

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİĞİN TASAVVUFİ BOYUTU ÜZERİNE**

ON SUFISTIC DIMENSION OF ALAWISM-BEKTASHISM

M. Saffet SARIKAYA***

Öz

Alevilik-Bektaşiliğin neliği meselesi zaman zaman tartışma konusu yapılmıştır. Tarihi geleneğe bakıldığında Alevilik-Bektaşiliğin tasavvufi boyutu ve tarikat örgütlenmesiyle ilişkisini tespit etmek mümkündür. Nitekim Bektaşilik klasik bir tarikattır. Alevilik ise büyük ölçüde Safeviyye tarikatının Anadolu'da dönüştürülen yeni bir yapılanmasıdır.

Alevilik-Bektaşiliğin ontolojik tasavvufi kabulleri *vahdet-i vücud* [varlığın birliği] felsefesini içerir. Bu itibarla Alevilerin Hak-Muhammed-Ali kabullerini vahdet-i vücud doktrini çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu kabullerde Şii etkilere bağlı yorumlar da mevcuttur. Ancak yakın dönemdeki sosyal ve siyasi gelişmelere bağlı olarak Alevilikteki bu kabullerin insan merkezli hümanist bir kabule dönüştüğü ve kimi zaman aslından giderek uzaklaşıp farklılaştığı gözlenmektedir.

Yine Alevi gelenekte tarikat silsilesinin başı, pir olarak kabul edilen Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilgili kabullerinde tarihi realiteden uzaklaşıp Anadolu'da kendine özgü bir anlayışa dönüşmüştür. Bu dönüşüme istinaden "Ali'siz Alevilik" tartışmaları yapılmıştır. Yine bu dönüşümün mitsel tezahürü olan Kırklar Meclisi, cem törenlerinin ilk kaynağını oluşturur. Aleviler cem törenleriyle ilgili oldukça geniş bir erkân ve âdab kültürü oluşturmuşlardır.

Makalede Alevilik-Bektaşiliğin tasavvufi boyutu spekülatif tartışmalara girmeksizin bazı örneklerden hareketle incelenecektir. Bu yapılırken tarihi geçmiş irdelenecek ve günümüzdeki yeni değişimlere işaret edilecektir.

Anahtar kelimeler: Alevilik-Bektaşilik, tasavvuf, vahdet-i vücud, Hz. Ali, cem, erkân-adap.

Abstract

Definition of Alawism and Bektashism is discussed from time to time. According to historical investigations, there is a connection between Alawism-Bektashism and sufism. In fact, Bektashism is a classic cult. On the other hand Alawism is widely a new transformed format of Safawiyya order in Anatolia. The ontological mystic beliefs of Alawism-Bektashism contains *wahdatu'l-wujud* (unity of existence) philosophy. Therefore we have to consider Haqq-Muhammad-Ali belief of Alawis within the framework of *wahdatu'l-wujud*. There are also the interpretations related to Shi'ite effects. But it is observed that the beliefs in Alawism have transformed the humanistic acceptances and sometimes these differ from their original depending upon recent social and political improvements.

Also, the beliefs related to Hazrat Ali -accepted as a head of order- and Ahl-i Bayt in Alawi tradition transformed the specific understanding in Anatolia away from the historical reality. Depending upon

* Makalenin Geliş Tarihi: 07.12.2016, Kabul Tarihi: 28.02.2017.

** Bu makale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 15-16 Mayıs 2013 tarihinde düzenlenen "Din-Kimlik Ekseninde Alevilik-Bektaşilik Sempozyumu"nda bildiri olarak sunulan metnin gözden geçirilmiş halidir.

*** Prof Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi, mehmetarikaya@sdu.edu.tr

this transformation “Alawism without Ali” subject was discussed. Besides this forties council that is mystical appearing of this transformatin is the origin of cem ceremony. Alawis have formed a wide adab -forms of politeness- culture related to cem ceremony. In this article, the mystical dimension of Alawism and Baktashism will be examined without entering into a speculative discussion. While this is being done, the historical backround will be examined and current new changes will be pointed.

Key words: Alawism and Baktashism, sufism, wahdat al-wujud, Hazrat ‘Ali, cem

1. Giriş

Makale başlığında ifade edilen “Alevilik-Bektaşilik” teriminin ikinci kısmı, “Bektaşilik”, tasavvufi düşüncenin kurumsallaşan biçimini oluşturan bir tarikattır. Kurucusu Hacı Bektaş Veli (669/1270-71), Hoca Ahmed Yesevi’ye ulaşan bir silsileye sahiptir.

Diğer taraftan başlıktaki “Alevilik” kısmının en azından bir bölümünde tarikat olgusunu görmek mümkündür. Alevilerin önemli bir kısmını teşkil eden Kızılbaşlar, Safevi tarikatına bağlı bir geleneğin takipçileridir. Şeyh Safiyyüddin (745/1344-45), İbrahim Zahid Geylani (705/1305)’nin müridi olarak Safeviyye tarikatını kurmuş ve Anadolu’da azımsanmayacak bir mürit kitlesine sahip olmuştur. Öyle ki, Şeyh Cüneyd’e kadar Osmanlı Sultanlarının Erdebil tekkesine her yıl düzenli hediyeler gönderdiği bilinmektedir (Yazıcı, 1980: 10, 53). Diğer taraftan Zahidiyye sadece Safeviyye ile değil, Ahi Muhammed, Pir Ömer Halveti, Hamidüddin Aksarayı, Hacı Bayram Veli gibi sufiler tarafından Halvetiyye, Bayramiyye gibi tarikatlarla temsil edilerek de Anadolu’da önemli bir varlığa ulaşmıştır. Safeviyye tarikatı Şeyh Cüneyd (861/1460), Şeyh Haydar (893/1488) ve Şeyh Ali (898/1493) ile Kızılbaşlığa dönüşmüş; Şah İsmail (930/1524)’in şahsında siyasi bağımsızlığını kazanan bir yapıya bürünmüştür. Dolayısıyla bugün, Şah İsmail üzerinden geliştirilen Kızılbaş Sofiyan Sürekleri Safevi tarikat geleneğinde yapılanmıştır.

Bununla birlikte Türkiye Aleviliğinin büyük ölçüde soy-boy-oba esaslı aşiret geleneğine dayanan göçebe kültür yapısına sahip oluşunu da göz ardı etmemek gerekir. Alevi ocakları bu yapılanmada Tahtacılar, Çepniler, Hubyarlılar, Keçeçi Babalılar (Üçer, 2009: 61-74; Yaman, 2009: 200) gibi birbirinden bağımsız görünen müstakil hiyerarşiler oluşturmuştur. Bu sosyal yapılar zaman içerisinde resmi otoritenin müdahalesiyle ve merkezi tekkelerinin tahakküm arzularıyla (Faruki, 2003: 186-189) tarihi süreçte Anadolu’da Çelebi Bektaşiliğinin, Balkanlarda Babagân Bektaşiliğinin etkisinde kalmışlardır. Yine Anadolu’da çoğu kere Kızılbaş ocaklarıyla da komşuluk yapan bu müstakil Alevi ocakları, tarikat geleneğiyle hemhal olmuşlardır. Böylece tarihi süreçte Bektaşî Babagân kolu bir tarafa, Türkiye Aleviliği nevi şahsına münhasır bir teşkilatlanmaya sahip olmuştur. Bu oluşum

bilinen klasik tarikat örgütlenmesinden farklı ve fakat tarikat benzeri bir yapılanma olarak nitelendirilebilir.

Bu süreçte Osmanlı-Safevi çekişmesine bağlı olarak bu iki devletin Sünnilik ve Şiiği resmi mezhep haline dönüştürmesi, Anadolu'daki Safevi bağlılarının kendilerini resmi otoriteden ayrı bir dini kimlikle tanımlamasına yol açmıştır. Bu durum muhtemelen yakın tarihlerdeki Aleviliğin mezhep olarak nitelendirilmesinin de arka planını oluşturmuştur. Nitekim 1826'dan itibaren yasaklanma sürecinde Bektaşiler kendilerine yeni bir yaşama alanı açma ve meşrulaşma gayretiyle Bektaşiliği mezhebi olarak Sünnilikle ilişkilendiren ve imamlara bağlılıklarını vurgulayan bir tanımlamaya yönelmişlerdir (Ahmed Rıfat, 1293: 14-17, 100-104). Son otuzlu yıllarda, araştırmacıların çeşitli bilimsel disiplinlere göre yaptığı Alevilik tanımlamaları yanında Aleviler de kendilerini Sünnilik üzerinden mezhep olarak tanımlamışlardır. Bu bağlamda 2004 yılı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatında Aleviliğin “mistik bir oluşum” olarak tanımlanmasına yönelik tepkilerin (*Sabah*, 02.12.2004) arka planını da aynı algıların teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Zira “mezhep” olarak tanımlanan Alevilik, tarikatların yasaklanmasıyla ilgili 677 sayılı Kanun kapsamının dışında kalan bir sivil sosyal zümre olarak mevcut hukuki yapıda meşruiyet zemini bularak faaliyetlerini sürdürmüştür.

Cumhuriyet döneminde 1925 yılındaki 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasıyla ilgili kanunla birlikte tarikat faaliyetleri yasaklanmış ve zaman zaman devlet tarafından takip edilmiştir. Esasen klasik teşkilat yapısına sahip tarikatlar üzerinde etkin olan bu kanun taşrada varlığını sürdüren pek çok Alevi ocağını doğrudan etkilememiştir. Bununla birlikte bu süreçte sufi çevrelerde ilginç bir ikilem geliştirilmiştir: Tasavvuf ve tarikat ayrımı. Bu ayrımında kendini tasavvufu ilişkilendiren ve fakat tarikattan soyutlayan bir tanımlama şekliyle günümüze kadar gelmiştir. Alevi çevreler de bu tanımlama ve kullanım biçiminden nasiplerini almışlardır. Günümüzde Alevi çevreler tasavvufi öğretilerde ifade edilen, Türk tasavvuf kültüründe hâkim olan Tanrı ve varlık algısını önemli ölçüde benimserler. Ancak onlar geleneksel klasik mirası modern dönem Batı kökenli felsefi algılarla yeniden okuyarak, yeniden inşa ederek Müslüman çevrelerde görülen bazı paradigmatik değişikliklerle birlikte dile getirmektedirler.¹

2. Alevilerde Bazı Ontolojik Kabuller veya Hak-Muhammed-Ali ve İnsan Algısı

Bilindiği üzere, genellikle Türk tasavvuf kültüründe hâkim olan Tanrı ve varlık algısını kısaca “varlığın birliği” olarak ifade edebileceğimiz “vahdet-i vücud” doktrini teşkil eder. Alevi-Bektaşî inanç yapısındaki en önemli olgu olan Hak-Muhammed-Ali birlikteliği, tevhid-nübüvvet-velayet üçlemesinin ifadesi olarak “vahdet-i vücûd” doktrini çerçevesinde açıklanır. Bu geleneksel kabulü kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Tanrı, *küntü kenz* (Aclûnî, 1979: II, 132; Yıldırım, 2000: 98-99) sırrına binaen bilinmek ister. Bu bilinmek isteğini isim ve sıfatlarının tecellisiyle gerçekleştirir ve vahdetten kesrete çıkar. Yani, Tanrı âlem-i manâ'dan âlem-i surete belli mertebelerle tecelli etmiştir. Bu tecellinin en alt mertebesinde *zübde-i âlem*/âlemin özü olarak insan vardır. İnsan Tanrı'dan gelen *nüzulünü*/inişini, Tanrı'ya *'urûc* ederek/yükselerek, yani nefisini kötülüklerden arındırıp iyi huylarla donatarak tamamlar. Tanrı'nın tecellisi olan sıfatlarla sıfatlanır ve insan-ı kâmil mertebesine ulaşıp hakikat makamına erer. Bu iniş ve çıkış seferine *devir* denilir ve bu anlayış tenasüh ile karıştırılmamalıdır.

Tasavvufî geleneğe uygun olarak Alevî-Bektaşî anlayışında da bu mertebelerin ilki Muhammed'in nûrudur; veya bir başka ifadeyle Muhammed-Ali'nin nûrudur. Zira onun hakkında Hak Teala *levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk* [Sen olmasaydın bu kainatı yaratmazdım] (Aclûnî, 1979: II, 164; Yıldırım, 2000: 121-122) buyurmuştur. Buradaki iki "levlâk"tan biri Muhammed'e biri Ali'ye işarettir.² Yine Kur'an'da (Yunus 10/5, İbrahim 14/33, Nuh 71/15-16) geçen "mişkât/nûr" ve "misbah/kandil" ifadeleri de nûr-ı Muhammedî'nin bir elmanın iki yarısı gibi birbirinden ayrılmayan Muhammed-Ali'nin nûruna işarettir (Yeminî, 2002: 109-112)³. Buna göre, nübüvvet vasfının tezahürü olarak "Hz. Muhammed'i her kemâlin başlangıcı, her güzel hasletin menşei" (Demirci, 1983: 239-240) olarak gören anlayış Hz. Ali'yi de içerecek şekilde genişletilmektedir. Yani, velâyet vasfının nübüvvetin devamı gibi anlaşıldığı tasavvufî, Şîî düşüncenin (eş-Şeybî, 1982: 369) yansımalarıyla, velâyet sahibi Hz. Ali, nübüvvet hariç Hz. Muhammed'e nispet edilen vasıfları kendisinde taşıyan ve onun devamlılığını sağlayan parçadır. Bu itibarla, ikisi birbirinden ayrılmaz ve birlikte zikredilir. Böylece Muhammed-Ali, Tanrının ilk tecellisi olarak vahdetin kesrete açılan kaynaklarıdır; birlikte çokluk veya çoklukta birliktirler; üçü birdir, aynı zamanda üçünün de kendi kimlikleri vardır, bu kimliklerin sırrına vâkıf olan onların birliğini idrak eder. Bu birliği anlamının yolu da sevgidir.

Mahabbettir Lâilâhe illâllah
 Mahabbettir Muhammed Resulüllah
 Mahabbettir Ali Şah veliyyullah
 Üç isim, manada birdir mahabbet (Özmen, 1998: II, 301)

Bu sevgiyi gönlünde yaşayan Hz. Ali'nin, Tanrı'nın mazharı, âlemin aynı, her varlıkta seyredilebilen olduğunu, yani vahdetin kesrete dönüşmesi olgusunu da bilir. Bu ise ancak *men arafe* sırrına ermeyle gerçekleşir. Yani insan, kendi şahsında ahlâkî olgunluğa erişerek, kırk makam, bin bir yolu geçerek kâmil insan olabilir.

Hakk'ın yere göğe sığmayıp mü'min kulunun kalbine sığıdığı Tanrısal bütün vasıfların tecelligâhı insan-ı kâmidir. Nejat Birdoğan'ın ifadesiyle büyük ölçüde Bektaşî kaynaklı olan bu vahdet-i vücud algısında (Birdoğan, 1995: 201, 306) kemale ermenin yolu insan-ı kâmil bir mürşide bağlanmaktan geçer. Nitekim Aleviler de, "dini ricale bağlılıktan ibaret sayan" karizmatik lider etrafında oluşturulan din algısına

sahiptir (Kutlu, 2001: 29). Tam da bu noktada, varlığın birliği algısında, günümüz Aleviliğinde Tanrı'dan insana evirilen, insanı önceleyen ve din algılarının temelini insanı yerleştiren yorumlarla karşılaşırız. Örneğin H. Bal bunu şöyle açıklar: “Sufilere göre insan evrenin yalnız özü değildir, onun esası ve varoluş amacıdır. Çünkü evren onun için ve onun uğruna var edilmiştir. Ve İnsan-ı Kamil, İlahi zuhurun özüdür, onunla bütün yaratılış amacı tamamlanır. ... Sufi kendisiyle Tanrı arasındaki gerçek münasebetleri bilen kişidir. Öyle ki, o bîatını yönden kendisinin Tanrının ilminde bir “idea” olduğunu bilir. O bir idea olarak Tanrı ile aynı şekilde ezeldir. Zahiri yönden yaratılmış bir varlıktır. Tanrı kendisini onun suretinde göstermiştir. Sufinin kendisine mahsus bir mevcudiyeti yoktur, o Tanrının mevcudiyetinde var olup; Tanrıyla görür, Tanrıyla işitir” (Bal, 2004: 21-22).

Fethi Erdoğan Dede, cem törenlerinde ibadet faslı başladığında Dedenin “edeb-erkân mü'mine nişan” diyerek bu bölümü başlattığını; herkesin diz üstü oturup sağında oturan kişi ile niyazlaştığını belirttikten sonra bu niyazlaşmanın sebebini şöyle açıklar: “Bizleri yaratan yüce Rabbimiz meleklerle hitaben: “Adem'e secde edin” emr-i ilahisini yerine getirmiş ve Hakk'ın nurunun Adem'de mevcudiyetini” kabul ve tasdik etmiş olduk...” (Aydın, 2006: 169).

Bu, nur-ı Muhammed-Ali'den insana dönüşen/evirilen vahdet-i vücüt yorumu R. Zelyut'un ifadelerinde daha açıktır: “Alevi felsefesinde insani biçim, Tanrısal biçimin sembolüdür. Bu nedenle Tanrısal olanı yüklenmeye en layık olan varlık insandır. Tanrısalılığı açığa çıkarma, onun görevidir, onun omuzlarındadır. Bu nedenle Alevilikte insan;

- Tanrı'nın sembolüdür
- İnsanın kalbi Tanrı'nın evidir. Bu nedenle insan gerçek kiblelerdir.
- İnsan Tanrısal bilgiyle donatıldığı için kutsaldır.
- Kutsal olup günah basamağını geride bıraktığı için masumdur.
- Kurallar ve yaptırımlardan oluşan dış manevi dünyadan ebedi gerçeklerin hüküm sürdüğü iç hakikat basamağına yöneldiği için kural ve bağlardan bağımsız kılınmıştır.” (Zelyut, 1992: 56-57)

Âşık Daimi'nin şu deyişi de bu yorumların şiirsel ifadesidir (Özmen, 1998: V, 454):

1
Kâinatın aynasıyım
Madem ki ben bir insanım
Hakk'ın varlık deryasıyım
Madem ki ben bir insanım

2
İnsan Hak'ta, Hak insanda
Arıyorsan bak insanda
Bir eksiklik yok insanda
Madem ki ben bir insanım

3

Tevrat'ı yazabilirim
İncil'i düzebilirim
Kur'ânı sezebilirim
Mâdem ki ben bir insanım

4

Bunca temenni dilekler
Vız gelir çarkı felekler
Bana eğilsin melekler
Mademki ben bir İnsanım

5

Dâimiyim harab benim
Ayaklarda türab benim
Aşk ehline şarab benim
Madem ki ben bir insanım

Bütün bu yorumların klasik tasavvufi yorumlar ve İslam inançlarıyla ne kadar örtüştüğü bir tarafa, yakın dönemde Batı'da ortaya çıkan bazı hümanist doktrinlerle örtüşen bir algıyla dile getirildiği anlaşılmaktadır (Başka örnekler için bk., Aydın, 2006: 37; 64; 66-67; 268 vd.; 380-381; 403). Aleviler cumhuriyet, demokrasi, insan hakları, kadın-erkek eşitliği gibi siyasi alanda kendilerini çağdaş olarak nitelendirebilecekleri bir zemin oluşturmuşlardır. Siyasal İslamcıların yaşadığı değişimin benzerini yaşayan Alevilerdeki paradigmatik dönüşüm de burada başlamaktadır. İslam medeniyetinin geleneksel dünya algısı adalete, diğerkâmlığa ve fedakârlığa dayanırken; son dönem Batı dünyasında bu algı insanı merkeze alan, haklar ve özgürlükler üzerinden paylaşımı benimsemektedir. Ancak bireysel haklar ve özgürlüklerin sınırını çoğu kere güç belirler. Türkiye özelinde, "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi"ni kabul ettikten ve dünya siyasetine uyum sağlama ve AB ile ilişkilerimizi geliştirme çabasıyla uluslararası mahkemeleri tanıdıktan sonra 1980 sonrası sağ ve sol kuşak kendini haklar ve özgürlükler üzerinden tanımlayan bir algı biçimi geliştirmişlerdir. İşte bu bağlamda, Türkiye'de toplumsal yapının yeniden kurulmasına yönelik Cumhuriyet devrimleri konusunda Aleviler son derece hassastır. Yine onlar insan hakları, demokrasi, seçme-seçilme hakkı, kadın hakları gibi konulardaki kabulleriyle de kendilerini Sünnilerden çok daha ilerici olarak tanımlarlar.

3. Hz. Ali

Bu paradigmatik değişiklik ve kabullerle birlikte geleneksel bazı değerlerin kabulü ve yeniden ifade edilmesinde kimi zaman tezada veya izah edilemez boyutlara varan durumlar da söz konusudur. Bunun en canlı örneğini Hz. Ali'yle ilgili kabuller oluşturur: Varlığın birliği anlayışındaki ilk tecelli mertebesi olarak Hz. Muhammed ile birlikte zuhur eden ve silsilenin başı, pir olan Hz. Ali'yle ilgili kabuller dikkat çekicidir. Alevi gelenekte çeşitli mitolojik unsurların karıştırılmasıyla Hz. Ali'nin tarihî şahsiyeti efsanevi, menkâbelerle örülü bir tarzda yeniden üretilerek kabul görür (Ünlüsoy, 2015a: 233 vd.). Bu kabulde Şii rivayetlerin⁴ tasavvuf kültürüyle

özüm senerek ifade edilişi kadar mitolojik yorumlarla birlikte onu tanrılaştıran ifadeler de rastlanır. Şifahi kültür bağlamında özellikle tenasüh ve hululü çağrıştıran vahdet-i vücudçu nefes ve deyişler, zamanla sadece zahiri ile anlaşılıp Hz. Ali'yi Tanrıyla özdeşleştiren, Tanrı yerine koyan ve Tanrı gibi gören algılara dönüşmüştür.

Bu dönüşümün en tipik örneklerinden birisini miraç ilgili anlatılar teşkil eder. *Şerhu Hutbeti'l-Beyân* (2004: 21)'da Hz. Peygamberin kendisine hitap eden ses konusundaki şüphesi Allah'ın ifadesiyle, "Ya Ahmed! Ben, şeyim ama başka şeyler gibi değil. Ben insanlarla kıyaslanmam, seni ve Ali'yi nurumdan yarattım ve sırlarımı senin kalbine verdim ve senin kalbinde Ali'den daha sevgili bir şey bulamadım, kalbinin mutmain olması için de seninle onun diliyle konuştum," şeklinde ifade edilirken sözlü kültürde bu anlatım zamanla farklı bir boyutta algılanmaya başlamıştır. Örneğin Sivas-Divriği'de anlatılan ve diğer Alevî toplumlarda da yaygın olan anlatıya göre; "Hz. Muhammed (as), Cebrâil ile birlikte Miraca çıkarken önüne bir aslan çıkar ve ileri gitmesine mani olur. Cebrail, Hz. Muhammed'e peygamberlik yüzüğünü vermesini ister. Hz. Muhammed (as) yüzüğünü çıkarır, aslanın ağzına atar ve yoluna devam eder. Bir yere kadar geldikten sonra Cebrail, Hz. Muhammed (as)'den ayrılır. O, tek başına Tanrı'nın oturduğu tahtın yanına çıkar. Tanrı ile konuşurken bir sofraya gelir. Yemek yerken perdenin arkasında duran Tanrı, perdenin arasından elini uzatır ve yemek yer. Muhammed (as) perdeyi açar. Bir de ne görsün Ali! Buna şaşırır. Daha sonra Tanrı ile bin bir kelimeden sonra kelimayı alıp dönünce Ali'ye rastlar. Ali yüzüğü kendisine geri verir. Perdeyi açıp Tanrı'nın Ali olduğunu gören Hz. Muhammed (as), Ali'ye şöyle der: "Senin bir anne ve babadan doğduğunu görmeseydim sana tanrı derdim." (Ünlüsoy, 2015b: 174). Yakın dönemde yapılan alan araştırmalarında bu dönüşümün farklı boyutlarla tezahürlerine rastlamak mümkündür. (Örnekler için bk. Ünlüsoy, 2015b: 169-175).

Bu ve benzeri anlatım biçimleri ve Hz. Ali'yle ilgili değişen kabuller, Hz. Ali'nin öğretilerdeki yerini tartışarak "Ali'siz Aleviliğe" kadar varan iddia ve önerileri gündeme getirmiştir (Bulut, 1997). Aleviler arasında bu iddiaya ciddi tepkiler gösterilmekle birlikte tartışmaların zeminindeki insan algısını göz ardı etmemek gerekir.

4. Bazı Tasavvufi Ritüeller ve Kurumsal Değişimler

Hak-Muhammed-Ali kabulüyle ilgili somut algılardan birisi de Kırklar Meclisi ile ilgili anlatılardır. Alevî-Bektâşiler Hz. Muhammed'in bedenlenmiş miraca çıkışını kabul ederek bunu kendilerine özgü menkıbevi bir anlatımla dile getirirler. *Buyruk*'larda bu konuda nakledilenler özetle şöyledir: Hz. Peygamber Mirac'a giderken yolda bir aslan görür, çıkarıp yüzüğünü ona verir ve yoluna devam ederek Sidretü'l-Müntehâ'ya erişir. Orada Tanrı'yla söyleşir. Tanrı'yla söyleşisinde duyduğu Hz. Ali'nin sesidir. Tanrı'yla doksan bin kelimeden söyleşmiştir, bunların otuz bini ümmete aittir. Altmış bini ise Hz. Ali'de sıralanmıştır. Hz. Muhammed Mirac'dan dönerken Mina'da bir kubbe ilgisini çeker ve kapıyı çalıp içeri girmek ister. Kendisine, kim

olduğu sorulunca, iki defa “peygamberim” dediği için kapı açılmaz, üçüncüsünde “sırru’l-kayyûm, hâdimü’l-fukarâyım, bir yoksulum” diye cevap vererek içeriye girmeyi başarır. Oradakilerin kimler olduğunu sorar. Oradakiler, “kırklarız, kırkımız birbirimizin aynıyız”, derler. Bir kişinin eksik olduğunu görünce kimin eksik olduğunu sorar; onlar, Selmân’ın bulunmadığını söylerler. Hz. Muhammed onlardan bir nişan isteyince “Kırkımız birdir, birimiz kırktır” derler, biri kalkıp kolunu keser kırkından da kan akar. Kırklar pîrlerinin Aliyü’l-Murtazâ, rehberlerinin Cebrâil (as) olduğunu söylerler. Bir müddet sonra Selmân dışarıdan yanında bir üzüm tanesi ile gelir. Seyyidü’l-Hâdim olarak üzümü pay etmesini Hz. Peygamber’den isterler. Hz. Peygamber Cebrâil’in delâletiyle üzümü ezip şerbet eder ve kırklara pay eder. Kırklar mesti elest olup, “Allah” deyip, üryan ve püryan semaya kalkarlar. Hz. Muhammed dahi semaya kalkar, mübarek imamesi başından düşer, kırk pare edip bellerine bağlarlar (Aytekin, 1958: 7-12; Bozkurt, 2004: 13-19; Yörükân, 1928: 115-116; Kaya, 1993: 343-347).

Bektâşilerde bu toplantının anısına dergâhın büyük cem odasına “kırklar meydanı” da denilir. Alevi-Bektaşiler tarafından yapılan cem törenlerinin farklı biçimleri, bu rivayette anlatılan “kırklar cemi”ne dayandırılır ve yapılan cemlerde bu olay adeta yeniden canlandırılmış olur. Kızılbaş Sofiyan sürelerinde Şah İsmail’in bu olayı anlattığı meşhur deyişi cemlerde okunur (Yıldırım, 2004: 341 vd.).

Cem törenleri yapılış zamanı, gayesi ve şekline göre çeşitlenir. Görgü cemi, Baş Okutma cemi, Koldan kopma cemi, İkrar cemi, Musahiplik cemi, Düşkünlük cemi, Dardan İndirme cemi, Kırklar cemi, Ayin-i cem, Abdal Musa cemi, Muharrem cemi gibi adlarla ifade edilen bu törenlerin her birinin katılım şartları, ne zaman ve nasıl yapılacağı bellidir.

Cem törenleri Hz. Ali evlatlarını görevlendirmesiyle temellendirilen, törenin doğru ve kusursuz icra edilmesi bakımından yol ehline devam ettirilen on iki hizmetle icra edilir. Bu hizmet algısı tarikat kapısının “hizmet” makamı ve Rasulullah’ın *Seyyidü’l-Hâdim* oluşuyla doğrudan ilgilidir. Bu hizmetler kimi zaman bazı farklılıklar gösterse de şöyle sıralanabilir: Dede, rehber, gözcü, çerağcı, zâkir, ferrâş, saka, sofracı, pervane, peyk, iznikçi, kapıcı (Sarıkaya, 2008: 47b-48b; Bozkurt, 2004: 195-196; Yörükân, 1998: 321-322; Birge, 1991: 201-202; Noyan, 1995: 272).

Kadın-erkek birlikte icra edilen ceme hizmetlerin yapılmasından sonra başlanır. Yöresel bazı farklılıklarla beraber cemdeki hizmetler şöyledir: Dede katılımcılara sohbet eder. Zakir saz çalıp deyiş söyler. Süpürge/car çalınır. Post serilir. Darginlar barıştırılır, canlardan rızalık alınır. On iki hizmet sahiplerinin duaları verilir. Çerağ/delil uyandırılır. Tezekar tarikat abdesti aldırır. Kurban ve lokmaların duaları verilir. Dede yol ve erkân konusunda canlara bilgi verir. Gerekirse ara verilir. Cem mühürlenir (secde yapılır). Üç düvaz imam okunur (secde yapılır). Üç tevhit çekilir (secde yapılır). Mıraçlama okunur, kırklar semahı veya başka semah yapılır. İstek

semahları yapılır. Saka suyu dağıtılır. Kurban ve lokma/sofra hizmeti sunulur. Daha sonra dualarla sofraya kaldırılıp, meydan temizlenir ve delil sırlanır ve tören sona erer. Tören esnasında görevliler ve semaha kalkanlar niyaz duruşunda durarak dedenin oluruyla vazifelerini yerine getirirler (Taşgın, 2009: 213-217; Tur, 2002: 340 vd.).

Kırklar anlatısına göre Cebrail rehber, Muhammed mürşid, Ali pir'dir. Burada yukarıda bir cümleyle atıfta bulunduğumuz Alevi-Bektaşilerin de "dini, ricale bağlılıktan ibaret sayan" karizmatik lider etrafında oluşturulan din algısına tekrar gelmiş oluyoruz. Pir-Mürşid-Rehber terimleri tamamen tasavvufi törenlerle ilgili hiyerarşik terimlerdir. Alevi geleneğinde pir, pek çok tarikatta da silsile başı olarak kabul edilen Hz. Ali'dir (Bozkurt 2004: 18). Aleviler kendi yollarının Hz. Ali'ye dayandığını söylerken bu yolun erkânının da Hz. Ali ve evlatları, özellikle İmam Cafer-i Sadık tarafından kurulduğunu, yolun ve süreğın onların zamanından beri sürdürüldüğünü kabul ederler. Bu kabullerinde onların gerek Hz. Ali gerekse İmam-ı Cafer'le ilgili anlatımları içselleştirdiklerini ve ayın-i cem törenlerinde bu içselleştirme olgusunu canlı olarak yaşadıklarını söylemek gerekir.

Ancak daha önemlisi gelenekte "mürşid" olarak benimsenen kişilerin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt soyundan geldikleriyle ilgili kabullerdir. Bunun tek istisnası Bektaşi Babagân kolu'dur. Onlar "yol evladı" teriminden hareketle böyle nesebi bir bağlılığı kabul etmezler ve diğer tarikatlarda olduğu gibi tarikata intisap eden ve insan-ı kâmil mertebesine erişen her dervişin tarikatta üst mertebelere yükselebileceğine ve "Baba"lığa veya "Dedebaba"lığa erişebileceğini ifade ederler. Diğer taraftan Bektaşi Çelebiyân kolu başta olmak üzere Kızılbaş ocakları ve diğer aşiret yapısına dayalı Alevi ocakları kendi mürşidlerinin, "Dede" olduklarını, neseben Ehl-i Beyt ailesinden geldiklerini kabul ederler. Bu ocaklardan Ali Zeyne'l-Abidin neslinden geldiğini iddia edenler, Musa Kazım neslinden geldiğini iddia edenler, Ali Rıza neslinden geldiğini iddia edenler bulunmaktadır. Bazı ocak sahiplerinin elinden nakibü'l-eşraflıktan alınmış "seyyidlik" beratları bulunmaktadır. Dolayısıyla Alevi mürşid/dede geleneği nesebe dayalıdır. Yani, "Alevi olunmaz, Alevi doğulur". Ancak yapının sofilik ve dervişlik boyutunda aşiretlere dayalı farklılaşmaların varlığını dikkate aldığımızda, bu cümle, sadece dedelere has bir yapı değil aşiret mensuplarını da içeren bir algıya dönüşür (Yaman, 2001).

Ancak bu algının XVII. yüzyıldan itibaren yaşanan göçler ve 1950'lerden itibaren yaşanan şehirleşme olgusu çerçevesinde önemli kırılmalara uğradığını söylemek mümkündür. Günümüz Aleviliğinde dedelerin eğitsel olarak yetişmesiyle ilgili yaşanan problemler, coğrafi mekânın genişlemesi, ekonomik yetersizlikler, şehirlerde yetişen yeni kuşakların ideolojik ve modern algıları gibi nedenlerle dedelik kurumunun otoritesinin önemli ölçüde erozyona uğramasına yol açmıştır. Gelenekten, sadece dede ailelerinin nesep ile ilgili iddiaları baki kalmıştır. Bazı küçük yerleşimlerde ehil olanlara "dikme dedelik" nispet edilerek süreğın sürdürülebilmesi sağlanmıştır. Ocaklar arasındaki hiyerarşi kısmen tahrif olarak her Alevi kendi yaşadığı

bölgedeki mahalli Alevi örgütlenmeler üzerinden grup faaliyetlerine katılmaya ve sosyalleşmeye gayret etmektedir. Böylece yukarıdaki ifade “Alevi doğulmaz Alevi olunur”a dönüşmüştür (Yıldırım, 2012: 160). Tarihte Hacı Bektaş dergâhının taşradaki ocaklara tahakkümüne benzer şekilde şehir kültüründe son yirmili yıllarda oluşturulan Alevi örgütlenmeleri diğerlerine karşı federatif bir yapılanmaya giderek siyasi otoriteye karşı daha güçlü bir temsil hakkı elde etmeye çalışmaktadırlar. Bütün bunların büyük şehirlerdeki cem evleri etrafındaki örgütlenmelerde örneklerini görmek mümkündür (Yaman, 2003).

Öte yandan bu sosyal değişim ve hareketlilik dedelik kurumunun geleneksel müşhidlik karizmasıyla ilgili ciddi bir erozyonu da beraberinde getirmiştir. Çünkü Hz. Ali ve Ehl-i beyt imamlarına dayanan bir neslin evlatları olarak mutlak otoriteye sahip “dede”nin gelenekle ilgili yaptırımları modern şehir hayatında neredeyse anlamsızlaşmıştır. Örneğin grup içi bir kontrol mekanizması rolüne sahip “düşkünlük kurumu” büyük ölçüde işlevselliğini kaybetmiştir. Her yıl dedenin huzurunda görgü ceminden geçme, dara durma gibi uygulamalar da düşkünlük kurumuna benzer akıbete uğramıştır. Bu durum, beraberinde cem törenleri üzerinden dedenin sahip olduğu otoritenin zayıflayıp kaybolmasına yol açmaktadır. Dede şehirlerde ve yeni örgütlenmelerde geleneksel cem törenlerin devamlılığını sağlayan ikincil, üçüncül konuma indirgenmiş; yerine örgüt içinde “Din İşleri Kurul Başkanlığı” gibi yeni roller ihdas edilmiştir.

5. Geleneksel Karizmatik Liderler: Hacı Bektaş Veli ve Şah İsmail

Hz. Ali'nin pirlüğinden sonra Alevi-Bektaşî geleneğinin iki büyük müşhidi Hacı Bektaş Veli ve Şah İsmail'dir. Makalenin başında ifade ettiğimiz gibi Hacı Bektaş Veli Bektaşîliğin kurucusudur. Şah İsmail ise Safevi tarikat geleneğinde şeyhlik ve şahlığı şahsında toplayan Kızılbaş süreğinin kurucusudur. Hacı Bektaş Veli, Türklerdeki Ehl-i Beyt sevgisinin kökenlerini teşkil eden iki olguyu kendisinde birleştirmiş mümtaz bir şahsiyettir. O, bir taraftan neseben Hz. Hüseyin evladından Musa Kazım'a uzanan bir silsileye sahipken; diğer taraftan sufilik tecrübesinde Hz. Ali'nin diğer oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye neseben bağlı Hoca Ahmet Yesevî'ye uzanan bir silsileye sahiptir (Köprülü, 1981: 61-63; Gölpınarlı, 1990: 15-16, 19, 102-103; Coşan, tarihsiz: xxı-xxıı, xxx-xxxv; Noyan, 1998: 28-32; Atalan, 2007: 97-101).

Hacı Bektaş Veli'nin bu karizmatik nesebi yanında Anadolu'da kurduğu düzenle açıkça barış yanlısı olduğu, yerleşik düzeni benimseyen ve etrafını bu yönde teşvik eden bir tavır aldığı görülmektedir. Bu durum söz konusu dönemde Anadolu'da bir millet inşa edilmesinde Hacı Bektaş'ın katkısını da ortaya koymaktadır. Ahi Evren'in esnafı örgütlediği bir ortamda Hacı Bektaş Veli köylüleri yerleşik hayata yönlendirerek ziraatı, toprakları işlemeyi ve ürün almayı, kısaca onların yerleşik hayata geçmelerine katkı sağlamıştır.

İlk dönemleri bakımından Rum Abdallarının önemli temsilcilerinden olan Hacı Bektaş Veli, Osmanlı-Safevi ilişkileri bağlamında Bektaşiliğin resmi destekle merkezi bir konuma yükseltilmesine paralel olarak Anadolu'daki benzer dini grupların referans kaynağı olmuştur. Bu durum zaman içerisinde Hacı Bektaş Veli'nin değişik Alevi ocakları ve zümreleri içerisinde etkin bir kimliğe bürünmesine yol açmıştır. Şah İsmail'e nispet edilen Hacı Bektaş Veli'nin övüldüğü deyiş (Özmen, 1998: II, 136) ve Ehl-i Hakk zümresinin kendilerini Hacı Bektaş Veli'ye nispet eden söylemleri tipik örneklerdir (Edmonds, 1969: 93-94; V Bruniessen, 2000: 167-169; During, 1999: 127-128). Öyle ki günümüz Aleviliğinde bile kimlik tanımlarında "Hacı Bektaş Veli yolu" nitelemesinin yer alması tartışma konusu edilmiştir (İlgili tartışmalar için bk. "7. Alevi Çalıştayı", 2010: 157-158). Yine günümüz Aleviliğinin resmi düzlemde ilk periyodik toplantılarının Hacı Bektaş merkezli olarak başlaması da bu bağlamda anlamlandırılabilir.

Şah İsmail ise dedesi Cüneyd ile başlayan sistematik Safevi propagandasında sofiyanın gelecek mehdi olarak beklediği kişidir⁵. Aynı zamanda müridlerine onların dilinden Türkçe hitap eden, böylece her dem kendisine ulaşılabilen, genç, cengâver ve karizmatik bir liderdir (Erol, 2004: 94-99). Şah İsmail tekke geleneğinde on iki imamın yâd edildiği ve övüldüğü düvazdeh yazma geleneğinin öncüsüdür. Yine o, yukarıda bahsettiğimiz Mirac ve Kırklar Meclisi'yle ilgili ilk miracname yazanlardandır (Türkmen, 2004: 319). Bütün bunların yanında Alevi-Kızılbaş ocaklarında cem törenlerindeki her safhada Şah İsmail'den deyişler okunur. Tören başlarken Hatayî'nin "On İki Hizmet Deyişi" okunarak on iki hizmet sahibi yerlerini alır. Çerağ uyandırılırken Hatayî'nin "Çerağ Uyandırma Deyişi" okunarak çerağ uyandırılır. Kurban tıglanacağına Hatayî'nin "Kurban Deyişi" okunarak kurban tıglanır; su dağıtılırken Hatayî'nin "Saka Deyişi" okunarak su dağıtılır. Dâra durulduğunda Hatayî'nin "Dâr/Hata Deyişi" okunarak özür beyan edilir. (Yıldırım, 2004: 341-353) Cemde okunan düvazlarda Hatayî'den örnekler bulunur. Dolayısıyla Hatayî Alevi-Kızılbaş cemlerinin her yerindedir. Bu şekliyle cem törenleri de günümüz Aleviliğinde bazı küçük farklarla müştereken uygulanmaktadır.

Şah İsmail'in sürekle içindeki yerinin büyük ölçüde içselleştirilerek yaşatıldığı cem törenleri günümüz Aleviliğinde törenin yapıldığı yerle ilgili modern yapıların oluşturulması ve Alevi kimlik açısından vazgeçilmez mekânların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Zira şehirlerde üçüncü neslini yetiştiren Aleviler 1980'lerin ortalarından itibaren karşı karşıya kaldıkları kimlik probleminde önce örgütlenmişler, sonra geleneksel yapılarının bir devamı olarak dini uygulamaları ile ilgili varlık ve hak arayışlarına girişmişlerdir. Yukarıda ifade edilen biçimiyle insan temelli bu hak ve özgürlük arayışlarının mekân boyutunu cem evleri teşkil etmiştir. Cem evlerinin gelenekteki tekke, zaviye ve dergâh olarak kabul edilmeyişinin arka planını Cumhuriyet dönemi devrimleri, 1925'de çıkarılan 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması kanununa olan bağlılık kadar, modern toplum yapısında

ibadet ihtiyacının gereği olarak taşradan şehre gelen bir yapı değil aksine şehirlerde oluşturulup taşraya aktarılan bir yapının varlığı oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu yapılanma geleneksel izler taşımakla birlikte büyük ölçüde modern toplumda karşılaşılan ihtiyaçların ürettiği bir kurumdur. Bu kurumun yeri ve ne'liği yine kimlik tartışmaları çerçevesinde camiye paralel bir mekân olarak sunulmakla birlikte kimi zaman büyük dinler ekseninde cami alternatifini bir mekân olarak da sunulmaktadır. Burada grup içi tartışmalarda cem evleriyle ilgili geleneksel ve modern algıdan hangisinin galip geleceğini ilerleyen süreç gösterecektir.

6. Sonuç

Alevilik-Bektaşılık büyük ölçüde tasavvuf düşüncesinden etkilenen kurumsallaşma boyutunda da bu etkinin izlerini taşıyan bir oluşumdur. Ancak gerek tarihi süreçte kendilerini Sünniliğin karşısında tanımlamaları gerekse içinde bulunduğumuz hukuki yapı bu kurumsal boyutun açıkça dile getirilmemesine yol açmıştır. Öte yandan son otuzlu yıllarda modern şehir kültürüyle gelen değişim süreci, Alevilik-Bektaşılığı doğrudan etkilediği için şehirlerdeki mevcut yapı bu tanımlamadan farklı bir çerçevede gelişmiştir. Esasen şehirlerde yapılanan Alevilik sadece yapısal değil inanç ekseninde de önemli değişimleri yaşamakta geleneksel tasavvufi telakkileri Batı eksenli, insan temelli, çoğu kere siyasi alanda varlık imkânı bulan değerlerle birlikte ifade eden bir görünüme bürünmektedir. Bununla birlikte geçmişlerini henüz tam anlamıyla keşfedemeyen Alevi-Bektaşiler gelenekle modernlik arasında çeşitli gelgitleri yaşamaktadırlar. Aleviliğin modern toplumdaki varlığıyla ilgili yaşadığı değişim süreci açık uçlu olarak devam ettiği gözlenmektedir. Bu süreçte Alevi-Bektaşiler zümrenin sağlam bir yapıyla yoluna devam etmesinin yolu hiç şüphesiz doğru bilgidir, düzenli bir eğitimden geçecektir.

Sonnotlar

¹ Rıza Yıldırım bu yapıyı aralarındaki zaman bağlamını dikkate almakla birlikte “geleneksel Alevilik”, “Modern Alevilik” şeklinde birbirinden ayırarak okumaktadır. (Yıldırım 2012:142-149) Ancak biz, yapının bu kadar birbirinden bağımsız olduğunu düşünmüyoruz. Zira yine aynı makalede Yıldırım, Modern Aleviliğin çıkmazlarına işaret ederken inançla ilgili algı eksikliklerine ve gelenekle ilgili gelgitlerine de işaret etmektedir.

² Hem sende bulındı ism-i Â'zam

Hem sende göründü rûh-ı Âdem

Tıgında yazıldı satr-ı levlâk

Levlâke lemâ halaktü'l-eflâk

Mısralardaki atf Hz. Aliye'dir. (Memmedof, 1973 II, 23; Arslanoğlu, 1992, 163). Halifebaba Ali Doğan'dan naklen (Aydın 2006: 60)

³ Halifebaba Ali Doğan ise nurun Hz. Fatıma anamızda devam ettiğini belirterek, Hz. Peygamber'in: “Hakk'ın nuru Hz. Ali ile Hz. Peygamber'de, ikisi bir elmanın iki yarısı” dediğini ifade eder (Aydın 2006: 60).

⁴ Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

“Ey Ali, sen bendensin ben sendenim; sen dünyada ve ahirette benim kardeşimsin”;

“Musa'nın Harun ile kardeşliği gibi sen de benim kardeşimsin”;
 “Etin etimdir, kanın kanımdır/lahmike lahmî”;
 “Ali'den başka yiğit, Zülfikârdan başka kılıç yoktur”;
 “Ehl-i Beytim Nuh'un gemisine benzer. Kim ona binirse kurtulur, kim ondan ayrılırsa helak olur”
 (Rivayetler ve kaynakları için bk., Seyyid Hüseyin 2004: XLV-LIII).

⁵ Seyyid Hüseyin (2004: 100-101) yorumlarının birisinde ط harfinin ebced değerine istinaden mehdinin 900 hicri civarında zuhur edeceğini iddia eder.

Kaynakça

- “Alevi tanımı kriz yarattı”, *Sabah*, (2.12.2004).
- “7. Alevi Çalıştayı”, 28-30 Ocak 2010, Kızılcahamam-Ankara.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. (1979). *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs Amme'stehera mine'l-Ehâdis-i 'alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, tah. A. Kalaş, 2. Baskı, Beyrut.
- Ahmed Rıfat. (1293). *Mirâtü'l-Mekâsîd fî Defi'l-Mefâsîd*, İstanbul.
- Arslandoğlu, İbrahim. (1992). *Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri*, İstanbul: Der Yayınları.
- Atalan, Mehmet, (2007). *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri*, Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Aydın, Ayhan. (2006). *Günümüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî İnanç ve Toplum Önderlerinin Görüş ve Düşünceleri*, İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Aytekin, Sefer. (1958). *Buyruk*, haz. S. Aytekin, İstanbul.
- Bal, Hüseyin. (2004). *Alevî İslam Yolu*, İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Birdoğan Nejat. (1995). *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, 3. Baskı, İstanbul: Berfin Yayınları.
- Birge, John K. (1991). *Bektaşîlik Tarihi*, Çev. R. Çamuroğlu, İstanbul: Ant Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (2004). *İmam-ı Cafer-i Sadık Buyruğu*, Haz. F. Bozkurt, 2. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bulut, Faik. (1997), *Ali'siz Alevilik*, İstanbul: Berfin Yayınları.
- Coşan, Esat. (tarihsiz). Hacı Bektaş Veli, *Makâlât, İncelemeler*, İstanbul: Seha Yayınları.
- Demirci, Mehmet. (1983). “Nür-ı Muhammedî”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, İzmir, 239-258.
- During, Jean. (1999). “Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirel Bir Değerlendirmesi”, *Alevî Kimliği*, edit: T.Olsson-E.Özdalga-C.Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 127-159.
- Edmonds, C. J. (1969). “The Belief and Pratices of The Ahl-i Hakk of Iraq”, *Iran, Journal of the British İnstitute of Persian Studies*, c. 7, London, 89-101.
- Erol, Ali. (2004). “Azerbeycan Şiir Dilinin Gelişmesinde Hatai'nin Oynadığı Rol”, *I. Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri*, Ankara.
- eş-Şeybî, Kamil M. (1982). *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve Teşeyyü'*, I-II, 3. Baskı, Beyrut.
- Faruki, Süreyya. (2003) *Anadolu'da Bektaşîlik*. Çev., N.Barın, İstanbul: Simurg Ya-

- yınları.
- Gölpınarlı, Abdulkaki, (1990). *Vilâyet-nâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, haz. A. Gölpınarlı, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Kaya, Haydar. (1993). *Alevî-Bektaşî Erkânı, Evrâdı ve Edebiyatı*, İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Köprülü, M. Fuad. (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. Baskı, Ankara: DİB Yayınları.
- Kutlu, Sönmez. (2001). “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslamiyât*, 4, 15-36.
- Memmedof, Eziaga. (1973). *Şah İsmail Hatâyî Eserleri*, I-II, red. H. Araslı, Bakü: Azerbaycan SSR İlimler Akademisi.
- Noyan, Bedri. (1995). *Bedri, Bektaşîlik Alevilik Nedir?*, 3. Baskı, İstanbul: Ant/Can Yayınları.
- . (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*, c. I, Ankara: Ardıç Yayınları.
- Özmen, İsmail. (1998). *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, I-V, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sarıkaya, M. Saffet. (2008). *Fütüvvetname-i Cafer Sadık, İnceleme-Metin*, haz. M.S. Sarıkaya, İstanbul: Horasan Yayınları.
- Seyyid Hüseyin b. Seyyid Gaybî. (2004). *Şerhu Hutbeti'l-Beyân, İnceleme-Metin*, haz. M.S. Sarıkaya, Isparta.
- Taşgîn, Ahmet. (2009). “Cem Cemevi ve İşlevleri”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. A.Y.Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 211-227.
- Tur, Seyit Derviş. (2002). *Erkânname, Aleviliğin İslam'da Yeri ve Alevî Erkânları*, İstanbul: Can Yayınları.
- Türkmen, Fikret. (2004). “Şah İsmail Hatayî'nin Anadolu Alevî-Bektaşîliği ve Alevî-Bektaşî Edebiyatı Üzerindeki Etkileri”, *I. Uluslararası Şah İsmail Hataî Sempozyum Bildirileri*, Ankara.
- Üçer, Cenksu. (2009). “Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülahazalar”, *Dini Araştırmalar Alevilik Özel Sayısı*, 33, 63-88.
- Ünlüsoy, Kamile. (2015a). *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII-XVI. yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (2015b). “2000 Yılı Ve Sonrasında Yapılan Alan Araştırmaları Bağlamında Günümüz Anadolu Aleviliğinin Hz. Ali Tasavvurları” *EKEV Akademi Dergisi*, 63, 167-194.
- Van Bruniessen, Martin. (2000). *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, çev. H. Yurdakul, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yaman, Ali. (2001). *Đedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- . (2003). “Anadolu Alevilerinde Otoritenin El Değişirmesi: Đedelik Kurumun-

- dan Kültürel Organizasyonlara”, *Bilgi Toplumunda Alevilik*, haz. İbrahim Bahadır, Ankara: Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 331-356.
- (2009). “Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. A.Y. Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 178-203.
- YAZICI, Tahsin. (1980). “Safeviler”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 10, İstanbul: MEB Yayınları.
- Yeminî, Muhammed. (2002). *Faziletname, (Giriş-İnceleme-Metin)*, I-II haz., Y. Tepeli, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yıldırım, Ahmet. (2000). *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, Ali. (2004). “Anadolu Alevi Cemlerinde Ozan Şah Hatayî’nin Yeri”, *I. Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri*, Ankara.
- Yıldırım, Rıza. (2012). “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62, 135-162.
- Yörükân, Y. Ziya. (1928). “Anadolu Alevîleri ve Tahtacılar”, *Darul Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 8, 109-150.
- (1998). *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, yayına haz. T. Yörükân, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Zelyut, Rıza. (1992). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, 8.baskı, İstanbul: Yön Yayıncılık.