

ALEVİLİĞİN NELİĞİ ve ŞİİLİK (CAFERİLİK) İLE İLİŞKİSİNİN ÇERÇEVESİ

Cenksu ÜÇER*

ÖZET

Bu çalışmada, Alevilik-Şiilik (Caferilik) ilişkisinin çerçevesi ele alınmıştır. Alevilik bir şemsiye kavramdır ve bu şemsiye altında "soy-boy-aşiret" sistemine dayalı sosyal bir yapı ve bu yapıya uyarlanmış bir tasavvuf anlayışı sürdüren topluluklar yer almaktadır.

Alevilikte senkretik bir yapı söz konusudur ve sözlü kültür özellikleri baskındır. Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelenen gruplar, tarihsel süreçte pek çok tasavvufî ve mezhebî cereyandan etkilenmiştir. Ancak Alevilikte dîni hayatla ilgili bütün telakkiler tasavvufî hayatı çerçevesinde şekillenmiştir.

İlk dönemden itibaren daha çok Hanefî-Mâturîdî gruplarla aynı coğrafyayı paylaşmaları ve ana damarın Yesevîliğe dayanması neticesinde söz konusu geleneğin Alevilik üzerinde önemli etkileri olmuştur. Gerek itikâd gerekse ibâdetler hakkında var olan kabul ve uygulamalar bunu açıkça göstermektedir. XVI. yy.dan itibaren Anadolu'daki bu gruplar Oniki İmâm Şiiliği'nden etkilenerek bazı unsurları bünyelerine katmışlardır. Ancak bunlardan bazıları aslî hüviyetinden çıkartılmış, bazısının içi boşaltılmış, bazıları da Alevilikte hâkim olan tasavvuf anlayışına adapte edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Soya Dayalı Tarikatlar, Şiilik (Caferilik), Hanefilik-Mâturîdîlik

ALEWISM AND THE FRAME OF RELATIONS BETWEEN ALEWISM AND SHI'A (CA'FERIYYA/ ITHNĀ'ASHARIYYAH')

This paper examines the frame of relations between Alewism and Shi'a (Ca'feriyya/ Ithnā'ashariyyah'). Alewism is a higher identity/an umbrella term. This term indicates a social structure based on the "ancestry-clan-tribe" system and the communities who have a Tasavvuf (Islamic mysticism) understanding in harmony with this social structure.

Alewism have a syncretic structure and dominant verbal culture. Communities, which are described by Alewism today, have been influenced by Islamic mysticism and sect movements throughout the history. But all the perceptions of Alewism about the religious life have been shaped under the influence of Tasavvuf (Islamic mysticism).

Since the first period of the Alewism, Yasawiyya and Hanafiyya-Maturidiyya traditions had important impact on it because Alewi communities shared same geographical locations with Hanefi-Maturidi groups and its main stream school

* Dr., DİYK Uzmani, cenksuucer@hotmail.com

based on Yasawiyya. Current opinions and practices related to the faith principles and worship rituals clearly approve that influence. Since XVI cc. Alewi groups in Anatolia had been influenced by Ithnā'ashariyyah' Shi'a and they included some elements to their fabric. During this transfer some of these elements had been transformed, some of them had lost their meanings and some of them adapted to the Tasavvuf understanding of Alewism.

Key Words: Alewism, Tariqa (Sufi Orders) Based on Ancestry, Shi'a (Ca'feriyya/Ithnā'ashariyyah'), Hanafiyya-Maturidiyya

GİRİŞ

Bu makalede Alevîlik Şîîlik (Caferîlik) ilişkisinin boyutları üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede öncelikle Alevîlik denildiğinde geleneksel anlamda ne anlaşılması gerektiği ele alınacak, Alevî kavramının Anadolu coğrafyasında kullanımı hakkında bir çerçeve çizilecek, bugün itibariyle Alevî kavramı içerisinde nitelendirilen grupların temel özellikleri üzerinde durulacak, Alevîliğin mezhep olup olmadığı konusuna değinilecek, tarihsel süreçte etkilendiği ana ekollere işaret edilecek, daha sonra Şîîlik (Caferîlik) ile olan ilişkisinin derecesi işlenecek, bu noktada ilişkinin boyutlarının net anlaşılmasına yönelik olarak da gerek itikâd gerek ibâdet gerekse muâmelât alanında birkaç temel konu etrafında örnekler zikredilerek konunun çerçevesi çizilecektir.

I. ALEVİLİK

1. Alevîlik kavramı ve Anadolu'da Kullanımı:

Konuya başlarken geleneksel anlamda Alevîlikten ne anlaşılması gerektiği hakkında bir çerçeve çizilmesi yerinde olacaktır. Bilindiği gibi, sözlükte "Ali'ye mensup", "Ali'ye ait" ve "Ali soyundan olan" anlamlarına gelen Alevî kelimesine¹ terim olarak siyâsî, itikâdî ve tasavvufî olmak üzere temel üç alanda çeşitli anlamlar yüklenmiştir.² Bu terim siyâsî alanda, Hz. Ali'nin birinci halife olması ve hali felîğin onun soyundan gelenlerce yürütülmesi gerektiği yönündeki kabullere sahip olanlar için kullanılmışken; itikâdî alanda Hz. Ali'yi en üstün sahabî olarak görenlerin yanı sıra, kendisine peygamberlik konusunda paye verenlerden, ulûhiyyet atfedene varıncaya kadar, çok geniş bir yelpazede ifade edilebilecek çeşitli inançları taşıyanlar, bu terimin kapsamında değerlendirilmiştir. Tasavvuf alanında ise *silsilelerini* Hz. Ali'ye dayandıran tarikatlar genel olarak Alevî - meşrep- olarak isimlendirilmiş, aynı zamanda *cehrî zikri* esas olarak gören tarikatlar da Alevî kelimesi ile nitelendirilerek, Hz. Ali de *cehrî zikri* benimseyenlerin pîri olarak kabul edilmiştir.³

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IV, 3095; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 229; Ayrıca bkz.: Gölpınarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 19; Fiğlalı, *İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 233; Ocak, "Alevî", *DİA*, II, 368-369.

² Ocak, "Alevî", *DİA*, II, 368-369.

³ Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 199; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 201-202. Kelimenin istilâh olarak kullanımı ile ilgili olarak ayrıca bkz.: Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 35-38.

Alevîlik kelimesinin, Anadolu'da bu isimle nitelendirilen gruplar için kullanımının XIX. yy.da olduğu yönünde görüşler dile getirilmektedir.⁴ Ancak Alevîlik için son derece önemli olan deyişlerde, Alevî kelimesinin, XIX. yy. öncesinde yaşayan ozanlarca İslâm tarihindeki 'seyyidlik olgusu' çerçevesinde Hüseyinî niteliyle beraber kendilerini tanımlayan bir sıfat olarak kullanılmasının⁵ yanı sıra, özellikle XVI. yüzyıldaki sosyal ve siyâsî olayları ele alan dönemin eserlerinde Osmanlı-Safevî ilişkilerinin de etkisiyle şekillenen yeni anlayışın müntesiplerini ve temel kabullerini de bir değerlendirmeye tabi tutarak **Alevîler** kelimesinin açıkça kullanıldığı görülmektedir.⁶ Bu çerçevede Alevî kelimesinin bu isimle nitelendirilen gruplar için Anadolu'da XIX. yy.da kullanıldığı görüşünün, bütün gruplar için bir üst adlandırma şeklinde bir kavram olarak kullanılmasından söz ettiği anlaşılmalıdır. Nitekim Alevîlik kelimesinin Anadolu coğrafyasında söz konusu dönemden itibaren Bektâşîler, Erdebil Sûfiyan Süreği Tâlibleri (Kızılbaşlar), Tahtacılar, Hubyarlılar, Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Keçeci Babalılar, Kureyşanlılar, Sinemililer vb. topluluklardan oluşan grupları ifade etmek üzere bir üst kimlik ya da şemsiye kavram olarak kullanıldığı görülmektedir⁷ ki -Bektâşîliğin Babagân kolu hariç- söz konusu bu grupların en temel özelliği "soya dayalı sosyal bir yapı ve bu sosyal yapıya uyarlanmış bir tasavvuf anlayışı (yolu)" sürdürmeleridir.⁸

Batılı şarkiyatçılar tarafından kaleme alınan ve Milli Eğitim Bakanlığı'nca tercüme ettirilerek ülkemiz insanının istifadesine sunulan MEB İslâm Ansiklopedisinin gerek İngilizce orijinalinde gerekse tercüme edilmiş halinde Alevî kelimesinin yer almamasına karşın; günümüzde bu şemsiye kavram kapsamında nitelendirilen Bektâşîlik, Kızılbaşlık, Tahtacılar vb. gruplardan bahsedilmesi,⁹ Alevî kelimesinin Anadolu coğrafyasında kavramlaşma süreci hakkında yukarıda dile getirilen hususu teyit etmekte¹⁰ ve bunun ötesinde bir anlam ifade etmemektedir.

Hatta burada ifade edilmesi gereken önemli bir nokta Alevî kelimesinin Anadolu'da bulunan Bektâşî, Kızılbaş, Tahtacı vb. grupları nitelendiren bir kavram olarak son zamanlara değin özellikle batılı bilim adamları nezdinde yeterince

⁴ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 53; Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", s. 124.

⁵ Pir Sultan Abdal'a atfedilen ilgili bir şiir için bkz.: Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, s. 188-189. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s.73-74.

⁶ Topal, *Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eser*, s. 81-83. Celalzâde Salih Çelebi'nin eserinde geçen orijinal ifade şu şekildedir. "Kemîn-i kinden mecâl isterler idi ki alev gibi baş kalduralar, alevîler gibi tarik-ı hakedan taşra çıkalaradı." Bkz.: Celalzâde Salih Çelebi, *Tarih-i Sultan Süleyman*, vr. 177a.

⁷ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 181-204.

⁸ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 64-65.

⁹ Bektâşîlik İngilizce orijinalinde c. I, s.1161-1163 (*Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1986), tercümesinde c. II, s. 461-464 (*İslâm Ansiklopedisi*, İst., 1977)'te; Kızılbaşlık İngilizce orijinalinde c. V, s.243, 245, tercümesinde, c. VI, s. 789-795'te; Tahtacılar, İngilizce orijinalinde c. X, s. 125-126, tercümesinde c. XII, s. 669-672'de yer almaktadır.

¹⁰ Ülkemizde kaleme alınan eserler de bu hususu teyit etmektedir. Nitekim 1940'larda kaleme alınan ve eserin incelenmesinde Bektâşîlerin de ele alındığı görülen bir çalışmaya Alevîlik adının kullanılması bunun açık göstergesidir. Türkmani, *Alevîlik*.

yer etmemiş olduğudur. Nitekim Alevî kelimesine yer veren Batı dünyası ansiklopedilerinde bu kelime ile daha çok 'Nusayrîler'in kastedilmesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.¹¹ Kavramın ülkemizde kullanılması olgusuna bağlı olarak batılı bilim adamlarınca da ancak 1980-90'lı yıllardan sonra Alevî kelimesinin ülkemizdeki söz konusu tasavvufi oluşumlar için sıkça kullanılmaya başlandığı görülmektedir.¹² Burada sıraladığımız söz konusu veriler hem Anadolu coğrafyasında ya da bilim dünyasında bu kavramın kullanılmasıyla alakalı yukarıda serdettiğimiz çerçeveyi desteklemektedir.

2. Günümüzde Alevî Kelimesiyle Nitelendirilen Grupların Temel Özellikleri:

Alevî grupların temel özelliklerine geçmeden önce bir tespitimizi zikretmek yerinde olacaktır. Tokat bölgesinde yürüttüğümüz alan araştırmasında, günümüzde Alevî kelimesinden, kelimenin **ıstılahî bütün anlamlarının bir bileşkesinin** anlaşılması gerektiği görülmüştür.¹³ Bunu, Alevîlik hakkında günümüzde bizzat Alevîler tarafından kaleme alınan ve bir kısmı kaynakçamızda yer alan eserler de teyit etmektedir. Buna göre, Alevîlerin, gerek Hz. Ali'nin birinci halife olması gerektiği yönündeki kabulleri, gerek onun en üstün sahabî olmasından, kendisine birtakım ilâhî sıfatlar atfedilmesine varıncaya kadar çok farklı da olsa, hakkında bazı inançları benimsemeleri, gerekse tarikat silsilelerini Oniki İmâm'dan biri yoluyla Hz. Ali'ye ulaştırmaları, "*Alevîlikten, ıstılahî alanlarda kullanıldığı bütün anlamların bir bileşkesinin anlaşılması gerektiği*" yönündeki tespitimize temel gerekçe oluşturmaktadır. Nitekim, Hz. Ali'yi en üstün sahabî ya da velâyet kapısının pîri olarak görseler dahi, Rufâîlik, Kâdirîlik vb. silsile ve zikir şekli itibarıyla 'Alevî meşrep' kabul edilen tarikatların, Alevî olarak isimlendirilmemeleri yukarıdaki tespitimizi destekleyen fiilî bir durumdur. Zira yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, gerek –bütünüyle olmasa da- itikâdî alanda, gerekse tasavvuf alanında birbirleriyle aynı kategoride değerlendirilebilecek benzer telakkilere sahip grupların hepsinin Alevî olarak isimlendirilmemesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelendirilen gruplar, Bektâşîliğin Babagân kolu hariç her bir grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı uygulamalarının olması, şehirleşmeyle beraber bazı yeni uygulamalar görülebilse de geleneksel anlamda tarikatlarının işleyişini kendi içlerinde yürütmeleri ve diğer Alevî gruplardan ya da ocaklardan olanların tarikatlarına alınmaması, yine Bektâşîliğin Babagân kolu hariç "soy sürme"nin esas olması vb. özel bazı hususlar Alevîliği "*soya (ocaklara) dayalı tarikatlar*" şeklinde nitelendi-

¹¹ Moosa, "*Alawîyah*", s. 63-64.

¹² Bkz: Kehl-Brodhgi, *Die Kızılbach /Alewiten*; Olsson, Özdalga, Raudvere, *Alevî Kimliği*.

¹³ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 70.

rilmemize temel gerekçe olmuştur.¹⁴ Nitekim varlıklarını “soya dayalı” olarak sürdürseler de söz konusu gruplarda hâkim olan en belirgin özellik, tarikatların ortak unsurlarının hepsini bir şekilde barındırıyor olmasıdır. Bu da söz konusu bu yapılanmaların net olarak “soya dayalı tarikatlar” şeklinde tanımlanmasını mümkün kılmakta ve günümüzde Anadolu’da yaşayan Aleviliğin soya (ocaklara) dayalı tarikatlardan oluşan gruplar (topluluklar) bütünü için bir üst kimlik veya bir şemsiye kavram olduğunu göstermektedir.

Tasavvuf Tarihçilerinin bir olgunun tarikat olarak tanımlanması için taşıması gereken temel özellikler çerçevesinde genel bir değerlendirme yapmak, bu tanımımızın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bilindiği gibi, İslâm coğrafyasının pek çok bölgesinde varlıklarını devam ettiren ve çok farklı isimler altında bulunan tarikatlar fiilî, insânî, fikrî ve maddî birtakım ortak unsurları¹⁵ ihtiva ederler. Yapılan bu tanımlardaki ifadeler doğrultusunda, bir olgunun tarikat olarak nitelendirilebilmesi için gerekli; zikir, seyr-u sulûk vb. fiilî; pîr, şeyh, halife, derviş, inâbe-biat, silsile vb. insânî ve tekke gibi maddî unsurlar göz önüne alınarak bir değerlendirme yapıldığında, Aleviliğin tarikat olarak kabul edilmesi gerektiği görülmektedir.¹⁶ Nitekim ibadet hayatının temelini oturtulan ve içinde “tevhîd” bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen ‘cem’in bir zikir toplantısı olması; kişinin insân-ı kâmil olarak yetiştirilmesi (seyr-u sulûk) için gerekli âdâb ve erkânın dört kapı-kırk makam çerçevesinde oluşturulması, diğer tarikatlarda olduğu gibi, pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd) şeklindeki bir hiyerarşik yapılanmanın bulunması, “İkrâr Verme Cemî”nin bir inâbe-biat uygulaması olması; silsilelerin (şecere) Hz. Ali’ye ulaştırılması suretiyle “silsiletü’z-zeheb” denilen bir silsile kabul edilerek bu olgunun “el ele el Hakk’a” olarak isimlendirilmesi;¹⁷ geleneksel anlamda Aleviliğin kendilerince metbû ocak¹⁸

¹⁴ Aleviliğin tarikat olduğuyla alakalı Alevilerin kendi kabulleri hakkında bkz.: Kaleli, *Alevilik*, s. 424; Varlık, *İslâmiyetin Özü*, s. 82; Eren, *Ordu Yöresi Aleviliği*, s. 108; Taşgın, *Türkmen Aleviler*, s. 48; Sinanoğlu, *Alevi-Bektâşi Olgusu*, s. 119. Aleviliğin soya dayalı tarikatlar olarak isimlendirilmesini anlamlandıracak bazı veriler için bkz.: Cengiz, *Alevilik Üzerine*, s. 149-153; Keskin, *Kırsal Kesim Aleviliği* s. 254.

¹⁵ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 200-271; Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 107-169.

¹⁶ Bu gerçeklik Tokat bölgesinde yürüttüğümüz çalışmamızda bölgede yaşayan Alevî dede ve tâlibler tarafından bizzat dile getirilmiştir. Buna göre, bölgedeki insanların Alevilik tanımlarında ‘Hakk, Muhammed, Ali’, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Kur’an, Ehl-i Beyt, tecellî ve evliyâ kültü vb. hususların; dört kapı-kırk makam ve üç sünnet-yedi farz gibi âdâb ve erkânın; eline-diline-beline sahip olmak, döktüğünü doldurmak, ağlattığını güldürmek, aç doyurmak, açık giydirmek, başkalarını kendi nefesine tercih etmek vb. ahlâki ilkelerin ağırlık kazandığı ve Aleviliğin tarikat şeklinde tanımlandığı görülmektedir Bkz.: Üçer, *Geleneksel Alevilik*, s. 34-38.

¹⁷ Alevî ocakların kendilerini dayandırdıkları İmâmlar da farklılık gösterir. Buna göre ocak ya da tarikat silsilesini bir kısmı Zeyne’l-Abidîn’e, bir kısmı Muhammed Bakır’a, bir kısmı Cafer Sadık’a, bir kısmı Musa Kazım’a bir kısmı da İmâm Rıza’ya dayandırır. Bkz.: Üçer, *Geleneksel Alevilik*, s. 63-64. Şener, *Benim Kabem İnsandır*, s. 98-99. Çankırı bölgesinde bulunan Seyyid Hacı Ali Türabî Ocağının silsilesini Muhammed Bakır yoluyla Hz. Ali’ye dayandırdığı hakkında bkz.: Yalçın- Yılmaz, “Seyyid Hacı Ali Türabî Ocağı”, s. 85. Bu gruplar için söz konusu durumun tarihsel süreçte nasıl gerçekleştiğiyle ilgili olarak bkz.: Baha Said, “Türkiye’de Alevî Zümreleri”, s. 119.

denilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler etrafında bir yapılanma sergileyerek **ana ocak** ve buna bağılı **alt ocaklar** ve bunların bağılı oldukları **tekkelere** göre yapılanması ve her bir grubun müstakil olarak varlığını sürdürmesi, Alevilik şemsiyesi altında toplanan bütün grupların birer tasavvuf hareketi ya da daha doğru bir ifadeyle tarikat olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.

Aynı zamanda cem esnasında coşkuyu sağlamak için okunan **deyiş ve nefeslerin**, tasavvuf geleneğindeki **ilâhîler** ile aynı mahiyette kullanılması;¹⁹ cemlerde kullanılan saz ve keman gibi enstrümanların, kudüm, def veya ney ile aynı mahiyette anlamlandırılması,²⁰ temel ahlâkî prensiplerin, diğere tasavvuf ekollerinin de benimseyip “**Edeb Yâ Hû**” kalıbında formüle ettikleri **eline-diline-beline sahip olmak** kabulü çerçevesinde şekillendirilmesi; “mûtû kable en temûtû/ölmeden önce ölmek”, “hâsibû kable en tuhâsebû/heseba çekilmeden önce hesaba çekilmek” gibi anlayışların **görgünün** gerekçesi olarak kabul edilmesi; Alevîlerin gerek temel kaynak olarak kabul edilen eserlerinde, gerek ozanların deyişlerinde ve gerekse Alevîlerce kaleme alınan kitaplarda kullanılan **dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, velâyet, evliyâ, ermek, ermişlik, kutb, ilhâm, küntü kenz** vb. örnekleri çoğaltılabilecek kavramların ana iskeleti oluşturduğu terminoloji göz önüne alındığında, Alevîliğin tarikat olarak değerlendirilmesi isabetli görünmektedir. Dolayısıyla bir “tasavvuf hareketi” olarak Alevîliğin, ana hatlarıyla burhân, beyân ve irfân şeklinde tasnif edilen İslâm düşünce geleneklerinden irfânî gelenek içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.²¹

3. Alevilik-Sünnilik Kıyaslamasının Sıhhati

Alevilik hakkında anlatılan bu temel hususiyetler dikkate alındığında, ülkemizde bilim çevreleri de dâhil sıkça dillendirilen Alevilik ile Sünnilik kıyaslamasına dayalı kullanımın, yani “Alevilik-Sünnilik” ifadesinin doğru bir kullanım olmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu konuda işaret edilmesi gereken nokta, eğer Alevilik ve Sünnilik hakkında bir kıyaslama yapılması gerekiyorsa, bu ancak Alevîler ile Alevîler gibi tasavvuf hayatını kabul edip sürdüren ya da gereklerini yerine getiren Sünnîler arasında yapılmalıdır ki, bir anlam ifade etsin. Gerçekten de Alevî grupların yukarıda sayılan temel özellikleri dikkate alındığında bu durum zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

Alevî gruplarla Sünnî tasavvuf ekollerinin müntesipleri arasında; soy sürmenin esas olup-olmaması, hilafette Hz. Ali'nin birinci halife olup-olmaması ya da ibadet hayatı ile ilgili telakkîlerde –ki hem tarihsel süreçte farklı bölgelerde

→

¹⁸ Birdoğan, *Gizli Kültür Alevilik*, s. 206.

¹⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 301-302. Bu konuda ayrıca bkz.: Melikoff, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 24-25.

²⁰ Şehirlerde icra edilen Bektâşî ayinlerinde saz veya kopuzun yanında kudüm, tambur, çalpala gibi aletler de kullanılır. Sezgin, *Alevilik-Bektâşîlik*, s. 89.

²¹ Üçer, “Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 247-249.

çeşitli geleneklerin etkisiyle oluşan Alevîliğin homojen bir yapı arz etmemesi, hem de günümüzde Alevî geleneğinin ve algılamasının bölgeler ve ocaklar arasında belli farklılıklar taşıması, ibadet hayatı ile ilgili yaklaşımlarda kendi içlerinde de farklı tutumların sergilenmesine neden olmaktadır²² bazı farklılıklar olsa da, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihçilerinin bir olgunun tarikat olarak kabul edilmesi için taşıması gereken temel hususiyetler dikkate alındığında Alevîler ile Sünnîlerin tasavvuf ekollerine mensup olanları arasında bir kıyaslamanın daha sağlıklı olacağını ortaya koymaktadır.

4. Alevîliğin Mezhep Olarak Değerlendirilip-Değerlendirilemeyeceği

Alevîliğin statüsü hakkında başta Alevîler olmak üzere Alevîliğin ayrı bir din ya da mezhep olduğu da dâhil, farklı kabullerin dile getirildiği ve bunların tartışmalara neden olduğu herkesçe malumdur. Hâlbuki İslâm'ı din, Hz. Muhammed'i son peygamber, Kur'an'ı kutsal kitap olarak kabul eden Alevîliğin ayrı bir din olarak ifadelendirilemeyeceği açık-seçik ortadadır. Nitekim Alevîlik hakkında alan araştırmalarına dayalı olarak yapılan çalışmalar, adı geçen yapıya mensup kesimlerin, kendilerini İslâm, hatta "İslâm'ın özü" olarak gördüklerini beyan etmektedir.²³

Yine çoğu kez Alevîlik hakkında mezhep olduğu yönünde görüşler beyan edildiği de görülmektedir. İslâm tarihinde mezhep denildiğinde, "sosyal, siyasal, teolojik vb. bazı sebeplerle ortaya çıkan, belli fikirler ve şahıslar etrafında oluşan siyâsî, itikâdî veya fikhî-amelî zümreleşmeler ya da düşünce ekolleri"nin kurumsallaşmış halinin kastedildiği görülür.²⁴ Mezhepler Tarihçileri bir oluşumun mezhep olarak değerlendirilmesi için bir takım özellikler taşıması gerektiğine işaret etmektedir. Buna göre, söz konusu oluşumun a) inanç, ibadet ya da siyâsî konularda veya bunların birinde kendine has sistematik nazariye geliştirmesi; b) bu teoloji ve nazariyeyi işleyen literatür oluşturması; c) nihayet literatürde ele alınan düşüncelerin zümreleşerek bir taraftar kitlesine sahip olması, taşınması gereken temel özellikler olarak sıralanmıştır.²⁵

²² Alevîlerin ibadet hayatı ile kabullerini tamamen tasavvuf hayatı kalıplarında şekillendirdikleri hakkında bkz.: Üçer, "Alevîlikte İbadet Hayatı", 169-183. İbadetler hakkındaki tutumlarda bölgeler ve ocaklar arasında farklılıkların olduğu hususu bağlamında bkz.:Güngör, *Ârâftaki Kimlik*, s. 203-216. Bu çalışmadaki tespitlere göre Karaşar Alevîlerinin %90'ını 'namazın Allah'ın emrettiği bir ibadet olduğunu' dile getirerek %23'ü her zaman, % 21'i çoğu zaman, %38'i de ara sıra namaz kıldıklarını belirtmişlerdir. Ramazan orucu ve zekâtla ilgili tutumlarda da benzer rakamların zikredildiği görülmektedir.

²³ Yaman, *Alevîlik*, s. 113; Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevîlik*, s. 171. Burada Alevîler tarafından İslâm'ın Özü başlıklı eserler kaleme alındığı hususuna işaret etmek faydalı olacaktır: Ali Ağa Varlık, *İslâmiyetin Özü*. Yapılan araştırmalarda bu kabulün tespit edildiği hakkında bkz.: Sinanoğlu, *Alevî-Bektaşî Olgusu*, s. 121.

²⁴ Mezhep olgusu hakkında bkz.: Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", <http://www.hasanonat.com/>; Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", <http://www.sonmezcutlu.com/>; Sarıkaya, *Mezhepler*, s. 1-12.

²⁵ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s.28-35.

Bu bağlamda bir değerlendirme yapıldığında Alevîliğin bir mezhep hüviyetinde olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Alevîliğin esasları olarak kabul edilen ve orijinal olarak “Üçler” şeklinde isimlendirilen “Hakk, Muhammed, Ali” kalıbı, İslâm tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şeklidir.²⁶ Aynı zamanda, epistemolojik olarak “ilhâm ve keşfin –ki Alevîlikte karşılık olarak **duygu** kelimesinin kullanılabildiği ifade edilmelidir” temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilmesi;²⁷ Tanrı-Evren/İnsan ilişkisinde daha çok “Vahdet-i Vücûd” anlayışının hâkim olması²⁸ gibi hususlar sözü edilen yapının, İslâm düşünce ekollerinde bu prensipleri esas olarak kabul eden benzerleriyle aynı kategoride değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu noktada bir hususa değinmekte yarar vardır. **“Alevîlik teolojisi” ya da “Alevîliğin teolojisi”** vb. kullanımlarda son derece ihtiyatlı olunması gerekmektedir. Nitekim **irfânî gelenek içerisinde yerini alan tasavvuf ekollerini** esas alarak bir kıyaslama yapıldığında *–ki tasavvuf geleneğinde gerek silsile itibarıyla gerek cehrî zikri benimsemeleri nedeniyle Alevî meşrep olarak kabul edilenleri örneklendirmede kullanmak daha anlamlı olacaktır–* **“Mevvelilik teolojisi”, “Kâdirilik teolojisi”, “Rufâililik teolojisi” vb. kullanımlar ne kadar sıhhatli ise, “Alevîlik teolojisi” kullanımının da ancak o kadar sıhhatli olacağı gözden tutulmalıdır.**

Alevîliğin temel eserleri olarak kabul edilen eserler dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında; Menâkıbnâmeler ya da Velâyetnâmeler’in bir velinin yaşadığı çevre ve kerâmetlerini ele alan eserler olması; Makâlât, Buyruklar ve Erkânâmeler gibi eserlerin ise daha çok tasavvuf hayatında yürütülmesi gereken âdâb-erkânı ele alan eserler olması, bütün bu ve benzeri eserlerin tasavvuf hayatı çerçevesinde kaleme alınan eserler olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.²⁹

Konuyla ilgili üçüncü hususa gelince, Alevîliği benimsemiş ve gereklerini yürüten toplulukların bu yapı içerisindeki ilişkilerinin, temelde dedegân-tâlibân (dede sülaleleri/aileleri - tâlib sülaleleri/aileleri)³⁰ ve pir-mürşid-dede-talip-derviş hiyerarşisi içerisinde yapılanması, toplumsal yapının da tasavvuf hayatı kalıplarında şekillendiğini göstermektedir. Dolayısıyla bir hareketin mezhep olarak değerlendirilmesi için taşıması gereken temel özellikler dikkate alındığında, taşıdığı

²⁶ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 229-248; Üzüm, *Alevîlik*, s. 77, 127;. Ayrıca bkz.: Zelyut, *Alevîlik*, s. 38-39; Kaya, *Erkân, Evrâd ve Edebiyat*, s. 70-72.

²⁷ İfade edilmelidir ki, Alevîlik bütün telakkilerini ilhâm ve keşf kültürünü merkeze alarak şekillendirmiştir. Bu çerçevede “Ulûhiyyet, Nübüvvet ve Velâyet”in ifadesi olan “Hakk, Muhammed, Ali” kalıbı ile ilhâm ve keşfte merkez bir konuma yerleştirilen Ehl-i Beyt telakkisi, Alevîlerin zihin dünyasında en çok vurgulanan ve işlenen konulardır. Bkz. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s.228-229. Ayrıca bkz.: Zelyut, *Alevîlik*, s. 38-39.

²⁸ Üzüm, *Alevîlik*, s. 73-74. Ayrıca bkz.: Yaman, *Alevîlik*, s. 349-355; Öz, *Alevîlik Nedir?*, s. 134-141; a. yzr.; *İftiralar Cevaplar*, s. 109.

²⁹ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 31.

³⁰ Yaman, *Alevîlik*, s. 180-183; Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevîlik*, s. 167.

temel hususiyetlerin Alevîliğin mezhep olarak değerlendirilmesine imkân vermediğini ortaya koyarken; aynı zamanda aslında Alevîliğin tasavvuf boyutuyla anlaşılmasının yerinde olacağını anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Kaldı ki, kendilerini Caferî olarak nitelendiren insanları ayrı bir mezhep olarak değerlendirmek zaten anlamsız olacaktır.

Biz burada, sûfi/mistik dünya görüşü etrafında kurumsallaşan tarikatların veya tarikat benzeri sûfi teşekküllerin,³¹ Sünnî ve Sünnî olmayan pek çok unsuru bünyesinde barındıran mezheplerüstü yapılanmalar (metadoksy)³² olmaları nedeniyle aslında tarikatların mezhep bakımından önem taşımadıklarına işaret edilse ve tasavvufî bir yapının mezhebî yönünü tespiti çalışmanın sağlıklı bir faaliyet olup-olmayacağı yönünde bazı çekinceler³³ olsa da, hem Alevîliğin senkretikliğiyle ilgili dile getirilen temel yaklaşımın eksikliğine işaretten hem de günümüzde Alevîlerin çoğunun Caferîlik’le ilgili kabullerinin durumunu; yani, Alevîler tarafından dile getirilen “Caferîlik mensubiyetinin” ne anlam ifade ettiğini ortaya koymak açısından Alevîlerin kabullerinde hâkim olan ana çizgiyi ele almaya gayret edeceğiz.

II. İSLÂMLAŞMA SÜRECİNDE TÜRKLERİN SOSYAL YAPISI, TÜRKLER ÜZERİNDE ETKİLİ OLAN TASAVVUF AKIMLARI VE MEZHEPLER:

Bilindiği gibi, Alevîlik hakkında genel kabul gören yaklaşım, “İslâmlaşma öncesi mensup oldukları Eski Türk dini, sûfilik yoluyla sızmış gnostik ve Yeni Eflatuncu, Manici ve Budacı öğeler ve Yahudi-Hıristiyan kalıntılar gibi değişik dinlerin inançlarından oluşan senkretik bir inançlar sistemi”nin varlığıdır.³⁴ Ancak bu yaklaşımın eksik olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim söz konusu bu farklı dînî tesirler yanında “İslâmlaşma sürecinde karşılaşılan birtakım tasavvufî ve mezhebî etkileri” de barındıran bir yapının söz konusu olması bunun açık göstergesidir. Bunda Alevîliğin bir “sözlü kültür” olmasının etken olduğu şüphesizdir. Zira sözlü kültürün daha önceki inançları yeni karşılaştıklarıyla bir arada yaşatmayı sürdürebilme potansiyeline sahip olduğu bilinmektedir.³⁵ Nitekim buna bağlı olarak Alevîlikte dini hayatla ilgili telâkkilerin gelişiminin daha çok yeni

³¹ Bu ifade Kutlu tarafından Bektâşilik haricindeki Alevî grupları özellikle de Erdebil bağlularını nitelendirmek için kullanılmaktadır. Aslında bu gruplar da tarikatların insânî, fikrî ve maddî unsurlarını taşımaları sebebiyle müstakil birer tarikat olarak isimlendirilebilirler. Nitekim Tokat yöresinde yürüttüğümüz çalışmada ortaya koyduğumuz yapılandırma bunu açıkça göstermektedir. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 181-201.

³² Kutlu, *Alevîlik-Bektâşilik Yazıları*, s. 66-67.

³³ Üzüm, “Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği” s. 128. Üzüm burada –haklı olarak– Alevîliğin mezhebî yönünü tespitininin Kâdirîlik ya da Halvetîliğin mezhebî yönünü incelemekle aynı şey olduğuna işaret etmektedir.

³⁴ Eröz, *Alevîlik Bektâşilik*, s. 212; Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 18-21; Melikoff, *Uyur İdik*, s. 17, 44-45; a.yazr., *Efsaneden Gerçeğe*, s. 233-238; Türkdoğan, *Kimlik*, s. 146; Yeşilyurt “Alevî-Bektâşiliğin İnanç Boyutu”, s. 13.

³⁵ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 57-58.

inançların, eskilerinin yanına eklenerek tadrîcî bir yapı içerisinde oluşması ve bu sistemin, kökenleri değişik mekân ve zamanlarda bulunan öğeleri içermesine ek olarak, farklı yaklaşımlar sonucu ortaya çıkan farklı anlayışları da barındırması dolayısıyla, Alevîlik hakkında sistematik ve bütün müntesiplerini bağlayıcı bir homojen inanç sisteminden söz etmek mümkün değildir.³⁶ Ancak burada bir kez daha ifade edilmelidir ki, Alevîlik, her ne kadar eski din ve kültürlerden doğal olarak izler taşısa da, sonuçta İslâmiyet içerisinde kendini ifade etmiş, İslâmlaşırken karşılaştığı mezhebî etkilere ek olarak İslâmiyet'i tasavvufî kalıplar içerisinde benimsemiş ve hatta bütün telakkîlerini bu noktada yoğunlaştırmıştır. Sonuçta bu özelliği dolayısıyla Alevîliğin, bir tasavvuf hareketi olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Bu çerçevenin daha iyi görülmesi için Türklerin İslâmlaşma sürecinde sahip oldukları sosyal yapı ve İslâmlaşırken karşılaştıkları tasavvufî ve mezhebî etkilerin genel çerçevede zikredilmesi, Alevîliğin senkretikliği noktasında dile getirilen hususların eksikliğine yaptığımız vurgunun daha iyi görülmesini sağlayacaktır.

1. Sosyal Yapının Dînî Hayata Etkisi:

Bu aşamada öncelikle Alevîliğin tarihsel arka planı hakkında bir genel çerçeve çizmek yerinde olacaktır: X. yy.dan itibaren Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeye başlamalarıyla beraber göçebe ya da yarı göçebe bir hayat yaşayan çeşitli aşiret veya oymaklar, daha önce mensup oldukları farklı dînî anlayışlarını yeni din ile mezcetmişlerdir. İslâmiyet'i kabul eden bu gruplar başlangıçta Yesevîlik, Vefâîlik, Kalenderîlik gibi sûfî kalıplar içinde şekillenmiş, aynı zamanda farklı mezhebî etkilere de maruz kalmışlardır. Yine bu gruplar, m. X-XIV. yy.larda Anadolu'ya göç ettiklerinde burada bazı eski kültürlerden etkilenmişler, Anadolu'da Hurûfîlik ve Bâtınîlik gibi akımların etkilerine maruz kalmışlar, Safevî hareketinin ortaya çıkmasıyla da yüzeysel bir biçimde Oniki İmâm Şîlîği ile karşılaşp ondan da bazı telakkîler alarak, karma bir yapıya sahip olmuşlardır. XVI. yy. Osmanlı-Safevî ilişkileri ve daha sonra da Osmanlı'nın Bektâşî Tekkesiyle ilişkileri çerçevesinde önce Osmanlılar döneminde Bektâşî Tekkelerinin kapatılması, Cumhuriyet döneminde de Tekke ve Zaviyelerin hepsinin kapatılması nedeniyle içe kapanık topluluklar haline gelen ve ana karakter olarak tasavvuf anlayışının hâkim olduğu Alevîlerin büyük çoğunluğu, günümüze kadar, sosyal hayata uyarlanmış bir tasavvuf hayatına dayalı bu yapılarını muhafaza etmişlerdir.³⁷

Türkler, birkaç asır süren İslâmlaşma sürecinde, yaşamış oldukları coğrafya ve sosyal yapı farklılıklarına bağlı olarak farklı İslâm anlayışlarına sahip olmuşlardır. Bu süreç içerisinde aynı zamanda değişik mezhep ve tasavvuf ekollerinin etkilerine muhatap kalmaları sonucu bütün bu etkenlerin şekillendirdiği bir din anlayışı farklılığı ortaya çıkmıştır. İlk dönemden itibaren bazı tasavvuf hareketleri

³⁶ Üzümlü, *Alevîlik*, s. 67; Yeşilyurt, "Alevî-Bektâşîliğin İnanç Boyutu", s. 13-14.

³⁷ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 81-179; Üzümlü, *Alevîlik*, s. 13-66.

ile karşılaşan Türkler, bu tasavvuf hareketlerini de yine sosyal yapılarına göre değişik şekillerde kabul etmişler, bu anlamda özellikle yarı göçebe ve göçebe hayatı yaşayan ve ana özelliği “kabile/aşiret birlikteliği” olan bazı gruplar, tasavvufu da bu yapılarına uyarlayarak sosyal bünyelerine uydurmuşlardır. Anadolu’ya göçten önce Orta Asya’da, yerleşikler arasında Sünnî-Hanefî bir yapılanma söz konusu iken; yarı göçebe ve göçebeler arasında daha ziyade mistik ağırlıklı ve değişik mezhebî unsurların yer alabildiği, bunun yanı sıra eski inançlarını da nispeten sürdüren bir yapı var olmuştur.³⁸

2. Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Karşılaştıkları Tasavvufî ve Mezhebî Etkiler

a. Tasavvufî Etkiler: Alevîlik tanımına getirdiğimiz “soya dayalı tari-kat”ların bir üst kimliği olması yaklaşımı da İslâmlaşma sürecinde bölgedeki tasavvuf hareketlerinin bilinmesini gerekli kılmaktadır. Zira İslâm düşünce tarihinde kelim ve fıkıh ekolleri ile paralel bir gelişme gösteren tasavvuf,³⁹ gezgin sûfî ve dervişlerin çabaları sonucu geniş halk kitlelerine ulaşma imkânı bulması ile İslâm’ın yayılma sürecinde de oldukça etkili olmuştur. Nitekim özellikle yarı göçebe ve göçebe Türklerin İslâmlaşmasında bu sûfî ve dervişlerin önemli rol oynadıkları bilinmektedir.⁴⁰ Gerek bağımsız, gerek ilk dönemlerde kurulan ribatlarla ve gerekse Kerrâmîler tarafından kurulan hânkâhlarla bağlantılı sûfîlerin, benimsedikleri hayat prensiplerinin yanı sıra bununla irtibatlı olarak oldukça hoşgörülü bir İslâmî irşad faaliyetinde bulunmaları, İslâm’la yeni karşılaşan kitleler üzerinde son derece etkili olmuştur.⁴¹

Bu bağlamda, Orta Asya’da Türklerin dînî hayatlarında önemli bir yeri olan Horasan Melâmetîliği, geniş bir halk kitlesi ve farklı gruplar tarafından benimsenen Yesevîlik, ve Yesevîliğin kaynaklık etmiş olduğu öncelikle Orta Asya’da Kalenderîlik, Haydarîlik, Nakşibendîlik ve Kübrevîlik, sonraları da bunların Anadolu’daki uzantıları ile bu coğrafyaların din ve tasavvuf hayatında son derece önemli rol oynamıştır,⁴² ki Ahmet Yesevî’nin, bağlı olunan gelenek açısından, Alevî gruplar arasında hâla merkezî bir konumda olduğu belirtilmelidir.⁴³

b. Mezhebî Etkiler:

³⁸ Ocak, *Babaîler*, s. 45; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 103; Üzüm, *Alevîlik*, s. 70.

³⁹ Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 133-136; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 165.

⁴⁰ Nitekim ilk İslâmlaşma sürecinde medreselerde yetişen din adamlarının oymak ve köylere gidip onlara yeterli dînî bilgi vermemeleri neticesinde çıkan boşluğun dervişlerce doldurulduğu, doğal olarak da bu oymak ve köylerin dervişlerin telkinlerine açık buldukları da söz konusudur. Sümer, *Çepniler*, s. 25, 35.

⁴¹ Fiğlalı, *Alevîlik Bektaşîlik*, s. 84-85; Doğan, *Türklük Alevîlik*, s. 92; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 165.

⁴² Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 105-115.

⁴³ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 115, 191. Bu geleneğin daha çok Horasan Erenleri şeklinde ifadelendirildiği malumdur.

Türklerin İslâmlaştıkları devirde, yaşadıkları bölgelerde İslâm dünyasında ortaya çıkmış mezheplerin; Mürciîler, Hâricîler, Zeydîler, Mu'tezilîler ve İsmâîlîler'in bir takım faaliyetlerde buldukları bilinmektedir.⁴⁴

Bölgede Türkler arasında Mürcie'nin önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.⁴⁵ Mürcie'nin iman anlayışı bölgedeki Türklerin İslâmlaşmasına önemli katkılar sağlamıştır.⁴⁶ Nitekim yerleşik Türkler amelî ve itikâdî anlamda çoğunlukla Sünnîliği, daha doğru bir ifade ile fikhî alanda Hanefîliği, itikâdî alanda ise "Türk Sünnîliği"⁴⁷ de denilen Mâturîdîliği benimsemişlerdir.⁴⁸ Aslında bölgede Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Mâturîdîlik'ten daha önce Mürcie tarafından temsil edildiği bilinmektedir.⁴⁹

Orta Asya coğrafyasında Türkler arasında etkili olan ikinci mezhep, birbirleri ile farklı görüşleri ve metotları taşıyan Zeydîlik ve İsmâîlîlik gibi alt grupları bünyesinde barındıran Şiîliktir.⁵⁰

Türklerin İslâmlaşma sürecinde sûfiyâne hayatı bir tarz olarak benimseyen, yaptıkları vaazlarla halk kitleleri arasında taraftar toplamaya çalışan ve dola-

⁴⁴ Söz konusu dönemde İslâm dünyasındaki mezheplerin bölgedeki durumuna göz atıldığında şu tablo ortaya çıkmaktadır: "Mürcie dışındaki mezhepler, otorite boşluğu bulunan yerleri kendilerine üs edinerek gizli faaliyetlerini buralarda sürdürmek zorunda kalmışlardır. Hâricîler, Kirmân kısmen de Sistan'da; Şî'a, Keşan, İsfahan, Kum ve kısmen de Rey'de; Zeydîler Taberistan'da; Mu'tezile ise İstahr, Ermeniyeye ve Azerbaycan'da, Hâricîliğin zayıflamasından sonra Kirmân'da faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Gizli davet metodunu seçen İsmâîlîlik ise hicri ikinci asrın ortalarından sonra batı İran, Rey ve daha sonra Horasan ve Mâverâünnehir'in bütün bölgelerinde fikirlerini yaymaya çalışmışlardır." Türklerin İslâmlaştıkları dönemlerde Horasan ve Mâverâünnehir'deki mezhebî durumla ilgili olarak bkz. Kutlu, *Mürcie*, s. 156-168. Bu konuda ayrıca bkz.: Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 104-118; Balcıoğlu, *Mezhep Cereyanları*.

⁴⁵ Kutlu, *Mürcie*, s. 219, 254.

⁴⁶ Zira, iman-amel ayırımından hareketle Allah'a ve Rasûlü'ne inancını ikrâr eden herkesi mü'min kabul eden ve bu bağlamda bütün Müslümanları eşit sayarak, mevâliye hak ettikleri değeri veren Mürcie, İslâm'a yeni girenler tarafından kolayca benimsenmiştir. Bununla beraber dönemin sosyal ve siyâsî şartları gereği ortaya konulan bu kuşatıcı yaklaşım yerleşik bir doktrin haline gelmiştir. Konu hakkında bkz: Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", s. 79-87. Ayrıca bkz.: Kutlu, *Mürcie*, s. 216-217.

⁴⁷ Yörükan, *İslâm Akâid Sistemi*, s. XXXIV; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 108

⁴⁸ Nitekim Türkler yaşadıkları coğrafyada çoğunlukla Hanefî-Mâturîdî din anlayışını benimsemişler, hattâ Kur'an, Hadîs, Kelâm, Fıkıh vb. ilimlerde bu ekolün öncülüğünü yapan ilim adamları yetiştirmişlerdir. Nitekim Karahanlılar döneminde bölgede kaleme alınan 20'si fetva 350'ye yakın fıkıh kitabının % 98'inin Hanefî fikhî ile ilgili olması durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bkz. Kavakçı, *İslâm Hukukçuları*, s. 305. Konuyla ilgili olarak bkz.: Esin, "Türklerin İslâmiyet'e Girişi", s. 292; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturîdî", s. 17-25; Madelung, "Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler", s. 305-368.

⁴⁹ Kutlu, *Mürcie*, s. 197-287.

⁵⁰ İsmâîlîliğin Horasan, Mâverâünnehir ve Batı İran'daki ilk faaliyetleri, III/IX asrın ortalarında gönderilen dâîlerle başlamıştır. Nitekim Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh, Rey, Taberistan ve Horasan'da İsmâîlîliği yaymak için pek çok dâî göndermiştir. Kutlu, *Mürcie*, s. 164. Buna ek olarak bazı kaynaklarda Türkistan'ın pek çok kalelerinde İsmâîlî dâîsi olarak faaliyet gösteren birtakım Türklerin bulunduğu dair kayıtlara rastlanması, bu propagandacılar aracılığı ile bazı göçebe Türk boylarının böylece İsmâîlî inançlara yabancı kalmadıkları ihtimalini oldukça kuvvetlendirmektedir. Bkz.: Ocak, *Babaîler*, s. 70. Şiî grupların etkisi hakkında ayrıca bkz.: Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 99-100.

yısıyla bölgedeki tasavvuf atmosferine bazı katkılar sağlayan,⁵¹ esasında kelâmî bir fırka olarak tanınan *Kerrâmîyye*'den de söz edilmelidir. Özellikle Nisabur ve Herat civarında, başlangıçtan itibaren en fazla taraftara sahip olan ve Horasan'ı merkez edinen bu grup, aynı zamanda Mâverâünnehir'in çeşitli kesimlerinde de yayılmıştı. Bu bölgelerde pek çok hânkâhlar açan Kerrâmîler bölge halklarının topluca İslâm'a girmesinde, Horasan'da mistik ve zühd hareketlerinin gelişmesinde ve Müslümanların eğitilmesinde önemli rol oynamışlardır.⁵²

Buraya kadar zikredilen mezheplerin her birinin bütün Türkler üzerinde farklı boyutlarda etkileri olduğu muhakkaktır.⁵³ Ancak burada özellikle Alevîliğin günümüzdeki yapısını kazanmasında önemli bir tarihsel dönemi ifade eden Safevî etkinin –ki günümüzde Alevîlerin Caferî mezhebinden oldukları yönündeki kabullerinin bu etkiye bağlı olduğunda şüphe yoktur- mutlaka ele alınması gerekmektedir.

3. Safevî Etki

Bilindiği gibi, günümüzde Alevî nitelemesinin kullanıldığı Anadolu'daki bu gruplarla ilgili durum Safevî öncesi ve Safevî sonrası dönem şeklinde iki periyotta ele alınır. Daha önce zikredilen etkilere ek olarak günümüz Alevîliğine bugünkü karakterini kazandıran asıl süreç, Safevî devletinin kurulması ve Safevîlerin, bazıları bu devletin kuruluşunda etkin rol oynayan Anadolu'daki bu gruplar üzerinde sistemli bir propaganda yürütmesi ile ortaya çıkmıştır.⁵⁴

Anadolu Alevîliğinin geleneksel anlamda bugünkü yapısını kazanmasında baş rolü oynayan Safevî Devleti, **Şeyh Safiyyüddin** (1252-1334) tarafından kurulan tarikata dayanmaktadır.⁵⁵ Kendisi, Halvetiyye tarikatının kurucusu İbrahim Zâhid Gîlânî(ö. 699/1300)'nin yanında yetişen ve ondan halifelik alarak kendi tarikatını kuran Şeyh Safî, kurmuş olduğu bu tarikatını Sünnî bir çerçevede yapılandırmıştır.⁵⁶ Şeyh Safî'den sonra yerine geçen oğlu **Sadreddin Musa** (ö. 794/1393) döneminde ise tarikatın Sünnîlik karakteri daha da canlanmıştır.⁵⁷

Şeyh Sadreddin'den sonra yerine geçen oğlu **Hoca Ali** (ö. 831/1429) zamanında tarikat için önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemde Şîiliğe karşı bir temayül oluşmakla beraber asıl önemli olan nokta, tarikatın İran, Irak, Suriye ve

⁵¹ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 130, 168.

⁵² Kutlu, *Mürce*, s. 239-240.

⁵³ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 35-65.

⁵⁴ Ocak, "Alevîliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", s. 387.

⁵⁵ Yazıcı, "Safevîler", s. 53.

⁵⁶ Öngören, "Safeviyye Tarikatı", s. 82; Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîler'de Din-Devlet İlişkisi*, s. 153; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 43. Nitekim kendisine mezhebi sorulduğunda "Biz Sahâbe'nin mezhebimizdir, dördünü de severiz, dördüne de dua ederiz" şeklindeki cevabı Şeyh'in bu konudaki tavrını ortaya koymaktadır. Bkz.: Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 1-2.

⁵⁷ Nitekim bu dönemde tarikatın almış olduğu bu hal Şîiler'i telaşa düşürmüş ve Şîiler tarikata sızma-ya çalışmışlardır. Saray, *Türk İran Münasebetlerinde Şîiliğin Rolü*, s. 11.

Anadolu'daki Türkmen aşiretler arasında taraftar toplamaya başlamış olmasıdır.⁵⁸ Hoca Ali'den sonra yerine geçen oğlu İbrahim (ö. 850/1447)'in vefatından sonra onun yerine de oğlu Cüneyd (ö. 863/1460) dönemi Safevî tarikatının dönüşüm geçirdiği bir dönem olmuştur. Başlangıçta Sünnî karakterini koruyan tarikat Cüneyd'le beraber açık bir şekilde Şiîliğe yönelmiş, itikâdî alandaki bu dönüşüme ek olarak aynı zamanda tarikat siyâsî bir boyut kazanmış, bu anlamda Şiîlik siyâsî bir amaçla kullanılır olmuştur.⁵⁹ Şeyh Cüneyd'in ölümünden sonraki süreçte ise, posta oturan Şeyh Haydar (ö. 890/1488)⁶⁰ babasının yolundan giderek bazı siyâsî ve askerî faaliyetlerde bulunmuş, dayısı Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Halime Begüm ile evlenmesi şöhretini daha da artırmış ve konumunu güçlendirmiştir.⁶¹

Şeyh Haydar'ın günümüze kadar çeşitli şekillerde kullanılan bir kavramı ortaya çıkaracak bir uygulaması olmuştur, ki o da müridlerini silahlandırmanın yanı sıra onlara üniforma denilebilecek bir kıyafet hazırlamasıdır. Buna göre, müridleri sırtlarına entari geçirecekler ve başlarına *Tâc-ı Haydarî* denilen İmâmîyye mezhebinin Oniki İmâmı'nı temsil eden *oniki dilimli kırmızı* bir kavuk giyeceklerdir⁶² ki, her bir diliminde bir İmâm'ın ismi yazılı olan bu kavuğu giyen Erdebil Ocağı mensupları için *Kızılbaş* denilmiştir.⁶³

Şeyh Haydar'dan sonra Erdebil sûfîleri kendilerine yaşı küçük de olsa şeyhin üç oğlundan en büyükleri olan Ali'yi vasiyet gereği şeyh olarak seçmişlerdir.⁶⁴ Ali'den sonra ise bizzat onun vasiyetiyle Şeyh İsmail posta oturmuştur.⁶⁵ Şeyh İsmail, yürüttüğü mücadeleler sonucunda Şirvanlılar ve Akkoyunlular'ı yenerek 1501'de Akkoyunluların başkenti Tebriz'e girmiş, burada törenle tahta oturmuş, şahlık tacını giymiş ve artık hem şeyh hem de **şah** olmuş ve İmâmîyye'yi devletin resmî mezhebi olarak ilan etmiştir.⁶⁶

⁵⁸ Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri I*, s. 2; Savaş, *XVI. Asırda Alevilik*, s. 19.

⁵⁹ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 7,11; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 48-57. Şeyh Cüneyd tarikat teşkilatını tekrar düzenleyerek halifeleri aracılığıyla fikirlerini yaymaya çalışmakla kalmamış, aynı zamanda bu yolla bazı isyanlar da çıkarmıştır. Yinanç, "Cüneyd", s. 242.

⁶⁰ Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri I* s. 2; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 94-99.

⁶¹ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 59; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 100.

⁶² Gölpinarlı, "Kızılbaş", s. 789; Cl. Huart, "Haydar", s. 387; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 100-101.

⁶³ Erdebil Sûfîleri tarihsel süreçte kendisine farklı anlamlar yüklenen bu "Kızılbaş" ismini her zaman iftiharla kullanmışlardır. Nitekim devletlerini "Devlet-i Kızılbaş", hükümdarlarını "Padişah-ı Kızılbaş" ve ülkelerini de "Ülke-i Kızılbaş" şeklinde isimlendirmişlerdir. Bkz.: Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. III; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 101.

⁶⁴ Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 108-113

⁶⁵ Saray, *Türk İnanç Münâsebetlerinde Şiîliğin Rolü*, s. 15-17; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 69; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 130.

⁶⁶ Şah İsmail'in Şiîliği resmi mezhep olarak ilan etmesinden sonra dîni sahada yapılan ve günümüze kadar da devam eden değişikliklerden biri ezana yapılan eklemelerdir. Buna göre, "eşhedü enne Muhammeden Rasûlüllah"dan sonra "eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" ve "Hayya ale'l-felâh"tan sonra "Hayya alâ hayri'l-âmel" ibareleri eklenmiştir. Ayrıca camilerde ilk üç halifenin lanetle anılması emredilmiş, Sünnî cami ve zâviyelerle ilgili de bazı menfi tavırlar takınılmıştır. Yazıcı, "Safevîler", s. 54; Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 135-136.

Şah İsmail Tebriz'de konumunu sağlamlaştırdıktan sonra İran'da yürüttüğü faaliyetlere⁶⁷ ek olarak, aynen dedesi ve babasına olduğu gibi, kendisine de bağlılıklarını sürdüren pek çok müridinin yaşadığı Anadolu topraklarında yoğun bir propaganda faaliyeti sürdürmüştür.⁶⁸

Şeyh Cüneyd'le sistemli olarak Anadolu'ya taşınmaya başlayan *ruhun beden göçü* (*reenkarnasyon, tenâsüh*), *Tanrı'nın insanda tecellisi* gibi aşırı Şiî renkteki ve bu grupların İslâm öncesi mensup oldukları dinlerden dolayı pek de yabancı olmadıkları bazı inançlar, Şah İsmail ile beraber daha sistemli bir halde savunulmuş, nihayet bu inançlar da Şiilik çerçevesinde İslâmî cilaya büründürülmüştür. Bu durumda söz konusu inançlar Safevî geleneğini oluşturan bir sûfilik ve onunla ortak karakter taşıyan Şiilik ile şekillendirilmiştir.⁶⁹ Nitekim Kur'an'ın sadece batinî yorumuna dayanmanın bir esas kabul edilmesinin yanısıra, Oniki İmâm'a derin saygı, Kerbelâ şehitlerine bağlılık, Ali'nin düşmanlarına lanet yani *teberrâ*, Ehl-i Beyt dostlarına muhabbet yani *tevellâ* vb. günümüzde hâlâ varlığını sürdüren söz konusu kabuller bu gruplara hep Safevîler'den gelmiştir.⁷⁰

Böylece, halk inanışlarına Hurûfilik ile girmeye başlayan Şiilik,⁷¹ Safevîlerle birlikte artık esaslı bir şekilde bu grupların inanç dünyalarında yerini almıştır. Bundan önceki süreçte ise bu şekliyle bir Şiilikten söz etmek mümkün değildir.⁷² Özellikle Safevîler öncesi dönemle ilgili olarak Bektâşîlik hakkında dile getirilen "Anadolu'da çok yaygın olan ve Şiilik göstergesi sayılmayan Ali ve Kerbelâ şehitlerine karşı dindarca bir saygı dışında Şiiliğin aşırı ya da aşırı olmayan hiçbir görünümünü ortaya koymaması, eski Türklerin dînî ve sosyal yaşamlarının basit ve kolay bir Müslümanlığa uygulandığı bir halk inanışı biçimini yayması dolayısıyla,

⁶⁷ Şah İsmail İran'da kurmuş olduğu siyâsî hâkimiyeti sayesinde baskı ve zor ile sistemli bir Şiileştirme yürütmüştür. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 24-25; Savaş, *XVI. Asırda Alevilik*, s. 20.

⁶⁸ Ekinci, *Tarihsel Arka Plan*, s. 131, 136.

⁶⁹ Ocak tarafından dile getirilen "XVI. yy.daki Safevî etkisi göz önünde bulundurularak İmâmîyye Şiiliği ve İsmâîlîlik ile ilgili şöyle bir kıyaslama yapılabilir. XVI. yy.da nasıl Safevî propagandası ile Anadolu'daki Alevî zümreler arasına Oniki İmâm Şiiliğinin bazı etkileri girmiş olmasına rağmen, Alevîler'i İmâmîyye mezhebinden saymak mümkün olmuyorsa, aynen bunun gibi Babaîler isyanını da İsmâîlî Şiiliğe mensup bir hareket saymak mümkün değildir." ibaresi tersten bakıldığında, nasıl ki bazı ortak inançlar taşımış olsa da Babaîler hareketi İsmâîlî bir hareket değilse aynı şekilde Safevî propaganda ile Anadolu'daki Alevî zümreler arasına girmiş bazı Şiî görüşlere rağmen Alevîler'i İmâmîyye mezhebinden saymak mümkün değildir. Nitekim günümüzdeki durum da bunu göstermektedir. Bkz. Ocak, *Babaîler*, s. 147.

⁷⁰ Alevî inançlarına etki eden birtakım yeni Platoncu öğelerin ise, sözgelimi sayılara bazı gizemli anlamlar yüklemenin Hurûfilik kanalıyla girmesi gibi, sûfilik kanalıyla girdiği bilinmektedir. Melikoff, *Uyur İdik*, s. 133-134; Ocak, "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa", s. 148-149. Burada işaret edilmesi gereken diğer bir konu ise Safevîler'le beraber Şiî inanç ve telakkilerde de birtakım köklü değişiklikler söz konusu olmuştur. Ali Şeriatî bu etki öncesi ve sonrası Şiiliğinin birbirinden ayırt edilmesi noktasından hareketle *Ali Şiâsî Safevî Şiâsî* adını verdiği kitabında bu konu üzerinde ısrarla durmuştur. Bu süreçte beraber inanç esaslarında meydana gelen değişimle ilgili olarak Ali Şi'ası ve Safevî Şi'ası'nda İnanç esaslarının özet karşılaştırılması için bkz.: Şeriatî, *Ali Şiâsî Safevî Şiâsî*, s. 265-269.

⁷¹ Melikoff, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 85; Alevî kaynaklardaki Hurufî etki hakkında bkz.: İlyas Üzüm, *Alevilik*, s. 123-126.

⁷² Cahen, "Anadolu'da Şiilik", s. 305.

-kitâbî bir sistem kuran Sünnîliğe tam olarak uymasa da- halkın din duygusunu karşılama; onların cemaat dışı hiçbir belirti taşımadıklarını görmek için Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'ne ya da Şah İsmail'den önce yaşamış ilk Bektâşî şairlerine, sözelimi Kaygusuz Abdal'a bakmanın yeterli olacağı⁷³ ifadelerinin, Safevîler'e destek veren Anadolu'daki benzer sûfî oluşumların, Safevî öncesi durumları için de geçerli olduğunda şüphe yoktur.

Bu ifadeleri teyit etmek bağlamında Safvetü's-Safâ'nın yazma nüshalarında yapılan bir inceleme süreç içerisinde telakkîlerin nasıl değiştiğini ve metinlere ne tür ilaveler yapıldığını göstermesi açısından burada zikredilmelidir. Kutlu tarafından okuyucunun dikkatine sunulan tabloya göre, 1358, 1457, 1464, 1491 yıllarına ait nüshalardaki "Padişah dediğimizden murad Hz. Risâlet(şav)tür ve vezirden murad Hulefâ-i Râşidîn(ra)dir ve meşâyihdir" çerçevesindeki ibâreler; 1543 tarihli nüshada "Pes ol dedüğüm Padişah Paygamberdür (sa) ve veziri ve vasisi Emirilmüminin ve İmâmilmüttakin Ali ibn Tâlib (as) dür" şeklini almış; 1558, 1560, 1576, 1628 tarihli nüshalarda ise "Padişah olarak Hz. Peygamber" zikredildikten sonra vezir olarak ise "Emirü'l-Mü'minin Ali (as), Eimme-i Masûmîn (ra.) ve Meşâyih-i Dîn" şeklinde sıralanmıştır.⁷⁴

Burada, aşağıda konunun akışı içerisinde yer vereceğimiz Kaygusuz Abdal'ın 32 farzı anlatan deyişi ve Erdebil Süreği (Kızılbaş) şairleri olan Hatayi, Pir Sultan ve Kul Himmet'in namazı anlatan deyişleri konumuzu daha somut şekilde anlamamıza katkı sağlayacaktır. Nitekim Kul Himmet'in namazı tamamen Hanefî kalıpta anlatan deyişleri, hem yukarıda çerçevelenen hususu teyit etmekte hem de bir kısmı Erdebil Süfîyan Süreği Tâlibi de dâhil Alevîlerin bazıları tarafından namaz hakkında dile getirilen ya da sergilenen tavırla⁷⁵ alakalı sürecin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Kul Himmet'in deyişinde yer alan "dört mezhep" kabulü ise Anadolu'da yaygın olarak dile getirilen "dört hak mezhep" kabulüyle paralellik arz etmesi bağlamında ayrıca dikkate değerdir.⁷⁶

4. Alevîliğin Anadolu'da Diğer Tasavvuf Ekollerinden Farklılaşması Sürecinde Yedi Ulu Ozanın Etkisi:

Bu noktada Alevîliğin diğer tasavvufî ekollerden farklılaştığı süreç ve bağlamı göstermesi açısından şu hususa işaret edilmesi yararlı olacaktır. Bektâşîlik'le

⁷³ Melikoff, *Uyur İdik*, s. 56. Ayrıca Birdoğan'ın da Şiîlik ve şiirlerde görülmesi ile ilgili söyledikleri konumuza açıklık getirmesi açısından önemlidir. Birdoğan şunları söylemektedir: "Oniki İmâm'a övgü içeren şiirler Şah Hatâyî ile başlamıştır. Bundan önce görülmez. Şah İsmail'den önce yaşayıp da Oniki İmâm övgüsü olan şiirler birer *taşırma*dır." Birdoğan, *Alevî Kaynakları II*, s. 20.

⁷⁴ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 210-213.

⁷⁵ Üçer, "Alevîlikte İbadet Hayatı", 176-177.

⁷⁶ Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 64.

Dinleyip öğüdün almayan kişi (3) *Dört mezhep nedendir* girmeyen kişi

Dinin tarikatın bilmeyen kişi Harap olur nice kuldur efendi

Dört mezhep kabulünün Buyruk nüshalarında da yer aldığı hakkında bkz.: Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, s. 82.

beraber diğer gruplarda, daha doğrusu bütün Anadolu Alevîlerinde kutsal ve ilhâma muhatap oldukları kabul edilen Yedi Ulu Ozan'dan üçünün, Nesimî, Virânî ve Yemînî, "Hurûfî"; diğer üçünün, Şah Hatayi, Pir Sultan ve Kul Himmet'in ise "Kızılbaş" olmaları Hurûfîliğin ve Kızılbaşlığın tarihsel süreç içerisinde Anadolu Alevîliği üzerinde etkili olan ana akımlar olduklarını göstermektedir.⁷⁷ Bu da Alevîliğin, Ahmet Yesevi ve Yunus Emre⁷⁸ çizgisinden ve bu çizgideki tasavvufi ekollerden farklılaştıkları süreç ve alanı göstermesi bakımından son derece dikkate değerdir.

III. FİİLÎ DURUM VE DEĞERLENDİRMESİ

Günümüzde Alevîlik ile ilgili olarak kaleme alınan kitapların büyük çoğunluğunda mezhebî durumla ilgili yaygın bir kabulün söz konusu olduğu görülmektedir ve bu kabulün Safevî etkiyle bağlantılı olduğundan şüphe yoktur. Buna göre Alevîler mezhep olarak Caferîliği kabul ettiklerini dile getirmektedir.⁷⁹ Bu konuda söz söyleyenler genel olarak Hz. Peygamber ve Hz. Ali zamanında günümüzdeki mezhebî yapının olmaması sebebiyle Alevîler'in Hz. Muhammed'in mezhebinden olduklarını, dolayısıyla Alevîliğin mezhepler üstü olduğunu ifade etmekle beraber, yine de kendilerini Ehl-i Beyt soyunun temsilcisi İmâm Cafer Sâdık ve onun adının verildiği mezhepten saydıklarını dile getirmektedir.⁸⁰ Ancak Alevîler tarafından temel eser olarak kabul edilen kaynaklardan bazıları Hz. Peygamber'in mezhebinin "*Eh-i Sünnet ve'l-Cemaat*" olduğunu, kendilerinin de aslında "*Gürûh-u Nâcî*"den olduklarını ifade ettikleri dikkat çekmektedir.⁸¹

Bu durumda söz konusu kabul neyi ifade etmektedir ve fiilî durum nedir? Alevîler için temel eser durumunda olan Buyruklar ve Erkânnâmeler (ki Buyrukların Erdebil Sûfiyân Süreği tâliblerinin, Erkânnâmeler'in ise Bektâşîlerin âdâb-erkân kitapları olduğu ifade edilmelidir), Fütüvvetnâmeler, Makâlât tarzı eserler,

⁷⁷ Anadolu ve Rumeli topraklarında Fazlullah'ın halifeleri Aliyyü'l-'Alâ, Mir Şerif ve Nesimî gibi güçlü kişiler tarafından temsil edilen Hurûfîlik, Bektâşî görünerek korunmak amacıyla özellikle Bektâşîliğe nüfûz etmiş ve böylece inançlarını Bektâşîlik içerisinde korumuştur. İşte bu nüfûz neticesinde bazı Hurûfî inançların Bektâşîlik'te yer alması ve oradan da Bektâşîlik'le bağlantılı diğer gruplar üzerinde etkili olması doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Huart, "Hurûfîlik", s. 599; Cölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 310-317; a. yzr., *Hurûfîlik*, s. 29-32; Melikoff, *Uyur İdik*, s. 153, 188; a. yzr., *Efsaneden Gerçeğe*, s. 169; Ocak, "Bektaşîlik", s. 375.

⁷⁸ Anadolu'da pek çok tasavvuf ekolünün zikir toplantılarını Yunus'tan okunan ilahiler ile icra ettikleri ve tasavvuf musikisi literatürünün daha çok Yunus'tan okunan ilahilerden oluştuğu herkesin malumudur.

⁷⁹ Tokat bölgesinde yürüttüğümüz çalışmada hemen hemen bütün Dedeler Alevîler'in mezhebinin Caferîlik olduğunu ifade etmişlerdir. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 54-55. Konu hakkında ayrıca bkz.: Taşkın, *Türkmen Aleviler*, s. 48;

⁸⁰ Şener- İlknur, *Alevî Örgütlenmesi*, s. 20,21; Erdoğan, *Alevî-Bektaşî Gerçeği*, s. 107; Gülşan, *Anadolu Alevî Müslümanlığı*, s. 88; Baha Said, "Sûfiyân Süreği Kızılbaş Meydanı", s.124.

⁸¹ Bazı Dedeler Hz. Peygamber'in mezhebinin "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" olduğu hususunu dile getirirler: Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 55. Ayrıca Buyruklar'da da "Fırka-ı Nâcî" veya "Gürûh-u Nâcî" ile ilgili ifadelerin geçtiği de belirtilmelidir. Bkz.: *Cafer Sadık Buyruğu*, s. 89, 118; *Şeyh Safî Buyruğu*, s. 81.

Vilâyetnâmeler, Menâkıbnâmeler vb. ana karakteri tasavvufî ve menkıbevî nitelikli eserlerde her ne kadar İmâmın masûmiyeti, tevellâ ve teberrâ vb. fikirlere yer verilse de bunların bir sistematik içerisinde özellikle Şî'a ya da genelde İsnâ Aşeriyye Şîîler'in amelî alanda benimsedikleri Caferîlik'le bir paralellik arzemediği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan iman esasları ve temel inançlar noktasında farklı mezhebî unsurların varlığı ile birlikte⁸² tarihsel süreçte hem Anadolu öncesi hem de Anadolu'da özellikle ilk dönemlerde Hanefî kültür çevresinden etkilenmeleri sebebiyle⁸³ aslında daha çok Hanefî-Mâtürîdî unsurların ağırlıkta olduğu bilinmektedir.⁸⁴ Nitekim uygulamada da bu yazılı kaynaklarda anlatılan hususa paralel olarak daha çok Hanefî icthadlara uyulduğu görülmektedir.⁸⁵

Erkânâmeler ve Makâlât türü eserlerde ve günümüz Alevilerinin dile getirdiklerinde de Amentü'nün esas kabul edilmesi,⁸⁶ bu çerçevede genelde "hayır ve şerrin Allah'tan olduğu"nun kabul edilmesi,⁸⁷ imanın 'kalp ile tasdik ve dil ile ikrâr' şeklinde tanımı, Allah'ın sıfatları arasında Tekvin'in sıralanması; 'ümitle korku arasında bir tutum içerisinde olmanın' esas kabul edilmesi, itikâdî alanda ele alınan temel hususlarda Alevîlikte Matürîdî-Hanefî çizginin yansımaları olarak dikkat çekmektedir.⁸⁸ Burada Kaygusuz Abdal'ın 32 farzı ele alan deyişine yer vermek faydalı olacaktır:

İslâmın şartını sual edersen	(2)Savm ile salat, zekat ile hac
İcmalinde şartı beştir efendi	Malın var ise, Hak yoluna saç
Muradın ger iman öğrenmek ise,	Biri şehadettir, lisanını aç
Anın da adedi şeştir efendi	Bu sana acaib iştir efendi
Peygamberleri sev, anlara inan	(4)Din Muhammed dini, cümleden asıl
İnanmayanlardır ol nare yanan	Gayri dinleri bilmezem nasıl
Melek, kitap, ahret olmaz mı ahsen	Ziyade değıldir, üç farzdır gusül
Var ise imanın hoştur efendi	Mazmaza, istinşak, beden yaştır efendi,

⁸² Söz konusu mezhebî etkiler bağlamında Maturîdî, Mürcîî, Kerrâmî, Hanefî, Zeydî-Mu'tezilî, İsmailî-Bâtînî; Şîî-İmâmî unsurlar hakkında bkz: Kutlu; *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 35-65.

⁸³ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 48-52.

⁸⁴ Konu ile ilgili olarak Alevîliğin kaynaklarının tahliline dayalı olarak yapılan şu çalışmalara bkz.: Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 48-52; Üzüm, "Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği", s. 132-150; ayrıca Fütüvvetnameler'de iman tanımı ve iman edilecek esasların sıralanışının Ehl-i Sünnet'in inancına uygunluğu ve iman tarifinin Ebû Hanîfe'nin tarifi ile aynı olması ile ilgili olarak bkz.: Sarıkaya, *Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, s. 78-79; a. yzr. "Alevîlik ve Bektaşîliğin Ahîlikle İlişkisi", s. 110.

⁸⁵ Erkânâmelerde de mezhep olarak açıkça Hanefîliğin benimsendiği dile getirilmektedir. Teber, *Erkânâmeler*, s. 124. Ancak bu konuda Alevîliği tamamen Şîî karakterde yorumlayarak, inanç ve amelî hayatı Caferî telakkî çerçevesinde ele alan Çorum Ehl-i Beyt Camii çevresi istisna teşkil etmektedir. Üzüm, "Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği", s. 149.

⁸⁶ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 228; Teber, *Erkânâmeler*, s. 126.

⁸⁷ Beypazarı Alevilerindeki telakkîler için bkz. Güngör, *Ârâftaki Kimlik*, s. 200. Farklı telakkîler için bkz. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 291-292.

⁸⁸ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 39-46; Teber, *Erkânâmeler*, s. 126-129.

Biz dört biliriz abdestin farzın	(6) On iki şartı vardır salatın
Gel, öğrenmeğe var ise kastın	Kılıp ânı menziline iletin
Dirseklerin mail, yumalı destin	Aynel yakîn var ise bir illetin
Vech ile ricleyn yaştır efendi	Anın da adedi şestir efendi
Hadesten, necasetten eyle taharet	(8) Tekbir al, ellerin başına götür
Ört avret yerini, etme kerahet	Kıyam, kıraat, rüku, sücuddur
İstikbali kible, vakitle niyet	Ka'de-i ahirede, bir miktar otur
Bu altı saydığın dıştır efendi	Kılarsan ne güzel iştir efendi

Kaygusuz Abdal'ın bildiği böyle
Noksanı var ise, doğrusun söyle.
Su bulunmaz ise, teyemmüm eyle
İki darp, bir niyet; üçtür efendi⁸⁹

Alevîliğin itikâdî alanda mensup olduğu ana çizgiyi tespit açısından ya da diğer bir ifadeyle Şîlikten farklılığını ortaya koymak bakımından burada temel konulardan birine daha değinmekte yarar vardır: Allah'ın görülmesi (ru'yetullah) meselesi, mezhepler arasında önemli tartışma ve ayrılık noktalarından biridir.⁹⁰ Genel olarak Sünnî mezhepler Allah'ın ahirette görüleceğini kabul ederken; Mu'tezile ve Şî'a başta olmak üzere diğer bazıları da Allah'ın görülemeyeceği görüşünü benimserler.⁹¹ Ehl-i Sünnet genellikle Allah'ın ahirette herhangi bir cihet, sınırlama ve keyfiyet olmaksızın mü'minler tarafından görüleceğini kabul ederken;⁹² İmâmiyye Şî'ası, bu konuda Mu'tezile gibi düşünerek Allah'ın ahirette kesinlikle görülemeyeceğini, çünkü görülebilmesi için zaman ve mekâna muhtaç olacağı; halbuki Allah'ın bunlardan münezzehe olduğu görüşünü benimsemiştir.⁹³

Alevî kaynaklar ve deyişlere göz atıldığında Alevîlikte Allah'ın görülüp görülmemesi meselesinde Allah'ın görüleceği görüşünün benimsendiği ve hatta bir kişinin ahirette ulaşabileceği en yüksek mertebenin Allah'ın görülmesi olarak (didar görmek) kabul edildiği üzerinde durulması gereken bir noktadır. Bu husustaki kabul de Alevîliğin inanç konularında sahip olduğu ana geleneği göstermesi açısından dikkate değerdir. Nitekim İmâm Cafer-i Sadık Buyruğu'nda Musahiplik erkânı ele alınırken Allah'ın cennete görüleceği şu ifadelerle dile getirilmektedir: *"Ve bir de müsahip, mürebbi candır; can olmayınca cesed olmaz: Ve dahi meşrep dindir:*

⁸⁹ Özmen, *Antoloji*, I, 241-242.

⁹⁰ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, s. 491.

⁹¹ Uludağ, *İnanç Konuları*, s. 165-169; Fiğlalı, *İslâm Mezhepleri*, s. 151.

⁹² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 110-124; Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, s. 92-97;

⁹³ Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 25; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 4, s. 26-31, 56-61; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikr*, s. 293; Uyar, *Ahbârîlik*, s. 83, 95.

*Din olmayınca olmaz. Aşına İslâm'dır. Olmayınca mü'minlik olmaz. Muhabbet imandır. İman olmayınca nefisini bilmez. Nefsini bilmeyen Rabbini tanımaz. Rabbisin bilmeyince girip cennete **didarı görmek** olmaz.*"⁹⁴ Bir diğer Buyruk nüshasında da Mürüvvet konusu işlenirken şu ifadeler yer verilmektedir. "Mürüvvet bir tâlibin erenler buyruğunun işitip hak bilmesi ve ona göre amel etmesidir, mürşidin emrini yerine getirmesidir. Böyle olan bir tâlibe asla ölüm yoktur. Dünyadan ahrete imanla gider. Bütün evliyâ ve enbiyâ ondan hoşnut olur. Hak tealâ dahi ondan razı olur, **cemalini gösterir**."⁹⁵ Allah'ın görülmesi hususu, "Hakk cemâli görmek, didar görmek, Hakk'ın didarını görmek" şeklindeki ifadelerle deyişlerde de ele alınmıştır.

Erenlerin erkânına yoluna	Can ile gönülden gezdim aradım
Ta ezelden Tâlib oldum erenler	Hakk'ın didarını görmek muradım
Can ile gönülden durdum düşündüm	Didar ile mahabbettir talebim
Bugün mürşidimi buldum erenler	Ya bugün ya yarın ölürüm erenler ⁹⁶

Benim pirim ala gözlü Dehman Şah	Fatiha suresin tefsir eyledi
Didarından mahrum eyleme Allah	Kalem sıçıradı da arşa yetti
Nurdan bir kubbeye kondu ferîştah	Denizin buğundan göğü yarattı
Orada yeşil el bulmadı mı ya	Köpük yedi kat yer olmadı mı ya ⁹⁷

Amelî konularda da, yukarıda itikâdî konularda çizilen çerçevenin geçerli olduğu görülmektedir. Erkânâmelerde Edille-i Şer'iyenin 'Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas' şeklinde sıralanması, Sünnî fıkıh mezheplerinin imâmılarına atıfta bulunulması ve İmâm Maturidî ve Ebû Hanife'nin mezhep imâmı olarak benimsenmesi,⁹⁸ abdestin farzlarının dört olarak kabul edilip Hanefî usulde anlatılması ve abdestte başın dörtte bir oranında meshedileceği hükmü; namaz vakitleri ve rekâtlarının ele alınışı -ki, buna göre günlük namazlar toplam kırk rekattır: Bunların on yedisi farz; üçü vacip (vitir), on ikisi sünnet-i müekke, sekizi de sünnet-i

⁹⁴ *Cafer Sadık Buyruğu*, s. 60. 133'üncü sayfada da tamah eden kişinin didar göremeyeceği vurgulanır. Buyruk nüshasında ayrıca Allah'ın dünya ve ahirette 7 surette görüleceği ifade edilerek bunun tasavvuftaki telakkilerle açıklanmaya çalışıldığı da dikkat çekmektedir. Bkz.: *Cafer Sadık Buyruğu*, s. 171.

⁹⁵ *Şeyh Safî Buyruğu*, s. 61. "Hak didarını görmek" ifadeleri için ayrıca bu nüshanın 44 ve 80'inci sayfalarına bakınız.

⁹⁶ Birdoğan, *Şah İsmail*, s. 99-100. Aynı eserin 111-112. sayfalarında yer alan diğer bir deyiş şu şekildedir:

Dünyadan elin çek divane gönlüm	Er eteğine yüz sürmek dilersen
Ulaş bir üstada er ile görüş	Aslına zatına ermek istersen
Mürşid nazarını yad ederse dil	Hakk'ın cemalini görmek istersen
İkilikten geçüb bir ile görüş	Nur ile nur olup sır ile görüş

Konu hakkındaki diğer benzer deyişler için bkz: s. 93,106.

⁹⁷ Kul Himmet'e ait deyişin tamamı için bkz.: Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 38-39. Pir Sultan Abdal'ın "Hakk didarı görmek" veya "Hakk cemalini görmek" ifadelerine yer verdiği deyişleri için bkz: Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, s. 181, 241, 376.

⁹⁸ Şeyh Bedreddin'in aynı zamanda bir Hanefî fakihî olduğu da dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 143-196.

gayr-i müekkededir,⁹⁹ aynı şekilde Cuma, Bayram, Teravih ve Cenaze namazlarının da Hanefî çerçevede ele alınması –sözgelimi, Cuma İmâmının bizzat padişah tarafından görevlendirilmesi, İmâmdan başka en az üç kişinin bulunması ve cumanın; dördü ilk sünnet, ikisi farz, dördü son sünnet, dördü zuhr-i ahîr, ikisi vakit sünneti ve ikisi de şerh üzerine kılınan kaza ve mukabelesi olmak üzere yer alması-; bayram namazlarının vacip namaz olarak kabul edilmesi, cenaze namazı kılınışında da ‘*ve celle senâük*’ ile beraber Sübhâneke’nin okunmasının esas olarak kabul edilmesi, Alevî kaynaklarda Hanefî uygulamaları ve kabulü göstermesi açısından zikredilebilecek hususlardır.¹⁰⁰ Ayrıca, abdestte ayakları yıkama, namazda elleri bağlama, secdede mühür kullanmama, iftar ve sahur vakitlerini ayarlama vb. örnekleri çoğaltılabilecek pek çok konuda Alevîler, Hanefî içtihadlara göre amel etmekte, bu bağlamda Caferî fıkhi ile bir ilgileri bulunmamaktadır.¹⁰¹ Nitekim Tokat bölgesinde kendileriyle mülâkat yapılan Dedelerin de uygulamalar ile ilgili anlattıkları hususları Hanefî fıkhiya uygun olarak dile getirdikleri tespit edilmiştir.¹⁰²

Deyişlerde durumun nasıl olduğunu görmemize katkı sağlayacak bir kaç misali buraya taşımak konumuzun çerçevesini daha da netleştirecektir. Misallere Kaygusuz Abdal’ın Salât-nâmesi’yle başlanabilir:

Ey emir efendi bana	(2)Yanar yüreğim od'dur
Dahı namaz sorar mısın	Bilmeyene müşkil dertdür
Dur haber vireyim sana	Sabah namazı dördür
Dahı namaz sorar mısın	Dahı namaz sorar mısın
Gah ağlaram gah gülerem	(4)Namaz sorucusun bildüm
Tanımdan hacet dilerem	Teftiş itdüm ben de buldüm
Öğleyi hem on kılaram	İkindiyi sekiz kıldüm
Dahı namaz sorar mısın	Dahı namaz sorar mısın
Akşam namazı hod beşdür	(6)Gündüzle gice kırk rek'at
Anı kılmak bize hoşdur	On yidi farz yığirmi sünnet

⁹⁹ Bazı Erkânâme nüshalarında iki rekatlı namazların kılınışında rükü ve secdelerde getirilecek tesbihatlara “*ve bihamdihî*” ifadesinin eklenmesi, ya da kunut duaları hakkında Caferî mezhebindeki uygulamalara bazı benzerlikler görülse de, bunların süreç içerisinde daha sonra metinlere eklendiği hakkında bkz: Teber, *Erkânâmeler*, s. 159.

¹⁰⁰ Teber, *Erkânâmeler*, s. 125-134.

¹⁰¹ Üzüm, “Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği”, s. 149; Sezgin, *Alevilik-Bektaşılık*, s. 44, 116-117. Sezgin alan araştırmasında ve de sonrası yaptığı çalışmalarda abdest, namaz, bayram namazı gibi konularda, bu ibadetleri yapanların Hanefî mezhebi kurallarına göre yaptıklarını bizzat müşahade ettiğini söylemektedir. Ankara Beypazarı Alevileri üzerine yapılan bir çalışmada kendisini “Müslüman Hanefî-Bektâşi/Alevî olarak nitelendirenlerin sayısının “Müslüman Caferî” olarak nitelendirenlerden çok daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Bkz.: Güngör, *Ârâftaki Kimlik*, s. 153. Bu da daha sağlıklı sonuçlar için alan araştırmalarının önemini ortaya koymaktadır.

¹⁰² Üçer, *Geleneksel Alevilik*, s. 310-325.

Yatsı namazı on üçdür Vitir vacib üç rik'at
Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın¹⁰³

Erdebil süreğinde de namazla ilgili genel yaklaşımı görme açısından Hatayî ve Pir Sultan'ın deyişlerine yer vermek faydadana hali değildir:

Beş vakit farzdır sünneti de kaç Kanı bizden evvel gelen
Özünü tanış da müşkilini seç **Beş vaktini tamam kılan**
Hakikat tarlasına marifet saç On parmağı pınar olan
Ek nazar eyle de hemen arif ol¹⁰⁴ El Muhammed Ali'nindir¹⁰⁵

Pir Sultan Abdal'ım ölürüm deme

Kıl beş vakit namaz kazaya koma

Sakın bu dünyada kalırım deme

Tenim teneşirde, özüm sağdadır¹⁰⁶

Burada Erdebil Süreğine mensup (Kızılbaş) olan Kul Himmet'in namaza ilişkin deyişini zikretmek Alevî gelenekte namaz hakkındaki genel çerçeveyi görmemiz açısından son derece önemlidir:

Arap hocasına vardım oturdum Dev Ali'ye hamle etti gürzünen
Kâtibine dahi küstüm kakıdım Ali'm Zülfikar'ı çaldı hırsınan

¹¹⁴ Adımı sorarsan Fakıdur (8) Efendi sanğun değirmi Zatundan hayran oluram
Mektebde çocuk okıdur İşt kulağın sağır mı Farz u sünneti kıluram
Cum'a hem bayram ikidür Teravîh namazı yiğirmi Bir yıllık namazı bilürem
Dahı namaz' sorar mısın Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın

(10) Camilerde olan İmâm Kimine vacibdür zekat (12) Pirimüzden olsun himmet
Bunu bilmez çoğu tamam Kimine vacibdür salat Yaradan Allah 'a minnet
Dört bin altı yüz seksen selam Yidi bin biş yüz altmış tahıyyat Yidi bin iki yüz sünnet
Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın

Tamam oldu çünkü namaz (14) Kamillerde olur irfan Bir namaz vardur cenaze
Kimini okı kimini yaz Göster hoca bende noksan O da gelür bir gün bize
Altı bin yüz yiğirmi farz, Vitir vacib bin seksen Kaygusuz gibi akılsuza
Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın Dahı namaz sorar mısın

Bkz: Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s.141-142.

¹⁰⁴ Birdoğan, *Şah İsmail*, s. 76. Hatâyî, söz konusu bu eserin 78 ve 101. sayfalarında namazla ilgili farklı konuları şu şekilde dile getirmektedir:

Mü'minler bulurlar oddan necâtı Şah Hatayî'm eydür sırrını deme
Budur mü'minlerin elde beratı **Kılagör namazın kazaya koma**
Mî'ractan indirdi savm u salatı Şu yalan dünyada hiç sağım deme
Hakk bilir hazret-i Sultan'dan aldım Tenin teneşirde sinin saldadır

¹⁰⁵ Pir Sultan'ın bu deyişinin tamamı için bkz.: Öztelli, *Pir Sultan*, s. 111.

¹⁰⁶ Öztelli, *Pir Sultan*, s. 329. Pir Sultan geleneğinde beş vakit namazın edası hakkında söylenen bir diğer deyiş eserin 401. sayfasında şu şekildedir:

Gelin zikredelim Gânî Hudâ'yı
Mü'minler kılar beş vaktin edası
İkrâr işitmiş dürür İblis sadası
Onu Hakk'a doğru döndüremezsın

Bu konuda Keçeci Baba Ocağına mensup Fedayî Baba'nın deyişi için ayrıca bkz.: *Fedayî Baba Divanı*, s. 159. Buyruklarda beş vakit namazla ilgili ifadelerin yer alması hakkında bkz. Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, s. 95.

Sabah dördtür Sübhaneke okudum Öğlen ondur sünnet ile farzınan
Pir İmâmlık etti kıldık namazı Pir İmâmlık etti kıldık namazı

Namazı sorarsan ağız tadıdır Âşık olan bu doludan içüptür
Şeriatın edebidir ududur Huri kızlar ile konup göçüptür
İkinci sekiz akşam yedidir Yatsı ondört üçü vitir vaciptir
Pir İmâmlık etti kıldık namazı Pir İmâmlık etti kıldık namazı

Gözünü sevdiğim güzel Muhammed

Sana hizmet etsin Sefil Kul Himmet

On yedi farz ilen yiğirmi sünnet¹⁰⁷

Pir İmâmlık etti kıldık namazı¹⁰⁸

Burada ayrıca Caferîliğin pek çok uygulamasının Alevîliğin gerek kaynaklarında gerek uygulamalarında yer almadığı hususu Alevîlik-Şîlik ilişkisinin çerçevesi bağlamında mutlaka dile getirilmelidir: Sözelimi, Alevî kaynaklarda ve uygulamada, Caferîlikte ezanda “Hayya ale’l-felâh” ibaresinden sonra okunan “hayya alâ hayri’l-amel” ifadesinin yer almaması; yine öğle-ikinci ve akşam-yatsı namazlarının birleştirilmesi hususunun bulunmaması, ayakların meshedilmesine

¹⁰⁷ Beş vakit namazın toplam farz ve sünnetleri burada doğru verilmesi, akşam namazı (akşam yedir) ve yatsı (yatsı on dört) ile ilgili ifadelerin uyumsuzluğuna dikkat çekmek gerekmektedir.

¹⁰⁸ Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 62. Kul Himmet’in namaz hakkındaki diğer bir deyişi aynı eserin 64. sayfasında şu şekilde kayıtlıdır:

Din babında bana sual edersen
Söyle kelâmını bildir efendi
Beyan eyle izhar olsun sualin
Bilemem bu nice haldir efendi

(2)Dinleyip öğüdün almayan kişi
Dinin **tarikâtın** bilmeyen kişi
Dört mezhep nedendir girmeyen kişi
Harap olur nice kuldur efendi

Sabah on öğlen on bana beyandır
İkinci sekiz gerisi ziyandır
Akşam beş yatsı on üç bil ayandır
Bunları böylece bildir efendi

Bir günün farzını on yedi bildim
Yiğirmi sünneti üç vitir kıldım
Sualine cevap vermeye geldim
Varsa senden kaçan kördür efendi

Kul Himmet’in beş vakit namazla ilgili diğer bir deyişi aynı eserin 98-99. sayfalarında şu şekilde kayıtlıdır:

Küllü günahlarım yere döküldü
Hak için abdesti aldığım zaman
Sağ yanıma iki melek dikildi
Sabah namazını kıldığım zaman
Gökten yere saf döküldü melekler
Ana intac idi çarkı felekler
Hak katında kabul olsun dilekler
İkinci namazını kıldığım zaman

(2)Gökten yere indirdiler Burağı
Hû deyince yakın eyler ırağı
Dünyadan ahrete yanar çurağı
Öğlen namazın kıldığım zaman
Sofunun iyisi seraser gezer
Kirâmen kâtibi hayrını yazar
Cennet-i âlâyı Hak kendi düzer
Akşam namazını kıldığım zaman

Sofunun iyisi beş vaktin kılar
Anın için dışı nur ile dolar
Hak Muhammed Ali yardımcı kılar
Yatsı namazını kıldığım zaman

Kul Himmet çağırır ey Hızır İlyas
Silinsin kalbinden kara ile yas
Yedi Yasin ile üç dahi İhlas
Allah nasip etsin öldüğüm zaman

yönelik bir atıf ve uygulamanın olmaması bu çerçevede zikredilebilecek temel hususlardan birkaçıdır.¹⁰⁹

Burada muamelât alanında Alevîlikle Şîlik (Caferîlik) arasındaki ilişkiyi gözler önüne serecek olan bir noktaya değinmek yerinde olacaktır. Alevîlikte Şîliğin önemli bir kabulü olan mut'anın kabul edilmemesi, Alevîlik ve Şîlik (Caferîlik) arasındaki en temel farklardan biridir.¹¹⁰ Bilindiği gibi, Aleviler arasında yaygın olarak okunan kitaplardan birisi, aslında bir Şîî kaynak olarak görülmesi daha doğru olan **Hüsniyye**'dir. Hilafet, hayır ve şer, peygamber, İmâmlar ve velîlerin masûmiyeti, Allah'ın görülmesi, tevellâ ve teberrâ gibi konuları Şî'a'nın inanç esasları doğrultusunda ele alan eserin¹¹¹ Alevîlerce yapılan son baskılarında, metninde bulunan mut'a nikâhı ile ilgili kısmın çıkarılması, Alevîler'in Hüsniyye'ye bakış açılarını yansıtmaya açısından olduğu kadar Alevîlerin Şîî uygulamalarla olan değerlendirmelerini göstermesi açısından da oldukça önemlidir.¹¹²

Bu noktada, Alevî kaynaklarda ve telâkkide yer alan ve daha çok Safevî etkiden sonra varlıklarına rastlanan "Hz. Ali'nin birinci halife olması gerektiği, Oniki İmâm kabulü, tevellâ ve teberrâ anlayışı ve bu bağlamda ilk üç halife ve sahabeye iyi gözle bakmama, mehdî telakkîsi, Ondört Masûm-u Pâk" gibi Şîî unsurlar ile ilgili olarak bir tespiti yer vermek gerekir. Şî'a'dan yukarıda sıralanan unsurları almasına rağmen Alevîlik, bu unsurlarla ilgili olarak içerik bakımından farklı bir anlayış geliştirmiştir. Bu çerçevede söz konusu unsurlar ya Şî'a'daki aslî mahiyetlerinden çıkartılmış, ya içi büyük ölçüde boşaltılmış ya da Alevîliğin hüviyetine adapte edilerek alınmıştır.¹¹³

Nitekim Alevîliğin kaynaklarına bakıldığında söz konusu unsurlara yer verildiği halde, çerçevesine yukarıda itikâd, ibadet ve muamelat alanlarındaki örnekler zikredilirken değindiğimiz üzere, Şîîliğin "tevhid, adl, nübüvvet, adalet ve mead" biçiminde formüle edilen inanç esaslarının yer aldığı ya da bunlara atıflarda bulunduğu söylenemez. Aynı şekilde Alevî kaynaklarda ve uygulamada amelî sahada abdest alırken ayakları yıkamayıp meshedilmesi, namaz kılarırken mühür adı verilen ve Kerbelâ toprağından yapılan bir taşa secde edilmesi gibi hususlara rastlanmaması bunun açık göstergesidir. Ayrıca, kaynaklarda ve deyişlerde Hz. Ali'nin imâmetine çok sayıda gönderme olmakla beraber, buradaki imâmet Şî'a'daki siyâsî imâmetten ziyade tasavvufî nitelikteki erenliktir ve Alevîlikte imâmetin dinin temel bir inanç umdesi olarak kabul edilmesi söz konusu değildir.¹¹⁴ İlk üç halifeye ait olumsuz tutumlara rastlanmakla beraber bazı metinlerde

¹⁰⁹ Üzüm, *Alevîlik*, s. 127.

¹¹⁰ Mut'a hakkında genel bir değerlendirme için bkz.: Dönmez, "Müt'a", *DİA*, s. 174-180.

¹¹¹ Hüsniyye'nin ele alınışı, konuları, bilgi yanlışları ve tutarsızlıkları hakkında bkz.: Üzüm, "Hüsniyye", *DİA*, s. 34-35.

¹¹² *Hüsniyye*, s. 11.

¹¹³ Üzüm, *Alevîlik*, s. 126-127.

¹¹⁴ Üzüm, *Alevîlik*, s. 127.

bunların isimlerinin herhangi bir olumsuz niteleme olmaksızın zikredildiği de malumdur.¹¹⁵ Tevellâ ve teberrâ anlayışında da Ehl-i Beyt'i sevenleri sevmek sevmeyenleri sevmemek" yaklaşımıyla beraber hem her mürîdin sulûk derecesine göre bir tevellâ ve teberrâsının bulunması hem de tevellânın Allah'ın rızasına ulaşmak, 'teberrâ'nın da "günahlardan uzak durmak, hatta kendi nefisinden dahi vazgeçip, fenâ fillâh derecesine varmak" biçiminde tasavvufî bir yaklaşımla ele alındığı görülmektedir.¹¹⁶

Alevî kaynaklarda İmâmiyye Şi'ası'nın Oniki İmâm'ı aynen sıralansa da hayatları ve dinî kişilikleri bakımından tarihsel kimliklerinden farklı biçimde işaretlendikleri görülür.¹¹⁷ Bu noktada konumuza açıklık getirmesi için değinilmesi gereken iki husus vardır. Bunlardan ilki aslında Alevî gruplarda Oniki İmâmlar daha çok silsileler vesilesiyle önem taşırlar. İkinci husus ise, bu silsileler hem birbirinden farklıdır –İmâm Zeyne'l-Âbidîn'den İmâm Rıza'ya kadar değişik İmâmlara bağlanırlar ki, bu Alevî gruplar arasındaki mensubiyet farklılıklarını da gösterir-, hem de İmâm Rıza'dan sonraki İmâmların silsilelerde yer almadığı görülür. Şîîlikte şu anda gizlenmekte olan On ikinci İmâm Mehdî'nin zuhur ettiğinde tevhide ve adalete dayalı bir yönetim kuracağı benimsenmişken; Alevîlikteki genel kabul, Mehdî'nin Hz. Ali'nin kılıcını kuşanarak Yezid'in başına çalacağı ve Kerbelâ'nın intikamını alacağı şeklindedir.¹¹⁸ Alevîlikle Şîî inanç unsurlarının farklı içerikle ele alınmasının en dikkat çekici misallerinden birisi "Ondört Masûm" anlayışında görülebilir. Şîîlikte "Ondört Masûm", Hz. Peygamber, kızı Hz. Fatıma ve Oniki İmâm'ı ifade ederken; Alevîlikte "Ondört Masûm" ile İmâmların büluğa ermeden vefat eden çocukları kastedilir.¹¹⁹

Uygulamadaki bu farklılığı ve fiilî durumu görenler de Alevîliğin, itikâdî ve amelî alanda Caferî mezhebinin prensipleri ile bir ilgisinin olmadığını dile getirmişlerdir.¹²⁰ Bu durumda yazılı kaynaklarda İmâm Cafer'in fikhî görüşlerine yer vermeden "Mezhebim Caferîdir", "İmâm Cafer mezhebine uyarız", "Mezhebim sorarsan derler Caferî" gibi ifadeleri ile ikrâr, nikâh, telkin vb. uygulama ve dualarda Alevîler tarafından dile getirilen "mezhepte Caferî" oldukları hususunun, itikâdî-siyâsî ve fikhî bir mezhebin ifadesi olarak algılanamayacağı açıktır. Böyle bir kullanım içi boşaltılmış ve lafzî, daha doğrusu sembolik bir mahiyet

¹¹⁵ Teber, *Erkânâmeler*, s. 149-150.

¹¹⁶ Teber, *Erkânâmeler*, s. 148-149..

¹¹⁷ Üzüm, *Alevîlik*, 128.

¹¹⁸ Üzüm, *Alevîlik*, 128.

¹¹⁹ Üzüm, *Alevîlik*, 128-129. Buyruklarda ele alınışı hakkında bkz. Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, s. 94.

¹²⁰ Yörükân, *Tahtacılar*, s. 117; Gölpinarlı, *İslâm Mezhepleri ve Şîîlik*, s. 183; a.yzr. *Mezhepler ve Tarikatlar*, s. 272. Gölpinarlı burada da , Alevîler'in, kendilerinin Caferî olduklarını iddia ettikleri halde, Caferî mezhebinin hiçbir özelliğini bilmediklerine işaret etmektedir. Mezhepte Caferî olmak hakkındaki ifadelerin eserlere daha sonra eklendiği hakkında bkz: Kutlu, *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları*, s. 64.

arzetmektedir.¹²¹ Aslında Tokat bölgesinde yaptığımız alan araştırması esnasında oluşan izlenimler ve bu konuda yapılan bazı açıklamalar “mezhepte Caferî” olma konusunun Mezhepler Tarihinin usûl ve metodolojisi içerisinde değerlendirilecek bir husus olmaktan çok, “tarikât önderliği” ve “yol kuruculuğu” anlamında bir kabul olduğunu ortaya koymaktadır ki, bütün dînî hayat ve düşüncelerini tarikât hayatı kalıplarında anlamlandıran bir olguda bu son derece tabîî bir durumdur. Ayrıca “şeriatıta İmâm-ı Azam mezhebinden; tarikatta Caferî mezhebinden” oldukları yönündeki bir yaklaşım¹²² ve Alevîlerin “bâtinen Caferî” olduklarına ilişkin ifadeler,¹²³ konunun çerçevesinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Buyruk nüshalarında yer alan Şîîlik başlığında “Şîî mezhebinin Muhammed ile Ali'nin dört kapı kırk makam ve onyedî erkândaki birlikleri üzerine kurulduğu”nun ifade edilmesi çizdiğimiz bu çerçeveye beraber Alevîliğin bütün telakkîlerini tasavvuf hayatı kalıplarında anlamlandırdığının anlaşılmasına katkı sağlayan hususlardandır.¹²⁴

İmanı dahi ikrâr olarak kabul eden ve bunu da tasavvuf hayatı kalıplarında anlamlandıran¹²⁵ Alevîliğin, bütün telakkîleriyle tasavvuf hayatında ve irfân geleneği içerisinde görülmesi gerektiği görüşümüzü teyiden son bir tespitte daha göz atmakta fayda vardır. Daha çok Bâtînî ve Aşırî Şîî (Gulâtu's-Şî'a) şeklinde bahsedilen grupların Türklerin ilk İslâmlaştıkları bölgede doğal olarak Maniheist, Zerdüş vb. eski inançlarını tam olarak terk etmeyen gruplara yönelik faaliyetleri sonucunda, bu gruplarda hulûl, tenâsüh vb. inançların varlıklarını sürdürme imkânı buldukları ifade edilmektedir.¹²⁶ Burada “Türklerin tarih boyunca karşılaştıkları dinlerin etkisi ile ilgili söylenenler hakkında ihtiyatlı davranılması gerektiğine” yönelik dikkat çekmeye mutlaka değinilmelidir. Buna göre, her ne kadar özellikle Budizm, Maniheizm gibi dinlerle ilgili çeşitli inanç motifleri tasavvuf kültürü içerisinde gelenekleşerek Türkler arasında farklı şekillerde görülse de, özellikle tenâsüh, hulûl ve bunların türevleri olan inançların Alevî literatüründe yer alan biçimleri, tasavvuf kültüründeki vahdet-i vücûd anlayışının bir yansıması olarak ortaya çıkan devir, tecellî ve sudûr nazariyeleri ile karıştırılmamalıdır.¹²⁷ Nitekim

¹²¹ Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 63-64; Üzüm, “Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği”, s. 138-139, 143-144, 150.

¹²² Yörükân, *Tahtacılar*, s. 52; Sezgin, *Alevîşik-Bektaşîlik*, s. 116. Burada da Sezgin, özellikle tarikata giriş töreninde “İmâm Cafer mezhebindeniz” beyanının “İmâm Cafer tarikâtındanız” anlamına geldiğini, çünkü Cafer Sadık'ın tarikât silsilesinde çok önemli bir yer işgal ettiğini, ayrıca tarikata girişte söylenen bir sözün tarikatla ilgili olmasının akla daha yakın olduğunu dile getirmektedir.

¹²³ Kaleli, *Alevîlik*, s. 430. Aslında Buyruklar'daki Gürûh-u Nâcî ve Fırka-ı Nâcî yaklaşımının bu bağlama daha yakın olduğu görülmektedir. *Cafer Sadık Buyruğu*, 89, 118; *Şeyh Safî Buyruğu*, s. 81. Nitekim burada Fırka-i Nâcî'nin tanımı şöyle verilmektedir: “ Benim Evladıma (Ehl-i Beyt), yol erkân içinde erenler zümresi ile beni isteyip bulanlar Fırka-i Nâcî'dir.”

¹²⁴ *Buyruk*, s. 171-172. Ayrıca bkz.: Üzüm, *Alevîlik*, s. 128.

¹²⁵ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 239-240.

¹²⁶ Bu çerçevede dile getirilenler hakkında bkz.: Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 99-100.

¹²⁷ Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 96-67. Sarıkaya burada konuyu delillendirirken, tenâsüh inancında ahiret hayatının inkârı söz konusu olduğunu; halbuki Alevî edebiyatında ahiret hayatı ile ilgili pek çok nefes örneği bulunduğunu dile getirmektedir. Ona göre, zaman zaman Alevîler tarafından bile

Tokat bölgesinde yürüttüğümüz alan araştırması esnasında her ne kadar **don** **değiştirme** ve **esfel kalıbı** ifadeleri ile dile getirilen kabulün, zaman zaman reen-karnasyon ve tenâsüh¹²⁸ formunda ele alınabildiği görülse de,¹²⁹ bununla birlikte Alevîler arasında bu hususu yukarıda devir ile tenâsühün aynı şeyler olmadığı çerçevesinde dile getirilen görüşler doğrultusunda; yani tasavvuftaki “devriye” tarzında anlayan bazı yaklaşımların olduğunun da altı çizilmelidir. Nitekim **don** **değiştirmenin** bedensel bir değişiklikten ziyade fikrî bir değişikliği ifade ettiği¹³⁰ düşüncesi bunu açıkça göstermektedir. Buna göre buradaki değişim, ruhun kemâle ermesi açısından bir tekâmüle işaret etmektedir.¹³¹ Bütün bu veriler Alevîliğin tasavvuf hayatı kalıplarında anlamlandırılmasının daha sağlıklı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Alevîlik kavramı, Bektâşîler, Erdebil Sûfiyan Süreği Tâlibleri (Kızılbaşlar), Tahtacılar, Hubyarlılar, Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Keçeci Babalılar, Kureyşanlılar, Sinemililer vb. topluluklardan oluşan grupları içine alan bir üst adlandırma, ya da bir şemsiye kavramdır. Bu adlandırma Anadolu’da söz konusu grupları kapsayacak kavramsal çerçevesiyle XIX. yy. ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlamıştır. Bektâşîliğin Babagân kolu hariç, söz konusu bu grupların en temel özelliği “soya dayalı, diğer bir ifadeyle “soy, boy, aşiret” sistemine dayalı sosyal bir yapı ve bu sosyal yapıya uyarlanmış bir tasavvuf anlayışı (yolu)” sürdürmeleridir ki buna bağlı olarak Alevîliğin, “soya dayalı tarikatlar için” bir üst adlandırma, bir üst kimlik ya da bir şemsiye kavram olduğu anlaşılmaktadır.

Alevî geleneğin temeli olarak kabul edilen “Hakk, Muhammed, Ali” kalıbının “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şekli olması, ilhâm ve keşfin temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilmesi, Vahdet-i Vucûd anlayışının hâkim olması, imanın ikrâr olarak kabul edilip bunun seyr-i sulûk çerçevesinde ele alınması, bir zikir âyini olan ‘cem’in ibadet hayatının temeline oturtulması, âdâb ve erkânın dört kapı- kırk makam çerçevesinde oluşturulması, pir

→

bazı nefesler ve *devriyelerin* tenâsüh nazariyesinin bir yansıması olarak kabul ve ifade edilmesi muhtemelen bilgi eksikliği sebebiyledir. Ancak burada Tokat bölgesinde Alevîler arasında az da olsa tenâsühe kayan görüşlerin dile getirildiği belirtilmelidir. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 301-303.

¹²⁸ İnsan ruhunun ölümden sonra tekrar insan bedenine girmesi anlamındaki reen-karnasyon ve bunu da içine almakla beraber (nesh), ruhun insandan hayvana (mesh), bitkiye (resh) ve cansız varlıklara (fesh) girmesini de içeren ve dolayısıyla daha kapsamlı olan tenâsüh inancı hakkında bkz.: Baloğlu, *Reenkarnasyon*, s. 7-34.

¹²⁹ Melikoff da Alevîler’deki bu inanışla ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: “Bektâşî-Alevî inançlarının, ruhun yeniden bedene dönüşü (reenkarnasyon) inanışına dayandığını gördük. Bazı bölgelerde bu inanış, ruhun sürekli göçü (tenasüh) inancına kadar gider.” Melikoff, *Uyur İdik*, s. 44, 45.

¹³⁰ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 303-304.

¹³¹ Tasavvufta devriyelerin de bedensel olmaktan çok zihinsel bir yapıda algılandığı bilinmektedir. Bkz.: Öztürk, *Bektâşîlik*, s. 36-40; Uludağ, “Devir”, *DİA*, s. 231-232; Uzun, “Devriye”, *DİA*, s. 251-253.

şeyh, dede, rehber, tâlib şeklinde bir hiyerarşik yapılanmanın bulunması, Hz. Ali'ye dayandırılan silsilelerin kabulü, metbu ocak denilen ana ocaklar ve bunların merkezleri durumundaki tekkelere göre bir yapılanmanın bulunması, temel ahlak prensiplerinin "Edeb Yâ Hü"nun açılımı olarak eline-diline-beline sahip olmak prensibiyle şekillendirilmesi, Alevîliğin temel eserleri olarak kabul edilen bütün eserlerin tasavvuf hayatı bağlamında kaleme alınan eserler olması, Alevîliğin tarikat olarak değerlendirilmesinin isabetli olacağını ortaya koymaktadır. İslâm düşünce geleneklerinden irfânî gelenek içerisinde değerlendirilmesi gereken Alevîliğin taşıdığı bu temel hususiyetler, bu yapının mezhep olarak değerlendirilmesine de imkân vermemektedir.

Alevîliğin iki temel özelliğine ortaklaşa dikkat çekildiği görülmektedir. Bunlardan ilki senkretik/bağdaştırmacı bir yapının varlığı; ikincisi ise sözlü kültür olmasıdır. İslâmlaşma sürecinde yarı göçebe ya da göçebe bir hayat yaşayan gruplar, gerek Orta Asya'da gerekse Anadolu'da başta Yesevîlik olmak üzere pek çok tasavvufî hareketle karşılaşmışlar; buna ilaveten söz konusu coğrafyalarda var olan mezheplerden de etkilenmişlerdir. Bu çerçevede temel özellikleri tasavvufî bir hayat sürdürmek olan bu gruplar, başta Hanefî-Matûrîdî gelenek olmak üzere pek çok mezhebî cereyandan da etkilenmişlerdir. Bunlardan birisi de şüphesiz ki İsmâîlîlik, İmâmîlik gibi kolları barındıran Şîîliktir.

Şîîlik özellikle de İmâmî Şîîlik, XVI. yy.dan sonra Safevî Tekkesi ve Devletin Şîîliği resmi mezhep olarak kabul etmesiyle Anadolu'daki söz konusu bu gruplar üzerinde etkili olmuş ve Hz. Ali'nin birinci halife olması gerektiği, Oniki İmâm kabulü, tevellâ ve teberrâ anlayışı ve bu bağlamda ilk üç halife ve sahabeye iyi gözle bakmama, mehdî telakkîsi, Ondört Masûm-u Pâk gibi Şîî unsurlar bu grupların kabullerinde yer etmiştir. Burada işaret edilmesi gereken husus, Alevîlik İmâmî Şîîlikten aldığı esasları; ya bunları aslı mahiyetlerinden çıkartarak, ya içini büyük ölçüde boşaltarak ya da Alevîliğin ana karakteri olan tasavvuf hayatı kalıplarına adapte ederek almıştır. Ancak bu noktada bir hususa değinmekte yarar vardır: Alevîlikte, Yedi Ulu Ozan kabulü, Hurûfliğin ve Kızılbaşlığın tarihsel süreçte Anadolu Alevîliği üzerinde etkili olan ana akımlardan olduklarını göstermektedir. Bu da Alevî grupların, Ahmet Yesevî ve Yunus Emre çizgisinden ve bu çizgideki tasavvufî ekollerden farklılaşma sürecini ve alanı göstermesi bakımından son derece dikkate değerdir.

Alevîliğin kaynaklarına bakıldığında yukarıda sıralanan söz konusu unsurlara yer verildiği halde, Şîîliğin "tevhîd, adl, nübüvvet, adâlet ve meâd" biçiminde formüle edilen inanç esaslarının yer almadığı ya da bunlara atıflarda bulunulmadığı; aynı şekilde Alevî kaynaklarda ve uygulamada amelî sahada abdest alırken ayakları yıkamayıp meshedilmesi, namaz kılarken mühür adı verilen ve Kerbelâ toprağından yapılan bir taşa secde edilmesi gibi hususlara rastlanmaması; kaynaklarda ve deyişlerde Hz. Ali'nin imâmetine çok sayıda gönderme olmakla beraber, buradaki imâmetin Şî'a'daki siyâsî imâmetten ziyade tasavvufî nitelikteki

erenlik olması ve Alevîlikte imâmetin dinin temel bir inanç umdesi olarak kabul edilmemesi, sözü edilen çerçevenin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Buna karşılık, iman esasları ve temel inançlar noktasında farklı mezhebî unsurların varlığı ile birlikte, tarihsel süreçte hem Anadolu öncesi hem de Anadolu'da özellikle ilk dönemlerde Hanefî kültür çevresinden etkilenmeleri sebebiyle Alevîlikte daha çok Hanefî-Mâtürîdî unsurların ağırlıkta olduğu bilinmektedir.

Nitekim Erkânâmeler ve Makâlât türü eserlerde ve günümüz Alevîlerinin dile getirdiklerinde de Amentü'nün esas kabul edilmesi, bu çerçevede genelde "hayır ve şerrin Allah'tan olduğu"nun kabul edilmesi, imanın 'kalp ile tasdik ve dil ile ikrâr' şeklinde tanımı, Allah'ın sıfatları arasında Tekvin'in sıralanması; Allah'ın görülebileceğinin kabul edilmesi, 'ümitle korku arasında bir tutum içerisinde olmanın' esas kabul edilmesi, itikâdî alanda ele alınan temel hususlarda Alevîlikte Hanefî-Matürîdî çizginin yansımaları olarak dikkat çekmektedir.

Aynı şekilde, Erkânâmeler'de Edille-i Şer'iyyenin 'Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas' şeklinde sıralanması, Sünnî fıkıh mezheplerinin imâmlarına atıfta bulunulması ve İmâm Mâtürîdî ve Ebû Hanife'nin mezhep imâmı olarak benimsenmesi; abdestin farzlarının dört olarak kabul edilip Hanefî usulde anlatılması; namaz vakitleri ve rekatlarının ele alınışı, aynı şekilde Cuma, Bayram, Teravîh ve Cenaze namazlarının da Hanefî çerçevede ele alınması; bayram namazlarının vacip namaz olarak kabul edilmesi, cenaze namazı kılınışında da '*ve celle senâük*' ile beraber Sübhâneke'nin okunmasının esas olarak kabul edilmesi, Alevî kaynaklarda Hanefî uygulamaları ve kabulü göstermesi açısından zikredilebilecek bazı hususlardır.

Bu durumda yazılı kaynaklarda İmâm Cafer'in fikhî görüşlerine yer vermeden "Mezhebim Caferîdir", "İmâm Cafer mezhebine uyarız", "Mezhebim sorsan derler Caferî" gibi ifadeleri ile ikrâr, nikâh, telkin vb. uygulama ve dualarda Alevîler tarafından dile getirilen "mezhepte Caferî" oldukları hususunun itikâdî-siyâsî ve fikhî bir mezhebin ifadesi olarak algılanamayacağı açıktır. Böyle bir kullanım içi boşaltılmış ve lafzî, daha doğrusu sembolik bir mahiyet arz etmektedir. "Mezhepte Caferî" olma konusunun Mezhepler Tarihi'nin usûl ve metodolojisi içerisinde değerlendirilecek bir husus olmaktan çok, "tarikat önderliği" ve "yol kuruculuğu" anlamında bir kabul olduğu anlaşılmalıdır. Bu ise, bütün dînî hayat ve düşüncelerini tasavvuf/tarikat hayatı kalıplarında anlamlandıran bir olguda son derece tabîî bir durumdur.

Dolayısıyla "**Alevîlik teolojisi**" ya da "**Alevîliğin teolojisi**" vb. kullanımlarda son derece ihtiyatlı olunmalıdır. Nitekim "*Mevlevîlik teolojisi*", "*Kadirîlik teolojisi*", "*Rufâîlik teolojisi*" vb. kullanımlar ne kadar sıhhatli ise, "*Alevîlik teolojisi*" kullanımının da ancak o kadar sıhhatli olacağı gözden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca Alevîlik-Sünnîlik şeklinde yaygınlaşan kullanımda da dikkatli olunmalıdır. Alevîlik ve Sünnîlik hakkında illa ki bir kıyaslama yapılırsa, ancak Alevîler ile

Sünnîlerin tasavvuf ekolleri(ne mensup olanları) arasında bir kıyaslamanın daha sağlıklı olacağı göz ardı edilmemelidir.

KAYNAKLAR:

- Alevî Kimliği*, T. Olsson, E.Özdalga, C. Raudvere, çev:Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999.
- ALLOUCHE, Adel, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, çev.: Ahmed Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2001.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, *Kul Himmet*, Ekin Yay., İstanbul 1997.
- BAHA SAİD, "Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği-İctimâi Alevîlik", *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz.:İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, ss. 111-122.
- , "Sûfiyân Süreği Kızılbaş Meydanı", *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz.: İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000, ss. 123-148.
- BALCIOĞLU, Tahir Harimi, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Kanaat Kitabevi, Ankara ty.
- BALOĞLU, Adnan Bülent, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- BİRDOĞAN, Nejat, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin Yay., İstanbul 1995.
- , *Alevî Kaynakları II*, Kaynak Yay., İstanbul 1999.
- , *Şah İsmail Hatai, Yaşamı ve Yapıtları*, Kaynak Yay., İstanbul 2001.
- BOLAT, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- BOZKURT, Fuat, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, Doğan Kitap, İstanbul 2000.
- Buyruk*, haz.: Fuat Bozkurt, İstanbul 1982.
- CAHEN, Claude, "Osmanlı'dan Önce Anadolu'da Şîilik Problemi", çev.: Sabri Hizmetli, *AÜİFİED*, c.V, Ankara 1982, ss. 305-319.
- CENGİZ, Recep, *Çamiği Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi SBE, Elazığ 2000.
- ÇELEBİ, Abdullah, *Amasyalı Fedayî Baba Divanı*, Can Yay., İstanbul 1991.
- ÇELEBİ, Celalzâde Salih, *Tarih-i Sultan Süleyman*.
- DOĞAN, İsa, *Türklük ve Alevîlik*, Samsun 1997.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Müt'a", *DİA*, XXXII, İstanbul 2008, ss. 174-180.
- EKİNCİ, Mustafa, *Anadolu Alevîliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.
- Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, (c.I, 1960; c. V, 1986; c. X, 2000).
- Erdebilli Şeyh Safî ve Buyruğu*, haz.: Mehmet Yaman, İstanbul 1994.
- ERDOĞAN, Kutluay, *Alevî-Bektaşî Gerçeği, İslamiyetin Türkmen Tôreselliği İçinde Özümlelenerek Anadolulaşması*, Alfa Yay., İstanbul 2000.
- EREN, Selim, *Sosyolojik Açından Ordu Yöresi Alevîliği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. SBE, Ankara 2002.
- ERÖZ, Mehmet, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, Otağ Matbaacılık, İstanbul 1977.
- ESİN, Emel, "Türkler'in İslâmiyet'e Girişi", *Tarihte Türk Devletleri*, I-II, AÜ Yay., Ankara 1987, ss. 287-320.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, Selçuk Yay., İstanbul 1990.
- , *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2004.

- GÜLŞAN, Hasan, Anadolu Alevi Müslümanlığı (Paylaşımçı Yargılayıcı Ahlakçı), Can Yay., İstanbul 2001.
- GÜNGÖR, Özcan, *Ârâftaki Kimlik: Alevilik/Bektaşilik*, Akasya Kitap, Ankara 2007.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 1953.
- , *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkilap ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1977.
- , *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, TTK Yay., Ankara 1989.
- , *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul 1997.
- , *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkilap Kitabevi, İstanbul, ty.
- , "Kızıl-baş", *İA*, VI, İstanbul 1977, ss. 789-795.
- GÜZEL, Abdurrahman, *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1999.
- HUART, Cl., "Haydar", *İA*, V/I, İstanbul 1977, s. 387.
- , "Hurûfîlik", *İA*, V/I, İstanbul 1977, ss. 598-600.
- Hüsniye*, haz.: Ali Toprak, Ant Yay., İstanbul 1997.
- İBN MANZÛR, *Lisânü'l-'Arab*, I-VI, Dâru'l-Maârif, Kahire ty.
- İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, haz.: Adil Ali Atalay, Can Yay., İstanbul 1998.
- İslâm Ansiklopedisi (MEB), İstanbul 1977.
- KALELİ, Lütfi, *Binbir Çiçek Mozaïği Alevilik*, Can Yay., İstanbul 1996.
- KAPLAN, Doğan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Ün. SBE, Konya 2008.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1990.
- KAVAKÇI, Yusuf Ziya, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Atatürk Ün. Yay., Ankara 1976.
- KAYA, Hasan, *Bir Başka Gözle Alevilik-Kızılbaşlık*, Amaç Yay., İstanbul 2000.
- KEHL-B ODROĞİ, Krisztina, *Die Kızılbaş/Alewiten, Untersuchungen über Eine Esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1988.
- KESKİN, Yahya Mustafa, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Elazığ Sünköy Örneği*, İlahiyât Yay., Ankara 2004.
- KEVSERÂNÎ, Vecih, *Osmanlı ve Safevîler'de Din-Devlet İlişkisi*, çev.: Muhlis Canyürek, Denge Yay., İstanbul 1992.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ankara 1966.
- KUTLU, Sönmez, *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2000.
- , *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları*, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008.
- , "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidîlik*, haz.: Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, Ankara 2003, ss. 17-55.
- , "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", <http://www.sonmezkutlu.com/>.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir, *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri I (1578-1590)*, İÜEF Yay., İstanbul 1962.
- LAOUST, Henry, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev.: E.Ruhi Fiğlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul 1999.

- MADLUNG, Wilferd F., "Horasan ve Mâverâünnahir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev.: Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz.: Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 79-87.
- , "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev.: Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz.: Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, Ankara 2003, ss. 305-368.
- MECLİSÎ, Muhammed Bâkir, *Bihâru'l-Envâr*, thk. Lecnetun mine'l-ulemâ, Beyrut 1992.
- MELİKOFF, İrene, *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul 1994.
- , *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, çev.: Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1999.
- MOOSA, Matti, "Alawîyah", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed.: John L. Esposito, Oxford Pres 1995.
- MÜFİD, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî, *Evâilu'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*, Kum 1413.
- NEŞŞÂR, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Meârif, 3. Baskı, 1965.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983.
- , *Babaîler İsyânı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- , *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, TVY Yay., İstanbul, 1998.
- , "Alevî", *DİA*, II, İstanbul 1989, ss. 368-369.
- , "Bektaşilik", *DİA*, V, İstanbul 1992, ss. 373-379.
- , "Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1999, ss. 385-398.
- , "Babaîler İsyânından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten*, c. LXIV, S. 239, Ankara 2000, s. 129-159.
- ONAT, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât*, c. VI, S. 3, Ankara 2003, ss. 111-126.
- , "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", <http://www.hasanonat.com/>.
- ONG, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*, çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1995.
- ÖNGÖREN, Reşat, "Safeviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet Der.*, S. XI, İstanbul 1995, ss. 82-93.
- ÖZ, Baki, *Alevilik Nedir?*, Der Yay., İstanbul 1996.
- , *Aleviliğe İftiralar Cevaplar*, Can Yay., İstanbul 1997.
- ÖZMEN, İsmail, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, I-V, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.
- ÖZTELLİ, Cahit, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, Özgür Yay., İstanbul 1989.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1997.
- PEZDEVÎ, İmam Ebu Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, Tercüme: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1994.
- SÂBÜNÎ, Nüreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Tercüme: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, Ankara 1995.
- SARAY, Mehmet, *Türk İran Münasebetlerinde Şiiliğin Rolü*, TKAE Yay., Ankara 1990.

- SARIKAYA, M. Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- , XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- , Anadolu Alevîliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl), Ötüken, İstanbul 2003.
- , "Alevilik ve Bektaşîliğin Ahilikle İlişkisi –Fütüvvetnamelere Göre-", *İslâmiyât*, c.VI, S.3, Ankara 2003, ss. 93-110.
- SAVAŞ, Saim, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, Vadi Yay., Ankara 2002.
- SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, I-V, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1998.
- SEZGİN, Abdülkadir, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşîlik*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
- SİNANOĞLU, A. Faruk, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.
- SÜMER, Faruk, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, TTK Yay., Ankara 1992.
- , *Çepniler*, TDAV Yay., İstanbul 1992.
- ŞENER, Cemal, *Benim Kabem İnsandır*, Ad Yay., İstanbul 1996.
- ŞENER, Cemal, İLKNUR, Miyase, Kırklar Meclisi'nden Günümüze Alevi Örgütlenmesi, Şariat ve Alevilik, Ant Yay., İstanbul 1995.
- ŞERİATİ, Ali, *Ali Şiası Safevî Şiası*, çev.:Fezullah Artinli, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.
- TAŞGIN, Ahmet, *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-*, Ataç Yay., İstanbul 2006.
- TEBER, Ömer Faruk, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Aktif Yay., Ankara 2008.
- TOPAL, Seyid Ali, *Celalzâde Salih Çelebi'nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. SBE, 2008.
- TOPALOĞLU, Bekir, "Allah", *DİA*, II, İstanbul 1989, ss. 471-501.
- TÜRER, Osman, *Ana Hatlılarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, *Alevi-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yay., İstanbul 1995.
- TÜRKMANI, Kutbeddin, *Alevilik Doğuşu, Yayılışı ve Hususiyetleri*, Sakarya Basımevi, Ankara 1948.
- YAMAN, Mehmet, *Alevilik İnanç-Edeb-Erkân*, Ufuk Reklamcılık ve Matbaacılık İstanbul 2001.
- YEŞİLYURT, Temel, "Alevi-Bektaşîliğin İnanç Boyutu", *İslâmiyât*, c. VI, S. 3, Ankara 2003, ss. 13-30.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler*, Marifet Yay., İstanbul trz.
- , "Devir", *DİA*, IX, İstanbul 1994, ss. 231-232.
- UYAR, Mazlum, *İmâmiyye Şiasında Düşünce Ekolleri*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- UZUN, Mustafa, "Devriyye", *DİA*, IX, İstanbul 1994, ss. 251-253.
- ÜÇER, Cenksu, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- , "Tokat Örneğinden Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme", *Gazi Ün. HBV Araş. Der.*, sayı 34, Ankara (Yaz) 2005, ss. 229-268.
- , "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevilerin Temel İslami İbadetlere Yaklaşımları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. V, S. 2, Nisan/Mayıs/Haziran 2005, www.dinbilimleri.com, ss. 161-189.
- ÜZÜM, İlyas, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İSAM Yay., İstanbul 2007.

- , "Hüsniyye", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, ss. 34-35.
- , "Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği", *İslâmiyât*, c.VI, S.3, Ankara, 2003, ss.127-150.
- VARLIK, Ali Ağa, *İslamiyetin Özü ve Alevilik-Bektaşılık*, Can Yay., İstanbul 2000.
- YALÇIN, Alemdar, YILMAZ, Hacı, "Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Türâbî Ocağı'na Ait Yeni Bilgiler", *Gazi Ün. HBV Araş. Der. S. 26*, Ankara 2003, ss. 83-120.
- YAZICI, Tahsin, "Safevîler", *İA*, X, İstanbul 1967, ss. 53-59.
- YİNANÇ, M. Halil, "Cüneyd", *İA*, III, İstanbul 1977, ss. 242-245.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Eklerle Yayına Haz.: Turhan Yörükan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.
- , *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, nşr.: Turan Yörükan, Ankara 2001.