

## ABDAL TOPLULUKLARDA RİTÜEL OLARAK KURBANIN TOPLUMSAL İŞLEVİ

### THE SOCIAL FUNCTION OF SACRIFICE AS A RITUAL IN ABDAL COMMUNITIES

İLKNUR ŞİMŞEK\*

Sorumlu Yazar

HAYATI BEŞİRLİ\*\*

*“Mümini çekti meydana  
Münkiri sürdü zindana  
Tekbir verildi kurbana  
Kurbancıya haber olsun.”*

*Hataî*

#### Öz

Toplumlar; üyeleriyle yürüttükleri toplumsal eylemler ve bu eylemlerin anlamlandırma süreçleriyle varlıklarını sürdürmektedir. Toplumda tekrar edilen pratikler törenselleştiğinde ritüel haline gelirler. Ritüeller kolektif zihin ile kolektif beden arasında, kutsal ile kutsal olmayan arasında, hayal edilen ile gerçek dünya arasında köprü kurmanın bir yoludur. Toplumsal olarak inşa edilmiş bu köprüyü ayakta tutan ise ritüellerin sağladığı işlevlerdir. Araştırma kapsamında kurban sungusu Abdal toplulukları özelinde değerlendirilmiştir. Kurbanın, Alevi-Bektaşî inancına mensup olan Abdal topluluklardaki işlevi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmada kanlı ve kansız olarak gruplandırılmış kurban sungusu, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin temel yapıtaşları olan; ocak sistemi, on iki hizmet, cem ritüeli ekseninde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme sürecinde, söz konusu yapı taşlarının kurban ritüeli ile ilişkisi ve bu ilişkinin toplumsal olarak karşıladığı işlevler ele alınmıştır. Çalışma nitel araştırma yöntemi ile yürütülmüş olup, araştırma deseni olarak etnografik desen tercih edilmiştir. Örneklem, olasılıklı olmayan örneklem yöntemlerinden kartopu örneklem ile oluşturulmuştur. Araştırma verileri, yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla derinlemesine görüşme ve katılımcı gözlem teknikleri ile toplanmıştır. Verilerin analizinde önceden belirlenen temalar doğrultusunda betimsel analiz ve içerik analizine başvurulmuştur. Araştırmanın ana sorunsalı, Abdal topluluklarda gerçekleştirilen kurban ritüelinin hangi toplumsal işlevleri yerine getirdiğinin değerlendirilmesidir. Bu doğrultuda, Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki ocak yapılanması esas alınarak üç farklı Abdal ocağından -Mazlum Abdal Ocağı, Tozlu Ocağı ve Kara Yağmurlu Ocağı- toplam 11 katılımcı ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Aynı zamanda katılımcıların Alevi-Bektaşî ritüellerinde aktif olarak hizmet yürütüyor olmaları da dikkate alınmıştır. Elde edilen veriler değerlendirildiğinde Abdal topluluklarda kurbanın bir inanç

Araştırma Makalesi / Künye: ŞİMŞEK, İlknur, BEŞİRLİ, Hayati. “Abdal Topluluklarda Ritüel Olarak Kurbanın Toplumsal İşlevi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 116 (Aralık 2025), s. 199-226. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1698479>

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, E-mail: [ilknursimsek.1998@gmail.com](mailto:ilknursimsek.1998@gmail.com), ORCID: 0009-0008-7866-3097

\*\* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, E-mail: [hayati.besirli@hbv.edu.tr](mailto:hayati.besirli@hbv.edu.tr), ORCID: 0000-0002-2051-2471

pratiği olmasının yanı sıra; kutsal ile bağ kurma, teolojik anlatıları sürdürme, kriz anlarını telafi etme, kolektif hafıza-bilinç-kimlik yaratımı, toplumsal dayanışmayı sağlama-sürdürme, mevcut teşkilatlanma ve hiyerarşiyi sürdürme işlevlerini karşıladığı görülmüştür. Ayrıca modernleşme, kentleşme, genç kuşakların ritüellere katılımındaki azalmanın kurban ritüelinin sürekliliğini olumsuz etkileyen faktörler arasında yer aldığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Alevi- Bektaşilik, Abdallar, Kurban, Ritüel, Toplumsal işlev.

### Abstract

Societies maintain their existence through social actions and the processes by which these actions are given meaning. When repeated practices in a society become ceremonial, they acquire a ritual form. Rituals serve to build bridges between the collective mind and body, the sacred and the profane, the imagined and the real. These socially constructed bridges are sustained by the functions rituals fulfil. This study focuses on the practice of sacrifice within Abdal communities to explore its functions in the context of the Alevi-Bektashi belief system. Sacrifice — classified as either bloody or bloodless — is analysed in relation to the central components of this belief system: the ocak (spiritual lineage) structure, the twelve services (on iki hizmet), and the cem ritual. The connections between these elements and sacrificial practices, as well as the social functions that emerge from them, form the core of the analysis. The research adopts a qualitative methodology and an ethnographic design. Participants were selected through non-probability snowball sampling. Data were collected via semi-structured in-depth interviews and participant observation, then analysed using descriptive and content analysis based on pre-identified themes. The main research question concerns the social functions that sacrificial rituals fulfil in Abdal communities. Accordingly, eleven participants from three ocaks — Mazlum Abdal Ocağı, Tozlu Ocağı, and Kara Yağmurlu Ocağı — were interviewed, all of whom actively participate in Alevi-Bektashi rituals. Findings show that sacrifice, beyond its religious dimension, fulfils several social functions: establishing a connection with the sacred, preserving theological narratives, resolving crises, shaping collective memory, consciousness and identity, fostering social cohesion, and maintaining hierarchical and organisational structures. The study also finds that processes such as modernisation, urbanisation, and the declining involvement of younger generations have negatively impacted the continuity of sacrificial practices.

**Key Words:** Alevi-Bektashism, Abdals, Sacrifice, Ritual, Social function.

### Giriş

Toplum belirli davranış örüntüleriyle şekillenen dinamik bir yapıdır. Söz konusu yapı içerisinde insan ihtiyaçları toplumsal eylemler aracılığıyla karşılanmaktadır. Birey ihtiyaçları ekonomik ya da biyolojik yönlerinin ötesinde; anlam arayışı, aidiyet oluşturma, birlikte yaşama istenci gibi toplumsal yönlerden de oluşmaktadır. Bu ihtiyaçların karşılanmasında rol oynayan ise bireylerin eylemleridir. Birey eylemleri topluluk normları, topluluk üyelerinin anlamlandırmaları ve tekrarlar ile birlikte kolektif bir nitelik kazanmaktadır. Bu çerçevede tekil olarak başlayan eylem toplumsallaşmaktadır. Toplumsal eylemler belirli şartlarda ve bağlamlarda ortaya çıkarak tekrarlar ile törensellik kazanan davranışlara dönüşmektedir. Bu eylemleri toplumsal kılan ise onların düzenli bir biçimde tekrarlanıyor olması, topluluğun üyeleri tarafından kabul görmesi ve topluluk üyelerinin anlam dünyasında bir karşılık buluyor olmasıdır. Her toplulukta yürütülen belirli zaman ve mekânlarla özdeşleştirilen pratikler bulunmaktadır. Bu pratikler topluluğu bir araya getirme, mevcut veya oluşacak krizleri aşma, kolektif bilinci ve kolektif hafızayı oluşturma, toplumsal anlamı inşa etme gibi işlevleri yerine getirerek insan birlikteliğine bir kimlik kazandırmakta ve onun topluluk olarak devamlılığını sağlamaktadır (Kösemihal, 1982, 279). Bu pratikler ritüel kavramı ile anlamlandırılabilir. Ritüel,

tekrarlanabilir yaşam örüntülerinin tamamını kapsayan, kutsal ve kutsal-dışı olarak gruplandırılabilir iki boyutlu bir unsurdur (Marshall, 1999). Ritüeller, dinsel pratik olmanın ötesinde; kutsal ile kutsal-dışı, bireyle toplum, geçmiş ile şimdi arasında köprü kurmanın bir biçimidir. Ritüeller topluluk üyelerinin hem birbirleriyle hem de kutsal kabul ettikleri inanç sistemleriyle bağ kurmalarını sağlayan düzenliliklerdir. Dolayısıyla bu yönüyle ritüel hem bireysel hem de kolektif düzeyde kimlik aidiyeti ve süreklilik üretmektedir. Bu ritüellerden biri olarak kurban, birçok kültür ve inanç sisteminde ortak bir uygulama biçimi olarak yer almaktadır. Söz konusu araştırmada kurban ritüeli yalnızca kutsal varlığa sunulan bir nesne olarak değil; aynı zamanda paylaşımın, arınmanın, yakınlaşmanın, telafinin, birlikteliğin ve değer yargılarının yeniden üretiminin pratiği olarak değerlendirilmektedir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde kurban; ocak sistematiği, cem ritüeli, on iki hizmet ve lokma paylaşımıyla bütünleşmiş inanç organizasyonunun merkezinde yer almaktadır. Bu çalışmada, Alevi-Bektaşî inancına bağlı Abdal topluluklarda kurban ritüelinin ne şekilde yürütüldüğü, bu ritüelin toplumsal yapının üretimi ve sürdürülmesindeki işlevi irdelenmektedir. Söz konusu araştırmada kurban ritüelinin zamansal ve mekânsal örüntüleri, var olduğu anlam dünyası ve topluluk yaşamındaki yeri ele alınmaktadır. Özellikle modernleşme, kentleşme ve genç kuşakların ritüel katılımında meydana gelen değişimler gibi unsurlar kurban ritüeli özelinde değerlendirilmiştir.

### 1. Bir Ritüel Olarak Kurban

Ritüel; belirli zaman ve belirli mekânlarda inşa ve icra edilen davranış pratikleridir. Burada inşa kavramı rituelin geçmişle olan bağını ifade ederken, icra ise günümüzdeki görünümünü vurgular. Mekân ise yapılan ritüel ile birlikte kutsallık kazanan bir alanı belirtir. Ritüel mekânı sıradanlıktan kurtarır ve özel bir alana dönüştürür. Bunun sebebi; gündelik hayat pratiğiyle, kutsal alan pratiği arasında yaşayan insan için kutsal alana dahil olmanın mekân aracılığıyla oluşturulmasıdır. Toplumsal eyleyici, ritüel mekânından uzaklaştıktan sonra mekâna ve ritüele yüklenmiş olan kutsal, sembolik öğelerden de uzaklaşır ve olağan yaşamına döner (Çalış, 2016, 3). Kutsal mekânlar aynı zamanda törenselliklerin mekânıdır. Bu törensellik bireye ait olmamasına rağmen, bireyin toplum içerisindeki konumunu belirleyen ve topluluk içerisindeki kabul edilebilirliğini şekillendiren bir işleve tekabül etmektedir. Birey, törende yerine getirmiş olduğu sorumluluklarla, topluluğun diğer üyelerinin kendisine olan bakışını ve onlarla olan uyumunu ortaya koyar. Ancak bu yalnızca kişinin toplulukta kabul edilebilirliğini etkilemez; aynı zamanda onun yapacağı işlerde güvenilirliğini de ortaya koyar. Bu anlamda tanrıyla bir arada olmak ve tanrı ile iyi anlaşan bir kul olmak törenselliklerle mümkün kılınmaktadır. Tanrı, topluluk içerisinde ve üyelerin hiyerarşik konumlarını belirleyen bir varlık olarak düşünülmekte; bu varlığı memnun etmek için çeşitli dini sembollere başvurulmaktadır (Durkheim, 2005, 258). And, Durkheim'ın ritüele ilişkin fikirlerinden yola çıkarak ritüellerin işlevlerini belirli kategorilere ayırmıştır ve bu kategorileri şu şekilde görmek mümkündür (1988, 52):

*“1) Kut-tören, bireyi toplumda yaşaması için gerekli sıkı bağa, acı çekmeye hazırlar ve bireyi bu yolda eğitir.*

*2) Kut-tören, bireyleri bir araya getirir, bireyler arasındaki toplumsal bağları güçlendirir, ortaklığı pekiştirir.*

*3) Kut-törenin toplumda canlandırıcı bir işlevi vardır. Toplumun ilişkilerini kanıtlar, bu ilişkilerin bilincine vardırır. Geleneklerin sürmesine, inançların tazelenmesine,*

*değer yargılarının- törelerin kökleşmesine yardım ederek toplumu canlı bir biçimde ayakta tutar.*

4) *Mutluluk verici işlev ile toplumun bir üyesi olmanın mutluluk duygusunu verir. Özellikle toplumun bunalımlı dönemlerinde kişilerin coşku ve duygularını bir arada dile getirmesine olanak tanıyarak bozulan dengeyi düzeltir”* (aktaran Erginer, 1997, 47).

Şahin (2019, 30-31) ise ritüelleri kriz aşma pratiği olarak tanımlayarak, ritüelin telafi işlevine dikkat çekmektedir. Şahin, ritüellerin; toplumsal değişimlerde meydana gelen, geçişlilik süreçlerine- geçişlilik anlarına eşlik eden, kriz anlarını yumuşatan, bir çeşit arabuluculuk rolü oynadığını belirtmektedir. Çünkü ritüel ile aslında telafi edilecek belirli pratikler vardır. Burada telafi, mevcut geçiş aşamalarında ortaya çıkabilecek risklere ya da öngörülemeyen durumlara karşı bir önlem olarak ele alınmaktadır. Ritüeller bu anlamıyla var olan düzen ile tasavvur edilen arasında bir çeşit ilişki kurmayı amaçlamaktadır. Burada ritüeller; semboller, oyunlar aracılığıyla iki dünya arasında geçişliliklerin doğurduğu krizleri telafi etme rolünü üstlenmektedir. Ritüeller; toplumdaki mevcut sorunları, değişim ile meydana gelen kırılmaları nesnelleştirerek onlara törensel bir form kazandırmakta ve böylece ritüel, telafinin törenselleşmesini imkanı kılmaktadır.

Bunlar içinde kurban geçmişten günümüze kadar yaşamış tüm topluluklarda farklı amaçlarla kendine yer edinmiş önemli bir ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır. Güvenç, kurban ritüelini, yeniden dağıtım yani bir paylaşma sistemi olarak değerlendirmiştir. Bu paylaşma sistemi, kendi üretimleriyle ekonomik olarak geçinemeyen gruplar ile fazlasını elde eden gruplar arasında bir tür denge kurma biçimidir. Bu denge kurma eylemi yeniden dağıtım ile şekillenen törensel bir şölene dönüşebilmektedir (Güvenç, 1979, 235-236). Ancak bilindiği gibi kurban aynı zamanda yakınlaşmak anlamında da kullanılmaktadır. Burada yakınlaşılacak istenen bir yaratıcı olabileceği gibi, doğüstü bir güç de olabilmektedir. Yakınlık kurma isteği bir ilişki oluşturma talebidir. Bu ilişki bir çeşit bağ kurmaya; yani üstün olanla sıradan olan arasında bir yakınlaşma arzusuna dayanmaktadır (Erginer, 1997, 17). Kurban “ilah ve ferdi” birbirine bağlama adımının da bir parçasıdır (Arslan, 1991, 14). Bireyin kutsal alana dâhil olmasını sağlayan bir arınma unsuru olarak kurban, kutsal ve beşer arasında bir nitelik alışverişi olarak mütakabiliyete vurgu yapmaktadır (Emiroğlu- Aydın, 2003, 507). Böylece birey, kurbanın sağladığı arınma sayesinde yaratıcıya yakınlaşmakta ve yaratıcıya ait nitelikler beşeri varlığa sirayet etmektedir (Korkmaz, 1994, 220).

Kurbanın bir çeşit ikna ritüeli olduğunu söylemek de mümkündür. Topluluk içerisinde birey; yaptığı kabul edilemez eylemden pişman olduğunu, iyi biri olduğunu, doğa-üstü güce ya da yaratıcıya olan şükürünü kurban ritüeli aracılığıyla sunmaktadır. Burada kurban bir kanıt dönüşmektedir. Bir sunu eylemi, ne kadar etkileyici ve coşkulu olursa o kadar kıymet kazanmaktadır. Bu da mevcut eylemin törenselleşmesine imkân vermektedir. Yaratıcıya ya da doğüstü bir güce sunguda bulunan insan için kurban, tanrının hakkını tanrıya teslim etme faaliyeti olarak da görülebilir. Battaile, sahibine geri verilen bu hakkı lanetli bir pay olarak değerlendirmiştir. Çünkü kişinin kurban edeceği ürün ya da hayvan bu çerçevede zaten tanrıya aittir. Tanrı kendi payını adeta mühürlemiştir. Eğer kişi bu payı asıl sahibine geri vermezse bu pay, diğer ürün ve hayvanları da içine alacak geniş bir kayıba sebep olacaktır. Dolayısıyla kurban sunma pratiği; belirli bir miktarı yani bireyin kendisinin olmayanı, sahibine geri vererek daha geniş ölçüdeki varlık sahasını koruma içgüdüsüyle icra edilmektedir. Battaile’de kurban, lanetli payın elden çıkarılmasının törensel formunu oluşturmaktadır. Kurban payının asıl sahibine (Tanrıya) verilmesi iki yolla (şerefli bir şekilde ya da felakete)

gerçekleşebilmektedir. Bu payın kurban aracılığıyla verilmesi şerefli ve erdemli bir davranış iken, aksi durum zenginliğin felaketler aracılığıyla kaybedilmesi riskini taşımaktadır (Bataille, 2010, 50-61). Mauss ise bu durumu; armağan biçiminde yapılan ve takas temelli bir anlaşma olarak “*teoride gönüllü gerçekte zorunlu alınıp verilirler*” şeklinde açıklamaktadır (Mauss, 2013, 226). Kurban, Hubert ve Mauss’a göre alışverişin kutsallaştırılması üzerine kurulu bir armağan törenidir. Dolayısıyla armağan olarak görülen kurban, yapısı gereği kutsal olanla- kutsal olanın belirlemiş olduğu normlar dışına çıkan birey arasındaki alışveriştir (Kösemihal, 1982, 279-280). Burada yapılan değiş tokuş normları çiğneyen kişinin, armağanı aracılığıyla yeniden kutsal alanda (kutsal dairesinde) yaşayabilmesini olanaklı kılmaktadır. Ancak burada Mauss ve Hubert’in öncelik tanıdığı durum; bu armağanın bir törenselliğinin bulunması ve bu törensellik içerisinde kolektif bir anlam kazanmasıdır. Kurban, karşılıklı alışveriş biçimi olarak değerlendirildiğinden her ne kadar gönüllü bir eylem gibi görünse de; aslında hem korunma amacı taşımakta hem de topluluğun çıkarına hizmet etmektedir. Bu armağan merkezli anlayışta temel ölçüt ise denkliliktir. Çünkü kişi en iyisini verdiği doğaüstü güçten ya da tanrıdan yine benzer düzeyde bir talepte bulunmaktadır. Adak kurbanlarını düşündüğümüzde bu denk olma kurgusu anlaşılabilir hale gelmektedir. Kurban ritüelleri temel olarak insanın daha fazlasını isteme arzusundan ya da elindekini kaybetme korkusundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla verilen ilk ürün, ilk av ya da ilk çocuk, bereketi arttırmak amacıyla verilmiş birer kefarettir. Erken çağlarda erkek üreme organının bütününe kurban edilmesi de bir kurban biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kabağağaçlı (1985, 121-122) zamanla bu ritüelin yumuşatılarak günümüz sünnet törenlerine dönüştüğünü ifade etmektedir.

Kurban ritüelinin uygulama boyutunun yanı sıra; ritüele yüklenen anlam boyutunu etkileyen bir başka unsur da kurban seçimidir. İlkel insanlardaki kurban seçimi, antropomorfik tanrı (insan biçiminde) tasavvurundan hareketle yapılmaktadır. “*Eğer yaratıcı insan formunda ise, ihtiyaç ve beklentileri de insan formunda olmalıdır*” fikri kurban seçimlerinde etkinlik göstermektedir (Örnek, 1988, 71). Dolayısıyla burada daha somut algılara dayalı bir tanrı düşüncesi, yapılan tören ve ritüellerin de biçimine yön vermiştir. Yaratıcısının kendisinden daha gelişmiş olduğunu düşünmeye başlayan insan, tanrı kavramını da yeniden dizayn etmiştir. Mevcut dizayn ile birlikte, kendisinden üstün olanın gönlünü kazanmak için birtakım koşulları yerine getirme yükümlülüğünü kabul etmiştir. Bu gönül alma faaliyetinde de kurban ve diğer dinsel törenler devreye girmiştir (Frazer, 2004a, 34).

Bu gönül alma faaliyetine Eski Türklerde tapıg veya yağışlık tapıg (Esin, 1978, 100) adı verilmektedir. Kanlı ve kansız kurbanlar olarak ikiye ayrılan kurbanlardan kansız kurbanlar Türk kültüründe saç ve ıduk olarak iki farklı şekilde görülmektedir. Canlı bir hayvanın kan dökülmeden öldürülmesi de kansız kurban ritüeline dâhil olmaktadır (Roux, 1994, 203-204). Eski Türk toplumlarında doğada var olan çoğu nesne onlar için kutsaldır. Bu inanç biçimi; kutsal olan mekân algısında bir genişlemeye imkân tanımaktadır. Bu sebeple mağaralar, dağ, ovalar, gökyüzü ve tabiat varlıkları kutsallıklarıyla ön plana çıkan, kendisine kurban adanan mekânlar olarak kabul görmektedirler (İnan, 1976, 85; Kafesoğlu, 1998, 302-304). Kurban olarak seçilen hayvanın niteliği ise değişkenlik arz etmektedir. Bazı Türk topluluklarında geyik, at, öküz, koyun gibi güçlü hayvanlar kurban hayvanı olarak tercih edilirken; Doğu Türkistan’da kümes hayvanlarının da kurban hayvanı olarak tercih edildiği görülmektedir. Kümes hayvanlarının kurban olarak görülmesi durumu günümüz Anadolu coğrafyasında Alevi- Bektaşî inancına mensup kişilerce sürdürülen bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır (Gökbel, 2000, 196; Uras, 1994, 230). Seçilen

kurban hayvanına atfedilen nitelikler (hayvanın cinsiyeti, rengi gibi) aynı zamanda topluluğun da birer yansıması olarak görülmektedir. Kurbanın Tanrı ve sunan kişi arasında bir çeşit birliktelik oluşturduğu, refakatçi olduğu fikri ilkel topluluklarda kendine yer edinmektedir. Aynı zamanda kurban, tanrı ile kurulacak ilişkinin aracısı konumunda bulunmaktadır (Roux, 1994, 51). Kurban sırtında sıratı geçme anlatısı “*uhrevi hayatı garantiye almak*” (Arslan, 1991, 65) şeklinde okunduğunda Türkler tarafından güçlü olan hayvanların ve taşıma hayvanlarının neden kullanıldığı anlaşılır hale gelmektedir.

## 2. Araştırmanın Metodolojisi

Araştırmada, Alevi-Bektaşî inancı ve Abdal topluluğuna mensup bireylerin kurban ritüeline ilişkin davranış örüntüleri, yaşam pratikleri, değer sistemleri ve bu sistemleri anlamlandırma süreçleri nitel yaklaşıma ilişkin etnografik araştırma deseni kullanılarak ortaya konulmuştur. Çalışmada olasılıklı olmayan örneklem tekniklerinden kartopu örneklem tekniği, veri toplama tekniği olarak katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Örneklem kapsamında Ankara’daki Abdal derneklerine üye, Abdalların talip olarak bulunduğu, mürid ocağı olarak Hacı Bektaş Ocağı’na bağlı dede ocaklarına –Mazlum (Nazlım) Abdal Ocağı, Tozlu Ocağı, Kara Yağmurlu Ocağı- mensup katılımcılarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler, yarı- yapılandırılmış görüşmeler şeklinde Mazlum Abdal (Nazlım Abdal) Ocağından üç katılımcı, Tozlu Ocağı’ndan dört katılımcı, Kara Yağmurlu Ocağından dört katılımcı olmak üzere toplam 11 katılımcı ile yürütülmüştür. Elde edilen veriler, belirlenen temalar ekseninde betimsel analiz ve içerik analizine tabi tutulmuştur.

## 3. Alevi-Bektaşî İnancında Ritüel Olarak Kurban

Alevi-Bektaşîlik inancı; Hak-Muhammed-Ali üçlemesini temel alan, tasavvuf ilkeleri doğrultusunda şekillenen, On iki imama yönelik derin bağlılıkla kendini tanımlayan inanç sistemidir. Alevilik; Ulûhiyet (Allah), Nübüvvet (Hz. Muhammed), Velayetten (Hz. Ali) oluşan konik bir yapıdır. Bu yapı; Ulûhiyet ile başlayarak, Nübüvvet ve Velayet ile devam etmektedir (Yıldırım, 2018b, 166). Anadolu Alevi-Bektaşî inancı Hacı Bektaş Veli’nin; dört kapı kırk makam<sup>1</sup> öğretisine dayanmaktadır. Dört kapı-kırk makam öğretisi, inanç ritüellerinin normatif arka planını oluşturması bakımından önem taşımaktadır.

Alevi-Bektaşîlik’te kurban “lokma” olarak karşılık bulmaktadır. Kurban kesiminde içeri kurbanı ve dışarı kurbanı olmak üzere ikili bir ayırım mevcuttur. İnanç sistemi

1 Dört kapı ve kırk makam Alevi- Bektaşîlik inancının temel esaslarından biri olarak literatürde geçen inancın öğretim metodudur. Dört kapı Alevi- Bektaşîliğin ilmi yolunda “sırta ermek” olarak bilinen inancın öğretilerini kavrama biçiminin mihenk taşıdır. Bu kapılar şeriat, tarikat, marifet ve hakikattir. Her kapının altında bu kapılardan geçmenin koşulları olarak sayılan onar maddelik hususlar yer almaktadır. Bu hususlar ise makamları oluşturmaktadır (Erdoğan, 1993, 116-138). Bu anlamda Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin hayatından izler taşıyan Makalat ve Velayetname’de Allah’ın; abit, zahit, arif, muhib olmak üzere dört formda insan yarattığı ifade edilerek her formun inanç sistemi içerisindeki bir kapıya denk geldiği görülmektedir. Buna göre şeriat kapısı, abidlerin formunda varlık sahası göstermiş ve hava elementi etkin olanlardır. Zahitler ise tarikat kapısını temsil eder ve ateş elementi etkindir. Arifler, marifet kapısının temsilcisidir ve element olarak su ön plana çıkmaktadır. Hakikat kapısı ise muhibler tarafından temsil edilir ve elementleri topraktır (Korkmaz, 1994, 321-322). Eski Türk inanç sistemi içerisinde kutsallık atfedilen su, hava (gök), ateş, toprak birer kült olarak yer almaktadır (Eröz, 1992, 97-108). Bu ekseninde Anadolu Alevi-Bektaşî inancı ile Eski Türk inançları arasında benzerlikler izlenmektedir.

içerisinde kurban; nefsin öldürülmesi olarak karşılık bulmaktadır. İçeri kurbanları yapılan cem ritüeline göre biçim kazanmaktadır. Alevi-Bektaşî inancında kurbandan yoksun olan bir cem ritüeli gözlemlenmez. Alevi Bektaşî topluluklarda ayn-i cem adı verilen toplanma ritüelleri ne amaçla olursa olsun kurban ile yapılmaktadır (Fıçlalı, 1996, 368). Kurban kesildikten sonra dualar okunmakta ve kesilen kurbanların akan kan ile bağışsakları bir kuyuya gömülmektedir. Bu işlemi yapan kişiye kuyucu adı verilmektedir; ancak bazı Alevi topluluklarında sakaya bu isim verilmektedir (Korkmaz, 1994, 223).

Kurbanlar arasında yapılan içeri ve dışarı kurban ayrımı; kurban sungusunda cem ritüelinin yürütülüp yürütülmemesi kriteri üzerinden şekillenmektedir. Cem erkânı ve on iki hizmetin yürütüldüğü kurbanlar içeri kurbanları olarak adlandırılmaktadır (Karaoğlan, 2007, 137). Bu anlamda içeri kurbanları; görgü ceminde kesilen kurbanlar, matem orucu sonrasında kesilen kurbanlar, düşkün kaldırma ceminde kesilen kurbanlar, Abdal Musa (birlik) ceminde kesilen kurbanlar, dardan indirme ceminde kesilen kurbanlar, musahiplik ceminde kesilen kurbanlar olarak sınıflandırılmaktadır (DABF, 2008, 55).

Dışarı kurbanlarında ise cem ritüeli yürütülmediğinden on iki hizmet yer almamaktadır (Er, 1998, 59-63). Dışarı kurbanları; adak kurbanları, Hızır orucundan sonra verilen Hızır kurbanı, Hz. Ali'nin doğum günü olarak kabul gören 21 Mart'ta verilen Nevruz kurbanları, Hıdırellez Günü (6 Mayıs'ta) verilen kurbanlar ve Kurban Bayramı'nda verilen kurbanlardır (DABF, 2008, 55). İçeri kurbanlarının etleri, kemikleri, derisi ve kanına karşı hassas davranılmaktadır. İçeri kurbanlarında kurbanın et, kemik ve kanına gösterilen hassasiyet; dışarı kurbanlarında gözlemlenmemektedir (Karaoğlan, 2007, 142). Alevi-Bektaşî inancında kurban sungusunun içeri, dışarı kurbanı şeklinde sınıflandırılmasının ana hareket noktası cem ritüelidir. Cem ritüeli, oniki hizmetin varlığı ya da yokluğu kurban sungusuna içeri-dışarı kurban niteliği kazandırmaktadır. Bu anlamda içeri kurbanları topluluğa dahil olmayı ve grup aidiyetini vurgulayan kurbanlardır. Dolayısıyla topluluğun üyesi olan, toplulukla arasında toplumsal bir taahüt (ikrar) bulunan bireyler toplulukla olan bağlarını korumak, sürdürmek ya da yeniden oluşturmak amacıyla kurban sungusuna başvurabilmektedir. Toplulukla olan bağın yeniden üretimine hizmet eden kurban sunguları da bu anlamda içeri kurbanlarıdır. Söz konusu araştırmada katılımcılar bu kurbanlar arasında musahiplik kurbanının ayrı bir önemi olduğunu belirtmiştir. Kurban sungusu tasvirinde kanlı ve içeri kurbanı kategorilerine dahil olan musahiplik kurbanı, topluluğun parçası olabilmenin (yolda olmanın<sup>2</sup>) önemli adımları arasında sayılmaktadır. KK4, “*Musahiplik demirden leblebidir, yutamazsın, çok zordur. Kurbanı da öyledir. Bizler de musahiplik kurbanı kesilirken bir hizmet yürür. Buna yürek yedirme denir. Gerekli şartları sağladıysan yani işte musahibini buldun, musahibinle denkliklerinize de baktınız. Sizi gözlediler, artık bir nişan vereceksiniz. Kurban işte bu nişandır*”; KK8, ise “*Musahip kurbanı çok zahmetlidir. Çünkü musahip olmanın kendisi çok zordur zaten. Sen musahip tutmadan tam yol sürmüş sayılmazsın. Yola adım atmışındır; ama yürümemişindir. Bu yol için gelme gelme, dönme dönme; gelenin malı, dönenin canı deriz. Musahiplik bunların arasında en keskin olanlardandır. Kurbanını da kestik, bu defa yürek yedirme yapılır. Kurbanın yüreği onlara (musahiplere) verilir. Kurbandan yalnızca tarikat ehli olan yer.*” şeklinde içeri kurbanı olan musahiplik kurbanına dair bilgi ve deneyimlerini aktarmışlardır.

2 Alevi-Bektaşî inanç öğretilerine uygun bir yaşam sürmek olarak tanımlanmaktadır (KK3, KK7, KK9, K10)

Bu anlamda literatürde; içeri-dışarı kurban sungusu tasnifi toplumsal bağlamda ritüel aidiyetinden doğmaktadır. Ritüel aidiyeti bulunan kurbanlar içeri, bulunmayanlar ise dışarı kurbanı şeklinde sınıflandırılmaktadır. Dolayısıyla dışarı kurbanları ritüele ait olma bakımından “dışarıda” kalan kurban sungularına denilmektedir. Alevi-Bektaşî topluluklardaki içeri-dışarı kurban ayrımının benzeri Orta Asya Türk topluluklarında da bulunmaktadır. Orta Asya’da içeri-dışarı kurban ayrımına benzeyen açık ve gizli kurban sungusu görülmektedir. Bu sungulardan çadırda, mezarlık başlarında kesilenler açık kesilen kurbanlardır. Gök Tanrısı Ülgen için kesilen kurban ise mümkün olduğunca ücra bir yerde ve gizlice kesilmektedir (Eröz, 1990, 284). Bu durum, hem Orta Asya Türkleri’nde hem de Alevi-Bektaşî inancındaki içeri kurbanlarının gizlilik ile kutsallık derecesi arasındaki ilişkinin anlaşılmasında önem taşımaktadır.

Alevilikte kurban hem kanlı hem de kansız olarak görülse de, genel olarak sunulan nesne veya hayvana lokma adı verilmektedir. Alevilikte on iki hizmet temelinde kurban paylaşımı ön plana çıkmaktadır. On iki hizmet, on iki eyleme işaret etmektedir. Ritüellerin toplumsal işlevlerinde eylemin inancı şekillendirdiği fikrinden hareketle kurban ritüelinin işlevine de vurgu yapılmaktadır. Kurban ritüelinin yönetiminde Alevilikteki birçok ritüelin de yöneticisi olarak kabul edilen dede statüsü karşımıza çıkmaktadır. Dede, Alevilik ritüellerinde bir yürütücü olarak hiyerarşide en üst basamaktadır. On iki hizmet ve inançtaki ritüellerin yöneticisi konumundadır. Bu anlamda kurbanın pay edilmesinde görülen hiyerarşik düzen, gelenekler çerçevesinde dede tarafından yönetilmektedir. Kurbanın belirli bölümlerinin (göğüs-kaburga kısmı, kafatası-baş- boyun bölgesi) dedeye verilmesi anlayışı hakimdir (Yılmaz, 1948; Yörük, 2002; Selçuk, 2005; Köse, 2017b). Burada özellikle dedenin ekonomik durumu gözetilerek ona destek sağlamak amaçlanmaktadır. Toplumsal olarak bakıldığında inancın yöneticisi konumundaki dedenin toplumsal dayanışma ekseninde hem bir kişi hem de bir kurum olarak sürdürülebilirliği sağlanmaktadır. Dede hizmetinin karşılığı olarak kurbandan pay alabileceği gibi, bu pay yerine bir miktar para almayı tercih edebilmektedir. Dede, ritüel yönetme vazifesi karşılığında verilen payı alsa da, payı talep eden kişi dede değildir. Bu pay topluluk üyelerinin gönüllü takdiriyle dedeye verilmektedir. Ritüelin parçası olarak topluluk tarafından dedeye verilen bu paya “hakkullah” adı verilmektedir. Bunun yanı sıra, kurbanın; derisinin, göğüs etinin ve başının dedeye verildiği, derinin satılarak kendi ihtiyaçlarını ya da cemevi ihtiyaçlarını sağladığı ifade edilmektedir. Verilen kurbanın etini, kurbanın başını kendisiyle fakirler arasında bölüşürmesi veya bir kısmını pişirerek ikramda bulunması da söz konusu olabilmektedir (Okumuş, 2005, 18). Yiyecekler ve yemek üzerinden statü inşa etme sürecinde yemekten alınacak payın, tüketilecek ürünün hangi kısmı olduğu önem arz etmektedir. Yiyekten alınacak pay, bireyin toplumsal hiyerarşideki yeri esasında şekillenmektedir (Beşirli, 2011, 142).

Alevilikte kurban kesimine, kurban tıglama adı verilmektedir. Tıglama yalnızca kesimi içermeyen; törenselliği vurgulayan bir ifadedir. Tıglama sırasında şu dua okunmaktadır:

*“Fermanı Celil*

*Kurbanı Halil*

*Fedai İsmail*

*Delili Cebrail*

*Tığ-ı Zülfikar*

*Tekbir-i Bismillah*

*Sühbhallah*

*Elhamdülillah  
Allahu Ekber  
Vallahi Ekber  
Velillahil Hamd  
Destur İmam, Destur Şah  
Ya Allah-Ya Muhammed-Ya Ali  
Pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli” (KK1)*

Kurban tıglama; öncelikle hangi cemin yapılacağına karar verilmesiyle başlayan bir süreçtir. Hazırlıklardan sonra cemin yapılacağı zaman dilimine kadar gerekli maddi olanaklar toplanır ya da diğer kişilerin lokma olarak sunacakları yiyecekler bir araya getirilir. Daha sonra kesilecek kanlı kurbanlar tercüman adı verilen kurban duası ile kesilir ve pişirilir. Kurbanlar hazır olduktan sonra kurbancı hizmetini yürüten görevli, Aleviliğin dayanmış olduğu “razı olma” ilkesinden hareketle “*Elimde yoktur terazi, Herkes hakkına oldu mu razı?*” diyerek topluluğa soru yöneltir ve daha sonra şu dua okunur:

*“Bismişah, Ya Hak-Ya Muhammed -Ya Ali... Artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin. Yiyenlere nur-u iman ola. Hastalar şifa bula. Müminler şad ola. Münafıklar berhad ola. Birler; üçler; beşler; yediler. On iki İmamlar; On dört Masum-ı Pak, On yedi Kemerbestler, Kırklar, Seksen Bin Rum Erenleri, Doksan bin Horasan Pirleri, Yüz Bin Gaip Erenleri, Hak-Muhammed-Ali, Pirimiz Hünkâr Bektaşî Veli, Abdal Musa Sultan kurbanlarımızı kabul eyleye. Zıyan keder vermeye. Dilde dileklerimizi, gönülde muratlarımızı ihsan eyleye. Gerçeğe hü...” (DABF, 2008, 52).*

Sözlü geleneğin ve eylemin iç içe olduğu kurban tıglamada okunan bu duada, ataların anılması ve onların rızasının aranması görülmektedir. Bu, topluluğun tarihine dair belleği canlı tutma arzusunun izlerini taşımaktadır (Köse, 2017b, 12).

Alevi-Bektaşî inancında her cemin amacına uygun olarak kesilen kurbanın tercüman(dua)nın farklılık gösterdiği göze çarpmaktadır. Örneğin dardan indirme ceminde kurban kesilirken kurban kesmenin amacına yönelik olarak okunan dua şu şekildedir:

*“Bismişah, Allah Allah Nimet-i Celilullah, bereketi Halilullah, şefaet Ya Resulullah. Bu gitti ganisi gele, Hak-Muhammed-Ali bereketini vere. Yiyene helal, yedirene delil ola. Kurban sahibinin kurbanı kabul ola. Hizmet sahiplerinin hizmetleri İmam Hüseyin Dergahında makbul ola. Hakka yürüyen canımız xx...’ın ruh-u revanı şad ola. Yattığı yer nur; mekanı cennet ola. Geride kalan yakınlarına sonsuz sabırlar vere. Hak erenler cemi cümlemizi saklaya, bekleye. Ağrı, acı, elem, keder göstermeye” (DABF, 2008, 53)*

Alevilik’te kanlı kurban olarak sunulan hayvanlar; koç, koyun, keçi, sığır gibi hayvanlardır. Maddî güç olarak daha düşük statüdeki topluluk üyeleri ise kanatlı hayvanları da kurban olarak kesebilmektedir. Kanatlı hayvanlarda özellikle Cebrail<sup>3</sup> adını verdikleri horoz tercih edilmektedir. Kurban kesiminde önemli olan husus; kesilecek hayvanın sağlıklı olması ve doğurgan olmamasıdır. Hayvana eziyet edilmeden kesim işleminin gerçekleştirilmesi önemlidir (DABF, 2008, 56).

3 Alevi- Bektaşî topluluklardan biri olan Tahtacılarda kurban edilen horozu Cebrail adı verilmektedir. Doğu Türkistanda da kümes hayvanları kurban olarak sunulmaktadır. Doğu Türkistan’daki toplulukların hayvan yetiştiriciliği ve tarım ile uğraşan topluluklar olmaları sebebiyle sosyo- ekonomik pratiğin, inanç pratiğine zemin hazırladığı; Eski Türk kültürünün izlerinin bu pratiklerde görülebildiği ifade edilebilir. Buradan hareketle, Alevi-Bektaşî topluluklarının inanç pratiklerinde İslamiyet ve Gök Tanrı inancının yansımaları bulunduğu yorumu yapılabilir (Eröz, 1992, 47).

Topluluk ile tanrı arasındaki ilişkiyi tesis edecek kurbanının, tanrıya sunumundan önce temizlenmesi gereklidir. Bu temizlenme onu sıradan bir canlı olmaktan kurtaracak ve bu dünyanın kirlerinden arındırarak, yaratıcıya sunmaya uygun bir ibadet unsuruna dönüştürecektir. Bu süreçte kurban tığlanmadan önce kurbanın arınması için abdest aldırılmaktadır. Kurban hizmetinde topluluğun üyesi olan kurbanı, sağ elle hayvanın ön sağ ve ön sol ayağını dizinden aşağıya sıvazlar, yüzünü yıkar sonra sağ ve sol arka ayaklarını suyla ıslatır. Kuyruğunu yukarı kaldırır ve eliyle su serper. Bu aşamadan sonra nefesler söylenir. Kurban yere bastırılmadan tığlanır (Korkmaz, 1994, 14-15). İnanç sistemi içerisinde kanlı veya kansız kurbanlar olan tüm yiyecekler bir arada toplanır ve dağıtılır. Burada toplumsal dayanışmayı ön plana çıkarmak amaçlanmaktadır. Buna inanç sistemi içerisinde “rıza lokması” adı verilmektedir (Korkmaz, 1994, 294).

Kurban kesiminde olduğu gibi pişirilmesinde de dikkat edilecek hususlar söz konusudur. Kurban pişirme için hazırlanırken, kemiklerinin kırılmamasına özen gösterilerek eklem yerlerinden ayrılır. Eklem yerlerinden bölerek eti hazırlama ona duyulan saygının bir göstergesidir. Bu kapsamda kutsallık niteliği kazanan hayvanın kemik bütünlüğüne saygı duyulur (Beşirli, 2013, 343). Nitekim Abdal topluluklarda da kurban ritüelinde hayvanın kemiklerine gösterilen bir hassasiyet olduğu katılımcıların ifadelerinden çıkarsanabilmektedir. Kurban ritüelinde dikkat edilecekleri katılımcılar; “*Hayvana sert bir şeyle vurulmaz, kesilse bile. Parçalarken de zedelenmesin diye sakınılır.*” (KK1), “*...Kemiklerini kırmadan eklem yerlerinden pay ederiz...*” (KK7, KK11), “*...Kurbanın eti de kemiği de kıymetlidir, incitirsek öbür yana vardığımızda bize Allah hesabını sorar...*” (KK9), “*...Kurban tercemandır, niyazdır, Hakk katına yolladığını bilirsin. Yoksa kurbanı zarar; tercemana da, niyaza da kara çalar. O karaylan Hakk’ a nasıl varasın?*” (KK4) şeklinde ifade etmiştir. Kurbanı ve kurbanın parçalarına (etine-kemiğine- derisine) gösterilen hassasiyetin Orta Asya Türk topluluklarında da gösterildiği görülmektedir. Yine Altaylılar ve Teleütlerde, Tanrı Ülgen için kesilen kurbanlarda kurban tığlama işlemi tamamlandıktan sonra “*et mafsallarından kesilir; kemiklerin kırılmamasına*” özen gösterilmektedir. Kurbanın parçalanması sırasında da kurbanın parçalarının zarar görmemesine büyük önem verilmektedir (Eröz, 1992, 45). Bu durumun örneğini Kul Mustafa’ nın deyişinde görmek mümkündür:

“*...Kırma kemiğini ezme etini,*

*Tercemanın şerhin beyân eyleyem...*” (Ergun, 1944, 83)

Kurbanın yaratıcı tarafından kabul edilip edilmediğine dair belirli işaretlerin kurbanda bulunduğunu ileri sürerek, mevcut duruma Sarı Uygurlarda bulunan kurbanlık hayvanın titremesinin bir kabul işareti olduğu örneği verilmektedir. Yine Tahtacı Alevilerinde kurban hayvanının titremesi bir kabul nişanesi olarak ele alınmaktadır (Kehl-Bodrogi, 2012, 191). Araştırma grubu da benzer şekilde, kurban edilecek hayvanın “titremesini” (KK1, KK5, KK7, KK8, KK10, KK11) ve “gözünden yaş akmasını” (KK2, KK3, KK6, KK9) bir kabul göstergesi olarak değerlendirdiklerini ifade etmişlerdir. Kurban kemiklerinin bir çukurda toplanması da yine hem Eski Türk topluluklarında hem de Alevi- Bektaşî topluluklarda görülen bir pratiktir (Bozkurt, 1995, 49; Harva, 1938, 434 akt. Kehl- Bodrogi 2012, 191).

Hayvanın iç organları kavru olarak dedeye ve selman halkası adı verilen bölüme dağıtılır. Özellikle inanç sistemi içerisinde rıza alma (izin alma) davranışı ön planda olduğundan, kurban etinden dedenin izni olmadan yenilmez. Eğer dedenin izni olmadan kurban etinden alınırsa bir çeşit ceza ile karşılaşılır. Bu ceza toplulukta bulunan diğer üyelerin de katılımı ile kararlaştırılır (Erdoğan, 1993, 76). Belirli bir düzen ve

hiyerarşinin hakim olduğu kurban tığlama toplumsal düzenin kendini gösterdiği mikro bir dünya niteliği taşımaktadır. Kurban cem, oniki hizmet, ocak sistemi tarafından törensellik kazandırılmaktadır. Cem kurban kolektif nitelik kazandıran, topluluk üyelerini bir araya getiren bir rol üstlenmektedir. On iki hizmet, görev dağılımı ve bu görevlerin işleyişini, her bir unsurun yapı içerisindeki uyumunu ortaya koymaktadır. Ocak sistemi ise, Alevi- Bektaşî inanç sistemi içerisinde bir teşkilatlanmayı ifade etmektedir. Ocak sistemi; inanç sisteminin yapısını oluşturan temel unsurdur. Eski Türklerdeki devlet yapılanmasında ön plana çıkan ana kùltlerin (ocak –atalar- ateş kùltü) birer devamı olarak görülen ocak sistemi hiyerarşik yapılanmanın oluşmasına imkan tanımaktadır (Eröz, 1992, 67-69).

## 1. Abdal Topluluklarında Kurban ve İşlevleri

Abdal topluluklarında kurban, birey ile tanrı arasındaki iletişimi sağlama işlevini yerine getirmektedir. Ancak, bu sadece birey-tanrı ilişkisiyle sınırlı kalmamakta topluluk üyeleri arasındaki ilişkilerde rıza arayışı olarak kendini göstermektedir. Toplumsal eylemin bir çok boyutu olduğu kabul edildiğinde, bu kapsamda kurbanın hem amaca yönelik hem de duygusal kaynaklı bir eylem niteliği taşıdığı görülmektedir. Yapılan görüşmelerde kurbanın yaratıcıyı memnun etmek için yürütülen bir sungen olduğu fikri ön plana çıkmaktadır. Söz konusu araştırmada kurbanın amaçları -adak, şükür, kurban bayramı, içeri kurbanı, dışarı kurbanı gibi- farklılaşsa da, temel amacın kutsala kurban aracılığıyla yapılan bir iade olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra topluluk üyeleri “rıza anlayışı” (karşılıklı helalleşmek) çerçevesinde kurban verdiklerini belirtmişlerdir. Kurban ritüelinin Abdal topluluklarda yerine getirdiği işlevleri;

- Kutsal ile bağ kurma işlevi,
- Teolojik anlatıları sürdürme işlevi,
- Kriz anlarını telafi işlevi,
- Kolektif hafıza-kolektif bilinç aracılığıyla kolektif kimlik yaratımı işlevi,
- Toplumsal biraradalıkları sürdürme (toplumsal dayanışmayı sağlama) işlevi,
- Mevcut teşkilatlanma ve hiyerarşiyi sürdürme işlevi,

olarak sınıflandırmak mümkündür.

### 1.1. Kutsal İle Bağ Kurma İşlevi

Ritüeller kaynağını kutsal tanımından alır. Çalışmada Abdal topluluğuna mensup katılımcıların, kutsal tanımına ilişkin belirtilen noktaların dayanağı ise Alevi- Bektaşî inanç sistemidir. Katılımcılar kutsal tanımlarken: “... *Hak, Muhammed, Ali'dir* ...” (KK1, KK5, KK6, KK8, KK11). “... *Tabi Hak olmadan gayrısını sayaman bile...*” (KK7), “...*Evvel Allah, sonra peygamber, sonra Allah'ın asanıdır. Tabi tüm erenler başımızın tacıdır...*” (KK2) şeklinde açıklamalar yapmışlardır.

Katılımcıların, kurbanı kutsal ile ilişki kurmada bir aracı olarak gördükleri belirlenmiştir. “...*Medet umarız Hakk'tan. Garibin ondan gayrı kimsesi yoktur...*” (KK4). “...*Ona veririz, o azımızdan çok eder; bağışlanma isteriz.*” (KK9) şeklindeki ifadelerle bu bağın kutsala dair bir beklentiden beslendiğini de söylemek mümkün olmaktadır. Bu durum Ercan (2023, 140-141) tarafından yaratıcının rızasını almak, kurban vasıtasıyla yaratıcının kutsallığını kendi için kullanabilme hakkını elde etmenin bir yolu olarak görülmektedir.

Kutsalla kurulan bağın aynı zamanda kurtarıcı rolü vardır. Bu kurtarıcılık ritüeller aracılığıyla görünür bir form kazanarak toplum nezdinde onaylanabilir hale getirilmektedir (Şahin, 2019, 69) Bu durum katılımcılar tarafından şu şekilde ifade edilmektedir. “...Bir gün büyük bir kaza geçirdim, kendi kendime söylendim o zaman hemen kurban kesecem ve tek lokma yemeden dağıtacam diye...” (KK8). “... Yeni arabayı aldığım da evin önüne çektiydim, elden önce bizim evdekiler başladı; yok teker yamulur; yok ardı çıkar, kan dökmek lazım diye.” (KK11). Kurban burada bir çeşit feda etme döngüsünü beslemektedir. Kutsal ile bağ kurulurken toplumun tamamını etkileyecek bir felakettense bunların içinden masum olan bir canı kutsala kefaret olarak sunmak; kutsalla zedelenen bağı tazelemenin bir yolu olarak görülmüştür (Frazer, 2004b, 128-129). Burada kefaret, bir bedel olarak kurban sungusunda karşılık bulur (Öztürk, 2002, 167-192).

Kutsala veya koyduğu kurallara, verdiği öğütlere karşı yapılmış bir hatanın kurban aracılığıyla telafisi ve bedenselleşmesi sağlanır. “Kan dökmek, kan akıtmak” olarak tabir edilen pratik aracılığıyla kurban sungusunda bulunan kişi, kan ile kutsalla olan bağına bir nişane kazandırmaktadır (Çetin, 2012, 110). Kan, kutsalla bağlantı kurmanın bir yolu olarak görüldüğünden kutsal olarak kabul edilmektedir. Kan, kutsalın canlı kılınabilirliğinin ve bu canlılığın taşınabilir (Çetin, 2012, 119-120) olduğunun yegane göstergelerindedir. Canlılığın sembolü olarak tekrar kutsal olanla bağlantısını koparmak istemeyen insanoğlu, kutsaldan beklentileri neticesinde bu canlılığı devam ettirmek amacıyla başka bir canlı ile bunu sağlamıştır. Katılımcılar bu canlılığın taşınabilirliğini evlerine veya işyerlerine kurbanın belirli parçalarını saklayarak sürdürdüklerini ifade etmişlerdir. Bu ifadeler şu şekildedir: “...Alli yeşilli getirdik gelinimizi, ayağının dibine hemen keseriz kurbanımızı, gelin kızın iki kaşının ortasına süreriz. Yuvası huzurlu olsun, mutluluktan payını alsın...” (KK9). “... Cebrail’i kesince hemen ufaklarımızın alınına o kandan bulaştırırız, Allah için kestik, o da onun payıdır...” (KK10). “...Tabi kurbanın kanı sürülmez mi...” (KK1). “... Kurbanın boynuzlarını dükkana astıydım, bolluk getirir derler...” (KK4). “Kurbanın gözlerini bizim köyün çatısına salladım, belki de çürüdü, belki de hayvanlar yedi, yine de nazardan sakındır. Allah için yolladığımızdan bi parça o da...” (KK7). Nitekim Durkheim (2005, 399) kutsal ile kurulan bağın bir çeşit akrabalık vurgusu taşıdığını da ifade etmektedir. Kurbanın bedeni ve kanı aracılığıyla sağlanan yapay akrabalık biçimi, yenilenmenin de bir işareti olarak kabul görmektedir. Kurulan bu bağ; yiyeceğin beden üzerindeki yenilenme etkisinin, insan ve kurban arasında da inşa edilme çabası olarak görülmektedir. Durkheim, Smith’ in de benzer bir şekilde kurban ziyafetleri aracılığıyla Tanrı ve insanı aynı et üzerinde birleştirdiği yönündeki görüşünü aktarmaktadır. Bu sebeple bir ritüel olarak kurban yaratıcı ile insan arasındaki akrabalık bağı yaratma arzusunun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Sofrada bu eksende kutsal bağın kolektif bir temsilini oluşturmaktadır.

Kutsalla kurulan bu bağ, kutsalın tanımış olduğu imkanlara karşılık bir hediye ya da ön ödeme olarak ritüeller üzerinden görünür kılınmaktadır (Güç, 2003, 30). Kutsala, sadece koruyuculuğu için değil; onun verdikleri için şükür amacıyla da kurban sungusunda bulunmaktadır. “...Geline bir çocuk nasip etsin diye yalvardık, etti Allahıma şükür; koçumuzu kestik hemen ardına...” (KK8). “...İşe girmek için kırk takla attım. Sonra Hubyar Sultan’ a vardım bi niyaz olmaya, niyaz oldum orda ağzımdan çıkıverdi kurban getirecem diye. 2 hafta sonra tutu mu istediğim iş. Geciktirmeden kesiverdim kurbanımı da 10 gün filan sürdü herhal...” (KK5). Kutsal ile bağ kurma işlevi Durkheim’ın ifadeleriyle “kutsallık” uzamı oluşturma amacına da hizmet etmektedir. Bu çerçevede hem toplumsal eyleyciyi aşan hem de toplumun

bizzat kendisi olan bir yaratım ortaya koymak amaçlanmaktadır (Murtezaoğlu, 2012, 346). Bu kutsallık uzamı ise Eliade'a göre hayvan aracılığıyla oluşturulmaktadır. Mitler ve anlatılar, hayvanı kutsal olan ile kutsal olmayan arasında bir geçişlilik fenomeni olarak ele almaktadır. Eliade mevcut durumu hayvan ile insan arasındaki “*mistik dayanışma*” olarak tanımlamaktadır (Eliade, 1999, 134-135). Hayvan bu bakımdan dünya değiştirmenin bir aracı olarak kabul edilmektedir. Hayvanın araçsal bir kimlik kazandığını söylemek de bu anlamda mümkün hale gelmektedir. Nitekim katılımcıların kurban edilen hayvanların kendilerini Sırat köprüsünde taşıyacağına (KK1,K,K4,KK6,KK7,KK9,KK11) dair belirttikleri ifadeler, bu araçsallığın bir göstergesidir.

## 1.2. Teolojik Anlatıları Sürdürme İşlevi

Ritüeller bir taraftan da dinsel ve kültürel anlatıları sürdürme işlevini üstlenmektedir. Eliade'ın (1994, 35-40) ifadesiyle ritüellerin arkasında tanrısal bir model arayışı bulunmaktadır. Bu model aracılığıyla yapılan ritüelin kutsal destekli olduğu, teolojik bir arka planının bulunduğu mistik ve gizemli olduğu gibi unsurlar ile ritüelin varlık sahası emniyet altına alınmaktadır. Toplumlar bir inancı benimserlerken kendisinden önceki inanç ve pratikleri tamamıyla rafa kaldırmazlar. Yeni inanç sistemi içerisine, önceki inancın pratiklerini saklamaktadırlar. Dolayısıyla yeni inanç sistemi kendinden önceki inanç sisteminin tortuları üzerinden yükselmektedir. Günümüzde kitaplı dinler olarak bilinen inanç sistemleri kendinden önceki ilkel inanışların mirasçıları konumdadırlar ve dolayısıyla onlardan izler taşımaktadırlar (Bozkurt, 1995, 234-235).

Alevi-Bektaşî inanç ritüelleri de Eski Türk inanç pratiklerini İslami tasavvur ile birleştirmiştir. Eski Türk inanç sistemine İslamiyet gömleğini giydirerek mevcut pratikleri sürdürme yoluna gidilmiştir. Araştırma grubunun kansız kurban geleneğinde kullanılan ürünlere yönelik soruya verdikleri cevaplar “*ekmek*” (KK4, KK6, KK8), “*bal*” (KK1, KK3, KK4, KK5, KK9, KK10), “*Süt*” (KK2, KK4, KK7, KK11), “*Elma*” (KK1, KK4, KK5, KK11) şeklindedir. Bunların hem Eski Türk geleneklerinde hem de Alevi- Bektaşî inanç sistemi içerisindeki dini anlatıları devam ettiren nitelikte yiyecekler olduğu dikkat çekmektedir. Eski Türklerde saçı olarak ritüellerde özel içeceklerin yapıldığı bilinmektedir. Süt de bu içecekler arasında yer almaktadır. Sütün saf olmayı, iyi niyetliliği simgeleyen bir ürün olarak kutsal sayıldığı, göğe ve gökteki Tanrılara sunulduğu bilinmektedir (Bezernitov, 2000, 189-190; aktaran Akgün, 2007, 143). Yine bal ve sütün teolojik olarak Alevi- Bektaşî inancında Musahiplik Cemi'nde bir sungu olarak yer edindiği bilinmektedir. Bu ritüeli besleyen teolojik anlatı ise; Hz. Muhammed'e miraç dönüşü bal ve süt sunulmuş olmasıdır (Ersal - Görgülü, 2017, 149). Alevi- Bektaşî topluluklarında Er (2006, 168), Muharrem ayında 12 gün oruç tutan kişilerin kurban kestiklerini ve burada etin çiğ çıkarılmayacağını topluluğun diğer üyelerine dağıtılması durumunda pişirilerek haneden çıkarılması gerektiğini aktarmaktadır. Bu anlamda örneklem grubu içerisinde Muharrem orucunu düzenli olarak tuttuklarını belirten katılımcılar (KK2, KK4, KK5, KK7) etin çiğ olarak hane dışına çıkmasının bir yasak olarak kabul gördüğünü belirtmişlerdir. Ayrıca artık Muharrem orucu tutma pratiğinin zayıfladığını, oruç bitiminde kesilen kurbanlarda da bundan kaynaklı azalma olduğunu belirtmişlerdir.

Buna ek olarak katılımcılar büyükbaş ve küçükbaş hayvanların yanı sıra kümes hayvanı olarak horozun (Cebrail) kurban edildiği konusunda fikir birliğine sahiptir. Bu durumun hem kültürel hem de dinsel olarak iki farklı kaynağı bulunmaktadır.

Dinsel olarak Hz. Muhammed'e Cebrail'in tanıklık ettiği gerekçesiyle; horozun da kendisinden sonra kesilecek kurbanı ya da kesen kişiye delil olarak sunulduğu düşünülmektedir (Ersal, 2013, 281). Kültürel arka planında ise Türkler arasında kümes hayvanlarının da kurban olarak verildiğinin görülmesidir. Nitekim Gagavuzlarda ve Anadolu Alevi-Türkmén geleneklerinde kümes hayvanı olarak horozun kurban verildiği bilinmektedir (Gökbél, 2000, 196). Bu anlatının arka planını Eröz (1992, 47), Gök Tanrı inancında, kurbanın göğeyi yükselmesini simgelediği, bu uygulamanın ise Müslüman inanç pratiği olan kurban ile birleştirildiği şeklinde ifade etmektedir. Eski Türk Dini ve Alevi-Bektaşî inanç pratiklerinin bir başka ortaklığı ise dişilik ve kutsallığın kesişimi olan Umay Ana kültürüdür. Umay Ana, Eski Türklerde çocukların ruhlarını koruma görevini üstlenmektedir (Eröz, 1990, 253). Bu koruyucu görevinin Alevi-Bektaşî topluluklarında Fadime Ana/ Fatma Ana tarafından üstlenildiği görülmektedir. Araştırmanın katılımcıları (KK3, KK4, KK7, KK8, KK11) çocuk sahibi olmak isteyen kadınların, yeni doğanlarda sarılığın ya da başka bir hastalığın aşılması için Fadime Ana'nın ismini aracı kıldıklarını "*Fadime Ana himmetine*" (KK4, KK7), "*Fadime Ana hürmetine*" (KK6, KK10), "*Fadime Ana'nın eli say*" (KK1, KK7, KK8, KK9) şeklinde ifade etmişlerdir.

Kurban sungularının yapıldığı alanların teolojik anlatılarla destekli olduğu alanlar olması da dikkat çekmektedir. Kesilen kurbanların sunulduğu alanlar belirli türbelerin etrafı, tepede bulunan bir ağaç veya kayanın yanı olabilmektedir. Kurbanlarını genel olarak nerede kestikleri yönünde katılımcılara yöneltilen soruda alınan cevaplar "*Hacı Bektaş*" (KK1, KK4, KK8, KK9, KK11); "*Hüseyin Gazi Türbesi*" (KK1, KK7, KK4, KK5, KK9); "*Hasan Dede Türbesi*" (KK1, KK2, KK8, KK10); "*Haydar Sultan*" (KK1, KK5, KK7, KK9); "*Abdal Musa Sultan Türbesi*" (KK1, KK3, KK7, KK8) şeklindedir. Bu durumun Eski Türk inanç pratiklerinden Atalar kültürüyle özdeşleştirildiği yorumu yapılabilir. Teolojik bir unsur olarak hem kansız hem de kanlı kurbanların sunulmuş olduğu Ata kültürüne uygun bir biçimde Ataların ruhlarının yaşadığı düşünülen alanlara kurban sunguları yapılmaktadır (Güngör, 1998, 63).

Teolojik anlatıların sürdürülmesine yönelik pratikleri kansız kurban sungusunda da görmek mümkündür. Alevi- Bektaşî topluluklarda kendine yer edinmiş olan "dolu" nun yansımaları da katılımcıların ifadelerinde geçmektedir. Katılımcıların, "*Hak dolusu*" (KK4, KK8, KK9), "*Erenler dolusu*" (KK2, KK3, KK7, KK10) ifadeleri dikkat çekmektedir. Alevi- Bektaşî topluluklarında toplanmalarda içilen içkiye dolu denilmesi ve Orta Asya Türklerinde kurbanı dolu denilmesi (Eröz, 1992, 40-41) düşünüldüğünde teolojik anlatı ruhunun Abdal topluluklarda bedenselleştiği görülmektedir. Yine Eski Türklerde kanla içilen içecekler eşliğinde yeminlerin edilmesi, içilen içeceğin ya da kurban edilen hayvanın kanının edilen yemine delil olarak kabul görmesi ile Alevi- Bektaşî inançlarındaki kansız kurban olarak dem kültürü benzerlikler taşımaktadır (Orkun, 1950, 349-350).

Kurban kesiminde zamanı olarak ilkbahar tercih edilmektedir (Katsyuba, 1993, 101 akt. Akgün, 2007, 144). Alevi- Bektaşî inancında Hıdırellez ve Nevruz' da kesilen kurbanların Abdal topluluklarda da var olması ve ilkbahara denk gelmesi bu durumun bir göstergesi niteliğindedir. Teolojik anlatıların sürdürülmesinde verilebilecek bir başka örnek ise Abdal topluluklarda kansız kurban sungusu olarak değerlendirilebilecek bir uygulamada kendini göstermektedir. James (1908), Spencer' a göre kurbanın orijinal varyasyonunun ölü ruhlarını yüksek mertebelere çıkarmak amacıyla mezarlara yiyecek bırakılmasıyla başladığını aktarmaktadır (James, 1908 akt. Atik, 2001, 10). Abdal topluluklarda da James' in aktardığına benzer ölçüde, mezar üzerlerine "*lokum*" (K2, K5, K7, K8, K10, K11), "*şeker*" (KK5, KK6, KK8, KK10),

“çikolata” (KK1, KK4, KK7, KK9, KK11) gibi yiyecekler konulduğu belirtilmiştir. Burada katılımcılar bu ürünleri kuşlar, karıncalar gibi hayvanların tüketmesi için koyduklarını ifade etmişlerdir. Bu duruma, ölünün sevdiği yiyeceklerden konularak bunlardan “*nasiplenelerin* (faydalananların)” dualarının ölünün ruhuna ulaşacağı yönünde açıklama getirmişlerdir.

### 1.3. Kriz Anlarını Telifi İşlevi

Toplumlarda inançlar ve bu inançların getirdiği pratiklere başvurulma zamanları ortaya çıkan kriz anlarıyla doğru orantıda gelişim göstermektedir (Hınçer, 1976, 133). Bireysel ve toplumsal problemleri aşmak için bireyler kriz anlarında farklı tepkiler ortaya koymaktadır. Burada W. Burkert’in (1996) bu anlamda kurban ritüeline yapmış olduğu yorumlamada bir çeşit hayatı öldürme yoluyla devam ettirme ve kurban aracılığıyla “*kan akıtmanın histerik telaşını, yaşam ile ölümün çift yönlülüğünü*” ortaya koyarak kurban kanı aracılığıyla var olma şeklindedir (Olgun, 2016, 89). Bu krizler katılımcılar tarafından bireysel merkezli ve toplumsal merkezli iki farklı kategoride gözlemlenebilmektedir. Örneğin; “*...iş bulmak*” (KK5), “*...gelinimin çocuk sahibi olması...*” (KK8) “*...hastayım iyileşeyim diye koyun kestirdim...*” (KK11) şeklinde bireysel krizleri aşmak için ya da; “*...yağmur bekledik de bekledik, bir damla düşmedi, yatırdık bi koç ki, onun kanı hürmetine belki bi damla nasip olur...*” (KK6) gibi topluluğu etkileyen krizleri aşmak için kurban sungularında bulunmaktadır. Toplum içerisinde yaratıcı ve yaratılan arasındaki alışveriş ile bu alışverişte meydana gelen dağılıma ilişkin problemler olduğu varsayımı da krize sebebiyet veren bir başka faktördür. Bir çeşit alışveriş olarak algılanabilecek bu eşit olmayan dağılım ritüeller aracılığıyla dengeye kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Araştırma grubunun kurban lokmasını kimlere verdikleri yönünde yöneltilen soruya KK1’ in “*Fakir fukara evvela...*”, KK5’ in “*Kesen olur, kesemeyen olur maksat birlik beraber olmaktır tabi. Ama alamayana vermek daha makbuldür.*”, K11’ in “*Etin fiyatı ortada, hem birbirimizi hısım akrabayı görüyoruz, birbirimizden haber alıyoruz. Hem de zengin-fakir aramadan bir sofraya oturuyoruz. Tabi geliri zayıfsa birinin ona her zaman soframız iki misli açılır.*” şeklinde yanıtlar alınmıştır. Çünkü ritüel haksız karşılaşmaların ve dağılımların acılarını minimize etme, topluluk üyeleri arasında bir arada olmayı teşvik etme işlevlerini bünyesinde barındırmaktadır (Sennett, 2012, 105-106). Bu anlamda ekonomik olumsuzluklara, gelir dağılımındaki eşitsizliğe karşı ritüel bir şiraze görevini üstlenmektedir. Aynı zamanda bir kriz olarak ele alınabilecek ölüm içinde kurban bir telifi mekanizmasına dönüşebilmektedir. Sağır’ın (2016, 275-279) ifade ettiği gibi ölüm belirsizlik ve beşeri dünyadan çekilme halidir. Bu hal bir çeşit kriz yaratım kaynağı olarak da düşünülebilir. Burada kurban, topluluk üyelerini cenaze ritüelinde bir araya getirme ve “ölünün gözetilmesi” unsurlarıyla telifi işlevini üstlenmektedir. Nitekim bu çalışmada Alevi-Bektaşî inancında yürütülen dardan indirme<sup>4</sup> cemi kurban ile yapılan bir ritüel olarak önem taşımaktadır. Dardan

4 Dârdan indirme cemi ya da dâr erkânı olarak bilinen ritüel, inanç mensubunun ölümünden sonra, yakınları ya da musahibi tarafından yapılmaktadır. Burada ölen kişinin, yaşarken etkileşimlerinin bulunduğu kişilerden helallik alınmaktadır. Dârdan indirme ritüeli bu sebeple, bir çeşit hesaplaşma olarak değerlendirilmektedir. Bu hesaplaşma sırasında hem manevi (kırgınlıklar), hem maddi (borçlar) hak talepleri, yakınları veya musahibi tarafından telifi edilmeye çalışılmaktadır. Ölen kişinin bu ritüel ile ruhunun huzura kavuşturulması amaçlanmaktadır. Dârdan indirme ritüelinin uygulanabilmesi için, kişinin yola girmiş-ikrar vermiş olması şartı aranmaktadır. Söz konusu ritüel gerçekleştirilmezse ölen kişinin yaratıcı huzurunda darda- ayakta kalacağına, ruhunun ve benliğinin huzura kavuşamayacağına inanılmaktadır. Dâr erkânı bu anlamda kendi eylemlerini toplum kanaatine sunmanın bir biçimidir. Bu ritüel sırasında kesilen kurbanlarda ölen kişinin huzura kavuşmasında aracı bir rol üstlenmektedir

indirme, kurban aracılığıyla ölünün gözetimine işaret eden, bu sebeple de kişinin ölümünden önceki yaşamında yaptıkları için telafi amacını taşıyan bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Örneklem grubu içerisinde bu telafi; “...*Canı rahata kavuşur*” (KK4, KK7); “*Denilir ki, bu can ikrarlı bir candı. Şimdi bedenen aramızda yok. Ona karşı sorumluluğumuz olarak bunu biz yürüteceğiz. Ölen bu canımızda hakkı kalan var mı? İncittiği, döktüğü olan varsa hakkını talep etsin? Ölen canımız da Hakk katında rızalığını almış, rahata kavuşturmuş olalım...*” (KK1); “*Eğer dardan indirilmezse ayakta bekler huzurda. Huzura kavuşamaz.*” (KK8) “*Döktüysen doldur, ağlattıysan güldür demişler. İkrarlı bir can artık bu dünyada yok. Musahibi ya da musahiplerden de yaşayan yoksa yakınları onun adına rızalık isterler. Onun döktüğünü onlar dolurur ki, huzura kavuşsun.*” (KK11) şeklinde ifade edilmiştir. Dardan indirme yalnızca ölen kişinin değil; aynı zamanda ölen kişi ile etkileşimde bulunan kişilerin de haklarını muhafaza etmesi yönüyle bir telafi mekanizmasıdır. Bu mekanizmaya kurban da eşlik etmektedir. Dardan indirme ritüelinin bir parçası olarak lokma denilen kurban ritüeli, ölümün üzerinden geçen üçüncü, yedinci ya da kırkıncı günde yapılmaktadır. Katılımcılar, ölen kişinin hayrına kesilen kurbanın, vefatın ardından kırkıncı günde lokma olarak sunulduğunu belirtmişlerdir. Bir kriz olarak ölüm, bu anlamda dardan indirme cemi ve kurbanı aracılığıyla telafi edilmeye çalışılmaktadır. Kurban sungusu; dengesiz karşılaşmalar, öngörülemeyen durumlar karşısında dengeyi yakalamayı hedef edinen kriz aşma pratiği olarak ifade edilebilir.

#### 1.4. Kolektif Bilinç ve Kolektif Hafıza Aracılığıyla Kolektif Kimlik Yaratımı İşlevi

Ritüelleri anlamlı kılan uygulandığı topluluğun ritüele yüklediği anlamlardır. Anlam dünyasının inşası ritüelin de inşasında rol oynamaktadır. Sembolik anlamlar toplum tarafından meydana getirilirler ve meydana getirilirken o toplumun içerisinde yer alan üretim biçimi, kültürü, dini ile bir arada var olurlar. Bu anlam dünyası toplumda geçim kaynağı olarak kabul edilen unsurlarla çevrelenir. Örneğin hayvancılıkla geçinen toplumlarda hayvanlar ve hayvanlardan elde edilen ürünler, tarım merkezli topluluklarda ise tahıl ürünleri önemli kabul edilir (Çetin, 2012, 109). Anlam dünyası bu açıdan iki temel olguya ihtiyaç duymaktadır. Birincisi anlamı inşa edecek- topluluk üyelerine hatırlatacak bir ritüel sistemidir. İkincisi; bu ritüel sistemi içerisinde törensel coşkunun bedenselleştiği cemaattir. Bu iki unsur aracılığıyla toplumsal temsiller kolektif kimliğin bir parçası olarak kolektif hafızanın anlam dünyasını inşa etmektedirler (Ritzer, 2010, 210). Toplumun anlam dünyası; o toplumu oluşturan bireylerin sosyalleşme süreçleri ile doğrudan bağlantılıdır ve burada geçerli kültürel kodları olarak anlam dünyasını inşa etmektedir (Çetin, 2012, 113). Çünkü ritüeller aracılığıyla kolektif hafızanın yaratımı ve yeniden üretimi hedeflenmektedir. Kolektif hafıza ise yalnızca aynı alanı paylaşmakla gerçekleşmez. Bu durumu Murtezaoğlu (2012, 345) kolektif hafızanın “...*birlikte yaşamaktan çok birlikte hatırlamak*” tan beslendiği fikri ile açıklamaktadır. Dolayısıyla hatırlanan-tekrar edilen bedensel pratikler, semboller, topluluğun kabulleri ve yasakları gibi bir çok durumu içerebilmektedir. Abdal topluluklarda kansız kurban geleneğinde ekmeğin kutsallığı tarım merkezli bir üretim tarzını benimsediklerinin işaretidir. Ritüeller toplumdan bağımsız olarak var olmazlar. Topluluk üyelerinin birbirleriyle etkileşimlerinden; semboller, simgeler, normlar inşa ederek bir pratik olarak ritüeli beslerler. Marshall bu inşayı “*inanınların üzerinde uzlaşarak simgesel anlam yükledikleri geleneksel*

*uygulamalar*” olarak değerlendirmektedir (Marshall, 1999, 653). Ritüeller toplumun kolektif anlamlandırma süreçleri olarak görülmekte, grubun kimliğini sürdürülebilir hâle getirmektedir. Bu ekseninde ritüel, toplumsal var oluşun bedenselleşmiş aşamaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Ritüeller aracılığıyla ortak bir bellek yaratılır. Sözlü kültür ürünleri, gelenekler, mekanlar bu yaratılan ortak belleğin birer parçasıdır. Ortak bellek kendi içerisinde kültürel kodları barındıran bir bellektir. Dolayısıyla bireye ait değildir; toplum tarafından şekillendirilir ve törenseldir (Assmann, 2015, 25-69). Bu durum Abdal topluluklarda cem ritüelinde, deyişlerde, kurban kesimindeki tercüman duasında kendine yer edinmektedir. KK8, bu durumu belleğin birer ürünü olarak gördüğü ve Şah Hatayi’ye ait olduğunu söylediği şu dizelerle örneklendirmektedir: *“Bunu nerde söylersen dersin, ha derler ki bu Alevi’dir. Bunu ufaklıktan kulağına diye diye ömrün geçer. Sonra nerde hatırlarsan sende aha ben buyum, şuyum demeden sana, sen busun dedirtir zati.*

*Erenler lokması nurdur,  
Lokmaya elini sundur,  
Şah Hatayim doğru yoldur,  
Ali’ m kendi yolu ile”*

Burada ön plana çıkan kavram ortak bilinç dışıdır. Ortak bilinç dışı aslında imgesel olarak atalardan aktarılan öğelerin bireyde zaten var olduğu düşüncesiyle hareket etmektedir. Bu varoluş zamanla pratiklerle bir araya gelerek kişinin yaşadığı dünyaya dâhil olmasına, yaşadığı toplulukta yabancılaşmamasına imkân tanımaktadır (Gürses, 2007, 79). Bu kolektif bilinç dışılık karşısında ise toplumsal alanda şekillenen toplumsal hafıza yer almaktadır. Toplumsal hafıza, zaman içerisinde karşılaşılan durumlara karşı şekillenmesinden dolayı birikimsel olan ortak bir hafızayı vurgulamaktadır. Dolayısıyla bireysel alana ait bir form gibi düşünülen hafıza, kolektifin üretimi olarak karşımıza çıkmaktadır (Halbwachs, 2017). Ritüellerde bu kapsamda bu hafızayı besleyen, yeniden üretimine zemin hazırlayan pratikler olarak görülebilir. Bu durum Durkheim’da ise kolektif bilinç kavramıyla karşılık bulmaktadır. Durkheim (1893/1964, 79-80), kolektif bilinci şu şekilde açıklamaktadır: *“Aynı toplumun ortalama vatandaşları arasında ortak olan inançların ve duyguların toplama, kendine ait yaşantısı olan belirli bir sistemi oluşturur; buna kolektif veya ortak bilinç denilebilir. Bu nedenle bu, tikel bilinçlerden tümüyle farklı bir şeydir ancak sadece tikel bilinçler aracılığıyla gerçekleşebilir.”* (akt. Ritzer, 2010, 194). Abdal topluluklarda Abdal kimliğini şekillendiren yine bireylerin kurban sungusuna yükledikleri anlamlardır. Burada Alevi- Bektaşî inancının dini anlamda, Eski Türk pratiklerinin ise kültürel anlamda kolektif bilinç yaratımında rol oynadığı görülmektedir. Katılımcının *“Burda durak, ahirette Burak”* (KK7) şeklinde tanımladığı kurban anlayışı Alevi- Bektaşî kolektif hafızasının birer devamı niteliğindedir. Ritüeller tekrarlandıkça topluluk hafızasında yer edinen bedensel katılımın aktive edildiği bir arada bulunma arzusuna dönüşmektedir. Dolayısıyla ritüel aracılığıyla inşa edilen bir toplumsal bellek karşımıza çıkmaktadır (Murtezaoğlu, 2012, 348). Bu anlamda bir ritüel olarak kurban tekrarlanan devinimsel örüntüleriyle, kolektif bedenlerden kolektif belleğe zuhur ederek, toplanmalara imkan tanıyarak, ritüel içerisindeki kişi, durum, sungu nesnesini sembolleştirerek kültürel kimliğe hizmet etmektedir. Kurban ritüeli tekrarlanan bedensel eylemlerle, semboller içeren çevrili kolektif belleği, kolektif bilinci dokuyarak kolektif bir kimliği meydana getirmektedir. Ancak katılımcılar mevcut kimlik yaratımı işlevinin kolektif bilinç ve kolektif hafızaya yönelik uygulamalardaki çözümler sebebiyle olumsuz etkilendiğini belirtmişlerdir. Dinsel pratikler icra mekanlarıyla anlam kazanmakta, mekanın hafızası aracılığıyla insana

tezahür etmektedir. Bu tezahürün değişen boyutu, kırım kente yerini teslim etmesi de kırım homojenliğinden topluluğun üyelerini uzaklaştırmaktadır. Bu uzaklaşma ile kentle bütünleşme girişimi daha somut kurumsal yapılara ve mekan oluşumlarına ihtiyaç duymaktadır (Yıldırım, 2018a, 87).

Bu ekseninde kurban ritüeli bünyesinde taşıdığı anlam örüntüleriyle simgesel bir ifade biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Simgesel bir eylem olarak gerçekleşen kurban ritüeli bir ortaklığa hizmet etmektedir. Bu ortaklık kolektif oluşumun bir sonucu olarak meydana gelmektedir. Çünkü birey etkileşimlerinin yönü (zayıf-güçlü, önemli-önemsiz, gerçek-hayali) ne olursa olsun topluluğun ortaklıklarından doğmaktadır (Jenkins, 2016, 148). Bu ortaklıklar aynı zamanda toplumsal bütünleşmenin de oluşmasına zemin sağlamaktadır. Kurban sungusu bu kolektifliğe imkân tanıyan bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Kurban sungusu bir ritüel olarak toplumsal normları pekiştiren, bireyin toplulukla ilişkisini güçlendiren, bireyin topluluktaki kimliğini (görgü kurbanı, ikrar kurbanı, düşkün kaldırma kurbanı, musahiplik kurbanı vb. aracılığıyla) yeniden tanımlayabilmesini olanaklı kılan bir pratiktir.

### 1.5. Toplumsal Biraradahlıkları Sürdürme (Toplumsal Dayanışmayı) Sağlama İşlevi

Alevi-Bektaşî topluluklarında sofrta bu anlamda “Hak lokması” için bir araya gelinen törensel yemeğin sunum alanıdır. Abdal topluluklarında da sofrta; kurban, ritüel ve toplumsal dayanışma üçgeninin vazgeçilmez bir unsurudur. Alevi Bektaşî ritüelleri yemek ritüelleri ile iç içe var olmaktadır. İster kanlı isterse kansız kurban sungusu olsun kutsal kabul edilmesi nedeniyle sofrada bulunur ve lokma olarak isimlendirilir (Ersal - Görgülü, 2017, 142-143). Sofra, yemeğin ritüel bir form kazanmasına imkan tanımaktadır. Bir yemek örüntüsü olarak topluluk üyelerini bir araya getiren sofrta, Beşirli’ nin (2021, 56) ifadeleriyle “*toplumsal etkileşim alanları ve törenlerin gerçekleşmesi için ortamlar yaratmaktadır*”. Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’nde de sofrta, gerçek er olmanın birer nişanesi olarak aktarılmaktadır. Bu Velâyetnâme’deki,

“...Erlık mertebesine ereyim dersen

Şeyhin himmetini istersen sen de sofrta çıkar

Murtaza’dan halk keramet isteyince

O da Kamber’e dönüp sofrta yemek çıkart dedi” (Duran - Gümüšoğlu, 2010, 859) ifadelerinden çıkarılabılır hale gelmektedir.

Katılımcılar sofrtanın işlevini şu şekilde değerlendirmişlerdir: “...Bu sofrta bir yesen, bin olur. Herkesin nasibine varacak diye yola düşer gelir. Lokma çevrilmez. Bi kere önüne geldi mi artık yiyeceksin. Ayıplarlar yemezsen...” (KK11). “...Lokma mübarek bi yiyecektir. Buraya, kalabalığın içine ne getirsen o lokma olur. Artık o tüm sofrtanındır. Bi elma mı getirdin kıymetlidir; illa koç- koyun beklemez kimse senden...” (KK2). “Sofraya oturan misafirdir; mihmandardır. Bak mihmandardır diyom, Mihmandar kimdir? Allah’ın Aslanı’dır. Bu sofrta gelen Ali’dir...” (KK9).

Abdal topluluklarda sofrta gelmiş olmak topluluğa dahil olmanın önemli adımlarından biri olarak ele alınabilir. Topluluğa dahil olmak kadar ritüelin sağladığı toplumsal bir aradalıkların bir başka işlevsel görünümü ise topluluğun sürekliliğinin sağlanmasıdır. Brown (1976) için toplumsal oyunun bir parçası olan suçun cezalandırılması, cenaze törenleri gibi tekrar eden pratikler toplum sürekliliğine hizmet etmektedir (Poloma, 2017, 51). Topluluğun sürekliliğini kazanılması için gerekli ön koşul ise “yola girmek” tir. Alevi- Bektaşî topluluklarda kimlik aidiyetinin

temel göstergesi “ikrar” dır. İkrar yola girmeye talip olan kişinin yolun kural ve kaidelerini kabulüne dair verdiği yemindir. İkrar vermek, Alevi-Bektaşî topluluğunun bir parçası olduğunuzu topluluk nezdinde de onaylamaktadır. İkrarı olmayan bir Alevi-Bektaşî topluluk üyesi, inanç olarak kendini bu kimlik ile tanımlasa da; topluluk tarafından –inanç pratiklerinin uygulanması özelinde- kabul görmemektedir (Köse, 2017a, 156). İkrar verecek olan kişinin akdi, ikrar cemi ve ikrar kurbanı aracılığıyla gerçekleşmektedir. Toplumsal dayanışmanın kendine hareket sahası bulduğu en önemli uygulamalar ritüellerdir. Ritüeller; toplumsal bütünleşmeye, toplumsal uyumun sağlanmasına ve pekişmesine hizmet etmektedir. Toplumsal bütünleşmenin, söz konusu araştırmada kurban ritüeli içerisinde toplumsal dayanışma aracılığıyla sağlandığı görülmektedir. Toplumsal dayanışmanın sağlayıcıları olarak ise toplumsal işbölümü karşımıza çıkmaktadır. Özellikle içeri kurbanlarında ritüelin bir parçası olan on iki hizmet; Durkheim (2020, 87)’in ifadeleriyle iş verimliliğini arttıran bir süreç olarak değil; hizmet yürütücülerini dayanışmaya mecbur kılmasıyla önem arz etmektedir. Durkheim, mevcut durumu bir mecburiyet olarak görmektedir. Çünkü bir işbölümü güzellemesi ya da toplum iyileştirmesinden çok dayanışmanın işbölümü ile olan zorunlu ilişkisini kabul etmektedir. Bu anlamda toplumsal işbölümünün kurban ritüelinde on iki hizmet aracılığıyla dayanışmayı pekiştirdiği gözlemlenmektedir.

### 1.6. Mevcut Teşkilatlanma ve Hiyerarşiyi Sürdürme İşlevi

Toplumsal yapı statü ve rollerden oluşmaktadır. Ritüeller, toplumsal sahada bireylerin statü ve normlarını hem belirleyen; hem de mevcut statüsünün kendisine çizdiği ölçüde nasıl davranacağına yönelik bir formasyon kazandıran pratiklerdir (Karaman, 2010, 232). Bu sebeple de mevcut statü ve rol tanımlamaları hiyerarşiyi de beraberinde getirmektedir. Hiyerarşinin gösterilme biçimleri toplumdan topluma değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin; Şamanist topluluklardaki kurban ritüellerinde en gösterişli görülen ve açık renkli olan hayvan, en kutsal olan varlığa -Gök Tanrıya- daha sonra kutsaliyet sırasına göre diğer Ata ruhlarına sunulmaktadır (İnan, 1986, 101). Türk teşkilatlanma sisteminde de statü merkezli bir örgütlenme biçimi göze çarpmaktadır. İnan (1987, 241), Türk boyları arasında toplantılarda oturulacak yer, damgalar ve ziyafetlerde alınacak payların da bu statünün bir parçası olduğunu ifade etmektedir. İnan, bu mevki merkezli kategorizasyonu orun olarak nitelendirilmektedir. Orun, toplumda payına düşeni almanın başat unsurlarından biri olarak sayılmaktadır. Bu sayılıta da pay etme durumuna ülüş adı verilmektedir. Paylaşımın statü versiyonu olarak okunabilecek ülüş sistematüğinde topluluk içerisinde var olan statü, yemek aracılığıyla sofraya taşınmaktadır. Sofra, kişilerin toplumsal saygınlıklarının sergilendiği ve güç mekanizmalarının kendine yer edindiği bir form olarak hayat bulmaktadır. Bu anlamda toplu yemeklerde topluluğun üyeleri bir araya gelerek mevcut toplumsal statülerin pekiştirilmesine hizmet etmektedir. Bir taraftan da statü merkezli pay etme üzerinden sofrayı sembolleştirmektedir (Beşirli, 2010, 162-163).

Alevi- Bektaşî inanç sistemi ocak merkezli bir teşkilatlanmaya sahiptir. Karizmatik dini lider ve talipler arasında hiyerarşik bir yapı bulunmaktadır. Bu zemin içerisinde yürütülen erkân, topluluk içerisinde bir rol dağılımını beraberinde getirmektedir (Ersal, 2016, 41). Bu roller birer protip aracılığıyla ritüellerde karşılık bulurlar. Her dini icra meydana gelirken kendi içerisinde bir protip ile meydana gelir (Eliade, 1994, 35-40). Ritüelde yapılacaklar ve yapılmayacaklar prototip üzerinden belirlenmektedir. Taşınacak nitelikler de bu protip üzerinden anlam kazanmaktadır (Çınar, 2024, 72). Alevi- Bektaşî inanç sistemi içerisindeki on iki hizmet bu protiplerin en belirgin formudur. Abdal topluluklarda da bu form gözlemlenmektedir. Kurban ritüelinin

aşamaları düşünüldüğünde yapılacak olan her işin belirli bir sıralaması ve belirli bir uygulayıcısı bulunmaktadır. Çünkü kutsallık ve hiyerarşi birbirinin tamamlayıcısıdır. Mevcut hiyerarşi aracılığıyla hem statü ve roller tanımlanarak topluluk üyelerinin kabulüne sunulmakta; hem de hiyerarşinin kutsallık aracılığıyla yeniden üretimi gerçekleşmektedir (Ersal - Görgülü, 2017, 144).

Alevi-Bektaşî topluluklarda ritüellerdeki otorite, dedelik kurumu üzerinden anlaşılabilir. Dedelik; yalnızca dini bir mekanizma olmayıp; Alevi- Bektaşî topluluğunun sosyal, kültürel, toplumsal hayatında da karar verici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevi- Bektaşî topluluklarda hiyerarşinin üst temsilcilerinden biri olarak dedelerin sahip oldukları statü Dressler tarafından “*Karizma Sadakati*” olarak tanımlanmaktadır. Dede, bu anlamda sahip olduğu statüsünü kendisinden önce gelen Alevi- Bektaşî topluluğu üyelerince karizmatik lider olan hem mistik, hem tarihi kişilikleri bulunabilen inanç temsilcilerinden almaktadır (Güleç, 2013, 175). Yıldırım (2018a, 20) ise gayr-i müteşerri dindarlık biçimi olarak kategorize ettiği Alevi- Bektaşî inanç sistemi içerisinde karizmayı kurtuluşun bir yolu olarak ele almaktadır. Dolayısıyla toplumda sıradan olarak kabul görmüş insanlar kurtuluşa karizma aracılığıyla ermeyi amaçlamaktadır. Dedenin sahip olduğu statü ve otorite yetkisi bu bakımdan karar verici bir mekanizma olarak onu, Alevi- Bektaşî topluluk ritüellerinde en üst mertebeye taşımaktadır. Dede- talip ilişkisi bu çerçevede düşünüldüğünde karizma aracılığıyla talip kurtuluşunu, dede ise otoritesini hiyerarşi içerisinde anlamlı kılmaktadır. Kurbanın pay edilmesi sırasında karizma sadakatinin izlerini görmek mümkündür. Abdal topluluklarda kurbanın göğüs ve kafa kısımlarının dedeye verildiğini katılımcılar (KK1, KK4, KK7, KK8, KK10, KK11) belirtmişlerdir. Nitekim Moğollarda en yüksek statü sahibine hayvanın kafatasının üst ortasından, kuyruğundan ince bir parça verilmesi; Kazak ve Kırgızlarda etin hiyerarşik olarak parçalanması örneklerini de görmek mümkündür. Etin pay edimi bu anlamda statünün bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Beşirli, 2013, 347-348). Oğuzlarda da, kurban edilen hayvanın kafasının, boy beyine verilmesi statü ve pay etme arasında ontolojik bir saygınlık temsili yaratmaktadır (Köse, 2017a, 161). Mevcut pay etmede oluşan farklılıkların, ocak ve süre farklılığından meydana gelebileceği düşünülmektedir (Köse, 2017a; Yörük, 2002; Selçuk, 2005). Köse (2017a); kurban ritüelindeki pay ediminin; ocak, yürütülen cem erkânı, oniki hizmet özelinde farklılaşabileceğini ifade etmektedir. Köse, Alevi- Bektaşî inanç sistemindeki ocakları inancın meşru mekanizmaları olarak ele almaktadır. Dedelik kurumu araştırmacıya göre denetleyici bir işlev üstlenmektedir.

Cem erkânı inancın eylemsel (praksis) yönünü temsil ederken, bu eylemsel yön (cem ritüeli) kurban ritüeli aracılığıyla somut bir kimlik kazanmaktadır. Bu sebeple de kurban ritüeli inanç sisteminin işletim mekanizması olarak tanımlanmaktadır (Köse, 2017a, 159). Özellikle içeri kurbanlarında kurban ve cem ayrılmaz bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ayrılmazlığın sebebi ise, Alevi- Bektaşî topluluklarda önemli görülen her anın kurbanla taçlandırılabilmesidir (Sarıtaş, 1995, 100). Burada değinilmesi gereken önemli bir noktada kurban pay edilmesinde izlenecek hiyerarşik yapılanmanın farklılaşma gösterip göstermediğine ilişkindir. Bu anlamda kurban ritüeli yapılan cemin ismiyle anılmaktadır. Örneğin; Abdal Musa (Birlik) Cemi, Abdal Musa Kurbanı olarak; İkrar Cemi, İkrar Kurbanı olarak; Görgü- Sorgu Cemi, Görgü Kurbanı olarak anılmaktadır (Köse, 2017a, 156-158).

Tahtacı Alevilerinde özellikle cemin amacına göre kurban pay etme davranışı kendini net bir şekilde göstermektedir. Musahiplik kurbanında<sup>5</sup> Tahtacılar, kurban edilen hayvanın sağ kolunun delilciye, sol kolunun musahip bacısına, sağ bütün süpürgeciye, sol bütün eş bacısına, sağ kürek ekmeçkiye, sol kürek eş bacısına, sağ kaburga açığıya, solu eş bacısına, sağ uyluk şemsiye, solu eşine, boynu gözcüye, sağ uyluk sazçıya, sol uyluk çalgıcıya dağıtmaktadır. Musahiplik kurbanında, kurban sahipleri de birer lokma olarak musahiplerine verirler (Yılmaz, 1948, 66; Selçuk, 2005, 107). Yörükân (2002, 272), Tahtacı Alevilerinde musahiplik cemlerinde kurban edilen hayvanın göğüs kısmının dedeye verildiğini ve dedenin kendi lokmasını aldıktan sonra kurbanın yürek kısmını sofralara pay ettiğini, kurbanın ciğerinden ise bir parçayı musahip karı- kocaya verdiğini gerisini lokmaya dahil ettiğini ifade etmektedir. Araştırmacıların (Yılmaz, 1948; Selçuk, 2005; Yörükân, 2002) fikirlerine bakıldığında kurban pay etmede kurbanın en değerli parçaları olarak görülen bölümlerin (kafa- boyun- göğüs-kaburgalar gibi) inanç önderine (dedeye) verildiği görülmektedir. Kurban pay ediminde, on iki hizmet de göz önünde bulundurularak hiyerarşik bir pay etme gerçekleştirilmektedir. Bu hiyerarşinin varlığına ilişkin Abdal Alevilerine bakıldığında ocak temelli bir farklılaşma olduğu söylenebilir. Kurban pay ediminde bir sistematiğinin olup olmadığı sorulduğunda; Mazlum (Nazlım) Abdal Ocağı'na mensup katılımcılar (KK1, KK2, KK3) kurban sungusunda hiyerarşik bir düzlem bulunmadığını, kurban kesimlerinin içeri kurbanından çok dışarı kurbanı şeklinde olduklarını ifade etmişlerdir. Yine Mazlum Abdal Ocağı'na mensup katılımcılar, türbe ziyaretlerinde de kurban kestiklerini, burada da bir hiyerarşi izlemediklerini ifade etmişlerdir. Özellikle bu pay etme davranışının olabilmesi için mevcut hizmetleri (on iki hizmeti) sürdürme konusunda inanç ve mensupları arasında çözümler olduğunu ifade etmişlerdir. Bir diğer ocak olarak araştırmada yer alan Kara Yağmurlu Ocağı mensupları da benzer bir şekilde kurbanın dağıtımında on iki hizmet temelli bir farklılaşma olmadığını ifade etmişlerdir. Cem erkânının yürütülme amacına göre ise (KK8, KK9, KK10, KK11) Koldan- Kopma Cemi olarak bilinen cemlerde gelen yeni taliplere (çoğunlukla) gençlere inançta var olan ancak unutulmaya başlanan bu tip geleneksel Alevilik olarak isimlendirdikleri uygulamaları gösterdiklerini ifade etmişlerdir. Bu sırada kurban pay etme pratiğini anlattıklarını Musahiplikte Tahtacılar benzer biçimde göğüsün dedeye verilmesi, sol kolun musahip bacısına verilmesi, sol bütün eş bacısına, sol uyluğun eşine, boyun kısmının gözcü ya da rehberine verildiğine yönelik bir bilgilerinin olduğunu söylemişlerdir. Bunu kendisinden önceki inanç sahiplerinden duyduklarını; ancak günümüzde pek uygulanmadığını da ifade etmişlerdir. KK9, kurbanın pay edilmesine yönelik bilgiyi bir sempozyumda duyduğunu, inancın unutulduğunu, genç nesli cemevlerine çekemediklerini ifade ederek Abdal topluluklarda Alevi- Bektaşilik inanç izlerinin topluluğun kendi üyelerince geri plana atıldığını söylemiştir.

Tozlu Ocağı mensupları (KK4, KK5, KK6) ise Alevilik inanç pratiklerini sürdürdüklerini, kurbanın kafa kısmını dedeye verdiklerini (KK4), on iki hizmet özelinde bir kurban pay edimi yaptıklarını; ancak bu pay etmenin geleneğin izlerinin sürdürülmesi için yürütüldüğünü söylemişlerdir. Aynı zamanda ocak mensupları, eskiden on iki hizmeti aynı aileden gelen kişilerin sürdürdüğünü bu sebeple de o dönemlerde cem ritüelinin içerisinde bir pay etmeden çok sistemli bir yapı olduğu

5 Musahiplik Kurbanı: İki aileden erkeklerin ve erkeklerin eşlerinin birbirleriyle yol kardeşi olması, birlikte ikrar vererek nasip almalarına denilmektedir (Korkmaz, 1994, 253-254). Alevi- Bektaşî inanç sistemi içerisinde toplumsal, kültürel, sosyal, ekonomik ve hukuksal olarak "Dört canın, bir can" olarak kabulüne dayanan yapıdır (KK1)

için bunu yaptıklarını ifade etmişlerdir. Ancak günümüzde on iki hizmeti yürüten kişilere birer örnek ve teşvik ettirme olarak kurban pay edimi yaptıkları yönünde görüş beyan etmişlerdir. Görgü cemlerinin birer ikrar değerlendirme cemi olarak ele alınması ve bu sebeple de görgü ceminde kesilen kurbanın ciğer ve yürek gibi iç organlarının lokmadan önce pişirilerek yenildiğini ve bunda herhangi bir mevkinin aranmadığını da ifade etmişlerdir. Musahiplik kurbanında yapılan pay etme pratiğini Tahtacı Alevilerine benzer biçimde sürdürdüklerini ifade etmişlerdir. Musahiplik ceminde iki kurban alındığını ve birinin musahip sahiplerine, diğerinin ceme katılanlara verildiğini aktarmışlardır. Bu bağlamda, dedelik mekanizması üç ocakta da bir denetleme unsuru olarak statüsünü korumaktadır. Örneklem grubundaki üç ocaktan gelen katılımcılar, dedeye verilen payın kafa bölgesi, kaburgalar gibi kısımlar olduğunu ifade etmektedirler. Ancak kurbanın, on iki hizmete pay edilmesi konusunda çözümler yaşandığı görülmektedir. Dedelik bu eksende kurban ritüelinde –diğer inanç ritüellerinde olduğu gibi- ritüeli yönetme statüsünü korumaktadır. Ancak dede-talip ilişkisindeki zayıflamalar inanç pratiklerinin aktarımını olumsuz etkileyen bir unsur olarak belirtilmiştir. Bu ifadeler düşünüldüğünde, Alevi- Bektaşî inancına bağlı Abdal topluluklarda kanlı kurbanlar “et yeme hakkı”ndan çok; topluluğun kimliğini ve sınırlarını belirleyen bir ritüel olarak yorumlanabilir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Toplumların varlıklarını sürdürebilmek için belirli, örgütlü, örüntülü ve tekrarlanabilir sosyal pratiklere ihtiyacı vardır. Ritüeller bu pratiklerin en önemli unsurlarından biri olup, toplumsal kimliğin inşası, korunması ve aktarılmasında önemli işlevleri karşılamaktadır. Alevi- Bektaşî inancı, yalnızca bir inanç sistemi değil; aynı zamanda toplumsal, kültürel, ekonomik ve hukuksal düzenlemeleri olan, ritüel ve pratikleri aracılığıyla var olan bir yaşam modelidir. Bu çalışmada, Alevi Bektaşî inancına mensup Abdal topluluklarda kurban sungusunun toplumsal işlevleri ele alınmıştır. Araştırma bulgularından yapılan analizler doğrultusunda, Abdal topluluklarda kurban, açık işlev olarak “Allah’a yakınlaşma” istencini karşılamaktadır. Abdal topluluklarda kurbanın karşılaştığı gizil işlevler ise altı kategoride açıklanmıştır. Abdal topluluklarda kurbanın üstlendiği gizil işlevler; kutsal ile bağ kurma işlevi, teolojik anlatıları sürdürme işlevi, kriz anlarını telafi işlevi, kolektif bilinç ve kolektif hafıza aracılığıyla kolektif kimlik yaratımı işlevi, bir aradalıkları sürdürme (toplumsal dayanışmayı) sağlama işlevi, mevcut teşkilatlanma ve hiyerarşiyi sürdürme işlevi şeklinde belirlenmiştir.

Abdal topluluklarda kurban ritüeli, gizil işlev olarak kutsalla ve kutsal değerlerle bağ kurmaya hizmet etmektedir. Abdal topluluklarda kurban sungusu aracılığıyla hem Alevi- Bektaşî inanç pratiklerinin hem de Eski Türk Dini ve kültürel anlatılarının sürdürülmesi söz konusudur. Mevcut geleneklerin sürdürülmesinde kendini dezavantajlı gören birey, kurban kanı ya da kurbanın bedeni aracılığıyla kutsal alana dahil olma çabasını sürdürmektedir. Böylece kurban bu yönüyle kutsal alandan ihraç edildiğini düşünen topluluk üyesi için, ilahi olanla yeniden bağ kurmanın veya olan bağı korumanın/güçlendirmenin bir yolu olarak görülmektedir. Araştırmada ritüel olarak kurbanın ikinci işlevi ise teolojik anlatıları sürdürme işlevi olarak görülmektedir. Kurban, Alevi Bektaşî inancının teolojik anlatılarının ve eski Türk dini unsurlarının devamlılığını sağlayan bir pratiktir. Kansız ve kanlı kurban geleneklerinde kullanılan ürünler ve ritüelin yürütüldüğü mekânlar, tarihsel sürekliliğin birer parçası olarak topluluk içerisinde anlam kazanmaktadır. Hem kanlı hem de kansız kurban sungularında, Eski Türk inançlarının etkisinin görüldüğünü söylemek mümkündür.

Abdal topluluklarda kurban ritüelinin bir diğer işlevi de, topluluk içerisinde kurbanın bir telafi mekanizması olarak işlev görmesidir. Bu eksende telafi edilme bireysel ve toplumsal kriz anlarına karşı sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu kriz anlarına; hastalık, ölüm, ekonomik sıkıntılar, doğal afetler gibi durumlar örnek gösterilebilir. Bu anlamda kurban bir ritüel olarak toplumda krizin telafi edilmesine imkân tanıyan denge mekanizması görevini üstlenmektedir. Kurban sungusu aynı zamanda Abdal topluluklarda hafıza ve bilinç aracılığıyla bireyin kolektif kimliğini kazanmasına da hizmet etmektedir. Kurban topluluk üyelerini bir araya getiren, ortak bilinç ve hafızada buluşturan, aynı zamanda bu bilinç ve hafızanın inşasında rol oynayarak kimlik yaratımı işlevini üstlenen bir ritüeldir. Bu biraradalıkları sağlayarak kimliğin sürdürülmesine imkân tanıyan uygulamalardandır. Kurban sungusu, Alevi-Bektaşî kolektif hafızasının ve kültürel devamlılığının önemli bir parçası sayılan cem ritüeli ile birbirini desteklemektedir. Kurban ritüeli, topluluk üyelerini sofrada bir araya getirerek toplumsal bütünleşmeye de hizmet etmektedir. Kurban ritüeli; sofrayı sembolleştirerek yemek etrafında toplumsal biraradalıklar oluşturan, sofraya fiziksel varoluşunun ötesinde sosyolojik bir zemin kazandıran, bu anlamda toplumsal dayanışmayı da imkânli hale getiren bir ritüel olarak belirlenmiştir. Aynı zamanda kurban etinin dağıtımı, ekonomik farkları azaltmaya yönelik dayanışmayı sağlayan sosyal bir mekanizma olarak ele alınmaktadır.

Alevi- Bektaşî inanç sistemindeki ritüellerin yöneticisi konumunda bulunan dedelerin, kurban ritüelinde de yönetici olduğu görülmektedir. Kurban ritüeli yönetimi, dedelik kurumu aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ritüelin mevcut kurum üzerinden gerçekleşmesi dedenin otoritesini toplumsal olarak pekiştiren bir işleve sahiptir. Yine kurbanın pay edim biçimi, geleneksel olarak hiyerarşik yapı içerisinde rollerin belirlenmesi ve bu rollerin sürdürülmesinde etkililik göstermektedir. Alevi-Bektaşî inancına mensup Abdal topluluklarda dedelik kurumunun canlılığını koruduğu, kurban pay ediminde Eski Türk teşkilatlanma yapısında boy beylerinin sahip olduğu statüye benzer ölçüde saygınlık gördüğü izlenmiştir. Bu saygınlık ocak sistemi özelinde kurban pay edilmesinde dedenin aldığı payda kendini göstermiştir. Kurban etinin paylaşımında hiyerarşiye dayalı bir sistematik mevcuttur. Kurbanın değerli olarak görülen parçaları, otoritenin önemli unsuru olan dedeye ve topluluk içerisindeki statü göstergesi olarak değerlendirilebilecek (on iki hizmet yürütücüleri gibi) kişilere ayrılmaktadır. Kurban pay ediminde topluluk içerisinde görev yapan kişiler kadar, statünün önemli bir parçası olarak görülebilecek bir başka ölçüt de cem ritüelinin toplanma amacıdır. Bu eksende görgü ve musahiplik için düzenlenen cemlerde, diğer cem biçimlerinden farklı bir kurban pay edimi gerçekleşebilmektedir. Araştırmada incelenen üç farklı ocaktan (Mazlum (Nazlım) Abdal Ocağı, Tozlu Ocağı, Kara Yağmurlu Ocağı) katılımcılar; kurbanın on iki hizmete göre pay ediminde farklı görüşler belirtmişlerdir. Bu görüş farklılığının inançta süre olarak isimlendirilen, inancın uygulama-yaşama biçiminin farklılığından kaynaklandığı düşünülmektedir. Ancak tüm katılımcılar; inanç lideri dedelerin bir otorite figürü olarak kurban payı üzerinde etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Bu otorite, ritüelin devamlılığını sağlarken, aynı zamanda topluluk içerisindeki statü ilişkilerini de pekiştirmektedir. Abdal topluluklarda kurban sungusu, söz konusu araştırma bulgularından hareketle bir taahhütname olarak görülmektedir. Bu kolektif taahhütler, kendilerini içeri kurbanlarında daha belirgin olarak göstermektedir. Bu anlamda içeri kurbanları grup kimliğini kurban ritüeli aracılığıyla pekiştiren toplumsal bir işlevi karşılamaktadır. Araştırmada diğer taraftan, modernleşme ve kentleşmenin Abdal toplulukların inanç pratiklerinde bazı çözümlere yol açtığı gözlemlenmiştir.

Özellikle genç neslin ritüellere katılımının azalması, geleneksel ritüellerin geleceği açısından bir öngörülemelik doğurmaktadır. Abdal kültüründen gelen bireyler kırsalda daha homojen bir inanç örüntüsüne sahipken; kentsel ortamlarda ritüellerini yeniden yorumlamak ve uyarlamak zorunda kalmaktadır. Bu süreç, inanç pratiklerinin dönüşümüne, ritüellerin sürdürülebilirliği konusunda yeni arayışlara neden olmaktadır.

## Kaynaklar

- Akgün, Engin. “Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar”. *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2007), 139-153.
- Arslan, Erkan. *Tarihi ve Sosyal Açısından Anadolu’da Kurban Olayı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Atik, Dilşad. *Eski Türklerde Kurban İnanışı ve Uygulamaları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Battaile, Georges. *Lanetli Pay*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınevi, 2010.
- Beşirli, Hayati. “Yemek, Kültür, Kimlik”. *Milli Folklor* 87 (2010), 159-169.  
— “Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 58 (2011), 139-152
- “Türk Devlet Sisteminde Toplumsal Düzenin İnşasında İşlevselci Bakış Açısıyla ‘Ülüş’ ve ‘Cilik’ Geleneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63 (2013), 337-358.
- *Yemek Sosyolojisi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021.
- Bozkurt, Fuat. *Türklerin Dini*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Çalış, Ferya. *Günümüz Kentinde Kurban Ritüeli*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Çetin, Özer. “Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi.” *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 2/1 (2012), 107-142.
- Çınar, Bayram. “İdeolojik Teoloji Açısından Kurbanın Sembolik Değeri.” *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2024), 70-104.
- DABF, Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu. “*Alevi-Bektaşî İnanıcının Esasları*”. Erişim 11 Temmuz 2024. <https://www.alevi.dk/ALEVILIK/Alevilik.htm> .
- Dönmez, Mehmet vd. “Alevilik-Bektaşîlikte Dâr.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (2018), 183-198.
- Duran, Hamiye - Gümüşoğlu, Dursun. *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- *Toplumsal İşbölümü*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 2020.
- Eliade, Mircea. *Ebedî Dönüş Mitosu*. çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- *Şamanizm*. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Yayınları, 1999.
- Emiroğlu, Kudret – Aydın, Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara : Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Er, Piri. *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: Evrak Yayınları, 1998.
- *Direnen Kültür: Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Detay Yayıncılık, 2006.
- Ercan, Hakan. “İslamiyetten Önce Türklerde Kurban Kavramı Üzerine Bir Araştırma.” *Journal of Turkic Civilization Studies* 4/2 (2023), 132-145.
- Erdoğan, Kutluay. *Alevilik Bektaşîlik*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1993.

- Erginer, Gürbüz. *Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. Cilt I- II. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1944.
- Eröz, Mehmet. *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- . *Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, 1992.
- Ersal, Mehmet. "Alevi- Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Örneği." Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013 .
- . *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.
- Ersal, Mehmet - Görgülü Deyiş, Ezgi. "Yemekten Ritüel Yaratmak: Alevi İnanç Sisteminde Yemek Kültü." *Alevi- Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 16 (2017), 139-199.
- Esin, Emel. *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş (Türk Kültürü El Kitabı)*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Fırlı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik- Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Frazer, James George. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Temelleri I*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınevi, 2004a.
- . *Altın Dal: Dinin ve Folklorün Kökenleri II*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Palye Yayınları, 2004b.
- Gökbel, Ahmet. "Türk Halk İnanışlarında Din ve Din Anlayışı (Kurban Kültü Örneği)." *Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (20-21 Kasım 1998)*. Konya: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000, 179-197.
- Güç, Ahmet. *Çeşitli Dinlerde ve İslamda Kurban*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2003.
- Güleç, Cengiz. *Alevi Öğretisi -İnanç ve Ahlak Bağlamında-*. Ankara: Yurt Kitap- Yayın, 2013.
- Güngör, Harun. "Gagavuzlarda Kurban Kültü". *Türk Dünyası Tarihi Dergisi* 2 (1998), 45-48.
- Gürses, İbrahim. "Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, (2007), 77-96.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- Halbwachs, Maurice. *Kolektif Hafıza*. çev. Banu Barış. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Hınçer, Mehmet İhsan. "İnançlarımız Açısından Yatırlar ve Ziyaretlerin Müspet Yönlerini." *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV. Cilt.*. Ankara: DSİ Basım ve Foto· Film İşletme Müdürlüğü Matbaası , 1976, 133-140.
- İnan, Abdülkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- . *Tarihte ve Bugün Şamanizm -Materyaller ve Araştırmalar-*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
- . *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Jenkins, Richard. *Sosyal Kimlik: Bir Kavramın Anatomisi*. çev. Gül Bostancı. İstanbul: Everest Yayınları, 2016.
- Kabaağaçlı, Cevat Şakir. *Anadolu Tanrıları*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1985.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötügen Yayınevi, 1998.
- Karaman, Kasım. "Ritüellerin Toplumsal Etkileri." *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2010), 227-236.
- Karaoğlan, Hamza. "Anadolu Türklerinde Kurban: Aleviler Örneği." *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/27 (2007), 133-149.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Kızılbaşlar/ Aleviler*. çev. Oktay Değirmenci, & Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Korkmaz, Esat. *Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları, 1994.

- Köse, Serkan. "Alevilikte Kurban Ritüeline Yapısal- İşlevsel Yaklaşım." *Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 15 (2017a), 149-171.
- . *Anadolu Alevi Kültüründe Kurban*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017b.
- Kösemihal, Nurettin Şazi. *Sosyoloji Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay, & Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mauss, Marcell. *Sosyoloji ve Antropoloji*. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2013.
- Murtezaoğlu, Serpil. "Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, Balkan Özel Sayısı 2 (2012), 344-350.
- Okumuş, Ejder. "Alevilerde Kurban Bayramı Kurbanı -Türkmenhacı Köyü Örneği". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 1-26.
- Olgun, Hakan. "İbadet, Ritüel ve Kurban". *Milel ve Nihal Dergisi* 13/2 (2016), 82-99.
- Orkun, Hüseyin Namık. "Eski Türkler Nasıl Yemin Ederdi?". *Resimli Tarih Mecmuası* 9 (1950), 349-350.
- Örnek, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkellerde DİN, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1988.
- Öztürk, Nermin. "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 167-192.
- Poloma, Margaret M. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Hayriye Erbaş. Ankara: Palme Yayıncılık, 2017.
- Ritzer, George. *Klasik Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: De Kİ Yayınları, 2010.
- Roux, Jean Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. çev. Aykut Kazancıgil. Ankara: İşaret Yayınları, 1994.
- Sağır, Adem. "Ölüm Sosyolojisi Bağlamında Yemek, Cenaze ve Ölümün Sofra Pratikleri Üzerine". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2016), 271-298.
- Sarıtaş, Süleyman. "Alevilerin Dini İnanış ve Geleneklerine Göre Yaşam Tarzları." *Günümüzde Alevilik Bektaşilik Paneli*. Ankara, 1995.
- Selçuk, Ali. *Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005.
- Sennett, Richard. *Berber*. çev. İlkay Özkürülpil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Şahin, İlkay. *Hayat Bir Oyundur*. Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Uras, Murat. *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları, 1994.
- Yıldırım, Rıza. *Aleviliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018a.
- . *Geleneksel Alevilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018b.
- Yılmaz, Abdurrahman. *Tahtacılar da Gelenekler*. Ankara: CHP Halkevleri Yayınları, 1948.
- Yörükkan, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. ed. Turhan Yörükkan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

### Kaynak Kişiler

- KK1:** 51 yaşında, Erkek, Mazlum (Nazlım) Abdal Ocağı mensubu.
- KK2:** 46 yaşında, Erkek, Mazlum (Nazlım) Abdal Ocağı mensubu.
- KK3:** 58 yaşında, Erkek, Mazlum (Nazlım) Abdal Ocağı mensubu.
- KK4:** 63 yaşında, Erkek, Tozlu Ocağı mensubu.
- KK5:** 44 yaşında, Kadın, Tozlu Ocağı mensubu.
- KK6:** 48 yaşında, Kadın, Tozlu Ocağı mensubu.
- KK7:** 52 yaşında, Erkek, Tozlu Ocağı mensubu.

**KK8:** 38 yaşında, Kadın, Kara Yağmurlu Ocağı mensubu.

**KK9:** 45 yaşında, Erkek, Kara Yağmurlu Ocağı mensubu.

**KK10:** 57 yaşında, Kadın, Kara Yağmurlu Ocağı mensubu.

**KK11:** 44 yaşında, Erkek, Kara Yağmurlu Ocağı mensubu.

### Extended Abstract

This study examines the social functions of the sacrificial ritual within Abdal communities, adherents of the Alevi-Bektashi faith. The research draws on qualitative methods, including ethnographic fieldwork, participant observation, and face-to-face interviews with 11 participants, selected through snowball sampling, from three distinct lineages: Mazlum (Nazlım) Abdal Ocağı (3 participants), Tozlu Ocağı (4 participants), and Kara Yağmurlu Ocağı (4 participants). The aim of the study was to understand and interpret the social functions of the sacrificial ritual within these communities based on the perspectives and practices of the participants. The findings indicate that the sacrificial ritual in Abdal communities encompasses both bloody and bloodless offerings and serves as a primary means of “drawing closer to Allah.” This ritual is deeply embedded in the spiritual and social life of these communities and fulfills six core social functions: establishing a connection with the sacred, preserving theological narratives, providing a means to overcome crises, fostering collective identity through shared memory and consciousness, sustaining social cohesion, and reinforcing existing organizational structure and hierarchy. In these contexts, the ritual of sacrifice is not merely an act of devotion but also a means of reaffirming the connection with the sacred and sacred values. It provides a way for individuals who feel excluded or disadvantaged within the community to symbolically reconnect with the divine, using the blood or body of the sacrifice as a medium. This reflects a broader effort to maintain spiritual continuity within the community, aligning both with the theological narratives of the Alevi-Bektashi faith and the older cultural and religious traditions of Turkic societies. The second major function of the sacrificial ritual identified in this study is the preservation of theological narratives. Sacrifice within these communities serves as an enduring link to the theological and cultural heritage of the Alevi-Bektashi tradition, as well as to ancient Turkic belief systems. The materials used in these rituals, whether bloody or bloodless, and the locations in which they are performed, are integral to the maintenance of historical continuity, connecting present-day practice with the sacred narratives of the past. Moreover, the sacrificial ritual functions as a mechanism for compensating both individual and collective crises. It serves as a balancing force within the community, offering a means of psychological and spiritual reconciliation in times of illness, economic hardship, or natural disaster. In this sense, the ritual acts as a stabilising mechanism, helping the community to recover from crises and maintain its internal coherence. Additionally, the ritual contributes to the formation and reinforcement of collective identity. It brings members together through shared acts of remembrance and collective consciousness, supporting the construction and preservation of a common identity. This communal aspect is further reinforced by the *cem* ritual, which, alongside the sacrificial ritual, forms a cornerstone of the collective memory and cultural continuity of the Alevi-Bektashi tradition. The ritual also serves a broader social function by bringing community members together around a communal meal, symbolising collective unity and solidarity. The act of sharing sacrificial meat, often structured around the twelve services of the *cem* ritual, transcends mere physical nourishment, providing a sociological foundation for community life and reducing economic disparities through mutual support. Leadership within these rituals is typically provided by *dedes*, who hold a central role in the Alevi-Bektashi spiritual hierarchy. These figures are responsible for overseeing the ritual and maintaining the spiritual and social order of the community. The structure of authority within the sacrificial ritual, including the distribution of sacrificial shares, mirrors the hierarchical frameworks found in ancient Turkic societies, where leaders held significant spiritual and social influence. Finally, the study notes that there are notable variations in sacrificial practices across different lineages, often reflecting diverse interpretations of Alevi-Bektashi traditions. However, broader social changes, including rural-to-urban migration, modernisation, and a decline in participation

among younger generations, have contributed to erosion of certain forms of ritual. These shifts pose challenges for the sustainability of sacrificial practices within Abdal communities, prompting a search for new forms of ritual adaptation that can preserve core cultural values while responding to contemporary social realities.