

# ALEVİLİĞİN CAFERİLİKLE İLİŞKİSİNİN SOSYOLOJİK İÇERİK ANALİZİ

Özcan GÜNGÖR\*

## Özet

Aleviliğin tarihte etkilendiği dinsel gruplardan biri de Caferiliktir (Şiiliktir). Bu çalışma, Caferilikle Aleviliğin temel kaynaklar, sosyolojik araştırmalar ve Alevilik üzerine yazılan bazı yazılardan hareketle inanç, ibadet, adap – erkan ve sosyal hayat konularına ilişkin kavramları sosyolojik olarak karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Bu karşılaştırmalarda görülmektedir ki; bu etkilenme inanç yönünden çok yüzeysel boyutta bazı kavramların sembolleştirilmesi şeklinde ortaya çıkmakta; ibadet uygulamalarında Hanefi - Maturidi ekol biraz da yaşanan bölgenin ve kültürün etkisiyle Şiiliğe oranla daha baskın yaşanmakta ve adap – erkan ve sosyal hayatla ilgili kavramlarda ise Şiiliğin izi hemen hemen hiç görülmemektedir. Sonuçta Alevilikle Şiilik (Caferilik) arasında bazı ortak noktalar, semboller ve kavramlar olmakla birlikte, bunların teolojik, felsefi ve sosyolojik olarak alt yapısı bazen çok zayıf, bazen hiç yok, genelde de tasavvufi karakterlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Caferilik (Şiilik), inanç, ibadet, adap – erkan, sosyal hayat

## SOCIOLOGICAL ANALYSIS of THE RELATIONSHIP between ALEVISM and JAAFARISM

### Abstract

Alevism is affected by the Jaafarism (Shiism) which is one of the religious groups in the Islamic history. However, when we compare Alevism and Jaafarism with regard to belief, worship, and manners-rules and social life helping the sociological studies, historical documents, and some of Alevi writers' ideas, we will see that some of the Jaafari belief concepts are symbolized as a surface within Alevism. Hanafi – Maturidi school influences Alevism rather than Jaafarism with experience of the region and culture in practices and the impression of Jaafarism is almost never observed on the concepts of Alevi manners and rules of conduct and social life. Finally, there are some common points, symbols and concepts between Alevism and Jaafarism, but theological, philosophical and sociological backgrounds of these points, symbols and concepts are sometimes very weak, sometimes nonexistent, and often mystical in nature.

**Keywords:** Alevism, Jaafarism (Shiism), belief, practice, manners - rules of conduct, social life

---

\* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Ankara/Türkiye, ozcangungor@yahoo.com  
DOI: 10.12973/hbvd.71.124

## Giriş

Dini gruplar tıpkı insan ve eşya gibi tarihsel süreç içinde bir dizi değişim, dönüşüm, etkileşim ve başkalaşım geçirerek hayatîyetlerini sürdürürler. Hatta kimi zaman bir dini hareket belli bir bölgede farklı, başka bir bölgede daha farklı görünüm arz edebilir. Toplumsal tabakada varlığını sürdüren bu dini gruplar, yaşadıkları coğrafya, devlet, önceki kabulleri, yerleşik kültürün etkisi gibi hususlardan dolayı bazen bambaşka bir şekle bürünebilir. Sosyal bilimlerde isim, şekil, sembol ve hatıralardan ve tarihin geçmişinden getirdiği izlerden dolayı bu tür dini grupları aynı saymak, aynı kategoride düşünmek, bazı yanlışları da beraberinde getirmektedir. Bir dini grup olarak Alevilik, tarihsel, dinsel ve sosyolojik bir olgu olarak, ne tarihsel, ne dinsel, ne de sosyolojik olarak sabit bir forma, biçime sahip olmuştur ne de bugünkü Alevilik özellikle şehirleşmeyle kazanmış olduğu görünürlük ve formlar açısından tarihsel kökenleriyle sıkı bir irtibat halindedir.

Türkiye’de Aleviler tarihin derinliklerinden günümüze kadar Oniki İmamcı Şiiilik ile Hanefi-Maturidi ekol arasında orta bir yol takip etmişlerdir. Her iki tarafın da birbirinden farklılık taşıyan kimi sembol ve değerlerini kendilerinin varlık sebebi ve inanç sembolleri olarak kabul etmişler, bu inanç ve uygulamalarını çeşitli sıkıntılara rağmen asırlarca devam ettirmişlerdir. Sosyolojik olarak bilinmektedir ki Türkiye’de Sünni köylerdeki halk dindarlığı ya da kültürü ile Alevi veya Caferi köylerindeki halk dindarlığı türleri özde birbirinden çok farklı değildir. Çünkü kitabî dinin gereklerini halka öğretmenin pek mümkün olmaması sebebiyle halk dindarlığı doğası gereği entelektüel yönü sınırlı bir dindarlık gösterir (Aktay, 2007: 61). Bu yüzden halk biraz da duygusal olana, mistisizme, mitlere yatkındır ve dindarlığını hikayemsi dini anlatılar üzerinden oluşturur. Halkın bu eğiliminin sosyolojik gerçekliği anlaşılmasından Aleviliğin neliğini, Sünniliğin farklılığını veya Caferiliğin Alevilik üzerindeki etkisini tespit etmek pek mümkün değildir. Bunun yanında Alevilerin Sünni ve sufi kültür havzasında bulunmaları, bu grupların bazı Şii inanç unsurlarını almalarını engellememiş de, Şiileşmesini engellemiş görünmektedir (Kutlu, 2006: 34). Dolayısıyla Aleviliği belirleyen kimi unsurlar temel eserlerde de sembolik olarak görüldüğü üzere Şiiilikten alınmış gibi görünüyorsa da Anadolu’nun kendine has kültürü, coğrafyası ve dinsel ortamı içinde Şiiilikten farklı yorumlanmıştır.<sup>1</sup>

Alevilik yapısı gereği bağdaştırıcı bir dini grup şeklidir.<sup>2</sup> Bu yüzden Alevilik geleneği, içinde yoğun olarak barındırdığı Hz. Ali, Ehl-i Beyt, On İki İmam, tevel-la, teberra, humus gibi dinsel ve tarihsel benzerlikleri, Alevilerin kendilerini Caferi olarak nitelermeleri ve Şiiilikle ilgili terimleri, sembolleri ve benzetmeleri kullanmaları sebebiyle zaman zaman Şiiilikle ilişkili görülmüş ve bu ilişkiler üstünden sorulanmıştır (Üzüm, 2003). Bu konuda genel kabul olarak Aleviler, Hz. Peygamber ve Hz. Ali zamanında mezhep olmaması sebebiyle yapılan çalışmalarda Alevilerin

Hız Muhammed'in mezhebinden oldukları ve dolayısıyla Aleviliği mezhepler üstü gösterme eğiliminde olmakla birlikte, yine de kendilerinin Ehl'i Beyt soyunun temsilcisi İmam Cafer Sadık ve onun adının verildiği Caferilik mezhebinden saydıkları görülmektedir (Üçer, 2010: 54-55; Taşgın, 2006: 48; Şener-İlknur, 1995: 20-21; Erdoğan, 2000: 207; Baha Said, 2000: 124). Bu mensubiyete binaen Aleviler kimi zaman Şiiler tarafından istismar edilmek istenmişlerdir. Bunun örneklerini tarihte görmek mümkünken, günümüzde de bazı istismar çalışmaları yürütülmektedir (Bölçay, 2000: 137).

İfadeler bağlamında değerlendirildiğinde; Aleviliğin mezhep olarak Caferiliğe nispet edilebilmesi mümkün müdür? Veya Aleviliğin mezhep olarak Caferilikle ilişkisi hangi düzeydedir? Bu soruların cevaplarının verilebilmesi için Aleviliğin temel kitapları başta olmak üzere, tarihsel, kültürel, antropolojik ve sosyolojik çalışmaların verilerine ihtiyaç vardır hiç şüphesiz. Biz burada çalışmayı daha çok sosyolojik kaynaklara dayanarak yapmayı denedik ve bu makalede Alevilik ve Caferilik arasındaki ilişkiyi bu ilişkinin ortak ve farklı noktalarından hareketle üç ana başlıkta inceleyeceğiz. Buna göre

- a. Teorik (akide) inanç açısından; İman anlayışı, Ehl-i Beyt ve On İki İmam inancı, İmamet, Mehdi inancı, takiyye ve adalet kavramlarını;
- b. Uygulamaya (ibadete) ilişkin kavramlar açısından; namaz, oruç, hac, zekat ve humus, kurban kavramlarını;
- c. Adab-erkan ve sosyal hayata dair kavramlar açısından ise; Cem Ayini (Ayin'i Cem), Miraç, musahiplik/yol arkadaşlığı, kadının statüsü, mut'a nikahı, Kerbela Matemi, dört kapı kırk makam, düşkünlük, ocaklar ve babalık/dedelik kurumu, tevella ve teberra, Üç Sünnet, Yedi Farz ve On Yedi Erkan, On Dört Masum ve On Yedi Kemerbest kavramlarını içerik bakımından inceleyerek sosyolojik olarak karşılaştırmaya çalıştık.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Çalışmada konu; tarama yöntemine uygun olarak nitel verilerden, mümkün mertebe temel Alevi kaynaklarından, konuya ilişkin Alevi önderlerinin fikirlerinden, yazınlardan ve sosyolojik olarak Aleviliğe ve Caferiliğe ilişkin çalışmalardan hareketle tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada Caferilik, itikadi manada İsna Aşeri olarak, fıkıh bakımından da Şiiliğin bir kolu olan Caferi fıkıh okulu manasında kullanılmaktadır. Yine Şiilik de İsna Aşeri ve Oniki İmam bütünlüğü içerisinde kullanılmaktadır. Alevilik ise Bektaşilik ve "Kızılbaşlık" farklılaşması da göz önüne alınarak bir çatı kavram olarak kullanılmaktadır.

Çalışmada yapılan karşılaştırmalarda Caferiliğin bütün ayrıntılarına girme gereksinimi duyulmadan, sadece Aleviliğin Caferilikle kıyaslanabilmesi bağlamında Alevilikle ilgili görünen genel inanç, ibadet ve sosyal hayat esasları açısından değerlendirmeler ve karşılaştırmalar yapılacaktır, çünkü mevcut bakış açısı bile Alevilik - Caferilik ilişkisinin mahiyeti hakkında yeterli malzemenin varlığına işaret etmektedir.

### A - Teoriye (Akideye) İlişkin Kavramlar: İnanç

Türkmen Aleviler bilhassa ilk dönemlerde Şii öğretilerle, özellikle de Batını - İsmaili propagandacılarla karşılaşmış ve bunların devamı niteliğindeki propagandalardan bilhassa Safeviler devrinde etkilenmiştir. Ancak Aleviliğin tarihsel kaynaklarına bakıldığında Şiiliğe ait tevhid, adl, nübüvvet, İmamet ve mead biçiminde sıralanan inanç esaslarına dair atıflara genellikle rastlanmadığı gibi (Üzüm, 2007: 127; Güngör, 2007: 177-199) bazen bu esasların sembolik manada farklı kullanımları görülmektedir. Bunun yanında farklı anlam içeriklerine sahip olsa da tarihten itibaren söz konusu etkilenmenin günümüz Alevilerinin inanç alanındaki izlerini görmek mümkün olmaktadır (Kutlu, 2006: 39-46; Teber, 2008: 126; Üçer, 2010a: 470). Diğer taraftan Alevilerin “Amentü” diye bildiğimiz iman esasları formülü olan Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe ve gruplar arasında biraz farklı olarak kadere imanı iman esasları olarak kabul ettikleri görülmektedir (Güngör, 2007: 177-199; Üçer, 2010: 228).

**İman:** İman-akıl ilişkisi bağlamında Caferilere göre iman, İmamete inanmakla tamamlanmaktadır. Onlara göre, her asırda peygamberin görevleri ile donatılmış, insanların dünyada ve ahirette kurtuluşlarına ve mutluluklarına kefil olmuş, hidayetlerini ve irşatlarını uhdesine almış bir İmamın bulunması gerekmektedir. Bu da nas ve tayin yoluyla olmaktadır (Albayrak, 2006: 59). İman’ın tanımı konusundaki bu yorumda akla vurgu yerine nas ve tayin kavramlarına yer verildiği açıkça görülmektedir. Diğer taraftan Hacı Bektaş Veli’nin İman konusunda ‘akla’ hakim bir rol verdiğini bilmekteyiz. Örneğin ‘İnanmak, bedene mi, yoksa ruh üzerine mi ödev düşer? denirse biz, ‘o akıl üzeredir’ deriz. Arifler katında da iman akıl üzeredir. Çünkü akıl bedende hükümdar, iman da onun vekili ve yardımcısıdır. Hükümdar gitse yardımcı da kalmaz’ (Hacı Bektaş Veli, 2002, 16-17). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere ona göre aklın olmadığı yerde imandan da bahsedilemez. Bu da klasik olarak Hanefi - Maturidi çizginin inanç tutumuna yansımından başka bir şey değildir (Gündoğdu, 2007: 168).

Hacı Bektaş Veli’nin kabul ettiği ‘maruf iman’, dil ve gönül üzere olan imandır: ‘İmanın herkesçe bilineni, kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğudur. Kim Çalap Tanrı’ya gönülden tanıklık yapmazsa, mutlak kafirdir’ (Hacı Bektaş Veli, 2002: 176/7). Görüldüğü gibi imanın tanımı konusu da Bektaşî temel eserlerinde Maturidilik - Bektaşî

şilik etkileşiminin en önemli yansımalarından birini oluşturmaktadır (Teber, 2008: 127). Ebu Hanife'ye göre de 'iman dil ile ikrar kalb ile tasdiktir, ameller imana dahil değildir, büyük günah şirk olmadıkça imana zarar vermez. Taat da, iman olmadıkça kişiye fayda vermez' (İmam-ı Azam, 1992: 74). Maturidi de hoşgörüyü dayanan bu iman anlayışını aynen kabul etmiştir<sup>3</sup> (Kutlu, 2006: 37; 2003, 40; Gümüšoğlu, 2008: 129-146).

Diğer yandan akaid kitaplarında Allah'ın zati ve sübuti sıfatları sayılırken Maturidi'ye göre Allah'ın sıfatlarından sayılan 'tekvin' sıfatı, onun fiili sıfatları arasında yer almaktadır. Oysa Eş'ari bunu kabul etmemektedir. Bektaşî Erkannamelerinde Allah'ın sıfatları sayılırken 'tekvin'e de yer verilmesi yine Maturidi etkisini gösterir (Teber, 2008: 129; Kutlu, 2006: 39-46). Yine benzer şekilde Hanefî ve Caferî ulemada farklılık arzeden hususlardan biri de Ruyetullah (Allah'ın görülmesi) meselesidir. Burada kısaca Hanefîler Allah'ın ahirette görüleceğini kabul ederken; İmamiyye Şiası tıpkı Mutezile gibi Allah'ın kesinlikle görülemeyeceğini düşünmektedirler. Oysa Alevî ozanlardan Şah İsmail'in, Kul Himmet'in ve Pir Sultan Abdal'ın didarı görmek, Hak'ın cemalini görmek veya ondan mahrum olmayı işlediği ve hatta buyruklarda da benzer ifadeler yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla burada da temel etki Hanefî/Maturidi çizgiyi işaret eder görünmektedir (Üçer, 2008: 223-224).

Alevî - Bektaşî kültür yapısı içerisinde önemli ölçüde bireysel özgürlüğe ve otonomiye vurguların yer alması, cebre dayalı anlatımların reddedilmesi ve yapıp etmelerin bireyin kendine mal edilmesi kişisel sorumluluk açısından anlam taşır (Yeşilyurt, 2003: 30). Bu sebeple Pire veya Rehberî manevî olarak tam teslim olarak yola girmenin yanında Alevîlerde akli kullanma ve birey olarak karar verme düşüncesi, Caferîlikte İmam'ın masumiyeti, Mehdilik ve bunlara benzer iradeyi ve bireyselliği öteleyen üstelik iman derecesine çıkartılan bir anlayışlarla çelişmektedir.

**Ehl-i Beyt ve On İki İmam Anlayışı/Kabulü:** Ehl-i Beyt kavramı, sadece Şii grupların önem atfettiği ve kavramlaştırdıkları bir kelime olmayıp bütün Müslümanlarca kullanılan ve hürmet edilen Peygamber ailesini ifade etmek için kullanılan bir tamlamadır. Tarih boyunca Ehl-i Beyt üzerinden siyaset yapmış olan Şia'nın inanç sisteminin temelini İmamet nazariyesi oluşturur. Diğer bir deyişle Şia, diğer Şia gruplardan İsmaililiğin aksine kendilerince Ehl-i Beyt'i oluşturan On İki İmam'a itaati bir inanç esası haline getirerek siyasal iktidarı ele geçirmenin ve meşruiyetin kaynağı olarak görmektedir (Kutlu, 2000: 100; Gümüšoğlu, 2011: 158). Halbuki genel olarak Müslümanlar arasında tek bir Ehl-i Beyt tasavvuru değil, Ehl-i Beyt tasavvurları vardır.

İmamiyye Şia'sına göre İslam toplumunu yönetme yetkisi, Ehl-i Beyt mensubu On İki İmam'a Allah ve Resulü tarafından nas ve tayin ile verilmiştir. Oysa Alevî - Bektaşîlerin Ehl-i Beyt anlayışları tasavvuf temellidir. Onlarda Hz. Muhammed,

Hız. Ali, Ehl-i Beyt ve On İki İmam, Hakikati Muhammediye anlayışının temsilcileri ve aktarıcıları durumundadır (Soyyer, 2005:129). Alevi - Bektaşiliğin bütün temel eserlerinde Ehl-i Beyt'e ilişkin methiye, muhabbet, sena ve bağlılık ifade eden pek çok cümleye, kavrama ve sembole rastlamak mümkündür (Teber, 2008; Kaplan, 2010). Günümüzde de Alevilerin İmamet'i savunarak devlet başkanlığının onların hakkı olduğu düşüncesi yerine, demokratik, laik ve sosyal demokrat bir devlet sistemi istedikleri görülmektedir (Güngör, 2007: 276, 318).

Öte yandan Hacı Bektaş Veli'nin eserinde On İki İmam'a muhabbetle ilgili pasajlar olsa dahi, bu onun Şiiliğine delil olmazdı. Diğer taraftan Birdoğan (1999: 20) da On İki İmam'a övgülü şiirlerin Şah Hatai ile başladığını, ondan önce bunun söz konusu olmadığını iddia etmektedir. Çünkü On İki İmam'ı bütün tarikat muhitleri, hatta bütün Müslümanlar sever. On iki İmam'dan birinin isminin geçtiği veya On iki İmam'a saygının dile getirildiği her yerde Şiilik aramak, asla doğru değildir. Şiilik için başka kabullere ihtiyaç vardır. Bunun aksini, ileride sunulan verilerin göstereceği üzere fıkıh bünyesinde kalsak bile düşünemeyiz (Öztürk, 1994: 23; Gündoğdu, 2007: 275; Üçer, 2008: 220).

Alevi - Bektaşî kaynaklarında On İki İmam'a dair bir çok vurgu bulmak mümkündür ancak bu açıklamalar Şia'daki gibi bir inanç esasları olarak değerlendirilmemekte, sadece Cafer es-Sadık'tan bir nakille İmamların hayatlarının bilinmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır (Teber, 2008: 146). Örneğin Alevi - Bektaşî nefeslerinde İmamlar, Hız. Ali'den başlayarak, On İkinci İmam Muhammed Mehdi'ye kadar, tıpkı Şiilikte olduğu şekliyle zikredilmektedir. Ancak bu İmamlar, tarihsel kişiliklerinden farklı biçimde ele alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle Alevi - Bektaşî kaynaklarında ve yapılan çalışmalarda Hız. Ali ve diğer İmamlar siyasi ve hukuki değil, manevi rehberler olarak yüceltilmekte ve onların tarihsel kişiliklerinden ziyade söylenceler şeklinde aktarılan menkıbevi kişilikleri öne çıkarılmaktadır (Kutlu, 2006: 58; Güngör, 2007: 244, 278, 286).

Yapılan araştırmalarda Aleviliğin - Bektaşiliğin Ehl-i Beyt sevgisi üzerine kurulu olduğu inancını tutum olarak benimseyenlerin oranı bir hayli yüksek çıkmaktadır (Uçar, 2004: 153; Güngör, 2007: 182). Fakat yapılan başka bir araştırmada Ehl-i Beyt'in kimler olduğunu yazabilen ve On İki İmam'ın isimlerini ifadelendirebilenlerin sayısı da bir hayli düşük olmuştur (Aktaş, 1998). Her ne kadar On İki İmam'ın isimlerini sayma, dini tecrübenin daha çok bilgi boyutunu gösteriyorsa da Alevilikte 'kök paradigma'lardan olan Ehl-i Beyt'in isimlerinin herkes tarafından bilinmesi beklenir. Buna göre, Aleviliğin en temel kimliksel tutumu ve bu manada Caferilere en yakın olan inancı Ehl-i Beyt'e muhabbet Aleviliğin kök paradigması olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu muhabbetin siyasi değil sembolik/duygusal yönü ağırlıklı görülmektedir.

**İmamet:** Sünni paradigmada bilginler ‘ulu’l-emr’e itaatin emredildiği ayeti (Nisa 4/59) ve bu husustaki hadisleri dikkate alarak İmametın dinen lüzumlu olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Ehl-i Sünnet kelamcıları İmametın itikatla ilgili bir husus olmadığını ve ameli mevzular arasında bulunduğunu açıkça belirtmişlerdir (Gümüüşoğlu, 2011: 154).

Caferilerde ise İmamet; son Peygamber Hz. Muhammed’in vefatından sonra insanları irşat görevinin Allah’ın tayini ile peygamber soyundan gelen başta Hz. Ali olmak üzere On İki Masum İmam’a verildiğine inanmaktır (Demirci, 2006: 17-25). Gerçekten de Hz. Ali’nin ilk halife olması gerektiği, onun yerine halife olan Hz. Ebubekir’in, Hz. Ömer’in ve Hz. Osman’ın Hz. Ali’nin hakkını gasp ettikleri, dolayısıyla da yerilmeyi hak ettikleri düşüncesi Alevilik ve Caferilik arasındaki en büyük ortaklıklardan biridir (Tol, 2009: 17). Bu ortaklığın tarihsel süreçteki Erdebil tekkesinin Şii devlete dönüşmesi etkileşimleriyle ilgisi bilinmektedir.

Caferilere göre, İmamet makamı aynen nübüvvet makamı gibi ilahi bir makam olup, o makama gelecek kişiyi Allah seçer. Nasıl ki, kullar Peygamber seçme hakkına sahip değilse, imam seçme hakkına da sahip değıllerdir. Nasıl ki Peygamberler her türlü günahıtan ve hatadan masum olup ilahi ilimle teyit ediliyorlarsa, imamlar da aynen öyledir (Albayrak, 2006: 141).

Beypazarı Alevi önderlerinden Ali Demirezen Baba (02.01.2007) Şiiliğın İmamların masumiyet anlayışını eleştirirken:

*‘... Hz. Ali ve On İki İmam günahsız insanlardı, onların günah işlemeleri de mümkün değıldi, belki Allah’a karşı hataları olmuş olabilir, ancak insanlara İmam olma noktasında yanlışları olmamıştır, ondan sonraki İmamların ise hatası yoktur demek hatalıdır. Bizim aramızda ayrılığın olması Allah’ın ipine sınıksık sarılın emrine aykırı, ancak Caferilerin bizim yolumuza uymayan bazı işleri de var...’*

demekte (Güngör, 2007: 280) ve İmam’ın ‘masumiyeti şeklindeki Caferi inancını farklı yorumladığını göstermektedir.<sup>4</sup>

Burada üzerinde durulmalıdır ki Anadolu Aleviliği ‘velayeti esas alırken Caferilik ‘imamet’i esas almaktadır. Elbette bu iki terimin çağrıştırdığı anlamlar bellidir, velayet tasavvuf ve Anadolu yolunu akla getirirken, İmamet daha siyasi içeriğe sahip ve İran türü bir anlayışı ortaya çıkarmaktadır (Çamuroğlu, 2003: 102).

Bektaşli temel kaynaklarında Şiiliğın temel akidevi esaslarından olan İmamet anlayışını bulmak mümkün görünmemekte iken (Teber, 2008: 140), örneğın Makalat’ta ‘Allah dostlarını ve kerametlerini tasdik imandandır’ denmektedir. Allah dostlarının başında Hz. Peygamber olduğu ise rahatlıkla metinden anlaşılabilir. Ancak onun dışında Allah dostları kimlerdir? On İki İmam buna dahil midir? Bu çok

net görülmemektedir. Burada Allah dostlarının kerametlerinden bahsedilerek öne çıkarılması, On iki İmamın en azından Şianın anladığı anlamda Hz. Peygamberin dini ve siyasi halefi olmaktan çok, sufi düşüncedeki anlamıyla Veliler olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır (Kutlu, 2003: 41). Buyruklarda -ki bu daha geç bir dönemde Erdebil tekkesi etkisiyle yazılmış- ise halife seçimi sürecinden bahsedilmese de biraz da dönemin siyasi ve sosyal hadiselerinden etkilenerek, Hz. Ali'nin ilk halife olması gerektiği ve Hz. Muhammed'le olan yakın ilişkileri bu bağlamda dile getirilir (Kaplan, 2010: 143). Ancak benzeri vurgulara Bektaşî kaynaklarında rastlanmaz.

Yapılan bir sosyolojik çalışma da gösteriyor ki, kimi Aleviler insanın yanılmazlığı veya hata yapmayacağı kabulünü Peygamberin bile uyarıldığını dile getirerek reddederek bu konudaki Caferî inanç ve kabullerden farklı olduklarını dile getirdikleri görülmektedir (Güngör, 2007: 281).

**Mehdi İnanıcı:** Bu inanç sadece Caferîlere has olmayıp dünyanın değişik dinlerinde ve dini gruplarında ve diğer Müslüman gruplar da dahil görülen bir kabuldür. Bunun yanında Caferîlerde ve geleneksel Alevilerde de bu inancın en azından sembolik olarak ortak olduğunu hatta bu iki dini grupta bu inancın biraz da On İkinci İmam'ın gaip olması sebebiyle daha güçlü bir inanç şeklinde bilinçlerde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Caferîler için İmamet'in içinde değerlendirilen bu inanç çok önemlidir, hatta Mehdi'nin ortaya çıkması o kadar gecikecektir ki imanında şüphe olanlar o zamana değin ayıklanacaktır. Günümüzde İğdır Caferîlerine göre Mehdi'nin naibi Ayetullah Hamaney'dir (Demirci, 2006: 22). Bu inanca göre dünyanın zulümle dolduğu bir çağda Allah'ın izniyle şu an gizlenmekte olduğuna inanılan Mehdi'nin bir gün dünyada zuhur edeceği, tevhide ve adalete dayalı bir yönetim kurarak bütün zulümlere son vereceği benimsenmiştir.

Alevilikte ise bu denli güçlü bir siyasal Mehdi beklentisinin olmadığı iddia edilmektedir. Bunda Alevî toplumun özellikle 1979 yılındaki devrimle birlikte, İran'da devletleşmiş olan On İki İmam Şiiliği ile kendisini hiçbir şekilde ilişkilendirmemiş olmasının da (Üzüm, 2007: 128-130; Onat, 1992: 97-98) etkili olabileceği düşünülmektedir.

Aleviler'de Mehdi inancının velayet temelli On İki İmam inancıyla bağlantılı olarak şekillendiği görülmektedir. Nitekim günümüzde Aleviler Mehdi olarak son İmam Hasan El-Askerî'nin oğlu Muhammed'e inanırlar. Ancak Aleviler O'nun gizliliği, günün birinde yeryüzüne dönerek adaleti sağlayacağı gibi hususlara ilgi göstermezler (Gündoğdu, 2007: 276). Hatta kimi Alevî büyükleri bütün düvaz İmamlarda dile getirilen bu geleneksel inanca ilişkin meselelerin konuşulabilmesi için kişinin tarikat Makamının üstünde olmak gerektiğini dile getirerek bu konuda konuşmaktan kaçınmaktadır. Yapılan bir araştırmada da özellikle gençlerin Mehdi inancına pek itibar etmediklerini ifade ettikleri görülmektedir. (Üçer, 2010: 258). Bu sonuçta



şehirleşen Alevilerin genel kabullerinin de değişime uğramasının etkili olduğu düşünülmektedir.

**Takiyye:** Caferi mezhebinde inanca dair meselelerden bir diğeri de takiyyedir. Takiye; 'korumak', 'sakınmak' anlamlarına gelmektedir ve İmamiyye Şiası'na göre, İmam Mehdi'nin gaybubetinde takiyye yapmak vaciptir. Can tehlikesi söz konusu olduğu zaman kişinin imanını, inancını gizleyebileceğine ruhsat verildiği hemen hemen her mezhepte kabul edilmiştir. Bununla birlikte Şia'nın takiyyeyi diğer mezheplerden farklı ve önemli bir prensip olarak alması, bir ruhsat olmaktan öte bir azimet olarak telakki etmesi, muhtelif mezhep mensuplarınca tenkit edilmiştir (Albayrak, 2006: 69-70).

Günümüz Anadolu Aleviliğinde 'takiyye'nin şahsiyetli insan karakterine uygun olmaması düşüncesi<sup>5</sup> bu inancı bir tutum olarak Alevilerde azaltmış, kimi yerde ise tamamen ortadan kaldırmıştır (Güngör, 2007: 281).

**Adalet:** Caferilere göre adalet; Allah'ın, hiç kimseye zulmetmeyeceğine ve ortalama zeka sahibi bir insanın kötü olarak gördüğü bir şeyi işlemeyeceğine inanmaktır (Albayrak, 2006: 55).

Alevi geleneğinde 'iyilik Allah'tan kötülükler ise insanın kendi hevasından ve hevesinden' yani kendinden kaynaklanmaktadır. Çünkü iyi ve güzel olan Allah'tan kötü bir fiil sadır olmaz. Bu konuda Caferilerin 'adalet' inancının Mutezile'nin kader anlayışından etkilenerek 'şerrin değil sadece hayrın Allah'tan' olduğuna inanç formuna girmesi dolayısıyla (Üzüm, 2000: 85) Alevilerin bu inancının Caferilikle bir paralellik arz ettiğini söylemek mümkün (Demirci, 2006: 14) ise de hayır ve şer konusunda Aleviler arasında farklı kabullerin olduğunu, nitekim amentüdeki algıya sahip olan Alevi grupların da varlığı bunu göstermektedir (Üçer, 2010: 291-192).

Bu bağlamda Karaşarlı Alevi önderi Ali Demirezen Baba:

*'... Allah şerri yaratmaz demek doğru değil, eğer öyle olsaydı cehennemi yaratmazdı, Allah hayrı da, şerri de yaratır ve bunların kurallarını koyar, hikmetlerini, zararlarını, faydalarını da insanlara peygamberleri aracılığıyla ilan eder. İşte insanlar da buradan dilediğini seçer ve sonucuna katlanır, Allah'ın kullarını imtihanı da böylece gerçekleşir...'*

derken temel kabulden farklı olarak daha çok Hanefi - Maturidi çizgide bir yorum getirmektedir. Aslında bu yorumda biz Şiiilikteki adalet esasının, Alevilikte bu anlam ve kavramsallaştırması bağlamında yer almamakta olduğunu ve daha çok hayır ve şer ile kader anlayışı bağlamında yer aldığını ifade edebiliriz.

## B - İbadete İlişkin Kavramlar

Binlerce fıkıh meselesi göz önüne alınınca, Caferilerin iki yüz kadar meselede Sünni fıkıhından ayrılmış olması, bu iki mezhep arasında fıkıh açısından önemli bir farklılığın bulunmadığını gösterir (Karaman, 1993: 9). Dolayısıyla burada Alevilik ile Caferilik arasındaki nüansları nazara vererek, Alevi geleneğin daha çok hangi fıkıh mezhebe benzediğine dikkat çekmek önceliğimiz olmayacaktır. Çünkü İslam içinde sufi bir gelenekten gelen Aleviliğin (Üçer, 2008: 210) elbette diğer mezheplerde olduğu gibi temel İslami formlarda Caferilikle benzeşmesi normaldir. Bu benzeşmenin ise farz emirler içinde olacağı bellidir.

İfade edilmeli ki Aleviler genellikle ibadet anlayışlarını tarikat hayatı kalıpları içerisinde şekillendirip, sadece bu alana hasrederek uygulamaktadırlar. Bu yüzden temel İslami ibadetlere ilişkin yorumları da tasavvufi yönden olmaktadır. Bunun yanında Alevilerin temel kaynaklarında hakim olan itikadi - ameli çizginin, her ne kadar tarihsel süreçte Safevi etkiyle beraber yüzeysel olarak bir kısım Caferilikle alakalı motifler yer etmiş olsa da, aslında İslamlaşma sürecinin ilk döneminden itibaren günümüze kadar daha çok Hanefi - Maturidi çevrelerle aynı ortamı paylaşmaları ve ana damarın Yesevi geleneğine dayanması sebebiyle Caferilikten ziyade Hanefi - Maturidi ağırlıklı olduğu dile getirilmektedir (Üçer, 2010a: 470).<sup>6</sup>

**Namaz:** Namaz ibadeti Kur'an'da üzerinde en sık durulan ibadetlerden biridir, Müslüman bireyler sıklık dereceleri farklı tonlarda olmak üzere bu ibadeti yerine getirmeye çalışırlar. Alevi - Bektaşilerde bu ibadet temel referans kitaplarında anılmakla beraber (Buyruk, 2006: 125; Makalat, 2007: 44), farklı yorumlara açık yolların da olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Alevilerde namaz ibadetinin farziyyetine inanılmakla birlikte bunu değişik yorumlayanlar da mevcuttur (Zelyut, 1991: 67; Bozkurt, 2000: 154; Arslanoğlu, 2006).

Şüphesiz namaz ibadetinin en farklı yorumu 'niyaz' düşüncesiyle ilgili olandır, namazı 'dua' olarak kabul edenlerin duaya çok önem verdikleri de bilinmektedir (Bozkuş, 1999: 184-186; Taşgın, 1997: 175). Öte yandan yapılan bir araştırmada namazın dinin bir emri olduğuna dair sosyolojik tutum da bir hayli baskın görülmektedir (Uçar, 2004: 158). Alevilikte namaz ibadetinin "niyaz" şeklinde isimlendirilmesi onun tasavvufi ve batını yönüyle ilgili görünmektedir. Çünkü namazın niyaz olarak isimlendirilmesi daha çok cemlerde icra edilen tarikat namazı ya da halka namazının gelenekteki yerinden kaynaklanmaktadır.

Bektaşi kaynaklarda özellikle Erkannamelerde namaz tüm ayrıntılarıyla anlatılır ve Hanefi mezhebi bağlamında konu edilir (Kutlu, 2006: 175-180). Örneğin namaza hazırlık olan abdest için farzlar Hanefi fıkıhına uygun olarak tarif edilir ve başın dörtte birinin mesh edilmesi söylenir ki bu sadece Hanefi mezhebi için geçerli bir uygulamadır.<sup>7</sup> Yine namaz vakitleri, rekatları ve bunların hükümleri Hanefi

mezhebi temelinde ele alınmıştır. Buna göre günlük namazların toplamı kırk rekattır (Teber, 2008: 132). Bu durum Pir Sultan'ın deyişlerinde de görülmektedir. (Özneli, 1989: 111; Kaplan, 2010: 95) Şiilikte namazların üç vakitte cem olarak kılındığı dikkate alınınca Hanefiliğin etkisinin Bektaşilikte daha baskın olduğu görülmektedir. Bunun yanında Erkannamelerde vitir namazının diğer mezheplerin aksine vacip olarak zikredilmesi, Cuma namazının en az üç kişi gerektirir şekilde izahı, Bayram namazının vacip kabul edilmesi, cenaze ve Teravih namazının esaslarının da Hanefi esaslara göre belirlenmesi Bektaşilikteki Hanefi etkisini gösterir unsurlardandır (Teber, 2008: 133). Caferilikte ise bayram namazları müstehap olup ferdi olarak da kılınabilir. Cuma namazı ise en az beş kişi olması halinde kılınabilir. Onlara göre günümüzde her ne kadar Cuma namazı kılmak farz değilse de kılınmasında bir sakınca yoktur (Albayrak, 2006: 74-75).

Caferiler, namaz kılarken secde yerine Kerbela toprağından yapılmış mühürleri koyarak, mühürler üzerine secde ederler. Caferi cemaatten devamlı namaz kılanlar, genellikle mühürlerini beraberinde taşımaktadırlar; yanında mühürü olmayanlar için de camilerin girişinde bir sandık içinde mühürler bulunmaktadır. Bu durum, 'Caferiler mühre secde ediyorlar' şeklinde bir tepkiye sebep olmaktadır. Caferiler ise, 'biz yerleri necasetliğinden ötürü reddederiz. Bu sebepten Necef'ten getirdiğimiz, o topraklardan yoğrulmuş bu taşlara baş koyarız. Üzerlerindeki mühür, sadece ve sadece taşın o toprakların özünü oluşturmasından kaynaklanıyor. Kur'an'a, Allah'a inanan insan bir taş parçasına niçin secde etsin?'<sup>8</sup> (Türkdoğan, 2006: 413-4) ifadeleriyle kendilerine bu konuda gerek Alevilerden gerekse Sünnilikten gelen eleştirilere cevap vermektedirler. Öte yandan hiçbir cemevinde bu taşlara rastlamak mümkün değildir.<sup>9</sup> Caferilerde abdest konusunda ayırt edici bir farklılık olarak da ayakların mesh edilmesi görülmektedir. Çünkü bu grup ayaklarını yıkamamakta sadece mesh etmekle yetinmektedir (Albayrak, 2006: 71).

Karaşar ve Tokat yöresi Alevilerinin abdestlerini Hanefi usulüne uygun olarak alarak, namazı yine Hanefi usulüne göre kılmakta oldukları, bunun yanında mühür taşıma ise evlerinde ve cemevlerinde bulundurmadıkları görülmüştür (Güngör, 2007: 208; Üçer, 2010: 310-325). Alevilerin abdeste ilişkin tutumlarında şer'i abdestin yanında tarikat abdestinin de sıkça vurguladıkları görülmektedir. Abdestin farzının Hanefi ekole paralel olarak dört kabul edilmesi, başın dörtte birinin mesh edilmesi, ayakların yıkanması ve Batını olarak dile getirilen tarikat abdestinin (Buyruk, 2006: 193) Caferilikten uzak olduğu ise bellidir (Üçer, 2010a: 473).

**Oruç:** Caferilere göre oruç Hanefilerde olduğu gibi farz, müstehab ve haram olmak üzere üç kısma ayrılır; farz olan oruçlar da yine, asıl bakımından farz olanlar ve herhangi bir sebep dolayısıyla farz olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Aslen farz olan

oruç, Ramazan ayı orucudur. Müstehap oruçlar da Recep, Şaban aylarında ve diğer mübarek günlerde tutulan oruçlardır (Albayrak, 2006: 76).

Birinci planda Ramazan orucunu tutma düşünülmesine bile Taşğın tarafından yapılan araştırmada oruç tutma tutumunun Aleviler arasında yüksek olduğu görülmektedir (Taşğın, 1997: 178). Yine Fırat tarafından yapılan araştırmada da orucun dini bir yükümlülük olduğu fikri baskın görünürken, sadece ramazan orucu düşük, muharrem orucu ise kısmen yüksek önemde görülmektedir. (Fırat, 2005). Aynı tutum Keskin'in araştırmasında da ortaya konmuştur (Keskin, 2004: 184).

Bir kısım Alevi - Bektaşî topluluklarda Oruç ibadetinin bizatihi kendisine karşı bir inkar tutumu yoksa da, bazı Alevilerin Ramazan orucuna soğuk baktığı ve bunu tutmadığı bilinmektedir (Yıldız, 2003: 212). Buna karşılık, özellikle kırsal kesimde ve genellikle de yaşlı kuşak arasında, Alevi geleneği içinde önemli bir yeri olan ve 'Matem orucu' olarak kabul edilen Muharrem, "48 Perşembe orucu", "14 masum'u pak orucu" ve bunun yanında 'Hızır' orucunun' tutulduğu gözlenir (Yıldız, 2003: 212; Arslanoğlu, 2006). Caferilerde İmamların doğum ve ölüm günlerinde bazı ibadetler yapılır, bunlardan biri de oruç tutmaktır. Yine Gadir Bayramı<sup>10</sup> dedikleri günde de oruç tutarlar (Albayrak, 2006: 158). Ancak onların "Matem orucu", "48 Perşembe orucu", "14 masum'u pak orucu" veya 'Hızır orucu' diye özel bir ibadetleri olmadığı gibi, Alevilerin de İmamların doğum ve ölüm günlerinde veya Gadir bayramında oruç tutmadıkları bilinmektedir.

**Hac:** Hünkar'ın hayatını anlatan bütün eserlerde onun, Bedehşan, Basra, Bağdat ve Necef kentlerine giderek ilim çevreleri ile temas kurduğu ve kutsal hac görevinin ifası amacıyla Mekke'ye gittiği, üç yıl burada kalarak üç defa hac ibadetini yerine getirdiği ve daha sonra gittiği Medine'de Hz. Muhammed'i ziyaret ettiği, burada da bir yıl kadar kaldığı anlatılmaktadır (Gölpınarlı, 1958: 6; Sezgin, 2002: 25). Bunun sonucu olarak da "Hacı" unvanını aldığını bilmekteyiz; ayrıca Makalat'ta haccın farz olduğunu bildiren sözleri de vardır (Güzel, 2002: 85). Yine Buyruk'ta da hac ibadetinin farz olduğu ifade edilmektedir (Buyruk, 2006: 169).

Alevi kaynaklarında hac ile ilgili olarak Kabe haccıyla beraber tasavvuf geleneğinde var olan anlayış paralelinde 'gönül haccının' da dile getirildiği görülmektedir. Yine bu bağlamda 'pirin evi'ni ya da Makamını ziyaret etmek gibi tarikat hayatındaki uygulamaların batını bir yorumla hac ibadeti gibi görüldüğü de bilinmektedir (Güngör, 2007: 220; Üçer, 2010a: 488-489). Buna benzer hacca ilişkin tasavvufi yorumların ise Caferilikle ilişkisi olmadığı görülmektedir (Albayrak, 2006: 77). Ancak Caferiler için Kerbela'ya ve Meşhet'e gitmek, orada bulunan İmamların kabirleri başına gidip oraları ziyaret etmek, çok önemsenen ve arzulanan bir olaydır. Neredeyse Hacca gitmekle aynı derecede bir öneme sahiptir (Albayrak, 2006: 77; Demirci, 2006: 33). Aleviler için Kerbela ve Necef kutsal kabul

edilmekle birlikte günümüz itibariyle hac ziyaretine benzer ziyaret yerleri olarak gidilen mekanlar olmadıkları görülmektedir.

**Zekat ve Humus:** Caferilere göre zekat genel İslami anlayışta olduğu gibi namazdan sonra ikinci önemli ibadettir ve bazı rivayetlere göre zekat vermeyenin namazı makbul değildir (Albayrak, 2006: 78). Temel Alevi kaynakları olarak kabul edilen Buyruk ve Makalat'ta ibadetler sayılırken zekattan da bahsedilmekte ve bunun Allah'ın bir emri olduğu bildirilmektedir (Buyruk, 2006: 169; Hacı Bektaş Veli, 2002: 84). Uygulamada farklılıklar olsa da zekat konusunda bir mutabakatın olması İslami emirlerden dolayı doğal görülmektedir.

Humus ise Caferilerde; zekattan sonra önemli bir mali ibadettir. Humus'un altında yatan ilke ise Peygamber'in ve ailesinin zekattan pay alamaması nedeniyle, onlara zekata bedel olma adına verilen mali bir yardım olmasıdır ve bu haliyle farz olan bir ibadettir. Caferiler Humus'u altı paya ayırırlar, payın biri Allah için, biri Peygamberi için, biri de İmam için ayrılır. Bu üç parçanın gaip İmam'a ait olduğuna inanılır. Diğer üç parça da yetim, garip, fakir, yolda kalmış, miskin ve fukaraya dağıtılır (Albayrak, 2006: 78, 152).

Yapılan bazı araştırmalarda günümüz Alevilerinin verdikleri vergiyi zekat saydıkları görülmektedir, ancak, az da olsa gelirlerinin beşte birini, bağlı oldukları türbe, dergah ve kutsal görülen mekanlar ile dedelere verenler bulunduğu gibi, Hacı Bektaş Veli Dergah'ına da verenlerin olduğu bilinmektedir (Yıldız, 2003: 127; Bozkuş, 1999: 174). Gelirlerinin beşte birini bağışlama hususunun esas olarak kaynaklarda miktarı belirlenmiş kesin bir hüküm olmadığı gibi uygulamada da aslında böyle bir şeyden ziyade herkesin gücü nispetince hizmete katkı anlamında bir bağışta bulunması şeklinde olduğu müşahade edilmiştir.

Nitekim Alevilerde beşte birlik payın 'humus' değil de, 'hakkullah', 'tercüman', ya da 'lokma' adı altında birer mali yardımlaşma esası olarak üç isim altında toplandığı görülmektedir. 1 - Kara Kazan Hakkı: Bu özellikle iç kısımlarda (Bektaş tekkesine bağlı olan yerlerde) ve Hacı Bektaş Veli Dergahı için yapılan yardımdır. 2 - Mürşit Hakkı: Dede, rehber, ve diğer büyüklere cem Ayinlerini yönetip toplum içindeki bazı problemleri çözdükleri için verilir. 3 - Çerağ Hakkı: Alevi toplumu içinde fakir ve kimsesiz olan kişilere verilir. Bu bazen "dede" aracılığıyla yapılır (Kaya, 1993: 501; Yıldız, 2003: 127). Bu bağışların esas olarak kabul edilen tekke/dergaha göre değişebileceği akılda tutulmalıdır. Örneğin Tokat yöresi Alevilerin bu bağışı Hubyar tekkesine yaptıkları bilinmektedir. Görüldüğü gibi Aleviler 'humus'un adını farklı kullandıkları gibi Caferilikte olan paylaşımı da farklı uygulamaktadırlar.

**Kurban:** Alevi - Bektaşilerde kurban kesme çok yaygın olan bir ibadettir. Başlıcaları; Muharrem Kurbanı, Abdal Musa (Birlik) Kurbanı, Görgü Kurbanı, Kurban

Bayramı Kurbanı, Musahip Kurbanı, Düşkün Kaldırma Kurbanı ve Dar (Kabir) Kurbanıdır (Güngör, 2007: 225).

Kurban etlerini düşkünler yiyemez, ayrıca bunlar “içeri kurbanları” olarak adlandırılır. Bunlar görgü, matem, düşkün kaldırma, Abdal Musa, Dardan indirme ve musahiplik kurbanları olup çoğunlukla cemle ilgili kurbanlardır. Bir de “dışarı kurbanları” vardır o da: cem törenlerinin dışında, özellikle tutulan bir adağı yerine getirmek için kesilen kurbanlardır. Bunlar da adak kurbanı, Hızır orucu kurbanı, Sultan Nevruz kurbanı, Hıdrellez kurbanı ve Kurban Bayramı kurbanıdır (Kaya, 1993: 118; Yıldız, 2003: 130, Üçer, 2010a: 467). Netice olarak Alevi - Bektaşî topluluklarında kurban ibadetine çok yer ve önem verilmekte olup, yer yer de bu ibadetin uygulanışında ve önem verilmesinde Eski Türk kimliğini/kültürünü yansıtan öğeler ve semboller görülmektedir (Üçer, 2010a: 466-68)<sup>11</sup>.

Alevilerde kurbana verilen bu öneme rağmen Caferilik için sayılan kurban türlerinden sadece Kurban Bayramı kurbanı söz konusu edilmekte olup erkanlara ait diğer hiçbir kurban türünden bahsedilmemektedir (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006).

### **C - Adap/Erkan ve Sosyal Hayata Dair Kavramlar:**

Özellikle “Kızılbaş” Aleviliğinin temel kaynağı durumunda olan Buyruk'ta yer alan birçok adap ve erkan bazı araştırmacılara göre Ahilikten kaynaklanmaktadır. Kimi temel inanç ve ibadetlerin yanında kırklar cemiiyle ilgili rivayetler, yol kardeşi ve yol atası/musahiplik merasimi, sedd (kuşak) bağlama, hırka, taç gibi unsurlarla ilgili kabuller; merasimlerde okunan dua ve gülbanklar, taliplerin bilmesi gereken sual ve cevaplar, Hz. Ali, On İki İmam ve On Dört Masum ile ilgili kabuller, tevella ve teberrâ bunlar arasında gösterilmektedir. Bu görüşe göre Ahilik, Alevilik tarihinin arka planında yer alan ve Alevi örgütlenmesinde doğrudan katkı sağlayan önemli bir tasavvufî kurumdur. Ahilikte de tasavvufî geleneğe uygun olarak silsilelerin Hz. Ali'ye dayandırılıp onun pir olarak kabul edilmesi söz konusudur. Buradan yola çıkarak Alevi geleneğinin temel özelliklerinden biri olan Hz. Ali'ye bağlılık ve aşırı sevgi hususu da Ahilikle ilişkilendirilmektedir (Sarıkaya, 2003: 93).

Mürşidlik, pirlilik, rehberlik, ayin'i cem, semah, musahiplik (yol kardeşliği), aşüre, dört kapı kırk makam gibi kendine özgü değerlere ve kavramlara sahip çıkan, bu kavramların anlam evrenini tarihten tevarüs ettiği çeşitli tasavvufî ve mezhebi unsurlarla/motiflerle tezyin eden, bunların yanı sıra taşıyıcılığını büyük ölçüde 'dede' figürü ile sağlayan Aleviliğinin bu kavramları, Aleviliğinin ilmihali sayılan Buyruklarda (Buyruk, 2006: 17) genişçe anlatılmasına karşın Caferilikte yer almaz. Aksine tasavvuf geleneği içerisinde benzer kavramlara sıkça rastlanmaktadır (Kutlu, 2003: 48; Üzümlü, 2003: 142-46; Albayrak, 2006: 49-80; Demirci, 2006, Üçer, 2010).

Buyrukta yer alan en son konu ‘Şii Mezhebi’ başlıklı konudur. Burada Şii Mezhebi’nin oluşumu anlatılmaktadır. Buna göre, Şii mezhebi Muhammed ile Ali’nin dört kapı kırk Makam ve on yedi erkandaki birlikleri üzerine kurulmuştur (Buyruk, 2006: 171). Burada ifade edilenlerin tarih itibarıyla doğru olması mümkün görünmemekle birlikte, sosyolojik olarak anlamlar ihtiva etmekte olduğu düşünülmektedir. Bu anlam ise Aleviliğinin Caferilikten (Şiilikten) anladığı şeyin tasavvuf yolundan ve erkanından ibaret olmasıdır. Bu ise Aleviliğin sufi karakterli bir yapı olduğu ve mezhebi anlamda Caferilikle ilişkisinin hiç olmadığı veya benzer isimlendirmelerinin de sembolik olduğunu gösterir niteliktedir.

**Cem Ayini (Ayin’i Cem):** Cem, ‘toplanmak, topluluk, toplantı, cemiyet demektir. Buna göre Ayin-i Cem, toplantı töresi, cem adeti, cem töreni, bir araya gelme yolu anlamına gelir (Fığlalı, 1991: 326).

‘Türklerin kadınlı erkekli toplantılar yaparak, buralarda içki içip eğlenmeleri, çalgılar çalıp sema (semah) etmeleri, töreleri icabıdır. Türkler, İslamiyeti kabul ettikten sonra, bu adetlerini terk etmeyerek, onları İslami bir kılıfa soktular. İşte Alevi – Bektaşî Cem’i’nin aslı budur’ (Eröz, 1990: 304-311) diyen Eröz konuya sosyolojik bir yorum getirmiştir.<sup>12</sup> Alevilik - Bektaşilikte Cem, en önemli ritüellerden biri olup Aleviliğin ‘sırrı’ olarak değerlendirilmektedir (Zelyut, 1991: 182). Ayrıca Cem’de hizmet grupları vardır, bunlar olmadan Ayinin sağlıklı bir şekilde yapılması mümkün değildir (Fığlalı, 1991: 336; Eröz, 1990: 106-125).

Alevi - Bektaşî topluluklarında adlandırmalar farklı olsa da dini bir gereklilik olarak üç tür cemden söz edilebilir. İkrar verme cemi: Musahipli Alevi topluluklarında ikrar verme Musahip tutma erkanında yapılır. İkrar verme cemi, topluluğa katılacak olan yeni üye için yapılan giriş törenidir. Görgü cemi: İkrarlı kişilerin her yıl sorgudan geçmesi, canlarla sorunu varsa çözmesi, ikrarını tazelemesi için yapılan törendir. Dardan indirme cemi: ‘Hakka Yürümüş’ olan ikrarlı kişinin arkasından yakınları tarafından yapılır. “Öz gönül birliği” ile kişinin hataları bağışlanır, varsa Tanrı’nın da affetmesi için temennide bulunulur, dua edilir. Dardan indirme töreni yapılmıyca kadar vefat eden ikrarlı kişinin Dar’da beklediği ve Dar’dan indirme töreniyle rahata kavuştuğu kabul edilir (Yıldız, 2003: 139).

Cem, Alevilerin dinsel zihniyetini oluşturan bütün simgelerin ve sembollerin içinde canlandırıldığı bir Ayinin adıdır. Örneğin, meleklere Adem’e secdesi, Hz. Peygamber’in miraca çıkarak Ali’nin sırrına mazhar olması, Kırklar bezmi gibi Aleviliğe ana karakterini veren bütün ‘mitolojik inançlar’ (Melikoff, 1994: 65, 82) cem Ayini esnasında canlandırılmaktadır (Üçer, 2010a: 465). Ayrıca dedenin toplumdaki sorunları burada halletmesi, cemin ahlaki devamlılığın sağlanmasındaki rolünü göstermektedir.

**Miraç:** Buyruklarda ve Alevi yaşantısında çok sık sembolleştirilen “Miraç olayı” kaynaklarda ve anlatılarda (Aydın, 2009: 41-42), tamamen masallaştırılmış şekilde anlatılmaktadır. Oysa Fiğlalı, masallaştırılmış miraç olayının hiçbir Şii ve Sünni kaynakta olmadığını, ne Hz. Ali’den, ne de oğullarından gelen rivayetlerde bu tür bir olayın bulunmadığını belirtir. Ona göre bu masallaştırılmış Miraç olayında dikkati çeken en önemli husus, eski inanışlarda yer tutan ‘aslan’ ve ‘kırk arkadaş’ kültürünün, İslami şekle sokularak yaşatılması şeklinde olduğudur (Fiğlalı, 1991: 249). Türkdöğün da Aleviler için kırklar meclisi ve miraç anlatılarını ‘kök paradigma’ olarak kabul etmektedir (2006: 647). Sembolleştirilen miraç hadisesi ve kırklar meclisinin Caferi telakkiye uyuşan bir paydaya sahip olmadığı bellidir (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006). Caferiler, Miraç hadisesini temel tefsir ve hadis kaynaklarındaki şekliyle ele aldıkları gibi (Üzüm, 2003: 142), onların Alevi - Bektaşî topluluklarında adlandırmalar farklı olsa da dini bir gereklilik olarak üç tür cemden (Yıldız, 2003: 139) haberdar olmadıkları da görülmektedir.

**Musahiplik/Yol Arkadaşlığı:** Alevi – Bektaşî geleneğinde Musahiplik (yol/ahiret kardeşliği), daha önce ikrar vermiş olan ve kan bağı da taşımayan evli iki kişinin eşleri ile birlikte, dedenin ve cem topluluğunun önünde, Hakk’a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına dair söz vermeleri biçiminde gerçekleştirilen bir törenle kurulan manevi kardeşliği ifade eder (Güngör, 2007: 189). Temel bir Alevi kaynağı olan Buyruk’taki ifadesiyle, ‘iki sofunun ve böylece iki ocağın kıyamete değin kardeşliğidir’ (Buyruk, 2006: 90). Buyruklarda belki de en çok musahiplik üzerinde durulmaktadır. Erkanın tarihi kaynağı, yol ve usulü ve ilgili hükümler ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır (Kaplan, 2010: 209-212). Alevilikte en önemli kurumlardan olan musahipliğin Anadolu’daki benzer kurumsal yapılara (ahilik, arfana, oda vb) benzediğini dikkate aldığımızda Aleviliğin neliğine dair önemli bir cevap da bulmuş olmalıyız, o da tasavvufi karakterli bir gelenek olduğudur hiç şüphesiz. Çünkü Caferilikte yol kardeşliği manasında musahiplik uygulamasına rastlamak mümkün değildir (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006).

**Kadının Statüsü:** Alevilikte bütün Cemler kadın erkek Ahmet Yesevi’den beri birlikte yapılmaktadır. Kadın günlük yaşantıda asla erkeklerden farklı düşünlmez. Caferilik’te ise kadın daha kapalı ve içe dönük bir hayatla karşı karşıyadır (Türkdöğün, 2006: 436). Mut’a nikahının Caferilikte kabulünü de bu bağlamda dile getirmek gerekir.

Alevi - Bektaşilikte kadınlar bir anlamda ‘Fatma Ana’nın yaşayan temsilcileri olarak görülür (Bahadır, 2006). Bunun yanında Alevi - Bektaşilerde kadınlar, derviş olabildikleri gibi, cemlerde rehberlik ve sakalık hariç tüm hizmetleri de görebilirler (Bahadır, 2006). Caferiliğin aksine (Albayrak, 2006: 93) Alevilikte erkeklerin ya-



nında kadın, dini Ayinlerin yanında bütün merasimlere katılır ve her şeyden önce bir arkadaşı ve bir “bacı” gibi görülür.<sup>13</sup>

**Mut’a Nikahı:** Mut’a nikahı, süresi belirli geçici bir nikahtır. Eşinden uzakta olan bir erkeğin cinsel isteklerini karşılamak için, günaha girmemek adına dul bir kadınla kadının babasının bilgisi dahilinde belirlenen bir süreliğine kıyılan nikahtır (Canan, 1993: 24). Caferiler halen bu nikahın caiz olduğunu kabul etmektedirler (Albayrak, 2006: 169).

Mut’a nikahının bu şeklinin dışında Caferilerce çok yaygın olmasa da uygulanan başka bir şekli de flört eden iki gencin görüşmelerinin ve konuşmalarının günah olmaması adına bu nikahı kydırmalarıdır. Bu uygulamalar her ne kadar İğdir Caferilerinde çok sık görülmesine de Keçiören Caferilerinde büyük oranda tutum olarak kabul edilmektedir (Albayrak, 2006: 169; Demirci, 2006: 39-40). Diğer taraftan mut’anın Anadolu Alevilerince kabul edilmediği, hatta çoğunun, mut’a nikahının ne olduğunu dahi bilmediği görülmektedir (Aydın, 2009: 46).

Dalkıran da Alevilikte Mut’a gibi bir nikah akdinin kabul edilmediğini belirterek; “Hüsniye her ne kadar Alevilerin elinde bulunuyor ise de, aslında Şii görüşleri yansıtır ve Alevilikle çok yakın ilişkisi bulunmamaktadır. Belki de bu yüzdendir ki, Latin harfleri ile basılan ilk baskılarında Mut’a nikahının meşruluğundan söz edilirken, son zamanlarda basılan Hüsniyelerin bir kısmında bu konuyla ilgili kısımlar kitaba alınmamıştır.” değerlendirmesini yaparak hem Hüsniyelerdeki değişime dikkat çekmekte hem de mut’anın Alevilikte yeri olmadığına değinmektedir (Dalkıran, 2007: 3, 16; Üçer, 2008: 228).

**Kerbela Matemi:** Kerbela olayı bir trajedi olarak sadece Alevilerde ve Caferilerde değil, bütün Müslümanlarca kabul edilen ortak bir tutum olmakla birlikte Şia bu olayı, aşırı bir Mateme dönüştürerek “seçilmiş ve transfer edilmiş bir travmayı” oluşturacak şekilde kurgulamıştır (Onat, 2007: 3-4).

Caferi Ayinlerinin en meşhuru, Hz. Hüseyin’in Kerbela’da şehit edildiği 10 Muharrem günü yapılan ve ‘Ayin-i Sükvar’ denilen Matem Ayinidir. Bazı Şii alimleri Ayin-i sükvar’ın bid’at olduğunu ve dinde yerinin bulunmadığını savunmuşlar, bir kısım Ca’feri alimleri ise bu Ayinlerin darbeleri ve kanlı bir şekilde icra edilmesine geniş ölçüde karşı çıkmışlardır. Bununla birlikte İran’da ve özellikle Kerbela’daki Hz. Hüseyin türbesinde bu tür Ayinler bugün de icra edilmektedir. (Uzun, 2006: 8-9). Son dönemlerde ülkemizdeki Caferilerin büyük kısmı bu uygulamayı terk etmiş görünse de bir kısım Caferiler için hala uygulanan bir Matem şekli olduğunu dile getirmeliyiz (Albayrak, 2006: 157; Demirci, 2006: 54; Yeler, 2006).

Alevi – Bektaşiler de Kerbela’nın Matemini derinden duymalarına karşın, Caferilerde olduğu gibi insanın uzuvlarına zarar vermeyi ve böylece Kerbela şehit-

lerinin acılarına ortak olmayı hedefleyen bir tutuma ve uygulamanın görüntüsüne rastlamak mümkün değildir (Kutlu, 2003: 50; Teber, 2008: 153; Güngör, 2007; Üçer, 2010).

Diğer taraftan Alevilerde “aşure” geleneği özellikle muharrem orucunun son gününden sonra yer alırken, (Güngör, 2007), Iğdır Caferileri için aşure; Yezid’in annesinin Hz. Hüseyin’in şehadeti haberini alması sebebiyle sevinerek komşularına yemek ikram etmesini sembolleştirmekte olduğundan Sünnilerin aşure geleneğine sahip çıkmaları dahi hoş karşılanmamaktadır (Demirci, 2006: 54).

**Dört Kapı Kırk Makam:** Alevilik - Bektaşilikte Allah’a yakınlaşmanın yolu ‘Dört Kapı Kırk Makam’ anlayışından geçmektedir.<sup>14</sup> Tasavvufi bir yorumla ele alınan dört kapı kırk Makamın Ahilikle aynı doğrultuda paylaşılan bir tutum olduğu da görülmektedir (Sarıkaya, 2003: 96). Buyrukta, ‘Pir olan kimselere gerekir ki kamilolar, dört kapı nedir bileler. Evvel şeriat, ikinci tarikat, üçüncü marifet, dördüncü hakikat nedir bilmek gerekir ki bunlar nereden geldi ve neden hasil oldu ve aslı nedir, bunların edebi nedir... bunları bile’ denmektedir (Buyruk, 2006: 18).

Genelde bir iki Makamın yerinde farklılık olmak üzere şu şekilde sıralanabilir (Fırlalı, 1991: 295):

1. Şeriat Kapısı ve Makamları;<sup>15</sup> iman etmek (Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, Ahiret gününe, kadere, hayrın ve şerrin Allah’tan olduğuna), ilim öğrenmek, ibadet etmek (namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, zekat vermek), haramdan uzaklaşmak, ailesine faydalı olmak, çevreye zarar vermemek, Peygamber’in emirlerine uymak, şefkatli olmak, temizliğe dikkat etmek, yaramaz işlerden sakınmak.
2. Tarikat Kapısı ve Makamları; tövbe etmek, mürşidin isteğine uymak, temiz giyinmek, iyilik yolunda savaşmak, hizmetli olmak, haksızlıktan korkmak, ümitsizliğe düşmemek, ibret almak, nimet dağıtmak, özünü fakir görmek.
3. Marifet Kapısı ve Makamları; edep, kötü duygulardan ve düşüncelerden uzak olmak, perhizkarlık, sabır ve kanaat, haya, cömertlik, ilim, hoşgörü, özünü bilmek, ariflik.
4. Hakikat Kapısı ve Makamları; tevazu, kimsenin ayıbını görmemek, yapabileceği hiçbir iyiliği esirgememek, Allah’ın her yarattığını sevmek, tüm insanları bir görmek, birliğe yönelmek ve yöneltmek, gerçeği gizlememek, manayı bilmek, sırrı öğrenmek, Allah’ın varlığına ulaşmak (Buyruk, 2006: 168-176; Hacı Bektaş Veli, 2002: 181-192).

Buyruk'ta (Buyruk, 2006: 168-176) ve Makalat'ta yer yer Kur'an ayetleriyle örneklendirilerek ifade edilen dört kapı kırk makam anlayışı büyük ölçüde tasavvufi unsurlarla iç içe olup tasavvufi bir ahlak anlayışını içinde barındırmakta ve tasavvuf terminolojisindeki 'seyr-ü sülük'e karşılık gelmektedir (Kaplan, 2010: 213). Bu bakımdan geleneksel Alevi ahlak anlayışının oluşumunda tasavvufi anlayışın derin bir etkisinin olduğu söylenebilir (Kutlu, 2003: 48; Üzüm, 2007: 131). Çünkü Hacı Bektaş Veli'nin Makalat'ı dört kapı-kırk makam tertibi üzere ele alınmıştır. Bu terip, Ahmed Yesevi'nin Fakr-name'si ile hemen hemen aynıdır. Her ikisi de dört kapı (a-Şeriat b-Tarikat c-Marifet d-Hakikat) ve kırk makam (her kapıda onar madde) üzere yazılmıştır. Her iki kitapta da otuzdan fazla madde müşterek olarak gözükmektedir. Bu durum da Hoca Ahmed Yesevi ile Hacı Bektaş Veli arasında ne kadar derin bağlar olduğunu göstermektedir (Güzel, 1994: 21; Korkmaz, 2001: 341-342; Hacı Bektaş Veli, 2002).

Yine tasavvufi terimlerden olan insan-ı kamil; nefsi emmareden nefsi mutmainneye hareket etmek için aşılması gereken manevi adımları ifade etmektedir. İnsan-ı kamil olma yolları Alevi – Bektaşî kaynaklarında özellikle buyruklarda açıkça izah edilmekte ve değişik analogilerle de desteklenmektedir (Kaplan, 2010: 236).

Alevi - Bektaşîlerin bu terimlere yükledikleri derin tasavvufi mana ve bunların gündelik hayatlarında ki yansımalarına karşın Caferilikte bu terimlere hiç bir şekilde rastlanmaz (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006).

**Düşkünlük:** Düşkünlük, Alevilikte grup içerisinde yer alan üyenin grubun değerlerine ve yargılarına uygun davranmaması dolayısıyla grup üyeliğinden çıkarılmasıdır. Gruptan çıkarma, geçici olabileceği gibi sürekli de olabilir. Üyenin gruba tekrar alınması da yine Cem töreniyle gerçekleştirilir (Güngör, 2007: 194).

Düşkünlük kurumu, Alevi – Bektaşî toplulukların hukuk düzenidir. Değerler sisteminin, normların korunması için gerekli olan yaptırımları belirtir ve bu yaptırımların uygulanışını düzenler. Bu kurumun Buyruklarda tafsilatlı anlatımlarına rastlamak mümkündür (Kaplan, 2010: 293-4; Buyruk, 2006: 133). Başka bir ifadeyle alt-kimlik grupları 'büyük topluma' karşı direnebilmek için güçlü bir hiyerarşi, sağlam bir norm sistemi oluşturmak zorundadırlar. Alevi - Bektaşîler de bu yolu seçmişler, kendilerine özgü, 'büyük toplum'un sistemine alternatif olan sistemlerini kurmuşlardır (Türkdoğan, 2006: 631).

Yapılan alan araştırmalarında düşkünlüğün Alevi – Bektaşî geleneğinde önemli bir yeri olduğunu düşünme tutumlarında ciddi bir oran göze çarpmaktadır (Uçar, 2004: 169; Fırat, 2005; Aktaş, 1998). Karaşar Alevi - Bektaşîlerinde düşkünlük bilirse de çoğu zaman uygulanmamakta ve hatta bazı gençler 'düşkünlüğün' ne anlama geldiğini de bilmemektedir (Güngör, 2007: 198). Benzer bir tutum Elazığ

örneklemeden hareketle Keskin tarafından da gözlemlenmiştir (Keskin, 2004: 139).

Caferilerde ise düşkünlük kavramına ve bu kavramın oluşturduğu toplumsal kuruma ve değerlere rastlanılmamaktadır (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006).

**Ocaklar ve Dedelik/Babalık Kurumu:** Geleneksel Alevilik - Bektaşilikte bu kurum hayati bir öneme sahiptir (Buyruk, 2006: 27), çünkü çoğu zaman dede/baba; toplumun dini lideri, törenleri yöneten, küskünleri barıştıran, haklıyı haksızdan ayıran ve kendisinde kutsal soy gücünü<sup>16</sup> bulunduran bir kişiliktir. Bu kurumun Caferilikte ki Ehl-i Beyt İmamlarının otoritesiyle benzerlikler taşımasına da karşın kurumsal açıdan çok farklı fonksiyonlar icra ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu manada bir dedelik/babalık kurumu Caferilikte yer almaz (Albayrak, 2006; Demirci, 2006). Ehl-i Beyt'ten olmanın prestiji bütün tarikat çevrelerinde kabul edilmekle birlikte bir çok tarikatta Alevi - Bektaşilikte de olduğu gibi Babaların/kanaat önderlerinin zorunlu olarak Ehl-i Beyt'ten olması gerekmez. Ancak klasik tasavvuf ekollerinin silsileleri de Ehl-i Beyt kökenli kişilerden oluşmaktadır.

**Tevella ve Teberra:** Alevi ve Caferilerde ortak sembolik terimlerden biri de Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e yapılan zulümlere karşı tavrı almak ve Ehl-i Beyt'e büyük sevgi duymak (Tevella ) ve Ehl-i Beyt'e düşmanlık ve zulüm yapanlardan da yüz çevirmek (Teberra) çok önemli bir inanç konusudur (Yıldız, 2003: 108; Arslanoğlu, 2006). Ancak bu tavrı alış ilk dönem İslam tarihinde yaşanan hadiselerden esinlenerek dinsel görünümüne bir tür sosyo-politik ayrışma argümanı olarak varlığını sürdürmektedir. Bunun yanında Caferilikten farklı olarak pek çok sahabe yerine Alevi-Bektaşi gelenekte Teberri, Muaviye, Yezid ve Mervan'da yoğunlaşan bir lanetlemeye dönüşmüştür.

Bektaşi klasiklerinde Tevella'nın ve Teberra'nın İmamiyye Şiası'ndaki karşılığının bir uzantısı olan Hz. Ali dışındaki ilk üç halifeye lanet okuma ve onları gasıp olarak görme ve sahabeleri tekfir etme gibi tutumlara hiçbir şekilde rastlanmamaktadır. Hatta bunun aksi yönde değerlendirmeler de bulunmaktadır<sup>17</sup> (Kutlu, 2003: 41; Teber, 2008: 149). Yani diğer bir ifadeyle bu eserlerde İmamiyye Şiası'nın ilk üç halifeye olan yaklaşımı mukayese edildiğinde tevellanın ve teberanın klasik anlamını bulmak mümkün görünmemektedir. Çünkü tevella ve teberanın klasik anlamı, Şii'likte farklı, tasavvufta farklıdır, aslında Alevilikte 16. yy. öncesi eserlerde daha çok tasavvuftaki anlam çerçevesi söz konusu iken sonraki dönem eserlerinde de bu konu imanın temel rükünlarından sayılmaz.

Buyruklar'da durum biraz farklı olmakla birlikte Hz. Ebubekir'in ve Ömer'in isminin geçtiği yerlerde bir lanetleme görülmezken, Hz. Osman, Hz. Aişe, Muaviye ve Yezid'in isminin geçtiği yerlerde "lain, melun" gibi ifadeler kullanılmaktadır

(Kaplan, 2010: 151). Esasen Şah İsmail, Erdebil Tekkesine bağlı olan grupları Şiileştirmek için tevelladan ve teberradan bahseden şiirler söylemişse de, daha çok Muaviye, Yezid ve Mervan üzerinde durmuş, sahabeyi lanetleyen şiirler yazmamıştır (Gündoğdu, 2007: 263). Yine Şia'dakinin aksine Alevi kaynaklarında Hz. Osman'a herhangi bir şekilde lanet okunduğuna rastlanmaz. Şiirlerde ise daha çok 'yuf münkire, lanet Yezid'e', 'kör olsun Mervan' ve 'Hü gerçeğe, lanet Mervan'a' gibi teberrafadelerine yer verilir (Kutlu, 2003: 49).

**Üç Sünnet, Yedi Farz ve On Yedi Erkan:**<sup>18</sup> Temel Bektaşî kaynaklarında olmamakla birlikte, Buyrukta bahsedilen 'üç sünnet - yedi farz'ın Kur'ani çerçevedeki bilinen sünnet ve farz kavramlarıyla hiçbir ilgisinin olmadığı bir gerçek olmakla birlikte bunlardan 'üç sünnet'in daha çok ahlaki ilkelere 'yedi farz'ın ise yolun usulüne ilişkin olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir tabirle "üç sünnet, yedi farz ve on yedi erkan" tarikat erkanlarıyla ilgili olup Buyruklarda da genişçe yer tutmaktadır (Kaplan, 2010: 243-50). Edep erkana ilişkin bu rakamlaştırmaların Caferî mezhebinden ziyade Hurufî etkiler taşıdığı düşünülmekte iken (Gündoğdu, 2007: 268-274), Caferilikle bu anlamda Aleviliğin ilişkisi hiçbir şekilde görünmemekte olup bu kavramsallaştırmalara da Caferilikte rastlanmamaktadır (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006).

**On Dört Masum ve On Yedi Kemberbest:** Alevî - Bektaşî geleneğinde 'On Dört Masum' şu isimlerden oluşmaktadır: Muhammed Ekber, Abdullah (Hz. Hasan'ın oğlu), Abdullah (Hz. Hüseyin'in oğlu), Kasım, Hüseyin, Kasım, Ali El-Eftar, Abdullah, Yahya El-Hadi, Salih, Tayyip, Cafer (Muhammed Taki'nin oğlu), Cafer (Hasan Askeri'nin oğlu), Kasım (Hasan Askeri'nin oğlu) (Buyruk, 2006: 122). "On Yedi Kemberbest" ise şu kişilerden oluşmaktadır: Selman-ı Farisi, Ömer b. Ümeyye, Bilal-ı Habeşi, Bürüde-i Eslemi, Zü'n-Nun Mısri, Süheyb-i Rumi, Hasan Basri, Kanber, Kümeyl b. Ziyad, Abdullah b. Abbas, Malik-i El-Eşter, Muhammed b. Ebi Bekr, Cömerd Kassab, Cabir-i Ensari, Ebû Zer-i Gıffari, Ebu'd Derda, Ebû Ubeyde (Buyruk, 2006: 135).

Alevilikte On dört Masum Şiilikteki kavramsallaştırmasından farklı isimlerle olup on yedi kemberbest ise Caferilikte yer almamakta iken, (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006) Aleviliğin bu silsileye dayalı kabulü Ahilikle aynı bağlamdadır. Çünkü On iki İmamcı İran Şiiliğinde On Dört Masum, On İki İmam'a ilaveten Hz. Peygamber ve Hz. Fatıma'dan oluşmaktayken, Alevî - Bektaşî geleneğinde On Dört Masum, henüz çocuk yaşta hayatını kaybeden Ehl-i Beyt İmamlarının evlatları olarak geçmektedir (Sarıkaya, 2002:105; 2003: 101, Üzümlü, 2007: 129).

## Sonuç

Konu çok uzun olmasına rağmen çoğu zaman kavramlar bağlamında üç açıdan bir karşılaştırma yapmaya gayret ettik. Ancak bu her bir başlığın yeniden ve de-

rinlemesine ele alınmasında zaruret vardır. Burada yapılmaya çalışılan külli manada bir tabloyu gösterme gayretidir.

Aleviliğin temelde yorum olarak inanç açısından Caferilikten ayrıldığı noktaları özetlersek; Alevilikte Hanefi çizgiye yakın olarak imanının tanımına dair farklılığı ve akla verilen önemi, Caferiliğin iman esaslarından ziyade 'Amentü'nün kabul edilmesini, Allah'ın sıfatları arasında Tekvin'in sıralanmasını, Allah'ın görüleceğinin (didar görmek) kabul edilmesini, İmamet'in siyasal bir anlayışla savunulmasından ve imanın esası kabul edilmesinden ziyade daha çok 'velayet' anlamında değerlendirilmesini, Mehdi İnancı'na olan kabulün oldukça azalmasını hatta kimi yerlerde ortadan kalkmasını ve takiiyenin bir inanç esası olarak kabul edilmemesinin yanında 'şahsiyetle' ilişkilendirilerek reddedilmesini dile getirebiliriz.

İbadetlere ilişkin farklılıkları ise; Muharrem, Hızır vd. oruç türlerinin Caferilikte yer almamasını, kurban çeşitliliği ve kurbanı verilen önemi, namazın batını olarak 'niyaz' şeklinde yorumlanmasını, 'gönül haccına' yapılan vurguyu ve isimlendirmeyi, günlük ibadetlerde daha gevşek ve batını yorumların yanında Cenaze, Cuma ve Bayram namazlarını kılma ve abdestte başın mesh edilmesi ve ayakların yıkanması gibi konularda Hanefi fikhinin esas alınmasını, Namazda 'mühr'ün bilinmemesini ve kullanılmamasını, temel kaynaklarda Sünni fıkıh mezheplerinin isimlerine atıfta bulunulmasını, Ebu Hanife'nin ve İmam Maturidi'nin mezhep İmamı olarak benimsenmesini ve 'humus'un farklı isimlendirilmesini ve pay edilmesini örnekler olarak ifade edebiliriz.

Adab/erkan ve sosyal hayata ilişkin farklılıklar arasında; cem ritüelini, hiç bir cem türünün ve tekke benzeri cemevinin, saz ve semahın ibadetteki yerini Caferilikte hiçbir şekilde yer almamasını, her alanda kadın erkek eşitliğinin benimsenmesini, musahiplik kurumunu, miraç ve ona ilişkin oluşturulan efsanevi anlatıları, dört kapı kırk Makam eğitim - ahlak sistemini, On Dört Masum'un farklı isimlerle kabulünü, On Yedi Kemerbest anlayışının Caferilikte yer almamasını, Caferilikte yeri olmayan Üç Sünnet Yedi Farz ve On Yedi Erkan kavramlarının sufi eğilimle kabul edilmesini, Kerbela'yı anmadaki ve matem tutmadaki temel farklılıkları, dini ceza yaptırımı olarak düşkünlüğü, ocaklar ve dedelik/babalık kurumunu ve mut'a nikahını kabul etmemeyi sayabiliriz.

Alevilikle Caferilik arasında ortaklığın Hz. Ali'ye derin bağlılık ve O'nun ilk İmam/halife kabul edilmesi, Ehl-i Beyt ve On İki İmam'a derin muhabbet, kimi Alevi gruplarda ilk üç halifeye iyi bir gözle bakılmaması, Kerbela'yı matem havasında anma, tevella ve teberra, farklılıklarla beraber mehdi anlayışı gibi daha çok inanca ilişkin unsurların söylemde ve söylemin simgeleştirilmesinde görülmele birlikte gündelik hayatta uygulama, referans mantığıyla sistemleştirme görülmemektedir. Adap ve erkan açısından herhangi bir ilişkiden ve birliktelikten söz etmek mümkün

değildir. Bunun sonucu olarak Alevi – Bektaşilerin etkisi altında kaldıkları Caferi unsurların, siyasi, itikatla ilgili ve fıkhi Caferilikten ziyade mistik, tasavvufi ve semboller üzerinden üretilen duygusal bir Caferilik olduğu söylenebilir. Alevilerden ibadetleri yerine getirenlerin uygulamaları merkeze alındığında ise Caferiliğin etkilerinin Hanefiliğe göre çok daha yüzeysel olduğu da kolaylıkla fark edilebilmektedir. Alevilerin ‘Mezhebim Caferi,’ ya da ‘Caferi mezhebidenim’ gibi ifadeleri sözde ve şekli olmanın yanında daha çok ‘Yolda Caferi olmak’tan ibarettir (Gölpınarlı, 1997: 183; Yörükân, 1998; 117; Güngör, 2012). Adap-erkan açısından bakıldığında tam da Alevilik-Bektaşiliği Caferiliğe nispet ve Caferiliğin derin etkileri yerine tasavvuf kökenli bir dini hareket olarak tanımlamak pekala mümkün görünmektedir. Zaten Alevilerin “şeriatı İmam-ı Azam mezhebinden; tarikatta Caferi mezhebenden” (Yörükân, 1998: 52) oldukları yönündeki yaklaşımları ve “batınen Caferi” (Kaleli, 1996: 430) olduklarına ilişkin kabuller konunun bu şekilde anlaşılmasını sonuç vermektedir.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Günümüz Alevi-Bektaşi gruplarının Caferiliğe kendilerini nispetlerinin sosyolojik bir tipolojikleştirilmesi için bkz. (Güngör, 2012).
- <sup>2</sup> Araştırma içinde Alevi - Bektaşiliğin senkretik yapısından kasıt, onun gayri İslami unsurların içinde yoğun olarak yer aldığı, başka bir deyişle Heterodoks bir yapı olduğu değildir. Bağdaştırmacı (senkretik) yapıdan kasıt, Aleviliğin ve Bektaşiliğin özellikle yazılı kaynakları esas alındığında öteki İslami akımlar gibi diğer mezheplerin birçoğundan etkilennmiş olduğu vurgulanmak istenmesidir. Bunlar arasında Maturidilik, Kerrâmilik, Hanefilik, Zeydilik, Mu'tezile, İsmâililik, Bâtınilik, İmamilik ve Caferiliği sayabiliriz (Kutlu, 2006: 35-68; Korkmaz, 2011: 122). Ancak hangi mezhebin hangi konuda Alevilik içinde baskın olduğunun gösterilebilmesi, sözlü kültür geleneğinden dolayı oldukça zor görünmektedir.
- <sup>3</sup> Alevilikte bu inancın Ahilik'te benzer şekilde dile getirildiği görülmektedir. (Sarıkaya, 2003: 97).
- <sup>4</sup> Demirezen Baba'nın bu yorumu kısmen Sünni İmâmet (devlet başkanlığı) anlayışına uygun düşmektedir. Ehl-i Sünnet, imâmlarda mâsum (günahsız) olma şartı aramadığı gibi halifenin devrindeki Müslümanların en faziletlisi olmasını da bir şart olarak görmemiştir. Sünni âlimler, halifenin bazı günahları işlemesini de imâmete mâni görmemişlerdir. (Gümüsoğlu, 2011: 154).
- <sup>5</sup> Yapılan bir alan çalışmasında Câferî mezhebinin önemli inanç ve uygulamalarından addedilen “Takiyyenin” Türk Câferîlerinde de pek bilinmediği ortaya çıkmaktadır. (Albayrak, 2006: 70).
- <sup>6</sup> Burada Kaygusuz Abdal'ın 32 farzı ele alan deyişi Alevi geleneğindeki Hanefî/Maturidi etkiye örnek olarak verilebilir. Bkz. (Özmen, : 241-242).
- <sup>7</sup> Kutlu, Kaygusuz Abdal'ın Salatname isimli şiirinden, Kaygusuz Abdal'ın namazlarını Câferî veya Şafîi fıkhihına göre değil tamamen Hanefî fıkhihına göre kıldığı sonucunu çıkarmaktadır. (Kutlu, 2006: 179; 2003, 44).
- <sup>8</sup> Kutlu, Kaygusuz Abdal'ın Salatname isimli şiirinden, Kaygusuz Abdal'ın namazlarını Câferî veya Şafîi fıkhihına göre değil tamamen Hanefî fıkhihına göre kıldığı sonucunu çıkarmaktadır. (Kutlu, 2006: 179; 2003, 44).

- <sup>9</sup> Cemevi kurum olarak Aleviliğin tarihinde yoktur. Eskiden cemler dedenin evinde ya da müsait olan evlerde yapılmaktaydı. Modern yapıların dışında hiçbir Alevi köyünde eskiden kalma cem evi adı altında bir yapı mevcut değildir. Cemevinin Alevilikteki yeri ve Cemevi etrafında oluşturulan tartışmaların geniş bir değerlendirmesi için bkz. (Güngör, (2010).
- <sup>10</sup> Câferilere göre Hz. Peygamber veda haccından dönerken Gadirî Hum vadisinde Hz. Ali'nin kendisinden sonra Hilafet'e, velayete ve İmâmet'e halef olduğunu bütün müminlerin önünde ilan etmiştir (Fırlalı, 1991: 279-280). Aynı anlatı, Alevilerce de kabul edilip Hz. Ali'nin hilafeti bağlamında çok sık dile getirilmektedir (Güngör, 2007).
- <sup>11</sup> Kurban ibâdetinin eski Türklerde yaygın oluşu ve uygulama şekliyle ilgili bkz.: Eröz (1990: 53-54).
- <sup>12</sup> Aynı yönde farklı üsluplarda değerlendirmeler için bkz., (Fırlalı, (1991: 322-325); Eröz, (1990: 318-324).
- <sup>13</sup> Alevilikte kadının sosyal, dinsel ve zihinsel olarak konumuna dair bkz. (Ünlüsoy, (2009: 55-90).
- <sup>14</sup> Dört kapı kırk makamın nefes ve deyişlerde ifade ediliş tarzı ve Buyruk'ta önemine değinilmesi için bkz. Buyruk (2006: 168-175).
- <sup>15</sup> Buyruk'ta: "Şeriat tarikatın kapısıdır, bir kimse şeriatı yerine getirmezse tarikata giremez denmektedir." (Buyruk, 2006: 43).
- <sup>16</sup> Bektaşilikte durum biraz daha farklıdır, Dedeğanlar soydan gelir, Babağanlarda ise seçimle dede/baba olunur. (Aktaş, 1998). Dedelik kurumunda karizmatik otorite hâkimdir buna göre; karizmatik otorite, bağluların belli bir kişideki olağan üstülüğe inanmalarına bağlı olarak, itaat ettikleri bir hakimiyeti ifade eder. Bu otorite biçimi, Weber'in geleneksel ya da yasal - rasyonel dediği genel normlara göre işlemez; ilke olarak somut vahiylerle ve ilhamlara göre işler ki, bu açıdan karizmatik otorite "irrasyonel"dir. (Güngör, 2007: 207). "Bugün Anadolu'da On İki İmâm soyundan geldikleri kabul edilen, 100 dolâyında dede bulunduğu" belirtilmektedir. (Üzüm, 2000: 194). Ayrıca Alevi/Bektaşî topluluklarda kadın dedeler/babalar da bulunmamaktadır.
- <sup>17</sup> Menakıbu'l Kudsiyye Fi Menasibi'l Ünsiyye adlı eserde Dört Halife'nin faziletlerine işaret edilerek Hz. Ebu Bekir'in sıdkına, Hz. Ömer'in adâletine, Hz. Osman'ın haya sahibi olmasına ve Hz. Ali'nin ilmine değinilerek ilk dönem Alevî - Bektaşî örgütlenmeleri içinde sahabeye kötü söz söyleme geleneğinin olmadığı gösterilmektedir. (Üzüm, 2003: 133).
- <sup>18</sup> Üç sünnet: 1. Tanrı'nın adını anmak. 2. Kin, büyükleme ve düşmanlığı yürekte atmak. 3. Muhammed - Ali yoluna gönül vermek. Yedi farz: 1. Musahip edinmek. 2. Mürebbiye düşmek. 3. Rehber sahibi olmak. 4. Mürşit edinmek. 5. Aşına bulmak. 6. Peşine olmak. 7. Çegildesi olmak. (Buyruk, 2006: 181-183); On Yedi Erkân; 1 - niyet eylemek, 2 - kalbini pak eylemek, 3 - avradına sual eylemek, 4 - Müslümanlarla birlikte olmak, 5 - Âyin'i ceme girerken "bismillah" deyip eşliğinden sağ ayağını ileri basmak, 6 - Meydan'da Dar'ı Mansur olmak, 7 - Gerek Mürşit olsun, gerek rehber olsun, temenna eylemek, 8 - kendi yerini tanıyıp postunda oturmak, 9 - nefes söylenirken kelim söylememek, 10 - hizmet görülürken söylememek, 11 - gerek mürşide, gerek rehber arkasını dönmemek, 12 - erkân yürürken kelim söylememek, 13 - avradı dahi olsa, yanında oturan Müslümana şehvet nazarıyla bakmamak, 14 - gerek mürşit gerek rehber söylerken nefesini kesmemek, 15 - post sahibi izin vermeyince cemden gitmemek, 16 - giderken post sahibine arkasını dönmemek, 17 - hanesine varınca ayn-ı cemde olan işle gerek hayır ve gerek şery söylememek. (Kaplan, 2010: 250).



### Kaynakça

- AKTAY, Y. (2007). “Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar”. *Milel ve Nihal*, 4 (1): 57-76.
- ALBAYRAK, A. (2006). *Caferilerde Dini ve Sosyal Hayata (Ankara Keçiören Örneği)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYDIN, A. (2009). *Akdağmadeni Yöresi Ardıçalanı ve Bozhüyük Köylerinde Alevilik*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAHA SAİD. (2000). “Sufiyan Süreği Kızılbaş Meydanı” (123-148) *Türkiye’de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreler*. Hz. İ. Görkem, Ankara: Kültür Bak. Yayınları
- BİRDOĞAN, N. (1999). *Alevi Kaynakları II*. İstanbul: Kaynak Yayınları
- BOLAY, S. H. (2000). “Günümüz Türkiye’sinde Aleviliğin ve Bektaşîliğin Başlıca Problemleri Üzerine Bir Deneme”. *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, (13): 137-152.
- BOZKURT, F. (2000). *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitap.
- BOZKUŞ, M. (1999). *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sivas: CÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BUYRUK, (2006). Der. Fuat Bozkurt. İstanbul: Kapı Yayınları.
- CANAN, İ. (1993). *Namus Fitenesi Mut’a*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ÇAMUROĞLU, R. (2003). “Türkiye’de Alevi Uyanışı”. Çev. B. Kurt Torun, Hayati Torun. *Alevi Kimliği*. Der T. Olsson, E. Özdalga, C.Raudvere. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- DALKIRAN, S. (2007). “İmamîyye Şiası’nın Mut’a Nikahı Uygulamasına Karşı Ahmet Fezvi Çorumî’nin Eleştirileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (27): 1-16.
- DEMİRCİ, F. (2006). *Caferilerin Dini Örf ve Adetleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERDOĞAN, K. (2000). *Alevi-Bektaşî Gerçeği, İslamiyetin Türkmen Tôreselliği İçinde Özümle-nerek Anadolulaşması*. İstanbul. Alfa Yayınları
- ERÖZ, M. (1990). *Türkiye’de Alevilik – Bektaşîlik*. İstanbul: Kültür Bak. Yayınları.
- FIĞLALI, E. R. (1991). *Türkiye’de Alevilik – Bektaşîlik*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (1958). *Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli “Vilâyetname”*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- ... .... (1997) *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları
- GÜLŞAN, H. (2001). *Anadolu Alevi Müslümanlığı (Paylaşımı Yargılayıcı Ahlakçı)*. İstanbul: Can Yayınları
- GÜMÜŞOĞLU, H. (2008). *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- ... .. (2011). “Ehl-i Sünnet, Şia ve Vehhabilik Arasındaki İnanç Farklılıklarının Sosyal Barış Açısından Değerlendirilmesi”. *Hikmet Yurdu*, 4 (4) 8: 147 – 172.
- GÜNDOĞDU, C. (2007). *Hacı Bektaş-ı Veli, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*. Ankara: Aktif Yayınları.

- GÜNGÖR, Ö. (2007). *Araftaki Kimlik: Alevilik – Bektaşilik*. Ankara: Akasya Yayınları.
- ... .. (2010). A Study to the Subject of Cemevi from Sociological Perspective, *Journal Of Social Sciences*. 4 (7): 123-136.
- ... .. (2012). “Yolda Caferi” Olmanın Sosyolojik Anlamı: Alevilik-Caferilik İlişkisi”. *Turkish Studies*. 7 (4): 1939-1959,
- GÜZEL, A. (1994). “Hacı Bektaş Veli’nin Hayatı ve Eserleri” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (1): 1-21.
- HACI BEKTAŞ VELİ. (2002). *Makalat*. Türkçe’ye Sad.: Abdurrahman Güzel. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İMAM-İ AZAM, *el-Fıkhü’l-Ekber*, nşr. Mustafa Öz, (İmam’ı Azam’ın Beş Eseri içinde) İstanbul.
- KALELİ, L. (1996). *Binbir Çiçek Mozaiği Alevilik*. İstanbul: Can Yayınları
- KAPLAN, D. (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları
- KARAMAN, H. (1993). “Ca’feriyye”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları.
- KAYA, H. (1993). *Alevi/Bektaşî Erkanı, Evradı ve Edebiyatı*. İstanbul: Engin Yayınları.
- KESKİN, Y. M. (2004). *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği (Elazığ Sünköy Örneği)*. Ankara: Avrasya Yayınları.
- KORKMAZ, S. (2011). “Hacı Bektaş Veli Öğretisinde İtikadı Unsurların Menşei”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (59): 119-134.
- KORKMAZ, S. (2001). “Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslam Edebiyatına Katkıları”. *Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (11): 325-355.
- KUTLU, S. (2006). *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- ... .. (2003). “Aleviliğin Dini Statüsü”. *İslamiyat*, 6 (3): 31-54.
- ... .. (2000). “Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi”. *İslamiyat*, 3 (3): 99-120.
- MELİKOFF, I. (1994). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik - Bektaşilik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- UZUN, M. (2006). “Muharremiyye”; *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları.
- ONAT, H. (2007). “Kerbela’yı Doğru Okumak”. *Akademik ORTA DOĞU*, 2, (1): 1-9.
- ... .. (1992). “Şii İmamet Nazariyesi”. *AÜİFD*. (XXXII): 89-110.
- TÜRKDOĞAN, O. (2006). *Alevi Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ÖZMEN, İ. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, I-V*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- ÖZTELLİ, C. (1989). *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayınları
- ÖZTÜRK, Y. N. (1994). “Hacı Bektaş’ın Düşünce Dünyası”. *Hacı Bektaş Veli Dergisi*. (1): 22-28.
- SARIKAYA, S. (2003). “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi”. *İslamiyat*. 6 (3): 93-110.
- ... .. (2002). *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*. Ankara: Kültür Bak. Yayınları.

- SDE, (2009). *Alevi Raporu*. Çağırın, M. E. vd., Ankara: Öncü Basımevi
- SEZGİN, A. (2002). *Sosyolojik Açından Alevilik-Bektaşılık*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- SOYYER, Y. (2005). *19. Yüzyılda Bektaşılık*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- ŞENER, C.-İLKNUR, M. (1995). *Kırklar Meclisi'nden Günümüze Alevi Örgütlenmesi, Şeriat ve Alevilik*. İstanbul: Ant Yayınları
- TAŞGIN, A. (1997). *Ereğli ve Çevresindeki Alevilerde Sosyal ve Dini Hayat*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ... (2006). *Türkmen Aleviler-Diyarbakır Örneği*. İstanbul: Ataç Yayınları
- TEBER, Ö. F. (2008). *Bektaşi Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınevi.
- TOL, U. (2009). *The Sustainability Crisis of Alevis*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- UÇER, C. (2010). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- ... (2010a). "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı, Bazı Adap ve Erkan". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, der. H. İbrahim Bulut, Sakarya: Sakarya Ün. Yayınları.
- ... (2008). "Aleviliğin Neliği Şiilik (Caferilik) İlişkisinin Çerçevesi", *Marife*, 8 (3): 205-238
- ÜNLÜSOY, K. (2009). "Alevi – Bektaşi Geleneğinde Kadına Bakış Denemesi". *e-makalat Mezhep Araştırmaları*. II (2): 55-90.
- ÜZÜM, İ. (2007). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları.
- ... (2003). "Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevilik Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği". *İslamiyat*. 6 (3): 127-150.
- ... (2000). *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları.
- YELER, A. (2006). *Türk Toplumunda Caferiler (İstanbul Halkalı Örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YEŞİLYURT, T. (2003). "Alevi - Bektaşiliğin İnanç Boyutu". *İslamiyat*. 6 (3): 13-30.
- YILDIZ, H. (2003). *Amasya Yöresi Alevileri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Samsun: OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YÖRÜKAN, Y. Z. (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Haz. Turhan Yörükan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

## 2. Genel Ağ (İnternet) Kaynakları

- AKTAŞ, A. (1998). "Dünyadaki ve Türkiye'deki Alevilerin Toplumbilimsel Açısından Çözümlemesi". *Köprü Dergisi*. Bahar <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar>. Erişim tarihi: 12.03.2012.
- ARSLANOĞLU, İ. (2006). "Dede Ahmet Kuzukıran ile Söyleşi". <http://w3.gazi.edu.tr/~iarслан/dedeahmet.pdf>. Erişim tarihi: 23.04.2012.

