

ALEVİLİKTE KURBAN RİTÜELİNE YAPISAL-İŞLEVSEL YAKLAŞIM

A Structural-Functional Approach to the Sacrifice Ritual in Alevism

Eine analytische Annäherung an die Funktion von Opfertagen als rituelle Praktik im Alevitentum

Serkan KÖSE*

DOI: 10.24082/abked.2017.15.007

ÖZ

Alevi inancı, ocak ve dedelik kurumlarının varlığıyla meşru zeminini oluşturmaktadır. Cemler, Alevi inancının temel eylem mekanizmasını meydana getirirken, kurban ise söz konusu ritüellerin işletim sistemi olarak görülmektedir. Kurban ister kanlı ister kansız olsun, cem merkezinde yer almaktadır. Çalışmanın temel hipotezi, Alevilikte kurbanın cem erkânı içinde merkezi ritüel uygulama olmasıdır. Bu doğrultuda, gerek alan araştırmasından gerek literatür taramasından elde edilen bilgiler üzerinden inceleme yapılması planlanmıştır. Çalışmada, yapının varlığını işlevsel mekanizmanın olmasıyla açıklayan ve işlevsiz bir yapının yok olmasının muhtemel olduğunu ileri süren yapısal-ışlevsel yöntem kullanılmıştır. Dolayısıyla bir yandan Alevilikte kurban ritüeline farklı yöntem kullanarak inceleme sağlanacak, diğer yandan söz konusu inancın içerisinde kurban ritüelinin konumu görülecektir. Söz konusu düşüncelerden hareketle çalışmada iki yönlü amaç gözetilmiştir. Birincisi, kurban ritüelinin Alevi inancı bağlamındaki işlevsel durumu ve yapıya etkisi, ikincisi ise Eski Türk inancı ve Alevilikte icra edilen kurban ritüelinin değişim-dönüşümüdür.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, kurban ritüeli, eski Türk inancı, halk bilim, yapısal-ışlevsel teori.

* Arş. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

ABSTRACT

Alevi belief forms its legitimate basis with the existence of “ocak” and “dede” institutions. While “cem” rituals create the basic act mechanism of Alevi belief, sacrifice occurs as the communication system of the rituals in question. Sacrifice, both bloody and bloodless, takes centre place in “cem” rituals. The basic hypothesis of this paper is that in Alevism the sacrifice rituals are central ritual practice within ritual. The paper intends to make an analysis in this direction based on the data acquired from both field and literature search. It is used a structural-functional approach which explains the existence of structure with the existence of functional mechanism, and asserts that a dysfunctional structure will possible disappear. Therefore, on the one hand, it will be provided an analysis by using different approaches to the sacrifice rituals in Alevism, and on the other hand, it will be seen the position of the sacrifice rituals within the belief in question. With reference to these ideas, the paper pursues two-way goal: first, functional position of the sacrifice ritual in the context of Alevi belief and its influence on the structure; and second, change/transformation of the sacrifice rituals performed within the old Turkish belief and Alevism.

Keywords: Alevi, sacrifice ritual, old Turkish beliefs, folklore, structural-functional theory.

ZUSAMMENFASSUNG

Die institutionelle Legitimation des alevitischen Glaubens wird durch Ocak's und Dede's gebildet. Während Cem-Rituale den grundlegenden Wirkungsmechanismus des alevitischen Glaubens verfestigen, bilden Opfertgaben die praktische Umsetzung und damit die Sicherung der Funktion von Ritualen. Unabhängig davon, in welcher Form die Opfertgabe erfolgt, nehmen sie somit einen zentralen Stellenwert im Cem-Ritual ein.

Die zentrale Hypothese des Artikels ist, dass die Opfertgabe als ein zentrales Ritual innerhalb der im Alevitentum verankerten rituellen Praktiken von Opfertgaben zu charakterisieren ist. Auf dieser Grundlage ist es vorgesehen die durch Feldforschungen und Literaturrecherchen gewonnen Erkenntnisse genauer zu analysieren. Dabei wird bei der Argumentation das Prinzip bzw. die Prämisse der Funktionsfähigkeit bzw. der –unfähigkeit verfolgt: Die Funktionsfähigkeit eines Systems wird durch die vorhandene Struktur determiniert und ein nicht funktionsfähiges System ist mit hoher Wahrscheinlichkeit zum Scheitern verurteilt. So soll auf diese Weise zum einen versucht werden, die alevitische rituelle Praktik der Opfertgabe mit einem anderen Verfahren zu analysieren, zum anderen soll das Ritual der Opfertgabe innerhalb des alevitischen Glaubens als Solches näher betrachtet und verortet werden. Basierend auf diesen Vorannahmen strebt der Artikel folgende zwei Ziele an: Als erstes, die Wirkung der Funktionsfähigkeit des Opferrituals auf die Struktur des alevitischen Glaubens hin zu untersuchen. Als zweites Ziel, den Wandel und die Transformation des praktizierten Opferrituals, dass im alten türkischen Glauben sowie Alevitentum verankert ist, herauszuarbeiten.

Schlüsselwörter: Aleviten, Opfertgabe, Opferritual, Alte türkische Glauben.

Giriş

Halkbilim çalışmaları tarihine bakıldığında, başlangıçta metin merkezli teoriler ışığında incelemeler yapıldığı görülmektedir. Halk bilgisi ürünlerinin metin merkezli olarak incelenmesi, zaman içerisinde bağlamın göz ardı edilmesi noktasında eksiklikleri meydana getirmiş ve araştırmacılar bağlam merkezli yaklaşımlar doğrultusunda yeni teoriler geliştirmiştir¹. Halkbilimin metin merkezli ilk teorileri milliyetçilik açısından ulus yaratma ve ulus devletlerin köken sorunlarını çözme aracı olarak görülmüştür (Yolcu, 2016: 225). Daha sonra antropoloji, sosyoloji ve dilbilim çalışmalarında kullanılan yöntemlerin halk bilgisi ürünlerine de uygulanabilirliği tartışılmış ve bir halk bilgisi ürününde *metnin önemli olduğunu, ancak bağlamsız metnin cansız olacağı* (Malinowski, 1990: 91) düşüncesiyle bağlam merkezli teorilerin alt zemini hazırlanmış oldu.

Halkbilim teorileri üzerine ortaya konulan incelemelerde çok fazla üzerinde durulmasa da, işlevselci kuramın *toplumsal işlevsel, bireysel işlevsel ve yapısal-işlevsel* (Abrahamson, 1990) olmak üzere çeşitleri söz konusudur. Yapısal-işlevsel teorinin² önde gelen araştırmacısı olarak Radcliffe-Brown gösterilmektedir. Radcliffe-Brown'un işlevsellik konusundaki tanımı ve yorumu Durkheim ve Malinowski'nin işlevsel anlayışından farklılık göstermektedir. O, Durkheim'in "*bir sosyal kurumun işlevi onun ve sosyal organizmanın ihtiyaçları arasındaki bağlantıdır*" şeklindeki toplumsal işlev tanımına katılmadığını belirtir. Radcliffe-Brown (1952: 178-179), yapısal-işlevsel çözümlemesini, biyolojiden örnekler vererek açıklamaya başlar. İşlev kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için, toplumsal ve organik yaşam arasında bir benzetme yapar. Ona göre, bir hayvan organizması, hücrelerin ve doku içi sıvıların bir bütün olarak toplamından oluşmaktadır. Dolayısıyla organizmanın bir yapısı vardır. Radcliffe-Brown, düşüncelerini somutlaştırmak için aynı cins ve cinsiyetten iki olgun hayvanın benzer yapıda birleşen benzer birimlerden oluştuğunu ifade eder ve bu nedenle yapının varlıklar arasındaki ilişkilerin bir kümesi olarak tanımlanması gerektiğine vurgu yapar. Öte yandan, Radcliffe-Brown'a göre, bir hücrenin yapısı aynı şekilde karmaşık moleküller ve bir atomun yapısı, elektronlar ve protonlar arasındaki bir dizi ilişkiden oluşmaktadır. Organizma canlı olduğu sürece, yapısal sürekliliğini korur, ancak "kurucu parçalar"ının tam kimliğini koruyamaz. Bu bağlamda, organizma bileşik moleküllerinin bir kısmını solunum veya boşaltım yoluyla kaybederken, bir kısmını solunum ve sindirim sistemi emilimiyle alır. Bir süre için de temel kurucu

1 Halkbilim tarihi ve inceleme yöntemleri için bk. Özkul Çobanoğlu (1999); M. Öcal Oğuz (2014); Mehmet Çeribaş ve Mustafa Aça (2016).

2 Söz konusu teori üzerinden incelenen eser için bk. Mehmet Ali Yolcu (2014).

hücreler aynı kalmaz. Fakat kurucu birimlerin yapısal düzenlemeleri benzer kalır. Organizmanın söz konusu yapısal devamlılığını sağladığı sürece hayat adı verilir. Yaşam süreci; organizmanın, hücrelerin ve hücrelerin birleştiği organların oluşturucu birimlerinin faaliyetleri ve etkileşimlerinden oluşur.

Radcliffe-Brown (1952: 179), bir organizmanın ömrünün yapısının işleviyle koşut gösterdiğini belirtir. Ona göre, yapının sürekliliğinin sağlanmasıyla yapının devamlılığı sağlanmış olur. Solunum, sindirim, vb. gibi yaşam sürecinin herhangi tekrarlayan bir kısmını göz önüne alındığında, onun görevi, oynadığı bölüm, yaptığı katkı bir bütün olarak organizmanın ömrüdür. Vücudun bir hücresi ya da organı, varlığını sürdürüyorsa hücre ya da organın vücutta belirli bir etkinliğe sahip olduğu söylenebilir ve bu etkinliğin bir işlevi vardır. Örneğin, midenin işlevinin yiyecek proteinlerini kan tarafından emilerek dokulara dağıtıldığı bir biçime dönüştürme olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda mide sıvısının salgısı midenin işlevi değil, etkinliğidir. Tekrarlayan bir fizyolojik sürecin işlevi, onunla ve organizmanın ihtiyaçları yani, varoluşun gerekli şartları arasındaki bir ilişki olduğu belirtilebilir.

Radcliffe-Brown (1952: 180), insan ve hayvan biyolojisinden örnekler vererek inşa ettiği yapısal-ışlevsel teoriyi, toplumsal kurumlara uygular. Toplumsal yapının varlığını Afrika ve Avustralya gibi ülkelerde bulunan kabilelerin incelenmesi sonucunda açıklanabileceğini ifade eder. Toplumun temel birimlerinin bireylerden oluştuğu vurgusunu yapan Radcliffe-Brown, bireylerin belirli bir toplumsal ilişkiler setiyle bütünleşik bir bütün halinde birbirlerine bağlı olduklarını belirtir. Ona göre, toplumsal yapının sürekliliği, organik yapıda olduğu gibi birimlerin değişikliğiyle yok edilmez. Bazı bireyler, ölüm veya başka sebeple toplumdan ayrılabilirken, bazıları toplum içine girer. Toplumsal yapının sürekliliği, bireylerin ve içinde oldukları örgütlü grupların faaliyetleri ve etkileşimlerinden oluşan yaşam süreciyle sürdürülür. Burada, topluluğun yaşamı, toplumsal yapının işleyişi olarak tanımlanmaktadır. Bir suçun cezalandırılması veya cenaze ritüeli gibi tekrar eden herhangi bir etkinliğin işlevi, toplumsal yaşamda bir bütün olarak oynadığı ve dolayısıyla yapısal sürekliliğin sürdürülmesine katkıda bulunduğu bölümdür.

Radcliffe-Brown (1952: 183), bu açıklamalar sonucunda toplumsal yapının varlığı ve sürekliliğiyle ilgili yapısal-ışlevsel teorinin temel paradigmasını belirleyen sorular sorar:

- *Hangi sosyal yapı türleri vardır, bu sosyal yapı türlerinin benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir, bunlar nasıl sınıflandırılabilir?*
- *Sosyal yapılar nasıl işlev görür?*
- *Yeni sosyal yapı türleri nasıl ortaya çıkmaktadır?*

Radcliffe-Brown (1952: 184), yukarıdaki sorular ışığında toplum yapısını oluşturan değerler sisteminin ortaya çıkarılabileceğini düşünmektedir. O, yapısal-işlevsel teoriye göre, bir toplumun hayatında her şeyin bir işlevi olduğuna yönelik dogmatik fikirlerde bulunmadığını ifade eder. Öte yandan, iki farklı toplumda aynı toplumsal durumun farklı işlevlere sahip olabileceği düşüncesindedir. Radcliffe-Brown'un işlevsel anlayışı Durkheim'in işlevselliğiyle aynı olmasa da ona daha yakın görünmektedir. Durkheim, bir sistemdeki uyumsuz parçaların, kasıtlı herhangi bir müdahale olmaksızın kendi kendine ortadan kalkacağı düşüncesini benimsemektedir (Abrahamson, 1990: 20). Ancak, Radcliffe-Brown Durkheim'in bu düşüncesine sahip değildir. O, Malinowski'nin bireyin ihtiyaçlarını merkeze alarak öne sürdüğü bireyci-işlevselcilikten de farklı bir durumu gözetmiştir.

Sözü edilen teori oluşturduğu paradigmatik değerler açısından toplulukların yaşayış biçimini ve davranış kalıplarını etkileyen inanç odaklı uygulama modelleri için inceleme imkânı tanımaktadır. Dolayısıyla, inanç odaklı ritüel pratiklerin yapı içinde işlev barındırması ve toplumsal-kültürel belleğin anlam ve ifade biçimlerinden birini oluşturması söz konusudur. Bu inanç pratiklerinden en eski ve "ilkel" toplumlardan günümüz "modern" toplumuna kadar istisnası olmak kaydıyla, tüm topluluklarda uygulanan kurban ritüelleri yer almaktadır. İster kanlı ister kansız olsun kurban sunma, dini ritüellerde vazgeçilmez unsur olarak gösterilebilir. Kurban, uygulandığı toplumun din ve inanç anlayışı çerçevesinde sunulmaktadır. Çok Tanrılı dinlerde, Tanrılara; tek Tanrılı dini benimseyen toplumlarda ise Tanrıya sunulan kurban, toplumun dini deneyimlerini hatırlama/hatırlatma figürü olarak görülebilir. Kurban sunma, her şeyden önce bir eylemin gerçekleşmesini ifade etmektedir. Sözü edilen eylem her tekrarlandığında sözlü belleğe kaydedilmekte ve gelecek kuşaklara aktarımda hatırlanabilirliği kolaylaşmaktadır. Kurbanın belirli zaman ve mekânlarda icra edilmesi de bu hatırlamayı güçlendirmektedir.

Verilen bilgiler ışığında, kurban ritüeli, Alevi inanç sisteminin işletim mekanizması olarak görülebilir mi? Kurban ritüellerinin Alevilikte olmaması durumunda inanç

sisteminde yapısal-işlevsel ne gibi değişim-dönüşüm yaşanır? Kanlı kurban ritüelleri bağlamında Alevilik ve eski Türk inanç sisteminde ortak uygulamaların yer alması nasıl açıklanabilir? gibi sorular temel alınarak Alevilikte kurban ritüelleri incelenmeye çalışılacaktır.

Çalışmada, Alevi inanç sisteminde temel cem erkânları olarak görülen ikrar ve musahip cemleriyle inancın sürekliliğini ve denetim kontrolünü sağlayan görgü-sorgu cemlerinden hareket edilecektir.

Alevilikte Cem Erkânına Bağlı Olarak Sunulan Kurban Ritüelleri

Alevi inancının temel yapısını ocak kurumu ve buna bağlı olarak oluşan dedelik kurumu oluşturmaktadır. Araştırmacılar (Ersal, 2016a: 41) Alevilikte ocak kavramını soyu On İki İmamlara dayanan, karizmatik bir inanç önderi etrafında kurulan, kendisine bağlı talip ve hiyerarşiye göre ocak topluluğu olan, temsilcilerine pir, mürşit, dede adı verilen, kendi içinde ve diğer ocaklarla bir hiyerarşisi olan, bazı yörelerde rehber, pir ve mürşit adları şeklinde ifade edilen, takip ettiği bir sürekle ya da erkân sistemi bulunan inanç sistemi yapılanması olarak tanımlamaktadır. Ocak kurumu, Alevi inanç, ritüel ve öğretilerinin meşruiyet kaynağıdır. Dedelik kurumu ile ocak kurumu arasında organik bir bağ vardır. Dede, kendisini yukarıda tanımlanan karizmatik şahsiyetler etrafında şekillenen ocaklara dayandırır. Soy esasına göre biçim alan bir yapıda görülen Alevilik, dedenin gelenekten aldığı inanç öğretilerini aktarmasıyla sürekliliğini korumaktadır. Dedelik kurumu, ocak kurumuyla var olmaktadır. Sözü edilen kurumun temsilcisi olan dede, bağlı olduğu ocağın süreğini devam ettiren, inançsal ve toplumsal yaptırım gücünü elinde tutan, dolayısıyla inancın otokontrol ve meşru mekanizmasını sağlayan kişilerdir. Tarihsel süreçte sözü edilen iki kurumsal yapının en temel eylem mekanizmasını cem erkânı sağlamaktadır. Konuyla ilgili Yaman (2007: 213), cem erkânlarının dinsel, sosyal-egitsel ve hukuksal olmak üzere üç temel işlevi üzerine durmaktadır. Söz konusu işlevlerin yanında, cemler kültür ve inancın korunması ve aktarılması işlevlerini de üstlenmiş durumdadır. Dolayısıyla, cemler bir yandan inanç ve kültürün hatırlanan bellek mekânlarıyken öte yandan eylem-aktivite alanını oluşturmaktadır. İcra edilen her cem erkânı, dini-mitik anlamda “Kırklar cemi”ni tekrarlama, geçmişi yeniden yaşama ve hatırlama bağlamında görülerek inanç örüntülerinin merkezini oluşturur. Genel olarak cem erkânları ocak ve dedelik kurumlarının da yapısını korumaktadır. Bu doğrultuda, cemlerin işlevini yitirmesi durumunda üst yapı olarak görülebilecek ocak kurumu ve dedelik kurumunun yapısını koruması mümkün görünmemektedir. Öte yandan cem erkânı,

Alevi inancının eylem-aktivite işlevini üstlenerek kendi yapısal sürekliliğini devam ettirmektedir. Cem erkânını da oluşturan belli başlı yapılar söz konusudur. Alevilikte, inancın korunmasını, sürekliliğini, gelecek kuşaklara aktarımını sağlayan en temel unsur, cem erkânıdır. Cemler, Alevi toplumunun ekonomik uğraş alanlarına koşut göstererek icra edilmektedir. Dolayısıyla tarım ve hayvancılıkla geçinen toplumlarda görüldüğü üzere çoklukla kış aylarında düzenlenen cem erkânları, birbiri içerisine geçmiş alt birimsel yapılardan oluşmaktadır. Bu yapılar, cemi meydana getiren unsur ve belirli ritüel uygulamalar olarak görülmektedir. Söz gelimi, başta dede olmak üzere, *rehber, gözçü, delilci, âşık, süpürgeci, sakka, kurbanı, pervane, peyikeci, meydanı ve kapıcı* şeklinde ifade edilen on iki hizmeti yapacak kişilerin her biri bütünüün parçaları, dolayısıyla cem erkânının oluşumunu sağlayan unsurlardır. Sözü edilen kişiler, belirli karizmatik şahsiyetleri simgelemekte ve cemlerin başından sonuna kadar yürütülmesini sağlamaktadır.

Alevi inancında cemler; ikrar, musahip, görgü, dar, düşkün kaldırma, koldan kopan, muharrem ve Abdal Musa kurbanı adı altında çeşitli amaç ve işlevler doğrultusunda icra edilmektedir. Herhangi bir cem erkânı tertip edildiği zaman, *ikrar kurbanı, Abdal Musa kurbanı* şeklinde, kurbanla birlikte ifade edilmektedir. Dolayısıyla, cem ve kurban arasında semantik bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Cem denilince, aynı zamanda kurban ritüelinin gerçekleşeceği anlaşılmaktadır. Özellikle Aleviliğin geleneksel olarak yaşadığı kırsal mekânlarda cemler, *falanca kişinin kurbanı var* şeklinde ifade bulur. Araştırmacıların Alevi inanç sisteminde kurban ritüellerini içeri ve dışarı kurban şeklinde, cem erkânı merkezli bir sınıflandırmaya tabi tuttıkları görülmektedir (Eröz, 1992: 34; Er, 2006: 168). Cem erkânına bağlı olarak sunulan kurbanlar, diğer zaman ve mekânlarda sunulan kurbanlara göre farklı anlam ve algıyla şekillenmiştir. Bu anlamda, cem içerisinde kurban sunumlarını alt başlıklar halinde tasnif etmek mümkündür. Yapısal-işlevsel anlamda herhangi bir cemin icra edilme amacıyla o cemde kurbanın sunulma amacı arasında koşut görülmektedir. Bu bağlamda Alevi inancında ikrar, musahip ve görgü cemlerini temel cem erkânları olarak görmek mümkündür.

Kurban merkezli bir sınıflandırmaya göre Alevilikte bağlam içinde *yola giriş* olarak ifade edilen ikrar kurbanı cem erkânı, kişinin Alevi inanç ve öğretilerine uymasına yönelik olarak uygulanan *ant/yemin* ritüelidir. İkrar cemleri, Aleviliğin temel yapı taşını oluşturmaktadır. Söz konusu ritüeli gerçekleştirmeyen bireylerin Alevi olması

mümkün olmamakla birlikte son yıllarda bu kuralın yerine getirilmediği söylenebilir.³ Alevi inanç kimliğinin temel ritüeli olan ikrar alma cem erkânı sadece inançsal yaptırımların değil aynı zamanda sosyo-ekonomik birtakım yaptırımların da sözünün verilmesidir. İkrar cemlerinin amacı, Alevi inancının ortaya koyduğu kutsal değerlerin kabul edilmesine yönelik olduğu için söz konusu ritüelde sunulan kurbanlar da verilen sözün şahitliği olarak görülmelidir.

Öte yandan Alevi inanç sisteminde, Musahip kurbanı cem erkânında, kanlı kurban sunmak zorunludur. Bazı ocaklarda Abdal Musa kurbanının yapılmadığı zamanlarda icra edilen musahiplik ceminde, kurban hayvanından rızalık alınması için kurban meydana getirilir. Bu cemde, iki tane kurban hayvanı sunulur ve bu kurbanların koç veya erkek cinsinden olmasına özen gösterilir. Kurban eti yendikten sonra kişiler musahip olmuş sayılmaktadır. Musahiplik ceminde sunulan kurban ritüellerinde, kurban hayvanını musahip olacaklar alır. Bazı Alevi ocaklarında musahipli olmayanlar bu kurbandan yiyemezler. Bu gibi durumlarda musahipli olanlar iki kurbanlık sunarlar. Bu kurbanlıkların birini musahipli olanlar, diğerini ise musahipli olmayan ve ceme iştirak edenler yemektir. Pir Sultan Abdal Ocağı'na mensup kişilerin musahip kurbanı ceminde, üç kurban sundukları tespit edilmiştir. Bu kurbanların ilk ikisi yukarıda bahsedilen şekilde gerçekleşirken, üçüncüsü cem erkânında musahipli olanlar için sunulmaktadır. Dolayısıyla, Alevi inancında musahip kurbanı ceminde en az iki kurban sunumunun gerçekleştiği belirtilebilir.

İkrar kurbanı cem erkânıyla musahip kurbanı cemini Aleviliğin temel ritüeli yapan en temel özellik her iki ritüelin de inancın sınırlarını belirleyen işleve sahip olmasıdır. Söz konusu cemlerde sunulan kanlı kurbanları, sadece ikrarı olan ya da musahiplik erkânından geçenler tarafından tüketilmesi durumu vardır. Bu noktada, her iki cem erkânının da yapılış amacı ve inancı dinamikleştiren yapısal parçacıkları olduğu görülmektedir. İkrar kurbanı cem erkânı, inanç ve ritüel sürecin ilk aşamasını sağlayan temel unsurdur. Alevilikte ikrar kurbanının sunulması *inanç sınırı içerisine girişi* göstermektedir. Manisa'nın Kula ilçesine bağlı Kenger köyünde Bektaşiliğin Babagan koluna mensup kişilerle yapılan görüşmede, dolu içmenin yemin etmek anlamında kullanıldığıyla ilgili bilgiler derlenmiştir. Dolayısıyla ikrar ve musahip

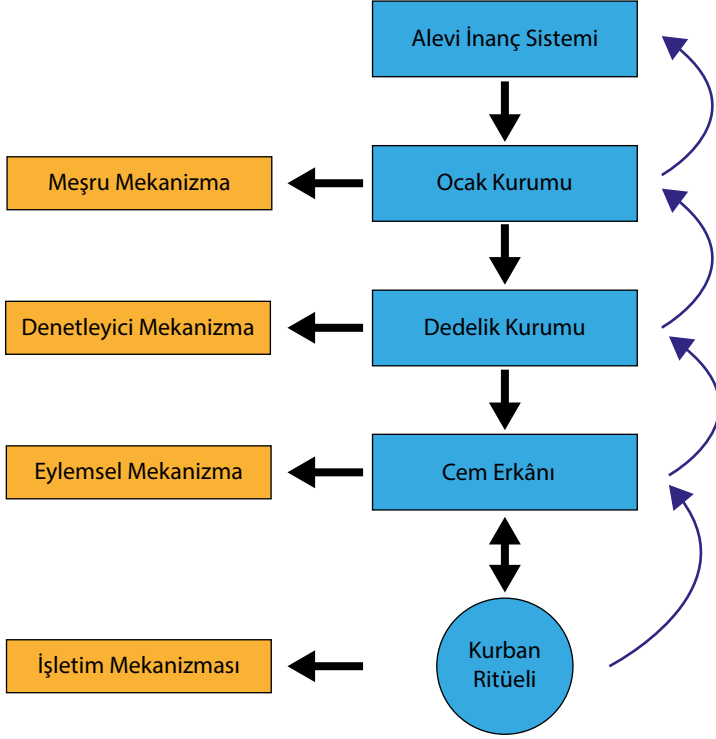
3 Kentlerde dernek, vakıf gibi çeşitli kültür kurumları tarafından icra edilmeye çalışılan cemlerde ikrar cemlerinin işlevinden uzaklaştığı tespit edilmiştir. Ancak geleneksel anlamda kırsal kesimde ocak-dede-talıp ilişkisinin sıkı bir şekilde yaşandığı ortamlarda ikrar kurbanı cem erkânının sistemli olarak devam ettiği söylenebilir. Konuyla ilgili çalışma için bk. Ali Yaman (2003: 331-356).

cemlerinde sunulan kurbanın asıl temel işlevi, inanç yapısını biçimlendirmesidir. İkrar ceminde sunulan kurbanları, Eski Türklerde görülen ant içme ritüelleriyle birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Bilindiği üzere Eski Türklerin ant törenlerinde kanla birlikte çeşitli içeceklerin karıştırılarak içilmesi söz konusudur (Orkun, 1950: 349-350; İnan, 1998: 325). Anadolu coğrafyasında *ant içmek* şeklinde telâffuz edilen deyimün kültürel-inançsal arka planı, sözü edilen içki veya kımızın içilmesi ritüeline dayanmaktadır. Göçer-evli hayat biçiminde görülen ant törenlerinde kansız kurbanların sözün kutsallığını tescil etme ya da meşrulaştırma amacı taşıdığı görülmektedir. İçilen içkinin kutsal bir kimliğe büründürülerek verilen söze şahitlik etmesi söz konusudur. Kültürel ve inançsal değerlerin bellek ve uygulamada değişim-dönüşüme uğradığı görülmektedir. Dolayısıyla verilen sözün karşılığında uyulması gereken kurallar bütünü sözle ifade edilmekte ve kurbanla tasdik olunmaktadır.

Alevilikte inancın sürekliliğini sağlama mekanizması ise görgü/sorgu adıyla ifade edilen cemlerde gerçekleşmektedir. Görgü cemleri, Alevi inanç sisteminde, kişinin dede ve topluluk karşısında *temizlenme/arınma* ritüelidir. Bu ritüelde kişiler yıl içerisinde yaptıkları doğru ya da yanlış davranışların sorgusunu vermektedir. Görgü-sorgu kurbanı cem erkânı, aynı zamanda Aleviliğin denetleme mekanizmasını oluşturmaktadır. İnanca göre adı geçen ritüelde bazı Alevi ocaklarında, kişiler aynı zamanda ikrar vermiş olur ve manevî anlamda ise arınmış olmaktadır. Görgü cemlerinde sunulan kurbanlar, ocaktan ocağa farklılık göstermekle birlikte kanlı kurban olmaktadır. Görgü cemine girecek kişiler, dedenin ve cemde bulunan bireylerin rızalığını almak durumundadır. Dolayısıyla sunulan kurbanın amacı, ikrar ceminde verilen sözlerin kısmen yerine getirilmemesine karşılıktır.

Yapısal-işlevsel anlamda, Alevi inanç sisteminde temel cemlerin olmaması durumunda diğer cem erkânlarının bir anlamının olmadığı görülmektedir. İkrar ve musahiplik cemlerinin var olmasını sağlayan unsur kurban ritüeliyle anlam kazanmaktadır. Kurban ritüelinin cem erkânından çıkarılması durumunda cemin işleyiş mekanizması duracak ve inanç sekteye uğrayacaktır. Dolayısıyla adı geçen cemlerde sunulan kurban, bir yandan *yola kurban olma* gibi manevî bir anlamı diğer yandan ikrar verecek ya da musahip olacak bireylerin topluluk içerisinde sözünün tasdik edilmesini simgelemektedir. Bu düşünceleri kansız kurban olarak görülen dolu-dem alma geleneği de desteklemektedir. Alevilik içerisinde dem-dolu geleneği, aynı zamanda kişinin yalan söylememesini, inançtan sapmamasını tasdik eden unsur olarak görülmektedir.

Alevi inanç sisteminde kurban ritüeli şu şekilde gösterilebilir:



Tablo'da Alevi inanç sisteminin kurban merkezli yapısal-işlevsel çözümlemesi yapılmıştır. Birbirleriyle ilintili ocak kurumu ve dedelik kurumunun Alevi inancının temel yapısını teşkil etmesi, söz konusu yapıların işlevsel özelliklerinin olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda ocak kurumu meşru mekanizma; dedelik kurumu ise denetleyici ya da otokontrol mekanizma olarak görülmektedir. Cem erkânı, inancın eylem mekanizmasıyla varlığını korumaktadır. Tüm bu bilgiler ışığında, cem erkânının işletim mekanizması ise kurban ritüelleridir. Dolayısıyla meşru, denetleyici ve eylemsel işlev mekanizmaları doğrudan ya da dolaylı olarak işletim mekanizmasına yani kurban ritüeline bağlıdır.

Alevi inanç sisteminde kurban ritüeliyle ilgili ortaya konulan çalışmalarda, kurban ritüelinin toplumsal açıdan bereket, korunma ve sakinme işlevlerinin olduğu (Selçuk, 2016: 51), bunun yanında toplumsal birlik beraberlik duygularının pekiştirilerek ortak kültürel değerlerin canlılığını sürdürdüğü (Çıblak, 2005b: 175) şeklinde

çözümlemelere ulaşıldığı görülmektedir. Söz konusu işlevler dışında, yapısal işlevsel olarak inanç örüntüsünün bir parçası şeklinde nitelendirilebilecek kurban ritüeli, Alevi inanç belleğinin kutsallık sınırını belirleme, koruma ve gelecek kuşaklara aktarma işlevlerine sahiptir. Bu bağlamda, kurban ritüelinin kişilerarası işlevsel durumu nedir? diye sorulduğunda, ritüelin inanç sistemine sağladığı görevden ziyade, sistemin yok olmasını engelleyen parçalar bütünü oluşturduğu söylenebilir.

Kurbanın Anatomisi: Alevilikte Kanlı Kurbanın Parçaları ve Paylaşımı

Alevi inanç sistemi bağlamında ileri sürülen yukarıdaki bilgiler, bir yandan yapısal-ışlevsel diğer yandan performans teorisinin temel paradigmatlarıyla oluşturulmuştur. Öte yandan Alevilikte kurban ritüellerinin Eski Türk inanç sistemindeki kurban uygulamalarıyla karşılaştırılmasının yapılması, konunun bütünlüğü açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, Eski Türk inanç sistemiyle Alevilikteki kanlı kurban ritüellerinin karşılaştırılması sadece kurbanın parçaları ve paylaşımı bağlamında değerlendirilecektir.

Geleneksel yaşam biçiminde, toplumsal düzenin ve güvenliğin sağlanması, hiyerarşik yapının korunmasıyla mümkün görünmektedir. Siyasi ve dini/inanç otoritesinin denetiminde gerçekleştirilen kanlı kurban ritüellerinde, kurban hayvanının bütünü oluşturulan parçaları üyeler arasında paylaştırılır. Grup üyelerine önderlik eden boy beyi ve inanç lideri, dini-mitik anlamda kozmosun başat unsurları; sosyo-kültürel bağlamda ise hiyerarşik düzenin denetleyicisidir. Hiyerarşik oluşumun en üstünde yer alan bu ikili yapılanma, aynı zamanda toplumsal yapının işlevsel mekanizmasına işaret etmektedir. Kanlı kurban hayvanının bütün içinde parçalara ayrılarak paylaşımı, kaostan kozmosa dönüşümü temsil etmektedir. Bu doğrultuda Türk kültür evreninde, kanlı kurbanların parçaları siyasi bağlamda otoritenin meşruiyetini sağlarken inançsal düzlemde kozmos özelliği göstermektedir. Türk devlet geleneğinde sunulan kanlı kurbanlar soy esasına dayalı oturma düzenine göre paylaşılmaktadır. Nitekim Türk inanç sisteminde, Oğuz boylarının çeşitli kurultay ve törenlerde belirli bir oturma düzeni vardır. Her boyun kendine ait mevki-orunlarının⁴ olması, geleneksel toplantılarda sunulan kanlı kurbanların paylaşılması konusuna da etki etmiştir. Ebul Gazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terâkime* (46-47) adlı eserinde, 24 Oğuz boyunun oturma düzeni ve şölenlerde sunulan kurban hayvanının paylaşılması hakkında ayrıntılı

4 Orun ve Ülüş hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkadir İnan (1998). Ayrıca Türk kültüründe Oğuz boy adlarının orun kavramıyla ilişkisi üzerine yapılan bir değerlendirme için bk. Levent Kurgun (2006).

bilgiler vardır. Esere göre, boy beyi Gün Han çadırın baş köşesine oturur ve ona hayvanın başı, sırt kısmı, kuyruk sokumu ve bağı; çadırın iç eşiğine Irkıl Ata oturur ve ona göğsü; Gün Han'ın sağ tarafındaki çadıra büyük oğlu Kayı ve ona da hayvanın sağ aşıklı iliği pay olarak verilir. Kayının çadırının olduğu sağ taraftan başlamak üzere uzayıp giden beş çadır vardır ve buralarda Alka evli, Yazır, Dodurga, Avşar, Begdili boyları yer alır. Oğuzun sözü edilen bu boylarına sırasıyla kurban hayvanının sağ kol iliği, sağ yan başı, sağ oyluk başı, sağ oyluk, sağ sırtı dağıtılmaktadır. Sol tarafta ise sırasıyla; Bayırdır, Çavundur, Salur, Alayuntlu, Igdır ve Ava oturmaktadır. Bu boyların da hayvanın sol tarafındaki parçaları paylaşılır. Boylara kurban hayvanın paylaşılmasında Gün Hanın etkin bir role sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, boy beyi ya da hakan, düzenlenen toplantılarda yönetici konumundadır. Ayrıca araştırmacılar (İnan, 1998: 252-253), Kazak ve Kırgız Türklerinde misafir için sunulan hayvanın paylaşımında, etin on iki parçaya ayrıldığı ve her bir parçasının misafirlerin mevkilerine göre dağıtıldığını belirtmiştir. Benzer şekilde Anadolu'da da misafir geldiği zaman sunulan ve adına *misafir kurbanı* denilen kurban ritüeli yapılmaktaydı. Bu kurbanın baş ve kuyruk kısımları misafirin önüne getirilmekteydi (Yalman, 1977: 14-15). Verilen örneklerde sözü edilen uygulamalar, farklı açılardan yorumlanabilir. Ancak toplumsal yapının en büyük parçası olarak siyasi otoriteden, en küçük parçasını oluşturan aileye kadar kanlı kurbanın hiyerarşik olarak paylaşımında yukarıda da bahsedildiği üzere kozmos algısının olduğu görülmektedir. Oğuz boylarının çadırlara oturma düzeniyle kanlı hayvanın paylaşılması arasında koşutluklar vardır. Çadırların kapısı doğuya doğru bakmaktadır. Dolayısıyla kurban hayvanının da doğu yönüne doğru sunumu söz konusudur. Yerleşim sistemine göre kurbanın sağ ve sol tarafı, boy beyinin sağ ve sol tarafında bulunan beylere; boy beyine ise kurbanın kafası, sırt kısmı ve kuyruk sokumu pay edilmektedir. Bu doğrultuda, kurbanın paylaşımıyla orun düzeni arasındaki ilişki kozmosun sağlanmasının göstergesidir. Misafire ev sahibi tarafından kurban sunulmasını ise iki boyutta açıklamak mümkündür. Birincisi, misafir, ev hanesine yabancı birisi olduğundan, evin ruhunun ona zarar vermesini engelleme düşüncesine dayanmaktadır. İkincisi ise, *misafir gelen eve kut gelir*⁵ (DLT, 1985: 92), atasözünde de görüldüğü üzere misafirin kutsal olarak düşünülmesi inancıyla ifade edilebilir. Bu bağlamda, birinci yaklaşımda ruh tasarımının zarar verici; ikincisinde ise yarar sağlayıcı özelliği ön plandadır. Her ikisinde de ortak olan, kanlı kurbanın kozmosu oluşturmasıdır.

5 Divânü Lugâti't-Türk'ten alınan bu atasözünün Türk dünyasının çeşitli topluluklarında benzer şekilde görülmektedir. Bk. Özkul Çobanoğlu (2004: 383-384).

Türk kültüründeki hiyerarşik yapılanmaya benzer durum, Alevi inancında varlığını sürdürmektedir. Alevilikte, cem içerisinde on iki hizmet erkânının belirli bir oturma düzeni vardır. Dede, Oğuz boy beyinde bahsedildiği üzere dairenin merkezine oturmaktadır. Diğer hizmetleri gerçekleştiren şahıslar, dedenin sağ ve sol tarafından başlamak üzere sıralanır. Bu noktada kurban hayvanının baş tarafı ise dedenin oturduğu konuma gelecek şekilde yer alır. Dolayısıyla kurban kozmosu oluşturan unsur olarak görülebilir. Alevi inancında, ocaklar arası farklılık olmakla birlikte, özellikle musahip cemlerinde ciğer ve yürek organlarının dede ve musahip olan kişiler tarafından yenildiği tespit edilmiştir. Amasya yöresi, Erkonaş ocağında ciğer ve yüreğin dede ve musahip dışında cemde bulunan ve cem halkasının en ön sırasında bulunan kişilerce yenildiği görülmüştür. Bununla birlikte kurban etinin pay edilmesi esasına dayalı birtakım uygulamalar da gerçekleşmektedir. Keçeci Baba ocağında, kurbanın dös adı verilen kısmı dedeye; kürek kemiğinin olduğu bölüm ise zâkir yani âşığa verilmektedir. Günümüzde çok fazla uygulanmasa da bazı Alevi ocaklarında kurban derisinin ve kafasının âşığa verildiği durumlar söz konusudur. Ancak genel olarak Alevi inancında, cemde dağıtılan her kanlı ya da kansız kurban lokmaları ceme iştirak edenlere eşit olarak verilmektedir.

Kurban hayvanının paylaşımıyla ilgili olarak Tahtacı Alevi topluluklarının uygulamaları daha belirgin görülmektedir. Dede önce lokmasını, kendi sofrasının payına düşen göğüs etine banarak yer; sonra koyunun yüreğini alıp parçalara ayırarak sofralara paylaşır; ciğeri ise, birer parça koparıp kurban sahibi karı-kocaya verdikten sonra, geri kalanını parçalayıp çorbanın içerisine atar (Yörükân, 2002: 272). Araştırmacılar (Yılmaz, 1948: 68; Noyan, 2006: 211), Tahtacılar da ikrara yeni giren eşlerin kurbanın döşlerini dedenin önüne getirdiğini ifade eder. İkrara giren bacının eşi de kurbanın kuyruk sokumunu dedenin önüne koyar. Sağ kol delilciye, sol kol musahip bacısına, sağ but süpürgeciye, sol but eş bacısına, sağ kürek kemiği ekmekçiye solu eş bacısına, sağ kaburga ahçıya, solu eş bacısına, sağ oyluk şemsi'ye, solu eşine, boynu gözcüye, sağ oyluk sazçıya sol oyluk çalgıcıya dağıtılır. Tahtacı topluluklarında, diğer Alevi topluluklarında olduğu gibi kurban edilen hayvanın derisi yüzülüp, işkembe ve bağırsakları çıkarıldıktan sonra hiçbir organı parçalanmadan, kemikleri kırılmadan tüm olarak bir kazanda pişirilir. Daha sonra kurbanın kemikleri kırılmadan eti kemiklerinden ayrılır. Kurbanın sağ ön bacağı ile dös (göğüs) adı verilen parçası dedeye sunulmak zorundadır. Bu kurbanın etini sadece içeri cemine katılanlar yiyebilmektedir (Selçuk, 2005: 107). Yine Çaylak oymağına bağlı Tahtacılar da Musahip kurbanı cem erkânında dede, kurbanın sağ ön bacağından bir parça alır

ve musahip olacak erkeklere verir. Erkekler de bu eti eşleriyle paylaşır. Menemenci oymağında ise dedenin sofrasına kurbanın sağ ön bacağı ve döşü konulur. Kurbanın kellesi de pişirilmiş olmasına karşılık yenilmez. Kurbanın ciğeri ise sadece Çaylaklarda herkesin birbirine birer lokma ikram etmesiyle yenilir. Bu oymağa bağlı Tahtaclarda dede, yemeğin arasında kurbanın ciğerinden ekmeğin arasına bir parça koyup sofrasındakilere birer lokma verir. Bundan sonra diğerleri de aynı şekilde birbirlerine ikramda bulunur. Ancak yeni musahip olan çiftler, kurbanın ciğerinden başkalarına lokma veremezler, sadece kendilerine verildiğinde yiyebilirler (Çıblak, 2005a: 116-117). Bazı Tahtacı Alevi topluluklarında ise kurbanın parçalarının paylaşımı, kurban hayvanına niyaz etmeyle sürdürülmektedir. Kurban edilecek hayvan cem meydanına dede karşısına gelir ve dede duayı verdikten sonra, erkânda bulunanlar kurban hayvanına kendi oturduğu konumdan kurbana niyaz ederler. Dolayısıyla bir taraftan kurbanın paylaşımı diğer taraftan ise kurbana niyaz şeklinde görülen farklı uygulamaları kozmosla ilişkilendirmek mümkündür.

Alevi inanç sisteminde kurbanın parçaları hususunda kan ve kemik üzerine uygulanan pratikler yer almaktadır. Cem erkânına bağlı olarak sunulan kurbanlarda, hayvanın kanı özenle akıtılarak kemikleri ise kırılmadan toprağa gömülür. Bazı Alevi ocakları, söz gelimi Keçeci Baba ocağında, kemiklerin belirli bir düzen içerisinde beyaz bir beze sarılarak toprağa gömüldüğü bilgisi elde edilmiştir ve söz konusu uygulamaya *kefinleme/kefenleme*⁶ adının verildiği tespit edilmiştir. Sözü edilen ocak mensuplarıyla yapılan görüşmede, çok sık olmasa da özellikle ikrar ve musahip cemlerinde kefinleme uygulamasının yapıldığı belirtilmiştir. Benzer şekilde Eski Türk inanç sisteminde ve günümüzde bazı Türk boylarında söz konusu kemik ve kanla ilgili uygulamaların varlığı söz konusudur. Eski Türklerde kemikleri kırmak yasaktır. Kemiklerin kırılması ya da parçalanması bereketin, başarının ve üremenin sonunu getireceğine olan inançla açıklanmıştır. Altay Türkleri, ritüelden artan kemikleri toplayıp ya nehre bırakırlar ya da toprağa gömerler (Lvova vd. 2013: 76). Konuyla ilgili olarak Roux (1999: 127), ruhun kanda ve kemikte bulunduğunu ifade etmiştir. Eski Türklerde kan gibi kemiklerin de kutsalı içerdiğini söyleyen Roux, bu kutsallığı kemiğin yeniden dirilmenin sembolü olduğuyla açıklar. Kemik, kişiye can veren, onu geçmişten geleceğe bağlayan ve aynı zamanda atalardan miras kalan bir özelliكتedir. Araştırmacılar (Acıpayamlı, 1974: 60; Aşkun, 2006: 96; Abdulkadiroğlu, 1997: 163), Anadolu'da akıka kurbanı adı altında gerçekleştirilen ritüelde sunulan kurbanların kemiklerinin kırılmadığını tespit etmiştir. Kurban edilen hayvanın kemiklerinin hiçbir şekilde kırılmadan veya zarar

6 Kefinlemeyle ilgili uygulamalar için bk. Eröz (1992: 44); Ersal (2016a: 415).

görmeden korunması hakkında Harva (2015: 443), kemiklerin hayvanın yeniden dirilmesi anlamına geldiğini ve dolayısıyla öteki dünyada kişiye hizmet etme inancıyla açıklamaktadır. Kimi durumlarda kurbanlık hayvanın kemiklerinin yakılması durumu söz konusudur ki araştırmacılar bu durumu ölü ruhunun rahat etmesiyle ilişkilendirir (Roux, 1999: 285; Anohin, 2006: 36). Kazak ve Kırgız Türklerinde kurban edilen hayvanın kafası, derisi ile kemiklerinin ölen kişinin mezarının üstüne konulduğu ya da asıldığı da görülmektedir. Bu inanç, geçmiş dönemlerde ölünün mezarına, yiyecek-yiyecek, silah, at gibi unsurların koyulması geleneğinin daha sonraki yumuşatılmış bir aşamasını oluşturmaktadır (Aça, 1999: 25). Dolayısıyla gerek eski Türk inançlarında gerek Alevi-Bektaşî geleneği içerisinde kurbanın kemiklerinin kırılmaması ve özenle gömülmesi genel olarak inancın işleyiş mekanizmasının kolay bir şekilde aktarımını sağladığını göstermektedir. Bu doğrultuda, inanç örüntüleri ritüel içerisinde en ince ayrıntısına kadar korunmuş görünmektedir. Ayrıca Alevi inanç sistemi bağlamında söz konusu ritüel davranışın saklanarak aktarılması, cemlerin merkezinde kurbanın işletim mekanizması olarak yer almasıyla açıklanabilir.

Alevilikte kurbanın parçaları ve paylaşımıyla ilgili verilen bilgiler, eski Türk inanç sisteminde uygulandığı şekliyle değişim-dönüşüm geçirerek varlığını sürdürmektedir. Araştırmacılar (Arslan, 2016: 107) mitolojik-ekolojik özellikli en eski zamanlarda yaşananların ve inanılan köken tarihinin, Türk kültürel belleğinin tematik merkezini ve içeriğini oluşturduğunu ifade eder. Söz konusu köken tarihi, sözlü kültürün zihinsel kaydetme, hatırlama ve aktarma biçiminde kurulan iletişimi vasıtasıyla davranışa, ritüel ve sanata, daha geniş bir ifadeyle kültürel üretime dönüşür. Kök-Tengri merkezli inançlar, çeşitli kültürler, kutsal bitki ve hayvanlar, zamana ve mekâna ilişkin gerekli davranış ve uygulamalar, hatta kötü ve zararlı olduğu düşünülen unsurlara yönelik sitayişler, bütüncül evren anlayışının yansımaları ve hatırlama figürleri olarak süreklilik kazanır. Alevilikteki söz konusu kurbanın özenle parçalanıp paylaşılması, özellikle ikrar ve musahip cemlerinde daha geniş anlamda ise içeri kurbanlarında uygulanmaktadır. Dolayısıyla eski Türklerdeki boy beylerinin hiyerarşik yapılanması Alevilik içerisinde on iki hizmet erkânına dönüşmüş siyasi otorite inanç otoritesiyle meşruiyet kazanmıştır. Kurbanın parçaları ve paylaşımına yüklenen anlamlar ve uygulanan pratikler, kültürel bellek aracılığıyla Alevi inanç sisteminin birer parçası haline gelmiştir. Dini-mitik anlamda, kurbanın parçaları ve paylaşımı kozmosu, yani düzeni daha geniş ifadeyle toplumsal birlik ve beraberliğin sağlanmasına işaret etmektedir. Söz konusu kozmosu sağlama, Alevilikte kişilerarası iletişimi ve dayanışmayı bütünlemektedir.

Dem Âdem'e Âdem Dem'e/Demsiz Âdem'e Âdem Deme: Alevi İnanç Sisteminde Dolu/Dem Kültürü

Türk kültüründe, kansız kurban olarak sunulan nesnelere arasında alkol içerikli içecekler yer almaktadır. Gökalp (1991: 80), Yakut Türklerinin Tanrı'ya kurban sunma amacıyla dokuz bardak kırmızı içmesinden bahseder. Yine Yakut Türklerinde Tanrı'ya kanlı kurban adama törenleri bahar başlangıcında gerçekleşmektedir ki bu zamanda kansız kurban olarak topluluk daire şeklinde oturarak kırmızı içer (Harva, 2015: 451). Altay Türklerinde, özellikle ortaklaşa düzenlenen toplantıyla rakı içme ritüeli gerçekleştirilir. Rakının hazırlandığı ortamda ateş yakılır ve demirden bir kazan konulur. Toplantıya katılan erkekler ateşin sağ ve kadınlar sol tarafına geçerek daire şeklinde oturur. Rakı içmeye, ev sahibinin içkiyi tahta fincanla sol elinde tutması ve sağ eliyle ateşe bir miktar atmasıyla başlanır (Hassan, 2000: 106). Potapov (1960: 73), Altay Türklerinde görülen rakı ya da daha eski içecek olarak kırmızı içme geleneğiyle ilgili benzer uygulamalardan bahsederek Özbek Türklerinde hanedan mensuplarının düzenledikleri boza içme ritüeli hakkında bilgi verir. Sözü edilen ritüelde, boza içmek için belirli bir hiyerarşik düzenin olduğu belirtilir. Baş köşede *tör* (bey), onun sağında ve solunda *atalıklar*, sağ atalığın yanında ışık ağası, kapıda ise *yasavul* denilen kişi durur. Törende bozanın dağıtımını *tör* (bey) olarak adlandırılan kişiden başlar. Potapov, Altay Türklerinin kırmızı ve rakı içme geleneğiyle Özbek Türklerinin boza içme geleneğinin benzer özellikleri hakkında bilgiler verir. Ortak olarak hazırlanan ve ortaklaşa tüketilen içkilerin, ilkel hayatın bir getirisi olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, Türk dünyasında rakı, kırmızı, şarap ya da adına her ne denilirse denilsin alkol içerikli içeceklerin gerek saçılarak gerek belirli tören uygulamalarında içilerek sunulduğu, bu ritüellerde üretim ve tüketimin ortaklaşa gerçekleştiği belirtilebilir.

Türk kültürü ve inancı doğrultusunda yukarıda verilen bilgiler ve uygulamalar Anadolu coğrafyasında Alevi inanç sistemi içinde yer almaktadır⁷. Eski Türk inanç sisteminde de aynı adla ifade edilen dolu alma geleneğinin belirli bir düzen içerisinde icra edildiği söylenebilir. Dolu, dem gibi ifade şekli yanında söz gelimi Denizli Çalçakırlar'da yaşayan Bektaşî topluluğunda rakıya *akıyazılı* şaraba ise *kızıldeli* adının verildiği görülmektedir. Söz konusu adlandırmalarda gizli bir dilin kullanılarak kutsallığın totemsel dönüşümü yer almaktadır. Öte yandan Alevi inanç sistemi bağlamında, dem alma ritüelinin kökeni Muhammed peygamberin Miraç olayına

7 Anadolu'da Alevi çatı kavramı adı altında tüm Alevi inancına mensup ocakların dem-dolu geleneğine sahip olmadığını belirtmek gerekmektedir. Söz gelimi, Kureyşan ocağında, cem erkânında dolu yer almamaktadır.

dayandırılmaktadır. *Muhammed peygamber miraç dönüşü Kerklar cemine gelir. Selman bir tane üzümün suyunu çıkarır ve bunu bir kişi içer, ancak hepsi içmiş olur. Bu üzüm suyuna dolu adını verirler. Mest olurlar ve semaha dururlar.* Söz konusu anlatı, bir yandan cem diğer yandan dolu geleneğinin kökeniyle ilgili görülmektedir.

Yapılan alan araştırmalarından cem erkânına giren her yiyecek ve içeceğin kurban olarak algılandığı ve dolayısıyla dolu olarak adlandırılan alkollü içeceklerin de dualanarak kurban formuna geçtiği tespit edilmiştir. Dolu, bir çay bardağının içinde olur ve sağ el sol eli kapsayacak şekilde avuç içerisine alınarak sırlanır. Ceme gelen kişiler bu şekilde cemde bulunarak dedenin doluyu dualamasını bekler. Daha sonra dede bu içkiden bir yudum alarak doluyu nişanlar ve bu sayede dolu kurban formuna girer. Dolu içmenin belirli bir edep ve erkânı vardır. Cemde, denetimi sağlayıcı işlevini üstlenen dede doluyu dualadıktan sonra, cemdeki diğer kişilerle birlikte doludan içer. İçilen her dolunun ardından gülbeng okunur. Gözcü, dedenin kontrolünde cemde içilen dolunun içilme anını söyler. Dolayısıyla her biri birbiri içerisine geçmiş ritüel davranışlardan oluşan bir ortam sağlanır.

Alevi inanç sisteminde dolu yukarıda bahsedildiği üzere içilmek suretiyle olduğu gibi *delile* birkaç damla akıtılarak da kurban şeklinde yer almaktadır. Manisa Salihli'ye bağlı Kabazlı köyündeki Bektaşiler söz konusu delile dolu damlatma ritüelini, *delili uyandırırken* gerçekleştirmektedir. Öte yandan Erdebil süreğine göre hizmetlerini yürüten Ankara Çubuk, Çankırı Şabanözü merkezli beş ocağın cemlerinde sâki ilk demi ocaklıkta yanan ateşin üstüne serper. Bu ateşe serpilene deme Gürgür Baba Dolusu denir. Sonra hazırladığı kadehlerden birini dedeye götürür. Dede dualayı içer. Üçüncü kadehi alıp baba postuna sunar. Sâki, ateş, dede ve baba postuna dem sunduktan sonra postuna geçerek bir kadeh dem alır (Ersal, 2016b: 140). Sözü edilen delile dolu sunma uygulamasının eski Türk inanç sisteminde Gök Tanrı'ya kurban ritüellerinde de benzer şekilde yer aldığı araştırmacılarca tespit edilmiştir (İnan, 1986: 56). Sadece Gök Tanrı'ya kurban ritüellerinde değil aynı zamanda Altay Türklerinin evlenme ritüellerinde de gelinin ocağa kırmızı dökmesi söz konusudur (Radloff, 1954: 322). Bu bağlamda, Alevi inanç sisteminde delile dolu sunmanın eski Türk inanç sisteminin bir uzantısı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Alevilikte delilin sönmesi durumunda uygulanan pratikler kutsallığının ayrı bir göstergesidir. Alevi inancında, özellikle Tahtacı Alevilerinde delil herhangi bir sebepten dolayı söndüğü zaman, cemdeki tüm bireyler düşkün olur. Cem erkânı için hazırlanan dolu

ya da kurban lokmalarının hepsi gömülür. Düşkünlüğün kaldırılması, delilin yeniden uyarılmasıyla dolayısıyla kanlı kurban ve dolu aracılığıyla sağlanmaktadır.

Geleneksel anlamda cemlerde dem, dolu gibi adlarla ifade edilen içkinin zamanla toplumsal ve hâkim bir görüşün etkisi altında kalarak dindışı uygulama olarak kabul edilmesine doğru gidildiği alan araştırmasından elde edilen verilerle sabitlenmiştir. Alevi inancına mensup kişilerin çocuklarını cem törenlerine içki olduğu için gelmediklerini ifade etmeleri bu durumu yeterince açıklamaktadır. Ancak her ne olursa olsun cemlerde sunulan dolu kurbanlarının Alevi inancı için vazgeçilmez bir yapı arz ettiğini söylemek mümkündür. Burada önemli olan dolu, bade, dem olarak adlandırılan içkinin mahiyeti değil onun sembolik bir anlam ifade etmesidir. Araştırmacılar (Ersal, 2016b: 166), dem-dolu merkezli yürütülen cem erkânlarından sözü edilen unsurun kalkması neticesinde ritüele koşut göstererek gelişen inanç pratiklerinin de ortadan kalktığını ifade etmektedir. Dolayısıyla, ritüel süreç ya da sürekliliğin temel yapısını teşkil eden dinamiğin sekteye uğraması yapıyı dönüştürmekte ya da yok etmektedir. Yapısal-işlevsel anlamda, dolunun yerine üzüm ya da meyve sularının alması yapıyı korusa da işlevsel içeriğin yerine getirilmemesi ritüelistik yapının geleneksel anlamda aktarımını durdurmaktadır. Bu bağlamda, demle yapılan cemlerin sosyo-kültürel ve kişilerarası işlevsel durumu, tüm yapıların değişimine neden olmaktadır.

Sonuç

İnanç ve buna bağlı olarak oluşan ritüel davranışlar, kültür sisteminin alt yapı unsuru olarak yer alır ve söz konusu davranışların değişmesi sistemin diğer yapı parçalarına göre daha yavaş ya da zor olmaktadır. Ritüel tekrarlanan bir olgu olduğu için, ritüelin içinde birçok inanç unsuru kalıcılık gösterir ve yaşamaya devam eder. Dolayısıyla Eski Türk inanç sisteminde ve Alevilikte kurban ritüeli uygulamaları bağlamında benzerlikler görülmesi, kurban ritüelinin kendi yapısal-işlevsel durumuyla ilişkilidir. Öte yandan Alevi inanç sisteminin var eden ocak kurumu, dedelik kurumu ve cem erkânı belirli işlevsel mekanizmalara bağlı olarak sürekliliğini korur. Dedelik, ocak kurumunun; cem erkânı ise dedelik kurumunun meşruiyetini sağlamaktadır. Cem erkânının gerçekleşmesinin inançsal dayanağı ocak kurumuyla dedelik kurumunun varlığı olarak görülmektedir. Yapılar arasındaki bağıntılar, Alevi inanç sisteminin işleyişini sağlayan cemin merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Bu bağlamda kurban ritüelleri, ister kanlı ister kansız olsun, cemin vazgeçilmez unsuru, dolayısıyla işletim mekanizmasını oluşturmaktadır. Alevi inanç sisteminden kurban ritüelinin çıkarılması durumunda, cemlerin işleyişinin sekteye uğrayacağı ve inanç

yapısını oluşturan üst yapı kurumlarının bozulmalara sebep olacağı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında kurban cemin; cem ise ocak kurumu ve dedelik kurumunun var olmasını sağlamaktadır. Birbirine bağlı yapılar dizisinin varlığı, işlevsel kanalın olmasıyla ilişkilidir. Kurban ritüellerinin cemlerin merkezinde olması inançsal oluşum ve süreklilik mekanizmasının çarkını döndüren unsur olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- ABDULKADİROĞLU, Abdulkerim (1997). “Kastamonu’da Dini Folklor veya Dini-Manevi Halk İnançları”. *Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Yazıları*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- ABRAHAMSON, Mark (1990). *İşlevselcilik (Fonksiyonalizm)*. Çev. Nilgün Çelebi, Konya: Sebata Ofset.
- ACIPAYAMLI, Orhan (1974). *Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay.
- AÇA, Mehmet (1999). “Kazak ve Kırgız Türklerinde Defin Sonrası Bazı Uygulamalar ve Aş Verme (Aş Toyu)”. *Milli Folklor Dergisi*. S. 43, 24-33.
- ANOHİN, A. V. (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*. Çev. Zeheriya Karadavut-Jannet Meyermanova, Konya: Kömen Yay.
- ARSLAN, Mustafa (2016). “Kültürel Bellek Bağlamında Hoşgörü ve Barışın Arkaplanı”. 2. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu, 8-10 Ekim*, Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yay.
- AŞKUN, Vehbi Cem (2006). *Sivas Folkloru*. C. I, Sivas: Sivas 1000 Temel Eser.
- ÇERİBAŞ, Mehmet; Aça, Mustafa (2016). “Halk Bilim Araştırmalarının Tarihi”. *Halk Bilimi El Kitabı*. Ed. Mustafa Aça, Konya: Kömen Yay.
- ÇIBLAK, Nilgün (2005a). *Mersin Tabtacıları -Halkbilimi Araştırmaları-*. Ankara: Ürün Yay.
- ÇIBLAK, Nilgün (2005b). “Mersin’de İnanç Merkezlerine Bağlı Kurban Törenleri”. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 17, 155-176.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (1999). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yay.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: AKM Yay.
- EBUL GAZİ BAHADIR HAN (1980). *Türklerin Soykütüğü*. Haz. Muharrem Ergin, İstanbul: Tercüman Yay.
- ER, Piri (2006). *Direnen Kültür Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Detay Yay.
- ERÖZ, Mehmet (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnanca) ve Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay.
- ERSAL, Mehmet (2016a). *Alevilik: Kavramlar ve Ocağ Sistemi-Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.
- ERSAL, Mehmet (2016b). Alevi İnanç Sisteminde Dem Kültü ve Dem Geldi Semahları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 77.
- GÖKALP, Ziya (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkilap Kitabevi.
- HARVA, Uno (2015). *Altay Panteonu Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. Çev. Ömer Suveren, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yay.
- HASSAN, Ümit (2000). *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Alan Yay.
- İNAN, Abdülkadir (1998). “Eski Türklerde ve Folklorlarda Ant”. *Makaleler ve*

- İncelemeler*. C. I. s. 317-330. Ankara: TTK yay.
- İNAN, Abdülkadir (1998). “Orun” ve Ülüş Meselesi I- Mevki-Orun Hukuku”. *Makaleler ve İncelemeler*. C. I.
- KAŞGARLI MAHMUD (1982). *Divanü Lügati't-Türk*. Haz. Besim Atalay, C. I, Ankara: TDK Yay.
- KURGUN, Levent (2006). “Denizli İlinde Boy Adlarından Kaynaklanan Orun Adları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 39, 33-42.
- LVOVA, E. L., Oktyabrskaya İ. V., Sagalayev, A. M., Usmanova, M. S. (2013). *Güney Sibiryaya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Simge ve Ritüel*, C. II, Çev. Metin Ergun, Konya: Kömen yay.
- MALINOWSKÍ, Branislaw (1990). *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- NOYAN, Bedri (2006). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. C. VII, Haz. Şakir Keçeli. Ankara: Ardıç Yay.
- OĞUZ, M. Öcal (2014). “Araştırmaların Tarihi”. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ed. M. Öcal Oğuz, Ankara: Grafiker.
- ORKUN, Hüseyin Namık (1950). “Eski Türkler Nasıl Yemin Ederdi?”. *Resimli Tarih Mecmuası*, S. 9, 349-350.
- POTAPOV, L. P. (1960). “Göçebelerin İbtidai Cemaat Hayatlarını Anlatan Çok Eski Bir Âdet”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*. C. IX. S. 15.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. Great Britain: The University Press Aberdeen.
- RADLOFF, Wilhelm (1954). *Sibiryadan*. C. I, Çev. Ahmet Temir, Ankara: Maarif Basımevi.
- ROUX, Jean Paul (1999). *Eskiçağ ve Ortaçağ'da Altay Türklerinde Ölüm*. Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul:Kabalıcı Yay.
- SELÇUK, Ali (2005). *Tabtacılar: Mersin Tabtacıları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yeditepe Yay.
- SELÇUK, Ali (2016). “Anşa Bacılılarda Adak”. *ZjWT (Zeitschrift für die Welt der Türken) Dergisi*, C. 8, No.3.
- YALMAN, Ali Rıza (1977). *Cenupta Türkmen Oymakları*. C. I, Ankara: KB Yay.
- YAMAN, Ali (2003). “Anadolu Alevilerinde Otoritenin El Değiştirilmesi: Dedelik Kurumundan Kültürel Organizasyonlara”. *Bilgi Toplumunda Alevilik*. Haz. İbrahim Bahadır, Almanya: Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yay.
- YAMAN, Ali (2007). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Yay.
- YILMAZ, Abdurrahman (1948). *Tabtacılar Gelenekleri*. Ankara: Ulus Basımevi.
- YOLCU, Mehmet Ali (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen yay.
- YOLCU, Mehmet Ali (2016). “Halk Bilimi Araştırma Kuram ve Yöntemleri”. *Halk Bilimi El Kitabı*. Ed. Mustafa Aça, Konya: Kömen yay.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (2002). *Anadolu'da Aleviler ve Tabtacılar*. Haz. Turhan Yörükan. Ankara: KB yay.

Kaynak Kişi Dizini

Ali Korkmaz (1935). Kabazlı Köyü-Salihli-Manisa, Bektaşî Babası.

Erdem Sümbül (1972). Kenger Köyü-Kula-Manisa, Bektaşî Babası.

Esat Erkonaşoğlu (1937). Yassıçal Köyü-Merkez-Amasya, Dede.

Hasan Ateş (1945) Dođançay-İzmir Yanyatır Ocağı, Mürebbi.

Hasan Büldür (1952). Tunceli, Dede.

Mehmet Ali Toluođlu (1967). Hekimhan-Malatya, Dede.

Salih Arslan (1954). Keçeci Köyü-Tokat, ilkokul, Dede.

Yusuf Yıldız (1932). Çalçaklılar Köyü-Denizli, Bektaşî Halife Baba.

