



“YOLDA CAFERİ” OLMANIN SOSYOLOJİK ANLAMI: ALEVİLİK CAFERİLİK İLİŞKİSİ

*Özcan GÜNGÖR**

ÖZET

Alevilik, senkretik yapısı gereği tarihsel süreçte yaşadığı bölge, kültür ve gelenekler itibarıyla ortaya çıkmış ve Aleviliğin günümüzdeki yapısı bu coğrafya ve gelenekten elbette etkilenmiştir; bunun yanında kültürel bagajında saklı tuttuğu inançları yeni bir sentezle Türklerin İslâmlaşma sürecinden itibaren kendisine uyarlayarak varlığını devam ettirmektedir. Aleviliğin tarihte etkilendiği dinsel gruplardan biri de Câferiliktir. Ancak Anadolu Alevilerinin kendilerine özgü bir inanç yapılanmaları vardır. Bu yapılanma Şiilikle de Sünnilikle de farklılaşan nitelikler içerir. Bu nitelikler, tarihsel ve sosyal koşulların sonucu olarak yüzyıllara yayılan bir zaman sürecinde oluşmuştur. Bu sürecin ayrıntılarına bakıldığında Alevilik Caferilik ilişkisine dair pek çok bakış açısı bulunmaktadır. Biz çalışmamızda sosyolojik çalışmalardan, Aleviliğe ilişkin temel yazılı kaynaklardan ve bu konuda fikir üreten yazarların düşüncelerinden hareketle bunları kısaca a) Geleneksel batını Alevilik, b) Şehirli/laik Alevilik, c) Hanefi Bektaşî/Alevilik, d) Karmacı Alevilik, e) Caferi Alevilik, f) Redci Alevilik olarak sıraladık. Aleviliğin Caferilikle ilişkisine dair bu bakış açıları içinden Caferiliği tasavvuf yolu olarak benimseyenler, karmacı bir anlayışı savunanlar ve Hanefi-Maturidi çizgiyi baskın görenler Alevilerin Aleviliğin niteliğine dair gelecek tartışmalarda ciddi rol alacakları sonucunu çıkarabiliriz. Diğer sınıfların Alevilik içinde varlıkları devam edecek olsa da marjinal olarak kalacakları düşünülmektedir. Sonuç olarak Alevilerin ‘Mezhebim Caferî,’ ya da ‘Caferî mezhebindenim’ gibi ifadeleri bilgi ve amelden ziyade daha çok ‘Yolda Câferî olmak’ diye nitelenebilir.

Anahtar Kelimeler: Hanefi Alevi/Bektaşîlik, karmacı Alevilik, Tasavvufî Alevilik, Caferi Alevilik, redci Alevilik, laikci Alevilik

SOCIOLOGICAL MEANING OF BEING “JAAFARI ON THE PATH” RELATIONSHIP BETWEEN ALAWISM AND JAAFARISM

ABSTRACT

The existence of Alevism maintains new adopting and synthesis approaches since the beginning of Turkish Islamization process. Since Alevism is a syncretic religious group, it is influenced by the territory (living area) in the historical process, culture, tradition and the beliefs of the cultural luggage. Alevism is affected by the Jaafarism which is one of the religious groups in the Islamic history. Anatolian Alevism have

* Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Erzurum/Türkiye, 25240 El-mek: ogungor@atauni.edu.tr, ozcangungor@yahoo.com

specific belief structures in their own roots. This embodiment includes the differentiating features with Shiism and also Sunnism. These qualities evolved as a result of the historical and social conditions over an extensive period of time. When we look at the details of this process, there are several different points of view regarding the relationship between Alevism and Jaafarism. In our study, we have discovered six different perspectives from sources of sociological studies, historical documents and ideas from certain Alevi writers regarding the relationships between Alevism and Jaafarism. We will discuss the topic in our paper from these points; a) traditional Sufi (mystical) Alevism, b) urban/secularist Alevism, c) Hanafi Bektashism/Alevism, d) syncretic Alevism, e) Jaafari Alevism and f) objector Alevism. We determined that traditional Sufi (mystical) Alevi path, Hanafi Alevi line and syncretic Alevism will take on a serious role in the discussions of the nature of Alevism in the future from these perspectives on the relationship between Alevism and Jaafarism. Although other considerations will continue to arise within Alevism, they will remain marginal.

Key Words: Hanafi Alevism/Bektashism, syncretic Alevism, sufi (mystical) Alevism, Jaafari Alevism, objector Alevism, secularist Alevism.

GİRİŞ

Alevilik ve Caferilik ilişkisi bir anlamda Aleviliğin neliğine ilişkin bir sorgulamadır. Bu sorgulamanın sonunda Alevilik, ayrı bir din olmaktan felsefi bir bakışa, oradan bir yaşam biçimine ve nihayet İslami bir forma kadar çeşitlenen pozisyonların birbirinden önemli ölçüde uzaklaşmasına sebep olan referans çeşitliliği ile karşı karşıyadır. Yine bu soruya verilen yanıtlar öyle geniş bir spektrumdadır ki bazen aynı kimlikten bahsedildiğini düşünmeyi bile zorlaştırır. İşte bu geniş alanda cevaplardan biri olma ihtimali ve taraftarı olan Alevilik “Caferilik”tir yanıtı da kendisine yer bulmakta ve sonuca ilişkin kişi, grup, yapı ve duruşlara göre değişik ama birbirinden tamamen farklı cevaplar ortaya çıkmaktadır.

Alevîler heterojen bir topluluk olduğuna göre kendi kaynaklarına göre onları tanımlamak bu konuda izlenmesi gereken en doğru yol olacaktır. Bu kaynakları sosyolojik kaynaklar ve tarihsel kaynaklar olarak ayırt etmek gerekir. Alevîler kendilerini yazılı kaynaklarda, sosyolojik çalışmalarda ve günümüz yazarlarının düşüncelerinde nasıl tanımlıyorlar? Bu sorunun cevabı, Alevî kavramının aydınlatılmasında birinci derecede önemlidir. Aleviliğin kültürel/tarihsel kaynakları sayılabilecek malzeme; menakıpnameler yahut vilayetnameler, Makalat, deyiş ve nefesler, çeşitli versiyonlarıyla Buyruklar ve benzerleri olmak üzere dört grupta verilebilir. Sosyolojik kaynaklar özellikle anlamacı yaklaşım bağlamında günümüzde konuyla ilgili fikir ortaya koyan Alevi Dedeler, Babalar ve bazen nitel bazen de nicel olarak Alevi yerleşimlerinde yapılan sosyolojik çalışmalardır

Bu makale Alevilik ile Caferiliğin ilişkisini itikadi veya fıkhi açılardan değerlendirmekten ziyade Alevî/Bektaşî grupların sosyo-antropolojik, tarihsel ve bilhassa sosyolojik özellikleri ile ilgili literatür taramasından ve nitel verilerden oluşmaktadır. Literatür çalışması araştırmanın konusunu oluşturan Alevilik ve Caferilik, Alevi-Bektaşî Türk toplulukların kültürel kaynaklarında Caferiliğe atıflar, yapılan sosyolojik çalışmalarda gerek kimlik olarak sahiplenilmesi gerekse de bu mensubiyetin arka planına dair çıkan sonuçlar ve kimi Alevi yazarların Alevilik-Caferilik ilişkisine dair farklı yaklaşımları ve bunlarla ilişkili kavramları kuramsal boyutlarla tartışmaktan ibarettir. Diğer bir ifadeyle bu makalede Alevilik/Caferilik ilişkisinin itikadi, ameli ve adap/erkana ilişkin karşılaştırılması veya gruplandırılan fikirlerin derin

Turkish Studies

tahlilleri ele alınmayacak, bu “durum”u eldeki kaynaklar ölçüsünde “anlama”ya ve “tipolojikleştirmeye” çalışılacaktır.

Bu tartışma ve yaklaşımları biraz daha genel olarak isimlendirirsek temel olarak a- Geleneksel Batını Alevilik: Caferiliği tasavvuf olarak benimseyenler, b) Şehirli/laik bir Alevilik: Sembolik Laik(çi) Alevilik, c) Hanefi Bektâşi/Alevilik: Alevilikte Hanefi-Maturidi Ekol’un ağırlığını savunanlar, d) Karmacı Alevilik: Türk kültürü baskın, Caferilik bir etken, e) Caferi Alevilik: Caferi Renkli “Yeni” Bir Alevilik, f) Redci Alevilik: Aleviliği tamamen İslam dışı görüp Caferiliği de reddedenler olarak sınıflandırmak mümkün görünmektedir. Bu kategorizeleştirmeyi kesin bir ayırım diye sunmak oldukça güçtür. Çünkü bazen geleneksel Batını Alevilik yorumu içinde Laikçi Alevilik izlerini bazen de Türk kültürünü baskın gören anlayışın yaklaşımını bulabilmekteyiz. Bu sınıflamada yapılmaya çalışılan nüanslardan yola çıkarak farklılıkları ortaya koymaya çalışmaktır.

Biliyoruz ki Aleviliğin ne olduğuna ilişkin tartışmalarda bir çok cevaplar üretilmektedir. Bütün bu cevapların içerisinde mutlaka Aleviliğin Şiilikle ilişkisi de yer almakta olup bu kimi zaman vurgulu, kimi zaman esnek, kimi zaman olumlu, kimi zaman da olumsuz bir şekilde dile getirilmektedir. Bu çalışma bu manada Alevilik-Caferilik ilişkisini mümkün mertebe temel kaynaklardan, konuya ilişkin Alevi önderlerinin fikirlerinden, yazınlardan ve sosyolojik çalışmalardan hareketle tahlil etme, farklılıkları ve bakış açılarını anlamaya çalışma ve Aleviliğin niteliğine ilişkin bir konuda durumu anlaşılır kılma amacını gütmektedir. Bu amacın gerçekleşmesi durumunda Aleviliğin niteliğine ilişkin bir konuda daha ayrıntılı, somut ve betimleyici olarak değişik bakış açıları ortaya konmuş olacağından ve Alevilik Caferilik ilişkisine dair yaklaşımların temel dinamikleri de sorgulanacak olmasından dolayı çalışma önemli olacaktır. Bu çalışmada Caferilik, itikadı manada İsna Aşeriye, fikhî bakımdan da Şiiliğin bir kolu olan Caferi fikhî okulu manasında kullanılmaktadır. Alevilik ise Bektâşilik ve “Kızılbaşlık” farklılaşması da göz önüne alınarak bir çatı kavram olarak kullanılmaktadır.

1-İlişkinin Tarihi Arka Planı

Bütün sosyal olgu ve kurumlarda olduğu gibi, dinsel olguların da sosyal çevre ile etkileşerek oluştuğu ve yaşanan sosyal ve dinsel akış sürecinde dinin sosyal bir içerikle şekillendiği bilinen sosyolojik bir gerçektir. Türklerin Müslümanlaşma dönemleri ile yaşamış oldukları kargaşalı ve yoğunluklu sosyal ve zihinsel süreçler aynı dönemlere rastlamaktadır. Türklerin sosyal ve kültürel dünyaları ile birlikte yaşamış oldukları yoğun farklı kültür karşılaşmaları ile etkileşimleri de dinsel algılarını ve dinsel dünya oluşumlarını derinden etkilemiştir. Türk topluluklarının sahip oldukları eski dini gelenek ve inançlarla beraber yeni girilen dinde karşılaşılan dinsel ve kültürel öğeler, yaşanan siyasal ve sosyal süreçler içerisinde zamanla sembollerin ve fenomenlerin eskiden yeni dine taşınarak yer değiştirmesiyle yeni dinsel formlara dönüşebilmiştir. (Gürsoy-Kılıç, 2009) Ülkemizde her zaman gündemde olan, tartışılan ve tarafları farklı pozisyonlara göre ayıran Alevilik anlayışının bu olgu ve tarihsel süreç sonunda oluşan sosyolojik gerçeklikler bağlamında anlaşılabilceği ise ortadadır.

Toplumsal bir örgütlenme ve bir dini grup olarak Alevilik/Bektâşilik tarihsel süreç içerisinde çeşitli karşılaşmalar ve iç içe girişler sonucunda değişimlere ve dönüşümlere uğramıştır. Bu yüzden Alevilik-Bektâşiliğin her hangi bir konudaki öğretisi veya yapısını incelerken tam bir bütünlük içinde değerlendirmek pek mümkün görünmemektedir. (Gündoğdu, 2003: 17-18) Özellikle Türklerin inanç açısından tarihsel ve sosyolojik olarak kurumsallaşmasının en yoğun yaşandığı dönemde Türkler arasında yer bulan bu dini, tasavvufi ve kültürel hareketin çeşitli unsurları içinde barındırmaması düşünülemez.

Yaşanan tarihi, siyasi, coğrafi ve dinsel etkileşimlerden ötürü bazı çalışmalarda görüldüğü üzere (Üzüm, 2003; Teber, 2008) Sünnilik ve Şiilik Aleviliğe etki eden iki dinsel anlayış olarak kabul edilebilir. Ancak Türk Aleviliğinde hangisinin daha etkin olduğunu belirlemek pek mümkün gözükmemektedir. Bir başka deyişle Sünnilik ve Şiilik, Bektaşilik'te olduğu gibi daha çok bir anaform tarzı bir tarikat özelliği veya Kızılbaşlık'ta görüldüğü üzere halk dini şeklinde beliren Aleviliğin sosyo-kültürel, dinsel veya siyasi niteliğinin anlaşılmasında önemli iki temel dini referans çerçevesini göstermektedir. (Gürsoy-Kılıç, 2009: 50 vd) Anadolu'daki Alevilerin hepsini herhangi bir mezhebe bağlı göstermek oldukça güçtür. Çünkü "*Alevilik-Bektaşilik, üst üste bindiren, dalga boyları birbirine geçmiş bir süreçler topluluğu olarak günümüze gelmiştir;*"(Yıldız,2004:324) Alevilerin ilişkiye girdikleri sosyal ve dini hareket ve grupların tarihinin başlangıç ve bitiş noktalarını tespit etmek çok kolay değildir. Bunlar nev'i sahsına münhasır gruplardır. Alevi/Bektaşiler kimi sembollerini Caferîlikten, itikadi konuları Maturidilikten veya Eşarîlikten, kimi fıkhi hususları Hanefîlikten bazı konularda ise Batnîlikten etkilendikleri gibi, İslam'dan önceki bazı örf ve adetlerini de dini bir kisveye büründürerek devam ettirmektedirler. (Ekinci, 2002: 226-229)

Anadolu Aleviliğinin her ne kadar bazı farklı ritüelleri olsa da Şii – imamî – Caferî geleneğiyle bazen örtüşen çoğu zaman da ayrışan bir ilişki içinde olduğunu ifade edebiliriz. Alevilik-Bektaşilik, kökleri tarihi bir gerçeklik olarak, Türklerin İslâmiyeti tanımaya başladıkları dönemlere kadar uzanan belli siyâsi, tarihi, coğrafi, toplumsal, iktisâdi ve kültürel şartların tedricen oluşturduğu bir İslami inanç ve kültür olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. (Fığlalı, 2006: 253) Bilindiği gibi Kerbela olayından sonra Emeviler ile siyasi mücadeleyi kaybeden Hz. Hüseyin taraftarları birçok tarafa dağılarak din tebliği ve Ehli Beyt propagandasına yönelmişlerdir. İran taraftarlarında ve Türklerin yaşadığı bölgelerde de yürütülen propaganda faaliyetleri Türkler arasında Hz. Ali ve Ehli Beyt sevgisinin derinden yer edinmesinde etkili olmuştur. (Gürsoy-Kılıç, 2009: 57 vd) Esasen İslam dini göçebe Türk topluluklarında aynı zamanda eski din ve inanışlarla bir arada yoğrularak kabul edilmişti. (Eröz, 1990: 203)

Selçukluların ortaya çıkmasından önce başlayarak İslam aleminde hızla hakim olan sufi hareketlerde hatta Sünnilik adı altında bile bazı Şii eğilimler yaygınlık kazanmış ve bunun bazı etkileri Anadolu coğrafyasında görüle de (Babinger, 1996: 13'den akt. Üçer, 2010: 123) Anadolu'da halk ve yöneticiler tarafından sistemli bir şekilde Şiiliğin hiçbir zaman hakim bir sosyal etki oluşturmadığı bilinmektedir. (Köprülü, 46-55; Ocak, 146-147; Cahen, 305-319; Üçer, 2010: 123) Örneğin 16. Yüzyıla kadar Anadolu'da birbirine benzeyen bir sürü dini grup varken, özel olarak Alevilik adlı bir gruptan bahsetmek mümkün görünmemektedir.¹ Safevi hanedanının ortaya çıkışıyla bu gruplar içinde birbirinden farklı eğilimler de ortaya çıkmıştır ve Aleviliğe Şii aşının yapıldığı dönem de tam bu dönemdir, Alevilik hukuki ve fıkıh yönelimli içeriğini bu dönemde kazanmaya başlamıştır. Ancak açıkça 16.Yüzyıl öncesi Alevilikte Şiilik inancının izlerine dair elimizde bir kanıt yoktur. Önceki dönem nefeslerinde gerek teberrâ'ya ilişkin anlatımlar gerekse Oniki İmam gibi temalara rastlamak mümkün değildir. (Çamuroğlu, 2003: 102)

Anadolu'da kendi halk dindarlığını yaşayan geniş Türkmen kitleler üzerinde, özellikle XV.Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Safevîlik marifetiyle Şii düşüncelerin Anadolu'ya sızdığını ve etkili olmaya başladığını söyleyebiliriz. Safevî hareketi hem "*Kızılbaş*" isminin ortaya çıktığı dönem olması açısından, hem de Türkmenlerin kendilerine has dini anlayışlarına Şii karakterli unsurların karıştığı dönem olması açısından Türk Aleviliğinin Caferîlikle olan ilişkisi açısından son

¹Pir Sultan Abdal'ın bir deyişinde "*Hüseyniyem Aleviyem*", Kul Himmet'in "*Meşrebi Hüseyni ismi Alevi*" ifadelerinden hareketle Alevilik tanımlanmasının daha öncede kullanıldığı dile getirilse de bu kullanımın genel olarak bu dini grubu yansıması çok daha sonraları olmuştur.

derece önemlidir. Esasen Türk Aleviliğindeki Şii motifler Safeviler eliyle biraz da tamamlanmamış şekilde görülmektedir. (Eröz, 1990: 248; Üzüm, 2000: 8-9)

Türklerin İslam’a girmelerine vesile olan Ehl’i Beyt’in öğretilerinin de etkisiyle Hz. Ali’ye ve Kerbela şehitlerine karşı duydukları derin saygı, duygusal özdeşmişlik ve zulme uğrayanın yanında yer alma tutumları Safevi propagandacılar için çok cazip bir sosyal ve duygusal zemin oluşturmuştur. Bu zihni tutum ve propaganda Oniki İmam’a saygı, Tevella ve Teberra gibi anlayışların Türkler arasında güçlü bir şekilde yer almasını sağlamıştır. (Sarıkaya, 2003: 102) Öte yandan Hz. Ali’ye saygı, Ehl’i Beyt’e sevgi, hatta Kerbela şehitleri için gözyaşları gibi hususların tümüyle Şiilikle özdeşleştirilmeleri doğru bir yaklaşım değildir. Zira bu kavram ve kişilerin Şiilikle temas öncesinde Türk halk ve tasavvuf edebiyatında yıllardır fark etmeksizin işlendiğini Yunus Emre dahil bir çok Türk büyüğünde görmek mümkündür. (Gündoğdu, 2007: 262)

Şah İsmail’in stratejik bir dönüşümden sonra Şiiliğin hamisi ve yayıcısı olarak ortaya çıkmasıyla (Üzüm, 2007: 37) Türkmenler üzerinde etkinliği de artmıştır. Bununla birlikte bütün dini ve siyasi faaliyetlere rağmen Şah İsmail Anadolu’daki Türk boylarını Şiileştirmeyi başaramamıştır. (Kutlu, 2006: 56, 57) Yavuz Sultan Selim’e karşı kaybedilen savaş sonrası Şah İsmail ile ilişkileri kesilen Anadolu Kızılbaş Türkmenleri, İran’da kendini tamamlayan Şii fıkıh kurallarından ve insan kaynağından da uzak kalmışlardır. Osmanlı devletiyle olan siyasi problemlerin dini alana taşınmasıyla medrese kültürüne de kapılarını kapamışlar ve Cumhuriyet dönemine kadar, 14.yy. ortalarından beri bağlı buldukları geleneksel tasavvufi yapıyı adeta bir “kültür dolabı” içinde tutarak belleklerini daima sözlü gelenekle yenilemişlerdir.

Safeviler döneminde Türklerin Şiileştirilmesi genellikle dedeler ve onların da üzerinde bulunan kimi davetçiler eliyle olmaktadır. Ancak Safevi’lerin Yavuz Sultan Selim’e yenilmeleriyle son bulan siyasi faaliyet ve emelleri sonucu Anadolu Aleviliği kendisine dinsel manada rehberlik eden kaynaktan yoksun kalmışlardır. Bunun yerine Dedeler’in irşadı devam etmiş, o da çoğu zaman sözlü geleneğe dayandığı için zaman zaman Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e aşırı bir inanca dönüşmüş ve Alevilerin de bu sevginin din olarak yeterliliğine hükmetmesine yol açmıştır. (Türkdoğan, 2006: 396)

Günümüzde İran’a çoğunlukla sıcak bakmayan Aleviler söz konusu tarih olunca ve Yavuz Sultan Selim Han’la Şah İsmail arasındaki mücadele dile getirilince konuyu farklı değerlendirebilmektedirler. Aleviler tarihsel kabullerin ve aidiyetlerin sonucu bu mücadelede Yavuz Sultan Selim’in pek çok Aleviyi haksız yere öldürdüğünü dile getirmekte ve bu davada Şah İsmail yanlısı bir tutumu ima etmektedirler. (Güngör, 2007: 209) Bu siyasal aidiyetin dinsel alana tahvil edilmesi işi de İran’ın iştahını kabartmaktadır. Ancak İran’ın düşündüğünün aksine bu siyasal aidiyet hiçbir zaman dinsel bir bütünleşmeye dönmeyecek görünümündedir.

2-Alevilerin Kimlik Olarak Alevilik Caferilik Kabulleri

Yapılan alan çalışmalarında ülkemizdeki Alevilerin kendi kimliklerini ifade ederken, İran Şiiliğine nispet ederek konumlandırma tutumları, düşük bir kabul olarak görülmektedir. (Uçar, 2004: 153-4; Taşgın, 1997: 206) Örneğin yapılan bir çalışmada Alevilerin ancak %10 civarındaki kısmı Şii, Caferi, Şia olarak kendilerini tanımlamaktadırlar. (Aktaş, 1999: 461)

Bunun yanında Sünni öğrencilerin, (Duman, 2011: 110) ve Alevi insanların katılımlarıyla yürütülen bilimsel bir araştırmada Aleviliğin Caferilikle bir şekilde ilişki içinde olduğu ve bu ilişkinin inanç, ibadet boyutu ayırt edilemezse de sosyolojik olarak dil, imge ve sembollerde yer aldığı görülmektedir.

Karaşar yöresi Alevileri temelli yapılan araştırmada yer alan katılımcıların % 32,4’ü şu anda öncelikli olarak kendi kimliksel dışavurumlarını ifade ederken “Türk ve Müslüman”

Turkish Studies

tutumunu benimsediklerini görmekteyiz. Buna karşın, % 24,3'ü kendini kimliksel olarak tanımlarken “Müslüman-Alevî”, % 23,6'sı “Müslüman-Hanefi-Bektâşi/Alevî”, % 9,4 “Müslüman-Caferî”, % 6,5'i “Müslüman-Bektâşi” ve % 3,9'u ise “sadece Alevîyim” tutumunu benimsedikleri görülmektedir. (Güngör, 2007: 108)

Diğer yandan, “Alevîlik-Bektâşîliğin İran Şiiliğiyle yakından bir ilişkisi” olmadığı tutumu konusunda Kararlı Alevilerin % 28,8'i tamamen katılmakta, % 36,9 katılmakta, % 17,8 kararsız, % 15,9 katılmamakta, % ,3'de hiç katılmamaktadır. Tabloya kimlik anlayışı açısından genel olarak baktığımızda, “Türkiye'deki Alevîlik-Bektâşîliğin İran Şiiliğiyle yakından bir ilişkisinin olmadığı” tutumunun kabul oranı % 65,4'dur. Bu duruma göre, “Türkiye'deki Alevîlik-Bektâşîliğin İran Şiiliğiyle ilişkisinin olmadığı” kabul edilmesi tutumu yüksek görünmektedir. Ancak kararsızların oranının yüksek olması da anlamlı bir sonuç olarak karşımızdadır. (Güngör, 2007: 279)

3-Konuya Sosyolojik Yaklaşımlar

A-Geleneksel Batını Alevilik: Caferiliği Tasavvuf olarak Benimseyenler

Alevilik/Bektaşîlik bir çok ortak sembol ve isme rağmen kendisini tam olarak Caferî olarak konumlandırmaz. O daha çok Caferiliğin Batını yanını geliştirir ve Caferiliğin Batını yanının temsilcisi olur, yoksa zahiri olarak Caferilikle ilişkisi çoğu zaman sadece sembollerden oluşmaktadır.

İfade edildiği üzere Türkmen Alevîler bilhassa ilk dönemlerde Şii öğretilerle özellikle Batını-İsmailî propagandistlerle karşılaşmış ve bunlardan bilhassa Safevîler devrinde etkilenmiştir. Ancak Alevîliğin tarihsel kaynaklarına bakıldığında Şiiliğe ait tevhid, adl, nübüvvet, imamet ve mead biçiminde sıralanan inânc esaslarına dair atıflara rastlanılmaz. (Üzüm, 2007: 127) Aksine 16. asırdan itibaren bugünkü formunu kazanan Alevî-Bektaşî yapılanması dini hiyerarşisi (mürşid, pir, rehber, talip yahut can vs); terminolojisi (mürşitlik, müritlik, insan'ı kamil, vilayet, şariat-tarikat-marifet-hakikat, adap-erkan vs), temel ritüelleri (musahiplik erkanı veya ikrar cemi, görgü, sorgu cemleri) cemlerdeki hizmetler (mürşitlik veya pirlük, rehberlik, zakirlik gibi), (Üzüm, 2003: 128), dinsel kurumlar (dedelik (ocak kültürü), musahiplik, düşkünlük), toplumsal algılar gibi (mut'a nikahı, imamın masunluğu, mehdi) ana boyutlarıyla tasavvufî bir özellik sergilemekte olup bugün hangi Alevî-Bektaşîye sorulsa kimlik olarak bu çerçevede bir Alevîlik kabul ettiği görülecektir. (Türkdoğan, 2006; Güngör, 2007)

Türk Alevîliğinin en önemli yazılı kaynaklarından olan, hatta bazı yazarlar tarafından Alevî ilmihi anlamı yüklenen (Zelyut, 1991: 27) *Buyruklara* bakıldığında, taşıdığı Şii/Caferî semboller bakımından çok zengin olmasına rağmen, yüzeysel nitelikli ilişkileri aşp, Caferîlikteki temel inanç ve ibadet anlayışlarıyla uyum arz eden bir mahiyet taşımadığı görülmektedir. (Üzüm, 2003: 142-146) Ancak bu eserlerde çok açık bir şekilde tasavvuf yoluna ait, talip-sufî ilişkisi, yol ve erkana girişin esasları, talipte olması gereken nitelikler, taliplerin birbirlerine karşı davranışları, talibin mürşidine ve rehberine karşı edepi, talip ve mürebbî ilişkisi, mürebbîliğin görevleri ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. (Kaplan, 2010: 161-202) Yine *Buyruklarda* Caferîliğin sufi etkiyle görülmesi olarak örneğin, Şii mezhebi başlığı altında Şii mezhebinin Muhammed ile Ali'nin dört kapı kırk makam ve on yedi erkandaki birlikleri üzerine kurulu olduğunu söyleyerek işe başlar. Ardından diğer *buyruklarda* farklı yerlerde anlatılan “Muhammed ile Ali'nin nurlarının yaratılması”, “lahmuke lahmi anlayışı”, ikisinin bir gömlekten baş göstermeler olarak devam eden yaklaşımlar tasavvufî etkiyi gösteren kavramlardır. (Buyruk, 2006: 171-172)

Bazı yaklaşımlarda İmam-ı Cafer Sadık'ın mezhep sahibi olmadığını, onun makamının daha büyük olduğunu ifade edenlere de rastlanmaktadır. Buna göre Caferî Sadık bir mezhep kurmamıştır, bu düşünceden hareketle siyasi tartışmalardan ve nüfuz çarpışmalarından uzak

Turkish Studies

durmak isteyen gruplar İran etkisinden uzak durarak, Caferi Sadık’ı da layık olduğu Velayat makamının zirvesini vermişlerdir. (Eğri, 2002: 180)

Alevi-Bektaşiliğin yazılı kaynaklarından Erkannamelerde yer yer rastlanan Şii motifler, Şii akidelerin doğrudan yansıdığı metinler olmayıp, kendi içinde düzenliliği ve sistematığı bulunmayan dolaylı aktarımlardan oluşmaktadır. Hatta bazen değişik itikati ve fihki mezheplere ait görüşlere senkretik bir şekilde rastlanmaktadır. (Teber, 2008: 122)

Niyazi Öktem Alevilik tanımında tasavvufî etkiyi nazara vermektedir. O’na göre; özgürlükçü ve laikliğe uygun bir mahiyet arz eden Alevilik, sosyo-tarihi arka planı mahfuz gelişmeler neticesinde Anadolu’da yeşeren ve büyüyen bir İslâm yorumudur. Bu yorumun içerisinde teolojik Caferi inanç sistemi yanında, gerek Anadolu’daki gerek Orta Asya ve gerekse Maverâünnehir bölgelerinde eski inançların kültürel izleri vardır. Anadolu Aleviliği İslâm dininin Anadolu yorumu olarak Ehli Beytçi’dir, On İki İmamcıdır. Bu onu İran Şia’sıyla aynı teolojik konum içerisine koyar. Bu nedenledir ki Caferi’dir. İmam Cafer Sadık’ın buyruklarına uyar. Ancak İran Şia’sından farklı olarak Anadolu Aleviliği tasavvufî yanı ağır basan, manevi özelliği öne çıkan bir Tanrı-doğa iç içeliğinden yanadır. (Öktem, 1999: 260)

İran Şiiliği ile Anadolu Aleviliği arasındaki fark sorulan Tuncelili Dede “İran, Şii’dir, On İki İmam’a bağlıdır, Hz. Ali’nin sevgisini taşır, Hz. Peygamber’i peygamber olarak görür ve onlara gerçek bir bağlılıkları vardır. Yalnız bizimle onların arasındaki değişiklik şu: Biz ibadetlerimizi cem evinde yaparız. Onlar camide yaparlar. İbadetlerini şeriat hükümlerine göre Arapça yaparlar. Fakat biz Türkçe deyiş, düvâzde okuyoruz, dualarımız Türkçedir. Gülbanklarımız Türkçedir. Tabii farklılıklar var. Cemde Hatayî’den, Nesimî’den, Viranî’den, Fuzûlî’den, Kul Himmet’ten okuruz”² (Tuğrul, 2006: 223) diyerek dile getirmekte ve farklılıkların Türk Alevilerine özgü tasavvufî renk taşıdığını ortaya koymaktadır.

Tokat yöresinde Aleviler ve Alevi dedeleri mezhep olarak Caferiliği kabul ettiklerini dile getirmektedirler. Genel olarak Aleviliğin mezhepler üstü olduğunu ancak ille de bir mezhebe bağlılık söz konusu edilecekse Peygamber evlatlarından olan Cafer’i Sadık’ı takip ettiklerini ifade ettikleri görülmüştür. Ancak bu takibin bilgisel (fikihsal) açıdan değil daha çok erkan ve yolda olduğu da ifade edilmektedir. (Üçer, 2010: 54-55)

Alevi yazar Lütfi Kaleli Aleviliğin Şiilikle ilişkisi bağlamında, kendilerine atfedilen Caferi mezhebine mensubiyeti kabul etmeyip, Aleviliği daha çok tasavvuf yolu olarak gördüğünü ifade etmektedir. (Üzüm, 2003: 129)

Karaşar yöresinde gerçekleştirilen alan araştırmasında Bektaşî büyüklerinden Doğan Halife Baba (27.11.2006) Alevilik/Bektaşiliği değerlendirirken;

“...Alevi-Bektaşî Eline, diline ve beline sahip olan, kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmayan; büyüğünü sayan, küçüğünü seven, anaya, babaya ve komşusuna saygılı ve itaatkar olan, konuğu Hakk bilip saygıda ve ağırlamada kusur etmeyen; kadını erkeğe eşit gören; 72 milleti bir görüp Yaradan’dan ötürü seven; Allah’ın Ademde (insanda) sır olup mekân tuttuğuna ve Ademde tecelli ettiğine inanan; her türlü iyiliğin Tanrıdan geldiğine ve her türlü kötü fiilin insanın nefsi nedeniyle insandan olduğuna inanıp iman eden; alçak gönüllü olmayı kendisine düstur edinmiş, başka kişileri kendinden üstün sayan kişidir...” (Güngör, 2007: 109) tanımlamasını yaparken Caferiliği hiç zikretmeyip daha çok tasavvuf karakterli ahlaki ilkelere dikkat çekmesi genel kanıyı desteklemektedir.

² Benzer anlayış ve inanç farklı cümlelerle Aydın’ın (2009: 39) Yozgat Alevileri üzerine yürüttüğü çalışmada Dede tarafından dile getirilmiştir.

Elazığ Sün Köy’de Erdentuğ (1959: 41-45’den Nakil, Keskin, 2004: 92) tarafından yürütülen araştırmada köydeki sosyal hayat ve düzen anlatılırken “*dedeler, İmam Cafer’in kurmuş olduğu bu tarikatın kanunu olan kitabına göre suçlulara ceza verirler*” ibaresi bulunmaktadır. Buna göre kısmen erken bir tarihte yürütülen bu çalışmada Caferilik bir tarikat olarak görülmekte ve aidiyette bunun üzerinden tanımlanmaktadır.

Caferiliği daha çok sufi formda görüp benimseyen kimselerin örgütlenme açısından en zayıf olan grup olduğunu dile getirmek gerekir. Bunun yanında bir çok yerel ve belde Alevi örgütlenmelerini bu anlayışa örnek göstermek mümkündür: Hacı Bektaş-ı Veli Eğitim ve Kültür Vakfı, Semah Kültür Vakfı ve Ehl-i Beyt İnanç Eğitim ve Kültür Vakfı bu grupta anılabilir. (Üzüm, 2000: 46-7, 51)

B-Şehirli Alevilik: Sembolik/Laikçi Bir Alevilik

Anadolu’da özellikle şehirleşmiş bazı Aleviler, Aleviliğin Şiilik ile bağlantısı olduğu söylemini şiddetle reddederek, şeriata bağlılığı çerçevesinde Şiiliğin Sünniliğe daha yakın olduğunu belirtirler. Bu durumda daha çok siyasi ve dini içerik onları İran türü bir Şiilikten uzaklaştırmaktadır. Rahatça ifade edilebilir ki bu gruba giren insanların çoğunluğu İslamcı hareketlere karşı ve sosyal demokrat çizgide siyasi politikaları desteklemektedirler.

Bu anlayışta olan insanlar, Aleviliği, folklorik özelliklerle desteklenen “laik bir inanç” olarak tanımlamaktadırlar. Geleneksel Aleviliği “batıl inançlardan” kurtarmak onların en büyük amaçları arasındadır. Bu çevreler Aleviliği, büyük oranda dinsel bağlamların dışında yer alan etnik-siyasi bir varlık olarak tanımlama eğilimindedirler. (Çamuroğlu, 2003: 99-100)

Anadolu Aleviliğinin bu formunun ortaya çıkması bilhassa 1980 sonrası gelişmelerde görülmektedir, çünkü bu dönemde “yeniden” Alevi kimliklerini farkedenden aktörlerin ve şehirleşen hareketin kendi içinde evrildiğini ve değiştiğini söylemek mümkündür. Etkisi azalmakla birlikte kısmen devam eden “dede”lik kurumu artık yerini yeni kentli ve okumuş seküler aydınlara bırakırken, İran İslam Devrimi ve dolayısıyla Caferilikle olan ilişkisizliklerini “Mollalar İran’a” siyasi propagandası ile tipleştirmişlerdir. (Taşgın, 2004: 244) Bu aydınlardan Aleviliği daha çok “aydın”, “özgürlük sembolü”, “halkçı” ve “demokrat” olarak tanımladıkları ve İran türü Caferiliği ise siyasi sistemin de etkisiyle tamamen “kızılbaşlaştırdıkları” görülmektedir.

Caferiliğin bu prototip yargularla sembolleştirme sonucu özellikle yeni yetişen ve kimliklerini keşfetmeye başlayan Alevi gençler ilk önce siyasi olarak Alevi literatürünü öğrenmeye başlamışlardır. Negatif imgelemelerden dolayı da Aleviliği İran veya onun resmi mezhebi olan Caferilikle yan yana bile getirmemekteler ve hatta Türkiye adına söylenen “muhafazakarlaşma” söylemini İranlaşma olarak yorumlayarak Alevilik ile Caferilik arasındaki her türlü ilişkiyi inkar etmektedirler. (Tol, 2009: 214)

Zelyut’u bu grupta değerlendirmek mümkündür. O’na göre, bugün Türkiye’deki Aleviler özüne uygun bir şekilde varlığını devam ettirmiş olup, İran Şiiliğinin, Sünniliğe benzediğini ve Aleviliğin Şiilikten farklı olduğunu savunmaktadır. (Zelyut, 1993: 5, 115)

Bu söylemin geleneksel dille anlatımını Malatya Alevi büyüklerinden Ebuzer Yücel’de görüyoruz. O’na göre; İranlılar her ne kadar Şii olsalar da Anadolu Aleviliğiyle bağdaşan hiçbir yanları mevcut değildir. Anadolu’ya göç eden Aleviler Emevi-Abbasi baskılardan kurtulurken, onlar bu baskılar sonucu inançları da onlara benzemiştir. Bu yüzden onlar katı şeriatçı iken Anadolu Aleviliği daha farklıdır. (Türkdoğan, 2006: 495)

Mustafa Güvenç dede, namaz ibadetinin Alevilik’teki temellendirmesini yaparken “İslam’ın farzı 10’dur: 1.Namaz 2.Oruç 3.Hac 4.Zekat 5.Humus 6.Cihat 7.Tevella 8.Teberra 9.Emr-i bilmaruf 10. Nehy-i anilmünker. Bunlara inanan Müslüman neden namaz kılmazın?”

Turkish Studies

diyerek Caferi fikhını öncelerken, İran’a dair tutumunda ise “İran’daki Şii İslam adı altındaki Acem şövenizmini ve yönetim biçimini onaylamıyoruz. Bunu Kur’an dışı, akıl, mantık ve bilimden uzak ve çağdışı buluyoruz. İnsanın yaratılışına, çağın gereklerine uymayan bu olguyu tasvip etmiyoruz” diyerek Caferi mezhebinin temel ilkelerini onaylarken İran’da uygulanmakta olan Caferi Fıkhı ve onun meşru otoritesi olan devleti kabul etmediklerini ağır bir dille eleştirerek dile getirmektedir. (Arslanoğlu, 1999: 46, 57)

Karaşar yöresi büyüklerinden Çakır Baba (11.28.2006): “..biz mezhep olarak Hanefî, yol olarak da Caferi mezhebindeniz, ancak Hanefî mezhebinden olduğumuzu da fazlaca dile getirmeyiz, bunun bir çok sebebi var biliyorsunuz, fakat bizim yolda Caferi olmamız demek İran’ın resmi mezhebi olan Caferilik anlamına gelmez, biz laik bir ülke olduğumuz için İran’la bir çok noktadan farklılaşırız...” ifadesiyle kendi konumunu ifade ederken (Güngör, 2007: 109) laikliğe ve İran’ın siyasal kimliğine vurgu yapmaktadır.

Caferilikle Aleviliği bir çok noktadan birleştirmek mümkün olmasa da Karaşarlı Doğan Halife Baba’nın (05.01.2007) dikkat çektiği konu önemli görülmektedir: “...bizim İran Şiiileriyle çok az bir ortak noktamız var, ancak, “niçin dört hak mezhep var” diye diğerlerine sapıklıktır deniliyor, dört caizse beşte caizdir, üstelik Şiiliğin temelini atanlar, hepsi de peygamber soyundan gelen insanlar ve dört hak mezhep ortada yokken Müslümanlar neye tabii idiler, o zaman Şiilik-Alevilik Hz. Ali ve onun içtihatları vardı...”³ demek suretiyle ortak değerlere de atıf yapmakta ancak bunun yanında “...onlar kara taassuba girmişler ve bizimle yakın bir ilişkileri de yoktur, evliyalari bilmezler, bizim kabul ettiğimiz Cafer’i Sadık Buyruk’larını da kabul etmezler, ibâdetleri de farklıdır ancak; Ehli beyt sevgisi üzerinde, Oniki İmam’a bağlılık üzerinden birleşiriz...” Demekte ve ortaklıklara dikkat çekerken, İran’ın modern anlamda “kara taassup” bir din anlayışında olduğunu da dile getirmektedir. (Güngör, 2007: 279)

Diğer yandan, orta yaş, üniversite mezunu ve memur Karaşar yöresi Alevisi “...biz hiçbir dönemde İran’a özenmedik, bizim Aleviliğimiz Türklere özgüdür. Hatta bir çok Türk Alevilerinin de ayrılırız, ancak İran’ın bizim üzerimizde planları olduğunu da biliyoruz, Üniversite de okurken, bizi bir yere davet etmişlerdi, gittiğim yerin Caferilere ait bir mekan olduğunu anlayınca, kalkmak istedim, bir süre sonra zaten “Molla” diye birisi içeri girdi, konuşmaları Alevilikten ziyade İran ajanlığı ve devrimlerin ihracı gibiydi, bir ara Türkiye Cumhuriyeti aleyhine olabilecek kelimeler sarf edince, tepki koydum ve sizin davanız Alevilik değil “Şia Propagandası” bizi devletimizle kötü yapmak istiyorsunuz, dedim ve orayı terk ettim” demekte iken lise mezunu, orta üst yaş bir ev hanımı da: “...bir zamanlar bizim muhabbetlerimize gelmek istemişlerdi, bir gün de geldiler, Baba’dan söz aldılar ama konuştuklarını oradaki kimse tasvip etmiyordu, dayanamadım ve lütfen bizim sizden alacağımız bir feyiz yok, ya susun, ya da burayı terk edin ki, Baba’mızdan nefes alalım, tabii biz onları kabul etmeyiz hatta matemlerini bile doğru görmüyoruz, insan kendine işkence ederek matem yapamaz, bu doğru değil...” demekte ve İran’ın bölge Alevilerine dikkat çekerken Aleviliği de kendine özgü yanlarıyla ifadelendirmektedir.

Bu grupta kabul edebileceğimiz Alevilerin genel kanılarından biri de İran Şiasını tarikat basamağına geçememişlerinden ötürü reddetmeleridir. (Türkdoğan, 2006: 415, 436) Bu reddin altında yatan ana saikin sufi yönelimli Anadolu Aleviliğinin şekilci Caferiliği kabul etmemesi yatmaktadır denebilir.

Albayrak’ın da dikkat çektiği gibi Ahundlar için Caferiler dışındaki değerlendirmelerde, “onların İran’dan eğitim alıp Türkiye’ye gelerek görev yapmalarının doğru bulunmadığı, hatta

³ Geçen yüzyılın başlarında Mısır’ın kabul ettiği aile hukukunun kaynaklarından birisi Caferî fıkhıdır. Mecelle ile başlayan Hanefî mezhebinin dışındakilerine de açılma yaklaşımı Mısır’da aile müdevvenesi ve hukukuyla birlikte Caferiliğe de taşarak meyvasını vermiştir. (Özcan, 2007)

bazen onların İran lehine düşünceler ortaya koyduklarının dile getirilmesi” gibi iddialar Caferileri rahatsız etse de bazı insanlarda böyle bir tutum gözlenmektedir. Bu yüzden Caferiler, Din Adamlarının Türkiye’de yetiştirilmesini talep etmektedirler. (Albayrak, 2006: 84)

Karacaahmet Sultan Dergahı çevreleri Aleviliğin İslam’ın özü olduğunu dile getirdikleri gibi laiklik ve insan haklarını hizmetlerinin merkezine alarak demokratik yapıyı savunmaktadırlar. Hacı Bektaş-ı Veli Anadolu Kültür Vakfı ve çevresi her ne kadar son günlerde söylemlerini ironik bir tarzda dile getirirse (Yıldız, 2012) de temel olarak Alevileri laik cumhuriyetin sigortası şeklinde konumlandırmaktadırlar. CEM Vakfı her ne kadar geleneksel batını sufi yorumlarını içine alan bir yapıda kendini konumlandırırsa da, adından anlaşılacağı üzere demokratik, laik ve Cumhuriyet değerlerini Alevilik değerleriyle örtüştürür tarzda yorumladığı görülmektedir. (Üzüm, 2000: 35, 46, 50)

C- Sünni Bektaşî/Alevilik: Alevilikte Hanefi-Maturidi Ekol’un Ağırlığını Savunanlar

Bu kategoriye dahil edilebilecek olanlar için Aleviliğin, daha çok Türk tarihi ve Hanefi/Maturidi çizgisiyle daha fazla iç içe olduğunu söyleyebiliriz. Tarihte yaşanmış kimi kırılmalar, çatışmalar ve toplumsal/tarihi travmalar Türkler arasında sosyal mesafeyi açmıştır. Çünkü Sünnî çoğunluk (büyük toplum) Alevî-Bektaşî sektizmini (küçük toplum) denetim altına almıştır. Büyük toplum karşısında güçsüz ve zayıf düşen küçük toplum daha fazla yara almamak, kimliklerini yitirmemek nedeniyle içe dönüş süreci başlatmış, adeta gizli cemaatler haline dönüşmüşlerdir. Büyük toplumun itmesi, merkez olarak çevreye şüpheli yaklaşması, otokton felsefenin onarımına gitmeyişi, sosyal çözüm yollarını aramaması, köklerden ayrılan her türlü sapmayı çözümlenmeyi entegreleme dönüştürmesi ile Alevî olgusu dışlanmıştır. (Türkdoğan, 2006: 631)

Aleviler için temel eser durumunda olan Buyruklar, Fütüvvetnameler, Makalat tarzı eserler, Vilayetnameler, Menakıbnameler vb. ana karakteri tasavvufi ve menkıbevi nitelikli eserlerde her ne kadar imamların masumiyeti, tevelli ve teberi vb. fikirlere yer verilse de bunların sistematik bir tarzda Şia ya da genellikle Şiilerin ameli alanda benimsedikleri Caferilik’le bir paralellik arzemediği anlaşılmaktadır. İman esasları ve temel inançlar konusunda farklı mezhebi unsurların varlığı ile birlikte tarihsel süreçte hem Anadolu öncesi hem de Anadolu’da özellikle ilk dönemlerde, Hanefi kültür çevresinden etkilenmeleri sebebiyle daha çok Maturidi-Hanefi unsurların ağırlıkta olduğu bilinmektedir. (Üzüm, 2003: 132-150; Üçer, 2010: 55; Yeşilyurt, 2003: 13-30; Sarıkaya, 2002: 78-79)

Buyruk’ta “*Oruç, namaz, hac, zekat, kelime-i şahadet... Muhammed-Ali’nin buyruğudur*” denilerek yaygın İslami anlayışta İslamın beş şartı olarak sayılan esaslar dile getirilmiştir. Oysa Caferi anlayışa göre Kelime-i Şahadetin yerine Vilayet veya İmamet sayılması gerekir. Görüldüğü gibi Sünni çerçevede İslam’ın şartları sayılmıştır. Yine dört kapı kırk makamda ibadetler sayılırken namaz, oruç, hac, zekat dile getirilmiş *Caferilikte olan Humus yazılmamıştır*. (Buyruk, 2006: 126; Üzüm, 2003: 144)

Makalat’ta genel İslami telakkilere uygun olarak “*amentü esasları*” veya “*iman esasları*” olarak da ifade edilen altı esası kabul edilmekte ve bunları şeriatın ilk makamı olarak değerlendirilmektedir. Bu Bektaşilikte Maturidi etkiyi göstermektedir. (Kutlu, 2003: 54)

Aleviliğin yazılı kaynaklarından sayılan *Erkannamelerde* İslam hukukunun dört temel kaynağı olarak kabul edilen Kur’an, Sünnet, İcma ve Kıyas “Edille-i Erbaa” başlığı altında sıralanmaktadır. Aynı şekilde bu eserlerde dört Sünni fıkıh mezhebinin imamlarına atıfta bulunulması, bu eserlerde itikadi mezhep olarak da Ehl’i Sünnet ve’l-Cema’at’ın fikhî mezhep olarak da Hanefiliğin seçilmiş olduğunu görmekteyiz. (Teber, 2008: 124) *Erkannamelerde* geçen

kabir sorgusunda sorulacak sorulara verilen cevaplardan birinin “*amelde mezhebim İmam’ı A’zam’dır*” cevabının verilmesi Ca’feriliğin Bektaşilikte yeri konusunda fikir verebilmektedir. (Teber, 2008: 157)

Yine Makalat bağlamında değerlendirildiğinde Hacı Bektaş Veli’nin görüşlerinin temel olarak Sünni anlayışın, özel olarak da Maturidiliğin ve Hanefiliğin izlerini taşıdığını söyleyebiliriz. (Teber, 2008: 123) Diğer yandan Buyruk, taşıdığı Şii/Caferî semboller bakımından çok zengin olmasına rağmen, yüzeysel nitelikli ilişkileri aşır, Caferîlikteki temel inanç ve ibadet anlayışlarıyla uyum arz eden bir mahiyet taşımadığından doğrudan Caferî fikrini esas alan bir kitap olarak kabul edilemez görünmektedir. (Üzüm, 2003: 142-146; Onat, 2003: 122)

Anadolu’da Sünni halk arasında yaygın olan gece yatağa yattıktan sonra okunan duanın aynen Erkannamede yer aldığı görülmektedir. “*Yattım sağıma, döndüm soluma, sığındım Sübhanıma, göğsüme imanıma, Kur’an rehberim, dört yanım Yasin, üstüm Tebareke, kalbimde Amme, Kalkarsam Allah, Kalkmazsam amentu billah, Kul huvellahu ahad, Allahu’s-samed, lem yelid ve lem yuled velam yekun lehu kufiiven ahad. Vela havle vela kuvvete illa billahi’l-aliiyi’il-azim.*” (Teber, 2008: 124)

Alevilikte sembolik olarak ortak şahsiyet ve terimlerin dışında herhangi bir Şii inancına veya uygulamasına rastlamak mümkün değildir. Diğer taraftan Bektaşilik, İran Şiasından uzak, Anadolu’ya özgü, Ehl-i Beyt sevgisini esas alan bir tarikat olmasaydı, Osmanlı Devleti asırlarca askeri teşkilatının manevi terbiyesini Bektaşî tekkelerine verir miydi? Bu bir defa Osmanlı kurmay aklına aykırı bir durum olurdu, eğer Bektaşîler Asırlarca Osmanlı Devletiyle askeri, siyasi ve dini alanda rekabet eden İran’ın dini anlayışına uygun olsalardı, hiçbir Osmanlı sultanı Bektaşîliğe ilgi duymaz ve onu yüceltici bağışlarda bulun(a)mazdı. (Eğri, 2002: 181) Örneğin yolun büyüklerinden Osmanlı’nın son dönemi ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında Bektaşî tarikatının postnişinliğini yapmış olan Cemaleddin Çelebi’nin Şiiliği reddeden şu ifadeleri ilginçtir “*Anadolu’nun bazı bölgelerine batıl fikir serpmiş olan Şah İsmail-i Safevi’nin Şiilik namına tesis ettiği Safevi ruhunu kuvvetlendirdiği sırada, Çelebilerin ona dahilmiş ve Safeviliği kabul etmiş gibi gösterilmesi büyük bir iftiradır. Aslı ve mesnedi yoktur. Bu gibi iftiraları, Çelebiler’den biri ve Anadolu’da bir fert olarak reddederim.*” O’na göre Alevi/Bektaşîlerin mezhebi, “*Geçmiş ve şu anda mevcut olan Çelebiler, Ehl-i Sünnet ve’l Cemaat mezhebine ve Hazreti Pir Efendimizin gittiği tarik-i müstakime tabi olmuşlar, aynı yolu takip etmişlerdir.*” (Eğri, 2002: 180/1)

Bektaşilikte ki inanç esaslarının temelini bakan Korkmaz, bu temeli sonuç olarak Hacı Bektaş Velî öğretisinde yer alan mezhebi unsurlar ona izafe edilen eserlere dayanıldığı sürece, Maturidilik ve bölgede yaygın olan öteki İslâm kültürünün mirası ile ilişkilendirilebilir. Çoğunluğu Bektaşilikle ilişkilendirilebilecek olan ve Hacı Bektaş’ın eserlerinde yerini bulan kadim Türk kültürü de belirleyici bir niteliğe sahiptir. Özellikle “*Hacı Bektaş’ın eserlerinde yer alan örnekler bu iddiayı kanıtlayacak nitelikte, tasavvufî yapısı itibariyle Yeseviliğin devamı olduğuna işaret etmekte ve Caferîlik ya da Şiiliğin devamı olduğunu ifade etmeye izin vermemektedir.*” (Korkmaz, 2011: 130) yargısıyla bitirmektedir.

Sezgin de Aleviliği Caferilik içinde görmez. O’na göre Mezhep olarak bir âdet hüviyetinde olan Alevîler, Caferî mezhebindeniz deseler bile bu, Iğdır, Kars ve Kars’ın bir iki ilçesi ile Azerbaycan’dan gelen göçmenler için söz konusudur. Ayrıca bu kabul tutumunun bilgisel boyutunun son derece zayıf olduğu görülmektedir. (Tol, 2009: 121) Bunlar dışındaki Alevîler ise İran Şiası veya Arap usûlü Şii olmadığı gibi Caferî de değiller bir çok pratik dinsel uygulamayla bilakis Hanefî-Maturidî çizgi içindedirler. (Sezgin, 1990: 115-119) Nitekim uygulamada da bu yazılı kaynaklarda anlatılan hususa paralel olarak daha çok Hanefî içtihatlarına uyulduğu görülmektedir. Sözelimi, abdestte ayakları yıkama, namazda elleri bağlama, secdede mühür

kullanmama, iftar ve sahur vakitlerini ayarlama vb. konularda Aleviler Hanefi içtihatlarına göre amel etmektedirler. Yine örneğin Tokat Alevilerinin gusül, abdest, cenaze gibi konularda Hanefi içtihatlarına uygun hareket ettikleri görüldüğü gibi dedeler de bunu dile getirmektedirler. (Sezgin, 2002: 44, 116-117; Üzüm, 2003: 149)

Bu durumda yazılı kaynaklarda İmam Cafer'in fikhî görüşlerine yer vermeden "*Mezhebim Caferidir*", "*İmam Cafer Mezhebine uyarız*", "*Mezhebim sorarsan derler Caferi*" gibi ifadeleri ile ikrar, nikah, telkin gibi uygulama ve dualarda Aleviler tarafından dile getirilen "*mezhepte Caferi*" oldukları hususunun itikadi-siyasi ve fikhî bir mezhebin ifadesi olarak algılanamayacağı açıktır. Böyle bir kullanım içi boşaltılmış ve lafzi, daha doğrusu sembolik bir mahiyet arz etmektedir. (Üzüm, 2003: 138-139, 143-144, 150; Kutlu, 2003: 51; Üçer, 2010: 56; Yeşilyurt, 2003: 16) Öyleyse sosyolojik açıdan "*mezhepte Caferi*" olma konusu fikhî bir yaklaşımdan ziyade "*tarikât önderliği*" ve "*yol kuruculuğu*" anlamında bir kabule işaret etmektedir. Nitekim Alevilerin dile getirdiği gibi "*Şeriatı İmam-ı Azam mezhebinden; tarikatta Caferi mezhebinden*" oldukları yönündeki bir yaklaşım bunu teyit etmektedir. (Sezgin, 2002: 116; Üçer, 2010: 57)

Sosyolojik olarak Abdal Musa Tekkesi'nde bulunan kitapların Hanefî fikhına dair kitaplar olması, Aleviliğin fikhî yönüne dair çarpıcı bir sonuç olarak karşımıza çıkmakta olup Cebbar Kulu Kitabı'ndaki "*İmamımız İmam'ı Azam ruhu için*" ibaresi de oldukça ilgi çekicidir. (Kutlu, 2003: 45) Kalmış ki günümüzde de Abdal Musa Tekkesi Alevilikte çok önemli bir yere sahip olmakla birlikte adına özel Cem ayini icra edilmektedir.⁴

Anadolu Alevîleriyle, İran'daki Şiiilerin gerek İmam Cafer'i Sadık'a gerekse diğer büyüklere yükledikleri mana farklıdır. Bu bağlamda Kardeşarlı Yörük Baba: "...bizim inandığımız ve uyguladığımız Hünkar'ın Aleviliği Şii Aleviliği değil, yol Aleviliğidir, yoksa mezhep olarak değil, bizim mezhebimiz bütün Türklerin mezhebi olan Hanefiliktir. Ancak bir çok Alevî, Hanefî olduğunu da bilmez, biraz da Sünnîler Hanefiyiz dedikleri için. İran Caferileri Hazreti Ali'nin mirasını daha çok siyasi alanla ilgili görür ve değerlendirirler, halbuki biz Hz. Ali'nin büyüklüğünü sadece siyasetle sınırlarsak eksiltmiş oluruz, bizim için zaten onun velayet yönü daha ağır basar..." (Güngör, 2007: 109) demektedir ve temeldeki farklılığı dikkate vermektedir.

Yine yöre önderlerinden Yörük Baba da "...biz amelde Hanefî, itikatta Maturidi, yolda da Caferi'yiz, bizim bildiğimiz, Buyrukta okuduğumuz İmam Cafer ile İran'daki İmam Cafer aynı kişi olmasına rağmen, bizim bakışımızla onların bakışları arasında farklar var.." demek suretiyle bu ayrılığı doğrular ifadeleri kullanması tutumların bütünlüğünü göstermektedir. (Güngör, 2007: 281)

Kardeşar yöresi Alevileri içinde yapılan görüşmelerde ve gözlemlerde; çoğunluk ibâdetlerini Hanefî Mezhebine göre yapmakta oldukları ama bunun Hanefilik olduğunu ya bilmemekte ya da ifadeden kaçınmakta oldukları, kendilerine mezhep sorulunca bazen Caferi bazen de Hanefî'yiz dedikleri görülmüştür. Genç Erenler Dergisi çevresi de Aleviliklerinden vazgeçmeden Hanefî-Maturide çizgide faaliyet yürütmektedir.

D-Karmacı Alevilik: Türk Kültürü Baskın, Caferilik Bir Etken

Alevilik, başlangıçta Yesevîlik, Vefailik, Kalenderilik ve Haydarilik gibi sufî kalıplar içinde şekillenmiş, X-XIV. Yüzyıllarda Anadolu'ya taşındığında buradaki bazı eski kültürlerden etkilenmiş, bilahare Hurufîlik, müteaddit zamanlarda bir dereceye kadar Batınlık ile yüz yüze gelmiş, Safevîlik hareketi ile beraber yüzeysel biçimde On İki İmam Şiiliği ile tanışıp ondan bazı

⁴ Abdal Musa Vilayetnamesinde Caferilik, Şiilik, Ehl'i Beyt, Caferi Sadık, Oniki İmam gibi hususlarla ilgili hiçbir kayıt yoktur. (Üzüm, 2003: 135)

telakkiler alarak ‘karma’ bir yapıya sahip olmuştur. (Üzüm, 2006: 6-8) Hakikaten inanç, ibadet ve kültürel hayatla kıyaslandığında Caferilikle Alevilik arasında kısmi benzerliklerin yanında derin farklılıklar olduğu görülmektedir. (Tol, 2009: 20) Hatai’nin Divan, Dehname ve Nasihatname’si tarandığında, O’nun Caferiliğe mensubiyeti sözde kalmakta, gerçekte ise Caferiliğin inanç esasları ve fihhi arka planına dair hemen hemen hiçbir ipucunun bulunmadığı görülmektedir. Yine Pir Sultan Abdal’ın şiirlerinde de tıpkı Şah İsmail’de olduğu gibi, görünüşte Caferi ve Şii etkiler varken, temel Şii ve Caferi inançları veya ibadet kalıplarına ilişkin hemen hemen hiçbir ipucuna rastlamak mümkün görünmemektedir. (Üzüm, 2003: 138-139)

Iréné Mélikoff (1993: 33); “Türkiye’de Alevî adı verilen olgu, cemaat dışı bir din biçimi olarak (Heteredoks) Türkiye’deki Şiilik ve Şii öğeler taşıyan örf dışı bir İslâmlık diye tanımlanabilir” demektedir. Bu tanıma göre Aleviliğin içinde Caferi etki mevcuttur ancak bu asla Aleviliği Caferilik şeklinde anlamaya yeterli değildir.

Fığlalı Aleviliği tarif ederken daha çok eski Türk kültür ve inancına atıf yapmaktadır. O’na göre Alevilik; Türkmen kültürü ile Bektâşî kültür ve edebiyatının ağır bastığı ve iç içe girdiği bir İslâmi inanış biçimidir. Köken itibarıyla Türklerin İslâmiyeti tanımaya başladıkları dönemlere kadar uzanan belli tarihi, sosyal ve ekonomik olayların etkisinde gelişen bir İslâmi inanç biçimi ve kültür olgusudur. Bu olgu Horasan ve Maverâünnehir dolaylarından Anadolu’ya göç eden Türkmen beyliklerinin daha önceki Türk inanış biçimleri ile örf ve adetlerinin kabul ettikleri yeni din ile beraber bu dinin hüviyetine büründürülmeye çalışılması neticesinde ortaya çıkmış ve İslâm öncesi kültür öğelerinin İslâm içerisinde eritilerek günümüze kadar yaşatılmış halidir. (Fığlalı, 1994: 9-15)

Meşhur tarihçi Ocak’ı da bu sınıfa koymak yerinde olacaktır, O’na göre; Alevilik bir “Türk Müslümanlığı” olmasına karşın bu ulusal din anlamında değil fakat tarihsel ve sosyolojik anlamda “Türkiye Müslümanlığı’nın tarihsel ve aktüel boyutunu teşkil eden bir yorumu olarak nitelmesi Alevilikteki Türk kültür ve inanç değerlerine dikkati çekmektedir. (Ocak, 1999: 154-156) O’na göre bazı ortak noktalardan hareketle Aleviliği Şiilikle irtibatlandırmak ise son derece yanlış bir ilmi tutum olmaktadır. (Ocak, 1998: 62)

Merhum Bedri Noyan’a göre de Alevilik yine aynı formda anlam bulmaktadır. O, Aleviliği Hz. Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’yi beraber seven, Hz. Muhammed ile Hz. Alinin Allah’ın nurundan yaratıldığına inanan, On İki İmam’a bağlı, Caferi mezhepli bir inanıştır diye tanımlamaktadır. O’na göre “Anadolu Aleviliği” sadece eski Bâtînî inanışların sürüp gitmesi olmayıp, Hacı Bektâş-ı Velî vasıtasıyla Yesevî, Haydarî, Ahilik gibi Türk Tasavvuf kurumları ile Vahdet-i Vücûd yanında eski Türk geleneklerinin de karışımından meydana gelen, Türk göreneği, Türk halk şiiri, Türk halk sazı ile yaşayan bir Müslüman topluluğunun adıdır. (Noyan, 1985: 10-11)

Türkdoğan (2006) yaptığı geniş çaplı Alevi Kimliği isimli çalışmasında benzer sonuçlara ulaşmaktadır. O, Aleviliği kendini Ahmet Yesevî ve Hacı Bektâş-ı Velî’ye bağlı “Horasan Erenleri” olarak hisseden ve “Türklüğü ile gurur duyan” insanların oluşturduğu, Sünniliğin dışında bir cemaat yapılanması olarak tanımlamaktadır. Türkdoğan, Aleviliğin “Evrensel hümanist İslâm düşüncesinin Yesevîlik adı altında sembolleşmesi neticesinde oluştuğunu belirtmektedir. Türkdoğan, Alevî- Bektâşîliğin “İslâm ve Türklükten ayrı bir olgu” olmadığını savunurken Anadolu Aleviliğini Şii bir İslâmlık değil daha çok Safevi propagandasıyla süfileştirilmiş bir din anlayışı olarak görmektedir”. (Türkdoğan, 2006: 403, 636, 660, 680)

Çamuroğlu (2000: 53-57) da Aleviliği bir sentez olarak görmektedir. “Anadolu Aleviliği, Anadolu’da oluşmuş bir Sentezdir.” Bu sentezde Uzakdoğu dinleri, Şamanizm, Antik Anadolu inançları, Hıristiyanlık, Musevilik ve şüphesiz İslâmiyet’in birçok unsuru iç içe geçmiş ve bir potada kaynamıştır. Dolayısıyla bu yaklaşımıyla Çamuroğlu Caferiliği de Alevilik içinde

Turkish Studies

etkenlerden biri olarak görebilmektedir. Bunun yanında O'na göre; Şah İsmail'in minarelerden "Ali'nin Allah'ın velisi olduğuna şehadet ederim" eklemesiyle ezan okutmasıyla birlikte, Şah İsmail son Erdebil sufisi olurken ilk İsmâ Aşeri hükümdarı olmuş ve Caferiliğin Anadolu Aleviliğiyle arasındaki farkı İslam fihhına dayalı olarak açılmıştır. Onun için Alevilik ile Şiilik arasındaki zıtlaşmaları gerek ibadetlere yaklaşımda, gerek İmam'ın konumunda ve gerekse de Mehdi inancında görmek mümkündür. (Çamuroğlu, 1992: 58-64) Başka bir ifadeyle Şah İsmail zamanındaki Şiiliğin Anadolu Aleviliğiyle organik bağı bulunurken, bu bağın Anadolu'daki tekkeler ve tekkelerdeki tasavvufi eğitim olduğu iddia edilmektedir. Ancak Safevi devletinde Şiiliğin resmi devlet mezhebi olmasından sonra tutuculuk ve fihhın tasavvufa galip geldiği iddia edilmektedir. (Şener, 1990: 75-104)

Öz de Kızılbaşlık'ı tarif ederken ortak değer ve sembollerden dolayı, onun doğal olarak Şii ve Batını inançlarla benzerlikleri ve köken ortaklıklarını kabul etmektedir. (Öz, 1996: 128) Yine O'na göre Alevilik ve Şiilik, ortak yanlarından olan halifelik sorunuyla ortaya çıkmış veya bu konuda aynı bakış açısını paylaşmaktadırlar. Bunun yanında Alevilik duysusal açıdan Ali yanlılığı iken, Şiilik siyasal açıdan Ali taraftarlığının adıdır. Şiilikte bir çok sembol siyasal nitelik kazanmışken, Alevilik için daha çok sevgi temelli gelişmeler söz konusudur. (Öz, 1996: 180)

Günümüzde Hacı Bektaş-ı Veli Dergahı, Nevşehir'e bağlı Hacı Bektaş ilçesinde müze olarak faaliyet gösterse de Çelebiler kolunun postnişinin (Veliyettin Ulusoy) ilçede oturması hem de başta anma törenleri vesilesiyle olmak üzere önemli fonksiyonlar icra etmektedir. Şahkulu Sultan Dergahı ve çevresini de bu grupta değerlendirebiliriz.

E-Caferi Alevilik: Caferi Renkli "Yeni" Bir Alevilik

Bektaşiliğe ve Anadolu Aleviliği'ne şiddetle karşı çıkan ve Hacı Bektaş Veli'yi (Çaldıran ve Otlukbeli'nde İran'a karşı zafer kazanan Yeniçeri ocağı, Bektaşî tekkelerine bağlı olduğu için) Osmanlı Devleti'nin taraftarı olmasından dolayı eleştiren Caferiler, Alevi vatandaşlarımızı Caferileştirme propagandasını etkin bir şekilde yürütmektedirler. Bir kimlik arayışı içerisinde olan Alevi toplumunda bu gruplar kendince taraftarlar toplamaktadır. (Eğri, 2002: 169) İran'ın kökü eskilere dayanan Türk rekabeti ve Şiiliği bu konuda etkin bir şekilde kullanması, meselenin sadece dini değil siyasi ve stratejik yönlerinin de olduğunu akla getirmektedir.

Alevilerin tarikata dair temel kabulleri arasında yer alan motiflerden ve kimi söylemlerden Caferiler hoşlanmaktadırlar. Bununla birlikte dindar olan Caferilerin büyük bir bölümü Alevilerin bazı batını inançlarından ve dinden uzak yaşantılarından dolayı onların Caferilik içerisinde yer alamayacağını düşünürken, bazıları da aslında Alevilerin de Caferi olduğunu, fakat dini önderleri olmadığı için dinden uzaklaştıklarını savunarak, onların kazanılması gerektiğini düşünmektedirler. (Üzüm, 2000: 122) Yine onlara göre Aleviler, On İki İmam anlayışının Aleviler arasında çok cılız yer edindiğini, okuma yazma oranının çok düşük olduğu bir dönemde insanların biraz bilge olan kişileri kutsallaştırdıklarını, ancak bu kişilerin de İslam dışı fikirleri yaydıklarını ileri sürerler. İslamiyet'i Osmanlı ve daha sonra Cumhuriyet Sünnilerini yardımıyla öğrenmişler, bu yüzden On İki İmam kaynaklı anlayış Anadolu'ya tam hakim olamamış ve böylece de Aleviler kendi asıllarından kopmuşlardır. (Türkdoğan, 2006: 406-7; Bilici, 2003: 72-3) Burada ikili bir tavır söz konusudur, din adamları strateji gereği ortak vurgular kullanırken, halk daha çok Alevileri dinden uzak insanlar olarak görmektedirler. Genellikle de dini önderlerin yokluğu "Alevileri Caferilikten uzaklaştırmış" düşüncesine sık sık rastlanmaktadır. Bunun yanında kız alıp vermede Caferilerin Alevilerden bir takım çekinceleri olduğu da görülmektedir. (Türkdoğan, 2006: 407; Yeler, 2006: 26) Diğer taraftan fihhi ve sosyolojik bağlamda değerlendirildiğinde dindar Caferiler, Sünni dindarları kendilerine Alevilerden daha yakın bulabilmektedirler. (Balcıoğlu, 2003: 212)

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/4, Fall, 2012

Şiiler temas halinde oldukları Aleviler’e “ehl-i beyt’i seviyor, Oniki İmam’ın isimlerini biliyorsunuz ama onların yaşadığı gibi yaşamıyorsunuz. Bunun sebebi siz değil sizi bu noktaya getiren kimselerdir. Fakat siz artık bunu aşmalı, inançlarınızı öz kaynaklara göre değerlendirmeli ve yolunuzu bulmalısınız” anlayışıyla gitmişlerdir. Dikkat edilirse bu yaklaşımda Humeyni ismi veya İran Caferiliğini akla getiren bir yaklaşıma rastlanılmamaktadır. Çünkü Humeyni’nin oluşturduğu menfi imaj Caferileri onun yerine daha çok ortak noktalardan hareketle mesajı götürme yoluna sevk etmiş görünmektedir. Yapılan bu propagandaların bazı yerlerde etkili olduğunu belirtmek gerekir. Özellikle Çorum Ehl-i Beyt Camii çevresi bunlardan sayılabilir. Gerçi Kartal Töpselvi camii de böyle bir düşüncenin sonucu olarak kurulmuştu, başlangıçta bazı sempatanlar bulunmuşsa da sonraları Alevilerin bu çevrelere itibar etmeyerek kendi “yol”larını sürdürdükleri görülmektedir. (Üzüm, 2000: 122-123)

Türkiye’de Çorum’da Ehl-i Beyt Camii, İstanbul’da Zeynebiye Camii İran türü Şiiliğin Türkiye’deki temsilcileri görünümündedirler. Bunlar Oniki İmam ve İran Şiiliğinin takipçisi olduklarını söyleyerek, Bektaşiliği tamamen reddedip, Aleviliği ise Oniki İmam Şia’sına bağlamaktadırlar. Bu anlamda İslam şeriatının kurallarının Aleviler tarafından da aynen uygulanması gerektiğini dile getiren bu gruplar, daha çok olanı değil olması gerektiğini düşündükleri Aleviliği dile getirmektedirler. Ancak bilinmeli ki Zeynebiye camii zaten ülkemizdeki Caferi vatandaşlar tarafından kurulmuş ve devam ettirilmektedir.

Aleviliği, Şiilik olarak yorumlayan ve Caferi fikhını esas alan bir hareket olarak Ehl-i Beyt Camii Çevresi, Çorum’da Alevî nüfusun yoğunlukta olduğu Milönü mahallesinde teşkilatlanmıştır. Bu grupta İran İslam devriminin etkisi ve katkısı bariz bir şekilde görülebilmektedir. Aleviliği Şiilik olarak benimseyen hareketin liderine göre; Allah tarafından konan ve zamana ve mekana göre değişmeyen Alevilik ilkeleri her zaman aynı olacağı için Anadolu Aleviliğinden de bahsedilemez. (Taşkın, 2004) Yine bu düşünceye göre, Alevilikle Bektaşilik birbirinden oldukça farklıdır. Zira Aleviler birtakım dini ritüelleri yerine getirirken, Bektaşiler beynamaz, oruç tutmaz, hacca gitmez, zekat vermez bir grup, yani dini aşamayan bir kesimdir.⁵ Alevî düşüncesinin merkezine Oniki İmam Şiiliğini alan Ehl-i Beyt Camii Çevresi, bunu yaşantısına da aktarmış olup, camide tamamen Caferi anlayışa göre ibadet etmektedirler. Diğer çevredeki Şiî temelli Alevî düşüncesine sahip Alevilerle irtibatı olmasına karşın bu oluşum fazla etkili değildir. (Üzüm, 2000: 57-59)

İran tarihten gelen Şia’nın koruyucusu ve yayıcısı misyonunu devam ettirmek istemektedir. Ancak Türkiye’deki Caferilerin Türk halkının kendilerini Alevi zannetmesinden de şikayetçi oldukları görülmektedir. Onlara göre de aradaki (ehli beyte muhabbet) bazı benzerliklere rağmen, Alevilikle Caferilik birbirinden bir çok ibadet ve inançlar açısından farklıdır. (Demirci, 2006: 55) Ancak bu tutuma rağmen son zamanlarda artan bir propaganda yapıldığı da görülmektedir bu manada yaşlı, dinî bilgisi ve yaşantısı görünür olan Karasarlı emekli bir kişi: “...beni davet ettiler yerlerine gittim, çok sağlam ibâdetleri var, hatta devlete asla yük olmuyorlar, yani Câmileri kendileri yapıyor, hocalarını da kendileri yetiştiriyor, maaşlarını veriyor, devletten hocalığı kabul etmiyorlar, arabiyetleri kuvvetli hocaları var, sadece zorunlu hallerde namazları üç vakitte cem ettiklerini söylüyorlar, üstelik bizim kulaktan dolma bilgilerimizin aslını ve Arapçasını da biliyorlar, adamlar bana çok iyi göründü, hatta birkaç tane komşumu götürmek istedimse de köylülerimiz buna pek iltifat etmediler...” demektedir. Ancak Hacı Bektaş Velî hakkında ne düşündüklerini sorduğumuzda ise: “...onunla ilgili hiçbir şey söylemiyorlar, yani ben özellikle sormadığım için bilmiyorum, ancak

⁵ Gölpınarlı’ya göre Alevilik ne bir tarikat ne de bir mezheptir. Aleviliğin İmâmiyye ile hiçbir ilişkisi olmayıp, İmâmiyye mensupları Alevileri Müslüman olarak kabul etmezler. (Gölpınarlı, 1985: 143-144)

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/4, Fall, 2012

bazı Alevilerin cem yapıyoruz diye putperestlik içinde olduklarını falan söylediler...” demektir. (Güngör, 2007: 281)

Son dönemlerde Caferileşenleri Taşğın (2004: 244) İran İslam devriminin Anadolu'daki bir etkisi olarak yorumlamaktadır. O'na göre *“İran İslam İnkılabı bütün dünyada etki uyandırdığı gibi Anadolu Alevilerini de etkiledi. İran İslam Devriminin Anadolu Alevileri üzerindeki etkisi iki boyutlu olarak görüldü. Çorum ve çevresi merkez olmak üzere Anadolu Alevilerinin bir kısmı İran devriminden etkilenerek kendilerini yeniden tanımladılar ve bir kısmı da bu devrim nedeniyle Şiiliğe-Caferiliğe sempati ile bakmaya başladılar. Diğer taraftan bazıları da, İran İslam Devrimini reddederek Caferilikle (Caferi Fıkıhı vb.) Anadolu Alevileri arasında hiçbir ilişkinin olmadığını söylediler.”* Doğrusu bu etkileşimin sadece Anadolu Alevilerine has olmadığını söylemek gerekir, hatta bazı Sünniler bile bu süreçte Caferiliğe sempatiyle bakar hale gelmişlerdir. Keçiören'deki Caferiler üzerine yaptığı çalışmada Albayrak, Onları üç tipe ayırmıştır; a) doğumdan caferi, b) Alevilikten Caferileşenler ve c) Sünnilikten Caferileşenler diye ve Alevilikten Caferileşenlerin⁶ grubun önemli bir çoğunluğunu oluşturduğunu dile getirmektedir. (Albayrak, 2006: 81)

F-Redci Alevilik: Aleviliği Tamamen İslam Dışı Görüp Caferiliği de Reddedenler

Bu grubu teşkil eden insanların Alevi grupları içerisinde tabanı olmadığı görülmekle birlikte, yeni bir “yol” yaratma düşüncesiyle kendi ideolojik duruşlarını Alevilik boyasına katmak istedikleri anlaşılmaktadır. Toplumsal taban ve kabulleri olmasa da paradigmatik okuma adına onları kategorize etmek ve Aleviliğin kimliğini ortaya koymada farklılığın farkına varılması adına faydalı olacağı ümidiyle burada değerlendirmeye alınacaklardır.

Aleviliğin bir *“Kürt dini”* olduğunu savunan Bender (1991: 78-79) Alevilik kelimesinin Ali ile bağlantısı olmayıp kelimenin, Kürtçe “alav” kökündengeldiğini iddia etmektedir. Ona göre Alevilik; Zerdüştlüğün bir uzantısı ve Kürt uygarlığının bir ürünüdür. 12 İmam Şiîliği'nden tamamen uzak olan Alevilik, Ehl-i Beyt inancıyla da hiçbir ilgisi olmayan, büyük Kürt düşünürü Zerdüş'tün kurduğu Zerdüş'tin dininin, Alevilik perdesi altında süregelen şeklidir. Buna göre Alevilik başka dinlerden etkilenmekle birlikte esasen Zerdüş'tlük esas unsuru teşkil etmektedir.

Birdoğan'ı da aynı kategoride değerlendirmek mümkün görünmektedir. O'na göre Alevilik bir tarikat değil başlı başına özgün bir inanç ve yaşam biçimi, hatta müstakil bir dindir. Birdoğan'a göre (1990: 301) Alevilik İslâm'dan etkilenmeyip, esasında Anadolu'daki Türklerin ve Kürtlerin yaşadıkları Orta Asya, İran ve Mezopotamya gibi bölgelerde, tanıdıkları kimi din ve geleneklerin günümüze aktarılmış, karmaşık ve süzölmüş bir kalıntıdır. Şamanlık, Zerdüş'tlük, Veda Dini, Budizm, Brahmanizm, Manihaizm ve Hıristiyanlık dinleri ile arasında önemli benzerlikler bulunan Alevilik, İslâm'ın içeriği ile bağlantısı olmayan dünyasal bir inançtır.

Kaygusuz'u da bu grupta zikretmek yerinde olacaktır. O'na göre de Alevilik; Hz. Ali, Hacı Bektâş-ı Velî ve diğer mutasavvıfların görüşlerinin aksine; gerçekte yaşamla bütünleşmiş “madde”nin dini ve maddeye ilişkin bir inanç sistemi olup, felsefi materyalizm üzerinde yükselmiştir. Kaygusuz'a göre Yunus Emre, Nesîmî ve Hatâî gibi ozanlar materyalist bir düşünceye sahiptirler ve Alevî ozanların deyiş ve nefesleri, materyalizme yapılan göndermelerle doludur. (Kaygusuz, 1996: 1, 12, 27, 28)

Yine Bozkurt'un (1990: 12) Alevilik nedir? sorusuna verdiği cevap şu şekildedir. *“Alevilik, Anadolu'da toplumsal olayların ortaya çıkardığı Orta Asya'dan Ön Asya'ya değin birçok dinin izini taşıyan, bir Anadolu inançlar yumağıdır. İslamlık onun üzerine çekilmiş bir örtüden öteye gidememiştir.”* O'na göre Alevilikle Caferilik arasındaki ilişki Ali ve Ehl-i Beyt'e bağlılıktan

⁶ Taşğın'a göre Alevilikten Caferileşenlere karşı (Çorum Ehl-i Beyt Cami çevresi) Alevilerin tutumu kendilerine zamanında yapılan Kızılbaşlık muamelesinin aynısını yapmak olmuştur. (Taşğın, 2004)

başka bir mana ifade etmemektedir. Örneğin Şiilikte Aleviliğin ibadet biçimi olan "cem" bulunmaz, yol kardeşliği ilkesi yoktur, Oniki İmam orucu bulunmaz.

Bu düşüncenin toplumsal kurumsallaşmalarına Gazi Mahallesi Cem Evi ve çevresini ve Pir Sultan Abdal Derneklerini ve Pir Sultan Abdal Canlar Derneğini örnek verebiliriz. Gazi cemevinde görünen ve görünmeyen bir yönetim yapılaşması kendisini hissettirmektedir. Görünmeyen yönetimin daha etkin olduğu ve bu yapının da ideolojik sosyalist/Marksist bir yapılanmada olduğunu görmekteyiz. Pir Sultan dernekleri içinde Kürtçü, Sosyalist ve aşırı sol fraksiyonların tamamının renklerini bulmak mümkün görünmektedir. (Üzüm, 2000: 39, 43)

Sonuç

Bugün Aleviliğin niteliğine ilişkin tartışmalarda sadece bir görüşün net bir şekilde kabul edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Aleviliği kim tanımlarsa tanımlasın, bu tanımın bir tarafında mutlaka Sünnilik, Şiilik ve eski Türk kültürünün izlerini görmek durumundadır. Bunun yanında temel referansları İslami gelenekten oluşan bu hareketin sosyolojik tahlilinde hangi mezhebi geleneğin daha baskın olduğunu söylemek de pek mümkün görünmemektedir. Süregiden tartışmalar bunu ispat etmektedir. Bunun yanında Sünnilik ve Şiilik Aleviliğin sosyo-kültürel, dinsel ve siyasal niteliğinin anlaşılmasında iki temel dini referans çerçevesini sunmaktadır. Bu çalışmada bizim referans çizgimizi ise Aleviliğin temel kaynakları, konuya ilişkin bilimsel çalışmalar ve bazı Alevi yazarların Aleviliğin Caferilikle ilişkisine dair ifade ettikleri fikirler oluşturmaktadır.

Türklerin Anadolu'ya göçleriyle yoğun islamlaşma süreçleri birbirine oldukça yakın süreçleri ifade eder. Bu yüzden Anadolu'ya göç etmiş Türkmenlerin kitabi bir müslümanlığından ziyade daha halk islamı (volk İslam) bir dindarlığı olduğunu söyleyebiliriz. Bu sosyolojik süreç kendi içinde zamanla farklılaşmaları getirmiş, bilhassa siyasi rekabetten doğan ihtilaflar daha sonra dini alana çekilip mücadelede dinin meşrulaştırıcı araç olarak belirmesi sonucu farklılaşmalar kendi içinde bütünleşmelere götürmüştür. Bu bağlamda Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasındaki siyasi mücadele Anadolu'da günümüze kadar etkisini devam ettiren siyasi alandan dini alana tahvil edilen bir rekabetin adı olmuştur. Dolayısıyla bu kültürel havzada yaşayan bütün müslümanların birbirlerinden etkilenmemeleri doğal sayılmalıdır, özellikle daha geç dönemlerde farklılaşmaların yaşandığı Türkler arasında benzerlikler hiç şartırcı değildir.

Biz çalışmamızda Alevilik-Caferilik ilişkisine dair beş temel yaklaşım tespit ettik. Bu temel yaklaşımların argümanlarını kendi içinde değerlendirmeye tabi tuttuk. Buna göre:

a) Özellikle kırsal bölge Alevileri batını (geleneksel Alevi çevreler) olarak kendilerini Caferiliğe nispet etmektedirler. Ancak gerek ameli uygulamalarında gerekse teorik sorularda bu ilişkinin romantik veya duygusal bir Caferiliğin ötesine gitmediği rahatlıkla anlaşılmaktadır.

b) Bunun yanında geleneksel Alevi kabulleri taşımakla birlikte şehirleşen Aleviler için Alevi inanç ve semboller daha ziyade laik bir çerçevede anlam bulmaktadır. Bu yüzden İran ve İran'a ilişkin çağrışımlar onların kabullerinde pek yer etmemektedir. Bu grubun Caferilikle ilişkisini sembolik olarak bile adlandırmak güçtür. Her sosyal ortamda dile getirilen “mollalar İran'a” sloganı da bu gruba aittir.

c) Tarihte Türkler arasında toplumsal travmalar tam bir bütünlük sağlamaya engel olmuşsa da birlikte yaşamadan gelen ortak değer ve uygulamaların çokluğu da dikkat çekmektedir. Zira aynı kültür ve inanç coğrafyasında yüzyıllarca yan yana yaşayan Sünni ve Alevilerin birbirinden etkilenmemeleri mümkün değildir. Nihayet yapılan çalışmalarda Alevi kaynaklarında Caferi etkiden ziyade Sünni/Hanefi etkinin varlığı daha dikkat çekicidir. Günlük yaşamda Alevi uygulamalara bakınca yine Hanefi etki dikkat çekmektedir. Öte yandan Türkiye'deki

Turkish Studies

Alevi/Bektaşilerin Hanefi/Maturidi çizgideki uygulamaları sosyolojik çalışmalarda açıkça görülmektedir. Bu grubu temsil eden Alevi kitleler azınlıkta görülse de zamanla Aleviliğin kendi içindeki teolojik yapılaşması tarihen bu grubu haklı çıkarır gibi görünmektedir.

d) Alevilik/Caferilik ilişkisini temelde bir “senkretik” yapı içinde görenlerin günümüzde ağırlıklı olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre Alevilik, Caferilikten bazı sembol ve terimleri alarak kullanılmaktadır. Ancak bu terimlerin içeriğini doldururken veya tarihsel olarak anlamlandırırken klasik Caferi anlayışın yerine kendi kültürel değerlerinden hareketle bunu yapmaktadır. Dolayısıyla Alevilik içinde Caferiliği, etkenler içinde bir etki olarak ifade etmek yerinde olacaktır.

e) Değişik sebeplere bağlı olarak ülkemizde Alevilerin içinde Caferileşen gruplara rastlamak mümkündür. Toplumsal tabanları oldukça kısıtlı görünen bu grubun tarihsel olarak teoloji üretiminde sıkıntılar yaşayacağı bellidir. Çünkü Bektaşilik üzerinden geleneksel Aleviliği yok sayan, İran türü Şiilik üzerinden Alevilik üretmeye çalışan veya Türk Aleviliğini dışlayan bu hareketin Türk Alevileri tabanında yer bulması oldukça güç görünmektedir.

f) Türkiye'nin yaşadığı son dönem siyasi olaylar Türk aydınının dine ve özellikle Aleviliğe dönüşünü sonuç verdiği gibi, önceki sosyal birikimlerini -çoğunlukla Marksist/Sosyalist-Alevi inancında görmek isteyen/kurgulayan aydın türünü ortaya çıkarmıştır. Geleneksel Alevilikte yerini bulamayan, kaynaklar itibarıyla zayıf bir kaç atfın dışında teolojik destekten yoksun bu grubun değişik amaçlarla Alevilikte değil Caferiliği İslam'dan gelen etkileri hemen hemen yok sayma eğilimi gösterdikleri bilinmektedir. Toplumsal tabanları oldukça az olan bu grubun Aleviliğe ilişkin üretimi ise oldukça fazla görünmektedir.

Bütün bu yaklaşımlardan hareketle genel hatları itibarıyla Alevilikle Caferilik arasında ortaklığın Hz. Ali'ye derin bağlılık ve O'nun ilk imam/halife kabul edilmesi, Ehl-i Beyt ve On İki İmam'a derin muhabbet, ilk üç halifeye iyi bir gözle bakılmaması, Kerbela matemi, tevella ve teberrâ, adalet, Mehdi anlayışı ve takiyye gibi daha çok inanca ilişkin unsurların söylem ve simgeleştirilmesinde olduğu görüldüğü gibi uygulama, adap ve erkana ilişkin bir ilişki ve birliktelikten söz etmek mümkün görünmemektedir. Bunun sonucu olarak Türk Alevi/Bektaşilerinin etkisi altında kaldıkları Caferi unsurların, siyasi, itikadi ve fıkhi Caferilikten ziyade mistik, tasavvufî ve semboller üzerinden üretilen duygusal bir Caferilik olduğu söylenebilir. Alevilerden ibadetleri yerine getirenlerin uygulamaları merkeze alındığında Caferiliğin etkilerinin Hanefiliğe göre çok daha yüzeysel olduğu da kolaylıkla fark edilebilmektedir. Alevilerin “Mezhebim Caferî,” ya da “Caferî mezhebindenim” gibi ifadeleri sözde ve şekli olmanın yanında Caferiliği daha çok “yol”da rehber görmekten ibarettir.

Çalışmada da görüldüğü gibi bugün sosyolojik olarak Aleviliğin Caferilikle ilişkisinde her ne kadar bir kısım Aleviler değişik sebeplerden dolayı kendilerini yeniden kimliklendirip Caferi Mezhebi mensubu olarak (İran türü Şiilik) tanımlasalar da, bir kısım ortak sembol, simge ve fenomenlere rağmen Alevilikte Caferi etkinin teolojik, felsefî ve sosyolojik alt yapısını bulmak/kurmak mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan günümüz Aleviliğinde bazı benzerliklere rağmen Hanefi-Maturidi çizginin etkin ve gelecekte de baskın olacağını öngörmek de oldukça zordur. Anlaşılan Alevilerin kendi tanımları içerisinde sorun değerlendirilince “yol”da Caferi, bazı uygulamalarda “*Hanefî*”, siyasal hayata ilişkin tutumlarında “sosyal demokrat” ve Caferilikle paylaştıkları ortak değer ve kişileri “Velayet” penceresinden yorumladıkları anlaşılmaktadır. Ancak bütün bu tanımlar içinde “*süreğın bin bir*” olmasının gereği olarak ayrı bir din olmaktan felsefî bir bakışa, Türk kültürünün İslam formlarıyla üretilmesinden, karma bir yaşam biçimine ve nihayet İslami bir forma kadar çeşitlenen pozisyonların devam etmesi de farklılıkları içinde barındıran senkretik bir yapı olarak varlığını koruyacağı muhtemel görünmektedir.

KAYNAKÇA

- AKTAŞ, Ali.(2009) “Kent Ortamında Alevîlerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri Ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açından Değerlendirilmesi”, **I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Sempozyumu Bildirileri**, Ankara
- AKTAY, Yasin. (2007) “Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar”, **Milel ve Nihal**, 4/1, ss.57-76.
- ALBAYRAK, Ali (2006). **Caferilerde Dini ve Sosyal Hayat (Ankara Keçiören Örneği)**, Ankara: A.Ü.S.B.E (Basılmamış Doktora Tezi).
- ARSLANOĞLU, İbrahim.(1999) “Dede Mustafa Güvenç İle Söyleşi”, **Hacı Bektaş Araştırma Dergisi**, 9, ss.41-64
- AYDIN, Âdem. (2009) **Akdağmadeni Yöresi Ardıçalanı ve Bozhüyük Köylerinde Alevilik**, Erzurum: AÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- BALCIOĞLU, Rıza. (2003) “Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme”, **Hacı Bektaş Veli Dergisi**, 28, ss.211-214
- BENDER, Cemşid (1991) **Kürt Uygarlığında Alevîlik**, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- BİLİCİ, Faruk. (2003) “Alevi-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye’sindeki İşlevi”, **Alevi Kimliği** İçinde, Ed. T.Olsson, E. Özdalga, C.Raudvere, Çev., B.Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- BİRDOĞAN, Nejat. (1990) **Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevîlik**, Hamburg: Hamburg Alevi Kültür Merkezi.
- BOZKURT, Fuat. (1990) **Alevîliğin Toplumsal Boyutları**, İstanbul: Yön Yayınları.
- BOZKURT, Fuat. (2000) **Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik**, İstanbul.
- BUYRUK**, Der. Fuat Bozkurt, İstanbul: Kapı Yayınları. 2006.
- CAHEN, Claude, (1982)“Osmanlı’dan Önce Anadolu’da Şiilik Problemi”, çev. Sabri Hizmetli, **A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, V. ss.305-319
- ÇAMUROĞLU, Reha. (1992) **Günümüz Alevîliğinin Sorunları**, İstanbul: Ant Yayınları.
- ÇAMUROĞLU, Reha. (2003) “Türkiye’de Alevi Uyanışı” **Alevi Kimliği** İçinde, Ed. T.Olsson, E. Özdalga, C.Raudvere, Çev., B.Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- ÇAMUROĞLU, Reha. (2000) **Değişen Koşullarda Alevîlik**, İstanbul: Doğan Kitap.
- DEMİRCİ, Filiz. (2006) **Caferilerin Dini Örf ve Adetleri**, Kayseri: EÜSBE (Basılmamış YL Tezi).
- DUMAN, Asiye. (2011) “Kavram ve Kavramlaştırma Açısından Alevilik ve Bektaşilik”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 60, ss. 105-112.
- EĞRİ, Osman, (2002) “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Alevilik”, **Hacı Bektaş Veli Dergisi**, 22, ss.165-200.
- EKİNCİ, Mustafa. (2002) **Anadolu Alevîliğinin Tarihsel Arka Planı**, İstanbul: Beyan Yayınları.
- ERDENTUĞ, Nermin. (1959) **Sün Köyünün Etnolojik Tahlili**, Ankara: AÜDTCF Yay.

- ERÖZ, Mehmet, (1990) **Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik**, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- FIĞLALI, E. Ruhi. (1994) **Türkiye’de Alevilik-Bektâşilik**, İstanbul: Selçuk Yayınları.
- FIĞLALI, E. Ruhi. (2006) “Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik’ten”, **Hacı Bektaş Veli Dergisi**, 40, ss.253-263
- GÖLPINARLI, Abdalbaki. (1985) **Yüz Soruda Tasavvuf**, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- GÜMÜŞOĞLU, Hasan. (2011) “Ehl-i Sünnet, Şia Ve Vehhabilik Arasındaki İnanç Farklılıklarının Sosyal Barış Açısından Değerlendirilmesi”, **Hikmet Yurdu**, 4/4 (8), ss.147 – 172
- GÜMÜŞOĞLU, Hasan. (2008) **İslam Mezhepleri Tarihi**, İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- GÜNDOĞDU, Cengiz. (2003) “Hacı Bektaş Paradigmasını Tanıma ve Tanımlama Problemi Üzerine”, **EKEV Akademi Dergisi**, 7 (16), ss.17-34
- GÜNDOĞDU, Cengiz. (2007) **Hacı Bektaş-ı Veli, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım**, Ankara: Aktif Yayınları.
- GÜNGÖR, Özcan. (2007) **Araftaki Kimlik: Alevilik-Bektaşilik**, Ankara: Akasya Yayınları.
- GÜRSOY, Şahin-KILIÇ, Recep.(2009) **Türkiye Aleviliği: Sosyo-Kültürel Dinsel Yapı Çözümlemesi**, Ankara: Nobel Yayın.
- KAPLAN, Doğan. (2010) **Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik**, Ankara: TDV Yayınları.
- KAYGUSUZ, İsmail.(1996) **Görmediğim Tanrı’ya Tapmam**, İstanbul: Alev Yayınları.
- KESKİN, Y. Mustafa. (2004) **Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği (Elazığ Sünköy Örneği)**, Ankara: Avrasya Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, (1996) “Anadolu’da İslamiyet”, **Anadolu’da İslamiyet**, Haz. Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları.
- KORKMAZ, Sıddık, (2011) “Hacı Bektaş Veli Öğretisinde İtikadi Unsurların Menşei”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 59, ss.119-134
- KUTLU, Sönmez. (2003) “Aleviliğin Dini Statüsü”, **İslamiyat**, 6/3, ss.31-54
- KUTLU, Sönmez. (2006) **Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- MELİKOFF, Iréné.(1993) **Uyur idik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları**, Trc. Turan Alptekin, İstanbul: Cem Yayın.
- NOYAN, Bedri. (1985) **Bektâşilik Alevilik Nedir?**, Ankara: Doğu Matbaacılık.
- OCAK, A. Yaşar. (1996) **Babailer İsyamı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, İstanbul: Dergah Yayınları.
- OCAK, A. Yaşar. (1998) “Aleviliğe Nasıl Bakmalı?”, **Köprü Dergisi**, 62, ss.58-73
- OCAK, A. Yaşar. (1999) **Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum. Denemeleri**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖKTEM, Niyazi.(1999) “Anadolu’da Alevî Düşüncesinin Oluşumu ve Gelişimi”, Ankara: **I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Sempozyumu Bildirileri**, ss. 251-262
- ONAT, Hasan. (2003)“Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, **İslamiyat**, 6/3, ss.111-126
- ÖZ, Baki. (1996) **Alevilik Nedir ?**, İstanbul: Der Yayınları.

- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. (1994) “Hacı Bektaş’ın Düşünce Dünyası”, **Hacı Bektaş Veli Dergisi**, 1, ss.22-28
- SARIKAYA, Saffet. (2003) “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi”, **İslamiyat**, 6/3, ss.93-110
- SARIKAYA, Saffet. (2002) **XIII - XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ŞENER, Cemal (1990) **Alevilik Olayı Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi**, İstanbul: Ant Yayınları.
- SEZGİN, Abdulkadir. (1990) **Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik**, İstanbul: Sezgin Neşriyat.
- SEZGİN, Abdulkadir. (2002) **Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik**, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- SOYYER, Yılmaz. (2005) **19. Yüzyılda Bektaşilik**, İzmir: Akademi Kitabevi.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2004) “1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevi Caferiler ve Aşura Dergisi”, **Dini Araştırmalar**, 18/6, ss.241-248
- TEBER, Ömer F. (2008) **Bektaşî Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar**, Ankara: Aktif Yayınevi.
- TOL, Uğraş Ulaş. (2009) **The Sustainability Crisis of Alevis**, Ankara: METU (Basılmamış Doktora Tezi).
- TUĞRUL, Talip. (2006) **Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltuk Ocağı Örneği)**, İstanbul: MÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- TÜRKDOĞAN, Orhan. (2006) **Alevî Bektaşî Kimliği**, İstanbul: Timaş Yayınları.
- UÇAR, Ramazan. (2004) **Günümüzde Alevilik-Bektaşilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Abdal Musa Tekkesi Örneği)**, Ankara: Ankara ÜSBE (Basılmamış Doktora Tezi).
- ÜÇER, Cenksu. (2010) **Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- ÜZÜM, İlyas. (2000) **Günümüz Aleviliği**, İstanbul: TDV İSAM Yayınları.
- ÜZÜM, İlyas. (2003) “Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevilik Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği”, **İslamiyat**, 6/03, ss.127-150
- ÜZÜM, İlyas. (2007) **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik**, İstanbul: TDV İSAM Yayınları.
- YELER, Abdulkadir (2006) **Türk Toplumunda Caferiler (İstanbul Halkalı Örneği)**, İstanbul: MÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- YEŞİLYURT, Temel (2003) “Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu”, **İslamiyat**, 6/3, ss.13-30
- YILDIZ, Harun. (2004) “Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bakış”, **Hacı Bektaş Veli Dergisi**,30, ss.323-359
- YILDIZ, Şenay, (2012), “Ercan Geçmez’le Röportaj”, **Akşam Gazetesi**, <http://www.aksam.com.tr/aleviler-artik-kendilerini-bu-cumhuriyetin-sigortasi-gormuyor--97744h.html>, 12.02.2012
- ZELYUT, Rıza. (1991) **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, İstanbul: Anadolu Kültür Yayınları.
- ZELYUT, Rıza (1993) **Aleviler Ne Yapmalı: Şehirlerdeki Alevilerin Sorunları ve Çözümleri**, İstanbul: Yön Yayıncılık.