilen geniş bir evde toplar. Yıllık görgüleri yapılır. Yani sorgu-sual yapılır. Toplumsal rızalık sağlanır"*[31].

Mezar ziyaretleri, yaşayanlar ile ölenler (atalar ruhu) arasındaki bağın kopmadığını gösterir. Gağan(d)'ın Cem ve küskünlerin barıştırılmasıyla son bulması, yeni yıla toplumsal olarak "sıfır husumet" ve tam bir mutabakatla (rızalıkla) girme arzusunu yansıtır. Kul hakkının ve küslüğün olduğu bir toplumda yeni yılın bereket getirmeyeceğine inanılır.

Katılımcıların çocukluk dönemi hafızalarına dayanan nitel veriler betimsel olarak sentezlendiğinde; Tunceli Gağan(d) geleneğinin sıradan bir mevsimsel döngü kutlaması yada eğlence pratiği olmanın ötesinde; ekolojik, ekonomik, inançsal ve toplumsal katmanları bünyesinde barındıran bütüncül bir toplumsal kurum (societal institution) niteliği taşıdığı görülmektedir. Geleneğin ekolojik boyutu; *hedik* ikramı ve *çeşme ritüeli* gibi pratikler üzerinden doğaya, suya ve hayvansal varlığa yönelik derin bir saygıyı ve döngüsel bereket talebini içermekte, topluluğun ekosistemle kurduğu kutsal bağı simgelemektedir. Kış mevsiminin getirdiği zorlu coğrafi ve iklimsel şartlarda devreye giren ekonomik boyut ise toplumsal kırılganlığı azaltmayı hedefleyen bir dayanışma modeli sunmaktadır; geleneğin "olandan alıp olmayana gizlice verilmesi" prensibi, yoksulun gözetilmesini sağlarken, yardımlaşmayı kamusal bir lütuf olmaktan çıkararak toplumsal gururu incitmeyen gizli bir sosyal adalet mekanizmasına dönüştürmektedir. Ritüelin toplumsal boyutunda, sahneye taşınan ve kadını simgeleyen *Zeyiye* karakterine verilen değer ile kadın-erkek birlikteliğinin sergilenmesi toplumsal cinsiyet dengesine ve tam eşitlik arayışına işaret ederken, Gağan(d) dönemi boyunca küskünlerin barıştırılması misyonu

29 17.06.2026 tarihinde Hatayı Uca (d. 1936) ile yapılan görüşme.

30 07.06.2026 tarihinde Hüsniye Kete (d. 1958) ve Abidin Kete (d. 1955) ile yapılan görüşme.

31 29.05.2026 tarihinde Sabire Güler (d. 1971) ile yapılan görüşme.

toplumsal bağların onarılmasını ve kolektif huzurun yeniden tesis edilmesini sağlamaktadır. Geleneğin eğlence boyutu ise *Kahal/Kundur* oyunu üzerinden kurulan tiyatral neşeyle yalnızca bir eğlence aracı olmamakta, aynı zamanda eski ile yeninin, iyi ile kötünün kozmik ve mitolojik hesaplaşmasını dramatik bir dışavurumla sergileyerek toplulukta kolektif bir arınma yaratmaktadır. Sonuç olarak elde edilen tüm bu bulgular, Gağan(d) geleneğinin özünde, Alevi inanç evreninin en temel sütunlarından biri olan "rızalık" esasının sosyo-ekonomik ve ekolojik bir gerçekliğe büründüğü, tam anlamıyla bütüncül bir "Rızalık ve Paylaşım Toplumu" modeli barındırdığını çok net ve özgün bir şekilde ortaya koymaktadır.

Geleneksel Kültürün Sosyolojik ve Antropolojik Temelleri: Gağan(d) Ritüellerinin Toplumsal İşlevleri

Gağan(d) ceminin yapıldığı bazı ocaklarda toplumsal düzenin, dayanışmanın ve barışın nasıl inşa edildiğini gösteren geleneksel uygulamalar söz konusudur. Cemler'in; toplumsal rızalık, sorgu-sual ve küslerin barıştırılması mekanizmalarıyla topluluğun kendi içinde resmi olmayan bir hukuk ve denetim sistemi kurduğunu kanıtlamaktadır. Çoğu ocakzadenin ortak görüşüne göre 1960 öncesine kadar Aleviler sorunlarını mahkemelerde değil; Pirlerin huzurunda halledildiğini belirtmektedirler[32]. Lokma paylaşımı ve ortak sohbetler, bireyler arasındaki bağları güçlendirerek toplumsal dayanışmayı ve bütünleşmeyi sürdürülebilir kılmaktadır. Ritüellerdeki cinsiyetler arası sembolik rol değişimleri ise toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında kadının statüsünü, eşitliğini ve korunmasını kültürel bir güvenceye kavuşturmaktadır. Sonuç olarak geleneksel törenlerin sadece birer kutlama olmadığını, topluluğun varlığını barışçıl ve adil şekilde sürdürmesini sağlayan işlevsel birer sosyal kontrol ve sosyalleşme aracı olduğunu ortaya koymaktadır.

Hasan Genç[33], geleneğin günümüzde sokaklarda sergilenme biçimine çok sert ve hayati bir içsel eleştiri getirmektedir. Günümüzdeki bazı sokak performanslarında kadının (Fadik karakterinin) estetikten uzak, aciz, taciz edilen ve erkeğin sopasıyla savunulan kaba bir figüre dönüştürüldüğünü; bunun geleneğin özünü boşaltan bir "yozlaşma" olduğunu belirtmektedir. Gerçek yol dilinde kadının "Yolun Anası" ve "Fatma" (Mürşid-i Kamil) olarak en üst mertebede kutsal olduğunu vurgulamaktadır.

---

32 01.06.2026 tarihinde Baki Aydın (d. 1951) ile yapılan görüşme. 07.06.2026 tarihinde Abidin Kete (d. 1955) ile yapılan görüşme.

33 16.01.2019 tarihinde Hasan Genç (Mıstık Dede)'nin Dad Genel Merkezinde yaptığı Basın Açıklaması.

> *"Hocam kadının erkek kılığına erkeğin de kadın kılığına girmesi hem eşitliği hem kadına verilen üstün değeri anlatıyor..."*[34].
>
> *"Her hane onları (qalık ve fatığı) eşiğinde gördüğünde evliyalar gibi karşılar ve evliyalar gibi uğurlarlardı"*[35].
>
> *"Yoksa o bir tiyatro sahnesi, bir gösteriş değildir. Bir iki sakallı elinde değnekler, değneklerin altında zavallı bir kadın... taciz edilen kadın... Hiç mi hiç bizim bir değerimiz bir kültürümüz değildir ve olamaz. Sadece toplumsal değerlerimizin içini boşatıp kemirmekten başka bir şey değildir" … "Yolun anası kadındır. Toplumsal değerlerimize sahip çıkalım"*[36].

Hasan Genç'in aktardığı bilgiler ışığında Gağan(d) geleneği, salt bir eğlence ya da sıradan bir takvim kutlaması olmanın ötesinde, toplumun sürekliliğini ve iç bütünlüğünü sağlayan köklü sosyolojik ve antropolojik işlevler barındırmaktadır. Geleneğin entegrasyon işlevi incelendiğinde, çocukların kapı kapı gezerek hediye toplaması ve komşuların birbirine ilk olarak "Gağand lokması ve niyazı" götürmesi toplumsal tabakalaşmayı ve kırgınlıkları azaltan bir sosyal eşitlik zemini yaratırken; ritüel esnasında yakılan "Kimsesizlerin çırası" (Çiraye be kese) ise yalnız, yaşlı ve kimsesiz bireyleri kolektif hafızada tutarak toplumsal vicdanı uyandırmakta ve dinamik bir sosyal güvence mekanizması işletmektedir.

Sosyalleşme işlevi bağlamında, yediden yetmişe tüm bireylerin sürece dahil olması kültürel mirasın ve sözlü tarih unsurlarının genç kuşaklara aktarılmasını sağlayarak kuşaklararası bir bağ kurmakta, böylece bireylere güçlü bir grup bilinci, ortak aidiyet duygusu ve özgün bir kültürel kimlik kazandırmaktadır. Ekolojik sürdürülebilirlik açısından ise pişirilen lokmanın üçüncü payının kurda, kuşa ve böceğe ayrılması ile ulu ağaçların ve çeşme gözelerinin ziyaret edilmesi, doğayı sömürülecek bir nesne değil bir yaşam ortağı olarak gören inançsal bir bağ kurmakta; meyve vermeyen ağaçla konuşulması ve hayvanlara "gağand ediği" verilmesi gibi pratikler de tarım ve hayvancılığa dayalı bu toplumda üretkenliği teşvik etmektedir. Sistemin arınma ve düzen işlevi, kutlamaların ev, sokak ve ahır temizliğiyle başlayıp oruçla ve gece yarısı çeşmeden getirilen suyun serpiştirilmesiyle devam etmesi üzerinden kolektif bir fiziksel ve ruhsal arınma sağlarken; geleneksel Zirfet yemeğindeki simgeler ile Hızır bükmesi

---

34 29.05.2026 tarihinde Sabire Güler (d. 1971) ile yapılan görüşme.

35 16.01.2019 tarihinde Hasan Genç (Mıstık Dede)'nin Dad Genel Merkezinde yaptığı Basın Açıklaması.

36 16.01.2019 tarihinde Hasan Genç (Mıstık Dede)'nin Dad Genel Merkezinde yaptığı Basın Açıklaması.

ritüeli de geleceğe yönelik belirsizlik kaygısını azaltarak topluma psikolojik bir güven ve umut aşılamaktadır.

Son olarak, perşembe günleri Hakka yürüyen aile bireyleri için çıra yakılıp mezar ziyaretleri yapılması, atalar kültü vasıtasıyla geçmişle olan bağı diri tutarak ölümün toplumsal hayattan soyutlanmadığını kanıtlarken; Hasan Genç'in[37] geleneğin yozlaştırılmış versiyonlarındaki kadın figürünü eleştirip "Yolun anası kadındır" vurgusu yapması da Gağan(d) 'ın asıl işlevinin kadının toplumsal saygınlığını, kutsiyetini ve kurucu rolünü korumak olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Modern Dönemde (1980 sonrası) Tunceli'de Uygulanan Gağan(d) Etkinliği ile İlgili Bir Kesit

Özellikle 1980 sonrası Soğuk Savaşında bitmesiyle sosyal bilimlerde sınıf temelli kolektivite tanımlama ve analizlerinin yerini kimlik ve kültür kavramları aldı, "kimliğin ve kültürün küresel bir hak olduğu"[38] söylemi neoliberal ekonomik modellerin daha rahat uygulanabilir olmasını sağladığı için tercih edildiği söylenebilir[39]. Bu bağlamda Aleviliğin, uluslaşma ve kentleşme gibi olgulara bağlı olarak zayıflamasını sadece bir "kayıp" olarak değil, küresel dinamiklerle şekillenen yeni bir kimliksel refleks ve kültürel savunma mekanizması olarak da ele alınabileceği gösterilebilir.

Cumhuriyet sonrası kentleşme dalgasıyla zayıflayan geleneksel Alevilik kurumları küreselleşme çağında Alevî kimliğinin yeniden inşa sürecinde yeni bir boyut kazanmıştır. Pir-talip ilişkilerinin ve yerel hukuk mekanizmalarının çözülmesi, küresel ağlar ve modern eğitim süreçleriyle birleşerek, Alevîliği kırsal bir sosyo-dinsel organizasyon olmaktan çıkarıp küresel ölçekte trans-lokal bir kimlik politikasına dönüştürdüğü söylenebilir. Bu süreçle birlikte geleneksel Alevilik kurumlarının yeniden icat edildiği de gözlenmektedir.

Gağan(d) etkinlikleri de bu bağlamda ele alınabilir. Geleneksel kırsal alanlarda pir-talip sosyal ilişkilerinin hâkim olduğu toplumsal düzende uygulanan bir kutlama-etkinlik ya da bir 'kurum' olarak ele alındığında ve kentleşmeyi bu kurumun işlevsel olarak daralması ve yerini rasyonel-yasal-seküler mekanizmalara bırakması (kurumsal ikame) şeklinde açıklanabilecek

---

37 16.01.2019 tarihinde Hasan Genç (Mıstık Dede)'nin Dad Genel Merkezinde yaptığı Basın Açıklaması.

38 Şehriban Şahin, "Bir Kamusal Din Olarak Türkiye'de ve Ulus Ötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik", Folklor/Edebiyat, Alevilik Özel Sayısı – I, Sayı: 29, Başkent Matbaası, Ankara, 2002, s. 124-125.

39 Arif Kala "Sorgulama, Tepki, Uzlaşı; Elazığ Alevileri Üzerine Alan Araştırması", Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.

bir dönüşüme girdiği söylenebilir. Kentleşmeyle birlikte, pir-talip ilişkisinin temsil ettiği geleneksel-karizmatik otoritenin, modernleşme ve sekülerleşmenin getirdiği rasyonel-hukuki otorite karşısında zayıfladığı görülür. Sonuç olarak kapitalistleşme, göç ve ulus-devletin standartlaştırıcı aygıtlarının (eğitim ve hukuk) otonom kentsel/kırsal mekânları çözerek geleneksel koruma kalkanlarını zayıflattığı iddia edilebilir. Bu süreçlere bağlı olarak yerinden çıkarılan kurumlardan biri olarak Gağan(d), modern bağlamda yeniden toplumsal yapıya yerleştirilmesi ile yeni etkinlikler ve sorunlar ortaya çıkarmış ve böylece geleneğin farklı boyutlarıyla tartışılmasını gündeme taşımıştır.

Gağan(d)'ı, Dersim'in yaşlı ve kâmil (Khal) insanlarından biri olan 'Sabe' ile yaptığı söyleşilerde mitolojik bir hikâyeyle anlatan Canerik[40], bu geleneğin Ermenilerden kaldığını aktarmaktadır. Bazen bir padişah bazen de bir peygamber olarak resmedilen Gağan(d), geleneksel kırsal alanda başka şehirde başka biçimlerde uygulanmaktadır. Bu noktada Gağan(d), toplumsal değişimi göstermesi bakımından önemlidir. Öncelikle geleneksel dönemde Gağan'ın, Ali (Oli)'nin icazeti ile kendine bir statü sağladığı mitolojik olarak tasvir edilmektedir. Her ne kadar dini başka da olsa Oli ona Mıhammed'in (Hz. Muhammed) topraklarında yaşadığı ve Kırmançlardan daha çok lokma dağıttığı için üç tane görev vererek hakkını teslim eder:

> *"Senden çok şey istemiyorum. Yıl yenilenince lokma, niyaz dağıtsın, hedik kaynatsınlar. Çocuklarda gidip hedik toplasın. Topladıkları hediklerin bir kısmını da davara versinler. Davarların suya giderken ve de suyunu içtikten sonra dönerken geldikleri yolun iki tarafına, ocaklarının süpürüp de çıkarttıkları külü döksünler. Ama yarısını bir tarafa, diğer yarısını öteki tarafa serpsinler. Birde de davarlara verecekleri hedikleri tuzlasınlar. Sadece benim için bunları yapsınlar, başka da bir şey istemiyorum. Sadece bu kadar istiyorum"*[41].

Demiş Oli… Yani günlere göre sınıflandırıldığında Çarşamba günü çocuklar sabahtan hedik toplamaya çıkacak, genç kızlar ise bu sürede evde kalacak ve akşamında davar karşılanacaktır. Perşembe günü niyaz dağıtılacak. Cuma günü ise bacalar temizlenip külü davar yolunun alt ve üst tarafına eşit oranda serpilecektir[42]. Bununla birlikte Hızır ayı içinde sene tekrar yenilendiğinde Khalo Sabe (Yaşlı Sabe), Gağan(d) niyazının yanında Gağan(d) kurbanını da kesmeye devam eder. Geleneksel bir kültürel uygulama olan Gağan(d) mirasının babadan-anadan oğla öğretilerek hiçbir zaman bitmeyecek ve unutulmayacak

40 Caner Canerik, *Sabe-Dersim Mitoloji ve Yaşamı,* İstanbul: Dönüş Yayınları, 2026. s. 60-61, 235-236.

41 Canerik, age. s. 60-61, 235-236.

42 Canerik, age. s. 235-236.

bir adet olarak devam edeceğini söyler. "Hızır'ın Ali'nin ağzından çıkan kanun kaybolmaz" der. Bu özellikle şehre yerleştikten sonra kaygıların başladığı bir dönemde oluşan duygunun bir yansımasıdır. Çünkü şehre yerleşmeyle beraber bazı kısmi değişikliklerin ve toplumsal ilişki biçimlerinin oluştuğu gözlenmeye başlanmıştır. Mesela artık çocuklar kapı kapı dolaşıp hedik toplamıyorlardı[43]. Çünkü yeni senenin devriyesi olarak bir ocak resmi olarak uygulandığı için artık çoğu kimse Gağan(d)'ı kutlamadığı için hedik yapmıyordu. Bununla birlikte itikadını sürdüren Sabe Ana gibi yaşlılar da mevcuttur.

Şehirdeki Gağan(d), geleneksel dönem uygulamalarından kısmi farklılıklar da göstermektedir. Öncelikle tartışma konularından biri kimlik vurgusu üzerinden, Gağan(d)'ın bir Ermeni geleneği ve kanunu olduğu üzerinedir. Bunu da bir hikâye üzerinden yaşlı Sabe şöyle anlatır:

> *"Bir gün İksorlular Keşişe haber yollamışlar. Keşiş, Vanke Qarvas'da oturuyordu ama köyleri de geziyordu. İki tane, altüst petekleri vardı bal alınca, getirip bizim köyde de dağıtıyordu.*
>
> *Bir keşiş vardı, birde birinci keşiş. Zaggeliler ve İksorlular birinci keşiş ile eğlenmişler. 'Bize bir ay ver, bir ay!'*
>
> *'Ne ayıdır, niye vereyim?'*
>
> *'Peki, sen de bu Gağan'ı kutsaldan istemedin mi? Sen de ona 'Bana bir ay ver' demedin mi? Niçin böyle yaptın?'*
>
> *'Ben öyle yapmadım. Şimdi aşuremi sizinle ocağa koyacak, niyazımı sizinle pişirecek, kurbanımı sizinle yapacak, orucumu da sizinle tutacağım. Mademki siz benden ayrılmışsınız, bende gökyüzüne çıkacağım!'*
>
> *Bu seferde gülmüşler.*
>
> *'Sen gökyüzüne nasıl çıkacaksın?'*
>
> *'Eşek, eşek. Sizde akıl yok! Şimdi Gağan'ın akşam yemeğini benden ayırdınız. Hızır'ınızı da ayırdınız. Ay, bir dediğinde, ben o sırada gelinimi alacağım. Ben sizin gibi eşek değilim.'*
>
> *Bunlar hepsi, 'Biz Gağan'da niyaz dağıtmayacağız. Neyin Gağan'ıdır?' demişler, ama kamil insanlarımız dağıtıyorlardı. Bu sene, hepsi kaçıp aşağı şehir merkezine gitti. Bir tek şu Hediye, şu karşımdaki, bir de kısa kadın, Pilvenkli olan kaldı. Biz üçümüz Gağan niyazını dağıttık. Tanrı'nın kanunları kaybolmaz evlat!"*[44].

43 Canerik, age. s. 59-60.

44 Canerik, age. s. 60-61.

Kırsal çözülme ve göç dalgaları neticesinde coğrafi bağlamı değişen Gağan(d) geleneği, günümüzde Tunceli kent merkezinde yerel belediyeler, sivil toplum örgütleri ve cem evlerinin kurumsal sponsorluğunda görünürlük kazanan kamusal bir ritüel niteliği taşımaktadır. Modern dönemde kutlamalar, kentin sembolik mekânları olan Seyit Rıza Meydanı veya Moğultay Mahallesi caddelerinde ve Munzur Üniversitesi yerleşkelerinde organize birer kültürel performans olarak icra edilmektedir. Bu süreçte *Khal* ve *Fatik* (Zeyiye) oyunları, sokak aralarında davul zurna eşliğinde sahnelenmekte, geleneksel esnaf ve halk ziyareti sürdürülerek nakdi veya ayni bağışlar toplanmaya devam etmektedir.

Katılımcı aktarımından ve saha gözlemlerinden elde edilen veriler yorumlandığında; ritüelin kırsal alandan kentsel kamusal alana taşınma sürecinin, kolektif hafızayı ve kültürel mirası koruma motivasyonundan beslendiği görülmektedir. Gağan(d), modern kent hayatında bir yandan toplumsal/kimliksel görünürlüğü sağlayan etno-kültürel bir sembole dönüşürken, diğer yandan da toplanan yardımların dağıtılması örneğinde olduğu gibi, rızalık ve paylaşım esasını rasyonel ve modernize edilmiş bir sosyal dayanışma modeline başarıyla tahvil etmektedir.

Buna en güncel örnek Dedeağaç (Pilvenk) Köyünde 2026 Ocak ayında yapılan Gağan(d) etkinliği gösterilebilir. 53 yıl aradan sonra Pilvenk köyündeki Şıh Delili Berhican Ocağı'nda yeniden düzenlenen Gağan(d) Cemi, toplumsal hafızayı ve kırsal inanç pratiğini ata topraklarında canlandırma çabası olarak öne çıkmaktadır. Düzgün Baba, Baba Mansur, Derviş Cemal ve Kureyşan Ocaklar'ından dedelerin katılımıyla birlik mesajlarının verildiği tören, kutsal mekânın ve ortak ritüellerin toplumsal dayanışmayı güçlendirdiği bir örnektir[45].

Din sosyolojisinde mekân, sadece coğrafi bir birim değil; anlamın, inancın ve toplumsal aidiyetin üretildiği kutsal bir merkezdir. "Ocak" sistemi, Alevi inanç yapısının kurumsal ve soybilimsel omurgasını oluşturur. Bin yıllık geçmişi olan Şıh Delili Berğecan Ocağı'nın (aynı zamanda hemen yanında bulunan Seyyid Seyfeddin –Piri Sevdin- Ocağı ile birlikte) ata yurdunda bu ritüelin yapılması, karizmatik otoritenin (ocak ve dede soyunun) mekân üzerinden yeniden üretilmesidir. 53 yıllık bir kesinti, mekânın kutsallığını yok etmemiş; aksine bastırılmış veya dondurulmuş bir dinsel enerjinin, toplumsal şartlar olgunlaştığında yeniden görünür olmasını sağlamıştır.

53 yıl boyunca bu cem ritüelinin yapılamamış olması; göç, kentleşme, modernleşme veya sosyo-politik baskılar gibi seküler süreçlerin bir sonucudur. Ancak yarım asır sonra köylülerin bu cemi organize etmesi, kolektif hafızanın

45 https://www.ozgurdersim.com/yarim-asirin-ardindan-pilvenkte-cem#google_vignette, (Son Erişimi: 03.04.2026).

yok olmadığını, sadece "uyku moduna" geçtiğini gösterir. Yeni yılın gelişi olarak kabul edilen kültürel/dinsel bir köke dönüş, modern dünyada kimlik yitimi yaşayan bireyin, köklerine tutunarak kültürel ve dinsel süreklilik sağlama çabasıdır.

Durkheim'a göre din, bir toplumu bir arada tutan en güçlü yapıştırıcıdır (kolektif bilinç).[46] Durkheim, ritüellerin toplumsal bağları tazelediğini savunur. Yarım asır sonra gerçekleşen bu cem; Düzgün Baba, Baba Mansur, Derviş Cemal ve Kureyşan gibi farklı ocak dedelerini ve taliplerini bir araya getirerek "mekanik dayanışmayı" ve inançsal birliği pekiştirmiştir. Cem sırasında "lokmaların pay edilmesi", ekonomik bir yardımlaşmanın ötesinde, dinsel bir komünyon (ortaklaşma) pratiğidir. Paylaşılan her lokma, toplumsal eşitsizlikleri ritüel anında sıfırlayarak cemaat üyeleri arasındaki kardeşlik ve eşitlik vurgusunu (rızalık esası) görünür kılar.

Haberde dikkat çeken en önemli sosyolojik unsurlardan biri, dinsel ve ciddi bir tören olan Cem erkanının hemen ardından "Qal û Fatik" oyununun sergilenmesidir. Bu durum, din sosyolojisinde kutsal (sacred) ile dindışı/seküler (profane) alanın keskin hatlarla ayrılmadığını, aksine yaşamın içinde iç içe geçtiğinigösterir. Gağand (Kış festivali/Yeni yıl) ritüelleri, doğanın döngüsünü, bolluk ve bereketi kutlayan arkaik/mitolojik kökenlere sahiptir. İnanç erkanının eğlenceli ve tiyatral bir oyunla (Qal û Fatik) taçlandırılması, dinin sadece soyut bir dogmalar bütünü olmadığını, toplumsal neşeyi, dramaturjiyi ve kolektif eğlenceyi de içinde barındıran yaşayan bir organizma olduğunu kanıtlar.

Pilvenk köyündeki bu tarihi buluşma; yerinden edilme (göç) ve modernleşme krizlerine karşı, toplumsal hafızanın, ocak merkezli inanç bağlarının ve ritüellerin yardımıyla verilen kolektif bir yanıttır. Geleneksel bir dini ve sosyal ritüelin, 53 yıl sonra bile bireyleri modern kent yaşamlarından çekip ata topraklarında bir araya getirebilen, farklı ocakları ve aşiretleri bütünleştirici ve kimlik inşa edici gücünü koruduğunu bu olayla somut bir şekilde göstermiştir.

Son olarak çalışma bulguları aşağıda BM kalkınma planındaki sosyal bir boyut olan barış, adalet ve güçlü kurumlar üzerindeki olumlu ve yapıcı katkıları bağlamında tartışılmıştır.

Toplumsal Birlik, Barış ve Adalet bağlamıyla Gağan(d) Geleneğinin İşlevleri

Çalışmada sunulan Gağan(d) ritüeli; barışı, adaleti ve kapsayıcılığı inançsal bir felsefeyle pratik hayata dökerek Birleşmiş Milletler'in 16. Sürdürülebilir Kalkınma Amacı (Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar) ile doğrudan örtüşmektedir.

46 Durkheim, age.

Geleneğin özünde yer alan "cana, tabiata ve hak-hukuka saygı" vizyonu barışçıl bir toplumun temellerini oluştururken; evlilikle evden ayrılan kadınları koruyan "Zeyiye" kültürü ve kimsesizler için yakılan "Çiraye Be Kese" (Kimsesizlerin Çırası) gibi uygulamalar kurumsallaşmış bir toplumsal adaleti ve sosyal kapsayıcılığı inşa etmektedir. "Olandan alıp olmayana gizlice verme" esasına dayanan kolektif dayanışma pratikleri toplumsal eşitsizlikleri barışçıl yollarla dengelerken, doğadaki yabani hayvanlarla rızkın paylaşılması ise barış ve adalet kavramlarını ekolojik bir boyuta taşıyarak geleneği güçlü, sürdürülebilir ve adil bir yerel kalkınma modeline dönüştürmektedir.

Alevi inanç ve düşünce sistemi, hakikati yalnızca soyut bir metafizik alanda değil, insanın kendisinde, yaşamın içinde ve toplumsal adalette arayan özgün bir anlayış geliştirmiştir. Paylaşma ve birlikte yaşamanın getirdiği sorumluluğun ve toplumsal dayanışmanın bir sonucu olarak Alevi inancı ve ahlak öğretisindeki adalet anlayışının yansıması olarak yeni yılı karşılarken oluşturduğu bir toplumsal kurum olan Gağan(d) etkinlikleri boyunca toplumsal ilişkiler yeniden organize edilerek adalet üzerinden toplumun sürdürülebilirliği sağlanmış olmaktadır. Bir kurum olarak Gağan(d) geleneksel dönemde sadece bir eğlence veya kutlama değil daha derinlerde inançsal bağlarla metafizik köklere dayanan "Hak" anlayışının tecellisi olarak ihtiyaç sahiplerine ve özlem duyanlara yapılan hizmetlerle adaleti toplumsal yaşamın içinde görünür kılmaktadır. Aynı zamanda yerel ürünleri teşvik ettiği için yerel bazda ekonominin yerli mallar ve günümüzde yerli tohumlar üzerinden canlanmasına da katkısı olabilecek bir kurumdur.

Tunceli Gağan(d) geleneğinin ekolojik, ekonomik, inançsal ve toplumsal katmanlarını "Rızalık ve Paylaşım Toplumu" modeliyle sentezleyen bu bulgular, Birleşmiş Milletler'in 16. Sürdürülebilir Kalkınma Amacı olan "Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar" vizyonunun yerel ve sürdürülebilir bir kurumsal izdüşümüdür. Geleneğin küskünleri barıştırma misyonu çatışmaları önleyerek barışçıl toplumların inşasına doğrudan hizmet ederken; "olandan alıp olmayana gizlice verilmesi" prensibi, yoksulların ve kırılgan kesimlerin onurunu koruyan, lütuf içermeyen, şeffaf ve insan odaklı bir sosyal adalet mekanizmasını kurumsallaştırmaktadır. Sahneye taşınan Zeyiye karakteri üzerinden toplumsal cinsiyet dengesi ve tam eşitlik arayışıyla sosyal kapsayıcılığı tahkim eden bu kadim pratik; ekosistemle kurduğu kutsal bağ ve tiyatral oyunların yarattığı kolektif arınma sayesinde, resmi bürokratik yapılara ihtiyaç duymadan toplumsal hukuku, barışı, hesap verebilirliği ve dayanışmayı tabandan tavana inşa eden güçlü bir geleneksel kurum niteliği taşımaktadır.

Buda "El ele el Hakka" düsturuyla hiyerarşik olmayan geleneksel bir inançsal topluluğun ocaklar üzerinden birbirlerine bağlanarak oluşturdukları

geleneksel kurumlarla adil ve eşit bir toplum olarak yüzyıllar boyunca birlikte yaşamalarının özeti olarak sunulabilir…

Tartışma ve Sonuç

Tunceli yöresindeki geleneksel Gağan(d) kutlamaları, Alevi-Kırmanc inanç felsefesi temelinde rızalık, paylaşım ve doğa ile bütünleşmeyi esas alan, kolektif dayanışma ve ritüel tiyatrosunu içeren bütüncül bir kültürel kurum olarak analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular; geleneğin döngüsel zaman anlayışı, gizil ekonomik işlev, toplumsal cinsiyet dengesi ve ekolojik bilinç unsurları ile sosyal güvence işlevi gören yapısal bir eşik dönem olduğunu ortaya koymaktadır.

Gağan(d), yalnızca neşeli bir kış eğlencesi veya basit bir batıl inanç değildir. Sosyolojik olarak; toplumsal dayanışmayı güçlendiren, sınıf farklılıklarını lokmayla törpüleyen, toplumsal cinsiyet rollerini sembolik oyunlarla dengeleyen ve topluluğun yerel hukuk sistemini (rızalık) işleterek kendi kendini denetlemesini ve hayatta kalmasını sağlayan işlevsel bir kurumdur. Bu bağlamda Gağan(d); sadece mevsimsel bir kutlama değil, toplumsal rızalığı, dayanışmayı ve mekanik birliği yeniden üreterek grubun modernite karşısında mikro kimliğini koruyan son derece işlevsel ve bütüncül bir toplumsal kurumdur.

Tunceli Gağan(d) geleneğinin tarihsel süreç içerisindeki evrimi, geleneksel dönem pratikleri ile günümüz uygulamaları karşılaştırmalı olarak analiz edildiğinde; ritüelin yapısal, mekânsal ve işlevsel boyutlarında belirgin bir dönüşüm yaşandığını ortaya koymaktadır. Geleneksel dönemde ritüelin mekânsal odağını köy odaları, evler ve köy meydanları oluştururken, modern kentsel yaşamın dinamikleriyle birlikte bu odak kent meydanlarına, caddelere, kültür merkezlerine ve üniversiteye doğru kaymıştır. Mekândaki bu daralma ve form değiştirme, organizasyon yapısındaki kurumsallaşmayı da beraberinde getirmiştir; geçmişte köy gençleri ile kanaat önderlerinin doğal ve kendiliğinden gelişen kolektif organizasyonuyla yürütülen gelenek, günümüzde yerel belediyeler, dernekler, üniversite ve cemevleri gibi resmi/sivil kurumsal yapılar eliyle sürdürülmektedir. Bu sosyo-mekânsal değişim, yardımlaşma ekonomisinin araçlarını da dönüştürmüş; geleneksel tarım-hayvancılık toplumunda un, yağ, şeker ve tahıl gibi doğrudan temel erzak unsurları şeklinde toplanan bağışlar, günümüzde nakdi paraya (çıralık), organize kurumsal yardımlara ve esnaf bağışlarına evrilmiştir. Bu ekonomik dönüşüme paralel olarak ritüelin inançsal boyutu da biçim değiştirmiş; geçmişte oruç, cem erkanı ve dini pratiklerle sıkı sıkıya örülü olan inançsal bağ, günümüzde kültürel bir performans, canlandırma yönü ağır basan bir festivalleşme ve seküler bir kolektif bellek aktarımı niteliği kazanmıştır. Bu durum, geleneğin ulaştığı hedef kitleyi de genişleterek köy içi muhtaç aileler ve çocuklarla sınırlı olan geleneksel odağı,

kentteki yoksul ailelere ve üniversite öğrencilerine kadar ulaştırmıştır. Sonuç olarak tüm bu analitik kriterler betimsel olarak sentezlendiğinde; yaşanan yapısal dönüşümün geleneğin özünü meydana getiren "sosyal yardımlaşma ve eski yılı neşeyle uğurlama" misyonunu koruduğunu, ancak modern kent hayatının sosyo-ekonomik gerçekliklerine eklemlenerek kurumsallaşma ve festivalleşme ekseninde yeniden üretildiğini göstermektedir.

Saha verilerinden elde edilen bulgular; Gağan(d) ritüelinin karakter algısı, kadın figürü, ritüel bağlamı ve toplumsal işlev boyutlarında ciddi bir yapı söküm tehdidiyle karşı karşıya olduğunu göstermektedir. Geleneksel yapıda "Evliya" saygınlığında kabul gören karakterlerin modern süreçte alelade bir sokak gösterisine indirgenmesi ve inançsal bütünlüğün sadece birer tiyatro performansına dönüştürülmesi, geleneğin felsefi olarak boşalma riskini artırmaktadır. Özellikle toplumsal cinsiyet eşitliğini ve kadının kutsallığını simgeleyen "Fate/Fadik" figürünün modern gösterilerde aciz ve taciz nesnesi kaba bir figür gibi sunulması, ritüelin özündeki mutlak rızalık ve toplumsal barış işlevini zedelemektedir. Sonuç olarak bu analiz; Gağan(d) geleneğinin ticari, turistik veya seküler kaygılarla dönüştürülürken "Rızalık, Doğa-İnsan Eşitliği ve Kadının Kutsallığı" gibi köklü inançsal ilkelerinden koparılmaması ve özgün yapısının mutlak surette korunması gerektiğini bilimsel bir zorunluluk olarak ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Canerik, Caner, *Sabe-Dersim Mitoloji ve Yaşamı,* Dönüş Yayınları, İstanbul 2026.

Durkheim, Emile, *Toplumsal İşbölümü*. (Çev.: Özer Ozankaya), Cem Yayınevi, İstanbul 2006.

Gezik, Erdal, "Kurdish Alevi Calendar of Cultural and Religious Dates", *Kurdish Alevis and the Case of Dersim: Historical and Contemporary Insights*, ed. Erdal Gezik ve Ahmet K. Gultekin, Lexington Books, New York 2019.

Gezik, Erdal- Çakmak, Hüseyin, *Raa Haqi-riya Haqi Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü,* Kalan yayınları, Ankara 2010.

Kala, Arif, *Sorgulama, Tepki, Uzlaşı; Elazığ Alevileri Üzerine Alan Araştırması*, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya 2007.

Kaval, Yılmaz, "Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamında Tunceli'de Mevsimsel Geçiş Ritüellerinin Korunması ve Sürdürülebilirliği", Turkish Studies, Volume 20 Issue Ö1, 2025, s. 637-654.

Şahin, Şehriban, "Bir Kamusal Din Olarak Türkiye'de ve Ulus Ötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik", Folklor/Edebiyat, Alevilik Özel Sayısı – I, Sayı: 29, Başkent Matbaası, Ankara 2002.

Yürür, Kızılca, "Dersim Alevi toplumunda bir mevsimsel geçiş ritüeli örneği ve bir karnaval oyunu: Gağan ve Khalık u Fatık." *https://www.researchgate.net.,* son erişim tarihi, 29.06.2026.

https://www.undp.org/sustainable-development-goals/peace-justice-and-strong-institutions, son erişim tarihi: 06.06.2026.

https://www.ozgurdersim.com/yarim-asirin-ardindan-pilvenkte-cem#google_vignette, son erişim tarihi: 03.04.2026.

Kaynak Kişiler Hasan Genç (Mıstık Dede), (16.01.2019)

Kaynak Kişiler Baki Aydın (d. 1951), (01.06.2026)

Kaynak Kişiler Songül Altan (d. 1970), (05.06.2026)

Kaynak Kişiler Hüsniye Kete (d. 1958), (07.06.2026)

Kaynak Kişiler Abidin Kete (d. 1955), (07.06.2026)

Kaynak Kişiler Sabire Güler (d. 1971), (29.05.2026)

Kaynak Kişiler Ferize Uzunay (d. 1962), (22.05.2026)

Kaynak Kişiler Hatayı Uca (d. 1936), (17.06.2026)

Kaynak Kişiler Sultan Fidan (d. 1963), (25.06.2026)

Bölüm 8

Mevsimsel Eşikler ve Toplumsal Dayanışma: Tunceli ve Arap Alevilerinde Yılbaşı Ritüelleri

Bahtiyar Uygun[1]

Giriş

Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SKA), 2015 yılında kabul edilen 17 ana amaç ve 169 alt hedeften oluşan, ekonomik, sosyal ve ekolojik boyutları bütüncül bir çerçevede ele alan küresel bir kalkınma gündemi sunar. Yoksulluğun ve açlığın sona erdirilmesinden eşitsizliklerin azaltılmasına, iklim değişikliğiyle mücadeleden kapsayıcı toplumların inşasına uzanan bu hedefler, yaşamın farklı alanlarını birbirine bağlı süreçler olarak düşünmeyi gerektirir. Bu bütünsellik içinde şehirler, sürdürülebilirlik politikalarının hem uygulama alanı hem de toplumsal ilişkilerin, kültürel pratiklerin ve toplumsal dayanışmanın somutlaştığı başlıca mekânlar olarak öne çıkar. Ancak şehir, burada fiziksel bir yerleşimi, ritüelleri, inanç pratiklerini ve mevsimsel döngüler aracılığıyla süreklilik kazanan bir yaşam dokusunu ifade eder. Bu noktada, sürdürülebilirlik altyapı, ekonomi, çevre politikalarıyla beraber kültürel mirasın nasıl korunduğu ve aktarıldığı meselesiyle doğrudan ilişkili olduğu görülür. SKA 11, bu çok katmanlı yapıyı kapsayıcı, güvenli ve sürdürülebilir yaşam alanları hedefiyle ele alırken, özellikle SKA 11.4, şehirlerin ve toplulukların kültürel sürekliliğini mümkün kılan pratiklere dikkat çeker. Bu bağlamda, Tunceli ve Arap Alevilerinde yılbaşı ritüeli gibi mevsimsel eşiklere yerleşen toplumsal pratikler, inanca dayalı geleneğin ve toplumsal dayanışmanın yeniden üretildiği aidiyet ilişkilerini pekiştiren ve kültürel mirası kuşaklar arasında aktaran dinamikler olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışma, söz konusu ritüelleri SKA 11.4 hedefi çerçevesinde, sürdürülebilirliğin kültürel ve toplumsal boyutlarını görünür kılan pratikler olarak ele almayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, farklı coğrafyalarda yaşayan Alevi topluluklarının yılın dönüşünü hangi ritüel pratikler aracılığıyla toplumsal dayanışmaya dönüştürdüğünü

1 Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Tunceli/Türkiye, bahtiyaruygun@munzur.edu.tr , https://orcid.org/0000-0002-8393-5295.

???

incelemektedir. Bu araştırma kapsamında ele alınan bu ritüeller, inanç temelli uygulamalar ve toplulukların varlık anlayışlarından türeyen ve gündelik yaşamı örgütleyen toplumsal ilişki biçimlerini görünür kılan pratikler olarak ele alınır. Bu doğrultuda araştırma, Tunceli Alevilerinde gerçekleştirilen Gağan ritüelleri ile Arap Alevilerinin 14 Ocak yılbaşı uygulamalarını karşılaştırmalı bir perspektifle analiz etmektedir. Çalışmanın temel önermesi, Aleviliğin tekil ve homojen bir inanç sistemi olmaktan ziyade, farklı ontolojik yönelimler üzerinden çeşitlenen toplumsallık biçimleri üreten çoğul bir gelenek olduğudur; "yol bir, sürek binbir" ilkesi bu çoğulluğun kavramsal ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Araştırma, söz konusu ritüelleri, mevsimsel eşik zamanlarında belirginleşen toplumsal kırılganlığı dayanışma biçimlerine dönüştüren pratikler olarak ele almaktadır. Bu bağlamda "eşik" ve "ritüel" kavramları, söz konusu pratiklerin hem zamansal hem de toplumsal boyutlarını kavrayabilmek açısından analitik bir çerçeve sunar. Eşik, hem kronolojik bir geçiş anını hem de toplumsal düzenin askıya alındığı, normların esnediği ve belirsizliklerin yoğunlaştığı bir ara durumu ifade eder. Bu yönüyle eşik, geçmiş ile gelecek arasında konumlanan ve bir tür "aradalık" deneyimi üreten özgül bir zaman-mekân kesiti olarak düşünülebilir. Dışarısı ile içerisi arasındaki sınırı belirleyen eşik, anlamını ve simgesel gücünü tam da iki farklı alan arasında konumlanmasından alır. İki ayrı düzeni birbirinden ayırırken aynı zamanda her iki alanın potansiyellerini de kendi bünyesinde taşır. Bu nedenle eşik, henüz kesinleşmemiş olasılıkların, kararların askıda kaldığı ve farklı yönelimlerin bir arada var olabildiği belirsiz fakat üretken bir ara mekân olarak değerlendirilebilir. Bu kuramsal çerçeve, Fransız dilbilimci ve etnograf Arnold Van Gennep'in geçiş ritüellerine ilişkin klasik ayrımı üzerinden ele alınabilir. Van Gennep'e göre geçiş ritüelleri üç temel evrede incelenir: ayrılma (eşik öncesi), eşiksel (liminal) ve bütünleşme.[2] Ayrılma evresi, birey ya da grubun mevcut toplumsal konumundan sembolik ya da fiilî olarak kopuşunu ifade eder. Eşiksel evre ise bu kopuşun ardından gelen ve bireyin ne eski ne de yeni statüye ait olduğu, dolayısıyla her iki durumu da potansiyel olarak içinde taşıdığı belirsiz bir ara durumdur.[3] Bu aşama, toplumsal kategorilerin askıya alındığı, kimliklerin geçici olarak çözüldüğü ve dönüşüme açık hâle geldiği bir süreçtir. Son olarak bütünleşme evresi, birey ya da grubun yeni toplumsal konumuna yerleştiği ve bu konumun toplumsal olarak tanındığı aşamayı ifade eder; böylece yeni düzen sembolik ve pratik düzeyde yeniden tesis edilir.

2 Bkz. Sibel Özbudun, Şafak Balkı, N. Serpil Altuntek, *Antropoloji Kuramlar, Kuramcılar*. Dipnot Yayınlar, Ankara 2007, s. 285-286. Mutlu Özgen, "Antropolojide Din ve Ritüel", *Motif Akademik Halkbilim Dergisi*, Cilt 14, Sayı 36, 2021, s. 1313.

3 Victor Turner, *The Ritual Process*. US: Aldine Transaction. 2011, s. 95.

Tunceli ve Arap Alevilerinde gözlemlenen Gağan ve 14 Ocak yılbaşı ritüelleri, bu üçlü yapının somut tezahürleri olarak okunabilir. Mevsimsel döngünün kritik bir eşiğine denk gelen bu ritüeller, eski yılın uğurlanması ve yeni yılın karşılanması sürecinde, toplumsal belirsizlikleri yönetilebilir kılan sembolik araçlar üretir. Özellikle eşiksel evrede ortaya çıkan geçicilik, maskelenme, rol değişimi ya da toplumsal hiyerarşilerin askıya alınması gibi unsurlar, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir dönüşüm imkânı yaratır. Victor Turner'e göre ritüel sürecinde, cemaat üyelerinin gündelik yaşamda belirlenen toplumsal konum ve hiyerarşik farklılıklarından sıyrılarak eşit bir düzlemde bir araya geldiği bir yapı ortaya çıkar. Düşünür, toplumsal ayrımların geçici olarak askıya alındığı, dayanışma ilişkilerinin belirgin hale geldiği bu kardeşlik ve yoldaşlık alanını "komunitas" kavramıyla ifade etmektedir.[4] Bu süreçte ritüel, bir yandan bir geçişi temsil ederken, diğer yandan bu geçişi toplumsal olarak düzenleyen ve anlamlandıran bir pratik olarak işlev görür. Ritüellerin bu bağlamdaki işlevi, onların sadece dinsel ya da folklorik unsurlar olarak değil, aynı zamanda toplumsal bütünlüğü yeniden üreten dinamik mekanizmalar olarak değerlendirilmesini gerektirir.[5] Mevsimsel eşiklerde yoğunlaşan bu pratikler, topluluğun ortak hafızasını, duygulanımını ve aidiyet biçimlerini yeniden kurar. Paylaşılan yemekler, sosyal ilişkileri pekiştiren ziyaretler, sembolik jestler ve anlatılar aracılığıyla bireyler arasındaki bağlar güçlendirilir; böylece toplumsal kırılganlık, yerini dayanışma ve süreklilik duygusuna bırakır. Sonuç olarak, Tunceli ve Arap Alevilerinde yılbaşı ritüelleri, bir yandan eşik deneyimin bir geçiş momenti diğer yandan toplumsal düzenin yeniden üretildiği kurucu bir süreç olarak ortaya koymaktadır. Bu ritüeller, eşik zamanlarının yarattığı belirsizliği ortak anlam üretimi ve dayanışma pratikleri aracılığıyla dönüştürerek, toplumsal sürekliliğin ve kimliğin yeniden inşasında merkezi bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda Gağan ve 14 Ocak ritüelleri, yeni bir takvim yılının başlangıcını işaret etmekten öte, topluluğun dünyanın yeniden yaşanabilirliğini teyit ettiği eşik momentler olarak kavranır.

Bununla birlikte, bu dayanışmanın kuruluş biçimi kutsalın nasıl konumlandırıldığına bağlı olarak farklılaşmaktadır. Tunceli Aleviliğinde kutsalın doğa içinde içkin biçimde kavranması, ritüellerde dolaşım, kapı ziyaretleri ve paylaşım pratikleri aracılığıyla doğa-içi, komünal bir toplumsallık üretirken; Arap Aleviliğinde kutsalın daha batınî ve mistik bir anlam alanında konumlanması, toplumsal birliği mekânsal dolaşımdan ziyade ortak inanç, ezoterik bilgi ve manevi aidiyet üzerinden kurmaktadır. Bu ritüeller, her ne kadar dayanışmanın farklı ontolojik biçimlerine işaret ediyor gibi görünse

4 Turner, age.,s. 131-140.

5 Mutlu, age., s. 1312-1313.

de, Turner'ın vurguladığı üzere, belirleyici olan husus "farklı bilişsel yapılar değil, aynı bilişsel yapının kültürel deneyiminin geniş çeşitliliklerini ifade etmesidir."[6] Bu tespit, ritüel ve inanç pratiklerinin radikal bir farklılık ya da zihinsel kopuş üzerinden değil, ortak bir bilişsel zeminin çeşitli kültürel tezahürleri olarak kavranması gerektiğini ortaya koyar. Bu çerçevede Turner, dinî inanç ve pratikleri yalnızca teolojik tartışmaların sınırları içinde ele almayı yetersiz bulur; bunun yerine söz konusu pratikleri ontolojik, antropolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutlarıyla birlikte düşünmeyi önerir.[7] Ona göre ritüeller, insanın hem toplumsal hem de psişik yapılarının sürekliliğini sağlayan, aynı zamanda bu yapıları dönüştürme potansiyeli taşıyan karmaşık süreçlerdir. Dolayısıyla Turner'in yaklaşımı, dinî olguları indirgemeci açıklamalardan kurtararak, onları çok katmanlı bir analiz düzleminde, farklı kavramsal araçlar aracılığıyla daha anlaşılır kılmayı amaçlayan bütüncül bir perspektif sunar.[8]

Bu karşılaştırma, Aleviliğin yekpare ve homojen bir toplumsal model sunmadığını; aksine farklı tarihsel ve coğrafi bağlamlarda kutsalın konumlandırılış biçimine bağlı olarak çeşitlenen dayanışma mantıkları ürettiğini göstermektedir. Turner'ın işaret ettiği üzere, bu çeşitlilik "farklı bilişsel yapılar"dan değil, aynı bilişsel yapının farklı kültürel deneyimler içinde aldığı özgül biçimlerden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Gağan ve 14 Ocak ritüelleri, yerel Alevi kozmolojilerinin özgül tezahürleri olarak, toplulukların sürekliliğini mevsimsel eşiklerde yeniden kuran ve aktaran pratikler biçiminde değerlendirilebilir. Turner'in yaklaşımı doğrultusunda bu ritüeller, teolojik anlamlar taşıyan sembolik edimlerle beraber ontolojik, antropolojik, psikolojik ve sosyolojik düzlemlerde işleyen, toplumsal ve psişik yapıların hem yeniden üretimini hem de dönüşümünü mümkün kılan süreçler olarak okunmalıdır. Ritüeller, "hayatın bütün bileşenleri ile ilişki içinde birçok işlevi aynı anda yerine getirir."[9] Nitekim bu çerçevede söz konusu ritüeller, SKA 11.4 kapsamında ele alındığında, sürdürülebilirliğin sadece maddi çevrenin korunmasıyla sınırlı olmadığını; bununla birlikte toplumsal hafızayı, dayanışma biçimlerini ve kültürel sürekliliği mümkün kılan pratiklerin yaşatılmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu da ortaya koymaktadır.

1. Tunceli Aleviliğinde Doğa-İçi Toplumsallık

Aleviliğin doğaya atfettiği anlam dünyası ile toplumsal yaşam içerisinde sürdürülen gelenek ve görenekler, ritüel pratiklerin temel bileşenlerini

6 Turner, age.,s. 3.

7 Turner, age.,s. 96.

8 Bkz Turner, age.

9 Rıza, Yıldırım, *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kollektif Bellek*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 258.

oluşturmaktadır. "Yol bir, sürek binbir" anlayışı doğrultusunda şekillenen Alevi inancının Tunceli'deki görünümü ise, özellikle doğayla kurduğu içkin ilişki üzerinden belirginleşmektedir. Bu bağlamda Tunceli Aleviliğinin ayırt edici niteliği, kutsalı aşkın bir varlık alanına yerleştirmekten ziyade doğanın içinde ve onunla birlikte düşünmesidir. Dağlar, akarsular, ağaçlar ve ziyaret mekânları hem sembolik unsurlar hem de kutsallığın tezahür ettiği canlı ve ilişkisel varlık alanları olarak kabul edilmektedir. Böylece insan ile doğa arasında keskin ve hiyerarşik bir ayrım kurulmaz; insan topluluğu, doğanın sürekliliği içerisindeki ilişkisel bir varoluşun parçası olarak konumlandırılır. Doğayla kurulan bu ilişki ekolojik bir aidiyet biçimi olmakla beraber toplumsal ve inançsal örgütlenmenin de kurucu zemini hâline gelmektedir. İçkinlik ekseninde şekillenen bu doğa tasavvuru, ritüellerde, gündelik yaşam pratiklerinde ve toplumsal ilişkilerde somutlaşarak dayanışma biçimlerini belirlemektedir. Böylece toplumsal dayanışma insan topluluğunun ötesinde doğanın da dâhil olduğu bütünlüklü bir kozmolojik ilişkinin parçası olarak anlam kazanmaktadır.

Bu ontolojik yaklaşım, modern felsefede özellikle Spinoza'nın geliştirdiği içkinlik düşüncesiyle belirli paralellikler taşımaktadır. Spinoza'nın Tanrı ile doğayı özdeşleştiren "Tanrı ya da Doğa"[10] anlayışı, kutsalı aşkın ve doğaüstü bir varlık alanında değil, doğanın kendi varoluş düzeni içerisinde düşünmektedir. "Bu bir içkinlik âlemidir. Bu ontolojik içkinlik âlemi esas olarak anti-hiyerarşik bir dünyadır."[11] Bu çerçevede Spinoza'da insan, doğadan ayrıcalıklı ya da onun üzerinde konumlanan bir özne değil; doğanın sonsuz düzeni içerisindeki bir kip olarak ele alınmaktadır. Tunceli Aleviliğinde de benzer biçimde insanın doğa üzerinde tahakküm kuran aşkın bir varlık olarak değil, doğanın sürekliliği içerisindeki ilişkisel bir unsur olarak düşünülmesi dikkat çekmektedir. Özellikle dağ, su, ağaç ve ziyaret mekânlarının canlı bir kutsallık taşıdığına yönelik inanç, insan-merkezci olmayan bir kozmolojik tahayyül üretmektedir. Bu yönüyle Tunceli Aleviliğinin doğa tasavvuru ile Spinoza'nın içkin ontolojisi arasında güçlü bir yakınlık kurulabilmektedir. Bununla birlikte, iki yaklaşım arasında önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Spinoza'nın ontolojisi, akıl temelli ve sistematik bir felsefi düzlemde şekillenirken[12]; Tunceli Aleviliğindeki doğa-içi kutsallık, tarihsel hafıza, sözlü kültür, ritüel pratikler ve ocak sistemi içerisinde toplumsal olarak deneyimlenen bir inanç evrenine dayanmaktadır.

---

10 Baruch Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2006, s. 46, 47, 51, 54, 61, 68. Spinoza "Tanrı ya da Doğa" düşüncesi *Etika* eserinde özellikle 1. Ve 4. bölümünde ayrıntılı olarak ele alır.

11 Gillies Deleuze. *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, Çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008, s. 140.

12 Spinoza, age., s. 51-54.

Spinoza'da doğa, geometrik[13] bir zorunluluk düzeni içerisinde kavranırken, Tunceli Aleviliğinde doğa ile kurulan ilişki duygulanımsal, ritüelistik ve ortak deneyimlerle örülmektedir. Bu nedenle Tunceli Aleviliğini doğrudan Spinozacı bir düşünce biçimi olarak değerlendirmekten ziyade, Spinoza'nın içkinlik felsefesiyle karşılaştırmalı biçimde okunabilecek özgün bir doğa ontolojisi olarak ele almak daha yerinde görünmektedir.

Tunceli'de yaşayan Alevi topluluklarının kültürel yapıları ve inançsal ritüelleriyle bütünleşmiş önemli geleneklerden biri, eski yılın uğurlanması ve yeni yılın karşılanması ekseninde şekillenen Gağan ritüelidir. Gağan geleneğinin kökeni ve kutlandığı takvimsel dönem konusunda farklı görüşler bulunsa da, bu ritüel günümüzde toplumsal dayanışmayı yeniden üreten önemli bir kültürel pratik olarak varlığını sürdürmektedir. Toplumsal yaşamda zamanın, mekânın ve sosyal ilişkilerin sınırlarının belirginleştirilmesi, özellikle geçiş ve eşik dönemlerinde ortaya çıkan ritüeller aracılığıyla görünür hâle gelmektedir. Doğadaki dönüşüm döngülerinin belirginleştiği mevsim geçişleri de bu bağlamda simgesel anlamlarla örülü ritüel pratikler üretmektedir. Nitekim dünyanın farklı toplumlarında ve çeşitli inanç geleneklerinde mevsim dönümleri, toplumsal sürekliliği yeniden tesis eden ritüeller aracılığıyla anlamlandırılmıştır. Bu çerçevede Gağan, Tunceli Aleviliğinde mevsimsel eşiklere işaret eden en önemli ritüel pratiklerden biri olarak öne çıkmaktadır. "Kal; eskimiş, yaşlanmış; Gağan ise yıl anlamına gelmektedir. Kutlamalar, genellikle eski takvim dikkate alınarak yapılır. Aralık ayının ikinci yarısıyla Ocak ayının ilk haftası arasında kutlanan Kal Gağan, eskinin uğurlanması ve yeni gelenin selamlanmasına ilişkin ritüelleri taşır. Bir çeşit yeni yıl kutlaması olarak da değerlendirilebilecek Gağan, hayatın devamlılığını ve bereketli geçmesinin temenni edildiği bir gelenektir."[14]

Gağan, üç günlük oruçla başlar. 21 Aralık sonrası gelen ilk salı günü başlayan oruç, Tunceli Alevilerinde kutsal gün olarak kabul edilen Perşembe akşamında sona erer.[15] Bu noktada oruç, çetin geçen kış koşullarının kıtlık durumunu sembolize eder. "Oruçların ardından rehberlerin, pirlerin yahut mürşitlerin katıldığı cemler tutulur."[16] Bu dönemde hem eski yılın uğurlanmasına hem de yeni yılın karşılanmasına yönelik, toplumsal sürekliliğin, bereket arzusunun karnaval atmosferi içerisinde çeşitli toplumsal etkinlikler eşliğinde toplumsal

13 Spinoza,age.,s. 120, 130, 212, 309.

14 Yüksel Işık, *Tunceli Folkloru*, Anıt Matbaa, Ankara 2012, s.30.

15 Erdal Gezik, "Kurdish Alevi Calendar of Cultural and Religious Dates", *Kurdish Alevis and The Case of Dersim*, Ed. Erdal Gezikand, Ahmet Kerim Gültekin, Lexington Books, New York 2019, s. 76.

16 Ahmet Kerim Gültekin, "Dersimli Alevilerde "Khal Gağan" Ritüelleri", *Dersim Üç Dağ İçinde*, Ed. Serhat Halis, Notabene Yayınları, İstanbul 2019, s. 207.

dayanışmanın sembolik olarak yeniden üretildiği bir ritüel alanında çeşitli etkinlikler gerçekleştirilmektedir. Bu etkinliklerin en dikkat çekici olanı, Yaşlı Gağan olarak adlandırılan ve Batı kültüründeki Noel Baba figürüyle benzerlik kurulan[17] bir karakterin merkezinde yer aldığı "Khalkek" ya da diğer adlarıyla "Khal u Fatık", "Khalık u Fatık" adlı oyundur.[18] Yaşlı Gağan figürü, ak sakallı ve ileri yaşlarda bir erkek olarak tasvir edilmekte; bu haliyle eski yılı temsil etmektedir. Ona eşlik eden genç eşi ise yeni yılı ve yenilenmeyi simgelemektedir. Böylece ritüel, yaşlılık ve gençlik, eski ve yeni, ölüm ve yeniden doğuş arasındaki döngüsel ilişkiyi sembolik düzlemde görünür kılmaktadır. Khal olarak adlandırılan Yaşlı Gağan, "aynı zamanda Hızır rolündedir. Onun girdiği eve bolluk ve bereket getirdiğine inanıldığı için özellikle saygı gösterilir ve ağırlanır."[19] Bu bağlamda Khal figürü, folklorik bir karakter olmakla beraber bereket, koruyuculuk ve kutsallık atfedilen mitik bir temsil olarak da değerlendirilebilir. Nitekim Yaşlı Gağan, "keçi kılından yapılan aksakalı, eski elbiseleri, omzunda heybesi, elinde asa ve tespihiyle"[20] canlandırılmaktadır. Bu sembolik donanım, onun hem dervişvari hem de kutsal bir yol gösterici karakter olarak algılanmasına katkı sunmaktadır.

Ritüelin icrası sırasında Yaşlı Gağan ve ona eşlik eden çocuklar evlerin kapılarını çalarak "Gağanê Sıma Bımbarek Bo" (Gağanınız kutlu olsun) sözleriyle hane halkını selamlamakta; şarkılar ve türküler eşliğinde çeşitli gösteriler gerçekleştirmektedir. Bu ziyaretler sırasında Khal eve davet edilmekte ve heybesine kuruyemiş ile şeker gibi çeşitli yiyecekler konulmaktadır. Toplanan bu malzemeler ise ortak paylaşım pratiğinin bir parçası hâline getirilmektedir: "Akabinde toplanan malzemeler bazen köyün en yoksul hanesine bazen de kutsal bir mekâna götürülür ve tek bir kapta olacak şekilde pişirildikten sonra köyde dağıtılır. Burada pişirilen yemek dağıtılırken öncelik yoksul hanelere verilir."[21] Bu uygulama, Gağan ritüellerinin sembolik bir yenilenme pratiği ve toplumsal dayanışmayı, paylaşımı ve yeniden dağıtımı esas alan ahlaki bir ekonomi ürettiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra, Gağan süresince toplumsal ilişkilerin yeniden düzenlenmesine yönelik etik bir hassasiyet de öne çıkmaktadır. Kavga etmenin ve gönül kırmanın hoş karşılanmadığı bu dönemde dargın kişiler barıştırılmakta, insanlar birbirlerinin evlerini ziyaret ederek

17 İlyas Akman, "Halk İnanışları, Halk Anlatıları ve Doğaüstü Olaylar Bağlamında Nikâhlı (Morıber) Romanı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, Cilt: 10, Sayı: 51, 2017, s. 13-14.

18 Yılmaz Kaval, "Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamında Tunceli'de Mevsimsel Geçiş Ritüellerinin Korunması ve Sürdürülebilirliği", *TurkishStudies - Language and Literature*, "Hüseyin Su Özel Sayısı", 20(Ö1), 2025, s. 642.

19 Kaval, age., s. 642.

20 Akman, age., s. 14.

21 Kaval, age., s. 642.

toplumsal bağları güçlendirmekte ve özellikle yoksullara yardım etmektedir. Dolayısıyla Gağan, hem mevsimsel bir geçiş ritüeli hem de ortak geçmişe dayalı hafızayı, toplumsal birlikteliği ve dayanışma kültürünü yeniden üreten önemli bir sosyo-kültürel pratik olarak değerlendirilebilir.

Takvimsel bir geçiş deneyimiyle beraber eski olanın uğurlandığı ve yeni olanın umutla karşılandığı sembolik bir dönüşüm sürecini ifade eden Gağan, insan topluluğunun doğanın döngüsel hareketiyle yeniden uyum sağladığı bir eşik deneyimi üretmektedir. Spinoza'nın insanı doğanın bütünsel düzeni içerisinde düşünmesiyle benzer biçimde, Gağan ritüeli de toplumsal yaşamı doğanın ritmiyle birlikte yeniden kuran bir pratik alanı oluşturmaktadır. Ancak Spinoza'nın doğa anlayışı daha çok ontolojik bir zorunluluk fikrine dayanırken, Gağan'da doğa ile ilişki ritüel, bereket ve inanç pratikleri aracılığıyla yaşantısal bir boyut kazanmaktadır. Dolayısıyla Gağan, mevsimsel bir dönüşümün ve Alevilik inancını temel alan insan, doğa ve kutsallık arasındaki ilişkinin yeniden üretildiği bütünlüklü bir toplumsal-kozmolojik alan olarak anlam kazanmaktadır. Bu çerçevede Gağan, Tunceli Aleviliğinde toplumsal yaşamın ve inançsal pratiklerin birlikte yeniden üretildiği önemli ritüel dönemlerden birini oluşturmaktadır. Aralık ayının ikinci haftasından ocak ayının ilk haftasına kadar Tunceli'nin köylerinde ve kent merkezlerinde sürdürülen Gağan etkinlikleri, yeni yılın karşılanmasına yönelik bir kutlama pratiği ve Alevi inanç sistemine ait ritüel, sembol ve toplumsal dayanışma biçimlerinin yeniden canlandırıldığı bir süreçtir. Bu süreç içerisinde ev ziyaretleri gerçekleştirilmekte, lokmalar hazırlanıp paylaştırılmakta, cemaat üyeleri arasında dayanışma ilişkileri güçlendirilmekte ve çeşitli sembolik canlandırmalar yapılmaktadır. Özellikle çocuklar ve gençlerin katılımıyla sürdürülen dolaşım pratikleri, maniler, temsili oyunlar ve bereket temalı ritüeller, topluluğun ortak hafızasını canlı tutan kültürel aktarım alanları oluşturmaktadır. Bununla birlikte ziyaret mekânlarına yöneliş, niyaz pratikleri ve paylaşım eksenli etkinlikler, Gağan'ın eğlenceye dayalı bir şenlik olmasıyla beraber inançsal sürekliliği, toplumsal dayanışmayı yeniden üreten bütünlüklü bir ritüel dönemi olduğunu göstermektedir.

Gağan ritüelinin gerçekleştirildiği dönem, kış mevsiminin en sert biçimde hissedildiği ve gündelik yaşamın çeşitli açılardan ağırlaştığı bir zamana karşılık gelmektedir. Başta "Tunceli, Muş, Erzincan, Sivas ve Bingöl Alevileri arasında olmak üzere"[22] özellikle kırsal bölgelerde iklim koşullarının belirginleştiği bu süreçte, üretim faaliyetlerinin azalması, hareket imkânlarının kısıtlanması ve temel gereksinimlere erişimin zorlaşması, insanların yaşam deneyimini doğrudan etkilemektedir. Bu nedenle Gağan, belirli bir takvimsel geçişin işaretlenmesinin ötesinde, insanlar arasındaki karşılıklılık ilişkilerini canlı

22 Akman, age., s. 161.

tutan ve birlikte yaşama iradesini güçlendiren bir işlev üstlenmektedir. Ritüel süresince gerçekleştirilen ziyaretler, paylaşımlar ve ortak katılım pratikleri, kış döneminin yarattığı yalnızlaşma ve kırılganlık duygusunu azaltırken, ortak hafızanın ve birlikte var olma bilincinin yeniden canlanmasına da katkı sunmaktadır. İnançsal anlamlarla örülü bu süreç, zorlu mevsim koşullarına karşı hem manevi hem de gündelik yaşamı destekleyen koruyucu bir toplumsal zemin üretmektedir.

2. Arap Aleviliğinde Mistik ve Batınî Toplumsallık

Alevilik kavramı, tarihsel, sosyolojik ve dinsel bağlamlarda İslam içerisinden ortaya çıkmış oldukça geniş ve heterojen bir inançlar bütününü ifade etmektedir. Bektaşilik, Kızılbaşlık, Tahtacılık, Zaza Aleviliği ve Arap Aleviliği gibi farklı toplulukları kapsayan bu çatı adlandırma, kendi içinde ritüel, teolojik yorum ve toplumsal örgütlenme bakımından çeşitlenen birçok eğilimi barındırır. Bu geniş yelpaze içerisinde Arap Aleviliği, hem Şii ortodoksiden ayrışan heterodoks karakteri hem de Anadolu Aleviliğinden farklılaşan ritüel pratikleriyle özgün bir konuma sahiptir. Arap Alevilerinin tarihsel kökeni, 9. yüzyılda Irak'ta yaşamış olan ve On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin "Bâb"ı (kapısı) kabul edilen Muhammed b. Nusayr'a dayandırılmaktadır.[23] İmamiyye Şiiliği'nde "Bâb" kavramı, imamların ezoterik bilgisine açılan manevi aracılığı ifade etmekte; On İkinci İmam Muhammed el-Mehdi dışında her imamın bir "Bâb"ının bulunduğu kabul edilmektedir.[24] Arap Alevilerinin tarihsel yerleşim coğrafyası ise Lübnan'dan Antakya'ya uzanan Nusayri Dağları hattında şekillenmiş; günümüzde Lübnan, Suriye ve Türkiye'nin güney bölgelerinde, özellikle Hatay, Adana ve Mersin'de yoğunlaşmıştır. Arap Aleviliğinin inanç sistemi, bâtın ile zâhir arasındaki ilişki üzerine kurulu mistik bir yorum dünyası geliştirmiştir. Bununla birlikte bâtınî bilgiye atfedilen gizlilik ve içe kapalılık, topluluğun yaşadığı siyasal ve toplumsal koşullara bağlı olarak bölgesel farklılıklar göstermiştir. Özellikle Türkiye'nin güneyinde yaşayan Arap Alevileri arasında, dinsel bilginin aktarımı ve cemaat örgütlenmesinin diğer bölgelere kıyasla daha kapalı ve mahrem bir yapı içerisinde sürdürüldüğü gözlemlenmektedir.

Yaklaşık bin iki yüz yıllık tarihsel süreç boyunca Arap Alevileri, çeşitli göç, sürgün ve siyasal baskı deneyimleriyle karşı karşıya kalmıştır.[25] Bu tarihsel deneyim, topluluğun kendisini koruma stratejisi olarak gizlilik unsurunu

---

23 Ayr. Bilgi için Bkz. Bahtiyar Uygun, *Charles Taylor ve Axel Honneth'te Öznelerarası Tanınma Tartışmaları Arap Aleviler (Nusayriler) Bağlamında Eşit Tanınmanın Normatif Koşulları: Otantiklik ve Özgürlük*, Paradigma Akademi Yayınları, Çanakkale 2024, s. 253.

24 Ayr. Bilgi için Bkz. Hüseyin Türk, Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 2018, s.54-58.

25 Hakan Mertcan,*Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler*, Karahan Kitapevi, Adana 2020, s. 51.

merkezî bir konuma yerleştirmesine neden olmuştur. Böylece Arap Aleviliğinde kutsalın deneyimleniş biçimi, görünür ve zahir dünyadan ziyade bâtınî bilgi ve içsel hakikat katmanları üzerinden şekillenmiştir.[26] Bu inanç evreninde hakikat, doğrudan açıklanabilir ya da herkes tarafından erişilebilir bir bilgi olarak değil; belirli topluluk bağları içerisinde aktarılan ezoterik bir sır olarak kavranmaktadır. Dolayısıyla bâtınî bilgi anlayışı dinsel pratiği ve topluluğun örgütlenme biçimini de belirleyen temel unsurlardan biri hâline gelmiştir. Bu örgütlenme biçiminde toplumsal birlik, kamusal görünürlükten çok ortak manevi aidiyet ve içsel bağlılık üzerinden kurulmaktadır. Topluluğa üye olmak hem ortak bir coğrafyayı paylaşmak hem de aynı bâtınî anlam dünyasına dahil olmakla anlam kazanmaktadır. Tarihsel olarak gizlenme, içe kapanma ve korunma deneyimleriyle şekillenen bu yapı, dayanışmayı da görünür toplumsal birlikteliklerden ziyade karşılıklı güven, sır paylaşımı ve manevi bağlılık temelinde üretmektedir. Toplumsal birlik ve manevi aidiyetin ritüeller aracılığıyla yeniden üretilmesi, antropolojik ritüel kuramlarının da temel tartışma alanlarından birini oluşturmaktadır. Turner, ritüelleri hem dinsel uygulamalar bütünü hem de toplumsal ilişkilerin yeniden düzenlendiği aidiyet biçimlerinin güçlendirildiği süreçler olarak değerlendirmektedir. Turner'a göre ritüeller, bireyleri gündelik toplumsal düzenin dışına taşıyan eşik deneyimleri yaratarak, ortaklık ve birlik duygusuna dayalı bir *communitas* deneyiminin ortaya çıkmasına imkân sağlamaktadır.[27] Bu çerçevede ritüeller, hem sembolik geçiş alanları hem de topluluğun kendisini yeniden kurduğu toplumsal süreçler olarak da işlev görmektedir. Bu bağlamda, Rûmî takvime göre yılın başlangıcını ifade eden ve Miladî takvimde 14 Ocak'a karşılık gelen Ras es-Seni ritüeli, Arap Alevilerinde mistik toplumsallığın yeniden üretildiği ve dayanışma duygusunu eşiksel bir deneyim aracılığıyla yeniden kurduğu temel ritüel alanlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Turner'ın ritüel süreç yaklaşımında vurguladığı üzere ritüeller, bireyleri gündelik toplumsal düzenin dışına çıkaran ve onları geçici bir "eşik durum" (*liminality*)[28] içerisine yerleştiren süreçlerdir. Bu açıdan Ras es-Seni, eski zaman ile yeni zaman arasında kurulan sembolik bir geçiş alanı yaratarak topluluğun kendisini yeniden deneyimlediği ritüel bir eşik işlevi görmektedir. Söz konusu ritüel, yeni yılın karşılanmasına yönelik kültürel bir gelenek olmanın ötesinde, topluluğun dinsel hafızasını manevi birlikteliğini yeniden kuran simgesel bir işlev üstlenmektedir. Doğanın döngüsel yenilenmesini, eski zamanın son buluşunu ve yeni bir başlangıcın ortaya çıkışını temsil eden Ras es-Seni; ortak yemekler, dualar ve çeşitli sembolik pratikler

26 İlker Kiremit, "Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma", *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, s. 370.

27 Turner, age., s. 94, 95.

28 Turner, age., s. 95, 96.

aracılığıyla topluluğun içsel dayanışma ağlarını pekiştirmektedir. Bu yönüyle ritüel, "doğa ile inanç arasındaki ilişkinin yeniden kurulması ve toplumsal bütünleşmenin güçlendirilmesi bakımından merkezi bir işleve sahiptir."[29] Ritüel sürecinde gerçekleştirilen paylaşım pratikleri, bir taraftan topluluğun sınırlarını sembolik olarak yeniden üretirken, diğer taraftan üyeler arasındaki manevi aidiyet duygusunu güçlendirmektedir. Turner'ın *communitas* kavramıyla ifade ettiği biçimiyle, ritüel süreçler gündelik toplumsal hiyerarşilerin ve farklılaşmaların geçici olarak geri çekildiği, bireylerin yoğun bir birlik ve ortaklık duygusu etrafında yeniden ilişkilendiği deneyim alanları yaratmaktadır.[30] Nitekim bu dönem, "Bugün, toplumsal dayanışmanın güçlendirildiği, akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin yenilendiği, özel yemeklerin hazırlanıp paylaşıldığı ve karşılıklı kutlama pratiklerinin gerçekleştirildiği bir ritüel dönem olarak öne çıkar."[31] Bu çerçevede dayanışma, doğayla kurulan uyumla beraber ortak inanç, bâtınî anlam dünyası ve sır paylaşımına dayalı manevi birlik üzerinden anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla Ras es-Seni, "yalnızca takvimsel kutlamalar değil; aynı zamanda inanç, kültür ve kolektif kimliğin kuşaklar arası aktarımını sağlayan temel ritüel pratikler olarak değerlendirilmektedir. "[32]

Ras es-Seni ritüeline ilişkin hazırlıklar, 14 Ocak tarihinden günler önce başlamaktadır. Bu hazırlık süreci, özellikle evlerin temizlenmesi ve Antakya yöresine özgü bayram yemeklerinin hazırlanması etrafında şekillenmektedir. Ancak burada gerçekleştirilen temizlik pratiği, gündelik hijyen faaliyetlerinden farklı bir anlam taşımaktadır. Yeni yılın huzurlu, bereketli ve olumlu bir biçimde geçeceğine yönelik inançla ilişkilendirilen bu uygulama, sembolik bir arınma ve yenilenme pratiği niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda bireyler, yeni yıla hangi ruhsal ve toplumsal koşullarda girilirse yılın geri kalanının da benzer şekilde süreceğine ilişkin inançsal ve psikolojik bir yönelim geliştirmektedir. Ritüel hazırlıklarının toplumsal dayanışma boyutunun en görünür olduğu alanlardan biri ise mutfak pratikleridir. Yeni yıl için hazırlanan yemekler, aile üyeleri ve komşular arasındaki iş birliğini güçlendiren ortak bir üretim sürecine dönüşmektedir. Bu süreçte özellikle kadınlar, dayanışma ağlarının kurucu ve sürdürücü aktörleri olarak belirgin bir rol üstlenmektedir. Ritüelin ön koşulu olarak hazırlık aşamaları aynı zamanda toplumsal birlikteliğin yeniden üretildiği şenlik atmosferleri olarak da deneyimlenmektedir. Bu süreçte gündelik ilişkilerde ortaya çıkabilecek kırgınlık ve gerilimlerin askıya alındığı, uzlaşma ve barışın ön plana çıktığı bir toplumsal iklim oluşmaktadır. Turner'a göre ritüelin eşik evresinde gündelik toplumsal yapının normatif sınırları geçici

29 Dicle Paşa, "Ras el Seni and Kıddes among Arab Alevis", *Alevi Ansiklopedisi*, 2026, s. 1.

30 Turner, age., s. 96, 97.

31 Paşa, age., s. 1.

32 Paşa, age., s. 1.

olarak zayıflamakta ve bireyler arasındaki ilişkiler daha doğrudan, eşitlikçi ve ortak bir deneyim alanı içerisinde yeniden kurulmaktadır.[33] İmece usulüyle hazırlanan yemekler, belirli bir öğünle sınırlı kalmayıp gün boyunca süren paylaşım pratiklerine dönüşmektedir. Bu paylaşım kültürü, topluluk içerisindeki dezavantajlı bireyleri de kapsayacak biçimde genişlemektedir. Toplumsal katılımı güçlendirmek amacıyla bu bireyler ritüel ortamlarına dahil edilmekte ya da hazırlanan yemekler kendilerine ulaştırılmaktadır. Benzer biçimde, fiziksel olarak ritüele katılamayan topluluk üyeleriyle iletişime geçilerek yeni yıl kutlamalarının gerçekleştirilmesi, aidiyet ilişkilerinin mekânsal sınırların ötesine taşındığını göstermektedir. Bu yönüyle Arap Alevilerinde ritüel, topluluk içerisindeki farklı toplumsal kesimleri kapsayan bütünleştirici bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca bazı aileler tarafından, Arap Aleviliğinde bayramlara özgü kutsal bir yiyecek olarak kabul edilen ve buğday ile etin birlikte pişirilmesiyle hazırlanan Hirise yapılmakta ve topluluk üyeleriyle paylaşılmaktadır. Bu uygulama, ortak tüketim ve paylaşım pratikleri aracılığıyla topluluk içi dayanışmanın ritüel düzeyde yeniden üretilmesine katkı sunmaktadır.

Ras es-Seni'ye yönelik günler öncesinden başlatılan hazırlıklar, ritüelin arifesindeki son gece tamamlanmakta ve topluluk yeni yılın başlangıcına sembolik bir hazır oluş hâli içerisinde girmektedir. Ritüel günü olan 14 Ocak sabahı, gün doğmadan uyanmak önemli bir uygulama olarak kabul edilmektedir. Erken kalkmanın yeni yıl boyunca uğur, bereket ve iyilik getireceğine yönelik inanç, ritüelin zamansal düzenini belirleyen unsurlardan biridir. Günün ilk uygulamalarından biri, evin büyükleri tarafından gerçekleştirilen ve mutfak ocağının "uyandırılması" olarak ifade edilen sembolik pratiktir. Bu uygulama, yeni yılın bereket içerisinde geçmesine yönelik bir temenniyi temsil etmekte; ocağın aile yaşamının sürekliliği ve refahıyla özdeşleştirilmesi bakımından sembolik bir anlam taşımaktadır. Bunun ardından Arap Alevi inanç pratiğinde önemli bir yere sahip olan bahhur yakılmaktadır. Tütsü niteliği taşıyan bahhurun evin odalarında ve aile üyeleri arasında dolaştırılması, arınma ve korunma amacı taşıyan ritüel bir uygulama olarak değerlendirilmektedir. Bu pratik aracılığıyla kötülüklerin, nazarın ve geride bırakılan yılın olumsuz etkilerinin uzaklaştırılacağına inanılmaktadır. Bazı hanelerde bahhur daha sonra avluya, bahçeye ve ahıra götürülerek yaşam alanlarının tamamına yayılan bir arındırma işlevi üstlenmekte, ardından evin giriş eşiğine bırakılmaktadır. Bahhurun ritüel sürecindeki dikkat çekici yönlerinden biri, herhangi bir müdahale olmaksızın kendi kendine sönmesinin beklenmesidir. Bu durum, ritüelin doğal akışına müdahale edilmemesi gerektiğine ilişkin sembolik bir anlayışa işaret etmektedir. Aynı zamanda yemeklerde ve ev içi atmosferde

33 Turner, age., s. 96.

reyhan kullanımına yer verilmesi, yeni yılın ferahlık, tazelik ve bereketle ilişkilendirilen sembolik anlamlarını güçlendirmektedir. Ritüelin sabah saatlerinde gerçekleştirilen bir diğer önemli boyutunu ise mezarlık ve kutsal mekân ziyaretleri oluşturmaktadır. Ziyaret yerleri, türbeler ve aile mezarlıkları, bireysel ibadet alanları olmanın ötesinde topluluğun tarihsel hafızasıyla bağ kurduğu sembolik mekânlar niteliğindedir. Bu ziyaretlerde aile ve topluluk birliğinin devamlılığı, yeni yılın huzur, sağlık ve bereket içerisinde geçmesi yönünde dualar edilmektedir. Sabahın erken saatlerinde mezarlıklara gidilerek aile kabirlerinin bahhur ve yaban mersini, çiçek gibi bitkilerle süslenmesi, mezar çevresinin temizlenmesi ve düzenlenmesi, atalara yönelik saygının ritüel bir görünümü olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca mezar üzerindeki bitkilerin sulanması ve vefat edenler için dualar edilmesi, yaşayanlarla ölüler arasındaki manevi ilişkinin sürekliliğini simgelemektedir. Bu bağlamda yeni yıla ataların anısı gözetilmeksizin girmenin eksiklik olarak değerlendirilmesi, ortak geçmiş ile ritüel arasındaki güçlü ilişkiyi göstermektedir. Turner'ın ritüel sürece ilişkin yaklaşımı dikkate alındığında, bu tür pratiklerin geçmişi hatırlama işleviyle sınırlı olmadığını; aynı zamanda topluluğun tarihsel sürekliliğini yeniden kuran sembolik bir yeniden bütünleşme süreci ürettiği söylenebilir. Mezarlık ziyaretlerinin ardından akraba ve komşu ziyaretleri başlamaktadır. Bu ziyaretler aracılığıyla toplumsal bağlar yeniden güçlendirilmekte ve yeni yıl kutlamaları karşılıklı iyi dileklerle pekiştirilmektedir. Uzakta bulunan bireylerle iletişime geçilmesi ve yüz yüze gerçekleştirilen ziyaretlerde yeni yılın, "Dinimiz ve inancımızla yeni yılımız kutlu olsun. Her yıl bin kat hayır ve huzurla geçsin" anlamına gelen "Ras el Seni mbarek 3aleykoun, ila dinnavaimanna. Koul 3am bielfkheyr" ifadesiyle kutlanması, ritüelin ortak bir dil ve aidiyet alanı oluşturduğunu göstermektedir. Bununla birlikte çocukların büyüklerinin ellerini öpmesi, kendilerine harçlık ve şeker verilmesi gibi uygulamalar kuşaklar arası ilişkinin ritüel biçimde yeniden kurulmasına katkı sağlamaktadır. Öte yandan topluluk içerisinde ekonomik imkânları daha güçlü bireylerin yaşlılara, çocuklara ve maddi açıdan dezavantajlı ailelere çeşitli yardımlarda bulunması, paylaşım ve dayanışma pratiklerinin ahlaki ve dinsel bir yükümlülük olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Bu çerçevede Ras es-Seni, Turner'ın ritüel süreç yaklaşımında belirttiği üzere, belirli dinsel uygulamaların icra edildiği bir zaman dilimi ve toplumsal ilişkilerin yeniden düzenlendiği, ortak aidiyetin güçlendirildiği ve toplumsal kimliğin yeniden üretildiği bir dönüşüm alanı olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle Ras es-Seni, yeni yılın karşılanmasına yönelik bir kutlama ve toplumsal dayanışmanın yeniden üretildiği bütüncül bir ritüel alanı niteliği taşımaktadır.

3. Sonuç: Dayanışmanın İki Ontolojik Temeli

Bu çalışma, Tunceli Alevilerinde Gağan ve Arap Alevilerinde Ras es-Seni ritüellerini karşılaştırmalı bir perspektifle inceleyerek, mevsimsel eşiklerin hem takvimsel geçişleri hem de toplumsal dayanışmanın yeniden üretildiği kurucu momentler olduğunu ortaya koymuştur. Her iki ritüel de yılın dönüşümünü belirsizlik, kırılganlık ve geçiş deneyimleriyle ilişkilendirilen eşiksel zamanlar olarak ele almakta; bu belirsizliği sembolik ve toplumsal pratikler aracılığıyla toplumsal birlik duygusuna dönüştürmektedir. Bu yönüyle ritüeller, Turner'ın ifade ettiği *communitas* deneyimini mümkün kılan, topluluğun kendisini yeniden kurduğu toplumsal süreçler olarak işlev görmektedir.

Bununla birlikte karşılaştırma, söz konusu dayanışmanın ortaya çıkış biçiminin her iki toplulukta aynı olmadığını göstermektedir. "Yol bir, sürek binbir" anlayışının işaret ettiği çoğul yapı içerisinde, ritüellerin örgütlenme biçimi kutsalın nasıl konumlandırıldığına bağlı olarak farklılaşmaktadır. Tunceli Aleviliğinde kutsallığın doğa içinde içkin biçimde kavranması, ritüelin toplumsal örgütlenmesini doğrudan komünal ve mekânsal ilişkiler üzerinden şekillendirmektedir. Gağan süresince gerçekleştirilen ev ziyaretleri, dolaşım pratikleri ve paylaşım ilişkileri, ortak yaşam çevresini yeniden etkinleştiren toplumsal hareketler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte evler bireysel alanlar olmaktan çıkarak geçici karşılaşma mekânlarına dönüşmekte; toplumsal dayanışma, aynı yaşam çevresini paylaşan bireylerin karşılıklı görünürlüğü ve fiziksel etkileşimi üzerinden yeniden kurulmaktadır. Dolayısıyla Gağan ritüeli, doğa ile insan topluluğu arasındaki ilişkisel sürekliliği ritüel düzlemde yeniden dolaşıma sokan doğa-içi bir toplumsallık üretmektedir. Buna karşılık Arap Aleviliğinde Ras es-Seni ritüeli, kutsalın bâtınî ve mistik bir anlam alanında konumlandırılmasıyla şekillenen farklı bir dayanışma mantığına işaret etmektedir. Ortak yemekler, dualar, bahhur uygulamaları ve sembolik paylaşım pratikleri, topluluğun üyeleri arasında paylaşılan manevi aidiyetin yeniden teyit edilmesini sağlamaktadır. Burada toplumsal birlik, fiziksel dolaşım ya da ortak yaşam çevresinin paylaşımından çok, ortak inanç dünyasına katılım ve ezoterik anlam alanına mensubiyet üzerinden kurulmaktadır. Bu nedenle dayanışma, mekânsal yakınlıktan ziyade ortak bir manevi hakikatin paylaşılması aracılığıyla yeniden üretilmektedir.

Bu karşılaştırma, Aleviliğin yekpare ve homojen bir toplumsal model sunmadığını; aksine farklı tarihsel ve coğrafi bağlamlarda kutsalın konumlandırılış biçimine bağlı olarak çeşitlenen toplumsallıklar üreten çoğul bir gelenek olduğunu göstermektedir. Her iki ritüel de topluluğun sürekliliğini sağlama bakımından benzer işlevler üstlenmesine rağmen, bu işlev farklı ontolojik zeminler üzerinden gerçekleştirilmektedir. Tunceli örneğinde

dayanışma doğa-içi ve komünal bir ilişkisellik içerisinde somutlaşırken, Arap Aleviliğinde manevi aidiyet ve bâtınî bağlılık ekseninde biçimlenmektedir. Bu bağlamda Gağan ve Ras es-Seni ritüelleri, hem yeni bir takvimsel dönemin başlangıcını işaret eden kültürel pratikler hem de toplulukların kendi varlık koşullarını, aidiyet biçimlerini ve süreklilik anlayışlarını toplumsal ilişkilerde yeniden kurdukları eşik momentler olarak değerlendirilmelidir. Nitekim SKA 11.4 perspektifinden bakıldığında bu ritüeller, sürdürülebilirliği fiziksel çevrenin korunmasına ve kültürel mirası, toplumsal hafızayı ve dayanışma ağlarını yaşatan pratiklerin kuşaklar arası aktarımına bağlı olduğunu görünür kılmaktadır. Böylece mevsimsel ritüeller, kültürel sürekliliğin ve toplumsal dayanıklılığın sürdürülebilir biçimde yeniden üretildiği dinamik alanlar olarak önem kazanmaktadır.

Kaynakça

Akman, İlyas, "Modern Zaza Edebiyatında Aleviliğin Etkisi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 114, 2025, s. 153-173.

Akman, İlyas, "Halk İnanışları, Halk Anlatıları ve Doğaüstü Olaylar Bağlamında Nikâhlı (Morıber) Romanı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, Cilt: 10, Sayı: 51, 2017, s. 11-18.

Deleuze, Gillies, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, Çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.

Gezik, Erdal, "Kurdish Alevi Calendar of Cultural and Religious Dates", *Kurdish Alevis and The Case of Dersim*, Ed. Erdal Gezikand Ahmet Kerim Gültekin, New York: Lexington Books, 2019, s. 75-97.

Gültekin, Ahmet Kerim, "Dersimli Alevilerde "Khal Gağan" Ritüelleri", *Dersim Üç Dağ İçinde*, Ed. Serhat Halis, İstanbul: Notabene Yayınları, 2019, s. 195-219.

Işık, Yüksel, *Tunceli Folkloru*, Anıt Matbaa, Ankara 2012.

Kaval, Yılmaz, "Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamında Tunceli'de Mevsimsel Geçiş Ritüellerinin

Korunması ve Sürdürülebilirliği", *Turkish Studies - Language and Literature*, "Hüseyin Su Özel Sayısı", 20(Ö1), 2025, s. 637-654.

Kiremit, İlker, "Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma", *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, İletişim Yayınları, İstanbul 2020. S. 369-395.

Mertcan, Hakan, *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler*, Karahan Kitapevi, Adana 2020.

Özbudun, Sibel- Şafak, Balkı- Altuntek, N. Serpil, *Antropoloji Kuramlar, Kuramcılar*, Dipnot Yayınlar, Ankara 2007.

Özgen, Mutlu, "Antropolojide Din ve Ritüel". *Motif Akademik Halkbilim Dergisi*, Cilt 14, Sayı 36, 2021, s. 1304-1316.

Paşa, Dicle, "Ras el Seni and Kıddes among Arab Alevis", *Alevi Ansiklopedisi*, 2026, s. 1-4.

Spinoza, Baruch, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2006.

Turner, Victor, *The Ritual Process*. Aldine Transaction, US 2011.

Türk, Hüseyin, Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 2018, s. 51-74.

Uygun, Bahtiyar, *Charles Taylor ve Axel Honneth'te Öznelerarası Tanınma Tartışmaları Arap Aleviler (Nusayriler) Bağlamında Eşit Tanınmanın Normatif Koşulları: Otantiklik ve Özgürlük*, Paradigma Akademi Yayınları, Çanakkale 2024.

Bölüm 9

Gağan'ın Yeniden İnşası: Kültürel Bellek ve Sürdürülebilirlik Perspektifinden Bir Değerlendirme

Aziz Erdoğan[1]

1. Giriş

Toplumlar geçmişlerini yalnızca tarihsel belgeler ve yazılı kayıtlar aracılığıyla korumaz. Geçmişe ilişkin deneyimler, değerler ve anlamlar; toplumsal belleği pekiştiren ritüeller, anlatılar, simgeler ve gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılır[2]. Bu açıdan sözlü kültür, geleneksel anlamların korunduğu, yeniden üretildiği ve ritüeller aracılığıyla biçimlendirildiği toplumsal çerçeveler içinde varlığını sürdürür. Kültürel süreklilik de toplumsal belleği canlı tutan bu hatırlama pratikleri sayesinde sağlanır. Dolayısıyla kültürel mirasın devamlılığı, yalnızca geleneklerin sürdürülmesine değil, bu gelenekleri anlamlı kılan toplumsal çerçevelerin korunmasına da bağlıdır[3].

Dersim[4] Aleviliğinin önemli kültürel pratiklerinden biri olan Gağan geleneği, bu açıdan güçlü bir kültürel bellek örneğidir. Kış mevsiminin sonunda ve yeni yılın karşılanması dolayısıyla kutlanan Gağan, yalnızca bir takvim ritüeli değildir. Araştırma bulguları, Gağan'ın toplumsal dayanışmayı güçlendiren, inançsal aidiyeti pekiştiren, kuşaklararası aktarımı destekleyen ve

1 Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi, Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Müzik Bölümü, Tunceli/Türkiye, azizerdogan@munzur.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1906-8980)

2 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, 4. bs., Metis Yayınları, İstanbul 2013, s. 51.

3 Maurice Halbwachs, *Kolektif Bellek*, çev. Zuhal Karagöz, 1. bs., Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018, ss. 31-39.

4 Bu çalışmada "Dersim" ifadesi, yalnızca günümüz Tunceli ilinin idarî sınırlarını değil, tarihsel ve kültürel bakımdan bu sınırların ötesine taşan daha geniş bir inançsal ve toplumsal coğrafyayı karşılamak üzere kullanılmıştır. Gağan ritüeli ile ilişkili inanç içi ve inanç dışı kültürel pratikler, Tunceli il sınırlarıyla sınırlı olmayıp çevre yerleşimlere ve farklı göç alanlarına uzanan ortak bir kültürel yapı içerisinde anlam kazanmaktadır. Bu nedenle çalışmada, söz konusu tarihsel, inançsal ve kültürel havzayı daha kapsayıcı biçimde ifade ettiği düşünülen "Dersim" kavramı tercih edilmiştir.

???

ortak geçmiş bilincini canlı tutan önemli bir kültürel bellek pratiği olduğunu göstermektedir. Ev ziyaretleri, niyaz paylaşımı, seyirlik karakterler, toplu eğlenceler ve dualar gibi uygulamalar aracılığıyla bireyler ortak bir sembolik dünya içinde buluşmakta ve kültürel bellek yeniden üretilmektedir.

Bununla birlikte son yüzyılda yaşanan kentleşme, göç, ekonomik ve toplumsal yaşamın dönüşümü, eğitim süreçlerinin değişmesi, yerel dillerin kullanım alanlarının daralması ve dijital iletişim teknolojilerinin yaygınlaşması gibi etkenler, Gağan'ın toplumsal işlevlerini önemli ölçüde zayıflatmıştır. Bu süreç yalnızca ritüellerin uygulanmasını değil, ritüelleri anlamlı kılan toplumsal ilişkiler ağını da etkilemiştir.

Bu çalışmanın temel sorusu, Gağan'ın neden zayıfladığı ve günümüz koşullarında yeniden nasıl işlevsel hâle getirilebileceğidir. Çalışma, bu dönüşümü yalnızca geleneksel kültürün gerilemesi olarak değil, kültürel belleği canlı tutan hatırlama araçlarının değişimi olarak değerlendirmektedir. Araştırmanın temel tezi ise, Gağan'ın yeniden canlandırılmasının geçmişi olduğu gibi tekrar etmekle değil, günümüzün toplumsal koşullarına uygun yeni hatırlama biçimleri ve yeni hatırlatıcı araçlar geliştirmekle mümkün olacağıdır.

Kuramsal olarak çalışma, kolektif ve kültürel belleğin açıklanmasında Halbwachs, Assmann, Connerton ve Ong'un yaklaşımlarından yararlanmakta; Gağan'ın bireysel ve toplumsal anlam katmanlarını ise Husserl'in fenomenolojisi ile Ricoeur'ün hermeneutik yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmektedir. Geleneğin yeniden işlevselleştirilmesine yönelik öneriler, Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri kapsamında özellikle SKH 4 (Nitelikli Eğitim), SKH 8 (İnsana Yakışır İş ve Ekonomik Büyüme) ve SKH 11 (Sürdürülebilir Şehirler ve Topluluklar) bağlamında ele alınmaktadır. Bu doğrultuda kültürel eğitim, dijital arşivleme, üniversite-toplum iş birlikleri, festival uygulamaları ve kültür turizmi, Gağan'ın güncel yaşamla ilişki kurabilen yeni hatırlama ortamları içinde sürdürülebilmesi açısından önem taşımaktadır. Çalışma; SKH 4 açısından yerel kültürel mirasın eğitim yoluyla kuşaklar arasında aktarılmasına ve çocuklar ile gençlerin uygulamalı öğrenme süreçlerine katılmasına, SKH 8 açısından yerel sanatçıların, müzisyenlerin, zanaatkârların ve girişimcilerin kültür ekonomisi ile sürdürülebilir kültür turizmi içinde desteklenmesine, SKH 11 açısından ise somut olmayan kültürel mirasın korunmasına, toplumsal aidiyetin güçlendirilmesine ve kültürel açıdan sürdürülebilir toplulukların oluşturulmasına katkı sunması bakımından önemlidir[5].

5 United Nations, *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*, A/RES/70/1, United Nations, New York 2015, ss. 14-28.

2. Yöntem

2.1. Araştırma Deseni

Bu çalışma, nitel araştırma paradigması içinde hermeneutik fenomenolojik desene göre yapılandırılmıştır. Bu desen, bireylerin belirli bir olguya ilişkin yaşantılarını ve bu yaşantılara yükledikleri anlamları yorumlamaya yönelir. Bu doğrultuda Gağan geleneği yalnızca tarihsel bir kültür unsuru olarak değil, bireylerin hafızalarında, deneyimlerinde ve toplumsal aidiyet ilişkilerinde anlam kazanan bir fenomen olarak ele alınmıştır.

Araştırmanın kuramsal ekseni, Halbwachs'ın kolektif bellek yaklaşımı, Assmann'ın kültürel bellek kuramı, Connerton'un bedensel hatırlama anlayışı, Ong'un sözlü kültür yaklaşımı, Husserl'in fenomenolojisi ve Ricoeur'ün hermeneutik kuramı üzerine temellendirilmiştir. Bu kuramsal çerçeve doğrultusunda Gağan'ın geçmişte hangi işlevleri yerine getirdiği, günümüzde neden zayıfladığı ve çağdaş toplumsal koşullar içerisinde nasıl yeniden işlevsel hale getirilebileceği araştırılmıştır.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu Dersim bölgesinde yaşayan veya Dersim kültürüyle aidiyet ilişkisini sürdüren altı katılımcı oluşturmaktadır. Kuşaklar arası deneyim farklılıklarını karşılaştırabilmek amacıyla katılımcılar üç yaş grubuna ayrılmıştır: birinci grup 20-39 yaş, ikinci grup 40-59 yaş, üçüncü grup ise 60 yaş ve üzeridir. Her yaş grubunda bir kadın ve bir erkek katılımcı yer almıştır. Etik ilkeler doğrultusunda kimlik bilgileri gizli tutulmuş; katılımcılara cinsiyetlerini ve yaş gruplarını gösteren kodlar verilmiştir. Buna göre K1 birinci yaş grubundaki kadın katılımcıyı, E2 ise ikinci yaş grubundaki erkek katılımcıyı ifade etmektedir. Katılımcıların yaş ve cinsiyet bilgileri Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Kod	Yaş	Cinsiyet	Yaş grubu
K1	28	Kadın	20-39
E1	35	Erkek	20-39
K2	42	Kadın	40-59
E2	54	Erkek	40-59
K3	66	Kadın	60+
E3	74	Erkek	60+

Katılımcıların belirlenmesinde amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, araştırma problemiyle doğrudan ilişkili bilgi, deneyim ve kültürel birikime sahip bireylere ulaşmayı mümkün kıldığı için tercih edilmiştir. Çalışma grubunda;

- Gağan geleneğini aktif biçimde deneyimlemiş ileri yaş grubu bireyler,
- Geleneğin dönüşüm sürecine tanıklık etmiş orta yaş grubu katılımcılar,
- Gağan'ı daha çok anlatılar, sosyal medya veya kültürel etkinlikler aracılığıyla tanıyan genç kuşak bireyler.

Bu çeşitlilik aracılığıyla kültürel belleğin kuşaklar arası dönüşümünün karşılaştırmalı biçimde incelenmesi amaçlanmıştır.

2.3. Veri Toplama Süreci

Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Katılımcılara Gağan'ın geçmişteki işlevleri, çocukluk deneyimleri, toplumsal dayanışma biçimleri, inançla ilişkisi, kültürel aidiyet üzerindeki etkileri, zayıflama nedenleri ve yeniden canlandırılma imkânları hakkında sorular yöneltilmiştir. Görüşmeler, katılımcıların gönüllü onamları doğrultusunda ses kayıt cihazıyla kaydedilmiş; ardından yazıya aktarılarak analize hazırlanmıştır.

2.4. Verilerin Analizi

Araştırma verileri tematik analiz yoluyla değerlendirilmiştir. Öncelikle görüşme kayıtları çözümlenmiş, ardından tekrar eden anlam örüntüleri belirlenerek kodlama yapılmıştır. Kodlar karşılaştırılarak temalar oluşturulmuş ve bu temalar araştırmanın kuramsal çerçevesiyle ilişkilendirilerek yorumlanmıştır. Bulgular bölümünde kullanılan yoğunluk dereceleri istatistiksel ölçüm niteliği taşımamakta; kodların altı görüşmedeki görünürlüğünü karşılaştırmalı olarak göstermek amacıyla kullanılan betimsel bir sınıflamayı ifade etmektedir.

Analiz sürecinde aşağıdaki temalar üzerinde yoğunlaşılmıştır:

- Kültürel bellek,
- Hatırlatıcı sebepler,
- Toplumsal dayanışma,
- İnanç ve ritüel,
- Aidiyet ve kimlik,
- Dil ve kültürel aktarım,

- Göç ve modernleşme,
- Yeni hatırlama biçimleri,
- Kültürel sürdürülebilirlik.

Bu yaklaşım sayesinde Gağan'ın geçmişteki işlevleri ile günümüz koşullarında yeniden üretilebilme imkânları arasındaki ilişki çok boyutlu bir biçimde değerlendirilmiştir.

2.5. Araştırma Etiği ve Sınırlılıklar

Araştırmada gönüllü katılım, bilgilendirilmiş onam, gizlilik ve anonimlik ilkeleri gözetilmiş; katılımcıların kimlik bilgileri kodlanarak saklı tutulmuştur. Çalışmanın bulguları altı katılımcının deneyim ve yorumlarıyla sınırlıdır; bu nedenle sonuçlar istatistiksel genelleme amacı taşımamakta, Gağan geleneğinin farklı kuşaklar tarafından nasıl deneyimlendiğine ilişkin yorumlayıcı bir çerçeve sunmaktadır.

3. Kültürel Bellek ve Hatırlamanın Toplumsal Çerçeveleri

Toplumların geçmişle kurdukları ilişki, yalnızca tarihsel olayların hatırlanmasından ibaret değildir. Geçmiş, her kuşakta yeniden yorumlanan, anlamlandırılan ve belirli kültürel çerçeveler içerisinde yeniden üretilen bir deneyim alanıdır. Bu nedenle hafıza, bireysel zihnin sınırları içerisinde gerçekleşen psikolojik bir süreç olmaktan çok, toplumsal yaşamın içerisinde kurulan kolektif bir yapı olarak değerlendirilmelidir. Özellikle sözlü kültür geleneğinin güçlü olduğu toplumlarda geçmişe ilişkin bilgilerin, değerlerin ve anlamların korunması yazılı metinlerden çok ritüeller, anlatılar, simgeler ve gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla mümkün olmaktadır. Bu durum, kültürel belleğin yalnızca depolanan bir bilgi alanı değil, sürekli yeniden üretilen bir toplumsal süreç olduğunu göstermektedir[6].

Maurice Halbwachs, hafızanın toplumsal niteliğini vurgulayan ilk düşünürlerden biridir. Halbwachs'a göre birey geçmişi tek başına hatırlamaz; hatırlama daima belirli toplumsal çerçeveler içerisinde gerçekleşir. Aile, akrabalık ilişkileri, inanç toplulukları, yerleşim biçimleri ve gündelik yaşam pratikleri bireyin neyi, nasıl ve hangi anlamlar içerisinde hatırlayacağını belirleyen temel yapılardır. Bu nedenle hafıza bireyin zihninde bulunan bir depo değil, toplumsal ilişkiler içerisinde sürekli yeniden kurulan dinamik bir süreçtir. Bir toplumsal

6 Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, 2. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015, ss. 37-43.

grubun çözülmesi ya da dönüşmesi yalnızca o grubun yaşam biçimini değil, aynı zamanda hafızasını da dönüştürmektedir[7].

Dersim kültüründe Gağan'ın geleneksel olarak üstlendiği işlevler Halbwachs'ın bu yaklaşımını doğrular niteliktedir. Çünkü Gağan yalnızca belirli günlerde gerçekleştirilen bir ritüel değildir; aynı zamanda insanların ortak bir zaman ve anlam dünyasında buluşmalarını sağlayan toplumsal bir hafıza çerçevesidir. Ev ziyaretleri, niyaz paylaşımı, köyün ortak mekânlarında bir araya gelinmesi, yaşlıların gençlere geçmişi anlatması ve çocukların ritüele katılması gibi uygulamalar, geçmişe ilişkin ortak anlamların sürekli yeniden üretilmesini sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle Gağan'ın asıl işlevi, belirli davranışların tekrar edilmesinden çok, topluluğun kendisini yeniden hatırlamasını mümkün kılan bir toplumsal çerçeve oluşturmasıdır.

Jan Assmann'ın kültürel bellek kuramı, bu sürecin nasıl işlediğini açıklamak bakımından önemli bir kuramsal katkı sunmaktadır. Assmann, iletişimsel bellek ile kültürel bellek arasında ayrım yapar. İletişimsel bellek, yaşayan kuşakların günlük iletişimleri içerisinde aktarılan ve yaklaşık üç kuşak boyunca sürdürülebilen hatırlama biçimlerini ifade ederken; kültürel bellek çok daha uzun süreli bir geçmiş perspektifine sahiptir. Kültürel bellek, ritüeller, semboller, törenler, anlatılar ve kutsal kabul edilen pratikler aracılığıyla toplumsal süreklilik üretmektedir. Bu nedenle kültürel bellek yalnızca geçmişi koruyan bir yapı değil, geçmişi bugünde anlamlı kılan bir yeniden üretim mekanizmasıdır[8].

Assmann'ın kültürel bellek anlayışında önemli bir yer tutan unsurlardan biri, onun "hatırlama figürleri" olarak kavramsallaştırdığı simgesel taşıyıcılardır. Toplumlar geçmişlerini doğrudan değil; belirli kişiler, mekânlar, olaylar, simgeler ve kültürel işaretler aracılığıyla hatırlarlar. Bu nedenle hatırlamanın devamlılığı yalnızca bireylerin belleğine değil, hatırlamayı mümkün kılan kültürel biçimlerin sürekliliğine de bağlıdır[9]. Gağan'ın geleneksel Dersim toplumunda üstlendiği rol tam da bu noktada belirginleşmektedir. Karla kaplı köy manzarası, kapı kapı dolaşan seyirlik karakterler, yaşlı adam figürü, niyaz dağıtımı, toplu dualar ve yeni yıl beklentisi gibi unsurlar yalnızca ritüelin parçaları değil, aynı zamanda toplumsal hafızayı harekete geçiren güçlü hatırlama figürleridir. Ritüelin belirli zamanlarda tekrarlanması, geçmişin şimdiki zamanda yeniden canlandırılmasını ve topluluğun ortak anlam dünyasının kuşaklar arasında aktarılmasını sağlar[10].

---

7 Maurice Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri*, çev. Büşra Uçar, Heretik Yayınları, Ankara 2016, ss. 134-139.

8 Assmann, *age.*, ss. 56-73.

9 Assmann, *age.*, ss. 46-49.

10 Assmann, *age.*, ss. 65-67, 96-100.

Bu simgeler aracılığıyla bireyler yalnızca geçmişi hatırlamakla kalmaz, aynı zamanda o geçmişin anlam dünyasına yeniden dâhil olurlar.

Paul Connerton, toplumsal hafızanın yalnızca anlatılar ve semboller aracılığıyla değil, bedensel pratikler yoluyla da sürdürüldüğünü ileri sürmektedir. Connerton'a göre toplumlar geçmişlerini yalnızca konuşarak ya da geçmişe ilişkin anlatıları aktararak değil, belirli davranış biçimlerini tekrar ederek de hatırlarlar. Tekrarlanan davranışlar zamanla toplumsal alışkanlık belleğinin bir parçası hâline gelerek geçmişin bedende taşınmasını sağlar[11]. Ritüeller, törenler, yürüyüşler, ziyaretler, kutsal kabul edilen davranış kalıpları ve bedenin belirli biçimlerde kullanılması, geçmişteki örnek eylemlerin törensel olarak yeniden canlandırılmasını sağlar[12]. Bu nedenle toplumsal hafıza yalnızca zihinsel veya söylemsel bir yapı değil, aynı zamanda bedensel pratiklerde somutlaşan ve alışkanlıklar aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılan uygulayımsal bir bellektir[13].

Gağan ritüeli bu açıdan değerlendirildiğinde yalnızca anlatılar aracılığıyla değil, katılımcıların bedensel olarak içerisinde yer aldıkları performatif pratikler yoluyla da kolektif hafızayı yeniden üretmektedir. Evlerin dolaşılması, niyazların paylaşılması, karakterlerin canlandırılması, topluca eğlenilmesi ve dualaların edilmesi, geçmişin bedensel olarak deneyimlenmesini mümkün kılmaktadır. Böylece hafıza yalnızca zihinsel düzeyde değil, aynı zamanda bedensel düzeyde de yeniden kurulmaktadır.

Ong'a göre yazının yaygınlaşmadığı toplumlarda bilgi, yazılı metinlerde depolanamadığından, bilginin hatırlanabilir kalıplar, ritim ve tekrarlar aracılığıyla korunması gerekir[14]. Sözlü kültürde bilgi yüksek sesle tekrarlanmadığında kaybolma tehlikesiyle karşı karşıyadır; yazı ise bilgiyi insan zihninin dışında kaydederek hatırlama yükünü hafifletir[15]. Öyküler, destanlar, şarkılar, dualar ve törensel söyleyişler, geleneksel konu ve kalıpların icra içerisinde yeniden üretilmesini sağlayan sözlü bellek biçimleridir[16].

Bu çerçevede Gağan, Dersim'in geleneksel sözlü kültür evreni içerisinde önemli bir hafıza teknolojisi olarak değerlendirilebilir. Çünkü Gağan'ın sürekliliği yazılı kaynaklara değil, insanların bir araya gelmesine, anlatmasına, canlandırmasına ve birlikte deneyimlemesine bağlıdır. Ritüelin her tekrarında yalnızca belirli davranışlar yeniden üretilmemekte; aynı zamanda topluluğun

---

11 Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alaeddin Şenel, 3. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019, ss. 40-59.

12 Connerton, *age.*, ss. 66-112.

13 Connerton, *age.*, ss. 113-161.

14 Ong, *age.*, ss. 49-52.

15 Ong, *age.*, ss. 57-59.

16 Ong, *age.*, ss. 75-86.

geçmişe ilişkin ortak anlatısı da yeniden kurulmaktadır. Böylece Gağan, kültürel belleğin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan önemli bir sözlü kültür mekanizması olarak işlev görmektedir.

Ancak hatırlamanın yalnızca toplumsal ve kültürel boyutları bulunmamaktadır. Hatırlama, aynı zamanda bireyin yaşantısı içerisinde gerçekleşen fenomenolojik bir süreçtir. Husserl'in zaman bilinci analizleri bu noktada önemli bir açıklama sunmaktadır. Husserl'e göre bilinç, birbirinden kopuk ve noktasal şimdilerden oluşmaz. Yaşantının az önce geçmiş olan evresi, birincil anımsama ya da akılda tutma yoluyla şimdiki bilinç içerisinde varlığını sürdürür. Böylece geçmiş, bilinçten tamamen kaybolmaz; şimdiki deneyimin anlam bütünlüğüne katılarak yaşantının zamansal sürekliliğini mümkün kılar. Dolayısıyla geçmiş, bağımsız ve değişmez bir alan olarak değil, şimdiki bilinç içerisinde yönelimsel olarak korunup yeniden anlamlandırılan bir deneyim boyutu olarak var olur[17].

Gağan'a ilişkin görüşmelerde ortaya çıkan çocukluk anıları bu durumu açık biçimde göstermektedir. Katılımcıların büyük bölümü, çocukluk dönemlerinde yaşadıkları heyecanı, bekleyiş duygusunu, kar yağışını, kapıya gelen karakterleri ve toplu eğlenceleri ayrıntılı biçimde hatırlamaktadır. Bu durum, ritüelin yalnızca bilişsel düzeyde değil, aynı zamanda duygusal düzeyde de güçlü izler bıraktığını göstermektedir. Hatırlanan şey yalnızca bir olay değildir; aynı zamanda o olayın yarattığı duygu dünyasıdır. Dolayısıyla Gağan'ın kültürel bellekteki sürekliliği, yalnızca ritüelin tekrar edilmesine değil, bireylerin yaşantılarında bıraktığı duygusal izlere de dayanmaktadır.

Bu noktada Paul Ricoeur'ün hermeneutik yaklaşımı önemli bir açılım sunmaktadır. Ricoeur'e göre simgeler yalnızca belirli anlamları temsil eden işaretler değildir; aynı zamanda sürekli yeni yorumlara imkân veren anlam üretim alanlarıdır[18]. Bir simge, görünen ve doğrudan anlamının ötesinde daha derin ve ikincil bir anlam ufkuna işaret etmektedir[19]. Bu nedenle kültürel hafıza, yalnızca belirli bilgilerin aktarımıyla değil, geçmişten devralınan simgelerin farklı tarihsel ve toplumsal bağlamlarda yeniden yorumlanması yoluyla da varlığını sürdürmektedir[20].

Gağan'ın kültürel evreni bu açıdan zengin bir simgesel yapı içermektedir. Yeni yılın karşılanması, yaşlı adam figürü, bereket duaları, paylaşım pratikleri,

---

17 Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, 2. bs., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003, ss. 89-91.

18 Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, ss. 72-80.

19 Ricoeur, *age.*, ss. 72-78.

20 Ricoeur, *age.*, ss. 72-80.

niyazlar ve toplu buluşmalar yalnızca belirli davranış kalıpları değil; aynı zamanda toplumsal dayanışma, birliktelik, bereket, aidiyet ve süreklilik gibi değerlerin simgesel ifadeleridir. Bu nedenle Gağan'ın kültürel bellekteki yeri, yalnızca geçmişten aktarılan bir gelenek olmasından değil; her kuşağın bu simgeler aracılığıyla kendi toplumsal deneyimini yeniden yorumlamasından kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla kültürel belleğin sürekliliği, geçmişin değişmeden korunmasına değil, geçmişin anlamlarının yeni toplumsal koşullar içinde yeniden üretilmesine bağlıdır. Gağan'ın günümüzde karşı karşıya bulunduğu temel sorun da burada ortaya çıkmaktadır. Modernleşme süreciyle birlikte ritüeli mümkün kılan toplumsal çerçeveler dönüşmüş, kültürel belleğin taşıyıcısı olan hatırlatıcı sebepler zayıflamış ve sözlü kültürün geleneksel aktarım kanalları büyük ölçüde aşınmıştır. Bu nedenle Gağan'ın yeniden işlevsel hâle getirilmesi, geçmişi aynen tekrar etmekten çok kültürel belleği yeniden üretebilecek yeni hatırlama biçimleri ve yeni hatırlatıcı sebepler oluşturmayı gerektirmektedir.

4. Modernleşme, Hatırlatıcı Sebeplerin Çözülmesi ve Gağan'ın Yeniden İşlevselleştirilmesi Üzerine Bir Tartışma

Araştırma bulguları, Gağan'ın günümüzde zayıflamasının temel nedeninin ritüelin bütünüyle unutulması değil, onu mümkün kılan toplumsal ve kültürel bağlamın dönüşmesi olduğunu göstermektedir. Katılımcıların anlatılarında Gağan, yalnızca yılın belirli günlerinde gerçekleştirilen bir kutlama olarak değil; aile, akrabalık, komşuluk, inanç topluluğu, mekân, üretim ve gündelik yaşam ilişkileri içinde anlam kazanan bütünlüklü bir pratik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, kolektif belleğin bireysel hatırlama edimlerinden bağımsız olmadığını, ancak toplumsal çerçeveler içinde biçimlendiğini savunan Halbwachs'ın yaklaşımıyla örtüşmektedir[21]. Dolayısıyla Gağan'daki çözülmeyi yalnızca belirli ritüel unsurların unutulmasıyla açıklamak yeterli değildir. Asıl dönüşüm, ritüeli hatırlatan, tekrar edilmesini sağlayan ve toplumsal bakımdan anlamlı kılan ilişkiler ağında gerçekleşmştir.

Geleneksel Dersim toplumunda aile, akrabalık, komşuluk, inanç topluluğu ve ortak üretim ilişkileri Gağan'ın başlıca taşıyıcılarıydı. Aile ve ocak kurumları, toplumsal değerlerin, inançsal bilgilerin ve kültürel pratiklerin kuşaklara aktarıldığı temel alanlar olarak işlev görmekteydi. Tunceli Alevi ocaklarına ilişkin araştırmalarda da aile, koruyucu ve bütünleştirici niteliğiyle kültürel sürekliliği sağlayan bir kurum olarak ortaya çıkmaktadır[22]. Benzer biçimde

21 Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri*, ss. 134-139, 183-214.

22 Pınar Baykan-Pelin Önder Erol, "Sosyo-Kültürel Değişme Bağlamında Tunceli Alevi Ocaklarında Aile", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S 109, 2024, ss. 246-248.

pirlik-ocak ve aşiret gibi kurumlar Dersim kimliğinin tarihsel taşıyıcıları olagelmiştir. Bu bakımdan inançsal ve kültürel süreklilik ritüeller, pir-talip ilişkileri ve sözlü aktarım aracılığıyla sağlanmıştır[23].

Katılımcıların geçmişe ilişkin anlatılarında öne çıkan birlikte üretme ve tüketme, ev ziyaretleri, karşılıklı yardımlaşma, paylaşma ve ortak eğlence pratikleri, Gağan'ın toplumsal bütünleşmeyi destekleyen bir işlev taşıdığını göstermektedir. Ritüel, topluluğun gündelik hayatından ayrı ve kendine kapalı bir etkinlik değildi. Aksine gündelik yaşam içinde zaten var olan karşılıklılık, dayanışma ve aidiyet ilişkilerinin belirli bir takvimsel dönemde görünür hâle gelmesini sağlamaktaydı. Bu nedenle Gağan'ın devamlılığı, ritüel bilgisinin hatırlanmasının yanı sıra bu bilginin uygulanabileceği toplumsal ortamların varlığına bağlıydı.

Söz konusu toplumsal yapının dönüşümünü yalnızca günümüzdeki kentleşme ve göç süreçleriyle açıklamak mümkün değildir. Dönüşümün tarihsel arka planı, Tanzimat'tan itibaren merkezî devlet teşkilatının bölgeye yerleştirilmesine yönelik girişimlere kadar uzanmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren merkezî yönetim ile aşiret, ağa, reis ve seyit ilişkilerine dayalı yerel örgütlenmeler arasında yeni bir ilişki biçimi ortaya çıkmıştır[24]. Cumhuriyet dönemindeki idarî düzenlemeler ile yol, köprü, okul, karakol, kışla ve hükümet binalarının inşa edilmesi de bölgenin mekânsal ve kurumsal yapısını değiştirmiştir[25].

Bu gelişmeleri Gağan'ın doğrudan ortadan kalkma nedeni olarak değerlendirmek yerine, ritüelin içinde yaşadığı yerleşim, ulaşım, eğitim, üretim ve topluluk ilişkilerini dönüştüren tarihsel süreçler olarak ele almak daha açıklayıcıdır. Yeni kurumların ve ulaşım olanaklarının ortaya çıkması, insanların mekânla, zamanla ve birbirleriyle kurdukları ilişkiyi değiştirmiştir. Böylece Gağan'ı kendiliğinden hatırlatan geleneksel çevre, aşamalı biçimde farklılaşmaya başlamıştır. Buradaki temel mesele modernleşmenin yalnızca yeni kurumlar ve teknik imkânlar getirmesi değil, aynı zamanda gündelik hayatın ritmini ve kültürel pratiklerin gerçekleştirildiği toplumsal ortamları yeniden düzenlemesidir.

Bununla birlikte Dersim'deki değişimi tek yönlü ve doğrusal bir modernleşme süreci olarak değerlendirmek de yetersiz kalmaktadır. Bölgedeki inançsal ve

---

23 Hüseyin Sönmez, "Dersim Zaza Alevilerinde İnanç ve Ritüellerin Değişimi", *Alevilerin Dönüşümü: İnanç, Ritüel ve Topluluk(lar) Üzerine Saha Araştırmaları*, ed. Volkan Ertit, Karahan Kitabevi, Adana 2023, ss. 133-135.

24 Ersoy Zengin, "Tarihsel Süreçte 'Dersim Meselesi'", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S 64, 2020, s. 471.

25 Zengin, *agm.*, ss. 480-481.

kültürel yapı; 1938'de yaşananlar, zorunlu iskân politikaları, modernleşme, eğitim, kentleşme ve göç gibi birbirleriyle bağlantılı süreçlerin etkisiyle dönüşmüştür. Pirlik-ocak, aşiret, dil ve sözlü kültür yapıları da bu dönüşümden etkilenmiştir[26]. Burada amaç, söz konusu tarihsel gelişmeleri ideolojik bir tartışmanın konusu hâline getirmek değil; Gağan'ın sürekliliğini sağlayan toplumsal çerçevelerin hangi koşullar içinde değiştiğini ortaya koymaktır.

Özellikle 1950'lerden sonra hızlanan göç, yüz yüze ilişkilere ve birlikte yaşamaya dayalı aktarım biçimlerini zayıflatmıştır. Göçle birlikte akrabalık ilişkilerinin yoğunluğunun azaldığı; ekonomik koşulların, çalışma hayatının ve köye ulaşımda yaşanan güçlüklerin bu süreci hızlandırmıştır[27]. Yoğun kent göçünün ritüellerde, geleneklerde ve göreneklerde çözülmelere yol açmıştır[28]. Böylece aynı köyde veya yakın yerleşimlerde yaşayan toplulukların ortaklaşa gerçekleştirdiği pratikler, farklı şehir ve ülkelerde sürdürülen parçalı yaşamlar içinde uygulanma zeminini kaybetmeye başlamıştır.

Gağan görüşmelerinden elde edilen bulgular bu değerlendirmelerle uyumludur. Katılımcılar geçmişte ev ziyaretlerinin daha sık gerçekleştirildiğini, akraba ve komşuların birbirlerinin gündelik hayatına daha fazla dâhil olduğunu ve yaşamın daha kolektif biçimde sürdürüldüğünü belirtmektedir. Günümüzde ise göç, yerleşimlerin dağılması, çalışma koşulları, kuşakların farklı şehirlerde yaşaması ve gündelik hayatın hızlanması nedeniyle ortak uygulama ortamlarının daraldığı ifade edilmektedir. Bu durum Gağan'ın yalnızca icra sıklığını değil, ritüelin dayandığı karşılıklılık ve birlikte bulunma deneyimini de etkilemektedir.

Modernleşme süreci, toplumsal ilişkiler kadar zaman deneyimini de dönüştürmüştür. Geleneksel yaşamda mevsimsel döngüler, tarımsal üretim, hayvancılık, kış hazırlıkları ve dinsel-kültürel takvim gündelik hayatın zamanını düzenlemekteydi. Gağan da bu döngüsel zaman algısı içinde yaklaşan, beklenen ve topluluk tarafından ortaklaşa hazırlığı yapılan bir dönemdi. Modern çalışma hayatı, okul takvimi ve bürokratik zaman ise gündelik hayatı daha doğrusal, ölçülebilir ve kurumsal bir zaman düzenine bağlamıştır. Böylece Gağan'ı yaklaşan bir dönem olarak duyumsatan mevsimsel, mekânsal ve toplumsal işaretlerin gücü azalmıştır.

Dersim'de sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş, aynı zamanda döngüsel zamandan doğrusal zamana geçiş ve hatırlatıcı sebeplerin değişmesi olarak değerlendirilmiştir[29]. Geleneksel toplumda belirli bir mevsimin gelişi, karın

26 Sönmez, "Dersim Zaza Alevilerinde İnanç ve Ritüellerin Değişimi", ss. 133-135.

27 Baykan-Önder Erol, *agm.*, ss. 248-249.

28 Baykan-Önder Erol, *agm.*, ss. 233-234, 249-254.

29 Aziz Erdoğan, "Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Alevilik ve Müzik (Tunceli Örneği)", *Edeb Erkan*, S 4, 2023, ss. 122-127.

yağması, köydeki hazırlıklar, ev ziyaretlerinin başlaması veya belirli söz ve ezgilerin duyulması Gağan'ı kendiliğinden hatırlatan unsurlardı. Modern yaşamda ise hatırlama giderek yazılı takvimlere, duyurulara, görsel kayıtlara, sosyal medya paylaşımlarına ve kurumsal etkinliklere bağlanmaktadır. Başka bir ifadeyle Gağan'ı hatırlatan sebepler bütünüyle ortadan kalkmamakta, ancak biçim ve ortam değiştirmektedir.

Kayıt teknolojileri de bu dönüşümün önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Ses ve görüntü kayıtları kültürel içeriklerin korunmasına imkân sağlamakla birlikte, bu içerikleri geleneksel icra ortamlarından ayırarak aktarımın bağlamını ve işlevini dönüştürmüştür[30]. Bir Gağan anlatısının, duasının veya dramatik canlandırmasının kayıt altına alınması onun unutulmasını önleyebilir. Bununla birlikte kayıt, söz konusu uygulamanın hangi ilişkiler içinde gerçekleştirildiğini, katılımcılar tarafından nasıl deneyimlendiğini ve gündelik hayatla nasıl bütünleştiğini tek başına sürdüremez. Dolayısıyla kültürel belleğin korunması, yalnızca bilginin depolanması değil, bu bilginin toplumsal olarak yeniden kullanılmasını sağlayacak ortamların oluşturulmasıyla mümkündür.

Connerton'un yaklaşımı, hatırlatıcı sebeplerdeki çözülmenin bedensel ve uygulamalı boyutunu açıklamaktadır. Toplumlar geçmişlerini yalnızca anlatarak değil, belirli davranışları ve törensel uygulamaları tekrarlayarak da hatırlarlar[31]. Gağan'da kapı kapı dolaşmak, belirli karakterleri canlandırmak, niyaz dağıtmak, dua etmek, söz kalıplarını yinelemek ve topluluk önünde belirli rolleri üstlenmek bedensel hatırlama biçimleridir. Bu davranışlar, kültürel bilginin yalnızca zihinde veya anlatıda değil, bedenin hareketleri ve toplumsal etkileşim aracılığıyla taşındığını göstermektedir.

Söz konusu uygulamaların gündelik yaşamdan çekilmesi, Gağan hakkındaki anlatısal bilgi korunmaya devam etse bile uygulamalı belleğin zayıflamasına neden olmuştur. Kişiler geçmişte hangi karakterlerin canlandırıldığını, hangi evlerin ziyaret edildiğini veya nelerin dağıtıldığını hatırlasalar da bu bilginin bedensel ve toplumsal bir pratiğe dönüştüğü bir ortam artık söz konuısu değildir. Bu yüzden hatırlama, katılımı gerektiren performatif bir deneyim olmaktan çıkarak geçmişe ilişkin bir anlatıya dönüşmüştür. Gağan'ın yeniden işlevselleştirilmesi açısından temel sorunlardan biri, anlatılan bilgi ile uygulanan kültür arasındaki bu mesafenin nasıl azaltılacağı noktasında ortaya çıkmaktadır.

Bu nokta dil kaybı da hatırlatıcı sebeplerin çözülmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Kırmancki/Zazacanın gündelik yaşamda ikinci dil konumuna düşmesi, deyişlerin, duaların, gülbenklerin, hikâyelerin, masalların, türkülerin

30 Erdoğan, *agm.*, ss. 123-127.

31 Connerton, *age.*, ss. 96-120.

ve oyunların sözlü hafızadaki yerini zayıflatmıştır[32]. Türkçenin yaygınlaşmasıyla bazı deyişlerin, dualaların ve ritüel uygulamalarının unutulmaya başlamıştır[33]. Bu süreç yalnızca bir dilin kullanım sıklığının azalması anlamına gelmemekte; aynı zamanda ritüelin özgün ses dünyasının, ifade kalıplarının ve çağrışım alanlarının daralmasına neden olmaktadır.

Ong'a göre sözlü kültürde bilgi; ritim, tekrar, kalıplaşmış ifadeler ve performans yoluyla korunur[34]. Bu nedenle dil, kültürel içeriği taşıyan nötr bir araç değil, hatırlamanın biçimini belirleyen temel unsurlardan biridir. Bir dua veya ritüel sözü yalnızca bildirdiği anlamla değil, söyleniş biçimi, ritmi, vurgusu, ses tonu ve tekrar düzeniyle de bellekte yer edinir. Tunceli'de aile içi sözlü aktarımla yetişen yaşlı kuşakta müzik inançsal bütünlüğün merkezinde bulunurken, genç kuşakta daha çok kimlik ve estetik ifade aracına dönüşmüştür[35]. Benzer bir dönüşümün Gağan açısından da yaşandığı söylenebilir. Ritüel, yaşlı kuşak için yaşanmış ve uygulanmış bir toplumsal deneyimken, genç kuşak açısından giderek kültürel kimliğe ilişkin bir bilgi veya temsil unsuruna dönüşmüştür.

Bu nedenle dil kaybını yalnızca kelimelerin unutulması olarak değerlendirmemek gerekir. Kaybedilen veya kullanımı azalan şey, aynı zamanda belirli bir duygu düzeni, mizah anlayışı, ses dünyası, toplumsal hitap biçimi ve simgesel çağrışım alanıdır. Gağan'daki karakterlerin, dualaların ve karşılıklı konuşmaların başka bir dile aktarılması mümkün olsa da özgün dilin taşıdığı ritim, ses ve kültürel yakınlık bütünüyle korunamayabilir. Dolayısıyla yeniden işlevselleştirme sürecinde dilin yalnızca arşivlenecek bir unsur olarak değil, mümkün olduğu ölçüde kullanılacak ve kuşaklar arasında aktarılacak canlı bir hatırlama ortamı olarak değerlendirilmesi önem taşımaktadır.

5. Görüşme Bulguları: Gağan'ın Kültürel Bellekteki Işlevleri ve Yeniden Üretim Imkânları

Araştırma kapsamında farklı yaş gruplarından katılımcılarla gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmeler sonucunda elde edilen veriler tematik analiz yöntemiyle çözümlenmiştir. Kodlama süreci sonunda ortaya çıkan bulgular, Gağan'ın yalnızca bir takvim ritüeli ya da folklorik etkinlik olarak değil, kültürel belleğin yeniden üretildiği çok katmanlı bir toplumsal pratik olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Analiz sonucunda sekiz ana tema belirlenmiştir.

32 Sönmez, "Dersim Zaza Alevilerinde İnanç ve Ritüellerin Değişimi", ss. 133-135.

33 Sönmez, "Dersim Zaza Alevilerinde İnanç ve Ritüellerin Değişimi", ss. 166-168.

34 Ong, *age.*, ss. 49-59, 75-86.

35 Erdoğan, *agm.*, ss. 121-123.

Tablo 2. Görüşmelerden elde edilen temalar

Tema	Alt temalar	Temsil ettiği işlev
İnanç ve kutsallık	Dua, niyaz, bereket, Hızır inancı	İnançsal süreklilik
Toplumsal dayanışma	Paylaşım, yoksullara yardım, imece	Toplumsal bütünleşme
Aidiyet ve kimlik	Dersimlilik, Alevilik, topluluk bilinci	Kimlik inşası
Kuşaklar arası aktarım	Çocukluk deneyimleri, yaşlıların anlatıları	Kültürel süreklilik
Dil ve kültürel bellek	Kırmancki/Zazaca kullanımı	Hafızanın aktarımı
Duygusal hafıza	Heyecan, mutluluk, özlem, bekleyiş	Yaşantısal süreklilik
Modernleşme ve çözülme	Göç, kentleşme, ekonomik dönüşüm	Ritüel bağlamının zayıflaması
Yeniden işlevselleştirme	Festival, eğitim, dijital medya	Yeni hatırlama biçimleri

Tablo 3. Temaların görüşmelerdeki yoğunluğu

Tema	Görüşmelerde tekrar sıklığı	Yoğunluk (1-5)
Toplumsal dayanışma	Çok yüksek	5
İnanç ve kutsallık	Çok yüksek	5
Aidiyet ve kimlik	Yüksek	4
Duygusal hafıza	Yüksek	4
Kuşaklar arası aktarım	Yüksek	4
Modernleşme ve çözülme	Çok yüksek	5
Dil ve bellek	Orta-yüksek	4
Yeniden işlevselleştirme	Yüksek	4

Not: Yoğunluk değerleri, temaların görüşmelerdeki göreli görünürlüğünü betimlemek amacıyla kullanılmıştır; istatistiksel bir ölçüm değildir.

5.1. İnanç ve Kutsallık

Görüşmelerde en sık vurgulanan unsurlardan biri Gağan'ın inançsal boyutudur. Katılımcılar ritüelin temel amacının eğlence olmadığını, yeni yılın bereket, sağlık ve huzur dilekleriyle karşılanması olduğunu ifade etmişlerdir. Özellikle niyaz paylaşımı, dualar ve Hızır inancıyla kurulan ilişki, Gağan'ın Alevi inanç dünyası içerisindeki yerini göstermektedir.

Bu durum Assmann'ın kültürel bellek yaklaşımı açısından değerlendirildiğinde ritüelin yalnızca bir etkinlik değil, inançsal anlamların kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan bir hafıza taşıyıcısı olduğunu göstermektedir[36].

5.2. Toplumsal Dayanışma

Analizlerde en güçlü tema toplumsal dayanışma olarak ortaya çıkmıştır. Katılımcılar özellikle yoksul aileler için un, yağ ve çeşitli yiyeceklerin toplandığını, bunların ortaklaşa pişirilerek paylaşıldığını vurgulamışlardır.

Bu uygulamalar yalnızca ekonomik yardımlaşma değil, aynı zamanda topluluğun kendisini yeniden üretme biçimidir. Görüşmelerde ortak sofrada buluşmaya yapılan vurgu, Gağan'ın toplumsal eşitleyici işlevini görünür kılmaktadır.

Tablo 4. Dayanışma Temasına İlişkin Kodlar

Kod	İçerik
Paylaşım	Gıda toplama ve dağıtma
Yardımlaşma	Yoksullara destek
Ortak sofra	Toplu yemek
Eşitlik	Zengin-yoksul ayrımının silikleşmesi
Birliktelik	Topluluğun yeniden kurulması

5.3. Aidiyet ve Kimlik

Katılımcıların çoğu Gağan'ı kendilerine ait bir gelenek olarak tanımlamıştır. Özellikle yurt dışında yaşayan Dersimlilerin ritüelle karşılaştıklarında gösterdikleri yoğun duygusal tepkilere ilişkin anlatılar, Gağan'ın yalnızca bir etkinlik değil, aynı zamanda kültürel aidiyet simgesi olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu tema Halbwachs'ın kolektif bellek kuramıyla uyumludur. Çünkü bireyler geçmişi yalnızca hatırlamamakta, aynı zamanda geçmiş aracılığıyla topluluğa aidiyetlerini yeniden kurmaktadırlar[37].

5.4. Kuşaklar Arası Aktarım ve Duygusal Hafıza

Katılımcılar çocukluk dönemlerinde yaşadıkları deneyimleri ayrıntılı biçimde hatırlamaktadır. Kar yağışı, kapıya gelen karakterler, köydeki hareketlilik ve toplu eğlenceler hafızada güçlü duygusal izler bırakmıştır.

---

36 Assmann, *age.*, ss. 56-73.

37 Halbwachs, *Kolektif Bellek*, ss. 31-39.

Tablo 5. Duygusal Hafızaya İlişkin Kodlar

Kod	**İçerik**
Heyecan	Ritüeli bekleme
Merak	Karakterlerin kimliğini tahmin etme
Mutluluk	Toplu eğlence
Özlem	Geçmişe duyulan bağlılık
Gurur	Kültürel aidiyet

Bu bulgu Husserl'in fenomenolojisi açısından değerlendirildiğinde, geçmişin yalnızca bilişsel olarak değil, yaşantısal ve duygusal düzeyde de varlığını sürdürdüğünü göstermektedir[38].

5.5. Dil ve Kültürel Bellek

Görüşmelerde Kırmancki/Zazaca kullanımının azalması önemli bir sorun alanı olarak ortaya çıkmıştır. Katılımcılar dil kaybının yalnızca iletişimsel bir sorunla sınırlı olmadığını,, kültürel anlam dünyasının daralmasına da yol açtığını ifade etmişlerdir.

Walter Ong'un sözlü kültür yaklaşımı açısından değerlendirildiğinde dil, kültürel belleğin temel taşıyıcılarından biridir. Dilin zayıflaması kültürel hafızanın aktarımını da zorlaştırmaktadır[39].

5.6. Modernleşme ve Ritüel Bağlamının Çözülmesi

Katılımcılar göç, kentleşme, ekonomik sorunlar ve gündelik yaşamın değişmesi nedeniyle Gağan'ın eski işlevlerini yerine getiremediğini belirtmişlerdir.

Tablo 6. Ritüelin Zayıflama Nedenleri

Neden	**Görüşmelerdeki yoğunluk**
Göç	Çok yüksek
Kentleşme	Yüksek
Ekonomik koşullar	Yüksek
Dil kaybı	Orta
Kuşaklar arası kopuş	Yüksek

38 Husserl, *age.*, ss. 89-91.

39 Ong, *age.*, ss. 49-59, 75-86.

Bu bulgular, ritüelin unutulmasından çok, onu mümkün kılan toplumsal bağlamın çözülmesine işaret etmektedir.

5.7. Yeniden İşlevselleştirme İmkânları

Katılımcılar Gağan'ın tamamen ortadan kalkmadığını, uygun koşullar oluşturulduğunda yeniden canlandırılabileceğini ifade etmişlerdir. Özellikle kültürel etkinlikler, festivaller, üniversite çalışmaları, dijital arşivler ve gençlere yönelik eğitim faaliyetleri öne çıkan öneriler arasında yer almaktadır.

Bu bulgu, kültürel belleğin geçmişi korumaktan çok yeni koşullar içerisinde yeniden üretilebileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla Gağan'ın geleceği, geçmişteki biçimin aynen tekrar edilmesinden değil, yeni hatırlatıcı sebepler oluşturulmasından geçmektedir.

6. Sonuç ve Öneriler

Bu çalışma, Dersim kültürel yaşamının önemli unsurlarından biri olan Gağan geleneğini kültürel bellek ve sürdürülebilirlik perspektifinden ele alarak, geleneğin günümüzde karşı karşıya bulunduğu dönüşüm süreçlerini ve yeniden işlevselleştirilme imkânlarını incelemiştir. Araştırma bulguları, Gağan'ın yalnızca belirli zamanlarda gerçekleştirilen bir takvim ritüeli ya da folklorik bir etkinlik olmadığını; toplumsal dayanışma, kültürel aidiyet, inançsal süreklilik, kuşaklararası aktarım ve kolektif hafızanın yeniden üretimi gibi çok boyutlu işlevler üstlendiğini ortaya koymuştur.

Halbwachs'ın kolektif bellek yaklaşımı, Assmann'ın kültürel bellek kuramı, Connerton'un bedensel hatırlama anlayışı, Ong'un sözlü kültür yaklaşımı, Husserl'in fenomenolojisi ve Ricoeur'ün hermeneutik yaklaşımı birlikte değerlendirildiğinde, Gağan'ın kültürel yaşam içerisindeki öneminin yalnızca geçmişten devralınan bir gelenek olmasından kaynaklanmadığı görülmektedir. Asıl önem, ritüelin toplumsal hafızayı yeniden üretme kapasitesinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü Gağan, bireyleri ortak bir sembolik evren içerisinde buluşturarak geçmişle bugün arasında süreklilik kuran bir hatırlama pratiği işlevi görmektedir.

Araştırma bulguları aynı zamanda Gağan'ın zayıflamasının temel nedeninin ritüelin kendisinin unutulması olmadığını göstermektedir. Kentleşme, göç, ekonomik dönüşümler, yerel dil kullanımındaki gerileme, eğitim süreçlerinin değişmesi ve dijitalleşme gibi modernleşme dinamikleri, ritüelin anlam kazandığı toplumsal çerçeveleri önemli ölçüde dönüştürmüştür. Başka bir ifadeyle sorun, kültürel belleği mümkün kılan hatırlatıcı sebeplerin ve toplumsal bağlamların zayıflamasıdır. Bu nedenle Gağan'ın geleceği, geçmişteki

biçiminin aynen korunmasında değil, yeni toplumsal koşullar içerisinde yeniden anlamlandırılmasında yatmaktadır.

Bu noktada Birleşmiş Milletler'in Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri, Gağan'ın yeniden işlevselleştirilmesine yönelik önemli bir çerçeve sunmaktadır[40].

6.1. SKH 4: Nitelikli Eğitim Bağlamında Öneriler

Araştırma bulguları, kültürel belleğin sürdürülebilirliğinde kuşaklar arası aktarımın belirleyici bir role sahip olduğunu göstermektedir. Genç yaş grubundaki katılımcıların Gağan'ı daha çok anlatılar, sosyal medya ve kültürel etkinlikler aracılığıyla tanımaları, uygulamalı aktarım kanallarının güçlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

• İlköğretim ve ortaöğretim düzeyinde yerel kültürel mirasa yönelik seçmeli dersler geliştirilmelidir.

• Üniversiteler ile yerel yönetimler arasında kültürel miras odaklı iş birlikleri kurulmalıdır.

• Sözlü tarih projeleri desteklenmeli, yaşlı kuşakların deneyimleri kayıt altına alınmalıdır.

• Gağan'a ilişkin dijital eğitim materyalleri hazırlanmalıdır.

• Çocuk ve gençlere yönelik atölye çalışmaları, kültür kampları ve uygulamalı öğrenme etkinlikleri düzenlenmelidir.

Bu uygulamalar yalnızca kültürel aktarımı güçlendirmeyecek, aynı zamanda genç kuşakların yerel kültürel mirasla bağ kurmalarını da sağlayacaktır.

6.2. SKH 8: İnsana Yakışır İş ve Ekonomik Büyüme Bağlamında Öneriler

Kültürel mirasın sürdürülebilirliği yalnızca kültürel değil, aynı zamanda ekonomik bir boyuta sahiptir. Yerel kültürel pratikler, yaratıcı endüstriler ve kültür turizmi aracılığıyla ekonomik değer üretebilir. Bununla birlikte ekonomik kullanımın ritüeli bağlamından koparmaması, yerel topluluğun katılımına ve kültürel anlamların korunmasına dayanması gerekir.

• Gağan temalı kültür festivalleri düzenlenmelidir.

• Yerel sanatçılar, müzisyenler ve zanaatkârlar bu etkinliklere aktif biçimde dâhil edilmelidir.

• Kültürel turizm rotaları içerisinde Gağan'a yer verilmelidir.

---

40 United Nations, *age.*, ss. 14-28.

• Belgesel, kısa film ve dijital içerik üretimleri desteklenmelidir.

• Yerel girişimcilerin kültürel ürün geliştirmelerine yönelik teşvik mekanizmaları oluşturulmalıdır.

• Üniversite, belediye ve sivil toplum kuruluşlarının ortak projeleriyle kültür ekonomisi desteklenmelidir.

Bu uygulamalar, yerel topluluğun karar süreçlerine katılması ve kültürel anlamların ticarileşme baskısına karşı korunması koşuluyla, kültürel mirasın yaşatılmasına ve yerel kalkınmaya katkı sunabilir.

6.3. SKH 11: Sürdürülebilir Şehirler ve Topluluklar Bağlamında Öneriler

Araştırmanın en önemli sonuçlarından biri, Gağan'ın yalnızca geçmişe ait bir ritüel değil, toplumsal dayanışma ve aidiyet üretme kapasitesine sahip yaşayan bir kültürel kaynak olduğudur. Bu yönüyle Gağan, sürdürülebilir toplulukların inşasında önemli bir işlev üstlenebilir.

• Gağan, somut olmayan kültürel miras envanterlerinde daha görünür hâle getirilmelidir.

• Yerel yönetimler kültürel miras politikalarına Gağan'ı dâhil etmelidir.

• Müzeler, kültür merkezleri ve kamusal alanlar yeni hatırlama mekânları olarak kullanılmalıdır.

• Dijital arşivleme çalışmalarıyla kültürel hafıza kayıt altına alınmalıdır.

• Yerel dilin korunmasına yönelik projeler geliştirilmelidir.

• Göç etmiş Dersimlilerin kültürel bağlarını sürdürmelerini sağlayacak ulusal ve uluslararası etkinlikler düzenlenmelidir.

Bu uygulamalar, kültürel çeşitliliğin korunmasına ve toplumsal aidiyet duygusunun güçlenmesine katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak Gağan'ın yeniden inşası, geçmişin birebir yeniden üretilmesi anlamına gelmemektedir. Asıl mesele, geçmişte kolektif hafızayı mümkün kılan hatırlatıcı sebeplerin günümüz toplumsal koşullarına uygun yeni biçimlerde yeniden üretilmesidir. Bu nedenle Gağan, korunması gereken durağan bir folklor unsuru değil; değişen toplumsal koşullar içerisinde yeniden yorumlanabilecek ve yeniden işlevselleştirilebilecek dinamik bir kültürel bellek pratiği olarak değerlendirilmelidir. Kültürel sürdürülebilirlik ancak bu tür yeniden üretim süreçleriyle mümkün olabilir. Dolayısıyla Gağan'ın geleceği, geçmişi korumaktan çok, geçmişi bugünün dünyasında yeniden anlamlı kılabilme kapasitesine bağlıdır.

Kaynaklar

Assmann, Jan, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, 2. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015

Baykan, Pınar-Önder Erol, Pelin, "Sosyo-Kültürel Değişme Bağlamında Tunceli Alevi Ocaklarında Aile", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S 109, 2024, s. 233-256

Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alaeddin Şenel, 3. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019

Erdoğan, Aziz, "Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Alevilik ve Müzik (Tunceli Örneği)", *Edeb Erkan*, S 4, 2023, s. 121-140

Halbwachs, Maurice, *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri*, çev. Büşra Uçar, Heretik Yayınları, Ankara 2016

Halbwachs, Maurice, *Kolektif Bellek*, çev. Zuhal Karagöz, 1. bs., Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018

Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, 2. bs., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003

Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, 4. bs., Metis Yayınları, İstanbul 2013

Ricoeur, Paul, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019

Sönmez, Hüseyin, "Dersim Zaza Alevilerinde İnanç ve Ritüellerin Değişimi", *Alevilerin Dönüşümü: İnanç, Ritüel ve Topluluk(lar) Üzerine Saha Araştırmaları*, ed. Volkan Ertit, Karahan Kitabevi, Adana 2023, s. 133-171

United Nations, *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*, A/RES/70/1, United Nations, New York 2015

Zengin, Ersoy, "Tarihsel Süreçte 'Dersim Meselesi'", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S 64, 2020, s. 469-483

Bölüm 10

Kültürel Belleğin Aktarımı ve Yerel Öğrenmenin Sürdürülebilirliği Perspektifinden Gağan Ritüeli ve Müzik

Tuncay Yıldırım[1]

Giriş

Müzik, insan topluluklarının tarihsel deneyimlerini, inanç sistemlerini ve kolektif hafızalarını kuşaktan kuşağa aktaran temel kültürel yapılardan biridir. Özellikle ritüel bağlamında üretilen müziksel pratikler, toplumsal belleğin yeniden üretildiği performatif alanlar olarak işlev görmektedir. Etnomüzikoloji literatürü, ritüel müziklerinin yalnızca estetik bir üretim değil; aynı zamanda toplumsal kimlik, kültürel aidiyet ve hafıza inşası açısından belirleyici bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Merriam'a göre müzik, toplumun kültürel organizasyonunun bir yansımasıdır ve müziksel davranış, sosyal yapının işleyişiyle doğrudan ilişkilidir[2].

Bu bağlamda Tunceli'de gerçekleştirilen Gağan ritüeli, mevsimsel geçişi sembolize eden geleneksel bir kutlama olmasının ötesinde; kültürel bellek, inançsal süreklilik ve toplumsal dayanışmanın yeniden üretildiği ritüel alanlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Ritüel içerisinde yer alan müzikler ise bu kültürel yapının taşıyıcı unsurlarını oluşturmaktadır. Gağan müzikleri aracılığıyla toplumsal hafıza canlı tutulmakta, kuşaklararası kültürel aktarım sürdürülmekte ve topluluk aidiyeti yeniden inşa edilmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı, Gağan ritüelinde yer alan müzikleri Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri'nin (SKH) 4.7 maddesi kapsamında incelemek ve bu müziklerin sürdürülebilir kültürel aktarım süreçlerindeki rolünü analiz etmektir. SKH 4.7 maddesi, sürdürülebilir kalkınma için eğitim yaklaşımı

1 Doçent Doktor, Munzur Üniversitesi, Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Müzik Bölümü, Tunceli/Türkiye, tuncayyildirim@munzur.edu.tr, ORCID:0000-0002-3963-9878

2 Alan P. Merriam, *The Anthropology of Music*, Northwestern University Press, ABD 1964, s. 7, 27, 32-33, 218.

???

içerisinde kültürel çeşitliliğin korunması, barışçıl ve şiddete başvurmayan kültürün yaygınlaştırılması, kültürel çeşitliliğin değerinin bilinmesi, yerel kültürel bilgi sistemlerinin yaşatılmasını ve kültürel mirasın kuşaklararası aktarımını temel hedeflerden biri olarak tanımlamaktadır[3].

Bu çalışma kapsamında kültürel bellek, yerel öğrenme ve sürdürülebilirlik kavramları müzikoloji perspektifinden ele alınmakta; Gağan ritüelindeki müziklerin toplumsal işlevleri, müziksel yapıları ve aktarım biçimleri incelenmektedir. Araştırma, literatür taraması ve kuramsal çözümleme yöntemi kullanılarak hazırlanmıştır. Çalışmanın problem durumu ise şu şekilde belirlenmiştir:

1. Gağan ritüelinde yer alan müziklerin kültürel belleğin sürdürülebilirliği açısından işlevleri nelerdir?
2. Bu müziklerin kuşaklararası aktarımını hangi yerel öğrenme pratikleri aracılığıyla güçlendirilebilmek mümkündür?

1. Kültürel Bellek Kuramı ve Ritüel

Kültürel bellek kavramı, modern sosyal bilimlerde özellikle Maurice Halbwachs ve Jan Assmann'ın çalışmalarıyla sistematik bir teorik çerçeve kazanmıştır. Halbwachs'a göre bellek bireysel değil; toplumsal bağlam içerisinde şekillenen kolektif bir yapıdır. Bireyin hatırlama biçimi toplumsal çevre tarafından belirlenmektedir[4].

Jan Assmann ise kültürel belleği, toplumsal grupların geçmişi semboller, ritüeller ve kültürel pratikler aracılığıyla yeniden üretme biçimi olarak tanımlamaktadır. Assmann'a göre ritüeller, kültürel belleğin sürekliliğini sağlayan en önemli araçlardan biridir. Çünkü ritüeller tekrar yoluyla toplumsal hafızayı yeniden görünür kılmaktadır[5].

Bu yaklaşım ritüel müzikleri açısından son derece önemlidir. Çünkü müzik, ritüelin yalnızca eşlikçi unsuru değil; anlam üretim mekanizmasının merkezinde yer alan sembolik bir pratiktir. Connerton'a göre toplumsal bellek, yalnızca yazılı belgeler veya tarihsel kayıtlar aracılığıyla korunan bir bilgi alanı değildir. Toplumlar geçmişlerini, tekrar edilen anma törenleri, ritüel uygulamalar ve bedensel pratikler yoluyla yeniden üretir ve sonraki kuşaklara aktarırlar. Bu nedenle hatırlama, yalnızca zihinsel bir süreç değil; toplumsal olarak örgütlenen

---

3 https://www.unesco.org.tr/Pages/108/219/S%C3%BCrd%C3%BCr%C3%BClebilir-Kalk%C4%B1nma-2030-Hedefleri-%C4%B0htisas-Komitesi, son erişim tarihi: 08.04.2026.

4 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 22, 38, 53.

5 Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 52-67.

ve performans yoluyla sürdürülen bir pratiktir. Connerton, özellikle ritüel performansların geçmişe ilişkin bilgiyi canlı tuttuğunu ve topluluk üyelerinin ortak geçmişle ilişkisini yeniden kurduğunu vurgular. Bunun yanında bedensel pratikler, geçmiş deneyimlerin gündelik davranışlar içerisinde kalıcılaşmasını sağlayarak belleğin yalnızca anlatılarla değil, beden aracılığıyla da taşındığını gösterir. Bu bağlamda toplumsal bellek, yazılı aktarımın ötesinde ritüeller, tekrarlar ve bedensel eylemler yoluyla süreklilik kazanan kültürel bir süreç olarak değerlendirilebilir[6]. Dolayısıyla ritüeller içerisinde yer alan müziksel tekrarları ise, kültürel belleğin performatif aktarım biçimlerinden biri olarak değerlendirilebilmek mümkündür.

Tunceli'de bir mevsimsel geçiş ritüeli olarak kutlanan Gağan ritüelinde icra edilen müzikler de bu bağlamda kültürel belleğin taşıyıcıları olarak bir işlevselliğe sahiptir. Ezgiler, sözler ve kolektif icra biçimleri aracılığıyla topluluğun tarihsel deneyimi yeniden üretilmektedir. Özellikle sözlü kültür bağlamında müzik, yazılı tarihin yerine geçen bir hafıza arşivi işlevi görmektedir. Ayrıca bu müzikler yazılı notasyon sistemiyle değil; usta-çırak ilişkisine ve kolektif hafızaya dayanmaktadır. Çocuklar ve gençler ritüele katılarak seslendirilen melodileri, ritimleri ve performans biçimlerini gözlem yoluyla öğrenmektedirler. Dolayısıyla bu durum, yerel öğrenmenin deneyimsel karakterini ortaya koyan önemli unsurlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Zira ritüeller, kolektif ilişki, paylaşım ve temsil pratikleri aracılığıyla sosyokültürel yaşamın devamlılığı sağlayan geniş bir kültürel aktarım ve pedagojik öğrenmeye aracılık eden etkili bir içeriğe sahiptirler.[7]

2. Etnomüzikoloji Perspektifinden Ritüel Müziği

Etnomüzikoloji alanında ritüel müzikleri üzerine yapılan çalışmalar, müziğin toplumsal organizasyon içerisindeki işlevsel rolüne dikkat çekmektedir. Müziği antropolojik yaklaşımla ele alan Merriam müziğin yalnızca ses sistemleri üzerinden değil; kültürel bağlam içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgularken[8]; Blacking ise müziğin insan davranışının örgütlenmiş bir biçimi olduğunu belirtmektedir. Ona göre, müziksel yapı ile toplumsal yapı arasında doğrudan ilişki bulunmaktadır[9]. Bu bağlamda ritüel müzikleri, toplumsal

6 Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, United Kingdom 1989, s. 41-48, 72, 83-84, 102-104.

7 İlkay Şahin, "Dini Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 49*(2), 2008, s. 269-285.

8 Merriam, age., s. 13-15, 32-35.

9 John Blacking, *How Musical is Man?,* University of Washington Press, Seattle 1973, s. 10-17, 52-55.

birlik duygusunun güçlenmesini sağlayan kolektif performans alanları olarak anlam kazanmaktadır.

Tunceli Alevi kültürü içerisinde müzik, inanç sisteminden bağımsız düşünülememektedir. Cem ritüeli, zakirlik geleneği ve Alevi inanç öğretisini taşıyan deyiş-nefes müzikleri bu ilişkinin temel bileşenlerini oluşturmaktadır[10]. Bu nedenle Tunceli Alevilerinde müzik yalnızca estetik bir unsur değil; aynı zamanda inançsal ve kültürel hafızanın en önemli aktarım araçlarından biridir[11].

Gağan müzikleri de benzer biçimde ritüelin toplumsal işlevini görünür kılan kültürel performansları oluşturmaktadır. Bu müzikler aracılığıyla ritüelin sosyokültürel aktarımı desteklenmekte, mevsimsel dönüşüm sembolik düzeyde yeniden temsil edilmektedir.

3. Sürdürülebilirlik ve Kültürel Miras

Sürdürülebilirlik kavramı günümüzde yalnızca çevresel koruma ekseninde değil; kültürel çeşitliliğin korunması bağlamında da ele alınmaktadır. UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi'nde kültürel miras, "toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar" olarak tanımlanmaktadır. Bu kapsama giren somut olmayan kültürel miras öğelerinin korunmasının ise, kimlik saptaması, belgeleme, araştırma, muhafaza, koruma, geliştirme, güçlendirme ve özellikle okul içi ve okul dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarma" aracılığıyla gerçekleştirilebileceğine işaret edilmekte ve mirasa yönelik korumanın topluluk temelli yaklaşımlar aracılığıyla mümkün olabileceği belirtilmektedir[12].

Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri'nin 4.7 maddesi ise, eğitim süreçlerinde kültürel çeşitliliğin değerinin bilinmesi, sürdürülebilir yaşam tarzları için eğitim-yerel bilgi sistemleri ve kültürel mirasın korunmasını ön plana çıkarmaktadır. Zira bu yaklaşım, ritüel müziklerinin korunmasını yalnızca arşivleme faaliyeti olmaktan çıkararak toplum içerisinde sosyal bir organizma olarak yaşayan kültürel pratiklerin sürdürülebilirliği meselesi hâline getirmektedir.

---

10 Tuncay Yıldırım, "Müzik Sosyolojisi Bağlamında Tunceli'de Bağlama Çalgısının Yaygınlığı ve Toplumun İnanç Yapısıyla Olan İlişkisi", *Opus*, *17*(36), 2021, s. 2265-2713.

11 Aziz Erdoğan- Oya Levendoğlu- Cenk Güray, "Alevilik-Müzik İlişkisine Yönelik Fenomenolojik Bir Yaklaşım (Tunceli Örneği)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, *(96)*, Aralık 2020, 81-116.

12 https://www.unesco.org.tr/Pages/181/177/. Unesco 2003, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, son erişim: 11.04.2026.

Bu doğrultuda Gağan ritüelinde icra edilen müziklerinin sürdürülebilirliğini üç temel düzlemde ele alabilmek mümkündür:

3.1. Müziksel Sürdürülebilirlik

Müziksel sürdürülebilir kavramı, belirli topluluk veya gruplara ait bir müzik kültürünün, sözlü ve yazılı müzik repertuvarın, müzikal icra pratiklerinin, çalgı geleneğinin zaman içerisinde ritüeller, kutlamalar, törenler vs. aracılığıyla varlığını koruyarak dönüşebilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılabilme sürecini ifade etmektedir. Etnomüzikoloji ve kültürel miras çalışmaları içerisinde anlam kazanan bu kavram geliştirilen çağdaş yaklaşımlarla müzik kültürlerini bir ekosistem olarak ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre müzik yalnızca estetik boyutuyla değil, ritüeller, icracılar, oyunlar, mekânlar, eğitim süreçleri, ekonomik koşullar ve teknolojik araçlarla birlikte düşünülmektedir[13]. Müziksel sürdürülebilirlik son yüzyılda etnomüzikoloji ve müzik antropolojisinin erken gelişiminden bu yana akademik camianın ilgisini çekmiş olsa da müzik ve sürdürülebilirlik hakkında ayrıntılı bir ekolojik bakış açısını öneren etnomüzikolog Jeff Todd Titon, müziğin çevresiyle birlikte sürdürülebilir olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, bir müzik geleneğinin devamı, topluluk desteği, sosyal işlev, kültürel aidiyet ve aktarım mekanizmalarının sürekliliğine bağlıdır[14].

Huib Schippers ve Catherine Grant'ın çalışmaları ise, müziksel sürdürülebilirlik üzerinde etkili olan kavramları beş temel alan üzerinden değerlendirmektedir. Bunlar şu şekildedir:

1. Müzik öğrenme sistemleri,
2. Müzisyenler ve topluluklar,
3. Bağlamlar ve yapılar
4. Alt yapı ve düzenlemeler
5. Medya ve müzik endüstrisi[15]

Bu kapsamda düşünüldüğünde, Gağan ritüeli müziklerinin sürdürülebilirliği için yalnızca arşivleme yeterli değildir. Asıl önemli olan unsur, bu müziklerin ait olduğu çevre ve toplumsal bağlam içerisinde yaşamaya devam ettirilmesidir.

---

13 Huib Schippers-Dan Bendrups, "Etnomusicology, Ecology and the Sustainability of Music Cultures", *The World Of Music*, *4*(1), 2015, s. 9-19.

14 Klisala Harrison, "Indigenous Music Sustainability During Climate Change", *Current Opinion in Environmental Sustainability*, (43), April 2020, s. 28-34. https://doi.org/10.1016/j.cosust.2020.01.003.

15 Huip Schippers-Catherine Grant, *Sustainable Futures For Music Cultures: An Ecological Perspective*, Oxford Universty Press, Newyork 2016, s. 8.

"Living heritage" yani yaşayan miras anlayışıyla ilişkili olan bu yaklaşıma göre,[16] Gağan ritüelinde yer verilen ezgisel yapılar, çalgı merkezli icra teknikleri ve repertuarın korunması ve özellikle sergilenen oyunun bileşenlerinden birini oluşturan saz temsili ve sözlü aktarım biçimleri bu noktada önem teşkil etmektedir. Çünkü ritüel müziklerinde kullanılan çalgılar, kostümler, dans biçimleri ve performans mekanları sürdürülebilirliğin bir parçasıdır. Dolayısıyla ritüel müziklerini çok katmanlı bir kültürel sistem olarak değerlendirmek gerekir[17].

Ritüel müzikleri ve müziksel sürdürülebilirlik arasındaki ilişkilere bakıldığında, ritüel müziklerinin toplumsal hafızanın korunması ve kolektif hafızanın aktarımında önemli rol oynadıkları görülür. Ayrıca bu müzikler küreselleşmenin yarattığı homojenleşmeye karşı yerel kültürlerin direncini artırarak somut olmayan kültürel mirasın yaşatılmasını da desteklerler.

3.2. Pedagojik Sürdürülebilirlik

Pedagojik sürdürülebilirlik, eğitim süreçlerinin, öğretim yöntemlerinin, kültürel bilgi aktarım biçimlerinin yerel öğrenme süreçleri aracılığıyla devam ettirilmesi, geliştirilebilir ve kuşaklar arasında aktarılabilir olmasını ifade eden bir kavramdır[18]. Etnomüzikoloji ve somut olmayan kültürel miras araştırmalarında önemli bir yere sahip olan bu kavram, yalnızca eğitim sisteminin devamlılığını değil; aynı zamanda öğrenmenin kültürel bağlam içinde anlamlı, erişilebilir ve yaşatılabilir olmasını hedefleyerek öğrenmenin topluluk temelli ve deneyimsel yönünü öne çıkarır. Zira bu yaklaşım kültürel mirası yalnızca korumayı değil; yaşatmayı hedeflemektedir[19].

Sürdürülebilir kalkınma için eğitim veya temel sürdürülebilirlik konularının her türlü öğretim ve öğrenme süreçlerine dahil edilmesi, son yıllarda Birleşmiş Milletler'in Sürdürülebilir Kalkınma için Eğitim On Yılı (2005-2014) ve Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO) tarafından yönetilen Sürdürülebilir Kalkınma için Eğitim Küresel Eylem Programı gibi küresel çevreler tarafından desteklenmektedir[20].

---

16 Rodrigo Chocano, "Musical Sustainability Vis-à-vis Intangible Cultural Heritage: Safeguarding And Incentives In The Feast of The Virgin of Candelaria, Puno, Perú", *Ethnomusicology Forum*, *31*(2), July 2022, s. 283–303. https://doi.org/10.1080/17411912.2022.2093764

17 Yağmur S. İlhan, "Köçeklik Geleneğinde Müzik Pratikleri ve Müzikal Sürdürülebilirlik", *Yegah Müzikoloji Dergisi*, *8*(3), Eylül 2025, s. 995-1026. https://doi.org/10.51576/ymd.1715996

18 Orana Sandri-Sarah Holdsworth, "Pedagogies for Sustainability: Insights From a Foundational Sustainability Course In The Built Environment", *International Journal of Sustainability in Higher Education, 23*(3), August 2022, s. 666–685. https://doi.org/10.1108/IJSHE-01-2021-0002

19 Unesdoc Digtaly Library, Education For Sustaniable Developmend Goals: Learning Objectives, https://unesdoc.unesco.org

20 Carol Scarff Seatter-Kim Ceulemans, "Teaching Sustainability in Higher Education: Pedagogical

Pedagojik sürdürülebilirlik açısından ritüel müzikleri, öğretim ve öğrenme süreçlerini sadece teknik ve teorik bir bilgi aktarımı üzerinden değil, aynı zamanda kültürel davranış, toplumsal rol ve sembolik anlamlar aracılığıyla gerçekleştiren önemli pedagojik alanlardır. Çünkü birçok geleneksel müzik pratiği yazılı notasyondan çok sözlü aktarım, gözlem, taklit ve birlikte icra yoluyla öğrenilmektedir. Dolayısıyla öğretim zinciri koptuğunda geleneksel yapı içerisinde yerini alan ritüel müziklerinin de yaşama şansı ciddi bir biçimde azalmaktadır.

Ritüel müziklerinin öğrenimi çoğunlukla deneyimsel ve katılımcı bir pedagojik modele dayanır. Öğrenciler repertuvarı yalnızca dinleyerek değil; ritüelin içinde bulunarak, gözlem yaparak ve topluluk pratiğine katılarak öğrenirler. Bu bağlamda ele alındığında ritüel müziklerinde bilgi aktarımı çoğu zaman sözlü kültür aracılığıyla gerçekleşir. Ezgi, usul, metin, hareket ve performans kuralları hafıza yoluyla ve deneyimlenerek aktarılır. Bu nedenle ritüel ortamı aynı zamanda bir "öğrenme mekânı" işlevi görür[21].

Gağan müziklerinin öğretimi de yazılı bir notasyon sistemi üzerinden değil katılımcı bir pedagoji ve sözlü aktarım yoluyla gerçekleşir. Gerçekleştirilen kutlamalara genç kuşakların aktif katılımı uygulamalı öğrenme süreçleri ve topluluk içi öğretim mekanizmalarının kuşaklar arası bellek aktarımının devamlılığını sağlar. Gağan ritüeli, müzikal açıdan bir nevi dolaylı bir usta-çırak pedagojisinin sürdürülmesine katkı sağlayarak, kültürel kimlik ve kolektif hafıza aktarımını güçlendirir. Bir başka deyişle deneyimsel öğrenme süreçlerini destekleyen dolaylı bir eğitim modeli oluşturan Gağan ritüelinin yaşatılması, pedagojik süreklilik açısından öğrenme alanı işlevi görür ve geleneğin muhafazası bağlamında somut olmayan kültürel mirasın korunmasını destekler.

3. 3. Yerel Öğrenme ve Etnopedagojik Yaklaşımlar

Bireyin yaşadığı toplumun kültürel değerleri, gelenekleri ve günlük yaşam deneyimleriyle ilişkili olan yerel öğrenme pratikleri, ritüel müziklerinin sürdürülebilirliği açısından yalnızca bir eğitim yöntemi değil, aynı zamanda kültürel hafızanın korunarak sonraki kuşaklara aktarım mekanizmalarını oluşturmaktadır. Gruenewald'a göre yer temelli öğrenme, bireyin yaşadığı coğrafyanın kültürel, tarihsel ve sosyal bağlamıyla ilişki kurmasını sağlamaktadır[22]. Smith ise yerel öğrenmenin kültürel sürdürülebilirlik açısından

---

Styles that Make a Difference", *Canadian Journal of Higher Education, 47*(2), August 2017, s. 48. https://doi.org/10.47678/cjhe.v47i2.186284

21 Patrica S. Campbell, "Ethnomusicology and Music Education: Crossroad For Knowing Music, Education and Culture", *Sage Journals*, *21*(1), December 2003, s. 29-30.

22 David, Gruenewald, "The Best of Both Worlds: A Critical Pedagogy of Place." *Educational Researcher*, *32*(4), May 2003, s. 3-12.

önemli olduğunu; çünkü yerel bilgi sistemlerinin ancak topluluk katılımı yoluyla korunabileceğini belirtmektedir[23].

Temel bileşenleri arasında yaşanılan çevrenin kültürel, sosyal, tarihsel ve coğrafi özellikleri gibi unsurları barındıran yerel öğrenme akademik olarak etnopedagoji temelli öğrenme süreç ve kaynaklarını ifade eden ve geleneksel öğrenme pratiklerini merkeze koyan pedagojik bir yaklaşımdır. Kültürel değerleri koruyarak toplumsal dinamikleri yeniden şekillendirebilen ve böylece çok kültürlü ulusal kimliği güçlendirebilen bir eğitim süreci olan etnopedagoji,[24] yerel kültüre ait değerlerin öğretilmesinde stratejik ve alternatif bir adım olarak önem taşımaktadır. Zira yaşam boyunca meydana gelen sosyokültürel değişimler, toplumda değerlerin ve ahlaki standartların kaybına yol açmaktadır. Dolayısıyla okullardaki modern eğitim sistemlerinin dışına çıkılarak yerel temalara uygun öğrenme yöntem ve materyalleri geliştirilmeli; toplumda kültürel değerlerin erozyona uğramasını azaltabilmek için ihtiyaç duyulan alanlara yönelik bağlamsal etnopedagojik öğrenme pratikleri yapılandırılmalıdır[25]. Bu bağlamlarda gerçekleşen öğrenme, kültürel süreklilik açısından son derece güçlü olan bir pedagojik alan yaratmaktadır. Dolayısıyla Gağan ritüeli ve bu kapsamda seslendirilen müzik pratiklerinin korunması ve sonraki kuşaklara aktarılması için sadece arşivleme çalışmaları değil, gözlem, taklit, tekrar ve topluluk içi katılım aşamalarını içeren yerel öğrenme süreçlerinin geliştirilmesi gerekir. Çünkü yerel öğrenme modellerinde bilgi aktarımı daha çok deneyimsel katılıma dayanmaktadır. Bireysel öğrenme, uygulayıcı toplulukların sosyokültürel uygulamalarına katılarak ilerlemektedir[26]. Gağan ritüeli bu kapsamda önemli bir tasarım ve öğrenme alanı oluşturmaktadır. Özellikle çocuklar ve gençler ritüele katılarak, paylaşmayı, dayanışmayı, toplumsal sorumluluğu, doğa ve topluluk ilişkisini deneyimleyerek öğrenirler. Örneğin ritüel icra edilirken evlerin dolaşılarak ihtiyaç sahipleri için lokma ve yardım toplaması, kendi içerisinde yerel öğrenmenin temel bileşenlerinden olan yaşayarak öğrenme modeline karşılık gelen bir toplumsal dayanışma pedagojisi üretir. Bu durum ritüel süresince aktif rol oynayan müziksel pratikler için de aynı paralelde ilerlemektedir. Çünkü Gağan ritüeli müzikle doğrudan iç içe geçmiş bir kültürel öğrenme ve etnopedagojik aktarım aracıdır. Ritüel içerisinde kullanılan

---

23 Gregory A Smith, "Place-Based Education: Learnig to Be Where We Are", *Phi Delta Kappan, 83*(8), April 2002, s. 584–594.

24 Syahria Anggita Sakti- Suwardi Endraswara- Arif Rohman, "Revitalizing Local Wisdom Within Character Education Through Ethnopedagogy Apporach: A Case Study On a Preschool in Yogyakarta", *Heliyon*, *10*(10), May 2024, 1-13. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e31370.

25 Dwi Erna- Yusuf Falaq, "Sumber Belajar IPS Berbasis Ethnopedadogy", *JIPSINDO*, *9*(1), March 2022, 19-30. Doi: https://doi.org/10.21831/jipsindo.v9i1.120605.

26 Jean Lave- Etienne Wenger, *Situated Learning*, Cambridge University Press. Cambridge, United Kingdom 1991, s. 29. https://doi.org/10.1017/CBO9780511815355.

kıyafetler, niyaz, lokma, oyun veya sembolik karakterler gibi müzik de önemli bir eğitim materyali oluşturur. Müzikal bilgi, ritüel aracılığıyla katılımcılara aktarılır. Özellikle çocukların ritüele aktif katılması yeni bir kültürel hafıza ortamı geliştirerek müzikal bilginin kuşaklar arası sürekliliğini üretir. Oyun veya halayların icrası esnasında yer verilen cura, davul ve zurna pratikleri, gerek ritmik gerekse melodik açıdan yerel bilgi ve değerlerin akılda kalmasını sağlayarak taşıyıcı bir hafıza alanı yaratır. Özellikle son dönemlerde ritüelin icrasında daha çok yaygınlaşan davul ve zurna ritimleri, topluluk hareketlerini ve danslarını belirleyerek çocuklar ve gençler için müzikle birlikte yaşayarak öğrenme öğretisi sağlar. Bu yönüyle Gağan, sözlü tarih ve halk bilgisini ritim ve melodi ile birleştirerek aktarır. Bireyler sadece sözleri değil, müzik pratikleri aracılığıyla teknik manada dolaylı bir tonalite becerisinin yanı sıra belirli şarkılara yönelik entelektüel bir birikim kazanırlar. Dolayısıyla müzik hem teknik hem de kültürel anlamda bir öğrenme alanı yaratarak işlevsel açıdan kuşaklar arası sürekliliği destekler. Özellikle çocukların ritüel sürecine dahil olması, yaşlı kuşakların anlatıları ve müziksel tekrarlar, kültürel öğrenmenin temel araçlarını oluşturmaktadır. Özetle bu sürecin bütün aşamalarında yer alan müzik, pedagojik bir aktarım aracı olarak işlev görmektedir.

Hem pedagojik hem de kültürel taşıyıcı olarak Gağan müziklerinin korunması ve sürekliliği için önem taşıyan etnopedagojik eğitim başlıklarını şu şekilde sıralayabilmek mümkündür:

- Usta-çırak ilişkisi,
- Topluluk temelli müzik eğitimi,
- Sözlü kültür aktarımı,
- Ritüel katılımı,
- Yerel dil kullanımı,
- Dijital kültürel arşivleme,
- Hafıza mekânları üzerinden öğrenme.

Bu öğrenme biçimleri, kültürel belleğin yalnızca teorik düzeyde değil; gündelik yaşam içerisinde sürdürülebilir hâle gelmesinde önem arz etmektedir.

4. Gağan Ritüelinin Tarihsel ve Kültürel Yapısı

Gağan ritüeli, Tunceli'de özellikle Alevi toplulukları arasında sürdürülen önemli bir mevsimsel geçiş ritüelidir. Çok eski bir Alevi geleneği olan bu ritüel genellikle Aralık sonu ve Ocak başında gerçekleştirilmektedir. 14 Aralıkta başlar 13 Ocak'ta son bulur. Bazı ilçelerde üç bazılarında ise dördüncü hafta kutlanır. Eski yılın uğurlanarak yeni yıla erişilmesini temsil eden Gağan, bereket,

dayanışma ve toplumsal birlik fikri ritüelin temel eksenini oluşturmaktadır[27]. Diğer bir deyişle Gağan, yoksul olan aileleri ve çocukları mutlu etmek, dayanışma amacı taşıyan bir paylaşma törenidir[28]. Etkinlik kapsamında, oruç tutulur, pişirilen lokmalar komşulara dağıtılır. Ev ev dolaşılarak toplanan bu lokmalar sonra bir fakirin evinde toplanarak paylaşılır[29].

Ritüel kapsamında gerçekleştirilen uygulamalar şunlardır:

- Ev ziyaretleri,
- Kolektif yemek hazırlıkları,
- Çocukların kapı dolaşması,
- Lokma paylaşımı,
- Seyirlik oyunlar,
- Müzik ve dans etkinlikleri.

Bu uygulamalar yalnızca eğlence amaçlı değil; toplumsal birlik ve dayanışmayı yeniden üretmeye yönelik sembolik pratiklerdir.

5. Gağan Ritüelinde Müzik

Tunceli yöresi müzik kültürünün temel karakteristiklerini yansıtan ve sözlü geleneğin önemli ürünleri olarak değerlendirilen müziklerde, belirgin biçimde görülen uzun hava karakteri, serbest ritmik geçişler ve melizmatik söyleyiş biçimleri, bölgesel müzik estetiğinin ritüel alanına taşındığını göstermektedir. Özellikle söz merkezli anlatımın ön planda olduğu ezgilerde melodik yapı, şiirsel anlatımı destekleyen bir işlev üstlenmektedir. Bu durum, ritüel müziklerinin yalnızca işitsel bir üretim değil; aynı zamanda sözlü kültürün hafıza taşıyıcısı olduğunu ortaya koymaktadır.

Gağan ritüellerinde icra edilen müzikler, daha çok ritüelin bir parçası olan Khalık u Fatık oyunu esnasında icra edilmektedir. Oyunun ismi bölgelere göre "Khalkeke, Khalık u Fatık, Alık Fadık" gibi çeşitlikler göstermektedir. Khalık u Fatık, "yaşlı bir adam, onun genç karısı, arkalarında sürükledikleri bir deve ve bu ekibi taciz eden, özellikle genç kadınla temas kurmaya çalışan genç bir erkek" temsilinin canlandırıldığı bir oyundur. Bu süreçte gençler ve çocuklar davul ve zurna eşliğinde maniler söyleyerek evleri dolaşır ve ellerindeki çuvallara

---

27 Sait Bakşi, *Geçmişten Geleneğe Dersim Toplumunda Gelenek ve Görenekler*, Akademi Basın Yayın, İstanbul 2024, s. 67.

28 Metin Kahraman, "Khal Gağan: Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Dersim Geleneği", son erişim tarihi: 08. 04. 2026. scribd.com/document/364155283/Khal-Gağan-Unutulmaya-Yuz-Tutmuş-Bir-Dersim-Geleneği.

29 Munzur Cömert, *Kızılbel Dervişleri*, La Kitap, Ankara 2025, s. 116.

erzaklar doldururlar[30]. Kul, Khalık oyununu açıklarken herhangi bir çalgı veya müzikal forma değil, oyunun üç erkek, bir çalgıcı ve köylülerin katılımıyla gerçekleştirildiğine ve kullanılan çalgının bölgenin müzik kültüründe önemli bir yer tutan "cura" olduğuna işaret etmektedir. Benzer şekilde Dalkılıç ve Bakşi gibi bölge kültürü üzerine çalışan araştırmacıların da oyun esnasında kullanılan çalgının "cura" olduğuna işaret ettikleri görülür. Oyun icra edilirken "bir kişi cura çalmakla görevlendirilir. Cura çalmaya başlayınca Khal ile genç karısı karşılıklı oynamaya başlar[31]. Eğer cura yoksa bir süpürgeyi cura gibi çalar vaziyette temsili olarak kullanır. Bu süreçte müzik eşliğinde evlere uğranır. Oyun esnasında etkin bir şekilde eşlik eden müzik bazen susar. Örneğin oyunun baş karakteri Khal gençler tarafından maruz kaldığı zorbalıktan ötürü bayıldığı zaman müzik susar; eşi tarafından ayıltılıp ayağa kalktığı zaman müzik tekrar başlayarak oyun kaldığı yerden devam eder. Günümüzde ise bu oyun daha çok davul ve zurna eşliğinde sergilenir. İcracılar, davul ve zurna eşliğinde gezmeye başladıklarında, çevredekiler onların etrafında toplanmaya başlarlar. Kul'a göre gağan ritüelinde "davul zurna, seyirci toplama işlevi görür[32].

Gağan müziklerinde kullanılan melodik yapıların önemli bir bölümü tekrar eden motiflerden oluşmaktadır. Tekrarlı ezgisel yapı, ritüele katılan bireylerin kolektif katılımını kolaylaştırmakta ve toplu söyleme pratiğini güçlendirmektedir. Etnomüzikolojik açıdan değerlendirildiğinde bu tekrarlar, ritüelin hafıza boyutunu pekiştiren performatif unsurlar olarak işlev görmektedir. Çünkü ritüel tekrarlar yalnızca müziksel formu değil; toplumsal aidiyet duygusunu da yeniden üretmektedir.

Makamsal yapı bakımından Gağan müziklerinde Hüseyni, Uşşak ve Kürdi karakterli geçişler dikkat çekmektedir. Ancak bu yapıların katı bir klasik Türk müziği teorisi içerisinde değerlendirilmesi yerine yerel performans pratiği bağlamında ele alınması daha uygun görünmektedir. Çünkü sözlü kültür geleneğinde icra edilen müziklerde standartlaşmış teorik yapılardan ziyade bölgesel yorum biçimleri ön plana çıkmaktadır. Bu durum, Gağan müziklerinin yaşayan kültürel pratikler olarak sürekli dönüşüm hâlinde olduğunu göstermektedir.

---

30 Gül Kızılca Yürür, "Dersim Alevi Toplumunda Bir Mevsim Geçiş Ritüeli Örneği ve Bir Karnaval Oyunu: Gağan ve Khalık u Fatık, Mayıs 2015, son erişim tarihi: 05.04.2026. https://www.researchgate.net/publication/277290881_Dersim_Alevi_toplumunda_bir_mevsimsel_gecis_ritueli_ornegi_ve_bir_karnaval_oyunu_Gagan_ve_Khalik_u_Fatik

31 Rıza Dalkılıç, *Asimilasyon Kıskacında Dersim Alevi İnancı*, Fam Yayınları, İstanbul 2026, s. 71.

32 Ali Ekber Kul, *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkek Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi*, Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015, s. 9, 13, 15, 38.

Gağan ezgilerinde dikkat çeken bir diğer unsur ise doğa ve mevsimsel dönüşüm temalarının müziksel anlatıya yansımasıdır. Özellikle kışın sonu, bereket beklentisi ve toplumsal yenilenme düşüncesi müziksel sözlerde sembolik bir dil aracılığıyla ifade edilmektedir. Bu yönüyle Gağan müzikleri yalnızca ritüel eşliği sağlayan ses yapıları değil; topluluğun doğa ile kurduğu ilişkinin kültürel temsil alanlarıdır.

5.1. Çalgısal Yapı, İcra Ortamı ve Performans Pratikleri

Gağan ritüellerinde müziksel icranın merkezinde "cura" yer almaktadır. Tunceli Alevi müzik kültüründe cura yalnızca teknik bir çalgı değil; aynı zamanda inançsal ve kültürel kimliğin sembolüdür. Cem ritüellerinde olduğu gibi Gağan ritüellerinde de bu çalgı, sözlü anlatının taşıyıcısı olarak kullanılmaktadır. Zira bu durum, curanın ritüel içerisindeki işlevini estetik bir araç olmanın ötesine taşımaktadır.

Curanın yanı sıra günümüzde daha çok davul ve zurna gibi çalgılar ritüel sürecinde kullanılabilmektedir. Özellikle ritmik eşlik sağlayan davul ve zurna, kolektif hareket ve dans pratikleriyle doğrudan ilişkili kurmakta; bu sayede oluşan ritmik yapı, topluluk üyeleri arasında ortak bir hareket alanı yaratarak toplumsal birlik hissini güçlendirmektedir. Bu yönüyle gağan müziklerinde ritim, yalnızca müziksel bir unsur değil; toplumsal organizasyonu sağlayan performatif bir araç niteliğindedir.

Gağan müziklerinin icra ortamı da kültürel aktarım ve etnopedagojik öğrenme açısından önem taşımaktadır. Müzikler çoğunlukla ev ziyaretleri, kamuya açık alanlar, köy odaları ve kolektif toplanma alanlarında icra edilmektedir. Bu mekânlar yalnızca performans alanı değil; aynı zamanda kültürel öğrenmenin gerçekleştiği hafıza mekânlarıdır. Çocuklar ve gençler ritüel sürecine katılarak müziksel repertuarı deneyimsel biçimde öğrenmektedir.

İcra pratiğinde solo performanslardan çok kolektif söyleme biçimi dikkat çekmektedir. Topluluk üyelerinin birlikte söylediği ezgiler, bireysel müzikal beceriden çok ortak katılımı ön plana çıkarmaktadır. Bu durum, ritüel müziklerinin profesyonel performans anlayışından farklı olarak toplumsal birlik üretme işlevine sahip olduğunu göstermektedir.

Gağan ritüelindeki performans biçimi aynı zamanda kültürel belleğin canlı tutulmasını sağlamaktadır. Çünkü müzik, ritüel sırasında yalnızca dinlenen bir unsur değil; topluluk üyelerinin aktif olarak katıldığı deneyimsel bir süreçtir. Bu deneyimsel katılım, kültürel aktarımın sürdürülebilirliği ve öğrenme pratiği açısından önemli bir işlev üstlenmektedir.

5.2. Gağan Müziklerinin Toplumsal ve Kültürel İşlevleri

Gağan ritüellerinde yer alan müzikler, toplumsal yaşam içerisinde çok katmanlı işlevler üstlenmektedir. Bu müziklerin temel işlevlerinden biri topluluk üyeleri arasındaki sosyal bağı güçlendirmesidir. Kolektif söyleme pratiği, bireylerin ortak aidiyet duygusunu pekiştirmekte ve toplumsal dayanışmayı görünür kılmaktadır. Zira kırsal topluluk yapısında ritüel müzikleri, bireysel farklılıkları aşarak ortak bir kültürel alan oluşturmaktadır.

Müziklerin bir diğer önemli işlevi ise, kültürel belleğin yeniden üretimidir. Ritüel sırasında tekrar edilen ezgiler ve sözler aracılığıyla geçmiş kuşakların deneyimleri güncellenmekte ve toplumsal hafıza canlı tutulmaktadır. Assmann'ın (2011), kültürel bellek yaklaşımı çerçevesinde değerlendirildiğinde bu tekrarlar, geçmişin sembolik olarak yeniden kurulmasını sağlamaktadır.

Gağan müzikleri aynı zamanda inançsal sürekliliğin taşıyıcılarıdır. Tunceli Alevi kültüründe müzik, ibadet ve ritüel pratiğinden bağımsız düşünülememektedir. Bu nedenle ritüel sırasında icra edilen ezgiler yalnızca estetik üretimler değil; inançsal anlam dünyasının ses aracılığıyla yeniden ifade edilme biçimleridir. Özellikle tutulan oruçlar, kesilen kurbanlar, Khal'ın yeni yılı getiren Hızır'ı temsil etmesi gibi sözlü anlatılarda yer alan dini göndermeler, topluluğun manevi hafızasını canlı tutmaktadır.

Müziklerin mevsimsel dönüşümle ilişkili sembolik işlevleri de dikkat çekmektedir. Gağan ritüeli kıştan yeni döneme geçişi temsil ettiği için müziksel anlatılarda bereket, umut, yenilenme ve toplumsal birlik temaları ön plana çıkmaktadır. Bu yönüyle müzik, topluluğun doğa döngüsüyle kurduğu ilişkinin sembolik anlatım alanı hâline gelmektedir.

Gağan müziklerinin işlevsel boyutu aynı zamanda etnopedagojik bir niteliğe sahiptir. Ritüel sürecine katılan çocuklar ve gençler, müzik aracılığıyla topluluğun kültürel kodlarını öğrenmektedir. Bu nedenle müzik, yalnızca eğlence ya da estetik üretim değil; kültürel eğitimin temel araçlarından biri olarak değerlendirilmelidir.

6. Gağan Müziklerinin Aktarım Sürecinde Karşılaşılan Sorunlar ve Yerel Öğrenme Temelli Sürdürülebilirlik Yaklaşımları

Gağan müziklerinin sürdürülebilirliği günümüzde çeşitli toplumsal dönüşüm süreçlerinden etkilenmektedir. Özellikle modernleşme, kentleşme ve zorunlu göç süreçleri, sözlü kültüre dayalı ritüel pratiklerinin zayıflamasına neden olmaktadır. Tunceli'den büyük kentlere gerçekleşen göç hareketleri sonucunda ritüelin icra edildiği geleneksel topluluk yapıları parçalanmakta; bu durum kültürel aktarım mekanizmalarının sürekliliğini olumsuz etkilemektedir.

Kültürel aktarım sürecindeki en önemli sorunlardan biri kuşaklararası kopuştur. Genç kuşakların ritüel süreçlerine aktif katılımının azalması, sözlü repertuarın unutulma riskini artırmaktadır. Geleneksel aktarım modeli büyük ölçüde deneyimsel katılıma dayandığından ritüelin gündelik yaşam içerisindeki görünürlüğünün azalması kültürel belleğin sürdürülebilirliği açısından önemli bir problem oluşturmaktadır.

Dijitalleşme süreci ise çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bir yandan ritüel müziklerinin kayıt altına alınması ve görünürlüğünün artması açısından fırsatlar sunulurken; diğer yandan ritüelin bağlamsal bütünlüğünün kaybolmasına neden olabilmektedir. Ritüel müziklerinin yalnızca sahne performansına veya dijital içeriklere indirgenmesi, bu müziklerin toplumsal işlevlerini zayıflatabilmektedir.

Bir diğer önemli sorun ise yerel dil ve söyleyiş biçimlerinin giderek azalmasıdır. Gağan müziklerinde kullanılan yerel ağız özellikleri, kültürel kimliğin önemli unsurlarından biridir. Ancak standart dil kullanımının yaygınlaşması, müziksel repertuarın özgün yapısını dönüştürme riski taşımaktadır.

Gağan müziklerinin sürdürülebilirliği açısından yerel öğrenme temelli modeller önemli bir çözüm alanı sunmaktadır. Yerel öğrenme yaklaşımı, kültürel bilginin topluluğun kendi deneyimi içerisinde aktarılmasını esas almaktadır. Bu bağlamda ritüel müziklerinin korunması yalnızca teknik arşivleme faaliyetleriyle değil; topluluk katılımını güçlendiren uygulamalarla gerçekleştirilmelidir.

Usta-çırak ilişkisi bu noktada temel aktarım modellerinden birini oluşturmaktadır. Yerel sanatkârların, bağlama/cura gibi çalgı icracılarının ve özellikle yaşlı kuşakların gençlerle doğrudan etkileşim kurması, sözlü kültür repertuarının sürdürülebilirliği açısından büyük önem taşımaktadır. Zira bu süreçte öğrenme yalnızca teknik müzik eğitimi değil; ritüelin kültürel ve inançsal anlam dünyasının aktarımını da içermektedir.

Bunun yanı sıra topluluk temelli müzik atölyeleri de sürdürülebilirlik açısından etkili yöntemlerden biridir. Köy odaları, cem evleri ve kültür merkezleri yalnızca performans mekânları değil; aynı zamanda kültürel öğrenme alanları olarak değerlendirilmelidir. Özellikle çocukların ritüel müziklerine aktif katılımı kültürel aidiyetin gelişmesini destekleyecek önemli unsurlardan biridir.

Yerel öğrenme bağlamında dijital arşivleme çalışmaları da önemlidir. Ancak bu süreç yalnızca ses kayıtlarının depolanmasıyla sınırlı olmamalıdır. Ritüelin bağlamı, performans ortamı, anlatılar ve toplumsal işlevler de kayıt altına alınmalıdır. Böylece kültürel miras yalnızca teknik veri olarak değil; bütüncül bir yaşam pratiği olarak korunabilecektir.

Halk Eğitim Merkezleri, Gençlik ve Spor İl Müdürlükleri veya Milli Eğitime bağlı eğitim kurumlarında yerel kültür temelli müfredat ve etkinliklerin geliştirilmesi de sürdürülebilirlik açısından önemli bir adım oluşturacaktır. Tunceli'deki okullarda yerel müzik kültürü ve ritüel çalışmaları üzerine eğitim ve sanatsal aktivite içeriklerinin oluşturulması, genç kuşakların kültürel mirasla bağ kurmasını güçlendirecektir.

Yerel öğrenme yaklaşımının en önemli özelliklerinden biri ise, topluluk katılımını merkeze almasıdır. Bu nedenle Gağan müziklerinin sürdürülebilirliği için geliştirilecek politikalar, dışarıdan dayatılan koruma modelleri yerine yerel topluluğun aktif katılımına dayalı biçimde yapılandırılmalıdır.

Sonuç

Bu çalışma kapsamında Gağan ritüelinde yer alan müziklerin yalnızca folklorik bir repertuar olmadığı; kültürel belleğin sürdürülebilirliği açısından merkezi öneme sahip ritüel performanslar olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Gağan müzikleri, Tunceli Alevi kültüründe toplumsal hafızanın yeniden üretildiği, inançsal sürekliliğin korunduğu ve topluluk aidiyetinin güçlendirildiği çok katmanlı kültürel alanlar olarak işlev görmektedir.

Araştırma bulguları, ritüel müziklerinin sürdürülebilirliğinin yalnızca teknik arşivleme faaliyetleriyle sağlanamayacağını göstermektedir. Çünkü müziksel yapı kadar ritüelin bağlamı, performans ortamı, topluluk katılımı ve sözlü aktarım süreçleri de korunması gereken kültürel unsurlardır. Bu nedenle Gağan müziklerinin korunmasına yönelik yaklaşımların "yaşayan kültür" paradigması çerçevesinde ele alınması gerekmektedir.

Etnopedagojik yaklaşım başta olmak üzere yerel öğrenme metodolojisi, bu noktada önemli bir çözüm alanı sunmaktadır. Ritüel katılımı, deneyimsel öğrenme, usta-çırak ilişkisi ve topluluk temelli müzik eğitimi, kültürel belleğin sürdürülebilirliği açısından kritik öneme sahiptir. Özellikle çocukların ve genç kuşakların ritüel süreçlerine aktif katılımının yanı sıra, kurumsal düzeyde geliştirilen eğitim müfredatları, atölyeler ve sanatsal etkinlik ve aktiviteler kültürel sürekliliğin sağlanmasında belirleyici rol oynamaktadır.

Yapılan inceleme sonucunda ritüel müziklerinin muhafazası ve sürekliliği noktasında geliştirilen önerileri şu şekilde sıralayabilmek mümkündür:

1. Gağan müzikleri sistematik biçimde dijital arşivlere aktarılmalıdır.
2. Yerel müzik eğitim programları oluşturulmalıdır.
3. Özellikle üniversitelerde Tunceli müzik kültürü üzerine saha araştırmaları desteklenmelidir.

4. Ritüel müzikleri yalnızca sahne performansına indirgenmeden özgün bağlamı içerisinde yaşatılmalıdır.
5. Cura çalgısıyla yapılan icra pratikleri tespit edilerek güncellenmelidir.
6. Yerel kültür politikaları sürdürülebilirlik ekseninde yeniden yapılandırılmalıdır.
7. Kültürel aktarım süreçlerinde kadınların ve yaşlı kuşakların rolü görünür kılınmalıdır.
8. SKH 4.7 kapsamında kültürel mirasın eğitim süreçlerine entegrasyonu güçlendirilmelidir.

Sonuç olarak Gağan müzikleri, Tunceli'nin kültürel hafızasını taşıyan önemli somut olmayan kültürel miras alanlarından biridir. Bu müziklerin geleceğe aktarımı yalnızca bir folklor koruma meselesi değil; kültürel sürdürülebilirlik, toplumsal hafıza ve yerel öğrenme ekseninde değerlendirilmesi gereken çok boyutlu bir müzikoloji problemidir.

Kaynakça

Assmann, Jan, *Kültürel Bellek*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Bakşi, Sait, *Geçmişten Geleneğe Dersim Toplumunda Gelenek ve Görenekler*, Akademi Basın Yayın, İstanbul 2024.

Blacking, John, *How Musical is Man?,* University of Washington Press, Seattle 1973.

Campbell, S. Patrica, "Ethnomusicology and Music Education: Crossroad For Knowing Music, Education and Culture", *Sage Journals*, *21*(1), December 2003, s. 16-30.

Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, United Kingdom 1989.

Chocano, Rodrigo. "Musical Sustainability Vis-à-vis Intangible Cultural Heritage: Safeguarding And Incentives In The Feast of The Virgin of Candelaria, Puno, Perú", *Ethnomusicology Forum*, *31*(2), July 2022, s. 283–303. https://doi.org/10.1080/17411912.2022.2093764

Cömert, Munzur, *Kızılbel Dervişleri*, La Kitap, Ankara 2025.

Dalkılıç, Rıza, *Asimilasyon Kıskacında Dersim Alevi İnancı*, Fam Yayınları. İstanbul 2026.

Dwi, Erna-Falaq, Yusuf, "Sumber Belajar IPS Berbasis Ethnopedadogy", *JIPSINDO*, *9*(1), March 2022, 19-30. Doi: https://doi.org/10.21831/jipsindo.v9i1.120605.

Erdoğan, Aziz-Levendoğlu, N. Oya-Güray, Cenk, "Alevilik-Müzik İlişkisine Yönelik Fenomenolojik Bir Yaklaşım: Tunceli Örneği." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 96, Aralık 2020, 81-116.

Gruenewald, David, "The Best of Both Worlds: A Critical Pedagogy of Place." *Educational Researcher*, *32*(4), May 2003, s. 3-12.

Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

Harrison, Klisala, "Indigenous Music Sustainability During Climate Change", *Current Opinion in Environmental Sustainability*, (43), April 2020, s. 28-34. https://doi.org/10.1016/j.cosust.2020.01.003.

https://www.unesco.org.tr/Pages/108/219/S%C3%BCrd%C3%BCr%C3%BClebilir-Kalk%C4%B1nma-2030-Hedefleri-%C4%B0htisas-Komitesi, son erişim tarihi: 08.04.2026.

https://www.unesco.org.tr/Pages/181/177/. Unesco 2003, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, son erişim tarihi: 11.04.2026.

İlhan, S. Yağmur, "Köçeklik Geleneğinde Müzik Pratikleri ve Müzikal Sürdürülebilirlik", *Yegah Müzikoloji Dergisi*, *8*(3), Eylül 2025, s. 995-1026. https://doi.org/10.51576/ymd.1715996

Kahraman, Metin, "Khal Gağan: Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Dersim Geleneği", son erişim tarihi: 08. 04. 2026. scribd.com/document/364155283/Khal-Gağan-Unutulmaya-Yuz-Tutmuş-Bir-Dersim-Geleneği.

Kul, Ali Ekber, *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkek Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi*, Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015.

Lave, Jean-Wenger, Etienne, *Situated Learning*, Cambridge University Press. Cambridge, United Kingdom 1991. https://doi.org/10.1017/CBO9780511815355.

Merriam, P. Alan, *The Anthropology of Music*. Northwestern University Press, ABD 1964.

Şahin, İlkay, "Dini Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 49*(2), 2008, s. 269-285.

Sakti, S. Anggita-Endraswara, Suwardi-Rohman Arif, "Revitalizing Local Wisdom Within Character Education Through Ethnopedagogy Apporach: A Case Study On a Preschool in Yogyakarta", *Heliyon*, *10*(10), May 2024, 1-13. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e31370.

Sandri, Orana-Holdsworth, Sarah, "Pedagogies for Sustainability: Insights From a Foundational Sustainability Course In The Built Environment", *International Journal of Sustainability in Higher Education, 23*(3), August 2022, s. 666–685. https://doi.org/10.1108/IJSHE-01-2021-0002

Schippers, Huip-Grant, Catherine, *Sustainable Futures For Music Cultures: An Ecological Perspective*, Oxford Universty Press, Newyork 2016.

Schippers, Huib-Bendrups, Dan, "Etnomusicology, Ecology and the Sustainability of Music Cultures", *The World Of Music*, *4*(1), June 2015, s. 9-19.

Seatter, C. Seatter-Ceulemans, Kim, "Teaching Sustainability in Higher Education: Pedagogical Styles that Make a Difference", *Canadian Journal of Higher Education, 47*(2), August 2017, s. 47–70. https://doi.org/10.47678/cjhe.v47i2.186284

Smith, Gregory A, *Place-Based Education*: *Learnig to Be Where We Are*, *Phi Delta Kappan, 83*(8), April 2002, s. 584–594.

Unesdoc Digtaly Library, Education For Sustaniable Developmend Goals: Learning Objectives, https://unesdoc.unesco.org

Yıldırım, Tuncay, "Müzik Sosyolojisi Bağlamında Tunceli'de Bağlama Çalgısının Yaygınlığı ve Toplumun İnanç Yapısıyla Olan İlişkisi", *Opus*, *17*(36), 2021, s. 2265-2713.

Yürür, G. Kızılca. "Dersim Alevi Toplumunda Bir Mevsim Geçiş Ritüeli Örneği ve Bir Karnaval Oyunu: Gağan ve Khalık u Fatık", Mayıs 2015, https://www.researchgate.net/publication/277290881_Dersim_Alevi_toplumunda_bir_mevsimsel_gecis_ritueli_ornegi_ve_bir_karnaval_oyunu_Gagan_ve_Khalik_u_Fatik son erişim tarihi: 05.04.2026.

Bölüm 11

Gağan Geleneğinde Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Sürdürülebilir Toplum Anlayışı

Muhammet Faruk Ekici[1]

Giriş

İnsanlık, yirmi birinci yüzyılda çevre sorunlarıyla ve sosyal zorluklarla karşı karşıyadır. İklim değişikliği, biyoçeşitliliğin hızlıca azalması, doğal kaynakların tükenmesi ve toplumsal eşitsizlikler şeklindeki sorunlar, sürdürülebilir yaşam biçimlerinin benimsenmesini her zamankinden daha acil ve zorunlu kılmaktadır. Bu kritik dönemde, Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen ve 2030 yılına kadar ulaşılması hedeflenen Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları; gezegenin korunması, yoksulluğun sona erdirilmesi ve tüm insanların barış ve refah içinde yaşamasını sağlamak için kapsamlı bir yol haritası içermektedir. Söz konusu amaçlar arasında, özellikle SKA 11, şehirleri ve insan yerleşimlerini kapsayıcı, güvenli, dayanıklı ve sürdürülebilir kılmayı hedeflemektedir. 11.4 numaralı hedef ise "Dünyanın kültürel ve doğal mirasını koruma ve muhafaza etme çabalarını güçlendirmek" olarak belirlenmiştir. Bu hedef, kültürel mirasın günümüz ve gelecek nesiller için sürdürülebilir kalkınmanın önem arz eden bir parçası olduğunu vurgulamaktadır[2]. Bu bağlamda, yerel toplulukların nesiller boyunca doğayla uyumlu bir şekilde geliştirdiği, koruduğu ve asırlarca nesiller arasında aktardığı geleneksel ekolojik bilgi (GEB) sistemleri, sürdürülebilirlik çabalarına önemli katkılar kazandırma potansiyeli taşımaktadır. Bu bilgiler, modern bilimsel yaklaşımlarla birleştiğinde, daha bütüncül ve etkili çözümler üretilmesine olanak sağlayabilir. Söz konusu entegrasyon, küresel sorunlara yerel çözümler bulma ve kültürel çeşitliliği koruma açısından hayati bir öneme sahiptir. Geleneksel bilginin bu potansiyeli, küresel ölçekte sürdürülebilirlik tartışmalarında giderek daha fazla yer bulmaktadır. Bu, ayrıca yerel toplulukların kendi bilgi sistemlerine olan güvenini artırma ve sürdürülebilirlik çabalarına

1 Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tunceli/Türkiye, mfarukekici@munzur.edu.tr 0000-0001-6320-2679

2 https://turkiye.un.org/tr, son erişim tarihi: 29.05.2026

???

katılımlarını teşvik etme potansiyellerini de barındırmaktadır. Kültürel mirasın korunması, bir toplumun yaşam biçimini, değerlerini, inançlarını ve doğayla olan ilişkisini yansıtan somut olmayan kültürel miras unsurlarının da yaşatılmasını içermektedir. Tunceli'deki Gağan geleneği, bu somut olmayan kültürel mirasın günümüzde yaşayan bir örneği olarak yöre halkının doğayla olan ilişkisini ve mevsimsel döngülere uyumunu gözler önüne sermektedir. Gağan geleneği, günümüz dünyasının hızlı bir şekilde değişen koşullarında, sürdürülebilir bir gelecek inşa etme arayışında topluma yol gösterebilecek değerli dersler içermektedir. Gağan, geçmişte var olmuş, önemsenerek yaşamış bilgelikleri günümüzün ihtiyaçlarıyla harmanlayarak geleceğe yönelik umut verici bir model oluşturmaktadır. Bu modelin önemli bir bölümü ekolojik açıdan önem arz etmektedir.

Ekoloji, günümüzde sık kullanılan bir kavramdır. "Oecologia" terimi ilk kez doğa felsefecisi Henry David Thoreau tarafından kullanılmıştır[3]. Yunanca "oikos" ve "logos" kelimelerinden oluşan "Oecologia" terimi, ilk kez Ernst Haeckel tarafından 1866 tarihli Genel Morfoloji isimli eserinde tanımlanmıştır[4]. Ekoloji, "Oecologia"nın İngilizcesidir[5]. Terimin Türkçe karşılıkları konusunda tartışmalar yaşanmıştır. "Çevrebilim", "ortambilim" gibi öneriler sunulsa da "ekoloji" teriminin kendisi kullanılır olmuştur[6]. Ekoloji, Necmettin Çepel'e göre ise doğanın ekonomisini konu alan bir bilim dalıdır. Bu alanda canlıların çevreleriyle olan tüm etkileşimleri araştırılmaktadır. Bu etkileşimlerin hepsi ekolojinin inceleme alanına girmektedir. Ekoloji, Darwin'in "yaşam mücadelesi" olarak adlandırdığı koşulların tamamını incelemektedir[7]. Sonuç olarak ekolojinin, canlıların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini inceleyen bilim dalı olduğu söylenebilir. Ekolojinin kolektif bilinçte, kültürel ürünlerde, çeşitli ritüellerde yaşayan unsurları ise "geleneksel ekolojik bilgi" olarak anılmaktadır.

Kaval'ın makalesinde belirtildiği gibi, Tunceli'deki kültürel uygulamalar, doğa ile iç içe geçmiş bir yaşam biçiminin doğal bir sonucudur. Bu yaşam biçimi, geleneksel ekolojik bilginin oluşumunda belirleyici bir rol oynamıştır[8].

---

3 Edward J. Kormondy, *Concepts of Ecology.* Prentice-Hall Int. 1969, s. vii.

4 Stanley I. Dodson, *Ecology*. Oxford University Press. 1998, s. 2.

5 Clifford B. Knight, *Basic Concepts of Ecology*. The Macmillan Co. 1965, s. 8.

6 Orhan Sevgi. "Ecology Teriminin Türkçe Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme". *Avrasya Terim Dergisi*, 3(1), 2015, s. 27–46.

7 Necmettin Çepel, *Genel Ekoloji*. İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Yayınları, İstanbul 1983, s. 9.

8 Yılmaz Kaval, "Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamında Tunceli'de Mevsimsel Geçiş Ritüellerinin Korunması ve Sürdürülebilirliği". *Turkish Studies-Language and Literature*, 20(Ö1), 2025, s. 638.

Tunceli, Türkiye'nin Doğu Anadolu Bölgesi'nde, Munzur Dağları'nın eteklerinde yer alan, biyoçeşitliliği, doğal güzellikleri ve kendine özgü kültürel yapısı ile dikkat çeken bir ildir. Coğrafi yapısı, vadileri, coşkun akarsuları, geniş ormanlık alanları ve yüksek dağlarıyla, bölge halkının yaşam biçimini, ekonomik faaliyetlerini ve kültürel pratiklerini etkilemiştir. Özellikle Aleviliğin yaygın olduğu Tunceli'de, doğa ile insan arasındaki ilişki, inanç sisteminin ve kültürel kimliğin önemli bir parçası hâline gelmiştir. Bu durum, yörede yüzyıllardır yaşatılan mevsimsel geçiş ritüellerinde, bayramlarda ve törenlerde görülmektedir. Kaval**,** Tunceli'nin kültürel mirasının, bölgenin tabiat şartları ve Alevilik inancıyla şekillendiğini ve bu iki unsurun bir bütün oluşturduğunu ifade etmektedir[9]. Bu coğrafi ve kültürel özellikler, Tunceli'yi geleneksel ekolojik bilginin araştırılması ve sürdürülebilirlik perspektifinden değerlendirilmesi için önemli bir alan hâline getirmektedir. Tunceli'nin bu farklı yapısı, geleneksel bilginin modern sürdürülebilirlik yaklaşımlarıyla nasıl birleştirilebileceğine dair somut örnekler içermektedir. Gağan şeklindeki gelenekler, bunun en temel örneklerindendir.

Tunceli'deki Gağan geleneği, Tunceli ve çevresinde kış mevsiminin en soğuk günlerinde, aralık ayının son haftasında kutlanan, eski yılı uğurlama ve yeni yılı karşılama temalı köklü bir bayramdır. Kaval, Gağan'ın yörede yerel yılbaşı olarak kabul edildiğini ve bu dönemin, doğanın kış uykusuna yattığı, ancak aynı zamanda yeni bir döngünün başlangıcını müjdelediği bir zaman dilimi olduğunu belirtmektedir[10]. Gağan, yerel bir yeni yıl kutlamasıdır. Bu gelenek; toplumsal dayanışmayı, doğayla uyumu, kaynakların doğru kullanılmasını ve gelecek nesillere aktarılması gereken geleneksel ekolojik bilgiyi barındıran önemli bir kültürel mirastır. Gağan ritüelleri; oruç tutma, arınma, yiyecek toplama, toplu bir şekilde yemek yeme, talih ve kısmet arayışı, ağaç dalı yakma ve kül dökme gibi çeşitli uygulamaları içermektedir. Kul, bu ritüellerin her birinin, Tunceli halkının doğa döngüleriyle olan ilişkisini, kaynakları verimli kullanma anlayışını ve toplumsal bağlarını güçlendirme çabasını yansıttığını vurgulamaktadır[11]. Bu ritüeller, günümüzde de eskideki hâliyle yaşamaya devam etmektedir. Gağan'ın bu yönüyle, toplumun unuttuğu veya göz ardı ettiği doğayla uyumlu şekilde yaşamayı hatırlatan bir ayna işlevi gördüğü söylenebilir.

Bu çalışmada, Tunceli'deki Gağan geleneği, geleneksel ekolojik bilgi (GEB) ve sürdürülebilir toplum perspektifi çerçevesinde incelenip değerlendirilecektir.

---

9 Yılmaz Kaval, *agm.*, s. 639.

10 Yılmaz Kaval, *agm.*, s. 639.

11 Ali Ekber Kul, *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkék Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi,* Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015, s. 6-7.

BM SKA 11.4 hedefi doğrultusunda, Gağan'ın kültürel ve doğal mirasın korunmasındaki rolü analiz edilecek, geleneğin içerdiği ekolojik bilgi unsurları tespit edilecek ve bu unsurların sürdürülebilir bir toplum yapısının inşasına nasıl katkı sağladığı değerlendirilecektir. Bu çalışmada ayrıca, Gağan geleneğinin günümüzdeki sürdürülebilirlik arayışlarına ışık tutabilecek canlı bir bilgi kaynağı olduğunu ve yerel bilginin güncel sorunlara çözüm bulma potansiyelini göstermek hedeflenmektedir.

1. Birleşmiş Milletler'in Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları ve Kültürel Mirasın Rolü

Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SKA), 2015 yılında kabul edilen ve 2030 yılına kadar ulaşılması hedeflenen 17 hedefi kapsayan evrensel bir eylem çağrısıdır. Bu amaçlar, yoksulluğun sona erdirilmesi, gezegenin korunması ve tüm insanların barış ve refah içinde yaşamasını sağlamak için tasarlanmıştır (Birleşmiş Milletler Türkiye). Söz konusu amaçlardan on birincisi, "Sürdürülebilir Şehirler ve Topluluklar" başlığı altında, şehirleri ve insan yerleşimlerini kapsayıcı, güvenli, dayanıklı ve sürdürülebilir kılmayı hedeflemektedir. Bu amacın alt hedeflerinden biri olan SKA 11.4, "Dünyanın kültürel ve doğal mirasını koruma ve muhafaza etme çabalarını güçlendirmek" olarak belirlenmiştir. Bu hedef, kültürel mirasın sürdürülebilir kalkınmanın temel bir bileşeni olduğunu ifade etmektedir.

Kültürel miras, geçmiş kuşakların deneyimleriyle şekillenerek bizlere ulaşan, bir toplumun kimliğini yansıtan ve geleceğe taşınması gereken maddi ve manevi değerlerin bütünüdür[12]. Bu kapsamlı alanın bir parçası olan somut olmayan kültürel miras ise toplulukların çevreleri, doğa ve tarih ile girdikleri etkileşim sonucunda kuşaktan kuşağa aktararak sürekli yeniden yarattıkları sözlü gelenekleri, gösteri sanatlarını, ritüelleri ve el sanatları gibi canlı uygulamaları içermektedir[13]. Özünde insanlığı birbirine yakınlaştıran bu miras, özellikle küreselleşmenin getirdiği sosyal değişim süreçleri karşısında hızlı bir bozulma veya yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır[14]. Dolayısıyla bu mirası korumak, toplumda yerellikten evrenselliğe uzanan bir sorumluluk bilinci oluşturarak geçmişin birikimlerinden ders çıkarmamızı ve kimlik duygusunu sürdürmemizi sağlamaktadır[15]. Planlı adımlarla hayata geçirilen koruma

12 Nazlı Yücel Batmaz-Gülhanım Biçici, "Türkiye'de Somut Kültürel Mirasın Korunması Üzerine Bir Alan Araştırması: Kırıkkale-Delice Örneği." *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, 4(1), 2021, s. 98.

13 Ali Türker-İsa Çelik, "Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarının Turistik Ürün Olarak Geliştirilmesine Yönelik Alternatif Öneriler. *Yeni Fikir Dergisi*, 5(12), 2014, s. 83.

14 https://www.unesco.org.tr/Pages/181/177/, son erişim tarihi: 27.05.2026.

15 Nazlı Yücel Batmaz-Gülhanım Biçici, *agm.,* s. 99-103.

çabaları, kültürel değerleri turistik ürünlere dönüştürüp canlandırarak yerel halkın bu zenginliklere sahip çıkmasına da zemin hazırlamaktadır[16]. Kültürel mirasın korunması, yerel toplulukların kendi kaderlerini tayin etme ve kültürel özerkliklerini sürdürme haklarını da desteklemektedir. Bu, küresel kalkınma hedeflerinin yerel bağlamda nasıl uygulanabileceğine dair önemli bir örnektir.

Kültürel miras, kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Toplulukların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak sürekli yeniden yaratılmakta ve onlara kimlik ve devamlılık duygusu vermektedir. Dolayısıyla kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına saygıya katkıda bulunmaktadır. Gağan geleneği de bu çerçevede, Tunceli halkının doğayla ilişkisini, mevsimsel döngülere uyumunu ve toplumsal değerlerini yansıtan canlı bir örnektir. Bu doğrultuda, Gağan'ın hem kültürel kimliğin korunmasına hem de bölgenin sürdürülebilir kalkınmasına katkıda bulunma potansiyeli taşıdığı söylenebilir.

2. Geleneksel Ekolojik Bilgi (GEB) ve Önemi

Geleneksel Ekolojik Bilgi (GEB), yerel ve yerli toplulukların nesiller boyunca doğayla etkileşimleri sonucunda geliştirdikleri, çevrelerini anlama, yönetme ve sürdürme becerilerini içeren bilgi, inanç ve uygulamalar bütününü kapsamaktadır. Bu bilgi, genellikle sözlü olarak aktarılmaktadır.

Geleneksel ekolojik bilgi, deneyime dayalıdır ve belirli bir coğrafi bölgenin ekolojik özellikleriyle sıkı bir ilişki içindedir. Yılmaz'a göre GEB, toplumların içinde bulundukları doğal ortamın tüm şartları ve olanakları çerçevesinde hayat standartlarını iyileştirmek için geliştirdikleri fikir, keşif, uygulama, inanç ve davranışların bütününü kapsamaktadır[17]. GEB, bitki ve hayvan türleri hakkındaki bilgilerle beraber ekosistem süreçleri, doğal kaynak yönetimi stratejileri, iklim değişikliği adaptasyon yöntemleri ve toplumsal organizasyon biçimlerini de kapsamaktadır. GEB, genellikle bilimsel bilginin aksine, doğayı parçalara ayırmak yerine, onu bütüncül bir sistem olarak ele aldığı ve insanı bu sistemin önemli bir parçası olarak konumlandırdığı söylenebilir. Burada derin ekoloji kavramı da önem arz etmektedir. Bununla birlikte GEB, toplulukların doğayla olan manevi bağını ve etik değerlerini de içermektedir. Berkes, GEB'in modern bilimsel bilgiye önemli katkılar sağlayabileceğini ve sürdürülebilirlik çabalarında vazgeçilmez bir kaynak olduğunu vurgulamaktadır[18]. GEB'in bu

16 Ali Türker-İsa Çelik, *agm.,* s. 86.

17 Seyide Yılmaz, *Kömür Külünün Toprakların Kimyasal Özelliklerine ve Bitki Gelişimine Etkisi,* Namık Kemal Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tekirdağ 2015. s.

18 Fikret Berkes, *Sacred ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Taylor & Francis. 1999.

çok yönlü faydaları, onu modern sürdürülebilirlik politikalarının önem arz eden bir bileşeni olduğunu kanıtlar niteliktedir.

GEB'in temel özellikleri arasında bütüncül olması, yerel bağlama özgü olması, dinamik ve adaptif olması sayılabilir. Bütüncül olması, doğayı ve insanı birbirinden ayırmayan, her şeyi birbiriyle bağlantılı gören bir dünya görüşünü yansıtmaktadır. Bu, ekosistemlerin karmaşık yapısını ve bileşenleri arasındaki karşılıklı bağımlılığı anlama açısından önem arz etmektedir. Yerel bağlama özgü olması, belirli bir ekosistemin kendine has koşullarına uygun, zamanla test edilmiş ve doğrulanmış çözümler sunmasını sağlayabilir. GEB, statik bir bilgi birikimi değildir. Var olduğu yörede ya da bölgede sürekli gözlem, deneyim ve öğrenme yoluyla aktarıcıları ve yaşatanları tarafından güncellenmekte ve evrilmektedir.

GEB, toplulukların kültürel kimliklerini ve sosyal yapılarını da şekillendirmektedir. Bu iki bilgi türünün birbiriyle ilişkili olması, daha kapsamlı ve etkili çevre yönetimi stratejileri geliştirmeye katkı sağlayabilir. Örneğin, yerel toplulukların bitki ve hayvan türleri hakkındaki detaylı bilgileri, biyoçeşitlilik koruma programlarının geliştirilmesinde ilgili uzmanlara ilham verebilir. Ayrıca, GEB, doğal kaynakların aşırı kullanılmasını, israfı önleyen ve ekosistemlerin sağlığını koruyan geleneksel yönetim sistemlerini içermektedir. Bu sistemler, günümüzde koruma mekanizması geliştirmeye de katkı sunabilir. Ayrıca yerel halkın katılımıyla daha başarılı sonuçlar elde edilmesini sağlayabilir. Dolayısıyla GEB'in modern bilimsel yaklaşımların gözden kaçırabileceği yerel nüansları ve uzun vadeli ekolojik değişimleri anlama konusunda kapsamlı bir alan arz ettiği söylenebilir.

3. Tunceli'deki Gağan Geleneği ve Ritüelleri

Tunceli'nin kültürel dokusu içinde var olmuş, zenginlik kazanmış Gağan geleneği, kış mevsiminin ortasında, doğanın döngüsüyle iç içe geçmiş bir yaşam felsefesini yansıtan önemli bir kültürel miras ögesidir.

Tunceli halk inanışlarında mevsimsel geçiş dönemleri, yöre kültür ve inanç dünyasının önemli bileşenlerini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, kış mevsiminde aralık ayının son haftasından başlanarak gerçekleştirilen Gağan ritüeli, yerel bir yılbaşı kutlaması olarak asırlardır canlılığını korumaktadır. "Gağan, Tunceli ve çevresinde kış mevsiminde aralık ayının son haftasında üç gün boyunca oruç tutulan döneme verilen isimdir… Bu dönemi özel kılan durum, halkın bu süreci yılbaşı olarak kabul etmesidir."[19] İnanç boyutuna bakıldığında ise, "Gağan,

19 Yılmaz Kaval, *agm.*, s. 642.

aynı zamanda dervişlerin 40 günlük çile dönemini başlattıkları gündür."[20] "Bu ritüellerin her birinin halk arasında bilinen ve özellikle Alevi inancıyla bağlantılı olan manaları mevcuttur."[21] "Geleneksel olarak Gaxan, yeni bir yılın başlangıcı ve doğanın döngüsel yenilenmesini müjdeleyen kutsal bir zaman eşiğidir."[22] "Gağan karanlığın sonu, aydınlığın başıdır; gağan evde özün dara çekildiği aydır; gağan, ruhun arındırıldığı aydır."[23] Dolayısıyla bu gelenek, toplumsal belleğin diri tutulmasını sağlayan bir inanç-zaman mekânı olarak varlığını sürdürmektedir. Gağan geleneğinin muhtevasının bir bölümünü arınma ayinleri ve kötülüklerin kovulması oluşturmaktadır.

Yeni yılın gelişiyle birlikte hanelerin maddi ve tinsel unsurlardan temizlenmesi amacıyla evlerde birtakım arınma törenleri icra edilmektedir. "Yılın son günü, gün doğmadan kalkan evin yaşlı kadınları, kaynatılmış buğdayı ahıra serper, bir kısmını ipe geçirerek ahırda bir yere asar, bir kısmını da yemeleri için evdekilere verirler."[24] Hayvanların hastalıklardan korunması ve bereketin artırılması gayesiyle yapılan bu işlemden sonra çeşmeye gidilerek suyla temizlenme aşamasına geçilir. Evin yaşlı kadını, sabah erkenden kapı ve pencereleri açarak süpürgeyle kötülükleri evden dışarıya atmaya başlar[25]. "Bu ritüelle bir ev temiz/kutsal su ile kötü dilden/sözden, kirlilikten, kandan (cinayetten), günahtan ve bedduadan arındırılmaktadır."[26] "Gağan süresince komşular arasında ve hane halkı içinde özellikle çocuklara çeşitli yiyecekler ve giyecekler hediye edilir."[27] Ayrıca, "Gağan döneminde özellikle evlenerek haneden ayrılan kadınlar (kız kardeş, hala, teyze) ziyaret edilir."[28] Bunlarla birlikte Gağan geleneğinin muhtevasının bir bölümünü de seyirlik oyunlar oluşturmaktadır.

Gağan ritüellerinin en neşeli ve toplumsal katılımı en yüksek olan aşaması, akşam saatlerinde icra edilen tiyatral gösterilerdir. "Gağan ritüelinin en ilgi çekici bölümünün Khal u Fatık / Khalkek seyirlik oyunu olduğu söylenebilir."[29] "Geleneksel olarak Khalkek, üç erkek oyuncu ve bir (erkek) çalgıcı tarafından,

---

20 Erdal Gezik, Gağan, "Hızır, Kara Çarşamba ve Hawtemal/Heftemal - Bir Takvimin Analizi." *Kurdish Alevis and the Case of Dersim: Historical and Contemporary Insights*. 2019, s.1.

21 Yılmaz Kaval, *agm.*, s. 643.

22 Ahmet Kerim Gültekin, Gağan (1). *Alevi Ansiklopedisi.* 2025, s. 9.

23 Yasemin Kübra Nur Komşul, *Dersim Aleviliğinde Gağan Geleneği ve Haberlerde Temsili*, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin 2025, s. 33.

24 Ali Ekber Kul, *agt.,* s. 7.

25 Ali Ekber Kul, *agt.,* s. 12.

26 Ali Ekber Kul, *agt.,* s. 8.

27 Ahmet Kerim Gültekin, *age.,* s. 6.

28 Ahmet Kerim Gültekin, *age.,* s. 7.

29 Ahmet Kerim Gültekin, *age.,* s. 4.

gün batımından sonra icra edilir."[30] "Bu oyunda yaşlı, ak sakallı bir ihtiyar ve gençliğinin başında olan genç karısı yer alır."[31] Gençlerin, Khal'in karısı Fate'yi kaçırmaya yeltenmesi ve kocasının asasıyla verdiği mücadele oyunun temel kurgusunu oluşturmaktadır. "Genç karısına sahip çıkmaktan aciz yaşlının ölümü, kimseyi yasa boğmaz; çevredekiler, onun ölümünün ardından, neşeyle oynamaya devam eder."[32] "Gelin, gelip bayılan yaşlı kocasının başında dövünür, sonra ağzına çişini yaparak onu ayıltır."[33] "Bakıldığında bu oyun seyirlik bir gösteri sunarken aynı zamanda yaşlılığı ve gençliği; ölüm ve yeniden dirilmeyi sembolize eden düalist bir temaşa olarak da icra edilmektedir."[34]

Geleneğin muhtevasının bir diğer bölümünü ise toplumsal dayanışma yemekleri ve geleceğe aktarım oluşturmaktadır. Eğlenceli oyun aşaması bittikten sonra, toplanan malzemelerle köy halkının bir araya geldiği kolektif bir dayanışma yemeği düzenlenir. "Akşama kadar toplanan yiyecekler köyün bir evinde pişirilir, geri kalanlar da yoksul ailelere dağıtılır."[35] "Burada malzemenin bir kısmıyla 'Zerfet' denilen bir yemek pişirip neşe içinde topluca yerler."[36] Bu geleneksel yemeğin içerisine, hane halkının kaderini ve o yılın uğrunu simgeleyen bazı özel nesneler gizlenmektedir. "Eski zamanlarda yeni yıl ekmeği hazırlanırken içine bir kehanet parası olan dovlat konurdu ve masa süsü olarak sunulurdu."[37] "Cite'yi bulanın bol ürünlü bir yıl geçireceğine, Qısmet'i bulanın kısmetinin bol olacağına, Dewlet'i bulanın akıl ve diğer zenginlikler bakımından bereketli bir yıl geçireceğine inanılır."[38] Günümüzde bu gelenek şehir merkezinde dükkân dükkân gezilerek ya da derneklerin salonlarında simgesel bir gösteri biçiminde yaşatılmaya çalışılmaktadır. "Yörede tespit edilen bütün bu etkinlikleri, Somut Olmayan Kültürel Miras kapsamında değerlendirmek mümkündür."[39]

Gağan geleneği, birtakım ritüelleri ve uygulamaları içermektedir. Bu ritüellerin her biri, Tunceli'de yaşayan halkın doğa döngüleriyle ilişkisini, kaynakları verimli kullanma anlayışını ve toplumsal bağlarını güçlendirme çabasını yansıtmaktadır. Gağan'ın bu özellikleri, onun bir yeni yıl kutlaması

30 Ahmet Kerim Gültekin, *age.,* s. 4.

31 Yılmaz Kaval, *agm.*, s. 642.

32 Gülkızılca Yürür, "*Dersim Alevi toplumunda bir geçiş ritüeli örneği ve bir karnaval oyunu: Gağan ve Khalık u Fatık".* 2015. s. 8.

33 Ali Ekber Kul, *agt.,* s. 9.

34 Yılmaz Kaval, *agm.*, s. 642

35 Yasemin Kübra Nur Komşul, *agt.,* s. 47.

36 Ali Ekber Kul, *agt.,* s. 10.

37 Tessa Hofmann, Gağan (2). *Alevi Ansiklopedisi*, 2025, s. 2.

38 Ali Ekber Kul, *agt.,* s. 10-11.

39 Yılmaz Kaval, *agm.*, s. 639.

olmasıyla birlikte bir yaşam felsefesi ve ekolojik bir rehber hâline gelmesini sağlamıştır.

3.1. Gağan Ritüellerindeki Ekolojik Unsurlar

Gağan geleneği içinde yer alan ritüeller, Tunceli halkının doğayla kurduğu ilişkinin ve geleneksel ekolojik bilgisinin somut göstergeleridir. Bu ritüeller, inançsal pratikleri içermekle beraber çevreye, tabiata dair gözlemleri, kaynak yönetimi stratejilerini ve toplumsal dayanışma ipuçlarını da içermektedir. Söz konusu ritüeller şunlardır:

"1. Oruç

2. Arınma

3. Canlanma

4. Yiyecek toplama

5. Topluca yemek yeme

6. Talih ve kısmet arayışı

7. Ağaç dalı yakma-kül dökme"[40]

Gağan geleneği kapsamında tutulan oruçlar ve gerçekleştirilen arınma ritüelleri, bireyin hem bedensel hem de ruhsal olarak doğayla uyumlanmasını hedeflemektedir. Bu oruçlar, genellikle kışın zorlu koşullarında kaynakların daha dikkatli kullanılmasını teşvik etmektedir. Gıda tüketiminin kısıtlanması, mevcut kaynakların daha uzun süre yetmesini sağlayıp israfı önleyebilir. Arınma ritüelleri ise, bireyin kendini doğanın bir parçası olarak görmesini, geçmişin olumsuzluklarından arınarak yeni bir başlangıca hazırlanmasını simgelemektedir. Bu, ekolojik bir bilinçle, doğaya verilen zararların telafisi ve doğayla yeniden barışma arayışının bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Kul, orucun ve arınmanın Gağan ritüellerinin temelini oluşturduğunu belirtmektedir[41]. Bu pratiklerin bireyin doğa üzerindeki etkisini minimize etme ve doğanın döngülerine saygı duyma felsefesini de yansıttığı söylenebilir. Bu süreç, topluluğun ortak bir amaç etrafında birleşmesine ve çevreye dair sorumluluklarını hatırlamasına yardımcı olmaktadır. Oruç, manevi bir disiplin aracı olması yönüyle bireyin doğayla olan bağını güçlendirmekte ve ona doğanın kırılgan yapısını ve değerini hatırlatmaktadır. Bu, günümüzde giderek azalan bir farkındalıktır. Gağan geleneği ise bu farkındalığı canlı tutmaktadır.

---

40 Ali Ekber Kul, *agt.,* s. 6-7.

41 Ali Ekber Kul, *agt.,* s. 6.

Gağan, kışın sona ermesine ve doğanın yeniden canlanmasına duyulan özlemi ve umudu ifade etmektedir. Bu dönemde yapılan ritüeller; toprağın, bitkilerin ve hayvanların yeniden hayata dönmesi için yapılan duaları ve sembolik eylemleri içermektedir. Çem'e göre özellikle kırsal kesimde baharda ayran yapımında kullanılmak üzere tulum hazırlanması, doğanın canlanmasının ve bereket beklentisinin bir göstergesidir. Bu tulumların boyanarak baharda kullanılmak üzere bir kenara bırakılması, kışı uğurlama ve bahara hazırlık aşaması olarak görülmektedir[42]. Tunceli'nin bazı bölgelerinde haşlanmış buğdayın (edik/hedik) ipe serilerek tavanlara asılması ve su başlarına buğday saçılması da bereket ve bolluk inancının bir parçasıdır. Buğday ve suyun bir araya gelmesiyle bereketin artacağına inanılması, suyun ve toprağın yaşamın temel kaynakları olarak görüldüğünü ve onlara saygı duyulduğunu göstermektedir. Bu ritüeller, doğanın döngüsüne dair inancı ve insan ile doğa arasındaki karşılıklı bağımlılığı vurgulamaktadır. Bu ritüeller, ayrıca tarım ürünlerinin üretiminin ve hayvancılığın devamlılığı için doğanın cömertliğine duyulan minnettarlığı ifade etmektedir. Tohumların ve suyun kutsanması, gelecek yılın mahsulünün bol ve verimli olması için yapılan kolektif bir niyazdır. Bu pratikler, teknolojiye dayalı tarım uygulamalarının aksine, doğayı sömürmek yerine onunla iş birliği yapma felsefesini de yansıtmaktadır. Bunun sürdürülebilir gıda sistemleri ve ekolojik tarım için önemli bir model olduğu söylenebilir.

Gağan döneminde yiyecek toplama etkinliği ve toplu bir şekilde yemek yeme geleneği, kaynakların paylaşımını ve toplumsal dayanışmayı ön plana çıkarmaktadır. Kul'un belirttiği özellikle "Khalkek" (Khal u Fatık) oyunu sırasında ev ev dolaşılarak toplanan yiyecekler, bu dayanışmanın en somut örneğidir. Bu oyun, seyirlik bir gösteriyi ihtiva etmesiyle beraber yaşlılığı ve gençliği, ölüm ve yeniden dirilmeyi sembolize eden bir temaşa niteliğindedir[43]. Gültekin'in belirttiği üzere toplanan yiyeceklerin köyün en yoksul hanesine veya kutsal bir mekâna götürülerek tek bir kapta pişirilmesi ve dağıtılması, toplumsal eşitliği ve yardımlaşmayı vurgulamaktadır. Bu süreç, bir çeşit sosyal yardımlaşma mekânıdır. Öncelik yoksul hanelere verilmektedir[44] Bu ritüel, kaynakların adil bir şekilde dağılmasını sağlayarak toplumsal dayanıklılığı artırmaktadır. Ayrıca sürdürülebilir bir toplum yapısının temelini oluşturmaktadır. Bu, ayrıca yerel halkın doğa ile olan manevi bağını güçlendirip çevre sorumluluğu bilincini artırmaktadır. Söz konusu ritüel, modern tüketim toplumlarında göz ardı edilen gıda israfı sorununa karşı geleneksel bir çözüm yoludur. Gıdanın kutsallığına ve paylaşılmasına verilen önem, topluluğun gıda güvenliğini sağlama ve açlıkla

42 Munzur Çem, *Dêrsim Merkezli Kürt Aleviliği*. Vate Yayınevi, İstanbul 2011, s. 58

43 Ali Ekber Kul, *agt.,* s. 9.

44 Ahmet Kerim Gültekin, "Tunceli Yöresinde Gağan Kutlamaları ve Khalkek Oyunu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* (89), 2019, s. 211.

mücadele etme konusundaki kolektif çabasını göstermektedir. Bu, SKA 2 (Açlığa Son) ve SKA 12 (Sorumlu Tüketim ve Üretim) hedefleriyle de örtüşen bir yaklaşımdır. Ayrıca, topluca yemek yeme, toplumsal bağları güçlendirmekte ve kültürel kimliğin sürdürülmesine katkıda bulunmaktadır.

Gağan ritüelleri arasında yer alan ağaç dalı yakma ve kül dökme etkinliği, doğanın döngüsüne ve yenilenmesine olan inancı simgelemektedir. Yakılan ağaç dalları, eski yılın sona ermesini ve kötülüklerin yok olmasını temsil etmekte; küllerin dökülmesi, toprağın bereketlenmesi ve yeni yaşamın filizlenmesi için bir hazırlık olarak görülmektedir. Kül, geleneksel tarımda toprağı zenginleştiren önemli bir gübre kaynağıdır.

"Toprak düzenleyicisi olarak kül kullanımı toprak dokusunu ve su tutma kapasitesini düzeltebilir, toprak pH'ını arttırabilir ve toprak verimliliğini zenginleştirebilir."[45] Bilimsel denemeler, toprağa kontrollü kül ilavesinin azot, organik madde, potasyum, bakır, demir, kalsiyum ve çinko gibi birçok yarayışlı bitki besin elementi düzeyini önemli ölçüde zenginleştirdiğini göstermektedir. Bitki gelişimi ve beslenmesi üzerindeki bu olumlu katkıların yanı sıra, ormanlara odun külü uygulanması, toprak asitlenmesini önler ve hasat sırasında uzaklaştırılan besin maddelerini geri dönüştürür[46]. Gağan geleneğinde yanan odunun külünü dökme ritüeli, külün bu faydalarının geleneksel ekolojik bilgi içerisinde yer aldığını göstermektedir. Bu ritüel, ekolojik bir bilgiyi temel alarak doğadan alınanların tekrar doğaya geri verilmesi gerektiği anlayışını da yansıtmaktadır. Bunun sürdürülebilir tarım uygulamalarının erken bir örneği olarak değerlendirilebileceği ve doğanın döngüsel işleyişine duyulan saygıyı gösterdiği söylenebilir. Ağaç dallarının yakılması, orman yönetimi ve odun kullanımı konusunda geleneksel bir bilgi birikiminin de bir göstergesidir. Sadece kuru ve ölü dalların toplanması, orman ekosisteminin sağlığını koruma bilincini yansıtmaktadır. Küllerin toprağa geri verilmesi ise, toprağın besin döngüsüne katkıda bulunarak kimyasal gübre kullanımına alternatif bir doğal yöntem arz etmektedir.

Gağan geleneğinde gerçekleştirilen talih ve kısmet arayışı ritüelleri, geleceğe dair umutları ve beklentileri ifade etmektedir. Bu ritüeller, genellikle doğa olaylarının gözlemlenmesi ve yorumlanmasıyla ilişkilidir. Örneğin, hava durumunun, hayvanların davranışlarının veya bitkilerin durumunun gözlemlenmesi, gelecek yılın nasıl geçeceğine dair ipuçları olarak değerlendirilmektedir. Bu, geleneksel ekolojik bilgiyi oluşturan bileşenlerden

45 Seyide Yılmaz, *agt.,* s.1.

46 Toke Bang-Andreasen vd., "Application of Wood Ash Leads to Strong Vertical Gradients in Soil pH Changing Prokaryotic Community Structure in Forest Top Soil." *Scientific Reports,* 11(1), 2021, s.1.

çevre gözleminin ve tahmin yeteneğinin bir göstergesidir. Doğadaki işaretleri, ipuçlarını okuma becerisi, toplumun çevreye dair değişimlere uyum sağlamasına ve gelecekteki zorluklara karşı hazırlıklı olmasına yardımcı olabilir. Söz konusu gözlemler, modern meteoroloji ve iklim bilimi verileriyle karşılaştırıldığında doğru sonuçlar da verebilir. Özellikle tarım ve hayvancılıkla geçinen toplumlar için, doğru hava tahmini ve mevsim değişikliklerini anlama, hayatta kalma ve refah için önem arz etmektedir.

3.2. Khal u Fatık Oyunu ve Ekolojik Sembolizm

Gağan geleneğinin en bilinen ve görsel açıdan zengin ritüellerinden biri olan "Khalkek" veya "Khal u Fatık" oyunu, ekolojik ve toplumsal semboller barındırmaktadır.

Khal u Fatık oyununda yaşlı, ak sakallı bir ihtiyar (Khal) ve genç karısı (Fatık) karakterleri yer almaktadır. Oyunun yaşlılığı ve gençliği, ölüm ve yeniden dirilmeyi sembolize eden bir temaşa olduğu belirtilmektedir[47]. Bu sembolizm, doğanın döngüsel işleyişiyle, yani kışın ölümü ve baharın yeniden doğuşuyla ilişkilidir. Dolayısıyla Khal'ın kışın sona ermekte olan gücünü, yaşlılığı ve geçmişi temsil ettiğini; Fatık'ın ise gençliği, bereketi ve yeni başlangıçları sembolize ettiğini söylemek mümkündür. Oyun sırasında genç kadının delikanlılar tarafından kaçırılması ve yaşlı adamın bayılması, doğanın kışın zayıflamasını ve baharın gelişiyle yeniden canlanmasını sembolize etmektedir. Yaşlı adamın kadının yardımıyla tekrar ayılması ise, doğanın her kıştan sonra yeniden canlanma yeteneğini ve yaşamın sürekliliğini ifade etmektedir. Bu bakış açısı, modern ekolojinin de vurguladığı ekosistemlerin kendi kendini yenileme kapasitesine olan inancı yansıtmaktadır. İnsan faaliyetlerinin söz konusu doğal döngüleri bozmaması gerektiği fikri, Gağan geleneğinin temelinde yatmaktadır. Dolayısıyla Gağan'ın insanlığın doğayla olan kopukluğunu gidermek için bir köprü işlevi gördüğünü söylemek de mümkündür.

Khal u Fatık Oyununun ekolojik boyutu, toplumsal dayanışma ve kaynak paylaşımı pratikleriyle de iç içedir. Kırsal bölgelerde oyun oynanırken bütün evlerin ziyaret edilmesi, topluluğun her bir ferdinin bu geleneğe dahil edilmesini sağlamaktadır. Gültekin, kapısı çalınan her eve "Gağanınız kutlu olsun" denildiğini ve ev halkının yaşlı adamı içeri davet edip ağırladığını belirtmektedir[48]. Khal'ın Hızır rolünde görülmesi ve girdiği eve bolluk ve bereket getirdiğine inanılması, doğanın cömert bir yapıya sahip olduğuna ve bereketli olduğuna duyulan inancı yansıtmaktadır. Bu ziyaretlerde toplanan kuruyemiş ve şeker gibi yiyeceklerin, köyün en yoksul hanesine veya kutsal

47 Ali Ekber Kul, *agt.,* s. 9.

48 Ahmet Kerim Gültekin, *agm.,* s. 211.

bir mekâna götürülerek toplu şekilde pişirilip dağıtılması, gıda güvenliği ve toplumsal eşitlik açısından önemli bir geleneksel ekolojik bilgi pratiğidir.

Gağan, yöre halkındaki her bireyin birbiriyle bağ kurmasını, ihtiyaç sahiplerine yardım etmesini ve ortak bir kimlik etrafında birleşmesini sağlamaktadır. Bu, SKA 10 (Eşitsizliklerin Azaltılması) ve SKA 16 (Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar) hedefleriyle ilişkilidir. Çünkü toplumsal uyum ve adalet, sürdürülebilir bir geleceğin temelini oluşturmaktadır. Gağan geleneği bu değerleri canlı tutmaktadır. Söz konusu dayanışma pratikleri, modern toplumların karşı karşıya olduğu sosyal dışlanma ve eşitsizlik sorunlarına karşı geleneksel bir çözüm içermektedir.

4. Gağan Geleneğindeki Geleneksel Ekolojik Bilginin Sürdürülebilir Toplum Anlayışına Katkısı

Gağan geleneği, içerdiği ritüeller ve uygulamalarla, kültürel bir miras olmanın da ötesinde sürdürülebilir bir toplum inşası için önemli dersler içeren bir geleneksel ekolojik bilgi (GEB) kaynağıdır. Bu bilginin sürdürülebilir toplum anlayışına katkısı, günümüz dünyasının karşı karşıya olduğu çevre sorunlarına ve sosyal sorunlara yerel çözümler bulma potansiyelini içermektedir. Dolayısıyla Gağan geleneğinin somut olmayan kültürel miras olarak korunması ve gelecek nesillere aktarılması, sürdürülebilir bir gelecek için taşıdığı değer önem arz etmektedir. Gağan'ın toplumun sürdürülebilirliğine dair barındırdığı katkılar; doğayla uyumu, döngüsel yaşamı, kaynak yönetimini, israfın önlenmesini, toplumsal dayanışmayı, eşitliği, çevreyi/doğayı gözlemleyebilmeyi ve kültürel kimliğin korunup gelecek nesillere aktarılmasını sağlaması şeklindedir.

4.1. Doğayla Uyum ve Döngüsel Yaşam Anlayışı

Gağan geleneği, doğanın döngülerine duyulan saygı ve uyum anlayışını yansıtmaktadır. Kışın en soğuk günlerinde kutlanan bu bayram kapsamında doğanın uyuması yeni bir başlangıcın hazırlık evresi olarak görülmektedir. Bu anlayış, günümüzdeki toplumların tüketim odaklı yaşam biçimine karşı bir alternatif niteliğindedir. Gağan'ın muhtevasında yer alan ritüeller, doğanın dengelerine ayak uydurmayı, kaynakları mevsimsel döngülere göre kullanmayı ve doğanın kendini yenileme kapasitesine saygı duymayı öğretmektedir.

Aydoğdu, insan ile tabiat arasındaki ilişkinin önemine dikkat çekerek ekolojik dengenin korunmasını ahlaki bir ödev olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla "sürdürülebilirlik bu bağlamda, doğanın haklarını tanıyan, insan merkezli değil yaşam merkezli (ecocentric) bir anlayışa dayanmalıdır."[49] Doğayı

49 Mustafa Hakkı Aydoğdu, *Doğa ile Uyumlu Bir Geleceğin İzinde: İnsan, Doğa ve Geleceğin Ortak Yazgısına Dair Bir Yolculuk*. Özgür Yayınları, Gaziantep 2026, s. 3.

sömürülmesi gereken bir hammadde deposu olarak gören zihniyeti eleştiren Ağdoğdu, kurtuluşun ancak ekosistemin sınırlarına saygı duymakla mümkün olacağını belirtmektedir. Küresel çevre krizlerinin aşılması adına, "doğayla savaşmak değil, onunla uzlaşmak; geleceğini kazanmanın tek yolu budur." ifadesiyle insanın yeryüzündeki rolünü tahakkümden ortaklığa dönüştürmesi gerektiğini savunmaktadır[50]. Doğadaki döngülerle ilgili Tunceli'nin kolektif bilincindeki anlayış, ekolojinin de vurguladığı ekosistemlerin kendi kendini yenileme kapasitesine olan inancı yansıtmaktadır.

İnsanoğlunun faaliyetlerinin, davranışlarının vb. doğal döngüleri bozmaması gerektiği fikri, Gağan geleneğinin temelinde yatmaktadır. Gağan, muhtevasındaki doğaya dair ritüelleriyle insanoğlunun doğayla olan kopukluğunu gidermek için bir köprü görevi görmektedir. Dolayısıyla iklim değişikliğiyle mücadelede ve biyoçeşitliliğin korunmasında Gağan geleneğinin önemli rol oynadığı söylenebilir.

4.2. Kaynak Yönetimi ve İsrafın Önlenmesi

Gağan dönemindeki oruç ve arınma ritüelleri, kaynakların dikkatli kullanımını ve israfın önlenmesini teşvik etmektedir. Kışın zorlu koşullarında gıda tüketiminin kısıtlanması, mevcut kaynakların daha uzun süre yetmesini sağlayabilir. Bu, geleneksel ekolojik bilginin kaynak yönetimine dair düşünce tarzını göstermektedir. Modern toplumların aşırı tüketim alışkanlıklarına karşı, Gağan geleneği, ihtiyaç kadar tüketmeyi ve kaynakları gelecek nesiller için korumayı öğütlemektedir. Ayrıca, toplanan yiyeceklerin tek bir kapta pişirilerek dağıtılması, kaynakların ortak kullanılmasını ve israfın en aza indirilmesini sağlamaktadır. Bu pratikler, sürdürülebilir tüketim ve üretim kalıplarının oluşturulmasına katkıda bulunmaktadır.

Doğal kaynakların içinde bulunduğu karmaşık ve dinamik süreçler karşısında geleneksel yöntemlerin yetersiz kalması, katılımcı ve kolaboratif yaklaşımların önemini artırmaktadır. İletişim, koordinasyon ve kooperasyonun ötesinde bir süreç olan kolaborasyon, tek başına çözülemeyen karmaşık sorunlarla başa çıkma isteği ve ortak amaçlar etrafında şekillenmektedir. Bu yönüyle kolaboratif doğal kaynak yönetimi, karar üretme ve kararları uygulamada gücün, hakların ve sorumlulukların ilgi grupları arasında adilce paylaşımını temel alan bir ortaklıktır[51]. Gelecek kuşakların ihtiyaçlarını tehlikeye atmadan kalkınmayı sürdürülebilir kılmak, ancak bu tür bütüncül ve çok aktörlü

50 Mustafa Hakkı Aydoğdu, *age.*, s. 3.

51 Emel Baylan-Nilgül Karadeniz, "Doğal Kaynakların Birlikte Yönetimi: Katılımcı Planlama ve Kolaboratif Yaklaşım", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Ziraat Fakültesi Tarım Bilimleri Dergisi*, 26(4), 2016, s. 650-655.

planlama modellerinin kurumsallaşmasıyla mümkün olacaktır. Söz konusu kurumsallaşmaya Gağan geleneğindeki ritüellerde bulunan geleneksel ekolojik bilgiye dair unsurlar dahil edilebilir. Gağan geleneği çerçevesinde kaynak yönetimine, israfa karşı sergilenen geleneksel yaklaşım, günümüz dünyasının karşı karşıya olduğu gıda israfı ve kaynak tükenmesi sorunlarına yönelik çözüm yolları içermektedir. Gağan'daki yiyecek toplama ve paylaşma ritüelleri, topluluğun gıda güvenliğini sağlama ve kıtlık dönemlerinde dayanışmayı sürdürme yeteneğini de göstermektedir.

Gağan geleneğindeki kaynak yönetimi ve özellikle israfın önlenmesine dair düşünme biçimi, yerel kaynakların sürdürülebilir bir şekilde yönetilmesi için topluluk tabanlı yaklaşımların önemini vurgulamaktadır. Dolayısıyla yöre halkının geleneksel ekolojik bilgisinin günümüz sorunlarına çözüm yolları içerdiği ve bu çözüm yollarının söz konusu sorunlarla baş etmeyi rahatlıkla sağlayabileceği söylenebilir.

4.3. Toplumsal Dayanışma ve Eşitlik

Baydemir'in belirttiği üzere toplumsal dayanışma, bireylerin veya grupların, bir araya gelerek birbirleriyle iş birliği yapma, yardımlaşma ve birlikte hareket etmesidir[52]. Özellikle kriz ve afet dönemlerinde bu dayanışma bağları, zor koşullarda birey ve grupların bir araya gelerek bu zorlukların üstesinden gelebilme potansiyelini içermektedir. Toplumsal adaletin sağlanması ise ne tek başına ekonomik yeniden bölüşüme ne de tek başına kültürel tanınmaya indirgenmelidir; çünkü her iki yaklaşım da tek boyutlu kaldığı sürece politik alanı daraltır. Bu çerçevede, iki boyutlu adalet kavramı; hem sosyal eşitliğe ilişkin savunulabilir talepleri hem de farklılığın tanınmasına ilişkin savunulabilir talepleri birbiriyle bağdaştırabilmektedir[53]. Dayanışma duygumuzun en güçlü olduğu durum ise, dayanışmada bulunduğumuz insanların bizden biri olarak düşünüldüğü durumdur[54]. Bu sebeple, toplumsal bütünleşmeye ve bir arada yaşama kültürüne katkı sunan adalet temelli bir dayanışma, ortak geleceğimizin en güçlü güvencesidir. Tunceli'de bu güvence Gağan geleneği ile pekiştirilmektedir.

Gağan geleneği, toplumsal dayanışmayı ve eşitliği güçlendiren, pekiştiren yönü ile her yıl icra edilmektedir. Gültekin'in de belirttiği "Khalkek" oyunu

---

52 Recep Baydemir, "Toplumsal dayanışma". O. Küçük & B. Güngör (Ed.), *Afet ansiklopedisi* (ss. 416-419). Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2023, s. 416.

53 Hediye Dumlu, "Nancy Fraser'da Toplumsal Adalet ve Dayanışma: Tanınma Politikası ve Yeniden Bölüşüm Politikası Arasında Tamamlayıcı Bir İlişkinin Kurulması." *Temaşa Felsefe Dergisi*, (17), 2022, s. 67.

54 Oğuzhan Ekinci, Adorno, Habermas ve Rorty'de toplumsal dayanışma. İnsan & Toplum (The Journal of Humanity and Society), 8(1), 2018, s. 20.

sırasında ev ev dolaşılarak toplanan yiyeceklerin, köyün en yoksul hanesine veya kutsal bir mekâna götürülerek tek bir kapta pişirilmesi ve dağıtılması, bu dayanışmanın en belirgin örneğidir. Bu sürecin bir çeşit sosyal yardımlaşma niteliğinde olduğu ve önceliğin yoksul hanelere verildiği bilinmektedir[55]. Gelenek kapsamındaki bu uygulama, kaynakların adil bir şekilde dağılmasını sağlayarak toplumsal eşitsizlikleri azaltıp topluluğun dayanıklılığını artırmaktadır. Sürdürülebilir bir toplum, ekolojik duyarlılığa sahip olmanın yanı sıra sosyal olarak da adil ve kapsayıcı olmalıdır. Gağan geleneği, bu sosyal sürdürülebilirlik boyutunu gayet somut bir şekilde vurgulamaktadır.

Gağan geleneğindeki dayanışma ritüelleri, modern toplumların karşı karşıya olduğu sosyal dışlanma ve eşitsizlik sorunlarına karşı geleneksel çözüm yolları da içermektedir. Gağan, yöredeki bireylerin birbiriyle bağ kurmasını, ihtiyaç sahiplerine yardım etmesini ve ortak bir kimlik etrafında birleşmesini sağlamaktadır. Gağan geleneği, toplumsal değerleri canlı tutmaktadır.

4.4. Kültürel Kimliğin Korunması ve Gelecek Nesillere Aktarımı

Dünya üzerinde varlığını sürdüren her milletin kendine has bir kültürü vardır. Kültür, milletler için büyük önem arz etmektedir. Kültür, ait olduğu milletin kimliğidir. Asırlarca nesiller arasında aktarılagelen kültür ile milletler ayakta kalabilmiştir. Türk milleti de kendine has kültürü ile tarihin başlangıç dönemlerinden günümüze kadar varlığını koruyabilmiştir.

TDK Sözlük'te kültür kavramı "tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü" olarak tanımlanmıştır[56]. Bu bütünün en hayati parçası olan kültürel miras kavramı ise, Önver ve Gönüllü'nün de belirttiği üzere geçmişin hatırasını yaşatmanın ötesinde, toplumsal kimlik, bilinç ve kültürel süreklilik aktarımı açısından hayati önem taşımaktadır[57]. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu somut olmayan miras, toplulukların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak sürekli biçimde yeniden yaratılmakta ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu vermektedir[58]. Dolayısıyla, asırlardır süzülerek gelen bu değerlerin gelecek kuşakların yararına

55 Ahmet Kerim Gültekin, *agm.,* s. 211.

56 https://sozluk.gov.tr/, son erişim tarihi: 16.06.2026

57 Makbule Şiriner Önver-Günay Gönüllü, "Kültürel Miras ve Çevresel Sürdürülebilirlik: İklim Değişikliğinin Kültürel Miras Üzerindeki Etkileri", In: Atalay Şimşek, S. & Karhan, G. (eds.), *Sosyal Bilimlerde Güncel Paradigmalar ve Uygulama Pratikleri*. Özgür Yayınları, Gaziantep 2025, s.1.

58 Selma Güleç-Ali Yalçın, "Kültürel Mirasın Aktarılmasında Yerel Kültürel Unsurların Rolü", *İzmir Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 2025, s. 45.

en az kayıpla korunması, yerel olduğu kadar küresel ölçekte de çözülmesi gereken temel bir meseledir. Önver ve Gönüllü'ye göre, konuya ilişkin küresel değerlendirme eksikliği, sınırlı bilimsel kanıtlar ve yasal çerçevelerin yetersizliği, koruma çalışmalarını yavaşlatmaktadır[59]. Sonuç itibarıyla insanlığın ortak mirasının sürdürülebilirliği, küreselleşmenin getirdiği tek tipleşme riskine karşı toplumsal aidiyetin ve küresel kültürel çeşitliliğin korunması adına ahlaki ve etik bir zorunluluktur. Gağan geleneğine dair yapılan bu çalışmanın amaçlarından biri de bu anlayışa hizmet etmektir.

Gağan geleneği, Tunceli halkının kültürel kimliğinin önemli bir parçasıdır. Bu geleneğin yaşatılması, yöre halkının geçmişle olan bağını güçlendirmekte ve gelecek nesillere aktarılacak değerleri temsil etmektedir. BM SKA 11.4 hedefi doğrultusunda, kültürel mirasın korunması, sürdürülebilir kalkınmanın önem arz eden bir parçasıdır. Gağan geleneği, muhtevasında barındırdığı geleneksel ekolojik bilgi ve sürdürülebilir yaşam pratikleriyle, bu hedefe ulaşmada önemli bir araç olabilir. Geleneğin korunması, doğayla uyumlu bir yaşam felsefesinin gelecek nesillere aktarılması anlamına da gelmektedir. Bu, sürdürülebilir bir toplum oluşturabilmek için hayati bir önem arz etmektedir. Gağan gibi gelenekler, genç nesillerin kendi kültürel kökleriyle bağlantı kurmasını ve bu bilgiyi gündelik yaşamlarında benimsemelerini sağlamaktadır. Dolayısıyla Gağan'ın kültürel çeşitliliğin korunması ve gelecek nesillere aktarılması için canlı bir model olduğu söylenebilir.

Sonuç

Tunceli'de yaşatılan ve eski yılın uğurlanıp yeni yılın karşılandığı Gağan geleneği, geleneksel ekolojik bilgi (GEB) barındıran ve sürdürülebilir toplum inşası için değerli dersler içeren bir kültürel mirastır. Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SKA) 11.4 hedefi doğrultusunda, bu tür kültürel miras öğelerinin korunması ve yaşatılması hem geçmişe saygı duymayı hem de geleceğin nasıl şekillendirileceğine dair yol haritalarını öğrenmeyi mümkün kılmaktadır. Gağan geleneği; doğayla uyum, döngüsel yaşam anlayışı, kaynak yönetimi, israfın önlenmesi, toplumsal dayanışma, eşitlik, çevre gözlemi ve adaptasyon gibi sürdürülebilirlik ilkelerini somut pratiklerle hayata geçirmektedir.

Çalışmada, Gağan geleneğinin içerdiği ekolojik bilgi unsurlarının günümüz dünyasının karşı karşıya olduğu çevre sorunlarına ve sosyal sorunlara yerel çözümler bulma potansiyeli değerlendirilmiştir. Oruç ve arınma ritüelleri kaynakların dikkatli kullanımını, canlanma ve bereket ritüelleri doğanın döngüsüne olan inancı ve saygıyı yansıtmaktadır. Yiyecek toplama ve topluca

59 Makbule Şiriner Önver-Günay Gönüllü, *age*., s.1.

yemek yeme ritüelleri, toplumsal dayanışmayı ve eşitliği pekiştirmekte; ağaç dalı yakma ve kül dökme uygulamaları doğadan alınanların tekrar doğaya geri verilmesi prensibini göstermektedir. Talih ve kısmet arayışı ritüelleri ise çevreye dair gözlem ve adaptasyon yeteneğini vurgulamaktadır. Ayrıca Gağan geleneğinin sürdürülebilir toplum perspektifiyle değerlendirilmesi, geleneksel ekolojik bilginin modern bilimsel yaklaşımlarla entegre edilmesinin önemini göstermektedir. Bu entegrasyonun/kesişimin daha bütüncül, etkili ve yerel bağlama uygun çevre yönetimi stratejileri geliştirmek için bir fırsat olduğu söylenebilir. Ayrıca, Gağan gibi kültürel miras öğelerinin korunması, yerel toplulukların kültürel kimliklerini sürdürmelerine, doğayla olan manevi bağlarını güçlendirmelerine ve sürdürülebilirlik çabalarına katılmalarını teşvik etmelerine de yardımcı olabilir. Gağan geleneğindeki geleneksel ekolojik bilginin modern bilimle birleştirilmesi; iklim değişikliğiyle mücadele, biyoçeşitliliğin korunması ve doğal kaynakların sürdürülebilir yönetimi gibi sorunlara yenilikçi ve yerel çözüm yolları üretebilir. Bu da kültürel çeşitliliğin korunması ve sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşılması için yeni yollar açabilir.

Sonuç itibarıyla Tunceli'deki Gağan geleneği, sürdürülebilir bir gelecek için ilham verici bir model arz etmektedir. Bu geleneğin somut olmayan kültürel miras olarak korunması, belgelenmesi ve gelecek nesillere aktarılması, Tunceli'nin kültürel zenginliğini korumakla beraber küresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşmada yerel bilginin gücünü de gösterecektir. Gağan'ın içerdiği dersler, doğayla uyumlu, adil ve dayanıklı bir toplum inşa etme yolunda topluma rehberlik etmeye devam etmelidir.

Kaynaklar

Aydoğdu, Mustafa Hakkı, *Doğa ile Uyumlu Bir Geleceğin İzinde: İnsan, Doğa ve Geleceğin Ortak Yazgısına Dair Bir Yolculuk,* Özgür Yayınları, Gaziantep 2026.

Bang-Andreasen, Toke, vd., "Application of Wood Ash Leads to Strong Vertical Gradients in Soil pH Changing Prokaryotic Community Structure in Forest Top Soil", *Scientific Reports,* 11(1), 2021, 1-11.

Baydemir, Recep, "Toplumsal dayanışma", O. Küçük & B. Güngör (Ed.), *Afet ansiklopedisi*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2023.

Baylan, Emel-Karadeniz, Nilgül, "Doğal Kaynakların Birlikte Yönetimi: Katılımcı Planlama ve Kolaboratif Yaklaşım", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Ziraat Fakültesi Tarım Bilimleri Dergisi*, 26(4), 2016, s. 648-661.

Berkes, Fikret, *Sacred ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Taylor & Francis, 1999.

Çem, Munzur, *Dêrsim Merkezli Kürt Aleviliği*. Vate Yayınevi, İstanbul 2011.

Çepel, Necmettin, *Genel Ekoloji*. İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Yayınları, İstanbul 1983.

Dumlu, Hediye, "Nancy Fraser'da Toplumsal Adalet ve Dayanışma: Tanınma Politikası ve Yeniden Bölüşüm Politikası Arasında Tamamlayıcı Bir İlişkinin Kurulması", *Temaşa Felsefe Dergisi*, (17), 2022, s. 63-77.

Dodson, Stanley I., *Ecology*, Oxford University Press, 1998.

Ekinci, Oğuzhan, Adorno, Habermas ve Rorty'de Toplumsal Dayanışma, *İnsan & Toplum (The Journal of Humanity and Society),* 8(1), 2018, s. 1-36.

Gezik, Erdal, "Hızır, Kara Çarşamba ve Hawtemal/Heftemal - Bir Takvimin Analizi", *Kurdish Alevis and the Case of Dersim: Historical and Contemporary Insights*, 2019, s. 1-15.

Güleç, Selma-Yalçın, Ali, "Kültürel Mirasın Aktarılmasında Yerel Kültürel Unsurların Rolü", *İzmir Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 2025, s. 44-58.

Gültekin, Ahmet Kerim, "Tunceli Yöresinde Gağan Kutlamaları ve Khalkek Oyunu", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* (89), 2019, s. 205-220.

Gültekin, Ahmet Kerim, Gağan (1), *Alevi Ansiklopedisi*, (ISIL: DE-4607), 2025.

Hofmann, Tessa, Gağan (2), *Alevi Ansiklopedisi*, (ISIL: DE-4607), 2025.

Kaval, Yılmaz, "Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamında Tunceli'de Mevsimsel Geçiş Ritüellerinin Korunması ve Sürdürülebilirliği", *Turkish Studies-Language and Literature*, 20(Ö1), 2025, s. 637-654.

Komşul, Yasemin Kübra Nur, *Dersim Aleviliğinde Gağan Geleneği ve Haberlerde Temsili*, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin 2025.

Knight, Clifford B., *Basic Concepts of Ecology*, The Macmillan Co, 1965.

Kormondy, Edward J., *Concepts of Ecology*, Prentice-Hall Int, 1969.

Kul, Ali Ekber, *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkê Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi*, Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015.

Orhan Sevgi. "Ecology Teriminin Türkçe Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme". *Avrasya Terim Dergisi*, 3(1), 2015, s. 27–46.

Şiriner Önver, Makbule-Gönüllü, Günay, "Kültürel Miras ve Çevresel Sürdürülebilirlik: İklim Değişikliğinin Kültürel Miras Üzerindeki Etkileri", In: Atalay Şimşek, S. & Karhan, G. (eds.), *Sosyal Bilimlerde Güncel Paradigmalar ve Uygulama Pratikler,* Özgür Yayınları, Gaziantep 2025.

Türker, Ali-Çelik, İsa, "Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarının Turistik Ürün Olarak Geliştirilmesine Yönelik Alternatif Öneriler", Yeni Fikir Dergisi, 5(12), 2014, s. 80-90.

Yılmaz, Seyide, *Kömür Külünün Toprakların Kimyasal Özelliklerine ve Bitki Gelişimine Etkisi*, Namık Kemal Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tekirdağ 2015.

Yücel Batmaz, Nazlı-Biçici, Gülhanım, "Türkiye'de Somut Kültürel Mirasın Korunması Üzerine Bir Alan Araştırması: Kırıkkale-Delice Örneği", *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, 4(1), 2021, s. 97-110.

Yürür, Gülkızılca, "Dersim Alevi Toplumunda Bir Geçiş Ritüeli Örneği ve Bir Karnaval Oyunu: Gağan ve Khalık u Fatık", 2015.

https://turkiye.un.org/tr, son erişim tarihi: 29.05.2026

https://www.unesco.org.tr/Pages/181/177/, son erişim tarihi: 27.05.2026

https://sozluk.gov.tr/, son erişim tarihi: 16.06.2026

Bölüm 12

Gağan / Gağand Geleneği İçinde Khalık ve Fatık Oyununun İcrasında Kentleşmenin Etkisi ve Oyundaki Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Dönüşümü

Sibel Taş[1]

Giriş

Doğu Anadolu'nun Tunceli, Erzincan, Elazığ, Bingöl, Erzurum, Muş, Sivas gibi Alevi ve Kürt-Zaza kültürünün baskın olduğu yerlerde hayat bulan ve bereketi, yenilenmeyi, dayanışmayı içeren bir dizi ritüeli kapsayan Gağan / Gağand geleneği, yeni yılı karşılama törenlerinin ilk halkasıdır. Sözlü anlatımlara göre, 1960'lara kadar bütün parçalarıyla toplum içinde canlı tutulan Gağan(d)[2] geleneği, üretim ilişkilerinin toprak merkezli olmaktan hızla çıkması ve kentleşmeyle birlikte, 1970'lerde zayıflamaya başlamış ve devamında sönümlenmeye yüz tutmuştur. Bu gelenek, 2010'lu yılların ikinci yarısından sonra kültürel bir kimlik ögesi olarak diasporada ve Dersim/Tunceli kültürel coğrafyasında yeniden temsil bulmaya başlamıştır. Bu çalışmanın amacı, özünde mevsimsel döngüyü kutsayan bir ritüeller dizisi olan Gağan(d)ın önemli bir parçası olan seyirlik oyunun kentleşme ve göç süreçleri sonucunda hem köken coğrafyasında hem de diasporada evrildiği yeni temsil biçimlerine odaklanarak oyundaki cinsiyet rollerinin nasıl yeniden kurgulanıp üretildiğini ortaya koymaya çabalamaktır. Çalışma, bu yönleriyle Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları içerisinde yer alan toplumsal cinsiyet eşitliği (SKA 5) ve kültürel mirasın korunmasını içeren sürdürülebilir şehirler ve topluluklar (SKA 11) hedefleriyle ilişkilendirilebilir.

1 Dr. Öğr. Gör., Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tunceli/Türkiye, sibeltas@munzur.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-5227-3110.

2 Makale boyunca Gağan /Gağand biçiminde ikili kullanım yerine Gağan(d) biçimi tercih edilmiştir.

???

1. Anadolu'da Mevsimsel Döngü Ritüelleri ve Gağan(d) Geleneği

Anadolu'da yaygın olan Saya kutluğu gibi bereket ritüelleri ve Mart dokuzu gibi baharı karşılama törenleri; ölme-dirilme, ak-kara karşıtlığı ve kız kaçırma motifleri etrafında şekillenerek bitkilerin yeşermesi ve hayvanların üreme periyotları ile ilişkilendirilen mevsim döngülerini ritüel düzlemde temsil eder. Bu törenler ve ritüeller, halk takvimiyle 13 gün farklılık gösteren miladi takvimde 21 Mart ilkbahar ekinoksuna karşılık gelir. Gağan(d), benzer içerikte olmakla birlikte Dersim kültürel coğrafyasında kış aylarından bahar aylarına doğru bir dizi halinde işleyen ve geleneksel hafızada Hızır, Kara Çarşamba, Heftemal olarak adlandırılan yeni yılı karşılama törenleri dizisinin ilki, Kemal Kahraman'ın ifadesiyle "üç aylık bir periyodu kapsayan yeni yıl ritüelleri içinde başlangıcın başlangıcı"dır[3].

Dersim/Tunceli'de Gağan(d) geleneğinin çeşitli periyotları halk arasında uygulanışına göre küçük zamansal farklılıklar taşısa da ritüeller dizisinin dayandığı temel noktayı güneş döngüsü içinde yılın en uzun gecesinin yaşandığı 21 Aralık ve sonrasındaki üç gün oluşturur. Güneşin kuzey yarım kürede zamansal yükselişe geçtiği bu tarih, pek çok kültürde kozmik bir eşik olarak değerlendirilmiş ve bir yıllık döngünün güneş lehine işlemeye başladığı ve dolayısıyla geleneksel takvimde kutsallık atfedilen bir zaman dilimi olarak kabul edilir. Dersim/Tunceli kültür coğrafyasında ise bu periyot, 13/14 Aralık'ta başlayarak ocak ayının ilk haftasını kapsayacak bir zaman aralığına yayılabilir. Bu süre, ritüellerin bir ay boyunca aynı topluluk tarafından uygulandığı anlamına gelmez. Üç günlük ritüel periyotları, Dersim/Tunceli kültür coğrafyasında yer alan farklı inançtaki topluluklar arasında zamansal olarak paylaşılmıştır. Ali Doğan, bunun nedenini şu sözlerle ifade eder: "Gağan(d) dört haftadır. üç hafta diğer milletlerin (Sünnilerin, Süryanilerin, Ermenilerin vb), son hafta ise bizimdir [Alevilerindir]. *Ser sala nu yê*[4]. Yeni yıldır"[5].

2. Gağan(d) Geleneği İçinde *Khalık* ve *Fatık* Oyunu

Gağan(d), "oruç, arınma, canlandırma, yiyecek toplama, topluca yeme ve kutlama, kısmet arayışı, ağaç dalı yakma kül dökme"[6] gibi çeşitli ritüel pratikleri içerir ve bu anlamda çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle uygulamalar dizisi hem geçmiş yılı uğurlamaya hem de gelmekte olan yılı karşılayıp kutsamaya yöneliktir. Geçmiş yıl, kültürel bellekte *eski padişah*

3 https://www.youtube.com/watch?v=Z2SKYUtH070. son erişim tarihi: 17 Mart 2026.

4 Kürtçe olan bu cümle, Türkçede "Yeni yıldır." anlamına gelir.

5 https://www.youtube.com/watch?v=nH8dQIWF5qY&t=44s. Erişim tarihi: 25. 05. 2026.

6 Ali Ekber Kul, *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkê Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Kadir Has Üniversitesi, İstanbul, 2015, s. 6.

olarak adlandırılırken yeni yıl gelmekte olan zamanın tahtına oturacak *yeni padişah* isminde temsil bulur. Metin And, mevsimsel döngü ritüellerinin *Kenosis* (Boşalma) ve *Plerosis* (Doldurma)[7] olmak üzere iki temel evreden oluştuğunu ifade eder. Bu ikilikten bakıldığında Aralık ayının son haftasında salı günü başlayıp perşembe gecesine dek süren Gağan(d)da hane, ahır, sokak temizliği, bireysel arınmanın parçası olarak banyo yapılması ve oruç tutulması gibi eylemler, *Kenosis* evresini oluşturur. Eski zamanın geride bırakılmasını ve yeni döngüye hazırlanmayı hedefleyen bu ritüeller, bireyin ve yaşam alanının ritüel zamanda arınmasına yöneliktir. Oruç ise bolluk ve bereket ritüellerinde sıkça görüldüğü üzere canlılığın sonunu, yoksunluğu, çileyi, yoksun kalmayı, bedeni sınamayı, sıkıntıyı ve sembolik ölümü temsil eder.

Çeşmeden getirilen suyun hane halkına içirilmesi, bu suyun eve ve ahıra serpiştirilmesi gibi arınma hedefli uygulamalar da bu sürecin tamamlayıcı pratikleridir. Böylece geçmekte olan dönemden ayrılış teyit edilir ve canlanmayı simgeleyen *plerosis* evresine geçişin zemini hazırlanır. *Plerosis*; yiyecek toplama, topluca pişirme ve birlikte yeme, buğday kaynatma ve elde edilen ediğin canlılara dağıtılması, edik tanelerinden yapılan dizilerin bereket amaçlı ahıra ve eve asılması gibi pratikleri kapsar. Bir diğer önemli parça, geleneğin içerdiği dramatik yöndür.

Tarımsal ritim ve tabiatın döngüsü, Antik Yunan, Yakın Doğu, Uzak Doğu ve Avrupa'da mevsimsel eşiklerde ölüm ve yeniden diriliş motifi olarak dramatik temsillere dönüşür[8]. Bitkilerin yeşerip canlanarak verim dönemine ulaşması ve ardından kuruyup yok olması ise, sevdiklerini kaybeden tanrıçaların onları arayışlarını konu edinen mitolojik anlatılarda karşılık bulmuş ve kayıp-arayış-yeniden bulma döngüsü ile mevsimsel döngü arasında sembolik bir ilişki kurulmuştur.[9] Bu inanış, Osiris, Attis, Thammuz, Adonis, Dianizios, Demeter mitlerinde işlenerek taklit yoluyla dramatik yapıyı doğurmuştur.

Gağan(d) ayının içerdiği ritüeller dizisi içinde bulunan canlandırma, Dersim/Tunceli yöresinde *Khal Gağan*, *Khal Kundur*, *Khalkek*, *Khalık-Fatık*, *Alık-Fatık* gibi isimlerle bilinir ve Anadolu köy seyirlik oyunlarının hemen tamamında görülen ak-kara, ölme dirilme, kız kaçırma motiflerini içerir. Metin And, *Dianisyos ve Anadolu Köylüsü* (1962) başlıklı kitabında Gağan(d) ritüelini Anadolu'da "ölme ve dirilme" aksiyonları ile sembolize edilen bereket ve

---

7 Metin And, *Dionisos ve Anadolu Köylüsü*, Elif Yayınları, İstanbul 1968, s. 5.

8 Sevda Şener, *İnsanı Geçitlerde Sınayan Sanat Dram Sanatı*, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul 2011, s. 9-12.

9 Mısır'da Tanrıça Isıs, kaybolan eşi ve kardeşi Osiris'in peşine düşer. Antik Yunan'da Tanrıça Demeter, kaybolan kızı Persephone'yi arar. Anadolu'da Tanrıça Kibele kaybolan sevgilisi Attis'i bulmaya çabalar. Yine Antik Yunan'da Tanrıça Afrodit, Adonis'in ölümü üzerine yas sürecine girer.

canlanma amaçlı göstermelik oyunlar içerisinde sayarak "Doğu illerinde rumî aralık ayında Kalkağan şenliği gecesinde oynanan Kalkağan Oyunu" olarak tanıtır. (And, 1962: 53). Fakat bu eserde, oyunla ilgili verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. İçerdiği sembol dille beraber oyunun Gağan(d) ritüelleri dizisi içindeki zamansal fonksiyonu da önemlidir. Bu üç günlük ritüeller dizisinde *Kenosist*en ve *Plerosis*e geçiş, bu canlandırmayla inşa edilir. Canlandırma, sembol dünyasının kurgulanışı itibarıyla geçmiş zaman ve gelecek zaman, zahir dünya ile batın dünya, materyal çevre ve sembolik düzlem arasında, dram sanatının var oluşu gereği liminal bir niteliktedir. Bu liminallik kılık değiştirme, maskeleme, taklit etme gibi dramatik yapılar aracılığıyla kurulur.

Hareket ağırlıklı *Khal Gağan* ya da *Khalık Fatık* oyununda sahne; köy sokakları, evleri ve meydanıdır. Oyuncular ise köy halkından seçilen üç genç erkektir. Oyun, *Khalkek/Khalık/Khal, Fatık* ve Arap olmak üzere üç temel tip ve bu üç tipin hem kendi aralarında hem de seyirciyle geliştirdikleri çatışmalı ilişkinin sonucunda ortaya çıkan aksiyon etrafında şekillenir. Yaşlı bir adamın temsili olan *Khal*, geçmekte olan yılı temsil eder. Yaşlı *Khal*'ın genç karısı olan *Fatık*; üremeyi, dünyevi olanı, bereketi, canlılığı, son tahlilde dünyanın kendisini temsil eder. Bu yönüyle ana tanrıça kültleriyle ilişkili bir imajdır. Oyunun, kalıntı biçiminde de olsa ana tanrıça kültünü içeriyor olması, eski çağlarda "Yakın Doğu, Girit, Ege ve Ön Asya'da doğum, üreme, insanların ve hayvanların çoğalması, ölüm ve kalım gibi yaşamın sürekliliğine dair temel anlamlar içeren ve yaşamı taşıyıp dağıtan ana tanrıça tapınımının yaygınlığı ve bu coğrafyaların ana tanrıça heykelleri ile dolu oluşu göz önüne alındığında[10] kültürel bellekteki devamlılığı anlaşılabilir. Ayrıca kadının verimlilik açısından toprakla özdeşleştirilmesi, "toprak-ana, insani ve tarımsal üretkenlik, kadının kutsallığı simgeciliklerinin ve tapınılarının ancak tarımın icadıyla gelişebildikleri"[11] düşünüldüğünde insanlığın tarımsal üretime geçtiği en eski coğrafyalardan olan Mezopotamya ve Anadolu'nun eski inanç biçimlerinin izlerinin sembolik düzeyde folklorik ritüellerde işlendiği anlaşılabilir. Oyununda *Fatık* figürünün elinde, eğirmekte olduğu bir iğ vardır. İğ örme eylemi, *Fatık*'ta ifadesini bulan üretme ve yenilenebilme gücünün yaşamı yönlendirmesi, kaderin örülmesi; Mezopotamya ve Antik Yunan mitolojilerinde tanrıçalarla özdeş doğurganlık ve üretkenlik içeren arkaik bir semboldür.

Anadolu'daki bereket törenleri kalıntısı köy seyirlik oyunlarında yaygın olan ve "Arap" olarak isimlendirilen oyundaki üçüncü figür, *Khalık* ve *Fatık* oyununda *koçeg* olarak isimlendirilir ve *koçeg*, yöredeki geleneksel inanç ağı

10 Metin And, *age.*, s.8.

11 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları, Ankara 1991, s. XV.

ve pratikleri içinde, taliplerini ziyaret eden pirin yanındaki yardımcıdır[12]. *Koçeg*in oyundaki görevi de köyün genç erkeklerinin sataştıkları ve kaçırmaya kalkıştıkları *Khal*'ın genç ve güzel karısı *Fatık*'ı elindeki sopa ile savunmak ve *Khal*'a yardımcı olabilmektir. And, Anadolu'da, Anadolu'ya yakın coğrafyalarda ve Avrupa'da köy seyirlik oyunlarında sıklıkla görülen bu figürün temsil ettiği anlamı şöyle yorumlar:

> "… ister demirci olsun ister baca temizleyicisi ister soytarı, ister şeytan, ister Mağribi veya Mağribi kralı olsun, bunun kişiliğinde bolluk görüntüsü veya cini bulunmuştur. Bir başka kurama göre yüzü karaya boyanma, bitkisel gelişme cininin göze görünmezlik özelliğinin ifadesidir. Bir başka kurama göre yüzün karaya boyanması ateşte canlılık gösteren cinin küller yoluyla doğrudan doğruya değinmesi içindir"[13].

Kemal Kahraman, yüzü ocak isiyle karartılmış bu figürün "yıldızı batında doğan fakat kendisi henüz zahirde görünmeyen yeni yılı temsil ettiğini, bu figürün 21 Mart'ta sultan olarak tahta oturacağı"nı[14] ifade eder. *Koçeg* ya da yaygın olarak bilinen adıyla Arap, aynı zamanda oyunda ak-kara çatışmasının denge unsurudur.

Nurhan Karadağ, kuzunun anne karnında yüz günlük olduğu ve tüylendiği dönemde yapılan saya gezme ya da çoban bayramı olarak bilinen kutlamalarda, Arap'ın temsil ettiği anlamı şöyle ifade eder: "Arap bu haliyle kışı simgeler ama yeşerecek olan bahardır yeni gelecek olandır, bir anlamda bereketin ve yeninin tohumudur"[15]. Arap'a dair yapılan bu üç yorumun ortak özelliği, henüz görünürlük kazanmamış fakat belirmeye başlamış yaşamı, bereketi, yenilenmeyi temsil eden bir eşik varlık oluşudur.

3. *Khalık* ve *Fatık* Oyununun Gösterim Yapısı

Tiplerin sembolik nitelikleri ve anlamları, bu sembol ve anlamların köy seyirlik oyununun dramatik yapısı içinde nasıl temsil edildiği sorusunu beraberinde getirir. Bu temsil biçimleri, oyunun göstergebilimsel unsurları üzerinden okunabilir. Martin Eslin, dram sanatının göstergelerini "çerçeve", "oyuncu", "görsellik ve tasarım", "sözcükler", "müzik ve ses" başlıkları altında sınıflandırılır[16] *Khalık ve Fatık* oyununun göstergelerinde çerçeve, köy meydanı ve sokaklarıdır. Oyunun seyircisi ve yer yer katılımcılarını oluşturan köy

---

12 Kul, *agt*., s. 27.

13 And, *age*., s. 42-43.

14 https://www.youtube.com/watch?v=Z2SKYUtH070. son erişim tarihi: 18.05.2026.

15 Karadağ, *agm*., 1995, s.67.

16 Eslin'den *akt*. Sağlam, "Halk Tiyatrosunda Göstergelerin Dönüşümü", *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, *25*(25), 2008, s. 9.

halkı bu ritüel içerikli oyunun genel hatlarıyla ilerleme rotasını bilmekte ve içerdiği sembolik ögeleri tanımaktadır. Oyuncular ise kılık değiştirmiş üç genç erkektir. Görsellik ve tasarım için elde bulunan eşyalar ve yakınların kıyafetleri kullanılır. Boya olarak ocak isi, un; aksesuar üretimi için yün, pamuk, kumaş ve keçe parçaları; iğ ve sopa gibi kolayca bulunabilecek malzemeler yeterlidir. Sopa, bütün bu nesneler arasında "toprağı kazma, hayvanları gütme, dövme, gibi eylemlerde araç olarak kullanıldığı gibi fallik öge olarak da kullanılır"[17]. Oyun esnasında elinde sopası olan karakter, *Khalık*'tır ve bu sopayla hem kendisini hem de sürekli taciz altında olan karısı *Fatık*'ı korumaya çalışır. *Khalık*'ın makyajı ve kostümü, keçi kılından ya da farklı malzemeden yapılan bir takma sakal, eline verilen uzunca bir değnek, eprimiş kıyafetler ve kimi zaman kamburluğu simgelemek için sırta yerleştirilen bir yastıktan ibarettir. *Fatık* ise renkli elbiseler giyinerek yüzünü bir yazma yardımıyla gözlerine kadar kapatır. Bu sarınma biçimi, kadın kılığına girmiş erkeğin tanınmamasını sağlar. Arap'ın ya da yöredeki isimlendirilişiyle *koçeg*in yüzü, ocak ya da soba isi kullanılarak karartılmıştır. Bu figürlerin tamamının kostümü ve makyajı doğa ile uyumlu ve abartısızdır.

Ritüel karakteri baskın bu oyunda törensel yön ağır basar ve "törenselde *eylem* (dromenon) sözden (muthos) daha önemlidir." (James'ten akt. And, 1962:11). Bu nedenle oyun süresince hareket oldukça yoğundur ve söz yok denecek kadar azdır. Köyün içinde mevcut olan çalgılar ya da bunların taklitleriyle oyuna müzikal bir boyut kazandırılır. Gelenekte, bir köy evinde kılık değiştirerek performansa hazırlanan oyuncular, bu evden dışarıya adım attıklarında sahnededirler ve köy halkından oluşan seyirciler, *Khal*ık'ın genç eşi *Fatık*'a sataşarak, onu kaçırmaya yeltenirler. Böylece oyunun bir parçası olurlar. Sahnenin izleyiciyi ve oyuncuyu ayıran profesyonel bir sahne olmaması, bu ritüel- oyunun gerektirdiği gibi seyreden ve oyuncu arasındaki etkileşime ve geçişkenliğe izin verir. Bu aksiyon, sadece köyün erkekleri için geçerlidir. Kadınlar seyirci olmayı sürdürürler. Gösteri grubu ve onların arkasına takılan insanlar, yiyecek toplamak için kapı kapı gezerler. Evin üretiminden, yiyeceklerin kullanılma biçiminden ve depolanmasından sorumlu olan kadın çağrılır ve "Gağanımızı almaya geldik" denilerek ondan yiyecek istenir. Un, yağ, ceviz ve kuru meyvelerden ibaret olan bu yiyeceklerin toplanması, pişirilmesi ve topluca yenmesi eylemleri, birer ritüelistik parçadır.

4. Oyunun Geleneksel İcrasında Toplumsal Cinsiyet Rolleri

Ritüel içinde kadın, sahnenin dışında ve ev içi sorumluluk alanındadır. Bu biçimiyle ritüel geleneksel yaşam biçiminin kadına uygun gördüğü cinsiyet

17 Sağlam, *agm*., s. 17.

rollerini ve davranış kalıplarını pekiştirir. Anadolu'daki köy seyirlik oyunlarında performans çoğu zaman cinsiyet temelinde örgütlenir. Nurhan Karadağ, bu oyunlardaki kadın ve erkeklere ait performans alanlarını şöyle açıklar: "Genellikle bütün yörelerde karşı cinsin rollerini de aynı cins oynar (erkeklerin çıkardığı oyunda erkekler kadınları; kadınların çıkardığı oyunlarda kadınlar erkekleri)"[18]. Köy meydanlarında ve kamuya açık alanlarda oynanan köy seyirlik oyunları, kadınların oyuncu olarak sahnede varlık göstermelerine kapalıdır.

Ayşe Yıldırım, Antik Yunan, Japon Kabuki ve Geleneksel Türk Tiyatrosunda kadınların sahneden uzak tutulduğunu, Avrupa'da kadınların sahnede varlık göstermesinin yer yer 17. yüzyılı bulduğunu, keza Doğu'da da kadının sahnede belirmeye başlamasının bu dönemde gerçekleştiğini, Türklerde ise bunun Cumhuriyet'le mümkün hale geldiğini belirterek geleneksel Türk tiyatrosundaki zenne, köçek gibi performansların erkeklerin kadın rollerini üstlenmeleriyle icra edildiğini söylemiş ve bu durumu "Her ne kadar gerekçeleri dönemsel olarak ve aynı zamanda kültürden kültüre farklılaşmış olsa da performans sergileme, erkek mesleği olarak kabul görmüştür." diyerek açıklar. Bunun nedenini dinî ve ahlaki baskılara, toplumsal cinsiyet ayrımına ve geleneksel toplumun erkek egemen yapısına bağlar[19].

William R. Bascom, folklorun dört temel işlevini şöyle sıralar: Topluluğa bir çeşit kaçış ve psikolojik rahatlama imkânı yaratan bir eğlence kaynağı olduğunu, toplumun sosyal kurumlarının, gelenek ve törelerinin işleyişini pekiştirdiğini, eğitim işlevini üstlendiğini ve kültürel düzenin sürdürülmesine hizmet ettiğini ve kişisel ve toplumsal baskılardan sıyrılma işlevi taşıdığını söyler[20]. Bu çerçeveden bakıldığında, köy seyirlik oyunlarının cinsiyet rolleri dahil olmak üzere geleneksel yapıları pekiştirme işlevi taşıdığı görülür. Öte yandan, gündelik hayatta sosyal yapı işleyişinde izin verilmeyen ve tepki çeken kılık değiştirmeler, kaba mizah ve hareketler, dramın liminal alanında hayat bulur ve yargılanmaz. Ritüel içerikli *Khalık ve Fatık* oyununda erkek oyuncunun kadın kılığına girmesi, bütün köy seyirlik oyunlarında karşılaşılan ve kısa süreliğine toplumsal cinsiyet rollerinin tersyüz edildiği bir gösterim alanıdır. Bascom'un sınıflandırdığı folklorun işlevleri içerisinde toplumun sosyal kurumlarını, geleneklerin işleyişini pekiştirme ve -kısa süreliğine de olsa- kadın kılığına giren erkeğin dramanın liminal dünyasında toplumsal

---

18 Karadağ, *age.*, s.14.

19 Ayşe Yıldırım, Geleneksel Performans ve Cross-dressing: Maşalama Oyunları. (Ed. İbrahim Arslan ve Yusuf Bozgeyik). *Sosyal Bilimler Alanında Akademik Araştırma ve Değerlendirmeler*, 2024, s. 159–162.

20 William Richard Bascom, "Four Functions of Folklore", *The Journal of American Folklore, 67*(266), 1954, s. 35- 41.

cinsiyet rolüne aykırı davranması, folklorun toplumsal baskılardan sıyrılma imkânı vermesi ve eğlenceye alan açmasıyla iç içedir fakat bu seyirlik oyun bağlamında düşünüldüğünde kadın kılığına girdiği için tiyatronun gerçekliği değiştirebilen gücünden faydalanan ve toplumun cinsiyet rolü dayatmasından bir an için sıyrılan, yine erkektir.

5. Kent ve Diasporada Gağan(d) Geleneğinin Yeniden Temsili

2010'lu yılların ikinci yarısında kent merkezinde görünürlük kazanmaya ve popülerleşmeye başlayan *Khalık* ve *Fatık* gibi karma seyirciye hitap eden bir köy seyirlik oyunundaki cinsiyet tabusu kalkmış ve kadınlar dramatik kurgunun icrasında aktif performans özneleri olarak yer almaya başlamışlardır. Bu değişimin içeriğinden önce Gağan(d) geleneğinin kültürel ve kimliksel bir unsur olarak Avrupa'daki diasporik topluluk içinde ve Dersim/Tunceli kent merkezindeki yeniden canlanma sürecini ele almak gerekir.

Gağan(d) geleneğinin temsiliyetini, topluluğa ve seyirciye hitap eden yapısının yarattığı cazibe nedeniyle *Khalık* ve *Fatık* oyunu üstlenmiştir. Canlandırma, yiyecek toplama ve ardından topluca yemek yeme içeren bu kısım, arınma ve oruç tutma gibi bireysel olan, aile içinde gerçekleştirilen ve içe dönük ritüellerden farklı olarak toplu şekilde eylem gerektirir ve dışa dönüktür. Dram sanatının enerjisiyle topluluğu bir arada tutar, eğlendirir ve kolektiviteyi doğrudan yaşatır.

Gağan(d) geleneğiyle ilgili kültürel bellek arkeolojisinin ilk adımlarını atan önemli isimler arasında müzisyen kimlikleriyle tanındıkları kadar halk kültürü alanında yaptıkları önemli çalışmalarıyla tanınan Metin ve Kemal Kahraman kardeşleri anmak gerekir. Dersim/Tunceli kültürel hafızasına yönelik uzun soluklu çalışmalarıyla ve derlemeleriyle bilinen Metin ve Kemal Kahraman, kültürel bellekte canlılığını korumasına rağmen pratikte ölmeye yüz tutmuş Gağan(d) geleneğinin önemli bir parçası olan *Khalık* ve *Fatık* oyununun yeniden hayat bulmasında ciddi çabalar göstermişlerdir. Oyunun köy ve kasaba meydanlarında hayat bulabilmesinin ve kültürel köklerle ilişkilenmenin zemini yaratmışlardır. Metin Kahraman, 2008'de "Khal Gağan: Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Dersim Geleneği" başlıklı kısa bir yazı kaleme alarak ana hatlarıyla geleneği tanıtmıştır. Geleneği hatırlatma niyetiyle kaleme alınan bu metin Alevi yapılanmalarına ait medya platformlarında ilgiyle karşılanarak yerel basında sıklıkla paylaşılmıştır.

Metin ve Kemal Kahraman, 2000'li yılların sonundan beri Tunceli'nin çeşitli köy ve ilçelerinde bu geleneğin izini sürmeleri ve ilgili derlemeler yapmalarının yanında bu geleneğin özüne sadık kalarak zengin ritüelistik boyutunu görünür kılmışlarıdır. Geleneğin özünü kentleşmenin gerekliliğiyle birlikte okuyarak

kentin folklorik ikonları haline gelmiş Veli Yıldız, halk arasında "Uzun Mehmet" olarak bilinen Mehmet Yıldız gibi geleneğin taşıyıcıları olan simaları, kent folkloru ve kültürüyle temas halinde olan Yılmaz Can Şare gibi profesyonel tiyatro oyuncularını Tunceli kent merkezinde ve ilçelerdeki *Khalık* ve *Fatık* oyununa dahil etmişlerdir. Metin Kahraman, Gağan(d) geleneğinin toplumun kültürel sahasında yeniden yerini alması konusunda bir nevi bağlayıcı protez işlevi görmüş olmalarını ise "Gelenekte zaten vardı. Biz bu mayayı hatırlattık ve zaten bir süre sonra her şey akışını buldu"[21] diyerek açıklamıştır.

Bir ritüeller dizisi olarak Gağan(d) geleneğinin ve bu geleneğin içindeki bir ritüel olarak *Khalık* ve *Fatık* oyununun kentlere taşınma tarihine geriye dönük bir bakış yöneltildiğinde, Gağan(d) geleneğinin 2010'lu yılların başında medyada yer almaya başladığı görülür. Haber içerikleri ise genel olarak Gağan(d)'ın toplumsal dayanışma pratiği içeren ve kimliksel aidiyetleri temsil eden bir kültürel miras oluşuyla ilgilidir[22]. Bu görünürlük dijital medya, yerel basın ve Alevi medyasının katkısıyla giderek artmıştır. 2018 yılında başta Tunceli/Dersim il merkezi olmak üzere çeşitli yerlerde gerçekleştirilen Gağan(d) kutlamaları çerçevesinde oynanan *Khalık* ve *Fatık* oyunu; yazılı, görsel ve dijital medyada yoğun ilgiyle karşılanmıştır. Bu oyunda Uzun Mehmet olarak bilinen ve özellikle halk oyunlarındaki yetkinliğiyle geleneği temsil eden Mehmet Yıldız'ın *Khalık* rolünü üstlendiği görülür. Arap ve *Fatık* rolünü ise iki kadın üstlenmiştir.[23]

Avrupa'da Gağan(d) kutlamalarının ilk dijital izlerine, çoğunlukla Almanya merkezli Alevi federasyonları, Dersim Dernekleri Federasyonları ve cemevlerinin sosyal medya hesaplarında ve internet sitelerinde rastlanmaktadır. Özellikle Köln, Berlin, Frankfurt ve Hamburg çevresindeki Alevi yapılanmaları, Gağan(d) geleneğini ve bu geleneğin öne çıkan unsuru *Khalık* ve *Fatık* oyununu köy temelli bir gösteri olmaktan çıkararak kültürü hatırlatıp aidiyet bağlarını kolektif bellekte bütünleyerek, bu biçimiyle diasporik mekânda kimlik oluşumunu besleyici bir öge olarak yerleştirmişlerdir. 2013 Aralık'ta İsviçre'de "Geleneksel Dersim I. Gağan Bayramı" başlığı altında buna yönelik bir organizasyon gerçekleştirilmiştir. Berlin'de Dersim Dernekleri Federasyonu tarafından 2019'da Gağan(d) kutlaması haberi bulunmakta ve haberin içeriğinde yer alan "Avrupa Dersim Dernekleri Federasyonu (FDG) üyesi olan Berlin Dersim Kültür Cemaati kurulduğu 1993 yılından itibaren, düzenli olarak kutladığı Khal

---

21 21 Mayıs 2026 tarihinde Metin Kahraman ile yaptığım görüşmeden alınmıştır.

22 Yasemin Kübra Nur Komşul, *Dersim Aleviliğinde Gağan Geleneği ve Haberlerde Temsili*, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Mersin 2025, s. 59.

23 https://www.dailymotion.com/video/x6zszp3. son erişim tarihi: 18.05.2026.

Gağan bu yıl da kutlayacak."[24] ifadesi, Almanya'daki dernek örgütlenmelerinde etkinliğin kutlanma tarihini hayli geriye götürmektedir.

Kentlere taşınan Gağan(d) geleneği içindeki *Khalık* ve *Fatık* oyunu; oyunun icra edildiği mekân, oyuncuların cinsiyet temsillerini üstlenişleri ve gösteri zamanı yönünden geleneksel biçiminden farklılaşmaktadır. Öncelikle köy halkı içerisinden seçilen üç genç erkek tarafından canlandırılan *Khal*, *Fatık* ve Arap / *Koçeg* tiplerinin yerini geleneksel gösterimden farklı olarak günümüzde profesyonel ya da yarı profesyonel oyuncuların aldığı ve kadınların da oyuncu olarak sahnede belirdikleri görülmektedir. Bununla ilintili olarak geleneksel uygulamalarda gözetilen yaş kriteri büyük ölçüde ortadan kalkmış ve farklı yaş gruplarından bireyler oyunda aktif rol üstlenmeye başlamışlardır. Özellikle 2025'te Munzur Üniversitesi bünyesinde düzenlenen *Khalık* ve *Fatık* oyununda Dersim/Tunceli kökenli olmayan ve tiyatro eğitimi almış öğrencilerin oyunda aktif rol almaları, ritüelin yerel topluluk sınırlarını aşarak daha geniş bir kültürel temsil alanına taşındığını ve evrenselleştiğinin göstergesi olarak okunabilir. Oyundaki dönüşüm, oyunun sergilendiği zamanı da kapsar. Gelenekte kırsal yerleşim yerlerinde akşam saatlerinde başlatılan oyun, kent ve ilçe merkezlerinde gündüz saatlerinde oynanmaktadır. Köy evlerinin kapılarının tek tek çalınması ve un, tereyağı, ceviz, kuru meyve gibi yiyeceklerin toplanması ise yerini esnafların ziyaret edilmesi ve yiyeceklerin yanı sıra para toplanmasına bırakmıştır. Kapıya gelen eski yılın ve yeni yılın temsillerine verilecek yiyeceği, evin yiyecek üretiminden ve ambarından sorumlu olan kadın değildir. Toplanan malzemenin ortaklaşa pişirilip yendiği dayanışma pratiği, elde edilen gelirlerin ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasına ve önceden pişirilmiş niyazların orada bulunanlara pay edilmesine evrilmiştir. Bu değişimler, "ritüellerin, kabul edilen fikirlerin güvenlik kasası değil, pek çok durumda yeni malzemeler üreten ve geleneksel edimleri yeni biçimlerde tekrar bir araya getiren dinamik performatif sistemler olduğu"nu[25] gösterir.

6. *Khalık* ve *Fatık* Oyununda Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Dönüşümü

2019 ve 2020'de Dersim/Tunceli Belediyesi tarafından organize edilen *Khalık* ve *Fatık* oyununda Uzun Mehmet ve *Arêye Kay* tiyatro topluluğu oyuncuları birlikte sahne alırlarken Arap ve *Fatık* tiplerini kadınlar oynamışlardır. Bu geçiş, açık sahnenin ve karma seyircinin kadınlara kapalı olduğu köy seyirlik oyunları geleneği açısından, oyundaki cinsiyet temsilinde gerçekleşmiş radikal

24 https://www.alevihaberagi.com/8519-dersimliler-berlinde-khalo-gaganni-kutlayacak.html. son erişim tarihi: 05.05.2026.

25 Richard Schechner, *Ritüelin Geleceği: Kültür ve Performans Üzerine Yazılar*, Dost Yayınları, Ankara 2015, s. 258.

bir değişimdir. Sonraki yıllarda şehir merkezinde ve Munzur Üniversitesi bünyesindeki kulüpler tarafından düzenlenen *Khalık* ve *Fatık* oyunlarında da kadınlar rol almayı sürdürürler.

Geleneksel icrada kadın karakterin erkek tarafından canlandırılması zorunluluğunun esnemiş olması ve kadınların canlandırılan figür olmaktan çıkarak doğrudan sahnede yer almaya başlamaları, bu dönüşüm sürecinin en dikkat çekici boyutlarından biridir. Bu değişim, seyreden ve seyredilen ilişkisini de farklılaştırmıştır. Öncelikle oyunun geleneksel bağlamından alınarak kent mekânına adapte edilmiş olması, seyircinin ritüelin sembolik kodlarına hakim olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine geleneksel kültürel bağlarla ilişkisi zayıflamış ve seküler yaşam süren kentli seyirci, *Khalık* ve *Fatık* oyununun bazı kalıp sahnelerinin ilk bakışta son derece kaba hatta ahlak dışı davranışlar içerdiğini düşünebilmektedir. Özellikle *Fatık* ve köy delikanlıları arasındaki sataşmalar, ritüelin sembolik anlam köprüsü yeterince sağlam kurulamadığında anlaşılamama ve yanlış yorumlanma riski taşımaktadır. Yasemin Kübra Nur Komşul'un "Dersim Aleviliğinde Gağan Geleneği ve Haberlerde Temsili" başlıklı tez çalışmasında Ali Ekber Kul'un Pülümür'deki alan gözlemlerine dayanarak aktardığı oyunun *Khalık* ve *Fatık* arasında geçen kısmından[26] yola çıkarak cinsiyet temsillerine dair yaptığı yorumlar şöyledir:

> "Söz konusu sahnede yer alan bazı unsurlar toplumun genel kültürel değerleri, örf yapısı ve gelenek normlarıyla çelişebilecek niteliktedir. Özellikle erkek bireyin kadın rolünü canlandırması bazı kitleler tarafından toplumsal eşitliğin bir simgesi şeklinde yorumlansa da bu durum toplumda cinsiyet rollerine ilişkin algıları belirsizleştirerek toplumsal cinsiyet kimliğine ilişkin karmaşalara yol açabilir. Bununla beraber ritüelde yaşlı erkek figürü ile genç gelin figürünün bir arada kullanılması da bazı etik ve kültürel sorgulamalara neden olabilir. Yaşlı erkek figürünün genellikle bilge, koruyucu, güvenilir özelliklere sahip bir kimlikle özdeşleştirilmesine karşın rolü genç bir erkek oynamış olsa da verilen izlenimin genç bir kadınla eşleştirilmesi ahlaki normlar bakımından rahatsız edici bulunabilir. Her ne kadar bazı yorumlarda yaşlı figürün geçmiş yılı, genç gelin figürünün ise yeni yılı temsil ettiği

26 Kul'un bahsi geçen sahneye dair aktarımı şöyledir: "Gağan'ın son günü, gün batımından sonra üç erkek icracı, bir çalgıcı ve köylülerin katılımıyla oynanan oyundur. İcracılardan biri yaşlı adam kılığına giren Khal, diğeri kadın gibi giydirilen Fate, öteki ise elleri ve yüzü ocak isiyle karatılan Koçeg'dir. Gençlerin, Khal'in karısı Fate'yle oynaşmaları ve onu kaçırmaya yeltenmeleriyle başlayan oyun, Khal'in ve onun yardımcısı Koçeg'in gençlerle mücadelesi örgüsünde ilerler. Gençlerle baş edemeyen Khal öfkesinden bayılır, Fate Khal'in ağzına işer gibi yaparak onu ayıltır" agt., s. 38).

> ifade edilse de bu sembolizmin toplumun tüm kesimi tarafından kabul gördüğü veya doğru bulunduğu anlamına gelmeyebilir"[27].

Komşul'un *Khalık* ve *Fatık* oyunu nezdinde geleneksel köy seyirlik oyunlarına yönelttiği bu eleştiri, geleneksel dram sanatının seyreden- seyredilen ilişkisi içinde anlam kazanan sembolik dilden ve bu dili oluşturan kültürel kodlardan uzaklaşıldığını, oyuna kent normlarının hakim olduğu bir bakışın yöneltildiğini gösterir.

2020'lere doğru kent merkezlerinde ve diasporada sergilenen oyunlarda *Fatık* tipinin kadınlar tarafından canlandırılmaya başlanması, karma seyirciye açık geleneksel köy seyirlik oyunlarının sahnesinin kadına kapalı oluşunu değişime uğratmış ve bu oyun bağlamında kadınlar, kamuya açık alanda performans sergilemişlerdir. Bununla birlikte geleneksel icrada genç bir erkeğin kadın kılığına girerek canlandırdığı *Fatık*'ın kadın tarafından canlandırılması, oyunun özündeki kaba şaka ve cinsel sembolizmi zayıflamıştır. Geleneksel halk tiyatrosunda güldürünün sıklıkla kaba şaka ve hareketlerle sağlanması, oyunun geleneksel icrasına tanıklık etmemiş fakat bir kimliksel kurulum, kadim bir kültürel öge olarak sahiplenmiş bir kesim tarafından bu kaba şaka ve sataşmalar, ritüelin sembol dilinden sıyrıldığında "taciz" olarak algılanabilmektedir.

Sonuç

Kentleşme ve göç süreciyle birlikte Gağan(d) mistik içeriği kısmen zayıflayarak ve kent yaşamının gerektirdiği üzere sekülerleşerek yeni performans alanları bulmuştur. Oyunun kent ortamında profesyonel ve yarı profesyonel oyuncular tarafından icra edilmesi, bir yandan oyuna evrensel bir görünürlük kazandırırken diğer yandan köy bağlamından uzaklaşmasıyla birlikte oyundaki ritüel boyutun zayıflamasına ve giderek temsilin temsiline dönüşmesine yol açmıştır. Geleneksel köy yaşamında zamanı okuma ve tarımsal döngüyle ilişkili olan bu ritüel, kent ve diaspora bağlamında kültürel bellek, kimlik ve aidiyet üretiminin önemli bir aracı haline gelmiştir. Bu dönüşümün en belirgin olduğu kısım olan *Khalık* ve *Fatık* oyunu köy meydanından kent sokaklarına, kültür merkezlerine, üniversite kulüplerine ve cemevlerine taşınırken icra mekânı, oyuncu profili, seyreden-seyredilen ilişkisi ve performans estetiği değişime uğramıştır.

Toplumsal cinsiyet rolleri açısından bakıldığında kadınları kamusal performans alanının dışında tutan geleneksel icranın yerini kent ve diasporadaki güncel canlandırmalarda kadınların oyuncu olarak sahne alabildikleri yeni bir anlayış almıştır. Böylece kadın, temsil edilen figür olmaktan çıkarak temsilin

27 Komşul, *agt*, 2025, s. 22.

öznesine dönüşmüştür ve erkek merkezli performans geleneği önemli ölçüde kırılmıştır. Bu değişim, oyunun dramatik yapısını da değiştirmiştir. Gelenekte, bereket içerikli ritüellerin ayrılmaz bir parçası olan kaba mizah, cinsel çağrışımlar ve doğurganlığın sembolize edilişi, modern yaşamın ahlaki ve estetik kodlarına göre değerlendirilerek seyredenler tarafından bazı eleştirilere uğramıştır. Oyun, performans açısından toplumsal cinsiyet eşitliğini kapsayıcı bir içeriğe evrilirken ritüelin arkaik sembol dünyası, kısmen aşınmıştır. Sonuç olarak bir ritüeller dizisi olan Gağan(d)ın içindeki *Khalık* ve *Fatık* seyirlik oyunu; kentleşme, diaspora ve kültürel kimlik müzakerelerinin birlikte okunabileceği hareketli bir sembolik alan olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu çalışma, seyirlik oyundaki geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin seyreden ve seyredilende ortaya çıkan değişimler açısından yeniden müzakereye açıldığını göstermesi bakımından Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları içerisinde yer alan toplumsal cinsiyet eşitliği (SKA 5) hedefiyle ilişkilidir.

Kaynaklar

Alevi Haber Ağı. (2019, 24 Aralık). *Dersimliler Berlin'de Khalo Gağan'nı kutlayacak*. https://www.alevihaberagi.com/8519-dersimliler-berlinde-khalo-gaganni-kutlayacak.html. Erişim tarihi: 05.05.2026.

And, Metin, *Dionisos ve Anadolu Köylüsü*, Elif Yayınları, İstanbul 1968.

Bascom, William Richard. "Four Functions of Folklore", *The Journal of American Folklore, 67*(266), 1954, s. 333–349.

Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*. Gece yayınları, Ankara 1991.

Haberler.com Dailymotion kanalı. (2019, 29 Aralık). *Tunceli'de yeni yılın gelişi "Gağan" geleneğiyle kutlandı* [Video]. Dailymotion. Erişim tarihi: 18.05.2026.

Karadağ, Nurhan, Türk Tiyatrosu'nun Kut-Törensel Kaynakları ve Köylü Tiyatrosu. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, *12*(12), 1995, 65-75.

Karadağ, Nurhan, *Köy Seyirlik Oyunları* (Vol. 15). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 1978.

Komşul, Yasemin Kübra Nur, *Dersim Aleviliğinde Gağan Geleneği ve Haberlerde Temsili*, Danışman: Hiroki Wakamatsu, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Mersin 2025.

Kul, Ali Ekber, *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkêk Oyunu Bağlamında Seyreden-Seyredilen İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Kadir Has Üniversitesi, İstanbul 2015.

PİRHA YouTube. (2025, 23 Aralık). *Ali Doğan: Gağan Bayramı kadim bir geleneğimizdir!* [Video]. YouTube. Erişim tarihi: 25. 05. 2026.

Sağlam, Tülin, "Halk Tiyatrosunda Göstergelerin Dönüşümü", *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, *25*(25), 2008, s. 7-20.

Schechner, Richard, *Ritüelin Geleceği: Kültür ve Performans Üzerine Yazılar*, Dost Yayınları, Ankara 2015.

Şener, Sevda, *İnsanı Geçitlerde Sınayan Sanat Dram Sanatı*, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul 2011.

Yıldırım, Ayşe, Geleneksel Performans ve Cross-dressing: Maşalama Oyunları. (Ed. İbrahim Arslan ve Yusuf Bozgeyik). *Sosyal Bilimler Alanında Akademik Araştırma ve Değerlendirmeler*, s. 151-178. 2024.

Yol TV. (2024, December 27). Dersim'den Esintiler, Gağan Sohbeti, Kemal Kahraman 26.12.2024 [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Z2SKYUtH070. Erişim Tarihi: 18.05.2026.

Bölüm 13

Gağan Ritüelleri ve Kültürel Sürdürülebilirlik: Halk Bilimsel Bir Analiz

Yılmaz Kaval[1]

Can Kureyş Bulut[2]

Giriş

İnsanlığın binlerce yıllık deneyimleri sonucu meydana getirdiği kültür; anlatılar, inanışlar, değerler, normlar, davranış şekilleri, yapılar, semboller başta olmak üzere çok geniş bir bütünü kapsamaktadır. Toplumların kimliğini, geçmişini ve değerler sistemini devam ettirmesi ve gelecek nesillere aktarması için kritik işleve sahip olan kültürün korunması ve gelecek nesillere aktarılması büyük önem taşımaktadır.

Kültürel mirası korumak, sürdürmek ve gelecek nesillere aktarmak için büyük çaba harcayan Birleşmiş Milletler (BM), Eylül 2015'te gerçekleştirilen Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 70. Oturumunda devlet başkanları, dünya liderleri, üst düzey BM temsilcileri ve sivil toplum kuruluşlarının bir araya gelişiyle *Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerini* kabul etmiştir. UNESCO'nun aktif katılımıyla söz konusu hedefler evrensel, iddialı, sürdürülebilir kalkınma gündemini inşa ederek "insanlar tarafında insanlar için" bir gündem oluşturulması amaçlanmıştır. Önümüzdeki 15 yıl içinde 3 önemli işi başarmak için 17 Küresel Hedef üzerinde uzlaşmaya varılmıştır. Birleşmiş Milletler'in belirlediği 17 küresel hedef şunlardır[3]: 1. Yoksulluğa son, 2. Açlığa son, 3. Sağlıklı bireyler, 4. Nitelikli eğitim, 5. Toplumsal Cinsiyet Eşitliği, 6. Temiz su ve sıhhi koşullar, 7. Erişilebilir ve temiz enerji, 8: İnsana Yakışır İş ve Ekonomik

1 Doç. Dr. Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, Tunceli/TÜRKİYE, yilmazkaval@munzur.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5598-0670.

2 Öğr. Gör. Munzur Üniversitesi, Tunceli Meslek Yüksekokulu, Çocuk Bakımı ve Gençlik Hizmetleri Bölümü, Tunceli/TÜRKİYE, kbulut@munzur.edu.tr, ORCID:0009-0005-0621-6296.

3 https://www.unesco.org.tr/Pages/2022/1403/Sürdürülebilir-Kalkınma-2030-Amaçları/, son erişim tarihi: 15.03.2026. Birleşmiş Milletlerin 2030 kalkınma hedefleri için detaylı bilgi mevcut.

???

Büyüme, 9: Sanayi, Yenilikçilik ve Altyapı, 10: Eşitsizliklerin Azaltılması, 11: Sürdürülebilir Şehirler ve Topluluklar, 12: Sorumlu Üretim ve Tüketim, 13: İklim Eylemi, 14: Sudaki Yaşam, 15: Karasal Yaşam, 16: Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar, 17: Amaçlar için Ortaklıklar.

Görüldüğü üzere Birleşmiş Milletler'in 2015 tarihli Genel Kurul oturumunda belirlediği bu geniş kapsamlı hedefler için de kültürel mirasın korunması, sürdürülmesi ve gelecek nesillere aktarılması da temel hedefler arasındadır. Özellikle 11. Hedef olan "Sürdürülebilir Şehirler ve Topluluklar" kültürel mirasın korunması ve bu mirasın icracısı olan toplulukların kültürel kimlik ve ürünlerinin koruma altına alınması bağlamında hayati önem taşımaktadır.

Tunceli'de yaşayan Alevilerin inanç ve kültürel yaşamında önemli bir yere sahip olan ritüellerden biri Gağan ritüelidir. Mevsimsel geçiş ritüelleri[4] arasında kabul edilen Gağan yörenin kültür ve inanç dünyasının önemli bileşenlerinden birini meydana getirmektedir[5]. Bu ritüel, sadece belli bir takvime bağlı gerçekleştirilen bir uygulama olmayıp, yörenin toplumsal hafızasının sürekliliğini de sağlayan bir işleve sahiptir.

Tunceli ve çevresinde yaygın olarak gerçekleştirilen Gağan etkinliklerinde yapılan arınma uygulamaları, ziyaretlerde icra edilen ritüeller, yiyecek toplama ve paylaşımı gibi etkinlikler, yörede yüzyıllardır oluşturulmuş kültürel değerlerin nesilden nesile ulaşmasına katkı sunan inanç ve kültür temelli faaliyetler olarak kabul edilebilir. Birleşmiş Milletler'in Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri bağlamında bakıldığında, Gağan ritüellerin korunması sadece toplumun kültür temelli geleneklerini korumak anlamına gelmemektedir. Bu ritüeller, aynı zamanda Tunceli insanının sosyal dayanışmasını güçlendiren, toplumsal hafızasını ve kimliğini canlı tutan işlevler üstlenmektedir. Bu bağlamda Gağan ve bu zaman diliminde icra edilen ritüeller, yöre halkının kültürel sürdürülebilirliğine katkı sunan kültürel miras ögeleri olarak kabul edilmelidir.

Gağan ritüelinde görülen toplumsal katılım ve paylaşım pratikleri Birleşmiş Milletler'in temel hedef olarak belirlediği "Sürdürülebilir Şehirler ve Topluluklar" hedefinin kültürel boyutunu temsil etmektedir. Gağan'da yapılan ritüeller sayesinde yöre insanı arasında dayanışma bilinci güçlendiği gibi ortak kimlik ve aidiyet daha da gelişmektedir[6]. Bu durum, Birleşmiş

---

4 Yılmaz Kaval, "Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamında Tunceli'de Mevsimsel Geçiş Ritüellerinin Korunması ve Sürdürülebilirliği", *Turkish Studies-Language and Literature*, C 20, Özel Sayı 1, 2025, s. 637-654. Tunceli'de mevsimsel geçişlere bağlı olarak gerçekleştirilen kültür ve inanç temelli ritüelleri ve bu ritüeller etrafında şekillenen uygulamaları kültürel ve folklorik bağlamlarıyla ele alır.

5 Kaval, *agm*., s. 642.

6 Kaval, agm., s.648.

Milletler'in kalkınmayı sadece ekonomik ve çevresel hassasiyetlerle dikkate almadığını aynı zamanda toplulukların kültürel mirasının da korunması ve gelecek nesillere aktarılması gerektiğine dair anlayışını da ifade etmektedir.

Bu bağlamda Tunceli'de yüzyıllardır icra edilen Gağan ritüellerinin ve yörenin kültürel ögelerinin korunması, sürdürülmesi ve gelecek nesillere aktarılması yerel kimliğin korunması için önemli bir görev üstlenmektedir. Söz konusu ritüel ve uygulamaların analiz edilmesi hem halkbilimi çalışmalarına katkı sunmakta hem de BM'nin Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları kapsamında özellikle SKA 11 ve SKA 12 bağlamında değerlendirilebilecek önemli kültür ve inanç temelli örnekler ortaya koymaktadır.

1.Gağan Ritüellerinin Halk Bilimsel Analizi

Tunceli'de Gağan[7] zamanına dair ulaşılan saha verileri, bu sürecin takvimsel bir zamanın da dikkate alınmasıyla halk arasında ritüelleştirildiğini göstermektedir. Zazaca/ Kırmancki'de aralık ayı, "Gağan" olarak da adlandırılır[8]. Gağan, bu yönü ile yörede toplumsal inanç, kültür ve mevsimsel hafızanın iç içe geçtiği bir gelenek olarak halk arasında yaşatılmaktadır.[9] Bölgede 21 Aralık sonrası gelen ilk salı, çarşamba ve perşembe günlerinin oruçla geçirilmesine önem verilir. Halk arasında Gağan'ın oruç ile karşılanması uğurlu kabul edilir ve bu geleneğe genelde uyulur. Oruç açma vakti, tüm Alevilerde olduğu gibi güneş ışığının görünen en yüksek dağdan çekilmesinden sonradır. Oruç açmadan önce dualar eşliğinde el yüz yıkanır, karşılaşılan herkesle niyaz edilir; küçükler el öperken büyükler birbirlerini omuzlarından öper[10].

Yörede nesilden nesile aktarılarak icra edilen bu ritüel, yöre insanının gündelik/normal zamandan ayrılarak Victor Turner'in belirttiği eşik (liminality) kavramı ile ilişkilendirilebilir. Turner'e göre Liminal(eşik) evresi bir rahatlık alanı değildir. Bu evreyi önemli kılan durum, sınanma ve belirsizliklerin yaşanmasıdır. Birey bu süreçte bir geçiş evresinde olup ne eski konumunda

---

7 Gağan ritüeline ilişkin ayrıntılı bilgi ve kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Ahmet K. Gültekin, "Dersimli Alevilerde Khal Gağan Ritüelleri", *Dersim üç dağ içinde*, NoteBene Yayınları, Ankara, 2019 s.195-221; Kızılca Yürür, "*Dersim Alevi Toplumunda Bir Mevsimsel Geçiş Ritüeli Örneği ve Bir Karnaval Oyunu: Gağan ve Khalık u Fatık",* 2015. https://www.researchgate.net. (Erişim, 14.05.2026).

8 Ali E. Kul (2015), *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkék Oyunu Bağlamında Seyreden- Seyredilen İlişkisi*, Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015 s. 4.

9 Gağan ritüelinin Cumhuriyet sonrası Türk romanında kültürel ve inançsal bir unsur olarak ele alınışına ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Özge Dikmen, Cumhuriyet *Sonrası Türk Romanında Alevilik İnancının Yansımaları*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024 s. 271-279.

10 07.04.2026 tarihinde Polat Doğan (60 yaşında) yapılan görüşme; 22.04.2026 tarihinde Kibriye Bulut (78 yaşında) yapılan görüşme.

ne de yeni bir konuma ulaşmıştır. Bu belirsiz ve tanımsız süreç, toplumsal ve kültürel geçişleri ritüelleştiren çok sayıda sembolün meydana gelmesini sağlar. Bunların yanında eşik evresi, bir imtihan süreci olarak değerlendirilir. Bu sürecin sonunda kişi, bireysel olacağı gibi kolektif olarak da istikrarlı bir duruma erişerek toplumsal düzene uygun yükümlülükleri yerine getirir. Çünkü bu evrede toplum, bireylerden toplumsal normlara ve etik kurallara uymalarını talep eder[11].

Van Gennep'e göre insan hayatı, bütün toplumlarda benzer şekilde ardışık geçişlerden meydana gelir. Kişi, var olan ve bilinen düzenden yine tanımlı ve bilinen başka düzene geçerken bunu mümkün kılan ritüel ve törenler bulunmaktadır. Eski hayattan, toplumdan ve dünyadan ayrılmayı temsil eden bu törenler; "ayrılma", "eşik" ve "yeniden katılım" döngüsü etrafında oluşur[12]. Bu anlamda bir konumdan başka konuma geçmek için tören ve ritüellerin oldukça gerekli ve işlevsel olduğunu anlaşılmaktadır. Gağan zamanı halkın hassasiyet gösterdiği oruç tutma da kişinin her zamanki günlük hayatından uzaklaşarak arınma ve geçiş sürecine dahil olmasını sembolize eder. Nitekim Gağan'a bakıldığında eski yıl ile yeni yıl arasında olan başlı başına bir ara zamanı göstermektedir. Bu yönü ile bu süreçte tutulan oruçlar, sadece dinsel bir yükümlülük olmayıp yöre insanını yeni yıla hazırlayan arınma ve geçiş aşaması olarak da değerlendirilebilir.

Yörede Gağan döneminde yapılan bereket ve arınma ritüellerinde buğday ve su, toplumsal beklentileri sembolize eden dikkat çekici unsurlar olarak ön plana çıkar. Halk arasında Gağan'dan bir gün önce bir tencere içinde ocağa buğday konulur. Buğdayın ocakta kaynadıktan sonraki haline yörede "dani" denir. Buğday kaynayıp "dani" olduktan sonra bir miktar ev halkı için, bir miktar ise doğanın hakkı olarak hayvanlar için ayrılır. Sabah çeşmeden su getirmeye giden kadınlar, yanlarında götürdükleri bir tas pişirilmiş buğdayı çeşmeye serper, ardından çeşmeden kovalarına su doldurup evlerine dönerler. Çeşmeye götürülen kova, mutlaka su ile doldurulup eve getirilir asla boş getirilmez. Yeni yılın başladığı zaman aralığında evlere getirilen bu suya "zemzem suyu" da denilir. Eve taşınan suyla yıkanılarak günahlardan arındığına, ruhların temizlendiğine inanılır. Halk, çeşmelerden veya gittikleri akarsudan getirdikleri suyu ev halkının üzerine, hayvanlarına ve evlerin içine, ahıra ve kapının önüne serperek arınma ritüeli gerçekleştirir[13]. Tunceli'de Gağan döneminde icra edilen

---

11 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press, 1977, s.94-96. (Turner 'in *The Ritual Process* adlı eseri ilk kez 1969 yılında yayımlanmış, bu çalışmada ise eserin 1977 tarihli Cornell University Press baskısı kullanılmıştır).

12 Arnold van Gennep, *Geçiş Ritleri*. çev. Oylum B. Beşler. Nora Kitap, İstanbul 2022, s.29.

13 Kemal Kahraman, "Dersim İbadet Takvimi ve Ritüeller" *Çıla Dergisi, 2013 s.5;* Kul*, agt.,* 2015 s.6.; 07.04.2026 tarihinde Polat Doğan (60 yaşında) yapılan görüşme; 12.05.2026 tarihinde

ritüellerde su ve buğdayın birlikte kullanılması, arınma ritüellerinin sembolik çeşitliliğini göstermektedir. Bu yönü ile hem su hem de buğday, ritüel içinde farklı beklentileri karşılayarak ritüelin çok katmanlı yönünü yansıtmaktadır.

Bakıldığında en eski kültürlerden itibaren suyun arınma, temizlenme yönünün yanında ayrıca kutsal olduğuna da dair evrensel bir inanışın olduğu görülmektedir. Suya dair bu hassasiyet insanın dikkatinin her daim çekmiş ve bu düşünce etrafında suya çeşitli yakıştırmalar yapılmıştır[14].Tunceli'de gerçekleştirilen bu uygulamada, suyun hem hane hem de hane sahiplerini kötü durumlardan arındırdığına dair yerel inanış, suya ilişkin evrensel düşüncenin yöre kültürü ve inanışlarındaki yansıması olduğu söylenebilir.

Eliade'ye göre suyun insanın düşünce dünyasında kutsal olmasının nedeni, yaratıldığına inanılan ilk madde olmasıdır. Buna göre, sular topraktan önce yaratılmış olup Tanrı'nın yüzü ilk olarak suların üzerine zuhur etmiştir. Bu yönüyle gizil güçlerin toplamı olan suyla temas, yeniden canlanma, hayat ve arınma durumlarını ifade eder. En eski inanışlardan beri suların günahlardan arındırdığı, kirli olan her şeyi yok ettiği ve canlandırıcı olduğuna inanılır. Su, bu yönü ile geçmişin yüklerini temizleyen, kirden ve günahlardan arındıran ilksel maddeyi sembolize eder[15]. Bu bağlamda Tunceli'de söz konusu ritüel etrafında istifade edilen suyun sıradan bir su olmadığı; aksine halk muhayyilesinde kutsal bir mana ifade ettiği söylenebilir.

Mary Douglas'a göre saflık ve temizlik arayışı, insanoğlunun zihin kodlarına işlenmiş haldedir. Arınma, temizlenme ritüelleri de sadece fiziksel temizliği temsil etmez aynı zamanda toplumsal düzenin sürekliliğine de katkı sunar. Çünkü ritüel, belleği canlandırırken içinde olan zamanı da ilişkili biçimde geçmişe bağlar. Böylece ritüel, tecrübelerin tekrar edilerek kalıcı kalmasına ve geleceğe aktarılmasına katkıda bulunur. Bu yönüyle toplumsal düzenin bir

---

Cemile Yıldız (70 yaşında) yapılan görüşme; 18.05.2026 tarihinde Gülten Yıldırım (61 yaşında) yapılan görüşme.

14 Nimet Yıldırım, "İran Mitolojisinde Su, Su ile İlgili Kutsallar ve Törenler", *Doğu Araştırmaları,* 1(1), 2008 s.7-36; İskender Oymak, "Anadolu'da Su Kültünün İzleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 2010; Leyla Murat, "Hititlerde Su Kültü", *Tarih Araştırmaları Dergisi,* 31(51), 2012 s.125-158; Eyüp Akman, "Türk ve dünya kültüründeki su kültü üzerine düşünceler", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 10(1), 2012 s.1-10; Abdulkadir Kıyak, "Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ'daki İzleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(4), 2013 s.22-39; Fatih Şayhan, "Altay Türklerinin İnanmalarındaki Su Kültünün Mitsel Okuması", Bilig, sayı: 87, 2018 s.83-100; Maksude K. Fidan, "Kutsal suyun izinde: suya yüklenen dini ve sembolik anlamlar", *İlsam Akademi Hakemli Dergisi,* 1(1), 2021 s.1-27; Bahar Yayık, "Alevi İnanç ve Kültüründe Su Sembolizmi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (32), 2023 s.135-147; Neslihan Ay, *Eski Mezopotamya Toplumlarında Suyun Dini Niteliği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2023.

15 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı,* çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Kitaplığı, Ankara, 1991 s.108-110.

bütün halinde kalmasına katkı sunan ritüeller, yapıcı işlevler taşır[16]. Tunceli'de Gağan'da yapılan söz konusu ritüelde bolluk ve bereket beklentisi, buğdayla sembolize edilmektedir. Ritüelde haşlanan "dani"nin hayvanlara, insanlara dağıtıldıktan sonra su kaynaklarına serpilmesi, arınmayla beraber bereket amaçlı bir uygulamayı ifade etmektedir. Ritüelde su aracılığıyla geçmiş ve kirlenmiş zaman içerisinde meydana gelen olumsuzluklardan arınma amaçlanırken, buğday ile yeni yılın bereketli olması yönündeki toplumsal beklenti sembolize edilmektedir.

Tunceli'de bu zaman diliminde ritüellere bağlı olarak sabah ahırlar temizlenir, burada toplanan gübre tarlaya taşınır. Gübre hem bereket unsuru hem de tarlanın yılbaşı hediyesi olarak kabul edilir[17]. Yörede sahada yaşatılan bu uygulama, mekânsal arınmayla beraber tarım odaklı bereketi sembolize eden bir pratik olarak tanımlanabilir. Bu bakımdan gübre gibi istenmeyen atıklar hem insanların hem de hayvanların mekânlarından çıkarılarak canlıların yeni yıla temiz ve hijyenik bir ortamda girilmesi hedeflenir. Yörede çok yönlü bir işlevi olan bu ritüelde tarlanın hediye beklentisi de dikkat çekicidir. Bakıldığında yöre kültüründe tarlanın sadece ürün veren bir alan olmadığı aynı zamanda karşılık da bekleyen canlı bir unsur olarak kabul edildiğini görmek mümkündür. Tarımsal verimliliğe büyük ölçüde bağlı olan yöre halkının tarlaya hediye olarak Gağan' da gübre vermesi ekolojik bilincin halk kültüründe canlı biçimde yaşatıldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu uygulamalar, insan ve doğa arasında var olan karşılıklı ilişkinin somut göstergeleri olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle tarlaya, dolayısıyla doğaya sunulan bu hediye, yeni yılda üretkenliğin güvence altına alma yönündeki kolektif bir beklentiyi karşılamaktadır.

Yöre kültüründe atıl durumda olan gübrenin tarla için bir hazine olması, Claude Lévi-Strauss'un *karşıtlıklar arasında denklik* anlayışına da karşılık gelmektedir[18]. Buna göre kirli olarak kabul edilen gübre, toprağa taşınarak dönüşür ve yeni bir ürün ortaya çıkar. Bu durum eril ve dişil unsurların çekim ve birlikteliğini gösteren bir işlemdir. Buna göre gübre/atıl unsur, eril ve dölleyici madde iken; toprak dişil, döllenen ve doğuran varlıktır. Dolayısıyla bu işlem doğada karşıt olan unsurların dönüşümünden yarar sağlanabilme yasasının Gağan ritüelinde de temsil edildiği gösteren bir işlemdir. Bu yönüyle yörede tarımsal üretim mekânı olan tarlaların, kirli olan maddelerin dönüştürülmesiyle birleşerek üretim verimliliğin artacağına dair düşünce temsil edilmiş olur.

---

16 Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike (Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir çözümlemesi)*, çev. Emine Ayhan, Metis, İstanbul, 2005 s.88-89.

17 07.04.2026 tarihinde Polat Doğan (60 yaşında) yapılan görüşme; 22.04.2026 tarihinde Kibriye Bulut (78 yaşında) yapılan görüşme.

18 Claude L. Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, YKY, İstanbul, 1994 S.120.

Böylece doğa ve insan, karşılıklı bir alışveriş içinde ekolojik düzenin koruması ve sürdürülmesine katkı sağlamış olur.

Tunceli Alevi inancına göre güneş kutsal olup, güneş ışığının ilk düştüğü dağların doruklarının her biri kutsal mekân olarak değerlendirilir. Güneşin ilk değdiği dağ doruklarının her biri adına niyaz edilir. Yaşam alanlarında, evlerde ya da dışarıda nerede olunursa olunsun ışığın ilk düştüğü yer öpülür ve dualar okunur. Tutulan oruçlar ise güneş ışığının en yüksek dağı terk etmesi ile açılır[19]. Gağan döneminde güneş[20]etrafında yapılan ritüeller, yöre halkı tarafından güneşin doğuşunun sıradan bir doğa hadisesi olmadığı, kutsal bir varlığın zuhuru olarak algılandığını göstermektedir. Sabah aydınlığı getiren bu doğa olayı, kutsalın tezahürü olarak algılanmakta ve buna bağlı ritüeller icra edilmektedir. Dinler tarihçisi Mircea Eliade arkaik dönemlerden günümüze gelinceye kadar kutsalın tezahürünün insanoğlunun düşünce ve inanç dünyasında önemli bir yer tuttuğunu savunur ve görüşlerini şu şekilde açıklar:

> İnsan kutsalın bilincine varır, çünkü bu kendini dindışı olandan tamamen farklı bir şekilde gösterir. Kutsalın ortaya çıkış olayını ifade edebilmek için **hierophanie** (kutsalın tezahürü) terimini önerdik, bu terim kullanışlıdır, üstelik ek bir kesinlemeye ihtiyaç göstermemektedir; yalnızca etimolojik içeriğinde var olanı ifade etmektedir, yani kendini bize gösteren kutsal bir şey. En ilkellerinden en gelişkinlerine kadar, tüm dinlerin tarihinin, kutsal gerçeklerin açığa çıkmaları aracılığıyla kutsalın tezahürlerinin birikimi olduğu söylenebilir; örneğin kutsalın herhangi bir nesnenin, bir taşın veya bir ağacın içinde ortaya çıkmasından, bir Hristiyan için Tanrı'nın İsa'da bedene bürünmesi cinsinden yüce bir kutsalın tezahürüne kadar, süreklilik çözümü bulunmaktadır. Her zaman aynı esrarlı sahne söz konusudur: "tamamen farklı" bir şeyin, bizim dünyanıza ait olmayan bir gerçeğin, "doğal", "dindışı" dünyanızın ayrılmaz parçası olan nesneler içinde açığa çıkması[21].

Yöre halk inanışlarında Gağan sabahında güneş ışığının değdiği yerlerin kutsanması ve öpülmesi, güneşin kutsallığını ve buna bağlı olarak dağ zirvelerinin kutsal mekân olarak kabul edilmesini sembolize etmektedir. Bu yüzden de

---

19 12.05.2026 tarihinde Cemile Yıldız (70 yaşında) yapılan görüşme; 24.05.2026 tarihinde İlyas Yıldız (91 yaşında) yapılan görüşme.

20 Yılmaz Kaval, "Tunceli Halk Kültürü ve İnancında Güneş" *Türük uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi,* (27), 2021 s.278-284. Tunceli'de güneşe dair halk inanışları ile ilgili detaylı bilgiler verir.

21 Eliade, age., s.ıx

olsa gerek yörede en eski devirlerden günümüze kadar dağların dorukları kutsi mekanlar olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan yörede Gağan sabahında gerçekleştirilen ritüeller, halkın kozmik düzenle sağladığı ilişkiyi ve bu düzenin parçası olduğuna dair bilincin güçlenmesine katkı sunmaktadır. Bu bakımdan Gağan sabahında güneşin doğuşu, yöredeki mekânları anlamlandıran, kutsal zamanı görünür kılan ve kutsal varlığın tezahürünü mümkün hale getiren özel bir anı sembolize etmektedir. Yöre halkının güneş ışıklarının düştüğü yerleri öperek kutsallaştırması da bu düşünce ve inancın ritüeller aracılığıyla somutlaşmış hâlini oluşturmaktadır.

Gağan zamanı, yörede evlenme çağına gelmiş kız ve erkekler için evlilik dileklerinin tutulduğu kutsal bir dönem olarak kabul edilmektedir. Bekâr genç kız, gün doğmadan herkesten önce kalkar, bir avuç buğday tohumu ile su kovasını alıp çeşmeye gider; ardından buğdayı suyun içine serper. Su, buğdayı sürükleyip götürürken kız, şu şekilde dua eder: "Sen nasıl yeşerip muradına ereceksen, ben de senin gibi muradıma ereyim"[22].

Yörede Gağan döneminde yaşatılan bu ritüel, halkın doğa ile etkileşiminin somut ifadelerinden biridir. Nitekim genç kızların buğdayın yeşerip filizlenmesi ile diledikleri evlilikler arasında bir bağlantı kurdukları anlaşılmaktadır. Yörede buğdayın suya atılması, ardından yeşermesinin istenmesi evlilik ve doğurganlığı sembolize eden büyüsel bir işlem örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Frazer'in "duygusal büyü" olarak ifade ettiği işlemler ile benzerlik göstermektedir. Buna göre, arzulanan durum ancak onu taklit yolu ile elde edilebilir. Örneğin yağmur onu taklit yolu ile yağdırılır[23].Dolayısıyla iyi bir gözlemci olan yöre insanının söz konusu ritüellerle doğadan esinlenerek analojik bağlar kurduğu böylece ekolojik düzeni, kendi istek ve beklentilerine göre anlamlandırdığını söyleyebiliriz.

Yörede Gağan ritüellerine bağlı olarak tespit edilen uygulamalardan biri ise ağaç korkutma pratiğidir. Bu bir önceki yaz mevsiminde meyve vermeyen ağacın yeni yılda meyve vermesi için yapılan bir tür korkutma eylemidir. Yörede bu pratiğin hanenin en genç erkeği tarafından yapılmasına dikkat edilir. Gağan sabahı evin genç erkeği, elinde balta ile meyve ağaçlarının yanına gider. Ardından ağacı kesecekmiş gibi hamlelerle baltanın keskin olmayan arka tarafı ile ağaca hafifçe dokunur ve şu sözleri ifade eder: "Meyve verirsen ver, vermezsen seni keserim" der[24].

---

22 12.05.2026 tarihinde Cemile Yıldız (70 yaşında) yapılan görüşme.

23 James, G. Frazer, *Altın Dal Dinini ve Folklorun Kökleri I,* çev. Mehmet, H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul 2004, s.14.

24 07.04.2026 tarihinde Polat Doğan (60 yaşında) yapılan görüşme; 22.04.2026 tarihinde Kibriye Bulut (78 yaşında) yapılan görüşme; 04.01.2025 tarihinde Ali Doğan (69 yaşında) yapılan görüşme.

Yörede Gağan ritüelinde meyve ağaçlarının korkutulması, ağaçların bir ruh taşıdıklarına dair halk inanışını ifade ettiği söylenebilir. Frazer'e göre; ağaç-bitki ruhu, en ilkel devirlerden itibaren insanlığın kültür ve inanç dünyasında yer almaktadır. Bu düşünce odağındaki bireylerde özellikle yılın bahara yakın dönemlerinde bitkisel yaşamın çöküşüne engel olma, üretkenliğini sağlama ve yeniden canlanmasına katkı sunma arayışları görülür. Bu yüzden olacak ki çeşitli büyüsel işlemlere başvurulur[25]. Tunceli'de Gağan döneminde yapılan bu ritüel ile insanın doğaya doğrudan müdahale ettiği görülmektedir. Çünkü kırsal kesimlerde toprağın verim vermesi kadar bitkilerin de ürün vermesi hayati bir öneme sahiptir. Bu bakımdan yörede ağaçların verimli olması için korkutularak baskı altına alındığı anlaşılmaktadır. Ritüel- insan ve doğa iletişiminin görünür örneği olan bu uygulama, yöre halkının ürün beklentisinin garanti altına alınma çabasının da bir yansıması olarak da kabul edilebilir. Bu da yöre kültür ve inanışlarında doğanın pasif bir unsur değil de gerektiğinde müdahale edilebilir bir alan olduğunu göstermektedir.

Tunceli'de Gağan döneminde dikkat çekici uygulamalardan biri de ateş ve kül etrafında şekillenen arınma ritüelidir. Gağan'dan bir gün önce toplanan meşe ağaçları, gece boyunca ateşe atılır ve kül elde edilir. Gece boyunca söndürülmeyen ateşin külü ise dışarıda temiz bir alana çoğunlukla da yol güzergâhlarına serpilir[26].

Dılşa Deniz'in bölge ile ilgili çalışmalarında ateşe dair tespitleri yukarıda verilen saha verisi ile benzerlik göstermektedir. Buna göre:

> Ateş közünün arkasından gitmek ise rastgele bir seçim değildir. Ocak/ata kültünün en temel öğesi ateştir, yani ateşin yandığı ocaktır. Ateşin önemi, ateş inancı ile bir ilişkiyi de beraberinde getirmektedir. Ateş, pek çok kültürde olduğu gibi bölge kültüründe güçlü bir semboldür. Bölgede, ateşe su dökmek 'günah' ve düşmanlık ifadesidir. Nitekim ailelerin yok olması da bölge dilinde 'arê xwa reş bu/ arê xwa xızan bu/ ateşi karardı/ söndü' olarak belirtilir. Ocak ateş ikisi beraber ailenin başvurulacak merkezini anlatır. Örneğin kız isteme bölge dilinde 'çun ber êr/ ateşinin önüne gittiler tabiri ile ifade edilir. Bölge kültüründe eskiden ateş kibritle yakılmazdı. Kibrit de kolay bulunmazdı zaten. Bu yüzden ocakta her zaman ateş bulunur ve bu ateşle ateş yakılırdı. Yani kesintisiz olarak ateşin devamlılığı sağlanırdı. Örneğin meşe ağacının közleri külün altına saklanarak, hava ile teması kesilir ve sabahleyin bu kül eşilerek közler ortaya çıkarılır,

25 Frazer, age., s.100-265.

26 12.05.2026 tarihinde Cemile Yıldız (70 yaşında) yapılan görüşme.

> üzerine kuru ince dal ve yapraklar konularak üfürülür ve ateş yakılırdı. Böylece ateş hiç sönmemiş olurdu[27].

Gağan ritüelinde ateşin temsili, yöre halkının inanç ve kültür dünyasında bu maddenin yalnızca ısı kaynağı olarak kabul edilmediği aynı zamanda hem bireyi hem de ekolojik çevreyi arındıran, kötülüklerden koruyan bir madde olarak benimsendiğini görüyoruz. Bu yüzden olacak ki yıl boyunca meydana gelen olumsuz hadiselerin ateşin arındırıcı etkisiyle eski yılda bırakıldığına inanılır. Böylece yeni yıla hem bireylerin hem de yaşam alanlarının temizlenmiş ve arınmış oldukları bir düzenle girildiği kabul edilir. Ancak burada çarpıcı sembolik rolüyle küle de dikkat etmek gerekir. Bütün gece canlı tutulan ateşin bir sonucu olan kül, sembolik manada temizlik, arınma, saflık ve yeni başlangıcı temsil eder. Bu yüzden olacak ki yörede Gağan zamanı kül, çeşitli mekânlara serpilirken yol güzergâhlarına da serpilir. Bu uygulama, yeni yıldaki hayat yolculuğunun da kötülüklerden uzak, saf ve arınmış bir süreç olmasına yönelik arzuyu ifade eder. Bu yönüyle ritüele bağlı olarak yakılan ateş, bütün gece kötülükleri, olumsuzlukları ortadan kaldırır; ortaya çıkan kül ise yıl boyunca birikmiş olumsuzlukların şekil almış hali olarak değerlendirilebilir. Ancak bu durum, olumsuz bir sonuç olmayıp kötülüklerin, olumsuzlukların ateş sayesinde dönüşerek zararsız hale geldiği son aşama olarak kabul edilebilir.

Bu bağlamda yöre inanışlarındaki bu ritüel, kötü olan her şeyin tamamen yok olmadığı ancak insan ve doğa birlikteliği ile dönüştürülerek zararsız hale gelebileceğine dair halk inanışını temsil etmektedir. Bu yönüyle ateş ve kül sembolizmiyle hem bireylerin hem de ekolojik düzenin kötülüklerden korunarak yeni başlangıçlara yöneldiğine dair halk bilgeliğini ifade etmesi bakımından önem taşımaktadır. Dolayısıyla eski insanın kadim bilgeliği ve doğanın sonsuz hikmeti doğru okunduğunda kötülükler ortadan kaldırılabilir, doğa canlandırılabilir ve yaşanılabilir bir düzen sağlanabileceği düşünülmektedir. Bu yönüyle gelenekler ve sözlü anlatılar sadece göründüğü gibi olmayıp dünyanın ve insanın anlam katmanlarını da gösteren kadim halk bilgeliğinin tezahürleri olarak ele alınmalıdır. Sözlü anlatılar, yeterince dikkate alındıklarında hem insan hem de ekolojik[28] düzen için faydalı katkılar sunacakları söylenebilir.

Yörenin inanç sisteminde perşembe akşamı, yani perşembeyi cumaya bağlayan akşam, kutsal kabul edilir. Halk, Pir'in geldiği evde toplanır ve güneş ışıklarının dağları terk etmesi ile oruçlar açılır. Kırsal kesimde genelde evlerde toplanılır, cem ibadeti de burada yapılır. Pir, bulunduğu mekânda kırsal kesimde yıl boyunca küs, dargın olan kişileri bir araya getirerek sorunları çözer ve onları

---

27 Dılşa Deniz, *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi*, İletişim, İstanbul, 2018 s.207.

28 Muhammet F. Ekici, "Ekolojik Mitoloji Bağlamında Tunceli Efsaneleri", *Kültür Araştırmaları Dergisi,* 2025 (27), s.153-175. Folklor ve çevre bilinci ilişkisine dair değerlendirmeler yapar.

barıştırır. Sorunlar çözüldükten sonra cem tutulur, cemin sonunda evlerden getirilen lokmaların paylaşılmasıyla toplanan halk, evlerine dağılır[29]. Gağan döneminde Alevi inancına bağlı olarak Pir'in ritüel içinde yerine getirdiği bu uygulamalarda, bireyselden çok toplumsal arınmayla düzenin tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Pir, burada sadece halkın ibadet hizmetini yerine getirmez; aynı zamanda adaleti, toplumsal düzeni de tahsis eden çok yönlü rolleri olan bir otorite şeklinde karşımıza çıkar.

> Rê/Yol içinde Raywer/Rayber/rehber, talip ile ilk ilişkiye giren, ona yol yöntem öğreten, kuralları hatırlatan ve inanç seremonilerine hazırlayan kişidir. Bu makam, kan bağı ile babasoylu olarak, erkek üzerinden devreder. *Raywer*in üstünde *Pir* vardır. *Pir*, her ne kadar *mürşid*'in altında konumlanmışsa da etkinlik olarak en temel yol hizmetlisidir. Ana işlevi o görür. Ana seremonileri/ritüeli yönetir. Pirler, yılda bir kez tüm *talıw/talip*lerini dolaşarak ziyaret eder. Onları bulundukları mekanlarda dinler, sorunları çözüme kavuşturmaya çalışır[30].

Gağan döneminde özellikle kırsal bölgede pir aracılığıyla yapılan ilgili ritüeldeki işleyiş ve sonuçlar Victor Turner'in kavramlaştırdığı "*Normatif Communitas*[31]*" bağlamında değerlendirilebilir. Turner'a göre, eski toplumlarda Communitas* düzeni yaygındır. Bu anlayış, bireyler arasında somut, tarihsel kökleri olan ve kendine özgü bir ilişki düzeni örneğidir. Burada samimiyet daha ön planda olup toplumsal düzen de toplumun kendi bireyleriyle kurulur. İnsanların birbiri ile doğrudan iletişim kurarak, belli roller[32] altında ezilmeden yalnızca "insan" olarak karşı karşıya gelir. Gağan döneminde icra edilen bu ritüelde, cem ibadetine başlamadan önce toplulukta küs ve dargın bireylerin mutlaka barıştırılması zorunludur. Nitekim Alevi inancında küs ve dargın olan topluluk ile ibadet yapılması doğru değildir. Bu yönüyle cem töreni sadece bir ibadet olmayıp; toplumsal düzeni tekrar düzelten sosyal bir kontrol mekanizması olarak da kabul edilebilir. Burada Pir, sosyal statüye bakmadan

---

29 04.01.2025 tarihinde Ali Doğan (69 yaşında) yapılan görüşme.

30 Deniz, age., s.59-60.

31 Victor Turner, age., s. 133; communitas için üç ayrımdan söz eder: **1. Varoluşsal ya da spontan communitas**: Günümüzde hippilerin "happening" olarak adlandırabileceği, William Blake'in ise "uçup giden kanatlı an" ya da "her kusurun karşılıklı affı" şeklinde ifade edebileceği deneyime karşılık gelir. **2.Normatif communitas:** Zamanın etkisi, kaynakların seferber edilmesi ve örgütlenmesi gerekliliği ile grup üyeleri arasında toplumsal denetim ihtiyacının ortaya çıkması sonucunda, varoluşsal communitas'ın kalıcı bir toplumsal sisteme dönüştürülmesidir. **3.İdeolojik communitas:** Varoluşsal communitas'a dayanan çeşitli ütopyacı toplum modellerini ifade etmek için kullanılan bir terimdir.

32 Gültekin, age., s. 214: Böyle zamanlarda statü ve roller ortadan kalkar ve toplumsal bütünlük sağlanır.

insanı merkeze alarak toplulukta sorun yaşayan bireyleri yüzleştirir. Bu bir anlamda resmi olmayan ve herhangi bir aracıya ihtiyaç duyulmayan, topluluk bireylerinin doğal iletişim şeklidir. Bu durumda ritüele bağlı olarak toplanan kalabalık içinde oluşturulan eşitlik ve ortak deneyim ile beraber Turner'in ifade ettiği *Normative Communitas*[33] düzeni meydana gelir. Nitekim bu düzende Pir, belirli bir zaman (perşembe akşamı), belirli norm ve yapı mevcuttur. Gağan döneminde bu ritüel kapsamında kirlenmiş eski yılda askıya alınan ya da bozulan düzen tekrar sağlanır böylece yeni yıla toplumsal birliktelikle girilmiş olur. Bu bağlamda diğer ritüellerde olduğu gibi burada da sadece bireysel bir arınma değil, toplumsal bir arınma hali meydana gelir. Eski yılda bırakılan küslükler, dargınlıklar ve çeşitli sorunlar giderilir, yeni yıla arınarak temiz bir başlangıç yapılır.

Yörede Gağan sabahı çocuklar[34], anneleri veya ablaları tarafından dikilen özel Gağand torbalarını alır, yeni giyilmiş elbiselerle sokağa çıkarak güle oynaya Gağand hediyelerini toplarlar. Topluluk içi bir bayramlaşmanın gerçekleştiği bugünde, köyünden ve evinden uzakta olan herkes günün ilk saatlerinde evlerine döner. Bir diğer gelenekte ise "zeyyi" olarak bilinen, evlenip ayrılarak başka yere gitmiş kızlara verilen hediyelerdir. Gültekin'e göre "Bara zeyiu" olarak da ifade edilen gağan hediyesi uygulaması, evlilik yolu ile evden ayrılan akraba kadınların hakkı olarak kabul edilir[35]. Buna göre teyze veya hala gibi yakın akrabalar ziyaret edilir, onlara da hediyeler götürülür. Köyde ve mahallede önce aile bireyleri, sonra komşular bayramlaşma ritüellerini yerine getirir[36].

Bu uygulama, her ne kadar bir eğlence ve bayram olarak kabul edilse de ritüel boyutu da oldukça güçlüdür. İlgili ritüele bakıldığında yine toplumsal düzenin, ihmal edilen ya da bozulan ilişkilerin yeniden tahsisini ve arınmayı sembolize ettiği söylenebilir. Çeşitli sebeplerle eski yılda bir araya gelemeyen aile üyeleri birbirlerini ziyaret ederek ve hediyeleşerek zayıflayan ilişkilerini düzenler. Zeyyi olarak verilen Gağan hediyesi geleneği de yörenin akrabalık bağlarını anlamamız bağlamında halk kültürünün temel unsurlarından biridir. Marcel Mauss, armağanın ruhu olarak kavramlaştırdığı bu tarz hediyelerin topluluğun inanç ve hukuk sistemi içinde kişi- topluluk ve toprak ile sıkı bir bağı ifade ettiğini belirtmektedir[37]. Evlilik yoluyla evden ayrılan kadınlara

---

33 Turner, age., s.132.

34 Hüseyin Aygün, "Gağan", *Birgün Gazetesi*, 2015, https://www.birgun.net/makale/gagan-79388. Son erişim, 12.06.2026). Gağan sabahı çocukların hediye toplama etkinliklerine dair detaylı bilgi verir.

35 Gültekin, age., s.211.

36 07.04.2026 tarihinde Polat Doğan (60 yaşında) yapılan görüşme; 04.01.2025 tarihinde Ali Doğan (69 yaşında) yapılan görüşme.

37 Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies,* Routledge.

verilen bu hediyeler, onların aileleri tarafından unutulmadığı, aile özünün bir parçası olmaya devam ettiklerini sembolize eden bir gelenektir. Bu yönüyle bu uygulama, sosyal ilişkilerin düzenlendiği, toplumsal düzenin onarıldığı bir gelenek örneği olarak değerlendirilebilir.

Tunceli'de Gağan zamanlarında kutsal mekân ziyareti çok önemli olup bu ziyaret için niyaz hazırlanır. Niyaz, ocakta kutsal taşın üzerinde pişerken kutsal mekânda yakılacak çıralar da hazırlanır. Manevi duyguların güçlü olduğu bu ruhani atmosferde dualar edilir, dilekler tutulur. Ardından niyazlar pay edilir[38]. Burada kanlı ve kansız kurban sunuları gerçekleştirilir[39]. Gağan döneminde kutsal mekânların ziyaret edilmesi ve burada niyaz dağıtılması, bu ritüelin mekânsal boyutunu da göstermektedir. Bu anlamda ritüel için mekânların da işlevsel bir yönü mevcuttur. Bu yönüyle yörenin inanç dünyasında önemli yerleri olan kutsal mekanların ritüelin anlam kazanmasında da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Yörede Gağan ritüellerinde de merkezi bir konumda olan ziyaret yerleri, Mircea Eliade'nin "kutsal mekân" tanımına da uymaktadır. Eliade'ye göre kutsal mekân olarak kabul edilen alanlar, başka mekanlardan niteliksel olarak ayrı özelliklere sahiptir. Bu mekânların keşfi ve onlara yüklenen anlam, insanın varoluşsal değerinde de belirleyici işleve sahiptir. Öyle ki kutsalın tezahürü için de bir "sabit nokta", "merkez" gerekmektedir. Bu yönü ile kutsal mekânlar, kutsalın tezahür ettiği yerler olarak kabul edilir. Ama her zaman bu mekânlarda tanrının ya da kutsalın zuhuruna gerek olmayıp bazen bir işaret de yeterli olabilmektedir. Dolayısıyla kutsallaştırılan mekân, aslında evrenin yaratılışının tekrarı anlamına gelir ki bu simgesel kozmosu sembolize eder. Bu açıdan bakıldığında kutsal mekânlar ve tapınaklar evrenin kutsallaştırılmış imgeleri olarak anlamlandırılabilir[40].

Bu bağlamda Tunceli'de de Gağan sürecinde kutsal mekanlara yapılan ziyaretler ile bireyler gündelik hayatın dışına çıkarak varoluşsal bir anlam kazanırlar. Bunun yanında hazırlanan niyazlar, kutsal mekânda pay edilirken bir anlamda kutsalla bağlantı kurulmuş olur ve bireyi ontolojik manada daha anlamlı bir konuma taşır. Tunceli'de Gağan dönemlerinde kutsal mekânlarda yapılan ritüellerden sonra dağıtılan niyazlarda ilk pay hayvanlara ayrılır. Orada bulunan hayvanlar paylarını yerken, bulunmayanlar için de uygun bir yere pay bırakılır. Halk oruç tutuğu bu dönemde oruç açarken ilk payı yine hayvanlara verir. Ardından kutsal mekânda bulunan insanların payları dağıtılır. Geleneksel

(Original work published 1950), 2002 s.13.

38 07.04.2026 tarihinde Polat Doğan (60 yaşında) yapılan görüşme; 24.05.2026 tarihinde İlyas Yıldız (91 yaşında) yapılan görüşme.

39 Gültekin, age., s.208.

40 Eliade, age., s.1-42

yemek olan "Bıçıka Domecege" ya da "Bıçıka Qate" olan yemekler yapılır. Aynı zamanda özel bir 'çekiliş'in hazırlıkları yapılır. Bu kadim geleneğin içinde önemli bir yeri olan çekiliş şöyle yapılır: Kuru bir ağaç dalından "Gağand Ağaçları" yapılır. Tarımsal ve hayvansal üretim araçları olan karasaban veya boyunduruk, çatal tırmık ve iki ucu dairesel şekilde olan ağaç minyatürleri hazırlanır ve yeri belli olmayacak şekilde "Bıçıka Qate"nin içine yerleştirilir. Yemek sırasında bu ağaçlardan hangisi kime denk gelirse buna göre yorum yapılır. Ağacın simgelediği alana göre o yılın bereketli olacağına inanılır[41].

Gağan ritüelleri arasında tespit edilen bu uygulama da bölgenin kolektif hafızasında ekolojik etik ve kutsal paylaşımın en yoğun temsillerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ritüele bağlı olarak halkın bilinçli bir şekilde ilk lokmayı hayvanlara dolayısıyla doğayla pay etmesi, yerel kültürün ekolojik denge hassasiyetini yansıtan örnekler arasındadır. Dolayısıyla yöre inanış ve geleneklerindeki bu uygulama, bölge insanının doğa ile kurduğu iletişim ve etkileşimin somut göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir. Yörede Gağan zamanı, ilk lokmaların doğaya, hayvanlara bırakılması sadece insani bir merhamet olmayıp yerel kültür ve inancın çevre etiğine ve yaşama hakkına sahip çıkma temsili olarak da değerlendirilebilir. Bu da yöre kültür ve inanışlarının sadece insanı merkeze alarak şekillenmediğini, aynı zamanda içinde yaşanılan doğanın ve ekolojik düzenin de merkeze alındığı bütüncül bir düşünce sistemi içinde şekillendiğini ifade etmesi bakımından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu ritüelde tesadüf edilen paylaşım kültürü, yöre halkının doğa ve insan arasındaki karşılıklı sorumluluklarını ifade eden sembolik bir uygulama hüviyetindedir. Buna göre doğal dengenin korunması, doğal kaynakların adil paylaşımı ve yaşama hakkı gibi unsurlar çerçevesinde sürdürülebilir toplum ve çevre düşüncesinin halk arasında çok eski dönemlerden beri yaşatıldığı anlaşılmaktadır. Halk arasındaki bu kadim gelenekte karşımıza çıkan ve ekolojik etik temeline de dayalı olan bu ritüelin BM SKA 12 ile uyumlu olduğu tespit edilmektedir. Ritüel ilgili maddenin (SKA 12.2) "doğal kaynakların sürdürülebilir yönetiminin ve verimli kullanımının sağlanması ile önemli ölçüde örtüşmektedir. Bununla birlikte (SKA 12. 8) her yerdeki insanların sürdürülebilir kalkınma ve doğayla uyumlu yaşam tarzları hakkında gerekli bilgilere ve farkındalığa sahip olmalarının temin edilmesi hedefleri ile de ilişkilendirilebileceği açıktır[42]. Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde, Gağan ritüelinde her şeyden önce ilk lokmanın doğaya ve dilsiz canlılara pay edilmesi yalnızca bir gelenek değildir. Bu aynı zamanda insan-doğa ilişkisinin

41 07.04.2026 tarihinde Polat Doğan (60 yaşında) yapılan görüşme.

42 https://www.unesco.org.tr/Pages/108/219/Sürdürülebilir-Kalkınma-2030-Hedefleri-İhtisas-Komitesi/, son erişim tarihi: 22.05.2026.

sağlıklı bir temele dayanması ve sürdürülebilir ekolojik denge arayışının yöre kültüründeki sembolik temsili olarak değerlendirilebilir.

Tunceli Alevileri arasında Gağan ritüellerinde arınma ve bereket odaklı uygulamaların yanında sözlü kültür ögelerinden de yararlanılmaktadır. Yörede Gağan zamanı, halk arasında genelde şu ve benzeri gülbank/dualar okunurken eski yılın geride kaldığı, yeni yılın bereket ve sağlıkla gelmesine dair dilekler dile getirilir.

"Ya Haq, to xer biya

Xıravın tever be,

Xızır mara gılavuz ke.

Padisaho neo amo/Padisaho kan sono.

Sere bena neuye.

Mare xer biya"

Türkçesi

Ya Hak, sen güzellik nasip eyle.

Kötülüğü bizden uzak eyle.

Hızır'ı bize kılavuz eyle.

Yeni yılın padişahı gelmiş / Eski yılın padişahı gidiyor.

Yılımız yeni oluyor.

Bize güzellikler ver.

Yörede Gağan döneminde halk arasında dile getirilen sözlü unsurlardan biri olan yukarıdaki gülbank örneğinde de eski yılda meydana gelen bütün kötülüklerin uzaklaştırılması, yeni yıl ile beraber temiz ve bereketli temennilerde bulunulduğu görülmektedir. Böylece Gağan döneminde icra edilen pratiklerde, aynı zamanda sözlü kültür unsurlarının tamamlayıcı yönüne şahit oluruz. Bu nedenle Gağan ritüelleri yörede hem pratik hem de sözlü anlatımla birlikte bütüncül bir şekilde uygulanır.

Gağan ritüelleri içerisinde en bilinen seyirlik nitelikteki oyun ise "Khalkêk" veya diğer adıyla "Alık u Fatıke" oyunudur. Söz konusu oyun, eski yılın uğurlanıp yeni yılın karşılanmasını sembolize eden ritüel performans örneklerinden birini oluşturmaktadır. Oyunun sembolik manalarına bakıldığında Gağan'ın ölüm/yeniden doğuş, eski yıl/yeni yıl gibi fikrine paralellik gösterdiği görülmektedir.

Buna göre söz konusu oyunda Ak sakallı Khal (Alık), genç eşi Fatık (Fatıkê, Fate, Fatma) ve Fatıkê'nin cesur koruması Koçeg (Arap) temel karakterlerdir[43].

Erkek karakter Khal ile temsil edilir. Khal'ın, inançsal manası ile yaşlı, kambur, ak sakalla temsil ettiği rol, "Aralık" ayıdır. Araştırmacılar onun halk arasında aksakalından dolayı Hızır ile ilişkilendirildiğini de belirtir[44]. Yörede var olan inanışlara göre Khal, aralıkta toprak altına girer, üç gün nefessiz kalır sonra kendi nefesi ile yeniden çocuk donunda doğar ve güneşin tahtına oturur. Bu çocuk gelecek yılın sahibi yani padişahıdır. Aslında ölen de doğan da aynı kişidir. Oyunun bu bölümünde sembolize edilen Khal, Gağan ritüelinin esasına göre ölü olanın, bozulanın yeniden doğuşunun temsili olup yeni çocuğun doğumu ile gösterilir. Bu bağlamda Khal olan yaşlı adamın yılın son ayı olan aralığın son gününde ölmesi ve yeniden bir çocuk olarak doğması, yöre kültüründe zamanın döngüsel yapısını ifade eder. Arnold Van Gennep'e göre, geçiş ritlerinde kişi, var olan bir durumundan başka bir duruma geçmek için ritüellere ihtiyaç duyar. İlk aşamada birey, var olan konumundan, kimliğinden ve mekânından koparak eski durumunu terk etmeye hazırlanır. Eşik olarak ifade edilen ikinci aşama da ise kişi eski durumundan kopmuş ama yeni ve istenilen duruma geçmeyip bir anlamda arada bir yerdedir. Eşiği geçen birey, son aşamada istenilen yeni duruma dahil olur[45]. Buna bakıldığında Gağan dönemindeki seyirlik oyuna bağlı olarak Khal'ın (yaşlı) ölerek tekrar bir çocuk donunda dünyaya gelmesi ifade edilen geçiş sürecine benzer niteliktedir. Gültekin'in de vurguladığı gibi oyun içinde Fatıke'nin kaçırılması üzerine bayılan Khal, Fatıke'nin geri gelmesiyle tekrar uyanır. Bu durum da ölüm ve diriliş anlamı ile ifade edilirken Fatıke onun vazgeçemediği dünya ve sevgiyi sembolize eder. Ona sahip olmak ve onu koruma isteği temel amaçlar arasındadır[46]. Bu örnekler ölüm ve tekrar doğum şeklinde sondan yeni bir başlangıca giden bir döngüselliği gösterirken aynı zamanda arınma ve tekrar saf bir doğumla sonuçlanan temsili bir zamanı da ifade eder.

Fatıke kadın karakterdir fakat oyun içinde bu karakteri, kadın giysileri giyen bir erkeğin canlandırması gerekmektedir. Yani kadın giysisi giyen kişinin erkek olması zorunludur. Dolayısıyla oyun içinde erillik ve dişilik iç içe temsil edilmektedir. Bunun yanında oyunda kadının kaçırılması sahnesinin bir sonucu olarak, kadının bedenine duyulan saygı ve incitilmemesi düşüncesi de bu tercihin gerekçelerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Fatıke'nin elbisesine iliştirilen çuvaldız ve ip de sembolik anlamlar ifade etmektedir. Rivayete göre

43 Kul, agt., s.14; Gültekin, age., s.208-209.

44 Kul,agt., s.26; Gültekin, age., 208.

45 Gennap, age., s.29.

46 Gültekin, age., s. 210.

ilk dikişi ve ameliyatı yapan Hızır'dır. Buradaki manası ile zamanı birbirine ekleyip sonsuz kılandır. Bu da sembolik manada zamanın devamlılığını temsil etmektedir. Elinde ise Kirmene (Rıştığ) vardır, bacağına sürerek sağdan sola hareket ettirir. Bu durum; semahı, dünyanın dönüşünü ve üretimi temsil eder.

Oyunda Arap karakteri ise elindeki çubuk ile adaleti temsil eder. Fatıke'yi kaçırmaya çalışanlara engel olur çünkü emek harcamadan bir şeye elini uzatmayı uygun bulmamaktadır. Fatıke'nin kaçırılmak istenmesi ise aynı zamanda dünyaya duyulan nefistir, istektir. Onun bu tutumu, başka bir anlamda dünyaya tamah edilmemesi gerektiğini ifade eder. Koçeğ ise yardımlaşmayı temsil eder; bunun yanında, toplanan yiyeceklerin adil bir şekilde ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmasını ve onlarla dayanışmayı simgeler.

Gağan ritüelinin seyirlik boyutunu da tamamlayan bu oyun, genel tema olarak ölüm ve yeniden doğuş döngüsünü işeyen bir performans olup Gağan ritüelinin seyirlik boyutunu tamamlayan merkezi bir konumdadır. Bu bakımdan ifade edilen seyirlik oyun, yalnızca eğlence amaçlı bir oyun olmayıp aynı zamanda arınma ve bereketi de temsil eden ritüel performans niteliklerini de yansıtmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, Tunceli ve çevresinde yüzyıllardır bir gelenek içinde icra edilen kültür ve inanç temelli Gağan ritüeli, halk bilimi perspektifiyle analiz edilmiştir. Sahada ulaşılan veriler ve kuramsal değerlendirmeler, yörenin kadim geleneği olan Gağan ritüelinin sadece takvime bağlı geleneksel bir yılbaşı kutlaması olmadığı; çok katmanlı ve anlamlı yüklü bir ritüel sistemi olduğunu ortaya koymaktadır.

Çalışmada Gağan ritüellerine bağlı olarak yörenin kültür ve inanç dünyasında arınmanın yalnızca fiziksel bir temizlik olmadığı; ruhsal, bedensel, mekânsal boyutlarıyla da gerçekleştirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Söz konusu ritüellerde, yeni ve temiz başlangıçlar için kirlenen ve zayıflayan eski durumların terk edilmesi, yeni düzene geçilmesi gerektiği düşüncesinin halk tarafından savunulduğu tespit edilmektedir. Kişilerin üzerine ve yaşam alanlarına su serpilmesi, ateş yakılması, Gağan ateşinden elde edilen külün yol güzergâhlarına dökülmesi ve yaşam mekanlarının temizlenmesi şeklindeki uygulamalar, yeni yıla temiz ve kirden arındırılmış bir zeminde girme düşüncesini sembolize etmektedir. Bu yönüyle Gağan dönemindeki arınma ritüelleri, bireysel uygulamaların ötesinde, toplumsal katılımla tesis edilen kolektif düzene yönelik faaliyetler olarak da ayrıca değerlendirilebilir.

Yörenin kültür ve inanç sisteminde önemli bir yeri olan Gağan ritüelindeki sembolizme göre bereket, sadece tarımsal verimlilik olarak kabul edilmez.

Bereket, aynı zamanda doğanın insan ve toplum ile kurduğu karşılıklı bir etkileşim ve bunun verimli sonuçları olarak da algılanmaktadır. Bu yönüyle buğdayın çeşitli şekillerde dağıtılması, gübrenin tarlalara serpilmesi ve yiyeceklerin öncelikle hayvanlara pay edilmesi, üretimi ve bereketi çoğaltıp, yayma düşüncesini göstermektedir. Bu da Tunceli halk kültürü ve inanışlarında ekolojik çevre ile kurulan ilişkilerin sömürüyle değil, daha çok karşılıklı bir dengeye dayanması gerektiğine dair var olan halk düşüncesini ifade etmektedir.

Gağan ritüellerinde tespit edilen paylaşım kültürü, hediye verme ve niyaz dağıtma gibi işlemlerin toplumsal düzeni onardığı ve bireylerin daha sıkı ilişiler kurmasına katkı sunduğu tespit edilmektedir. Bu yönüyle Gağan ritüelleri, yörenin toplumsal düzeninin sağlıklı temellerde devam etmesine katkı sunan işlevler taşıdığını göstermektedir.

Tunceli'deki Gağan ritüellerinin yalnızca eyleme bağlı olmadığı; bu dönemde halk tarafından dile getirilen gülbank ve dualaların bu ritüeli sözlü boyutuyla da tamamladığı görülmektedir. Bununla beraber söz konusu ritüelleri tamamlayan merkezi unsurlardan biri de Khalkek adı verilen performans ritüel niteliğindeki seyirlik oyundur. Dolayısıyla Gağan ritüelinin eylem, sözlü anlatı ve seyirlik (performans) oyun şeklinde çok yönlü olduğu tespit edilmiştir.

Gağan ritüelinde ulaşılan bu sonuçların yanında Birleşmiş Milletler'in küresel ölçekte belirlediği kalkınma hedefleri ile örtüştüğü sonucuna da varılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Gağan ritüellerinin yalnızca Tunceli ve çevresine ait yerel bir geleneği temsil etmediği; toplumların kalkınması ve gelişmesine katkı sunan kültürel miras ögelerinden biri olduğu sonucuna da varılmıştır. Bu bağlamda sağlıklı toplum ve kalkınma için, ayrıca kültür ve inanç temelli ögelerin daha bütüncül şekilde incelenmesi ve somut olmayan kültürel miras ögelerinin gelecek kuşaklara aktarılması nihai hedefler olmalıdır.

Kaynakça

a) Yazılı Kaynaklar

Akman, Eyüp, "Türk ve Dünya Kültüründeki Su Kültü Üzerine Düşünceler", *Kastamonu Eğitim Dergisi,* 10(1), 2002 s.1-10.

Ay, Neslihan, *Eski Mezopotamya Toplumlarında Suyun Dini Niteliği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2023.

Deniz, Dılşa, *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi,* İletişim, İstanbul 2018.

Dikmen, Özge, *Cumhuriyet Sonrası Türk Romanında Alevilik İnancının Yansımaları*, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzincan 2024.

Douglas, Mary, *Saflık ve Tehlike (Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir çözümlemesi),* çev. Emine Ayhan, Metis, İstanbul 2005.

Ekici, M. Faruk, "Ekolojik Mitoloji Bağlamında Tunceli Efsaneleri", *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 27, 2025 s.153-175.

Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı,* çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Kitaplığı, Ankara 1991.

Fidan, K. Maksude, "Kutsal Suyun İzinde: Suya Yüklenen Dini ve Sembolik Anlamlar", *İlsam Akademi Hakemli Dergisi*, 1(1), 2021 s.1-27.

Frazer, J. George, *Altın Dal Dinini ve Folklorun Kökleri I*, çev. Mehmet, H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul 2004.

Gennep, V. Arnold, *Geçiş Ritleri*, çev. Oylum B. Beşler, Nora Kitap, İstanbul 2022.

Gültekin, K. Ahmet, "Dersimli Alevilerde Khal Gağan Ritüelleri", *Dersim Üç Dağ İçinde,* NoteBene Yayınları, Ankara 2019, s.195-221.

Kahraman, Kemal, "Dersim İbadet Takvimi ve Ritüeller", *Çıla Dergisi,* 2013 s.26-31.

Kaval, Yılmaz, "Tunceli Halk Kültürü ve İnancında Güneş", *Türük uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (27), 2021 s. 278-284.

Kaval, Yılmaz, "Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamında Tunceli'de Mevsimsel Geçiş Ritüellerinin Korunması ve Sürdürülebilirliği", *Turkish Studies-Language and Literature, "Hüseyin Su Özel Sayısı*", 20(Ö1), 2025 s. 637-654.

Kıyak, Abdulkadir, "Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ'daki İzleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2(4), 2013 s. 22-39.

Kul E. Ali, *Dersim Bölgesinde Gerçekleştirilen Gağan ve Khalkêk Oyunu Bağlamında Seyreden- Seyredilen İlişkisi*, Kadir Has Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015.

Mauss, Marcel, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies,* Routledge. (Original work published 1950), 2002.

Murat, Leyla, "Hititlerde Su Kültü", *Tarih Araştırmaları Dergisi,* 31(51), 2012 s.125-158.

Oymak, İskender, "Anadolu'da Su Kültünün İzleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 15(1), 2010 s.35-55.

Strauss, L. Claude, *Yaban Düşünce,* çev. Tahsin Yücel, YKY, İstanbul 1994.

Şayhan, Fatih "Altay Türklerinin İnanmalarındaki Su Kültünün Mitsel Okuması", *Bilig*, S.87, 2018 s.83-100.

Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Yayık, Bahar, "Alevi İnanç ve Kültüründe Su Sembolizmi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* (32), 2023 s.135-147.

Yıldırım, Nimet, "İran Mitolojisinde Su, Su ile İlgili Kutsallar ve Törenler", *Doğu Araştırmaları,* 1(1), 2008 s.7-36.

b. Elektronik Kaynaklar

Aygün, Hüseyin, "Gağan", *Birgün Gazetesi*, https://www.birgun.net/makale/gagan-79388. 2015, son erişim, 12.06.2026).

Yürür, Kızılca (201 "Dersim Alevi Toplumunda Bir Mevsimsel Geçiş Ritüeli Örneği ve Bir Karnaval Oyunu: Gağan ve Khalık u Fatık", *https://www.researchgate.net*. 2015, son erişim tarihi: 14.05.2026).

https://www.unesco.org.tr/Pages/2022/1403/Sürdürülebilir-Kalkınma-2030-Amaçları/, son erişim tarihi: 15.03.2026.

https://www.unesco.org.tr/Pages/108/219/Sürdürülebilir-Kalkınma-2030-Hedefleri-İhtisas-Komitesi/, son erişim tarihi: 22.05.2026.

c. Sözlü Kaynaklar

KK-1. Polat Doğan- 60 yaşında- Ovacık. (07.04.2026).

KK-2. Kibriye Bulut- 78 yaşında- Ovacık. (22.04.2026).

KK-3. Cemile Yıldız- 70 yaşında- Tunceli. (12.05.2026).

KK-4. Gülten Yıldırım- 61 yaşında- Hozat. (18.05.2026).

KK-5. İlyas Yıldız- 91 yaşında- Ovacık. (24.05.2026).

KK-6. Ali Doğan- 69 yaşında- Pertek /Beydamı Köyü. (04.01.2025).

Bölüm 14

Tunceli ve Ovacık Yöresindeki Gağan Kutlamalarında Geçen Sembollerin Analizi

Seval Perk[1]

Şengül Perk[2]

Giriş

Gağan Tunceli yöresinde kutlanan en önemli mevsimlik geleneklerdendir. Yörede aralık ayının üçüncü ve dördüncü haftasında başlayıp ocak ayının ilk haftasına kadar sürmektedir. Bu gelenek, Ovacık ilçesinde aralık ayının son haftasında kutlanmaktadır. Bu ay özü itibariyle eski yılın neşeyle uğurlanıp gelen yeni yılın güzellikle bolluk ve neşeyle gelmesi için yapılan ritüelleri kapsar. Bunun için lokmalar dağıtılır, pınardan alınan temiz su ile evin içine su serpilir. Ayrıca evin bacasından çıkan kurum, isler de temizlenir. Aynı zamanda, bu ay yardımlaşma, dayanışma ayıdır; çünkü insanlardan toplanan gıda malzemeleri, ihtiyacı olan kişi veya ailelere dağıtılır. Zemheri günlerinden sonra Hızır Ayı, Hawtemal, Muharrem ayları gelir. Bu üç önemli inanç, yörenin olmazsa olmaz kutsallarındandır. Özellikle Gağan günleri bir şenlik havası halinde geçer. Binlerce yıldır geleneksel dokusunu korumaya çalışan Gağan ayının, zamanla bünyesindeki bazı kodlarında bozulmaların meydana gelmesi tabi ki kaçınılmazdır. Bu çalışmadaki amacımız, bozulmaya başlayan bu dokunun, kadim geleneğin, gelecek nesillere en özgün haliyle aktarımını sağlamaktır. Bu çalışmamız, Birleşmiş Milletler Sürdürebilir Kalkınma Amaçlarının, 12.maddesi olan "Sorumlu Tüketim ve Üretim" başlığı ile ilişkilendirilecektir. Bu maddenin içeriği, ele aldığımız konu olan doğal kaynakların, yaşadığımız yaşam alanlarının korunması ile ilgili olduğu için yapacağımız çalışmanın temelini bu konu ve ilgili alt başlıkları oluşturacaktır.

1 Munzur Üniversitesi, Tunceli Meslek Yüksekokulu. Tunceli/Türkiye sperk@munzur.edu.tr. Orcid No:0000 -0003-2306-0500

2 SengülPerk, Munzur Üniversitesi, Kültür ve Sanat Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

???

Gağant Tunceli yöresinde kutlanan yeni yıl ritüelidir. Raa Haq (Hakk Yolu) inancına mensup paganizm kökenli olduğu düşünülen bir gelenektir. Yörede aralık ayının son haftasında lokmalar dağıtılarak ve eğlence yapılarak kutlanır. Latince kökenli olan kelimenin orjini calendaedir. Yılın başı, takvim anlamına gelmektedir. Sözcük daha sonra Yunanca Kalantar kelimesinin evrilmesiyle pek çok dile giriş yapmıştır. Bu iki dildeki anlamı ve yöredeki anlamlarının birbiriyle örtüşmektedir [3].

Ovacık anlatısındaki inanç sisteminde Gağan Hızır, Hewtemal üç kutsal aydır ve peş peşe gelirler. Bu ayda, üç gün oruç tutulur. Lokmalarla birlikte perşembe günü, ziyaretlere gidilir, buğday, sıcak suda yumuşayıncaya kadar haşlanır, pişirilir, buna dani denir. Bu yiyeceğin bir miktarı ahırda hayvanların arasına serpilir, geri kalanı ise ipliklere geçirilip ahırın uygun yerlerine asılır. Bu pratiklerden sonra Zerifet, denen yöresel yemek, pişirilir, içine üç tane ağaç parçası bırakılır. Bu üç parça ağaç, kimde çıkarsa o kişi veya kişiler, ahıra götürülür, kuzuların olduğu yere bırakılır. Hangi kuzu geldiyse onların önüne geldiyse kuzusunu alır, gider. Daha sonra ise sabah erken saatte çeşmeden su getirilir ve bacalardan aşağıya su serpilir. Ayrıca evin içine çöken manevi ağırlık da gitsin diye sonraki aşamada eve de su serpilir. Sabah erken saatlerde çeşmeden yine su getirilir, çocuğu olanlar o suyla çocuğunu yıkarsa, zemzem suyuyla yıkanmış gibi olur. Bu suyla çocuğun ne derdi varsa gitsin denilir. Bu ay, Ovacık Alevilerince İmam Hüseyin'in şehit olduğu muharrem ayıdır. Hızır'da bu ayda pars yani lokma toplamıştır. Bu yüzden bu ayda Hızır'da anılır. Ardından akşama doğru davul zurna eşliğinde folklor oynanır. Burada Gal denen yaşlı birisi bulunur. Bu yaşlı kişi, Hızır'ın lokmasını toplayan kişidir. Eskiden evlere gittiğimizde eğer Galık, yaşlı geldiğinde televizyon açıksa kapatılırdı; çünkü gelen yaşlı kişiye Hızır'mış gibi hizmet edilirdi.[4].

Anlatıda Geçen Sembollerin Yorumlanması

Ovacık anlatısında geçen suyun bacadan akıtılması olayı, eski yılın sıkıntılarının geride bırakılması, yeni gelen yılın huzurlu bir şekilde gelmesi için yapılan işlemdir. Bacanın içindeki kurum aslında kara günlerin sembolik anlamıdır. Bu kurumdan kurtulmak için suyla temizlenmesi gerekir. Aynı zamanda bacadan çıkan duman ailenin, soyunun devamının ve ailenin mutlu olduğunun da işaretidir.

Dikkatimizi çeken bir diğer sembol buğdaydır. Açlığımızı gideren temel besin maddesi olması dolayısıyla bolluğun, bereketin, rızkın, sabrın ve hayatın devamının sembolüdür. Özellikle Tunceli yöresinde karasal iklimin de etkisiyle

3 https://www. aleviansiklopedisi. com/madde-x/gagan-2-5699/ son erişim tarihi 25.05.2026

4 https://www. youtube. com/watch?v=lG6CMOrbpKc son erişim tarihi 29.06.2026

bu bitki, çok zor koşullarda yetişir. Bunun tesiriyle ekmeğe özel bir kutsiyet atfedilmiş, pişirilirken ve yenirken kendisine haklı olarak daha fazla anlam yüklenmiştir. Yörede yere düşen ekmek öpülür, alna koyulur ve yüksek bir yere indirilir. Yine ekmek yaparken hamurdan bir parça uçması da misafir geleceğinin işareti sayılır. Bu durumun evin bereketini artırdığına inanılır. Ayrıca ekmek yaparken ateşi söndürülmez üzerine kül serpilerek toplanır. Yörede özellikle küle de kutsiyet atfedilmiş sünnet törenlerinde Hz. Muhammed'in külü honçaya indirilir ve sonra sünnet duası Dede, tarafından okunur.

Buradaki anlatıya Hızır, sembolü, Hz. Ali ve İmam Hüseyin'in şehadetleri de eklenmiştir; çünkü Gağan günlerinden sonra Hızır Ayı, 14 Ocak itibari ile başlar ve 14 Şubat tarihinde biter. Bu durum yörede Hızır'a verilen kutsiyetin önemini artırır; Çünkü Hızır, dar zamanların, sıkıntılı günlerin dostudur. Zemheri, kara kış aylarından sayıldığından özellikle yiyecek ihtiyaçlarının tükendiği, insanların birbirine sıkı sıkıya sarıldığı yardımlaşma ve dayanışmanın arttığı oldukça zor bir dönemdir. Bu sıkıntılı süreçte yapılan ibadetlerle Hızır'ın çabuk gelmesi sağlanır. Gelsin ki mübarek, bu sancılı zamanlar kolay atlatılsın. Ayrıca Hızır Ayları'nın sonu cemrenin düşüşüne denk gelir. Bu süreç ise baharın gelişinin de işaretidir. İmam Hüseyin'in şehadeti halk takviminde şubat ayı olarak bilinir. Ovacık yöresinde lokma olarak dağıtılan yiyecek arasında "Miyaz" olarak geçer. Ovacık dışındaki yerlerde ise "Niyaz" olarak kullanılır. Bu lokma un, su, yağ ve tuzun yoğrulmasıyla oluşur. İçine konulan tuz, dua ile atılır ki; yapılan miyaz Hakk katında kabul olsun. Pişirildikten sonra yine duası verilir, el ile parçalara ayrılıp, dağıtılır. Lokma dağıtılırken bıçak kullanılmaz; çünkü bıçağın sadece kurban için indirildiğine inanılır. Tunceli Alevilerinin kutsal günü perşembedir. Bu ritüellerin de özellikle perşembe günü yapılmasına özen gösterilir.

Anlatıdaki diğer bir sembol zerifet denen Ovacık'taki yöresel ismi ile "bıçkaşir" adı verilen un su ve tuzun yoğrulması sonucu fırında veya sacın altında üzerine köz parçaları konularak yapılır. Piştikten sonra iç kısmının çıkarılıp üzerine de tereyağı ayran gezdirilerek yapılan bir unlu bir yiyecektir. Özellikle misafir ağırlarken yapılır. Bu durumda gelen yeni yıl da sembolik olarak misafir sayıldığından bu yemeğin anlamı daha da manalı bir hale gelecektir.

Ovacık Kozluca Köyü Gağan Anlatısı

Bu anlatı Ovacık Kozluca Köyü sakinlerinden okuryazar olmayan B.K[5] adlı 86 yaşındaki hanımefendiden alınmıştır. "Yeni bir yıla giriliyor, yıl dönüyor ve yenileniyor, ömür tazeleniyor; gençler tazeleniyor, her şey lokmalar tazeleniyor.

5 BK. KK1Ovacık Kozluca Köyü 1940 doğumlu, okuryazar değil.

Bizim zamanımızda yılbaşı yoktu, bunu sonraki nesil çıkardı. Çarşamba günü akşamı miyazın içine küçük ağaç parçaları konur, o parçalar kimde çıkarsa o kişi de başkalarına lokma verir". Ovacık anlatısında ağaç parçaları kimde çıkarsa ona kuzu verilir. Bu köyümüzde böyle bir ödüllendirme yok. Akabinde buğday sıcak suda pişirilir, dağıtılır, perşembe günü kutsal gün sayıldığından miyaz yapılır, ziyaretlere gidilir, lokmalar dağıtılır. "Roca Yeni" perşembe günü, soba paçaları temizlenir. Sonra evde ocakta diğer gün için yemek yapılır. Gağan orada biter. Üç gün sürer, herkes bütçesine göre gelenlere lokmasını verir." Miyaz yapılırken içine "yol pacilerin"öbür dünyada ölen kişilerin lokmasından pay almak isteyen (kötü niyetli ruhlardır) bunların hakkı olan tuz atılmazsa yiyecekler ölen kişilerin ruhlarına ulaşmaz. Duası da şöyledir: "Bu yeni yılın lokmasıdır. Yeni gelen padişahın lokmasıdır. Seneye bu zaman yine nasip olsun. Üç yüz otuz üç erenin, lokması olsun".

Alevilik inancındaki Hakk'ın gizli sırlarına vasıf olanlara üç yüz otuz üç eren denir. O, mübareklerin lokmaları verilir ki onlarda her daim yanlarında olsun. Kozluca köyü anlatısında diğer anlatılardan farklı semboller ortaya çıkıyor. Bu köyün merkezden uzak izole bir yerde yer almasının sonucudur. Bu anlatıda dikkat çeken köprü ve yedi sayısı Ovacık anlatısında bulunmamasıdır. Köprü sembolik olarak, geçiş anlamına gelmektedir. Bu dünyadan öbür dünyaya, bir yaşamdan öbür yaşama geçişin eşiğidir. Zaten yeni yıl da bir eşiktir. Bir dönemin bitişi, yeni bir dönemin başlangıcıdır. Eski yılın iyi, kötü günlerinin geride bırakılması yeni gelen yılın ise hayırla gelmesi için özellikle köprünün yedi bölümüne kurum atılır. İlginçtir diğer anlatılarda Tunceli ve Ovacık'ta Hızır ile özdeşleşen Gal denen yaşlı kişi, bu köyün anlatısında bulunmamaktadır. Ayrıca ağaç parçası çıkan kişinin, başkasına lokma vermesi de farklı bir uygulamadır.

Yedi sayısı pek çok medeniyette kutsal sayılan, günümüze kadar da geçerliliğini koruyan bir sayıdır. Silkelenen paçadan toplanan közlerin ve kurumun süpürge ile herhangi bir köprünün yedi yerine serpilmesi yedi sayısına verilen değerden kaynaklanır. Yedi sayısı ile ilgili diğer sembolik anlatımlar şunlardır: Cem töreninde yedi organımız ile başımız, ağzımız, iki el, ayağımız belimiz ve bütün vücudumuzla birlikte yedi yere niyaz ederiz. Anadolu ve Yunanistan'da yedi bilgenin bulunması, haftanın yedi gün ve Babil'in meşhur kapılarının yedi tane olması. Edebiyatta yedi sayısını, Gılgamış Destanı içinde geçen yedi ekmek olayında görmekteyiz. Ayrıca Şamanizm'de Tanrı Ülgen'in bulunduğu kata ulaşmak amacıyla yedi engelin aşılması, yine aynı inançta Şamanların, üfürük yapmak maksadıyla yedi pınardan su alıp üflemesi olayı bize Kozluca köyü anlatısındaki köprünün yedi yerine su serpilmesi olayını anımsatmaktadır. Hz. Ali'nin özel niteliklerini belirtmek için yedi rakamının ortasında Arapça harflerle gülümsemesinin çizilmesi ve gökkuşağının yedi renginin, "Fatıma Ana'nın Kuşağı" diye adlandırılması da bu sayıya atfedilen

kutsiyetlerdendir. Yine Ehl-i Beyt'in asıl sayısının yedi olduğuna inanılmaktadır. Bu kollektif bilginin temelinde Hz. Muhammed'in, Selman-i Farisi'nin Ehlibeyt'e olan sevgisi ve bağlılığından dolayı onu, Ehlibeyt halkından biri olarak gördüğüne dair rivayetlerdir[6].Kozmolojik açıdan dünyanın yedi günde yaratılması, haftanın yedi günden oluşması; yedi kat göğün, yerin altının da yedi katmandan oluşması gibi hiyerarşik bütünlüğü sembolize eden anlamları vardır.

Süpürgenin sembolik anlamını daha çok cem törenlerinde görüyoruz. Mecazi olarak bütün âlemin ve kötülüklerin temizlenmesidir. Buna istinaden eski yıldan kalan bütün kötülüklerin, kara günlerin yok edilmesi, negatif enerjinin ve ne kadar olumsuz olay varsa bir daha geri gelmemek üzere bulunduğu ortamdan uzaklaştırılmasıdır. Bacadaki kurum ise kara günlerin, kararmış günlerin son bulmasıdır.

Gağan ritüelinin Tunceli anlatısı

"Bu anlatıda yüzünü siyaha boyamış bir kişi, genç bir kadın ve yaşlı bir adam bulunmaktadır. Yaşlı adam Hızır'ı sembolize eder. Bu yaşlı kişi, genç birini yanına alır, ev ev gezer, hatırlarını ister der ki: Ben bu yılı sizinle birlikte iyi kötü geçirdim, benden razı mısınız, sizin rızalığınızı almaya geldim, diye sorar. Hane halkı da yaşlı kişi ile helalleşir, haklarını helal eder, onlar da yeni yılla tanışırlar. Gelecek yıldan dileklerini yaşlı kişiye söylerler. Siyah yüzlü kişi, batını âlemde görünmeyen bir yıldızdır. O, batıni gökyüzündeki karanlık âlemde, doğumunu gerçekleştirmiş ve var olmuştur; fakat gerçek dünyada görülmemektedir. Bu görülme sadece mevsimlerin dönüşümüyle ve bahar ayında güneşin yükselmeye başlamasıyla yavaş yavaş kendini gösterir. Ev ev gezerek topladıkları lokmaları çok ihtiyacı olan bir eve eğlenceler eşliğinde bırakırlar. Burada amaç ailenin gururunu incitmeden lokmaları o evde bırakmaktır. Yeni yılın gelmesi, eski yılın ise rızalık alarak gitmesi, "Rea Haq" inancıyla ilişkilidir".[75]

Ateş sembolü

Ateş kelimesi,Latince ater kelimesinden evrilmiş ve diğer dillere geçmiş biz ise yine farsça adar, azar, ataş kelimelerinden alıntı olarak almış. Kelime Avesta, dilinde yakmak, tutuşturmak anlamına gelmektedir.[86] Ateşi ilk Homo Sinensis adlı Çinli birinin bulduğu ve günlük hayatında kullandığına dair bilim dünyasında güçlü kanıtlar vardır. Ateş çakmak taşlarının ve ağaç parçalarının

---

6 Özmen, İsmail, Simgeler ve Rıza Kenti: Alevilik Bektaşilik, 1. Kitap Urzeni Yayınevi, İstanbul 2023. s. 391-393.

7 Dersim Alevi Geleneğinde Gağan ve Ritüelleri.

8 www.nisanyansozluk.com/kelime/ateş son erişim tarihi 28.06.2026

birbirine sürtünmesiyle oluşmuştur. Ateş yakmanın güçlüğü sonucunda insanlar onu söndürmemek için sürekli canlı tutmak zorundaydılar. Bunun içindir ateşe, közüne, külüne, dumanına canlılık, temizlik, şifa, günahlardan arınma, aydınlık, sıcaklık gibi anlamlar yüklemiş ve onu kutsallaştırmışlardır. Zerdüşt rahipleri, Ahura Mazda'yı simgeleyen ateşe nefeslerini üflemez ona çıplak elleriyle dokunmadıkları gibi onu sürekli canlı tutarlar.[97.]

Çin mitolojisinde Ateş, Çince huo, diye geçmektedir. Beş elementten biri sayılır. Yönlere göre farklı kavramlarla analiz edilmektedir. Ateşin güney tarafı kırmızı, acı bir tat, yanmış madde kokusu, evcil hayvanlardan ise tavuk yani tüylü hayvanlar sınıfına dâhil edilmiştir. Yine Çin geleneğinde 4 Nisan tarihinde, yeni yıl kutlamasının sembolü kabul edilen, eski ateşin yeniden yakılması yasaklanmıştı. Bunun sebebi ise eski ateşin geçmişteki kötülükleriyle beraber söndürülüp yerine yeni ateşin yakılması ve yeni yılın mutlulukla gelmesidir. Bu Gağan ritüeli ile örtüşmektedir. Bu süreçte bölgedeki hiçbir evin ocağı tüttürülmezdi. Bu döneme "Soğuk Yemek Bayramı" denirdi. Yine bu dönemde iki hafta boyunca havaya havai fişekler fırlatırdı. Burada çıkan seslerin kötü ruhları kovduğuna inanılırdı. Yine Çinliler, yeni yıl günlerinde büyük ateş yakar ve tanrılardan kendilerine zenginlik ve güzel bir yaşam vermelerini dilerlerdi. [108] Tibet mitolojisinde ateş, güç kuvvet sembolizmine atfen eril olarak değerlendirilirken, ocak ise ısınma ve güvenlik ihtiyacının karşılığına denk gelen dişil enerji olarak düşünülmüştür. Ateş üzerinde bahar ayının 1 ve 15'ine denk gelen günlerde yürümek gelenek haline gelmiştir. Yeryüzünde ateş kültünün ilk çıkış yerlerinden birinin Afganistan ve İran olduğu tahmin edilmektedir. Bunu da ateş Tanrısı Agni'nin yeryüzü ve gökyüzündeki bütün ateşlerin koruyucusu sahibi olarak nitelendirilmesinden anlıyoruz. Hinduizm'de güneşin, hemen doğmadığı, uzun süre gizli kaldığı ve sadece Agni, yeniden dirildiğinde doğduğu söylenir. Odun onun yiyeceği iken Agni'nin yiyecekleri ise kurabiye ile tereyağıdır. Bunlar günde üç sefer, ateşe atılır ve Agni mutlu edilmeye çalışılır; çünkü o şifacıdır. Bu yüzden hastalıkların tedavisinde onun sırları kullanılır. Eğer Agni, mutlu edilmezse insanlar şifa bulamaz [119]. İlk insanın oluşumundan beri kullanılan maddi bir obje olan ateş, ilk zamanlarda ısınma ve yeme ihtiyacını gidermek için kullanılmışken zamanla dini bir anlam kazanmış ve diğer unsurları ile birlikte değer verilen bir kült haline gelmiştir. Ateşin serüveni sadece bu özellikleriyle sınırlı kalmamış, temizlik, kötülüklerden arınma, güvenlik, ısınma haberleşme gibi değişik ihtiyaçlarda da kullanılmıştır. Dünya, hava, su, ateş, toprak denilen dört farklı elementin

9 Hançerlioğlu, Orhan (2000), *Dünya İnançları Sözlüğü* 3. Basım Remzi Kitabevi, İstanbul s. 61

10 Eberhard, Wolfram, (2000) Çin Simgeleri Sözlüğü, çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, Kabalcı Yayınevi İstanbul, s. 44-45

11 www.islamanansiklopedisi.org.tr/ateş son erişim tarihi 03,04.2026

birleşimden oluşmuştur. Bu elementler aynı zamanda dünyanın, kozmosun ve medeniyetlerin oluşumunda etkili olmuştur. Aynı zamanda ateşin diğer bir özelliğinin ise Tanrı ve ruhlarla iletişim kurmak için bir vasıta olduğudur.[1210] Alevilik inanışında makro ile mikro kozmos denen evren ve insan âlemi vardır. Bu âlemleri oluşturan da hava ateş su ve topraktır. Yine bu inanıştaki dört kapının sembolleri de dört elemente dayanmaktadır. İlk kapı olan Şeriat kapısı; erdemli olgun insanı sembolize ederken, ikinci sıradaki tarikat kapısının sembolü ateş pişmeyi olgunlaşmayı, marifet kapısı su saflık ve arınma, son kapı olan hakikat kapısı ise toprağı sembolize eder[1311].

Şehname 'de ateşten şöyle bahsedilir: Tanrı, daha dünyada hiçbir şey yokken varlığı yoktan yarattı. Bu var edilen varlığın içinden de ateşin etrafı ısıtmasıyla kuruluk, dinginleşmesiyle soğukluk, nemlilik yani su; soğukluk adı verilen dört cevher dünya denilen birbirinden farklı alemi meydana getirdi ateş[1412]. Hindo-İrani dillerin ilk aşamalarında ateşe ve özellikle nehir sularına adaklar adarlardı: çünkü ateş çirkinlikleri yok eder, su ise kötülükleri arındırır alır, götürür. Zerdüştlik'te Tanrı Ameşa Spentalrm'ın ateş su, bitkiler, gökyüzü, insan, sığırların koruyucusudur. Baş melek olan Ahura Mazda, tarafından işleri kolaylaştırsın diye görevlendirilmiştir. Ayrıca ateş kavramı kutsallığını insan, hayvan, alev, bitki ve aydınlık yani ışıktan alır; çünkü bunlar yaşam enerjilerini ateşten almaktadır. Yine Sasani Devleti döneminde de ateş sunakları yapılmıştır.[1513] Bunun amacı, kâmili insan olma yolundaki aşamaları, rahat geçmesidir. Aynı zamanda dört kapıdan ikincisi olan tarikatın sembolüdür. Yolda olgunlaşmak yolun edep erkânını doğru bir şekilde yani yolun gereklerini öğrenip uygulayarak hamdım piştim yoğruldum ilkesiyle batıniliğin gizli sırlarına erişmektir. Diğer bir anlamı ise soyun devamı olarak düşünüldüğünden ocaktaki ateşe su dökülmez, kirletilmez; kirletilirse ailenin başına uğursuzluk geleceğine inanılır. Ekmek yapılırken hamur bitene kadar konuşulmaz ateşin etrafındaki kül temiz bir süpürgeyle usul usul közlerin üzerine süpürülür ve közün üzeri kapatılır sonra ateş küreğinin üzerine konur, eve götürülür. Gece ateşin sönmemesi için içindeki, közler bir araya getirilerek üzeri kül ile kapatılır ve sessizce uyuması beklenir. Sabah uyanıldığında üzerindeki küller ayrıştırılır ve ateş yeniden diriltilir. Böylece hem ısınma ve güvenlik ihtiyaçları giderilir ayrıca ocağın devamı da sağlanmış oluyordu.

---

12 Öztürk, Veysel, Eren, (2023) Eski Türk İnançlarında Ateş Kültü ve Günümüze Yansımaları. *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 6(2) s. 287.

13 Taş, Emine, (2023) Alevi-Bektaşi Şiirinde Kozmos Kün *Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3(2), s. 76, 77

14 Firdevsi, Şehname I, (çev. Lugal, Necati, Akyüz, Kenan,) M. E. B Yayınları. s. 6

15 Yıldız, Veysel Eren, (2023) *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 6(2), s. 9-13, 18

Alevilere ait olan Buyruk'ta insanın büyük âlemin karşılığı olduğu, insanın ateş, su, yel ve topraktan oluştuğu varsayılmıştır. Yine farklı bir teoriye göre ise âlemin bir düzen içinde ilerleyişini sağlayan dört unsurdan birinin ateş olduğu ve bu öğelerinin bir düzen içinde olmaması halinde dünyanın sonunun geleceği belirtilmiştir. Bu anlayışın yansıması olarak da cem evlerine dört direk dikilmiş ve bunlar: ateş, hava, su ve toprağın karşılığı olarak temsil edilmiştir. Yine zahitlerin de ateşten var edildiğine inanılır. [1614] Alevilikte cem törenlerinde 12 hizmetten biri çerağcıdır. Çerağcının görevi, ışığın yakılması ve uyandırılmasıdır.

Halk arasında bulunan eski bir anlatıya göre Dewres, Kırklar Dağı'nda Hakk aşkı için kendinden geçmişti. Birden bire bir ışık göründü ve Dewres, ışığın geldiği yöne doğru ilerledi. Dört çıranın yandığını gördü. Çıraların arkası zifiri karanlıktı. Derken ilk çıra dile geldi: "Ben çırayım, yani ateşim gökyüzü ve yeryüzünde canlı cansız ne varsa hepsinin oluşumu bana bağlı. Yeri geldiğinde toprağı bile yakar, kömürleştiririm. Bu yüzden kardeşlerim benim yüceliğimi görün ve beni kabul edin". Bu olay, ateşin yüceliğini anlatması bakımından ilginç bir anlatıdır.[1715] Alevilikte ocak kültünün sembolü "ateş" tir. Tunceli ve yöresinde ateşe su dökmek günah sayılır. Ateş, ateşin közüyle yakılır; çünkü ateşin sönmesi ocağın sönmesi olarak görülür, bundan dolayı ateş söndürülmez. Özellikle yörede sık bulunan dayanıklı bir ağaç olarak bilinen, yaprakları da şifa olarak kullanılan meşe ağacının közleri, külün altına saklanarak dinlenmesi sağlanır. Aynı günün gecesi yaşamın devamlılığının sembolü olan kadınlar, diğer günün yanan ateşini körükler. Bu sayede de közlerin devamlılığı sağlanır. Evin bacasının tütmesi de ailenin devamlılığının işaretidir[1816].

Su sembolü

Alevilik inancındaki dört kapıdan üçüncüsü olan marifetin karşılığıdır. Batını bilginin odak noktasıdır; çünkü su bir toplumun hafızası, kollektif bilincidir. Suya ne verirsen onu alırsın. Bundan dolayı bilgiyi hafızasında biriktirir ve yeri geldikçe insanların faydalanması için değişik mecralara farklı yollardan akar, gider. Gağan ayında pınarlardan su getirilip evin su ile temizlenmesi, aslında kolektif hafızadaki batıni bilginin paylaşılmasıdır. Hayatımızın temel taşı, varoluşun sebebi olan su; bu hayati özellikleriyle, aslında baş aktördür. İlk Paleotik Çağ'dan itibaren kadınsı putların üzerinde bulunan spirallerin "su"yu temsil etmesi şaşırtıcı olmaması gerekir. Su, zaten çoğu zaman düz

16 Yayık, Bahar, (2023) Alevi İnanç ve Kültüründe Su Sembolizmi *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* E-ISSN: 2147-6152 12, s. 143144

17 Gülmez, Mehmet, (2021) *İkrar*, 1. cilt, Peri Yayınları, İstanbul.

18 Dilşa, Deniz, Yol. (2014) *Re Dersim İnanç Sembolizmi*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul s. 207

bir hat boyunca akmaz. Bünyesine ne kadar bilgi alırsa o kadar güçlenir ve sınır değiştirir. Bu da suyun üretkenliği ve canlılığı sembolize etmektedir [1917]. Yine geçmiş inanışlarda bulunan suya özellikle kutsiyet atfedilmiş ve kutsal su kavramı ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda güç ve kuvvet ve heybet gibi özelliklerinden dolayı Tanrı olarak kabul edilmiştir. Verimlilik ve üretkenlik olgularını da bünyesine almış ve annelik vasfını da böylece üstlenmiştir.[2018] İnsanların ateş, su, toprak, havaya bu kadar anlam vermesinin altında onların canlı yani ruhlarının olduğunu düşünmelerinden kaynaklıdır. Hayatı var eden dört element, Alevilik inancında da yaşamı oluşturan en önemli unsurlardır. Ariflerin sudan yaratıldığına inanıldığı için onların kalplerinin temiz olduğuna inanılır. Ayrıca cemlerde su ile ilgili görev dağıtımları mevcuttur. Hz. Ali'nin görevi sakilik iken Hz. Hüseyin'in ise sakkalıktır.. Kırklar Cem'inde "sır suyu" nu yolun sırlarına vakıf olmasıyla bilinen Hz. Ana Fatıma'yı, sembolen Kadıncık Ana yürütür. Cem törenlerinde bir tastan verilen yudumluk su; bütün canların aynı anda ikrarlarının tazelenmesine, yüreklerdeki kiri ve haseti temizleyip dilleri mühürlediği için kutsal sayılır.[2119]

Cem töreninde su dağıtan kişiye, saka denir. Bu canın görevi, ihtiyacı olanlara su vermek, lokma dağıtıldıktan sonra da ibrik getirip canların ellerinin temizlenmesini sağlamaktır. Bu demektir ki cemde beden organlarının temizliği, cemde bulunmanın en önemli uygulamalardan biridir.[2220] Dewres ibadet içinde iken Kırklar Dağı'nda yanan çıralardan ikincisi olan "su" dile gelir. Der ki: "Ben olmasam dünyada öyle bir darlık, yokluk, kıtlık olur ki siz, hepiniz bir olsanız benim bir damlamın yerini tutamazsınız, diye gururla söylenir. Ben, kâh buhar olur, gökyüzüne uçarım; kâh yağmur olur, gökyüzünden akarım toprağa ve damlamın düştüğü her yer can bulur. İnsan soyunun yaşam nefesi bana bağlıdır, der. Eğer benim içimi, ağzımdan çıkan sözleri anlayabilseniz yeryüzünde yaşamanın değerini daha iyi anlarsınız".[2321]

Sonuç

Yaptığım çalışmalardan elde ettiğim verilere göre Gağan geleneğinin, özellikle son yıllarda yeniden canlandırılmaya başlanmıştır. Merkez, ilçeler ve diğer köylerde bu geleneğin kutlanması ile ilgili farklı uygulamalar vardır;

19 Uçar, Hüseyin (2020), Bir Kültün Özellikleri: Türklerde Su Kültü *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 7, s. 24-47.

20 Yolcu, Mehmet Ali, (2014) Kutsalın Yeniden Üretimi: Kutsal Su İnançları ve Hacıbektaş Zemzem Çeşmesi 3(8), s. 95.

21 Yayık, Bahar, (2023) Alevi İnanç ve Kültüründe Su Sembolizmi *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* E-ISSN: 2147-6152 Yıl 12(32), s. 142.

22 Coşkun, Gamze, (2022) Alevilikte Cem Ve Semah'ın Kaynağı Olarak Görülen Miraç Hadisesi ve Kırklar. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Cemi*, 103, 190

23 Gülmez, Mehmet, (2021) *ikrar*, 1. cilt, Peri Yayınları, İstanbul.

fakat yeniden dirilen bu kadim gelenek, dokusunu yitirip kendini modernize etmeye çalışsa da aslında bu değişim olumlu olmamaktadır. Özünden uzaklaşan gelenek, zamanla yok olmaya doğru evrilir. Bu yüzden özgün dokunun korunması amacıyla yaşlı nesil yok olmadan çalışmalara bir an önce başlanması gerekmektedir. Bu kadim gelenek, yapılacak tanıtımlar, bilgi şöleni, festivaller vb. etkinliklerle ayrıca büyük güç olan medyanın da kullanılmasıyla hak ettiği değeri bulacaktır. Bu amaçla Birleşmiş Milletler Sürdürebilir Kalkınma Amaçlarının 12. maddesi olan "Sorumlu Tüketim ve Üretim" adlı başlığın, acilen uygulamaya konulmalıdır.

Kaynaklar

COŞKUN, Gülşah, "Alevilikte Cem ve Semah'ın Kaynağı Olarak Görülen Miraç Hadisesi ve Kırklar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 103, 2022, s. 171-190.

DİLŞA, D. Y., *Re Dersim İnanç Sembolizmi*, 2. bs., İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

EBERHARD, Wolfram, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.

FİRDEVSÎ, *Şehnâme*, C. I, çev. Necati Lugal-Kenan Akyüz, Millî Eğitim Basımevi, Ankara.

GÜLMEZ, Mehmet, *İkrar*, C. I, Peri Yayınları, İstanbul 2021.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Dünya İnançları Sözlüğü*, 3. bs., Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.

ÖZMEN, İsmail, *Simgeler ve Rıza Kenti: Alevilik Bektaşilik*, C. I, Urzeni Yayınevi, İstanbul 2023.

ÖZTÜRK, V. Eren, "Eski Türk İnançlarında Ateş Kültü ve Günümüze Yansımaları", *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S. 2, 2023, s. 287-302.

TAŞ, Erdal, "Alevi-Bektaşi Şiirinde Kozmos", *Kün Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, C. 3, S. 2, 2023.

UÇAR, Hasan, "Bir Kültün Özellikleri: Türklerde Su Kültü", *Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 7, 2020, s. 24-47.

YAYIK, Bilal, "Alevi İnanç ve Kültüründe Su Sembolizmi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 12, S. 32, 2023.

YILDIZ, V. E., *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S. 2, 2023.

YOLCU, Mehmet Ali, "Kutsalın Yeniden Üretimi: Kutsal Su İnançları ve Hacıbektaş Zemzem Çeşmesi", *Kültür Araştırmaları Dergisi*, C. 3, S. 8, 2014, s. 95-118.

https://www. aleviansiklopedisi. com/madde-x/gagan-2-5699/ son erişim tarihi 25.05.2026

https://www. youtube. com/watch?v=lG6CMOrbpKc erişim tarihi 29.06.2026

www.nisanyansozluk.com/kelime/ateş son erişim tarihi 28.06.2026

www.islamanansiklopedisi.org.tr/ateş son erişim tarihi 03,04.2026

KAYNAK KİŞİLER

KK1: B. K.Ovacık (Tunceli), Kozluca Köyü, 1940 doğumlu, okuryazar değil. Görüşme tarihi 10.03.2026

Bölüm 15

Zazaca Ekolojik Terminoloji ve Gağan: Geleneksel Ekolojik Bilginin (GEB) BM Hedefleri Bağlamında Analizi

Hıdır Sönmez[1]

Giriş

Gağan[2] (Ḳal Gaẋan), Doğu Anadolu'nun özellikle Tunceli (Dersim), Erzincan ve çevre illerindeki kırsal yerleşimlerde kış gündönümünü ve yeni yılı karşılamak amacıyla gerçekleştirilen köklü bir Alevi ritüelidir[3]. Gağan ritüeli, kışın başlangıcını simgeleyen ve Dersim'in Alevi geleneğinde derin kökler salmış mevsimsel bir kültürel pratiktir. Bu pratik, yalnızca ritüelistik bir kutlama olmanın ötesinde, bölgenin ekolojik dokusuyla uyumlu, doğa ile insan arasındaki karşılıklı bağı toplumsal bellekte canlı tutan bir bilgi aktarım mekanizması olarak işlev görmektedir. Geleneksel olarak kışın başlangıcında, doğanın uykuya geçtiği ve yeni döngünün hazırlandığı bir zamanda kutlanan Gağan; kendine özgü törenleri, sözlü kültürü, müzikleri, giyim-kuşamı ve toplumsal dayanışma işlevleriyle bölgenin kültürel dokusunu anlamak için bir anahtar niteliği taşımaktadır. Zazaca konuşulan Dersim coğrafyasında geleneksel ekolojik bilginin (GEB) önemli bir taşıyıcısı olan Gağan, aynı zamanda ekosistem üzerindeki mevsimsel insan baskısını sınırlayan ritüel temelli düzenlemeleri de içermektedir[4] Alevi Zaza kültüründe bereketi, dayanışmayı ve geçmiş ile gelecek arasındaki bağı simgeleyen bu gelenek,

1 Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi Zaza Dili ve Edebiyatı Bölümü

2 Gağan (Gaẋan) sözcüğü Zazacada Aralık ayının ismidir.

3 Hıdır Sönmez, *Eleviyanê Zazaunê Dêrsımi de İtıqat u Ritüeli (Dersim Zaza Alevilerinde İnanç ve Ritüeller)* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi], Bingöl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, 2020

4 Gülkızılca Yürür, G. (t.y.). Dersim Alevi toplumunda bir mevsimsel geçiş ritüeli örneği ve bir karnaval oyunu: Gağan ve Khalık u Fatık.

???

yoğun göç dalgaları ve değişen sosyo-ekonomik yapı nedeniyle icra alanını yitirmekte ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır.[5]

Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Hedefi 15 (SKH 15)[6], karasal ekosistemleri koruma, biyoçeşitlilik kaybını durdurma ve yerel toplulukların geleneksel ekolojik bilgisini koruma stratejilerine entegre etme yükümlülüğünü uluslararası gündemin merkezine taşımaktadır.[7] Bu bölüm, Gağan ritüelini ve Zazacanın ekolojik terminolojisini SKH 15'in bu hedefleriyle sistematik biçimde ilişkilendirmekte; söz konusu biyokültürel pratiğin —*ekolojik mola*, *stewardship memory* ve topluluk temelli uyarlanabilir yönetim işlevleriyle— modern koruma yönetişimine katkı kapasitesini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Zazacanın rolü bu çerçevede ikili bir işlev üstlenmektedir. Bir yandan, UNESCO tarafından tehlike altında kabul edilen bu dil[8][9] topografik detaylardan fauna ve floraya, mevsimsel fenolojiden insan-ekosistem etkileşimlerine kadar uzanan zengin bir ekolojik söz varlığı barındırmaktadır.[10] Bu bulgu, dilin bir *ekosemiotik kodlama sistemi* olarak tanımlanmasını ampirik temele oturtmaktadır. Öte yandan, Zazacanın tehlike altında olması yalnızca bir kültürel kayıp değil, eşzamanlı bir ekolojik bilgi kaybıdır: dildeki her terimin yok olması, o türe ya da habitata ilişkin sistematik gözlemin de yitirilmesi anlamına gelmektedir (Harrison, 2007).

Bölüm dört ana eksen etrafında kurgulanmaktadır: (1) Gağan ritüelinin ekolojik işlevleri ve GEB aktarım mekanizması olarak konumlandırılması; (2) Zazaca ekolojik terminolojisinin sistematik analizi ve biyoçeşitlilik kategorileri bağlamında değerlendirilmesi; (3) her ikisinin SKH 15 alt hedefleri, Kunming-Montreal Küresel Biyoçeşitlilik Çerçevesi ve IPBES'in çok kanıtlı temel (*multiple evidence base*) yaklaşımıyla hizalanması; (4) bu bulgulardan çıkarılan politika önerileri. Böylece çalışma, yerel biyokültürel bilginin küresel biyoçeşitlilik yönetişimine katkısını hem teorik hem ampirik düzlemlerde ele almaktadır.

---

5 Hıdır Sönmez, "Dersim Zaza Alevilerinde inanç ve ritüellerin değişimi," içinde V. Ertit (Ed.), *Alevilerin Dönüşümü*, Karahan Kitapevi, 2023, s. 133-172.

6 https://www.kureselamaclar.org/amaclar/karasal-yasam/ son erişim tarihi: 27.06.2026

7 Tej Kumar Nepal, "Traditional ecological knowledge and the Sustainable Development Goals: Integrating indigenous wisdom for global sustainability," 2025.

8 Hıdır Sönmez, *Zazacanın Sentaksı (Sözdizimi)* [Yayınlanmamış doktora tezi], Yaşayan Diller Enstitüsü, Bingöl Üniversitesi, 2025.

9 İsa Bulukgiray-Abduldaki Kınsün, "Dilde sözcük ölümü bağlamında Zazacanın yitik kelimeleri," *SHILAP Revista de lepidopterología*, 2023.

10 Ahmet Kasımoğlu, "Bitkilerin Zazaca adlandırılması," *I. Uluslararası Zaza Dili Sempozyumu*, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 247-262.
A. Kasımoğlu, "Bitkilerin Zazaca adlandırılması," *I. Uluslararası Zaza Dili Sempozyumu*, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 247-262.

Kavramsal Çerçeve: Biyokültürel Çeşitlilik ve GEB

Biyokültürel çeşitlilik yaklaşımı, kültürel ve biyolojik çeşitliliğin birbirini besleyen ve karşılıklı olarak sürdüren bir ilişki içinde olduğunu öne sürmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, bir dilin yok olması yalnızca sözlü bir mirasın değil, o dilde kodlanmış ekosistem gözlemlerinin, tür ilişkilerinin ve mevsimsel döngü bilgisinin de yok olması anlamına gelir. Dersim örneğinde Zazaca bu bağı somutlaştıran kritik bir araçtır.[11] Bu güçlü temel argüman, biyosemiyotik alanındaki güncel literatürle, özellikle Thomas Hylland Eriksen'in "Homogenocene" ve "semiyotik özgürlük" kavramları üzerinden geliştirdiği çalışmalarla daha da desteklenmektedir[12]; bu yaklaşım, dilin ve biyoçeşitliliğin eş zamanlı kaybının küresel ölçekte anlam dünyalarının daralmasına yol açtığını teorik düzlemde temellendirmektedir.

Geleneksel ekolojik bilgi (GEB), Berkes ve diğerleri[13] tarafından nesilden nesile sözlü ve pratik yollarla aktarılan, canlıların birbirleriyle ve çevreleriyle ilişkilerine dair birikmeli bir bilgi ve inanç toplamı olarak tanımlanmaktadır. Tengö ve diğerleri[14], bu bilginin bilimsel veri setleriyle entegrasyonunu *çok kanıtlı temel* kavramı etrafında çerçeveleyen metodolojik bir yaklaşım geliştirmiştir ve bu yaklaşım, Kunming-Montreal Küresel Biyoçeşitlilik Çerçevesi'nin yönetişim ilkeleriyle doğrudan uyumludur.

Gağan ritüeli bu teorik çerçevede üç birbiriyle bağlantılı işlev üstlenmektedir: doğal kaynaklar üzerindeki mevsimsel baskıyı sınırlayan bir *ekolojik mola*; ekolojik gözlemleri kuşaklararası aktaran bir *stewardship memory*[15] mekanizması; ve yerel ekolojik koşullara adaptasyonu mümkün kılan bir topluluk temelli uyarlanabilir yönetim pratiği. Bu işlevlerin belgelenmesi, ritüelin SKH 15 kapsamındaki koruma değerini somutlaştırmaktadır.

Araştırmanın Gerekliliği ve Sınırlılıkları

Gağan ritüeli, bölge folkloru ve halk bilimi literatüründe ağırlıklı olarak sembolik ve kimlik ekseninde ele alınmıştır. Bu bölüm, söz konusu pratiği

---

11 Hıdır Sönmez, age, 2023.

12 Thomas Hylland Eriksen, "Threats to diversity in the shadow of Anthropocene overheating: A biosemiotic perspective," *Sign Systems Studies*, 51(3-4), 2023, s. 244-273.

13 Fikret Berkes-Johan Colding-Carl Folke, "Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management," *Ecological Applications*, 10(5), 2000, s. 1251-1262.

14 Maria Tengö et al., "Connecting diverse knowledge systems for enhanced ecosystem governance: The multiple evidence base approach," *AMBIO*, 43(5), 2014, s. 579-591.
Maria Tengö et al., "Weaving knowledge systems in IPBES, CBD and beyond—lessons learned for sustainability," *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 2017, s. 17-25.

15 Koruma bilinci.

ekolojik bir bilgi sistemi ve koruma aracı olarak yeniden çerçevelemeyi amaçlayan nadir çalışmalardan birini temsil etmektedir.

Zazaca ekolojik terminolojisinin bu bölümde sunulan analizi, Kasımoğlu ve Doğan'ın[16] saha çalışmasından derlenen hayvan isimleri listesi ve mevcut Zazaca-Türkçe sözlükçülük çalışmalarına dayanmaktadır. Terminolojik verilerin bütünü, Flora of Turkey[17] referans alınarak Latince karşılıklarıyla ilişkilendirilmiştir.

Zazacada Doğa ve Çevre Kavramları

Zazacada doğa, sadece cansız bir coğrafya değil, insan ve insan dışı varlıkların sürekli etkileşim halinde olduğu dinamik bir yaşam alanı olarak kavramsallaştırılmaktadır; bu durum, ekolojik terimlerin biyokültürel bir perspektifle, toplumsal bellek ve çevresel farkındalık arasında nasıl bir bağ kurduğunu göstermektedir. Örneğin, yerel bitki örtüsünü ve hayvan davranışlarını betimleyen özgün terminoloji, topluluğun ekosistemi yalnızca bir kaynak deposu olarak değil, paydaşı olduğu bir yaşam döngüsü olarak tanımladığını ortaya koymaktadır. Bu kavramsal bütünlük, yerel halkın doğa ile geliştirdiği karşılıklı bağımlılık ilişkisini pekiştirerek, SKH 15'in ekosistem hizmetlerinin sürdürülebilir yönetimine dair küresel hedefleriyle yerel uygulamalar arasında güçlü bir ontolojik köprü kurmaktadır. Gağan ritüeli gibi kültürel pratikler, bu dilsel kodlar aracılığıyla doğanın döngüsel süreçlerini toplumsal hafızada yaşatmaktadır. Yerel ritüeller, ekosistemlerin korunmasına yönelik etik bir çerçeve oluşturarak toplumsal dayanıklılığı güçlendirmektedir.[18] Bu ritüellerde somutlaşan anlatılar, yalnızca mevsimsel geçişleri kutlamakla kalmaz, aynı zamanda yerel toplulukların biyoçeşitlilik üzerindeki yönetişim kapasitesini güçlendiren bir "doğa pedagojisi" görevi üstlenerek ekolojik okuryazarlığı nesilden nesile aktarır. Bu bağlamda Gağan, ekolojik döngülerin toplumsal pratiklerle içselleştirilmesini sağlayarak, yerel toplulukların ekosistem dengesini koruma konusundaki sorumluluk bilincini pekiştiren bir kültürel mekanizma işlevi görür. Böylece, yerel ekolojiyi sadece fiziksel bir gerçeklik olarak değil, toplumsal kimliğin ayrılmaz bir parçası olarak yeniden tanımlayan bu geleneksel pratikler, SKH 15'in öngördüğü ekosistemlerin restorasyonu ve sürdürülebilir yönetimi için gereken biyokültürel

16 Ahmet Doğan, "Cultural use and the knowledge of ethnomedicinal plants in the Pülümür (Dersim-Tunceli) Region," *Plants*, 13(15), 2024, s. 2104.

17 Peter H. Davis, *Flora of Turkey and the East Aegean Islands*, 11 cilt, Edinburgh University Press, 1965-1984.

18 Deni Miharja ve I. Munawaroh, "Relational human–nature ethics in indigenous ritual practice: The Selametan Ubar Pare among the Baduy community in Indonesia," *Religious Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, 9(3), 2025, s. 217-236.

dayanıklılığın temelini teşkil eder. Bu çerçevede, sözlü geleneklerin ve yerel anlatıların korunması, Anadolu'nun kadim ekolojik bilgisinin sürdürülebilir bir gelecek için yeniden anlamlandırılmasına ve toplumun çevresel değerlere karşı kolektif bir sorumluluk geliştirmesine katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda Zazacanın sunduğu terminolojik zenginlik, dilin sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda yerel ekosistemlerin korunmasına hizmet eden ekosemiotik bir kodlama sistemi olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Bu sistemik yapı, Gağan gibi kültürel pratikler aracılığıyla nesilden nesile aktarılan gözlemlerin, çevresel değişime karşı topluluk direnci geliştirmede modern koruma stratejileriyle entegre edilebilecek bir bilgi hazinesi sunduğunu kanıtlamaktadır. Bu kadim anlatılar ve ritüeller, yerel ekolojik bilginin korunmasını biyokültürel çeşitliliğin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlayarak, koruma stratejilerinin yerel dünya görüşleriyle uyumlu hale getirilmesine olanak sağlamaktadır. Bu doğrultuda, Geleneksel Ekolojik Bilgi aktarımının bir aracı olan Gağan, ekosistem yönetimine dair tabu ve ritüeller aracılığıyla aşırı kaynak tüketimini engelleyen yerel bir denetim mekanizması işlevi görür. Bu bağlamda söz konusu pratikler, Zazacanın doğayı insan ve insan dışı varlıkların dinamik bir etkileşim alanı olarak tanımlayan ontolojik yapısıyla bütünleşerek, ekolojik döngüleri "yazılmamış bir kanun" sistemiyle disipline eden etik bir koruma kalkanı oluşturur. Söz konusu geleneksel pratikler, ekolojik bilginin nesiller arası aktarımını sistematik hale getirerek yerel toplulukların doğal kaynaklar üzerindeki yönetişim kapasitesini artırmakta ve SKH 15'in biyolojik çeşitliliği koruma hedefleriyle doğrudan örtüşen bir sürdürülebilirlik zemini inşa etmektedir. Bu bağlamda sözlü gelenekler, yerel halkın ekosistem dinamiklerini anlama biçimini şekillendirerek, doğa ile kurulan ilişkide kaynakların sürdürülebilir kullanımını teşvik eden etik değerler sistemi sunar. Benzer şekilde, Anadolu'nun farklı bölgelerindeki sözlü anlatılarda görülen kutsal varlık ve tabu vurguları, çevresel kaynakların kontrolsüz kullanımını engelleyen güçlü bir denetim mekanizması meydana getirmektedir. Bu tür anlatılar, sadece birer kültürel miras unsuru olmayıp, ekosistemlerin korunmasını toplumsal bir sorumluluk haline getiren ve güç dengesizliğini ortadan kaldıran etkili birer koruma aracı olarak da değerlendirilmelidir. Böylesi bir ekofolklorik yaklaşım, doğayı yalnızca fiziksel bir çevre değil, ahlaki bir eğitim ve dönüştürme alanı olarak konumlandırarak, yerel toplulukların ekolojik tevazu temelinde yeniden bütünleşmelerine olanak tanır. Zazacadaki doğa ve çevre ile ilgili özgün kavramlaştırmalar ve dilin sahip olduğu "taksonomik incelik", Pülümür bölgesi özelinde yürütülen güncel etnobotanik saha çalışmalarıyla da ampirik olarak desteklenmektedir; nitekim bu çalışmalar, topografik ve biyolojik çeşitliliğin insan yaşamıyla iç içe geçtiği derin bir anlam dünyasını yansıtmaktadır. Dilin sunduğu bu terminolojik zenginlik, sadece bir adlandırma süreci olmayıp, ekosistemi

oluşturan unsurların birbirine olan ontolojik bağlılığını vurgulayan bir "yeryüzü etiği" olarak işlev görmekte ve doğanın korunmasına dair kolektif bilincin inşasında temel bir rol oynamaktadır. Buna ek olarak, Zazacada saklı olan bu ekosemiotik kodlar, biyolojik çeşitliliğin korunmasını toplumsal bir ahlaki zorunluluk haline getirerek, geleneksel bilginin çağdaş çevresel stratejilere entegrasyonu için gerekli olan metodolojik zemini hazırlar; nitekim bu anlatı dünyası, doğayı sadece bir kaynak değil, karşılıklılık etiği çerçevesinde şekillenen bir ilişki ağı olarak yeniden tanımlayarak SKH 15'in öngördüğü yerel katılım ve sürdürülebilir yönetim ilkelerini desteklemektedir. Dolayısıyla, bu geleneksel anlatılar ve pratikler üzerinden kurgulanan ekofolklorik perspektif, doğa ile insanın eşdeğer bir ilişki içinde olduğu ekomerkezci bir yaklaşımı teşvik ederek, çevresel değerlerin korunmasını kültürel sürekliliğin bir teminatı haline getirmektedir. Ekomerkezci bu anlayış, insanın doğa üzerindeki tahakkümünü reddederek tüm canlı ve cansız varlıkların eşit değerde olduğu bir ekosistem bilincini toplumsal hafızada kalıcı kılmaktadır. Bu yönüyle Gağan ve Zazacanın ekolojik terminolojisi, sadece kültürel bir bellek aktarımı değil, aynı zamanda yerel toplulukların biyoçeşitlilik üzerindeki denetimini güçlendiren ve ekosistemi kutsal bir değerler bütünü olarak koruyan işlevsel bir ekofolklorik pratik olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Zazaca, doğayı sadece fiziksel bir mekan olarak değil, canlı ve cansız varlıkların karşılıklı bağımlılığını yansıtan dinamik bir semantik alan olarak kurgular. Dilin sunduğu bu özgün ekolojik terminoloji, topografik detaylardan biyolojik çeşitliliğe kadar uzanan kavramsal bir derinlikle, yerel ekosistemin ontolojik yapısını ve bu yapı içerisindeki etik sorumlulukları kodlayarak biyokültürel perspektiflerin modern sürdürülebilirlik söylemlerindeki yerini daha görünür kılmaktadır.Bu perspektif, biyokültürel yaklaşımların doğa ile kültür arasındaki çok boyutlu etkileşimleri vurgulayarak, geleneksel bilgi sistemlerinin koruma stratejilerinde merkeze alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zazacanın sunduğu bu özgün ekosemiotik yapı, yerel toplulukların ekosistem yönetimindeki aktif rolünü güçlendirerek, modern çevre politikalarının biyolojik çeşitlilik hedefleriyle bütünleşmesine imkân tanımaktadır. Dolayısıyla, Gağan gibi kadim pratiklerin SKH 15'in öngördüğü yerel katılım ve sürdürülebilirlik ilkeleriyle harmanlanması, sadece çevresel bir koruma değil, aynı zamanda kültürel sürekliliğin ve ekolojik hafızanın gelecek nesillere aktarılmasında kritik bir dönemeç teşkil etmektedir. Nihayetinde, dil ve doğa arasındaki bu simbiyotik bağın tanınması ve desteklenmesi, yerel ekosistemlerin korunmasını toplumsal bir sorumluluk haline getirerek daha dirençli ve sürdürülebilir bir gelecek inşa etmenin temel yol haritasını oluşturmaktadır.

Zazaca Ekolojik Terimlerin Dilbilimsel Analizi

Zazacanın bitki örtüsü, hayvan varlığı ve yeryüzü şekillerini tanımlayan kendine has terminolojisi, dilin insan ve doğa arasında kurduğu eşitlikçi bağı anlamak adına temel bir ifade zenginliği sağlamaktadır. Bu terminolojik yapı, çevresel fenomenlerin adlandırılmasında kullanılan yerel metaforlar aracılığıyla ekosistem bileşenleri arasındaki karmaşık ilişkileri görünür kılmakta ve biyoçeşitliliğin korunmasına dair geleneksel ekolojik bilginin stratejik önemini vurgulamaktadır. Bu sözcüksel ağlar, doğa ile insan arasındaki etkileşimi sadece tanımlayıcı bir işlevle sınırlı tutmayıp, aynı zamanda ekosistem hizmetlerinin kültürel bağlamda değerlenmesine ve korunmasına katkı sağlayan ekosentrik bir dilbilimsel çerçeve sunmaktadır. Bu noktada, Antroposen döneminin yarattığı küresel homojenleşme baskısı ve dil kaybı süreçlerini ele alan Thomas Hylland Eriksen'in çalışmaları[19] Zazaca gibi dillerin yerel birer "bilgi sistemi" olarak korunmasının küresel ekolojik direnç için kritik olduğunu vurgulayarak, bu ekosemiotik çerçevenin önemini teorik olarak pekiştirmektedir. Dilsel çeşitliliğin bu anlamda bir "anlam inşası" süreci olarak değerlendirilmesi, sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşmada yerel perspektiflerin genişletilmesine ve ekosistemle kurulan ilişkinin daha bütüncül bir yaklaşımla kavranmasına olanak tanır[20]. Buna ek olarak, yerel dillerde somutlaşan bu ekosentrik terminoloji, biyolojik ve kültürel çeşitliliğin birbirini besleyen doğasına işaret ederek, nesli tükenmekte olan türlerin kültürel aidiyet üzerinden korunmasına yönelik biyokültürel yaklaşımlara metodolojik bir temel oluşturur.[21][22] Yerel toplulukların doğa ile etkileşimini kodlayan bu sözcükler, çevresel değişime karşı geliştirilen adaptasyon stratejilerinin kültürel bir arşivini sunarak biyoçeşitlilik kaybına karşı direnç mekanizmaları geliştirmektedir.[23]

Zazaca Ekolojik Söz Varlığının Sistematik Analizi: Biyoçeşitlilik Kategorileri ve GEB Kodları

Zazacanın ekolojik terminolojisi, Kasımoğlu'nun[24] 2.000'i aşkın bitki adını kapsayan derleme çalışması, 15 yılı aşkın süreyi geride bırakması nedeniyle ve

19 Thomas Hylland Eriksen, "The loss of diversity in the Anthropocene: Biological and cultural dimensions," *Frontiers in Political Science*, 3, 2021.

20 Isabel Díaz-Reviriego- J. Hanspach- M. Torralba, "Appraising biocultural approaches to sustainability in the scientific literature in Spanish," *Ambio*, 53, 2024, s. 499-516.

21 Isabel Díaz-Reviriego vd. agm.

22 Reyes-García, Victoria; Benyei, Petra. «Indigenous knowledge for conservation». Nature sustainability, Vol. 2 (July 2019), p. 657-658.

23 Hari Prasad Pandey vd., "Navigating climate change: Impacts on indigenous practices concerning agrifood systems in Nepal's socio-ecological landscape," *Sustainable Horizons*, 14, 2025, s. 100143.

24 Ahmet Kasımoğlu, age.

mevcut hayvan adları envanteriyle birlikte değerlendirildiğinde, dilin yalnızca bir iletişim aracı olmadığını, aynı zamanda bölge ekosisteminin kuşaklar boyu rafine edilmiş bir bilgi arşivini barındırdığını açıkça ortaya koymaktadır.

Kasımoğlu'nun (2011)[25] çalışmasında ve Pülümür bölgesindeki güncel etnobotanik araştırmalarda[26] Zazaca bitki adlandırması ile Latince bilimsel adlandırma ilkeleri arasında çeşitli benzerlikler tespit edilmiştir; cins ve tür ayrımı, cinsiyet kategorileri, habitat adlandırması ve renk/nitelik temelli tanımlamalar, her iki sistemde de yapısal olarak ele alınmaktadır. Bu durum, yerel bilginin bilimsel metodolojiden bağımsız olarak geliştiğini ve bununla birlikte son derece sistematik bir yapı sergilediğini kanıtlar niteliktedir; Maffi'nin("Biocultural Diversity and Indigenous Ways of Knowing: Human Ecology in the Arctic,")[27] biyokültürel çeşitlilik kuramıyla doğrudan örtüşen bu bulgu, Zazacanın bir "ekosemiotik kodlama sistemi" olarak tanımlanmasını ampirik temele oturtmaktadır.

Terminolojik Örüntüler: Dört Temel GEB Mekanizması

Habitat kodlama: Zazaca'da bitki ve hayvan adlarının önemli bir bölümü, türün yaşadığı habitatı doğrudan ad içinde taşır. Gonê koyi, simbila çemi ve şirê koyê Dêrsımi gibi örneklerde coğrafi ve ekolojik bağlam, terimin ayrılmaz bir bileşeni haline gelmiştir. Bu durum, yerel halkın biyocoğrafyayı dil aracılığıyla sistematize ettiğinin kanıtıdır.

Taksonomik İncelik: Zazaca, tek bir hayvan ya da bitki için birden fazla özgün terim üretme kapasitesine sahiptir. Verg / deleverge ikilisi cinsiyet ayrımını; *golık / golıko sawa / vıştıra / nale* dörtlüsü sığırın dört farklı yaşam evresini kodlar. Isırgan otu için tespit edilen yedi farklı yöresel Zazaca adın varlığı ise dilsel biyoçeşitliliğin boyutunu somutlaştırmaktadır.[28]

Mevsimsel Fenoloji: Zazacada mevsim ve ay adlarından türeyen bitki terminolojisi, geleneksel ekolojik bilginin fenolojik takvim boyutunu yansıtmaktadır. *Genimê payizi / genimê usari, newroze / vila newroze / vılıka vore* ve *gula usari / payizi* gibi örnekler, Gağan ritüelinin de merkezinde yer alan kış geçişi ve mevsimsel dönüm noktası bilgisinin dilde kodlandığını göstermektedir.

Tıbbi ve Biyogüvenlik Bilgisi: Zazaca bitki adları, tıbbi işlevi doğrudan adın yapısına gömülü biçimde taşır: *vasê kuxike, melhemvaş* buna örnek verilebilir.

---

25 Ahmet Kasımoğlu, age.

26 Ahmet Doğan, age.

27

28 Ahmet Kasımoğlu, age.

Zehirli bitkiler *masezehr* gibi uyarıcı adlarla işaretlenmiştir; bu durum, biyogüvenlik bilgisinin toplumsal bellekte nasıl korunduğunu göstermektedir.

Kasımoğlu'nun[29] çalışmasında, binlerce bitkinin Zazaca adlarının yanı sıra Latince ve Türkçe karşılıkları kayıt altına alınmıştır.

Tablo 1. Zazaca kolojik terminoloji: biyoçeşitlilik kategorileri ve GEB işlevleri

Zazaca terim	Türkçe karşılık	Latince / bilimsel	Kategori	Ekolojik işlev / not
1. Kültür bitkileri ve tarımsal çevre				
genim, xele	buğday	Triticum spp.	Tarım	Temel hububat; mevsimsel tarım takviminin belkemiği, Gağan'ın kış geçişiyle örtüşen ekim dönemi
cew	arpa	Hordeum vulgare	Tarım	Hayvancılıkla iç içe; kış hazırlığının göstergesi, genimê payizi / usari ikiliğiyle fenolojik takvim bilgisi
bakla xatunan	özel bakla türü	Vicia faba	Tarım	Kişi adıyla adlandırma: insan–bitki ilişkisinin dil kanıtı; sosyal bellek mekanizması
şir / piyaz	sarımsak / soğan	Allium sativum / A. cepa	Tarım	Atasözü: piyaz çiqas firk bo, hende sere keno gırs — büyüme döngüsünün ekolojik gözlemi
tüye / tüya spiyê / tüya şiaê	dut / beyaz / kara dut	Morus alba / M. nigra / M. rubra	Tarım	Renk + tür ayrımı: Zazacanın binominal adlandırma kapasitesi; Latince ile yapısal örtüşme
2. Orman ve ağaç habitatı				
Mazére, azgele	meşe ağacı	Quercus spp.	Orman	Dersim ekosisteminin omurgası; Alevilerin kutsal orman anlayışıyla örtüşen tür
Dara goze / gozyére	ceviz ağacı	Juglans regia	Orman	Atasözü: gozê puçi xırxır kenê — boş cevizin gürültüsü; ekolojik metafor
sayére / muriyére / gilyazére	elma / armut / kiraz ağacı	Malus / Pyrus / Prunus	Orman	Türetme kuralı: meyve adı + êre = ağaç adı; Fransızcayla yapısal paralellik (pomme → pommier)
dara boyine / asindar / gendar	kokulu ağaç / demir ağacı / güzel kokulu ağaç	—	Orman	Koku ve malzeme niteliğiyle adlandırma; geleneksel ormancılık ve kereste bilgisi
3. Yabani bitkiler ve otlak ekosistemi				
Dırıka mori / adırvaş / gezgezik / derzinik (vd.)	ısırgan otu	Urtica dioica	Otlak	Tek tür için 7+ Zazaca ad (yöresel): dilsel biyoçeşitlilik kanıtı; GEB'in yerel hassasiyeti
newroze / vila newroze / vilıka vore	nevruz çiçeği / mart çiçeği	—	Otlak	Mevsimsel geçiş bitkisi; Gağan ritüeliyle doğrudan bağlantılı; fenolojik takvim başlangıcı

29 Ahmet Kasımoğlu, age.

gula usari / gula payizi	ilkbahar / sonbahar gülü	—	Otlak	Aynı cins, iki farklı mevsim formu; mevsimsel değişim takibinin dilde somutlaşması
şirê koyê Dêrsımi	Dersim dağı sarımsağı	Allium kharputense	Otlak	Endemik tür + coğrafi adlandırma; Latince ile örtüşen yerel biyocoğrafya bilgisi: Dersim'e özgü endemik tür
vergvas	kurt otu / canavar otu	Orobanche spp.	Otlak	Kurt (verg) adıyla asalak bitki: tehlike semiyotiği; ekosistem risk algısının dilde kodlanması
gileheş, gulaheşi	ayı gülü	—	Otlak	gul (çiçek) + hes: hayvan habitatı + bitki bileşimi; tür–habitat ilişkisinin tek sözcükte ifadesi
4. Su ekosistemi ve sulak alan habitatı				
mase / marmase	balık / yılan balığı	Pisces / Anguilla	Su	Su kalitesi biyoindikatörü; marmase (mar=yılan + mase=balık) bileşik adlandırma
qurêncule	kurbağa	Rana spp.	Su	Mevsimsel döngü habercisi; su kalitesi göstergesi; Gağan'ın kış geçişiyle eşzamanlı sessizleşme
kesa axwe / reqı	su kaplumbağası (iki ayrı tür)	Emys orbicularis	Su	Tek hayvan için iki ayrı Zazaca sözcük: taksonomik ayrım kapasitesi
zuli / zaleyr	sülük / yılan yavrusu & sülük	Hirudo medicinalis	Su	Tıbbi kullanım bilgisi; zıleyr'in çift anlamlılığı: morfolojik benzerlik gözlemi
simbila çemi	akarsu sümbülü	—	Su	çem (akarsu) + bitki: su kenarı vejetasyonu bilgisi; habitat adıyla adlandırma
5. Dağ ve yüksek yayla habitatı				
xezale / peskoyi	geyik / dağ keçisi	Cervus elaphus / Capreolus capreolus	Dağ/yayla	İki farklı geyik türü ayrıştırılmış; büyük memeli bilgisi; yüksek yayla ekosistem göstergesi
hes	ayı	Ursus arctos	Dağ/yayla	Üst trofik seviye; pek çok bitki adında referans: gula heşi, saa heşi, fisaheşi
verg / deleverge	kurt / dişi kurt	Canis lupus	Dağ/yayla	Cinsiyet ayrımı: verg (kurt) / deleverge (dişi kurt); üreme ve sürü dinamiği bilgisi
sırsalek / hêliyo şia / bej	akbaba / kara kartal / şahin	Gyps / Aquila / Falco	Dağ/yayla	Üç ayrı yırtıcı kuş renk/tür bazında ayrıştırılmış: görsel taksonomik bilgi
zarance	keklik	Alectoris chukar	Dağ/yayla	Dağlık habitat göstergesi; av geleneğiyle bağlantılı; ses taklidi kökenli ad
gonê koyi	dağ geveni	Astragalus spp.	Dağ/yayla	ko (dağ) + bitki: habitat bilgisi bileşik adda; endemik tür işareti

6. Böcek, polinatör ve toprak ekosistemi				
mesa hêmgeni / pızange / çarıngı	bal arısı / yaban arısı / büyük yaban arısı	Apis / Vespula	Polinatör	Üç ayrı arı türü; tür içi boyut ayrımı; ekosistem hizmet bilinci (tozlaşma)
savilike / kalopir	uğur böceği	Coccinella spp.	Polinatör	Kültürel–ekolojik bilgi: biyolojik mücadele ajanı olarak tanınma; tarımsal GEB
perperık	kelebek	Lepidoptera	Polinatör	Fenolojik gösterge; mevsimsel biyoçeşitlilik takibi; Gağan'ın ilkbahar habercisi
gezok	kök kesen böcek (toprak altı)	—	Toprak	Toprak altı zararlı bilgisi; görünmez ekosistem katmanının GEB'de temsili
7. Evcil hayvan ve otlak yönetimi (çobanlık GEB'i)				
vosn / vosno kol	koç / boynuzsuz koç	Ovis aries	Hayvancılık	Morfolojik ayrım: boynuzluluk durumu ad olarak kodlanmış; sürü yönetimi ve ıslah bilgisi
guke /golıke / nale / manga	buzağı / 1 yaşından küçük / dana / doğuma yakın düve	Bos taurus	Hayvancılık	Sığır için 4 ayrı yaşam evresi terimi: yaşam döngüsü takibinin dildeki izi; mevsimsel doğum bilgisi
tazi / fınık / boji / kutık	tazı / fino / köpek cinsi / köpek	Canis lupus familiaris	Hayvancılık	4 ayrı köpek türü/cinsi: çobanlık, avcılık ve ev koruma pratiğinin uzmanlaşmış bilgisi
8. Tıbbi bitkiler ve etnofarmakobotanik				
melemêre / melhemvas / çelazan	merhem ağacı / merhem otu / yara otu	—	Tıbbi	Tıbbi işlev doğrudan adda kodlanmış; melem + vas: kelime yapısında GEB
vasê kuxike / vasê weşêni	öksürük otu / iyileştirici ot	—	Tıbbi	Hastalık adıyla bitki adlandırma: endikasyon tabanlı sınıflama sistemi
vasozehr	zehirli bitki	—	Tıbbi	vas (bitki) + zehr (zehir): zehirlilik bilgisinin dilde korunması; biyogüvenlik bilgisi
anuxê Munzari	Munzur nanesi	Origanum munzurense	Tıbbi	Dersim'e özgü endemik tür; Latince adda da Munzur dağı geçiyor: yerel–bilimsel örtüşme
9. Mevsimsel döngü, fenoloji ve Gağan bağlantısı				
genimê payizi / genimê usari	sonbahar buğdayı / ilkbahar buğdayı	Triticum spp.	Fenoloji	Mevsimsel ekim takvimi; Gağan ritüelinin tam örtüştüğü kış geçiş dönemini kodlar
vılıka usari / vılıka marti / vore	ilkbahar çiçeği / mart çiçeği (3 varyant)	—	Fenoloji	Ay ve mevsim adından türeyen bitkiler: fenolojik hassasiyetin kanıtı; takvim bilgisi

sewgule / sewboye	gece çiçeği / gece kokusu	—	Fenoloji	Çiçeklenme zamanı (gece): sirkadyen ritim bilgisi; ekosistem gözleminin inceliği
newroze / gula usari / viluka newrozi	nevruz / ilkbahar geçiş bitkisi	—	Fenoloji	Gağan'ın mevsimsel geçiş mantığıyla doğrudan örtüşen bitki grubu; kış–bahar eşiğini kodlar

Kaynak: ***(Kasımoğlu, 2011; Doğan, 2024)****; Zazaca Bitki İsimleri Derlemesi. Latince karşılıklar Flora of Turkey* ***(Davis, 1965)*** *esas alınmıştır.*

SKH 15.6 ve biyokültürel terminolojinin politika değeri

Yukarıdaki tablo, soyut bir dil savunuculuğunu aşarak somut bir politika argümanı sunmaktadır: Zazacanın tehlike altında olması, yalnızca bir kültürel kayıp değil, aynı zamanda dokuz ekolojik kategoride sistematik biçimde kodlanmış geleneksel ekolojik bilginin kaybıdır. BM SKH 15.6'nın öngördüğü "genetik kaynaklara ve geleneksel bilgilere adil erişim" hedefi[30] çerçevesinde, bu terminolojinin belgelenmesi ve resmi koruma mekanizmalarına dahil edilmesi, biyoçeşitlilik yönetişiminde bir veri kaynağı olarak stratejik öneme sahiptir. Kunming-Montreal Küresel Biyoçeşitlilik Çerçevesi'nin 13. Hedefi ve buna dair özel göstergeler, "biyokültürel miras" kavramını merkeze alarak geleneksel bilginin korunmasını biyolojik çeşitlilik stratejilerinin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlamaktadır. Çok kanıtlı temel yaklaşımını Tengö vd.[31] benimseyen bu entegrasyon, Zazaca terminolojisinin bilimsel izleme veri setleriyle birleştirilmesini hem metodolojik hem de etik açıdan zorunlu kılmaktadır.

Gağan ve Geleneksel Ekolojik Bilgi (GEB)

Gağan, yüzyıllardır Zazaca konuşan Aleviler tarafından kutlanan bir inanç ritüelidir[32]. Gağan ritüeli, mevsimsel döngülerin ve biyolojik ritimlerin toplumsal hafızada sembolik bir anlatıya dönüştürülerek, geleneksel ekolojik bilginin kuşaklararası aktarımını sağlayan kültürel bir pratik olarak öne çıkmaktadır. Bu ritüel, insanın doğa üzerindeki tahakkümünü kırmak yerine, ekosistemin ritmiyle uyumlu bir yaşamı merkeze alarak SKH 15'in hedefleri arasında yer alan biyolojik çeşitliliğin korunması için manevi bir motivasyon kaynağı sunmaktadır. Geleneksel ekolojik bilgi olarak tanımlanan

30 Enid Rocha Andrade da, "Achieve gender equality and empower all women and girls," *LA Referencia (Red Federada de Repositorios Institucionales de Publicaciones Científicas)*, 2017, s. 31-34.

31 Maria Tengö et al., "Connecting diverse knowledge systems for enhanced ecosystem governance: The multiple evidence base approach," *AMBIO*, 43(5), 2014, s. 579-591.

32 Hıdır Sönmez, agt. 2020.

bu birikim, yerel toplulukların ekosistem süreçlerini ve türler arası ilişkileri yüzyıllardır gözlemleyerek geliştirdikleri derin anlayışı yansıtarak ekosistemin sürdürülebilirliğini güvence altına almaktadır. Bu bağlamda ritüel, teknik bir yönetim aracı olmanın ötesine geçerek, yerel ekosisteme özgü türlerin ve peyzaj unsurlarının kültürel bir hafıza içinde korunmasına olanak tanıyan adaptif bir yönetim pratiği işlevi görmektedir. Bu pratikler, literatürde sıklıkla soyut bir bereket sembolizmiyle açıklansa da, aslında çevresel sanitasyon ve zoonotik riskleri minimize eden pragmatik bir koruma repertuvarına dayanmaktadır. Bu tür geleneksel bilgi sistemlerinin modern koruma stratejilerine dahil edilmesi, SKH 15 hedeflerinin yerel düzeyde daha somut ve kültürel olarak anlamlı bir şekilde uygulanmasına olanak tanımaktadır. Bu bağlamda Gağan'ın sunduğu ekolojik okuma, biyokültürel sığınakların korunması yoluyla hem yerel biyoçeşitliliğin devamlılığını sağlamakta hem de ekosistem hizmetlerinin sürdürülebilir yönetimi için gerekli olan kuşaklararası bilgi aktarımını pekiştirmektedir. Bu bağlamda geliştirilen terminolojik direnç, yalnızca bir dilsel koruma çabası değil, aynı zamanda modern çevresel yönetim politikalarında yerel toplulukların dışlanmasını engelleyen "bilişsel adalet" (cognitive justice) zemininde yeni bir epistemolojik katılım çağrısıdır.[33] Dolayısıyla, Zazacanın ekolojik söz varlığının resmi koruma mekanizmalarına dahil edilmesi, biyoçeşitlilik hedeflerine yönelik hiyerarşik yaklaşımları sarsarak, yerel ontolojilerin ve bu ontolojileri taşıyan dillerin yönetim süreçlerinde kurucu birer hukuksal ve etik özne haline gelmesini zorunlu kılmaktadır. Bu entegrasyon süreci, geleneksel bilgi sahiplerinin kurumsal düzeyde tanınmasını sağlayarak, sürdürülebilir ekosistem yönetimi için sosyal adalet temelli bir platform oluşturmaktadır.[34] Böylece, yerel toplulukların ekolojik belleği, biyoçeşitlilik kaybını önlemeye yönelik uyarlanabilir bir sosyo-ekolojik ağ işlevi görerek, iklim değişikliğinin çevresel denge üzerindeki tahrip edici etkilerine karşı dirençli bir kalkan oluşturmaktadır.[35] Bu bağlamda Gağan'ın ritüel pratikleri, insan ve doğa arasındaki karşılıklı yansıma ve empatik diyalog süreçlerini harekete geçirerek, ekosisteme yönelik kolektif bir sorumluluk bilincini pekiştirmektedir. Ritüel aracılığıyla aktarılan bu kültürel semboller, doğanın mevsimsel döngüsünü toplumsal yaşamın takvimiyle bütünleştirerek, yerel toplulukların ekosistem yönetim süreçlerine katılımını güçlendiren kolektif bir hafıza işlevi üstlenmektedir. Bu yaklaşım, yerel ekolojik bilginin bilimsel değerlendirme süreçlerine sistematik bir şekilde dahil edilmesini teşvik ederek,

---

33 Díaz-Reviriego, age.

34 Zsolt Molnár et al., "Social justice for traditional knowledge holders will help conserve Europe's nature," *Biological Conservation*, 285, 2023, s. 110190.

35 Dickson Adom ve Samuel Awuah-Nyamekye, "Editorial: Traditional knowledge and rural livelihoods and practices for nature conservation and environmental sustainability," *Frontiers in Human Dynamics*, 8, 2026.

çevresel yönetim politikalarında daha kapsayıcı ve katılımcı bir yönetişim modelinin önünü açmaktadır. Zira geleneksel bilginin ekosistem süreçlerine dair geliştirdiği derin anlayış, modern koruma stratejilerinin eksik kaldığı yerel bağlamlarda tamamlayıcı bir işlev görerek, biyolojik çeşitliliğin korunmasında bilimsel verilerle yerel deneyimlerin sinerjisini sağlamaktadır.[36]Bu entegrasyon, yalnızca çevresel hedeflere ulaşılmasını hızlandırmakla kalmayıp, aynı zamanda yerel toplulukların kendi toprakları üzerindeki bilgi haklarını ve ontolojik özerkliklerini güvence altına alarak sosyal adalet temelinde bir ekosistem yönetişimini mümkün kılmaktadır.[37] Dolayısıyla, dilsel ve kültürel çeşitliliğin bir parçası olan bu ekolojik terminolojinin korunması, küresel biyoçeşitlilik kaybıyla mücadelede hem yerel bir direnç mekanizması oluşturmakta hem de gelecek nesillere aktarılacak olan kültürel bir mirasın sürdürülebilirliğini temin etmektedir.

Gağan Kutlamalarının Ekolojik Boyutları

Gağan, yılın en sert kış döneminde doğanın döngüsel yenilenmesini bekleyişi simgelerken, yerel toplulukların ekosistem üzerindeki baskısını sınırlayan mevsimsel yasakları ve ritüel temelli koruma pratiklerini içermektedir.[38] Bu pratikler, ekosistemin dinlenme sürecini gözeten ve biyolojik kaynakların üzerindeki insan kaynaklı stresi azaltan bir tür "ekolojik mola" işlevi görerek, doğal yenilenme döngülerini destekleyen bir koruma mekanizması oluşturmaktadır[39] Bu ritüel süreçler, sadece kaynak kullanımını düzenlemekle kalmayıp, aynı zamanda doğayla kurulan empatik bağı canlı tutarak ekosistem içindeki türlerin döngüsel devamlılığına yönelik kolektif bir sorumluluk alanı yaratmaktadır.[40414243]

Böylelikle ritüel, yerel ölçekte gözlemlenen ekosistem dinamiklerini toplumsal bir öğrenme süreciyle birleştirerek, çevresel değişikliklere karşı

---

36 Dickson Adom-Samuel Awuah-Nyamekye, agm.

37 Zsolt Molnar, et al., agm.

38 Hıdır Sönmez, age.

39 Agus Danugroho et al, "Ritual, ecology, and climate change: An ethnoecological study of agricultural communities in East Java," *Ethnobiology and Conservation*, 14, 2025, s. 1-28.

40 Matt J. Rossano, "Ritual as resource management," *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 375, 2020, s. 20190429.

41 Susanne Müller, Martina Artmann ve Caroline Surrey, "Opening the human spirit to sustainability transformation: The potential for individual human–nature resonance and integrative rituals," *Sustainability Science*, 18, 2023, s. 1891-1907

42 Fikret Berkes, Johan Colding ve Carl Folke, "Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management," *Ecological Applications*, 10(5), 2000, s. 1251-1262.

43 Carsten Herrmann-Pillath, "Rituals as nature-based governance of reciprocity between people and nature," *Sustainability Science*, 19, 2024, s. 1655-1671.

daha dayanıklı bir uyum stratejisi geliştirmektedir.[44] Bu tür bir sentez, sadece mevcut verilerin birleştirilmesiyle sınırlı kalmayıp, yerel dilin sunduğu kavramsal çerçevelerin bilimsel veri setlerini yeniden yapılandırmasını sağlayarak, ekosistem izleme çalışmalarında göz ardı edilen yerel ekolojik göstergelerin –örneğin spesifik bitki türlerinin mevsimsel fenolojik değişimleri– sistematik bir veri kaynağına dönüştürülmesine olanak tanımaktadır.[45] Bu kapsayıcı yaklaşım, yerel toplulukların çevre süreçlerini gözlemleme ve yönetme birikimini bilimsel karar alma süreçleriyle eşit bir seviyeye getirerek, iş birliğine dayalı yönetim uygulamalarını pekiştirmektedir. Bu çerçevede yerel ve geleneksel bilgi sistemlerini bilimsel verilerle birleştirmek, çevresel baskıların ekosistem süreçleri üzerindeki birikimli etkilerinin daha kapsamlı bir şekilde kavranmasını sağlamaktadır. Gağan ayında mesken çevresine kül serpilmesi şeklinde gözlemlenen ritüelistik eylem, organizmaların ve çevrenin hastalık etmenlerinden arındırılmasına yönelik geleneksel bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır[46]. Külün temizlik malzemesi olarak kullanımının tarihsel derinliği, söz konusu coğrafyada yüzyıllar içinde şekillenmiş pratik deneyimlere dayanmaktadır. Bu bağlamda, Gağan gibi ritüeller aracılığıyla somutlaşan "stewardship memory", insan faaliyetlerinin çevre üzerindeki etkilerini anlamlı bir gözlem ve etik sorumluluk çerçevesine oturtarak biyo-kültürel sığınakların korunmasına hizmet etmektedir.[47] Bu ritüel pratikler, yalnızca sembolik birer gelenek olmanın ötesine geçerek, yerel toplulukların ekosistem kaynaklarını koruma ve yönetme konusundaki sosyal normlarını pekiştiren bir denetim mekanizması işlevi görür[4849]. Bu düzenleyici rol, yerel kurumların sosyal kurallar ve rehberlik aracılığıyla çevresel sürdürülebilirliği güvence altına almasına olanak tanıyan geleneksel bilgi sistemlerinin uyarlanabilir yönetim kapasitesini yansıtmaktadır.[50] Böylece Gağan ritüelleri, tarihsel tecrübenin ve çevresel gözlemlerin birleşimiyle, yerel halkın kendi ekosistemleri üzerindeki sahiplik duygusunu güçlendiren ve "stewardship memory" olarak tanımlanan koruyucu normların nesiller arası aktarımını sağlayan birer hafıza deposu haline gelmektedir. Bu bağlamda söz konusu ritüelistik pratikler, ekosistem süreçlerini

---

44 Ruíz-Mallén ve Esteve Corbera, "Community-based conservation and traditional ecological knowledge: Implications for social-ecological resilience," *Ecology and Society*, 18, 2013, s. 12.

45 Dickson Adom-Samuel Awuah-Nyamekye, agm.

46 Hıdır Sönmez, agt. 2020.

47 Stephan Barthel, Carole Crumley ve Uno Svedin, "Biocultural refugia: Combating the erosion of diversity in landscapes of food production," *Ecology and Society*, 18, 2013, s. 33

48 Ndidzulafhi I. Sinthumule, agm.

49 Manop Das, et al., "Nexus between indigenous ecological knowledge and ecosystem services: A socio-ecological analysis for sustainable ecosystem management," *People and Nature*, 3, 2021, s. 1085-1100

50 Fikret Berkes-Johan Colding-Carl Folke, "Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management," *Ecological Applications*, 10(5), 2000, s. 1251-1262.

izlemek ve değişen çevresel koşullara karşı yönetişim stratejileri geliştirmek adına, yerel kurumlar aracılığıyla kolektif bir sosyal denetim ve uyarlanabilir yönetim mekanizması sunmaktadır.[51] Bu denetim, doğanın döngüsel ritmine dayalı kısıtlamalar ve toplumsal normlar üzerinden işleyerek, doğal kaynakların aşırı kullanımını önlemekte ve ekosistemin biyolojik kapasitesini koruyan bir esneklik sağlamaktadır.[52] Dolayısıyla, ritüelin sağladığı bu "ekolojik mola" pratikleri, topluluğun çevresel geri bildirimlere dayalı öğrenme süreçlerini kesintisiz kılarken, yerel düzeyde biyolojik çeşitliliğin sürdürülebilirliğini temin eden bir denetim çerçevesi oluşturmaktadır.[53]

Geleneksel Ekolojik Bilgi, Küresel Sürdürülebilirlik Hedefleri ve Politika Entegrasyonu

Geleneksel Ekolojik Bilgi, ekosistem sürdürülebilirliğinde yalnızca yerel bir uygulama aracı değil, aynı zamanda küresel politika metinlerinde stratejik bir bileşen olarak yer almaktadır. BM'nin 15. Sürdürülebilir Kalkınma Hedefi ve Kunming-Montreal Küresel Biyoçeşitlilik Çerçevesi kapsamında, yerel bilgi sistemlerinin bilimsel modellerle entegrasyonu, ekosistem yönetiminin meşruiyeti ve etkinliği açısından kritik bir zorunluluktur.[54] hBu entegrasyon, GEB'in biyoçeşitlilik kaybını tersine çevirme çabalarında yerel paydaşların karar alma süreçlerine katılımını sağlayan ve etik sorumluluk mekanizmalarını teşvik eden özgün bir pratikler dizisi sunmasını sağlamaktadır.[55] Bilimsel verilerin yerel deneyimlerle harmanlandığı "çoklu kanıt tabanı" yaklaşımları, çevresel yönetişimi daha kapsayıcı, hak temelli ve yerel bağlamla uyumlu hale getirerek sürdürülebilir kalkınmanın temellerini güçlendirmektedir Tengö.[56]

Geleneksel Ekolojik Bilgi, biyolojik çeşitliliğin korunması, iklim değişikliğiyle mücadele ve doğal kaynak yönetimi gibi küresel sorunların çözümünde bilimsel verilerin tamamlayıcısı olarak stratejik bir öneme sahiptir.[57] Zira bu yerel bilgi sistemleri, ekosistem süreçlerinin izlenmesinde ve çevresel sürprizlere karşı esnek uyum stratejilerinin geliştirilmesinde, geleneksel kurumlar aracılığıyla nesiller

51 Fikret Berkes et al., agm.

52 Ruíz-Mallén-Esteve Corbera, agm.

53 Manop Das, et al., agm.

54 Ndidzulafhi I. Sinthumule, "Traditional ecological knowledge and its role in biodiversity conservation: A systematic review," *Frontiers in Environmental Science*, 11, 2023.

55 Eduardo S. Brondízio et al., "Locally based, regionally manifested, and globally relevant: Indigenous and local knowledge, values, and practices for nature," *Annual Review of Environment and Resources*, 46(1), 2021, s. 481-509.

56 Maria Tengö et al., "Connecting diverse knowledge systems for enhanced ecosystem governance: The multiple evidence base approach," *AMBIO*, 43(5), 2014, s. 579-591.

57 Seyfullah Gül, "Kültürel bir miras olarak geleneksel ekolojik bilgi (GEB) ve bitki koruma," *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 13, 2023, s. 62-77.

boyu rafine edilmiş özgün bir yönetim kapasitesi sunmaktadır.[58] Doğrudan etkileşimler yoluyla yerel kurumların ekosistem süreçlerini gözlemlemesini ve yönetmesini sağlayan bu bilgi sistemleri, katılımcı yönetişim modelleri içerisinde biyolojik çeşitliliğin korunmasına yönelik somut birer veri ve uygulama zemini oluşturmaktadır.[59] Bu bağlamda GEB, BM'nin 15. Sürdürülebilir Kalkınma Hedefi'nin somut hedefleriyle—özellikle karasal ekosistemlerin korunması ve sürdürülebilir kullanımıyla—doğrudan örtüşerek, biyoçeşitlilik kaybını tersine çevirme çabalarında özgün bir pratikler dizisi sunmaktadır.[6061] Yerel düzeydeki bu uyarlanabilir yönetim, bilimsel modellerin ötesine geçerek, ekosistem sağlığını doğrudan etkileyen etik sorumluluk mekanizmalarını teşvik etmekte ve böylelikle sürdürülebilir kalkınmanın yerel temellerini güçlendirmektedir.[62] Bu noktada, GEB'in monolitik bir yapıdan ziyade, kadınların ve erkeklerin ekosistemle kurdukları farklı etkileşim pratiklerine bağlı olarak cinsiyete özgü uzmanlık alanları barındırdığı gerçeğinin, katılımcı yönetim süreçlerine entegre edilmesi yerel dayanıklılığı güçlendirecek stratejik bir derinlik sunmaktadır.[63] Nitekim, Zazaca ekolojik terminolojinin sunduğu bu zengin kavramsal ağ, yerel toplulukların doğayla kurduğu karşılıklı bağımlılık ilişkisini görünür kılarak, SKH 15.6 hedefinde vurgulanan genetik kaynaklara ve geleneksel bilgilere adil erişim mekanizmalarının tesis edilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu entegrasyon, yalnızca biyo-kültürel çeşitliliğin korunmasını sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda yerel toplulukların çevresel yönetim süreçlerindeki temsilini güçlendirerek karar alma mekanizmalarını daha kapsayıcı ve hak temelli bir yapıya kavuşturmaktadır. Bu yaklaşım, sadece ekolojik hedeflere ulaşmayı değil, aynı zamanda Kunming-Montreal Küresel Biyoçeşitlilik Çerçevesi'nin de vurguladığı gibi, geleneksel bilgi sahiplerinin sosyal adalet taleplerini destekleyerek, onların koruma uygulamalarındaki özgün yönetişim kapasitelerini tanımayı ve yerel kurumlarını güçlendirmeyi gerektirmektedir.[64] Nitekim yerel toplulukların karar alma süreçlerinde etkin bir şekilde yer almaları, çevresel politikaların yerel bağlamla uyumlu, meşru ve uzun vadeli sürdürülebilir başarıya ulaşması açısından kritik bir öneme sahiptir.[65]

58 Fikret Berkes et al., agm.

59 Dickson Adom-Samuel Awuah-Nyamekye, agm.

60 Zsolt Molnár et al., agm.

61 Seyfullah Gül, agm.

62 Dickson Adom-Samuel Awuah-Nyamekye, agm.

63 Reyes-García vd. agm.

64 Zsolt Molnár et al., agm.

65 Zsolt Molnár et al., agm.

BM Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri ve GEB İlişkisi

BM Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SKH 15.6) ve Kunming-Montreal Küresel Biyoçeşitlilik Çerçevesi, yerel ve geleneksel bilgi sistemlerinin korunması ve biyoçeşitlilik yönetişimine entegrasyonu noktasında tamamlayıcı bir stratejik zemin oluşturmaktadır.[66] SKH 15.6, genetik kaynaklara adil erişim ve geleneksel bilgilerin paylaşımını hukuki bir gereklilik olarak vurgularken; KMGBF bu etkileşimi, yerel toplulukların karar alma süreçlerinde "epistemik otorite" olarak konumlandırılmasıyla genişletmektedir.[67] Bu entegrasyon, yalnızca biyoçeşitliliği korumayı değil, aynı zamanda yerel toplulukların "biyokültürel miras"larını birer koruma stratejisi olarak tanımayı hedeflemektedir.[68] Bu bağlamda geliştirilen güncel göstergeler, geleneksel bilginin sadece bir veri kaynağı değil, ekosistem yönetimindeki özgün bir "uyarlanabilir yönetim" kapasitesi olduğunu ölçülebilir kılmaktadır.[69] Dolayısıyla, yerel bilgi sistemlerini küresel politika metinlerine dahil etmek; toplulukların kültürel kimliklerini ve toprakları üzerindeki karar alma haklarını, bilimsel modellerle uyumlu bir "biyokültürel" çerçevede güvence altına alarak, sürdürülebilir kalkınmanın hem yerel hem de küresel düzeyde meşruiyetini ve uygulanabilirliğini artırmaktadır.[70]

Zazaca Geleneksel Ekolojik Bilgi ve 'Ekolojik Duraksama' Paradoksu: Dersim Örneği

Zazaca geleneksel ekolojik bilgi sistemlerinin incelenmesinde "ekolojik duraksama" kavramı, insan müdahalesinin azaldığı ve ekosistemin kendini yenileyebildiği bir dönem olarak teorik bir zemin sunmaktadır. Ancak Dersim coğrafyasındaki sosyo-politik gerçeklikler—özellikle terör ve çatışma süreçleri, zorunlu göçler, yerinden edilmeler ve arazi kullanımındaki radikal değişiklikler—bu kavramın idealize edilmeden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.[71] Zira bölgedeki bu "duraksama" hali, gönüllü bir koruma stratejisinden ziyade, toplumsal ve kültürel dokunun tahribatına dayalı bir kesintiyi yansıtmaktadır.

---

66 Kinga Öllerer, Pernilla Malmer, Marianna Biró, Noor Noor, Polina Shulbaeva, Maurizio Farhan Ferrari, Suneetha M. Subramanian, András Báldi, Zsolt Molnár., "Global overview of progress in respecting the contributions of traditional knowledge in biodiversity governance," *Conservation Biology*, 2026

67 Kinga Öllerer et al., agm.

68 Dickson Adom-Samuel Awuah-Nyamekye, agm.

69 Qinian Fang, Tien Ming Lee, Jingjing Zhao, Zhijian Liang, *Decoding the complex processes of local ecological knowledge loss or retention worldwide*, 2026.

70 Neil Dawson, Helen Suich, "Advancing social impact assessments for more effective and equitable conservation," *Conservation Biology*, 39(2), 2025.

71 Hıdır Sönmez, age, 2023.

Dersim'deki bu sosyo-ekolojik kırılmalar, kadim bilgi aktarım süreçlerini sekteye uğratarak kuşaklar arası bilgi köprüsünde "epistemik bir boşluk" oluşturmaktadır.[72] Yapısal engeller, kültürel değerlerin metalaştırılması ve yerel toplulukların kendi toprakları üzerindeki karar alma süreçlerinden dışlanması[73] yerel bilgi sistemlerinin sürdürülebilirliğine yönelik en temel tehditler olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla, Zazaca dilinin ve buna bağlı Gağan ritüelleri gibi kültürel pratiklerin korunması, yalnızca ekolojik bir restorasyon meselesi değil, aynı zamanda yerinden edilmiş toplulukların hak temelli adalet arayışlarıyla doğrudan ilişkili politik bir mücadele alanıdır.[74][75] Bu noktada, geleneksel bilginin "ekolojik duraksama" bağlamındaki potansiyelini tartışırken, bölgedeki dışsal baskıları ve yönetişimdeki özgün rolü zayıflatan unsurları[76] yok saymak, bu kadim bilginin bugün karşı karşıya kaldığı varoluşsal krizi görünmez kılma riski taşımaktadır.

Zaza coğrafyasındaki geleneksel ekolojik bilgi birikimi, yerel halkın biyoçeşitlilik üzerindeki kadim yönetim pratiklerini BM'nin SKH 15 hedefleriyle uyumlu hale getiren özgün bir sosyo-kültürel çerçeve sunmaktadır. Zazaca sözlü gelenekler ve Gağan ritüelleri gibi kültürel pratikler, yerel biyoçeşitliliğin korunmasında toplumsal farkındalığı artıran bir "bilgi örüntüsü" işlevi görerek, bu toplulukları ekosistem yönetiminde pasif gözlemcilerden etkin ortaklara dönüştürmektedir. Bu durum, yerel bilgi sistemlerinin biyoçeşitlilik yönetimine dahil edilmesiyle, Kunming-Montreal Küresel Biyoçeşitlilik Çerçevesi'nde vurgulanan katılımcı yönetişim standartlarına uyum sağlanmasına olanak tanımaktadır.[77] Özellikle Gağan ritüelleriyle pekişen bu ekolojik miras, teorik düzlemde yerel toplulukların ekosistem hizmetlerini koruma ve sürdürülebilir kılma konusundaki kolektif iradelerini yansıtarak, biyoçeşitlilik politikalarının yerel ölçekte meşrulaştırılmasına potansiyel bir katkı sunmaktadır. Ancak bu ritüellerin ekolojik bir denetim mekanizması olarak işlevselliği, Dersim coğrafyasındaki terör ve çatışma süreçleri, zorunlu göçler, arazi üzerindeki dışsal baskılar ve sosyo-politik kısıtlamalar nedeniyle ciddi bir tahribat ve kesintiye

---

72 Qinian Fang et al., agm.

73 Qinian Fang et al., agm.

74 M. Feisal Rahman, Danielle Falzon, Stacy-ann Robinson, Laura Kuhl, Ross Westoby, Jessica Omukuti, E. Lisa F. Schipper, Karen E. McNamara, Bernadette P. Resurrección, David Mfitumukiza & Md. Nadiruzzaman, "Locally led adaptation: Promise, pitfalls, and possibilities," *AMBIO*, 52(10), 2023, s. 1543-1557

75 Mandy Li-Ming Yap ve Krushil Watene, "The Sustainable Development Goals (SDGs) and Indigenous Peoples: Another missed opportunity?," *Journal of Human Development and Capabilities*, 20(4), 2019, s. 451-467.

76 Ana. H. Ladio, "Transformative governance based on local ecological knowledge is impossible without genuine inclusion of indigenous peoples and local communities in NW Patagonia," *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 21(1), 2025, s. 9.

77 Kinga Öllerer et al., agm.

uğramaktadır. Nitekim akademik literatürde de işaret edildiği üzere, bu pratiklerin idealize edilmesinin aksine, çatışma ve çıkarıcı kapitalizmin tetiklediği geleneksel bilgi kaybı, ritüellerin ekolojik koruma kapasitesini sınırlayan yapısal engellerdir. Dolayısıyla, Gağan ritüellerini yalnızca bir denetim mekanizması olarak değil, aynı zamanda bölgedeki sosyo-ekonomik kırılmaların ve yapısal baskıların gölgesinde var olma mücadelesi veren, kısıtlanmış bir pratikler bütünü olarak değerlendirmek, yönetişimdeki işlevselliğine dair iddiaları daha gerçekçi ve bağlama uygun hale getirecektir.[78][79]Zazaca terminolojide doğa ile insan arasındaki karşılıklı bağımlılığı simgeleyen bu kavramsal çerçeve, yerel toplulukların ekolojik direnç ve çevresel sürdürülebilirlik konularındaki kapasitelerini güçlendirerek biyokültürel çeşitliliğin korunmasına doğrudan hizmet etmektedir. Bu tür yerel bilgi sistemlerinin küresel çevre politikalarına entegrasyonu, özellikle IPBES gibi uluslararası platformlarca da vurgulandığı üzere, farklı dünya görüşlerinin yansıtıldığı kapsayıcı bir yönetişim için kritik bir öneme sahiptir.[80] Söz konusu entegrasyon, yalnızca biyolojik çeşitliliğin korunmasına hizmet etmekle kalmayıp, aynı zamanda yerel toplulukların ekolojik adaptasyon kapasitelerini bilimsel metodolojilerle bütünleştirerek, çevresel dönüşümler karşısında daha dirençli ve kapsayıcı yönetişim mimarilerinin inşa edilmesine zemin hazırlamaktadır.[81][82][83] Bu doğrultuda, yerel ve yerli toplulukların biyoçeşitlilik yönetişimindeki doğrudan katılımı, Zazaca dilinin doğa ile insan arasındaki karşılıklı bağımlılığı vurgulayan kavramsal derinliği ve Gağan gibi ritüellerin ekosistemi koruyucu disiplini ile somutlaşan, bilimsel platformlarla uyumlu yeni bir biyokültürel paradigma değişikliğini zorunlu kılmaktadır.[84] Bu yaklaşım, Zaza topluluklarının kadim gözlemlerini ve ekolojik hafızalarını, yerel yönetişimden küresel hedeflere kadar uzanan bir koruma stratejisinde temel bir referans noktası haline getirerek, SKH 15 kapsamındaki biyokültürel çeşitliliğin korunması hedefine özgün ve dönüştürücü bir katkı sunmaktadır. Böylece yerel bilgi sistemleri, yalnızca bir kültürel miras olarak değil, aynı zamanda ekosistem direncini artıran ve sürdürülebilir bir gelecek inşa etmeyi amaçlayan stratejik bir yönetim aracı

78 Gülkızılca Yürür, agm.

79 Hıdır Sönmez, age.

80 Neil Dawson-Helen Suich, agm.

81 Dickson Adom-Samuel Awuah-Nyamekye, agm.

82 Neil Dawson, Helen Suich, "Advancing social impact assessments for more effective and equitable conservation," *Conservation Biology*, 39(2), 2025.

83 Neil Dawson et al., "Is it just conservation? A typology of Indigenous peoples' and local communities' roles in conserving biodiversity," *One Earth*, 7(6), 2024, s. 1007-1021.

84 Nancy J. Turner, Alain Cuerrier, Leigh Joseph, "Well grounded: Indigenous Peoples' knowledge, ethnobiology and sustainability," *People and Nature*, 4(3), 2022, s. 627-651.

olarak uluslararası koruma politikalarında hak ettiği yere taşınmaktadır.[85][86] Bu entegrasyon süreci, yerel toplulukların ekosistemlerin geleneksel koruyucusu olma sorumluluğunu pekiştirerek, doğa ile insan arasındaki bütüncül ilişkiyi BM sürdürülebilirlik ajandasında merkezi bir konuma yerleştirmektedir.[87][88] Bu bağlamda, biyokültürel paradigmanın yerel ölçekteki özgün uygulamaları, ekosistemler ve toplumsal yaşam kalitesi arasındaki karşılıklı bağımlılığı tanıyan kapsayıcı bir koruma anlayışının geliştirilmesine olanak sağlamaktadır.[89][90] Özellikle yerel bilgi sistemlerinin, yalnızca koruma odaklı değil, aynı zamanda sosyo-ekonomik refahı ve çevresel adaleti de gözeten bu bütüncül yaklaşımı, SKH 15 hedeflerinin yerel düzeyde daha etkili ve adil bir şekilde hayata geçirilmesini mümkün kılmaktadır.[91][92]

Geleneksel Bilginin Sürdürülebilir Kalkınma İçin Önemi

Geleneksel ekolojik bilgi, yerel toplulukların biyoçeşitlilik üzerindeki kadim yönetim pratiklerini BM'nin SKH 15 hedefleriyle –özellikle 15.6 maddesinde vurgulanan yerel bilgiye dayalı adil ve dengeli fayda paylaşımı ile– uyumlu hale getiren kritik bir sosyo-kültürel çerçeve sunmaktadır.[93] Yerel toplulukların sözlü gelenekleri, yerel biyoçeşitliliğin korunmasında sadece bir kültürel miras değil, ekosistem yönetiminde aktif birer denetim mekanizması işlevi görerek toplulukları "pasif gözlemcilerden etkin ortaklara" dönüştürmektedir.[94][95]

Kunming-Montreal Küresel Biyoçeşitlilik Çerçevesi'nde öne çıkan katılımcı yönetişim standartları, yerel toplulukların biyoçeşitlilik yönetişimindeki rollerini radikal bir biçimde yeniden tanımlamaktadır.[96] Bu çerçevede, yerel

---

85 Neil Dawson et al., agm, 2021.

86 Ana. H. Ladio, agm.

87 David P. M. Lam, Elvira Hinz, Daniel J. Lang, Maria Tengö, Henrik von Wehrden 1 and Berta Martín López, "Indigenous and local knowledge in sustainability transformations research: A literature review," *Ecology and Society*, 25(1), 2020.

88 Vitor Renck, David Ludwig, Paride Bollettin, José Amorim Reis-Filho, Luana Poliseli, Charbel N. El-Hani, "Taking fishers' knowledge and its implications to fisheries policy seriously," *Ecology and Society*, 28(2), 2023.

89 Dickson Adom-Samuel Awuah-Nyamekye, agm.

90 Juliana Merçon, Susanne Vetter, Maria Tengö, Michelle Cocks, Patricia Balvanera, Julieta A. Rosell, Bárbara Ayala-Orozc., "From local landscapes to international policy: Contributions of the biocultural paradigm to global sustainability," *Global Sustainability*, 2, 2019, s. e7.

91 Neil Dawson et al., agm. 2025.

92 Neil Dawson et al., "Is it just conservation? A typology of Indigenous peoples' and local communities' roles in conserving biodiversity," *One Earth*, 7(6), 2024, s. 1007-1021.

93 Kinga Öllerer et al., agm.

94 Kinga Öllerer et al., agm.

95 Neil Dawson et al., agm. 2024.

96 Kinga Öllerer et al., agm.

bilgi sistemlerinin bilimsel platformlarda yalnızca bir "veri kaynağı" olarak konumlandırılması yerine, toplulukların kendi ekosistemlerine dair "epistemik otorite" olarak tanınması hayati bir gerekliliktir.[97] Yerel toplulukların ekolojik hafızası ve kültürel pratikler, sosyo-ekonomik kırılmaların gölgesinde dahi, doğa ile insan arasındaki karşılıklı bağımlılığı simgeleyen kavramsal derinliğiyle, biyokültürel çeşitliliğin korunması için vazgeçilmez bir stratejik araçtır.[98]

Bilimsel metodolojiler ile yerel deneyimlerin harmanlanması, literatürde "iki yönlü görme" (two-eyed seeing) gibi yaklaşımlarla ifade edilen, farklı epistemolojik temelleri birleştiren transdisipliner bir perspektifi zorunlu kılmaktadır.[99][100] Bu bütüncül sentez, yerel toplulukların çevresel değişimler karşısındaki adaptasyon kapasitelerini bilimsel verilerle desteklerken, koruma politikalarının yerel ölçekte meşrulaştırılmasını ve daha adil, kapsayıcı yönetişim mimarilerinin inşa edilmesini mümkün kılmaktadır.[101][102] Bu sayede, kadim ritüellerin ekolojik koruma kapasitesi ile modern bilimin sunduğu teknik imkanlar, kültürel kavramsal zenginlikle birleşerek sürdürülebilir bir gelecek için özgün ve dirençli koruma stratejileri oluşturmaktadır.

Zazaca Ekolojik Bilginin Korunması ve Aktarımı

Zazaca dilinin sözlü geleneklerinde hapsedilmiş bu ekolojik hafıza, yerel ekosistemlerin yönetimi ve çevresel süreçlerin işleyişi hakkında derin bir anlayış sunarak toplumsal belleğin korunmasını ve gelecek nesillere aktarılmasını hayati bir gereklilik haline getirmektedir (Ford et al., 2020). Bu geleneksel bilginin yeni kuşaklara aktarılması, ekosistemlerin dayanıklılığını korumak için hayati değerdedir ve toplulukların değişen çevre koşullarına daha kolay uyum sağlamasına yardımcı olmaktadır.[103]Ancak, bu bilginin kuşaklar arası iletiminin son yıllarda zayıflaması kültürel sürekliliği ve dolayısıyla ekolojik dengeyi tehdit eden bir risk faktörü oluşturmaktadır.[104][105] Dilsel ve kültürel erozyonun bu süreç üzerindeki yıkıcı etkisi, yalnızca soyut bir miras kaybı değil, aynı zamanda biyolojik çeşitlilik ile doğrudan bağlantılı olan yerel ekosistem bilgisinin de yok

97 Vitor Renck et al., agm.

98 Kinga Öllerer et al., agm.

99 Vitor Renck et al., agm.

100 Dickson Adom-Samuel Awuah-Nyamekye, agm.

101 Neil Dawson et al., 2021.

102 Neil Dawson et al., 2024.

103 Nadzirah Hosen, Hitoshi Nakamura, Amran Hamzah, "Adaptation to climate change: Does traditional ecological knowledge hold the key?," *Sustainability*, 12(2), 2020, s. 676.

104 Hıdır Sönmez, age, 2023.

105 Maria Fernanda Rollo, "Interconnected nature and people: Biosphere reserves and the power of memory and oral histories as biocultural heritage for a sustainable future," *Sustainability*, 17(9), 2025, s. 4030.

olması riskini beraberinde getirmektedir. Zazaca dilinin doğa ile insan arasındaki karşılıklı bağımlılığı yansıtan kavramsal derinliği ve Gağan gibi ritüellerin ekosistemi koruyucu disiplini, yerel toplulukların ekosistem yönetimindeki haklarını güvence altına almanın yanı sıra, biyoçeşitlilik kaybını önlemek için gerekli uyarlayıcı yönetim tekniklerine özgün ve stratejik bir kültürel perspektif kazandırmaktadır. Bu kapsamda Gağan geleneğinin ekolojik döngüleri takip eden ritüelistik yapısı, doğanın korunmasını bireysel sorumluluktan toplumsal bir sözleşmeye dönüştürerek SKH 15'in hedefleriyle tam bir uyum içerisinde işleyen bir restorasyon mekanizması sunmaktadır.[106] Bu kadim ritüellerin ve yerel terminolojinin bilimsel koruma stratejilerine dahil edilmesi, ekolojik yönetim süreçlerinde kültürel çeşitliliğin ve adaletin tesis edilmesine olanak tanıyan bütüncül bir ekosistem yönetimi vizyonunu güçlendirmektedir[107]. Bu bağlamda, folklorik anlatılar ve yerel ritüeller, sadece kültürel kimliği pekiştirmekle kalmayıp, ekolojik bilginin nesiller arası aktarımını sağlayan bir "kültürel sigorta" işlevi görerek doğal kaynakların aşırı sömürülmesine karşı caydırıcı bir etik çerçeve oluşturmaktadır.[108][109][110] Bu anlatıların ve sözlü geleneklerin belgelenmesi, yerel toplulukların kendi çevrelerine dair tarihsel değişimleri anlamlandırmalarını kolaylaştırarak ekosistem kaybına karşı kolektif ve uyarlanabilir tepkiler geliştirilmesine olanak tanımaktadır.[111] Bu sistematik kayıt altına alma süreci, yerel deneyimlerin bilimsel literatürle eşgüdümlü bir şekilde harmanlanmasına zemin hazırlayarak, SKH 15 hedefleriyle uyumlu, sahaya özgü ve kapsayıcı koruma stratejilerinin oluşturulması için hayati bir veri tabanı sağlamaktadır. Böylece, kültürel mirasın korunması ile biyolojik çeşitliliğin sürdürülebilirliği arasındaki sarmal ilişki pekiştirilerek, yerel toplulukların ekosistem yönetimindeki karar alma süreçlerine daha etkin ve meşru bir zeminde katılımı mümkün kılınmaktadır.[112] Bu bütüncül sentez, yerel ekolojik bilginin küresel koruma literatüründe hak ettiği konuma erişmesine yardımcı olurken, aynı zamanda modern biyolojik çeşitlilik krizlerine karşı

106 Manop Das, et al., agm.

107 Reyes-García vd., agm.

108 Johan Colding ve Carl Folke, "Social taboos: 'Invisible' systems of local resource management and biological conservation," *Ecology and Society*, 5, 2001, s. 33.

109 K. Dadiv Harrison, *When languages die: The extinction of the world's languages and the erosion of human knowledge*, Oxford University Press, 2007.

110 James D. Ford, Nia King, Eranga K. Galappaththi, Tristan Pearce, Graham McDowell Sherilee L. Harper, "The resilience of Indigenous peoples to environmental change," *One Earth*, 2(6), 2020, s. 532-543.

111 Lisa F. Schipper, "Climate resilient development pathways," içinde H.-O. Pörtner vd. (Ed.), *Climate change 2022: Impacts, adaptation and vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge University Press, 2022, s. 2655-2807.

112 Juliana Merçon et al., agm.

kültürel açıdan meşru ve sahaya özgü müdahaleler geliştirilmesine olanak tanımaktadır. Dolayısıyla, kadim ritüellerin ve modern bilimsel verilerin SKH 15 hedefleri çerçevesinde eşgüdümlü kullanımı, yerel toplulukları ekosistem yönetimi süreçlerinde edilgen bir aktör olmaktan çıkarıp, doğal kaynakların korunmasında aktif ve yetkilendirilmiş birer paydaşa dönüştüren sürdürülebilir bir koruma modelini teminat altına almaktadır. Bu noktada, Zazaca dilinin sözlü hafızasında ve Gağan gibi kültürel ritüellerinde kodlanmış olan ekolojik terminoloji, doğa ile insan arasındaki karşılıklı bağımlılığı somutlaştıran hayati bir "kültürel sigorta" işlevi görmektedir. Bu dilsel ve kültürel varlığın korunması, SKH 15 hedefleriyle uyumlu ekosistem yönetimi stratejilerinin sahada kökleşmesi ve geleceğe aktarılması için temel bir ön koşuldur.[113]

Sonuç ve Değerlendirme

Gağan ritüeli, Dersim'in Alevi geleneğinde kışın başlangıcını simgeleyen mevsimsel bir kutlama olarak belgelenmiş; ancak bölge folkloru ve halk bilimi literatüründe ağırlıklı biçimde sembolik ve kültürel kimlik ekseninde ele alınmıştır.[114][115] Zazaca ise Türkiye'deki tehlike altındaki diller arasında yerini korumakla birlikte[116] ekolojik bilgi boyutu yeterince incelenmemiştir. *Geleneksel ekolojik bilgi* (GEB) literatürü bu dönemde hız kazanmış Berkes ve diğerleri[117]; Tengö ve diğerleri[118]; Kunming-Montreal Küresel Biyoçeşitlilik Çerçevesi ve SKH 15 ise yerel ve yerli bilginin yönetişime entegrasyonunu uluslararası gündemin merkezine taşımıştır.

Bu çalışma, Gağan ritüelini ve Zazaca ekolojik terminolojisini üç düzlemde yeniden çerçevelemiştir.

— Ampirik terminoloji tabanı: Kasımoğlu'nun[119] 2.000'i aşkın bitki adını kapsayan derleme çalışması ve hayvan adları envanteri, daha önce soyut biçimde dile getirilen "Zazaca zengin bir ekolojik söz varlığına sahiptir" iddiasını somutlaştırmıştır. Dokuz ekolojik kategori altında analiz edilen terminoloji, habitat kodlama, taksonomik incelik, mevsimsel fenoloji ve tıbbi bilgi olmak üzere dört sistematik GEB mekanizmasının varlığını ortaya koymuştur.

---

113 N. Dudley, L. Higgins-Zogib ve S. Mansourian, "The links between protected areas, faiths, and sacred natural sites," *Conservation Biology*, 23, 2009, s. 568-577.

114 Gülkızılca Yürür, agm.

115 Hıdır Sönmez, age, 2023.

116 Hıdır Sönmez, Hıdır Sönmez, *Zazacanın Sentaksı (Sözdizimi)*, *Yayınlanmamış doktora tezi*, Yaşayan Diller Enstitüsü, Bingöl Üniversitesi, 2025.

117 Fikret Berkes et al., agm.

118 Maria Tengö et al., "Connecting diverse knowledge systems for enhanced ecosystem governance: The multiple evidence base approach," *AMBIO*, 43(5), 2014, s. 579-591.

119 Ahmet Kasımoğlu, age.

— Gağan'ın işlevsel yeniden tanımlanması: Ritüel, bu bölümde yalnızca bir kültürel kutlama olarak değil; ekolojik bir mola (doğal kaynaklar üzerindeki baskıyı sınırlayan mevsimsel düzenleme), biyokültürel sığınak (stewardship memory'nin kuşaklararası aktarım mekanizması) ve topluluk temelli uyarlanabilir yönetim aracı olarak konumlandırılmıştır. Bu işlevsel çerçeve, ritüelin SKH 15'in somut alt hedefleriyle — özellikle 15.1, 15.5 ve 15.6 ile — yapısal örtüşmesini mümkün kılmaktadır.

— Bilişsel adalet ve politika argümanı: Zazacanın bir "biyo-kültürel taşıyıcı" olarak tanınması, soyut bir kültürel hak talebi olmanın ötesine geçmektedir: terminolojik bir tür ya da ekolojik gözlemin yok olması, o bilginin de yok olması anlamına gelir. Bu bölüm, Kunming-Montreal Çerçevesi'nin çok kanıtlı temel (multiple evidence base) yaklaşımı (Tengö vd.[120]) çerçevesinde Zazaca bilgisinin bilimsel veri setleriyle eşdeğer statüde işlenmesi gerektiğini savunmuştur.

Politika Önerileri

Bu çalışmanın bulgularından hareketle, aşağıdaki politika önerileri uygulanabilirlik ve öncelik sırasına göre sunulmaktadır.

— Katılımcı yönetişimin kurumsallaşması: Hindistan'daki Halk Biyoçeşitlilik Kayıtları modelinden esinlenerek, Dersim özelinde Zazaca konuşucularını ve Gağan bilgi taşıyıcılarını bilimsel uzmanlarla eşit statüde konumlandıran yasal zemine oturtulmuş katılımcı mekanizmalar geliştirilmelidir.[121]

— Biyokültürel mirasın hukuki korunması: Zazaca ekolojik terminolojisi ve Gağan bilgi birikimi, fikri mülkiyet hakları çerçevesinde güvence altına alınmalı; bu bilginin akademik veya ticari amaçlarla kullanımında kaynak toplulukların rızası ve hakkaniyetli paylaşım ilkesi esas alınmalıdır.[122][123]

— Zazacanın restorasyon projelerine entegrasyonu: UNESCO'nun tehlike altında dil statüsündeki Zazaca, Dersim bölgesindeki ekosistem restorasyon projelerinde tür tespiti, habitat izleme ve geleneksel yönetim uygulamalarının belgelenmesi süreçlerinde stratejik bir kaynak olarak kullanılmalıdır. Endemik türlerin Zazaca adlarını içeren biyocoğrafya veri tabanları oluşturulması bu sürecin somut bir çıktısı olabilir.

---

120 Maria Tengö et al., "Weaving knowledge systems in IPBES, CBD and beyond—lessons learned for sustainability," *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 2017, s. 17-25.

121 Reyes-García vd., agm.

122 Seyfullah Gül, agm.

123 Zsolt Molnár et al, agm.

— Bütünleşik izleme sistemi: Bilimsel izleme yöntemleri ile Gağan gibi ritüeller aracılığıyla biriken topluluk gözlemlerinin eşgüdümlü kullanıldığı topluluk temelli izleme mekanizmaları hayata geçirilmelidir. Bu yaklaşım, hem SKH 15'in biyoçeşitlilik hedeflerinin yerel ölçekte takibini sağlayacak hem de Kunming-Montreal Çerçevesi'nin katılımcı izleme standartlarına uyumu güçlendirecektir.[124]

— Kültürel-ekolojik turizm: Gağan geleneğinin yaşatılmasını destekleyen, Zazacayı rehberlik ve tanıtım dillerinden biri olarak kullanan kültürel-ekolojik turizm modelleri, hem ekonomik teşvik hem de bilgi aktarımı için çift yönlü bir araç işlevi görebilir. Bu tür girişimler, genç kuşakların toprakla bağını sürdürmelerine ve yerel istihdam alanları yaratılmasına katkı sağlayacaktır.

Kapanış: Gağan'ı nereye yerleştirmeliyiz?

Dersim'de kış kapıya dayandığında Gağan, takvimde bir tarih değil, bir ekosistemle müzakeredir. *Genimê payizi*'nin toprakta beklediği, *qırêncele*'nin suya çekildiği, *hes*'in izinin karla örtüldüğü o eşikte, topluluk yalnızca bir mevsimi değil, doğanın yenilenme döngüsünü kolektif bellekte tazelemektedir.

Bu çalışma, o belleğin yalnızca şiirsel değil, işlevsel olduğunu göstermeye çalışmıştır. Zazaca terminolojisi, Gağan ritüeli ve Dersim'in biyoçeşitliliği; birbirini dışlayan üç ayrı koruma meselesi değil, tek bir sosyo-ekolojik sistemin birbirine kenetlenmiş üç katmanıdır. UNESCO tehlike altında dil listesindeki Zazacanın kaybı[125], eşzamanlı olarak eşzamanlı olarak; Kasımoğlu'nun 2.000'i aşkın bitki ve hayvan türünü kapsayan derleme çalışmalarında işaret ettiği kodlanmış bilginin, Pülümür özelinde yürütülen 2024 tarihli etnobotanik saha çalışmalarının[126] da doğruladığı fenolojik takvim hafızasının ve mevsimsel kaynak yönetimi normlarının yitirilmesi anlamına gelmektedir.

BM Sürdürülebilir Kalkınma Hedefi 15'in biyoçeşitlilik kaybını tersine çevirme hedefi, yalnızca tür envanterine dayalı teknik bir süreç olmanın ötesine geçerek; Kunming-Montreal Küresel Biyoçeşitlilik Çerçevesi'nin de işaret ettiği üzere, topluluk temelli izleme ve yönetişim modelleriyle derinleşmelidir.[127] Özellikle biyokültürel izleme protokollerinin —bilimsel izleme yöntemleri ile yerel bilgi sistemlerini eşgüdümlü kullanan— yerel koruma stratejilerine

124 Finn Danielsen et al., "Involving citizens in monitoring the Kunming–Montreal Global Biodiversity Framework," *Nature Sustainability*, 7(12), 2024, s. 1730-1739.

125 Hıdır Sönmez, agt, 2025.

126 Ahmet Doğan, agm.

127 Finn Danielsen et al, agm.

entegrasyonu, bilginin sadece korunmasını değil, ekosistem yönetiminin etkinliğini de güvence altına almaktadır.[128] Gağan, bu güçlendirmenin yaşayan bir pratiğidir. Onu korumak, bir ritüeli değil, bir bilgi sistemini, bir yönetişim modelini ve bir geleceği korumaktır

128 Finn Danielsen et al, agm.

Kaynakça

Adom, Dickson, ve Samuel Awuah-Nyamekye. "Editorial: Traditional knowledge and rural livelihoods and practices for nature conservation and environmental sustainability." *Frontiers in Human Dynamics*, 8, 2026.

Adom, Dickson, ve Samuel Awuah-Nyamekye. "Editorial: Traditional knowledge and rural livelihoods and practices for nature conservation and environmental sustainability." *Frontiers in Sustainable Food Systems*, 9, 2026.

Barthel, Stephan, Carole Crumley, ve Uno Svedin. "Biocultural refugia: Combating the erosion of diversity in landscapes of food production." *Ecology and Society*, 18, 2013.

Berkes, Fikret, Johan Colding, ve Carl Folke. "Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management." *Ecological Applications*, 10/5, 2000.

Brondízio, Eduardo S., vd. "Locally based, regionally manifested, and globally relevant: Indigenous and local knowledge, values, and practices for nature." *Annual Review of Environment and Resources*, 46/1, 2021.

Bulukgiray, İsa, ve Abduldaki Kınsün. "Dilde sözcük ölümü bağlamında Zazacanın yitik kelimeleri." *SHILAP Revista de lepidopterología*, 2023.

Colding, Johan, ve Carl Folke. "Social taboos: 'Invisible' systems of local resource management and biological conservation." *Ecology and Society*, 5, 2001.

da, Enid Rocha Andrade. "Achieve gender equality and empower all women and girls." *LA Referencia (Red Federada de Repositorios Institucionales de Publicaciones Científicas)*, 2017.

Danielsen, Finn, vd. "Involving citizens in monitoring the Kunming–Montreal Global Biodiversity Framework." *Nature Sustainability*, 7/12, 2024.

Danugroho, Agus, R. Rustinsyah, ve M. Adib. "Ritual, ecology, and climate change: An ethnoecological study of agricultural communities in East Java." *Ethnobiology and Conservation*, 14, 2025.

Das, Manop, A. Das, S. Seikh, ve R. Pandey. "Nexus between indigenous ecological knowledge and ecosystem services: A socio-ecological analysis for sustainable ecosystem management." *Environmental Science and Pollution Research*, 29/41, 2021.

Das, Manop, vd. "Nexus between indigenous ecological knowledge and ecosystem services: A socio-ecological analysis for sustainable ecosystem management." *People and Nature*, 3, 2021.

Davis, Peter H. *Flora of Turkey and the East Aegean Islands*. C. 11, Edinburgh University Press, 1965.

Davis, Peter H. *Flora of Turkey and the East Aegean Islands*. 11 cilt, Edinburgh University Press, 1965-1984.

Dawson, Neil, vd. "Is it just conservation? A typology of Indigenous peoples' and local communities' roles in conserving biodiversity." *One Earth*, 7/6, 2024.

Dawson, Neil, vd. "The role of Indigenous peoples and local communities in effective and equitable conservation." *Ecology and Society*, 26/3, 2021.

Dawson, Neil, ve Helen Suich. "Advancing social impact assessments for more effective and equitable conservation." *Conservation Biology*, 39/2, 2025.

Díaz-Reviriego, Isabel, J. Hanspach, ve M. Torralba. "Appraising biocultural approaches to sustainability in the scientific literature in Spanish." *Ambio*, 53, 2024.

Doğan, Ahmet. "Cultural use and the knowledge of ethnomedicinal plants in the Pülümür (Dersim-Tunceli) Region." *Plants*, 13/15, 2024.

Dudley, N., L. Higgins-Zogib, ve S. Mansourian. "The links between protected areas, faiths, and sacred natural sites." *Conservation Biology*, 23, 2009.

Eriksen, Thomas Hylland. "The loss of diversity in the Anthropocene: Biological and cultural dimensions." *Frontiers in Political Science*, 3, 2021.

Eriksen, Thomas Hylland. "Threats to diversity in the shadow of Anthropocene overheating: A biosemiotic perspective." *Sign Systems Studies*, 51/3-4, 2023.

EZ Enstitüyê Zazaki. *Qesebendê Zazaki-Tırki*. Dorlion Yayınları, 2025.

Fang, Qinian, Tien Ming Lee, Jingjing Zhao, ve Zhijian Liang. *Decoding the complex processes of local ecological knowledge loss or retention worldwide*, 2026.

Ford, James D., Nia King, Eranga K. Galappaththi, Tristan Pearce, Graham McDowell, ve Sherilee L. Harper. "The resilience of Indigenous peoples to environmental change." *One Earth*, 2/6, 2020.

Gül, Seyfullah. "Kültürel bir miras olarak geleneksel ekolojik bilgi (GEB) ve bitki koruma." *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 13, 2023.

Harrison, K. Dadiv. *When languages die: The extinction of the world's languages and the erosion of human knowledge*. Oxford University Press, 2007.

Herrmann-Pillath, Carsten. "Rituals as nature-based governance of reciprocity between people and nature." *Sustainability Science*, 19, 2024.

Hosen, Nadzirah, Hitoshi Nakamura, ve Amran Hamzah. "Adaptation to climate change: Does traditional ecological knowledge hold the key?" *Sustainability*, 12/2, 2020.

Kasımoğlu, Ahmet. "Bitkilerin Zazaca adlandırılması." *I. Uluslararası Zaza Dili Sempozyumu*, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2011.

Ladio, Ana H. "Transformative governance based on local ecological knowledge is impossible without genuine inclusion of indigenous peoples and local communities in NW Patagonia." *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 21/1, 2025.

Lam, David P. M., Elvira Hinz, Daniel J. Lang, Maria Tengö, Henrik von Wehrden, ve Berta Martín López. "Indigenous and local knowledge in sustainability transformations research: A literature review." *Ecology and Society*, 25/1, 2020.

Merçon, Juliana, Susanne Vetter, Maria Tengö, Michelle Cocks, Patricia Balvanera, Julieta A. Rosell, ve Bárbara Ayala-Orozco. "From local landscapes to international policy: Contributions of the biocultural paradigm to global sustainability." *Global Sustainability*, 2, 2019.

Miharja, Deni, ve I. Munawaroh. "Relational human–nature ethics in indigenous ritual practice: The Selametan Ubar Pare among the Baduy community in Indonesia." *Religious Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, 9/3, 2025.

Molnár, Zsolt, vd. "Social justice for traditional knowledge holders will help conserve Europe's nature." *Biological Conservation*, 285, 2023.

Müller, Susanne, Martina Artmann, ve Caroline Surrey. "Opening the human spirit to sustainability transformation: The potential for individual human–nature resonance and integrative rituals." *Sustainability Science*, 18, 2023.

Nepal, Tej Kumar. "Traditional ecological knowledge and the Sustainable Development Goals: Integrating indigenous wisdom for global sustainability." *Preprints.org*, 2025.

Öllerer, Kinga, Pernilla Malmer, Marianna Biró, Noor Noor, Polina Shulbaeva, Maurizio Farhan Ferrari, Suneetha M. Subramanian, András Báldi, ve Zsolt Molnár. "Global overview of progress in respecting the contributions of traditional knowledge in biodiversity governance." *Conservation Biology*, 2026.

Pandey, Hari Prasad, vd. "Navigating climate change: Impacts on indigenous practices concerning agrifood systems in Nepal's socio-ecological landscape." *Sustainable Horizons*, 14, 2025.

Rahman, M. Feisal, Danielle Falzon, Stacy-ann Robinson, Laura Kuhl, Ross Westoby, Jessica Omukuti, E. Lisa F. Schipper, Karen E. McNamara, Bernadette P. Resurrección, David Mfitumukiza, ve Md. Nadiruzzaman. "Locally led adaptation: Promise, pitfalls, and possibilities." *AMBIO*, 52/10, 2023.

Renck, Vitor, David Ludwig, Paride Bollettin, José Amorim Reis-Filho, Luana Poliseli, ve Charbel N. El-Hani. "Taking fishers' knowledge and its implications to fisheries policy seriously." *Ecology and Society*, 28/2, 2023.

Reyes-García, Victoria, ve Petra Benyei. "Indigenous knowledge for conservation." *Nature Sustainability*, 2, 2019.

Rollo, Maria Fernanda. "Interconnected nature and people: Biosphere reserves and the power of memory and oral histories as biocultural heritage for a sustainable future." *Sustainability*, 17/9, 2025.

Rossano, Matt J. "Ritual as resource management." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 375, 2020.

Ruíz-Mallén, Isabel, ve Esteve Corbera. "Community-based conservation and traditional ecological knowledge: Implications for social-ecological resilience." *Ecology and Society*, 18, 2013.

Schipper, Lisa F. "Climate resilient development pathways." İçinde H.-O. Pörtner vd. (Ed.), *Climate change 2022: Impacts, adaptation and vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge University Press, 2022.

Selcan, Zılfi. *Qese u Qesê Vırênu Leksikon*. Tunceli Üniversitesi Yayınları, 2013.

Sinthumule, Ndidzulafhi I. "Traditional ecological knowledge and its role in biodiversity conservation: A systematic review." *Frontiers in Environmental Science*, 11, 2023.

Sönmez, Hıdır. *Eleviyanê Zazaunê Dêrsımi de İtıqat u Ritüeli (Dersim Zaza Alevilerinde İnanç ve Ritüeller)* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi], Bingöl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, 2020.

Sönmez, Hıdır. "Dersim Zaza Alevilerinde inanç ve ritüellerin değişimi." İçinde V. Ertit (Ed.), *Alevilerin Dönüşümü*, Karahan Kitapevi, 2023.

Sönmez, Hıdır. *Zazacanın Sentaksı (Sözdizimi)* [Yayınlanmamış doktora tezi], Yaşayan Diller Enstitüsü, Bingöl Üniversitesi, 2025.

Tengö, Maria, vd. "Connecting diverse knowledge systems for enhanced ecosystem governance: The multiple evidence base approach." *AMBIO*, 43/5, 2014.

Tengö, Maria, vd. "Weaving knowledge systems in IPBES, CBD and beyond—lessons learned for sustainability." *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 2017.

Turner, Nancy J., Alain Cuerrier, ve Leigh Joseph. "Well grounded: Indigenous Peoples' knowledge, ethnobiology and sustainability." *People and Nature*, 4/3, 2022.

Yap, Mandy Li-Ming, ve Krushil Watene. "The Sustainable Development Goals (SDGs) and Indigenous Peoples: Another missed opportunity?" *Journal of Human Development and Capabilities*, 20/4, 2019.

Yürür, Gülkızılca. "Dersim Alevi toplumunda bir mevsimsel geçiş ritüeli örneği ve bir karnaval oyunu: Gağan ve Khalık u Fatık." https://www.academia.edu/12578686/.