



T.C.
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

ANADOLU ALEVİ KÜLTÜRÜNDE KURBAN

Doktora Tezi

Serkan KÖSE

Danışman
Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

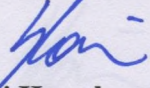
Nevşehir
Aralık 2017

Hayatımı Anlamlandıran Sevgili Eşim Kübra ve Canım Kızım Ayyüce'ye...



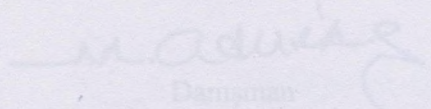
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.


Tezi Hazırlayan:

Serkan KÖSE

Serkan KÖSE


Danışman
Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

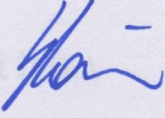

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Filiz KILIÇ

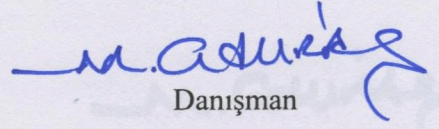
TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK

“Anadolu Alevi Kültüründe Kurban” adlı Doktora tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzu’na uygun olarak hazırlanmıştır.

22/12/2017



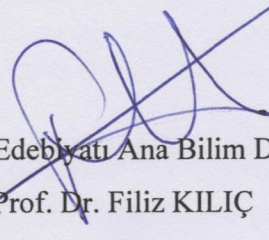
Tezi Hazırlayan
Serkan KÖSE



Danışman
Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 11/12/2017 tarih ve 2017-0239 sayılı Kararı ile onaylanmıştır.


Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Başkanı
Prof. Dr. Filiz KILIÇ

Yrd. Doç. Dr. Veysel AKTEPE

KABUL VE ONAY SAYFASI

Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ danışmanlığında Serkan KÖSE tarafından hazırlanan “Anadolu Alevi Kültüründe Kurban” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalında Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

22 /12 /2017

JÜRİ İMZA

Danışman :Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

Üye :Prof. Dr. Mehmet AÇA

Üye :Prof. Dr. Davut KILIÇ

Üye :Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Üye :Yrd. Doç. Dr. Tuğrul BALABAN

M. Aduriz
M. Aça
D. Kiliç
M. Ali Yolcu
T. Balaban

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 11 / 01 / 2018 tarih ve 2018-02-28 sayılı Kararı ile onaylanmıştır.

11 / 01 / 2018
Yrd. Doç. Dr. Vedat AKTEPE

Enstitü Müdürü
V. Aktepe

ANADOLU ALEVİ KÜLTÜRÜNDE KURBAN

Serkan KÖSE

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Doktora, Aralık 2017

Danışman: Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

ÖZET

Kurban ritüeli, ilkelden modern topluma kadar birçok toplum bünyesinde icra edilmiş ve edilmeye devam eden özellikler taşımaktadır. Toplamların geleneksel dünya algı ve tasarımlarıyla şekillenen kurban ritüeli, bundan kaynaklı olarak her toplumda farklı şekillerde uygulanmıştır. Kurban, davranış temelli bir ritüel olduğu için kültürel bellekte korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması diğer inanç unsurlarına göre daha kolay olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Türk kültüründe kurban ritüellerinin inanç örüntüsünde saklanarak aktarıldığı görülmektedir.

Türk kültür ve inanç sisteminin önemli bir parçasını teşkil eden Alevilik, ocak kurumu, dedelik kurumu ve cem ritüeli olarak belirlenen temel yapı taşlarından oluşmaktadır. Söz konusu yapı unsurları, birbirini tamamlayan özellikler göstermektedir. Alevi inanç sistemindeki temel yapıları destekleyen esas mekanizma ise kurban ritüelidir. Cem ritüeli kurban merkezli olarak icra edilmektedir. Cem ritüeli, Alevi inanç sisteminin eylem mekanizması olarak yer almakta ve ocak kurumu ile dedelik kurumunu meşrulaştıran yapının varlığını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, kurban ritüelinin Alevi inanç sistemi içerisindeki konumu onun işletim mekanizması olarak görülmesini mümkün kılmaktadır. Tez çalışmasında Alevi inanç sisteminde kurban ritüeli yapısal-işlevsel ve performans teori temel alınarak çözümlenmeye çalışılmıştır. Böylelikle kurban ritüelinin inanç sistemine etkisi ve konumu tahlil edilmiştir.

Çalışmada, alan araştırması ve literatür taramasından elde edilen bilgiler üzerinden değerlendirmelerde bulunulmuştur. Literatür taramasıyla ortaya çıkan kaynakların alan araştırmasına yönelik olmasına dikkat edilmiştir. Öte yandan tarafımızca yapılan alan araştırmasında ise hem kırsal hem de kentsel ortamda yaşayan Alevilik göz önünde bulundurulmuştur. Kaynak kişi olarak özellikle dede, kurban ve cem ritüellerine katılan aktif temsilciler tercih edilmiştir. Tez çalışmasında elde edilen materyaller, eski Türk inanç sisteminde uygulanan kurban ritüelleri dikkate alınarak değerlendirilmeye tabii tutulmuştur. Böylelikle Alevilikte kurban ritüelinin hem Alevi inanç sistemi hem de Türk kültür ve inancı çerçevesinde incelenmesi ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, Türk ortak kültürel belleğinin önemli anlam alanına işaret eden Alevi inanç sistemi, kurban ritüeli temelinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevi inanç sistemi, kurban ritüeli, eski Türk inancı, yapısal-işlevsel teori, performans teori.

SACRIFICE in ANATOLIAN ALEVI CULTURE

Serkan KÖSE

Department of Turkish Language and Literature, Institute of Social Sciences,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Doctorate, December 2017

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

ABSTRACT

Sacrifice ritual had been performed within the body of many societies from primitive till modern society and it has characteristics of continuing to be performed. Sacrifice ritual which had been shaped by traditional world perceptions and designs of societies was implemented in different ways in each society based on this. Sacrifice is easy to be protected in cultural memory and to be transferred to next generations in comparison with other belief elements since it is a behavioural-based ritual. When considered from this point of view, it is seen that sacrifice rituals are transferred by keeping secret in belief pattern in Turkish culture.

Alevism constituting an important part of Turkish culture and belief system consists of basic constituents, determined as Ocak (Hearth) institution, Dedelik (Male Alawi Leadership) institution and cem (gathering) ritual. The said structure elements show characteristics of complementing each other. The principal mechanism supporting fundamental structures in Alawite belief system is sacrifice ritual. Cem (gathering) ritual is performed sacrifice-centrally. Cem ritual takes part as action mechanism of Alawite belief system and constitutes existence of the structure which legalizes ocak institution and dedelik institution. In this context, position of sacrifice ritual within Alawite belief system makes possible for it to be seen as operating mechanism. In this dissertation study, we tried to analyse the sacrifice ritual in Alawite belief system based upon structural-functional and performance theory. Thus, we analysed effect of the sacrifice ritual on belief system and its position.

In the study, we made evaluations over knowledge obtained from field research and literature review. We paid attention that references which came along literature review should become field research-specific. On the other hand, we took Alevism living both in rural and urban environment into consideration in field research which was carried out by us. We preferred particularly dede (male alawi leader), sacrificer and active representatives participating in cem rituals, as tradition bearer. Materials obtained from dissertation study were subjected to evaluation by taking sacrifice rituals which were implemented in old Turkish belief system into account. Thus, we presented the investigation of the sacrifice ritual in Alevism within the scope of both Alawite belief system and of Turkish culture and belief. In this context, we investigated Alawite belief system, which points to important semantic field of Turkish collective cultural memory, on the sacrifice ritual basis.

Key Words: Alawite belief system, sacrifice ritual, old Turkish belief, structural-functional theory, performance theory.

TEŞEKKÜR

Tez çalışmasının sonuçlanmasında birçok kişinin desteğini gördüm. Tez çalışmasının alan araştırmasına dayalı bütçesi NEÜLÜP16/2S2 numaralı Bilimsel Araştırma Projesi bütçesinden karşılanmıştır. Çalışmanın ortaya çıkmasında yaz, kış; dağ, ova demeden alan araştırmasına gelerek bana destek olan, yoğun mesaisi arasında her zaman öncelikli olarak bana zaman ayıran, bana teşvik veren ve benden desteklerini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Mehmet Çeribaş'a, çalışmanın her aşamasında bilgisine başvurduğum ve akademik hayatımın en başından beri yanımda hissettiğim hocam Prof. Dr. Mustafa Arslan'a, tez konusunun belirlenmesinde ve teorik anlamda biçimlenmesinde yardımcı olan hocam Doç. Dr. Mehmet Ali Yolcu'ya, alan araştırmasına çıkmadan önce görüşlerinden istifade ettiğim ve görsel arşivinden yararlandığım Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ersal'a, tezle ilgili görüş ve önerilerini aldığım Prof. Dr. Mehmet Aça'ya ve diğer jüri üyelerine, zamanlarını ayırarak bizi konuklayan tüm kaynak kişilere teşekkürü borç bilirim.

Tezin biçim özellikleri bakımından düzeltilmesinde yardımlarını gördüğüm Arş. Gör. Ahmet Uğur, Arş. Gör. Erdem Tazegül ve özellikle Arş. Gör. Murat Gür'e teşekkür ediyorum.

Öte yandan desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen anne ve babama şükranlarımı sunuyorum. Son olarak, tez yazım süresince kendisini yalnız bırakmak zorunda kaldığım ve buna rağmen sürekli desteğini gördüğüm, kahrımı her daim çeken sevgili eşim Kübra'ya ve varlığıyla beni mutlu eden biricik kızım Ayyüce'ye müteşekkirim.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	iv
TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK	v
KABUL VE ONAY SAYFASI	vi
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
TEŞEKKÜR.....	ix
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR VE SİMGELER.....	xii
TABLOLAR LİSTESİ.....	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE OLGUSAL ÇEŞİTLİLİK BAĞLAMINDA KURBAN

1.1. Kurban Kavramı ve Tanımı	43
1.2. Çeşitleri Bakımından Kurban.....	47
1.2.1. Kanlı Kurban.....	49
1.2.2. Kansız Kurban	52
1.3. Kurban ve Ritüel İlişkisi	54
1.4. Kurban Teorileri.....	56
1.4.1. Armağan/Hediye Olarak Sunulan Kurban	57
1.4.1.1. Rüşvet Olarak Armağan Edilen Kurban	57
1.4.1.2. Saygı İfadesi Olarak Armağan Edilen Kurban	58
1.4.2. Ortak Totem Yemeği Olarak Sunulan Kurban	59
1.4.3. Kutsal ile Kutsaldışı Arasındaki İlişki Bağlamında Kurban.....	62
1.4.4. Büyü Olarak Kurban	63
1.4.5. İlkel Olayların Yeniden Sahnelenmesi Olarak Kurban.....	64
1.4.6. Endişe Tepkimesi Olarak Kurban	64
1.4.7. Şiddeti Yönlendirme Mekanizması Olarak Kurban.....	65
1.4.8. Psikanalitik Olarak Kurban	66
1.4.9. Kurbanla İlgili Diğer Düşünceler.....	67

İKİNCİ BÖLÜM

İNANÇ VE KÜLTÜR ÇEVRELERİ BAĞLAMINDA KURBAN

2.1. Semavi Dinlerde Kurban.....	73
2.1.1. Yahudi İnanç Sisteminde Kurban	73
2.1.2. Hristiyan İnanç Sisteminde Kurban	81
2.1.3. İslam İnanç Sisteminde Kurban	83
2.2. Geleneksel Türk İnanç Sisteminde Kurban.....	91
2.2.1. Kanlı ve Kansız Kurban Kavramı Üzerine	92
2.2.2. Türk İnanç Sisteminde Kansız Kurban Ritüelleri ve Uygulamaları	94
2.2.3. Türk İnanç Sisteminde Kanlı Kurban Ritüelleri ve Uygulamaları	100
2.2.4. Kült Unsurları ve Kanlı Kurban Ritüeli	113
2.2.5. Parça-Bütün Sistematiğinde Kanlı Kurbanın Paylaşımı	120
2.2.6. Türk İnanç Sisteminde Kanlı Kurbanın Yapısal-İşlevsel Analizi.....	128

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİ İNANÇ VE KÜLTÜR ÇEVRESİ BAĞLAMINDA KURBAN

3.1. Ritüellerin Birleşimi: Cem ve Kurban	135
3.2. Cem Ritüeli Dışında Sunulan Kurban.....	147
3.3. Alevi İnanç Sisteminde Kurban Formuna Giriş/Geçiş	151
3.4. Dem Âdem'e Âdem Dem'e/Demsiz Âdem'e Âdem Deme: Alevi İnanç Sisteminde Dolu/Dem Kültürü.....	157
3.5. Kurbanın Anatomisi: Alevi İnanç Sisteminde Kanlı Kurbanın Parçaları ve Paylaşımı	162
3.6. Tanrı'yla İnsan Arasında Kurbanla Tanrı Arasında: <i>Cayık</i> 'tan <i>Cebrail</i> 'e Kurban Ritüeli.....	170
3.7. Kültürel Belleğin Aktarım Gücü: Alevi İnanç Sisteminde At Kurbanı Ritüeli	174
3.8. Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüeliyle İlişkili Yasak Davranış ve Kabuller	179
3.9. <i>Gelenekten Moderniteye</i> ya da <i>Kırsaldan Çağdaş Kente</i> Alevilikte Kurban Ritüelinin Değişim-Dönüşümü	181
SONUÇ	187
KAYNAKÇA	192
EKLER	217
KAVRAM DİZİNİ	240
ÖZ GEÇMİŞ	243

KISALTMALAR VE SİMGELER

AKM: Atatürk Kültür Merkezi
akt. : Aktaran
AÜ: Ankara Üniversitesi
BD: Bilim Dalı
bk. : Bakanız
C. : Cilt
çev. : Çeviren
der. : Derleyen
DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı
DLT: Divanü Lugati't-Türk
DTCF: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
ed. Editör
EKEV: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
ERVAK: Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfı
GÜ: Gazi Üniversitesi
haz. Hazırlayan
KB: Kültür Bakanlığı
KK: Kaynak Kişi
MEB: Milli Eğitim Bakanlığı
MFAD: Milli Folklor Araştırma Dairesi
s. : Sayfa
S. : Sayı
SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ŞURKAV: Şanlıurfa İli Eğitim Kültür ve Sanat Araştırma Vakfı
TDK: Türk Dil Kurumu
TDV: Türkiye Diyanet Vakfı
TFA: Türk Folklor Araştırmaları
TTK: Türk Tarih Kurumu
vd. : Ve diğerleri
vs. : Vesaire
Yay. Yayınevi/Yayınları
YÖK: Yüksek Öğretim Kurumu

TABLULAR LİSTESİ

	Sayfa No
Tablo I – Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüeli.....	12
Tablo II – Alevilikle İlgili Yapılan Tezlerde Kurban Çeşitleri.....	37
Tablo III – Türk İnanç Sisteminde Kansız Kurban.....	99
Tablo IV – Eski Türk İnanç Sisteminde Kurbanın Parçaları ve Paylaşımı.....	127
Tablo V – Eski Türk İnanç Sisteminde Kurban Ritüelinin Yapısal-İşlevselliği.....	130
Tablo VI – Alevi İnanç Sisteminin Yapısal-İşlevsel Görünümü	133
Tablo VII – Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüelinin Yapısal-İşlevselliği	146
Tablo VIII – Alevi İnanç Sisteminde Cem Dışında Sunulan Kurban Ritüelleri.....	147



GİRİŞ

Araştırma Problemi

Alevi inanç sistemi, kendi içerisinde birtakım kurum ve yapılardan oluşmaktadır. Aleviliği meydana getiren değerlerin başında *ocak* ve *dedelik kurumu* gelmektedir. Ocak, kurumsal anlamda soyut bir kavramdır. Dedeler aynı zamanda *ocakzade* olarak, bir yandan soy esasına dayalı yönetim mekanizması ve otokontrol gücü; öte yandan inancın ve kültürün taşıyıcısı olarak okunabilir. Yapısal olarak dedelik kurumunun ihlali ya da bozulmaya uğraması, Alevi inancının yok olmasını beraberinde getirebilir. Alevi inanç sisteminde, her dede bir ocağa bağlıdır ve bu organik bağ dedeliğin meşru dayanağı olarak tanımlanabilir. Alevi ocaklarının, çoklukla yaşadığı varsayılan *Baba Mansur*, *Dede Karkın*, *Güvenç Abdal* gibi karizmatik şahsiyetlerin isimleri üzerinden adlandırılması, Aleviliğin inançsal ve kültürel arkaplanını kabul edilebilir bir zemine yerleştirmiştir. Sözü edilen şahsiyetler, bir şekilde Ehl-i Beyt'e ve Muhammed peygambere kadar dayandırılarak meşruiyetini sağlamaktadır. Adı geçen iki kurumun *eylem-aktivite* olgusunu *cem ritüeli* tamamlamaktadır. Alevi cem ritüelleri, Alevi inanç ve kültür örüntüsünün bellek mekânlarıdır. İnançın görüngüsü olarak cem ritüelleri, aynı zamanda Alevi toplumunun temel yapısal göstergeleri arasında yer almaktadır. Bununla birlikte, cem ritüellerinin de temel yapısını oluşturan unsurlar vardır. Söz konusu unsurlar arasında, en başta cem içinde *on iki hizmeti* üstlenen kişiler gelmektedir. On iki hizmet, aynı zamanda on iki hareket ya da eylem demektir. Cem içerisinde belirli görevler atfedilen on iki hizmetli, ritüel davranışlar göstermektedir. Bahsedilen on iki hizmet erkânından birisi *kurbancı postu* olarak ifade edilir. Kurbancı, kurbanı sunma göreviyle, cemin merkez ritüelini gerçekleştirmektedir. Cemin temel ritüeli kurbandır. Bu varsayımı, gerek alan araştırmasından gerek literatür taramasından elde edilen veriler neticesinde *kurban olmadan cem ritüeli olmaz* düşüncesini desteklemektedir. Çalışmada, bu temel varsayımdan hareketle, Alevi inanç sisteminde kurban ritüelinin yapısal bütün içindeki yeri ve kişilerarası işlevleri

nelerdir, sorusuna yanıt aranacaktır. Dolayısıyla, Alevilikte kanlı ve kansız kurban uygulamalarının Aleviliğin en önemli yapısını meydana getiren unsur olduğu sorunsalı, tartışılacaktır.

Araştırma Amacı

Tez çalışması, iki amaç doğrultusunda ortaya konulmuştur. Bunlardan birincisi, Alevi inanç sisteminde kanlı ve kansız kurbanların uygulama biçimi, çeşidi, zamanı, mekânı gibi özelliklerin tespit edilerek, kurban ritüellerini yapısal-işlevsel açıdan çözümlenmektedir. Amaçlardan diğeri ise, Alevilikte kurban uygulamalarının eski Türk inanç sistemindeki kurban ritüelleri esasına bağlı olarak incelemektir.

Araştırmanın Önemi (Gerekçe ve Özgünlük)

Alevilik, çeşitli bilim dallarının kendi araştırma yöntemlerini kullanarak incelediği bir alandır. Alevilik konusunda yapılan incelemelere bakıldığında, çalışmaların genellikle ilahiyat, edebiyat, sosyoloji, tarih, dinler tarihi alanlarında yoğunluk kazandığı görülmektedir. Aleviliğin söz konusu bilim dallarının inceleme alanı içine girmesi, çok yönlü açıdan incelenmeye müsait bir yapısı olduğunu göstermektedir. Ancak Alevi inanç sistemi bağlamında, halk bilimi araştırma ve inceleme yöntemlerinin kullanılarak alan araştırmasına dayalı ortaya konulan çalışmaların azlığı, genelde halk bilimi, özelde Alevilik açısından dikkat çeken eksikliklerden birisidir. Bu açıdan bakıldığında, Alevi inanç sisteminde kurban ritüeli üzerine bugüne kadar herhangi bir müstakil çalışmanın yapılmamış olması, tez çalışmanın özgünlüğünü oluşturmaktadır.

Alan Araştırmasının Sınırlılıkları

Tez başlığında, *Anadolu Alevi Kültürü* ifadesi, Alevi inancını belirli coğrafi sınırlar içine dâhil ederek sınıflandırma amacıyla kullanılmamıştır. Alevilik, Balkanlar'dan Türkistan'a kadar geniş bir coğrafyada varlığını sürdüren bir inanç sistemidir. Dolayısıyla sözü edilen kavram, Aleviliğin diğer coğrafyalarda yaşayan unsurlarından ayırt etmek için bilinçli olarak kullanılmıştır. Bu doğrultuda, geleneksel anlamda, Anadolu coğrafyasında kırsal ve kentsel ortamda yaşayan-

yaşatılmaya çalışılan Alevi inancı çalışmanın temel alanına işaret etmektedir.¹ Tez çalışmasında, Amasya, Antalya, Çorum, Denizli, Erzurum, İzmir, Kayseri, Malatya, Manisa, Nevşehir, Sivas, Tokat, Tunceli bölgelerinde yaşayan Alevi ocak ve topluluklarıyla görüşmeler yapılmıştır. Dolayısıyla Anadolu coğrafyasında hemen hemen her coğrafi bölgede var olan ocak topluluklarıyla derleme çalışmaları gerçekleştirilmiş ve alan araştırmasına gidilmeyen yerler için de literatür taramasından elde edilen veriler değerlendirmeye alınmıştır.

Tez çalışmasında, ocak merkezli bir alan araştırmasının tercih edilmemesinin sebebi, kurban ritüelinin tek tip bellek merkezli incelenmesinin önüne geçme düşüncesidir. Bilindiği üzere, ocaklarda dedeler, geleneksel anlamda soy esasına dayalı olarak cem ritüeli icra ederler. Cem ritüellerinde, her ocağın uyguladığı inanç pratiği farklı olabilmekte ancak tek bir ocak üzerinden farklı uygulamalar çok nadir olarak görülmektedir. Dede ya da ocakzâde kişiler, gelenekten aldığı bilgi ve tecrübelerle cem ritüeli icra ettiği için, bu doğrultuda kurban ritüeli de farklılaşma yeteneğini kaybetmektedir. Ocaklar arası farklılaşmanın olduğu bilinen başka bir gerçektir. Dolayısıyla kurban ritüeli ocak merkezli bir çalışma için dar kapsamlı olacağı düşüncesiyle saha yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda sınırlandırılmıştır.

Kaynak Kişi Profili

Çalışmada, üç farklı kaynak kişi profili seçilmiştir. Bunlardan birincisini dedeler oluşturmaktadır. Dede, Aleviliğin inanç ve ritüel taşıyıcıları olarak yer alan ve cem ritüellerini yürütme görevini üstlenen kişi ve kent ortamında da devamlılığını sağlayan kişiler olarak iki kategoride değerlendirilmiştir. Dolayısıyla hem geleneksel hem de kentsel ortamda yaşayan Alevi dedelerle görüşmeler yapılmıştır. İkinci grupta, yöreden yöreye değişmekle birlikte *kurbancı*, *tığcı* gibi adlarla ifade edilen ve genellikle kanlı kurban sunma eylemini gerçekleştiren kişiler; üçüncü grupta ise bir Alevi ocağına bağlı olan ve cem ritüellerine katılan *aktif Alevi* ya da *ikrarlı bireyler* olarak yer almaktadır. Kaynak kişilerin Alevi inancını *icra eden* ve *aktaran kişiler* olmasına dikkat edilmiştir. Bundan mütevellit olmak üzere alan araştırmasında yukarıda belirtilen üç çeşit kaynak kişi profilinin seçilmesinin temel sebebi, sözü

¹ Alan araştırması, çoğunlukla kırsal kesimde yaşayan Alevilik üzerinedir. Ancak zaman zaman kent ortamında yaşayan Alevi dernek ve vakıf yöneticileriyle de görüşme yapılmıştır.

edilen kişilerin Alevi inanç ve uygulamalarını kültürel, inançsal bellekte koruması ve aktarması olarak gösterilebilir.

Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi

Halk bilimiyle ilgili ilk çalışmaların henüz halk bilim kelimesinin bilim dalı olarak belirtilmediği, İstanbul'un alınması sonucunda; Orta Çağ'ın kapanması, Avrupa'da skolastik düşünceden çıkışın ilk adımının atılması ve Doğu ticaret yolunun biçim değiştirmesiyle, Avrupalı gezginciler, maceraperestler, tüccarlar, misyonerler, bilim adamı ve savaşçıların Afrikalı *karaderili* ve Amerikalı *kızılderilileri* keşfetmesiyle başladığı söylenebilir. Daha sonra *ilkel* insanı tanıma fırsatı elde eden Avrupalı entelektüel kesim, zaman içerisinde ilkelerin gözünde kendilerini tanıma dönemine geçmiştir. XVI. yüzyılda, yeni keşif ve icatların da etkisiyle *öteki* kültürlerle merak duyan Avrupalı entelektüel kesim, kendi kültürünün kökenlerini sorgulama çabası içine girmeye başlar. J. J. Rousseau, Giambattista Vico, Voltaire, Montesquieu gibi aydınlanma dönemi düşünürleri, *soylu vahşi* kavramı üzerinden inşa ettikleri çeşitli eserler meydana getirmişlerdir (Oğuz, 2014: 3; Çeribaş ve Aça, 2016: 71-72). Bu çalışmalar, daha sonraları Avrupa'da ve dünyada halk biliminin köken arayışına hizmet eden bir disiplinle ileri sürülen teorilere zemin hazırlamıştır. Öyle ki, XIX. yüzyıl halk bilimi çalışmalarının tarihsel bir bakış açısıyla şekillendiği ve karşılaştırmalı incelemeleri merkeze alan bir disiplinle yürütüldüğü görülmektedir. Söz konusu karşılaştırmalı çalışmalar; benzerlikler, farklılıklar ve gelişimin olası seyri üzerinden yapılarak belirli sınıflandırmalarla teorik biçime konulmuştur. Halk biliminin bu ilk teorik çalışmalarındaki hedef, halk ulusal kimliğin inşasını ve dolayısıyla milli ruhun oluşumunu sağlamaktır. Bu doğrultuda, XIX. yüzyıl antropolojisi nasıl geri kalmış halkları sömürme aracı olarak görüldüyse, halk bilimi de milliyetçilik açısından *ulus yaratma* ve *ulus devletlerin köken sorunlarını çözme* aracı olarak görülmüştür (Yolcu, 2016: 225). Halk bilimi araştırmacıları tarafından *metin merkezli* olarak tabir edilen bu ilk teorileri zaman içinde *bağlam odaklı* teoriler izlemiştir.

Bağlam odaklı halk bilimi teorileri; işlevsel, sözlü kompozisyon ve performans (icra) olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirilir. Antropoloji, dilbilimi ve sosyoloji gibi diğer sosyal bilimler tarafından da kullanılagelen söz konusu teoriler, bir halk

bilgisi ürününde *metnin önemli olduğunu ancak bağlamsız metnin cansız olacağı* (Malinowski, 1990: 91) düşüncesinden hareket ederek halk biliminin yöntem sorunsalına farklı bakış açıları getirir. Sözü edilen teoriler arasında işlevsel kuram, *antropoloji eğilimli halk bilimciler* olarak adlandırılan araştırmacılar tarafından ileri sürülen ve günümüz halk bilimi çalışmalarında en yaygın olarak kullanılan teoriler arasında yer almaktadır (Çobanoğlu, 2005: 223). Halk bilimi 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.²

Bahsedilen işlevsel teorilerden, antropoloji ve sosyoloji gibi bilim alanlarında kullanılan ve Türkiye’de ilk defa Mehmet Ali Yolcu (2014) tarafından halk bilimine uyarlanan yapısal-işlevsel teori, XIX. yüzyıl düşünürlerinden Emile Durkheim ve Herbert Spencer’in geliştirdiği kuramlara dayanmaktadır. Spencer’in toplumsal yapıları canlı organizmalara benzeten yaklaşımıyla bağlantılı olarak gelişen, ama asıl olarak işlevselci yaklaşımın ardılı niteliğinde olan söz konusu yöntem, Claude Lévi-Strauss’un yapısalci kuramıyla desteklenmiş ve Talcott Parsons’un düşünceleriyle biçimlenmiştir. Yapısalcılık, *yapı* kavramından türetilmiş bir dizge ve onun arasındaki ilişkileri inceleyen yaklaşımlar bütünüdür. Bu alt birimler, sosyal yapı içinde birbirinden bağımsız hareket etmemektedir (Yolcu, 2014: 8). Dolayısıyla, yapısal-işlevsel teori, eylem ve gereksinimlerden çok, bireylerin toplumsal düzen içerisindeki yeri üzerine odaklanır. Bu yönüyle, araştırmacılar (Özbudun vd. 2007: 113), yapısal-işlevselciliği Durkheim’in sosyoloji anlayışına yakın bulmaktadır. Yapısal-işlevsel yaklaşımda, *yapısal* terimi, bu adlandırmayla ifade edilen *yapısalci teorilerden* farklı bir özellik ve anlam taşımaktadır. Bu doğrultuda, yapısal-işlevsel teori, işlevselci yaklaşımla yapısalci yaklaşımın birleşmesinden meydana gelmemiştir. İşlevselcilik, yapısalcilik ve yapısal-işlevselcilik, üç farklı teoridir. Bu üç teori arasında işlevselcilik ve yapısal-işlevselcilik, birbirine yakın fikirler inşasıyla oluşturulmuştur. Yapısal-işlevselcilikte, temel kavram işlevdir. Yapı, işleve yardımcı unsur olarak eklenmiştir. Bu bağlamda, yapısal-işlevselcilikte yapı da işlev

² Son yıllarda, halk bilimi alanında işlev konusuna farklı bakış açılarının getirildiği ve işlev kavramının çeşit bağlamında genişletildiği söylenebilir. Konuyla ilgili bk. (Aça ve Yolcu, 2017).

kökenli bir yapıdır. Öte yandan, yapısalcı teorilerdeki yapı ise öz çağrışımlı, öz-kurallamalı bir yapı olarak görülmektedir (Çelebi, 2007: 200-201).

Abrahamson, yapısal-işlevsel teoriye, zaman ve mekân bağlamında bir değerlendirme getirir. Ona göre (1990: 12), *yapısal-işlevselcilikte yapı mekânda; işlev ise zamanda örgütlenmedir. Her sistem işlevi sayesinde yapısının sürekliliği sağlanabilsin diye... ikisini de kendi bütünlüğü içinde eritmelidir* (Abrahamson, 1990: 12). Dolayısıyla, bir yapının sürekliliği, onun işlevinin varlığıyla mümkün görünmektedir. İşlev mekanizmasında değişen yapının sürekliliği korunur ancak zaman içerisinde yapı da işleve uygun duruma gelmeye başlar. Bu düşünceler, yapısal-işlevsel teorinin temel paradigmasını oluşturur.

Teorinin önde gelen araştırmacısı olarak Radcliffe-Brown gösterilmektedir. Radcliffe-Brown'un işlevsellik konusunda ortaya koyduğu tanım ve yorum, 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, biyolojik 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. 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 parçalarının* 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 içinde temel kurucu hücreler aynı kalmaz. Fakat kurucu birimlerin yapısal düzenlemeleri benzer kalır. Organizmanın bu yapısal devamlılığının sağlandığı sürece hayat adı verilir. Yaşam

süreci ise; organizmanın, hücrelerin ve hücrelerin birleştiği organların oluşturucu birimlerinin faaliyetleri ve etkileşimlerinden oluşur.

Radcliffe-Brown (1952: 179), bir organizmanın ömrünün onun yapısına etki eden işlevle koşutluk gösterdiğini belirtir. Ona göre, yapının sürekliliğinin korunması işleyişin sürekliliğinin sağlanmasıyla gerçekleşir. Solunum, sindirim gibi yaşam sürecinin herhangi tekrarlayan bir kısmı 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. Radcliffe-Brown, bu bağlamda mide sıvısının salgısı midenin işlevi değil, sıvının etkinliği olduğunu ifade eder. Tekrarlayan bir fizyolojik sürecin işlevinin, bununla ve organizmanın ihtiyaçları (yani, varoluşun gerekli şartları) arasındaki bir yazışma, olduğu belirtilebilir.

Radcliffe-Brown (1952: 180), insan ve hayvan biyolojisinden örnekler vererek açıklamaya çalıştığı yapısal-işlevsel teoriyi, alanı gereği 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 yapı halinde birbirlerine bağlı olduklarını belirtir. Ona göre, toplumsal yapının sürekliliği, organik yapıda olduğu gibi birimlerin değişikliğiyle yok edilemez. 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.

Sözü edilen açıklamalar sonucunda toplumsal yapının varlığı ve sürekliliğiyle ilgili yapısal-işlevsel teorisinin temel paradigmasını belirleyen sorular soran Radcliffe-Brown (1952: 183), bu soruları üç grupta toplar:

- *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, bir toplumun yapısını oluşturan değerler sisteminin ortaya çıkarılabileceğini düşünmektedir. O, yapısal-işlevsel teoriye göre, toplumların hayatında yaşayan her yapısal unsurun 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). Bu noktada Radcliffe-Brown, Durkheim'den ayrılmaktadır. Toplumun kabul etmediği değerlerin dış ya da iç değişimlerle dönüşebileceğini ileri süren Radcliffe-Brown, Malinowski'nin bireyin ihtiyaçlarını merkeze alarak öne sürdüğü bireyci-işlevselcilikten de farklı bir durumu gözetir.

Yapısal-işlevselci teori, bir toplumun ya da daha dar anlamda halkın varlığının ve kültürel değerlerinin sürdürmesini sağlayan en temel özelliğin o toplumun yapısal bütünlüğünü var eden işlevsel mekanizmalara sahip olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu doğrultuda, yapısal-işlevsel teoriye benzer paradigmalarda inşa edilen ve tez çalışmasının kuramsal anlamda ikinci yöntemini oluşturan performans (icra) teoriden bahsetmek mümkündür. Performans teoride bağlam, kültürel değerlerin yaratıldığı icra bağlamı ve zamanının ötesinde; Çobanoğlu'nun (2005: 314) da belirttiği gibi, *icranın bizzat gerçekleştiği ortamın fiziki ve sosyal*

bağlamlarından, içinde yer aldığı kültürün tamamına kadar genişleyen bir bütünlük olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, yapı olarak bir halk bilgisi ürününün, üretildiği ortamın her türlü özelliği onun işlevinin olmasıyla ilişkilidir.

Halk biliminde, bağlam konusunda çalışmalarıyla tanınan Richard Bauman, bağlam kavramını genişleterek çeşitlendirmiştir. Bauman'a göre (Çobanoğlu, 2005: 314-315), bağlamsal çeşitlenmelerden ilkinin kültürel bağlam oluşturmaktadır. Kültürel bağlam, kendi içerisinde anlam bağlamı, kurumsal bağlam, iletişim bağlamı şeklinde üç gruba ayrılmaktadır. Bu sınıflandırmadan sonra, sosyal bağlam terimini ileri süren Bauman, bunu da sosyal zemin, bireysel bağlam ve durumsal bağlam şeklinde üç alt başlık altında incelemektedir. Bauman'ın ileri sürdüğü bağlam çeşitleri, yapısal-işlevsel teoriyle belli noktalarda benzerlikler içermektedir. Özellikle kültürel bağlam içinde değerlendirdiği kurumsal bağlam açıklamasında Bauman, işlevsel biçimde organize edilmiş bir sistem olarak amaçlı ve amaçlanmış bir faaliyet anlamındaki kurum ve kuruluşlara bağlı yapılanışlardan söz etmektedir. Kurumların kendi içerisinde davranışsal ve sosyal faaliyet mekanizmalarının birbirleriyle olan ilişkisi söz konusudur. Bauman, kurumların politik, dini, akrabalık ve ekonomik gibi son derece geniş kavram ve yapılardan oluşabileceklerinin yanında komşuluk, tanışıklık, törensel kutlama şeklinde daha küçük yapılardan da meydana gelebileceğini belirtir. Ona göre, halk bilimine dair ürünlerin işlevlerinin bilinmesi durumunda, bu ürünlerin bir bütün olarak kültürel yapıya nasıl uyum sağladığı ortaya çıkarılabilir (Çobanoğlu, 2005: 314-317). Dolayısıyla, Bauman'ın ileri sürdüğü bağlam görüşü, bir toplumun kültürel ve inançsal örüntülerinin yapısal bütünlük içindeki işlevsel konumuyla anlam kazanacağı ve açıklanacağı şeklinde yorumlanabilir.

Sözü edilen iki teori, oluşturduğu paradigmatik değerler açısından birbirini bütünlendirmektedir ve halk biliminin hemen hemen her ürününde olduğu gibi, toplulukların yaşayış biçimini ve davranış kalıplarını etkileyen inanç odaklı uygulama modelleri için de inceleme imkânı tanımaktadır. Bu doğrultuda, 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 toplumlardan günümüz "modern" toplumuna kadar istisnasız olmak kaydıyla, tüm topluluklarda uygulanan kurban ritüelleri yer almaktadır. İster

kanlı ister kansız olsun kurban sunma, dini törenlerde vazgeçilmez unsur olarak gösterilebilir. Kurban, uygulandığı toplumun din ve inanç anlayışı çerçevesinde sunulmaktadır. Çok tanrılı dinlerde tanrılara; tek tanrılı dini benimseyen toplumlarda ise Tanrı'ya sunulan kurban, toplumun dini deneyimlerini hatırlama/hatırlatma figürü olarak görülebilir. Kurban sunma, her şeyden önce bir eylemin gerçekleşmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla, bu eylem her tekrarlandığında gerek görsel gerek sözlü belleğe kaydedilmektedir ve gelecek kuşaklara aktarımda hatırlanabilirliği kolaylaşmaktadır. Kurbanın belirli zaman ve mekânlarda icra edilmesi de bu hatırlamayı güçlendirmektedir.

Kurban olarak, kutsal varlık ya da varlıklara sunulan şeylerin anlaşılması gerekmektedir. Kurban ritüeli ise, sunulan kurban objesinin hangi inanç sistemi içerisinde icra edilirse o inanç sisteminin değerler inşasıyla anlam bulmaktadır.

Tez, yukarıda sözü edilen düşüncelerden hareketle aşağıda sıralanan savlar dikkate alınarak incelenmeye çalışılmıştır:

1. Sav: Kurban ritüeli icra edilen toplumlarda inanç sisteminin temel yapı parçasını oluşturuyorsa ve işlevini yitirirse sözü edilen yapı değişim-dönüşüme uğrar.
2. Sav: Kurban ritüelinin işlevini yitirdiği toplumlarda, inanç sürekliliğini farklı ritüellerle gerçekleştirir. Örneğin, Hristiyanlıkta kanlı kurban ritüeli icra edilmese de dua etme, evharistiya³ gibi çeşitli ritüeller inancı dinamikleştirmektedir.
3. Sav: Kurban ritüelinin gerçekleştiği toplumlarda, kurban sunma eylemi inancın temel yapı taşını oluşturan unsurdur.
4. Sav: Kurban ritüeli, inancın eylemsel figürüdür ve dua ediminden ayrı düşünülemez bir olgudur.
5. Sav: Kurban ritüelini, toplumsal bellekte hatırlanabilir kılan temel unsurlar, başta görsel bellek ve kalıplaşmış söz öbeklerinden oluşan dua ya da yakarışlardır.

Yukarıda sıralanan savlar doğrultusunda, kurbanın inanç içerisinde yer alan yapıyı oluşturduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla yapı (inanç), içerisinde barındırdığı yapının (kurban ritüeli) işlevini yitirmesiyle ya da sürdürmesiyle konumunu belirlemektedir.

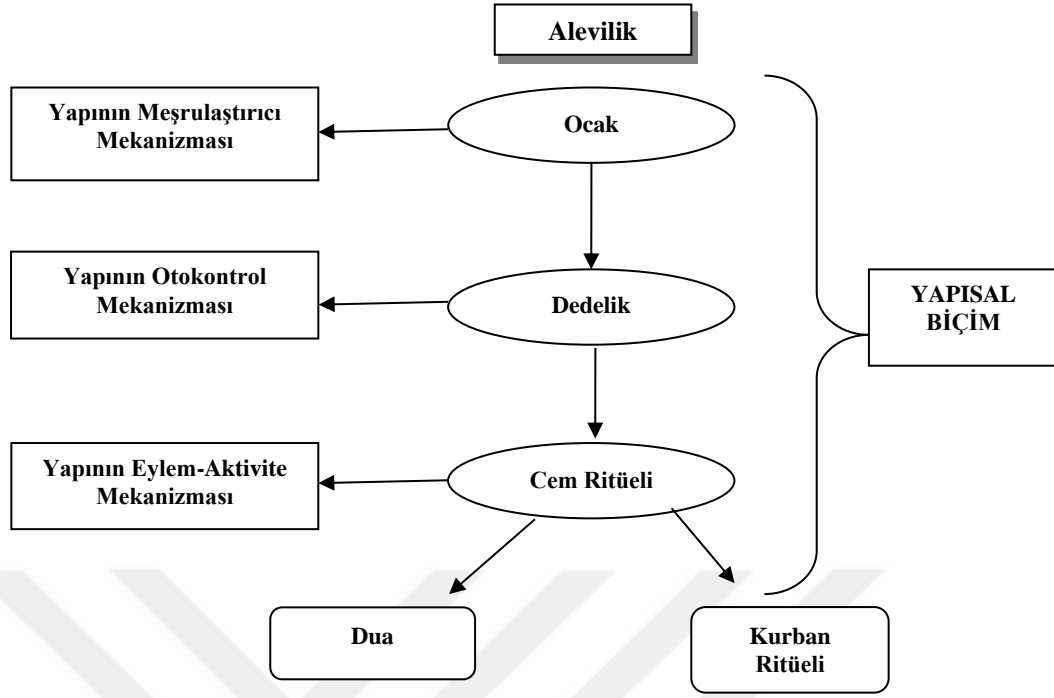
³ Hristiyanlıkta ekmek-şarap ritüeli.

Bu bağlamda, işlevi olmayan yapının zaman içerisinde durağanlaşacağı, değişim-dönüşüme uğrayacağı ya da yok olacağı söylenebilir. Bunun tam tersi durumda ise, işlevi olan yapı, ana yapının temelini oluşturabilmektedir.

Toplum, kurban ritüeliyle soyut olan inancını somutlaştırır ve anlamlandırır. Kurban, ister kanlı ister kansız olsun, inanç örüntüsüyle ilişkilidir. Bu bilgiler ışığında, tez çalışması, aşağıda sıralanan temel sorular doğrultusunda şekillenecektir:

- Kurban ritüelinin Alevi inanç sisteminin temel yapısını oluşturduğu ve bu yapının kendi içerisinde başat işlevleri kapsadığı söylenebilir mi?
- Alevi inanç sisteminde kurban ritüellerinin çıkarılması durumunda, inanç yapısının bozulmalara uğrayacağı belirtilebilir mi?
- Alevi inancıyla eski Türklerin inanç sistemlerindeki kurban uygulamaları arasındaki benzerlikler nasıl açıklanabilir?
- Gerek Alevi gerek eski Türk inanç sisteminde kurban ritüelinin temel uygulama pratiği olduğu söylenebilir mi?
- Türk kültürel belleğinin anlam alanlarından biri olan Aleviliğin kurban uygulamaları açısından Anadolu'daki diğer dini-etnik topluluklara nazaran daha orijinal özellikler göstermesi nasıl açıklanabilir?
- Kültürel bağlama göre, Alevi inanç sisteminde kanlı kurbanların tabu parçalarına ne gibi işlevler yüklenmiştir?

Yukarıda verilen sorular, Alevi inanç sisteminde kurban ritüelinin yapısal-işlevsel özelliğini öne sürmek için çalışmanın temel hipotezleri olarak görülebilir. Alevi inancı, kurban ritüelini merkez inanç pratiği haline dönüştürerek inançsal ve kültürel meşruiyetini bu ritüel üzerinden devam ettirmektedir. Çeşitli işlevsel dinamikleri bünyesinde barındıran kurban ritüelinin Alevilik inancı içindeki konumunu şu şekilde göstermek mümkündür:



Tablo I – Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüeli

Tablo I’de, Alevi inanç sisteminin birbirine ilintili olan yapısal özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Ocak kurumu, dedelik kurumu ve cem ritüeli Aleviliğin inanç dizgesini var eden temel yapılar olarak yer almaktadır. Alevilikte, adı geçen bu yapılar, işlev mekanizmalarıyla koşutluk göstermektedir. Sözü edilen yapılar, Alevi inanç ve öğretisinin meşru bir zemine oturtulmasını, otokontrolü sağlamasını ve eylem-aktivite alanını oluşturmasını belirleyerek işlevsel bir özellik taşımaktadır. Bununla birlikte, cem ritüelini oluşturan belli başlı yapıların da varlığı ve bu yapıların birbirleriyle olan ilişkisi de söz konusudur. Kurban ritüeli ve dua unsurları; yapı içerisinde yapıyı oluşturan en küçük birimler olmasına rağmen, Alevi inancının temel dinamikleridir. Bu bağlamda kurban ritüelini, dua uygulamaları olmadan düşünmenin mümkün olmayacağından hareketle, Alevi inancını var eden başat uygulamanın kurban ritüeli olduğunu ifade etmek, çalışmanın kuramsal zeminini oluşturmaktadır. Kurban nesnesi, özellikle cem ritüellerinde dua yani kutsal sözün ifade edilmesiyle kurban formuna girmektedir. Kalıplaşmış söz öbeklerinden oluşan dua-kutsal söz, kurbanla bütünleşerek bellekte kalıcılığı sağlanmaktadır.

Konuyla İlgili Yapılan Yayınlar/Çalışmalar

Tez çalışmasıyla ilgili yapılan literatür taramasında, iki farklı inceleme yöntemi ortaya konulmuştur. Birincisi, genel olarak kurban ritüeli; ikincisi ise Alevi inanç sisteminde kurbanla ilgili yapılan çalışmalar şeklindedir. Türkiye’de kurban ritüeli üzerine ortaya konulan çalışmaların çoklukla teoloji alanında ihtisas yapmış araştırmacılar tarafından yapıldığı söylenebilir. Bununla birlikte sosyoloji, antropoloji, halk bilimi gibi alanlarda da kurbanla ilgili müstakil yayınların varlığı söz konusudur. Her bilim dalı kendi bilim anlayışına göre bir inceleme yöntemi belirlemiştir. Ortaya konulan literatür taramasında, kurbanla ilgili yapılan çalışmalarda uygulanan yöntem, kurban ritüeline getirilen yaklaşımlar ve görüşler, kitap, tez, makale, bildiri başlıkları adı altında, yayınların yapıldığı yıla göre kronolojik olarak sıralanarak verilecektir. Ayrıca doğrudan eser başlığında yer almayan ancak eser içerisinde önemli bir yer barındıran ve özellikle Türk inanç sisteminde kurbanla ilgili çalışmalardan da bahsedilecektir.

Kurban Ritüeliyle İlgili Ortaya Konulan Çalışmalar

Kitaplar

Türkiye’de dinler tarihi konusunda önde gelen araştırmacıardan birisi Hikmet Tanyu’dur. Tanyu’nun kurban sunmanın bir çeşidi olarak nitelendirilebilecek *adakla* ilgili *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri* (1967) adlı eseri, kendisinin dinler tarihi alanında yapmış olduğu doktora tezinin kitap şeklinde yayımından oluşmaktadır. Eserde, Ankara ve Ankara’ya bağlı yerleşim yerlerindeki adakla ilgili uygulama ve pratikler, Anadolu’nun hemen hemen tüm il merkezlerinden seçilen örneklerle karşılaştırılmıştır. Tanyu, adı geçen çalışmasında İslamiyet’ten önce Türk inancındaki adak ritüellerine de değinerek Türk inanç sisteminde adakla ilgili uygulamaları bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.

Kurbanla ilgili müstakil kitaplar çok fazla olmamakla birlikte var olan çalışmalara bakıldığında, bu kitapların daha çok ilahiyat alanında yapıldığı görülmektedir. Ali Murat Daryal *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri* (1994) adlı eserinde, kurban ritüelinin İslam dinini merkeze alan bir anlayışla irdelemiştir. Çalışmanın yöntemi, İslam dininde kurban kurumunun niçin, hangi sebeple kurulduğu ve ideal insan tipini yönlendirmede kurban ritüelinin yeri ve öneminin ne olduğu gibi sorular etrafında

şekillenmiştir. Daryal, çalışmasını kurban sunan ve sunmayan topluluklar şeklinde tasnif ederek, incelemesinde kurban ritüelinin toplumsal ve bireysel yönlerini belirlemeye çalışmıştır.

Kurbanla ilgili diğer bir çalışma halk bilimi alanında yapılmıştır. Gürbüz Erginer'in *Kurban-Kurban'ın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri* (1997) adlı eserinin dışında halk bilimi alanında müstakil bir çalışmanın olmaması dikkat çekmektedir. Erginer, adı geçen çalışmasında, kurbanın genel inanç sistemi içinde bir kurum olup gerek dinsel gerekse toplumsal yönüyle betimlenmiş birtakım işlevler üstlendiğini, toplum tarafından bir şekilde canlı tutulduğunu, belirli zaman aralıklarında yinelenmiş ve böylece kurbanın dirençli ve sürekli bir yapıda olduğunu ifade eder. Erginer'in çalışması, Anadolu'da yaklaşık altmış iki yerleşim biriminde yapılan alan araştırmasına dayanmaktadır. Eser, kurban kavramı ve kurbanla ilgili ortaya konulan teoriler, kurbanın çeşitli toplumlardaki uygulama şekli, kutsal kitaplarda kurbanın yeri, eski Türklerde kurbanın önemi gibi konular etrafında şekillenmiş ve daha sonra Anadolu'da kanlı kurbanların çeşitleri üzerinde değerlendirmeye sonuçlandırılmıştır. Çalışmanın hem Sünni hem Alevi Bektaşî grupların kurban ritüelleriyle ilgili örneklerden oluştuğu ve işlevsel bir yöntemle incelemeye tabi tutulduğu görülmektedir.

Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban* (2003) başlıklı eserinde, günümüzde yaşayan dinlerde kurban ritüellerinin uygulama şekli, yeri ve zamanı gibi özellikler üzerinde durmuştur. Güç, çalışmasını büyük oranda İslam dininde kurban ritüelleri üzerine inşa etmiştir. Çalışmada, İslamiyet'le birlikte Yahudi ve Hristiyan dinlerinde kurban ritüeli ayrıntılı olarak incelenmiştir. Eser, dinler tarihi içerisinde kurban ritüelinin konumunu göstermesi bağlamında temel bilgiler içermektedir.

Dinler tarihi alanında kurbanla ilgili bir başka çalışma, Ali Rafet Özkan'ın *Dinlerde Kurban Kültü* (2003) adlı eseridir. Eserde, kurbanın kökeniyle ilgili araştırmacıların ortaya koydukları teoriler verilmiş ve ilahi kaynaklı olarak nitelendirilen dinlerde kurban ritüeli çeşitleri açısından incelenmiştir. Özkan, adı geçen eserinde, kurban ritüellerinin çeşitli dinlerdeki yeri ve öneminden bahsetmiştir. Çalışmada, kurban

ritüelinin toplumlar ve inançlar arasındaki ortak ve farklılıklarını görmek mümkündür.

Yumni Sezen, *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din* (2004) başlıklı eserinde, kurbanı disiplinlerarası bir incelemeyle irdelemiştir. Yazar, kurban ritüelini din olgusu üzerinden ele alır ve evrensel normlar çerçevesinde inceler.

Vecdi Akyüz *Oruç, Yemin, Adak ve Kefaret* (2006) başlıklı çalışmasında kurbanı teolojik olarak ele almış ve İslamiyet açısından adak kurbanının içeriği, hükmü, şartı gibi konular üzerine bilgiler vermiştir. Yine Akyüz tarafından *Kurban* (2007) başlıklı başka bir eser kaleme alınmıştır. Yazar, adı geçen eserinde İslamiyet'te kurbanın çeşitlerinden hükmüne kadar birçok bilgiyi başta Kuran-ı Kerim olmak üzere çeşitli hadis kaynaklarına dayandırarak incelemiştir.

Kurbanla ilgili ortaya konulan bir başka eser, Melih Başaran'ın *Kurbansal Sunu, Dile Getirebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri* (2005) başlığını taşıyan çalışmasıdır. Çalışmada kurban, Hegel, Platon, Gilles Deleuze, Nietzsche, Martin Heidegger, Georges Bataille gibi düşünür ve yazarlardan esinlenilerek ele alınmıştır.

Bütün Boyut, Çeşit ve Mezhepleriyle Kutsal Kesim Kurbanı Yeniden Bakış ve Hz. Peygamber'in Kurbanları (2009) başlıklı çalışma Celal Yeniçeri tarafından kaleme alınmıştır. Eserde, kurban ritüeli İslami inanç bağlamında değerlendirilmiştir.

Saime Tuğrul tarafından yazılan *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları* (2010) adlı çalışma, kurbanın ilkel toplumlardan günümüz toplumlarına kadar tarihsel seyir içerisindeki yeri, farklı din ve gruplardaki anlamsal yönleri üzerine bir incelemedir. Tuğrul, kutsal üzerinden kurban ritüelini antropolojik ve sosyolojik açıdan ele almıştır.

Fatma Sevinç Erbaşı'nın *Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü Cenaze/Diğer Ritüeller* (2013) başlıklı çalışması, Eskiçağ tarihi alanında yapılan bir tezin genişletilmiş yayımıdır. Çalışmada Erbaşı, çeşitli belgelerden ve arkeolojik verilerden elde ettiği

bulgularla Hititlerin özellikle ölümlere ve yeraltı tanrılarına sunulan kanlı ve kansız kurban ritüelleri hakkında bilgiler verir.

Âdem Karataş'ın *Dünden Bugüne Kurban İbadeti* (2014) ve Hayati Ülkü'nün *Hac ve Kurban* (2014) başlıklı çalışmaları, İslamiyet'te kurban ritüelinin içeriği ve çeşitleri hakkında bilgiler içermektedir.

Yukarıda adı geçen kaynakların dışında Türk kültür ve inancında kurban ritüeline değinen birçok kaynak yer almaktadır. Bu kaynakların başında Ziya Gökalp'ın *Türk Töresi* (1976) ve *Türk Uygarlığı Tarihi* (1991) adlı eserleri gelmektedir ve söz konusu eserler eski Türklerde kurbanla ilgili önemli bilgiler aktarmaktadır. Yine M. Fuat Köprülü'nün *Türk Edebiyatı Tarihi*⁴ (1980) adlı eseri, eski Türk inancında icra edilen ritüeller, dolayısıyla kurbanla ilgili bilgiler vermektedir. Abdülkadir İnan'ın *Makaleler ve İncelemeler* (1991) başlığını taşıyan iki ciltlik eserinde çeşitli Türk topluluklarına ait kurban ritüelleri ve uygulamalarıyla ilgili yazılar mevcuttur. Emel Esin, *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş (Türk Kültürü El Kitabı, II, Cilt I/b'den ayrı basım)* (1978) ve *Türk Kozmolojisine Giriş*⁵ (2001) adlı eserlerinde, kurban ritüeline tarihi ve mitolojik olarak çeşitli Türk toplulukları özelinde yer vermektedir.

Öte yandan, kurbanla ilgili Tylor, Robertson Smith, Durkheim, Jevons, Joseph Henninger, Henry Hubert, Marcel Mauss, Eliade gibi batılı araştırmacıların çeşitli çalışmalar ortaya koyduğu bilinmektedir. Edward B. Tylor (1920) *Primitive Culture I-II*⁶ adlı çalışmasında kurbanın kökeniyle ilgili görüşler ortaya koymuştur. Tylor, adı geçen kitabın özellikle ikinci cildinde yer alan "Rites and Ceremonies (Ritüeller ve Törenler)" başlığı altında, kurbanı tanrılara verilen bir hediye olarak görmektedir.

Frank Byron Jevons tarafından ortaya konulan *An Introduction to the History of Religion* (1902) adlı eserde, "*Animal Sacrifice: The Altar ve Animal Sacrifice: The Sacrificial Meal: Hayvan Kurbanı: Kurban Sunum Yeri ve Hayvan Kurbanı:*

⁴ Kitabın ilk baskısı 1926 yılında yapılmıştır.

⁵ Kitabın ilk baskısı 1979 yılında yapılmıştır.

⁶ Eserin tam adı "Primitive Culture Researches into the Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom" olarak geçmektedir.

Kurbansal Yemek” başlığını taşıyan bölümler vardır. Anılan ilk bölümde, Meksika, Amerika, Moğolistan, İskandinav ülkeleri gibi çeşitli topluluklara ait kurban sunum yerleriyle ilgili bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ise Robertson Smith’in kurbanın kökeniyle ilgili görüşlerinden hareketle, aralarında Yakut, Tatar gibi Türk topluluklarının da bulunduğu çeşitli grupların kurban ritüelleri hakkında analizler yapılmıştır.

Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri* (2005) adlı eserinde, pozitif bir ibadet olarak kurbanı incelemiştir. Durkheim, kurbanı ilkel insanın inançsal öğretilerinin vazgeçilmez unsuru olarak görmektedir ve bunun yanında ona göre kurban en eski ritüeldir. Durkheim adı geçen eserinde, kurban ritüelini ayrıntılı bir şekilde tahlil etmiştir.

Henri Hubert ve Marcel Mauss’un ortaklaşa yazdıkları “*Sacrifice: Its Nature and Function: Kurban: Doğası ve İşlevi*” (1964) adlı eser, kurban ritüelini sunum anına indirgeyerek bağlamsal olarak inceler ve genel olarak kurbanın işlevinin ne olduğu üzerinde durur.

Yukarıda bahsedilen yayınların dışında, Edward Evans-Pritchard *İlkelerde Din* (1999), Mircea Eliade *Ebedi Dönüş Mitosu* (1994), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-II-III* (2003), Marvin Harris *Yamyamlar ve Krallar Kültürlerin Kökenleri* (1994), Sigmund Freud *Dinin Kökenleri Totem ve Tabu-Musa ve Tektanrıcılık ve Diğer Çalışmalar* (1999), Georges Bataille *Din Kuramı-İnsanlaşma Sürecinde Dinin Oluşumu* (1997), Rene Girard *Şiddet ve Kutsal* (2003), Ernst Cassirer *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme* (2005), Mary Douglas *Saflık ve Tehlike* (2007), John Zerzan *Gelecekteki İlk* (2013a) adlı çalışmalar, kurban ritüeliyle ilgili çeşitli dinlerden alınan örneklerin incelenmesi ve analiz edilmesine dayanmaktadır. Bu çalışmalarla birlikte, Türkçeye çevrilmeyen kurbanla ilgili müstakil çalışmaların da olduğu söylenebilir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir; Editörlüğü M. F. C. Bourdillon ve Meyer Fortes tarafından yapılan *Sacrifice* (1980) adlı kitap, antropoloji alanında çalışmalar yapan araştırmacıların makalelerinden oluşmaktadır. *Sacrifice in Religious Experience* (Baumgarten, 2002) adlı inceleme, çeşitli yazarların yazılarından oluşmaktadır. Bu çalışmada, kurban ritüeli çeşitli din ve inançların karşılaştırılması

ve kurban olarak uygulanmayan ancak kurbanla alternatif olabilecek çeşitli uygulamaların yer alması şeklinde iki başlık altında değerlendirilmiştir. Dennis King Keenan, *The Question of Sacrifice* (2005) adlı eserinde, öncelikle kurbanla ilgili ileri sürülen teorilerden bahseder ve daha sonra çeşitli düşünürlerin kurban ritüeline ilişkin düşüncelerini ayrı ayrı başlıklar halinde inceler. Yine Jeffrey Carter'ın *Understanding Religious Sacrifice: A Reader* (2006) ve Ivan Strenski'nin *Theology and the First Theory of Sacrifice* (2003) başlığını taşıyan çalışmaları da kurban ritüelleriyle ilgili teoriler hakkında bilgi içermektedir. Maria-Zoe Petropoulou *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200* (2008) başlıklı çalışmada, eski Yunan, Yahudilik ve Hristiyanlıkta kanlı kurban ritüelleriyle ilgili inceleme ortaya koymuştur. Moshe Halbertal *On Sacrifice* (2012) adlı kitabında, kurban ritüelinin kavramsal ve felsefi boyutunu ele alır.

Kurbanla ilgili kitap çalışmalarının teoloji, dinler tarihi ve antropoloji alanlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Ortaya konulan özellikle Batı kaynaklı çalışmalarda, kurbanın kökeni ve buna yönelik sorgulamaların yer aldığı söylenebilir. Kurban ritüeliyle ilgili Türkiye'de bilim adamları tarafından yapılan çalışmalara bakıldığında ise, çoklukla İslamiyet'i merkeze alan incelemelerin yer aldığı ifade edilebilir. Öte yandan, dinler ve inançlar arası kurban ritüellerini karşılaştırmalı yöntem kullanarak inceleyen yayınların da varlığı söz konusudur.

Tezler

Yüksek Öğretim Kurumu, tez veri tabanında yer alan kurbanla ilgili yüksek lisans ve doktora tezlerinin bu başlık altında değerlendirilmesi planlanmaktadır. Değerlendirme, kronolojik sıraya göre yapılmıştır. Türkiye'de kurban ritüeli üzerine yüksek lisans ve doktora alanında yapılan tezlerin sayısı, yaklaşık otuz olarak görülmektedir. Sözü edilen sayı içerisinde kurban ritüelinin bir türü olan *adak*la ilgili çalışmalara da yer verilmiştir. Ortaya konulan tezlerin üç tanesi doktora, geri kalan yirmi yedisi ise yüksek lisans alanında yapılmıştır. Kurbanla ilgili tezlerin ilahiyat, sosyoloji, halk bilimi ve tarih alanlarında yoğunlukta olduğu söylenebilir.

YÖK tez veri tabanında yer alan tezlerden alınan bilgiler neticesinde, kurbanla ilgili çalışmaların 1991 yılından itibaren başladığı söylenebilir. 1991 yılında Erkan Arslan

tarafından yapılan *Tarihi ve Sosyal Açıdan Anadolu'da Kurban Olayı* başlıklı tezde, kurban ritüeli antropolojik bakış açısıyla incelenmiştir. Çalışma, ilkçağ Anadolu medeniyetleriyle ilgili literatür taramasından elde edilen bulgulardan ve araştırmacının alan araştırmasından oluşmaktadır. Tezde kurban ritüeli toplumsal işlev yöntemiyle incelenmeye çalışılmıştır.

Ferit Öztürk, *Burdur ve Çevresinde Sözlü Geleneğe Dayalı Adak ve Adak Yerleri* (1991), başlıklı yüksek lisans çalışmasını Türk halk bilimi alanında yapmıştır. Tez çalışması adından da anlaşılacağı üzere Burdur yöresine ait türbeler etrafında icra edilen adak törenleri üzerine inşa edilmiştir.

İslamiyet'te kurban ritüelinin ilahiyat alanındaki araştırmacılarca çalışıldığı görülmektedir. Abdullah Yılmaz'ın *Kur'an'da Kurban* (1995) adlı tez çalışması, Kur'an'da kurban ritüelinin geçtiği ayetler üzerine bir incelemedir.

Kurbanla ilgili YÖK veritabanında yer alan ilk doktora çalışması, Nermin Öztürk tarafından yazılan *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet) Yemin, Keffaret ve Kurban* (1996)'dır. Çalışma, adı geçen üç dinde kurbanın kefarete bağlamında karşılaştırılmasına yöneliktir.

Kurbanın bir çeşidi olarak nitelendirilebilecek adak inancıyla ilgili bir başka tez çalışması, Şeref Öz tarafından *Kütahya Yöresi Ziyaret ve Adak Yerleri* (1996) başlığıyla yer almaktadır. Çalışmada, çeşitli topluluklarda ve Türklerde adak inancı hakkında bilgi verildikten sonra adı geçen bölgede yer alan adak yerleri ve adakla ilgili çeşitli uygulamalar tespit edilmiştir.

İslam hukuku alanında Mehmet Çelikkaya'nın *İslam Fıkında Kurban ve Helal Kesim* (1998) adlı tez çalışması, İslam'da yer alan kurban çeşitlerinden hareket ederek İslam'a göre kurbanın nasıl sunulması gerektiğiyle ilgili hadis kitaplarına dayanan bilgiler içermektedir.

Adak inancıyla ilgili Türk halk bilimi üzerinde yapılan *Safranbolu'daki Adak Yerleri ve Bu Yerlerle İlgili İnançlar* (1999) başlıklı tez, Eyüp Akman tarafından yazılmıştır.

Tez çalışması, Safranbolu'daki adakla ilgili uygulamaları tespit etme üzerine bir incelemedir. Adakla ilgili bir başka tez çalışması, Hamza Altın tarafından yazılmış ve dinler tarihi alanında yapılmış olup *XX. Yüzyılın Başından Günümüz Dâhil Gümüşhane İlinin Dini Yapısı ve Adak Yerleri* (1999) başlığını taşımaktadır. Öte yandan yine Türk halk bilimi alanında Ülkü Kara, *Giresun'da Adak İnancı ve Adak Yerleri* (Kara, 1999) adlı tez çalışmasında eski Türk inancıyla adak inancının karşılaştırılmasına yönelik incelemelerde bulunmuştur.

Kurbanla ilgili din psikolojisi alanında yapılan *Psikolojik ve Sosyal Yönleriyle Kurban* (1999) başlıklı tez çalışması, Yahya Turan tarafından yapılmıştır. Çalışma, kurban ve kurbanla ilgili tutumların incelenmesi üzerinedir.

Dilşad Atik, *Eski Türklerde Kurban İnancı ve Uygulamaları* (2001) başlıklı tez çalışmasını dinler tarihi alanında yapmıştır. Tezde, Türklerin İslamiyet'ten önce ve İslamiyet'le birlikte inanç yapılarında kurban ritüelinin uygulama şekli üzerine tespitler yer almaktadır.

Adak inancıyla ilgili dinler tarihi alanında *Sivas Merkez ve Merkeze Bağlı Köylerdeki Ziyaret ve Adak Yerleri* (2001) adlı tez çalışması, Rahmi Kurt tarafından yazılmıştır. Çalışmada ziyaret yerleri bağlamında adak inancı ele alınmıştır. Yine benzer bir çalışma Yasin Erdenek tarafından ortaya konulmuş ve *Isparta Yöresi Ziyaret ve Adak Yerleri* (2001) başlığını taşımaktadır. Adı geçen çalışma, Isparta yöresinde bulunan türbelerin tespit edilip bu türbeler etrafında sunulan adak kurbanları hakkında bilgi vermektedir.

Asiye Aydın, *Yahudilik'te Kurban Fenomeni* (2005) adlı tez çalışmasını dinler tarihi alanında yapmıştır. Çalışma, literatür çalışmasından oluşmaktadır ve tarihsel din fenomenolojisi yöntemi üzerine inşa edilmiştir.

Oya Mutlu, *Armağan Ekonomisi ve Kurban Kavramları Bağlamında Medya Kurbanları* (2005) adlı tez çalışmasını gazetecilik alanında yapmıştır. Tezde, kurban ritüeli arkaik kültürlerden günümüz görsel medyasına kadar uzanan tarihsel seyir içerisinde verilmeye çalışılmıştır.

Türk halk bilimi alanında, adak ve adak yerleriyle ilgili başka tezler de mevcuttur. Tezler şu şekilde sıralanabilir: *Makedonya'da Adak ve Ziyaret Yerleri* (Ercan, 2006), *Adıyaman Merkez ve Çevrelerindeki Adak ve Uygulamaları* (Özcamus Yavuz, 2007), *Şanlıurfa Adak ve Ziyaret Yerleri* (Karakoç, 2010), *Diyarbakır İli Merkez, Ergani, Eğil İlçeleri Adak ve Ziyaret Yerleri* (Erdem, 2011). Adı geçen tezlerin alan araştırmasına bağlı olarak ortaya koyulduğu ve eski Türk inancıyla ilişkilendirildiği söylenebilir.

Kurbanla ilgili bir başka tez çalışması, Şerife Uzun tarafından kaleme alınmış olup *Türk İslam Edebiyatında Hac ve Kurban Motifleri (Şair Sultanlar Örneği)* (Uzun, 2007) başlığını taşımaktadır. Türk İslam Edebiyatı alanında yapılan söz konusu tezde, divan sahibi olan ve olmayan sultanların şiirlerinde kurban ve hacla ilgili bilgiler tespit edilmiştir.

Özer Çetin, *Kurban İle İlgili İnanç ve Tutumlar* (2008) başlığını taşıyan tez çalışmasını din psikolojisi üzerine yapmıştır. Çalışma, Balıkesir il merkezinde yapılan alan araştırmasıyla sınırlandırılmıştır. Kurban Bayramında sunulan kurban ritüeli özelinden bir örneklem seçen araştırmacı, tezin hipotezini kurbanın kişisel ve toplumsal olarak çeşitli etkilerle yaygın bir şekilde sürdürüldüğü üzerine inşa etmiştir.

Yunus Demircan, *Hanefilerin Kurbanın Vücubiyetiyle İlgili Delilleri ve Bu Delillerin İslam Hukuku Usulü Açısından Değerlendirilmesi* (2008) başlıklı tez çalışmasını İslam hukuku bilim dalı alanında yapmıştır. Tez, İslam dininde Hanefi mezhebinde kurban ritüellerinin çeşitleri ve bunun İslam hukuku açısından irdelenmesinden oluşmaktadır. Yine Temel İslam Bilimleri alanında doktora çalışması olarak İsmail Narin *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti* (2009) başlıklı tez ortaya koymuştur. Tez çalışması adından da anlaşılacağı üzere İslam dininde kurbanın çeşitleri ve uygulamaları bağlamında ayrıntılı bilgi içermektedir.

Kurbanla ilgili dinler ve topluluklar arası karşılaştırmalı tez çalışmaları da vardır. *Philon ve Habil ve Kabil'in Kurbanları Yahudi ve Yunan Kurban Geleneği Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (2011) başlıklı çalışma, Turan Argun Sezer tarafından

ortaya konulmuştur. Çalışma konuyla ilgili metinlerin yorumlanmasına yönelik bir inceleme üzerinedir.

İslam dini merkezli olarak Bilal Düzbayır, *Mukayeseli Fıkıh Bağlamında Kurban ve Kurbanın Hükmü* (2013) adlı tez çalışmasında, kurbanı tarihsel bağlam üzerinden inceleyerek çeşitli mezheplerin kurbanla ilgili görüşlerine yer vermiştir. Yine benzer şekilde Tuba Köse, *Hac Suresi 28-37. Ayetler Çerçevesinde Kurban* (2014) adlı çalışmasında, kurbanı Kur'an ayetleri üzerinden ele almıştır.

Son yıllarda kurban konusunda yapılan iki tez çalışması görünmektedir. Tezlerden ilki halk bilimi alanında Ferya Çalış tarafından yazılmış ve *Günümüz Kentinde Kurban Ritüeli* (Çalış, 2016) başlığını taşımaktadır. Sözü edilen tez çalışması, çağdaş kent yaşamında kurban ritüelinin değişim-dönüşümü üzerinedir. Diğer tez çalışması ise, Elif Şirin tarafından dinler tarihi alanında yapılmış ve *İnsan Kurbanı Fenomeni* (2017) başlığıyla yer almaktadır. Adı geçen incelemede, çeşitli dine ve inanca mensup topluluklarda insan kurbanı olgusu dinler tarihi açısından değerlendirilmiştir.

Kurbanla ilgili tez çalışmalarına genel olarak bakıldığında, öncelikle Alevi inanç sistemi üzerine bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Tezlerin çoğunlukla, Yahudilik ve İslamiyet'te kurban konusunu ele aldığı söylenebilir. Bununla birlikte, kurban ritüelinin bir çeşidi olan adakla ilgili incelemelere de yer verilmiştir. Halk bilimi alanında yapılan adakla ilgili tez çalışmalarının alan araştırmasına dayalı olduğu, özellikle İslam ve Yahudi dinleri üzerine ortaya konulan çalışmaların ise kitabî kaynaklardan elde edilen bilgilerle incelenmeye çalışıldığı belirtilebilir.

Makaleler

Türkiye'de dinler tarihi alanında önde gelen araştırmacılardan biri olan Hilmi Ömer Budda, kurban ritüeliyle ilgili çeşitli çalışmalar ortaya koymuştur. Budda'nın 1928-1932 yılları arasında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mecmuasında yayınladığı altı makalesi Bekir Zakir Çoban tarafından *Kurban ve Tufan Üzerine Makaleler* (2003) başlığı adı altında, kitap haline getirilerek yayımlanmıştır. Eserde, Budda'nın *Sami Dinlerde Kurbanın Mahiyeti ve Faaliyeti* başlıklı dört makalesi yer almaktadır. Budda, adı geçen makalelerinde kurban ritüellerinin kökeniyle ilgili

çeşitli antropologların görüşlerine yer vermiştir. Yazar, adı geçen başlıkla ilgili makalelerde, daha çok İbranilerin dinlerinde kurban ritüeli üzerinde durmuş ve sözü edilen kurban ritüellerini işlevsel bir bakış açısıyla incelemiştir.

Türk Folklor Araştırmaları Dergisinde, kurbanla ilgili çoklukla derleme çalışmalarına dayalı makalelerin yer aldığı görülmektedir. Muzaffer Uyguner'in *Kandıra'da Kurban Bayramı* (1955) ve Yılmaz Elmas'ın *Çırakman Köyünde Kurban Bayramı* (1960) başlıklı çalışmaları, Kurban Bayramı özelinde kurban ritüelini tasvir etmektedir. Gülali Aydınoglu, *Hacıobası Köyünde Adak Kurbanı ve Hacı Pilavı* (1977) adlı makalesinde ise, bir kişinin isteğinin gerçekleşmesi neticesinde sunduğu adak kurbanı ritüeli, ayrıntılara girilmeden, alan araştırmasından elde edilen bilgiler bağlamında değerlendirilmiştir. Bu makalelerin dışında dergide, Atıf Evren'in *Kurbanlık Hediyesi* (1955), Ali Rıza Balaban'ın *Örencik'te Kurban Bayramı Töreni* (1972) başlıklı yazılarında kurban, İslam dini ve halk inançları bağlamında incelenmiştir.

Yine Türk Folklor Araştırmaları dergisinde, S. D. Maynagaşev tarafından yazılan ve Abdülkadir İnan tarafından Türkiye Türkçesine çevrilen *Beltir Türklerinde Gök Tanrı'ya Kurban Töreni (Tiğir Tayı)*⁷ (1974) başlıklı makale, Beltir Türklerinde kurban verilen isimden kurban ritüelinin uygulandığı zaman-mekâna kadar çeşitli bilgilerin verildiği bir inceleme olarak görülmektedir. İncelemenin alan araştırmasına dayalı olması ve sözü edilen Türk topluluğunda icra edilen kurban ritüelinin ayrıntılı bir şekilde verilmesi, Türk inanç sistemi açısından önemlidir.

Hüseyin Atay'ın *Kurban Bayramı ve Felsefesi* (1969) başlıklı yazısı, adından da anlaşılacağı üzere, İslam dinini merkeze alan bir incelemedir. Atay, İslam dininde Kurban Bayramının önemi, kurban hayvanının özellikleri ve kurbanın kesilme anındaki birtakım uygulamalar hakkında bilgi vermiştir.

Anadolu'da kurulan ilkçağ uygarlıklarında kurban ritüeliyle ilgili olarak Ahmet Ünal, *Hititlerde Ölümlere Sunulan Kurban Hakkında Bazı Düşünceler* (1975) başlıklı

⁷ Adı geçen çeviri makale ilk olarak 1935 yılında, *Çığır* adlı dergide, daha sonra yukarıda bahsi geçen Türk Folklor Araştırmaları dergisinde ve son olarak da 1991 yılında Abdülkadir İnan'ın "Makaleler ve İncelemeler" adıyla basılan kitabının 2. cildinde yayımlanmıştır.

makale kaleme almıştır. Çalışmada yazar, Hititlerde kurban ritüeli uygulamalarına dair yazılı kaynaklardan elde edilen bilgileri sunmuştur.

Osman Cilacı, *İlahi Dinlerde Kurban* (1979) adlı makalede, çeşitli dinlerde ve semavi dinlerde, kurban ritüelinin dinler tarihi bağlamında karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesini konu almıştır.

Türk kültür ve inancıyla ilgili olarak Mehmet Eröz, *Türk Boylarında Kansız Kurban Geleneği* (1980), başlıklı makalesinde, kurban kurumu hakkında genel bilgi verdikten sonra, gerek yazılı gerek sözlü kaynaklardan elde ettiği bilgilerle Türklerde kansız kurban üzerine bir değerlendirme ortaya koymuştur. Yine Hasan Köksal *Eski Türk Toplumunda Kutsal Değerler ve Kurban Kavramı* (1985) adlı yazısında, İslamiyet öncesi Türk inancında kurban ritüelinin çeşitli özelliklerinden bahsetmiştir.

Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamberin Tutumu (1987) başlığını taşıyan makale Ali Osman Ateş tarafından yazılmıştır. Ateş, çeşitli hadis kaynaklarına dayanarak Muhammed peygamberin İslamiyet öncesi dönemde putlara ve dikili taşlara kurban kestiğine yönelik oluşan düşüncelere karşı bir tutum ortaya koymuştur.

Orhan Acıpayamlı, *Âdem'den Günümüze Kurban* (1989) başlığını taşıyan yazısında, kurbanın İslam dini açısından bir değerlendirmesini yapar ve Muhammed peygamberin dedesi Abdülmuttalip zamanında geçen bir kurban olayı hakkında bilgi verir.

Çankırı'da İslam Antropolojisinden Bir Örnek: Yedi Yılda Yedi Kurban (1993) adlı makalede Mahmut Tezcan, kurban konusunda alan araştırmasından elde ettiği verileri, kültürel antropolojik ve halk bilimsel bir yaklaşım getirerek çözümlenmeye çalışmıştır. Türk kültüründe kurbanla ilgili bir başka çalışma, Selahaddin Bekki tarafından *Türk Mitolojisinde Kurban* (1996) başlığıyla yazılmıştır. Yazar, makalede, Türk mitolojisinde kurban konusuna, çeşitli Türk destanlarından örnekler vererek açıklamış ve diğer toplumlarda olduğu gibi Türk mitolojisinde de kurban ritüelinin öneminden bahsetmiştir.

Türk dünyasında, kurban ritüeliyle ilgili Harun Güngör'ün *Gagauzlarda Kurban Kültü* (1998) başlıklı makalesi dinler tarihi alanında yapılmıştır. Makalede, Hristiyan bir Türk topluluğu olan Gagauzların kurban verdikleri isimden kurban çeşitlerine kadar birçok unsur hakkında bilgi verilmiştir.

Ahmet Gökbel'in *Türk Halk İnançlarında Din ve Din Anlayışı (Kurban Kültü Örneği)* (2000) adlı makale çalışması, Anadolu Türk halk inançlarında kurban ritüelinin eski Türk inanç kaynaklı unsurları hakkında değerlendirmelerden oluşmaktadır.

Fuzuli Bayat, *Anadolu Halk Sufizminin Oluşmasında Şamanlığın Rolü* (2000) adlı makalesinde, Anadolu halk inançlarını incelemiş ve kurban ritüelinin İslamiyet öncesi Türk inançları bağlamında değerlendirmesini yapmıştır. Yazar, Anadolu coğrafyasında kurban ritüeliyle ilgili örneklendirmelerini zaman zaman Alevilik inancından faydalanarak ortaya koymuştur.

Gökçeada Hristiyanlarında Kurban Geleneği (2002) başlıklı makale İskender Oymak tarafından yazılmıştır. Yazar, çeşitli dinlerde kurban ritüeli hakkında bilgi verdikten sonra, Gökçeada'da yapılan mülakat ve gözlemlere dayanarak yörede bulunan Hristiyanların kanlı ve kansız kurban ritüellerini incelemiştir.

Mali Bir İbadet Olarak Kurbanın Hükmü (2003) adlı yazıda İbrahim Acar, kurban olgusunun İslam'ın çeşitli mezheplerinde nasıl yer aldığı üzerinde durmuş ve elde edilen verilerden bir çözümleme yapmıştır.

Dinler tarihi alanında Şinasi Gündüz tarafından yazılan *Eski Harran'da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban* (2004) başlıklı makale, kurbanın sadece Tanrı ve tanrılara değil, sihir ve büyü içerikli olarak da sunulduğuna yönelik bir çalışma olarak görülmektedir. Yine dinler tarihi araştırma yöntemine göre incelenen *Kırgızlar'da Kurban Fenomeni* (2005) başlıklı yazıda Durmuş Arık, Kırgız Türklerinde kanlı ve kansız kurban uygulamalarını içeren bir çalışma ortaya koymuştur.

Türk halk edebiyatı alanında *İnsan Kurban Etme Konulu Bir Kıbrıs Türk Efsanesi Hakkında Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (2006) başlığını taşıyan makale, Faruk Çolak tarafından yazılmıştır. Makale, Anadolu coğrafyasında insan kurbanıyla ilgili tespit edilen efsanelerle Kıbrıs'ta derlenen bir efsanenin karşılaştırılmasından oluşmuştur. Yazar, makalede kurban ritüeliyle ilgili efsanelerin kökenine dair bilgiler vermiştir.

Namık Aslan, *Iduk Geleneğinin Anadolu'da Yaşatılan Bir Şekli (Etyemez Köyü Hak Salımı Âdeti)* (2006) adlı makale çalışmasında, Sivas'ın Kangal ilçesine bağlı Etyemez köyünde, eski Türklerde ızık-ıdık-ıduk gibi adlarla ifade edilen ve *salıverme-gönderme* anlamlarına gelen kurban ritüeline benzer bir uygulamanın olduğunu tespit etmiştir. Çalışmada yazar, adı geçen bölgede *hak salımı* şeklinde anılan söz konusu kurban uygulamasının *muskacı* denilen kişilerce yapıldığını ve hemen hemen ritüelin her aşamasında eski Türk inancının izleri olduğunu belirtmiştir.

Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar (2008) başlığını taşıyan makalede Engin Akgün, kurban ritüelini eski Türk inancı bağlamında değerlendirmiştir.

Kurbanın kökeniyle ilgili, özellikle antropologların ileri sürdükleri birtakım teoriler vardır. Söz konusu teorilerle ilgili Özer Çetin'in *Kurban Teorileri* (2009) başlığını taşıyan bir makalesi yayımlanmıştır. Makalede yazar, batılı araştırmacıların kurbanla ilgili ortaya koydukları teorileri açıklamıştır. İncelemede yazar, *Hediye Teorisi, Totemik Yemek Teorisi, Kutsalla İlişki Kurma Teorisi, Büyü Teorisi, Psikanalitik Teori, Mimetik Teori, Analitik Teori, Arketip Teori* başlıkları altında, araştırmacıların görüşlerine yer vererek düşüncelerini tartışmaya sunmuştur.

Kurbanla ilgili bir halk bilimi çalışması olan *Tevrat'la Kur'an'da Kurban Kıssası ve Dalaman'da Bu Kıssanın Sözlü Geleneğe Yansımaları* (2010) adlı makale, Sibel Turhan Tuna tarafından kaleme alınmıştır. Çalışma, alan araştırmasından elde edilen kurbanla ilgili anlatıların Yahudiliğin kutsal olarak atfettiği Tevrat'la karşılaştırılmasından oluşmaktadır. Sözlü ve yazılı gelenek içinde kurban ritüeliyle

ilgili üretilen anlatıların motif yapısından hareketle çözümlenmesi incelemenin yöntemini belirlemektedir.

Batı Trakya (Yunanistan) Türklerinde Kurban (Mahya) Geleneği (2011) adlı makalede Füsun Aşkar, İskeçe ve Gümilcine’de yaşayan Türklerin kurban (mahya) geleneği üzerine bir inceleme ortaya koymuştur. Adı geçen makalede, mahya ile kurbanın aynı anlama geldiği belirtilmiş ve mahya asma sırasında kurban kesilmesiyle ilgili çeşitli uygulamalara yer verilmiştir.

Özlem Kanter Ekinci, *Hz. İbrahim ve Kurban* (2011) adlı makale çalışmasında gerek İslam gerek Yahudi dininde kurban ritüeliyle ilgili olarak İbrahim peygamber hakkında geçen kıssaların incelemesini yapmıştır.

Kur’an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur’an’ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (I-II) (2011) başlıklı makalede Zeki Tan, kurban ritüeli üzerinden İslamiyet öncesi Arap toplumunu incelemiştir. Çalışmada, İslamiyet öncesi Arap toplumunda görülen çeşitli kurban uygulamalarının değişim dönüşümü Kur’an bağlamında değerlendirilmiştir.

Halk bilimi alanından ortaya konulan çalışmalar arasında Âdem Balkaya’nın *Animik Dağ Pratikleri ve Kurbanın Metafizik Değişimi: Sarıkamış/Ağbaba Örneği* (2014) başlıklı yazısı yer almaktadır. İncelemede, alan araştırmasından elde edilen kurbanla ilgili veriler, psiko-sosyolojik bağlamda ele alınmaya çalışılmıştır.

Tasavvufi Açıdan Kurban (2014) başlıklı makalede İdris Türk, kurbanın zahir ve batın ilişkisi açısından değerlendirmesini yapmıştır. Adı geçen çalışmada kurban, Allah’ı anma, Hakk’a boyun eğme, Hakk’a yakınlık kurma şeklinde başlıklar etrafında sınıflandırılmıştır. Çalışmada yazarın İslam mistisizmi bağlamında değerlendirmelerde bulunduğu görülmüştür.

İlkçağ uygarlıklarının kurban ritüelleriyle ilgili çeşitli kitap ve tez çalışmalarının yanında makaleler de ortaya konulmuştur. *Urartu Dininde Kurban Kavramı ve Kurban Uygulamaları* (2013) başlıklı çalışmada Atilla Batmaz, Urartu uygarlığında

tanrılar, krallar ve tarımsal faaliyetler için sunulan kurban ritüelleri hakkında bilgiler vermiştir. Araştırmacı, arkeolojik verilerden hareketle Urartu dininde kurban ritüelleriyle ilgili inceleme yapmıştır. Benzer şekilde, Suzan Akkuş Mutlu *Eski Mezopotamya'da Tanrılara Sunulan Kurbanlar* (2014) adlı makalesinde, tarihi ve arkeolojik veriler ışığında adı geçen bölgede kanlı ve kansız kurbanların yeri üzerine bir inceleme ortaya koymuştur.

Kürşat Haldun Akalın, *Yunan-Roma Uygarlığında İnsan-Tanrılara Tapınma Töreni Olarak: Kilise Ekmek-Şarap Ayini* (2014) başlıklı incelemesinde, Hristiyanlıkta pagan inancının izlerini kansız kurban ritüeli olan *evharistiya-ekmek şarap ritüeli* bağlamında değerlendirmiştir.

Son yıllarda Türk kültürü ve inancı bağlamında *Türklerde At Kurbanı ve Dede Korkut'taki İzleri* (2015) başlığını taşıyan makalede Umut Üren, Dede Korkut hikâyelerinde at kurbanı ritüelinin Türk yaşayış ve inanış hayatındaki dönüşümünü ortaya koymaya çalışmıştır.

Türk araştırmacıların dışında batılı bilim adamlarının da Türkçeye çevrilen kurbanla ilgili çalışmaları vardır. G. L. Lasebikan'ın *Eski Ahid'de Kurban* (1998) başlıklı makalesi bunlardan birisi olarak gösterilebilir. Lasebikan, adı geçen makalede kurban ritüelinin sadece Yahudilik inancına ait olmadığını belirterek Eski Ahit'te kurban çeşitleri, kurban kesim yerleri hakkında bilgiler vermektedir. Kurbanla ilgili bir başka makale S. A. Adewale tarafından yazılan *Afrika'nın Geleneksel Dininde Kurban* (1988) başlıklı çalışmadır. İncelemede, kurbanın tanımı, anlamı, kökeni ve çeşitleri hakkında genel bilgiler verildikten sonra, Afrika'nın geleneksel dininde kurban ritüeliyle ilgili veriler sunulmuştur. Bu çalışmanın temel paradigmasını geleneksel dinin kurbansız olmayacağına dayanması oluşturmaktadır.

Kurban konusunda yazılan diğer makaleler çoklukla teoloji alanındadır ve şu şekilde sıralanabilir:

Ahmet Serdaroğlu, *Kurban Hakkında Fıkhi Hükümler* (1966), Ali Şafak, *Altın ve Gümüş Fiatları Karşısında Zekât, Sadaka-ı Fitır ve Kurban'ın Edası* (1968), Hasan

Çelikkaya, *Kurban ve Bayram* (1969), Lütfi Şentürk, *Kurban* (1970), Abdullah Aydemir, *Kurban ve Akika* (1972), Abdullah Aydemir, *Kurbanlık Hz. İsmail mi, İshak mı?* (1974), Ali Arslan Aydın, *Kurbanın Dini Hükümleri ve Hikmetler* (1975), İrfan Yücel, *Hac Kurbanı* (1986), Ali Şafak, *Kurban: Manası ve İlgili Bazı Meseleler* (1987) Ekrem Keleş, *Kurbanın Hükümü Konusunda Mukayeseli Bir İnceleme* (1990), Murat Sarıcık, *Kurbanın Anlamı Üzerine* (1997). Ömer Faruk Harman, *Hz. İbrahim-Hz. İsmail ve Kurban* (1997), Yaşar Nuri Öztürk, *Kurban Kesmek İbadet Mi?* (2000), Ali Galip Gezgin, *Kur'an'da Nahr Kelimesi ve Türkiye'de Kurban İbadetinin Algılanışı* (2005). Tevhit Ayengin, *Kurban İbadeti* (2005), Ahmet Güç, *İslam Öncesi Dinlerde Kurban* (2010).

Kurbanla ilgili ortaya konulan makale çalışmalarında, kurbanın Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet dinlerindeki yeri, önemi, hükmü, çeşidi gibi konulara yer verildiği saptanmıştır. Yine, semavi dinler dışındaki inanç sistemlerinde ve İlkçağ uygarlıklarında kurban ritüeliyle ilgili incelemelerin olduğu görülmektedir. Bazı çalışmalar, çeşitli inanç sistemleri arasında kurban ritüelinin uygulama farklılıkları üzerine odaklanmıştır.

Bildiriler

Türkiye'de 8-9 Aralık 2007 tarihinde, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Bayrampaşa Belediyesi tarafından düzenlenen *Uluslararası Kurban Sempozyumu* başlıklı bilgi şöleni düzenlenmiş ve burada sunulan bildiriler kitap şeklinde basılmıştır. Yerli ve yabancı katılımcıların yer aldığı bilgi şöleninde otuz beş bildiri sunulmuştur. Bildiri kitabında, kurbanın dini, tarihi, antropolojik, sosyolojik, psikolojik yönden incelenmesine dayanan çalışmaların olduğu görülmüştür. Eserde yer alan bildiri metinleri, çoklukla İslamiyet açısından kurbanı konu edinmiştir. Sempozyum kitabında yer alan bildirilerin başlık ve yazar adları şu şekilde sıralanabilir: Mehdi Eker, *Kurban İbadeti ve Yapılması Gerekenler*; Mehmet Görmez, *Anlamlar ve Semboller Dünyamızda Kurban*; Tekin Küçükali, *İnsancılığın, Tarafsızlığın ve Merhametin Simgesi Kurban*; Vecdi Akyüz, *Fıkhi Açıdan Kurban*; Said Şimşek, *Kur'an'da Kurban ve Çeşitleri*; Bünyamin Erul, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Kurban*; Mohd. Mumtaz Ali, *Kurban: İnsanlığın Birliği için Mesaj ve Metot*; Şinasi Gündüz, *Dinlerde Tanrı'ya Yakınlaşma Aracı Olarak Kurban*; Ali Murat Yel,

Kurbanın Antropolojik Bir Değerlendirmesi; Mehmet Mahfuz Söylemez, *Erken Dönem İslam Tarihinde Kurban ve Kurban Bayramı*; Kemal Habib, *Kurban ve Modernlik: Mısır Örneği*; Burhanettin Tatar, *İslâm'da Kurban Hadisesi Beşeri Düşünceyi Nereye Çağırır?*; Mustafa İslamoğlu, *Kurbanın Hikmeti*; Ramazan Kaplan, *Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Hz. İbrahim*; Kemal Sayar, *Kurban: Bir Bütünlük Arayışı*; Erol Göka, *Kanlı Hayvan Kurbanının Psikanalizi*; Ömer Çetin, *Kurbanlık Hayvan Seçimi, Kesim ve Hijyeni*; Can Demir, *Kurban Yan Ürünlerin Ekonomiye Kazandırılması*; Tayar, Mustafa *Kurban Etlерinin Tüketime Hazırlanması, Dağıtımı ve Muhafazası*; Yasin Aktay, *Bir Varoluş Düzeyi Olarak Kurban*; Nazife Şişman, *Seküler Kültürde İbadetin Yeri*; Orhan Kenasarı, *Din ve Dindarlık Tartışmaları Arasında Kurban*; Abdulkerim Vekil, *Mübarek Kurban: Gayrimüslim Ülkelerde Yaşayan Müslümanlarda Kültür Dönüşümü*; Jon Oplinger, *İsmail'in Çağrısı*; Bürge, Hüseyin *Yerel Yönetimler, Kültür ve Çevre*; Ahmet Duyar, *Yerel Yönetimlerde Kurban Tecrübesi*; Ali Kızılkaya, *Almanya'da Kurban Tecrübesi*; Emin Özcan, *Avrupa'da Kurban Kesmenin Zorlukları ve Vekâlet Sistemine Yöneliş*; Mustafa Özel, *Kurban ve Ekonomi*; Waleck Shahrock-Brad Dearden Dalpour, *Kurban'ın Küreselleşme Sürecinde Dünya Barışı ve Ekonomisi Üzerine Etkisi*; Nuh Yılmaz, *Toplumsal Eleştiri Olarak Kurban*; İsmail Karagöz, *Vekâleten Kurban Kesim Hizmetleri*; Murat Yılmaz, *Bu Kurban Yoksula Derman, Yeryüzüne Bayram Olsun!*; İbrahim Altan, *Uluslararası Alanda Kurban Organizasyonu ve Uygulamalar*; Sadık Emecen, *Kurban Çalışması: Kimse Yok mu Derneği*.

Alevilikte Kurbanla İlgili Ortaya Konulan Çalışmalar

Yapılan literatür taramasında, Alevilikte kurbanla ilgili bir kitap çalışması dışında herhangi bir incelemeye rastlanmadığı saptanmıştır. Öte yandan makale veya bildiri şeklinde ise belli başlı çalışmaların olduğu tespit edilmiştir. Ancak, Alevilikle ilgili ortaya konulan kitap, tez, makale ve bildiri şeklindeki incelemelerde, kurban ritüelinin farklı şekillerde ele alındığı görülmüştür. Bu başlık altında, Alevilikle ilgili ortaya konulan çalışmalarda kurbanın ele alınışı üzerinde durulmuştur. Literatür taraması yapılırken, Alevilikte kurban ritüelini merkeze alan incelemeler, öncelikli olarak değerlendirilmiştir.

Kitaplar

Alevilikle ilgili olarak Türkiye’de birçok bilimsel çalışmanın yanında, Aleviliğe merak duyan, Alevi inancına mensup çeşitli yazarların da yayınlarının olduğu söylenebilir. Bu çalışmalardan birkaçı kurbanla ilgilidir. Çalışmalar, her ne kadar doğrudan Alevilikte kurban ritüeli üzerine inşa edilmemiş olsa da Alevilikte kurbanla ilgili bilgiler vermesi bakımından önem arz etmektedir. Alevilikle ilgili kitap çalışmalarının konuyla ilgili önde gelen araştırmacıların kitaplarından elde edildiğini ve tüm kitapların bu başlık altında vermenin konunun dışında olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

Alevi inanç sisteminde kurban başlıklı çalışmalar arasında Alevi dedesi Tuncay Şanlı tarafından *Alevilik ve Kurban* (2001) adıyla bir inceleme yer almaktadır. Kitapta, diğer inanç sistemlerinde kurban ritüeli uygulamalarından bahsedildiği kadar Alevilikte kurban konusuna değinilmemiştir. Kurban başlıklı diğer bir çalışma ise Refik Engin’in *Amuca Kabilesinde ve Trakya’da Kurban Geleneği* (2004) adlı eseridir. Söz konusu eserde, Trakya bölgesinde yaşayan Bektaşî ve Bedreddini meşrepli toplumların kurban ritüelleri hakkında bilgiler verilmiştir. Çalışma, Trakya bölgesinde yapılan alan araştırmasına dayalı olup, geçiş dönemlerinde sunulan kurbanlardan karizmatik şahsiyetlerin türbeleri etrafında sunulan kurbanlara kadar çeşitli kurban ritüellerini konu almaktadır.

Alevilikle ilgili Türkiye’de yapılan çalışmaların başında, Mehmet Eröz’ün *Türkiye’de Alevilik Bektaşîlik* (1990) ve *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşîlik* (1992) adlı çalışmaları gelmektedir. Eröz, adı geçen çalışmalarını, Alevi inancında cem ritüelleri ve buna bağlı uygulamaların tespiti noktasından hareket ederek Alevilikle eski Türk dini arasındaki benzerlik ilişkisi üzerine inşa etmiştir. Özellikle, yukarıda bahsedilen ikinci çalışmada, Alevilikte kurban ritüelleri ayrı bir başlık altında eski Türk inanç sistemindeki benzerlikleriyle ortaya konulmuştur. Eröz, sadece kanlı kurban ritüellerini değil aynı zamanda kansız kurban uygulamalarıyla ilgili olarak eski Türk inanç sistemiyle Alevi inanç sistemi arasında karşılaştırmalar yapmış ve bir nevi Alevi inancında kurbanın kökeni hakkında açık bir şekilde görülmesi de değerlendirmelerde bulunmuştur.

Ethem Ruhi Fığlalı, Alevilikte kurban ritüeliyle ilgili olarak *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik-Bektaşilik* (1994) adlı çalışmasında, *Kurbanlı Ayinler ve Törenler* başlığını taşıyan bir kısım ayırmıştır. Fığlalı, bu bölümde, kurban ritüelini kanlı ve kansız şeklinde ikiye ayırarak eski Türk inançlarında ve Anadolu’da özellikle Alevi Bektaşi zümrenin kurban ritüellerinden örnekler vermiştir. Yine aynı yazar tarafından kaleme alınan *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik* (1996) adlı eserin özellikle *Ayinler ve Merasimler* başlığını taşıyan kısmında, kurban ritüelleriyle ilgili bilgilerin olduğu görülmektedir.

Alevilikle ilgili akademik çalışmaların dışında, Aleviliğe ilgi duyan veya Alevi kökenli yazarların da çeşitli eserler ortaya koydukları bilinmektedir. Bu yazarlardan Baki Öz, *Aleviliğe İftiralara Cevaplar* (1997) başlıklı kitabında, Alevilikte dem-içki geleneğiyle ilgili bilgiler vermiştir. Çeşitli bilimsel ve dini kaynaklara atıfta bulunarak cem ritüellerinde içkinin yeri ve önemi üzerinde duran yazar, Alevi inancında *dem almanın* Orta Asya kaynaklı bir uygulamanın uzantısı olduğunu ifade etmiştir.

Yusuf Ziya Yörükân’ın *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*⁸ (2002) başlıklı eseri, Alevilikle ilgili önde gelen çalışmalar arasında yer almaktadır. Yörükân’ın kitabı, Alevilikte cem ritüellerinin ocak merkezli bir yaklaşımla incelendiği bir eserdir. Kurbanla ilgili doğrudan bir başlık olmamasına rağmen cem ritüelleri içerisinde kurbanla önemli bir şekilde yer verilmiştir.

Bedri Noyan’ın *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik I-IX* (1999-2011), adlı 9 ciltlik eserinin 1, 8 ve 9. ciltlerinde kurban ritüeliyle ilgili ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Noyan, kurban duası, kurbanın meydana getirilmesi, kurban hayvanının seçimi ve hayvan sunulduktan sonra uygulanan çeşitli uygulamalara ilişkin açıklamalarda bulunmuştur. Alevi Bektaşi inancını, icra ortamı bağlamında değerlendiren Noyan, kanlı kurbanların yanında Alevi Bektaşilerde dolu-dem kültürü üzerinde de ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur.

⁸ Adı geçen kitabın ilk baskısı 1998 yılında yayımlanmıştır.

Fuat Bozkurt'un sosyolojik yöntemle ele aldığı *Aleviliğin Toplumsal Boyutları* (1990) adlı çalışmasında, *kurban* adı altında ayrı bir başlık yer almaktadır. Bozkurt, bu başlık altında, çoklukla kanlı kurban üzerinde durarak kurban hayvanının kanı, kemikleri ve diğer parçaları hakkında alan araştırmasından elde edilen verilerden hareketle bir inceleme ortaya koymuştur.

Alevi inanç sisteminin bir parçası olarak Tahtacı toplulukları konusunda, Yörükkan'ın çalışmalarından sonra çeşitli incelemeler ortaya konulmuştur. Ali Selçuk'un *Tahtacılar: Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma* (2004) adlı çalışması, alan araştırmasına dayalıdır. Selçuk, incelemesinde kurban ritüelini ayrı bir başlık altında ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Ayrıca çalışmada, adı geçen toplulukta icra edilen kurbanlar sınıflandırılmış, bağlam göz önünde bulundurularak kurbanın kime, kim tarafından, nerede, ne zaman, ne amaçla sunulduğu analiz edilmiştir. Yine Nilgün Çıblak tarafından kaleme alınan *Mersin Tahtacıları-Halkbilimi Araştırmaları-* (2005) adlı eser, adından da anlaşılacağı üzere halk bilimi araştırma yöntemlerine göre yapılmıştır. Mersin Tahtacılarında uygulanan kurban ritüeli amaçlarına göre *İstenilen Şeyi Elde Etmek İçin İşin Başında Sunulan Kurbanlar, Adak Kurbanları, Doğüstü Güç veya Güçlerle Barışıklığı Sürdürmek İçin Sunulan Kurbanlar* şeklinde sınıflandırılmıştır. Çalışma, alan araştırmasına dayalıdır.

Nejat Birdoğan, *Alevilik Anadolu'nun Gizli Kültürü* (Birdoğan, 2015) adlı çalışmasında, kurban ritüeline "Kurban Olayı" başlığıyla ayrı bir yer ayırmıştır. Sözü edilen başlıkta Birdoğan, Alevilikte kurban ritüellerinin eski Türk inancıyla ilişkisine değinmiştir. Adı geçen incelemede, Alevilikte kurban duası, kurbanın sunulduğu anla ilgili bilgiler de mevcuttur.

Ali Yaman'ın *Kızılbaş Alevi Dedeleri* (1998) başlıklı incelemesinde kurbanla ilgili uygulamaların cem ritüelleri bağlamında değerlendirildiği görülmüştür. Yine Yaman tarafından *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi* (2007) adlı çalışmada, cem ritüellerinin verildiği bölümlerde, kanlı ve kansız kurban ritüelleriyle ilgili açıklamalarda bulunmuştur.

Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevilik ve Bektaşilik (Erenler, Evliyalar, Ocaklar, Ritüeller ve Tarihi Süreç) (Kılıç vd, 2008) adlı eserde, “Anadolu Aleviliğinde Ritüeller ve İnanç Pratikleri” başlıklı ilgili bölümde, Alevi Bektaşi geleneğinde uygulanan inanç ve inanç örüntüleri incelenmiştir. Adı geçen bölümün alt başlıkları arasında yer alan “kurban” kısmında, birçok Alevi ocağında cemin karşılığı olarak kurban kelimesinin kullanıldığı ifade edilmiş ve *kurban duvazi* örnekleri verilmiştir.

Alevilikle ilgili çalışmalarıyla bilinen Ahmet Taşgım, *Türkmen Aleviler-Diyarbakır ve Çevresindeki-* (2013) başlığını taşıyan eserinde, Diyarbakır'daki Türkmen Aleviler üzerine din sosyolojisi yöntemiyle bir çalışma ortaya koymuştur. İncelemede, Diyarbakır yöresinde yaşayan Türkmenlerin cem ritüelleri hakkında ayrıntılı bilgiler verilirken, “Bıçak Tekbirleme”, “Musahiplik Kurbanının (Koç Kurbanı) Kesim, Tazim, Lokma ve Defni” başlıkları altında kurban ritüeli alan araştırmasından elde edilen verilerle analiz edilmiştir.

Mehmet Ersal'ın *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği-* (2016a)⁹ adlı çalışması, Alevilikle ilgili halk bilimi alanında yapılan son çalışmalar arasında yer almaktadır. Çalışmada, *Seyyid Şah Kalender Veli, Seyyid Hacı Ali Turabi, Seyyid Cibali Sultan, Seyyid Hacı Muradi Veli ve Hacı Mehmed Abdal* ocaklarında icra edilen cem ritüelleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Cem ritüelleri aynı zamanda kurban şeklinde adlandırılmış olup, kurbanla ilgili uygulamalar aşama aşama incelenmiştir. Kurban ritüelleri, eski Türk inanç dizgesinde görülen kurban uygulamalarıyla karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

Alevilikle ilgili Türk araştırmacıların yanı sıra Batılı yazarların da çeşitli eserler ortaya koydukları bilinmektedir. Bu araştırmacıardan İrene Melikoff, doğrudan Alevilikte kurban ritüeliyle ilgili bir eser ortaya koymasa da *Uyur İdik Uyardılar-Alevilik Bektaşilik Araştırmaları* (1993), *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe* (2010), *Kırkların Cemi'nde* (2011) gibi eserlerinde, kurbanla ilgili çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Diğer bir Batılı araştırmacı Krisztina Kehl-Bodrogi ise *Kızılbaşlar/Aleviler Anadolu'da*

⁹ Adı geçen çalışma “Alevi-Bektaşi İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği” adlı tez çalışmasının kitap şeklinde basılı halidir.

Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma (2012) adlı eserinde, Alevilikte kurbanı bir başlık altında incelemiştir. Kehl-Bodrogi çalışmasında, literatür taramasından elde ettiği verilerle bir çözümleme yöntemini tercih etmiştir.

Alevi inanç sistemiyle ilgili basılan kitap çalışmalarında, özellikle kurban başlıklı sadece iki eserin olduğu ve söz konusu eserlerin de akademik kaygıdan uzak bir yöntemle incelendiği söylenebilir. Ortaya konulan diğer çalışmalarda, kurbanla ilişkin uygulamalar ya cem ritüelleri incelenirken ya da eser içinde ayrı bir başlık verilerek açıklanmıştır. Antropoloji, sosyoloji ve halk bilimi merkezli inceleme yöntemiyle oluşturulmuş eserlerde, kurban ritüeliyle ilgili çeşitli uygulamaların eski Türk inanç sistemiyle benzerlikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tezler¹⁰

Türkiye’de Alevilik üzerine yapılan tez çalışmaları, Yüksek Öğretim Kurulu tez veri tabanına göre 1983 yılında başlamış ve bu çalışmalar çoklukla sosyoloji ve ilahiyat alanlarında hazırlanmıştır. Tez çalışmaları belli bir bölgede yaşayan Alevi Bektaşî zümrelere ait toplulukların dini hayatı, sosyolojik tahlili, dedelik kurumu gibi konular üzerinden yapılmıştır. Günümüze kadar Alevi inancında kurban konusunda herhangi bir tez çalışmasının olmadığı ancak incelenen tez çalışmalarında kurban ritüelinin inceleme alanı içerisinde yer aldığı söylenebilir. Bu başlık altında, sözü edilen tez çalışmalarında kurbanın nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır.

Alevi inanç sisteminde, kurbanla belli başlı adlandırmalar verilmektedir. Çeşitli araştırmacıların tezlerinde (Bakır 2009: 52; Kocadayı 2013: 52), Alevilik Bektaşîlik inanç sistemi içinde cem ritüeli sırasında sunulan kurbanlara “tercuman” ya da “terceman” adı verildiği, bu bilginin Alevilik konusunda Türkiye’de önde gelen araştırmacıların yaptıkları çalışmalardan alıntılandığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla araştırmacıların örneklem olarak belirlediği bölgede kurban ritüelinin hangi adla ifade edildiğine dair bilgiye yer vermemesi metodolojik sıkıntıyı beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte, bazı tezlerde “tercuman kurbanı” şeklinde ifade

¹⁰ Bu başlık daha önce tarafımızca sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir. Adı geçen çalışma için bk. (Köse, 2016).

edilen ve dini törenlerde sunulduğu öne sürülen bir kurban çeşidinin olduğu ve bu kurbanın Görgü Cemi'nde kişinin sorgusu kesildikten sonra sunulduğu belirtilmiştir (Tuğrul, 2006: 112). Bu noktada, Alevilikte “terceman, tercuman, tercüman” terimlerinin kurbanı mı yoksa kurban çeşidini mi ifade ettiği başka bir sorunu beraberinde getirmektedir.

Alevilikte kurbanın hangi adlarla ifade edildiğinin yanı sıra sınıflandırılmasında da sorunların olduğu dile getirilebilir. Alevi Bektaşî geleneğinde kurban ritüeliyle ilgili olarak alan araştırmasından elde edilen veriler neticesinde ortaya konulan tezlerin büyük bir çoğunluğunda sınıflandırma sorununun olduğu tespit edilmiştir. Araştırmacılar, bölge ya da yörede yaptıkları derleme çalışmalarında uygulanan kurban ritüelinin adını ve bu ritüelin nasıl uygulandığı hakkında bilgiler vermiştir. Bununla birlikte, Anadolu coğrafyasındaki Alevi Bektaşî cemlerinde “ıkrar, görgü, dar, musahip, düşkün” (Kökel, 2004: 81) şeklinde beş çeşit kurbanın olduğuna yönelik kesin yargı içeren sınıflandırmalar yapılmıştır. Buna rağmen cem ritüellerine bağlı olarak sunulan kurbanın beş çeşit olmadığı yapılan diğer tez çalışmalarında görülmüştür.¹¹ Kurban ritüeli bölgeden bölgeye değişiklik gösterebilmektedir ancak Anadolu genelinde Alevi Bektaşî cemlerinde yapılan kurban ritüelini beşle sınırlandırmak sınıflandırmada sorun teşkil etmektedir. Bunun dışında bazı araştırmacılar (Aslan, 2001) Alevi inanç sisteminin icra bağlamını göz önüne bulundurarak ve gerekli literatür taramasından elde ettiği verilere dayanarak kurban ritüellerini *Cem Törenine Bağlı Olarak Sunulan Kurbanlar (İçeri Kurbanları)* ve *Cem Töreni Dışında Sunulan Kurbanlar (Dışarı Kurbanları)* şeklinde, tasnif ettikleri tespit edilmiştir. İncelenen tezlerde, Alevi Bektaşî inanç sisteminde görülen kurban çeşitleri şu şekilde gösterilebilir:

¹¹ Tez Çalışmaları ile ilgili olarak bk. (Ersal, 2014); (Gökdemir, 2011).

Cem Törenlerinde Sunulan	Cem Törenleri Dışında Sunulan
Abdal Musa Kurbanı, Musahip Kurbanı	Kurban Bayramı Kurbanı Adak Kurbanı
Dar/Dardan İndirme Kurbanı, Düşkün Kurbanı	Hıdırellez Kurbanı ¹² Nevruz Kurbanı
Koldan Kopan Cem Ritüeli, Gençler ve Kızlar Kurbanı Cebrail Kurbanı, İkrar Kurbanı	Geçiş Dönemi Kurbanları Muharrem Orucu Kurbanı Şükür Kurbanı Pay Kurbanı

Tablo II – Alevilikle İlgili Yapılan Tezlerde Kurban Çeşitleri

Tablo II’de görüldüğü üzere, Alevilikte kurban ritüeli cem ritüelleri merkeze alınarak sınıflandırılmıştır. Dolayısıyla icra bağlamının inanç ritüelindeki konumunun ve öneminin dikkate alındığı çalışmalar önem taşımaktadır.

Kurban ritüeli ile ilgili tespit edilen bir başka unsur, Cebrail kurbanıdır. Yozgat Akdağmadeni Aleviliği üzerine yapılan tez çalışmasında (Aydın, 2009: 61), “Cebrail kurbanı”nın Kurban Bayramında sunulan kurban olduğuyla ilgili bilgi yer almaktadır. Ancak yapılan diğer tezlerde Cebrail, kurban olarak sunulan horoza ya da tavuğa verilen ad olarak geçmektedir (Bakır, 2009; Savaş, 2011; Tire, 2012; Kocadayı, 2013, Ersal, 2014).

Cem törenlerine bağlı olarak sunulan kurban ritüellerinde, kurbanı sunan şahsiyetlere birtakım adlar verildiği bilinmektedir. Cemlerde on iki hizmetten biri olan, kurbanının bakımından kesimine kadar her türlü işinden sorumlu bulunan ve Anadolu’nun çeşitli yerlerinde *Kurbancı*, *Sofracı*, *Lokmacı*, *Nakip*, *Niyazcı* gibi farklı adlarla ifade edilen kişiler vardır. Tezlerde, kurbancının görevi, kurban sunulacak hayvanı temin etme, cemin olacağı güne kadar bakma ve cem gününde kurbanı keserek eşit şekilde paylaşımını sağlamadır. Alevi Bektaşî yerleşkelerinde çoklukla kurbancı postu olarak Hz. İbrahim görülmekte ancak Isparta Uluğbey Beldesinde yapılan alan araştırmasında böyle bir bilgiye rastlanmadığı (Ersal 2005: 49), Sivas’ın Hafik ilçesinde Mahmut El Ensari’yi (Yokuş 2011: 104), Çubuk Havzası Aleviliği üzerine yapılan bir çalışmada ise hizmet pirinin İmam Rıza olduğu (Ersal 2014: 295) belirtilmektedir. Dolayısıyla kurbancı postunun kime ait olduğu ya da hangi ulu

¹² Tekirdağ yöresinde Alevi Bektaşî inancında “Girdi Perşembe Kurbanı” ve “Çıktı Perşembe Kurbanı” adlarıyla anılan ve Hıdırellezden önce ve sonra yapılan kurban ritüelleri vardır. Adı geçen kurban çeşitleri için bk. (Tarik, 2012).

şahsiyetle sembolleştirildiği konusunda bölgeden bölgeye veya ocaktan ocağa farklılık gösterdiği söylenebilir. Burada önemli olan Alevilikte on iki hizmetten biri olarak *kurbanacı*, *lokmacı* gibi adlarla ifade edilen kişilerin yaptıkları işi tarihi ya da dini bir şahsiyetin misyonunu yüklenerek icra etmeleridir.

Bazı Alevi topluluklarında kurban olarak sunulan hayvana abdest aldırılmaları söz konusudur. Sivas'ın çeşitli yerlerinde (Gökdemir 2011: 55, Bozkuş 1999: 179), Tekirdağ yöresinde (Tarık 2012: 78), Isparta Uluğbey beldesinde (Ersal 2005: 70), Tercan yöresinde (Bilgin 2014: 58) kurban abdest aldırma usulünün olduğu bilinmektedir. Bu uygulama Anadolu'da kurban olarak sunulacak hayvana kesilmeden önce kına yakılması, boynuzlarına elma takılması ve bu kurbanlık hayvanın gezdirilmesi gibi birtakım uygulamalarla paralellik göstermektedir. Kurban edilecek hayvanın kesilmeden önce birtakım uygulamalara tabi tutulması hayvanın kutsallığa geçiş aşaması olarak açıklanabilir.

Alevilik Bektaşilikte *dar kurbanı cemi* dışında *kebir/kabir* adlarıyla ifade edilen ritüelde, kurban sunumlarının olduğu bilinmektedir. Ordu Gürgentepe yöresinde yaşayan Alevilerin dini ve sosyal hayatı üzerine yapılan bir tez çalışmasında, ölünün toprağa verildiği günün akşamı, ölen kişi için cenaze yakınları tarafından kurban sunularak sözü edilen kurbanın gelenlere dağıtıldığı belirtilmiştir (Çiçek, 2007: 40). Kurbanın gece sunulduğuna yönelik bilginin yer alması bu konuda sunulan diğer kurban ritüellerinden farklılık göstermektedir. Ancak yazarın bu bilgiyi verirken herhangi bir kaynak belirtmemesi uygulanan kurban ritüelinin gerçekliği konusunda şüpheleri beraberinde getirmektedir. Kebir/kabir kurbanı ile ilgili diğer bir uygulama ise Çorum'da yapılan bir tez çalışmasında yer almaktadır. Çorum yöresinde yaşayan Alevilikte, ölen kişi yaşlı ise öldüğü gün onun adına kurban kesildiği tespit edilmiştir (Cıllaz, 2006: 55).

İncelenen tezlerde kurban ritüeline yönelik birtakım tabusal kaçınmaların olduğu görülmüştür. Kurbanın kemiklerinin kırılmaması, kurban kanının toprağa gömülmesi ve etlerin pişirilmeden dağıtılmaması gibi kaçınmaların incelenen tezlerde ortak bir motif olarak yer aldığı söylenebilir. Bazı yörelerde, kurban hayvanının eti dışında

bütün kemiklerinin, iç organlarının ve ayaklarının derisi içine doldurularak *kefin* adı verilen çarşafı kapatıldığı belirtilmiştir (Ersal, 2014: 469).

Alevilikle ilgili ortaya konulan tezlerde, kurban ritüelinin her cem ritüeli icra edildiğinde gerçekleştiği, dolayısıyla kurban olmadan cem ritüelinin yapılmayacağı saptanmıştır. Her ne kadar araştırmacıların birçoğu kurbanın sınıflandırılması konusunda bazı metodolojik sorunların oluşmasına neden olsa da Alevi inanç sisteminde; Abdal Musa kurbanı, ikrar kurbanı, musahip kurbanı, dar kurbanı, düşkün kurbanı, Kızıldeli kurbanı, Cebrail kurbanı, koldan kopan cem kurbanı gibi cem ritüeline bağlı olarak sunulan kurbanların olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Kurban Bayramı kurbanı, adak kurbanı, pay kurbanı, şükür kurbanı, muharrem kurbanı, geçiş dönemi kurbanı gibi cem töreni dışında sunulan kurbanların da varlığı söz konusudur.

Makaleler

Alevi inanç sisteminde kurbanla ilgili ortaya konulan makale çalışmalarına bakıldığında, Türk Folklor Araştırmaları dergisinde, Naci Kum tarafından kaleme alınan *Türkmen, Yürük ve Tahtacılar Arasında Tetkikler, Görüşler* (1950: 156-57), adlı makalenin yer aldığı görülmektedir. Makalede, kurban sunmayla ilgili bir anlatı yer almaktadır. Söz konusu anlatı, *Kavalın Hikâyesi ve Kurbanlık Koç* başlığı adı altında verilmiştir. Anlatıda, İbrahim peygamberin oğlu İsmail'i kurban etme teşebbüsünde bulunduğu kıssanın kültürel ve inançsal arkaplanı yer almaktadır.¹³ Yine Türk Folklor Araştırmaları Dergisi'nde, Rıza Yetişen tarafından yazılan iki yazı görülmektedir. Yetişen, Naldöken Tahtacıları üst başlığıyla seri halinde yazdığı makalelerinin 13. yazısını *Naldöken'de Kurban Bayramı* (TFA, 1967: 4364-4367) adlı yazıya ayırmıştır. Adı geçen yazıda, Naldöken Tahtacılarının Kurban

¹³ Adı geçen hikâye şu şekildedir. Kaval Cennetten çıkmış, koyun da cennette imiş, hiçbir çalgı koyunu cennetten çıkaramamış. Nihayet evliyalığa eren çobana demişler ki şu kavalı al, hiç ardına bakmadan şu kavalını çalarak cennetin kapısından yürü, koyunlar ardından gelir. Çoban kaval çalarak yürümüş, bütün koyunlar ardından sökün etmişler. Bir iki gün böylece yol gitmiş, arkasına bakar bakmaz hemen sürünün ardı alınmış. Meğer cennetin içinde bir koç kalmış. Çoban bakar bakmaz cennetin kapısı kapanmış, koç içerde kalmış. Eğer böyle olmasa, bütün koçların boynuzları gümüş olacaktı. İşte bu koçu, Halil Peygamber oğlu İsmail'i misafir-mehman uğruna kurban etmeye davrandığı sırada bıçak İsmail'in boğazını kesmemiş ve Cenabı Hak İsmail Peygamber uğruna cennetten armağan yollamış, Halil Peygamber bu koçu kurban etmiş, konuklarını toplamış, ağırlamış, Müslümanlara kurban farz olmuş. Söz konusu efsanenin eş metni için bk. (Boratav, 1984: 8).

Bayramında sundukları kurbanın kim tarafından kesildiği, kurban hayvanı kesilirken okunan dua, etlerin dağıtımında uygulanan pratikler gibi kurbanla ilgili birçok bilginin aktarıldığı söylenebilir. Yazarın kurbanla ilgili ikinci yazısı ise *Yılın Sayılı Günleri: Yaz Kurbanı* (TFA, 1970) başlığıyla yayınlanmıştır. Yine Tahtacı Alevi topluluklarıyla ilgili olan söz konusu yazı, adından da anlaşılacağı üzere, yazın sunulan ve aynı zamanda *Hüseyin kurbanı* da denilen kurbanın sunulma anı, sunulduktan sonra pişirilme safhası gibi çeşitli konularda bilgiler içermektedir.

Alevi inancında kurban ritüelini inceleyen bir başka araştırmacı Piri Er'dir. Yazarın *Geleneksel Anadolu Aleviliği* (1998) ve *Yaşayan Alevilik* (2014) başlıklı kitapları, alan araştırmasına dayalı makalelerden oluşmaktadır. Adı geçen her iki eserde de yazar, *Anadolu Aleviliğinde Kurban* başlıklı yazısına yer vermiştir. Bu yazılarda, yazarın Alevilikte kurban ritüelinin sınıflandırmasına ve ritüel içerisindeki çeşitli uygulamalara Anadolu'nun çeşitli yerlerinden derlediği bilgilerden hareketle yer verdiği görülmektedir. Adı geçen makalelerde, Alevilikte kurban ritüellerinin bağlam merkezli sınıflandırmasının yer aldığı söylenebilir. Ayrıca yazar, *Anadolu Aleviliğinde İçki* (1998) ve *İçki (Dem, Dolu)* (2014) başlıklarını taşıyan ve her iki başlığın da aynı içeriğe sahip olan makale yazmıştır. Bu makalelerde, Alevilikte cem ritüellerinde kansız kurban olarak sunulan ve *tolu*, *dolu*, *dem* gibi adlarla ifade edilen içki geleneğiyle ilgili uygulamalardan bahsedilmektedir.

İbrahim Arslanoğlu, *Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dar Kurbanı* (1998) başlıklı makalesinde, Alevi inancında ölü gömme geleneği olan ve *dar cemi*, *dar kurbanı* gibi adlarla ifade edilen ritüeli, alan araştırmasından elde ettiği verilerle aktarmıştır. Aynı araştırmacı, *Karaağaç Köyünde Muharrem Kurbanı* (Arslanoğlu, 1999) adlı makalesinde, muharrem kurbanı cem ritüelinde kurban sunumu hakkında bilgiler vermiştir.

Nevruz-Kurban İlişkisi ve Kurbanla Bağlı Olarak Yapılan Ritler-Pratikler (Bekki, 2004) başlığını taşıyan makalede, Türk kültüründe Nevruz bayramı hakkında bilgi verildikten sonra, Alevi inancında Nevruz kurbanıyla ilgili literatür taramasından elde edilen veriler aktarılmıştır.

Mersin Tahtacıları üzerine birçok çalışma yapan Nilgün Çıblak, *Mersin’de İnanç Merkezlerine Bağlı Kurban Törenleri* (2005) adlı makalesinde, bağlam merkezli bir inceleme yöntemini temel alır ve kurban ritüelini eski Türk inanç sistemiyle ilişkilendirerek açıklar. Yazar çalışmasında Mersin Tahtacılarında kutsal sayılan mekânlarda icra edilen kurban ritüelleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir.

Alevilerde Kurban Bayramı Kurbanı-Türkmenhacı Köyü Örneği- (Okumuş, 2005) adlı makale çalışması, teoloji alanında ele alınmıştır. Makalede, Alevilikte kurbanın anlamı ve değişen yönleriyle adı geçen yöredeki Alevi topluluğunda kurban kesmenin biçimleri ve kurban etinin dağıtımı gibi konular üzerinde durulmuştur.

Alevi inanç sisteminde, kurban ritüelleri gerek uygulama gerek uygulama esnasındaki pratikler bağlamında çeşitlilik göstermektedir. Konuyla ilgili Ali Aksüt, *At Kurbanı* (2007) başlıklı basılı bildirisinde, Çorum’un Dodurga ilçesinde Kızıl İsmail yatırının bulunduğu Dede Dağı mevkiinde, her yıl mayıs ayında at kurban edildiğini ve kurban edilen atın dağın başında bırakıldığını ifade eder. Uygulanan kurban ritüeliyle ilgili Selahaddin Bekki de *Çorum-Dodurga’da Bir İnanç Merkezi: Mehmetdedetekke Köyü ve At Kurbanı* (2008) başlıklı makalesinde sözü edilen at kurbanı hakkında bilgi vermiştir. Söz konusu her iki çalışma da Türklerin geçmişten günümüze uyguladığı at kurbanı ritüelinin Anadolu’daki uzantısının bir örneği olarak görülebilir.

Hamza Karaoğlan’ın *Anadolu Türklerinde Kurban: Aleviler Örneği* (2007) adlı makalesi, Alevi inancında kurban ritüeliyle ilgili literatür taramasından elde edilen verilerin aktarılmasından oluşmaktadır. Yazar, Alevi inancında kanlı ve kansız kurban sunumlarını, cem ritüellerinde ve cem ritüeli dışında sunulan kurban şeklinde bir sınıflandırma yaparak incelemiştir.

Âdem Koç’un *Kütahya Soğukçeşme (Avdan) Köyü’nde Kurban Ritüeli* (2008) başlıklı makalesi, alan araştırmasına dayalı bir halk bilimi çalışmasıdır. Makalede, adı geçen köyde kurbanla ilgili yöresel terimlerin derlendiği ve uygulanan pratiklerin gerek antropolojik gerek halk bilimi açısından yorumlandığı görülmektedir.

Yine bir halk bilimi çalışması olan *Pir(i) Davut Türbesi Örneğinde Alevilerde Su, Ateş, Kurban ve Ağaç* (2008) başlıklı makale Salahaddin Bekki tarafından ortaya konulmuştur. İnceleme, Alevi inancına mensup kişilerce ziyaret edilen ve Piri Davut türbesi etrafında uygulanan kurban pratikleri üzerine bilgiler içermektedir. Çalışmada yine eski Türk inancı bağlamında bir değerlendirme yapıldığı görülmektedir.

Son yıllarda Alevi inancında kurbanla ilgili Ali Selçuk'un *Anşa Bacılılarda Adak* (2016) başlıklı makalesi yayımlanmıştır. Selçuk, çalışmasında alan araştırmasından elde ettiği verileri işlevsel bir yöntemle irdelemiş adı geçen ocak topluluğunda kurban uygulamalarını ayrıntılı şekilde açıklamıştır. Yusuf Arslan, *Türkistan'dan Tunceli'ye Kurban İnancı* (2017) başlıklı makalede, kurban ritüelini alan araştırmasından elde ettiği verilerden hareketle ele almıştır. Makalede, eski Türk inancında kurban uygulamalarıyla Tunceli yöresi Alevi topluluklarının kurban inancının benzerlikleri belirtilmiştir.

Alevilikte kurban ritüeliyle ilgili ortaya konulan çalışmalara bir bütün olarak bakıldığında, incelemelerin çoğunlukla halk bilimi ve antropoloji alanlarında saha araştırmasına dayalı olarak, ilahiyat alanlarında ise genellikle literatür taramalarından elde edilerek ortaya konulduğu görülmektedir. Alevi inanç sisteminde kurban ritüeliyle ilgili incelemelerin sadece yazılı kaynaklar temel alınarak ortaya konulması, başta Alevi inanç ve öğretisine yönelik terim karışıklığı olmak üzere birçok sistematik sorunu beraberinde getirmektedir. Öte yandan, sadece alan araştırmasından elde edilen bilgilere dayalı çalışmaların da teorik anlamda yetersiz kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla, Alevilikte kurban ritüeliyle ilgili çalışmalar, hem alan hem de literatür taramasına dayandırılarak incelenmelidir. Alevi inanç sisteminde kurbanla ilgili çalışmalarda görülen en temel özellik, cem ritüeliyle kurban ritüeli arasında sistemli bir ilişki ağının olduğu gerçeğidir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE OLGUSAL ÇEŞİTLİLİK BAĞLAMINDA

KURBAN

XIX. yüzyılda dinin kökeniyle ilgili tartışmaların ortaya koyduğu teorik bilgiler, başta antropoloji olmak üzere sosyal bilimlerin birçok dalında Tanrı'yı sorgulayan bir anlayışın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dinle birlikte gelişen köken sorgulama ve oluşan kuramsal tartışmalar, din içerisinde önemli bir işlevi barındıran kurban ritüellerine de yansımıştır. İnsanoğlunun tarihi kadar eski olduğu kabul edilen ve her kültür çevresinde farklı şekillerde icra edilen kurban ritüeli, dolayısıyla farklı farklı tanımlanarak anlamlandırılmıştır. Kurbanla ilgili ortaya konulan tanım ve teoriler, başta antropologlar olmak üzere çeşitli bilim dallarının dinle ilgili görüşleriyle koşutluk göstermektedir. Kurbanın bir ritüel olarak dinler tarihinden antropoloji ve halk bilimi alanına kadar birçok bilim dalı tarafından incelenmesi, hemen hemen her toplumda görülen bir uygulama olmasıyla açıklanabilir. Toplumlar, icra ettikleri kurban ritüellerinde kendi inanç ve düşünüş tarzlarını yansıtırlar. Bu yüzden ki her toplumun kurban ritüeline bakış açısı farklıdır.

Kurban ritüeli, kitabi ve kitabi olmayan öğretilerde temel uygulamalar arasında yer almaktadır. Kurban ritüelini icra eden toplumlar, kurban sunumlarını belirli bir düzen içerisinde kendi düşünüş ve inanış tarzının parametrelerine ya da değerler sistemine göre biçimlendirmektedir.

1.1. Kurban Kavramı ve Tanımı

Kurban kelimesinin yerli ve yabancı kaynaklarda farklı tanımlarla yer aldığı görülmektedir. Türkiye Türkçesinde kurban kelimesinin kökenine bakıldığında, sözcüğün Arapçaya İbraniceden Aramice aracılığıyla *korban* kelimesinden geldiği genel kabul görmektedir (Erginer, 1997: 15; Hançerlioğlu, 1984: 272; Wensinck,

1977: 1013). Arapça *krb* kelime kökünde *yakın olma* anlamı vardır ve bu yüzden kurban, Tanrı'ya yakınlaşmak için sunulan şey olarak tanımlanmıştır (Hançerlioğlu, 1984: 272).

Kurban kavramının sözlüklerde çok çeşitli tanımları yapılmıştır. Türk Dil Kurumu tarafından basılan *Türkçe Sözlükte* kurban kelimesinin altı değişik tanımı yapılmıştır. 1. *Dinin buyruğunu veya bir adağı yerine getirmek için kesilen hayvan.* 2. *İçtenliği belirten bir süslenme sözü.* 3. *Bir ülkü uğrunda feda edilen veya kendini feda eden kimse.* 4. *Bir kazada veya felakette ölen kimse.* 5. *Maddi veya manevi bakımdan felakete sürüklenmiş, insani değerlerini yitirmek zorunda kalmış veya bırakılmış kimse.* 6. *Müslümanlarda Kurban Bayramı* (TDK Türkçe Sözlük, 2011: 1529). Sözlükte geçen tanımlar içerisinde ilk ve son madde konumuz bağlamında değerlendirmeye alınacağı için daha çok bu ve benzeri tanımlar üzerinde durulacaktır. Adı geçen iki maddeye bakıldığında, kurbanın dini bir uygulama olduğu ve bir hayvanın kesilmesiyle icra edildiği bildirilmiştir.

*Budunbilim Terimleri Sözlüğü*nde (Örnek, 1973: 43) kurbanın doğüstü güçleri, yüce varlıkları ve tanrıları hoşnut etmek, onlarla barışık olmak, onlara teşekkür etmek ve onlardan isteklerde bulunmak için kesilen hayvan, sunulan yiyecek, içecek olarak tanımlandığı görülmektedir. Orhan Acıpayamlı (1978: 70), *Halkbilim Terimleri Sözlüğü*nde kurbanı dinsel bir inancın sonucu olarak kendine özgü törenlerle belirli bir biçimde doğüstü güçlere sunulan kan ya da canlı yaratık şeklinde tarif etmiştir.

*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*nde, kurbanın Arapça yaklaşmayı ifade ettiği, *şer'an malum özellikleri taşıyan deve, sığır, koyun, keçi vs. hayvanların ibadet amacıyla kesilmesi* (Cebecioğlu, 2009: 384) anlamında tanımlandığı görülmektedir. Söz konusu kurban tanımında kansız kurban uygulamasının yer almadığı göze çarpmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından basılan *İslam Ansiklopedisi*'nde ise kurban *Allaha manen yaklaşmak için sunulan şey* (1977: 1013) şeklinde yer almıştır. Diyanet İşleri Başkanlığının yayımladığı *İslam Ansiklopedisi*'nde, kurban Arapçada gerek maddî gerekse mânevî her türlü yakınlığı ve yakın olmayı kuşatacak bir anlam yelpazesine sahip olarak belirtilmiş ve dinî terminolojide kendisiyle Allah'a yaklaşılan şeyi, özel olarak da Allah'a yakınlık sağlamak, yani ibadet (kurbet)

amacıyla belli vakitte belirli cinsten hayvanları kesmeyi ve bu amaçla kesilen hayvanı ifade etmektedir (Güç, 2002: 433). İslam diniyle bağdaştırılan kurban tanımlarında, kurban kelimesi köken anlamıyla ilişkilendirilmiştir.

Kurban, *Din ve İnanç Sözlüğü*nde (Gündüz, 1998: 226), sungu ve takdime olarak ifade edilmiş olup tapınılan yüce varlık/varlıklara veya herhangi bir güce şükran duygularını ifade etme, bir şeyler dileme ya da günahlara kefarete olması gibi nedenlerle sunulan hediye olarak ele alınmıştır.

Hilmi Ziya Ülken (1969: 182) *Sosyoloji Sözlüğü*nde ise bütün dinlerde ortak olan bir kurum olarak geçen kurbanı doğüstü varlıklara hediye olarak kesilen hayvan ile bu eyleme ait olan ayin ve tören şeklinde tanımladığı görülmektedir. Ülken (1943: 46) bir başka eserinde kurbanı hediye olarak sunulan, üstün ve aşağı insanlar arasında kutsal bağlar kuran ayin olarak tanımlamaktadır. Hançerlioğlu (1975: 342), *İnanç Sözlüğü*nde, kurbanı tapım gereği ya da bir adağı yerine getirmek için kesilen insan ya da hayvan olarak tanımlar ve söz konusu tanıma Paleolitik çağdan beri doğüstü güçlere hoş görünmek, onlardan kötülöklere engel olmalarını istemek, yerine getirdikleri bir istekten ötürü teşekkür etmek için gerçekleştirilmiş dinsel bir tören olarak da eklemektedir.

*Antropoloji Sözlüğü*nde (Emiroğlu vd. 2009: 507) kurban, çeşitli inanç sistemleri içinde yalın bir verme eylemi olmayıp ritüel eşliğinde gerçekleştirilen bir eylem olarak tanımlanmıştır. Kökleri insanlığın başlangıcından beri eski olan kurban ritüelleri, birçok toplum tarafından canlı tutulmuş, belirli zaman aralıklarında yinelenmiş, dirençli, sürekli bir yapıya kavuşarak kurumsallaşmıştır. Bu tanım, kurban ritüelinin icra edildiği bağlamı göz önünde bulundurması bakımından yapılan diğer tanımlardan farklılık göstermektedir.

Batı kaynaklı antropoloji sözlüklerinde kurban, genel olarak *sacrifice* olarak ifade edilir. Araştırmacılar (Henninger, 2005: 7997; Barnard ve Spencer, 2002: 747), *sacrifice* kelimesinin Latince *sacer* yani kutsal ve *facere* yapmak, eyleme geçmek anlamlarına gelen sözcüklerden türediğini ve *sacrificium* şeklinde ifade bulunduğunu belirtir. Saime Tuğrul (2010: 15), *sacer* kelimesinin Tanrıların dünyasına ait,

dokunulmaz anlamına geldiğini ve aynı zamanda bu kelimenin aziz ve murdar gibi zıt anlamı da içerdiğini ifade eder. Tuğrul'a göre, sacrifice kutsallaştırma eylemi ya da uygulamasına karşılık olarak kullanılır. Dolayısıyla sacrifice *feda edilen* kutsal bir eylemi ifade etmek için söylenir. Öldürme eylemi, tanrılar için ve kutsallık adına gerçekleştirilebilecek bir uygulamadır. Sacrifice özü itibariyle, ilahi dünyaya adanmış bir yaptırım içerdiğinden, dinselğin ya da Tanrıların alanındadır ve işlevselliğini bu teolojik yapısı içinde gösterir. Araştırmacılar (Yel, 2007: 77), Batı dillerinde kurban anlamına gelen *sacrifice* kelimesinin “fedakarlık yapmak veya feda etmek” anlamına geldiğini ve bunun İbrahim peygamberin oğlunu feda etmeye hazır olması veya İsa'nın Hristiyan inancına göre hayatını bütün insanlığın günahlarına kefarete olması için feda etmesi inançlarından kaynaklandığını belirtirler. Sacrifice kelimesi yanında, Batı literatüründe kurban karşılığı olarak yine Latince kökenli olan ve Almancada *opfer*, Fransızcada *Offrande* ve İngilizcede *offer* olarak ifade edilen *offering* kelimesinin de kullanıldığı bilinmektedir (Henninger, 2005: 7997). Jan Van Baal (1976: 161), *sacrifice* ile *offering* terimleri arasında icra esnasında birtakım farklar olduğunu ifade eder. Ona göre tabiatüstü güce herhangi bir varlığı sunma eylemine offering (takdime), takdime objesinin dinî merasimle öldürülerek sunulma şekline de sacrifice (boğazlama yoluyla sunma) adı verilmektedir.

Batı literatürü ekseninde *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Henninger, 2005) adlı eserde kurban, genel olarak manevi bir güç kaynağı ile bu tür bir güç kaynağına ihtiyacı olan arasındaki ilişkileri kuran ve daha çok ihtiyacı olana fayda sağlayarak cezalandırılan ya da yok edilen bir şeyin ritüeli olarak tanımlanmıştır. Bir başka araştırmacı (Morris, 2012: 222), kurbanı Tanrısal bir varlığa sunulmak için hayvan ya da bazı durumlarda insanın öldürülmesi ve ritüel olarak sunulması şeklinde tanımlamıştır.

Eric J. Sharpe (2000: 44) kurbanı, Tanrı'yı bir şekilde etkilemek veya Tanrı ile kurbanı sunan kimse arasında yakınlaştırıcı bir bağ oluşturmak amacıyla bir şahsı, bir hayvanı ya da objeyi Tanrı'ya adama fikri şeklinde ifade eder. Hubert ve Mauss'a göre kurban, manevi bir kişinin ya da bu kişinin değerli nesnelere ile ilgili durumunu değiştiren ve kurban nesnesinin kutsanması yoluyla elde edilen dini bir eylemdir (Hubert-Mauss, 1964: 13).

Kurbanla ilgili ortaya konulan tanımlar göstermektedir ki, her araştırma alanı kendi bilimsel parametrelerini kullanarak kurbanı anlam yüklemiştir. Tanımlarda farklılıklar olmakla birlikte ortak bir tema olarak, kurbanın kutsallık ile ilişkili olduğu görülmektedir. Kutsal varlık ya da varlıklara sunulan kutsallaştırılmış bir hayvanın ya da şeylerin sunumu kurbanın vazgeçilmez unsuru olarak görülmektedir. Bununla birlikte kurban, aynı zamanda inancın ritüel karakterli uygulamasıdır.

Yazısız toplumlardan yazılı hatta elektronik kültür toplumuna kadar, insanın soyut olan şeyleri somutlaştırma çabası içinde olduğu bilinmektedir. Soyut düşüncenin kutsallık yönü çoklukla inanç unsurlarında görülmektedir. İnsan, yaşadığı dünyayı anlamlandırmak için kutsala başvurmuştur. Bu kutsallığın görüntülenmesi ise onun varlık alanını ve düşünce dünyasını genişletmiştir. Bu bağlamda, kurban ritüeli, inanç düşüncesinin eylemsel görüntüsüdür. İnanç, bellekte belirli kutsal unsurları barındıran bir yapı oluştururken kurban ritüeli bu kutsallığın görüntüsünü, canlandırılmasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla kurban en arkaik toplumlardan günümüz toplumlarına kadar tekrar eden inancın tekrar eden görüntüsüdür. Kurbanın sürekli olarak icra edildiğinde yinelenen bir yapısının olması, içinde barındırdığı inanç unsurunun da sürekliliğini sağlar. Kurbanın icra edildiği ortama göre tanımının yapılması sistematik bir kavram karmaşasını önlemek için bir yöntem olabilir. Çünkü her toplumun farklı dünya/evren algıları ve inançları vardır. Bu farklılık bir ritüel uygulama olarak kurban sunumunda da kendini gösterir.

1.2. Çeşitleri Bakımından Kurban

Toplumların nesnelere atfettiği kutsallık onların yaşamlarında önemli bir rol oynamaktadır. Kurban tanrı ya da tanrılarla iletişimin sağlandığı dini bir uygulama olarak farklı inanç sistemlerinde farklı kutsallıkları barındırmakla birlikte ortak bazı değerleri de beraberinde getirmiştir. Kurban her inanç sisteminde görülürken her toplum bu ritüeli farklı şekillerde uygulamaktadır.

Toplumların ekonomik yapılarına paralel olarak oluşmuş ve değişimini de bu doğrultuda gerçekleştiren bir kurban sunusunun varlığı dikkat çekmektedir. Sedat Veyis Örnek, avcılıkla geçinen toplumlarda 'hayvan tanrısına' avlanan hayvanlardan bir parça et sunulduğunu ifade etmiştir. Hayvancılıkla geçinen göçebe toplumlarda

yeni doğmuş hayvanlar, süt, süttten yapılan içkiler ki bu içkiler Tanrı için yere dökülür, ikinci planda sığır, at, koyun, keçi vb. hayvanların kurban edildiğini belirtir.¹⁴ Son olarak tarımla uğraşan toplumlarda ise doğaüstü güçlere yemek, içki, tarla ürünlerinin sunulduğunu ve bunlarla birlikte evcil hayvanların kurban edildiğini söyler (Örnek, 1971: 140-141). Dolayısıyla üç toplum tipinden hareket edilerek kurbanın sunum şeklinin de değiştiği ifade edilmiştir. Bu düşüncelerle Örnek (1971: 88), kurbanı yönelmiş olduğu amaçlara göre dört başlık altında toplamıştır: *1. İstenilen şeyi elde etmek için sunulan kurbanlar. 2. Elde edilen şeye teşekkür için sunulan kurbanlar. 3. Bir günahı, bir kusuru bağışlatmak için sunulan kurbanlar. 4. İlk üründen, ilk avdan vb. Yüce Varlık'a sunulan hak kurbanları.*

Yümni Sezen ise (2004: 20-21), Sedat Veyis Örnek'ten farklı olarak kurban nesnelerini ve kurbanın sunulduğu varlıkları dikkate alarak sınıflandırmış ve kurban çeşitlerini "Bitki Kurbanı, Hayvan Kurbanı, İnsan Kurbanı, Kral Kurbanı ve Tanrı Kurbanı" şeklinde tasnif etmiştir.

Gürbüz Erginer (1997: 169-171), Anadolu'da kanlı kurban ritüellerini üç ana grupta inceleme önerisinde bulunmuştur. Birinci grupta zamana bağlı olarak sunulması inananlar tarafından gerekli olan *periyodik kurbanlamalar*; ikinci grupta belirli bir zaman dilimi içerisinde icra edilmeyen ancak bir istek veya durumun gerçekleşmesi ya da gerçekleşmesine niyet edilmesi koşullarında sunulan *adak kurbanlamaları*; son grupta ise geçiş dönemlerinde ve dini törenlerde sunulan *şölenlik, törenlik kurbanlamaları* yer almaktadır. Erginer sınıflandırmasını, kurbanın sunulmuş amaçlarını ve zamanlarını gözeterek oluşturmuştur.

Araştırmalar göstermektedir ki kurban ritüelinin uygulandığı inanç sistemlerinde kurban amaçları ve türü ne olursa olsun başlıca "kanlı" ve "kansız" olarak iki çeşitlidir. Kanlı kurbanlar insan ve hayvan kesiminden kimi ilkel topluluklarda görüldüğü gibi vücutlarından bir parça kan akıtma geleneğine kadar çeşitlidir. Kansız

¹⁴ Anadolu'da buna benzer kansız kurban geleneğinin devam ettiği görülmektedir. Uşak yöresinde "ağız sütü" eve alınmaz, komşulara dağıtılır. Ağız sütü tükendikten sonra alınan ilk süt de eve alınmaz, komşulara, akraba ve fakirlere dağıtılır (Doğru, 2013: 122). Kadirli yöresinde de hayvandan gelen ilk süte "ağız" veya "ağız sütü" adları verilerek, bu süt öncelikli olarak toprağa sıkılır, ardından komşu, akrabalara ve fakirlere dağıtılır. Bu sütün dağıtılmaması durumunda evin bereketinin kaçacağı, hayvanların başına bir bela geleceği inancı hâkimdir (Çeribaş, 2004: 98).

kurban yiyecek ve içecek olarak verilen çeşitli sungulardır. Kurban inancı, adak inancıyla bağıntılıdır ve Tanrı'ya ya her zaman malı olmak üzere ya da o an için haz vermek için sunulur (Hançerlioğlu, 1975: 343). Kurbanın sunulmuş şekliyle hareketle ortaya konulan bu çeşitlilik kutsal olarak algılanan nesnelere ilişkilidir.

1.2.1. Kanlı Kurban

Kurban ritüellerinin kanlı olarak gerçekleşmesi, gerek yazısız toplumların din ya da inançlarında gerekse semavi dinlerde görülen bir kurban çeşididir. Bu anlamda kanın anlamsal arka planında soyut değerlerin olması muhtemel görünmektedir. Niçin kanlı kurban ritüelleri bu derece önem arz etmektedir, sorusunu belli başlı düşünceler etrafında açıklamak mümkündür. Kan, insan için var olmanın biyolojik gerekliliği olması bakımından vazgeçilmez bir işlevi yerine getirmektedir. Kan nesnesinin insanın yaşamsal sıvısı olduğu gerçeği, kana büyüsel ve kutsal özellik atfedilmesini sağlamıştır. Kan sembolizmine bağlı olarak ortaya konulan ritüellerin başında ise kanlı kurban ritüelleri gelmektedir (Çetin, 2012: 110). İlkel toplumlarda, kan-can-ruh-yaşam özdeşliği inancı, ölümün bir son olmadığı, ruhun ölümden sonra da yaşamını sürdürdüğü inancıyla birleştiğinde, kana dayalı çeşitli uygulamaların hayatın hemen her alanına girmesini ve bunların gelenekleşmesini sağlamıştır (Erginer, 2003: 182).

Roux (2005: 48), ister ruh ister başka bir isimle adlandırılınsın kanda bulunan güce saygı duyulduğunu ve kurban ritüellerinde bu duruma çok önem verilmesinin nedenini, kurbanı öldüren kişinin onu kendi hizmetine girebilmesi olarak açıklamaktadır. Kanlı kurban, kutsallaştırılmış ya da kutsal olarak atfedilmiş varlık ya da varlıklara adanan ve bir hayvan ya da insanın canının alınması şeklinde görülen kurban çeşididir. Araştırmacılar kanlı kurbanın sadece boğazlanarak değil aynı zamanda kurban olarak seçilen canlının herhangi bir uzvunun ya da organının kesilmesi şeklinde de gerçekleşebileceğini belirtmiştir (Erginer, 1997: 139). Dolayısıyla kanın bir şekilde akıtılması eylemi, kutsala erişmenin bir yöntemi olabilmektedir. Kanlı kurban törenine yer veren bütün dini geleneklerde, törenin usulüne uygun şekilde yapılması oldukça önemlidir. Kesim ya da yakım işlemleri esnasında uyulması gereken bir dizi kural ve okunması gereken çeşitli dualar vardır. Örneğin Yahudi geleneğinde, kurban sunum esnasında sunak taşının kullanılması

oldukça önemlidir. Kurban özel bir bıçakla kesilir, hayvanın belirli uzuvları yakılır ve kanları belirli yerlere serpilir ya da sürülür (Gündüz, 2007: 68).

Araştırmacılarca kanlı kurbanlar içerisinde, insan kurbanının olduğu tespit edilmiştir. Frazer, *Altın Dal* (2004: 238) adlı eserinde insan kurbanına yönelik uygulamaların birçok örneğini vermiştir. Frazer, Antik Yunanlılarda Atinalıların düzenli olarak kamu hesabına aşağı sınıftan yararsız olarak görülen kişilerin olduğunu ve bu kişilerin kıtlık, felaket ve kuraklık gibi durumlarda *günah keçisi* olarak kurban edildiklerini belirtir. Araştırmacılar (Sezen, 2004: 34), MS X. yüzyıla ait bir Hindu yazısında bir insan kurbanıyla bin yıl; üç insan kurbanıyla ise yüz bin yıl tanrıçanın rahmetinin sağlandığı inancını saptamıştır. Hindistan'da 1835 yılına kadar *meriah* adı verilen insan kurban etme ritüelinin olduğu bilinmektedir. Yer tanrıçasına sunulan bu kurban çocuklardan seçilirdi ve iyi hasat elde etmek, hastalıklardan kurtulmak için yapılırdı (Campbell, 2003: 161). Sezen (2004: 35), Hindistan'da adı geçen insan kurbanıyla ilgili olarak ayrıntılı bilgiler verir. Kurban edilecek insan *meriah* adı verilen ormana getirilir ve kurban edilmeden önce yağlanıp, çeşitli çiçeklerle süslenir ve bir direğe bağlanırdı. Afyon verilerek sersemlemesi sağlanan kurbanın daha sonra direnç göstermemesi için kemikleri kırılır ve rahip tarafından başı hafifçe yaranırdı. Bu insan kurbanını izleyen topluluk, kurbanın üstüne saldırarak etlerini kemiklerinden ayırır ve kurban ölmediyse bu sayede ölürdü.

Ayinsel öldürmenin en yaygın uygulamasına tarımcı toplumlar arasında görüldüğü belirtilir. Kan, verimliliği ortaya koyan bir güç ve mahsulün artmasına yardımcı olan unsur olarak görülmektedir. Dolayısıyla kelle avcılığı, yamyamlık ve insan kurbanı bu düşünceye aittir. İnsan kurbanı aynı zamanda kozmik düzeni devam ettirmek için bir araçtır (Güç, 2003: 52). Eliade (2003a: 57), insan kurban etmenin Paleolitik dönemde tarımcı toplumlarda görüldüğünü ve bunun ilk cinayet mitinin tekrar edilmesi olduğunu ifade etmiştir. Sözü edilen insan kurbanına benzer örnekler çoğaltılabilir ancak insan kurbanının toplumlar arasında çok fazla uygulanan bir uygulama olmadığı söylenebilir.

Yazısız toplumlarda görülen insanın kurban edilmesi ritüelinden sonra geçmişten günümüze meşrulaştırılmış bir gelenek olarak kanlı hayvan kurbanı gelmektedir.

Kutsal olduğuna inanılan semavi kaynaklı dinlerden Tevrat'ta (Tekvin 4: 3-5) Âdem peygamberin oğulları Habil ve Kabil arasında geçen bir olaydan bahsedilir. Habil ile Kabil'in Tanrı'ya kurban sunmaları söz konusudur. Habil'in çoban; Kabil'in ise çiftçi olması sunacakları kurbanın türünü belirlemektedir. Tanrı, Habil'in kanlı kurbanını kabul ederken; Habil'in kurbanını kabul etmez. Bu kıssayla, kanlı kurbanın meşrulaştırma zemini hazırlanmış olmaktadır. Öte yandan, Tevrat ve Kur'an'da İbrahim peygamberin oğlunu Tanrı emriyle kurban etme teşebbüsünde bulunması olayı yer almaktadır. Bu emrin yine Tanrı izniyle koça dönüşmesi söz konusudur. İbrahim peygamberin Tanrı'nın sözünü dinlemesi neticesinde yine Tanrı tarafından gönderilen koçu kurban etmesi, ritüelin toplumsal evrim aşamasında dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, toplumsal bellekte, kurban olgusu insandan hayvana evrilirken, kurban meşrulaştırılmış olmaktadır. İbrahim kıssası, tersten okunduğunda, İsmail ya da Yahudiliğe göre İshak kurban edilseydi, insanlar ilk erkek evlatlarını kurban etmek durumunda kalabilirdi. Dolayısıyla kurban sunma eylemi, hukuksal bir zemine oturtularak meşrulaştırılmış, şiddetsizleştirme dini inancın temelinde indirgenmiştir. Her ne kadar Tevrat'ta insan kurban etmenin belirtileri varsa da¹⁵, mensubu en çok olan üç dinde, genel anlamda bu uygulamanın yaygın olarak icra edilmediği söylenebilir. İnsanın kurban edilmesi olayı, şiddetin dozunu artırırken, bu eylemin hayvana dönüşümü hem çatışmayı önlemiş hem de kurbana meşruiyet kazandırmıştır. Bu bağlamda, İbrahim peygamberin kurban olayı, şiddetin şiddetsizliğe dönüşümü ya da kurbanın meşruiyeti açısından okunabilir.

Kanlı kurban ritüellerinde, kurban edilecek hayvanda belli başlı özellikler aranmaktadır. Öncelikle kurban hayvanı, sakat, topal, kör olmamalıdır. Dolayısıyla kusursuz bir yapısının olması gerekmektedir. Bununla birlikte kurban hayvanı genel olarak erkek hayvanlardan seçilir. Kanlı hayvan kurbanlarının sunulduğu toplumlarda kurban olarak seçilen hayvan, genellikle o toplumda kutsal olarak atfedilen hayvanlardandır. Güç'e göre (2003: 52), kanlı kurbanlar önceleri çiftçiler arasında koyun, keçi, sığır, domuz, kümes hayvanları gibi ev hayvanlarından; göçebeler arasında da ren geyiği, at ve develerden ibaretti. Kümes hayvanları göçebeler tarafından genellikle beslenmezken, domuzlar da temiz olmayan hayvanlar olarak kabul edilir ve kurban olarak sunulmazdı. Köpekler ise, özellikle ölümlere

¹⁵ Bk. Tevrat, Çıkış, 22: 29-30; Levililer, 27: 28.

arkadaş olurlar düşüncesiyle kurban edilirdi. Balık, ev hayvanları dışındaki kuş ya da güvercin, kumru ve vahşi hayvan kurbanlarına daha az rastlanırdı. Kurbanlık hayvanın özellikleri çoğunlukla onu kabul edecek olan Tanrısal güç tarafından belirlenirdi. Nitekim gök tanrılarında parlak renkli; yer altı dünyası tanrılarında, ölümlere veya korkulan şeytanî varlıklara ise siyah renkli hayvanlar sunulurdu. Gök tanrılara parlak renkli hayvanlar sunma geleneği Türk kültür çevresinde de sıkça görülmektedir. Bu bağlamda eski Türk inanç sisteminin önemli temsilcisi sayılan Kırgızlarda Gök Tanrı'ya kurban vermek için ay suretli, ay toynaklı hayvanlar tercih edilirdi ve bu manada bu kurban “Ay Tuyakka Bee Çaluu”¹⁶ adı verilirdi (Musayev vd., 1995: 442).

Kanlı kurban ritüellerinde, kurbanı sunan kişiler normal bir kişi olmaktan çıkarak kutsala doğru evrilmektedir. Kurbanı sunan kişi, geleneksel toplumlarda dini inanç değerlerini bilen ve toplum tarafından saygı duyulan bir profilde görülmektedir.

1.2.2. Kansız Kurban

Kurban çeşitlerinden ikincisi kansız olarak takdim edilen kurban (libation) şeklinde geçmektedir. Kansız kurban, süt, şarap, bira, rakı gibi alkollü-alkolsüz sıvıların, kimi bitkilerin, çeşitli yiyecek, içecek ya da eşyanın bir şekilde doğaüstü tasarıma sunulması olgusunu içermektedir (Erginer, 1997: 139-140). Avcı toplumdan tarım toplumuna kadar hemen her toplumda görülen kansız kurban, ağaca ya da kutsal olarak atfedilen mekânlara bez bağlama, kutsal sayılan içkiyi belirli düzen içerisinde içme ve yine çeşitli içecek ve yiyecekleri saçma şeklinde yer almaktadır. Kansız kurbanların yiyecek ve içecek olarak sunulduğu durumlarda, toplumun yetiştirdiği tarım ürünleriyle paralellik gösterdiği söylenebilir. Tarımla geçinen toplumlar, hangi tür mahsul yetiştiriyorsa onu takdim edebilir. Dolayısıyla buğday, arpa, nohuttan nar ve elmaya kadar her türlü meyve ve sebze kansız kurban unsuru olarak sunulmaktadır. Bununla birlikte hamurla yapılan yiyecekler de bu kurbanın içine girmektedir.

¹⁶ *Ay Tuyakka Bee Çaluu*: Kırgız Türkçesinde Ay Tuyak “atların hamisi” anlamına geldiği gibi, ifade doğrudan doğruya “Kurbanlık hayvanın ay toynaklı, ay suretli” veya “ak yüzlü” olduğunu da anlatmaktadır. Bu konuda bk. (Musayev vd., 1995: 442). Kırgız Türkçesinde ayrıca bu anlamda “ak boz bee” ifadesi de kullanılır ki bu kullanım “ak yüzlü, ak suretli” anlamına gelmektedir. Anadolu Türk kültür çevresinde kullanılan “Boz atlı Hızır” ifadesi de bu açıdan değerlendirilmelidir.

Eliade (2005: 407), kansız kurbanın kökenine ilişkin çeşitli yorumlar ortaya koymaktadır. Ona göre, ilkel insan, çevresinde yararlı gördüğü eskimiş kuvvetleri bulmak için sürekli mücadele halindeydi. Binlerce yıldır insanoğlu, güneşin kış gündönümünde sonsuza dek yok olacağı, Ay'ın tekrar doğmayacağı, bitkilerin tamamen öleceği gibi korku yaratan birtakım mitik öngörülerle yaşamak durumunda kaldı. Bu korku yaratan olguların gerçekleşmesi durumunu, endişe ve huzursuzluk içinde gören ilkel zihin, kutsal olarak atfettiği güçleri yaşadığı dünyada önemli olarak gördüğü sebze ve meyveleri kurban ederek uzaklaştırdı. Eliade, kurban edilen ilk meyvelerin aynı zamanda insanların güvenli bir biçimde kullanabilmesi için olağanüstü güçlerden izin almak amacıyla sunulduğunu belirterek, bu ritüellerin yeni yılın başlangıcı ve zamanın yeniden diriliş döneminde uygulandığını ifade eder.

Ali Rafet Özkan, *Dinlerde Kurban Kültü* adlı eserinde (2003) kansız kurbanları kendi içerisinde sunulan kurban nesnelere göre “bedel kurbanı”, “mahsul veya gıda kurbanı”, “ruhani veya vakıf kurbanı” şeklinde üç gruba ayırmıştır. Kansız kurbanlar içerisinde mahsul veya gıda kurbanı yukarıda açıklanmıştır. Bedel kurbanı, insan veya hayvanın vücutlarından alınan bir parçanın sunulması şeklinde gerçekleşmektedir. Saç kurbanı ve iffet kurbanı bedel kurbanının farklı biçimleri olarak görünmektedir. İffet kurbanının içerisinde, cinsel organın kesilmesi, hadım edilme, fani cinselliği terk etme gibi sunmalar girmektedir (Özkan, 2003: 80). Ruhani veya vakıf kurbanı ise, insanların kendilerini Tanrı'ya veya mabetlerinin hizmetine adanması, dünyaya dayalı beklenti ve arzuları terk etmesi, bekâreti koruması, sessizliğe ve ibadete ağırlık vermesi gibi durumlarda görülmektedir (Özkan, 2003: 89). Özkan'ın kansız kurbanla ilgili açıklamalarına koşut olarak Şinasi Gündüz de yer vermektedir. Gündüz (2007: 70) de, gerek Budizm gerek Caynizm gibi dinlerde asketik kurallara dayalı keşiş yaşamını örnek vererek bu uygulamaların da bir çeşit kansız kurban olarak görülebileceğini belirtir. Kendisini dine adayan kişi evlenmeden, mal-mülk edinmeden, hatta elden geldiğince yemeden-içmeden ve insanlarla iletişim kurmaktan kaçınır. Dolayısıyla bu kişiler kendilerini kutsala yakınlaştıracığına ve günahlardan arınarak kurtuluşa erişeceğine inanır. Gündüz, bu uygulamaya benzer bir durumun Yahudi geleneğinde ilk doğan çocuğun tapınağa adanması şeklinde görüldüğünü ifade eder ve bu ritüelin günümüz Yahudi toplumunda *pidyon* olarak adlandırıldığını söyler. Türk inanç ve düşünüş sisteminde,

İslamiyet'in kabul edilmesinden sonra veli-eren-evliya tipi şahsiyetlerin çilehanelerde inzivaya çekilmesi durumunu da bu bağlamda değerlendirmek mümkün görünmektedir.¹⁷ Ancak bu uygulamaların ritüel anlamda bir kurban uygulaması olarak görülmesi tartışmalıdır.

Kansız kurban olarak sunulan her ne var ise, bunların kutsal mekân ve kutsal zamanla ilişkisi olmak durumundadır. Türk kültür ve inancında, geçiş ritüellerinde kanlı kurbanların yanında kansız kurbanların da varlığı söz konusudur. Anadolu ve Türk dünyasının çeşitli yerlerinde doğum, düğün ve ölüm geleneklerinin kansız kurban nesneleriyle ritüelleştiği görülmektedir. Günümüzde Anadolu'da türbeler etrafında bulunan ya da toplumun kutsal olarak saygı duyduğu ağaçlara bez bağlanması bu anlamda kansız kurban olarak ifade edilebilir. Öte yandan, mezarlıklarda ölen kişi için dağıtılan yiyecek ve içecekler de söz konusu kurban çeşidi içerisinde değerlendirilir.

1.3. Kurban ve Ritüel İlişkisi

Ritüel kavramıyla ilgili çeşitli tanımlar ve görüşler ileri sürülmüştür. Gluckman (1965: 252), insanların, grupların ve katılımcıların kendilerini koruduğuna, arındırdığına veya varlıklı hale getirdiğine inandığı, duyuşal gözlem ve kontrol dışı birtakım mistik araçların yardımıyla oluşan gelenekselleştirilmiş icralara ritüel adını vermektedir. Turner (Morris, 2004: 379) de Gluckman'ın tanımına benzer şekilde, ritüeli mistik varlıklara ya da güçlere olan inançlara gönderme yapan kurallı biçimsel davranış olarak ifade eder. Ritüelin genel yapısı hakkında belirli çerçeve ortaya koyan Van Gennep, insanın yalnızca toplumun içine doğmadığını, aynı zamanda toplumsal bir birey olarak geçiş ritüelleri aracılığıyla yeniden yaratıldığını ve bu sayede toplumda kabul gördüğünü belirtir (Marshall, 2005: 624). Dolayısıyla, ritüel, bireyin toplumsallaşma işlevini sağlamaktadır. Bir başka araştırmacı Emile Durkheim (2005: 56), dini fenomenleri inanç ve ritüel şeklinde iki temel kategoriye ayırarak inceler. Ona göre, inançlar birtakım zihinsel tasavvurlardan oluşurken, ritüeller eylem biçimini oluşturur. Ritüel, ahlaki uygulamalar gibi diğer insani

¹⁷ Bektaşilikte Teslim Taşı adı verilen ve Bektaşî dervişlerinin boyunlarında taktıkları on iki köşeli taş da "hak yoluna kurban olma, dünyevi nefislerden arınma, mücerret olma" gibi anlamlar taşımaktadır. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. (Noyan, 1995: 91).

uygulamalardan konularının kendine özgü doğası sebebiyle ayrılır. Bir ritüel gibi, ahlaki bir kural da, belli bir davranış tarzını betimler. Ancak, bu davranış tarzları, farklı türden bir hedefe yönelir. Ritüelin ayırt edici bir özelliğini tespit etmek için, söz konusu ritüelin bu hedefinin belirlenmesi gerekir ki bu hedef inançla ifade edilir. Bu yüzden ritüeli anlamak için öncelikle inancı algılamak gereklidir.

Durkheim'in görüşleri doğrultusunda inanç, ritüel ve kurban arasındaki ilişki, toplumun kültür kalımlarını ve düşünüş tarzlarının göstergeleri bağlamında değerlendirilebilir. Bu doğrultuda, ritüel sunum olarak kurban, bir ritüel çeşidi, inanç ise ritüelin idrak mekanizmasını oluşturmaktadır. Kurban, aynı zamanda sunulan nesnenin adıdır. Dolayısıyla başlı başına ritüel değildir. Bu açıdan bakıldığında, kurban olarak sunulan şeylerin ancak kutsallık içinde olması kurban ritüelini ortaya koymaktadır. Kurban ritüelindeki davranış örüntüleri inancın zihinsel tasavvurundaki yerinde gizlidir. İnanç, ritüelistik bir uygulama olarak kurban sunusunu yönlendiren mekanizmayken, kurban ritüeli bu mekanizmanın eylemsel göstergesi olarak yer alır. İnsanoğlu doğa/evreni nasıl algılıyorsa inançsal örüntülerini de o şekilde inşa etmiş ve kurgulamıştır.

Toplumlar, kendi dünya ve evrenlerini anlamlandırma sürecini, mitik zamandan itibaren zihinsel varoluşlarıyla birlikte devam ettirmişlerdir. Söz konusu varoluşlar, bir toplumu kimikleştiren ve *biz* algısı etrafında tutan belli başlı yapılardan oluşmaktadır. Vatan, toprak, dil, kültür, din, inanç, eğlence gibi birçok ortak değer toplumu toplum yapan ve onu bir arada tutan yapılar arasında yer almaktadır. İnanç yapısı bir toplumun ortak algı ve tasarım dünyasıyla birlikte davranış modelini de ortaya koyan değerler arasında yer almaktadır. Bu noktada, ritüeller inanç yapısının bir alt kademesinde inançtan beslenen unsur olarak görünmektedir. Dolayısıyla daha özele indirgenğinde inanç, kurban ritüelinin soyut ve en üst kademesinde yer alan bir yapıyı oluştururken, kurban ritüeli de bu yapının alt birimsel kurumu olarak yer almaktadır. Bir toplumda kurban kurumunun varlığını sürdürülebilmesi için onun muhakkak bir işlevinin olması gerekmektedir. Bu noktada işlevini yitiren yapının barındırdığı inançsal kurumla birlikte yok olması muhtemeldir. Bu bağlamda kaybolan inanç, sadece kurban ritüelini inşa eden inanç dizgesidir.

Kurban, toplumun kutsal olarak atfettiği değer ya da değerlere sunulan ritüel bir uygulamadır. İster kanlı ister kansız kurban olsun sunulan kurban nesnesi bir şekilde tek tanrılı dinlerde Tanrı'yla; çok tanrılı inanç sistemlerinde ise kutsal güçlerle temasa geçme/zararlı varlıklardan korunma amacı taşımaktadır. Kurban sunmanın tek amacı elbette bu olmayabilir ancak bu özellik kurbanın temel amaçları arasında yer almaktadır. Bu doğrultuda inanç, kutsallığın görüntüsü ya da yansıması olarak kurbanı bütünlemektedir. Kurban aynı zamanda kendi başına bir ritüel olmakla birlikte, örneğin geçiş ritüellerinin de bir parçası özellikle temel yapısı olabilmektedir.

Öte yandan, kurban nesnesiyle dua arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Kurban edilecek hayvan ya da nesne dualandıktan ya da birtakım uygulamalardan geçtikten sonra kutsallık mertebesine erişerek kurban formuna bürünmektedir. Dolayısıyla kurban nesnesini normal nesnelere ayıran en önemli özelliğin onun dualanması ya da birtakım uygulamalardan geçmesi olarak görmek mümkün görünmektedir. Özellikle kanlı kurban ritüellerinde bu durum açık bir şekilde yer almaktadır.

1.4. Kurban Teorileri

XIX. yüzyılda Darwin'in biyolojik evrim teorisi fen bilimlerin birçok dalında olduğu gibi sosyal bilimlere de etkilemiştir. Özellikle antropoloji bilim dalının din ve Tanrı'nın kökenini sorgulama çabası, ortaya çeşitli teorilerin çıkmasını sağlamıştır. Dinin kökeni tartışmaları kurban ritüeli gibi önemli bir sosyal kurum üzerinden inşa edilmiştir. Radcliffe-Brown'un da belirttiği gibi *“bir dini anlamak ve özünü kavramak için yapılacak bir incelemede inançlardan ziyade ritlerin özellikle de kurbanla ilgili ritlerin üzerinde durulması gerektiği”* (Radcliffe-Brown, 1968: 303) inanç merkezli çalışmalar için önemli görünmektedir.

Kurbanın kökeni ile ilgili teoriler, ilk olarak antropologlar tarafından ortaya atılmıştır. Her teori bir önceki teoriye karşı gelerek yeni bir düşünce ileri sürmüş ya da var olan teoriyi genişleterek geliştirmiştir. Araştırmacıların din olgusuna bakış açıları kurban ritüelini etkilemiştir. Araştırmacılar kurbanın kime, ne zaman, niçin sunulduğuyla ilgili sorulara, gerek yazılı kaynaklardan gerek alan araştırmasından

elde edilen bilgilerle cevap aramıştır. Kurbanla ilgili teorilerin kurbanı farklı bakış açıları getirmesi bakımından önemli olduğu söylenebilir.

1.4.1. Armağan/Hediye Olarak Sunulan Kurban

Kurbanın kökeniyle ilgili teorilerin başında kurbanın armağan/hediye olarak sunulduğunu söyleyen düşünce gelmektedir. Bu düşüncenin ilk kez Platon tarafından ortaya atıldığı belirtilmiştir. Ancak teorik olarak armağan/hediye kurbanını ilk sistemleştiren Edward Burnett Tylor'dur. Armağan/hediye olarak sunulan kurban teorisi kendi içerisinde *Rüşvet İfadesi olarak armağan/hediye edilen kurban* (the gift as bribe) ve *saygı ifadesi olarak armağan/hediye edilen kurban* (the gift as homage) şeklinde iki gruba ayrılmaktadır.

1.4.1.1. Rüşvet Olarak Armağan Edilen Kurban

Bu teoriyi E. B. Tylor ve Herbert Spencer öne sürmüştür. Canlı dinlerde, ölümler rüyada görüldükten sonra bu ölü ruhlarına daha sonra da diğer ruhanilere, cinlere, perilere, tanrılara kurbanlar adanıyordu. Tanrılara kurbanın amacı kurban edilenlerin ruhunun tanrılarca tüketilmesi düşüncesine dayanmaktadır (Kuper, 1995: 94). Tylor kurbanın temel olarak basit bir iş alışverişi olduğunu söyler. Kurbanın “Ben veriyorum ki bunun karşılığında sen de bana ver” düşüncesinden ortaya çıktığını iddia eden Tylor (Henninger, 2005: 8002), Bastian, Spencer ve Darwin'den esinlenerek kurbanın kökeni olarak ilkelin kendisini doğaüstü varlıklara kabul ettirmek için bir armağan sunması olarak nitelendirir (Hubert-Mauss, 1964: 1-2). Tylor, kurban ritüellerinin en eski ilkel dini kavramları koruduğunu ve Eski Ahit'te geçen kurbanla ilgili açıklamaların da tarihe aykırı olduğunu belirtir. Kurbanı yaşadığı ilk bağlam yani ilkel toplumun dini hayatı olan *animizm* ile açıklamanın doğru olacağını savunmuştur (Kuper, 1995: 94). Tylor, *Primitive Culture* adlı iki ciltlik eserinde kurbanın başlangıçta insanların kendilerini sevindirmek için doğaüstüne sundukları bir hediye olduğundan bahseder. Bununla zaman içinde tanrıların yüceldiğini insanlardan uzaklaştığını ancak insanların onlara hediye verme gereksimini devam ettirdiklerini belirtir (Özkan, 2003: 28). Tylor'un kurbanla ilgili bu teorisinin temeli onun animizm düşüncesine dayanmaktadır. Evrimci bir antropolog olan Tylor, dinin kökeninde ruhsal varlıklara olan inancın ilkel insanın

canlı-cansız tüm varlıkta ruh olduğunu düşünmesinde yani animizmde görür. Tylor'a göre animizm dinin en ilkel biçimidir. Morris (2004: 164), bu düşünceyi ilk ruh kavramsallaşmasının bir gelişimi olarak görür ve Tylor'un daha sonraki aşamada dinin çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa evrildiğini ifade ettiğini belirtir.

Kurban ritüelinin kökeninde hediye olduğunu savunan diğer araştırmacı Herbert Spencer'dır. Kurbanın kökeninde ölü mezarlarında yiyecek ve içecek bırakma geleneğinin bulunduğunu belirten Spencer, ölüler için mezarlara konulan bu yiyecek-içeceklerin kurban haline gelerek, ata ruhlarını kutsallığa erdirdiğini ifade eder (James, 1908: 1). Dolayısıyla ilksel bilinçte din, doğaüstü varlıklara tapma olarak yer alırken ritüel de bu güçlere sunulan yiyecek-içecekler şeklinde görülür. Sunulan her bir nesne Tylor'un teorisine göre zamanla kurban ritüelini meydana getirmiştir. Şöyle ki ilkel insanın dünya/evreni anlama çabası içerisinde, canlı-cansız varlıklara saygı-korku karışımı bir duyguyla bakma güdüsü oluşmuştur. Bu durum doğaüstü varlıklar olarak anamlandırılan nesnelere çeşitli hediyeler sunma gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu ilk hediyeler zaman içerisinde kurban sunma şekline girerek kurbanın kökenini oluşturmaktadır.

Tylor'un animizm düşüncesi üzerine inşa ettiği kurbanın kökeni ile ilgili görüşleri ilkel insanın isteklerinin karşılığını alması için doğaüstünden dilediği bir şey olarak görülmektedir. Ancak teorinin toplumsal bir ritüel uygulaması olan kurbanı toplumu dışta tutarak armağan üzerine odaklandırması bir eksiklik gibi görünmektedir. Bununla birlikte teorinin kurbanın sunulma amacından birisi olması bakımından önemli olduğu söylenebilir.

1.4.1.2. Saygı İfadesi Olarak Armağan Edilen Kurban

Armağan kurbanıyla ilgili ikinci görüş ise Wilhelm Schmidt'in ortaya koyduğu "saygı olarak hediye edilen kurban"dır. Katolik bir antropolog olan Peder Wilhelm Schmidt, ilkel tek tanrıcılık görüşünü savunarak Spencer'in çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa geçildiği fikrinin tam tersini ortaya atmıştır (Morris, 2004: 168). İlkelerde tek tanrı fikrinin olduğu varsayımına dayalı bir düşüncenin kurbanla ilgili öne sürdüğü fikirler de animizm ve animatizm gibi düşüncelerden ayrı olacaktır.

Dolayısıyla Schmidt de Tylor'un "rüşvet olarak armağan edilen kurban" görüşünden farklı bir görüşü ortaya koymuştur.

Özkan'ın Ries'ten aktardığına göre (2003: 40), Schmidt, çalışmalarında hareket noktası olarak paleolitik dönemin ilk toplayıcı avcılarını ele almıştır. Olguların kültürel bağlamlarını dikkate alması, araştırmalarının sağlam temelini oluşturmaktadır. Yüce bir yaratıcının varlığına olan evrensel bir inancın olduğunu savunan Schmidt, bu bulgusunu *urmonoteizm* (ilkel monoteizm) olarak adlandırmakta ve ona göre ilk kurban uygulaması da bu yüce varlığa ya da Tanrı'ya olan saygıdan meydana gelmiştir. İlk kurbanlar, yiyeceklerin, sürülerin ilk ürünlerinin ağaçların ilk meyvelerinin bir bölümünün simgesel sunularıdır. Bu bağış (sungu) arkaik insan açısından yüce varlığa karşı gösterilen bir minnettarlık jestidir. Böylece kurban tarihi-kültürel bir özellik kazanmıştır. Göçebeler, anaerkil veya ataerkil uygarlıklar, totem kültürü, atalar kültü insanlığın uzun ve yavaş gelişimi boyunca ilk kurbanlarda ortaya çıkan farklılık ancak bu şekilde açıklanabilecektir.

Schmidt, kurbanın ilkel avcı ve toplayıcıların ilk elde ettikleri ürünlerde açık bir şekilde görülebileceği ve bunların saygıdan kaynaklı ya da teşekkür kurbanı olarak nitelendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ayrıca, kurbanın nicelik bakımından küçük ancak sembolik olarak önemli olduğunu ifade etmiştir. Toplumun yaşayış tarzının ve ekonomik durumunun kurban ritüelini etkilediğini söyleyen Schmidt, saygı ve teşekkür kurbanının göçebe hayat tarzına sahip kültürlerde sürünün ilk mahsulü (süt gibi) ya da en küçüğünün sunumu şeklinde olduğunu belirtir. Teori, tarım kültüründe ise toprağın doğurganlığına dikkat çekerek özellikle ölen ataların ilk meyve kurbanının alıcıları haline geldiğini öne sürer (Henninger, 2005: 8002). Dolayısıyla teori, kurban sunmanın kökeninde sözü edilen atalara saygıdan dolayı hediye etme düşüncesinin olduğunu savunur.

1.4.2. Ortak Totem Yemeği Olarak Sunulan Kurban

Araştırmacılar tarafından totem ve totemizm konusunda birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda, totem ilkel insanın dini ya da dini ritüellerin kökeni olarak görülmüştür. Birçok tartışmalara neden olan totem genel hatlarıyla "*klanla arasında akrabalığa dayanan majik bir ilişkiye sahip, klanın etnogonik mitinde ilk ata*

olduğuna inanılan hayvan, bitki, cansız ya da doğa olaylarına verilen ad” (Yolcu, 2014: 24) olarak tanımlanabilir. Anlaşıldığı üzere totem nesnesinde kutsal bir güç ve bu güçle iletişim içinde olma söz konusudur.

W. Robertson Smith tarafından ortaya atılan kurbanın kökeniyle ilgili teoride, kurban “ortak totem yemeği”dir. Smith (1889), genel olarak uygulanabilir olduğunu kabul ettiği ve Samilerden hareket ederek bir kurban teorisi geliştirir. Tylor’un teorisinin zayıf olduğunu söyleyen Smith, totemizm çalışmalarına öncülük eden J. F. McLennan’dan etkilenir. Aralarında kan bağı olan ve hayvan biçimli kabile tanrıçasına inanan en erken din biçimlerinden hareket ederek (Samiler ve diğerleri) bir kurban teorisi önerir. Smith’e göre kurbanın kökeni totem ile topluluğa sunulan yemeğe dayanmaktadır (Henninger, 2005: 8002).

Kurban pratiğinin Tanrı’yla paylaşıma girmeyi içeren anahtar bir ritüel olduğunu ileri süren Smith, kurban uygulamasındaki temel düşüncenin kutsal bir armağan sunmak olmadığını, Tanrı’yla ona tapanlar arasında kutsal kurbanın etinde ve kanında buluşan bir katılım sağlayarak kurulan iletişim olduğunu ifade eder (Morris, 2004: 183-184). Robertson Smith, klan üyelerinin kurban edilmiş hayvanı yiyerek grup dayanışmasını dışavurduğunu dolayısıyla bunu yaparak ruhsal varlıktan da pay aldığını düşünmektedir (Morris, 2004: 255).

Edward Evans-Pritchard (1999: 63) *İlkelerde Din* adlı eserinde, Smith’in kurban konusundaki görüşlerini şu şekilde verir:

“Smith’e göre klanın üyelerinin, totemleri ve tanrısı aynı kana sahiptir. Tanrı etiyle kemiğiyle klanın kurucu babası sayılmaktadır. Aynı zamanda Tanrı idealleştirilmiş ve Tanrılaştırılmış klandır. Bu yansıtma totemik yaratık içinde maddi bir temsile sahiptir. Klan ise düzenli aralıklarla kendi üyelerinin birliğini dile getirir. Klan totemik yaratığı öldürerek onun etini kutsal bir şölende çiğ olarak tüketir. Dolayısıyla kutsal kurbanın eti ve kanı paylaşılarak Tanrı ve ona bağlı olanlar bir araya gelmiş olur.”

Dolayısıyla Smith, kurbanın kökeninde doğaüstüne kutsal bir armağan sunmanın olmadığını belirtir. Smith'in ortaya koyduğu düşünce, kurbanın toplumsal bir olgu olduğunu vurgulaması bakımından önemli görünmektedir. Ancak ortak totem yemeği teorisinde her ne kadar kurbanın toplumsal yönü dikkate alınsa da eleştirilerden kurtulamamıştır. Pritchard (1999: 63), Robertson Smith'in Durkheim, Jevons, Reinach gibi birçok yazarı etkilediğini belirterek, totem hayvanının yenilmesinin kurban kesmenin ilk biçimi ve dinin kaynağı olabileceği konusunda hiçbir kanıtın olmadığını ifade eder. Pritchard (1999: 64), Smith'in kuramının tüm ilkel insanlara uygulanabileceğini düşünmesini de ilkeller arasında kurban sunmayanların olduğu ve kurban sunanların ise büyük bir kısmının ritüelle bağdaştırılamayacağı şeklinde eleştirir.

Smith'e bir başka eleştiri Strauss tarafından yapılmıştır. Strauss (2010: 292), totem kavramı üzerinden hareket ederek totemin oymak adlarını belirlemek için üretildiğini ifade eder ve kurban sunma ile totem arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını çeşitli toplumlardan örneklerle açıklar.

Durkheim (2005: 403), Smith'in kurbanı Tanrı ile birleşme süreci olarak değerlendirmesine katılır. Ancak kurbanın aynı zamanda feragat ve hediye olduğunu da söyler. Öte yandan Durkheim'in eleştirdiği diğer konu ise insanın yiyeceğini tanrılardan beklemesi ile tanrıların kurban olarak sunulacak şeyleri yemesi düşüncesiyle tezatlık oluşturmasıdır (Durkheim, 2005: 406).

Smith'in Eski Ahit'te yer alan kurban ritüeli bağlamında ortaya koyduğu teoride, tek bir toplum üzerinden genellemeye gidilmesi söz konusudur. Elbette belki birçok teori bu yöntem üzerine inşa edilmektedir. Ancak diğer toplumlarla karşılaştırılma yapıldığında aslında Smith'in sadece kanlı kurban ritüelinden hareket ettiği görülmektedir. Bilindiği üzere, kurban sadece hayvan ya da insan odaklı bir sunumunun ritüel şeklindeki formu değildir. Toplumsal bellekte günümüze kadar bir şekilde aktarılarak yapısını ve işlevini devam ettiren kansız kurbanlar (libation) da vardır. Smith'in bu noktada ortaya koyduğu teori eksik kalmaktadır, denilebilir.

1.4.3. Kutsal ile Kutsaldışı Arasındaki İlişki Bağlamında Kurban

Fransız antropolog Henri Hubert ve Marcel Mauss'un kurbanı kutsal ve kutsaldışılık (profan) arasındaki ilişki olarak değerlendiren görüşü, kurban teorilerinden bir başkasını oluşturmuştur. Hubert ve Mauss'a göre kurban, manevi bir kişinin ya da bu kişinin ilgilendiği belirli nesnelere durumunu değiştiren bir sununun kutsanması yoluyla yapılan dini bir eylemdir (Hubert, Mauss, 1964: 13). Hubert ve Mauss, Tylor'un teorisini mekanik karakterde görmüştür ve Smith tarafından ortaya atılan totemik yemek teorisine ise karşı gelmişlerdir. Onlar, kurbanı Vedik ve İbranilerin kurban ritüellerinin ışığında tanımlar. Hubert ve Mauss (1964: 97), *Sacrifice: Its Nature and Functions* adlı eserlerinde, kurbanın çok çeşitli işlevi olduğunu, sunulan kurbanın aynı zamanda profan yani kutsaldışı dünyadan kutsal dünyaya ya da bunun tam tersi durumuna geçmeyi sağladığını belirtirler.

Tylor'un teorisinde kutsallık kavramına yer verilmediği ancak Smith'de kutsallık en baştan beri vardı. Hubert ve Mauss kutsalı reddetmediler ancak onlar için kutsallık kurbanın kesildiği anda gerçekleşmekteydi (Çetin, 2009: 197). Bununla birlikte kurban edilen ve topluca yenilen hayvana, onu totem yapmış olan klan tarafından kutsallık atfedildiğini, o totem hayvanının da karşılık olarak bu klan topluluğunun kutsallığını yenilediğini açıklamışlardır (Güç, 2003: 32). Bu düşüncelerde, Durkheim'in etkisi olduğu söylenebilir. Durkheim, "*bir toteme mensup olan halk, kendilerinde olan totemik esası dönemsel olarak yenilemezlerse konumlarını koruyamazlar*" (2005: 400) demektedir. Dolayısıyla kurban ritüelinin sürekli tekrarlanması onun yinelenmesi ya da yenilenmesi anlamını taşımakla birlikte kutsal ile profanın ayrımlanmasını da sağlamaktadır.

Hubert ve Mauss'un ileri sürdüğü teoride, kurban ritüeli icra bağlamı göz önünde bulundurularak incelenmiştir. Bu noktada, Hubert ve Mauss her ne kadar Smith'in etkisinde kalmış olsalar da her toplumda totemizm evresinin olmadığını dolayısıyla kurbanın totemle açıklanamayacağını ifade etmişlerdir. Kurbanın kökeniyle ilgili ortaya koydukları teoride, kurban kutsallığın bir göstergesi ve onu sunan ise bu kutsallıktan pay alan durumundadır. Dolayısıyla bu teoride Tanrı ya da tanrılara sunulan kurbanın kutsalla iletişime geçme aracı olarak yer aldığı söylenebilir.

1.4.4. Büyü Olarak Kurban

Büyü teorisi, doğaüstü güç ya da enerjinin animizmdeki ruh veya ruh düşüncesinden daha eski olduğunu savunur. Bu sebeple kurban düşüncesinin tamamen bir nesnel büyüsel eylem olarak –özellikle kandaki büyüsel gücü tetikleyen- bir kurbansal hediyein örneğinin bir hayvanın yok edilmesiyle tamamlandığını ifade eder. Dolayısıyla bu durum kurbanın temel biçimi ya da en azından temel biçimlerinden biri olmalıdır. *Pre-deistic* olarak ifade edilen kanlı kurbanları Gerardus van der Leeuw büyüsel gücün iletişimini oluşturan bir hediye olarak ortaya çıktığını söyler. Leeuw, kurban ritüelinin ticari bir alışveriş olarak “ben veriyorum ki bunun karşılığında sen de veresin” (*do ut des*) ilkesinden değil, bir güç akışının serbest bırakılması olarak “ben sana gücü veriyorum ki sen de bana o gücü geri verebilesin diye” (*do ut possis dare*) düşüncesinden meydana geldiğini belirtir. Bu teori, hediye teorisi ile ortak totem yemeği teorisini birleştirir ancak bu birleştirmeyi büyü bağlamında yapar (Henninger, 2005: 8003).

Kurbanın kökeninde büyüün olduğunu savunan diğer araştırmacı J. G. Frazer'dır. Frazer (2004: 33), büyüün dayandığı iki temel ilkedden bahseder. Bunlardan birincisini benzerlik yasası olarak ifade eden Frazer, bunu benzerin kendi benzerini doğuracağı ya da bir etkinin kendi nedenine benzediği şeklinde açıklar. Diğerini ise dokunma ya da bulaşma yasası olarak adlandırır ve bu yasayı bir kez birbirine dokunmuş şeylerin fiziksel temas kesildikten sonra da uzaktan birbirini etkilemesi olarak ifade eder. Frazer, büyüün bu iki temel ilkelerinden hareketle kurban ritüelinin kökenine ilişkin yorumlamaya gider. *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük* (2015: 536) adlı eserinde Doğu Akdeniz'in tarımla geçinen topluluklarında ekin ruhunun yıllarca hasat tarlalarında öldürülen insan kurbanlar tarafından temsil edildiğini söyler. Ruhun teskin edilmesini belirli ölçüde ölümlere tapınmayla ilişkilendiren Frazer, kurban ruhlarının kan aracılığıyla başakları beslediğini ve yeniden hayata döndüğünü ifade eder. Bununla birlikte eserinde ilahlaştırılmış insanların kurban edilmesinden bahseder ve dünyanın kurtuluşu için evrenin tamamı ya da bir kısmının başlangıçta kurban olarak sunulan tanrıların bedenlerinden yaratıldığı düşüncesinin doğmasına sebep olduğunu söyler. Dolayısıyla Frazer kurban kanı ile tarım mahsulleri arasında sıkı bir ilişki olduğunu ve bu ilişkinin büyüsel bir form ile açıklanabileceğini öngörmüştür. Ayrıca temas büyüü sayesinde kurban hayvanının

parçaları kurbanı sunan kişiyle etkileşime girecek ve bu etki parça-bütün ilişkisiyle oluşacaktır.

Kurbanın kökeninde büyüün olduğunu savunan görüşün temel dayanağı kurban kanı olarak görülmektedir. Araştırmacılar, insanların kurban kanında büyüsel bir enerjinin olduğuna inandıklarını belirtirler. Bu enerji ya da güç insanların doğüstü varlık ya da varlıklarla iletişime geçmesi için araç olarak görünmektedir. Bu teoriyle kurbanı sunan ile kurban edilen arasındaki büyüsel ilişki kendisine kurban edilen varlık ya da varlıklar arasında somut bir göstergeyi meydana getirir.

1.4.5. İlkel Olayların Yeniden Sahnelenmesi Olarak Kurban

Kurbanı “ilkel olayların yeniden sahnelenmesi” olarak gören görüşün temsilcisi Adolf E. Jensen kurbanın hediye olarak görülmesinin mümkün olmadığını belirtir. Ona göre kurbanın temel anlamı özellikle Endonezya ve Okyanusya kültürlerinin mitlerinden türemiştir. Bu mitler, henüz ölümcül insanın olmadığı sadece Tanrı ya da yarı-Tanrısal varlıkların olduğu ilkel zamanı yansıtır. Jensen, bir zamanların mitik anlatılarının unutulduğu ya da en azından o anlatıların ritüel ile bağlı olmadığını söyler. Dolayısıyla kanlı kurbanlar en erken yiyecek yetiştiren toplumlarda görülen “anlamli öldürme ritüellerinin” “anlamsız kalıntıları” haline gelmiştir. Aynı şekilde büyüsel eylem de mitik öldürme ritüelleri odaklı biçimlenen yozlaşmış anlamli parçalardır (Henninger, 2005: 8004).

Teorinin temel paradigması yazısız düşünüş şeklinin ilk biçimi olan mitik anlatılardır. Jensen’in savunduğu görüş mitik bilincin ürettiği değerler ile kurban ritüelini ilişkilendirmektedir. Ancak diğer birçok teori gibi sadece kanlı kurbanlar üzerine inceleme yapılması teorinin ortaya koyduğu inceleme alanını sınırlandırmaktadır.

1.4.6. Endişe Tepkimesi Olarak Kurban

Bu teorinin savunucusu Vittorio Lanternari’dir. Lanternari, kurbanı Schmidt’in teorisinden tamamen farklı olarak bir yorumlama getirir. O, kurbanı bazı psikologların kanıtladığı nevrozun belirli bir biçimsel analizi üzerinden hareket

ederek açıklamaya çalışır. Onun bu analizine göre, nevrozun bu türü belirli dini hezeyanların temelinde ifade bulur. Lanternari ilkelerde av sonrası avcılarının ya da hasat sonrası çiftçilerin başarıyla karşılaştıklarında onlar arasında benzer ruhsal bunalıma sebep olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu ruhsal bunalımın onların elde ettikleri şeylerin en azından sembolik bir yıkımı üstlendiklerine yol açtığını söyler. Bu yüzden Lanternari için ilk kurban endişenin sonucunda meydana gelmiştir. Lanternari'ye göre avcılar, hayvan öldürmeyi kutsala saygısızlık olarak hisseder. O, bu duruma dayanak olarak öldürülen hayvanla uzlaşma-barış sağlayan ve bu hayvanı öldürdüğünü inkâr eden Sibirya halkının ritüelleriyle örneklendirir. Çiftçiler için saygısızlık ise ölümler mekânı/konutu ve toprağın ekim yeri olan yeryüzüne riayet etmemedir. Eğer çiftçiler iyi hasat elde etmezlerse gelecek yıl üründen verim elde etme için kaygılanırlar ve ölme düşüncesiyle şüpheye düşerler. Burada önemli olan daha çok yiyecek sunarak elde edilen yıkımı telafi etmek değil sadece belli bir kısmının sunularak başarılmasıdır (Henninger, 2005: 8004).

Bu düşüncelerden hareketle Lanternari, hem kanlı hem de kansız kurban üzerinden hareket ederek kurbanın kökeninde ilkel insanın nevrozlu davranışının ve faydacı düşüncesinin olduğunu saptamıştır. Bu teorinin açmazları arasında yazısız toplumların tamamen nevrozlu bir yapıya sahip olduğu hipotezinden hareket ederek ilkel yaşamın tecrübelerine dayanan bilgi birikimini yok sayması gösterilebilir.

1.4.7. Şiddeti Yönlendirme Mekanizması Olarak Kurban

Rene Girard tarafından ortaya koyulan teorinin bilimsel dayanağı fizyolojik şiddet üzerinedir. Fizyolojik şiddetin kültürler arasında çok az değişikliğe sebep olduğunu ifade eden Girard, hayvanların kurban edilmesini şiddetin korunmak istenen bazı varlıklardan ölmesine daha az önem verilen ya da hiç önem verilmeyen varlıklara çevrilmesi olarak düşünmektedir (Girard, 2003: 3). Hubert ve Mauss'un ileri sürdüğü teoriyi bütün bir ahlak ve din değerleri toplamını belirttiği için bilimle bağdaşmadığını ifade ederek eleştiren Girard (2003: 5), gizil kurbanla fiili kurban arasındaki ilişkiyi suçluluk-masumiyet çerçevesinde tanımlar. Ona göre, toplum kendi mensuplarını ya da ne olursa olsun korumak istediklerini etkileyebilecek olan bir şiddeti, görelî olarak o kadar da önemsenmeyecek "feda edilebilir" bir kurbanla yöneltmeye çalışır.

Girard (2003: 10), kurban sunumunu topluluk içindeki gerilim, kin, rekabet ve karşılıklı saldırı konusundaki her tür kararsız duyguyu tüm toplumca kurban aktarma işlemi olarak tanımlamaktadır. Ona göre kurban, tehdit altındaki bireyin yerine değil toplumun tüm mensuplarına sunulmaktadır. Burada kurban ediminin koruduğu şey topluluğun kendi şiddeti karşısında kendi bütünlüğüdür. Tüm topluluk kendi dışındaki kurbanlara yöneltilmiş olmaktadır. Kurban edimi bir şekilde anlaşmazlık tohumlarını kurbanda toplayıp topluluk mensuplarına kısmi bir doygunluk sunmaktadır.

Girard'ın öne sürdüğü teori, daha önceki teorilerin aksine Yunan mitolojisinden örnekler içermektedir. O, bu teorisini yüksek kültürlerle ait kurban ritüelleriyle desteklemiştir. Örneklendirdiği ritüellerin sadece öldürme eyleminin gerçekleştiği kurban sunuları olması yönünden eleştirilmiştir (Henninger, 2005: 8005).

1.4.8. Psikanalitik Olarak Kurban

Psikanalitik teorinin kurucularından Sigmund Freud, dinin ve kültürün kökenlerinde olduğu gibi kurbanı da adı geçen teoriyle açıklamıştır. Kurban konusunda Robertson Smith'in etkisi altında kalan Freud, kurbanı klanın toplu halde totem hayvanını öldürmesi ve ortak yemek yemesi olarak görür ve bu teoriye psikanalitik olarak farklı bir yorum getirir. Freud (2012: 187-188), ortaklaşa yeme içmenin bağlayıcı rolünü ortak bir özde birleşme olarak açıkladığı akrabalık ilişkisiyle belirtir. Ona göre kurban yemeği aynı soydan gelen klan üyelerinin ortaklaşa yedikleri akraba şölenidir. Bu düşüncelerini desteklemek için baba-oğul mücadelesinden hareket eden Freud, totem hayvanının baba olduğunu vurgular ve babanın aynı zamanda klan üyelerine hükmeden, oğulları tarafından korkulan, kıskanılan bir model oluşturduğunu ifade eder. Dolayısıyla Freud, oğulların bu duygu içerisinde babalarını öldürerek yedikleri görüşünü ileri sürer ve ilk kurban ritüelinin baba-oğul mücadelesi sonucunda babanın öldürülmesi neticesinde gerçekleştiğini söyler. Babalarını öldüren oğullar onu yiyerek onun gücünü elde etmiş olur (Freud, 1999: 207-208) ve daha sonra pişmanlık duygusuna kapılarak suçluluk psikolojisiyle babayı anma törenleri gerçekleştirmişlerdir (Pritchard, 1999: 51).

Freud'un görüşüne göre baba kurbanda hem tanrı hem de kurbanlık totem-hayvan şeklinde iki defa görünmektedir. Totem babanın yerine ilk geçen şekil olmuş, daha sonraki dönemde baba tekrar insan şeklini kazanarak tanrı, dolayısıyla babanın diğer bir şekli haline gelmiştir. Bu noktada kurbanın anlamı, baba cinayetinin bir hatırası olarak yapılan harekete karşılık babayı yani tanrıyı tatmin ettirecek bir şeyin bulunuşu olarak görünmektedir (Sezen, 2004: 65-66). Kurban ritüelini, totem inancıyla birlikte insanın cinsel dürtü mekanizmasından hareket ederek açıklayan Freud, kıskançlık ve korku gibi yaptırım gücü yüksek birtakım duygusal formları genelde dinin ve kültürün özelde ise kurban uygulamalarının merkezine almıştır.

1.4.9. Kurbanla İlgili Diğer Düşünceler

Kurbanın kökeniyle ilgili bahsedilen teorilerin dışında, bazı araştırmacıların da kurbanla ilgili görüşleri vardır. Araştırmacılar ya var olan kurban teorilerinden hareket ederek ya da onları eleştirerek kurbanla ilgili düşünceler ortaya koymuşlardır. Emilé Durkheim bu araştırmacıların başında gelmektedir. O da Freud gibi Smith'in totem yemeği teorisini kullanmış ancak bu teoriyi tam olarak benimsememiştir. Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri* (2005: 399) adlı eserinde, ilkelde görülen kurban ritüellerinin daha sonra ortaya çıkan yüksek dinlerdeki pozitif ibadetin temel taşlarından biri olduğunu belirtir ve Smith'in kurbanı totem yemeği olarak ifade eden görüşünü savunarak bunun eksiklikleri olduğunu söyler. Durkheim, kurbanla birlikte sadece Tanrı'nın ve klanın ortak bir sofrayı paylaştıklarını söylemenin söz konusu olmadığını, bununla birlikte hem kurban edilen hayvanın hem de kurban edenin kutsal olarak ifade edilebileceğini vurgular. Kurbanın hem Tanrı'yla birleşme eylemi hem de takdim eylemi olduğu yönünde iki temel yapısına dikkat çeken Durkheim (2005: 405), bu yönüyle kurbanı toplumsal izdüşüm bağlamında değerlendirir. O, her ne kadar kurban ritüelini totemin dışına çıkmadan açıklama gereğinde bulursa da Smith'in kurbanı sadece yüksek dinlerde gören anlayışından farklı bir görüşü belirtmiştir. Öte yandan Durkheim, yukarıda kurban teorilerinde bahsedilen Marcel Mauss ve Henry Hubert'in kurbanla ilgili düşüncelerini de etkilediği söylenebilir.

F. B. Jevons Tanrısal bir kurbanın insan tarafından yenilmesiyle Tanrı ve insanın bir araya geldiğini söyler ve bu düşüncesi totem yemeğiyle örtüşmektedir (Lasabikan, 1998: 576). Robertson Smith'in görüşlerinden etkilenen Jevons (Özkan, 2003: 31),

totemin gerçek varlığı ya da halkın kutsal ittifakı isteniyorsa kan dökmek zorunludur. Dolayısıyla kurbanla ilgili bir ayinde temel özellik, tapınan kişinin kutsal hayvanı yemek zorunda olmasıdır. Bu sebeple totem hayvanının doğaüstü özellikleri özümserken kötü özellikleri dışarı atılmaktadır.

Kurbanla ilgili diğer bir görüş de antropolojide bireysel işlevselci olarak tanınan Malinowski'dir. Malinowski, kurban ritüelinin ilkel insanın verme zihniyetinde yani yiyecek fazlalığının başkalarıyla paylaşma düşüncesinden ortaya çıktığını ifade eder. İlkelerde armağan vermenin bütün toplumsal ilişkilerin bir parçasını oluşturduğunu söyleyerek yiyeceğin ve dolayısıyla kurbanın tanrılar ya da ruhlarla paylaşılarak tüketildiğini belirtir (Malinowski, 1990: 32-33). Bununla birlikte, yiyecek kültürünün, ritüel yemeklerinin ve kurbanın insanın kısmet ve iyicil bereket güçleriyle bağını sağladığını söyler (Malinowski, 1990: 42). Malinowski'nin kurbanla ilgili düşüncelerinde Tylor ve Smith'in görüşlerinin etkisi olduğu görülmektedir.

Bir diğer araştırmacı Mircea Eliade, kurbanın yaratılış eyleminin tekrarı olduğunu belirtir ve kozmogonik mitlerde kurban verme ritüellerinin olduğundan bahseder. Ona göre kimi arkaik kozmogonilerde dünya, kaosu simgeleyen bir ilk canavarın veya bir kozmik devin kurban edilmesiyle varoluş kazanmıştır. İnşa ritüellerinde ilk adım olarak yerin kutsallaştırılması yani merkeze dönüştürmesiyle alanın gerçekliği sağlama alınır, daha sonra ilahi kurban edilişin tekrarıyla inşa eylemi onaylanır. Eliade, genel olarak ritüel uygulamalarının kutsal zaman ve kutsal mekan içerisinde gerçekleştiğini ifade eder (Eliade, 1994: 33). Kurban edimini “*ab origine bir Tanrı tarafından gösterilmiş ilk kurban verme törenini yeniden üretir ve her kurban ilk kurbanı tekrarlar niteliktedir*” (Eliade, 1994: 48) şeklinde açıklayan Eliade, kurban ritüelinde yaratılıştan önce var olan ilk birliği yeniden kurma amacının olduğunu belirtir (1994: 83). Eliade, kurban ritüelini kutsallığın bir tezahürü (hiyerofani) olarak görmüş ve bu düşüncesine temel olarak kozmogonik mitlerdeki anlatımlardan hareket etmiştir. Yazısız toplumların kutsal düşüncesinin eyleme geçmiş biçimi olarak kurban ritüeli her uygulandığında yenilenmektedir. Ritüelin yaratmayı tekrar tekrar yenilediğini ifade eden Eliade (2005: 406), dolayısıyla kurban sunma ile zamanın ve mekânın yaratılışına, tekrar dirilişine gönderme yapıldığını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, kurban sunmada dairesel bir döngünün söz konusu olduğu

ve kurban sunmanın gerçekleştirildiği zamanın ve mekânın kutsallığı söz konusudur. Dolayısıyla Tylor ve Spencer gibi araştırmacıların animizm ve atalar kültürüne bağlı olarak geliştirdikleri kurban teorisine karşı olarak Eliade, kurbanın kutsal biçimde icra edildiği bağlamı mitik bilincin ürettiği değerlerden hareket ederek çözümleme yoluna gitmiştir. Eliade'nin görüşlerinden kurban ritüelinin kutsal zaman ve mekanda gerçekleşmesiyle kutsallık mertebesine ulaştığını anlamak mümkündür.

Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme* (2005) adlı eserinde “ibadet ve kurban” başlığı altında kurbanı, insan zihninin biçimsel tezahürleri bağlamında değerlendirir. Kurbanın çok farklı yapılar içinde, hediye ve temizlenme ya da rica ve kefarete kurbanı olarak sunulabileceğini ifade eden Cassirer, bu anlamda inancın kurban ritüeli sayesinde gerçek anlamda görünebilirlik kazandığı ve eyleme dönüştüğünü söyler (Cassirer, 2005: 320). Başlangıçta kurban ritüellerinin *ben* merkezli bir anlama sahip olduğunu savunan Cassirer, “benin, kendini belirli fiziksel yokluklara bağımlı kılarak, kendi manasını, yani kendi mülkiyetini fiziksel-büyüsel kudret ve etkililik boyutunda güçlendirme durumuna erişmek isteyen bir şey olduğunu” tanımlar (Cassirer, 2005: 323) ve kurbanı bu düşünceyle ilişkilendirir. Cassirer (2005: 324-325) “*bana ver ben de sana vereyim*” eyleminin, insan ile Tanrıyı birbiriyle bağlayan ve her ikisini aynı ölçüde ve aynı anlamda bir diğerine zincirleyen karşılıklı gereklilik olarak görür ve kurbanın anlam veren şeyin *hürmet motivi* olduğunu belirtir. Öte yandan Cassirer kurbanı yapısal anlamda da analiz etmiştir. Ona göre (2005: 331), kurban davranışı aracılığıyla duyuşal olanın ruh kazanması, düşünsel olanın duyuşallaşmasına neden oluşturur. Duyuşal olanın varlığı, kendi fiziksel varoluşunun ardından yok edilir ve duyuşal şey, ilk önce bu yok oluşta kendi dini işlevini gerçekleştirir. Öncelikle kurban hayvanının kesilmesi ve yenilip içilmesi aracılığıyla, duyuşal şey, kişi ile onun kabilesi, kabile ile onun Tanrısı arasındaki "aracı" olarak iş görme gücü kazanır. Fakat bu güç, ritüelin gösterdiği tüm ayrıntılar ve özelliklerle, bir de kurbanın duyuşal kesinliği içinde, ibadet fiilinin icrasına bağlanmıştır. Bunlardan en küçük bir ayrılma ve icradaki en basit bir eksiklik, bu noktada kurbanı anlam ve etkililiğinden mahrum bırakır. Dolayısıyla Cassirer, kurban ritüelini bir bütün olarak değerlendirerek, ritüelin en ufak bir yapısında gelecek bir eksikliğin bütünüyle kurban ritüelini etkilediğini belirtir. Söz konusu görüşle Cassirer, yapıyla birlikte işlevsizlik durumunu da göz

önünde bulundurarak bir bakıma istemeden de olsa yapısal-işlevsel özelliği belirtmiştir.

Kurbanın kökeninde totemizmi gören anlayışı eleştiren Levi-Strauss (2010: 292-294), kurban sunmada temel ilkenin “yerine başka şey koyma” olduğunu söyler ve kurban sunmanın başlangıçta birbirinden ayrı olan iki alan arasında arzulanan bağıntıyı kurmaya çalışan bir şey olduğunu ifade eder. Strauss ile aynı düşünceyi paylaşan Descola (2014: 202), kurbanın belirgin özelliğinin aralarında hiçbir bağ olmayan iki durum arasında iletişim kurma olarak açıklamaktadır. Descola söz konusu bağlantıyı Levi-Strauss’tan alıntı yaparak benzerlik değil yakınlık ilişkisi kurma olarak açıklar ve kurban adayandan kurban edene; kurban edenden kurban; kutsallaşan kurbandan Tanrı’ya doğru ya da tam tersi yöndeki bir ilişki olduğunu ifade eder. Başlangıçta ayrı olan kendilikler arasında bu tür bir yakınlık ilişkisi kurmak için kurbandan yararlanmak, tersine bütün varlıkların aralarında köprüler bulunması gereken bireysellikler olarak görüldüğü analogik bir ontolojide gerekli görülebilir. Yapısal bütünlüğüne zarar vermeden varlık zincirindeki halkaları atlamak mümkün değildir. Aynı şekilde uzak ve heterojen iki bağımsız birim kurban adayın ve Tanrı arasındaki bağ da ancak aracı unsurlar arasında dereceli ve geçişli özdeşleştirmelerin mekanizmasıyla mümkündür. Descola, bir dizi özdeşleştirme sayesinde istenilen bağlantı böyle çarpıcı bir biçimde bozulur gibi görüldüğüne göre kurbanı öldürmenin ne anlamı olabilir? diye sorar ve yine Levi-Strauss’un görüşüyle cevap verir:

“Kurbanın kutsallaşması aracılığıyla kurban adayın kişi ve Tanrı arasında bir ilişki kurulduğunda, kurbanın insan eliyle yok edilmesi daha önceki sürekliliği ortadan kaldırır ve kendisi için kurban adanan varlıkta umduğu iyiliğin yerini tutacak bir ilişki kurma arzusu yaratır. Böylece ‘insan rezervuarı’ ve ‘Tanrısal rezervuar’ı bağlayan parçanın kopması yakınlıkta büyük bir boşluk doğurur. Bu boşluk telafi edici bir yenilenmeyi başlatacağı düşünülen bir boşluktur.”(Descola, 2013: 203).

Descola (2013: 203), kurbanın içerisinde üç farklı özelliğe dikkat çeker. Bunlardan birincisi kurban adayın kişinin özelliğidir ki bu kurbanın yaşama kabiliyeti ve toplum içinde sosyalleşmesi anlamına gelir. İkincisi kurbanın Tanrısal özelliklerle

aynı olmasıdır. Son olarak kurbanın yerini doldurabilecek yani onun insanlar tarafından yetiştirilip yenilebilmesi özelliğidir. Kurban bu üç özellikten en az birini ifade ederek aracı bir işlevi ortaya koymaktadır.

Kurbanı üretim-tüketim ihtiyacı bağlamında değerlendiren Bataille, kurban etmenin öldürmek değil terk etmek ve vermek olduğunu ifade eder. Bataille'ye göre (1997: 39), kurban ritüeli, gelecek için yapılan üretimin antitezidir ve yalnızca o an için yararı olan bir yok etmedir. Kurban etmeyi kutsal şeyin üretimi ve kurbanı ise yararlı servet kitlesi içinden alınmış bir fazlalık olarak gören Bataille, kurbanın kârsız tüketilmek için, bu kitleden alındığını ve yok edildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla yok edilen ya da seçildiği andan itibaren kurban artık *lanetli pay*dır ve şiddetle tükenmeye adanmıştır (Bataille, 2010: 78-79). Bu açıdan Bataille kurbanı toplumun ekonomik gerekliliğinin bir sonucu olarak ihtiyaç fazlası üretimin tüketilmesi şeklinde görmektedir.

Kurban ritüelinin kökeninde avcılığın olduğunu ileri süren görüşler vardır. Saime Tuğrul'un Burket ve Meuli'den aktardığına göre (2010: 111-112) kurban Paleolitik avcılığın bir türevi, avcı adamın geliştirdiği bir ritüeldir. Avlanma özellikle bir erkek işi olduğundan bunun etrafında oluşan ritüellerin sosyal gelişimlerini de erkekler belirler. Ayrıca avlanarak ilk öldürme deneyimini yaşayan insanoğlu, böylece kendi hemcinslerini de öldürmeyi öğrenir. Bu bağlamda kurban verme eylemi de bu ortak erkek uygulaması olan avlanmanın bir uzantısı olarak görülür. Kurban vererek avladığı eti topluluk içinde paylaşan avcı adam "ilksel sahneyi" tekrar eder. Avcı adamın vahşi hayvan kurbanları yerini neolitik toplumda evcil hayvan kurban etme eylemlerine bırakır. Kurban ritüeli, bu açıdan toplumsal evrim bakış açısıyla çözümlenen bir yapı olarak görülmektedir. Diğer yandan John Zerzan *Gelecekteki İlkel* (2013a: 115) adlı eserinde kurbanın evcilleştirilmiş hayvan hatta insanların ritüel amaçlarla kesilmesi anlamına geldiğini ve sadece tarım toplumlarıyla birlikte yaygınlık kazandığını ifade eder. Zerzan bir başka eserinde ise hayvanların kurban edilmesini evcilleştirme fazlası olarak görür ve evcilleştirmenin olmadığı kültürlerde bu ritüelin gerçekleşmediğini söyler (Zerzan, 2013b: 39). Bu iki farklı düşüncede kurban ritüeli, erkekler tarafından icra edilen ve evcilleştirilmiş bir şeylerin sunumu olarak görülmektedir.

Kurbanın kökeniyle ilgili ortaya konulan teoriler ve düşünceler göstermektedir ki, her araştırıcı yazısız toplumların din ve inançlarını belirli bir düşünce sistemi içerisinde yerleştirerek ifade etmiştir. Tylor gibi bazı araştırıcılar yazısız toplumların animizm inancı ve düşüncesine sahip olduklarını belirterek hem dinin hem kurbanın kökenini animizme dayandırırken, Smith totem inancının en eski inanç sistemi olduğunu belirterek kurbanı ortak yenilen yemek şeklinde yorumlamıştır. Dolayısıyla ilk toplumların din anlayışlarının ne olduğu konusundaki çıkmazlar, kurban ritüelini de etkilemiştir. Kurbanın kökeniyle ilgili teorileri, dinlerin çok tanrılıktan tek Tanrılığa evrildiğini söyleyen *evrimci görüş* ve tek Tanrı *vahiy görüş* olarak iki kategoride toplamak mümkündür.

Araştırıcıların toplumların din ve inanç sistemleriyle ilgili eski kutsal metinlerden hareket ederek ortaya koydukları kurbanla ilgili düşünceleri, metin merkezli yaklaşımın sonucudur. Diğer yandan Durkheim, Malinowski, Eliade gibi araştırıcılar, metinlerin yanı sıra saha/alan deneyimlerini de bilimsel teorilerine destek olarak almışlardır. Bu çalışmalar arasında Henry Hubert ve Marcel Mauss'un *Kurbanın Doğası ve İşlevi* başlıklı ortaya koydukları çalışmaları kurbanı kutsal bir değerle açıklamakla birlikte, kurbanın birçok işlevsel özelliğini de göstermesi bakımından önemli görünmektedir. Dolayısıyla antropoloji, sosyoloji, dinler tarihi gibi çeşitli bilim dallarının kurbanın kökeniyle ilgili ileri sürdüğu düşüncelerinin her bilim dalının hatta her araştırıcının din ve inançla ilgili düşünceleriyle koşutluk gösterdiği belirtilebilir. Denilebilir ki kurban, ritüel bir uygulamadır ve kutsal düşünce nin görüntüsüdür. Kurban nesnesi her ne olursa olsun ya kutsaldır ya da kutsallaştırılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

İNANÇ VE KÜLTÜR ÇEVRELERİ BAĞLAMINDA KURBAN

Dini inanç ve düşünce sistemi; insanoğlunun yaşayış ve davranış kalıplarını, doğa ve evrenle ilgili tasarımlarını, geçiş ve mevsimsel dönemlerinde uyguladığı birtakım ritüellerini, dolayısıyla yaşam koordinatlarını belirleyen en temel unsurlar arasında yer almaktadır. Sözü edilen inanç ve düşünce sisteminin toplumların geleneksel dünya görüşlerini açıklamak ve anlamlandırmak için önemli bir aşamayı oluşturduğu söylenebilir. İnanç sistemlerinde ritüelistik davranış biçimlerinin çözümlenebilmesi için inanç değerlerinin ortaya konulması gerekmektedir. Belirli değer kodlarıyla inşa edilen inanç, toplumun ortak kültürel belleğinde hayatın bir parçası haline gelir. Bu bağlamda, çalışmanın bu bölümünde, “ilkel” toplumlardan “modern” toplumlara kadar hemen hemen tüm kültür ortamında çeşitli amaç ve işlevlerle uygulanan kurban ritüelinin öncelikle peygamberlere dayalı ve kitabi olarak belirtilen semavi dinlerdeki yeri ve önemine ilişkin değerlendirmelerde bulunulacaktır. Daha sonra eski Türk inanç sistemini oluşturan temel değerlerden hareket edilerek Türklerde kurban ritüeliyle ilgili gerekli düşünceler belirtilecektir.

2.1. Semavi Dinlerde Kurban

Çalışmanın bu kısmı, ilahi ya da vahye dayalı din olarak da ifade edilen semavi din sistemlerinde kurban ritüelinin çeşidi, zamanı, uygulama biçimi gibi özelliklerden oluşmaktadır. Tarihsel olarak; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet şeklinde bir sıralamayla, sözü edilen üç dinin kutsal kitapları göz önünde bulundurularak inceleme yapılması planlanmıştır.

2.1.1. Yahudi İnanç Sisteminde Kurban

Yahudilikte kurban ritüeliyle ilgili Tevrat'ta ayrıntılı bilgiler olduğu görülmektedir. Öncelikle Yahudi inancında, *corban*, *qorban* gibi adlarla ifade edilen kurban ritüeli, Tanrı'ya takdim edilen şeyi belirtmektedir (Aydın, 2005: 428). Lasabikan (1998:

577), Tevrat'ta kurban karşılığı *gorban* kelimesi dışında hiçbir genel kelimenin olmadığını ifade eder ve kurban karşılığı olarak kullanılan diğer kelimelerin kurbanın türlerini tanımladığını belirtir. Yahudilik'te, kurbanın ister hayvan ister bitki olsun, Tanrı'ya bağlılığın işareti olarak bir mezbah üzerinde tamamen veya kısmen yok edilen takdime; Tanrı'ya saygı göstermek, O'nun teveccühünü kazanmak veya affını sağlamak amacıyla, sunma ya da takdis yoluyla yapılan takdime fiili gibi tanımları yapılmıştır (akt. Güç, 2003: 144).

Araştırmacılar, Yahudilikte kurban ritüelinin uygulanışını, çeşitli dönemlere ayırmıştır. Bazı araştırmacılar, inanç bağlamından hareket ederek, Tanrı (Yahova) inancından önce ve sonra olmak üzere ikiye ayırırken (Sezen, 2004: 156); bazıları tarihsel yöntem kullanarak atalar dönemi, Musa dönemi ve Musa'dan sonraki dönem (Güç, 2003: 145) şeklinde üç dönemde sınıflandırmıştır. Çalışmanın bu kısmında, Yahudi inancında kurban ritüeliyle ilgili bilgiler ağırlıklı olarak Tevrat'a bağlı olarak verilmeye çalışılacaktır.

Tevrat'ın Yaratılış bölümünün "Kain ile Habil" başlığı altında, Âdem ile Havva'nın çocukları olan Kain'in çiftçi, Habil'in çoban olduğundan bahsedilir. Kain, toprak mahsullerinden; Habil de sürüsünde doğan ilk hayvanların özellikle de yağlarından Tanrı'ya kurban sunmaktadır. Tanrı, Habil'in kurbanını kabul eder ve Kain öfkelenerek Habil'i öldürür (Tevrat: Yaratılış 4: 3-4). Kuran'da Habil ve Kabil olarak geçen bu kıssa, aslında hayvan kurbanının meşrulaştırılmasını kanıtlar niteliktedir. Kain'in sunduğu kurbanın kansız olmasının yanında ilk mahsulden olmaması, Habil'in ise sunduğu kurbanın hem kanlı hem de ilk ürün olma özelliği taşıması, Tanrı'nın kurbanı hangi şekilde kabul edeceğini göstermektedir. Adı geçen kıssada, Yahudilikteki kurban ritüelinin Tanrı katındaki kabul derecesi belirtilmiştir. Bu kıssada, ayrıca kanlı ve kansız kurbanın kutsal olarak görülen üç kitaptaki ilk örneği görülmektedir.

Tevrat'ın Yaratılış bölümünde, İbrahim Peygamberin oğlunu kurban etme teşebbüsünde bulunma durumu yer almaktadır. İbrahim peygamber, Tanrı emriyle İshak'ı yanına alarak Moriya şehrinde bulunan bir dağa gider. Tanrı, İbrahim peygambere oğlu İshak'ı yakmalık sunu olarak kurban etmesini ister. Daha sonra,

İbrahim peygamber İshak'ı tam kurban edeceği zaman, Tanrı kendi sözünün dinlendiğine kani olmuş ve İbrahim'e koç göndermiştir (Yaratılış, 22: 1-13). Böylelikle İbrahim peygambere gönderilen koç, günümüz İslam toplumları içinde de Kurban Bayramı adı altında sunulan kurban olarak yer almaktadır. Yine Yaratılış bölümünde (8: 20) Nuh peygamberin gemisinde bulunan temiz hayvanları ve kuşları yakmalık sunu olarak Tanrı'ya sunduğundan bahsedilmektedir.

Yukarıda bahsedilen, Habil ve Kain ile İbrahim peygamber kıssaları, Kur'an'da da geçen anlatılar olması bakımından önem taşımaktadır. Adı geçen kıssaların Kur'an'daki karşılıklarını "İslamiyet'te Kurban" başlığı altında değerlendirilecektir.

Yahudi inancında, insan kurbanından kansız kurbanlara kadar kurbanın çok çeşitli olduğu yönünde bulgular söz konusudur. Bu doğrultuda Yahudi inancında insan kurbanına dair bilgilerin olduğu görülmektedir. Tevrat'ta *İlk doğan oğullarınızı bana vereceksiniz. Öküzlerinize, davarlarınıza da aynı şeyi yapacaksınız. Yedi gün analarıyla kalacaklar, sekizinci gün onları bana vereceksiniz* (Çıkış, 22: 29-30). *İster insan, ister hayvan, ister aileden kalma tarla olsun, Rabbe koşulsuz adanan hiçbir şey satılmayacak ve geri alınmayacaktır* (Levililer, 27: 28). *Rab Musa'ya şöyle dedi: İşte İsraili kadınların doğurduğu ilk erkek çocukların yerine İsraililer arasından Levililer'i seçtim. Onlar benim olacaktır. Çünkü bütün ilk doğanlar benimdir.* şeklinde geçen ayetler, insan kurbanının var olduğuna işaret eder. Yahudi inancından önce, İsrail inanç sisteminde insan kurbanına, özellikle çocukların kurban edilmesine yönelik arkeolojik bulgular vardır. Challaye'nin (1998: 122) Adolphe Lods'un "İsrail" adlı kitabından alıntılıdığına göre, İsrail'de kutsal bir mekânın içerisinde çocuk iskeletlerinin bulunması ve bu iskeletlerin 8 yaşını geçmemiş çocuklara ait olması söz konusudur. Konuyla ilgili araştırma yapanlar, insan kurbanı ritüelinin İsrail halkının çok tanrılı inanç sistemlerinden kalma olduğunu belirtmişlerdir (Soury, 2008: 30). Araştırmacılar, insan kurbanının çeşitli toplumlarda görülen bir ritüel olduğunu ifade eder. Frazer (2015: 536), Doğu Akdeniz'in tarımla geçinen topluluklarda ekin ruhunun yıllarca hasat tarlalarında öldürülen insan kurbanları tarafından temsil edildiğini söyler. Ruhun teskin edilmesini belirli ölçüde ölümlere tapınmayla ilişkilendiren Frazer, kurban ruhlarının kan aracılığıyla başakları beslediğini ve yeniden hayata döndüğünü ifade eder. Dolayısıyla Frazer kurban kanı

ile tarım mahsülleri arasında sıkı bir ilişki olduğunu ve bu ilişkinin büyüsel bir form ile açıklanabileceğini öngörmüştür. Eliade (2003a: 56), erginlenme törenleri, hayvan ve insan kurbanlarının gerçekte ilk cinayeti anma törenleri olduğunu belirtir. Öte yandan Harris (1994:181-182), Azteklerde savaş tutsaklarının kurban edilmesi olayını, protein kaynaklarının tükenmesiyle açıklar ve insan kurbanından hayvan kurbanına geçişi toplumların ihtiyaçları ve ekonomik yaptırımları bağlamında değerlendirir.

Öte yandan Yahudilikte diğer bir kurban çeşidi *olah* kurbanıdır. Olah, kelimesi yükselen anlamına gelmektedir ve kurbanın ilk önce kesilerek daha sonra yakılarak sunulması şeklinde bir sunumunu ifade eder. Olah kurbanının karakteristik özelliği kurban hayvanının tamamının yakılması ve onu takdim edene hiçbir şeyin geri verilmemesidir (Lasabikan, 1998: 581). Olah kurbanıyla ilgili, Tevrat'ın özellikle Levililer bölümünde ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Kurban hayvanının kesildikten sonra parçalara ayrılarak yakılması, Tevrat'ta "*Rabbi hoşnut eden koku*" olarak ifade edilmiştir. Yakmalık kurban olarak, sığır, davar, kumru ve güvercin yer almaktadır (Levililer 1: 13). Yakmalık sunu, gece boyunca ateşin üzerinde durmalıdır. Kurban olarak sunulan hayvanın yağlarının kurban ateşinin üzerine atılması gerekmektedir. Bununla birlikte sunağın üzerindeki ateşin sönmemesi gerekmektedir (Levililer 6: 8-13). Tevrat'ın *Çıkış* bölümünün "Yakmalık Sunu Sunağı" adlı kısmında ise (Çıkış, 27: 1-8), kurban sunağında kullanılacak malzemelerden sunağın nasıl yapılacağına kadar kurbanın uygulanmasına ilişkin açıklamalar görülmektedir. Yakma kurbanıyla ilgili, araştırmacılar çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Erginer (1997: 95), ilkel toplumlarda yakma kurbanlarının varlığına işaret ederek bu durumu ateşin dumanının gök tanrılara sunulması olgusuyla açıklamaktadır. Özkan ise (2003: 110), ateşin günahı arındırdığı düşüncesinden ve Habil ile Kabil anlatısında Habil'in kurbanının kabul edilmesinden kaynaklandığını belirtir. Bu görüşler doğrultusunda ateşe sunulan kurbanların kurbanın bir çeşidi olduğu görülmektedir. Tanrı'nın gök ve gökle ilgili şeylerle tasavvur edildiği toplumlarda, ateş, ağaç, dağ gibi birtakım unsurlar, Tanrı'yla iletişim sağlama unsuruna sahiptir. Dolayısıyla kurbanın yakılarak sunulması durumunu kurban hayvanının ateşten çıkan duman sayesinde göğe ulaştığı fikriyle açıklamak mümkündür.

Yahudilik'te *komünyon kurbanı* olarak *zebahir* görülmektedir. Zebah kurbanının temelinde kurban eti vardır. Bu anlamda *yemekli kurban* olarak da bilinmektedir (Budda, 2003: 20). Yahudi inancında komünyon kurbanıyla genel olarak yakılan kurbanların takdimi anlaşılmaktadır ve yakılan kurbanlar kapsamına ise barış veya selamet takdimesi, adak ve gönüllü takdimeler girmektedir. Bu tür kurbanlar, kendisiyle birlikteliğe imkân veren Tanrı'ya teşekkür olarak sunulmuştur (Güç, 2003: 204). Zebahir, kurban edilen hayvanın Tanrı, rahip ve kurbanı sunan kişi arasında paylaşılması bağlamında *olah* kurbanından farklılık göstermektedir. Zebahir kurbanının sunulduğu günde tüketilmesi gerekmektedir (Lasabikan, 1998: 581).

Yahudi inancında, kefare kurbanı olarak *hattah* ve *asham* kurbanları vardır. Hattah kurbanı, bir günahın karşılığı olarak sunulmaktadır. Tevrat'ta (Levililer, 4: 2), İsrail halkından birinin Tanrı yasaklarından bir şeyi yaptıkları takdirde, kusursuz bir boğa kurban etmesi gerektiği belirtilmiştir. Hattah kurbanı için, keçi ve kuzu da kurban edilmektedir. Kuzu kurbanında, kurbanın dişi ve kusursuz olması gerekmektedir (Levililer, 4: 32). Küçükbaş ya da büyükbaş hayvan kurbanı yapacak ekonomik gücü olmayan kişiler için, kumru ya da güvercin sunması gerektiği belirtilmiştir. Adı geçen kuşların günah karşılığı olarak takdim edilmesinin belirli kuralları vardır. Rahip ya da kahin tarafından bu kuşların boynu koparılmamak suretiyle kırılması gerekmektedir (Levililer, 5: 7).

Kefaret kurbanı olarak sunulan bir başka kurban *asham*'dir. Asham, bir suçun karşılığı olarak sunulan kurbandır. Suçun kefareti için sunulacak olan kurbanın türü, işlenen suça göre değişmektedir. Tevrat'ta (Levililer, 5: 14-19/6: 1-7), kendisine emanet edilen, rehin bırakılan ya da çalıntı bir mal konusunda komşusunu aldatan ve ona haksızlık eden, kayıp bir eşya bulup yalan söyleyen, yalan yere ant içen kişilerin suç işlediği belirtilir. Bu suçların karşılığı olarak, çaldığı, haksızlıkla ele geçirdiği şeyin ya da kendisine emanet edilen veya bulduğu kayıp eşyanın üzerine beşte birini de ekleyerek mağdur olan kişiye vermelidir. Bununla birlikte, suçu işleyen kişi, rahip ya da kahine bir koç getirerek suçunu bağışlatması gerekmektedir. Hem günah hem de suç kurbanında rahibin kurban olarak sunulacak hayvandan pay aldığı söylenebilir. Adı geçen kurban ritüellerinde, kurban sunma eylemi, inanç kurallarının

dışına çıkan kişilerin bir bakıma cezalandırılmasından kurtulmak için yapılan uygulamalar olduğu söylenebilir. Uygulanan bu kurban ritüellerinde, kurban olarak sunulacak kanlı hayvanların dinin önde gelen temsilcileri tarafından sunulması söz konusudur. Ayrıca Yahudilerde, kefarete kurbanının sunulduğu günün öncesinde, fidiye olarak Beyaz Horoz (White cock) veya Tavuk (hen) kurban edilebilmektedir (Sezen, 2004: 161).

Yahudi inancında, Fısıh Bayramında sunulan Fısıh kurbanı vardır. Tevrat'ta (Çıkış, 12: 1-12), Fısıh kurbanının yılın ilk ayında sunulacağı bildirilmiştir. Fısıh Bayramında herkesin bir kuzu ya da keçi kurban etmesi ve bir kuzu bir aileye fazla gelirse komşusuyla paylaşması gerektiği ifade edilmiştir. Kurbanlık hayvanlara ayın on dördüne kadar bakılması ve o günün akşamında sunulması belirtilmiştir. Kurbanı sunan her ailenin hayvanın kanını, evin yan ve üst kısımlarına sürmesi gerekmektedir. Fısıh kurbanının eti, çiğ veya haşlanmış olarak değil, başı, bacakları, bağırsakları ve işkembesiyle birlikte kızartılarak mayasız ekme ve acı otlarla birlikte yenilmelidir. Kurban etinin sabaha kadar tüketilmesi, etin artması durumunda ise ateşte yakılmasıyla ilgili hükümler vardır. Tevrat'ta (Çıkış, 12: 21-30), Musa peygamberin ilk Fısıh Bayramının anlatıldığı bölümde, yukarıda bahsi geçen evin üst ve yan kısımlarının kanla işaretlenmesinin sebebi olarak, Tanrı'nın Mısırlıları öldürmeye geleceği ve bu yüzden İsrail halkını koruyacağı gösterilmiştir.

Yahudi inancında, ilk çıkan mahsulün, ilk doğan çocuğun veya hayvanın Tanrı'ya kurban olarak verilmesi söz konusudur. Sürüde doğan ilk yavruya *bekhor* adı verilmektedir (Cilacı, 1979: 282). Tevrat'ın *Mısırdan Çıkış* bölümünde (11: 1-10), Tanrı'nın Mısır'da doğan ancak İsrail halkından olmayan ilk çocukları ve hayvanları öldüreceği belirtilmiştir. Tevrat'a göre Tanrı, İsrail halkından ister insan ister hayvan olsun bütün ilk doğanların kendisine adanmasını istemiştir (Çıkış, 13: 1-2). Dolayısıyla, İsrail halkı Tanrı'ya adadıkları kurban neticesinde hayatta kalmıştır ki bu durum kurbanın bedel karşılığı olarak yer aldığını göstermektedir.

Yahudi inancında, diğer birçok inanç sisteminde görüldüğü üzere kansız kurbanlar da mevcuttur. *Minha* adı verilen, yağla yoğrulmuş un ve yere şarap dökmeden ibaret olan saç kurbanı vardır. Yahudilerin *Haftalar Bayramına*, günlük olarak ateşle

yapılan takdimelere ve tüm ateşte yakılan kurbanlara ve komünyon kurbanının her çeşidinde minha kurbanı ya da saçısı görülmektedir (Güç, 2003: 217-218). Lasabikan (1998: 582), Minha'nın hediye ya da vergi anlamlarına geldiğini belirtmiştir. Yine Lasabikan'ın S. R. Driver'den aktardığı bilgiye göre, minha sadece doğal hediye düşüncesini ifade etmekle kalmayıp aynı zamanda iyi niyeti sağlamak veya korumak için yapılan bir hediye anlamına da gelmektedir. Bununla birlikte başrahibin günlük takdimelerinde ya da kanlı kurbanlarla birlikte sunulabilmektedir. Hububat ve yiyecek sunumu olarak yer alan Minha'nın Tevrat'ta (Levililer, 6: 17-18), kanlı kurbanlar kadar kutsal olduğu belirtilmiştir. Harun soyundan gelen her erkeğin adı geçen sunudan yiyebileceği ve sunulara dokunanın kutsal sayılacağı ifade edilmiştir. Tevrat'ta (Çıkış, 29: 40), bir başka kansız kurban olarak şarap görülmektedir. Dökmelik sunu olarak tabir edilen şarabın ne kadar kullanılacağı ayrıntılı şekilde verilmiştir. Dökmelik sunu genellikle kanlı kurban sunulduğu zaman, kurbanın sunulduğu yere dökülmektedir.

Tevrat'ta, yukarıda da bahsedildiği üzere, kurban ritüeliyle ilgili çok geniş bilgiler yer almaktadır. Yine hangi kurbanların hangi durumlarda kabul edilip edilmeyeceği, sunulan kurbanların kimler tarafından yenilmemesi gerektiği gibi durumlar, Yahudiliğin kutsal kitabında belirtilmiştir. Tevrat'ın özellikle *Levililer* bölümü kurbanla ilgili bilgiler içermektedir. Kanlı ve kansız kurbanlarla ilgili kuralların bu kısımda verildiği söylenebilir. Adı geçen bölümde, kurban hayvanının kusursuz ve erkek olması, kurban sunumunun Tevrat'ta "Buluşma Yeri" olarak ifade edilen insanların Tanrı'ya danıştıkları yerin girişinde sunulması gerektiği şeklinde açıklamalar bulunmaktadır (Levililer, 1: 3-5). Kurban kanı ve yağının hiçbir şekilde yenilmemesi (Levililer 7: 22-27), bununla birlikte, Tanrı'dan başka bir ilaha kurban kesenin ölüme mahkûm edileceği (Çıkış, 22: 20), evde maya bulduranın kurban kesmemesi gerektiği (Çıkış, 23: 18) gibi bilgiler de Tevrat'ta geçmektedir.

Kanlı kurban olarak sunulan hayvanın organlarıyla ilgili çeşitli uygulamaların olduğu görülmektedir. Boğa kurbanında, kurban kanının boğanın boynuzlarına sürülmesi ve artan kanın ise yakmalık sununun ateşine dökülmesi söz konusudur. Boğanın bütün yağının da yakmalık sunu için yakılan ateşe atılması durumu vardır (Levililer, 4: 18-19). Kanlı kurban ritüelleri, genellikle din adamları tarafından sunulmaktadır.

Kesilen hayvanın acı çekmemesi için bıçağın sürekli hareket ettirilmesi gerekmektedir. Hayvanın eziyet çekerek kesilmesi durumunda onun kurban değil *nehela* yani leş olarak görüleceğine inanılır (Cilacı, 1985: 285).

Yahudi inancına göre, kurban sunanın ve kurban hayvanının belirli özelliklere sahip olması gerekmektedir. Tevrat'ta (Levililer, 21: 16-21), kör, topal, yüzü arızalı, organlarından birinin aşırı büyümüş, kolu veya ayağı kırık, kambur, cüce, gözü özürlü, uyuz, yarası kabuk bağlamış ya da hadım edilmiş olan kimselerin kurban sunma haklarının olmadığıyla ilgili bilgiler mevcuttur. Ayrıca, deri hastalığına yakalanan, âdeti olan, kirli sayılan bir şeye dokunan, menisi akan kişilerin kurban olarak sunulanlardan yiyemeyecekleri ifade edilmiştir (Levililer 22: 4-6). Dolayısıyla kurbanı sunan ve kurban etinden yiyebilecek kişilerin kusursuz bir özelliğe sahip olmasının önemi vurgulanmıştır. Tanrı'ya kurban sunma ve sunulan kurbanın kutsal olarak görülmesi durumu *benzeyeni benzeyenle* ifade etme şeklinde değerlendirilebilir. Kurban hayvanı ve sunan kişinin kutsallığı Tanrı'nın kutsallığına eşitlenmiş olmaktadır. Aynı şekilde Tevrat'ta (Levililer, 22: 22-23), kurban hayvanının da kusursuz bir özelliğe sahip olması gerektiği bildirilmiştir. Kör, sakat, yaralı, yarası irinli, kabuklu ya da uyuz, organlarından biri aşırı büyümüş olan hayvanların kusurlu olduğu ve bu tür hayvanların kurban olarak Tanrı'ya sunulmaması gerektiği belirtilmiştir.

Genel olarak Yahudilikte kurban ritüellerinin sunuluş amaçları iki uçlu bir yapıda görülmektedir: Birincisi, inanç yaptırımlarının dışına çıkıldığı durumlarda kişi din büyüğü aracılığıyla Tanrı'ya kurban sunmaktadır. İkincisi ise Tanrı'nın takdirini kazanma veya O'na teşekkür etme durumunda kurban sunma söz konusudur. Tevrat'ın kurban ritüeline ayrıntılı bir şekilde yer vermesi, kurbanın Yahudi inancının temel paradigmasını oluşturduğunu göstermektedir. Gerek kanlı gerek kansız kurban ritüellerinin belirli kurallar çerçevesinde ve belirli kişiler tarafından icra edilmesi birçok toplumda görülen özellikler arasında yer almaktadır. Yahudi kurban ritüelinde ilk mahsulün ya da ilk ürünün kurban olarak Tanrı'ya sunumu dikkati çeken diğer bir özellik olarak görülebilir.

2.1.2. Hristiyan İnanç Sisteminde Kurban

Genel anlamda, Hristiyan inanç sisteminde kurban, verilen sözün tutulmadığı durumlarda günah işlemiş sayılmamak için, Tanrı'ya karşı bir şey yapmaya söz vermek şeklinde ifade edilebilir. Katolik Mezhebi özelinde ise kurban, İsa peygambere verilen bir isimdir. Hristiyan Araplar, kurbanı *kuddas* yani Hristiyanların ayin esnasında şaraba batırdıkları ekmeğe verdikleri ad olarak anlamlandırmışlardır (Cilacı, 1979: 291; Wensinck, 1977: 1014).

Hristiyanlıkta kurban ritüeli uygulamalarının büyük oranda, Tevrat'taki kurban uygulamalarına dayandırıldığı, kurbanla ilgili unsurların hemen hemen tamamının Tevrat'tan alındığı belirtilmiştir. Ancak Hristiyanlıkta kurban ritüeli zaman içerisinde farklı bir boyuta çekilerek, hem Tevrat'taki kurban anlayışından uzaklaştırılmış hem de yeni bir kurban teolojisi oluşturulmuştur. Pavlus tarafından ortaya konulan söz konusu kurban anlayışı, özellikle İncillerin yazıldığı dönemde oluşturularak İncillere ve Hristiyan kutsal kitaplarına da yansıtılmıştır (Güç, 2003: 289).

Hristiyan inancında, İsa peygamberin kendini insanlık için kurban edişi dışındaki bütün kanlı kurbanlar reddedilmektedir.¹⁸ Bundan dolayı Hristiyan inanç sisteminde, İsa peygamber, *kuzu*, *kurbanlık kuzu* ve *Tanrı kuzusu* şeklinde betimlenir ve İncillerin temel yaklaşımına göre; Tanrı Oğlu olduğu kabul edilen İsa Mesih, insanlığın asli günahı¹⁹ için kendisini kefarete kurbanı olarak sunmuştur. İsa peygamberin Hristiyanlıkta çarpmaya gerilerek öldürüldüğüne dair inanç, aynı zamanda insanlığa olan sevgisinin de bir göstergesi olarak algılanır. Hristiyan inancına göre İsa peygamberin insan suretine bürünerek dünyaya gelmesi sadece adaleti sağlamasıyla değil aynı zamanda insanlığın kurtuluşuyla yani *İsa Mesih*'in kurtarıcılığıyla da ilişkilidir (Özkan, 2003: 116).

Hristiyan inanç sisteminde, İsa peygamberin kendisini insanlık adına kurban etmesi inancıyla ilgili olarak Yumni Sezen (2004: 175-176), Hristiyan kurban anlayışının

¹⁸ Bazı Hristiyan Türk topluluklarında kanlı kurban ritüellerinin görüldüğü istisnai bir durumdur. Bu konuyla ilgili bilgilerden, çalışmanın Türklerde kurban başlıklı kısmında bahsedilecektir.

¹⁹ Asli günah, Pavlus'un, "bir insan (Âdem) vasıtasıyla günah dünyaya girdi"; böylece, "birinin günah işlemesiyle pek çokları öldü" şeklindeki sözlerinden çıkarılan bir Hristiyanlık inancıdır. Detaylı bilgi için bk. (Güç, 2003).

bütünüyle İsa ve kurtuluş kavramları üzerine inşa edildiğini belirterek, İsa'nın kurban edilmiş olmasıyla kurtuluş arasında ilişki kurar ve inanca göre asli günahın ancak kurban olarak temizlenebileceğini ifade eder. Dolayısıyla, Hristiyanlıkta İsa peygamberin kendisini tüm insanlık adına kurban ettiğine dair inanç, kanlı kurban ritüelinin de son uygulaması olarak yer alır.

Hristiyan inanç sisteminde, çeşitli Hristiyan mezheplerinde icrası farklı olmakla birlikte, *evharistiya*, *komünyon* ya da *ekmek şarap ritüeli* olarak ifade edilen, önemli bir kansız kurban uygulaması görülmektedir. İsa peygamberin, *Fısıh* yemeği için Havarileriyle birlikte yediği son akşam yemeği, bu ritüelin Hristiyan inancı bağlamında temelini oluşturmaktadır. Ekmek-şarap ritüelini her kilise kendine özgü uygulamalarla icra etmesine rağmen, bu ritüelde ortak iki ana unsurdan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi İncil'den okunan parçalar; ikincisi ise birlik yemeği olarak yer alır (Michel, 1992: 94).

Dinler tarihi araştırmalarında, Hristiyanlığın ilk yıllarında sadece rahiplerin ekmek-şarap ritüeline katıldıkları belirtilmektedir (Challaye, 1998: 192). Öte yandan, özellikle son dönem Roma imparatorluğundaki Mithraizmin yanı sıra Dionysus ve antik dinlerin daha pek çok tanrı-insan ilah tapınmasının tamamıyla Hristiyanlığa aktarıldığını ifade eden Akalın (2014: 132), Hristiyan ekmek-şarap ritüelinin de bütünüyle pagan kökenli olduğunu ve Hristiyanlığın Avrupa'da yayılmasından yüzyıllar önce fiili olarak bu ritüelin gerçekleştirildiğini belirtir.

Her ne kadar, pagan inancına dayalı bir ritüel olarak görülse de ekmek-şarap ritüeli, İncillerde²⁰, İsa peygamberin Fısıh yemeği sırasında, şükran duası ederek eline bir ekmek alıp, havarilere ekmeğin kendi bedeni olduğunu söylemesi ve aynı uygulamayı şarap için de yaptıktan sonra şarabı kendi kanı olarak betimlemesi, Hristiyanlıkta geçmişten günümüze uygulanan bir kansız kurban ritüelidir. İsa peygamberin bu söylemi, kurbanın sembolik bir sunumu olarak yorumlanabilir. İsa peygamber şarap ve eti kendi bedeniyle özdeşleştirerek söz vermiştir. Kendi bedeni Hristiyan toplumu için kurbansal bir sunu haline gelmiştir. Bu ritüelistik durum, sözü

²⁰ Matta, 26: 26-28; Markos, 14: 22-24; Luka, 17:22 Pavlus, Korinthoslulara I. Mektup, 11: 23- 25.

edilen ritüelde tekrarlanarak somutlaştırılmıştır. Öte yandan Harris (1994: 179), Hristiyanların söz konusu ritüelle kanlı hayvan kurban etmenin kökensel dağıtım işlevini sürdürdüğünü söyler. Ona göre, Roma Katoliklerinin ekmek-şarap ritüelinde, rahip mayasız yufka biçimindeki ekmeği yer ve şarabı içer. Ancak cemaat üyeleri yalnızca sözü edilen ekmeği yerler. Yeterince uygun bir nitelikle bu ekmeğe (wafer) “host” adı verilir ve Latince hostis'ten türetilen bu sözcük kurban anlamına gelir.

İnciller, İsa peygamber üzerine inşa edilmiş ve daha sonraki tarihsel süreçte, çeşitli inanç kurumlarını oluşturmuştur. Bu noktada, kanlı kurban ritüeline yönelik günümüzde herhangi bir uygulamanın görülmemesi, yine İncillerde İsa merkezli bir anlatımın olmasına dayandırılabilir. Yukarıda bahsedildiği üzere, İncillerde İsa'nın insanlık için kendisini kurban ettiğine yönelik inanç, Hristiyanlıkta kanlı kurban uygulamasının son şeklidir.

Batılı araştırmacılar (Halbertal, 2012: 7), çağdaş Batı dini hayatında, hayvan kurbanının icra edilmemesini, sarsıntılı tarihi olaylarla ilişkilendirirler. Yahudi inanç sisteminde, kanlı kurban ritüeli ilk yüzyıllarda Kudüs'teki tapınağın yıkılmasıyla son bulmuştur. Kurban edildikten sonra belirli bir dereceye kadar şekillenen Haham kültürünün içerisinde kanlı kurban alternatifler ortaya çıkmıştır. Öte yandan Hristiyan inanç sisteminde ise Tanrı'nın oğlu olarak inanılan İsa'nın kendisini kurban etmesiyle, daha önce icra edilen tüm kanlı kurban uygulamaları geçersiz ve gereksiz görülmüştür. Dolayısıyla, kanlı kurban ritüeli yer almasa da semboller aracılığıyla kurban ritüelinin kansız formunun her iki dini sistem için de devam ettiği söylenebilir.

2.1.3. İslam İnanç Sisteminde Kurban

İslam inanç sisteminde kurban, “ibadet amacıyla belirli zamanda belirli şartları taşıyan hayvanı usulüne uygun olarak boğazlamak ya da bu şekilde boğazlanan hayvan” (Güç, 2003: 309); “cinayet, şirk, israf, hayvana eziyet ve çevre kirliliği gibi olumsuz unsurlardan temizlenerek taabbudi, mali ve sosyal nitelikleri bir arada bulunduran bir ibadet” (Bardakoğlu, 2002: 436); “Allah'a yaklaşarak rızasını kazanmak için, Kurban Bayramı günlerinde ibadet ve tahdiye niyetiyle ve Allah

adıylı kesilen belirli cins ve özellikteki hayvan” (Özkan, 2003: 129) şekilde tanımlanmıştır. Verilen tanımlarda İslam inancında kanlı kurban uygulamasının temel alındığı görölmüştür.

İslam inancında, kurban karşılığında kullanılan birtakım kelimeler mevcuttur. Kurban kelimesi her ne kadar Arapça bir kelime olarak yer alsada, Araplar *duha* kelimesinden türeyen *adha* kelimesini kullanmayı tercih ederler (Atay, 1969: 277). İslam geleneğinde, kurban kelimesinin yanında *zabh*, *nahr*, *udhiyye*, *hedy* ve *nüsük-mensek* kavramlarının da kullanıldığı bilinmektedir. *Zabh*, İbranice *zabah* kelimesiyle benzerlik gösteren, hayvanları Kurban Bayramı gününde kurban niyetiyle veya sıradan zamanlarda yemek için *boğazlama* anlamına gelmektedir. *Nahr*²¹, “boyun toplardamarını kesmek” anlamına gelmekte ve bir devenin kurban edilirken göğsüne bıçak vs. saplamak karşılığında kullanılır. *Udhiyye*, deve, sığır ve davardan ibaret olan özel bir hayvanı Allah’a yakınlık vesilesiyle Kurban Bayramı gününde kesmek anlamına gelmektedir. Kâbe’ye gönderilen kurbanlık hayvan, saygıdeğer kişi, hal ve gidiş gibi kelime manalarına gelen *Hedy*, Allah’a manevi olarak yaklaşmak için veya hac sırasında bir ihram yasağını çiğnemekten dolayı Harem-i Şerif’e götürölen kurban şeklinde ifade edilmiştir. Son olarak *Nüsük/Mensek* ise genel bir kavram olarak Allah’a yakınlık sağlayan her türlü ibadeti kapsamakla birlikte, özel olarak ise Allah için kurban kesme anlamına gelen bir terimdir (Güç, 2003:309-311). Bununla birlikte *mensek*, kurbanların kesildiği yer anlamına da gelmektedir. *Udhiye* ve *hedy* kelimeleri sadece hayvan cinsini karşılarken, kurban kavramı bitkiyi de kapsamaktadır (Narin, 2009: 15). Dolayısıyla İslamiyet’te kurban kelimesi, Kur’an’da geçen diğer kavramlara nazaran daha geniş kullanım alanına sahiptir. İslam inanç sistemi üzerine yapılacak olan kurban sınıflandırmasında, bu durumun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

İslam inanç sisteminde kurban ritüeline ilişkin unsurlar, Kur’an’ın çeşitli ayetlerinde geçmektedir. Maide suresi 27. ayette, Âdem peygamberin oğulları Habil ve Kabil arasında geçen kurban kıssası anlatılmaktadır. Saffat suresi, 100. ve 107. ayetler arasında, İbrahim peygamberin oğlu İsmail’i kurban etme teşebbüsünde bulunduğu durum anlatılmaktadır. Hac suresi 28. ayette, kurban hayvanının kesilmesi ve

²¹ “Nahr” kelimesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Gezgin, 2005).

yoksula dağıtımı; 34. ayette, her ümmete Allah'ı anmak için, kurban sunulmasının bildirildiği belirtilmiştir. Yine aynı surenin 36. ayetinde, devenin kurban olarak sunulması ve etinin yenilmesinden bahsedilirken; 37. ayetinde, “Onların ne etleri ne de kanları Allah’a ulaşır; ama O’na ulaşan takvanızdır. İşte böyle onları istifadenize verdi ki sizi doğru yola ilettiğinden dolayı Allah’ı yüceltesiniz. İyilik edenleri müjdele!” şeklinde, İslam’da kurban ritüelinin amacı belirtilmiştir. Yine Kur’an’da kurbanla ilgili olarak “Şüphesiz ki biz sana Kevser’i verdik. O halde Rabbin için namaz kıl ve kurban kes. Asıl soyu kesik olan, elbette sana kin besleyendir.” şeklinde geçen Kevser suresi yer almaktadır.²²

Diğer inanç sistemlerinde olduğu gibi, İslam’da da kurban ritüelleri çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla İslam inanç sisteminde, Kurban Bayramı dışında sunulan kurbanların da varlığı söz konusudur. Araştırmacılar, İslam’da kurbanın çeşitleri konusunda farklı sınıflandırmalar ortaya koymuştur. Ali Rafet Özkan (2003: 140), İslam’da, Kurban Bayramı dışında Hedy, Adak (Nezir) ve Akika şeklinde üç kurban çeşidinin olduğunu ifade ederken; Ahmet Güç, (2003: 326), Hanefi fikhını temel alarak kurban ritüellerini *Vacip* ve *Nafile* kurbanlar şeklinde iki kısma ayırmıştır. Güç, *Vacip* kurbanları başlığını; *Adak Kurbanı*, *Dinen Zengin Sayılan Kimselerin Kesmesi Gereken Kurban* ve *Hedy Kurbanı* alt başlıklarında değerlendirir. Öte yandan *Nafile* kurbanlarını ise *Akika Kurbanı*, *Şükür Kurbanı*, *Dinen Zengin Sayılmayan Kimselerin Kestiği Kurban* ve *Ölen Bir Kimse Adına Kesilen Kurban* şeklinde sınıflandırır. Yumni Sezen ise (2004: 188-189), İslam inancında kurban ritüellerini Kurban Bayramında kesilen ve Kurban Bayramı dışında adak, şükür ve sadaka amacıyla sunulan kurban şeklinde iki kısma ayırır. Öte yandan Vecdi Akyüz (2007: 25), dini gereklilik ve yasaklama hükümleri bağlamında, İslam’da kurban çeşitlerini *Vacip kurbanlar*, *Nafile Kurbanlar*, *Mübah ve Caiz Kurbanlar* ve *Yasak (haram ve mekruh) Kurbanlar* şeklinde dört grupta incelemiştir. Dolayısıyla, İslam inanç sisteminde kurban ritüelini sınıflandırmada bir bütünlüğün olmadığı görülmektedir.

²² Kuran-ı Kerim’de yer alan ilgili ayetler, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın kitabından alınmıştır. bk. (Yazır, 2011).

Udhiyye kurbanı, yukarıda da bahsedildiği üzere, Kurban Bayramında kesilen kurban olarak geçmektedir. Hac kurbanı adıyla da ifade edilen Hedy kurbanı ise hac ve umre sırasında Harem'de kesilen kurbanlık hayvanlara; ayrıca Kâbe'ye ve Harem bölgesinde hediye olmak üzere kesilen kurbana verilen isimdir (Güç, 2003: 326; Yeniçeri, 2009: 53-54). Hanefiler, Hedy kurbanına şükür kurbanı adını verirler ve bu kurbanın Kurban Bayramının ilk üç günü Harem adı verilen Mekke ve civarında kesilmesi söz konusudur (Özkan, 2003: 140; Güç, 2003: 331). Deve, sığır ve davar cinsinden olan Hedy kurbanında deve ve sığır yedi kişi için, davar yani koyun ve keçi ise bir kişi için kesilmektedir. Koyun ve keçi cinsinden olan kurbana *dem*, sığır ve deve cinsi kurbana ise *bedene* denir (Bilmen, 1986: 369). Hedy kurbanında, nafîle olarak götürülen hayvan yolda ölürse yerine yenisini götürmek gerekmemektedir (Tehanevî, 2009: 254). Bunlarla birlikte, ihramda avcılık yapanların ceza olarak *av cezası kurbanı* kesmesi gerektiği belirtilmiştir (Tehanevî, 2009: 254).

Kurbanla ilgili olarak İslam dininde adak kurbanı yer almaktadır. Arapça “nezi” kelimesinin karşılığı olarak ifade edilen adak kurbanıyla ilgili, İslam inancı bağlamında “dinen mükellef tutulmadığı halde kişinin kendi vaadiyle üzerine vacip kıldığı ibadet” (Özel, 1988: 337), “kişinin, dinen yükümlü olmadığı halde, bazı kötü durumlardan korunmak veya bir istek ve dileğin gerçekleşmesi beklentisiyle bir ibadeti yapacağına dair Allah'a söz vererek kendisini yükümlü kılması ve yükümlü kıldığı şey” (Esen, 2013: 28), şeklinde tanımları yapılmıştır. Hikmet Tanyu (1967: 9), eserinde adak kurbanını, “Tanrı'ya, kutsal tanınan bir şahsa, bir yere veya herhangi bir şeye; bir dileğin olması, yerine getirilmesi şartıyla adı bildirilerek yapılan şartlı bir istek, söz veya peşin bir ant, kişisel ya da toplulukça yapılan” kurban şeklinde tanımlamıştır. Araştırmacılar (Özel, 1988: 338; Güç, 2003: 334; Özkan, 2003: 147), Kur'an'da adak kurbanını teşvik eden veya yasaklayan herhangi bir hüküm bulunmadığını ancak verilen sözün yerine getirilmesiyle ilgili çeşitli ayetlerin olduğunu belirtmişlerdir. Adak kurbanı, bir şarta bağlanıp bağlanmamasına göre; *Mutlak* ve *Muallak* (mukayyed) şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Mutlak adak, herhangi bir şartın söz konusu olmadığı Allah rızası için yapılan; muallak adak ise bir nimete kavuşmak, bir felaketi def etmek için herhangi bir olayın meydana gelmesi şartının olması durumunda sunulan adak türü olarak görülmektedir. Muallak adak kendi arasında “gerçekleşmesi istenen” ve “gerçekleşmesi istenmeyen” şarta

bağlı olan şeklinde ikiye ayrılır (Özel, 1988: 339). Adak kurbanı, sadece kanlı kurbanı değil kansız kurban uygulamalarını da karşılamaktadır.

İslam inanç sisteminde, bir başka kurban çeşidi olarak *akika* yer almaktadır. Akika kelimesi yeni doğan çocuğun başında bulunan saç anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Akika kurbanı ise yeni doğan çocuğun doğumunun yedinci veya daha sonraki bir zamanında, Allah'a şükretmek amacıyla sunulan kurbanı ifade etmektedir. Sözü edilen kurban ritüelinin İslamiyet öncesi Arap toplumunda da gerçekleştirilen bir uygulama olduğu bilinmektedir (Güç, 2003: 338; Özkan, 2003: 150; Yeniçeri, 2009: 95; Tan, 2011: 167). İslam öncesi Arap toplumunda görülen Akika kurbanı sadece erkek çocuklar için yapılırdı. İslamiyet bu ayrımı kaldırarak her doğan çocuk için sözü edilen kurbanın kesilebileceği inancını getirir. İslam inancında, Akika kurbanının kesilmemesi günah değildir. Araştırmacılar (Akyüz, 2007: 28-29), sözü edilen kurbanın adak kurbanı olarak nitelendirmenin doğru olmadığını ifade eder. Akika kurbanı gönüllülük esasına, adak kurbanı ise zorunluluk durumuna dayalı olduğu için bu iki kurban ritüeli arasında bu şekilde bir fark söz konusudur. Ayrıca bahsedilen Akika kurbanını sunan kişi, kurbanın etinden kendisi yiyebilmektedir. Ancak adak kurbanını sunan kişi ve ailesi hayvanın etinden yiyemez. Yenilecek olursa, o değerinde paranın fakir veya muhtaçlara dağıtılması gerekmektedir. Dolayısıyla, adak kurbanının dini yaptırımının Akika kurbanına göre daha sıkı olduğu görülmektedir.

İslamiyet'te, ölen kişiler için sunulan *kabir*, *sin* ya da *ölü* gibi çeşitli adlarla ifade edilen kurban çeşidi vardır. Ölü kurbanı, ölen kişinin herhangi bir vasiyetinin bulunması ve yakınlarının isteği durumunda sunulan kurban şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Vasiyet üzerine sunulan ölü kurbanının kesilmesi dinen zorunludur. Yakınların isteği için sunulan kurbanda, sadece Allah'ın rızasını gözetmek, sevabını ölenin ruhuna bağışlamak ve ondan maddi-manevi herhangi bir çıkar beklememek şartı vardır (Güç, 2003: 343; Akyüz, 2007: 31).

Kurbanın kim için ve niçin kesildiği ve kabul edilmesinin çeşitli parametreleriyle ilgili çeşitli durumlar söz konusudur. Kurbanın kabul edilmesi noktasında, İslam inancı diğer inanç sistemlerinde görüldüğü üzere, çeşitli kurallar belirlemiştir. Ömer

Nasuhi Bilmen'e göre (1986: 304), Allah rızası için veya etini fakirlere dağıtmak için adanan kurbanların dinen bir sakıncası yoktur. Ancak Bilmen, hastalıktan kurtulma ve türbelerdeki şahsiyetler için, dolayısıyla Allah'tan başka kimse adına sunulan kurbanların dinen caiz olmadığını belirtir. Bilmen, İslam inanç sisteminde sunulan kurbanın ister kanlı ister kansız olsun "Allah rızası için" yapıldığı durumlarda dini bir sakınca olmadığını ifade eder.

Kurbanın kabulü ve etinin yenilebilmesi için kurbanı kesen kişinin Müslüman olması gerekmektedir. Aydın (1975: 334) konuyla ilgili makalesinde, "Müslüman ve kitabî olmayan yani Hristiyan ve Yahudi dışında olanlar kurban keserken Allah'ın adını anmadıkları için, kestikleri hayvanın eti yenmez. Bu sebeple, putperestler ile diğer batıl din mensuplarının ve dinsizlerin kestikleri hayvanların eti yenmez." şeklinde bir açıklama getirir. Aydın, Allah adının söylenmediği her durumda, üç semavi dine mensup olsa bile kurban etinin yenmeyeceğini ifade etmiştir. Kurbanın kabul edilmesinin diğer şartları ise akıllı ve buluğa ermiş olma, özgür olma ve varlıklı olma, son olarak yolcu olmama şeklinde sıralanabilir (Güç, 2003: 317).

Hac sırasında uyulması gereken belli başlı kurallar vardır ki hadis üzerine ortaya konulan kitaplarda, bu kuralların dışına çıkılması durumunda kurban kesmenin gerekliliği vurgulanır. Arafat'ta vakfeden önce, cinsel ilişkide bulunmanın haccı bozduğu, dolayısıyla bu durumun kazası için kişinin ziyaret tavafını cünüp veya abdestsiz olarak yapan kişinin ya tavafı iade etmesi ya da kurban kesmesi gerektiği, öte yandan yine haccın vaciplerinden birisini terk eden veya unutan; bu vacipleri vaktinden önce ya da sonra yapanların kurban sunması gerektiği belirtilir (Tehanevî, 2009: 53-69).

Yahudi inanç sisteminde olduğu gibi İslamiyet'te de kurban hayvanının cinsi, yaşı ve çeşitli özellikleriyle ilgili hükümler vardır. İslam inanç sisteminde, koyun ve keçi, sığır ve sığır cinsinden olan manda, son olarak deve olmak üzere üç türlü kurban sunma durumu söz konusudur (Aydın, 1975: 332). Koyun ve keçinin bir yaşını bitirmiş olması veya gösterişli olması gerekirken, devenin en az beş; sığırın ise iki yaşını bitirmiş olması gerekmektedir (Bilmen, 1986: 391, Güç, 2003: 343). Kurbanın geçerliliği ya da kabul edilmesi açısından bu hayvanların erkek ya da dişi olması

arasında fark yoktur. Ancak koyunun erkeği, diğerlerinin ise dişisinin kesilmesi dinen daha faziletli görülmüştür. İslam inanç sisteminde, tavuk, horoz, kaz gibi hayvanlarla (Bilmen, 1986: 391), kırlarda dolaşan hayvanların (Güç, 2003: 342) etleri yenilmesine rağmen kurban olarak sunulmasının dinen yasak olduğu belirtilmiştir.

Öte yandan kurban edilecek hayvanın kusursuz olması gerekmektedir. Hayvanın şaşu, uyuzlu, deli, boynuzunun biraz kırık, kulaklarının delinmiş, yarılmış olmasında herhangi bir sakınca olmamasına rağmen, gözünün kör, dişlerinin geneli dökülmüş, kulağının kesik olması gibi durumlarda kurban olarak sunulmaması söz konusudur. Bir hayvanın yürümesini engelleyecek kadar topal olması da kurban hayvanı olarak sunulmamasını gerekli kılmaktadır (Bilmen, 1986: 391). Sezen (2004: 188) kurban hayvanın sağlam, sağlıklı, kusursuz olmasını fedakârlığın seviyesi, samimiyeti ve ciddiyetiyle ilişkilendirir.

İslam inanç sisteminde, kanlı kurbanın sunulması esnasında yapılması gerekli birtakım davranışlar vardır. Kurban hayvanı sunulurken, vekâlet verenin ve kurban kesen kişinin besmeleyi dile getirmesi gerekmektedir. Aksi durumda kurban etinin yenilmeyeceği belirtilir (Bilmen, 1986: 393). Dolayısıyla, İslam dininde, Allah'tan başkası adına ve Allah adının anılmaması durumunda kesilen hayvanın etinin yenilmesi haram kılınmıştır (Güç, 2003: 323). Hayvanların türüne göre kesilme şeklinin de farklı olduğu söylenebilir. Sığır, manda, koyun ve keçi türünden hayvanlar yere yatırılıp sağ arka ayağının serbest bırakılması şeklinde çenelerin hemen altından boğazlanarak (zebh), deve ise ayakta sol ön ayağı bağlanarak göğsünün hemen üzerinden kesilmektedir (Güç, 2003: 351). Kurban edilecek hayvan sol tarafına yatırılıp kibleye doğru çevrilir. Hayvanların eziyet edilmeden kesilmesi gerekmektedir.

İslam inanç sisteminde Kurban Bayramında sunulan kurbanın sunulma zamanı, bayramın ilk üç günü olarak gösterilir. Özellikle bayramın birinci günü kesilen kurbanın daha faziletli ancak geceleri kurban kesmenin mekruh olduğu belirtilir (Bilmen, 1986: 392). Kurban Bayramında sunulan kurbanın her sene belirli bir zaman dilimi içerisinde icra edildiği göz önünde bulundurulduğunda, adı geçen

kurban ritüelinin zamanı İslam inancının sınırlandırdığı zamanla örtüşmektedir. Dolayısıyla, her yıl Zilhicce ayının 10. günü bayram namazının ardından 12. günü akşamına (Güç, 2003: 324) kadar geçen zaman dilimi içerisinde sunulması gerekmektedir. İslam inanç sisteminde, yukarıda bahsedilen Hedy kurbanının hac mevsiminde kesilmesi söz konusudur ve adı geçen kurban ritüelinin de belirli bir zaman dilimi vardır. Bunların dışında, adak, akika, şükür, ölü kurbanlarının herhangi bir zaman içerisinde yapılması gerekmezken, sadece kendi bağlamları içinde oluşan zamanda sunuldukları belirtilebilir.

Kanlı kurbanın çeşitli parçalarıyla ilgili olarak birtakım uygulamalar görülmektedir. Kurban etinden, kurbanı sunan kişi yiyebilmektedir. Kurban etinin üçte birinin dağıtılması gerekmektedir. Ancak, kurban etinin dağıtımı, kurbanı sunan kişinin ekonomisine göre değişmekte, gerektiği durumlarda et dağıtılmak zorunda değildir. Kurban hayvanının sütü, eti veya derisinin para karşılığında satmak ya da herhangi bir eşya ile değiştirmek dinen caiz değildir. Kurbanın postu dağıtılmakla birlikte evde herhangi bir eşya olarak da kullanılabilir (Bilmen, 1986: 393-394, Yeniçeri, 2009: 87). Dolayısıyla, kurbanın eti, derisi, sütü gibi herhangi bir unsurunun para karşılığında satılması ya da herhangi bir nesneyle değiştirilmesi söz konusu değildir. Kurbanın sözü edilen unsurlarının satılması durumunda ise paranın hayır işlerinde kullanılması, dağıtmanın dinen caiz olduğu kişi veya kurumlara verilmesine özen gösterilmesi gereklidir (Güç, 2003: 353). Kurban hayvanının parçalarıyla ilgili olarak Akika kurbanında, kurban hayvanının kemiklerinin çocuğun sağlık ve mutluluğu için kırılmadığı, etin eklem yerlerinden ayrılarak pişirildiği özel bir durum söz konusudur (Cilacı, 1979: 370; Bilmen, 1986: 395;). Dolayısıyla kurbanın çeşidine göre, kurban hayvanına uygulanan pratiklerin değişimi söz konusudur.

Semavi dinlerde kurban ritüelleriyle ilgili uygulamalar, birbirinden farklı özellikte olmakla birlikte, bu uygulamalarda temel bazı ortaklıkların da olduğu söylenebilir. Her ne kadar İbrahim peygamberin hangi oğlunu kurban etme teşebbüsünde bulunduğu dinler arasında farklı şekilde yer alsada kurban ritüelinin meşruiyeti konusunda sözü edilen inanç sistemleri İbrahim peygamberle ilgili kıssadan bahsetmektedir. Bu kıssayla birlikte, Âdem peygamberin oğulları Habil ve Kabil hakkındaki kıssa da dinlerde görülen diğer bir ortak özellik olarak yer almaktadır.

İncil ve özellikle Tevrat'ta kurban uygulamalarına yönelik ayrıntılı açıklamalar görülmektedir. Günümüzde İslam inanç sisteminde başta Kurban Bayramı adı altında çeşitli kanlı kurban ritüellerinin uygulandığı bilinmektedir.

2.2. Geleneksel Türk İnanç Sisteminde Kurban

Göçer-evli hayat tarzını benimseyen, hayvancılıkla geçinen ve tarihte savaşçı bir toplum olarak yer alan Türkler, bu özelliklerinden dolayı birçok medeniyet dairesiyle, çeşitli din ve inanç sistemiyle karşılaşmış ve onlarla tanışma imkânı elde etmiştir. Türkler, kabul ettikleri inançları, çoğu zaman gelenekten gelen bilgilerle yorumlamış, kendi inanç ve düşünce biçimine göre şekillendirmiştir. Araştırmacılar,²³ eski Türklerde Tanrı ve din anlayışı konusunda çeşitli görüşler ve tartışmalar ortaya koymuştur. Bu görüş ve tartışmalarda fikir birliği olmamasına rağmen, Türklerin eski din ve inançlarında tek Tanrı düşüncesinin hâkim olduğu görüşü genel kanı olarak yer almaktadır. Eski Türk inanış ve düşünüş tarzının temel değerlerini; Gök Tanrı inancı, Şamanizm, atalar ve doğa kültürleri bağlamında değerlendirmek mümkündür. Sözü edilen değerler Türk inanç sisteminin temel yapıları olarak görülebilir. Eski Türklerin Gök Tanrı odaklı kutsallık algısı ve üç katmanlı evren tasarımı²⁴ düşüncesi, kutsallık hiyerarşisi bağlamında, eski Türk inancının en temel değerleri olarak yer almaktadır. Dolayısıyla, eski Türklerin Gök Tanrı inancına mensup oldukları ve ritüelistik uygulamalarını gök merkezli inanışlar üzerine inşa ettikleri söylenebilir. Bu doğrultuda, yapısal bakımdan eski Türklerde icra edilen kurban uygulamalarını Gök Tanrı merkezli düşünmek gerekmektedir. Öte yandan, Şamanizmin eski Türk inanç sisteminde toplumun dini-kültürel yaşamını şekillendiren önemli unsurlar arasında yer aldığı düşünüldüğünde, kam ya da şaman gibi çeşitli adlarla ifade edilen inanç önderinin kurban ritüeli özelindeki konumu ve işlevi, bu doğrultuda ortaya konulmaya çalışılacaktır. Türk mitik-dini hayatında yine Gök Tanrı merkezli olarak düşünülebilecek çeşitli kült unsurların da varlığı söz konusudur. Eski Türk inanç sisteminin sözü edilen üç değer paradigması üzerinden açıklayıp incelemek çalışmanın bu kısmının temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla eski Türk inanç

²³ Ziya Gökalp, Abdülkadir İnan gibi Türk dini ve inancı üzerine çeşitli çalışmalar yapan araştırmacılar, Türklerde çok Tanrılı din anlayışı olduğunu belirtirken; Hikmet Tanyu, İbrahim Kafesoğlu, Harun Güngör ise tek Tanrılı bir yapıdan söz ederler. Araştırmacıların eski Türk dini üzerine görüşleri için bk. (Gökalp, 1976; 1991), (İnan, 1976), (Tanyu, 1978; 1980), (Kafesoğlu, 1980), (Güngör, 2012).

²⁴ Türk düşünce sisteminde evren tasarımı için bk. (Gökalp, 1976: 112); (Arslan, 2005).

yapısının açıklanmasıyla, bu yapı içindeki kurban ritüelinin daha iyi anlamlandırılması sağlanacaktır. Bu bağlamda, Türk düşünce ve inanç sisteminde, belirli davranış ve uygulama kuralları doğrultusunda kutsal varlık ya da varlıklara sunulan kurban nesnesinin kanlı ve kansız kurban şeklinde sınıflandırılması üzerinden hareket edilerek, kurban ritüelleri Türk inanç sisteminin temel değerleriyle birlikte açıklanmaya çalışılacaktır.

2.2.1. Kanlı ve Kansız Kurban Kavramı Üzerine

Türk kültür evreninde, kurban ritüelleri çok çeşitlilik göstermekle birlikte, kurban verilen adlandırma noktasında bölgeden bölgeye, hatta boylar arasında bile farklılıklar olduğu görülmektedir. Kanlı kurban ritüelleri bağlamında verilen adlandırmalara bakıldığında Divanü Lugati't-Türk'te, *ıduk*²⁵ ve *yagış* sözcüklerinin yer aldığı görülmektedir. Kaşgarlı Mahmud (2005: 280) *ıduk*'u sahibi tarafından verilen bir yemin karşılığında yük vurulmayan, sütü sağılmayan, yünü kırılmayan serbest bırakılmış hayvan; *yagış*'ı ise kâfirlerin putları için bir sunu olarak ya da bir adağa istinaden kestikleri kurban hayvanına verilen ad olarak tanımlamıştır (2005: 648). Hayvan kurbanına yönelik bilgi içeren bu sözcüklerde, hayvanın salıverilmesine yönelik uygulanan kurban ritüeli dikkate değerdir. *ıduk* kelimesi Yakut Türkçesinde *ıtk*, Sagayca'da *ızık*, Altay Türkçesinde *ıyk*, Çuvaş Türkçesinde *irih* şeklinde yer almaktadır ve *salıverilmiş*, *gönderilmiş* anlamlarına gelmektedir (İnan, 1986: 98). Kavram Kırgız Türkçesinde *ıyk* şekliyle ve "kutsal, mübarek" gibi anlamlarla yaşamaktadır. Yakutlarda, doğaya salıverilen kurbanlık hayvanlara ayrıca *tunnaah ıtk* adı verildiği ifade edilmiştir (Dilek, 2014: 87).

Öte yandan araştırmacılar (Esin, 1978: 100) yukarıda da bahsedildiği üzere çeşitli tarihi belgelere dayandırarak kurban sözcüğünün eski Türkçede *tapıg* ya da *yagışlıg tapıg* şeklinde ifade bulduğuyla ilgili bilgi vermiştir. Dursun Yıldırım (1991: 296-297), *yagış* sözcüğüyle ilgili olarak çeşitli metinlerden hareket ederek bazı fikirler ileri sürer. Yıldırım'a göre *yagış*, Göktürk devleti zamanında kağanlığa aday olan kişi ile Tanrı arasındaki bağ için sunulan kurbanlık hayvana verilen isim olarak geçmektedir. Kağan aday, kurban aracılığıyla Tanrı'dan hem tahta oturma iznini meşrulaştırmakta

²⁵ Besim Atalay (1986: 66), adı geçen sözcüğü *ıdhuk* şeklinde telaffuz etmiştir.

hem de kağanlık gerçekleştiğinde eşiyile birlikte Tanrı katına çekilmektedir. Dolayısıyla yağış teriminde kanlı kurban ritüeli ve hükümdarlık arasında bir ilişki söz konusudur.

Radloff (1994: 23), kanlı kurban ritüelleri için Türklerde *taylga/taylıga* sözcüğünün kullanıldığını bildirmiştir. *Kırgız Türkçesi Sözlüğünde* (Yudahin, 1998: 718) *tayı-* kelimesinin kurban vermek; *azır tayı*'nın ise ölü ruhuna kurban sunmak karşılığında yer aldığı görülmektedir. Beltir Türkleri ise Kırgız Türklerinin kullandığı *teñir tayı* sözcüğünü *tiğir tayı* şeklinde Gök Tanrı'ya sunulan kurbanı karşılamak üzere dile getirirler (Maynagaşev, 1991: 215). Öte yandan Kırgız Türkçesinde *aylanayın* şeklinde ifade edilen ve *dönmek*, *çevrinti*, *girdap*, *etrafında dönme* gibi anlamlarda kullanılan sözcüğün kurban ritüeliyle bir ilintisi olduğu ileri sürülmüştür. Söz konusu sözcüğün *kurban olma* manasında yaşatıldığını söylemek mümkündür (Çeribaş, 2017). Dolayısıyla, *aylanayın* sözcüğü dönme eylemine karşılık gelerek eski Türklerde kurban sunma ya da kurban ritüelinin nasıl yapıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Güney Sibiry Türklerinde boy'un özellikleri sıralanırken *töl* kelimesinin sıklıkla kullanıldığı ve bu kelimenin *töldö* şeklindeki kullanımının "üremek, üreyip çoğalmak, üretken olmak"; *tölü* şeklinde kullanımının ise "boy, kuşak, soy; borç ödeme; sağlık ve refah göndermeleri için ruhlara yapılan kurbanlık" anlamlarına geldiği belirtilmiştir (Lvova vd. 2013c: 36). Altay Türklerinde *parılgı* Ülgen'e sunulan kurbanlık at anlamına gelmektedir (Dilek, 2014: 154). Araştırmacılar (Özkan, 2007: 234), yine Altay Türklerinde *örögi* sözcüğünün Gök Tanrı'ya sunulan kurban karşılığında kullanıldığını ve adı geçen sözcüğün yukarı ve üst anlamlarına geldiğini ileri sürmüştür. Yakutlarda, şamanın katılımıyla kötü ruhları teskin etmek için sunulan kurbanı ise *kereh* ya da *kündü* sözcükleriyle ifade edildiği görülmektedir (Dilek, 2014: 125).

Türk dünyası ve Anadolu coğrafyasında kansız kurban karşılığında kullanılan en yaygın sözcük ise *saçı/saçu/saçgu*'dur. Köktürkçe saç anlamına gelen *tökük* sözcüğünün Hakas Türkçesindeki karşılığı *tögiğ*'dir. Bu sözcük Hakas Türkçesinde hem cenaze ritüellerinde ölüye adak niyetinde kurban edilen hayvanın kanıyla

yapılan saçı hem de ölü için kurban edilen hayvana verilen ad olarak bilinmektedir (Butaneyev'den akt. Davletov, 2009: 51). Yakut Türklerinde kanlı kurban ritüellerinde kayın ağacına asılan bez parçalarına ya da kurdelelere *delbirge* adı verilmektedir. *Ihih* yani ızlıh kurbanı bayramında delbirge, beyaz at yelesinin kıllarından yapılmaktadır. Yine Yakutlarda *salama*, *kıyra*, *çalama* şeklinde söyleniş biçimi olan sözcükler de aynı anlama gelmektedir (Dilek, 2014: 156). Altay Türklerinde ise *toluu* sözcüğü siyah renk hariç, diğer renklerdeki iri kumaş şeritlerden oluşan ip anlamına gelmektedir. Sözü edilen ip, kanlı kurban sunma ritüellerinde iki kayın ağacının arasına konulan direğe asılmaktadır. Ritüel bittikten sonra ise iyi körmöslerin tasvirlerinin önüne bırakılmaktadır (Dilek, 2014: 178). Türk dini hayatında kurban karşılığı olarak kullanılan kelimelerin ritüelin yapıldığı bağlamı anlamak açısından önem taşıdığı söylenebilir.

2.2.2. Türk İnanç Sisteminde Kansız Kurban Ritüelleri ve Uygulamaları

Türk kültür ve inancında kansız kurban ritüellerini sunuluş ve uygulanış biçimine göre *saçı*, *çalama/bez bağlama* ve *dolu/tolu* şeklinde üç alt grupta sınıflandırmak mümkündür. Kansız olarak sunulan nesnelere saçı ve tolu kurbanı ritüelleri, birbirinin aynısı şeklinde yorumlanabilir. Ancak sistematik olarak uygulamalarda bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Söz gelimi, rakı, şarap gibi alkol içerikli içkilerin mezar veyahut herhangi bir kutsal mekâna dökülmesi saçı olarak yer alırken, Gök Tanrı'ya kurban ritüeli düzenlenirken adı geçen alkollü içkilerin içilmesi dolu ya da tolu şeklinde kurban formuna girmektedir. Dolayısıyla, söz konusu sınıflandırmada kansız kurban nesnesinin ne olduğuyla birlikte, ritüelde nasıl uygulandığı da göz önünde bulundurulmuştur.

Saçı; ağaç, dağ, nehir, ata gibi kült unsurlar ve bunlara bağlı çeşitli ritüel uygulamalar içerisinde, kutsal olarak nitelendirilen ya da kötü ruhları sembolize eden nesnelere sunulan, insanın kendi biyolojik ihtiyaçları bağlamında kullanılmayan ve saçılarak uygulanan kurbanlardır. Anadolu ve Türk dünyasının çeşitli bölgelerinde, ortak algı ve tasarımlarla uygulanan saçı kurbanlarında, saçı olarak kullanılan nesnelere kültürel kodlarla şekillenen, bolluk ve bereketi sembolize eden unsurlar olduğu görülmektedir. Sosyal hayatta *darısı başına* deyiminin, hatta baş etrafından

döndürülerek verilen paranın dahi saçı kurbanıyla ilişkili uygulamalar olduğu anlaşılmaktadır (İnan, 1998: 191).

Türk toplumlarının ekonomik anlamda uğraş alanıyla saçı kurbanı arasında önemli bir ilişki söz konusudur. Nitekim araştırmacılar (İnan, 1986: 100), atlı göçebe toplumlarında hayvancılıkla geçinme söz konusu olduğu için süt, kımız, yağ; tarım toplumlarında buğday, darı, şarap sanayi toplumlarında ise paranın saçı olarak kullanıldığından bahsetmektedir. Altay Türklerinde, saçı olarak özenle hazırlanan kımız, ayran, ekşimiş inek sütü adı verilen *çegen*, suyla karıştırılmış arpa nektarından ve süttten oluşan bir tür içki olan *saba* gibi çeşitli içeceklerin saçılarak kurbanlaştırılması durumu vardır (Potapov, 2012: 279).

Kansız kurban türlerinden saçı kurbanı, çok çeşitli ritüellerin içerisinde yer almaktadır. Sibiry Türklerinde, ava çıkmadan önce kutsal kayın ağacı ya da nehir kenarlarında ve av esnasında ise yine dağ, geçit, nehir gibi kutsal mekânlardan geçilmesi durumunda uygulanan pratikler arasında saçı saçma ritüellerinin icra edildiği bilinmektedir. Av bitiminde ise ateş ve dağ iyelerine saçı saçma ritüeli düzenlenmektedir (Potapov, 2012: 280; Lvova vd. 2013c: 180). Yakut Türklerinde ilkbahar avlarının başladığı dönemde, su iyesine içki sunulmaktadır (Harva, 2015: 325). Av ve avcılıkla ilgili uygulanan saçı geleneklerine benzer özelliklere Anadolu'da da rastlamak mümkündür. Anadolu'da balığa çıkan kişilerin eşleri, fırtına çıktığı zamanlarda bezlerden yapılmış bebekleri denize atmaktadır. Yine kara inekten elde edilen süttün denize dökülmesi ve gemicilerin suya zeytinyağı dökmeleri söz konusudur (Boratav, 1994: 52). Sibiry ve Anadolu Türkleri arasında sözü edilen saçı kurbanı uygulamalarının çok farklı olmadığı görülmektedir.

Yakut Türklerinde çocuğu olmayan kadınların kutsal olarak gördükleri ağacın etrafında saçı kurbanı ritüeli gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Kadınlar, bu ağaçtan çocuk istediğini bildirir ve uykuya dalar. Uyandığında ise ağaçta bulunan kurtçuk yağla karıştırılmış kımız kabının içine düşmüş şekilde görünür. Kadın bu kımızı kurtçukla birlikte içer ve ayrıca ağaca serper (Lvova vd 2013b: 86). Yine geçiş dönemlerinden düğün geleneklerinde gelinin oğlan evine gelişi sırasında belirli duraklarda ayran saçılması söz konusudur. Bu saçılar gelin ve damat arasındaki

yabancılığı kaldırma düşüncesiyle icra edilir (Lvova vd. 2013a: 187). Yine gelin eve geldiğinde, ateşe tereyağı ve buna benzer çeşitli yağlı yiyeceklerin sunulmasıyla ilgili uygulamalar yer almaktadır (Harva, 2015: 191). İnan (1986: 167), eski Türk inancıyla İslamiyet arasındaki benzerlikleri ifade ederek evlilik törenlerinde gelinin başından çeşitli saçların saçılmasını yabancı soya mensup olan bir kızı kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edilmesi için yapıldığını belirtmiştir. Altaylılarda misafir ziyaretlerinde, ev sahibi ateşe saçı saçar; misafir ise ardıç dalı koyar. Ziyafet verilmeden önce misafire apagaş (apak) denilen bir bardak süt veya kıymız ikram edilir. Bereket ve üreme inançlarıyla ilgili olan ve arındırma gücüne sahip süt ürünlerinin ikramı, esas değerlerden biri olarak sayılır. Bu ürünlerin ikramıyla misafire bereket ve aile refahı dileği aktarılmaktadır (Lvova vd. 2013a: 186). Evlenme gelenekleri içerisinde günümüzde Anadolu'nun birçok yerinde varlığını sürdüren saç kurbanının Erzurum'da gelinin üstüne damat tarafından elma atma şeklinde yer aldığı görülmektedir (Üstünova, 2011: 150).

Geçiş ritüellerinde görüldüğü gibi mevsimsel ritüellerde de saç kurbanları uygulanmaktadır. Çeşitli Türk boylarında baharın gelişiyle birlikte hayvanların çoğalması, bereketin artması için ateşe çeşitli saçlar saçılması görülmektedir (Harva, 2015: 318). Kazak ve Kırgızlarda, ilkbaharın ilk şimşek çaktığı ve gök gürlediği gününde süt, ayran ve kıymız dolu kaplarla saç yapıldığı bilinmektedir (İnan, 1986: 30; Ögel, 1995: 274). Şor Türkleri, nehirlerin açıldığı dönemde yapılan ilkbahar dua törenlerinde, nehrin kıyısında toplanarak dualar eşliğinde *abırtkı* adı verilen içkiyi nehre ve törenin yapıldığı toprağa saçarlar (Potapov, 2012: 278). Yakut Türkleri, ilkbaharda Tanrı ve kutlu olduklarına inandıkları nesnelere; sonbaharda ise kötü ruhlara saç kurbanı düzenlerdi (Ögel, 1995: 191). Mevsimsel ritler bağlamında sunulan saç kurbanlarının kötü ruh düşüncesinden uzaklaşma ve bolluk amacıyla yapıldığı söylenebilir.

Bir diğer kansız kurban çeşidi *calama*, *çalama*, *yalma*, *yalama* ifade şekilleriyle görülen bez/çaput bağlama geleneğidir. Kelimenin sözcük anlamına bakıldığında, Teleüt Türklerinde, *d'alama* şeklinde belirtilen kelime, kurban ritüellerinde dini inanışlar gereği kurban yerinin yakınındaki iki kayın ağacı arasında gerilen ve üzerinde kırmızı ve beyaz renkte kumaş parçalarının bağlandığı ip şeklinde

tanımlanmıştır (Akalin ve Turgunbayev, 2000: 20). Altay Türkçesinde *calama* olarak ifade bulan kelime, Teleüt Türkleriyle aynı anlamda kullanılmış ancak kelimenin ikinci anlamı şaman tefinin sopa askısı şeklinde açıklanmıştır (Gürsoy-Naskali ve Duranlı, 1999: 50). Yine İnan (1986: 98), sözcüğü *yalma* şeklinde ifade ederek *ağaçlara ve şaman davuluna bağlanan paçavralar* olarak tanımlamıştır. Yakut Türklerinde, *salama* şeklinde geçen sözcük, Altay ve Teleüt Türklerindeki anlamları yanında *insanı hasta eden kötü ruhu vücuttan çıkarmak için kurbanlık hayvanın bağlandığı ve üzerine kertikler çentilmiş ağaç* (Dilek, 2014: 156) olarak yer almıştır. Verilen tanımlarda sözcüğün şamanlıkta kullanılan çeşitli aletlere ve kanlı kurban ritüellerinde ağaca bağlanan nesne olarak yer aldığı görülmektedir. Anadolu ve Türk dünyasının çeşitli yerlerinde, türbelere ve kutsal olarak nitelendirilen ağaçlara bez ya da çaput bağlama geleneği, sözü edilen *calama* uygulamalarının uzantısı konumundadır. Günümüz Anadolu coğrafyasında görülen bez bağlama ritüellerinin uygulama mekânı, çoklukla ağaç ve türbeler etrafındadır. Özellikle su kenarlarında, dağ tepelerinde, türbe etrafında bulunan ağaçlara bağlanan bezler, İslami bir ifade şekli ya da duayla dileğin söylenmesi biçiminde icra edilmektedir. Sözü edilen kutsal mekânlar dışında, ayrıca bazı Türk boylarında örneğin Tıva Türklerinde, çocuk doğduktan sonra üç yaşına kadar çocuğun elbisesine kötü ruhlardan korunması için *çalama* takılması söz konusudur (Yoloğlu, 1999: 101). Öte yandan, Anadolu düğün geleneklerinde bayrak asma törenlerinde bayrağı tutan direğin ve damat evi tarafından gelin evine gönderilen hayvanın boynuzlarının kurdelelerle süslenmesi söz konusudur. Bu uygulamalar çok belirgin olmasa da kansız kurbanın bir türü olan *calama* geleneğiyle ilintilidir. Dolayısıyla bez bağlama geleneği, kanlı kurban ritüellerinin bir parçasıyken zaman içerisinde kendi başına bu ritüelden ayrılarak kansız kurban formuna dönüşmüştür.

Kansız kurban ritüellerinden son olarak tolu-dolu olarak adlandırılan ve geçmişten günümüze Türk kültür ve inanç hayatında önemli bir konumda yer alan içki içme geleneği görülmektedir. Tolu; rakı, şarap, bira, kımız gibi alkollü içeceklerin tümünü kapsamaktadır. Türk inanç sisteminde, tolu hem saçı şeklinde hem de içilmek suretiyle kansız kurban olarak yer almaktadır. Türk kültüründe, doğum, düğün ve ölüm geleneklerinde, kansız kurban olarak sözü edilen alkollü içeceklerin kullanıldığı belirtilebilir. Söz gelimi Yakut Türklerinin doğum geleneklerinde

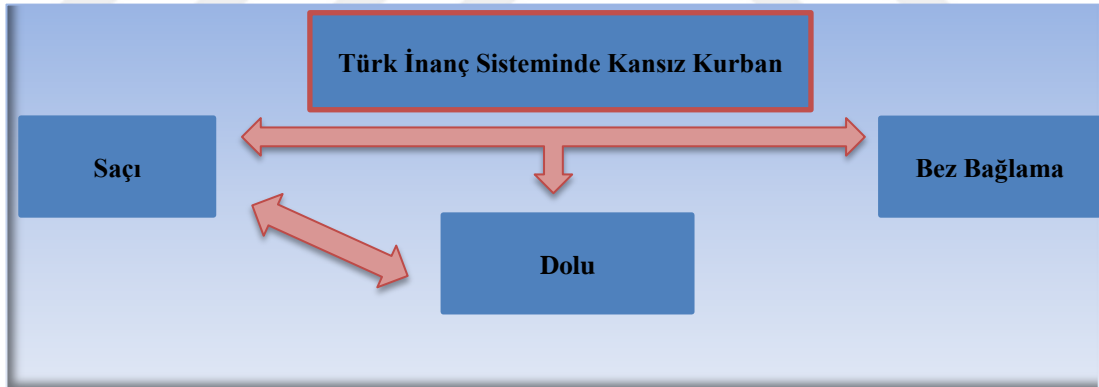
doğumu gerçekleştiren kişiye rakı sunulduğu bilinmektedir (İnan, 1986: 173). Araştırmacılar (Eberhard, 1996: 73), eski Türklerin düğün geleneklerinde kırmızı içildiğini kaydeder. Sibiryalı Türklerinin çeşitli gelenek ve inançları hakkında bilgi veren Radloff (1994: 147), arkeolojik verilere dayandırarak mezarlarda çeşitli silah ve yiyeceklerin yanında rakı şişelerinin de yer aldığını belirtir. Yine Türk boylarından Beltirlerde, ölümün gerçekleştiği gün mezarlıkta ateş yakılır ve hazırlanan içkilerin yarısı ölünün ruhu için bu ateşe atılır. Geriye kalan içecekler ise mezar başında hem içilerek hem de mezar üstüne saçılarak tüketilir. Ölümün yıl dönümü gerçekleştiğinde de benzer uygulamalar yapılmaktadır (İnan, 1986: 189-190).

Türk kültüründe, geçiş dönemlerinde ve ant içme ritüellerinde kansız kurban olarak sunulan içeceklerin yanında belirli düzen içerisinde rakı, kırmızı, şarap gibi içeceklerin içilmesi de görülmektedir. Gökalp (1991: 80), Yakut Türklerinin Tanrı'ya kurban sunma amacıyla çeşitli nidalar atarak dokuz bardak kırmızı dokuz defa 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). Dolayısıyla, Türk dünyasında rakı, kırmızı, şarap ya da adına her ne denilirse denilsin alkol içerikli içeceklerin gerek saçılarak gerek belirli tören uygulamalarında içilerek sunulduğu ve bu ritüellerde üretim ve tüketimin ortaklaşa gerçekleştiği belirtilebilir.

Türk kültür ve inancında kanlı kurban sunumlarının kansız kurban ritüelleriyle birlikte icra edildiği durumlar da söz konusudur. Genellikle, mevsimsel ritlere bağlı olarak düzenlenen toplu kurban adama ritüellerinde, kansız kurban uygulamalarının sözü edilen üç türü de gerçekleşmektedir. Yukarıda da bahsedildiği gibi *calama-şalama-yalma* adı verilen renkli kurdelelerin kurban hayvanına bağlanması söz konusudur. Yine bu ritüellerde, kurban kanının kayın ağacına serpilmesi, saçılması

da söz konusudur. Ayrıca, kıymız, süzme yoğurt, süt, ayran ve kurbanın yağlı parçalarının karıştırılmasıyla hazırlanmış olan çorba, kap içerisinde önce göğe, daha sonra kayın ağacına serpilir (Lvova vd. 2013c: 99-100). İlbaharda düzenlenen bayramlarda, kanlı kurban sunumundan sonra içki ve yemek ritüelinin başlaması söz konusudur (Radloff, 1954: 386). Ayrıca saç, kanlı kurban ritüellerinde kurban edilecek hayvanın kurban edilmeden önce süt, kıymız gibi çeşitli saç unsurlarıyla yıkanması şeklinde de yer almaktadır (Lvova vd. 2013b: 84). Yakut Türklerinde ilkbahar bayramı kutlamalarında kanlı kurban sunumundan sonra daire şeklinde oturularak kıymız içilmektedir. Daha sonra kıymızın bulunduğu kâse elden ele dolaştırılır ve kâseyi eline alan herkes kâsenin içerisine bir ip parçası daldırıp bununla havaya ve ateşe kıymız serper (Harva, 2015: 451). Dolayısıyla kanlı kurban ritüellerinin toplu şekilde sunulduğu durumlarda içki içme geleneğinin görüldüğü ve bu bağlamda *dolunun* kanlı kurbanın devam içeceği olarak yer aldığı söylenebilir.

Türk kültür ve inancında, yukarıda da bahsedildiği üzere kansız kurban ritüellerinin sunum biçimine göre üç alt sınıflandırmayla incelenmesi öngörülmüştür.



Tablo III – Türk İnanç Sisteminde Kansız Kurban

Genel literatürde kansız kurbanlar saç kurbanı olarak yer alsa da bez/çaput bağlama ve dolu/tolu içme geleneklerinin eylemsel farklılık göstermesi, sözü edilen uygulamaların farklı kategorilerde değerlendirilmesini beraberinde getirmektedir. Tabloda da görüldüğü üzere, ortaya konulan tasnifte, kansız kurbanlar inancın sürekliliğini sağlayan temel dinamikler arasında yer almaktadır. Belirli işlevsel mekanizmalarla desteklenerek aynı zamanda inancın meşruluğunu oluşturmaktadır. Kansız kurban sınıflandırmasında, tolu/dolu olarak ayrı kategoride değerlendirilen

kurban sunusunu diğer kurban türlerinden ayıran en temel eylemsel fark, üretilen içkinin topluluk tarafından içilerek tüketilmesi durumudur. Yukarıda da sözü edildiği gibi tarım ya da hayvancılıktan elde edilen çeşitli içki mahsullerinin saçı olarak sunumu da görülmektedir. Bez/çaput bağlama şeklinde görülen kurban sunumu, çocuklukla bireyin kendi isteklerinin yerine getirilmesi için aracı konumdadır. Bağlanan bez, bağlandığı yerin kutsallığıyla ilişkilidir. İsteğin gerçekleştirildiği ve Tanrı'ya ulaşmasına aracı olan mekân, Türk inanç sisteminin çeşitli dizgeleriyle anlam bulmaktadır. Genellikle ağaca bağlanan bezler, Tanrı'yla insan arasındaki iletişimi sağlamaktadır. Saçı kurbanları ise geçiş ritüellerinde bereket, bolluk, kötü ruhlardan koruma, yeni ruhların bireyi kabul etmesi gibi çeşitli amaç ve işlev doğrultusunda yapılmaktadır. Bu noktada dolu nesnelere yani alkollü veya alkolsüz içeceklerin saçılması durumunda, kurban nesnesinin saçı formuna büründüğü görülmektedir. Saçılarak, içilerek ve bağlanarak uygulanan kansız kurban ritüelleri, sözü edilen eylemsel davranış ve hareketlerle inancın dayanak mekanizmasını meydana getirmektedir.

2.2.3. Türk İnanç Sisteminde Kanlı Kurban Ritüelleri ve Uygulamaları

Türk kültür ve inancında kanlı kurban ritüelleri farklı amaç ve işlevler doğrultusunda icra edilmektedir. İslam dininin etkisiyle Kurban Bayramlarında sunulan kurbanlar, İbrahim peygamberin oğlu İsmail'i kurban etme teşebbüsünde bulunması olayına dayandırılmaktadır. Kurban bayramında sunulan kurban ritüellerinin periyodik olarak yapılması, dolayısıyla adak, şükür, kefarete gibi diğer kurbanlardan farklı işlev içermesi anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda kurban sınıflandırmasında Türk inanç sisteminde kurban ritüellerinin icra ediliş zamanlarını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Kurbanın ritüelinin sunulduğu zamanın yanında mekânın ve yapıma amacının da önemli olduğu aşikârdır. Kanlı kurban ritüellerinde kurban nesnesi *kan* objesi taşıyan tüm canlı varlıkları kapsamaktadır.

Kurban Bayramında icra edilen kurban ritüellerinin Anadolu ve Türk dünyasında İslam dinine mensup Türk toplulukları tarafından her yıl düzenli olarak yapılması söz konusudur. Sözü edilen kurban ritüelinde sunulan kurbanlar ortak din ve inanç algısının bir sonucudur. Kurban Bayramında sunulan kurbanlar, kalıplaşmış din örüntüsü etrafında şekillenen ve yöreden yöreye çok az değişimlerle icra edilen bir

yapıdadır. Ancak, bu bayramda sunulan kurban dışında, Türk kültür evreninde çeşitli kurban sunumları vardır. Belirli zaman diliminde gerçekleştirilen kurban ritüelleri arasında, özellikle kurbanın sunuluş şekli ve icrasındaki özgünlük bağlamında değerlendirilebilecek *ıduk*²⁶ kurbanı ritüeli yer almaktadır. Türk dünyasının çeşitli yerlerinde yaşayan Türk toplulukları arasında ıdı, ıtık, ızık, ıyık gibi farklı adlandırmalarla ifade bulan ıduk kurbanı ritüelinin Teleüt Türklerinde at, koyun ya da keçi hayvanlarından birinin özenle beslendikten sonra gerçekleştiği belirtilmektedir. Teleütlerde ıduk kurbanı ritüelini sadece şamanlar icra eder ve sözü edilen kurbanı gerçekleştirecek olan belli aile veya soy vardır. Dolayısıyla her aile ıduk kurbanı sunmamaktadır. Söz gelimi, at ıduk'u kurbanını sadece *köbök* soyundaki Teleütler düzenler. Iduk hayvanı olarak beyaz renkte ya da başında beyaz çizgisi olan kahverengi renkte kısıraklar seçilir ve bu hayvan, sürü içerisinde serbestçe dolaşan, herhangi bir işte kullanılması yasak olan hayvandır. Iduk olarak kurban edilecek hayvana sadece aile reisi, ayin veya bayram günlerinde tütsülemek şartıyla binebilir. İnanca göre, ıduk hayvanı, yaşlanınca şaman tarafından özel bir ritüelle Gök Tanrı'ya gönderilir (Diyakonova, 2008: 52). Yine Iduk/ızık kurbanıyla ilgili olarak Ögel (1995: 104), Yakut Türklerinin atları doğuya doğru sürdüklerini ve Tanrı'ya armağan ettiklerini belirterek bu ritüelin canlı at kurbanı olduğunu ve hayvanın azat edilmesiyle gerçekleştiğini söyler.

Iduk ritüelinde kurban edilecek hayvan Güney Sibiry Türk toplulukları arasında farklı renklerde olmaktadır. Hakasların Pürüt boyu açık sarı; Hırgıs boyu kırmızı; Haska boyu al donlu atları; Kızıl ve Sagay boyları ise genelde doru ve al renkli atları ıduk olarak seçmektedirler. Tanrılara kurban edilme törenlerinde hayvanın rengi kesin olarak belirlenir (Lvova vd. 2013a: 33). Bazı Altay topluluklarında ıduk hayvanların dizginlerine boncuklar takıldığı, yine dizginlerine ve kulaklarına kırmızı bir bez bağlandığı belirtilir. Bu kurban uygulamasının yapılma sebebi sürülerin çoğalmasını sağladığına olan inançtır. Tunguzlarda ıduk hayvanına *hongun* adı verilir. Buryatlar ise serbest bıraktıkları kutsal hayvanların sırtına kımız veya süt dökerler ve daha sonra dua okuyup hayvanı doğaya bırakırlar (Harva, 2015: 445-446).

²⁶ Kurban nesnesinin kan objesini taşıması söz konusu olduğu için ıduk kurbanı kanlı kurban ritüelleri çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Iduk hayvanının sürüde verimliliği artıracığına dair inanç vardır. Hayvan hangi ruha adanmış ise o ruhun aynı zamanda sürüdeki hayvanları kötü ruhlardan koruduğuna inanılır. Bununla birlikte iduk hayvanı, adanan ruh ile insan arasında aracı durumundadır (Diyakonova, 2008: 52). İnanca göre, iduk olarak kurban edilecek olan hayvanın sürüde bulunması hayvan sayısının artışı sağlar ve hayvanların iyi şartlarda yaşamalarını garanti eder. İlbaharda veya yaz aylarında dışarı salınan hayvan, bereketi artırmak için sütle yıkanır. Ayrıca başka boylardan gelin olarak gelen kadınların iduk hayvanına dokunmaları da yasaktır (Lvova vd. 2013a: 33). İduk kurbanı ritüellerinde, pura, yula, çula, cula gibi çeşitli adlarla ifade edilen eş ruh, kurbanın Tanrı tarafından kabul edilmesiyle kam olan kişiye geri verilir. Kam iduk hayvanının eş ruhunu içine rakı doldurulmuş bir kabin içine koyup daha sonra kurbanın başından aşağı döker. Bundan sonra hayvanın eş ruhu Tanrı'nın binek hayvanı formuna getirilmiş olur ki bu doğrultuda hayvanın Tanrı'ya hizmet edeceği ve sürüde bulunan diğer hayvanları kötülüklerden koruyacağı inancı görülmektedir (Potapov, 2012: 79).

Sibirya Türk topluluklarında görülen iduk kurbanı ritüeli Gagauz Türklerinde de benzer şekilde ancak farklı adlandırmayla yer almaktadır. Hristiyan bir Türk topluluğu olan Gagauzlarda, mal varlığı yerinde olan kişiler, yavru boğalardan en iyisini seçerek bu boğayı doğaya bırakırlar. *Allahlık* adıyla ifade edilen bu kurban, yedi yaşına gelince kesilmektedir (Güngör, 1998: 46). Yine İduk kurbanı geleneğine benzer bir uygulama, Sivas'ın Kangal ilçesine bağlı Etyemez köyünde *Hak Salımı* adıyla yapılmaktadır. Hak Salımı, Nevruz ayı içerisinde, koyunların kuzulamaya başladığı zamanda ilk erkek kuzunun Tanrı'nın bir lütfu olarak görülerek seçilmesi ve bir yıl boyunca özenli bir şekilde beslendikten sonra süslenerek doğaya bırakılmasına dayalı bir ritüeldir (Aslan, 2006: 247-248). Türk kültür ve inanç dünyasında görülen bu özgün ve ender olarak nitelendirilebilecek kurban ritüelinin bereket getirme amacıyla diğer toplumların inanç uygulamalarında da yer aldığı görülmektedir.²⁷ Günümüz Türk topluluklarında, iduk, ıdı, ıtık, ıyık, ızık, Allahlık ve Hak salımı gibi çeşitli adlarla ifade edilen kurban ritüelinin uygulama zamanı ve

²⁷ Yine İslamiyet öncesi Arap toplumunda iduk-ızık kurbanı ritüeline benzer kurban ritüellerinin olduğu bilinmektedir. Adak kurbanı olarak nitelendirilen bu kurban ritüelleri *bahira*, *hami*, *saiibe* ve *vasila* şeklinde adlandırılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. (İbn-i Hişam, 1971: 55-56); (Ateş, 1996: 231-236).

uygulayış biçimi arasında fark görülmemektedir. Ritüelin gerçekleştiği zaman dilimi, hemen hemen tüm Türk topluluklarında baharın başlangıcı olarak yer almaktadır. Dolayısıyla, özenle seçilmiş hayvanın özel bir ritüelle doğaya salımı bolluk ve üremenin artmasıyla koşutluk göstermektedir. İduk kurbanı ritüeli, Türk kültür ve inancında doğrudan Tanrı'ya adanan kurban formunda yer almaktadır. Buna karşılık, Türk toplulukları arasında adı geçen ritüelde farklı sunum biçimlerinin olduğu da görülmektedir. Bazı Türk toplulukları iduk hayvanını tamamen doğaya bırakırken, bazıları belli bir zaman sonra onu boy beyi ya da şaman tarafından özel bir ritüelle sunmaktadır. Erken dönem Türk kültüründe Gök Tanrı'ya sunulan kurban ritüellerinin düzenlendiği zaman dilimi temel alındığında, iduk kurbanı ritüelinin de aynı zihinsel yapıyla icra edildiği söylenebilir. Sözü edilen kurban ritüelinin gerçekleştiği zaman, mekan, amaç ve işlevler düşünüldüğünde, Gök Tanrı adına düzenlenen kurban ritüelleriyle birebir aynı olduğu sonucuyla karşılaşılmaktadır. Söz konusu kurban ritüelinin toplumu bütünüyle ilgilendiren ritüel olması diğer kurban ritüellerinden ayırmaktadır. Bu bağlamda, iduk kurbanını İslamiyet öncesi Türk topluluklarının periyodik olarak icra ettikleri ritüel şeklinde görmek mümkündür. Günümüz Türk-İslam dünyasında Kurban Bayramlarında sunulan kurban ritüeliyle karşılaştırıldığında, iki ritüelin de her yıl düzenli olarak icra edilmesi ortak özellik olarak yorumlanabilir.

Altay Türk topluluğunda düzenli olarak üç yılda bir ve yaz aylarının başlangıcında Tanrı'ya kurban etme ritüellerinin yapıldığı bilinmektedir. Sözü edilen kurban ritüellerinin gerçekleşmemesi durumunda, toplumun Tanrı tarafından doğal felaket, salgın hastalık gibi çeşitli şekillerde cezalandırılacağı inancı vardır. Benzer şekilde Hakas Türklerinde de ilkbahar boy kurban adama törenlerinin üç yıl aralıklarla yapılması söz konusudur (Potapov, 2012: 136-137). Araştırmacılar (Lvova vd. 2013: 197), üç yılda bir yapılan kurban ritüelini doğanın olgunlaşma ve büyüme evresi bağlamında değerlendirerek, dünyanın sözü edilen zaman içerisinde kendini tükettiği ve niteliksel değişime ihtiyaç duyduğu düşüncesiyle açıklamaktadır. Dolayısıyla ilkbaharda Tanrı'ya sunulan kurban ritüellerinin Güney Sibiry Türk topluluklarında üç yılda bir yapılması, dünya-evren ya da doğanın yenilenmesi inancıyla ifade edilebilir. Bir bütün olarak bakıldığında baharda toprakla birlikte tüm canlı cansız varlıkların yenilenmesi, iyi ruhların dünyayı sarması dolayısıyla mevsimin kıştan

yaza evrilmesi anlamına gelmektedir. Kötü ruhların yeryüzünden kendini çekmesi, dini-mitolojik anlamda yeni ruhların kurban aracılığıyla Orta dünyada yaşayan insanları kabul etmesi düşüncesiyle açıklanabilir. Bu durum yeni gelinin damadın ata ruhları tarafından kabul edilebilmesi ya da ata ruhlarından geline gelebilecek zararları engellemek için çeşitli kurbanların sunulmasıyla benzerlik taşımaktadır.

Belirli bir zaman diliminde olmasa da insan hayatının belirli toplumsal statülere geçişini sembolize eden doğum, evlenme ve ölüm dönemlerinde sunulan kurban ritüellerinden bahsetmek mümkündür. Yazısız toplumlardan yazılı ve elektronik kültür toplumlarına kadar hemen hemen her toplumda görülen geçiş dönemleri, bireyin toplumsal ve biyolojik değişimi-gelişimiyle ilişkilidir. İnsan hayatının biyolojik aşamaları bağlamında, öncelikle doğum geleneklerinin olduğu göz önünde bulundurulduğunda doğum öncesinde sunulan kurbanları *adak* kurbanı açısından değerlendirmek gerekmektedir. Destanlardan masallara kadar birçok halk anlatısında çocuksuzluk başlangıç epizodu olarak yer alır. Dini-mitik anlamda çocuksuzluk kaosu simgelerken, doğumun gerçekleşmesi kozmosu oluşturur. Türk kültür coğrafyasında, çocuksuzluğa çare olarak başvurulmuş kaynakların başında, çoklukla türbelere adanan kurbanlar gelmektedir. Türbelerdeki şahsiyetlere adanan kurbanlar neticesinde çocuksuzluğun giderileceğine olan inanç, atalar kültürünün bir uzantısıdır. Atalar kültürünün toplumların avcı-toplayıcılıktan tarıma geçiş evresinde görülen eril düşüncenin baskın hale geldiği zamanda oluşmaya başladığı düşünülmektedir. Besin ihtiyacını, doğadaki meyve-sebzelerden karşılayan insan, zaman içerisinde başlangıçta bahçe tarımına evrilmiş daha ileriki zamanlarda ise sabanın keşfiyle erkek egemen toplumlar türemiştir. Erkeğin baskın olduğu toplumlarda, klanlar birliğinden devlet yapısına geçme sürecinde erkek “kutsal” alana dönüştürülmüş, dolayısıyla ataların kutsallığı ya da tanrılaştırılmasının zemini hazırlanmıştır. Dolayısıyla kutsallık anlayışı “ana”dan “ata”ya dönüşerek dini inanç sistemlerinin birer parçası haline gelmiştir. Atalar kültürünü, özellikle tarımla uğraşan ilkel topluluklarda ata ruhunun üreme, verimlilik gibi konularda etkin görülmesi nedeniyle, atalara yapılan ibadet ve sunulan kurbanlarda görülmesi söz konusudur (Emiroğlu vd. 2009: 79). Nitekim araştırmacılar, (Kafesoğlu, 1980: 46; Ocak, 2010: 62), atalar kültürünü ölmüş atalara tazim, onlar için kurban sunma gibi çeşitli ritüelistik biçimlerde görüldüğünü ve ataerkil aile tipinin hâkim olduğu toplumlarda yer alan

bir uygulama ya da dini olay olarak yorumlamaktadır. Atalar kültürünün temelini, ölen ataların ve özellikle de babaların ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı ve onlara karşı duyulan minnet hissi oluşturmaktadır (Günay-Güngör, 2003: 80). Eski Türk inancında, atalara doğrudan bir tapınmanın olmadığı ve atalar kültürünün Gök Tanrı'nın merkezde olduğu bir düşünce sistemi içinde yer aldığı söylenebilir. Dolayısıyla ata olarak nitelendirilen şahsiyetlerin “geçmiş, soy-sop” kavramlarıyla birlikte anlam kazandığı muhakkaktır. Ata aynı zamanda, saygı duyulan toplumun geçmişi, dolayısıyla o toplumun varoluş zincirinin başat faktörü olarak görülebilir. Toplumun kutsal değerleri, Tanrısal kimlikle şekillendirilen şahsiyetler etrafında anlamlandırılmış, bu sayede Tanrı'yla iletişim kurmanın meşru zemini kurban sunumlarıyla somutlaştırılmıştır. Bu doğrultuda, çocuksuzluk yukarıda bahsedildiği üzere kaos; ata mezarları ya da türbeler kozmos'dur. Sunulan kurbanlar ise insanla Tanrı arasında kozmosu bütünleyen iletişim aracı ya da eylemsel mekanizmadır. Kutsal mekânda kutsal eylem aracılığıyla kaostan kurtulma ve rahatlama söz konusudur.

Atalar kültürünü sadece türbeler etrafında şekillenen kurban ritüelleri bağlamında değerlendirmek doğru değildir. Birçok medeniyet ve kültür dairesinde ruh kavramı, inancın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Ruh kavramı, insanın koruyucu ve zarar verici birtakım güçlerle birlikte yaşadığı inancını barındırmaktadır. İnsana yarar getiren ya da zarar veren ruhların varlığına olan inanç, onu birtakım ritüelistik davranışlara, özellikle de kurban sunumlarına yönlendirmiştir. Söz gelimi, *Umay Ana* kültüyle ilintili birçok davranış da atalar kültürüyle açıklanabilir. Teleüt Türklerinde, doğan bebek altı aylık olduğu zaman, kam tarafından Umay Ana'ya bir buzağı kurbanı adanır. Ritüel esnasında, Umay'dan bebeği koruması istenir. Çocuk beş altı yaşlarına geldiğinde ise Umay'ın koruması altından çıkmakta, *kut* sahibi olmaktadır ve bundan sonra Ülgen'e çocuğun uzun yaşaması sebebiyle ev hayvanlarından herhangi biri kurban edilir (Potapov, 2012: 65-66). Verilen örnekten, ruh tasarımının insan biyolojisindeki gelişime bağlı olarak değişime uğradığı ve sunulan kurbanın da beden koruyucu işlevini üstlendiğine inanılan ruhsal güçlere göre icra edildiği görülmektedir. Benzer şekilde Anadolu'da, çocuğa ad verildikten sonra, çocuk hastalanırsa ve belli bir zaman içinde hastalığı geçmezse, çocuğun adını taşıyamadığı düşünülerek kurban kesilir (Ülkütaşır, 1936: 145).

Geçiş dönemleri bağlamında ikinci sırayı evlenme ve düğünle ilgili uygulamalar almaktadır. Sibiryaya Türk topluluklarında evlenme genellikle bahar aylarında ve *bayga* adı verilen çeşitli ziyafet törenleri tertip edilerek yapılmaktadır. Zengin olanlar ilk hasat yapıldıktan sonra et baygası adı verilen ritüel gerçekleştirir. Bu ritüelde, erkek evi tarafından gelinin anne ve babasına kurban sunma söz konusudur (Radloff, 1954: 364). Yine Sibiryaya Türk topluluklarından Teleütlerde, düğün alayı damadın köyüne giderken kendi ve yabancı toprakların sınırına geldiklerinde dururlar ve bu sınırlarda kurban sunarlar (Lvova vd, 2013a: 50). Anadolu coğrafyasında evlenme ritüellerinde kız evine giden kurban *kına davarı*; düğün sahibine hediye olarak gelen hayvanlara ise *kırgın davarı* adı verilerek (Yalman, 1977a: 19) sunulan kurbanlara özel ad verildiği de görülmektedir. Öte yandan gelin, damat evine geldiğinde kurban hayvanının üstünden atlatılır. Daha sonra sunulan kurbanın kanı gelinin alınına sürüldükten sonra gelin eve alınır (Ataman, 1992: 83). Verilen örneklerden anlaşıldığına göre evlenme geleneklerinde sunulan kurbanların doğum ritüellerine benzer şekilde kaotik ortamın kozmosa dönüşümü şeklinde yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim araştırmacılar (Ergun, 2014: 67), geleneksel kültür kodlarında gelinin yabancı olarak algılandığını, onun oğlan evine gelmesiyle mikrokozmosun tehlikeye girdiği, dolayısıyla kaos ortamının yaratıldığını ifade ederek, bu kaos ortamından kozmosa dönüşümün kurban ritüelleriyle gerçekleştiğini betimler. Bu bağlamda evlenmeyle ilgili geçmiş ve günümüzde uygulanan kurban ritüellerini mitik-dini tasarım dünyasıyla anlamlandırmak gerekmektedir. Gelinin geldiği yerde, geline yabancı olan ve ailenin ya da daha geniş anlamda soyun koruyuculuğu üstlenen iyeler vardır. Bu inanca göre, gelinin yeni soyun üyesi olabilmesi için bu ruhlara kurbanlar sunulması gerekmektedir. Nasıl ki doğumunda yeni ruhların kabulü için kurban sunulmaktaysa aynı şekilde evlenmeyle de yeni ruhların koruyuculuğu altına girecek olan gelin için kanlı kurban sunulmaktadır.

Son olarak geçiş ritüellerinden ölümle ilgili sunulan kurban uygulamalarından bahsedilebilir. Eski Türklerin ölü gömme törenlerinde ata mezarlarında göğe, yere ve han soylarının ruhlarına kurbanlar sunma vardı (Ögel, 1993: 22). Türk kültür, inanç ve tarihiyle ilgili çeşitli çalışmalar ortaya koyan araştırmacılar (Radloff, 1954: 131; Eberhard, 1996: 86), Türklerin ölüm ritüellerinde, ölen kişinin çadıra konulduğunu ve daha sonra koyun ve at kurban ettiklerini belirtir. Rasyonu'nin verdiği bilgilere

göre (1993: 28), at, ölü çadırının etrafında birkaç defa koşturulduktan sonra ölen kişinin eşyalarıyla birlikte yakılırdı. Benzer şekilde Roux (1999: 285) Eski Türklerde ölen kişilerin ölmeden önce bindiği atın, giysilerinin ve yararlandığı nesnelere cesetle birlikte aynı anda yakıldığını bildirmektedir. Cenaze töreninin yapıldığı gün ölenin yakınları tarafından ölüye kurban sunulmakta ve bu kurbanın başları mezarın yanına dikilen bir tür ilan tahtasına asılmaktaydı. Tatar Türklerinin ölüm adetleri hakkında bilgi veren Ligeti (1986: 104), cenaze törenlerinde at kesildiğini ve atın orada düzenlenen ritüelle toplu olarak yenildiğini belirtmiştir. Ligeti, ölü için kurban edilen atın kemiklerinin ölünün ruhunun akıbeti için ateşte yakıldığını ifade etmiştir. Araştırmacılar (Roux, 1999: 287), ölen kişinin ardından bindiği atın kurban edilmesini öteki dünya inancıyla açıklar ve dolayısıyla kurban edilen hayvanın ölen kişiye öte dünyada hizmet etmesiyle ilişkilendirir. Bu bağlamda, ölüm sırasında gömülmeden önce sunulan kurban ölüye öteki dünyaya götürecektir.

Gökalp (1991: 80), Altay Türklerinin ölü gömme ritüellerinde kanlı kurban sunmanın büyüsel törenin temelini oluşturduğunu belirtir ve ölü için Erlik'e sunulan kurbanın ölen kişinin kötüleştirmiş ruhunu evden uzaklaştırma amacı taşıdığını ifade eder. Gökalp, sözü edilen ritüelde kurban hayvanının Erlik'e sunulması söz konusu olduğu için koyu renkli olması gerektiğini bildirmiştir. Ölü gömme geleneklerinde sunulan kurban ritüellerine kadınlar katılabilirken, Gök Tanrı için sunulan kurban ritüellerine kadınların bulunması yasaktır. Yakut Türklerinin ölüm ritüellerinde ise ölen kişinin atı şaman tarafından evinin içinde gezdirildikten sonra kurban edilir ve kurbanın başıyla derisi çadırın içine asılır (Dilek, 2014: 28). Ölüm ritüellerinde sunulan kurbanlar hakkında ruh kavramı üzerinden açıklama getiren araştırmacılar vardır. Bunlardan Harva (2015: 443), ilkel toplumlarda tasarlanan ruhların, insanların hayatlarını zorlaştırmaya, hatta yönlendirmeye gücü olduklarını belirtir. Bu ruhlarla iyi geçinmek için, onların ihtiyaçlarına cevap vermek gerekmektedir. Harva, ruhların ihtiyaçları olarak "ölülerin ruhuna kurban kesme veya sunu yapma" arasında ilişki kurmuştur. Harva'nın belirttiği gibi ruh düşüncesi Güney Sibirya Türklerinden Hakaslarda da vardır. Hakas Türklerinde, insan ve doğadaki her nesnenin belirli özellik ve adlarla ifade edilen ruhlarının olduğuna yönelik inanç vardır. Bu inançlar arasında insanın doğumundan ölümüne kadar olan süreç içinde çeşitli adlarla ifade edilen ruh düşüncesiyle karşılaşılır. Yukarıda doğum ritüellerinde de bahsedildiği

üzere, doğumdan beş yaşına kadar Umay ananın koruyuculuğunda olduğuna inanılan insan, daha sonra yetişkinlik zamanından ölüme kadar *kut* ya da *süne* adı verilen eş ruhlarla yaşamını devam ettirir. İnanca göre, *kut* ya da *süne* ölünün bedeninden çıktıktan sonra *sürnü* adını almaktadır. Kam tarafından, ölümün kırkıncı gününde daha önce ölenlerin mekânlarına gönderilen insan, gönderilmediğinde kötü ruha dönüşerek yaşayan insanlara zararlı konuma gelirler. Diğer bir Türk boyu olan Kumandılarda ise insan öldükten sonra onun ikizine *sürnü* ya da *sür* adı verilmektedir. Ölen kişi, *ölüler dünyasına* gönderildikten sonra *üzüt* adını almaktadır. İnanca göre, *süne*'nin yaşayan insanların mekânlarını terk etmesi, ölen kişinin ardından verilen yemek ve dolayısıyla kurban ritüeliyle gerçekleşir. Ölüm ritüelinde yemek yenildiği zaman “yaşarken kendin yedin/öldün, sünen yesin” şeklinde ifadeler kullanılarak (Potapov, 2012: 84-85) sözü edilen kurban ritüelinin amacı açık bir şekilde belirtilir. Kazak ve Kırgız Türkleri arasında ölünün defnedilmesinin ardından bir hayvan kurban edilmekte ve kurban edilen hayvan, ölen kişinin Tanrı'nın cennetine giderken bineceği binit olarak kabul edilmektedir. Bu inanç geçmiş dönemlerde ölünün mezarına, giyecek-yiyecek, silah, at gibi unsurların koyulması geleneğinin daha sonraki yumuşatılmış bir aşamasını oluşturmaktadır (Aça, 1999: 25).

Yine kötü ve iyi ruh kavramı üzerinden açıklanabilecek kurban ritüelleri söz konusudur. Anadolu Türkmen gelenekleri konusunda ayrıntılı araştırma yapan Ali Rıza Yalman (1977b: 216), Türkmen inançlarında kurban ritüelleriyle ilgili çeşitli bilgiler vermektedir. Söz gelimi, *seleser* adı verilen kilimin dokunması uğursuzluğa yorulmaktadır. Bu kilimi dokuyan kadınların “*Seleserin uğursuzluğu bize gelmesin kurban karşılansın.*” denilerek kurban adaması söz konusudur. Dolayısıyla adak kurbanı, aynı zamanda kötü ruhları def etme amacıyla da sunulmaktadır. Sözü edilen adak kurbanı ritüeli, eski Türklerde Erlik ya da Erlik'in hizmetinde bulunan çeşitli kötü ruhlara sunulan kurbanla benzer özelliktedir.

Kanlı kurban ritüellerinde, kurban hayvanı sunulmadan önce hayvanın kutsallık formuna getirilebilmesi için birtakım uygulamalardan geçmesi gerekmektedir. Kurban ritüelinin yapısal parçaları olarak görülen bu uygulamaların başında dua ya da kutsal olarak atfedilen sözler gelmektedir. Söz gelimi, Beltir Türklerinde, *Mavi*,

masmavi gökyüzü/Bizi taşıyan kara yeryüzü/Senin üldürben, sen, hükmeden ve merhametli han/Senin mavi ve beyaz calaman/ Senin beyaz kuzun, senin kurbanın/Sana getiriyoruz/Senin yağmurunu, merhametli han/Bize ılık yağmurunu ver (Maynagaşev, 1991: 219), şeklinde kurban duası vardır. Yağmur yağdırma töreni esnasında Gök Tanrı'ya sunulan kurban ritüelinden alınan bu kurban duasında üldürbe ve calama/yalama kelimeleri geçmektedir. Üldürbe, kurban ritüellerinde kullanılan, üzerine kartal tüyleri ve kurdeleler bağlanmış olan bir ip, calama/yalama ise kurbanlara takılan mavi ve beyaz renkteki kurdelelere verilen isimdir (Harva, 2015: 114). Dolayısıyla kansız kurban ritüellerinde de bahsedilen bez bağlama geleneğinin kurban hayvanının süslenmesinden türediği görülmektedir.

Kanlı kurban ritüellerinde hayvana uygulanan bir başka pratik tütsülemedir. Hayvan, kurban edilmeden önce ardıç ağacının dallarından yapılan tütsü üzerinde gezdirilir (Anohin, 2006: 37). Yukarıda da sözü edilen ıduk kurbanı ritüelinde, kurban edilecek ya da doğaya salınarak kurbanı sağlanacak olan hayvanların ilkbahar ve sonbahar aylarında yıkanması durumu vardır (Lvova vd. 2013a: 58). Ayrıca araştırmacılar (Diyakonova, 2008: 52) Teleüt Türklerinde ıduk kurbanlarına sahiplerinin bayram ya da başka özel günlerde tütsülemek şartıyla bindiğini belirtir. Dolayısıyla kanlı kurban ritüellerinde, kurban hayvanlarının sunulmasından önce, dualanması, süslenmesi, tütsülenmesi, yıkanması, gezdirilmesi gibi çeşitli uygulamaların olması hayvanın kutsal formuna geçmesi bağlamında açıklanabilir. Kurban olarak seçilen hayvanda aranan özellikler bir yana normal bir hayvanın kurban olarak sunulmasının ön aşamaları olarak görülebilecek bu uygulamalar kurban ritüelinin yapısını oluşturan unsurlardır.

Kanlı kurban hayvanları sunulmadan önce hayvana uygulanan pratiklerle birlikte kurban hayvanında aranan belli başlı özellikler de söz konusudur. Eski Türklerde sunulan hayvanlar, genellikle erkek cinsinden olup göğre kızıl, yere kara renkte hayvanlar kurban edilirdi (Esin, 2001: 93). Kalmuklar, Tanrı'ya göğün koçu adını verdikleri sarı başlı beyaz bir koç sunarlar (Harva, 2015: 446). Coğrafi şartların elverdiği yetiştirme koşullarında olan hayvanların kurban olarak sunulduğu söylenebilir. Türk kültüründe, at, koç, deve, kuzu, boğa ve benzeri hayvanların kurban olarak seçildiği görülmektedir. Ancak kurban olarak sunulması yasak olan

hayvanlar da söz konusudur. Anadolu’da bazı yörelerde keçinin kurban edilmediği, şeytanı andırmasıyla ilişkilendirilir. Bu inanca benzer olarak Altay Türk inancında keçinin Erlik’in yarattığı hayvan olarak yer aldığı bilinmektedir (Dilek, 2014: 69). Dolayısıyla keçinin şeytanla ilişkilendirilmesi, Türk ortak kültürel belleğinin bir yansımasıdır.

Türk kültür ve inancında, kurban hayvanlarının çeşitli yöntemler kullanılarak sunulduğu görülmektedir. Kurbanlık hayvanın hangi yöne doğru çevrilerek kurban edileceği, inanç sisteminin algı ve tasarım dünyasıyla ilişkilidir. Söz gelimi, gökyüzü ve yeryüzü üzerindeki kutsal varlıklara kurban sunulacağı zaman doğu yönüne, yeraltındaki ruhlara kurban verileceği zaman ise kurban hayvanının başı batıya çevrilerek kurban edilir (Harva, 2015: 13). Doğu ve batı ile gök ve yeraltı kavramları arasındaki semantik ilişki, Türk inanç sisteminin temel değerleriyle örüntülenmiş ve kurbanın sunulma şekli de bu doğrultuda anlamlandırılmıştır. Yine eski Türklerde, kurbanın hangi amaçla kime sunulduğu konusu da kurban hayvanının sunum şeklini belirlemiştir. Gök ile ilgili kutsallık atfedilen gök, ay, güneş ve yıldızlara ateşte yakılmış veya pişmiş; su ruhlarına boğulan; yer ruhlarına gömülen kurbanlar sunulurken, atalara ise çiğ et sunulurdu (Esin, 2001: 94). Sözü edilen kurban sunma biçimlerinden gömülmeyle ilgili Potapov (2012: 151), Çin kaynaklarından, Hun Türklerinin Çinlilerin geçtiği yol ve ırmak kenarlarına koç ve boğa gömdüğüne dair ayrıntıyı aktarmaktadır. Sözü edilen koç ve boğa gömme kurban ritüeline benzer bir uygulamanın XX. yüzyılın başlarında Tıvalarda da görüldüğünü kaydeden Potapov, Tıvaların canlı boğa gömme ritüelini dağ yollarında ve geçitlerinde, yolculuklarının iyi geçmesi dileğiyle gerçekleştirdiğini ifade eder. Kurban hayvanının gömüldüğü yere ise *ovaa* adı verildiğini belirtir.

Türklerin en eski kurban sunma şekli muhtemelen boğma şeklinde görülmektedir. Araştırmacılar (Anohin, 2006: 36), eski Türklerde, iyi ruhlara kısarak, evcil ya da yabani keçi ve koyunun boğulmak suretiyle kurban verildiğini yazılı kaynaklara dayandırarak açıklar. Boğma yöntemiyle kurban sunumunda, kurban hayvanının ağzı ve burnu kapatılıp dört ayağı dört bir yana gerilerek çekilir. Yine Tıvaların ruhlara verilen kurban ritüellerinde kurbanların boğularak öldürülmesi söz konusudur (Alekseyev, 2013: 265). Boğma yöntemiyle kurban sunumu, kanın can nüvesini

taşıması başka bir söylemle kanın kutsal kabul edilmesi inancıyla açıklanabilir. Bu inançta kan kutsal kabul edildiğinden kurban hayvanı boğularak kanının yere dökülmesi engellenmiş olur.

Bir başka kurban sunma yöntemi, kurban hayvanının acı çekmesini engellemek için geliştirilmiştir. J. G. Gmelin, Onen Tunguzlarında bir şamanın kurbanlık hayvanın göğsüne büyük bir yarık açarak kalbini sökmesi şeklinde kurban ritüelinin gerçekleştiğini belirtmiştir. Aynı gezgin, bir başka yerde koyunun atardamarının sökülmesi suretiyle kurban edildiğini ve bu işlem sırasında kanın yere akmaması için büyük bir özen gösterildiğini ifade etmiştir (Gmelin'den akt. Roux, 1999: 123). Öte yandan Teleütlerde, Gök Tanrı adına düzenlenen tayılga kurbanı ritüelinde, hayvanın omurgasına bıçak vurularak öldürülmesi söz konusudur (Diyakonova, 2008: 50-51).

Türk kültür ve inancında, kanlı kurban ritüellerinde sunulan kurbanın Tanrı ya da ruhlar tarafından kabul edilmesini belirleyen çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Kutsal nesne ya da nesnelere belirlendiği ve her uygulamanın kültürel ve inançsal arkaplanı olduğu söylenebilir. Teleüt Türklerinde at, koyun ve keçi başlıca kurban edilecek hayvanlar olarak görülmektedir. Kurban edilecek olan hayvanın adanan ruha uygun olup olmadığı fincan kullanılarak yapılan fal ile belirlenir. Fincan kurban hayvanının sırtına konularak açık veya yan düşerse kabul; kapalı şekilde düşerse ruhların kurbanı kabul etmeyeceğine inanılır (Diyakonova, 2008: 50). Benzer uygulamalar diğer Türk boylarında da vardır. Buryatlar, kurbanın sırtına bir içecek kabı koyarlar ve bu kap yere düz düşerse Tanrı'nın kurbanı kabul edeceğine inanırlar (Harva, 2015: 446). Kurbanın sırtına kırmızı veya süt dökülmesi, İdil bölgesinde bir geleneği hatırlatmakta olup, burada da Tanrı'nın kurbandan hoşnut olup olmadığını anlamak için hayvanın sırtına su dökülür ve hayvanın titremesi kurbanın kabulü olarak addedilir. Benzer uygulama Sarı Uygurlarda da vardır. Sarı Uygurlar kurban edilecek koyunun sırtına "ak su" (beyaz su) adını verdikleri sütle karıştırılmış su dökerler ve hayvanın ürperip silkinmesini de kurbanın kabul edildiği anlamına yorarlardı. Bununla birlikte Tibet Tangutları, Tanrı'nın hoşnutluğunu anlamak için aynı şekilde hareket ederler (Harva, 2015: 446).

Kurbanın kabul edilmesiyle ilgili bir başka uygulama, kurban hayvanına süt verilmesi şeklindedir. Hayvan sütü içerse ruhların kurbanı kabul edeceği düşünülür. Bununla birlikte kurban hayvanının terlemesi de kurbanın kabul edileceğine olan inancın belirtisidir (Diyakonova, 2008: 50). Dolayısıyla kurbanın kabul edilip edilmeyeceğine yönelik uygulamalar, merak ya da rahatlama duygusunun giderilmesi amacıyla yapılmakta ve bunu belirleyen parametreler ise inanç yapısının temel değerleriyle belirlenmektedir.

Eski Türk kültür ve inancında kanlı kurban ritüellerini kimin yönettiği ve kurbanın kim tarafından sunulduğuyla ilgili net bir bilgi yoktur. Potapov (2012: 151) Çin kaynaklarına dayandırarak eski Türklerde kurban ritüellerinin şamanlar tarafından gerçekleştirildiğini belirtmiştir. Alekseyev (2013: 261), Hakas şamanlarının her ritüelde bulunmadıklarını ancak icra ettikleri ritüellerde kurbanları sunmadan önce özel bir kürk giyerek kurban sunan kişi niteliğine büründüğünü ifade eder. Bazı araştırmacılar ise (Lvova vd. 2013c: 100), şamanların kurban ritüellerinde yer almadıklarını, muhtemelen ritüelleri gerçekleştiren ve yöneten kişinin boy beyleri veya köylülerin aksakal adını verdikleri kişiler olduğu üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu görüşe benzer olarak Bayat (2008: 78), bey kelimesinin etimolojisi hakkında bilgi vererek, bey'in eski Türk kültüründe dini ritüellerin dolayısıyla toplu kurban uygulamalarının da yöneticisi anlamına geldiğini belirtmiştir. Eliade de (1999: 213-215), bazı Türk boylarında şamanın toplu kurban ritüellerinde olmasa da diğer kurban ritüellerinde yer alabildiğini ancak şamanın katıldığı bu ritüellerde asıl görevinin kurban hayvanının ruhunu göğe ya da yeraltına göndermek olduğunu belirtir. Öte yandan Kaçın boyu şamanlarının bütün önemli dini törenleri yönetme hakkına sahip olmadıkları da belirtilmektedir. Söz gelimi, XIX. yüzyılın sonlarına kadar kendilerine Alt Dünya ruhları tarafından şamanlık yetisi verilen kamların göğe büyük kurban adama bayramına katılmaları yasaklanmıştı. Bu bayrama sadece soyun veya kabilenin erkek üyeleri katılabilirdi (Alekseyev, 2013: 280). Türk kültür ve inancında, özellikle tüm resmi büyük ritüellerin başkanı veya yöneticisi hakan olmaktadır. Kamlar ise kurban ritüellerinde ancak bazı özel durumlarda ruhların uzmanı olarak devreye girdikleri görülmektedir (Günay, Güngör, 2003: 99). Dolayısıyla, şaman kurban ritüeliyle bir şekilde ilişkilendirilse dahi ritüelin temel unsurunu oluşturmaz. Türk inanç sisteminde, kanlı kurban ritüellerini gerçekleştiren

kişilerin ise kurban duasını, kurbanı sunarken uyulacak kurallar bütünü, kurbanın nasıl, nerede ve ne şekilde sunulacağına dair çeşitli bilgileri bilmesi gerekmektedir.

2.2.4. Kült Unsurlar ve Kanlı Kurban Ritüeli

Türk din tarihi, pek çok “ilkel” ya da daha ileri kültürler ve dinlerde görüldüğü üzere, en eski dönemlerinden itibaren oldukça karmaşık bir yapı arz etmektedir. Bu anlamda, Türk inanç sisteminde kutsalın tezahürleri değişken bir morfolojiye sahiptir. Ancak Gök Tanrı inancı ve kültü, eski Türklerin en eski tarih ve kültür tabakalarında vardır (Günay-Güngör, 2003: 56-57). Türklerin Gök Tanrı inancına mensup olmasını gerekli kılan en önemli özellik onların göçer-evli hayat tarzına sahip olmaları olarak gösterilebilir. Nitekim Kafesoğlu (1980: 55), Gök Tanrı'nın yaratıcı bir işleve sahip olduğunu ifade ederek, Gök Tanrı inancının Eski Türk inanç sisteminin merkezinde yer aldığını, Türklerin göçer-evli hayat tarzını benimsemeleri bağlamında açıklar. Bu bilgiler ışığında toplumun Gök Tanrı merkezli yeryüzü ve gökyüzünde bulunan çeşitli nesnelere anlamlar yüklediği ve kült unsurlar meydana getirdiği söylenebilir. Bu unsurlar, Tanrı'nın yeryüzündeki uzantısı, diğer anlamda kutsalın tezahürü olarak kabul edilir. Kült kavramının çeşitli tanımları ileri sürülmekle birlikte, bu tanımlarda kültün genel olarak “tapınılan nesne” ya da “tapınış” şeklinde ifade edildiği görülmektedir.²⁸ Ancak araştırmacılar (Ergun, 2004: 16), kült kavramı içerisinde değerlendirilen atalar, ağaç, dağ, su gibi varlıkların Tanrı değil, Tanrısal olarak kabul edilen özellikte olduğunu açıklar. Türk inanç ve düşünce sisteminde kutsallaştırılan hiçbir nesneye tapılmamış, bu nesnelere Tanrı'yla iletişim kurmanın birer aracı olmuştur. Bu sebeple, Türk inanç sisteminde kült kavramının tapınmayı ifade etmek için sadece “Gök Tanrı” ifadesinin yer aldığı durumlarda kullanılması gerektiği ileri sürülmüştür. Atlı-göçebe yaşayış ve düşünüş biçiminin doğayı anlamlandırma noktasında sergilediği tavır ve tutumlar, evrende yer alan gök, güneş, ay, yıldız, dağ, ağaç, orman, deniz, ırmak, göl, ova, ateş, ocak gibi nesnelere iye ya da sahiplerinin olduğu inancıyla şekillenmiştir. Sözü edilen doğa unsurlarının her birinin sahibi, koruyucu ruhu dolayısıyla kutsallığı söz konusudur. Eski Türk inanç sisteminde, Gök Tanrı'yla ilişkili olarak sözü edildiği gibi evreni var eden parçaların başında gökyüzü gelmektedir. Tanrı'nın göğün yedinci ya da dokuzuncu

²⁸ Çeşitli kült tanımları için bk. (Örnek, 1971: 147), (Hançerlioğlu, 1975: 349), (Emiroğlu, 2009: 519), (Aydın, 2005: 439), (Tezcan, 2008: 228).

katında olması, sonuç olarak gökle ilişkilendirilmesi gökte bulunan ay ve yıldızların da kutsallığını oluşturmuştur. Geleneksel toplumlar, iyilik ve kötülüğün gökten geldiğine inanır. İnsanlar gökyüzünde görülen yıldırım, şimşek, yağmur, kar, fırtına gibi doğa olaylarının temelinde Gök Tanrı'nın ceza ya da ödül verdiği inancı yer almaktadır. Dolayısıyla gökyüzüyle ilgili kültler, Gök Tanrı inancının uzantısıdır ki gök ve gökle ilgili olaylara çeşitli anlamlar yüklenmesi de bu inanç bağlamında değerlendirilebilir. Söz gelimi, Anadolu ve Türk dünyasının çeşitli yerlerinde yağmur yağdırma ritüellerinde kanlı kurban sunumlarının görülmesini,²⁹ Gök Tanrı inancı ve onun uzantılarıyla açıklamak mümkündür. Kaynaklarda, Hoten bölgesinde yaşayan Uygur Türklerinin 22 Mart tarihinde ve aksakal adı verilen kişilerin önderliğinde toplu halde yüksek bir tepeye çıkıp, burada kurbanlar sunarak yağmur yağdırma ritüeli gerçekleştirdiği yazılıdır (Hebibulla'dan akt. Öger, 2013: 186). Anadolu'da bazı yörelerde gerçekleştirilen yağmur yağdırma ritüellerinde sözü edilen yüksek yerlere *kurban tepesi* adı verildiği belirtilir (Acıpayamlı, 1963: 14). Yağmur yağdırma ritüelleri, eski Türklerin Gök Tanrı'ya sundukları kurban ritüeliyle özdeşleşmektedir. Her iki ritüel karşılaştırıldığında gerek düzenlendiği mevsim gerek bolluk ve bereket amacı taşınması gibi çeşitli özelliklerde ortaklıkların olduğu görülmektedir. Anadolu coğrafyasında göğe kurban etme ritüelinin uzantısı olarak yer alan yağmur yağdırma ritüellerinden örnek vermek mümkündür. Çankırı'nın Ilgaz ilçesine bağlı Şeyh Yunus köyünde, mayıs ayında yapılan ve yağmur yağdırma töreni çerçevesinde düzenlenen ritüel, yedi yılda yedi öküz kurban etme şeklinde gerçekleşmektedir. Köy halkının ortaklaşa aldıkları hayvanları yüksek bir dağın tepesinde bulunan Şeyh Yunus türbesine çıkararak kurban etmesi söz konusudur (Tezcan, 1993). Sözü edilen kurban ritüelinin yağmur yağdırma ritüeli merkezli icra edilmesi, bereket amaçlı olduğunu göstermektedir. Öte yandan, yedi yılda yedi kurban sunulması Türk mitik-dini inancında göğün yedi kat olarak tasavvur edilmesiyle açıklanabilir. Türk inanç evreninde göğün her bir katında Gök Tanrı'nın yardımcı ruhlarının olduğu, dolayısıyla kurbanların gökten yağmur istenmesi karşılığında sunulması, yukarıda sözü edilen Gök Tanrı adına icra edilen kurban ritüellerinden pek farklı değildir.

²⁹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Acıpayamlı, 1963-1964); (Çıblak, 2002); (Türk, 2002).

Gök kùltleriyle ilgili olarak Azerbaycan sahasında *Od Çerşenbesi* şeklinde adlandırılan bahar bayramı kutlamasında, kurban yüksek bir tepeye çıkılarak güneşe karşı sunulur. Bu kurbanın özellikle kızıl renkte olmasına özen gösterilir (Aytaç, 2004: 55). Güneşe karşı sunulan kurban ritüelinin eski Türk inancında güneşten türeme, güneşe karşı ant içme ve selam verme (Ögel, 1995: 192) gibi çeşitli anlatı ve uygulamalarda yer aldığı da görülmektedir. Güneş, hayatın ısı ve ışık kaynağı olarak insan ihtiyaçlarının karşılanması noktasında yeryüzünde yetişen her türlü ürünün üretiminde ve tüketiminde vazgeçilmez unsurdur. Güneşin sosyal hayattaki önemi, inançsal düzlemde kutsanmasını ve Tanrısal güç olarak algılanmasını sağlamıştır.

Eski Türklerde yıldırımın düştüğü yere kanlı kurban sunulmasıyla ilgili bilgiler vardır (Ögel, 1995: 284). Yıldırım, Türk mitik algı ve inancında Gök Tanrı'ya ait bir unsurdur. Gökten gelen her şeyin kutsal kabul gördüğü bir toplum düşüncesinde, yıldırımın düştüğü yerde kurban ritüelini icra etmek bu bağlamda anlamlandırılabilir. Kurban, her ne olursa olsun kutsal olarak tasarılan şeylere sunulur ve yine kutsal olarak atfedilen mekânlarda icra edilir. Öte yandan yıldırım düşmesini felakete yorumlamak da mümkündür. Yıldırımın düştüğü yerin kullanılamaz hale gelmesi, Tanrı'nın bir cezası olarak düşünülmüş ve bu yüzden Tanrı'ya kurban etme devreye girmiştir. Her iki yorumdan da anlaşılacağı üzere, yıldırım düşmesi sonucu sunulan kurban toplumun Tanrı'yı yatıştırma düşüncesiyle kendisini güvenli hale alması şeklinde açıklanabilmektedir. Bu noktada toplum, Tanrı kutunu kazanma ve sürdürme inancına bağlı olarak kurban ritüelini gerçekleştirmektedir.

Türk kültür coğrafyasında, kurban ritüellerinin sıklıkla görüldüğü mekânlar arasında türbeler gelmektedir. Türk düşünce ve inanç sisteminde, ata-dede-baba olarak aile ve topluluk üyelerinin büyüklerine saygı hâkimdir. Bu düşünce sosyal hayatın bir parçası olmakla birlikte ata mezarlarında birtakım kurban ritüellerin gerçekleşmesi dini-mitik düşünceyle ilintilidir. Atalara saygı-korku karışımı bir duyguyla yaklaşılmasından ileri gelen bu ritüellerin ataların Tanrısal kutsallıkta olmasıyla eşdeğer görülmesi muhtemeldir. Bu doğrultuda atalar kültü, özelde aile fertleri genelde topluluğun koruyuculuğunu üstlenen bir işlevde görülmektedir. Türk inanç sisteminde, atalar kültü etrafında şekillenen kurban ritüelleri inancın aksiyon/eylemsel mekanizmasını oluşturur. Atalar adına sunulan kurbanlardan, ava

çıkmadan önce atalar mezarlığını ziyaret etme eylemine kadar birçok ritüelistik davranış, kutsalla iletişim kurmanın bir yolu olarak görülmektedir. İnsan, ulaşamadığı ya da ulaşmak istediği şeyleri elde etmek için, atalara saygı göstermiş; bu sebeple Tanrı'ya yakın olduğuna inandığı şahsiyetleri kutsallaştırmıştır. Bu kutsal şahıslar, insanla Tanrı arasındaki iletişimi sağlayan unsur olarak görülmüştür. Tüm bu düşünceler doğrultusunda eski Türk dini hayatında atalara saygı gösterilmesi ve onların mezarları etrafında kurban ritüelleri gerçekleştirilmesi, ata ruhlarının Tanrı'ya yakın konumda olmasıyla ilişkilidir. Atalar kültüyle ilgili Potapov (2012: 101), Altaylıların ava çıkmadan önce ata olarak kabul ettikleri Kaçı-kam adlı kam için kurban ritüeli düzenlediklerini ve bu kurban ritüelinde sunulan kurbanın boğularak öldürüldüğünü ifade etmiştir. Avın bereketli geçmesine yönelik yapılan sözü edilen kurban ritüelinde bazı durumlarda açık renkli atların da sunulduğu belirtilmiştir. Boy ya da kabilenin koruyucu atası haline dönüşen kamlar, Gök Tanrı adına sunulan kurban ritüellerine benzer uygulamalarla anlamlandırılmıştır. Dolayısıyla kurban ritüelinin yapı içerisinde birtakım değişimlere uğradığı ve yapısal değişimlerin işlev mekanizmasını dönüştürdüğü söylenebilir. Eski Türklerin ata mezarlarına sundukları kurban, şamanların mezarlarına evrilmiştir.

Yeryüzüyle ilgili kült unsurlara bakıldığında, ağaç ve dağ üzerinde çeşitli ritüeller görülmektedir. Yakutlarda kurban ritüellerinde dokuz çentikli ağaç görülmektedir. İnanca göre, şaman göğe çıkıp Tanrı'nın yanına vardığı esnada, kurban edilecek hayvan ağaca bağlanır. Bununla birlikte Altay ve Buryatlar Türkleri de bu direklerin dibinde Gök Tanrı'ya kurban vermişlerdir. Bu yedi çentikli ağaç, Güney-Batı Sibirya inancında göğün katlarını sembolize etmektedir (Harva, 2015: 38-39). Yine Türk kültüründe, dünya direği olarak tasavvur edilen direklerde, soyun devamlılığı ve hayatın sorunsuz devam etmesi için kurbanlar adanır (Ögel, 1995: 177). Ağacın kurban ritüellerinin bir parçası olarak yer almasının çeşitli örneklerini görmek mümkündür. Kurban ritüelinin gerçekleştiği mekânda, ritüel bittikten sonra kayın ağaçları dikilmesi söz konusudur (Eberhard, 1996: 80; Ögel, 1993: 22). Yine Şor Türklerinde ava çıktıktan sonra kutsal olarak görülen sedir veya ladin ağaçlarına kurban sunma durumu vardır (Lvova vd. 2013b: 30).

Anadolu'da ise genellikle dağ tepelerinde bulunan türbelere ziyaretlerde kansız kurban başlığı altında da bahsedildiği üzere, bez bağlama geleneğinin sürdürüldüğü görülmektedir. Ağaca bağlanan bezler, dilekte bulunan kişilerin dileğinin gerçekleşmesi durumunda yerinden çözülür ve ağaçtan çözülen bu bez yerine kanlı kurban sunulur (Yalman, 1977b: 492).

Yakut Türklerinde at kurbanı iki şekilde görülmektedir. Birincisi Gök Tanrı'ya; ikincisi ise ölen kişi adına düzenlenmektedir. Gök Tanrı'ya erkek ve beyaz renkli atlar kurban edilmektedir. Kurban ritüelinin gerçekleştiği yerde bulunan kayın ağacının etrafında dolaştırılan at, kanı dökülmeden kurban edilir (Dilek, 2014: 28). Gök Tanrı'ya sunulan kurban ritüeline kadınların katılımına izin verilmemektedir. Dağda sunulan kurban ritüeline katılanlar kendi evlerinde hazırladıkları rakıyı da getirirler ve kurban etiyle birlikte tüketirler. Kurbanlar, karınları yarılmak suretiyle sunulur ve yürekleri çıkartılır. Kurban derisi ve kemikleri ateşte yakılır (İnan, 1986: 54). Görüldüğü üzere, Gök Tanrı'ya sunulan kurban ritüellerinde, kurbanın sunulduğu mekân özenle hazırlanır ve Türk inanç dizgesinin temel öğeleriyle bütünleştirilir. Bu anlamda kayın ağacının ve dağ unsurlarının birlikte yer aldığı kurban ritüellerinde kutsal ağaç yani *axis mundi* tasavvuruyla ilişkilidir. Tanrı'ya adanan kurbanın Tanrı'ya ulaşabilmesi için toplum yeryüzünde birtakım aracı güç olarak algıladığı öğeleri kullanmaktadır. Dolayısıyla kutsala ulaşmada kurban unsuruna aracılık eden kutsal ağacın önemli bir işlevi olduğu söylenebilir. Bu işlev başlangıçta, kozmik ağaç unsuruyla aktarılmış görünmektedir. Araştırmacılar (Ergun, 2004), Türk kültür ve inanç evreninde ağaçla ilgili mitik-dini tasarımların sadece kozmik ağaç ya da dünya ağacı bağlamında değil aynı zamanda kötü ruhların kovulması, doğa olaylarını yönlendirmesi, çeşitli hastalıklara çare olarak görülmesi, geçiş ritüellerinde kullanılması gibi çeşitli anlamlarda da yer aldığını belirtmiştir. Dolayısıyla ağaç etrafında ya da ağacın herhangi bir parçasıyla icra edilen ritüellerin doğrudan Gök Tanrı'yla ilişkilendirilmesi söz konusudur. Ağaçla ilgili inanç örüntüleri her ağacın kutsallığının söz konusu olmadığını göstermektedir. Söz gelimi Türk düşünce sisteminde kayın ağacı kutsal olarak görülmüştür. Bunun sebebi ağaçtan türeyişle ilgilidir. Arslan'a göre (2011: 60-61) Türk düşünce ve inanç sisteminde kayın ağacının sosyo-ekonomik ihtiyaçları karşılaması bakımından önemli bir yarar sağlaması bir yana, mitik düşüncenin ve tasarımların

şekillenmesinde temel vurgu noktası oluşu, kayın ağacını ortak bellekte köken miti haline gelmiştir. Mitik bilinç, algıladığı gerçekliği tamamlayıcı ve koruyucu olarak doğrudan konumlama içinde kayın ağacını özel anlamda kadın ilineğiyle donatarak, genel ve kolay ulaşılan varlık sınırlamasının ötesinde kuşatıp koruyan kutsal alana dönüştürmüş ve mitolojik ana tasavvuru halinde kalıplaştırmıştır. Dolayısıyla mitik bilincin ürettiği değerler paradigması, kayın ağacını türeyişin sembolü haline getirerek Tanrısal bir kimlikle konumlandırmıştır. Ağaç ve dağla ilgili kültürel-inançsal tasarımların Gök Tanrı inancının bir parçası olarak görmek ve ritüelistik anlamda dağ tepelerinde ya da ağaç diplerinde gerçekleştirilen kurban ritüellerinin bu anlamda değer kazandığı söylenebilir.

Dağa kurban sunma eski Türklerde, en çok rastlanan kurban ritüelleri arasında yer almaktadır. MÖ 53 yılında Hun hakanının kutlu dağ üzerinde beyaz bir at kurban ettiği belirtilmektedir. Dağ üzerinde sunulan kurbanların antlaşma içeriğinde olduğu da bilinmektedir (Ögel, 1995: 456). Benzer şekilde Göktürk devletinin ileri gelenleri her yıl hanlarının başkanlığında Ötüken dağına giderek kurban keserlerdi (Ligeti, 1986: 200). Tabgaçlarda hakan, sabaha karşı ata binerek kutsal olarak atfedilen dağa çıkar ve orada Gök Tanrı'ya kurban sunardı (Günay, Güngör, 2003: 74). Hun hakanlarının kutsal bilinen dağın tepesine giderek orada kurban kestikleri ve bu kurbanın söz vermenin bir sembolü olduğu belirtilir. Altay Türkleri, Gök Tanrı adına düzenledikleri kurban ritüellerini yüksek dağ tepesinde gerçekleştirirler (İnan, 1986: 49). İnan'ın (1986: 53), Katanov'dan aktardığı bilgiye göre, Sagaylar *Kölin* adı verilen dağdan türediklerine inanırlar ve bu dağa kurban keserler. Kutsal dağ mekânında kurban sunmayla ilgili örnekler çoğaltılabilir. Verilen son örnek, türeyişin sembolü olarak yer almaktadır. Dağın kutsallığıyla toplumun dağdan türediğine inancı arasında koşutluk, kurbanın niçin sunulduğunu belirtmek açısından önemlidir. Kendisinin dağ tarafından yaratıldığına/türetildiğine inanan toplum, kurban ritüeliyle geçmişini hatırlama ve yaratılış anını tekrar etme mekanizması içinde görmektedir. Dolayısıyla, dağın üç katmanlı kozmik dünya tasavvuru ve türeme unsuru olarak algılanması, kurban ritüelinin mekânsal sunumu haline dönüştürmüştür.

Ağaç ve dağla ilgili kültlerin yanında, bilindiği üzere Türk kültüründe ocak-ateş kültüyle ilişkili kanlı kurban sunumları vardır. Ateşle ilgili uygulamalar, ateşin Türk

dini düşünce sistemi içinde kötü ruhları kovmasından, günahlardan ve hastalıklardan arındırmasına kadar çok yönlü yararı olduğuyla ilgilidir. Türklerin toplumsal yaşamındaki değişime bağlı olarak hem ateşin yakıldığı ocak kutsallık kazanmış ve etrafında birtakım ritüeller oluşmuş hem “aile ocağı”nın temsil edildiği aileye çeşitli işlevler yüklenmiş hem de aile ocağını sürdüren soya saygı duyulmuş ve kutsallık atfedilmiştir (Ekici ve Öger; 2007: 1362). Türk inanç sisteminde, kanlı kurbanların sunum biçimi olarak ateşte yakılmasıyla ilgili bilgiler veren Ögel (1995: 497) bu ritüellerde ateşin doğu yönünde yakıldığının altını çizerek, kurban hayvanının ruhunun duman aracılığıyla göğe yükseldiğini ifade eder. Yakutların inancına göre, doğum, düğün, anlaşıma gibi zamanlarda ateş iyesine kurban sunulması gerekmektedir (Dilek, 2014: 190).

Öte yandan yeryüzüyle ilgili kültürlerden insanoğlunun belki de en önemli ihtiyacı olarak görülen su, mitolojik sistemlerde evrenin tüm potansiyelini ve tohumlarını içinde barındıran bir rahim olarak düşünülmüştür (Eliade, 2003b: 199). Türk yaratılış mitinde de kozmos, sudan türemiştir. Bütün canlılar sudan yaratılmıştır. Nitekim Verbitskiy’in derlediği Altay yaratılış destanının ilk dizelerinde dünya’nın oluşumu “Dünya bir deniz idi, ne gök vardı ne de bir yer, Uçsuz bucaksız sonsuz sular içreydi her yer!” (Ögel, 1993: 432) şeklinde geçmektedir. Suyun kutsallığı makro-kozmosta (evrenin oluşumu) olduğu gibi mikro-kozmosun (insanın oluşumu) da su ile başlayıp su ile sona ermesine dayalıdır (Bayat, 2007b: 248). Dolayısıyla, dünya-evrenin kozmos olarak tasarımı olduğu bir düzlemde su, hiçbir şey yaratılmadan önce varlığını göstermiştir. Özellikle bereket ritüellerinin ırmak, göl, deniz, okyanus gibi yeryüzü oluşumları etrafında şekillenmesi kozmolojik su algısının birer parçası olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda Türk boyları arasında, diğer kültür unsurlarında olduğu gibi su merkezli kurban ritüellerinin görülmesi evren-dünyayı çevreleyen geniş bir anlam dünyasıyla ilişkilidir. Söz gelimi, Hakaslar Türklerinde, her yıl ilkbahar aylarında nehir sularının taşması neticesinde, nehir çevresinde kurban ritüeli düzenlemeleri su kültürü ya da iyesi düşüncesine dayanmaktadır. Kurban olarak üç yaşındaki tosun dokuz ağaçtan yapılan sal üzerine konulup nehre bırakılmaktadır. Öte yandan koyunun suya atılmasıyla da kurban edilmesi söz konusudur. Hakaslardaki bu kurban uygulamaları nehir kenarında yer alan ak ağacın altında

olmaktadır (Lvova vd. 2013a: 107). Dolayısıyla, nehir yanında gerçekleştirilen kurban ritüeli, su iyisinin vermiş olduğu zararlı etkiyi yatıştırma amacı taşımaktadır.

Tarihi kayıtlarda, demir kültürüyle ilgili olarak tespit edilen bir kurban ritüeli, geçmektedir. Çinlilerle yapılan bir savaşta Türklerin zafer elde etmesi üzerine kılıca kurban adama ritüelinin yapıldığı bilinmektedir. Çing Lu Şen töreni olarak aktarılan ve Tanrı'nın savaş sırasında Türklere yardım ettiği inancından kaynaklandığı belirtilen kılıca kurban ritüelinin sürekliliği konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır (Ünal, 2000: 17-19). Kılıç adına yapıldığı söylenen kurban ritüelinin dini-mitik bir algıyla anlamlandırılması mümkündür. Kılıcın Türk kültür ve hayatında gücün ve hakimiyetin sembolü olması bir yana, demirden yapılması onun kutsanması ve adına kurban sunulması için yeterli bir sebep olarak görülebilir. Kılıcın, şaman ritüellerinde kötü ruhları kovan unsur olduğu ve kültürel-inançsal anlamda demirci adı verilen meslek erbabı kişilerle eşdeğer görülmesi³⁰, dolayısıyla kült unsur olarak adına kurban sunulmasını anlamlı hale getirmiştir.

Türk kültüründe toplumsal kurban ritüellerinin dağ, nehir, dere ve göl kenarlarında bulunan ağaç yanlarında yapılması, inanç koordinatlarının sınırını meydana getirmektedir. Nitekim araştırmacılar (Lvova vd. 2013a: 109), sözü edilen kurban ritüellerinin yapıldığı mekânları ruh iyeleriyle iletişimin sağlandığı sınır bölgeleri olarak açıklamaktadır. Bu doğrultuda, kurban ve kült ilişkisi birbirinden bağımsız düşünülemez. Türk kültür ve inanç sisteminde, ata mağaralarından ağaç ve nehir kenarlarına kadar kült unsur içeren mekânlarda gerçekleştirilen kurban ritüelleri, Tanrı ile kurban arasında aracılık görevini sağlamaktadır.

2.2.5. Parça-Bütün Sistematiğinde Kanlı Kurbanın Paylaşımı

Türk kanlı kurban ritüellerinde, hayvanın uzuv ve organlarıyla ilgili çeşitli uygulamaların yapıldığı bilinmektedir. Özellikle Türk devlet geleneğinde, kurban edilen hayvanın uzuvlarının boylar-beyler arasındaki paylaşımı dikkate değerdir. Türk devlet teşkilatlanmasıyla ilgili önemli bilgiler veren Gökalp (1981: 22), Oğuz Türklerinde *şölen* adı verilen törenlerde sunulan kurban hayvanının başının han olan

³⁰ Şaman ve Demirci arasındaki sosyo-kültürel ve inançsal benzerliklerle ilgili çalışma için bk. (Çeribaş, 2007a).

kişiyeye, karın kısmının ise hatuna paylaştırıldığını ifade eder. Gökalp, sözü edilen törenlerde öküz kurban edildiğini ve sunulan öküzün sağ tarafı *İl*'in sağ kolunu; sol tarafı ise *İl*'in sol tarafını temsil ettiğini belirtir. Konuyla ilgili Faruk Sümer (1972: 208), kurban hayvanının paylaşılan kısımlarına Reşidüddin'in *endam-ı goşt (etin bir kısmı)* Yazıcıoğlu'nun ise *sünüük (kemik)* adını verdiğini ifade eder. Boylar arasında belirli usullerle paylaştırılan hayvan belirli hukuksal düzene işaret etmektedir (İnan, 1998: 254). Dolayısıyla, Türk devlet geleneğinde siyasi otoritenin en üst kısmında yer alan kağanlık kurumu etrafında şekillenen şöenlerde kurban sunulur ve sözü edilen kurban hayvanı sistemli bir şekilde paylaştırılarak siyasi anlamda hukuksal, dini mitik anlamda ise kozmolojik düzeni sağlamaktadır. Bu bağlamda, Türk kültür ve inancında gerçekleşen kanlı kurbanlarda, hayvanın uzuv ve organlarının paylaşımı dini-mitik birtakım düşüncelerle şekillenmiştir. Türkler de ilk dönemlerde ruhun kemikte olduğuna inanmışlar, bu nedenle de ak kemikliler ve kara kemikliler şeklinde toplumsal ayrıma gitmişlerdir. Günümüzde Türk boyları arasında toplumsal katmanı oluşturan ak süyek (ak kemikliler: yönetici tabaka) ve kara süyek (kara kemikliler: halk tabakası) şeklindeki yapıları görmek mümkündür (Güngör, 2012: 97).

Öte yandan siyasi otorite dışında da kurban hayvanının çeşitli uzuv ve organlarına uygulanan pratikler vardır. Söz gelimi, kurban hayvanının kemikleri hiçbir şekilde kırılmaz. Eski Türk düşünce ve inanç sisteminde gerek canın-tinin kemikte olması gerekse yeniden dirilişin sembolü olması sebebiyle kemiğin kırılmadan gömüldüğü, kutsal nehre atıldığı ya da ağaca asıldığı durumlar söz konusudur. Kemiklerin kırılması ya da parçalanması bereketin, başarının ve üremenin sonunu getireceğine olan inançla açıklanmıştır. Bazı Türk toplulukları kurban edilen hayvanın kemiklerini ormandaki bir ağaca asarken, bazı bölgelerde kurban hayvanının kemiklerinin hatta dil, kalp, ciğer gibi organlarının da korunaklı bir yere gömülmesi söz konusudur (Harva, 2015: 443). Kurban hayvanının eti yenilirken, yağı ise ateşte yakılır. Geriye kalan başı ve derisi de bir ağaca asılır (Harva, 2015: 446). Organların ağaca asılması ya da toprağa gömülmesi muhtemeldir ki yaratılışla ilgili inançla ilgilidir. Ağaçtan türediğine inanılan toplumlarda ağacın; topraktan yaratıldığına inanılan toplumlarda ise toprağa gömmenin olduğu düşünüldüğünde, kurban hayvanının yeniden dirilmesi bu unsurlarla açıklanabilmektedir.

Buryatlar kurban etini pişirirken soluk borusu, ciğer ve kalbin birbirlerinden ayrılmamasına özen gösterirler ki bazı Buryat toplulukları bu organlarla birlikte kurbanın başı ve ayaklarını kurban postunun içine koyarlar. Bu post, daha sonra toprağa saplanmış bir kayın direğinin üzerine asılır. Altay topluluklarında kurban postunun ağaçlara asılması geleneği yaygındır (Harva, 2015: 443). Sibirya ve Altay şamanları hakkında bilgi veren Ögel (1993: 46), kurban edilen hayvanların derilerinin çadırlara asıldığını ifade eder. Şamanın malı olan bu derilerin şamana maddi anlamda bir fayda sağlamasının yanında ataların ve kutsal ruhların kişiliklerini temsil ettiği inancı da bu düşüncenin bir yansıması olarak görülmektedir.

Bazı Türk boylarında kurban eti, kazanlarda pişirilerek ve daha sonra dualanarak ritüelde bulunanlar tarafından yenilmektedir. Hayvanın kan da dâhil olmak üzere artakalan her şeyi bağırsaklara doldurularak pişirilir ve yenir (Anohin, 2006: 36). Eski Türklerde kurban eti kimi durumlarda Gök Tanrı'nın simgesi olan yırtıcı kuşlara da sunulurdu (Esin, 2001: 94). Ayrıca Uygur Türkleri, kurban edilen hayvanın kellesini, boynunu, kalbini, ciğerlerini ve kaburgalarını diğer organlardan ayrı olarak pişirirler (Harva, 2015: 443).

Teleüt Türklerinde kanlı kurbanın çeşitli organ ve uzuvları hakkında bilgi veren Diyakonova (2007: 50-51), kurban olan atın çenesinin, yürek kısmının ve kemiğinin özenle ayrılmasına dikkat edildiğini ifade eder. Kurban hayvanının derisiyle birlikte olmak üzere kafası, ayakları ve yürek kısımlarına uzun bir sıruk koyduklarını belirten Diyakonova, hayvanın bu şekilde doğu yönüne çevrildiğini daha sonra eti, göğsü, kaburgası, dalak ve karaciğerinin haşlandığını söyler. Haşlanan bu kısımlar küçük parçalar şekline getirilmek suretiyle doğranarak peynir, yağ gibi süt ürünleriyle birlikte karıştırılıp sırıgın etrafına koyulur. Şaman, kurban hayvanının parçalarını kutsal olarak görülen dağın tepesine bırakarak, Tanrı'ya ulaşmasını sağlar (Diyakonova, 2008: 50-51). Teleütlerde kurban parçalarına uygulanan pratiklerden anlaşıldığına göre, kutsal dağ ve hayvanın parçaları arasındaki ilişki kozmosun yansımasıdır.

Doğum gelenekleri çerçevesinde de kurban hayvanının parçalarıyla ilgili birtakım uygulamalar yapıldığı görülmektedir. Uygur Türklerinde, bebeğin beşiğine kurban

edilen koyunun gözüyle birlikte elma kurusu, ardıç yaprağı, evde bulunan herhangi bir kişinin saçı ve bunun dışında tuz gibi nesnelerin karışımından tütsü yapılarak konulmaktadır (Öger, 2013: 48). Kurbanın parçalarıyla ilgili Anadolu’da derlenen bir uygulama dikkat çekicidir. Kurban Bayramında veya herhangi bir zamanda sunulan kurbanın burnu kurutulduktan sonra salyangoz, sümüklüböcek gibi kurt boncuğu adı verilen böceklerin kabuklarının içine konulmaktadır. Daha sonra bu kabuk albasmasından koruması için loğusa kadının başucuna asılır (Numan, 1930: 13; Ülkütaşır, 1977: 325). Konuyla ilgili yine Anadolu’da sünni Müslüman topluluklar tarafından uygulanan çeşitli kanlı kurban ritüellerinden örnekler göstermek mümkündür. Sivas’ta, doğan çocuk için sunulan Akika kurbanında, kesilen kurbanın derisi özenle yüzdürülür. Hayvanın karnından el yordamıyla bir delik açılarak ciğer ve bağırsakları çıkartılır. Daha sonra kurbanı sunan kişi ya da ev halkı haricinde, kurban eti toplu olarak yenir (Aşkun, 2006: 96).

Türk inanç sisteminde hayvanın derisi ve iç yağıyla ilgili çeşitli uygulamaların yapıldığı bilinmektedir. Altay Türk inancında boyun koruyucu ruhu olan *payne* için özel bayram düzenlenir ve avcılar avlarının başarılı geçmesi için bu bayramda sunulan atın derisinden bir parça alır (Dilek, 2014: 154). Şor Türkleri, ava çıktıklarında kurban hayvanının yağlarını kurban olarak doğaya bırakırlar (Lvova vd. 2013a: 218). Yakut Türklerinin *tühürgen* adını verdikleri kanlı kurban ritüelinde ise hayvanın iç organları, eti ve iç yağı ritüelin yapıldığı yerde bulunan masa üzerine bırakılmakta, derisi yakılmaktadır (Dilek, 2014: 183).

Yakut Türklerinde ev ya da çadır inşa edilen yerde kurban kesilir. Evin ocak bölümü yapılırken kurban sunulduğu ve sunulan bu kurbanın kanının ocağın üzerine sürüldüğü araştırmacılarca tespit edilmiştir (Ögel, 1995: 505). Benzer şekilde, Anadolu coğrafyasında, yeni bir bina inşa edilirken ve temeli atılırken kurban sunulması durumu vardır. Bu kurban ritüelinde, kurban hayvanının başı ve ayakları binanın temeline gömülmek suretiyle gerçekleşmektedir (İnan, 1941: 270).

Türk kültüründe kurban hayvanının organ ve uzuvlarıyla ilgili uygulamalar yukarıda bahsedilenlerle sınırlı değildir. Çeşitli hastalıklara şifa kaynağı olarak da kanlı kurban hayvanının parçalarından yararlanıldığı görülmektedir. Eski Türk düşünce

sisteminde hastalıkların sebebi, kötü ruhun kişinin bedenine verdiği rahatsız edici davranışlar olarak açıklanabilir. Bu durum karşısında Erlik'e adanan kurbanlar söz konusudur. Altay Türklerinin inançlarında, ruhlar insanlara kötülükler gönderirken buna karşılık onlardan fidye ve hediye olarak kurban ister. Bu kurbanı Altay Türkleri *tolu* adını vermektedir. Hastanın iyileşmesi halinde ruhların kurbanı kabul ettiği anlaşılmaktadır (Anohin, 2006: 30). Yine Altay Türklerinde hastalıkların *yulanın*³¹ insan bedenini terk etmesi neticesinde meydana geldiği belirtilir (Potapov, 2012: 77). Teleütlerde tayılga kurbanı, hastalıktan kurtulma amaçlı olarak da icra edilmektedir. *Karazi* adı verilen kötü ruhun insan vücudunu ele geçirmesi şeklinde yorumlanan hastalıklar, şamanın kötü ruh ya da ruhlara sunduğu kurbanla son bulduğu düşünülür. Hastalıktan kurtulmak için sunulan kurban ritüelinde, hayvanın kafası, yürek kısmı ve derisi ateşe atılarak *Karazi*'ya kurban edilir (Diyakonova, 2008: 50). Öte yandan Yakut Türklerinde demircinin hastalanması karşısında kurban kesildiği ve kurbanın ciğerlerinin demircinin ocağına gömüldüğü bilinmektedir (Ögel, 1993: 68). Bazı Türk boylarında ise baş ve göz ağrısı için al renkli; göğüs hastalıkları için doru at; karın ve el ağrıları için açık sarı at kurban edilmesi (Aleksyev, 2013: 94), hastalıklardan kurtulmak için sunulan kurban hayvanının ayrı bir özelliğe sahip olmasıyla ilişkilidir.

Anadolu'da da hastalıklardan kurtulmak için kurban hayvanının çeşitli parçalarının tedavi amaçlı kullanıldığı görülmektedir. Boğmaca hastalığı için, çocuk bir kasaba götürülür. Kasap, çocuğu yere yatırarak bir kurban keser gibi çocuğun boğazına bıçağın tersiyle temas ettirir. Daha sonra hayvanın diz kapağının üzerinde bulunan yuvarlak kemik çocuğun boynuna asar (Abdülkadir, 1930: 145). Yine Anadolu'da cin çarpması, dışarılık, peri kızına tutulmak gibi adlarla ifade edilen ve modern tıbbın herhangi bir yardımının olmadığı düşünülen hastalıkların tedavisi için kurban sunulduğuna dair tespitler vardır (Ülkütaşır, 1935: 204).

Geleneksel toplumlarda, hastalıkların tedavisini otacı, şaman ya da ocaklı adı verilen kişilerin üstlendiği bilinmektedir. Sözü edilen bilici kişilerden şaman, tarihsel ve kültürel süreç içerisinde çeşitli meslek icracılarına dönüşmüştür. Şamanlar, kurban ritüellerinin merkezinde değildir, ancak hastalıkların tedavi edilmesi için kurban

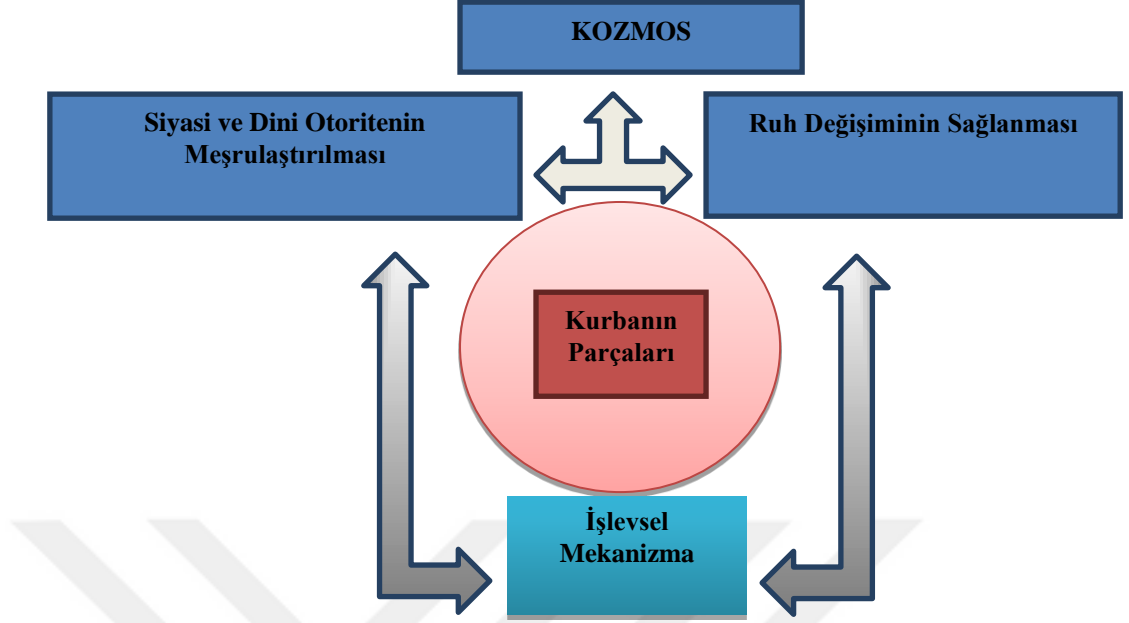
³¹ Yula inancıyla ilgili bilgiler aşağıda verilmiştir.

ritüeli düzenler. Bu doğrultuda toplum, inanç değerlerini meşrulaştırmak için şamanın öğretilerine başvurur. Şaman, toplumun inanç değerlerinden hareket ederek birtakım ritüel davranışlar meydana getirir. Kurban, ritüel bir davranış olarak toplumun inanç mekanizmasının canlandırılmasını dolayısıyla harekete geçmesini sağlar. Hastalıklar karşısında çaresiz kalan bireylerin sorunlarını büyüsel güçler kullanarak çözmeye çalışan şaman, sözü edilen güçlerin harekete geçirilebilmesi için kurban ritüelini gerçekleştirir. Kurban olarak sunulan nesnelere özellikle kanlı hayvan kurbanlarının hastalığa sebep olduğuna inanılan kötü ruhlara bedel olarak düzenlenmesi söz konusudur. Dolayısıyla şamanın Erlik ve diğer kötü ruhlara kanlı kurban sunmasıyla insan bedeni arasındaki bu ilişki, ruh alışverişi olarak nitelendirilebilir. Kötü ruh insan bedenine rahatsızlık vererek insan vücudunun işletim sistemini sekteye uğratar ve dolaylı olarak hastalık ortaya çıkar. Hastalık her ne olursa olsun, sunulan kurbanın parçası söz konusu rahatsızlık için çözüm olarak düşünülür. Bu doğrultuda, hastalığa sebep olan kötü ruhun vücuttan atılması karşısında sunulan kurban ya da kurbanın parçası bir bakıma ruhların değişimi olarak açıklanabilir.

Türk dini-mitik algısında kurban, parça ve bütün ilişkisi bağlamında kaos ile kozmos arasındaki dengeyi sağlamaktadır. Kurbanın parçaları doğa ve yaşam dengesinin sürdürülmesinde anlam taşımaktadır. Lvova vd. aktardığına göre (2013a: 76), kurbanın eti insanlar tarafından yenilerek Orta Dünya’da; kemik ve et suyunun nehre dökülerek Alt Dünya’da; derisinin ise ağaca asılması Üst Dünya’da yer almasını sağlamaktadır. Buna ek olarak kurbanın gömülmesini Alt Dünya, ruhunun göğe ulaşması için ateş yakılmasını da Üst Dünya’yla ilişkilendirmek mümkündür. Dolayısıyla ne şekilde olursa olsun, kurbanın bir şekilde Tanrı’yı sembolize ettiği ya da Tanrısal özelliklerle şekillendirildiği söylenebilir ki bu durum kozmosun göstergesidir. Bu bağlamda, kurbanın parçaları ve paylaşımı kutsal bütünlüğün sağlanması ya da kozmosun oluşması olarak yer almaktadır. Hastalıkların sebebi vücudun rahatsız olan yerinde bulunan ruhun ölmesi ya da uçmasıyla ilişkilendirilir. Kurban edilen hayvanın bir şekilde hasta olan organın ruhunu geri getirme amaçlı yapıldığı söylenebilir.

Yukarıda verilen bilgiler, Türk kültür ve inancında kanlı kurbanın çeşitli organ ve uzuvlarına uygulanan pratiklerin kozmosu simgeleyen unsurlar olarak yer aldığını göstermektedir. Kemik, yeniden doğuşun simgesi şeklinde yer almaktadır. Kemiğin, toprağa gömülmesi, ağaca asılması, nehre atılması Türk düşünce sisteminde türeyişin adı geçen nesnelere tasavvur edilmesiyle, yakılması ise ateş kültü bağlamında dumanla birlikte göğe yükselerek Gök Tanrı'ya ulaşmasıyla ilişkilidir. Kurban hayvanının kanıyla ilgili uygulamaları iki yönde değerlendirmek mümkündür. Bunlardan birincisi kanlı kurbanın kanının evin temelinde akıtılması ya da bir felaketten kurtulma düşüncesiyle vücudun alın kısmına sürülmesi gibi uygulamalarda görülmektedir. Bu uygulamalarda kan, kötü ruhların kovulmasına yönelik yapılmaktadır. İkincisi ise kurban hayvanının kanının akıtılmasına özen gösterilmesi, çukura gömülmesi gibi pratiklerdir ki sözü edilen uygulamada kan ruhun taşıyıcısı anlamındadır. Kan ve ruh arasındaki ilişki, ruhun kanda olmasıyla ifade bulmaktadır.

Genel olarak Türk kültüründe kanlı kurban ritüellerinde kurban edilen hayvanın parçalarına uygulanan pratikleri iki işlevsel kategoride toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi; siyasi ve dini otoriteyi meşrulaştırma, ikincisi ise ruh değişimini sağlamadır. Kurbanın parçaları bir bütün olarak düşünüldüğünde ister ruh değişimi ister siyasi ve dini otoriteyi meşrulaştırma işlevine sahip olsun, kozmosa gönderme yapmaktadır. Aşağıda verilen tabloda Türk inanç sisteminde kanlı kurbanın parça-bütün ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır:



Tablo IV – Eski Türk İnanç Sisteminde Kurbanın Parçaları ve Paylaşımı

Tablo’da kanlı kurbanın parçalarının bütün içerisinde işlevsel mekanizmaları sayesinde yapısını sürdürdüğü ve en üst kısımda yer alan kozmosun ise parça içerisindeki bütünün işlevi olduğu sonucu görülmektedir. Dolayısıyla kurbanın bütünü parçaya eşit olmakla birlikte, kurbanın parçaları da bütünün işlevsel mekanizmasını oluşturmaktadır. Kurban hayvanının parçalarına uygulanan pratikler, kurban ritüelinin bütününe etki etmekte ve ritüelin temel işlevsel mekanizması yapıyı korumaktadır. Eski Türk inanç sisteminde, ruhun iyi ve kötü şeklinde dikotomik algıyla tasarlanması, hastalıkların sebebi olarak görülen kötü ruhların vücudun parçalarına zarar vermesiyle ilişkili görülmesi inancını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, hastalıklar karşısında sunulan kurbanın çeşitli parçalarının ya da bütününe kötü ruhla değişiminin olacağı düşüncesiyle uygulandığı görülmektedir. Diğer yandan, Türk devlet geleneğinde “Tanrı izniyle tahta oturan” kağanların soyluluk ve dolayısıyla kan bağı esasıyla meşruiyet kazanmaları, törenlerde sunulan kurban ve parçalarıyla ilgili hiyerarşik paylaşımı meydana getirmiştir. Kurban hayvanının bir bütün olarak boy beyleri arasında pay edilmesi, kozmolojik dolayısıyla Tanrısal birlikteliğin sağlanmasına işarettir.

2.2.6. Türk İnanç Sisteminde Kanlı Kurbanın Yapısal-İşlevsel Analizi

Türk kültür evreninde kurbanın kökeniyle ilgili olarak araştırmacılar, çeşitli kaynaklardan ve derleme çalışmalarından elde ederek görüşler ileri sürmüştür. Bazı araştırmacılar (Harva, 2015: 443), Altay Türklerinde kurban ritüeline ilişkin çoğu ritüelin avcı kültüründen kaynaklanan av ritüelleriyle koşutluk gösterdiğini ifade eder. Türk geleneksel dünya görüşü çerçevesinde toplu kurban ritüellerinin kökeniyle ilgili olarak ise Lvova vd. (2013b: 40) bilgilerine göre toplu kurban ritüellerinin bütün ayrıntıları insan topluluğunun mitolojik doğadan türediğini vurgulayan bir gösteriştir ve sözü edilen kurban ritüellerinde erotik sembollerin kullanılması söz konusudur. Bu ritüellerin yapılış biçimi ve ritüelde yapılanlar, bireyin kendisini doğurduğuna inanan ağaç, dağ gibi doğal nesnelere ilişkiye girmesi düşüncesinin yansıtılması olarak yorumlanmıştır. Kurban ritüellerinin yapıldığı mekân ve kurbanların kime sunulduğuyla ilgili inançlardan hareketle ileri sürülen bu düşünce, insanın doğadaki nesnelere dış bir varlık olarak daha geniş anlamıyla üretken bir algıyla tasarımladığı görüşüyle bütünleştirilmiştir. Bu yaklaşıma kısmen katılmak mümkündür. İnsan, doğadan beklenti içindedir. Doğanın yapısına uygun hareket etmek durumunda olan insan, ilkbahar ve sonbahar aylarında Gök Tanrısına kurban ritüeli gerçekleştirerek aslında kendi üretkenliğinin sürekliliğini talep etmektedir. Dolayısıyla insan kut almak için kurban ritüeli gerçekleştirmekte ve doğa içerisinde kendi konumunu belirlemektedir. Nitekim Lvova vd. (2013b: 44), doğanın kendisi gibi insanın da yeniden doğduğunu, dağda düzenlenen kurban ritüellerinde erkeklerin doğadan üreme gücü elde ettiklerini belirtir.

Kurban ritüeli konusunda dikkat çeken hususlardan birisi de cula/yula inancı hakkındadır. Altay Türklerinde *can* terimine karşılık *cula/yula* adı verilmesinin kurban ritüelleriyle doğrudan ilgisi vardır. İnanca göre, cula/yula insan veya hayvanın ikizi anlamına gelmektedir ve *süne* adı verilen, yaşayan varlıklardan ayrılarak kendi başına sahipsiz bir şekilde yaşayabilir. Çeşitli dini ritüellerde önemli bir rol oynayan cula/yula, şamanın yeraltı dünyasına veya göğe yaptıkları seyahat esnasında onunla birlikte gelen eş ruhtur. Göğe ya da yeraltına giden aslında şaman ya da kurban hayvanının ikizleri olan cula/yula'dır (Anohin, 2006: 24; Potapov, 2012: 78). Dolayısıyla, kurban ritüellerinde adından sürekli söz edilen cula/yula, Türk düşünce ve inanç sisteminde hayvanın eş ruhunu karşılamaktadır. Bu bağlamda

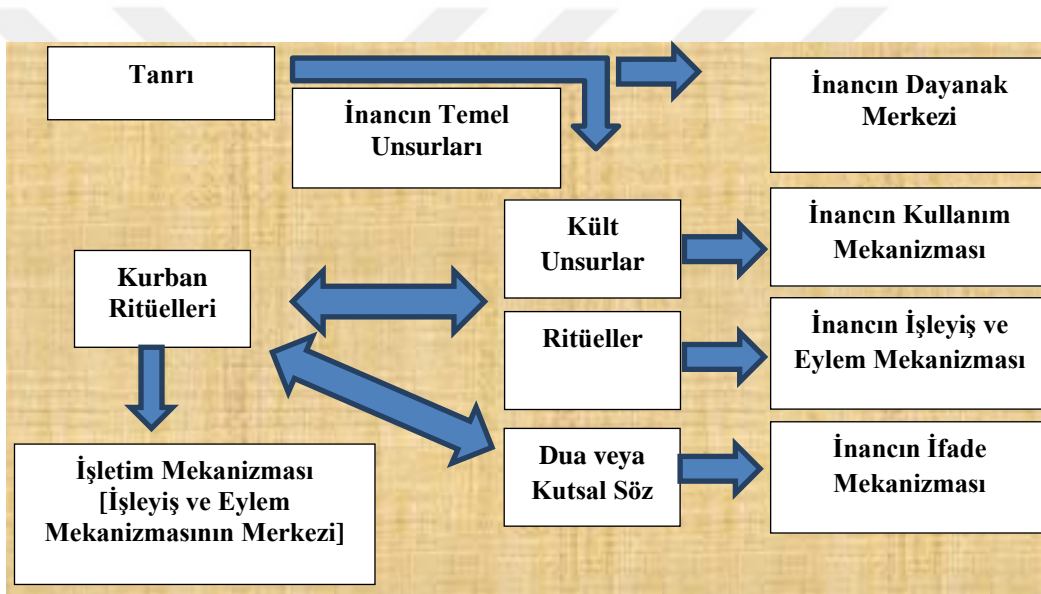
kurban hayvanının ruhu yani canlıyı canlı yapan nüvesi Tanrı'ya adanmış, gökyüzüne çıkmış ya da yeraltına Erlik mekânına gönderilmiştir. Ondan geriye kalan ise en az onun ruhu kadar kutsaldır. İnsanlar, kurban hayvanının yenilebilen taraflarını tüketerek bu kutsallıktan kendilerine pay çıkarırlar.

Türk kültür ve inancında kurban ritüelleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, kurbanın gerek kelime gerek ritüelistik uygulama bağlamında *Tanrı'ya yaklaşma* anlamında yer almadığı görülmektedir. Türk inanç sisteminde, kurban ritüelleri inancın sürekliliği ve sürdürülebilirliği bağlamında çok farklı ve geniş bir yelpazede görülmektedir. Kanlı ve kansız kurban ritüelleri, amaç, zaman ve mekân özelliklerine göre farklı algı ve anlamda şekillenmiştir.

Türk toplum ve kültür hayatının her aşamasında kurban ritüellerinin varlığı, özellikle Gök Tanrı ve onun etrafında teşekkül etmiş kültürlerle açıklanma imkânı bulmaktadır. Kurbanın kökeniyle ilgili herhangi bir yorum yapmaktan ziyade, kurbanın yapı içerisinde sürekliliğini sağladığı düşünülen işlev mekanizmalarının ne'liği üzerinde durmak yerinde olacaktır. Türk kültür ve inancında, Gök Tanrı, inancının meşruiyet mekanizmasını oluşturur. Gök Tanrı'dan teşekkül eden kült unsurlar inancın kullanım mekanizmasını meydana getirir. Bu doğrultuda ritüeller, inancın hem işleyiş hem de eylem mekanizmasıdır. İnancın yürütücü mekanizmasını ise *boy beyi, kam, aksakal* ya da genel anlamda *bilici* adı verilen şahıslar üstlenmektedir. Kurban ritüelleri inancın işleyiş ve eylem mekanizmasının merkezinde yer almaktadır. Dolayısıyla, Türk düşünce ve inanç sisteminin dayanak mekanizmasını oluşturan Gök Tanrı inancı yapısal-işlevsel bağlamda inancın en üst kademesinde yer almaktadır. Buna bağlı olarak ritüeller, Gök Tanrı inancının işleyiş ve eylem mekanizmasını meydana getirir. Kurban sunumları, ritüel türü olarak ritüellerin merkezi konumunda görülmektedir. Dolayısıyla kurban ritüelleri, inancın merkezi ritüel mekanizmasıdır.

Gök Tanrı algısı, çeşitli kült unsurlar, iyi ve kötü ruh tasarımı, son olarak ritüel uygulamalar Türk inanç sistemini meydana getiren temel yapılarıdır. Sözü edilen yapılardan Gök Tanrı inancını var eden en önemli yapı kurban ritüelleridir. Yapı içerisinde kurban ritüelleri, bir yandan Gök Tanrı'yı meşrulaştırırken diğer yandan

toplumsal bütünlüğü oluşturmaktadır. Dolaylı olarak, toplum oto-kontrolünü kurban aracılığıyla denetim altına almaktadır. Ağaç, nehir, ateş, dağ, ata gibi çeşitli kült unsurlar kullanılarak Tanrısal güce erişimin sağlanacağı inancı, çoklukla kurban ritüelleriyle birlikte ifade edilmektedir. Benzer şekilde doğum, düğün, ölüm gibi geçiş ritleri ve Türk dünyasında çeşitli adlarla ifade edilen Nevruz, Hıdırellez gibi mevsim ritleri de kurban sunumlarını merkeze alan uygulamalarla görülmektedir. Dolayısıyla kurban ritüelleri, yukarıda da ifade edildiği gibi ritüellerin merkezinde, inancın ise hareket mekanizmasında yani eylemsel izdüşümünde görünmektedir. Aşağıda verilen tablo, kurban ritüellerinin yapısal-işlevsel çözümlenmesiyle şekillenmiştir.



Tablo V – Eski Türk İnanc Sisteminde Kurban Ritüelinin Yapısal-İşlevselliği

Tabloda, Türk kültüründe kurban ritüellerinin konumu gösterilmeye çalışılmıştır. Şöyle ki, Türk kültüründe hiçbir ritüel kurbandsız icra edilmemektedir. Öte yandan hiçbir kurban ritüeli de kült unsurlar olmadan gerçekleşmez. Kült unsurlar ya kurban nesnesi ya da kurban nesnesinin ritüelize hale gelmesi şeklinde kullanılır. Dua veya kutsal sözlerin kurban ritüelinin gerçekleştiği andan bitiş anına kadar yer aldığı belirtilebilir. Dua olmadan kurban ritüeli olmamaktadır. Bu bağlamda, Gök Tanrı inancı, içerisinde barındırdığı yapıların işlevleri sayesinde anlam kazanmaktadır. Kurban ritüelleri, bir yandan Gök Tanrı inancının yapısı içinde diğer yandan işlevsel mekanizmanın merkezinde konumlanmıştır. Yapı içerisindeki yapıların işlevsel mekanizmaları olmasa inanç ortadan kalkacaktır. Kurban ritüellerini oluşturan ve

inancın yapısı haline getiren işlevlerin başında insanın doğa ve Tanrı arasında denge sağlaması gelmektedir. Dolayısıyla, Türk kültür ve inancında kurban ritüeli, yeryüzünde yaşayan insanoğlunun Gök Tanrı ve Erlik üzerine inşa ettiği kutsallığı dengeleme işleviyle görülmektedir. Tablo'da yer almasa da geleneksel Türk inanç sisteminde sadece Gök Tanrı'ya değil Erlik'e de kurban sunumu icra edilmektedir.



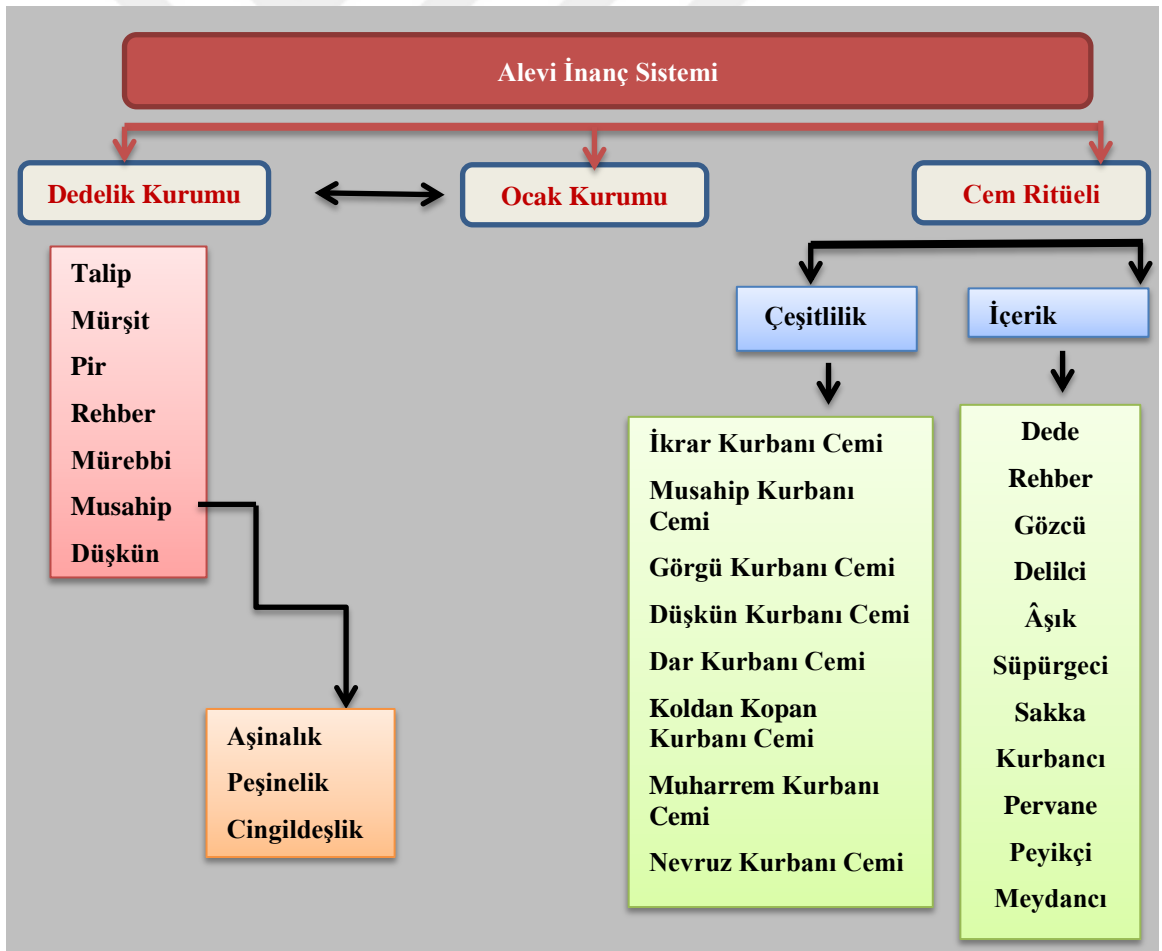
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİ İNANÇ VE KÜLTÜR ÇEVRESİ BAĞLAMINDA

KURBAN

Bir sistem olarak kültür, belirli kurumsal yapılarla varlığını korumaktadır. Söz konusu sistem, içerisinde dil, edebiyat, sanat, halk bilgisi gibi çeşitli kurumlar barındıran geniş bir yapılar kümesinden meydana gelmektedir. Kültür sistemini dinamik yapan en temel unsur bahsedilen kurumların sisteme yaptığı katkı, etki olarak görülebilir. Ancak kurumların da kendi içerisinde oluşturdukları yapılar ve belirli işlevler sayesinde varlığını sürdürdüğü, değişim-dönüşüme uğradığı durumlar söz konusudur. Konu itibariyle, kültür sisteminin alt kurumlarından halk bilgisi, kendi içerisinde halk inancı, geleneksel mimari, el sanatları, halk edebiyatı, hak tiyatrosu gibi yapılar dizisinden oluşmaktadır. Dolayısıyla eski Türk inanç sistemi denilince, söz konusu sistemin içerisinde mitik-dini bağlamı çeşitli yapı unsurlarının olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Alevi inancı kendi oluşum düzeni ve yapısı itibariyle bir sistem olarak görülmektedir. Söz konusu inanç sistemi belli başlı kurumsal yapılar bütününden müteşekkildir. Alevi inanç sistemi, temel yapı olarak ocak kurumu ve buna bağlı olarak oluşan dedelik kurumuna dayanmaktadır. Araştırmacılar (Ersal, 2016: 41) Alevilikte ocak kavramını soyu On iki 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 bir yapılanma olarak tanımlamıştır. Ocak kurumu, Alevi inanç, ritüel ve öğretilerinin meşruiyet kaynağıdır. Dedelik kurumu ile ocak kurumu arasında organik bir bağ vardır. Dede, kendisini yukarıda tanımlanan yapılar 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 ritüelleri sağlamaktadır. Konuyla ilgili Yaman (2007: 213), cem ritüellerinin dinsel, sosyal-eğitsel ve hukuksal olmak üzere üç temel işlevi üzerine durmaktadır. Söz konusu işlevlerin yanında, cem ritüelleri kültür ve inancı koruma ve aktarma işlevlerini de üstlenmiş durumdadır. Dolayısıyla, cemler bir yandan inanç ve kültürün hatırlanan bellek mekânlarıyken öte yandan eylem-aktivite alanını oluşturmaktadır. İcra edilen her cem ritüeli, dini-mitik anlamda *Kırklar cemini* tekrarlama, geçmişi yeniden yaşama bağlamında görülerek inanç örüntülerinin merkezini oluşturur.



Tablo VI – Alevi İnanç Sisteminin Yapısal-İşlevsel Görünümü

Yukarıdaki tabloda yapısal-işlevsel anlamda, Alevi inanç sisteminin kurum ve yapı bağlamı özelliği yer almaktadır. Alevilik için inanç sistemi denildiğinde, tabloda da yer aldığı gibi sistemin kurum ve kurumu destekleyen yapılarının olması gerekmektedir. Sistem, yapısal kavramsal analizde kurumlardan ve kurumları meydana getiren yapılardan oluşmaktadır. Ocak kurumu ve dedelik kurumu, tam anlamıyla birbirine bağlıdır. Alevi inanç sisteminde, dede kavramı aynı zamanda *ocakzâde* olarak adlandırılarak söz konusu bağıntılı durum açık bir şekilde belirtilir. Öte yandan ocak, soyut bir kavram olarak görülmektedir. Karizmatik şahsiyetler etrafında teşekkül eden, tarihsel ve zihinsel süreç içinde kurum özelliği gösteren Alevi ocakları, dedelik kurumuyla; dedelik kurumu ise hem kendi içerisinde oluşturduğu taliplik yapısıyla hem de cem ritüelleriyle meşruiyetini somutlaştırmaktadır. Dolayısıyla, birbirine bağlı yapılar dizisi kurumu, kurumlar da sistemi var eden bütünlükte yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında, ocak sistem olmadığı gibi musahiplik ve düşkünlük de kurum değildir. Alevi inanç sistemini oluşturan en temel kurum ocak; musahip ve düşkünlük ise dedelik kurumunu meydana getiren yapı olarak nitelendirilebilir. Dedelik kurumunu oluşturan yapılar zincirinin her biri cem ritüeli içerisinde değerlendirilebilir durumdadır. *Dede çıkarma, düşkün kaldırma, musahip tutma* dedelik kurumunun temel cem ritüeli uygulamalarıdır. Aslında cem ritüeli, dedelik kurumunun işleyişini ve inancın sürdürülebilirliğini sağlamaktadır. Yapısal-işlevsel bağlamda, cem ritüellerinin çeşitleri ve cem içinde bulunan on iki hizmet erkânını yürüten kişiler, cemin temel yapıları olarak yer alır. On iki hizmet erkânını üstlenen kişiler, cemin ritüel bir kimlik kazanma işlevini yerine getirerek cem kurumuna katkı sağlamaktadır. Çünkü her bir görevi yürüten on iki hizmetli, aynı zamanda ritüel davranışlar icra ederek cemi belirli bir biçime sokmaktadır. Alevi inanç sistemini oluşturan kurum ve yapılar zincirinin birbirinden ayrı düşünülmesinin mümkün olmadığı açıktır. Bu doğrultuda, cem ritüeli söz konusu kurum ve yapılar zincirinin eylemsel mekanizmasını oluşturmaktadır. Cemin icra edilebilmesi için de temel şart kurban ritüelinin düzenlenmesidir. Alan araştırması ve literatür taramasından elde edilen veriler neticesinde *kurbansız cem ritüelinin olmadığı/olmayacağı* düşüncesine ulaşılmıştır. Nitekim, günümüz cem ritüellerinde söylenegelen *Şah Hatayim der bilir mi her can/Kurbanın üstüne yürüdü erkân/Tırnağı tespittir, kanı da mercan/On iki imama indi bu kurban* şeklinde geçen duvazimam türü örneğinde de kurbanın cem ritüelinin

başlaması için temel unsur olduğu dile getirilmiştir. Dolayısıyla, Alevi inanç sisteminde cem ve kurban, ritüel içinde ritüel unsur barındıran ve birbiriyle ilintili uygulamalar bütünü oluşturduğu bir yapıda görülmektedir.

3.1. Ritüellerin Birleşimi: Cem ve Kurban

Alevi inancında cemler; ikrar, musahip, görgü, dar, düşkün kaldırma, koldan kopan 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, kurban ifadesiyle birlikte belirtilir. Bu açıdan bakıldığında, 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. Alevi inanç sisteminde kurban, cem ritüelinin temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Öte yandan kurban kavramına, birey ve toplum ilişkisi bağlamında bakıldığında, Alevi toplumunda cem ritüeline katılan kişiler, *özünü dara çekmiş*, dolayısıyla nefsini kurban etmiş, bağışlamış veya inanç yoluna adanmış olarak görülür. Manevi anlamda nefsini kurban edemeyen, gerçek anlamda Alevi inanç sistemi içinde yer alamaz. En azından Aleviliğin geleneksel biçimde ve ocak-talip ilişkisinin bozulmadan yaşadığı kırsal alanlarda, sözü edilen özü, nefsi kurban etme durumu görülmektedir.

Araştırmacıların Alevi inanç sisteminde kurban ritüellerini *içeri* ve *dışarı* şeklinde, cem ritüeli merkezli bir sınıflandırmaya tabi tuttıkları görülmektedir (Eröz, 1992: 34; Er, 2006: 168). Cem ritüeline 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 koşutluk görülmektedir. Söz konusu amaçlar belirli işlevler taşımaktadır. Ceme bağlı olarak sunulan kurbanlar ve ceme bağlı olmadan sunulan kurbanlar, kendi içerisinde oluşturdukları yapı ve işlevler sayesinde anlam bulur ve sözü edilen yapısal-işlevsel durum inanç yapısının dinamik halde durmasını sağlar.

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 gerçekleştirilmeyen bireylerin Alevi olması mümkün olmamakla birlikte son yıllarda özellikle kent ortamında bu kuralın yerine getirilmediği söylenebilir.³² Alevi inanç kimliğinin temel ritüeli olan ikrar alma cemi, inanç sınırının aşılmayacağına dair verilen sözdür. Dolayısıyla, ikrar cemlerinin amacı, Alevi inancının ortaya koyduğu kutsal değerlerin kabul edilmesine yönelik olduğu için söz konusu ritüelde sunulan kurbanlar da verilen sözün şahitliği olarak görülmelidir. Sözü edilen cemde, kanlı kurban sunulması gerekmektedir. Kurban olan hayvan, ikrar verecek kişi adına kurban olmaktadır. Kanın akıtılması verilen ikrarın delili iken, yenilen kurban eti ise toplumun onayı şeklinde açıklanabilir.

Alevi inanç sisteminde, içerisinde barındırdığı çeşitli uygulamalar bağlamında, dedelik kurumunun yapısını oluşturan musahip kurbanı cem ritüeli, Anadolu'da Bektaşiler dışındaki diğer Alevi topluluklarında icra edilen bir ritüel olarak yer almaktadır. Alevi inanç sisteminde, musahip cemlerini uygulamayan Alevi topluluklarında, ikrar kurbanı cem ritüelleri gerçekleşmektedir. Her iki ritüelin de *giriş ritüeli* olması temel özelliktir. Anadolu'da bazı ocaklarda *hısmılık*, *kardaşlık tutma* gibi (KK-23) adlarla da ifade edilen musahip kurbanı cem ritüeli, birbirine bağlı kurallar bütününden oluşmaktadır. Anadolu'da bazı Alevi ocaklarında icra edilen musahiplik ceminde, kurban hayvanından rızalık alınması için kurban meydana getirilir. Bu cemde, iki tane kurban hayvanı sunulur ve kurbanlıkların koç veya erkek cinsinden olmasına özen gösterilir. Kurban eti yendikten sonra kişiler musahip olmuş sayılmaktadır (KK-6, KK-23, KK-29, KK-32). Musahiplik ceminde sunulan kurban ritüellerinde, kurban hayvanını musahip olacaklar alır. Alevi inanç sisteminde musahipli olmayanlar musahip kurbanının etinden yiyemezler. Ancak bazı durumlarda musahipli olanlar iki kurbanlık sunarlar. Bu kurbanlıkların birini musahipli olanlar, diğerini ise musahipli olmayan ve ceme iştirak edenler yemektedir. Bu doğrultuda, musahipli olanların kurbanları ayrı bir yerde pişer. Pir

³² 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-talip ilişkisinin sıkı bir şekilde yaşandığı ortamlarda ikrar kurbanı cem erkânının sistemli olarak devam ettiği söylenebilir. Konuyla ilgili çalışma için bk. (Yaman, 2003: 331-356).

Sultan Abdal Ocağı'na bağlı taliplerin musahip kurbanı cemlerinde üç kurban sundukları tespit edilmiştir. Bu kurbanların ilk ikisi yukarıda bahsedilen şekilde gerçekleşirken, üçüncüsü cemde bulunan ve daha önce musahip erkânından geçenler için sunulmaktadır (KK-6). Dolayısıyla, Alevi inancında musahip kurbanı cem erkânında en az iki kurban sunumunun gerçekleştiği görülmektedir.

Araştırmacılar Alevilikte musahip ceminin kökeniyle ve işleviyle ilgili çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Söz konusu araştırmacıardan İrene Melikoff (1993: 98), Türk-Moğol topluluklarında görülen kan kardeşliği üzerine kurulu *anda* geleneğiyle musahiplik anlayışının aynı olmadığını belirterek Divânü Lugati't-Türk'te geçen *biste* kelimesine yoğunlaşmıştır. Melikoff, sözü edilen kelimeyi köken olarak İran-Hindi *havishta*'sına³³ dayandırmış ve havishta ile musahiplik arasında bir ilişki olabileceğini öne sürmüştür. Kehl-Bodrogi ise (2012: 167), Melikoff'un görüşlerinin tersine musahipliğin *anda* (yeminli kardeş) geleneğiyle bir ilgisi olduğunu söyler. Ayrıca Kehl-Bodrogi (2012: 167), musahip geleneğini grup dayanışmasının ve kimliğinin güçlendirilmesine hizmet eden bir durumda görülebileceğini belirterek, musahipliğe yüklenen ahlaki anlamın, kan bağı ve evlilik yoluyla akraba olmaktan daha kuvvetli ve bağlayıcı olduğunu ifade eder. Türk kültür ve inancında kan kardeşliği uygulaması kan bağına dayalı olmayan bir ritüel olma özelliğindedir. Dolayısıyla, her ne kadar *anda geleneğiyle* musahiplik arasında doğrudan bir ilişki söz konusu olmasa da, bahsedilen iki ritüelin işlevsel mekanizmaları birbiriyle ilintilidir.³⁴ Bu doğrultuda, Kehl-Bodrogi'nin görüşlerine katılmakla birlikte, Türk inanç sisteminde kan kardeşliğinde kan ve çeşitli alkol içerikli içkilerin karıştırılarak içilmesindeki ritüelistik tavırda görülen işlev, kan bağı dışında bir birliktelik kurarak *sanal akrabalık*³⁵ ilişkisini inşa edip güven ortamının yaratılması olarak görülebilir. Benzer şekilde musahip kurbanı cem ritüelinde de kanlı kurban ve doluyla sözü edilen işlev sağlanmaktadır.

³³ Havishta "avesta-avista" şeklinde de geçmekte olup İslamiyet öncesi 1500-1000 ya da 1000-600 yılları arasında yazıldığı kabul edilen, Arya din kurucusu Zerdüş'tün kutsal kitabı olarak geçmektedir. bk. (Korkmaz, 2004: 32).

³⁴ Musahip tutma olarak da ifade bulan söz konusu cem ritüelinin aynı zamanda Anadolu coğrafyasında Kastamonu'da yaşayan *örüden tutma kardeşlik* şeklinde belirtilen ve kadınlar arasında ekonomik yardıma dayalı olan gelenekle benzer işlevsel özelliklere sahip olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Özarlan ve Karataş, 2016).

³⁵ Türk kültüründe sanal akrabalıkla ilgili çalışma için bk. (Tezcan, 1982).

Musahiplik cemlerinde sunulan kurban ve dolu, kan bağıyla kurulan akrabalıkta, kanın üstlendiği rolü yerine getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, kana dayalı akrabalık bağının güçlü bir iletişim, ortak inanç, gelenek ya da daha geniş anlamıyla kültür ağı oluşturmasından hareketle, Alevilikte musahiplik sözü edilen kültür ağına sahip olmak için sanal akrabalık kurumunu oluşturmuştur. Musahip kurbanı cem ritüelinde, musahipli olmayanların musahip kurbanından yemesinin ve dolusundan içmesinin yasak olması, bahsedilen cem ritüelinde kişilerarası birlik, beraberlik ve güven ortamının hazırlanmasını sağlamaktadır. Özellikle yenilen kurban etinin ve içilen dolunun bahsedilen ortamı hazırlamasındaki işlev, doğrudan yapının devamlılığını ortaya koymaktadır.

Anadolu'da Tahtacı Alevi topluluklarında, musahiplik hiyerarşik kademelerin en altında yer almaktadır. Musahiplikten sonra *aşinalık*, *peşinelik* ve *cingildeşlik* makamlarının olduğu görülmektedir. Yapılan alan araştırmasında ve literatür taramalarında (Selçuk, 2005: 202; Çıblak, 2005a: 119), Tahtacılar da cingildeşlik makamına gelen birisinin olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu makama gelmek için uygulanan ritüel hakkında ayrıntılı bilgi de yoktur. Tahtacı Alevi topluluklarında görülen aşinalık ve peşinelik ritüelleri ise mümkün olduğunca geleneğe bağlı bir şekilde uygulanmaktadır (KK-13). Sözü edilen her bir makam ya da kademeye kurbanların tüketilmesi arasında koşutluk vardır. Anadolu'da sadece Tahtacı Alevi topluluklarında görülen söz konusu ritüellerin her birinde farklı kurban nesnesinin sunulduğu söylenebilir. Tahtacı Alevileri, musahip kurbanı ceminde sunulan kurbanı *tercüman*³⁶ adını verirler ve bahsedilen cemde koç kurban ederler. Aşinalık ceminde, Cebrail yani horoz; Peşinelik ceminde ise elma kurban olarak sunulmaktadır. Görüldüğü üzere her cem ritüeli, kurban merkezli yürütülmekte ve süreklilik göstermektedir. Alevi inanç sistemi içerisinde Tahtacılar haricinde diğer Alevi ocak topluluklarında görülmeyen söz konusu uygulamalar, Tahtacılar arasında güçlü sosyo-kültürel ilişkinin varlığına ve devamlılığına hizmet etmektedir. Şöyle ki, musahip olmadan, aşına; aşına olmadan, peşine ve peşine olmadan da cingildeş olunamamaktadır. Musahip olan aileler, muhakkak başka aileyle aşına; aşına olan aileler ise başka bir aileyle peşine olmak zorundadır. Sunulan kurbanlar ise sadece

³⁶ Tahtacı Alevi toplulukları tercüman terimini hem kurban hem de cem anlamında kullanır. İkisi arasında anlamsal bir farklılık yoktur.

aynı mevkide bulunanlar tarafından tüketilerek inanç bütünlüğü korunur. Dolayısıyla, sunulan kurban her aşamada farklı kişilerle paylaşılarak inanç sistemini dinamikleştirmektedir. Birbiriyle bağıntılı kümeler, geniş bir inanç dairesini oluşturmaktadır.

Anadolu Alevi inanç sisteminde, ikrar, musahip, aşına, peşine, cingildeş kavramları üzerinden icra edilen cem ritüellerinin giriş ve geçiş olma özelliği taşıdığı görülmektedir. İkrar, Alevi inanç sisteminin temel direği, olmazsa olmaz ritüeli olarak kişi merkezli bir iletişim, daha geniş ifadeyle kişinin kendisini inanç toplumu huzurunda bağlılığını bildirmesine yönelik uygulanan giriş ritüelidir. Musahiplik, ikrar ritüeli bağlamında geçiş; aşına ritüeli açısından ise giriş ritüelidir. Yine aşına ritüeli de peşineye göre giriştir. Dolayısıyla her bir aşama bir önceki aşamaya göre giriş ya da geçiş özelliğiyle yer almaktadır. Bu doğrultuda, her bir evrede kanlı ya da kansız kurban sunumlarının görülmesi, inanç yapısını bütünleyen ve kişilerarası güven ortamının güçlendirilmesini sağlayan temel değerın kurban olduğunu göstermektedir.

İkrar ve musahip kurbanı cemlerini Aleviliğin temel ritüeli yapan başat faktör, her iki ritüelin de inancın sınırlarını belirleme işlevine sahip olmasıdır. Söz konusu cemlerde sunulan kanlı ya da kansız kurbanların 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 içerisinde girişi* göstermektedir. Manisa'nın Kula ilçesine bağlı Kenger köyünde Bektaşiliğe mensup kişilerle yapılan görüşmede, ikrar cemlerinde dolu içmenin yemin etme anlamında kullanıldığıyla ilgili bilgiler derlenmiştir (KK-10). Dolayısıyla ikrar ve musahip 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 deyimın kültürel-inançsal arka planı, sözü edilen içki

veya kımızın içilmesi ritüeline dayanmaktadır (Ögel, 1995: 329). 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. Bu bağlamda, kültürel ve inançsal değerlerin toplumsal bellek ve uygulamalarda değişim-dönüşüme uğradığı görülmektedir. Verilen sözün karşılığında uyulması gereken kurallar bütünü sözle ifade edilmekte ve kurbanla tasdik olunmaktadır.

Alevilikte inancın sürekliliğini sağlama mekanizması ise *görgü*, *sorgu* ya da *meydandan geçme* adlarıyla ifade edilen cemlerde gerçekleşmektedir. Görgü cemleri, Alevi inanç sisteminde, kişinin dede ve topluluk karşısında *temizlenme/arınma* ritüelidir. Sözü edilen ritüelde, kişiler yıl içerisinde yaptıkları davranışların sorgusunu vermektedir (KK-1, KK-2, KK-10, KK-33). Görgü-sorgu kurbanı cem erkânı, Aleviliğin denetleme mekanizmasını oluşturmaktadır. Alevi inanç sistemine göre, görgü cemine katılan kişi ya da kişiler, aynı zamanda ikrar vermiş olur ve manevi anlamda ise yenilenmiş olmaktadır. Görgü cemlerinde sunulan kurbanlar, genel itibarıyla kanlı kurban formunda olmaktadır. Görgü cemine girecek kişiler, dedenin ve cemde bulunan bireylerin rızalığını almak durumundadır. Dolayısıyla sunulan kurbanın amacı, ikrar ceminde verilen sözlerin kısmen yerine getirilmemesine ya da yerine getirildiğinin teminatı olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, Görgü cemi, diğer cem ritüelinde olduğu gibi kurban ritüeli etrafından gerçekleşmektedir. Görgü ceminde sunulan kurban ve içilen dolu, Alevi inanç dünyasının kurallar bütününden ayrılma durumunun yaşanmamasına karşılıktır.

Yapısal-işlevsel anlamda, Alevi inanç sisteminde temel cemlerin olmaması durumunda diğer cem erkânlarının bir anlamının olmadığı söylenebilir. 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*³⁷ gibi manevi bir anlamı diğer yandan ikrar verecek ya da musahip olacak bireylerin topluluk içerisinde

³⁷ Alevi inanç sistemine göre, manevi anlamda asıl kurban, insanın nefisini Hak, Muhammed, Ali yoluna kurban etmesidir.

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, yukarıda bahsedilen ikrar, musahip ve görgü cemleri dışında, inancın bütününe farklı katkı sağlayan cemler de söz konusudur. Alevilikte, inanç sınırının ihlal edilmesi neticesinde *düşkünlük* adı verilen bir yapı ortaya çıkmıştır. Düşkünlük, düşkün ilan etme ve düşkünlükten kurtulma şeklinde iki alt yapı unsuru barındırmaktadır. Dede-talip ilişkisinin sıkı bir şekilde korunması için düşkünlük kendi içerisinde dedelik kurumuna bağlı bir yapı arz etmektedir. Söz konusu yapının eylemsel mekanizması, yine yukarıda bahsedildiği üzere cem aracılığıyla sağlanmaktadır. Her ne kadar son yıllarda özellikle kent yaşamında düşkün ilan etme/kaldırma cemlerinin yapılmadığı ifade edilse de dede-talip ilişkisinin güçlü bir şekilde sürdürüldüğü geleneksel Aleviliğin yaşadığı kırsal mekânlarda, sözü edilen yapının varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Bu bağlamda düşkünlük, ikrar ve musahiplik arasında ilişkiler zinciri söz konusudur. Düşkünlük, en başta ikrarından dönme anlamına gelmektedir. Kişi, musahipliye musahip olan kardeşi de düşkün ilan edilmektedir. Dolayısıyla düşkün olan bireyler, sadece inanç bağlamında değil sosyo-kültürel ve ekonomik anlamda da toplumdan tecrit edilmektedir. Düşkün olan kişinin kurban eti yenilmez, toplu olarak sunulan kurban ritüellerine maddi-manevi katkı sağlaması engellenir. Düşkün olmanın birçok sebebi vardır. Söz gelimi, 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 uyandırılması neticesinde, dolayısıyla kanlı kurban ve dolu aracılığıyla sağlanmaktadır (KK-13, KK-25).

Alevi inanç sisteminde düşkünlük, iki işlevsel mekanizmayla varlığını sürdürmektedir. Birincisi, inanç değerlerinin korunmasını sağlama, ikincisi inanç değerlerinin bozulmasını engellemedir. Dolayısıyla Alevi inanç sistemi, kendi içerisinde hukuksal bir ortam inşa ederek dışarıya kapalı bir yargılama yapısı oluşturmuştur. Düşkünlük, sadece dede ve toplumdan *rızalık* alınması neticesinde

son bulmaktadır. Rızalık alma ise cem erkânıyla, dolayısıyla kurban ritüeliyle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, düşkünlükte kurban ritüeli, verilen cezanın kefareti ve inanca tekrar kabul edilmenin göstergesi olarak yer almaktadır.

Alevi inancında, ölüm ritüeli *dardan indirme* şeklinde ifade bulan cem erkânıyla gerçekleşmektedir. *Kul kuldan razı olmazsa, Allah kuldan nasıl razı olsun?* anlayışının bir yansıması olarak dardan indirme cem ritüeli, ocaklar arası farklı uygulamalarla icra edilmektedir. Dar ceminde icra edilen kurbanın ölenin birinci, yedinci, kırkıncı gününde ya da yılı geldiği zaman icra edilmesi ön görülür. Dar ceminde sunulan bu kurbanı yöreden yöreye farklılık olmakla birlikte *can ekmeği*, *can lokması*, *kazma takırtısı*, *ölü aşı* gibi adlar verilmektedir. Bazı Alevi ocaklarında, ölen kişinin sene-i devriyesinde mezarının yapılmasından dolayı dardan indirme cemi, *mezar kaldırma* adıyla ifade edilmektedir (KK-1, KK-9, KK-18). Özellikle mezar taşının yapıldığı gün, kanlı kurban ritüelinin uygulandığı yöreler vardır. Öte yandan ölen kişinin birinci günü sunulan kanlı ya da kansız kurbanı *sırlama kurbanı*, *rızalık kurbanı*, *kazma lokması* gibi adlar verilmektedir. Tokat yöresinde yapılan alan araştırmasında, ölen kişinin tabutunun altından koç geçirildiğine dair bilgi elde edilmiştir. Kaynak kişiler, söz konusu uygulamanın sebebinin ölen kişi için sunulan kurbanın ona öteki dünyada eşlik etmesi inancıyla açıklamıştır (KK-26, KK-32).

Geleneksel Alevi inanç sisteminde, dar cemi, ikrarlı olan Alevi bireylere uygulanmaktadır. Dar ceminin temel amacı, ölenin öte dünyada kul hakkı yüzünden hesap vermesini engelleme düşüncesidir. Cemde bulunanlarla ölen kişi arasında maddi ve manevi hakların feshedilmesine yönelik yapılan dar cemi, kurban aracılığıyla bütünlenmektedir. Dar ceminde sunulan kurban ve dağıtılacak olan diğer yiyecek-içeceklerin masrafları ölen kişinin musahibi tarafından, musahibi yoksa yakın akrabaları tarafından karşılanmaktadır (KK-1, KK-11, KK-29). Dar ceminde sunulan kurban, ölen kişinin kul hakkıyla öte dünyaya gitmesini önleme ve ölen kişi uğruna hayır işleme işlevlerini içermektedir. Buna ilave olarak, dar kurbanı kültürel arkaplanda, toplumsal bütünleşme işlevini yerine getirmektedir.

Alevilikte, geleceğin inşasını ve inancın nesilden nesile aktarımını sağlama işlevini koldan kopan cem ritüeliyle gerçekleştirildiği görülmektedir. koldan kopan cemi,

yeni neslin ikrar vermeden önce, Alevi inanç sisteminin kurallar bütününü öğrenmesine dayalı olarak icra edilen ritüeldir. Bahsedilen cem ritüelinde gençler Alevi inanç ve öğretilerini uygulamalı olarak öğrenmektedir (KK-2, KK-7, KK-12) İnançın hatırlanabilirliğini artırmak ve gelecek kuşaklara intikalini sağlamak için düzenlenen söz konusu ritüel, kansız kurban merkezli uygulanmaktadır. Kanlı kurban ritüelinin olmamasının sebebi, gençlerin ekonomik özgürlüğünü henüz kazanamamış olmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla, koldan kopan cem ritüeli, diğer cem ritüellerinde görüldüğü üzere kurbandsız olmamaktadır. Söz konusu ritüel, *yola giriş öncesi* bir aşamada yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında, koldan kopan cem ritüelinde kansız kurbanın işlevi, *yola kurban olmada* paylaşma kavramını öğretme, bu sayede inanç yapısının sürekliliğini denetleme olarak görülebilir.

Yukarıda bahsedilen cem ritüellerinin ortak özelliği, bireye bağlı olarak icra edilmeleridir. Dede-talip ilişkisi bağlamında, ikrar, musahip, görgü cemleri, kişinin kendi isteği doğrultusunda gerçekleşmektedir. Adı geçen cem ritüellerinde kurban masraflarını da kişiler kendisi karşılamaktadır. Buna mukabil düşkün, dar, koldan kopan cem ritüellerinde de kurban masraflarının karşılanması bireylere aittir. Sözü edilen cem ritüellerinin dışında, yıl içerisinde belirli zaman dilimlerinde gerçekleştirilen ve Abdal Musa, Muharrem, Hıdırellez ve Nevruz kurbanı olarak ifade edilen cemler vardır. Bu cem ritüellerinde, kanlı ve kansız kurban ritüellerinin ekonomik giderleri toplum/topluluk tarafından karşılanmaktadır.

Abdal Musa kurbanı cem ritüeli, kırsal kesimde ekinlerin ekilmesinin hemen ardından icra edilmektedir. Aynı zamanda *birlik cemi* olarak da ifade edilen Abdal Musa kurbanı cem ritüeli, Alevi inanç sisteminde yılın ilk cemidir. Bu ritüelde kurban, yıl boyunca elde edilen ürünlerin bolluk ve bereketinin artması için sunulmaktadır. Abdal Musa kurbanı cem ritüeli, Alevilikte ocaktan ocağa farklı uygulamalarla icra edilmektedir. Antalya Tekke köyünde yaşayan Bektaşî topluluklarında, Abdal Musa cemine tohum getirilmesi durumu vardır. Bu tohumlar dede tarafından dualanır ve cem bittikten sonra herkes bir avuç dualanan tohumdan alıp ambara ya da evin bir köşesine koyar. Bu uygulama, ekilen üründen elde edilen mahsulün bereketi için yapılmaktadır (KK-4, KK-28). Buğday ya da herhangi bir mahsulün tohumunun cem ritüelinin içerisine getirilmesi ve dede tarafından

dualanması kansız kurban ritüelinin bir başka biçimini göstermektedir. Abdal Musa kurbanı ceminde, kurban hayvanı yukarıda bahsedildiği üzere ortaklaşa toplanan parayla alınmaktadır. Bazı durumlarda, Abdal Musa ceminde *adak* ya da *şükür* kurbanı da sunulmaktadır. Diğer cem ritüellerinde olduğu gibi Abdal Musa ceminde de küskünlüğün, dargınlığın ortadan kalkması gerekmektedir. Sunulan kurbanların yenilebilen kısımları ancak ve ancak bireyler arası sıkıntıların giderilmesi neticesinde mümkündür. Dolayısıyla her ne olursa olsun söz konusu cem ritüelinde birliğin sağlanması için tüm bireylerin huzur ve mutluluğu sağlanmalıdır.

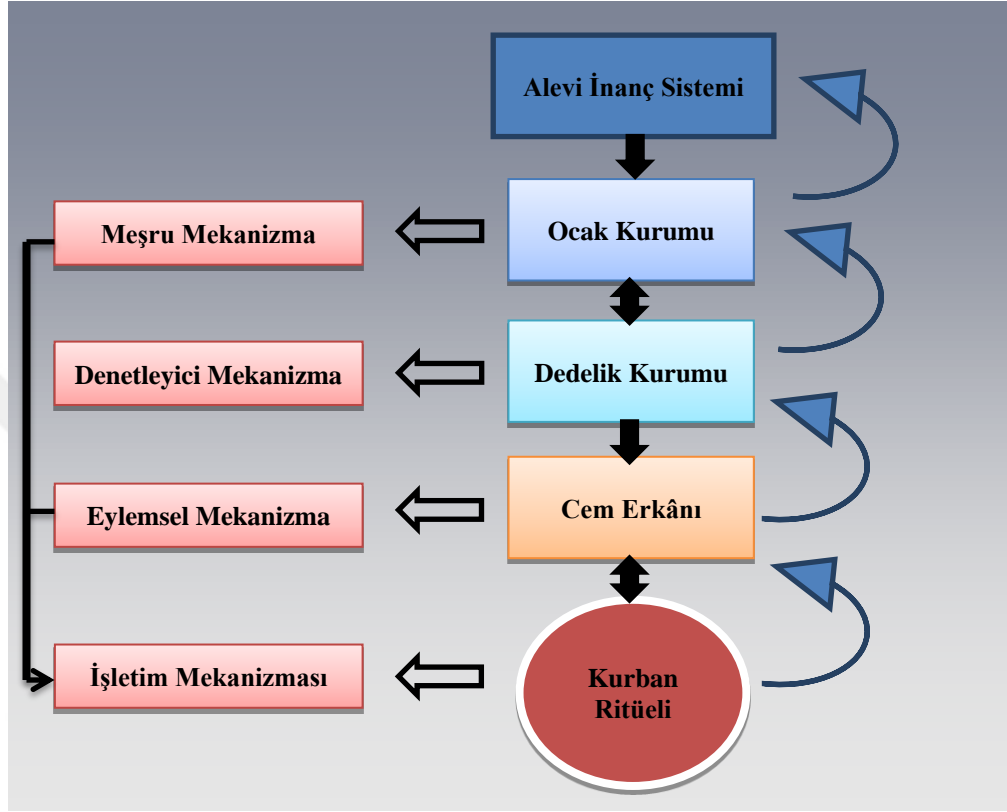
Türk dünyasının birçok yerinde görüldüğü gibi, Alevi inanç sisteminde de Hıdırellez ve Nevruz bayramıyla ilgili geleneklerin korunarak yaşatıldığı söylenebilir. Alevi toplumu, ocaktan ocağa değişmekle birlikte Nevruz ve Hıdırellez günlerinde cem ritüeli tertip etmektedir. Nevruz ve Hıdırellez için icra edilen cem ritüellerinde, Abdal Musa ceminde olduğu gibi kurbanlar ortaklaşa toplanan parayla alınmaktadır. Anadolu Alevi inanç sistemi bağlamında, özellikle Nevruza, Ali'nin doğduğu, Fatmayla evlendiği gün gibi çeşitli kutsal anlamlar atfedilmesinden dolayı bazı Alevi toplulukları Nevruz cemine *Ali cemi* adını vermektedir (KK-4). Bu açıdan bakıldığında, Abdal Musa, Nevruz ve Hıdırellez kurbanı cem ritüellerinde sunulan kurbanla eski Türklerdeki Gök Tanrı adına sunulan kurban arasında amaç ve işlev bağlamında bir ilişki görülmektedir. Söz konusu ritüellerde sunulan kurbanın temel işlevi, doğa ve insan arasındaki dengeyi gözetmeye dayalı olarak kozmolojik düzen ve bütünlüğü sağlamadır.

Alevilikte, geçmişin acı hatırası, Muharrem ayı ritüeli içerisinde temellendirilmiştir. Muharrem ayı, Alevi toplumunun ortak keder mirasıdır. Hüseyin'in ve beraberindekilerin Kerbela çölünde, Muaviye'nin oğlu Yezid tarafından aç, susuz bırakılması ve daha sonra şehit edilmesi, Alevi inanç belleğinde yaşatılarak günümüze kadar ritüel davranışlar içerisinde saklanmıştır. Bu yüzdendir ki, Alevi inanç sisteminde, Hüseyin ve beraberindekilerin anısına su içmeden traş olmaya ve en ufak bir canlıyı öldürmeye kadar yapılmasından kaçınılan birçok uygulama yer almaktadır (KK-2, KK-24, KK-16, KK-27, KK-32). Muharrem orucu da bunlardan birisidir. Anadolu'da ocaktan ocağa değişmekle birlikte, Muharrem ayında tutulan oruç on, on iki ve on beş olarak değişmektedir. Konuyla ilgili Ersal (2016a: 475),

Alevi inanç sistemine göre, Kerbela olayının 1 Muharremde başlayıp 10 Muharrem günü Hz. Hüseyin'in şehadetiyle son bulduğunu ve bu sebeple bazı Alevi gruplarının 10 gün, bazılarının ise On İki İmam'a binaen 12 gün oruç tuttuklarını ifade eder. Ersal, Çubuk Havzası Alevi Ocaklarında ise Müslim Akil ve çocuklarının Kerbela olayından üç gün önce şehit edilmeleri sebebiyle 15 gün Muharrem Orucu tutulduğunu belirtir. Dolayısıyla, orucun kaç gün tutulması gerektiği konusunda farklı kabuller görülmektedir. Ancak, Muharrem ayında Alevi toplumu için ortak olan en temel değer yaşanan acının ritüel şeklinde tekrar edilmesidir. Dolayısıyla Alevilikte Muharrem ayı, tam anlamıyla yas ayı olarak kabul edilmektedir. Ancak, Muharrem ayının onuncu gününden sonra, yas ayı sona erer. Yasın bitmesinin sebebi ise Zeynel Abidin'in Kerbela olayından sağ kurtulmasıdır. Alevi inancına göre, Ehl-i Beyt soyunun Zeynel Abidin'den geldiği düşünülür. Bu doğrultuda, Muharrem sonunda kurban sunulur, aşure pişirilir. Sunulan bu kurban, yine ocaklar arası farklı anlamlarda ifade edilse de Zeynel Abidin adına sunulduğu için *şükür kurbanı* olarak takdim edilmektedir. Bazı Alevi toplulukları, sözü edilen kurbanı Zeynel Abidin kurbanı adını verirler (KK-9).

Alevi inanç sisteminde kurban ritüeliyle ilgili ortaya konulan çalışmalarda, kurban ritüelinin toplumsal açıdan bereket, korunma ve sakınma işlevlerinin olduğu (Selçuk, 2016: 51), bunun yanında toplumsal birlik beraberlik duygularının pekiştirilerek ortak kültürel değerlerin canlılığını sürdürdüğü (Çıblak, 2005b: 175) şeklinde çözümlenmelere 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. Cem ve kurban ritüelleri arasındaki semantik ilişki, Alevi inancının temel eylemsel mekanizmasına işaret etmekle birlikte, cem ritüelinde sunulan kurbanların farklı anlam ve işlevlerde yer aldığı yukarıda da bahsedilmiştir. Alevi inanç sistemi, bir daire içerisinde düşünüldüğünde, dairenin merkezinde eylem mekanizması olan cem ritüeli yer almaktadır. Cem ritüelinin gerçekleşmesi için ise kurban ritüeli icra edilmeli ve eylem mekanizmasını harekete geçiren çekirdek unsur devreye

girmelidir. Bu düşüncelerden hareketle, Alevi inanç sisteminde genel yapı itibariyle kurban ritüelinin konumu ve söz konusu sisteme yaptığı katkı şu şekilde gösterilebilir:



Tablo VII – Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüelinin Yapısal-İşlevselliği

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 hem kontrol hem de otokontrol mekanizma olarak görünmektedir. 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. Cem erkânına bağlı olarak sunulan kurbanların kanlı ya da kansız tipte olması, tablodaki yapısal-işlevsel çözümlemeyi değiştirmemektedir. Her ne olursa olsun kurban nesnesi, sunulmuş amacına göre işlev değiştirebilmekteyse de temel olarak kurban ritüeli cem erkânlarının işletim mekanizmasını, dolayısıyla var olma parçasını oluşturmaktadır.

3.2. Cem Ritüeli Dışında Sunulan Kurban

Alevi inanç sisteminde cem ritüelleri kurban sunumu olmadan düşünülemez. Ancak kurban, cem dışı birtakım uygulamalarda da sürekliliğini korumaktadır. Söz konusu uygulamalar, insan ve toplum hayatını etkileyen unsurlar bütününden oluşmaktadır. Hıdırellez, yağmur yağdırma gibi mevsime bağlı olarak uygulanan ritüellerden insan hayatının eşik dönemleri olarak betimlenen doğum, düğün ve ölüm ritüellerine kadar birçok pratik içinde kurban sunumları vardır. Bahsedilen kurban sunumları, görüleceği üzere mevsime ve geçiş ritüellerine bağlı olarak icra edilmektedir. Bunun dışında uygulanan kurban sunumlarının ritüel uygulamanın bir parçası olmanın yanı sıra kendi başına ritüel olma özelliğine sahip olduğu durumlar da söz konusudur. Kişinin kendi isteğine bağlı olarak sunulan ve *adak*, *şükür*, *dilek* amacıyla icra edilen kurban ritüelleri, doğrudan kurban ritüeli icrasına yöneliktir. Bu bağlamda, kurban ritüellerini, başka bir ritüelin parçası olan ve kendi başına ritüel bütünlük gösteren uygulama şeklinde sınıflandırmak mümkün görünmektedir. En azından Alevi inancında cem dışı sunulan kurbanları söz konusu tasnifle incelemek sistemli irdelemenin bir önerisi olacaktır.



Tablo VIII – Alevi İnanç Sisteminde Cem Dışında Sunulan Kurban Ritüelleri

Kurban ritüelinin bir başka ritüele bağlı olarak icra edildiği uygulamalar arasında en başta mevsim ritüelleri gelmektedir. Alevi inanç sisteminde, Nevruz ve Hıdırellez kurbanları dışında, yağmur yağdırma adı altında düzenlenen ritüellerde de kurban uygulamalarına yer verildiği tespit edilmiştir. Hatta bazı Alevi ocakları söz konusu ritüelde cem tertip etmektedir. Söz gelimi, Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Acısu köyünde *Anşa Bacılılar* ya da *Veli Baba ocağı* olarak da adlandırılan Alevi ocağı mensupları, yağmur yağdırma ritüelini köyün iki yakasında bulunan *Karadede* ve

Bakacak tepelerinde düzenlemekte ve bahsedilen mekânlarda aynı zamanda cem ritüeli tertip etmektedir. Yörede yaşayan Aleviler, yağmur duasını yaptıktan sonra, sözü edilen tepelere adını veren erenlerin türbeleri etrafında kurban sunmaktadır (KK-8, KK-20). Kurban ve cem ritüelinin dağ tepelerinde icra edilmesi, Anadolu’da birçok Alevi ocağına göre özgün görünmektedir. Yine yağmur yağdırma ritüeliyle ilgili olarak Keçeci ocağında çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Keçeci köyünde, Keçeci Baba’ya ait olduğu söylenen bir türbe yer almaktadır. Türbenin içinde, kutsal olarak atfedilen çeşitli emanetler vardır. Sözü edilen emanetlerden Keçeci Baba’ya ait olduğu söylenen sancağın yağmur duasında çıkarılarak ritüelin bir parçası haline getirilmesi söz konusudur. Yöre halkı, bahsedilen ritüeli *yağmur duası kurbanı* şeklinde adlandırmış ve kurbanın hem yağmur yağdırma hem de kutsal emanetin çıkarılması sebebiyle sunulduğunu belirtmiştir (KK-32). Her iki örnekte de yağmur yağdırma ritüelinin kutsal şahsiyetlerin türbeleri etrafında gerçekleştiği görülmektedir. Denizli, Acıpayam’a bağlı Yeniköy’de yaşayan Alevi topluluğunda, yağmur yağdırma ritüeli, eskiden kutsal sayılan kavak ağaçlarının altında kurban sunumunun gerçekleşmesinin ardından icra edilirdi. Kaynak kişilerle yapılan görüşmede, kavak ağaçlarının kesilmesi neticesinde, kurban sunumlarının artık yapılmadığı ve ağaçları kesen kişinin başına türlü felaketler geldiği bilgisine ulaşılmıştır (KK-25). Yine Gaziantep’te yaşayan Çepni toplulukları her yıl mayıs ayının ikinci haftası *Çıralık* adı verilen ağaçlık tepeye çıkarak burada kurban sunmaktadır. Yörede yaşayan her ailenin kendisine ait bir ağacı vardır. Kurban sunumu gerçekleştikten sonra herkes bu ağacın altında yemeklerini yemektedir (Gültekin, 2014: 76-77). Bu doğrultuda, ağacın altında gerçekleştirilen kurban ritüeliyle türbede icra edilen kurban ritüeli arasında pek fark görünmemektedir. Türbe ve ağaç, Tanrı’ya giden yolu simgelemektedir. Ancak Gaziantep’te yaşayan Çepnilerde ağaç kültürüyle kurban arasındaki ilişkinin daha açık bir şekilde görüldüğü söylenebilir.

Alevilikte türbeler ya da kutsal olarak atfedilen ağaçlar etrafında sunulan kurbanla eski Türk inanç sisteminde ata mağaralarında sunulan kurban arasında işlevsel bir farklılığın olmadığı söylenebilir. Eski Türk inanç sistemi bağlamında, karizmatik şahsiyetin kutsal olarak görülmesinin ardında yatan düşünceyi atalar kültürüyle ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Atalar kültü, Türk kültürü bağlamında, ilgili

bölümde de anlatıldığı üzere, eski Türklerin dini-sihri birtakım güçleri olduğuna inandığı şahsiyetlere korku ya da saygı sebebiyle yükledikleri kutsallık olarak ifade edilebilir. Kurban olarak sunulan hayvanın ya da dağıtılan yiyecek-içeceğin türbedeki şahsiyet aracılığıyla Tanrı'ya ulaşacağı veya Tanrı'nın bu kurbanları kabul edeceği düşüncesi arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Kurban unsuru, sunulan kutsal mekânda ayrı bir kutsallığa erişmektedir. Bu doğrultuda *aşkın gücün* mertebesine eşdeğer olmak isteyen kişi, kendisini kutsal mekânda kurbanla birlikte yüceltmektedir. Kurbanın kabul edilme sebebi sözü edilen şahsiyetlerin türbeleriyle özdeşleşmektedir.

Yağmur yağdırma ritüelleri dışında, kurbanın ritüelin içinde bir uygulama olarak yer aldığı bir başka sunum ortamı geçiş ritüelleri olarak görülmektedir. Alevi inanç sisteminde doğum, düğün ve ölüm geleneklerinin her birinde kurban ritüelinin gerçekleştiği belirtilebilir. Geçiş ritüelleri bağlamında, erkek çocukların sünnet ritüeli uygulamaları, Anadolu coğrafyasında hem Sünni hem de Alevi inanç sisteminde yaşatılan bir gelenek olarak yer almaktadır. Sünnet olan çocuğu tutan kişilere *kirve* adı verilmektedir. Alevi inancında özellikle kırsal kesimde devamlılığını koruyan kirve geleneğinde, kirve olan ailelerin birbirlerinden kız alıp vermeleri söz konusu değildir. Kirvelik geleneği, benzer şekilde musahip kurbanı ceminde de görüldüğü üzere, sanal akrabalık olarak nitelendirilebilir. Nitekim araştırmacılar (Kudat, 2004: 11; Yolcu, 2014: 247), kirvenin sünnet olan çocuğun masraflarını üstlendikten sonra, sünnet sırasında çocuğu kucağına alarak elini kolunu tutan ve bütün hayatı boyunca çocuk üzerinde babasına yakın hak taşıyan kimse olduğunu belirterek, kan bağı dışındaki akrabalık olgusundan hareketle kirveliliği sanal akrabalık kurumunun bir örneği olarak ileri sürerler. Alevi inancında kirvelik geleneğinde kurban sunumlarının yer aldığı görülmektedir (KK-34). Kirve olan kişi, ekonomik durumu elverdiği ölçüde, sünnet çocuğu için kurban sunmaktadır. Kirvelik kurbanı ritüelinde, çoğunlukla horoz yani Cebail kurbanı kesilmekle birlikte, tercihe göre koyun, koç da kurban edilebilmektedir. Kirvelik kurbanı ritüelinde sunulan kurban, toplumsal bütünleşme ve bireyler arası diyalog gücünü artırma işlevlerine sahiptir.

Ölümlle ilgili kurban ritüeli, yukarıda ifade edildiği gibi, dardan indirme adıyla icra edilmektedir. Dardan indirme cemi dışında, ölüyle ilgili geleneklerden mezar

ziyaretlerinin Alevi inanç sisteminde önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Söz gelimi, Manisa Salihli'nin Yeşilova, Mevlütlü ve Torunlu köylerinde yaşayan Aleviler, her yıl Kurban Bayramından bir gün önce, Ramazan Bayramının birinci günü mezarlığa çeşitli yiyecek-içecekler götürürler ve burada getirdikleri besinleri tüketirler. Söz konusu uygulamanın ölüyü hatırlamak ve bayramı onunla birlikte kutlamak şeklinde amaçları vardır. Yine İzmir Doğançay'da yaşayan Tahtacı Türkmen Alevileri, mezarlıkta kanlı kurban sunma, dolu içme gibi ritüelleri gerçekleştirmektedir (KK-13). Dolayısıyla, ölüm geleneklerinin eski Türk inanç sisteminde görüldüğü üzere benzer şekilde devam ettiği görülmektedir.

Geçiş ritlerinde, her bir evre kişinin yaşam süreci içerisinde biyolojik, fizyolojik, sosyolojik, folklorik değişimi olarak tanımlanabilir. Sözü edilen değişimler, kişiyi toplum nezdinde birtakım pratikleri uygulamaya itmektedir. Bu doğrultuda geçiş ritleri yenilenme algısıyla birlikte düşünüldüğünde, geçiş ritlerinde sunulan kurbanları yeni ruhların insan ruhuna kabulüyle anlamlandırmak mümkündür. Bu bağlamda, geçiş ritlerinde görülen kurban sunumu *yenileşen beden*in ruhuna sunulmaktadır. Dolayısıyla, geçiş ritlerinde sunulan kurban, kişinin toplumsal statü kazanmasını sağlamaktadır.

Cem dışında sunulan kurban sınıflandırmasının ikinci grubunu, doğrudan kurban merkezli ritüeller oluşturmaktadır. Kurban Bayramında sunulan kurban, kurban ritüelinin herhangi bir ritüelin parçasına dâhil edilmediği, dolayısıyla sadece kurban sunma amacıyla tertip edilen kurban ritüelleri sınıfına girmektedir. Bilindiği üzere, İbrahim peygamberin oğlu İsmail'i Tanrı'ya kurban etme olayına dayandırılan ve İslam dünyasında sunulduğu günden itibaren bayram çerçevesinde kutlanan kurban ritüelinde, geçmişin yeniden hatırlanması ve tekrar edilmesi durumu vardır. Söz konusu kurbana bazı Alevi ocakları İsmail ya da İbrahim kurbanı adı vermektedir (KK-1, KK-18, KK-20, KK-29). Kurban Bayramında sunulan kurban, Alevi inanç sisteminde, cem dışında icra edilmektedir. Dolayısıyla, sözü edilen bayramda sunulan kurban, kişinin kendi başına yani dedenin icazeti olmadan da sunabileceği bir ritüel olma özelliği göstermektedir.

Kurbanın doğrudan, kendi başına ritüel özellik gösterdiği bir başka kurban sunumu bireyin kendi isteği doğrultusunda gerçekleşmektedir. Adak, şükür ve kefaretle amacıyla sunulan bu tür kurbanların sunum mekânı, genellikle yukarıda da bahsedildiği üzere türbelerdir. Alevi inancında, kaza ve beladan kurtulma ya da herhangi bir isteğin gerçekleşmesi durumunda kurban hem aracı hem de kurtarıcı durumundadır. Kaza ve beladan kurtulma ya da kaza ve belayı def etme durumlarında çoklukla kanlı kurban sunulurken, bir dilek dileme durumunda ise bez bağlama kurbanı gerçekleştirilir. Anadolu'da sadece Alevi inanç sistemi içinde değil diğer Müslüman Türk gruplarda da varlığını devam ettiren söz konusu kurban uygulamalarında kurban nesnesi ağaç ve türbede yattığına inanılan şahsiyetle anlam bulmaktadır. Dilek dileme amacıyla ağaca bez bağlamayla adak, şükür ya da kefaretle için türbeye kurban sunma arasında kültürel mitolojik bağlamda hiçbir fark yoktur. Her iki durumda da ağaç ve türbe Tanrı'yla iletişim aracıdır.

Cem dışında sunulan kurban ritüellerinin ortak özelliği, kişinin kendi isteğine bağlı olarak icra edilmesidir. Nevruz, Hıdırellez, yağmur yağdırma uygulamalarında kurban hayvanı ortaklaşa alınırken geçiş ritüelleri, Kurban Bayramı, adak, kefaretle ve şükür için sunulan kurbanlar ise bireyin kendisi tarafından temin edilmektedir. Alevi inanç sisteminde, musahip olan aileler, cem dışında sunulan kurbanları da ortak almaktadır. Yine cem dışında sunulan kurban ritüellerinde, kurban hayvanının çeşitli unsurlarına uygulanan pratikler arasında fark görülmektedir. Söz gelimi, cem ritüellerinde kurbanın kemiklerinin kırılmadan toprağa gömülmesi şart iken, cem dışında sunulan kurbanlarda ise böyle bir şart söz konusu değildir. Bu doğrultuda, cem ritüelleri bağlamında icra edilen kurban ritüellerinin tam anlamıyla geleneksel bilinci yansıttığı söylenebilir.

3.3. Alevi İnanç Sisteminde Kurban Formuna Giriş/Geçiş

Türk kültür ekolojisinin hakim olduğu coğrafyalarda, kurban hayvanı sunulmadan önce, Alevi inancında olduğu gibi çeşitli ritüel davranışlardan geçirildiği bilinmektedir. Söz gelimi, Anadolu'da oğlan evi tarafından kız evine gönderilen koçun boynuzuna elma takılması, Kurban Bayramında sunulacak olan hayvanın kurban edilmeden önce gezdirilmesi, hayvana tuz ve su verilmesi, hayvanın başının öpülmesi gibi uygulamaların icra edildiği gözlemlenmiştir. Benzer şekilde Alevi

inanç sisteminde, ceme bağı olarak icra edilen kanlı kurban ritüellerinde, kurban hayvanı belirli davranışlara tabi tutularak kutsallık statüsüne ulaştırılmaktadır. Kurban edilecek olan hayvanın dualanması, süslenmesi yanında hayvana niyaz edilmesi, abdest aldırılması gibi pratikler de vardır. Ayrıca cem meydanına getirilen hayvanın kurban olarak görülebilmesi için birtakım işaretler göstermesi gerekmektedir. Söz konusu ritüel uygulamalar, hayvanın olağanüstü varlık olma durumuna geçişi, yani kutsallaştırılmasını nitelemektedir.

Kurban hayvanını kutsallaştırmak için uygulanan en temel pratik, diğer inanç sistemlerinde de yaygın olarak görülen dua etmedir. *Kurbancı* tarafından kesilecek olan kurbanlık hayvan, dedenin duası olmadan asla sunulmaz. Ancak dede kurbanı dualamadan önce, kurban lokmasının birlik içinde yenilebilmesi ve kabul edilebilmesi için cemde bulunanlar arasında küskün, dargın olanlar varsa onların sorununu çözer. Cem ve kurban ritüellerinin icra edilebilmesi için temel şart söz konusu birliğin sağlanmasıdır. Dede, daha sonra dua faslına geçer. Kurban duası, ocaktan ocağa, dededen dedeye farklı şekillerde söylenebilmektedir. Keçeci ocağı dedesi kurban duasını şu şekilde söylemektedir: *Bism-i şah Allah Allah, Allah Allah, Allah Allah...Kurban-ı Kurban, Kurban-ı Halil, Ferman-ı Celil, Can-ı İsmail, Peyğ-i Cebrail, tığ-ı Zülfikar, tekbir-i bismillah. Azemetike, Allahu ekber Allahu ekber La ilahe illallah Allahu ekber Allahu ekber velillahu'l hamd. Allahu ekber Allahu ekber La ilahe illallah Allahu ekber Allahu ekber velillahu'l hamd. Allahu ekber Allahu ekber La ilahe illallah Allahu ekber Allahu ekber velillahu'l hamd. Öte yandan, Seyit Ali Sultan dedesi ise *Bism-i Şah, Allah Allah... Ferman-ı Celil, delil-i Cebrail, kurban-ı Halil, can-ı İsmail, Rabbül Hüda, Muhammed Mustafa, Hüseyin-i Kerbela, deşt-i Kerbela, niyet-i niyet, Rabbül Hüda'yı tekbira: Allahû Ekber La İlahe İllallah Hü Allahû Ekber, Allahû Ekber Velillahil hamd. Allahû Ekber La İlahe İllallah Hü Allahû Ekber, Allahû Ekber Velillahil hamd. Allahû Ekber La İlahe İllallah Hü Allahû Ekber Allahû Ekber Velillahil hamd., Allahümme Salli Ala Muhammedin Ve Ala Ali Muhammed (KK-32).**

Duanın hemen ardından dede kurbanlara ithafen *Allah Allah... Nur-ı Nebi, Kerem-i Ali, Gülbeng-i Muhammed, Pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli, erenler evliyalar yardımcımız ola, Cenab-ı Allah dilde dileğimizi, gönülde muradımızı vere,*

kurbanlarımızın tüyünün bir sayısı kadar bin sevap yaza, kurbanlarımızı Halil İbrahim sürüsüne kayıt ede, derg hında kabul eyleye, Pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli derg hında, Seyyit Ali Sultan Ocağında kurbanlarımız kabul, Seyyit Ali Sultan da yardımcımız ola, gerçeğ  H ! şeklinde dua eder.³⁸ Duadan sonra, dede  şıktan duvazimam okumasını ister. Âşık, genellikle kurbanla ilgili aşağında  rneği verilen duvazimamı söyler.

Akıl ermez Yaradanın sırrına,
Muhammed Ali'ye indi bu kurban.
Kurban olam kudretinin nuruna,
Hasan Hüseyin'e indi bu kurban.

Ol İmam Zeynel'in destinde idim,
Muhammet Bakır'ın dostunda idim,
Cafer-i Sadığın postunda idim,
Musa-yı Kazım Rıza'ya indi bu kurban.

Muhammed Taki'nin nurunda idim,
Aliyel Naki'nin sırrında idim,
Hasan Ali Askeri darında idim,
Muhammed Mehti'ye indi bu kurban.

Aslı şah-ı merdan güruhu Naci
Gerçeğ  bağlı bu yolun ucu,
Senede bir kurban talibin borcu,
Pir-i tarikata indi bu kurban.

Tarikat'tan Hakikat'a ereler,
Cennet-i Al 'ya h lle sereler,
Muhammed Ali'nin yüzün göreler,
Erenler  şkına indi bu kurban.

³⁸ Mehmet  eribaş'ın derleme arşivinden. Kaynak kişi; Ali Rıza Kayıhan, Seyit Ali Sultan Ocağı (Kızıldeli) Dede, 73 yaş.

Şah Hatayı der bilir mi her can,
Kurbanın üstüne yürüdü erkan,
Tırnağı teşbih kanı da mercan,
Mümin müslime indi bu kurban (KK-11).

Duvazimamdan sonra dede cem erkânında *Allah Allah kurbanlarınız kabul, dileğiniz makbul ola. Tüyünün sayısınca kaza belanızı sava. İsmail peygambere inen kurban seviyesinde ola. Yiyene helal yedirene delil ola. Er Hak kabul eyliye, pir dergâhına kayıt eyliye. Dilde dileklerinizi gönülde muratlarınızı Hak Muhammed Ali vere. Adını andığımız erenlerin, evliyaların, enbiyaların himmet ve kerametleri üzerinize ola. Dil bizden kabulü Allah'tan ola. Yiyeni, içeni, pişireni, kotoranı Hak saklıya Hızır beклиye. Hayırlı evlat, hayırlı devlet vere. Gerçeğe Hû...* şeklinde bir dua eder. Dede, duasını verdikten sonra hayvan kurban formuna girmiş olur. Dua ya da kutsal söz aracılığıyla sunulacak olan hayvan, ancak bu şekilde Tanrı'ya takdim edilebilmektedir.

Kerbela çölünde cihanın şahı,
Kabul et kurbanımızı İmam Hüseyin,
Sensin müminlerin sırr-ı penahı,
Kabul et kurbanlarımızı İmam Hüseyin.

Ta ezelden kurdular bu yolu erkânı,
Müslümin Küfe'de akıyor kanı,
Şahzadeler yoluna koymuşam canı,
Kabul et kurbanımızı İmam Hüseyin.

Abdal Musa Sultan irfana gele,
Tüyünün başına bin gada bela,
Def edip üstümüzden yabana sala,
Kabul et kurbanımızı İmam Hüseyin.

İbrahim İsmail Mina'ya gitti,
Önünde Cebrail koç kurban etti,

Yetmiş üç pehlivan can kurban etti,
Kabul et kurbanımızı İmam Hüseyin.

Celal Abbas Fırat yolunu açtı,
Kerbela çölüne al kanlar saçt,
Yetmiş üç pehlivan serinden geçti,
Kabul et kurbanımızı İmam Hüseyin.

Ali Ekber de yerin göğün direği,
Bakar şahın yüzüne yanar yüreği,
Hakikatında kurban olmak dileği,
Kabul et kurbanımızı İmam Hüseyin.

Ebul Kasım da yerin göğün ziyası,
Al kana boyandı elinin kınası,
Analar Haymada çekiyor yası,
Kabul et kurbanımızı İmam Hüseyin.

Muhammed Ali'den okunur ferman,
Şah Hasan Hüseyin isyana bakman,
Sizi seven kulları odlara yakman,
Kabul et kurbanımızı İmam Hüseyin.

İmam Zeynel has bahçenin bülbülü,
Bakır-ı Cafer'in kokuyor gülü,
Bunlardır Hüda'nın hası makbulü,
Kabul et kurbanımızı İmam Hüseyin.

Musa Kazım'a kılalım nazar,
Rıza kurbanımızı deftere yazar,
Taki-Naki ile etmişik pazar,
Kabul et kurbanımızı İmam Hüseyin.

Muhammed Mehdi ol Hızır Bali,
Pirim Hünkarım Hacı Bektaş Veli,
Suzi gönlümden kaldır gümanı,
Kabul et kurbanımızı İmam Hüseyin (KK-11).³⁹

Dede duayı yaptıktan sonra, âşık tekrardan yukarıda örneği verilen duvazımamı söyler. Daha sonra dede, *La Feta İlla Ali La Seyfe İlla Zülfikar* diyerek kurban ritüelinin giriş aşamasını sonlandırmış olur (KK-11).

Duayla birlikte kurban hayvanına abdest aldırma pratiği uygulanır. Alevi inancında kurban hayvanına abdest aldırılmayı her ocak gerçekleştirmemektedir. Özellikle, Aleviliğin geleneksel olarak yaşadığı/yaşatıldığı bölgelerde söz konusu uygulama yapılmaktadır (KK-6, KK-8, KK-13, KK-15, KK-19, KK-24). Kurban hayvanına abdest aldırma hayvanın ayak, baş ve sırt kısmının yıkanması şeklinde uygulanmaktadır. Abdest aldırıldıktan sonra, yukarıda bahsedilen dua kısmına geçilmektedir. Öte yandan, abdest dışında kurban hayvanı sunulmadan önce hayvanın boynuzlarına elma ve kurdele takılması, vücuduna Türk bayrağının çizilmesi ve hayvana tuz, su verilmesi gibi inanç ve uygulamalar da söz konusudur (KK-23, KK-32). Bu gelenek Anadolu'da sadece Alevi inancı içinde değil diğer dini-etnik gruplarda da görülebilmektedir. Kurban olacak hayvanın kurban formuna girmesinin ön şartı olarak nitelendirilebilecek bu uygulamalar, ritüelin başlangıç aşamasını oluşturmaktadır.

Kurban sunulmadan önce, kurbanlık hayvan cem meydanında serbestçe dolaşır. Dolaşma esnasında kurban hayvanının meleme, geviş getirme, işeme, silkinme, esneme gibi belirli işaretler göstermesi gerekmektedir. Hayvan sözü edilen işaretleri göstermediği takdirde, cemde bulunanlar arasında sıkıntı, küskünlük benzeri bir şey olduğuna inanılır ve bu sebeple kurban sunulmaz.⁴⁰ Dolayısıyla kurban hayvanı işaret ya da nişan verdikten sonra kurban edilmektedir. Tahtacı Alevi Türkmenlerinde, kurban hayvanının doluyu koklaması, tam anlamıyla kurbanın kabulüne işaret olarak telakki edilir (KK-13, KK-25).

³⁹ Verilen duvazımamlar kaynak kişinin defterinden derlenmiştir.

⁴⁰ Yapılan derleme çalışmasında tüm kaynak kişiler kurban hayvanının yukarıda bahsedilen işaretlerden bir ya da birkaçını göstermesi gerektiğini belirtmiştir.

Alevi inanç sisteminde, kurban hayvanı yukarıda belirtilen uygulamalarla kutsallaştırılmaktadır. Bununla birlikte, bazı Alevi ocaklarında kurban hayvanı sunulmadan önce kurbanı niyaz edilmesi de söz konusudur. Kureyşan ocağı mensupları, kurban hayvanının başıyla birlikte ayaklarına da niyaz etmektedir. Kurban hayvanının her bir ayağına anlam yüklenmesi durumu vardır. İnanca göre, ön ayaklar Fatma ve Ali, arka ayaklar Hasan ve Hüseyin'i, kurbanın başı Muhammed peygamberi temsil etmektedir (KK-2, KK-7, KK-14, KK-18). Kurban olacak hayvana sevgi ve şefkat gösterme amacıyla yapıldığı belirtilen bu uygulama kutsal gücün kişiye geçmesi bağlamında değerlendirilebilir. Alevi Tahtacı topluluklarında ise kurban hayvanına niyaz etme farklı şekilde uygulanmaktadır. Kurban hayvanı cem meydanına gelir ve dualandıktan sonra erkânda bulunan kişiler hayvanın hangi kısmına denk gelirse oradan kurban hayvanına niyaz etmektedir (KK-13).

Görüldüğü üzere, Alevilikte kurban olacak hayvana kutsiyet atfetme çeşitli uygulamalarla yapılmaktadır. Bahsedilen uygulamalardan en temel ve ortak unsur dua olarak görülmektedir. Dua, kurban edilecek olan hayvanı kutsallık mertebesine ulaştırmaktadır. Bu doğrultuda dua, kurban ritüelinin ayrılmaz parçası, olmazsa olmaz özelliğidir. Dolayısıyla dua, kurbanı ritüel yapan yapı olarak düşünülebilir. Öte yandan, özellikle musahip ve ikrar cemlerinde kurbanın elma ve kurdelelerle süslenmesi, sözü edilen cem ritüellerinin Alevi inanç sisteminde giriş/geçiş aşamasını oluşturmasıyla anlam kazanmaktadır. Hayvanın kutsal ya da kurban formuna geçişini sağlayan uygulamaların her biri, özelde Alevi inancının genelde Türk kültür ve düşünce dünyasının temel değerleriyle biçimlenmiştir.

3.4. Dem Âdem'e Âdem Dem'e/Demsiz Âdem'e Âdem Deme⁴¹: Alevi İnanç Sisteminde Dolu/Dem Kültürü

Dolu kurbanına geçmeden önce, dolunun Türk sosyo-kültürel bağlamda anlam dünyası üzerinde durmak yerinde olacaktır. İslamiyet öncesi Türk inancında, kamların esrime maddelerinden biri olan dolu-tolu; İslamiyet'le birlikte âşık tarzı şiir geleneğinde âşıkların âşık olmasını sağlayan sembolik unsur halini almıştır. Nitekim Umay Günay (1992: 52), İslamiyet'ten önceki ozan-baksı geleneğinin İslamiyet'ten

⁴¹ (KK-24).

sonra tasavvufi düşünce ve yeni yaşama biçimiyle birleşmesinden doğan âşık tipine dönüştüğünü belirtir. Günay, âşıkların maddi veya manevi bir sıkıntı sonunda, çoğunlukla kutsal sayılan bir yerde uyku ile uyanıklık arasında gördükleri rüyada, pir elinden içilen bade veya yenilen bir gıda maddesiyle şiir söyleme kabiliyeti yanında saz çalma ve dini bilgiler öğrenme ve dünya ahiret sevinecek bir sevgiliyle karşılaşma durumları olduklarını ifade eder. Dolayısıyla, kamların ritüel esnasında Tanrı ya da Tanrısal güçlerle iletişime geçmek için içtikleri dolu, âşıkların rüyalarında pir elinden içtikleri bâdeye dönüşmüştür. Her iki durumda da dolu içme, kam ve âşık tipinin oluşumunu sağlamış, sözü edilen şahsiyetler normal insandan olağanüstü insan vasfına ulaşmıştır. Bu doğrultuda dolu, kişinin manevi anlamda biçim değiştirmesi, farklı bir kılığa bürünmesi daha geniş ifadeyle yenilenmesi anlamlarını barındırmaktadır. Dolayısıyla, dolu-tolu bir halden başka bir hale geçişin sembolik ifadesi olarak yer almaktadır.

Alevi inanç sisteminde dolu, bir yandan geçmişte *Kırklar cemini* yeniden hatırlama ve uygulama öte yandan söz, ant, yemin karşılığında kullanılarak sembolik değerlerle örüntülenmiştir. Alevilikte dolu geleneği ritüelin bir parçası olarak yer almaktadır. Söz konusu geleneği, Hristiyan dini ya da Batı pagan kültürü etrafında teşekkül etmiş birtakım inançlara dayandırılması, kanaatimizce bağlam dışı bir yorumlamadan ibarettir. Alevilikte dolu, kurbandır. Dolu kurbanının Kehl-Bodrogi'nin de ifade ettiği gibi *Orta Asya'dan göç etmiş Türk boylarının dini ve kültürel yapılarına dayan[dırıl]arak incelenmesi* (Kehl-Bodrogi, 2012: 192) gerekmektedir. Dolayısıyla, Alevilikte dolu kurbanını, Batı kültüründe, alkollü bir içecek icra edilen dini bir ritüelle bağdaştırmak, Aleviliğin ortaya çıktığı sosyo-kültürel ve tarihi-coğrafi bağlamın göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir.

Türk kültür ve inancında *tolu/dolu* şeklinde ifade edilen ve kansız kurban türü olarak yer alan ritüel, içilerek, damlatılarak ya da saçılarak gerçekleşmektedir. Söz konusu gelenek, mitik-dini anlatılarla birlikte ritüel uygulamalarda da yaşatılmıştır. Eski Türk kültür ve inancında olduğu gibi Alevi inanç sistemi içinde de *dolu, hak dolusu,*

aşk dolusu gibi benzer ifade biçimiyle yer alan dolu kurbanına⁴² Anadolu'da bazı yörelerde farklı isimler verilmektedir. Söz gelimi, Denizli Çalçakırlar'da yaşayan Bektaşî topluluğunda rakıya *akyazılı* şaraba *kızıldeli* adının verildiği tespit edilmiştir (KK-21, KK-27, KK-31, KK-36). Söz konusu adlandırmalarda, doğrudan içki, rakı, şarap ifadelerinin yer almadığı, dolayısıyla gizli bir dilin kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bu doğrultuda, kutsal nesneye, totemsel anlam yüklendiği söylenebilir. Konuyla ilgili olarak Eröz (1992: 41), eski Türklerde dolu kavramının aynı zamanda kurban anlamına geldiğini ve söz konusu terime kutsallık atfedilmesini, dolu tanesinden türeme ve çoğalma mitleriyle anlamlandırmıştır. Sözü edilen adlandırmalar dışında, Alevi inanç sisteminde dolu kurbanı olarak belirtilen terimle birlikte *dem*, *dem alma* gibi ifadelerin de kullanıldığını belirtmek gerekmektedir.

Alevi inanç sistemi bağlamında, dem alma ritüelinin kökeni, Muhammed peygamberin Miraç olayına ve söz konusu olayla ilintili *Kırklar cemine* dayandırılmaktadır. *Muhammed peygamber miraç dönüşü Kırklar cemine gelir. Selman bir tane üzümün suyunu çıkarır ve bunu bir kişi içer, ancak hepsi içmiş olur. Bu üzüm suyuna dolu adını verirler. Kırkı birden mest olur ve semaha dururlar* (KK-4, KK-5, KK-9, KK-10, KK-13, KK-17, KK-18, KK-24, KK-30, KK-36). Söz konusu anlatı, Alevi inanç sisteminde bir yandan cem ritüelinin diğer yandan dolu kurbanı 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 kapatılır, *sırlanır*. Ceme gelen kişiler, dedenin doluyu dualamasını bekler. Daha sonra dede bu içkiden bir yudum alarak doluyu *nişanlar* ve bu sayede dolu kurbanı başlangıç aşamasını tamamlamış olur. 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.

⁴² 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 dolunun yer almadığı tespit edilmiştir.

Bismi şah Allah Allah,
Allah Allah, Allah Allah, Allah Allah,
Şu günlerimiz mutlu ola,
Ağızlarımız tatlı ola,
Yüzlerimiz ak ola,
Gönüllerimiz pak ola,
Şerlerimiz def ola,
Her gelen hanemize hayırlısı gele,
Bedenlerimize eda kıla,
Er Hak Muhammed Ali,
Yardımcımız bekçimiz ola,
Üçler beşler yediler kırklar on iki imamlar,
Katarından didarından ayırmaya,
Dertlerimize derman eyliye,
Gönüllerimize iman eyliye,
Nazlarımızı niyazlarımızı kabul eyliye,
Dirlikten birlikten didardan
Katardan cemalden,
Ehl-i beytin muhabbetlerinden ayırmaya.
Sevaplarından mahrum etmiye.
Allah Allah, Allah Allah,
Evvela Allah diyelim,
Rahimullah diyelim,
Geldi Ali softası
Destur Şah diyelim,
Hak versin biz yiyelim,
Ya Şah diyelim.
Allah Allah, Allah Allah, Allah Allah,
Nur ola, sır ola
İçtiğimiz şaraban, tahuran ola
Dertlere derman ola,
Gönüllere iman ola,
Yettiği yerde gam kasavet görmiye,

Kırkların ezdiği engür suyu ola,
Hak, erenlerin birliklerinden dirliklerinden ayırmaya.
Muhabbet aşkı içinde.
Cenab-ı Allah cümlemizin muradını vere.
Dil bizden, nefes pirim Hünkâr Hacı Bektaş Veli'den.
Gerçekler demine Gerçeğe Hû...
Mümine Ya Ali...(KK-5).

Dede, yukarıda örneği verilen duayı yaptıktan sonra, saki, 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 (KK-5). 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 doluyu dualayıp içer. Üçüncü kadehi alıp baba postuna sunar. Sâki; ateşe, dede ve baba postuna dem sunduktan sonra, kendi 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 kımız dökmesi söz konusudur (Radloff, 1954: 322). Bu bağlamda, Alevi inanç sisteminde delile dolu sunmanın eski Türk inanç sisteminin bir uzantısı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Alevi inanç sisteminde görülen dolu kurbanı geleneği, eski Türk inancına benzer şekilde, belirli bir düzen içerisinde gerçekleşmektedir. Nitekim Potapov (1960: 73), Altay Türklerinde görülen rakı ya da daha eski içecek olarak kımız içme geleneğiyle ilgili benzer uygulamalarla Özbek Türklerinde hanedan mensuplarının düzenledikleri

boza içme ritüeli hakkında bilgi verir. Sözü edilen ritüellerde, her iki Türk topluluğunda da içilen içkinin belirli bir hiyerarşik düzene göre olduğu belirtilir. Özbek Türklerinin boza içme geleneğinde, baş köşede *tör* (bey), onun sağında ve solunda *atalıklar*, sağ atalığın yanında *ışık ağçası*, kapıda *yasavul* denilen kişi durur. Törende bozanın dağıtımını *tör* (bey) olarak adlandırılan kişiden başlar. Potapov, Altay Türklerinin kımız ve rakı içme geleneğiyle Özbek Türklerinin boza içme geleneğinin benzer özellikleri hakkında bilgiler verdiği çalışmasında, söz konusu ritüelin ilkel hayatın bir getirisi olduğunu ifade eder.

Geleneksel anlamda cemlerde dem, dolu gibi adlarla ifade edilen içkinin zamanla toplumsal ve hâkim bir görüşün etkisi altında kalarak inanç dışı uygulama olarak kabul edilmesine doğru gidildiği, alan araştırmasından elde edilen verilerle sabitlenmiştir. Alevi inancına mensup kişilerin çocukların cem ritüellerine 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, 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 cem ritüellerinde, demin kalkması sosyo-kültürel bağlamı ve kişilerarası işlevsel durumu etkilemekte, dolayısıyla tüm yapıların değişimine neden olmaktadır.

3.5. Kurbanın Anatomisi: Alevi İnanç Sisteminde Kanlı Kurbanın Parçaları ve Paylaşımı

Kültür sistemi, çeşitli kurumsal yapılar bütününden oluşan değerler üzerine inşa edilmiştir. Toplumların tarihsel ve toplumsal birtakım olay ve olgular yaşaması, kültür dinamiklerinde değişim-dönüşümü meydana getirmektedir. Türk toplumunun

ortak kültürel belleğinde korunan kültür ve inanç değerleri, zamana ve mekâna karşı direnç göstermiş, devlet otoritesinde yaşanan ritüel uygulamalar, Türk toplumunun önemli bir parçasını teşkil eden inanç sistemlerinde varlığını sürdürmüştür. Bahsedilen inanç sistemlerinden birisi, Kızılbaş, Bektaşî, Tahtacı, Çepni gibi çeşitli adlarla ifade edilen, ancak bizim Alevî çatı kavramı etrafında bütünleştirdiğimiz topluluk olarak görülmektedir. Eski Türk devlet teşkilatında, boy beyi ya da daha geniş ifadeyle kağanlık kurumuyla dedelik kurumu arasında yapısal-işlevsel anlamda temel ortaklıklar vardır. Alevî inanç sistemindeki dedelik kurumunun sosyo-kültürel ve tarihsel anlamda, kağanlık mı yoksa kamlık kurumundan mı dönüştüğü soruları, araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Yörükân (2006: 94) her ne kadar eserlerinde şaman ve dede benzerliğine vurgu yaparak söz konusu inanç önderlerini birbirinin devamı olarak değerlendirse de, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm-Şamanizmin Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri* başlıklı eserinin bir kısmında, Alevî dedelerinin kökenini Türk devlet geleneğinde oymak beyine dayandırmaktadır. Yörükân, Türklerin İslamiyet’i kabul etmesinden sonra kamlık kurumunun ortadan kalktığını, söz konusu kurumun görevini yerine getiren yeni bir kurumun oluştuğunu ve bu kurumun da dedelik olduğunu ileri sürmektedir. Öte yandan, Yörükân bahsedilen konuyla ilgili olarak, hükümet teşkilatı sebebiyle beyliklerini kaybeden oymak beylerinin kamlık kurumunun güç ve etkisini benimseyerek telafi ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla, Yörükân’ın görüşlerinden dedelik kurumunun öncelikle boy beyi ve daha sonra kamlık kurumuna dayandığı düşüncesi çıkmaktadır. Yörükân’ın söz konusu görüşlerini de dikkate alarak, dedelik kurumunun boy beyi ya da kağanlık kurumuyla ilişkisi üzerinden kanlı kurban ritüellerinde kurban hayvanının çeşitli uzuv ve organlarına uygulanan pratikler daha açık bir şekilde görülebilir.⁴³

Bilindiği üzere, Alevî inanç sisteminde, her dede bir ocağa, yani boy-soya bağlıdır. Ocak, Alevilikte aynı zamanda tarihi ve zihinsel geçmişi simgelemekte ve boy anlamına gelmektedir. Eski Türk devlet sisteminde de *kağanlık kurumu*, hiyerarşik düzene tabi olarak babadan oğula geçen bir yapıda yer almaktadır. Dolayısıyla soy esasına dayalı bir düzen görülmektedir. Gök Tanrı adına, her yılın belirli ayında ve ata mağarasında ya da kutsal olarak atfedilen dağ tepelerinde ve ağaç etrafında

⁴³ Dedelik kurumuyla ilgili olarak bk. (Yaman, 1998-2003); (Ersal, 2009); (Yıldırım, 2012).

düzenlenen kurban ritüellerine kağan başkanlık etmekteydi. Kamların söz konusu ritüellere katılması bile kağanın isteği doğrultusunda gerçekleşmekteydi. Bu doğrultuda, kam-dede benzerliği ya da köken olarak dedelik kurumunun kamlık kurumuna dayandırılması, kağanlık kurumuna göre daha uzak görünmektedir. Bu bağlamda, Alevi inancının boy-soy esasına göre yapılanması neticesinde oluşan dedelik kurumu, inanç sisteminin nasıl ki meşru mekanizmasını meydana getiriyorsa, benzer şekilde eski Türk devlet sisteminde *kağanlık kurumu* da devlet sisteminin meşru mekanizmasını oluşturmaktadır. Kağanlık kurumunda, kağan dini-mitik anlamda *Tanrı izniyle tahta* oturur; dedelik kurumunda ise dede ocak soylu dolayısıyla peygamber soyuna dayanarak *posta* oturur. Konuyla ilgili Eröz (1990: 264-265), Türk devlet geleneğinde, kağanın halı üzerine, ak keçe üzerine oturtularak havaya kaldırıldığını ve söz konusu uygulamalara Anadolu'da *mürebbi* seçiminde çeşitli Alevi topluluklarında da görüldüğünü örneklerle anlatır. Dolayısıyla, gerek kağanlık gerek dedelik kurumlarında, söz konusu kişilerin meşruiyetini sağlayan davranış biçimi benzer olmakla birlikte, sözü edilen kurumların Tanrı ya da Tanrısal güçle etkin olduğu görülmektedir. Öte yandan, Alevilikte her bir ocak, geniş coğrafyaya dağılmış Türkmen, Yörük topluluklarına işaret etmektedir. Ocak adları, *Dede Kargın*, *Baba Mansur* gibi karizmatik şahsiyetlerin adlarıyla ifade edilerek aynı zamanda boy-soy beyine gönderme yapmaktadır. Bahsedilen şahsiyetler, eren-evliya kimliğiyle birlikte alp-gazi tipini de temsil etmektedir. Dolayısıyla, dedelik kurumunun sosyo-kültürel ve siyasi anlamda Türk devlet geleneğinde kağanlık kurumundan evrilerek dönüştüğü ileri sürülebilir. Ancak yapısal anlamda, kağanlık kurumuna kadar dayanan dedelik kurumu, elbette ki kamlık kurumunun çeşitli inanç ve düşünce dünyasından etkilenmiştir. Bu noktada önemli olan, dedelik kurumunun sosyo-kültürel arkaplanını kurban ritüeli merkezinde irdelemektir.

Türk devlet geleneğinde kağan, toy ve kurban, Alevi inanç sisteminde dede, cem ve kurban biçiminde görülmektedir. Toy ve cem, ritüel parçacıklardan meydana gelmektedir. Kurban ritüeli, toy ve cemin merkezi işletim sisteminde yer almaktadır. Kağan ve dede, Tanrısal bir kimlikle donatılmış, sözü edilen ritüellerin yöneticisi, yürütücüsü konumunda bulunmaktadır. Dolayısıyla, iki farklı yapının ortak işlev mekanizmasını kurban ritüelleri oluşturmaktadır. Otorite, kültürel değişim-dönüşüm bağlamında, farklı bir yapı içinde konuşlanarak temel yapısını korumuştur. Kanlı

kurbanın parçaları ve paylaşımı kültürel-siyasal-inançsal otoritenin dönüşümüyle, farklı yapısal özelliklerin aynı işlevsel mekanizmayla ayakta durduğunu göstermektedir.

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 paylaşılır. Grup üyelerine önderlik eden boy beyi veya inanç lideri, dini-mitik anlamda kozmosun başat unsurları, sosyo-kültürel bağlamda 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, Oğuz boylarının çeşitli kurultay ve törenlerde belirli bir oturma düzeni vardır. Her boyun kendine ait mevki-orunlarının⁴⁴ 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 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 İrkil 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 hayvanının paylaşılmasında Gün Hanın etkin bir

⁴⁴ Orun ve Ülüş hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (İnan, 1998). Ayrıca Türk kültüründe Oğuz boy adlarının orun kavramıyla ilişkisi üzerine yapılan bir değerlendirme için bk. (Kurgun, 2006).

role sahip olduğu görölmektedir. Dolayısıyla, boy beyi ya da hakan, düzenlenen toplantılarda yönetici konumundadır.

Türk kültür ve inancında, kurban hayvanının paylaşımı, siyasi otoritede görüldüğü gibi sosyal hayatta da yer almaktadır. Araştırmacılar (İnan, 1998: 252-253), Kazak ve Kırgız Türklerinde misafir için sunulan hayvanın paylaşımında, etin on iki parçaya ayrıldığını 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, 1977a: 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 görölmektedir. Oğuz boylarının çadırlara oturma düzeniyle kanlı hayvanın paylaşılması arasında koştuluk 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 kurbanın kafası, sırt kısmı ve kuyruk sokumu pay edilmektedir. Bu doğrultuda, kurbanın paylaşımıyla orun düzeni arasındaki ilişki kozmosun sağlanmasının göstergesidir. Öte yandan, misafire ev sahibi tarafından kurban sunulmasını iki boyutta açıklamak mümkündür. Birincisi, misafir, ev hanesine yabancı birisi olduğundan, evin ruhunun ona zarar vermesini engelleme düşüncesine dayanmaktadır. İkincisi, *misafir gelen eve kut gelir*⁴⁵ (DLT, 1985: 92), atasözünde de görüldüğü üzere misafirin kutsal olarak düşünülmesi inancıyla ifade edilebilir. Bu bağlamda, birinci yaklaşımda ruh tasarımının zarar verici; ikincisinde yarar sağlayıcı özelliği ön plandadır. Her ikisinde de ortak olan, kanlı kurbanın düzeni sağlama işlevine sahip olmasıdır.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında, Alevilikte cem ritüellerine bağlı olarak sunulan kurban hayvanlarının parçaları ve paylaşımı, öncelikle cemdeki oturma düzeniyle özdeşleştirilebilir. Cem içerisinde on iki hizmet erkânının daire şeklinde ve belirli bir

⁴⁵ Divânü Lugâti't-Türk'ten alınan bu atasözünün Türk dünyasının çeşitli topluluklarında benzer şekilde görüldüğü tespit edilmiştir. bk. (Çobanoğlu, 2004: 383-384).

hiyerarşiye bağılı olarak oturduğu görülmektedir. Dede, benzer şekilde Oğuz boy beyinin konumunda, yani 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. Dede, meydana kurban ve kurban sahipleriyle birlikte gelen kurbanı duasını verir. Böylelikle cemde bulunan kurban, bir yandan kişilerarası birlik algısını ve cem ritüelinin gerçekleşmesini sağlayan unsur, diğer yandan ise 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 (KK-23). Amasya yöresi, Erkonaş ocağında ciğer ve yüreğin dede ve musahip dışında cemde bulunan ve cem halkasının en ön sırasında bulunan kişilerce yenildiği görülmüştür (KK-1, KK-3, KK-11). Bununla birlikte kurban etinin, yukarıda bahsi geçen on iki hizmet sahibine pay edilmesi esasına dayalı birtakım uygulamalar gerçekleşmektedir. Keçeci Baba ocağında, kurbanın döş 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 (KK-32). Benzer şekilde, Çanakkale Kazdağı Tahtacı Türkmenlerinin ikrar alma ritüelinde, sunulan Cebrail kurbanının ciğeri, dede, rehber, delilci ve ikrarı alınan kişinin sofrasına konulmaktadır (Er, 2000: 258). Ancak genel olarak Alevi inancında, cemde dağıtılan her kanlı ya da kansız kurban lokmaları ceme iştirak edenlere eşit olarak verilmektedir.

Alevi inanç sisteminde, kurban olan hayvanın boynuzlarıyla ilgili uygulamalar görülmektedir. Araştırmacılar (Çakmak, 2012: 247; Arslan, 2017: 57), Tunceli yöresinde yaşayan Alevilerde kurban olarak seçilen hayvanın boynuzlarının ev, ağaç ve kayaların üzerine asıldığını tespit etmiştir. Boynuzla ilgili söz konusu uygulamanın da köklerinde eski Türk inanç dizgesinin yer aldığı söylenebilir. Türk boylarının boynuzlu hayvandan türediğine olan çeşitli köken mitlerinin olduğu göz önüne alındığında, kurban hayvanının boynuzlarının özenle kutsal olarak atfedilen yerlere bırakılması durumu daha açık bir şekilde açıklanabilir. Kırgız Türklerinde

Boynuzlu Ana adıyla ifade edilen bir efsane vardır. Sözü edilen efsanede Isık Gölünün koruyucu ruhu olan Boynuzlu Ana, Bugu adlı kabilenin kökeninde yer almaktadır (Dıykanbayeva, 2016: 98). Dolayısıyla kurban ritüelinde kurbanın boynuzlarının yukarıda bahsedilen yerlere bırakılması türeyişi yeniden hatırlama sembolü olduğu ve yaratılışa gönderme yaptığı belirtilebilir.

Kurban hayvanının paylaşımıyla ilgili olarak Tahtacı Alevi topluluklarının uygulamaları diğer Alevi topluluklarına göre daha belirgin görülmektedir. Dede önce lokmasını kendi sofrasının payına düşen göğüs etine banarak yer, sonra koyunun yüreğini alıp parçalara ayırarak sofralara paylaşır. Dede hayvanın ciğerini ise birer parça koparıp kurban sahibi karı-kocaya verdikten sonra, geri kalanını parçalayıp çorbanın içerisine atar (Yörük, 2002: 272). Araştırmacılar (Yılmaz, 1948: 68; Noyan, 2006: 211), Tahtacılarda ikrara yeni giren eşlerin kurbanın döşlerini dedenin önüne getirdiğini ifade eder. İkrara giren bacının eşi de hayvanın kuyruk sokumunu dedenin önüne koyar. Sağ kol delilciye, sol kol musahip bacısına, sağ but süpürgeciye, sol but eş bacısına, sağ kürek kemiği ekmeçkiye solu eş bacısına, sağ kaburga ahçıya, solu eş bacısına, sağ oyluk şemsi'ye, solu eşine, boynu gözcüye, sağ oyluk sazciya sol oyluk çalgıcıya dağıtılır. Tahtacı topluluklarında, diğer Alevi topluluklarında olduğu gibi kurban edilen hayvanın derisi yüzölüp, 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 döş (göğüs) adı verilen parçası dedeye sunulmak zorundadır. Bu kurbanın etini sadece içeri cemine katılanlar yiyebilmektedir (Selçuk, 2005: 107). Yine Çaylak oymağına bağlı Tahtacılarda 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 Tahtacılarda 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). İzmir-Doğançay'da yaşayan Tahtacı Türkmenlerde ise kurbanın ciğeri, cingildeş makamına gelen kişilerce tüketilir. Cingildeş makamına gelen birisi olmadığı için, ciğer gömülmektedir (KK-13).

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*⁴⁶ adının verildiği tespit edilmiştir (KK-32). Sözü edilen ocak mensuplarıyla yapılan görüşmede, çok sık olmasa da özellikle ikrar ve musahip cemlerinde kefinleme uygulamasının yapıldığı belirtilmiştir. Bahsedilen kemik ve kanla ilgili uygulamaların benzer şekilde eski ve günümüz bazı Türk boylarının inanç sistemlerinde de yer aldığı görülmektedir. 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 özelliktedir. 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 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). 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

⁴⁶ Kefinlemeyle ilgili uygulamalar için bk. (Eröz 1992: 44); (Ersal, 2016a: 415).

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 uygulanan pratikler, eski Türk inanç sisteminden 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. Gök Tanrı merkezli inançlar, çeşitli kütler, 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. Alevi inanç sistemi bağlamında ise kurbanın parçaları ve paylaşımıyla eski ve günümüz bazı Türk toplulukları arasında benzerlikler görülmesi, bir yandan kültürel belleğin temel değerleri koruma, diğer yandan aktarma gücünü göstermektedir. Alevilikte, 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.

3.6. Tanrı'yla İnsan Arasında Kurbanla Tanrı Arasında: *Cayık'tan Cebrail'e* Kurban Ritüeli

Türk kültür ekolojisi bağlamında, özellikle Altay merkezli Türk inanç ve tasavvuruyla, Anadolu Alevi inanç sistemi arasında son derece benzerlikler olduğu

çalışmanın çeşitli yerlerinde vurgulanmıştır. Kurban ritüeliyle ilgili söz konusu benzerliklerden dikkat çeken bir başka uygulama ise *Cayık* ve *Cebrail* olarak değerlendirilebilir. Türk inanç sisteminde, *Cayık-Yayık*⁴⁷ şeklinde ifade bulan ve kurban ritüellerinde kurban hayvanının ruhunu Gök Tanrı'ya ulaştırdığı düşünülen ruh vardır. Araştırmacılar (Lvova vd, 2013a: 37), Cayık adlı ruhun, insanlarla Tanrı arasında iletişim sağlayan aracı-ruh olarak düşünüldüğünü ifade eder. Anohin'in (2006: 112), Altay şaman metinlerinden örnekler verdiği çalışmasında Cayık, kurban hayvanının ruhunun gökyüzüne, yani Tanrı'ya ulaşmasında rehber olarak yer almaktadır. Ayrıca, Altay Türklerinin inancına göre Cayık, insanın yaratılışında Tanrı'ya yardımcı olan bir ruh olarak tasavvur edilmiştir (Bayat, 2007a: 311). Bu doğrultuda, Cayık'ın Türk mitik tasavvurunda rehber olma ve insanın yaratılmasına yardım etme işlevlerine sahip olduğu görülmektedir.

Türk düşünce ve inanç dünyasına, İslamiyet'le birlikte Cayık'ın işlevine sahip olarak görülen ve adına kurban sunulan bir melek yer almaktadır. Alevi inanç sistemine bağlı topluluklarda, Cebrail kurbanı olarak adlandırılan kurban ritüelinde Cebrail, Cayık'ın üstlendiği işlevi yerine getiriyor olmalıdır. Söz konusu tespit ve ileri sürülen düşünceyi, Alevilikte Cebrail'in konumu ve görevi konusundaki inanç örüntüleri desteklemektedir. Araştırmacılar (Melikoff, 1993: 122-123), Alevi inanç sisteminde Cebrail kurbanını başka kültür ve inanç etrafında teşekkül etmiş yaratılış mitolojileriyle açıklamaya çalışsa da, Türk kültür ve inancı Cebrail ve onun adıyla icra edilen kurban ritüelini açıklamak için gayet elverişli görünmektedir. Bu doğrultuda Cebrail kurbanına geçmeden önce Alevi inanç sisteminde Cebrail meleğinin konumu ve anlamını görmek yerinde olacaktır. Cebrail, Alevi inanç sisteminde dünyanın yaratılışıyla ilgili anlatılarda geçmektedir. Anlatıya göre (KK-9), Tanrı, dünyayı ateş, toprak, su ve havadan yarattı. Daha sonra Cebrail'e sahradan bir avuç toprak alıp gelmesini istedi. Cebrail, tüm dünyayı dolaştı, her yerin sular içinde olduğunu gördü. Sonra kumlu bir yer buldu ve oraya indi. Cebrail, bunun ardından göğe çıktı ve Mikail Cebrail'e "neden geç kaldığını" sordu. Cebrail, bir kulübe bulunduğunu ifade etti ve Mikail "o yerde ne vardı" diye sordu. Cebrail "La ilahe illallah Muhammeden Resullallah yazılıydı" dedi. Mikail "ya başında ne vardı"

⁴⁷ Cayık'ın Türk mitik-dini tasavvurunda Tanrı ile insanlar arasında aracı işleve sahip olması dışında birçok inanç unsuruyla birlikte de düşünüldüğü söylenebilir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (İnan, 1986: 33-34); (Dilek, 2014:48-49); (Harva, 2015: 105).

diye sordu. Cebrail “başında taç vardı” dedi. Mikail “kulaklarında ne vardı” dedi. Cebrail “şebber ü şübber vardı” dedi. Mikail “belinde ne vardı” dedi. Cebrail “kemberbest vardı” dedi. Mikail son olarak kulübe kimdi diye sordu ve Cebrail “Aliyyül Âlâ” dedi. Daha sonra Cebrail toprağı Tanrı’ya getirdi. Tanrı, Âdem’i topraktan yaratmaya ayaklarından başladı. Kimi melekler suyunu koydu, kimisi kuruttu ve Âdem meydana geldi. Âdem meleğe “sen kimsin” diye sordu. Melek “ben yaratılan Meleğim” dedi. Âdem “ben kimim” diye sordu. Cebrail “sizi altı günde tamamladık, eline, diline, beline sahip ol, ruh senden geri çıkacak, kaybolup toprağı yine girecek” dedi. Araştırmacılar (Çeribaş, 2007b: 1352), Kütahya Çamlıcada yaşayan Alevi topluluklarında Cebrail kurbanının nereden geldiğine yönelik anlatı tespit etmiş ve söz konusu anlatının Altay yaratılış mitiyle benzerliğini ortaya koymuştur. Sözü edilen anlatı hemen hemen yukarıda verilen anlatıyla benzerdir. Dolayısıyla Cebrail, bahsedilen anlatılar bağlamında Türk mitik algısında, insanın yaratılmasında Tanrı’ya yardım eden Cayık’ın üstlendiğı görevi yerine getirmektedir. Öte yandan Alevilikte, Muhammed peygamberin miraca çıkışında, O’na eşlik edenin de Cebrail olduğuna inanılır. Bu anlatılar, Cebrail’in Alevi inanç sisteminde insanın yaratılışında aracı işleve; miraç olayında ise rehber işlevine sahip olduğunu göstermesi bakımından önemli görünmektedir. Cebrail’i bu şekilde anlamlandıran zihniyet, onu cem ritüellerinde hatırlama figürü haline getirmiş ve Cebrail adıyla bir kurban ritüeli gerçekleşmesini sağlamıştır.

Alevi inanç sisteminde, Cebrail kurbanı adıyla icra edilen ritüelin cem ritüelinde sunulan koç kurbanından önce ve kutsal olarak atfedilen emanetlerin gün yüzüne çıkarılmasından önce olmak üzere iki şekilde düzenlendiğı görülmektedir. Cem ritüelinde, öncelikle Cebrail olarak sunulacak olan horoz meydana gelir. Dede Cebrail’in duasını verir ve sunulması için gönderir. Daha sonra kurban edilecek diğer hayvanlarla ilgili pratiklere geçilir (Ersal, 2016a: 237) Dolayısıyla, cem ritüeli Cebrail kurbanıyla açılmaktadır. Tahtacı Alevilerinde Cebrail kurbanı, Cebrail’in Tanrı’yla insanlar arasında elçilik görevi üstlenen bir melek olmasından dolayı, tüm kurbanların başında gelmektedir. Benzer şekilde, Anadolu’da diğer Alevi topluluklarında, İbrahim peygamberin İsmail’i kurban etme teşebbüsünde bulunduğu olayda, Cebrail’in gökten, nurdan yaratılan koç getirdiğine inanılması, Cebrail kurbanını kurbanların en başında olarak düşünülmesini sağlamıştır. Mersinde Çaylak

Oymağına bağlı Tahtacı Türkmenlerinin inancına göre, adak kurbanı olarak keçi sunulduğu durumlarda, bundan önce mutlaka Cebrail kurbanı kesmek gerekmektedir. Sunulan Cebrail, keçinin Hak katında kurban olarak kabul edilmesini sağlamaktadır (Çıblak, 2005: 164). Görüldüğü üzere, Cebrail kurbanı, daha sonra tığlanacak olan kurbanların başında yer almaktadır. Tahtacılar, cem ritüellerinde koç kurban edilmeden önce kesinlikle Cebrail kurbanının sunulması gerekmektedir. Görgüye girecek olan kişi sayısının iki katı kadar Cebrail kurbanı takdim edilir. Söz gelimi dört kişinin ceminin görüleceği bir erkânda, sekiz tane Cebrail sunulmaktadır. Bu bağlamda, Alevi inanç sisteminde Cebrail kurbanı, Cebrail'in sunulması ve ardından diğer kurbanlara geçilmesi şeklinde gerçekleşerek eski Türk inanç sisteminde Cayık'ın kurban ruhuna eşlik edip Gök Tanrı'ya ulaştırmasına benzemektedir. Nasıl ki, Cayık Tanrı'yla insan ve kurbanla Tanrı arasında ise Cebrail de aynı anlayışla şekillenmiştir. Buradaki değişim-dönüşüm, Cebrail'in Alevi inanç sisteminde bizzat kurban sıfatıyla yer almasıdır. Cayık'ta böyle bir durum söz konusu değildir. Cayık ve Cebrail benzerliği, kurban ritüelindeki anlamlandırmayla ilişkilidir.

Öte yandan Cebrail kurbanı, kutsal emanet ya da nesnelerin ortaya çıkarılması neticesinde de sunulmaktadır. Araştırmacılar (Ersal, 2016a: 236) sadece kutsal emanetlerin gün yüzüne çıkarılmasında değil kutsal emanetlere yaklaşılmada dahi Cebrail kurbanının kesildiğini belirtir. Kutsal emanetlerin belirli, daha doğrusu kutsal zaman dilimleri içerisinde gün yüzüne çıktığı düşünüldüğünde, Cebrail kurbanının sunulma sebebi kutsal nesnenin sahibi tarafından herhangi bir felaketi önleme ya da kutsal nesnenin kullanılma amacına göre yarar getirmesini sağlama bağlamında düşünülebilir. Bu doğrultuda Cebrail kurbanı, saygı duyulan karizmatik şahsiyete ait olduğuna inanılan eşyanın açılmasını iletmek için sunulmaktadır.

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda, Alevi inanç sisteminde Cebrail kurbanının kutsallığa evrilen yolda aracı bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Konuyla ilgili araştırmacılar (Selçuk, 2005: 132), Cebrail kurbanında horozun asıl yani koç kurbanının ruhunu, sunulan varlığa götüren aracı rolde olduğunu belirtir. Alevilikte Cebrail'le ilgili ortaya konulan anlatılardan hareketle, Cebrail'in insanın yaratılışında Tanrı'ya yardım etmesi durumu, cem ritüellerinde kutsal nesnelere gün yüzüne çıkarmada onun adıyla anılan kurbana dönüşmesini

sağlamıştır. Bu düşünceler ışığında, Alevi inanç sisteminde Cebrail meleği kurban şekline dönüşerek, eski Türk düşünce sisteminde Cayık'ın işlevini üstlenerek kültürel-zihinsel kodlarda yaşatılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda, Alevi toplumu, İslami değerlerle simgelenmiş inanç motiflerini geleneksel Türk dünya görüşüyle bağdaştırarak ritüel haline dönüştürmüş görünmektedir.

Bu düşüncelere ek olarak, Cebrail kurbanının yukarıda da bahsedildiği üzere, horoz yani kuş cinsinden olmasının dayanağı, Alevi inanç sisteminin önemli temsilcilerinden Kul Himmet'in *Musa'yu Kazım Rıza'nın destine/Yüz sürelim Muhammed'in postuna/Cebrail'in kanadının üstüne/La ilahe illallah yazılı* (Özmen, 1998: 295) şeklindeki ifadesinde de görülmektedir. Eröz (1992: 47), Cebrail adıyla kurban edilme durumunu, eski Türk inancında kurbanın Gök Tanrı'ya gidişinin bir hatırası olduğunu belirtir. Bu bağlamda, Cebrail'i kanatlı olarak tasavvur etme, Cebrail adına sunulan kurbanı kültürel anlamda yenilebilen bir kuş cinsiyle ritüelleştirmiştir. Ayrıca kurban dualarında *delil-i Cebrail* denilerek, Cebrail'in sunulan kurbanı şahitliği söz konusudur. Benzer şekilde, Cayık tasavvurunda da kurban ruhunun Tanrı'ya ulaştırılmasında Cayık'ın etkin role sahip olması, kurbanın kabul edilmesinin şahitliğini imgelemektedir. Dolayısıyla, Alevi inanç sisteminde, kuş cinsinden bir hayvanın kurban edilmesi ve ona Cebrail adının verilmesinin sosyo-kültürel arkaplanında Türk kültür ve inanç değerlerinin yer aldığı belirtilebilir.

Öte yandan, eski Türk inanç sisteminde ve günümüzde başta Altay merkezli Türk toplulukları olmak üzere birçok Türk topluluğunda, ruhun kuş şeklinde tasavvur edildiğine yönelik çeşitli inanç motifleri mevcuttur. Tanrı'nın gökle özdeşleştirilmesi ve ruhun Tanrı mekânı olan göğe gitmesi inancı, kuşlara Tanrısal-kutsal anlam yüklenmesini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla, Alevi inanç sisteminde horoz, çok nadir de olsa tavuk kurban etmenin Cebrail kurbanı şeklinde ifade edilmesi, eski Türk inancında kuşun *ruh iletici* olmasıyla da benzerlik göstermektedir.

3.7. Kültürel Belleğin Aktarım Gücü: Alevi İnanç Sisteminde At Kurbanı Ritüeli

Kültürel değer ve kavramlar, inanç ve ritüel biçiminde sunulduğunda, toplumsal bellekte hatırlanabilirliği kolaylaşmaktadır. Nitekim Assmann (2015: 65), yazının

olmadığı toplumlarda, grubun kimlik koruyucu bilgisi için insan belleğinin önemine dikkat çekerek, bu belleğin birlik sağlayıcı ve eyleme yönelik kuralcı ve biçimsel itkilerini yerine getirebilmesi için kaydetme, çağırma ve iletme ya da şiirsel biçim, ritüel sunuş ve toplumsal katılım şeklinde üç şartın gerekli olduğunu belirtir. Bir başka araştırmacı Walter Ong da (2013: 51), birincil sözlü kültür ortamında, kalıplaşmamış, biçimlenmemiş ve belleğe seslenmeyen bir düşünme biçiminin mümkün olsa bile o düşüncenin kalıcı olmayacağını ifade eder. Dolayısıyla, sözlü kültür ortamında üretilen inanç ve ritüel unsurların kalıplaşmış ve kutsal değer örüntüleriyle biçimlenmesi söz konusu olduğu için, uzun süre bellekte kalıcılığı sağlar. Kültürel bellekte korunan ve yaşatılan inanç ve değerler, toplumun bellek koruyucu ve taşıyıcı tipleri tarafından aktarılmaktadır. Alevi inanç sistemi özelinde söz konusu bellek koruyucu ve taşıyıcı tiplerin başında dedeler gelmektedir.

Türk toplum ve kültür hayatında bakıldığında, eski Türk kültür ve inancında, sosyal hayatın vazgeçilmez unsuru olarak görülen at, aynı zamanda Tanrı için düzenlenen ritüellerde sunulan kurban olarak yer almaktadır. Sadece Tanrı'ya adanan kurban olarak değil, doğum, düğün ve özellikle ölüm geleneklerinde, Türklerin at kurban ettiklerini ve ölen kişinin atıyla birlikte gömüldüğü bilinmektedir. Nitekim arkeolojik bulgulara göre, atların mezarlara gömülen hayvan olarak görülmesi, Proto-Türk kültüründe MÖ 6. yüzyıla kadar dayanmaktadır (Çoruhlu, 2012: 1054). Ayrıca tarihi belgelerde, Hun ve Göktürk devletlerinin başka milletlerle yaptığı antlaşmalarda beyaz bir at kurban ettikleri, dolayısıyla ittifak sözleşmesini bu şekilde sağladıkları yazılıdır (İnan, 1991: 251; Gömeç, 2016: 824). Atla ilgili üretilen inanç değerleri, onu kurban ritüeline dönüştürerek kültürel bellekte hatırlama figürü haline getirmiştir. *Divanü Lugati't-Türk*'te Kaşgarlı Mahmud'un (1985: 48-49), atın Türk'ün kanadı olduğunu ifade etmesi, sözü edilen değerler inşasıyla ilintilidir.

Geleneksel Türk dünya görüşünü yansıtan mitolojik anlatılarda at, bazı Türk topluluklarının ortaya çıkışı ya da türeyişinde etkin bir rol oynamaktadır. Ögel'in aktardığına göre (1993: 549), Hı tay topluluğunun türeyişi, ata binen bir Hı tay erkeğinin öküze binen bir kadınla nehirde buluşarak çiftleşmesi olayına dayanmaktadır. Söz konusu mitin kültürel bellekte yaşatılması ve korunması ise çiftleşme sonucu Hı taylardan meydana gelen sekiz kabilenin her yıl bahar ayından

hemen önce, beyaz bir at ve boz bir inek kurban etmesiyle sağlanmaktadır. Dolayısıyla at, türeyişle ilgili Türk mitolojik anlatılarında, türeyişe aracı olan bir düşünceyle tasarımılanarak kurban formuna dönüşmüştür. Öte yandan Dede Korkut anlatılarında, Oğuz beylerinin şölen düzenlediği zamanlarda, sosyal hayatın geçiş dönemlerinde ve bir isteğin gerçekleşmesi gibi durumlarda atın kurban olarak sunulduğu görülmektedir.⁴⁸ At, günümüzde Türk dünyasının özellikle Türkistan ve Altay merkezli coğrafyasında, sosyal hayatın önemli bir parçasını oluşturan ve aynı zamanda etinden, sütünden ve derisinden yararlanan bir hayvan olarak yer almaktadır. Araştırmacılar (Bayat, 2007a: 65), at kurbanı ritüelinde, atın parçalanması ve etinin tüketilmesini dünya tasarımının somutlaşmış bir biçimi olduğunu düşünerek kurban edilen atın vücudunun evrenin yenilenmesini simgelediğini belirtmiştir.

Anadolu coğrafyasında, günümüz Alevi inanç sistemi özeline bakıldığında, Çorum'un Dodurga ilçesine bağlı Mehmetdedetekke köyünde at kurbanı ritüeli görülmektedir. Alevi inanç sistemi içinde, sadece Ali Mehmet Dede Ocağı tarafından düzenlenen at kurbanı ritüeli, bu anlamda diğer Alevi ocaklarına göre özgün görünmektedir. Sözü edilen köyde, at kurbanından bahseden ilk kaynak, Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesidir. Seyahatnamede Evliya Çelebi, Mehmed Şah Dede Ziyareti'ni anlattığı kısımda, "Ve her sene bu tekkede şeyhin kendi atlarından bir at kurban edip tekke yakınında olan kayalardaki miski kartallar o bir atın leşini yerlermiş. Sene sonuna dek bu kartalların başka bir şey yediklerini hiçbir kimse görmemiştir." (2008: 546) şeklinde bir açıklama yapmıştır. Evliya Çelebi'nin at kurbanıyla ilgili verdiği bilgi, tarafımızca yapılan alan araştırmasıyla benzerlik göstermektedir.

Çorum'un Dodurga ilçesine bağlı Mehmetdedetekke köyü, Ali Mehmet Dede Sultan Ocağına bağlıdır ve bu ocağın dedesi adı geçen köyde oturmaktadır. Ocağın köy yerleşim yerine yakın olan Mehmetdedeobruk köyü dışında Amasya, Merzifon, Tokat gibi çevre illerden birçok talip köyü vardır. Mehmet Dede'nin türbesi, köyün yerleşim yerine yaklaşık iki km uzaklıkta bulunan ve *Sarı Tepe* adı verilen yerdedir. Ali Mehmet Dede Ocağı dedesiyle yapılan görüşmede, köyde üç-dört yıl öncesine kadar at kurbanı ritüelinin icra edildiği bilgisine ulaşılmıştır. Günümüzde ritüelin icra

⁴⁸ Dede Korkut hikâyelerinde at kurbanı hakkında çalışma için bk. (Üren, 2015).

edilmemesinin en temel sebebi, medyaya yansıyan olumsuz algı olarak gösterilmektedir. Medyadaki olumsuz algıyla birlikte, maddi imkânların da at kurbanı ritüeli düzenlemeyi mümkün kılmadığı tespit edilmiştir. Atlar, ortaklaşa toplanan parayla alındığı için ocak dedesi, yeterli paranın toplanmadığını dile getirmiştir.

Mehmetdedetekke köyünde, at kurbanının niçin yapıldığı konusunda çeşitli anlatılar vardır. Köyde, Kızıltepe adı verilen mevkide türbesi bulunan İsmail Dede, çocuksuzluk karşısında çaresiz kalan bir kadının rüyasına girer. İsmail Dede, kadına kendisini ziyaret ettiğinde çocuğunun olacağını söyler. Bu sebeple kadın dedeyi ziyaret etmek için eşyle birlikte yola çıkar. Köye geldiklerinde, dağ tepesinde olan türbeyi ziyarete gitmek için katır kullanırlar. Kadın, çok güzel bir yer olarak hayal ettiği Kızıltepe'yi beğenmez ve eşyle birlikte dua etmeden Kızıltepe'den inmeye başlarlar. Tam o esnada, İsmail Dedenin *altındaki katır gunnasın (doğursun) sen de doğurma* şeklinde kadına seslendiği söylenir. Kadın, yaptığı davranış karşısında pişman olur ve türbeye dua etmeye döner. Ancak duası kabul olmaz. Daha sonra, İsmail Dedenin *gunnasın* dediği katırın doğurması neticesinde, köy halkı hem İsmail Dede'ye *Gatırgunnadan* adını verir hem de bu anlatının hatırasını yaşatmak için at kurban ederler (KK-23). Anlatıdan hareketle, at kurbanı ritüelinin iki yönlü bir analizinin yapılması mümkündür. Birincisi, Mehmetdedetekke köyünde yaşayan Ali Mehmet Dede ocaklılarının at kurban etmeleri, karizmatik şahsiyetin dini-kutsal gücünün olduğuna yönelik inançla bütünleşmektedir. Bu sebeple, İsmail Dede'ye saygıyla birlikte korku duygusu oluşmuş ve zamanla anlatıda hareketi sağlayan katırın doğurması olayı, eski Türk inanç değeriyle örtüşerek bahar aylarında düzenli olarak sunulmaya çalışılan kurban ritüeline dönüşmüştür. İkincisi ise Türk kültür ve inanç ekolojisinde atın dağ tepelerinde ya da kutsal olarak atfedilen mekânlarda kurban olarak sunulduğu/sunulması gerçeğidir. Her iki analizde de kurban ritüelinin kültürel bellekte saklanarak aktarıldığı görülmektedir.

At kurbanı ritüeli, mayıs ve haziran ayları içerisinde, Kızıltepe adı verilen mekânda icra edilmektedir. Ritüele, köye komşu olan Mehmeddedeobruk köyü sakinleri ve çeşitli şehirlerden gelen Ali Mehmet Dede Ocak mensupları katılır. Kurban edilecek atlar, ortaklaşa toplanan parayla alınır. Atın kusursuz olmasına dikkat edilir. Sabah

saatlerinde, Kızıltepe mevkiine çıkarılan atlar, gözleri ve üç ayağı bağlanarak kurban edilir. Dede, atlar kurban edilmeden önce, bolluk, bereket ve çeşitli felaketlerden korunmak için dua eder. Daha sonra kurban edilen atlar, dağ tepesine bırakılır. İnanca göre, at kurbanı ritüelinde, kurbanın kabul edilmesinin şartı, doğaya bırakılan atın etini özellikle yırtıcı kuşlar ve hayvanlar tarafından tüketilmesidir. At kurbanı ritüeliyle ilgili Aksüt (2007: 617), daha önceleri Gatırgunnadan İsmail Dede türbesinde gülbeng okunduğunu, türbe etrafında üç defa dönüldüğünü ifade eder. Ayrıca Aksüt, köy halkının at kurbanı ritüelini gerçekleştirmedikleri takdirde, köye afet geleceğine, yağmur yağmayacağına, köyde hastalık, kıtlık ve belanın eksik olmayacağına inandıklarını belirtir. Gerek alan araştırmasından gerek literatür taramasından elde edilen bilgiler neticesinde, at kurbanı ritüelinin bereket verme ve felaket önleme amaçlı olarak yapıldığı söylenebilir.

Alevi inanç sisteminde sözü edilen at kurbanı ritüeliyle eski Türklerde Gök Tanrı adına, dağ ve tepe başlarında ak boz atların sunulması arasında, atın katılımcılar tarafından tüketilmesi dışında, pek bir farkın olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla, at kurbanı ritüeli, tam anlamıyla eski Türk inanç değerleriyle örüntülenmiştir. Ritüelin Kızıltepe adı verilen dağda icra edilmesi, dağ kültü ve aynı zamanda Gatırgunnadan İsmail Dede türbesinin olduğu yerde düzenlenmesi ise atalar kültürünün bir uzantısıdır. Kurban edilen hayvanın at olması, İsmail Dede üzerinden kurgulanan anlatıyla meşrulaşmıştır. Ritüeli oluşturan kavram ve değerlerin her birisinin dünya-evren tasarımının parçası olduğu görülmektedir. Şöyle ki, ritüelin gerçekleştiği mekân türbe ve dağ olarak *göğün direğini* temsil etmektedir. Ritüelin icra edildiği zaman, doğayı canlandırdığına inanılan ve mitolojik doğuşu simgeleyen bahar ayı olarak yer almaktadır. Öte yandan, atın kurban olarak seçilmesi, anlatıyı bir kenara bırakırsak, eski Türk inanç sisteminde atın kutsal olmasıyla anlam bulmaktadır. Bu bağlamda, Anadolu coğrafyasında at kurbanı ritüelinin Alevi inanç sistemi içerisinde ocak merkezli bir yerleşim yerinde icra edilmesi, kültürel belleğin aktarım gücünü göstermektedir. Söz konusu aktarım gücü, Aleviliğin ocak-dede-talip ilişkisine bağlı bir geleneksel yapı özelliğine sahip olması ve bu sebeple kültürel-inançsal değer algılarını kolay bir şekilde saklamasıyla sağlanmaktadır.

3.8. Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüeliyle İlişkili Yasak Davranış ve Kabuller

Geleneksel toplumlarda, kültür ve inanç değerleri hayatın akışına yön veren en temel unsurlar olarak görülmektedir. Söz gelimi, çiftçi toplumlarda yağmura olan ihtiyacın karşılanmaması durumunda, kutsal olduğu düşünülen mekânlarda kutsallaştırılan nesnelerin kutsal güç ya da güçlere takdimine başvurulur. Bu doğrultuda, uygulanan davranışlar ve yasaklar bütünü, kutsal odaklı olarak eyleme geçmektedir. Konuyla ilgili Durkheim (2005: 60), kutsal şeylerin yasaklarla korunan ve uzaklaştırılan, kutsaldışı şeylerin ise yasakların uygulandığı ve kutsal olandan uzak tutulması gereken şey olduğunu ifade ederek ritüeli, bireyin kutsal olana karşı nasıl davranması gerektiğini belirleyen davranış kuralları olarak belirtir. Dolayısıyla, kutsal ile kutsaldışı arasındaki sınırı belirleyen yapılar bütününden oluşan kurban ritüeli, bu özelliğiyle içerisinde hem yapılması gerekli olumlu eylemleri hem de yapılmaması gerekli kaçınmaları barındırır.

Alevi inanç dünyası, belirli sınırları olan, yapılması gerekli davranış ve yapılmaması gereken pratikler bütünüyle birbirine bağlı kurallardan oluşmaktadır. Kutsal olan, aynı zamanda kutsal olmayı işaret etmekle olması gereken düzeni, zamanı ve sistemi belirlemektedir. Bu bağlamda Alevilikte de kutsal ve kutsaldışı bağlamda görülen bir yasaklar zincirinin olduğu görülmektedir. Aleviliğin inanç değerlerine göre şekillenen kurban ritüeli, inancın sürekliliğini sekteye uğrattığı için düşkün ilan edilen bireylere uygulanan pratiklerden, Alevi toplumunun ortak keder belleğinde yer edinmiş Muharrem ayı içinde uygulanan davranış kalıplarına kadar çeşitli yasaklar içermektedir.

Kurban ritüelinde uygulanan yasakları, zaman, mekân, birey ve kurban hayvanının uzuvları bağlamında değerlendirmek mümkündür. Alevi inancında zaman bağlamında Muharrem ayının birinci ve onuncu günü arası kurban sunmak yasaktır. Denizli Tekke köyünde yaşayan Bektaşilerle yapılan görüşmede, Muharrem ayıyla birlikte perşembe öğleden cuma ikindiye kadar kurban kesilmediği bilgisine ulaşılmıştır. Bunun sebebi olarak yine Muharrem ayında Hüseyin ve beraberindekilerin sözü edilen günler arasında şehit edilmesine yönelik inançtır (KK-35).

Cem ritüeli bağlamında bakıldığında, düşkünlük durumunda olan bireylerin ceme alınmasının ve cem dışında sunulan kurban sunumlarına dahi katılmasının yasak olduğu görülmektedir.⁴⁹ Düşkün bireylerin toplum nezdinde inanç otoritesini ve değerlerini ihlal eden kişiler olması sebebiyle, düşkünlüğü kalkıncaya kadar kurban sunması ve kurban ritüeline katkı sağlaması mümkün değildir. Dolayısıyla düşkünlük aynı zamanda kutsaldışıdır ve düşkünlük de kaosu temsil etmektedir. İnanca göre, düşkünlük kurbanı sunulmadan önce, dede ve toplum karşısında ikrar yenileyen kişinin öncelikle özünü kurban etmesi gerekmektedir. Özünü kurban eden kişi, manevi anlamda temizlenir ve daha sonra kurban sunmayı hak etmektedir. Yine ikrarı olmayan bireyler de kurban ritüeline katılamaz ancak adak, şükür gibi dışarı kurbanlarını sunabilir. Musahip cemlerinde ise musahipli olmayanlar kurban etinden yiyemez. Bu doğrultuda, kurbanın kutsal olması, herhangi bir eksikliği kabul etmemesi, bir nevi mükemmel seviyede olmasını beraberinde getirmektedir. Bireyin düşkün olması, ikrarsız olması veya musahip olmaması demek, inanç değeri bakımından zaafı olduğu anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, kurbanın Tanrı tarafından kabul edilebilmesi için kutsaldışı alanda bulunan kişi ve kişilerden uzak olması gerekmektedir.

Alevi inanç sisteminde, kurban hayvanının belirli özelliklere sahip olması durumu vardır. Hayvanın kör, topal, kulağı kesik vb. olmamasına özen gösterilir. Kurban olarak seçilen hayvanın özellikle İbrahim'e inen ve İsmail'in sürüsüne katılan koç olması gerekir. Dolayısıyla kusurlu hayvanın kurban olması söz konusu değildir. Bazı Alevi topluluklarında keçinin sunulmasında bir sakınca görülmemektedir (KK-4, KK-28). Ancak bazılarında ise inanca göre keçi şeytanı sembolize ettiği için kesinlikle kurban edilmemektedir (KK-31, KK-23, KK-26). Öte yandan sunulan kurban hayvanının erkek olması gerekmektedir. Özellikle musahip ve ikrar cemlerinde, hayvanın dişi olması yasaktır. Kurban hayvanı sunulduktan sonra, kan toprağa akıtılmalı ve toprağın üstü kapatılmalıdır. Kanın yenilmesi kesinlikle yasaktır. Hayvanın kemikleri ise özellikle cem ritüeline bağlı olarak sunulan kurban ritüellerinde kırılmaz. Kan ve kemiğin tabusal kaçınma olduğu görülmektedir.

⁴⁹ Tüm kaynak kişiler düşkünlükle ilgili yukarıda verilen görüşe sahiptir.

Kurban sunulurken, özellikle Tahtacı Alevilerinde kurbanı tığlayan kişiden başka birinin kurbanın sunulduğu mekânda olması yasaktır. Kurbanı ya da tığcının kurbanı kimsenin görmediği yerde sunması gerekmektedir. Aksi halde, inanca göre *sır* bozulur, kurbanın kabulü noktasındaki inanç ve değerler yıpratılmış olarak görülür (KK-13, KK-25).

Alevi inancının kurban ritüeliyle ilgili ortaya koyduğu yasaklar arasında, kutsal mekânlar da gösterilebilir. Öncelikle kurban ritüelinin gerçekleşeceği mekânın temiz ve düzenli olması, kutsallığın göstergesidir. Kurbanın kirli mekânlarda sunulması, sadece Alevi toplumu için değil, birçok toplumda geçerli olmayan bir durumdur. Dolayısıyla temiz olan kutsallığı, kirli olan ise kutsaldışılığı sembolize etmekte ve söz konusu zıtlık, kurban ritüelinde kaçınılan davranış bütünü oluşturmaktadır. Mekânsal yasaklar bağlamında, kişinin herhangi bir isteğinin gerçekleşmesi durumunda adadığı kurban örneklendirilebilir. Sözü edilen kurbanlar, özellikle türbeler etrafında sunulmaktadır. Kişi ister türbedeki şahsiyete adasın ister adamasın, Alevi inanç sisteminde bir yerleşim yerinde bulunan türbe varsa, adak, şükür ve kefarete kurbanı ritüeli, muhakkak bu mekânlarda icra edilmektedir. Geleneksel bilinçle şekillenen türbe yani kutsal mekân, kurban sunmak için vazgeçilmez bir yer olarak düşünülmüştür. Bu doğrultuda, kurban ritüeli kutsal olmayan mekânlarda sunulmaz.

3.9. Gelenekten Moderniteye ya da Kırsaldan Çağdaş Kente Alevilikte Kurban Ritüelinin Değişim-Dönüşümü

Gelenek ve modern kavramları üzerine sosyal bilimlerde pek çok tartışma yapılmıştır. Söz konusu tartışmalarda, gelenek ve modernlik hakkında çeşitli tanım ve tahliller ileri sürülmüştür. Geleneksellik, toplumsal-kültürel bellekte hatırlanmaya müsait olarak yaşatılan, kendi içinde birbirine bağlı yapılar dizisi ve işlevlerle aktarılan değerler bütünü kastedilmektedir. Gelenek hakkındaki makalesinde Shils (2003: 111), geleneği geçmişte yaratılmış, icra edilmiş ve inanılmış olan ya da geçmişte var olduğuna, icra edildiğine veya inanıldığına dair inanılmış olunan bir şey olarak tanımlamıştır. Öte yandan araştırmacılar (Öğüt Eker, 2016: 137), modernizmi ise siyasal, toplumsal ve kültürel değerlerin ortak ya da tekrarlanan kabulü olan geleneğin, bireysellik etrafında idolleştirilen toplumsal

formülü şeklinde açıklar. Modernizmin, geçmişin erki olan geleneği reddetme ve bugünün iktidarı olarak akli tek erk kabul etme düşüncesi, modern insanın, sezgileri, dini ve geleneğin öğretilerini reddetmesini zorunlu kılmaktadır. Geleneksel algı ve tasarımlar, kırsal mekânı ve sözlü kültür ortamını; modernite ise kentsel mekânı ve yazılı veya elektronik kültür ortamını simgelemektedir. Dolayısıyla geleneksel toplum, yaşam koordinatlarını belirlemede sözlü kültürden yararlanırken, modern toplum ise yazılı ve elektronik kültürden faydalanmaktadır.

Alevi inanç sisteminin geleneksel ve modernlik bağlamındaki konumunun kır ve kent, toplum ve birey, inanç ve kimlik ilişkisiyle yeniden üretilme imkânına sahip olduğu görülmektedir. Kent ortamında sürdürülmeye çalışan Alevilik, temel inanç değerlerinden koparak politik bir kimliğe bürünmeye başlamıştır. Kırsal mekânlarda yaşayan Alevilikte ocak, dede ve talip ilişkisi, kentlerde vakıf, müdür ve üye ilişkisine dönüşmüştür. Yapısal-işlevsel anlamda, inanç sistemini destekleyen kurumsal değerler, modern bilincin ihtiyacı doğrultusunda şekillenerek yeniden üretilmiş ve söz konusu yeniden üretilme neticesinde yapı değişmiştir. Kırsal kesimde yaşayan Alevilikte geleneğe bağlılık ve inanç değerlerine yüklenen anlam korunurken, kent ortamında görülen Alevilikte başta kent kültürüne adaptasyonun görülmesi sebebiyle inancın sürdürülebilmesinde kısmen kırılmaların yaşandığı gözlemlenmiştir. Çağdaş kentte yaşayan Alevilerin dernek-vakıf oluşumunu tamamlaması ve cemevleri adı altında inanç mekânları kurmaları, ritüel sürecin devamlılığında önemli bir adım olarak görülse de, bu durum ister istemez dedelik kurumunun işleyişini ve otoritesini sarsmaktadır. Nitekim konuyla ilgili Ali Yaman (2003: 342), kentsel ortamda dernek, vakıf ve cemevleri aracılığıyla sürdürülen Alevi inanç ve geleneklerini *ocak* ve *dedelik* kurumları bağlamında değerlendirerek, söz konusu kurumların kent ortamında işlevsel anlamda zayıfladığını öne sürer. Benzer şekilde, Yıldırım da (2012: 147), geleneksel Alevilikte görülen dede-talip arasındaki eşleştirmenin kalıtsal ilkelere bağlı sosyal gruplar üzerinden soyut bir düzlemde yapıldığını, ancak kent ortamında Aleviliğin temel yapısı olarak sözü edilen dede-talip ilişkisinin işlevselliğini yitirdiğini ifade eder. Bu bağlamda, kentin hızlı bir şekilde gelenekten koparak yeniden inşa bulduğu bir Alevilik algısının olması, ocak, dede ve cem ekseninde kırılmalara sebep olmuştur. Alevi inanç sisteminin temel yapı dinamikleri olan ocak, dede ve cem, kent ortamının doğasına uygun duruma

getirilmeye çalışılsa da gelenekten kopma başlangıçta dede-talip ilişkisinde görülmektedir. Dolayısıyla, Alevi inancında cem ritüellerinin işletim mekanizmasını oluşturan kurban sunumları ister istemez değişime uğramıştır.

Çağdaş kent, kırsal mekân kadar geniş alana sahip değildir. Bu doğrultuda kentin yaşam alanı kırsala göre daha dar görünmektedir. Kent yaşamında, mimarinin ve sahip olunan yaşam alanının darlığı ritüelistik uygulamalara sınırlılık getirirken, inancın değişim-dönüşümünü de etkilemiştir. Yapılması gerekli ritüel pratikler, mekânın yapısal özelliklerine bağlı olarak doğasından uzaklaşmış olmaktadır. Bu bağlamda, kanlı kurban ritüelinin sunumu kırsal kesimde toprak alanlarda, çağdaş kentte ise mezbaa adı altında kapalı alanlarda ya da cemevlerinin ilgili kesimhanelerinde gerçekleşmektedir. Kent ortamında kurban ritüelinin gerçekleştirileceği uygun ortamın sağlanamamasından kaynaklanan durum, söz konusu ritüeli oluşturan inanç örüntülerinin ya da yapılarının uygulanamamasına sebep olmuştur. Dolayısıyla, kurban, kırsal ortamdaki gibi toprak mekânlarda sunulmadığı için kurbanın uzuvlarıyla ilgili geleneksel kodlarla aktarılan ve her birine ayrı bir anlam yüklenen uygulamalar yapılmamaktadır. Söz gelimi, kurbanın kanı, kemikleri, iç organları, yenilmeyen kısımlarıyla ilgili kırsal kesimde uygulanan pratiklerin çağdaş kent yaşamında görülmemesi (KK-12, KK-22, KK-17, KK-18, KK-30), kurbanı verilen değer örüntülerinde kopma olduğunu göstermektedir.

Öte yandan, yine kırsal kesimde açık alanlarda icra edilen kurban ritüelleri, çağdaş kentte kapalı ve daha “sağlığa uygun” olduğu düşünülen ortamlara aktarılmıştır. Dolayısıyla kanlı kurbanın çevreye verdiği “saflık dışı” durum, çağdaş yaşamın ortaya koyduğu ya da kanlı kurban ritüellerinin işaret ettiği mekânı sınırlandırmaktadır. Aynı zamanda kurban ritüelinin mekânsal dönüşümü, yönetim mekanizmasını harekete geçirerek inançsal sınırlandırmayı zorunlu kılmıştır. Bu düşünceleri, türbeler etrafında sunulan kanlı kurban ritüelleriyle somutlaştırmak mümkündür. Söz gelimi, Hacı Bektaş Veli türbesi etrafında, bundan on, on beş yıl öncesine kadar kanlı kurban ritüelinin gerçekleştiği ancak günümüzde yerel yönetimin özel kesimhane yeri yaptırarak kurbanların burada icra edilmesini zorunlu kılması, mekânın ritüel uygulamanın doğasını kısıtladığını göstermektedir. Hacı Bektaş Veli türbesinin inanç turizmi açısından Türkiye’nin ve dünyanın birçok

yerinden ziyaret edilen bir mekân olması, temiz görünmesi gerekliliğini oluşturmuş, dolayısıyla türbeyle ilgili herhangi bir olumsuz algının yaratılmaması sağlanmıştır. Ancak her ne olursa olsun, geleneksel anlamda türbenin etrafında sunulması gerekli kılınan kurban, sözü edilen yerde icra edilmemektedir. Kurban ritüelinin icra edildiği ortamdaki uzaklaştırılması ya da kurbanın sunum doğasından koparılması ister istemez kurbanın yapısını değiştirmiştir. Kırsal kesimde ise kurbanın türbe ya da kutsal olarak atfedilen mekânlarda sunulması elzem bir durum olarak yer almaktadır.

Kurban ritüeli merkezinde, geleneksel ve modern ortamda görülen bir başka fark, kurban kavramının algılanmasında yer almaktadır. Kırsal kesimde, özellikle kurbanla ilgili karizmatik şahsiyetler üzerinden anlatılan dini-mitik içerikli hikâyelere sıkı bir bağlılığın olduğu ve bu doğrultuda kanlı kurban sunumlarına özen gösterildiği söylenebilir. Yapılan alan araştırmasında, kaynak kişilere Alevilik inancı bağlamında ilk kurbanın kim tarafından sunulduğu, kime sunulduğu ve sunulan ilk kurban nesnesinin ne olduğu hakkında çeşitli sorular sorulmuştur. Alınan cevaplar (KK-5, KK-6, KK-32), Kur'an'da ve Tevrat'ta geçen Habil ile Kabil ve İbrahim peygamberin oğlu İsmail'i kurban etme teşebbüsünde bulunmasıyla ilgili bölümlerle koşutluk göstermektedir. Habil ve Kabil'in arasında geçen husumet yüzünden Habil'in koç; Kabil'in ise buğday ya da arpa türünden tarım mahsulü sunması ve dolayısıyla Tanrı'nın Habil'in kurbanını kabul etmesi; öte yandan İbrahim peygamberin oğlu İsmail'i kurban edeceği vakit gökten Cebrail'in inerek koç getirmesi olayları *ışık* motifiyle anlatılmıştır. Dolayısıyla, Habil'in kurbanının kabul edilmesiyle, İbrahim peygambere inen koçun gökten gelen ışık huzmesiyle gerçekleştiğine inanılmaktadır. Diğer taraftan, Alevi inanç sisteminde, manevi anlamda kurban olan şahsiyetler Ali ve Hüseyin olarak algılanmaktadır. Özellikle cem ritüellerinde icra edilen kurban ritüellerinde, kurbanın kökeninde Alevi inancının temel şahsiyetlerini görmek mümkündür. Nitekim Nevruz cemine bazı alevi ocakları Ali cemi adını verirken, bazıları Hüseyin'in soyundan gelen Zeynel Abidin'in kurtulması olayını temel alarak cemlerde sunulan kurbanları Zeynel Abidin kurbanı olarak görmektedir. Diğer taraftan, cemlerde sunulan kurbanları temsil eden şahıs, çoklukla Hüseyin olarak yer almaktadır. Bununla ilgili Alevi inanç sisteminde Hüseyin'in ruhlar âleminde kendisini kurban etmek istemesiyle ilgili anlatılar vardır. Hüseyin'in kurbanı temsil etmesi, kendisini feda etmesiyle

özdeşleşmekte ve sunulan kanlı kurbanın Hüseyin'in şehit edilmesiyle anlam bulduğu söylenebilir. Antalya Tekke köyünde yapılan alan araştırmasında, cem ve cem dışında sunulan kurbanların kimler için ya kimlere istinaden sunulduğuyla ilgili çeşitli bilgiler alınmıştır. İnanca göre, Kurban Bayramında sunulan kurbanlar İsmail; cemlerde sunulan kurbanlar İmam Hüseyin; Hıdrellez ayında sunulan kurban Hızır-İlyas; Muharrem çıktuktan sonra kesilen kurban ise Zeynel Abidin'i temsil etmektedir (KK-4, KK-28). Sözü edilen anlatılarda, önemli olan kurbanın kökeninin ne olduğu değil, modern yaşamda görülen Alevi cem ritüellerinde kabul bulup bulmamasıdır. Her ne kadar çağdaş kentte yaşayan Aleviler bahsedilen anlatıları kültürel belleklerinde yaşatsa da ve bir şekilde kurban ritüellerini uygulamasına devam etse de bir öğrencinin okul masrafının karşılanmasının kurban olarak algılanması, kurban algısında değişim olduğunu göstermektedir (KK-22, KK-26). Modern bilincin bir getirisi olarak, çağdaş kentte yukarıda bahsedilen kurban merkezli anlatıların çok fazla etkisinin olmadığı belirtilebilir. Dolayısıyla çağdaş kentte ekonomik yaptırımlar daha faydalı olacağı düşünülen uygulamalara dönüşürken, kırsal kesimde ekonomi göz ardı edilerek inanç sürekliliğini devam ettirmiş, kanlı kurban sunumları dini-mitik anlatılar dayanak gösterilerek icra edilmiştir. Modern bilinç, geleneksel dünya görüşüne bağlı olarak üretilen inanç ve kabullere sorgulayıcı bir üslupla yaklaştığı için İbrahim peygamberin İsmail'i kurban olarak sunma olayında gökten Cebrail'in koç getirmesi ya da Hüseyin'in ruhlar âleminde kurban olmak için öne çıkması üzerine kurgulanan anlatıları, gerçeklikle özdeşleştirmekte zorlanmaktadır.

Geleneksel ortamda yaşatılagelen Alevilikle çağdaş kentte yaşatılmaya çalışılan Alevilik arasında kurban ritüellerinin uygulanması doğrultusunda görülen bir başka fark dolu kurbanıdır. Dolu, ilgili başlık altında da belirtildiği üzere, Alevi inanç sisteminde çeşitli sembolik değerlerle anlamlandırılan, belirli kurallarla tüketilen ve geçmişte Kırklar cemine kadar dayandığına inanılan bir kansasız kurban türüdür. Geleneksel mekânda doluyla yürütülen cemlerde, dolunun yerini herhangi başka bir içeceğin almadığı söylenebilir. Çağdaş kentte ise meyve suyu ve benzeri içeceklerin dolu yerine kullanıldığı ya da dolunun hiç kullanılmadığı gözlemlenmiştir. Ritüelin temel parçası ve sürdürülmesi için olmazsa olmazı olan dolu kurbanı, kent ortamında toplumsal baskı ya da yanlış anlaşılma-algılanma durumları gibi sebeplerle icra edilmemektedir. Kent yaşamında, Alevi inancı bağlamında ortak algı ve tasarımlar

üretilememektedir. Kırsal kesimde yaşayan Alevilerde ise toplum ortak inanç ve kültür algısına sahiptir. Bu sebeple, dolu kurbanı, bir köyde bir kente göre daha rahat bir yaşama alanına sahip olmaktadır.

Alevi inanç sisteminin kent ortamındaki uyuşmazlığı ya da adaptasyon sıkıntısı, kültürel-inançsal bellek kaybının yaşanmasını beraberinde getirmiştir. Geleneksel Alevi inancında, kurban ister kanlı ister kansız olsun cem ritüelinin temel direği, dayanağı, çekirdeği ve inanç yapısını dinamikleştiren işletim mekanizmasıdır. Kent ortamında, kurban ritüellerinin yapılmaması ya da uygulanmasının en aza indirilmesi, büyük oranda Aleviliğin hümanizm temelli yorumlanmasına bağlı olarak “hayvan katliamı” şeklinde ifade bulmuştur. Bu doğrultuda, çağdaş kente yaşatılmaya çalışılan Alevilik, doğasından kopmuş, inancın sürekliliğini sağlayan temel ritüel davranışlar sekteye uğramıştır. Kurban ritüeli merkezli uygulamalar bağlamında tespit ve tahlil edilmeye çalışılan Alevi inanç sistemi, kırsal ve kentsel dünyanın zihinsel algılama ve anlama biçimine göre şekillenmiştir. Geleneksel anlamda yaşayan Alevilikte görülen dede-talip ilişkisinin cem ritüelleriyle süreklilik kazandığı ve kurbanın cem ritüellerinin hareket-eylem mekanizmasını oluşturan en temel unsur olduğu düşünüldüğünde, kent ortamındaki kurban ritüelinin görülmemeye uygulanmama sebebi ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kentlerde dede-talip ilişkisinin zayıflığı inanç zincirinde kopmaların yaşanmasına sebep olmuş bu doğrultuda kurban ritüeli de bağlamından uzaklaşarak değişim-dönüşüme uğramıştır.

SONUÇ

Türk kültür evreninin önemli bir parçasını teşkil eden Alevi inanç sistemi, sosyal, kültürel, siyasal, hukuksal, inançsal ve daha birçok yönden araştırılmaya müsait bir alanı temsil etmektedir. Her bilim dalı kendi bakış açısına göre inceleme yöntemi oluşturmuştur. Bu doğrultuda, çalışmanın ana eksenini, halk bilimi araştırma ve inceleme yöntemi üzerinden Alevi inancı içerisinde temel değer olarak görülen ve inanılan kurban ve kurbana bağlı uygulamaları Alevi inanç sistemi bütününde görme üzerinedir. Tez çalışmasında kaynak kişilere yöneltilen sorular da sözü edilen teoriler ışığında hazırlanmıştır. Alan araştırması Amasya, Antalya, Çorum, Denizli, Erzurum, İzmir, Kayseri, Malatya, Manisa, Nevşehir, Sivas, Tokat, Tunceli bölgelerinde yaşayan Alevi ocak ve topluluklarıyla yapılmıştır. Bunun yanı sıra, adı geçen bölgeler dışında var olan Alevi ocak topluluklarıyla ilgili kurban ritüeli uygulamaları literatür taramasından elde edilmiştir. Kaynak kişiler, Alevi inanç mensubu talipler dışında özellikle cem ritüellerinde dede, kurbancı ve âşıklık görevini icra eden bireylerden seçilmiştir. Gerek alan araştırması gerek literatür taramasından elde edilen kurbanla ilgili veri ve bilgiler, yapısal-işlevsel ve performans teori bağlamında incelenmiştir.

Çalışmada, eski Türk inanç sisteminde ve günümüzde uygulanan kurban ritüellerinin sınıflandırılması konusunda tespitler yapılmıştır. Özellikle Türk kültür ve inancında kansız kurban olarak *saçı* adı verilen ritüelin genel bir başlıkta değerlendirilmesinden ziyade sözü edilen ritüelin kansız kurbanın bir çeşidi olduğu ileri sürülmüştür. Bu bağlamda, kansız kurban; saç, çalama/çalama/bez bağlama ve dolu/tolu şeklinde üç grupta incelenmiştir. Çünkü kansız kurban objelerinin eylemsel durumu gözetildiğinde, dolu olarak görülen içeceğin sadece saçılması değil aynı zamanda belirli kurallar dâhilinde içilmesi de söz konusudur. Benzer şekilde bez bağlama olarak ifade edilen geleneğin kansız kurban sınıflandırılması içinde sadece ağaç ve türbelere dilek dileme amaçlı bağlanması, söz konusu geleneğin saçılarak

sunulmadığını göstermektedir. Dolayısıyla kansız kurban uygulamalarının bahsedilen sınıflandırmaya sistemli hale getirildiği söylenebilir.

Alevi inanç sisteminde ise kurban ritüellerinin sınıflandırılması noktasında, daha önce yapılan tasnifler göz önünde bulundurulmuştur. Cem ritüeli içerisinde ve dışında sunulan kurbanlar, cemlerin toplumsal ve kişilerarası işlevsel karakterleri bağlamında değerlendirilmiştir. Buna göre, cem ritüellerine bağlı olarak sunulan kurbanlar, cem ritüelinin amaç, işlev ve bağlamına göre değerlendirilmiştir. Öte yandan, cem dışında sunulan kurban ritüellerinde ise *Ritüelin Parçası Olarak Sunulan ve Belirli Bir Ritüele Bağlı Olmadan Sunulan* şeklinde bir sınıflandırma önerilmiştir. Sözü edilen sınıflandırmada, yağmur duası, türbe ziyareti, Hıdırellez, doğum, düğün, ölüm gibi ritüeller kendi başına ritüel olma özelliğindedir. Ancak, Kurban Bayramı, adak, şükür, kefaret için icra edilen kurban ritüelleri doğrudan kurbanı merkeze alan ya da kurban etrafında teşekkül eden ritüellerdir.

Kurban ritüellerinin sınıflandırılmasının yanı sıra tez çalışmasında temel iki sonuç elde edilmiştir. Bunlardan birincisi, Alevi inanç sisteminde icra edilen kurban ritüellerinin eski Türk kültüründeki benzerlikleri; diğeri ise yapısal-işlevsel bağlamda, Alevi inanç sistemindeki kurban ritüelinin inanç sistemine katkısı ve etkisidir.

Birinci sonuç üzerinden bir değerlendirme yapılacak olursa, söylenecek ilk şey eski Türk inancında hatta günümüz bazı Türk topluluklarında görülen kurban sunumlarıyla Alevilik arasındaki benzerliktir. Söz gelimi, Sibiryada Türklerde kurban edilecek olan hayvanın kurban edilmeden önce arı sudan geçirilerek sunulmasıyla Alevi inanç sisteminde kurban hayvanına abdest aldırılması arasında semantik bir farklılığın olmadığı görülmektedir. Benzer şekilde, Türk kültüründe boy beylerinin kurban hayvanını buldukları konum itibarıyla paylaşımlarıyla Alevi inancında özellikle musahip kurbanı cem ritüelinde hayvanın ciğerinin dörde bölünerek musahip olacak kişiler arasında eşit olarak paylaşılması ya da kimi Alevi ocaklarının günümüzde kurban hayvanının kafasını aşığa, yüreğini dedeye vermesi gibi uygulamalar arasında kültürel anlamda bir farklılık söz konusu değildir. Her iki paylaşım da ortak bir düzenin sağlanmasına yöneliktir. Öte yandan, gizli bir dil

kullanılarak Sibirya'dan Türkistan ve Anadolu coğrafyasına kadar *dolu* adıyla ifade edilen içki içme geleneğinin her iki kültür ve inanç dünyasında da aynı adla belirtilmesi ve benzer davranış ve uygulama şekilleriyle görülmesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla kurbanla ilgili değerler, inanç kapsülü içinde saklanarak Alevi inanç sisteminde yaşamaya devam etmiştir. Bu bağlamda, Alevi ve eski Türk inanç sisteminde uygulanan kurban ritüelleri arasında benzerliğin çok fazla olması hatta aynılık derecesine gelmesi nasıl açıklanabilir, sorusu akla gelmektedir. Daha açık ifadeyle, Sibirya bölgesinde yaşayan Altay Türk topluluklarında kurban kemiğinin kırılmamasına yönelik tabusal kaçınmayla Alevilikte benzer uygulamanın görülmesi nasıl açıklanabilir? Söz konusu topluluklar, aynı coğrafya, tarih ve kader birliğine sahip olmasa da aynı zihinsel kodlarla varlığını sürdürme gerekliliğine sahiptirler. Öncelikle, kurbanın ritüel bir uygulama olması, ritüeldeki benzerliklerin bellekte kolay bir şekilde saklandığını göstermektedir. Kurban ritüelinin kültürel bellekte saklanmaya müsait inanç parçacıklarını taşıması kurbanla ilgili uygulamaların aktarımını kolaylaştırmaktadır. Kurban hayvanının seçimi, hayvanı sunum şekli, kurban edildikten sonra çeşitli uzuv ve organlarına yönelik yapılan pratiklerin tümü kalıplaşmış davranış örüntülerini oluşturmaktadır. Her ne kadar siyasi, tarihi ve coğrafi ortaklıklar söz konusu değilse de zihinsel ortaklıktan bahsetmek mümkündür. Ancak Türk kültür evreninde, kurbanla yönelik uygulamaların bozulmadan ya da çok az tahrip edilerek özellikle Alevi inanç sistemi çatısı altında sürdürülmesinin temel sebebi, Aleviliğin geleneksel inanç bilgisine dayanmasıdır. Alevilikte ocak, dede ve talip ilişkisi birbirine bağlı inanç sistemi bütünü oluşturarak geleneksel bir aktarımı sağlamaktadır. Böylelikle geçmişe ait bilgi ve uygulamaların saklanması mümkün görünmektedir. Dolayısıyla eski Türk kültürü ve inancındaki kurban ritüeli uygulamalarıyla Alevilik arasında benzerliklerin olması Alevi inanç sisteminin kendi içerisinde oluşturduğu geleneksel bilgi-inanç aktarım mekanizmasıyla açıklanabilir.

Öte yandan kültürel bellek bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer dikkat çeken husus, Çorum Dodurga Mehmeddedetekke köyünde at kurbanı ritüelinin görülmesidir. Her ne kadar son üç dört yıldır at kurbanı ritüeli gerçekleşmese de Alevi inanç sistemi çatısı altında böyle bir ritüelin görülmesi Türk kültür ve inancının en eski kurban ritüelinin nesiller boyunca aktarıldığının göstergesidir. Sözü edilen ritüel, bir anlatı üzerine konumlandırılarak meşrulaştırılmıştır. Yüksek bir

dağın tepesinde gerçekleştirilen at kurbanı ritüeli, cem ritüeli dışında ve bereket getirme amaçlı icra edilmektedir. Bu noktada, Türk kültürel belleğinin aktarım gücünü Alevi inanç sisteminde at kurbanı ritüeliyle en bariz şekilde görüldüğünü söylemek mümkündür.

İkinci sonuç, tezde kullanılan teorinin uygulanabilirliği üzerinedir. Alevi inanç sisteminde cem ritüelleri, ocak ve dedelik kurumlarının yapısını koruyan bir işlevde görülmektedir. Cem ritüellerinin işlevini yitirmesi durumunda üst yapı olarak görülebilecek ocak kurumu ve dedelik kurumunun yapısını koruması mümkün görünmemektedir. Yine cem ritüeli, Alevi inanç sisteminin eylem-aktivite işlevini üstlenerek kendi yapısını korumaktadır. Cem ritüelini de oluşturan belli başlı yapılar söz konusudur. Söz gelimi, cemde birbiriyle ilintili on iki hizmeti üstlenen kişiler, cemin en önemli yapısını teşkil etmektedir. Alevi inanç sisteminde yapılar arasındaki bağıntılar, sistemin işleyişini sağlayan cem ritüelinin merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Cem ritüellerinin işletim mekanizmasını ise kurban ritüeli oluşturmaktadır. Kurban, ister kanlı ister kansız olsun, cemlerin vazgeçilmez unsurudur. Alevi kültür ve inancından kurban ritüelinin çıkarılması durumunda, cem ritüellerinin işleyişinin sekteye uğrayacağı ve inanç yapısının bozulmalara sebep olacağı söylenebilir. Bu bağlamda, kurban cem ritüelinin; cem ritüeli ise ocak kurumu ve dedelik kurumunun var olmasını sağlamaktadır. Birbirine bağlı yapılar dizisinin varlığı, işlevsel kanalın olmasıyla ilişkilidir. Kurban sunumlarının cem ritüellerinin merkezinde olması inançsal oluşum ve süreklilik mekanizmasının çarkını döndüren unsur olduğunu göstermektedir.

Cem ritüellerinin işleviyle, kurban sunumları arasında koşturucu bir durum söz konusudur. Cem ritüellerinin bütünsel işlevi, Alevi inanç sisteminin eylemsel mekanizmasını sağlama olarak yer almaktadır. Kurban ritüelleri, kurumsal anlamda cemlerin, sistemselsel olarak da Alevi inancının işletim mekanizmasıdır. Ancak her bir cem ritüelinin kuruma ve sisteme sağladığı katkı farklı olduğu için kurban ritüelinde de işlevsel farklılıkların görülmesi durumu vardır. Söz gelimi, ikrar kurbanı cem ritüelinde sunulan kurbanın cem ritüeline sağladığı katkı inancı sağlamlaştırma; sisteme yaptığı katkı ise eylemsel mekanizmayı oluşturmaktadır. Dolayısıyla, ikrar kurbanı cem ritüelinde sunulan kurban inanç bütünlüğünü koruyup toplumsal

uyumluluğu sürdürme işlevinde görülmektedir. Yine görgü/sorgu cemleri, cem kurumunun denetleme mekanizmasıdır. Söz konusu cemlerde sunulan kurban, inancın sağlamlaştırılması işleviyle cem ritüelinin devamlılığını gösterir. Öte yandan, musahip kurbanı cem ritüelinde sunulan kurbanlar ise inancın pekiştirilmesini dolayısıyla inanç halkasının kolay bir şekilde yayılmasını sağlama işlevinde yer almaktadır. Musahip cemlerinde kurban ritüelinin inanç sistemine yaptığı katkı, yapının oluşum ve sürdürülmesini sağlamaya yöneliktir. Bu doğrultuda cem ritüeli dışında sunulan kurbanların ise toplumsal dayanışma ve birlik olma duygusunu pekiştirme işleviyle inanç yapısına katkı sağladığını söylemek mümkün görünmektedir.

Kurban ritüelinin Alevilikte, ekonomik sürekliliğe katkı sağlama işlevinde görüldüğü de söylenebilir. Özellikle cem ritüellerinin hasat zamanından sonra yapılmaya başlanması, dolayısıyla yaz aylarında cem ritüelinin gerçekleşmemesi ve kurban sunumlarının da buna bağlı olarak icra edilmesi söz konusudur. Bu doğrultuda ritüel zaman ekonomik getiri zamanına bağlı olarak sınırlandırılmaktadır. Öte yandan Alevilikte cem ritüeline bağlı olarak sunulan kurban ritüellerinin çeşitliliği ve zamansal olarak yaygınlığı ekonomik akışın güçlü bir şekilde sürekliliğini sağlamıştır. Cem ritüelleriyle bir yandan manevi tatmin duygusuna ulaşan Alevi inancına mensup topluluklar, diğer yandan hayvan ekonomisinin güçlenmesini de sağlamaktadır.

Alevi inanç sisteminde kurban, yak[ın]laşmaktan ziyade bir olma, birlik olma ve kişinin canını Hak, Muhammed, Ali yoluna teslim etme ve adamasıdır. Kurban aynı zamanda, verilen sözün tasdik edilmesidir. Söz konusu özelliklerle birlikte Alevilikte kurban, gerek sunum esnasında gerek sunumdan sonra gerçekleştirilen pratikler bağlamında eski Türk inanç sisteminde sunulan kurban ritüelleriyle ortak birçok motif taşıyan, dede ya da ocakzâdenin duasını almak şartıyla *kurbancı*, *tıgçı* gibi adlarla ifade edilen ve belirli özellikler gösteren kişiler tarafından sunulan, inancın meşruiyet kaynağını destekleyen, toplumsal anlamda birlik ve beraberlik duygusunu sağlama ve inanç halkasının genişlemesini bütünleme işlevlerini yerine getirerek inanç yapısını dinamikleştiren, ekonomik hayatın yönlendirilmesine katkı sağlayan ve son olarak cem ritüellerinin temel işletim mekanizmasını oluşturan ritüeldir.

KAYNAKÇA

- Abdulkadiroğlu A (1997) “Kastamonu’da Dini Folklor veya Dini-Manevi Halk İnançları”. *Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Yazıları*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- Abdülkadir M (1930) “Maraş’ta Halk Adetleri”. *Halk Bilgisi Haberleri*. Yıl: 1. S. 9. s. 144-150.
- Abrahamson M (1990) *İşlevselcilik (Fonksiyonalizm)*. çev. Nilgün Çelebi. Konya: Sebat Ofset.
- Acar İ (2003) “Mali Bir İbadet Olarak Kurbanın Hükümü”. *EKEV Akademi Dergisi*. Yıl: 7, S. 14. s. 75-91.
- Acıpayamlı O (1963) “Türkiye’de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metotla İncelenmesi”. *AÜ DTCTF Dergisi*. C. 21. S. 1-2. s. 1-39.
- Acıpayamlı O (1964) “Türkiye’de Yağmur Duası II”. *AÜ DTCTF Dergisi*. C. 22. S. 3-4. s. 221-250.
- Acıpayamlı O (1974) *Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay.
- Acıpayamlı O (1978) *Halkbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yay.
- Acıpayamlı O (1989) “Âdem’den Günümüze Kurban”. *PTT Dergisi*. S. 80.
- Aça M (1999) “Kazak ve Kırgız Türklerinde Defin Sonrası Bazı Uygulamalar ve Aş Verme (Aş Toyu).” *Milli Folklor*. S. 43. s. 24-33.
- Aça M, Yolcu M A (2017) “Folklorda Örtük ve Bozuk İşlev”. *Folklor/Edebiyat Dergisi*. C. 23. S. 90. s. 49-60.
- Adewale S A (1998) “Afrika’nın Geleneksel Dininde Kurban”. çev. Ahmet Güç. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 7. S. 7. s. 587-600.
- Akalın K H (2014) “Yunan-Roma Uygarlığında İnsan-Tanrılara Tapınma Töreni Olarak: Kilise Ekmek-Şarap Ayini”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 41. s.129-160.
- Akalın Ş H; Turgunbayev, C (2000) *Teleüt Ağzı Sözlüğü*. Ankara: TDK Yay.
- Akgün E (2008) “Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar”. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*. S. 172. s. 21-33.

- Akkuş Mutlu S (2014) “Eski Mezopotamya’da Tanrılara Sunulan Kurbanlar”. *Tarih Okulu Dergisi*. S. 17. s. 1-17.
- Akman E (1999) *Safranbolu’daki Adak Yerler ve Bu Yerlerle İlgili İnançlar*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: GÜ SBE Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
- Aksüt A (2007) “At Kurbanı”. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni*. ed. Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.
- Akyüz V (2006) *Oruç, Yemin, Adak ve Kefâret*. İstanbul: İz Yay.
- Akyüz V (2007) *Kurban*. İstanbul: Beyan Yay.
- Alekseyev N A (2013) *Türk Dilli Sibiryâ Halklarının Şamanizmi*. çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yay.
- Altın H (1999) *XX. Yüzyılın Başından Günümüz Dâhil Gümüşhane İlinin Dini Yapısı ve Adak Yerleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.
- Anohin A V (2006) *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*. çev. Zekeriya Karadavut-Jannet Meyermanova. Konya: Kömen Yay.
- Arık D (2005) “Kırgızlar’da Kurban Fenomeni”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 1. s. 157-174.
- Arslan E (1991) *Tarihi ve Sosyal Açından Anadolu’da Kurban Olayı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi SBE.
- Arslan M (2005) “Türk Destanlarında Evren Tasarımı”. *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*. İzmir: Kanyılmaz matbaası.
- Arslan M (2011) “Kültürel Hafıza ve Zamansallık Bağlamında Türk Mitolojisi”. *Türk Yurdu Dergisi*. C. 31. S. 292. s. 57-65.
- Arslan M (2016) “Kültürel Bellek Bağlamında Hoşgörü ve Barışın Arkaplanı”. 2. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu. Sempozyum Bildirileri*. ed. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yay.
- Arslan Y (2017) “Türkistan’dan Tunceli’ye Kurban İnançları”. *Milli Folklor*. S. 115. s. 51-62.

- Arslanoğlu İ (1998) “Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dar Kurbanı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 6. s. 11-34.
- Arslanoğlu İ (1999) “Karaağaç Köyünde Muharrem Kurbanı”. *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri (22-24 Ekim 1998)*. Ankara: GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.
- Aslan N (2006) “Iduk Geleneğinin Anadolu’da Yaşatılan Bir Şekli (Etyemez Köyü Hak Salımı Âdeti)”. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*. S. 19. s. 245-256.
- Aslan Ö (2001) *Yıldızeli ve Çevresindeki Alevilerin Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bir İnceleme*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı.
- Aşkar F (2011) “Batı Trakya Türklerinde Kurban (Mahya) Geleneği”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. C. 8. S. 1. s. 444-454.
- Aşkun V C (2006) *Sivas Folkloru*. C. I. Sivas: Sivas 1000 Temel Eser.
- Ataman Sadi Yaver (1992) *Eski Türk Düğünleri ve Evlenme Ritleri*. Ankara: KB Yay.
- Atay H (1969) “Kurban Bayramı ve Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.17, S.1. s. 277-284.
- Ateş A O (1987) “Putlara Kurban Kesme ve Allah’tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamberin Tutumu”, *Prof. Dr. Ömer Yiğitbaşı’na Armağan İlahiyat Fakültesi Dergisi IV*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yay.
- Ateş A O (1996) *İslam’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yay.
- Atik D (2001) *Eski Türklerde Kurban İnanışı ve Uygulamaları*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE.
- Aydemir A (1972) “Kurban ve Akika”. *DİB Dergisi*. C. XI. S. 1. s. 51-56.
- Aydemir A (1974) “Kurbanlık Hz. İsmail mi, İshak mı?”. *DİB Dergisi*. C. XIII. S. 5. s. 259-264.

- Aydın A (2009) *Akdağmadeni Yöresi Ardiçalanı ve Bozhüyük Köylerinde Alevilik*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE.
- Aydın A A (1975) “Kurbanın Dini Hükümleri ve Hikmetleri”. *DİB Dergisi*. C. XIV. S. 6. s. 325-341.
- Aydın A (2005). *Yahudilik'te Kurban Fenomeni*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE.
- Aydın M (2005) *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yay.
- Aydinoğlu G (1977) “Hacıobası Köyünde Adak Kurbanı ve Hacı Pilavı”. *TFA Dergisi*. Yıl: 28. C. 17. S. 332.
- Ayengin T (2005) “Kurban İbadeti”. *DİB Dergisi*. C. 41. S. 4. s. 7-28.
- Aytaç P (2004) “Kültlerde Nevruz”. *Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi*. Ankara: AKM Yay.
- Bakır A (2009) *Alevilik'te Erkan ve Düşkünlük*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Balaban A R (1972) “Örencik'te Kurban Bayramı Töreni”. *TFA Dergisi*. Yıl: 23. C. 14. S. 270.
- Balkaya A (2014) “Animik Dağ Pratikleri ve Kurbanın Metafizik Değişimi: Sarıkamış/Ağbaba Örneği”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. C. 11. S. 2. s. 127-137.
- Bardakoğlu A (2002) “İslam'da Kurban” maddesi. *İslam Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV yay.
- Barnard A, Spencer J (2002) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London and New York.
- Başaran M (2005) *Kurbansal Sunu, Dile Getirebilir ve Görünebilirin Mantık ve Ekonomileri*. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Bataille G (1997) *Din Kuramı-İnsanlaşma Sürecinde Dinin Oluşumu*. çev. Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Göçebe Yay.
- Bataille G (2010) *Lanetli Pay*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yay.

- Batmaz A (2013) “Urartu Dininde Kurban Kavramı ve Kurban Uygulamaları”. *Belleten Türk Tarih Kurumu. C. LXXVII. S. 280. s. 801-832.*
- Baumgarten A I (2002) *Sacrifice in Religious Experience*. Netherlands: Koninklijke Brill.
- Bayat F (2000) “Anadolu Halk Sufizminin Oluşmasında Şamanlığın Rolü”. *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri 23-28 Ekim 2000*. Ankara: ERVAK Yay.
- Bayat F (2007a) *Türk Mitolojik Sistemi (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*. C. I. İstanbul: Ötüken Yay.
- Bayat F (2007b) *Türk Mitolojik Sistemi (Kutsal Dışı- Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler- İyeler ve Demonoloji)*. C. II. İstanbul: Ötüken Yay.
- Bayat F (2008) *Kaşgarlı Mahmud Büyük Türk Bilgin ve Ansiklopedisti*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Bayrampaşa Belediyesi, Diyanet İşleri Başkanlığı (2007). *Uluslararası Kurban Sempozyumu*. 8-9 Aralık. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Bekki S (1996) “Türk Mitolojisinde Kurban”. *Akademik Araştırmalar Dergisi*. Yıl: 1. S. 3. s. 16-28.
- Bekki S (2004) “Nevruz-Kurban İlişkisi ve Kurbana Bağlı Olarak Yapılan Ritler-Pratikler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 29.
- Bekki S (2008) “Çorum-Dodurga’da Bir İnanç Merkezi: Mehmetdedetekke Köyü ve At Kurbanı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 47. s. 93-110.
- Bekki S (2008) “Piri Davut Türbesi Örneğinde Alevilerde Su, Ateş, Kurban ve Ağaç Kültü”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 45. s. 93-101.
- Bilgin F (2014) *Tercan Yöresi Aleviliği*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE.
- Bilmen Ö N (1986) *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yay.
- Birdoğan N (2015) *Alevilik Anadolu’nun Gizli Kültürü*. İstanbul: Kaynak Yay.

- Boratav P N (1984) *Türk Halkbilimi II - 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yay.
- Bourdillon M F C, Fortes M (1980) *Sacrifice*. London: Academic Press for the Royal Anthropological Institute of Great Britian and İreland.
- Bozkurt F (1990) *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. Ankara: Tekin Yay.
- Bozkuş M (1999) *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları*. Basılmamış Doktora Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE.
- Budda H Ö (2003) *Kurban ve Tufan Üzerine Makaleler*. haz. Bekir Zakir Çoban. İstanbul: İnsan Yay.
- Campbell J (2003) *Doğu Mitolojisi Tanrının Maskeleri*. çev. Kudret Emiroğlu. İstanbul: İmge Yay.
- Carter J (ed.) (2006) *Understanding Religious Sacrifice A Reader*. London: Continuum.
- Cassirer, E (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yay.
- Cebecioğlu E (2009) *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi.
- Challaye F (1998) *Dinler Tarihi*. çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yay.
- Cılaş D (2006) *Çorum İlinde Yaşayan Aleviler Üzerine Bir Araştırma*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE.
- Cılaş O (1979a) “İlahi Dinlerde Kurban”. *Diyanet Dergisi*. C. 18. S.5. s. 270-291.
- Cılaş O (1979b) “İlahi Dinlerde Kurban (Devamı)”. *Diyanet Dergisi*. C.18. S.6. s. 360-372.
- Çakmak Y (2012) *Tunceli-Hozat Bölgesinde Sarı Saltık Ocağı ve Bektaşılık (Tarih-İnanç ve Doktrin-Ritüel)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi SBE.
- Çalış F (2016) *Günümüz Kentinde Kurban Ritüeli*. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi SBE Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı.
- Çelebi N (2007) *Sosyoloji Notları*. Ankara: Anı Yay.

- Çelikkaya H (1969) “Kurban ve Bayram”. *İslam Medeniyeti*. C. II. S. 18. s. 2-6.
- Çelikkaya M (1998) *İslam Fıkıhında Kurban ve Helal Kesim*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı.
- Çeribaş M (2004) *Kadirli ve Çevresi Folklorunda Eski Türk İnançlarının İzleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi SBE Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
- Çeribaş M (2007a) “Türklerde Demirciler ve Şamanlar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Yıl: 14. S. 42. s. 113.121.
- Çeribaş M (2007b) “Kütahya Seyit Ali Sultan Ocağında (Çamlıca ve Aydoğdu Köyleri) Kültürler ve Bu Kültürlere Bağlı İnanç ve Uygulamalar”. *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni*. ed. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül. C. 2 Ankara: GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.
- Çeribaş M, Aça M (2016). “Halk Bilimi Araştırmalarının Tarihi”. *Halk Bilimi El Kitabı*. ed. Mustafa Aça. Konya: Kömen Yay.
- Çeribaş M (2017) “Türk Lehçelerinde Aylanayın (Kurban Olayım) Sözü ve Sözünl Dil-Kültür Bağlamında Değerlendirilmesi”. *International Congress on Afro-Eurasian Research II*. İspanya/Malaga. Sözlü Bildiri.
- Çetin Ö (2008) *Kurban ile İlgili İnanç ve Tutumlar*. Basılmamış Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE.
- Çetin Ö (2009) “Kurban Teorileri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 9. S.1. s. 189-221.
- Çetin Ö (2012) “Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi”. *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*. C. 2. S. 1. s. 107-142.
- Çıblak N (2002) “İçel’de Yağmur Yağdırma Törenleri”. *Folklor-Edebiyat Dergisi*. C. 8. S. 31. s. 93-103.
- Çıblak N (2005a) *Mersin Tahtacıları-Halkbilimi Araştırmaları*-. Ankara: Ürün Yay.

- Çıblak N (2005b) “Mersin’de İnanç Merkezlerine Bağlı Kurban Törenleri”. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*. S. 17. s. 155-176.
- Çiçek M (2007) *Gürgentepe (Ordu) Yöresinde Yaşayan Alevilerde Dini ve Sosyal Hayat*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE.
- Çobanoğlu Ö (2004) *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: AKM Yay.
- Çobanoğlu Ö (2005) *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yay.
- Çolak, F (2006). “İnsan Kurban Etme Konulu Bir Kıbrıs Türk Efsanesi Hakkında Karşılaştırmalı Bir Araştırma”. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*. S. 19. s. 293-306.
- Çoruhlu Y (2012) “Arkeolojik Kazı Sonuçlarına Göre Türklerde Mezarlara At Gömme Geleneği”. 38. *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi). Tarih ve Medeniyetler Tarihi*. C. 3. Ankara: Atatürk Kültür ve Tarih Yüksek Kurumu Yay.
- Daryal A M (1994) *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Davletov Timur B (2009) “Eski Türklerden Günümüze Sosyo-Kültürel Sürekliliğin İnançsal Boyutu: Asya’nın Ortasından Ön Asya’ya Şamanlık/Kamlık”. *I. Uluslararası Uzak Asya’dan Ön Asya’ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yay.
- Demircan Y (2008) *Hanefilerin Kurbanın Vücubiyetiyle İlgili Delilleri ve Bu Delillerin İslam Hukuku Usulü Açısından Değerlendirilmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE.
- Descola P (2013) *Doğa ve Kültürün Ötesinde*. çev. İsmail Yavuz. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Dilek İ (2014) *Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü (Altay/Yakut)*. Ankara: Grafiker Yay.
- Dıykanbayeva M (2016) *Kırgızlarda Atalar Kültü*. Konya: Kömen Yay.
- Diyakonova V P (2008) “Adanılan Hayvan Kültü”. *Türk Dünyasında Din ve Gelenek Üzerine Şamanizm, Burhanizm ve Yesevilik*. der. Engin Akgün. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yay.

- Doğru M (2013) *Türk Halk Anlatımlarında Süt*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
- Durkheim E (2005) *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yay.
- Düzbayır B (2013) *Mukayeseli Fıkıh Bağlamında Kurban ve Kurbanın Hükmü*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi SBE.
- Eberhard W (1996) *Çin'in Şimal Komşuları*. Ankara: TTK Yay.
- Ebul Gazi Bahadır Han (1937) *Şecere-i Terâkime (Türklerin Soykütüğü)*. haz. Muharrem Ergin. İstanbul: Tercüman Yay.
- Ekici M, Öger A (2007) "Türklerde Ocak Kültü ve Bu Kültün Alevilik İnancına Yansımaları". 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni*. ed. Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül. Ankara: GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.
- Eliade M (1994) *Ebedi Dönüş Mitosu*. çev. Ümit Altuğ. İstanbul: İmge Yay.
- Eliade M (1999) *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: İmge Yay.
- Eliade M (2003a) *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. C. I. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Eliade M (2003b) *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Eliade M (2005) *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Yay.
- Elmas Y (1960) "Çırakman Köyünde Kurban Bayramı". *TFA Dergisi*. Yıl:11, C. 6, S. 131.
- Emiroğlu K vd. (2009) *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim-Sanat Yay.
- Engin R (2004) *Amuca Kabilesinde ve Trakya'da Kurban Geleneği*. İstanbul: Can Yay.
- Er P (1998) *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: ERVAK Yay.

- Er P (2000) “Çanakkale-Balıkesir Kazdağı Türkmenlerinde (Tahtacı) İkrar Aldırma”.
Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri 23-28 Ekim 2000.
Ankara: ERVAK Yay.
- Er P (2006) *Direnen Kültür Anadolu Aleviliği.* İstanbul: Detay Yay.
- Er P (2014) *Yaşayan Alevilik (Araştırmalar-Derlemeler).* Ankara: Barış Kitap Yay.
- Erbaşı F S (2013) *Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü, Cenaze/Diğer Ritüeller.* İstanbul:
Arkeoloji ve Sanat Yay.
- Ercan E H (2006) *Makedonya’da Adak ve Ziyaret Yerleri.* Basılmamış Yüksek
Lisans Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi SBE Türk Dünyası Araştırmaları Ana
Bilim Dalı.
- Erdem M (2011) *Diyarbakır İli Merkez, Ergani, Eğil İlçeleri Adak ve Ziyaret Yerleri.*
Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi SBE.
- Erdenk Y (2001) *Isparta Yöresi Ziyaret ve Adak Yerleri.* Basılmamış Yüksek Lisans
Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi SBE.
- Erginer G (1997) *Kurban Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban
Ritüelleri.* İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Erginer G (2003) “Kan ve Tabu”. *Cogito Dergisi.* S. 37. s. 181-191.
- Ergun P (2004) *Türk Kültüründe Ağaç Kültü.* Ankara: AKM Yay.
- Ergun M (2014) “Düğün Kavgalarının Mitolojik Kökenleri”. *Milli Folklor.* S. 101. s.
60-72.
- Eröz M (1980) “Türk Boylarında Kansız Kurban Geleneği”. *Türk Kültürü Dergisi.* S.
211-214. s. 211-216.
- Eröz M (1990) *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik.* Ankara: KB Yay.
- Eröz M (1992) *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik.* İstanbul:
Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay.
- Ersal M (2005) *Isparta İli Senirkent İlçesi Uluğbey Beldesinde Alevilik.* Manisa:
Celal Bayar Üniversitesi SBE.
- Ersal M (2009) *Alevi İnanç-Dede Ocakları Üzerine Bir Örneklem: Veli Baba Sultan
Ocağı.* ed. Coşkun Kökel. Almanya: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yay.

- Ersal M (2014) *Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. Basılmış Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi SBE.
- Ersal M (2016a) *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.
- Ersal M (2016b) “Alevi İnanç Sisteminde Dem Kültü ve Dem Geldi Semahları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 77. s. 127-173.
- Esen M (2013) “Adak” maddesi. *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. C.1. Ankara: AÜ Yay.
- Esin E (1978) *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş (Türk Kültürü El Kitabı, II, Cilt I/b'den ayrı basım)*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Esin E (2001) *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı yay.
- Eşref Ali et-Tehanevî (2009) *Hadislerle Hanefî Fıkhi*. C. 8. çev. Hüseyin Kayapınar-İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Misvak Neşriyat.
- Evans-Pritchard E (1999). *İlkelerde Din*. çev. H. Portakal. Ankara: Öteki Yay.
- Evliya Çelebi Seyahatnamesi (2008) *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit*. haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman. 2. Cilt-2. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Evren A (1955) “Kurbanlık Hediyesi”. *TFA Dergisi*. Yıl:6. C. 3. S. 67.
- Fığlalı E R (1994) *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik-Bektaşîlik*. Ankara: Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yay.
- Fığlalı E R (1996) *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*. İstanbul: Selçuk Yay.
- Frazer J G (2004) *Altın Dal Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Frazer J G (2015) *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük*. çev. Onur Aydın-İrem Demirel. İstanbul: Altınbilek Yay.
- Freud S (1999) *Dinin Kökenleri Totem ve Tabu Musa ve Tektanrıcılık ve Diğer Çalışmalar*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yay.

- Freud S (2012) *Totem ve Tabu (I-II Tam Metin)*. çev. Turan Erdem. İstanbul: Arya Yay.
- Gezgin A G (2005) “Kur’an’da Nahr Kelimesi ve Türkiye’de Kurban İbadetinin Algılanışı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 15. s. 1-41.
- Girard R (2003) *Şiddet ve Kutsal*. çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Kanat Yay.
- Gluckman M (1965) *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gökbel A (2000) “Türk Halk İnançlarında Din ve Din Anlayışı (Kurban Kültü Örneği)”. *Dinler Tarihi Araştırmaları II (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya)*. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yay.
- Gökdemir İ (2011) *Divriği İlçesinde Yaşayan Alevilerde Dini Hayat ve Yaygın Halk İnanışları*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE.
- Gömeç S Y (2016) “Türk Kültüründe At”. *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır Bildiri Kitabı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yay.
- Güç A (2003) *Çeşitli Dinlerde ve İslam’da Kurban*. Bursa: Düşünce Yay.
- Güç A (2010) “İslam Öncesi Dinlerde Kurban”. *Din ve Hayat Dergisi*. S. 11. s. 5-7.
- Gültekin M (2014) “Sarılar Köyü Çıralık Çepni Alevi Ziyareti ve Türk Ağaç Kültüne Bağlı Bazı İnanış ve Uygulamalar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 70. s. 73-95.
- Günay U (1992) *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Günay Ü, Güngör H (2003) *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yay.
- Gündüz Ş (1998) *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yay.
- Gündüz Ş (2004) “Eski Harran’da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban”. *Milel ve Nihal İnanç-Kültür-Mitoloji Dergisi*. C. 2. S. 1. s. 5-11.

- Gündüz Ş (2007) “Dinlerde Tanrı’ya Yakınlaşma Aracı Olarak Kurban”. *Uluslararası Kurban Sempozyumu 8-9 Aralık 2007*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Güngör H (1998) “Gagauzlarda Kurban Kültü”. *Türk Dünyası Tarih Dergisi*. S. 18. s. 45-48.
- Güngör H (2012) *Türk Din Etnolojisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yay.
- Gürsoy-Naskali E, Duranlı, M (1999) *Altayca-Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yay.
- Halbertal M (2012) *On Sacrifice*. USA: Princeton University Press.
- Hançerlioğlu O (1975) *İnanç Sözlüğü Dinler-Mezhepler-Tarikatlar-Efsaneler*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hançerlioğlu O (1984) *İslam İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Harman Ö F (1997) “Hz. İbrahim-Hz. İsmail ve Kurban”. *I. Hz. İbrahim Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. Şanlıurfa: ŞURKAV yay.
- Harris M (1994) *Yamyamlar ve Krallar Kültürlerinin Kökenleri*. çev. M. Fatih Gümüş. İstanbul: İmge Yay.
- Harva U (2015) *Altay Panteonu Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yay.
- Hassan, Ü (2000). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Alan Yay.
- Henninger J (2005) “Sacrifice”, *Encyclopedia of Religion*. Vol. XII. ed. Jones Lindsay. Vol. 12. ABD.
- Hubert H, Mauss M (1964) *Sacrifice: Its Nature and Function*. Translated by W. D. Halls. USA: The University of Chicago Press.
- İbn-i Hişam (1971) *Hz. Muhammed’in Hayatı (es-Siret’ün-Nebeviyye)*. çev. İzzet Hasan-Neşet Çağatay. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yay.
- İnan A (1986) *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: TTK Yay.
- İnan A (1991) *Makaleler ve İncelemeler*. C. II. Ankara: TTK Yay.

- İnan A (1991) “Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar ve Gelenekler”. *Makaleler ve İncelemeler*. C. II. s. 232-252. Ankara: TTK Yay.
- İnan A (1998a) “Epopo ve Hurafe Motiflerinin Tarih Bakımından Önemi”. *Makaleler ve İncelemeler*. C. I. s. 191-194. Ankara: TTK Yay.
- İnan A (1998b) “Orun ve Ülüş Meselesi I – Mevki-Orun Hukuku”. *Makaleler ve İncelemeler*. C. I. s. 241-254. Ankara: TTK Yay.
- İnan A (1998c) “Eski Türklerde ve Folklorlarda Ant”. *Makaleler ve İncelemeler*. C. I. s. 317-330. Ankara: TTK yay.
- İnan M (1941) “Maraş’ta Halk Adetleri ve İnanmaları”. *Halk Bilgisi Haberleri*. Yıl: 10. S. 119. s. 270-271.
- Wensinck A J (1977) “Kurban” maddesi. *İslam Ansiklopedisi, İslam Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügati*, C. 6. İstanbul: MEB Yay.
- James, E O (1908) “Sacrifice”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. XI. ed. James Hasting. New York.
- Jevons F B (1902) *An Introduction to the History of Religion*. London: Methuen & Co.
- Kafesoğlu İ (1980) *Eski Türk Dini*. Ankara: KB Yay.
- Kanter Ekinci Ö (2011) “Hz. İbrahim ve Kurban”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. C. 9. S. 1. s. 365-376.
- Kara Ü (1999) *Giresun’da Adak İnancı ve Adak Yerleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: GÜ SBE Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı.
- Karakoç A (2010) *Şanlıurfa Adak ve Ziyaret Yerleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi SBE.
- Karaoğlan H (2007) “Anadolu Türklerinde Kurban: Aleviler Örneği”. *Dini Araştırmalar Dergisi*. C. 9. S. 27. s. 133-149.
- Karataş A (2014) *Dünden Bugüne Kurban İbadeti*. Konya: Eğitim Yay.
- Kaşgarlı Mahmud (1985) *Divanü Lugati’t-Türk*. haz. Besim Atalay. Ankara: TDK Yay.

- Kaşgarlı Mahmud (2005) *Divanü Lugati't-Türk*. haz. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Katsyuba D V (2008) “Teleütlerin Manevi Kültürü”. *Türk Dünyasında Din ve Gelenek Üzerine Şamanizm, Burhanizm ve Yesevilik*. der. Engin Akgün. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yay.
- Keenan D K (2005) *The Question of Sacrifice*. USA: İndiana University Press.
- Kehl-Bodrogi K (2012) *Kızılbaşlar/Aleviler Anadolu'da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma*. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Keleş E (1990) “Kurbanın Hükümü Konusunda Mukayeseli Bir İnceleme”. *DİB Dergisi*. C. XXVI. S. 3. s. 69-78.
- Kılıç F vd. (2008) *Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevilik ve Bektaşilik (Erenler, Evliyalar, Ocaklar, Ritüeller ve Tarihi Süreç)*. Ankara: GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.
- Kocadayı A (2013) *Kardışlen Tahtacılarının Dini ve Sosyo-Kültürel Yapısı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Koç A (2008) “Kütahya Soğukçeşme (Avdan) Köyü'nde Kurban Ritüeli”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 20. s. 21-34.
- Korkmaz E (2004) *Ansiklopedik Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay.
- Kökel C (2004) *Eskişehir İli, Alevi-Bektaşî Köylerindeki İnanç Ritüellerinin Sosyolojik Analizi*. Gebze: Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü SBE.
- Köksal H (1985) “Eski Türk Toplumunda Kutsal Değerler ve Kurban Kavramı”. *Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler*. haz. Feyzi Halıcı. Konya: Konya Kültür ve Turizm Derneği Yay.
- Köprülü M F (1980) *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Köse T (2014) *Hac Suresi 28-37. Ayetler Çerçevesinde Kurban*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE.

- Köse S (2016) “Alevilik Bektaşılık İle İlgili Yapılan Lisansüstü Tezlerde Kurban Konusunun Ele Alınışı Üzerine Bir Değerlendirme”. *II. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu Bildiri Tam Metinleri*. Nevşehir.
- Kudat A (2004) *Kirvelik Sanal Akrabalığın Dünü ve Bugünü*. Ankara: Ütopya Yay.
- Kum N (1950) “Türkmen, Yürük ve Tahtacılar Arasında Tetkikler, Görüşler”. *TFA Dergisi*. S. 10. s. 156-157.
- Kuper A (1995) *İlkel Toplumun İcadı Bir İllüzyonun Dönüşümleri*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: İnsan Yay.
- Kurgun L (2006) “Denizli İlinde Boy Adlarından Kaynaklanan Orun Adları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 39. s. 33-42
- Kurt R (2001) *Sivas Merkez ve Merkeze Bağlı Köylerdeki Ziyaret ve Adak Yerleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE.
- Kuran-ı Kerim Türkçe Meali*. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (2011). haz. Selman Yusufoglu. İstanbul: Kilim Matbaacılık.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Yeni Yaşam Yay.
- Lasebikan G L (1998) “Eski Ahid’de Kurban”. çev. Ahmet Güç. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 7. S. 7. s. 575-586.
- Levi-Strauss C (2010) *Yaban Düşünce*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Ligeti L (1986) *Bilinmeyen İç Asya*. çev. Sadrettin Karatay. Ankara: TDK Yay.
- Lvova E L, Oktyabrskaya İ V, Sagalayev A M, Usmanova M S (2013a) *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Kainat ve Zaman. Nesnelere Dünya*. C. I. çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yay.
- Lvova E L, Oktyabrskaya İ V, Sagalayev A M, Usmanova M S (2013b) *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-İnsan ve Toplum*. C. II. çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yay.
- Lvova E L, Oktyabrskaya İ V, Sagalayev A M, Usmanova, M S (2013c) *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Simge ve Ritüel*. C. III. çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yay.

- Malinowski B (1990) *Büyü, Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Marshall G (2005) *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Maynagaşev S D (1974) “Beltir Türklerinde Gök Tanrı’ya Kurban Töreni”. çev. Abdülkadir İnan. *TFA Dergisi*. Yıl: 26. C. 15. S. 305. s. 1-17.
- Maynagaşev S D (1991) “Beltir Türklerinde Gök Tanrı’ya Kurban Töreni”. çev. Abdülkadir İnan. *Makaleler ve İncelemeler*. C. II. Ankara: TTK Yay.
- Melikoff I (1993) *Uyur İdik Uyardılar-Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yay.
- Melikoff I (2010) *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Melikoff I (2011) *Kırkların Ceminde*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yay.
- Michel T (1992) *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*. İstanbul: OHAN Basımevi.
- Morris B (2004) *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*. çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge Yay.
- Morris M (2012) *Concise Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. England: Wiley-Blackwell.
- Musayev S vd. (1995) *Manas: Kırgız Elinin Baatırdık Eposu*. I. Tom, Kırgızistan: Bişkek Basması.
- Mutlu O (2005) *Armağan Ekonomisi ve Kurban Kavramları Bağlamında Medya Kurbanları*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE Gazetecilik Ana Bilim Dalı.
- Narin İ (2009) *Kur’an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- Noyan B (1995) *Alevilik Bektaşilik Nedir?* İstanbul: Ant ve Can Yay.
- Noyan B (1999) *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. C. II. haz. Şakir Keçeli. Ankara: Ardıç Yay.
- Noyan B (2000) *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. C. III. haz. Şakir Keçeli. Ankara: Ardıç Yay.

- Noyan B (2001) *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. C. IV. haz. Şakir Keçeli.
Ankara: Ardıç Yay.
- Noyan B (2002) *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. C. V. haz. Şakir Keçeli.
Ankara: Ardıç Yay.
- Noyan B (2003) *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. C. VI. haz. Şakir Keçeli.
Ankara: Ardıç Yay.
- Noyan B (2006) *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. C. VII. haz. Şakir Keçeli.
Ankara: Ardıç Yay.
- Noyan B (2010) *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. C. VIII. haz. Şakir Keçeli.
Ankara: Ardıç Yay.
- Noyan B (2011) *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. C. IX. haz. Şakir Keçeli.
Ankara: Ardıç Yay.
- Numan S (1930) "Erzurum'da Alkarısı". *Halk Bilgisi Haberleri*. Yıl: 1. S. 8. s. 131-133.
- Ocak A Y (2010) *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yay.
- Oğuz M. Ö (2014) "Araştırmaların Tarihi". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. ed. M. Öcal Oğuz. Ankara: Grafiker Yay.
- Okumuş E (2005) "Alevilerde Kurban Bayramı Kurbanı-Türkmenhacı Köyü Örneği". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. VII. S. 1. s. 1-26.
- Ong W (2013) *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yay.
- Orkun H N (1950) "Eski Türkler Nasıl Yemin Ederdi?". *Resimli Tarih Mecmuası*. S. 9. s. 349-350.
- Oymak İ (2002) "Gökçeada Hristiyanlarında Kurban Geleneği". *Dini Araştırmalar Dergisi*. C. 4. S. 12. s. 169-180.
- Ögel B (1993) *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*. C. 1. Ankara: TTK Yay.

- Ögel B (1995) *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*. C. II. Ankara: TTK Yay.
- Öger A (2013) *Uygur Türklerinde Törenler ve Bayramlar*. Ankara: Grafiker Yay.
- Öğüt Eker G (2016) “Modern Hayatın Yeniden Kurgulanan Gelenekleri Hollanda Queen’s Day Festivali”. *Milli Folklor*. S. 111. s. 136-148.
- Örnek S V (1971) *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: AÜ DTCTF Yay.
- Örnek S V (1973) *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yay.
- Öz B (1997) *Aleviliğe İftiralara Cevaplar*. İstanbul: Can Yay.
- Öz Ş (1996) *Kütahya Yöresi Ziyaret ve Adak Yerleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi SBE Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
- Özarıslan M, Karataş H (2016) “Halk Ekonomisinde Mübadele: Örüden Tutma Kardaşlık Örneği”. *Milli Folklor*. S. 110. s. 17-29.
- Özbudun S vd. (2007) *Antropoloji Kuramlar, Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yay.
- Özcamus Yavuz A (2007) *Adıyaman Merkez ve Çevrelerindeki Adak Yerleri ve Uygulamaları*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: GÜ SBE Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı.
- Özel A (1988) “Adak”. C. 1. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay.
- Özkan A R (2003) *Dinlerde Kurban Kültü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Özkan İ (2007) *Bengü İzler Türk Dünyası Araştırmaları*. Ankara: Pegem Yay.
- Öztürk F (1991) *Burdur ve Çevresinde Sözlü Geleneğe Dayalı Adak ve Adak Yerleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: GÜ SBE Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
- Öztürk N (1996) *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet) Yemin, Keffaret ve Kurban*. Basılmamış Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı.
- Öztürk Y N (2000) “Kurban Kesmek İbadet Mi?” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 2. s. 1-5.

- Petropoulou M Z (2008) *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*. USA: Oxford University Press.
- Potapov L P (1960) “Göçebelerin İbtidai Cemaat Hayatlarını Anlatan Çok Eski Bir Âdet”. çev. Rasime Uygun. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*. C. IX. S. 15. s. 71-84.
- Potapov L P (2012) *Altay Şamanizmi*. çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yay.
- Radcliffe-Brown A R (1952) *Structure and Function in Primitive Society*. Great Britain: The University Press Aberdeen.
- Radcliffe-Brown A R (1968) “Din ve Toplum”, çev. Ünsal Oskay, *AÜ Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*. C. 23. S. 4 s. 301-330.
- Radloff W (1954) *Sibirya'dan I*. çev. Ahmet Temir. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Radloff, W (1994). *Sibirya'dan III*. çev. Ahmet Temir. İstanbul: MEB Yay.
- Rasonyi L (1993) *Tarihte Türklük*. Ankara: AÜ Basımevi.
- Roux J P (1999) *Eskiçağ ve Ortaçağ'da Altay Türklerinde Ölüm*. çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Roux J P (2005) *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı yay.
- Sarıcık M (1997) “Kurbanın Anlamı Üzerine”. *I. Hz. İbrahim Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. Şanlıurfa: ŞURKAV Yay.
- Selçuk A (2005) *Tahtacılar: Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yeditepe Yay.
- Selçuk A (2016) “Anşa Bacılılarda Adak”. *ZfWT (Zeitschrift für die Welt der Türken) Dergisi*. C. 8. No.3. s. 33-52.
- Serdaroğlu A (1966) “Kurban Hakkında Fıkhi Hükümler”. *DİB Dergisi*. C. 5. S. 3-4. s. 59-60.
- Sezen Y (2004) *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din*. İstanbul: İz Yay.
- Sezer T A (2011) *Philon ve Habil ve Kabil'in Kurbanları Yahudi ve Yunan Kurban Geleneği Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi SBE.

- Sharpe E J (2000) *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram (Karşılaştırmalı Bir Çalışma)*. çev. Ahmet Güç. Bursa: Arasta Yay.
- Shils E (2003) “Gelenek”. çev. Hüsamettin Arslan. *Doğu Batı Düşünce Dergisi (Modernliğin Gölgesinde: Gelenek.)*. Yıl 7. S. 25. s. 101-134.
- Soury J (2008) *Karşılaştırmalı Mitoloji Işığında İsrail Dini*. çev. Harun Güngör-İbrahim Açmaz. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yay.
- Strenski I (2003) *Theology and The First Theory of Sacrifice*. Netherlands: Koninklijke Brill.
- Sümer F (1972) *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. Ankara: AÜ DTCF Yay.
- Şafak A (1968) “Altın ve Gümüş Fiatları Karşısında Zekât, Sadaka-ı Fıtır ve Kurban’ın Edası”. *İslam Medeniyeti Dergisi*. C. I. S. 8. s. 18-22.
- Şafak A (1987) “Kurban: Manası ve İlgili Bazı Meseleler”. *DİB Dergisi*. C. XXIII. S. 3. s. 3-10.
- Şanlı H (2001) *Alevilik ve Kurban*. İstanbul: Can Yay.
- Şentürk L (1970) “Kurban”. *DİB Dergisi*. C. IX. S. 92-93. s. 25-27.
- Şirin E (2017) *İnsan Kurbanı Fenomeni*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.
- Tan Z (2011a) “Kur’an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur’an’ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (I)”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 31. s. 145-174.
- Tan Z (2011b) “Kur’an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur’an’ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (II).” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 32. s.143-184.
- Tanyu H (1967) *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: AÜ Basımevi.
- Tanyu H (1978) *Türklerin Dini Tarihçesi*. İstanbul: Özdemir Basımevi.
- Tanyu H (1980) *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

- Tarik R (2012) *Tekirdağ Yöresi Alevi-Bektaşî Kültürü (Kılavuzlu Köyü Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Taşğın A (2013) *Türkmen Aleviler-Diyarbakır ve Çevresindeki*. Konya: Çizgi Yay.
- Tezcan M (1982) “Tasavvuri Akralalık ve Ülkemizdeki Uygulama”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. C. 15. S. 2. s. 117-130.
- Tezcan M (1993) “Çankırı’da İslam Antropolojisinden Bir Örnek: Yedi Yılda Yedi Kurban”. *Türk Halk Kültürü Araştırmaları*. Ankara: KB MFAD Yay.
- Tuğrul S (2010) *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*. İstanbul: İletişim Yay.
- Tuğrul T (2006) *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Ocağı Örneği)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Turan Y (1999) *Psikolojik ve Sosyal Yönleriyle Kurban*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.
- Turhan Tuna S (2010) “Tevrat’la Kur’an’da Kurban Kıssası ve Dalaman’da Bu Kıssanın Sözlü Geleneğe Yansımaları”. *Milli Folklor*. S. 86. s. 30-42.
- Türk H (2002) “Yağmur Duası Ritüelleri Motif Bakımından Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. *Folklor-Edebiyat Dergisi*. C. 8. S. 31. s. 67-97.
- Türk İ (2014) “Tasavvufî Açından Kurban”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. C. 7. S. 14. s. 43-58.
- Türkçe Sözlük (2011) Ankara: TDK Yay.
- Tylor E B (1871) *Primitive Culture Researches into the Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Language. Art, and Custom*. Vol. II. London: John Murray, Albemarle Street.
- Tylor E B (1920) *Primitive Culture Researches into the Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Language. Art, and Custom*. Vol. I. London: John Murray, Albemarle Street.
- Uyguner M (1958) “Kandıra’da Kurban Bayramı”. *TFA Dergisi*. Yıl:10. C. 5. S. 109.

- Uzun Ş (2007) *Türk İslam Edebiyatında Hac ve Kurban Motifleri (Şair Sultanlar Örneği)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE.
- Ülken H Z (1943) *Dini Sosyoloji*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Ülken H Z (1969) *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yay.
- Ülkü H (2014) *Hac ve Kurban*. İstanbul: Çelik Yay.
- Ülkütaşır M Ş (1935) “Sinop ve Çevresinde Sıhhat Hakkında İnanmalar”. *Halk Bilgisi Haberleri*. Yıl: 4. S. 45. s. 203-206.
- Ülkütaşır M. Ş (1936) “Etnoğrafya ve Folklor Sözlük Taslağı”. *Halk Bilgisi Haberleri*. Yıl: 5. S. 57. s. 139-145.
- Ülkütaşır M. Ş (1977) “Çeşitli Halk Gelenek ve İnançları Üzerine Küçük Araştırmalar”. *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*. Ankara: KB MFAD Yay.
- Ünal A (1975) “Hititlerde Ölümlere Sunulan Kurban Hakkında Bazı Düşünceler”. *Anadolu Dergisi*. S. 19. s 165-173.
- Ünal M (2000) “Hiung-nu Türklerinde Kılıç Kurbanı Töreni”. *Türk Dünyası Tarihi Dergisi*. S. 158. s. 17-19.
- Üren U (2015) “Türklerde At Kurbanı ve Dede Korkut’taki İzleri”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. C. 15. S. 2. S. 65-74.
- Üstünova K (2001) “Erzurum Düğünlerinde Elma Atma Geleneği”. *Milli Folklor*. S. 90. s. 146-155.
- Yalman A R (1977a) *Cenupta Türkmen Oymakları*. haz. Sabahat Emir. C. I. Ankara: KB Yay.
- Yalman A R (1977b) *Cenupta Türkmen Oymakları*. haz. Sabahat Emir. C. II. Ankara: KB Yay.
- Yaman A (1998) *Kızılbaş Alevi Dedeleri*. İstanbul: Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Araştırma Eğitim ve Kültür Vakfı Yay.
- Yaman A (2003) “Anadolu Alevilerinde Otoritenin El Değiştirmesi: Dedelik Kurumundan Kültürel Organizasyonlara”. *Bilgi Toplumunda Alevilik*. haz. İbrahim Bahadır. Almanya: Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yay.

- Yaman A (2007) *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Yay.
- Yel A M (2007) “Kurbanın Antropolojik Bir Değerlendirmesi”. *Uluslararası Kurban Sempozyumu 8-9 Aralık 2007*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Yeniçeri C (2009) *Bütün Boyut, Çeşit ve Mezhepleriyle Kutsal Kesim Kurbanı Yeniden Bakış ve Hz. Peygamber'in Kurbanları*. İstanbul: Çamlıca Yay.
- Yetişen R (1967) “Naldöken’de Kurban Bayramı”. *TFA Dergisi*. Yıl: 18. C. 10. S. 212.
- Yetişen R (1970) “Yılım Sayılı Günleri: Yaz Kurbanı”. *TFA Dergisi*. Yıl: 22. C.13. S. 257.
- Yıldırım D (1991) “Köktürk Çağında Tanrı Mı, Tanrılar Mı Vardı?”. *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi Prof. Dr. Muharrem Ergin'e Armağan*. Yıl: 28. S. 1-2. s. 291-303.
- Yıldırım R (2012) “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 62.
- Yılmaz A (1948) *Tahtacılar Gelenekleri*. Ankara: Ulus Basımevi.
- Yılmaz A (1995) *Kur'an'da Kurban*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi SBE.
- Yokuş S (2011) *Hafik Yöresinde Alevi Kültürü İle İnançları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE.
- Yolcu M A (2014) *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen Yay.
- Yolcu M A (2016) “Halk Bilimi Araştırma Kuram ve Yöntemleri”. *Halk Bilimi El Kitabı*. ed. Mustafa Aça. Konya: Kömen Yay.
- Yoloğlu G (1999) *Türklerin Aile Merasimleri*. akt. Aljira Topalova. Ankara: AKM Yay.
- Yörükkan Y Z (2002) *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. haz. Turhan Yörükkan. Ankara: KB Yay.

Yörükan Y Z (2006) *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinler Şamanizm-Şamanizmin Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkiler*. haz. Turhan Yörükan. İstanbul: Ötüken Yay.

Yudahin K K (1998) *Kırgız Sözlüğü*. çev. Abdullah Taymas. Ankara: AÜ Basımevi.

Yücel İ (1986) “Hac Kurbanı”. *DİB Dergisi*. C. XXII. S. 3. s. 3-14.

Zerzan J (2013a) *Gelecekteki İlkeli*. çev. Cemal Atila. İstanbul: Kaos Yay.

Zerzan J (2013b) *Makinelerin Alacakaranlığı Makaleler*. çev. Rahmi G. Öğdül. İstanbul: Kaos Yay.

Ziya Gökalp (1976) *Türk Töresi*. Ankara: KB Yay.

Ziya Gökalp (1981) *Türk Devletinin Tekamülü*. haz. Kazım Yaşar Koprıman. Ankara: KB Yay. Ziya Gökalp Dizisi.

Ziya Gökalp (1991) *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkilap Kitabevi.

Elektronik Kaynaklar

www.osmancik.com.tr

EKLER
KAYNAK KİŞİ LİSTESİ

	Ad Soyad	Ocak	Görevi	Doğum	
KK-1	Ali Bal	Erkonaş	Dede	1953	Amasya- Uygur Köyü
KK-2	Ali Doğan	Kureyşan	Dede	1967	Erzurum
KK-3	Ali Kaya Çelebi	Erkonaş	Âşık-Zakir	1955	Amasya
KK-4	Ali Kocababa	Abdal Musa Tekkesi	Dede	1942	Antalya-Tekke Köyü
KK-5	Ali Korkmaz	Babagan	Baba	1936	Manisa- Salihli-Kabazlı Köyü
KK-6	Ali Rıza Aykul	Pir Sultan Abdal	Dede	1954	Tokat-Zile-Ağcakeçili
KK-7	Cemal Akıcı	Kureyşan	Dede	1965	Tunceli
KK-8	Cuma Demirel	Veli Baba-Anşa Bacılılar	Talip	1950	Tokat-Acısü Köyü
KK-9	Dede Karabacak	Bektaşî	Talip	1932	Nevşehir-Hacıbektaş
KK-10	Erdem Sümbül	Babagan	Baba	1972	Manisa-Kula-Kenger Köyü
KK-11	Esat Erkonaşoğlu	Erkonaşoğlu	Dede	1937	Amasya-Yassıçal Köyü
KK-12	Hakkı Fırat	Kureyşan	Dede	1957	Erzurum
KK-13	Hasan Ateş	Yanyatır	Mürebbi	1945	İzmir-Doğançay
KK-14	Hasan Büldür	Kureyşan	Dede	1952	Tunceli
KK-15	Hasan Duran Öntaş	Sarı Saltık	Salihli Cem Evi Başkanı	1953	Sivas
KK-16	Hasan Güvenç	Seyit Selahattin Seyit Gazi	Dernek Başkanı	1959	Amasya-Merzifon
KK-17	Hasan Ocak	Seyit Selahattin Seyit Gazi	Dede	1954	Amasya-Merzifon-Hırka Köyü
KK-18	Hıdır Doğan	Kureyşan	Dede	1965	Tunceli-Hozat
KK-19	İbrahim Biçer	Yanyatır	Eski Güvender	1948	Yeniköy-Acıpayam- Denizli
KK-20	İsmail Deryol	Veli Baba-Anşa Bacılılar	Talip	1949	Tokat-Acısü Köyü
KK-21	Kerim Teke	Babagan	Derviş	1945	Denizli-Çalçaklılar Köyü
KK-22	Lütfi Çevik	Kureyşan	Dede	1952	Erzurum
KK-23	Mehmet Ali Arslan	Ali Mehmet Dede Sultan	Dede	1951	Çorum-Mehmetdedetekte Köyü
KK-24	Mehmet Ali Toluoğlu		Dede	1968	Malatya-Hekimhan
KK-25	Mehmet Biçer	Yanyatır	Kurbancı	1958	Denizli-Acıpayam-Yeniköy
KK-26	Muharrem Erkan	Hıdır Abdal	Dede	1962	Tokat-Merkez
KK-27	Mustafa Yıldız	Babagan	Bektaşî Babası	1940	Denizli-Çalçaklılar Köyü
KK-28	Muzaffer Görgülü	Abdal Musa Tekkesi	Dikme Dede	1949	Antalya-Tekke Köyü
KK-29	Nurettin Aksoy	Hüdadatlı	Dede	1963	Çorum-Merkez
KK-30	Oğuz Denk	Seyit Selahattin Seyit Gazi	Dernek Başkan yardımcısı	1959	Amasya-Merzifon
KK-31	Rafet Pire	Babagan	Derviş	1959	Denizli-Çalçaklılar Köyü
KK-32	Salih Arslan	Keçeci Baba	Dede	1954	Tokat-Keçeci Köyü
KK-33	Tayfun Yılmaz	Kureyşan	Dede	1990	Tunceli
KK-34	Ummani Erden	Ağuiçen	Zakir	1950	Sivas-Divriği
KK-35	Yusuf Sertbaş	Babagan	Baba	1952	Denizli- Tekkeköy
KK-36	Yusuf Yıldız	Babagan	Halife Baba	1932	Denizli-Çalçaklılar Köyü

SORU LİSTESİ

Cem Ritüelinde Sunulan Kurbanlarla İlgili

1. Kurban kesmeye verilen özel bir ad var mıdır? (Tığlama gibi)
2. Cem ayinlerine aynı zamanda “kurban” adı verilir mi? Örneğin; Abdal Musa Birlik Kurbanı gibi.
3. Cem ayinlerinde sunulan kaç çeşit kurban uygulaması vardır?
4. Kurban ritüelinin uygulanışı açısından cem ayinleri arasında fark var mıdır? Örneğin; Musahip Kurbanı Cemi ile Abdal Musa Kurbanı Cemi arasında kurbanı sunuş amacı, yöntemi, şekli arasında fark var mıdır? Neden bu farklılıklar söz konusudur?
5. Cem ayinlerinde hayvanın serbest bırakılmasına (salıverme) yönelik kurban uygulaması var mıdır?
6. Cem ayininin yapılabilmesi için kesinlikle kurban tığlamak mı gerekmektedir?
7. Kurban nerede kesilmektedir?
8. Kurban kesen özel bir kişi var mıdır? Bu kişiye verilen özel bir ad var mıdır?
9. Cem ayinlerinde kurbancı kimi temsil etmektedir?
10. Kurbancı olarak kimler seçilebilir? Kurbancının belli özellikleri olmalı mıdır?
11. Kurbancının görevleri nelerdir?
12. Kurbancı kurbanı tığlamadan önce abdest alır mı? Kurbanı abdest aldırma söz konusu mudur? Bu abdest nasıl aldırılır?
13. Kurban tığlanmadan önce ona abdest aldırılmak dışında (gezdirme, süsleme, kınalama gibi) başka uygulamalar yapılır mı?
14. Alevi inancında yürek, süt ve balın anlamı nedir, bunun hakkında bilgi verir misiniz?

Alevilikte Kurbanın Kökeniyle İlgili İlişkin

1. Alevi inancına göre, kurbanı ilk kim, nerede ve ne zaman sunmuştur? Bununla ilgili bildiğiniz bir anlatı var mıdır?
2. İlk kurban niçin sunulmuştur?
3. Kurban olarak sunulan ilk hayvan ya da mahsul nedir?

Kurban Hayvanının Özellikleriyle İlgili

1. Hangi hayvanlar kurban olarak sunulabilir? Koyun, dana vs. dışında özellikle keçi kurbanı olur mu?
2. Kurban hayvanı hangi özelliklere sahip olmalıdır? (Boynuzu kırık olmamalı, gözü kör olmamalı, ayağı kırık olmamalı gibi)
3. Kurban hayvanı özellikle erkek cinsinden mi olmalıdır?
4. Hayvanın rengine özen gösterilir mi? (Özellikle beyaz ya da kara olsun denilir mi?)
5. Kurban hayvanının yaşıyla ilgili özellikler var mı? (Koyun 6 ayını doldurmuş olmalı gibi)

Kurbanın Parçalarıyla İlgili

1. Kurban hayvanının kanıyla ilgili uygulamalar nelerdir?
2. Kurban hayvanının kemikleriyle ilgili uygulamalar nelerdir? Kemiklerinin kırılmaması, özenli bir şekilde gömülmesi durumu var mıdır? Neden?
3. Kurban hayvanının derisi, yağı ile ilgili uygulamalar nelerdir?
4. Kurban hayvanının et ve kellesiyle ilgili uygulamalar nelerdir? Kurban etine özel bir isim verilir mi?
5. Kurban eti pişirilip mi dağıtılır yoksa çiğ olarak mı dağıtılır? Neden? Dağıtılan ete özel bir ad verilir mi? (Örneğin; ülüş gibi.)
6. Kurban hayvanının ciğer, böbrek, kalp gibi organlarını özellikle dede mi yemektedir? Neden?
7. Kurbanın iç organlarının kurban postuna sarılması söz konusu mudur? Neden? Bazı bölgelerde buna “kefinleme” adı verilmektedir.

Kurban Bıçağıyla İlgili

1. Kurban bıçağının sadece kurban tığlanırken mi kullanılması gerekmektedir?
2. Kurban bıçağına özel bir ad verilir mi?
3. Kurban bıçağı dualanır/hayırlanır mı? Kim tarafından dualanır/hayırlanır?
4. Dualanan kurban bıçağıyla kaç defa kurban tığlanabilir?

Kurban Tığlanırken Uygulanan Pratiklerle İlgili

1. Kurban tığlanırken dua edilir mi? Bu duayı okuyabilir misiniz?

2. Cemlerde tığlanan kurbanla Kurban Bayramı veya adak kurbanında tığlanan kurbanların dualaması aynı mıdır? Abdesti aynı mıdır?

3. Kurbanı niyaz edilir mi?

Cebrail Kurbanıyla İlgili

1. Cebrail kurbanı olarak horoz mu kesilmektedir?

2. Horoza neden Cebrail kurbanı adı verilmektedir?

3. Bu kurban ne zaman ve hangi durumlarda kesilir?

4. Her küçükbaş ya da büyükbaş hayvan kesilmeden önce Cebrail kesmek gerekir mi?

5. Kutsal emanetlerin (sancak, bayrak, asa vs) açılmasından önce Cebrail kurbanı kesilir mi?

Kansız Kurbanla İlgili

1. Cem ayinlerinde kansız olarak sunulan kurbanlar var mı? (elma, çerez vs.)

2. Dağıtılan yiyecek-içeceklerin özel bir adı var mı?

3. Kansız kurbanlar niçin sunulmaktadır?

4. Cem ayinleri dışında dağıtılan yiyecek içecekler herkese mi verilmektedir? (örn. Düşkünlere verilir mi?)

5. Mezar ziyaretlerinde mezar başlarında yiyecek-içecek dağıtılır mı? Mezarda yeme-içme kültürü var mıdır?

6. “Dolu-Hak dolusu-aşk dolusu” gibi adlarla ifade edilen dem kültürü hakkında bilgi verir misiniz? Bu adlar dışında başka bir ifade şekli var mıdır?

7. Dolu adı verilen içkiler dede tarafından dualanır mı? Bu dua nasıl olmaktadır?

Adak Kurbanıyla İlgili

1. Alevi inancında adak kurbanı neyi ifade etmektedir?

2. Hangi durumlarda adak adanır?

3. Hangi hayvanlar adak olarak sunulabilir?

4. Adak hayvanını yine kurbanı olarak adlandırılan kişiler mi keser?

5. Adak kurbanı nerede sunulmaktadır?

Geçiş Dönemlerinde Sunulan Kurbanla İlgili

1. Doğum, düğün ve ölüm hallerinde kurban tığlanır mı? Bunların özel adları var mıdır?
2. Bu zamanlarda sunulan kurbanların amacı nedir? Niçin doğumda ya da düğünde kurban tığlanır?
3. Doğum, düğün ya da ölüm zamanlarında sunulan kurbanları cemlerde olduğu gibi kurbancı ya da dede mi kesmektedir?

Kurbanın Yasaklarıyla İlgili

1. Kurbanın kesilmesinin yasak olduğu zamanlar var mıdır? Muharrem ayı gibi.
2. Kimler kurban kesemez ve kurban etinden yiyemez?
3. Kimlerin kurban kesme zorunluluğu vardır?
4. Özellikle kurban olarak sunulması yasak olan hayvanlar nelerdir? Domuz, at gibi hayvanların kurban olarak sunulmamasının sebepleri nelerdir?

Genel Değerlendirme Soruları

1. Alevilikte kurban neden önemlidir?
2. Kurbanın Alevi inancının temel ritüeli olduğu söylenebilir mi?
3. Kurban dedenin duası olmadan tığlanır mı?
4. Dede olmadan kurban tığlanır mı?
5. Kurbanı genellikle kurbancı dışında tığlayacak kişi var mıdır? Dedenin kurban tığladığı görülür mü?
6. Dedenin kurban ritüellerindeki asıl görevi nedir?

RESİMLER



[Kurban Pişirme-Denizli-Çalçakırlar Köyü]



[Kurban Pişirme-Antalya-Tekkeköy]



[Toplu Yemek Yeme-Denizli-Çalçakırlar Köyü]



[Kurban Kesim Yeri-Denizli-Yeniköy]



[Çorum/Dodurga/Mehmeddedetekke Köyü-Kızıltepe]



[www.osmancik.com.trresimlerresimler320e5aed-028c-4237-a6ad-f3906a08d854_130510123715.JPG]



[www.osmancik.com.tr/resimler/resimler/53c5d61c-59fb-420f-b0e8-0b7b80ab67ff_130510170332.JPG]



[http://www.osmancik.com.tr/resimler/resimler/53c5d61c-59fb-420f-b0e8-0b7b80ab67ff_130510170238.JPG]



[Kurban hayvanının süslenmesi-Dr. Mehmet Ersal'ın Arşivi]



[Kurban hayvanının süslenmesi-Dr. Mehmet Ersal'ın Arşivi]



[Kurbana Niyaz Etme]



[Kurbana Niyaz Etme]



[Musahip Kurbanı Dualama-Dr. Mehmet Ersal'ın Arşivi]



[Kurban Tekbirleme-Dr. Mehmet Ersal'ın Arşivi]



[Kurban Tekbireleme-Dr. Mehmet Ersal'ın Arşivi]



[Cebraill Kurbanı Dualama-Dr. Mehmet Ersal'ın Arşivi]



Cebrail Kurbanı Dualama-Dr. Mehmet Ersal'ın Arşivi]



[Dolu Hazırlanma Anı-Antalya/Tekkeköy]



[Cem Esnasında-Denizli/Çalçaklılar Köyü]



[Dolu Dualama-Antalya/Tekkeköy]



[Dolu Dualama-Antalya/Tekkeköy]



[Dolu Dualama-Antalya/Tekkeköy]



[Dolu Dualama-Antalya/Tekkeköy]



[Dolu İçme Anı-Manisa/Salihli/Kabazlı Köyü]



[Çalama-Bez Bağlama Kurbanı]



[Çalama-Bez Bağlama Kurbanı]



[Âşık Hakkı-Dr. Mehmet Ersal'ın Arşivi]



[Kurban etinin evin tavanına atılması-Dr. Mehmet Ersal'ın Arşivi]



[İzmir/Doğançay]



[Tokat/Keçeci Köyü]



[Tokat/Acısü Köyü]



[Denizli/Çalçakırlar]



[Antalya/Tekkeköy]



[Çorum]



[Denizli/Yeniköy]



[Çorum/Dodurga/Mehmeddetekke Köyü]

KAVRAM DİZİNİ

A

Abdal Musa Kurbanı · 36, 38, 217
abırtkı · 96
adak · 13, 15, 19, 20, 23, 38, 48, 49, 77, 85, 86, 87,
90, 93, 100, 104, 108, 143, 146, 150, 171, 179,
180, 187, 219
adha · 84
akika · 87, 90, 168
akyazılı · 158
Alevi inanç sistemi · vii, 1, 2, 22, 31, 131, 134, 137,
140, 143, 144, 150, 157, 158, 168, 169, 174,
175, 177, 185, 186, 188
Alevilik · vii, 2, 3, 11, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39,
131, 133, 140, 162, 169, 181, 183, 184, 185,
187, 192, 194, 195, 197, 199, 200, 201, 205,
207, 208, 211, 213, 214, 242, 243, 244
Allahlık · 102
anda · 62, 107, 136
apagaş (apak) · 96
armağan · 39, 57, 58, 59, 60, 61, 68, 101
asham · 77
âşık · 155, 156
aşına · 137, 138
at kurbanı · 28, 41, 101, 117, 175, 176, 177, 188
av cezası kurbanı · 86
aylanayın · 93
azır tayı · 93

B

bağlam · 4, 8, 9, 22, 33, 40, 57, 135, 157
bedene · 86
bekhor · 78
Bektaşî · 14, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 54, 142, 158,
161, 168, 200, 205, 208, 211, 216
bez bağlama · 52, 94, 97, 109, 116, 150, 186
büyü · 25, 63

C

Cayık · 169, 170, 172, 173
Cebraîl · 36, 37, 38, 137, 148, 151, 153, 166, 169,
170, 171, 172, 173, 183, 219
Cebraîl kurbanı · 37, 148, 166, 170, 171, 172, 173,
219
cem erkânı · 134, 135, 136, 138, 139, 141, 145,
153, 157, 158, 167
cem ritüeli · vii, 1, 3, 12, 35, 38, 40, 41, 42, 132,
133, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 143,
144, 147, 158, 166, 171, 179, 185, 187, 189
cingildeş · 137, 138, 167
cula · 102, 128

Ç

çalama · 94, 96, 186
çegen · 95

D

dar kurbanı · 38, 40, 141
dardan indirme · 141, 148
dede · vii, viii, 1, 115, 131, 133, 135, 139, 140, 142,
151, 153, 155, 158, 160, 162, 163, 166, 167,
177, 179, 181, 185, 186, 188, 190, 218, 219, 220
dedelik kurumu · vii, 1, 12, 35, 131, 133, 135, 140,
145, 162, 181, 189
delbirge · 94
delil · 140, 151, 153, 173
dem · 32, 40, 86, 140, 157, 158, 160, 161, 219
dem alma · 32, 140, 158
dolu · 32, 40, 94, 96, 97, 99, 137, 138, 139, 140,
149, 156, 157, 158, 160, 161, 184, 186, 188
duvazımam · 133, 152
düşkün · 36, 133, 134, 140, 178, 179
düşkün kaldırma · 133, 134

E

endam-ı goşt · 120
Erlîk · 107, 108, 110, 123, 125, 128, 130

F

Fısıh · 78, 82

G

geçiş dönem · 31, 39, 48, 95, 98, 104, 175
giriş ritüeli · 135, 138
gorban · 74
Gök Tanrı · 23, 31, 52, 91, 93, 94, 101, 103, 105,
107, 109, 111, 113, 115, 116, 117, 118, 122,
125, 127, 128, 129, 130, 143, 160, 162, 169,
170, 172, 173, 177, 200, 207
görgü · 36, 134, 139, 140, 142, 190
gül Beng · 158, 177

H

Hak Salımı · 26, 102, 193
hattah · 77
hayvan kurbanı · 50, 74, 76, 77, 83
hedy · 84

Hristiyan · 14, 24, 46, 81, 82, 83, 88, 157

I

ıduk · 26, 92, 101, 102, 109

ıtık · 92, 101, 102

ızih · 94, 101, 102

İ

İkrar Kurbanı · 36, 38

İnciller · 83

insan kurbanı · 22, 25, 50, 75

irih · 92

İslam · 13, 14, 16, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 44,
75, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 100, 103, 149,
193, 194, 195, 197, 198, 201, 202, 203, 204,
208, 209, 211, 212

işlevsel mekanizma · 8, 99, 126, 130, 136, 140, 163,
164

K

kağanlık kurumu · 121, 162

kam · 91, 102, 105, 116, 129, 157, 162

kan · 7, 44, 48, 49, 60, 63, 68, 75, 100, 101, 111,
122, 126, 127, 136, 137, 148, 167, 179

kanlı kurban · 3, 10, 11, 14, 18, 31, 32, 48, 49, 50,
51, 54, 56, 61, 63, 64, 79, 81, 82, 83, 84, 87, 89,
93, 94, 97, 98, 100, 101, 106, 107, 109, 111,
112, 114, 115, 116, 118, 120, 122, 123, 125,
126, 135, 136, 139, 140, 141, 149, 150, 151,
162, 164, 165, 182, 183

kansız kurban · 2, 15, 24, 25, 27, 28, 31, 33, 40, 41,
44, 48, 52, 53, 54, 56, 61, 65, 74, 75, 78, 79, 80,
82, 87, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 109, 116, 128,
138, 140, 141, 142, 143, 157, 166, 184, 186

kaos · 105, 106, 125

kefarete · 19, 45, 46, 69, 81, 100, 150, 180, 187

keffaret · 77, 78

kemik · 120, 124, 125, 167

kıyra · 94

Kızılbaş · 33, 161, 213

kızıldeli · 158

Koldan Kopan Cem Ritüeli · 36

komünyon · 77, 79, 82

kozmos · 105, 119, 125, 164, 165

kuddas · 81

Kur'an · 19, 21, 22, 26, 27, 29, 51, 75, 84, 86, 183,
202, 207, 211, 212, 214

kurban · vii, 1, 2, 3, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106,

107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 137,
138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155,
156, 158, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 217, 218, 219, 220

kurban ritüeli · vii, 2, 3, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16,
17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
45, 47, 48, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67,
68, 69, 71, 72, 73, 74, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 87,
90, 91, 92, 93, 94, 100, 102, 103, 108, 109, 110,
111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 123,
124, 127, 130, 133, 134, 139, 141, 142, 144,
145, 146, 147, 148, 149, 155, 156, 163, 165,
166, 170, 172, 174, 176, 178, 179, 180, 182,
185, 186, 187, 188, 189

kurbancı · vii, 1, 3, 37, 165, 186, 190, 217, 219, 220
kut · 96, 105, 107, 118, 127, 165

kutsal · 10, 12, 14, 15, 26, 40, 45, 47, 49, 51, 52, 53,
54, 56, 60, 61, 62, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 79,
80, 81, 86, 92, 94, 95, 97, 101, 104, 108, 109,
110, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 125, 130,
135, 136, 139, 143, 147, 151, 153, 156, 157,
158, 162, 165, 166, 169, 171, 172, 173, 174,
176, 177, 178, 179, 180, 183

kutsaldışı · 62, 178, 179

Kutsaldışı · 62

kült · 91, 94, 113, 116, 119, 120, 127, 128, 129, 130

kültürel bellek · vii, 169, 174, 176, 180, 184, 188

M

meriah · 50

minha · 79

Muharrem · 36, 40, 142, 143, 178, 184, 193, 199,
214, 216, 220

Musahip Kurbanı · 36, 38, 217

N

nahr · 84

Nevruz · 36, 40, 102, 129, 142, 143, 146, 150, 183,
194, 195

nişan · 155

niyaz · 151, 156, 219

nüsük-mensek · 84

O

ocak · vii, viii, 1, 3, 32, 41, 113, 118, 123, 131, 133,
134, 135, 137, 145, 155, 163, 168, 176, 177,
181, 186, 188, 189

ocak kurumu · vii, 131, 145, 189

olah · 76, 77

orun · 164, 165

Ö

örögi · 93

P

parılgı · 93
peşine · 137, 138
psikanalitik · 66

R

rehber · 131, 166, 170, 171
ritüel · vii, 1, 3, 9, 11, 40, 43, 45, 46, 47, 54, 55, 56,
58, 60, 61, 64, 68, 71, 72, 75, 82, 94, 103, 106,
114, 116, 124, 129, 130, 131, 133, 135, 136,
137, 138, 142, 143, 146, 149, 150, 156, 157,
160, 161, 163, 168, 169, 173, 181, 182, 185,
187, 188
rüşvet · 59

S

saba · 95
sacrifice · viii, 45
salama · 94, 97
sanal akrabalık · 136, 137, 148
sır · 159, 180
süne · 107, 128
sünük · 120
sürnü · 108
süyek · 121

Ş

şalama · 98
şaman · 91, 96, 101, 103, 107, 112, 116, 120, 124,
128, 162, 170
şiddet · 65
şölen · 120, 175
şükür · 39, 85, 86, 90, 100, 143, 144, 146, 150, 179,
180, 187
Şükür Kurbanı · 36, 85

T

tabu · 11
Tahtacı · 33, 39, 137, 140, 149, 155, 156, 161, 166,
167, 171, 179, 199
talip · 131, 134, 135, 140, 142, 175, 177, 181, 185,
188
tapıgı · 92
taşı · 93
tayılga · 111, 124
tercüman · 35, 137
Tevrat · 26, 51, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
91, 183, 206, 212
tığcı · 3, 190
tolu · 40, 94, 97, 99, 123, 156, 157, 186
toluu · 94
totem · 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 72
toy · 163
töğig · 93
tölü · 93
tör · 160
tühürgen · 123

U

udhiyye · 84

Ü

üzüt · 108

Y

yagış · 92
yagışlıg tapıgı · 92
Yahudi · 14, 21, 22, 27, 49, 53, 73, 74, 75, 77, 78,
80, 83, 88, 210
yakmalık sunu · 75, 79
yalma · 96, 98
yapısal-işlevsel · vii, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 70, 129, 133,
134, 144, 145, 162, 186, 187
yapısal-işlevsel teori · 5, 6, 7, 8, 9
yapısal-işlevselcilik · 5, 6
yula · 102, 128

Z

zebahim · 77
zebh · 84, 89

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı: Serkan Köse

Uyruğu: Türkiye Cumhuriyeti

Doğum Yeri ve Tarihi: Salihli, 06.05.1986

Tel: 0 (507) 209 71 70

E-posta: serkankose@nevsehir.edu.tr serkankose1206@gmail.com

Yazışma Adresi: 2000 Evler mah. 61. sk. Birlikent Yapı Koop. A Blok, Kat: 1,
Daire: 3. Merkez/Nevşehir.

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Lisans	Gazi Üniversitesi	06.07.2009
Yüksek Lisans	Pamukkale Üniversitesi	15.02.2012

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görev
2013-	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	Araştırma Görevlisi

YABANCI DİL

Yüksek Öğretim Kurumları Yabancı Dil (YÖKDİL) Sınavı. Puan: 65,00.

YAYINLAR

Uluslararası Hakemli Dergilerde Yayımlanan Makaleler

Köse, Serkan (2017). “Alevilikte Kurban Ritüeline Yapısal-İşlevsel Yaklaşım”.
Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi. S. 15.

Köse, Serkan vd. (2015). “Geleneksel Halk İnanç ve Uygulamaları Açısından Denizli
Kale Davaz Örneği”. *Eurasian Academy of Sciences Social Science Journal*. C. 4.

Öger, Âdem; Köse, Serkan (2014). “Uygur Kültüründe Tufan’ın Kuşları: Kırlangıç
ve Güvercin”. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*. S. 3.

Köse, Serkan (2013). “Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Mitik Mekan ve Mitik Zaman
Algısı”. *Turkish Studies International Periodical For The Language, Literature and
History of Turkish or Turkic*. C. 8. S. 1.

Uluslararası Bilimsel Toplantılarda Sunulan ve Bildiri Olarak Basılan Yayınlar
Köse, Serkan; Harun Akçam (2017). “Mitolojik Ana Tasavvuru Bağlamında Toprak”. *Halk Kültüründe Toprak Uluslararası Sempozyumu*. 13-15 Ekim 2017/Sivas.

Yolcu, Mehmet Ali; Serkan Köse (2017). “Türk Mitolojisinde Süt Gölüyle İlgili Tasarımlar”. *IV. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı. (Tam Metin)*. C. 3. Ankara: Bizim Büro Matbaa.

Köse, Serkan (2017). “Türk Kültüründe Baykuş”. *International Congress on Afro-Eurasian Research II. (Özet Metin)*.

Köse, Serkan (2016). “Mekânın Kutsallaştırılması: Nevşehir Aleviliğinde Eşik İnancı”. *II. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu - Muskaradan Nevşehir'e (Tam Metin)*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yay.

Köse, Serkan (2016). “Alevilik Bektaşilikle İlgili Yapılan Lisansüstü Tezlerde Kurban Konusunun Ele Alınışı Üzerine Bir Değerlendirme”. *2. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu. (Tam Metin)*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yay.

Köse, Serkan (2014). “Avanos Ninni Söyleme Geleneğinin İşlevsel Özelliği Üzerine”. *Avanos Sempozyumu Bildirileri 23-25 Ekim 2014*. Ankara: Grafiker yay.

Yazılan Ulusal/Uluslararası Kitaplardaki Bölümler

Köse, Serkan (2016). “Mitoloji ve Şiir: Uygulamalı Halkbilim Bağlamında Ziya Gökalp’ın Şiirlerinde Türk Mitik Tasarımı”. *Prof. Dr. İsmail Çetişli Hatıra Kitabı*. Ankara: Akçağ yay.

Köse, Serkan (2016). “El Sanatları Geleneği”. *Eskişehir’de Yaşayan Kırım Tatarlarının Somut Olmayan Kültürel Mirası*. ed. Mehmet Ali Yolcu. Kütahya: Akademi yay.

Yazılan Ulusal/Uluslararası Kitaplardaki Çeviri Makaleler

Köse, Serkan (2017). “Yaratıcı Tanrılar, Romantik Milliyetçilik ve Folklorlarda Kadın Yaratımı”. *Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar*. ed. Mehmet Ali Yolcu. Konya: Kömen Yay.

Yolcu, Mehmet Ali, Köse, Serkan (2017). “Kadınlar ve Folklor Çalışmaları”. *Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar*. ed. Mehmet Ali Yolcu. Konya: Kömen Yay.

Köse, Serkan (2015). “Kültürel Kimlik Üzerine Diasporik Kuramsallaştırma Paradigması”. *Diaspora ve Kimlik*. ed. Mehmet Ali Yolcu. Konya: Kömen Yay.

Teknik Not, Vaka Takdimi, Araştırma Notu vb.

Köse, Serkan (2016). *Dr. Mehmet Ersal-Alevilik, Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. (Kitap Kritiği). *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. S. 13.