

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALEVİLİKTE BUYRUK KAVRAMI VE İMAM CAFER ÖRNEĞİ

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ

Hazırlayan
Canan Sultan ÖZALP

ŞANLIURFA -2006

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
KISALTMALAR	ii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ALEVİLİK’TE BUYRUK KAVRAMI

A-Buyruk Kavramı.....	12
B-Alevîlik’te Buyruk ve Tarihçesi.....	15
C-Buyruk’ta Yer Alan Temel Kavramlar.....	25

İKİNCİ BÖLÜM

BİR ALEVİ KAYNAĞI OLARAK İMAM CAFER BUYRUĞU

A- İmam Cafer’in Hayatı.....	36
B- Buyruğun İmam Ca’fer’e İzafe Edilmesi Problemi.....	45
C- Buyruğun Teolojik Açıdan Değerlendirilmesi.....	51
D- İmam Cafer Buyruğunda “Üç Sünnet Yedi Farz” Meselesi.....	58
SONUÇ	61
BİBLİYOGRAFYA	63
ÖZET	66

ÖNSÖZ

Buyruk adı verilen yazılı kaynaklar, Alevî-Bektaşî edebiyatının en önemli kaynakları arasında yer alırlar. Alevî yazılı kaynaklarının ender örnekleri arasında yer alan buyruklar, aynı zamanda bu kitlenin dini-sosyal yapısına yönelik inanç, ibadet, sosyal ilişkileri de içine alan önemli veri kaynaklarındandır.

Alevîliğin çeşitli boyutları içerisinde inanç ve ibadet anlayışının özel bir önemi vardır. Çünkü bu boyut bir taraftan tarihi seyri, diğer taraftan da günümüzdeki dalgalanmaları anlamak bakımından ayrıca bir önem kazanmaktadır.

Biz de bu çalışmamızda “Buyruk” adı verilen eserleri konu alarak, bu toplulukta buyruğun yeri, önemi ve içeriği ile ilgili hususları incelemeye çalıştık. Böylelikle Alevîlerin inanç ve ibadet boyutu ile ilgili olarak başkalarının değil kendilerinin ne söyledikleri ve nasıl düşündükleri birinci elden anlaşılmalı olacaktır.

Bu çalışma elbette ki tam ve eksiksiz bir çalışma değildir. Ancak biz bu çalışmamızda mümkün olduğu kadar, “Buyruk”u yeterli derecede incelemeye çalıştık ve onunla ilgili diğer hususları da ifade etmeye gayret gösterdik.

Bu çalışmam esnasında bana her konuda yardımını esirgemeyen muhterem hocalarım **Yrd. Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ** ve **Yrd. Doç. Dr. İ. Hakkı İNAL**'a teşekkür eder saygılarımı sunarım.

Canan Sultan ÖZALP

Nisan 2006

ŞANLIURFA

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
A.g.m.	: Adı geçen madde
A.g.y.	: Adı geçen yer
Ans.	: Ansiklopedi
a.s.	: Aleyhi's-Selam
A.y.	: Aynı yer
Ayr.	: Ayrıca
Bkz.	: Bakınız
Bl.	: Bölüm
C.	: Cilt
der.	: Derleyen
<i>DİA</i>	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
<i>D.İ.B.Y.</i>	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
E.I.	: Encyclopaedia of Islam
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazret
<i>İA.</i>	: İslam Ansiklopedisi
m.	: Miladî
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
Sa.	: Sayı
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
ter.	: Tercüme eden
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu
t.y.	: Tarih yok
v.b.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve diğeri
yy.	:Yüzyıl

GİRİŞ

Alevîlik, 21. Yüzyıl Türkiye'sinde gerek dinsel gerekse sosyolojik olarak halen arayışını sürdüren bir kavramdır. Nedir Alevîlik? Dinsel bir kavram mı, toplumsal bir kültür bileşeni mi, yoksa daha başka bir şey mi?

Araştırmacılar tarafından bu soruya verilen cevaplar elbette ki birbirinden oldukça farklıdır. Öyle ki Alevîlik hakkında, İslam'ın dışında olduğundan İslam'ın özü olduğuna kadar pek çok fikir ve görüşler ileri sürülmektedir.

"Alevî" ifadesi lügat anlam itibariyle "Ali'yi tutan", "Ali'nin yolunda giden", "Ali taraftarı", "Ali'ye bağlanan" gibi anlamlara gelir.¹ Bilindiği gibi Ali, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in amcasının oğlu, damadı ve dördüncü halifesidir. Ali'yi sevmek ve saymak anlamına gelen Alevîlik, daha sonra bir inanç akımı niteliği kazanmıştır. Bugün ise Alevîlik inançtan çok bir yaşama kuralı, yaşayış biçimidir, denilebilir. Fuat Bozkurt Alevîliği bu şekilde tanımladıktan sonra Sünnîlikle arasındaki temel farkı da şöyle açıklar: "Bu yaşayış biçimi "Sünnî" denen, kaynağını Muhammed'in sözlerinde, davranışlarında, buyruklarında bulan inanç düzenine karşıdır... Alevîlik bağımsız düşünceye, özgür davranışa, çağın gidişi ile uygarlık buluşları arasında yaklaşımcı bir yoruma elverişlidir. Buna karşılık Sünnîlik kesin ilkelere dayanır. İslam dininin ve peygamberin koyduğu kuralların değişmez, şaşmaz ve tartışılmaz olduğunu kabul eder. Gerçekte Alevîlik yolu Ali yolu, Sünnîlik Muhammed yolu olarak tanımlanamaz. Ali ile Peygamber arasında en küçük bir görüş ayrılığı bulunmaz. Aralarında sıkı bir düşünce birliği ve eylem uyumu vardır. Nitekim Alevîler de Ali ile Muhammed arasında bir görüş ayrılığı olduğunu kabul etmezler. Ancak İslam'ın gerçek biçiminin Alevîlik olduğunu Muhammed'den sonra gelen ilk üç halife döneminde İslam'ın gerçek yapısının bozulduğunu ileri sürerler. Hele Emevîler döneminde İslam'ın tümüyle yıkıldığını savunurlar."²

İslam'da ilk bölünmenin tarihsel gelişimini ise kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Peygamber'in ölümünden (m.632) sonra yerine kimin geçeceği konusunda tartışma çıkmıştır. Peygamber'in yakın arkadaşları bu konudaki görüşlerini belirtirken kimi geleneği, kimi soy bakımından peygamber'e yakınlığı, kimi bilgi alanında yetkiyi önemsemekte gelenek Ebubekir'e; yakınlık ve bilim ise Ali'ye öncelik tanımaktadır. Ali'yi tutanlar Ali'nin halife

¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Alevî", *DİA*, II, s. 368; Fuat Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul 1990, s. 7; Mustafa Sami Çetin, *Bir Başka Açıdan Alevîlik*, İstanbul 1993, s. 12, v.d.

² Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, s. 8.

olabilmesi için peygamber'in son hac dönüşünde, Gadir-i Humm'da bir süre dinlenerek binlerce kişinin önünde "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır. Ona dost olana dost, ona düşman olana düşman ol, ona yardım edene yardım et, onu horlayanı horla, nerede olursa olsun gerçeği onunla beraber kıl" ve "benden sonra sizin imamınız Ali'dir. Onu şimdiden size imam olarak seçtim" dediğini ileri sürmüşlerdir. Gerçekten kimi hadis kitaplarında peygamber'in Ali üzerine söylediği övücü sözler oldukça fazladır.³ Fakat "Gadîr-i Hum Olayı" denilen bu hadise oldukça tartışmalıdır ve Hz. peygamber'in vefatından önce kendisinden sonra halifenin kim olacağına dair herhangi bir açıklamada bulunmadığı bilim çevreleri tarafından kesin olarak kabul edilmektedir.⁴

Hız. Peygamber vefat ettiğinde Ali ve yakınları cenazenin defni ile uğraşırken, Peygamber'in bazı arkadaşları Ebûbekir' i halife seçmişlerdir. Ebubekir' in halifeliğini tanımak istemeyenler olmuş⁵ ve böylece İslam'da ilk görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.⁶ Ehl - i Beyt' in hilâfet konusunda farklı bir anlayışa sahip oldukları, Hız. Ali'nin Hız. Ebubekir'e bey'at ederken söylediği şu sözlerden anlaşılmalıdır: "Bizim sana bey'at etmeyişimiz, senin faziletini inkar ettiğimizden ve Allah'ın sana ihsan ettiği hayrı kıskandığımızdan değildir. Biz, bu vazifenin bizim hakkımız olduğunu ve sizin bunu, keyfî bir şekilde ve baskı yoluyla elimizden aldığınızı düşünüyorduk".⁷ Buradan anlaşılmalıdır ki, Hız. Ali'nin hissî bir alâka ile ve Resulullah' a yakın akrabalığından dolayı bey'atta gecikmesi, başka art niyetlere dayanmamaktadır. Her şeyden önce, Hız. peygamberin vefatından sonra Ebû Süfyan'ın ona gelerek, "Ebû Kuhafe' nin hakkını yemesine razı mı olacaksın?" diye kışkırtmasına O'nun "Ben asla bunun peşinde değilim; bu, Müslümanların işidir"⁸ diyerek sert bir cevap vermesi ve Ebû Süfyan' ı azarlaması bunun en büyük ispatıdır. Bununla birlikte kimi ekonomik kavgalar da başlar. Hız. Muhammed'in kızı Fatma'ya bağışladığı Fedek hurmalığı Ebû bekir döneminde elinden alınır.⁹

Ebûbekir'in halifeliği kısa sürer. Ölmeden önce kendi yerine Ömer'i halife gösterir. Yine Ali'nin göreve gelmesini isteyenler olur. Fakat Ömer halifeliğe getirilir. Fakat Ali Müslümanlar arasında karışıklık çıkmaması için çalışır ve ilk halife Ebûbekir'e gösterdiği saygıyı Ömer'e de

³ Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, s. 9.

⁴ Gadîr-i Hum Olayı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Adnan Demircan, *Hız. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, Şanlıurfa 1995.

⁵ H. İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, ter. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, İstanbul 1987, s. 15.

⁶ Müslümanların Hız. peygamber'den sonraki ilk ihtilaflarının imâmet meselesi olduğu hakkında bkz. Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin*, I, tah. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1990, s. 34-64.

⁷ Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Ankara, 1980, s. 20.

⁸ Fığlalı, a. g.e., 20.

gösterir.¹⁰ Ömer'in halifeliği on yıl sürer. Zerdüşt dinine bağlı bir köle, Ömer'i mescitte namaz kılarken öldürür (644).¹¹ Halife seçimi tekrar gündeme gelir. Ali'yi tutanlar onun halife olmasını isterler. Fakat seçimi Osman kazanır.¹² Ali, Osman'a karşı da bir soğukluk göstermez. Osman'ın halifeliği on iki yıl sürer. Osman da bir suikast sonucu öldürülür (656).¹³ Osman'dan sonra Ali halife seçilir. Ali'yi bekleyen en önemli mesele Osman'ın katillerinin cezalandırılması idi. Ancak ortada belirli bir katil yoktu, sayısı oldukça fazla olan bir kalabalık "Osman'ı hepimiz öldürdük" diyorlardı.¹⁴ Büyük kargaşalara neden olan devlet merkezini Medine'den alır, Kûfe'yi başkent yapar. Fakat bu önlemler olayları yatıştırmaz. Önce üst düzeyde başlayan tartışmalar topluma yayılır. Başlangıçta Ali'nin halifeliğini destekleyen Talha ve Zübeyr'in valilik istedikleri söylenir. Hz. Muhammed'in eşi Âişe, İfk hadisesi denen olaydan ötürü Ali'ye dargındır. Sonuçta Talha, Zübeyr ve Âişe Ali'ye karşı asker toplarlar. Cemel vakası meydana gelir.¹⁵ Daha sonra Osman'ın halifeliği döneminde Suriye valiliğinde bulunan Muâviye, Osman'ın öldürülmesinden Ali'yi sorumlu tutarak ona karşı savaşa girişir. Ali barış için çalışsa da başarılı olamaz. Sonunda Ali bir suikast sonucu öldürülür (661).

Böylece Muâviye, Osman'ın öldürülmesinden sonra üstlenmek istediği halifelik makamına rakipsiz olarak oturmuştur. Oğlu Yezid'i de kendinden sonra aday göstermiştir. Artık halifelik babadan oğula geçen bir kurum olmuştur. Buna Ali'yi tutanlar karşı çıkmıştır. Ali oğullarından Hüseyin'i, Kûfeliler çağırılmışlar ve kendisini destekleyeceklerini ve halife seçeceklerini bildirmişlerdir. Ancak Hüseyin ve yakınları (kadınlar hariç) Muâviye oğullarının kuşatmasında tümüyle kılıçtan geçirilmiştir.¹⁶ Neticede hilâfet meselesi Hz. peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan en önemli siyasî ihtilaf olarak tarihteki yerini alır. İslam içindeki ilk bölünmeyi böylece özetlemiş olduk. İşte günümüzde Alevî denen toplulukların var oluşunun tarihsel temeli de bu dönemde vukû bulan imamet tartışmasına kadar uzanmaktadır. Böylece bu zümreler, Hz. Ali'ye sevgi ve bağlılığın ötesinde, onun ve

⁹ Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, s. 10. Bozkurt'un bu ifadesi gerçeği yansıtmamaktadır. Fedek arazisi Hz. Fatıma'ya bağışlanmamış ancak ona miras kalmıştır. Hz. Ebubekir "Peygamberler miras bırakmazlar" hadisine dayanarak bu araziye Hz. Fatıma'ya vermemiştir.

¹⁰ Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, s. 10.

¹¹ Geniş bilgi için bkz., İbnü'l-Esir, *El-Kâmil Fi't-Tarih*, ter. Ahmet Ağırakça, III., İstanbul 1986, s. 55-56.

¹² Osman'ın Halifeliğe getirilmesi ile ilgili olarak bkz. İbnü'l-Esir, a. g. e., s. 70-74.

¹³ Geniş bilgi için bkz., H. İbrahim Hasan, a. g. e., s. 26-37.

¹⁴ Fiğlalı a. g. e., s. 34.

¹⁵ Cemel Olayı için bkz., H. İbrahim Hasan, a. g. e., s. 38-41.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. H. İbrahim Hasan, a. g. e., s. 83-86.

soyunun adına ayrı bir fırkalaşma hareketinin siyasî mümessilliğini de üstlenmiş olmaktadır.¹⁷

Alevî sözcüğü tarih içinde daha çok "Ali evladından olanlar"ı yani "seyyidler"i anlatmak için kullanılmışsa da zaman içinde hem Ali evladından olanları hem de onlara bağlı kitleleri ifade eder olmuştur. Fakat "Alevîlik" kavramına günümüzde oldukça farklı anlamlar yüklenmektedir.

Alevî olduğu bilinen yazar Rıza Zelyut, günümüzde "Alevî" kavramını alev sözcüğüne bağlamak suretiyle ona "aleve, ateşe tapanlar" anlamını vermeye çalışanları şiddetle eleştirerek, bunu yapanların iki grup olduğunu söylemektedir. Birincisi, geçmişte Alevî düşmanlığını devam ettiren Sünnî kesimden bazı yazarlar. Diğeri ise Alevîliğin Zerdüştlük'ten çıktığını iddia eden bazı Kürt kökenli yazarlardır. O'na göre Alevîliği Kürtlere bağlamaya çalışan bu yazarlar onun Hz. Ali ile ilgisinin olmadığı iddiasındadırlar ve bu konuda, Faik Bulut tarafından yazılan *Ali'siz Alevîlik* isimli kitabı delil olarak göstermektedirler.¹⁸

Bazı çevrelerde de Alevîliği farklı bir din olarak algılayanlar bile mevcuttur. Öyle ki bazı araştırmacı ve yazarlar Alevîler için konu ve muhtevaları itibariyle mevcut Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ders kitaplarından tamamen ayrı ders kitaplarının hazırlanması gerektiği görüşünü savunmaktadırlar. Hatta bunun için Şakir Keçeli "*Alevîlik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi*" adıyla Alevîler için ayrı bir ders kitabı da yazmış bulunmaktadır.

Alevîliğin başlı başına bir din olduğunu ifade eden diğeri bir örnek ise şöyledir: "Karşılaştırmalardan görüleceği üzere Alevîlik, Müslümanlık değildir. Olması da mümkün değildir. Müslümanlığın bir mezhebi ya da kolu olsaydı, çoktan Müslümanlığın içerisinde eriyip gitmiş olacaktı. Alevîlik kendine has özellikleriyle, kendi başına bir inanç sistemidir. Başlı başına bir dindir."¹⁹

Alevîlik nedir, sorusuna verilen cevaplardan birisi de şu şekildedir: "Alevîlik, 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."²⁰

¹⁷ Fiğlalı, a. g. e., s. 189.

¹⁸ Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul 2002, s. 20.

¹⁹ Şelva Dersim, *Alevîlik, Pir Dergisi*, yıl 1, sayı 1, Aralık 1994, s. 8.

²⁰ Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, s. 12.

Alevîlikle ilgili çalışmalarıyla bilinen İlyas Üzüm, Alevîlik hakkında vurgulanması gereken ilk husus olan Alevîliğin karışık bir yapıya sahip olduğu konusunda şu bilgileri veriyor:

"X. yy.'dan itibaren Türkler'in İslam'ı kabul etmeye başlamasıyla birlikte göçebe yahut yarı göçebe hayatı yaşayan muhtelif oymakların yeni din ile birlikte daha önce mensup oldukları değişik dinî anlayışları bir şekilde mezcutmek olan Alevîlik, başlangıçta Yesevîlik, Vefâilik, Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi sûfî kalıplar içinde şekillenmiş, X-XIV. yy.'larda Anadolu'ya taşındığında buradaki bazı eski kültürlerden etkilenmiş, bilahare Hurufîlik, müteaddit zamanlarda bir dereceye kadar Batınîlik ile yüz yüze gelmiş, Safevîlik hareketi ile beraber yüzeysel biçimde On İki İmam Şiîliği ile tanışıp ondan bazı telakkiler alarak "karma" bir yapıya sahip olmuştur."²¹

Görüldüğü gibi Alevîlik tartışmaları çok geniş bir yelpazede cereyan etmektedir. Başlangıç ve bitiş noktalarını kesin olarak tespit edebilmek son derece zor görünmektedir.

Anadolu Alevîliğinin tarihsel gelişimine baktığımız zaman her şeyden önce onların özellikle Erdebil tekkesinin etkisinde kaldıklarını görmekteyiz. Anadolu'da yaşayan ve geniş bir katman oluşturan göçebe ve köylü Türkmen kitleler, devletin kendilerinden uzaklaştığını görünce yeni bir seçenek arama uğraşına girişirler. Onlar için Erdebil tekkesi yeni bir umut ışığıdır. Dolayısıyla Anadolu Alevîliğinin oluşum sürecinde Erdebil tekkesinin önemli bir yeri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. O halde bu tekkenin geçmişine kısaca göz atmakta çalışmamız açısından fayda vardır.

Erdebil tekkesinin kurucusu, Şeyh Safiyyüddin İshak'tır. Daha sonra sırasıyla Şeyh Sadreddin Musa, Şeyh Hoca Ali, Şeyh İbrahim, Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şeyh İsmail tekkenin başında olmuşlardır. Erdebil tekkesi başlangıçta Sünnî bir çevrede ağırlıklı olarak Sünnî öğretiye uygun tasavvufî faaliyetlerini yürüten bir tekkedir. Şeyh Sadreddin' le birlikte bu tekkenin liderlerinin kendilerini Hz. Muhammed'in soyu ile irtibatlandırma yoluna gittikleri bilinmektedir. Tekkenin devlete doğru giden süreçte iki önemli değişim yaşadığı dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi, Hoca Ali'den sonra ilk izleri görülen Şiîliğe yönelik eğilimler; ikincisi ise Cüneyd'le birlikte öne çıkan siyasî iktidarı ele geçirmeye yönelik arayışlardır. Şeyh Cüneyd'in tekkenin başında olduğu dönem, hem Erdebil tekkesinin Şiî bir nitelik kazanması, hem de Anadolu'daki Kızılbaşlık açısından özel bir önem taşımaktadır. Bu dönemde Safevî Devletinin yolları açılmıştır. Şeyh Cüneyd babasının ölümünden hemen sonra, Karakoyunlu

²¹ İlyas Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul 2002, s. 11.

hükümdarı Cihan Şah'ın talimatları doğrultusunda Erdebil'den çıkarılır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, muhtemelen Cihan Şah'ın Şeyh Cüneyd'i kendi ülkesinin bütünlüğü açısından tehdit unsuru olarak algılamış olmasıdır. Şeyh Safiyüddin zamanında Erdebil tekkesinin şöhreti Anadolu içlerine kadar yayılmıştı. Şeyh Cüneyd dönemine kadar bu durum giderek artan bir şekilde devam etmiştir. Şeyh Cüneyd zamanında başlayan Şîî eğilimler, Şeyh Haydar zamanında her bir dilimi on iki imamdan birini temsil eden "on iki dilimli kızıl tac" ile, özgün bir sembolle açıkça ortaya çıkmış olmaktadır.²² Kızıl başlık giyen Anadolu'daki yandaşlar "selam" yerine birbirlerine "şah" derler. Bu, Anadolu Alevîlerinin o dönemdeki en belirgin özellikleri olan, Şah'a aşırı bağlılıktan kaynaklanmaktadır. Müritler Hac yerine Erdebil'e giderler. Bunca zahmet çekip Erdebil'e gideceklerine Medine'ye gidip Hz. Peygamber'in türbesini ziyaret etmelerini salık veren Sünnî komşularına:

-“Biz ölüye değil diriye gideriz” demekteydiler.²³

İşte bu kafaya geçirilen kızıl başlık ile Safevî yandaşı olan Anadolu Alevîleri "Kızılbaş" olarak adlandırılmışlardır. Şeyh Haydar zamanında Erdebil tekkesi, özellikle Anadolu'dan gelen Türk boylarının da katkısıyla, her zaman savaşmaya hazır bir ordugâh haline dönüşmüştür. Şeyh Haydar, 1488'de Tabarsaran'da yapılan bir savaşta öldürülmüştür.²⁴ Şeyh Haydar'ın oğlu Şah İsmail, 1501 yılında Tebriz'e girerek törenle şahlık tacını giydi. O'nun zamanında, Şîî-İmamiye mezhebi Safevîlerin resmi mezhebi olarak ilan edilmiştir. Erdebil tekkesine gönül veren Türk boyları, çoğunluk itibarıyla Moğol kasırgasının önünden kopup gelen, İslam'la yeni tanışan, yerleşik hayata geçmemiş konar-göçer kesimlerden oluşmaktaydı. Nitekim bunlar Şah İsmail'in çağrısına uyarak hiç tereddüt etmeden buldukları yerleri terk ederek etrafında yer almışlardır. Bu hareket Türk tarihinin en önemli göç dalgalarından biri olarak görülmektedir.²⁵

Çaldıran savaşından sonra Erdebil tekkesinin ve Safevîlerin Anadolu üzerindeki tesirleri günden güne azalmıştır. Ancak Safevîler, Şîîleşirmeyi bir tür resmî politika haline getirmiş ve Şîî alimlere kapılarını sonuna dek açmışlardır. Böylece Sünnî menşe'li Erdebil tekkesi, Şîî anlayışı benimseyerek, bir Türk Şîî devleti haline gelmiştir. Safevî devleti tam anlamıyla bir Türkmen devletidir. Daha önce de söylediğimiz gibi Erdebil tekkesinin mürit kaynağı Anadolu idi. Osmanlı Devleti tarafından Erdebil tekkesi ile ilgili gelişmeler dikkatle izlenmekteydi.

²² Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması üzerine", *İslâmiyât* VI, Sayı 3, 2003, s. 111-120.

²³ Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, s. 43.

²⁴ Abdülbaki Gölpınarlı "Kızılbaşlık", *İ.A.*, VI, İstanbul 1977, s. 789.

²⁵ Onat, a. g. m., s. 122.

Özellikle Osmanlı idaresinde ciddi bir otorite boşluğunun olduğu, II. Beyazıt'ın son dönemlerinde ortaya çıkan Şah Kulu İsyanı'nın Osmanlı-Safevî ilişkileri açısından oldukça önemli bir yeri vardır. Çünkü bu isyanın Şah İsmail ile bağlantılı olduğu muhtemeldir. Yavuz Sultan Selim döneminde de Şah Kulu İsyanının bir benzeri olan, Şah İsmail'in Kızılbaşları isyana teşvikle gönderdiği Nûr Ali Halife'nin isyanı ortaya çıkar. Bu durum Yavuz'u, Safevîler konusunda çabuk ve dikkatli olmaya sevk etmiştir. Safevîler tarafından kışkırtılan bir dizi Türkmen isyanı, yeni Osmanlı Sultanını, sorunu kökten halletmeye zorlamaktaydı. Bu dönemden sonra babası Beyazıt'ın uyguladığı Safevîlerle ılımlı geçinme politikası yerine, Şah İsmail karşısında açıkça bir savaş politikası benimsendi.²⁶

Yavuz, öncelikle mücadele için meşruiyet zemini oluşturmaya gayret etti ve dinsel açıdan onlarla savaşmanın gerekliliğini ortaya koyan fetvalar alma cihetine gitti. Yavuz, Çaldıran seferi öncesinde Anadolu'daki Kızılbaşlarla ilgili ciddi bir tespit yaptırmıştır ve bu tespit sonucunda öldürülenlerin ve hapsedilenlerin olduğu muhakkaktır. Çünkü Yavuz, Trabzon valisi iken, Safevî faaliyetlerinin Osmanlı açısından ciddi bir tehdit oluşturduğunu fark etmişti. Sultan Selim hazırlıklarını tamamladıktan sonra, büyük bir orduyla Şah İsmail'in üzerine yürümüştür. Çaldıran ovasında, 1514'te yapılan savaşta Şah İsmail zor kurtulmuştur.²⁷

Bir rivayete göre Anadolu'daki Türkmen gruplarının Safevî Devletine bağlılıklarının sebeplerinden birisi şudur: Safiyüddin'in oğlu olan Sadreddin'in torunu ve halefi Hoca Ali'nin (1391-1429), Timur'un Anadolu'ya saldırıları sırasında savaş esiri olarak aldığı Türkmen aşiretlerine olan şefaatiyle ilgilidir. Bu aşiretler Hoca Ali'nin şefaatiyle serbest bırakılmış ve bir süre Hoca Ali ve müritlerinin oturduğu Erdebil'de kalmışlar, Anadolu'ya döndükleri zaman da Safeviye tarikatına olan bağlılıklarını devam ettirmişlerdir.²⁸

Bazı yerlerde ise bu bağlılığın en önemli sebebi olarak şu husus gösterilmektedir: Safevî Devleti içindeki baş görevlere Anadolu Türkmen beyleri getirilir. Türkmenler Osmanlı'da kaybettikleri değerlerini Safevîlerde bulmuşlardır. Bundan sonra Anadolu Türkmenleri akın akın İran'a gitmişlerdir. Bu, biraz da şifahî yolla abartılan İran'daki yaşam koşulları içindir. Bundan sonra Anadolu Türkmeni sadece göçle kalmayacak, yaşadığı toprakların Safevîlere

²⁶ Onat, a. g. m., s. 123.

²⁷ Onat, a. g. m., s. 123.

²⁸ Tahsin Yazıcı, "Safevîler", *İA.*, X, İstanbul, 1993, s. 53. Farklı bir izah tarzı için bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkmenlerinin Rolü*, Ankara 1999, s. 6-7.

bağlanması için ayaklanmalar yapacaktır.²⁹ Alevî kaynakları genelde Alevîliğin temel anlayışını onların geçmişte, yönetimler tarafından ezilen bir kesim olmasına bağlarlar.³⁰

Sosyologların tespiti ise şu yöndedir: 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 entegrime dönüştürmesi ile Alevî olgusu dışlanmıştır.³¹

Muhafif olduğu için ezilen Alevîler, kırsal alanda yaşama olanağı buluyorlardı. Dışa kapalı bir toplum olmaları da bu sebepten kaynaklanmaktadır. Alevîler, bir kişinin Alevî olabilmesi için anne-babasının Alevî olması şartının siyasal ve sosyal baskıdan doğmuş olduğunu söylemektedirler.³²

Bugün bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde sık sık bir arada anılan Alevîlik-Bektaşîlik kavramları, etkileşimleri olmakla birlikte aynı anlamları taşımazlar. Hacı Bektaş-ı Veli'nin akılcı ve hoşgörülü felsefesi, takibindeki Bektaşîlikle Alevîlik arasındaki yakınlaşmanın ana koordinatlarıdır. Günümüzde bu kavramların birlikte anılmasının sebebi budur. Alevîlerin en önemli dini merkezlerinden birisi Hacı Bektaş'tır. Zira Alevîler felsefelerinin temelini Hacı Bektaşî Veli'ye dayandırırılar. Hacı Bektaşî Veli'nin İslam yorumu ve yaklaşımı, Alevîlerin Hakk'a ibadet anlayışının esasını oluşturur.³³

Birçok ortak özellik taşımakla birlikte aralarında önemli farklar da vardır. Örneğin Bektaşîlik, ana prensip ve ayinleri olan bir sûfi tarikatı olduğu halde; Alevîlik, Hz. Ali soyundan olmaya önem veren bir kimliktir. Yani Alevîlikte soy önemlidir ve dışarıdan girmek veya sonradan Alevî olmak mümkün değildir. Bektaşîlik ise bir tarikat olduğu için isteyen herkes girebilir.³⁴

Tarihî süreç açısından karşılaştıracak olursak, Alevîliğin bu süreç içinde bağımsız bir gelişme çizgisinin olmadığını, Anadolu sosyo-ekolojisinde hakim olan görüşün Bektaşîlik olduğunu görürüz. Çünkü Bektaşîlik Anadolu'da elit kadro kadar, Osmanlı yöneticileri

²⁹ Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, s. 48.

³⁰ Örnek olarak bkz. Zelyut, *Öz Kaynaklar*, s. 28.

³¹ Orhan Türkdoğan, *Alevî Bektaşî Kimliği*, İstanbul 1995, s. 525.

³² Zelyut, *Öz Kaynaklar*, s. 34.

³³ Hülya Küçük, "Bektaşîlik ve Alevîliğin Sufî ve Esoterik Boyutu", *İslâmiyât VI*, Sayı 3, 2003, s. 153.

³⁴ Hülya Küçük, a. y.

tarafından da desteklenmiştir. Bu nedenle Bektaşîlik bir çeşit kent Alevîliğidir.³⁵ Dolayısıyla köy Bektaşîlerine Alevî dendiği halde, şehir Bektaşîlerine Bektaşî denir.³⁶ Fakat Bektaşîliğin Osmanlı'daki bu ayrıcalıklı konumu 1826 yılına kadar sürer. Bu tarihten itibaren Bektaşî tarikatı da yasaklanıp, tekkeleri yıkılır. Yönetim tarafından Kızılbaşlıkla bir tutulmaya başlanır. Bunun üzerine Bektaşîlerle Kızılbaşlar arasında kendiliğinden bir yakınlaşma başlar.³⁷

Anadolu'daki Erdebil tekkesi müritlerine çoğunlukla "Kızılbaş" denmiştir. Bu ismin daha önce de bahsettiğimiz "Tac-ı Haydarî" denen kızıl başlığı giymelerinden ve Safevî yandaşı olmalarından kaynaklandığını ifade etmiştik.³⁸

Hacı Bektaş soyundan olduğunu ileri süren A. Celalettin Ulusoy, "Kızılbaş" kavramını eleştirerek şunları söyler:

"Kızılbaş deyimi Alevî-Bektaşîleri aşağılama ve küçük düşürme eğiliminde olanların kullandıkları bir sözcük olarak ortaya çıkmış ve öylece süregelmiştir. Bazı gayretkeşler de bu kavramı tarihî bir olaya ya da ünlü bir kişiye bağlamaya gayret etmişlerdir. Şah İsmail'in askerleri için belki "Kızılbaş" denmiştir. Fakat bu benzetmelere ve te'villere ne gerek var. Bu sözcük, genel olarak bu benzeyişlerden değil, Alevî-Bektaşîleri asıl adlarıyla anmak istemeyenlerin onları kötülemek maksadıyla söyledikleri bir söz, bir ad olarak ortaya çıkmıştır."³⁹

Rıza Zelyut, Anadolu'daki Alevîlerin Şah İsmail'e sevgi duydukları için Osmanlı tarafından bu sözcüğün hakaret, kötüleme için kullanılmaya başlandığını söyler. Pir Sultan Abdal, bir şiirinde şöyle diyor:

Gidi Yezit bize Kızılbaş demiş,
Hüseynîyem, Alevîyem ne dersin?⁴⁰

Faruk Sümer ise bu durumu şöyle açıklar: "Esasen onlar Kızılbaş sözünü bizzat kendilerini ifade etmek için iftiharla kullanmışlardır, devletlerini (Devlet-i Kızılbaş),

³⁵ Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, s. 57.

³⁶ Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, İstanbul 1977, s. 52.

³⁷ Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, s. 69-70.

³⁸ Onat, *Kızılbaşlık Farklılaşması*, s. 115.

³⁹ A. Celalettin Ulusoy, *Hünkâr Hacı Bektaşî Veli ve Alevî-Bektaşî yolu*, Ankara 1986, s. 109.

⁴⁰ Zelyut, *Öz Kaynaklar*, s. 23.

hükümdarlarını (Padişah-ı Kızılbaş) ve ülkelerini de (Ülke-i Kızılbaş) olarak ifade etmişlerdir."⁴¹

Kızılbaş adı, 19. yy. sonlarından itibaren yavaş yavaş yerini Alevîlik kelimesine bırakmıştır. Melikof'un tespit ettiği gibi Alevîlik adının tarihsel bir karşılığı yoktur. Özellikle İttihat ve Terakki'nin politikaları doğrultusunda, Kızılbaş kavramı yerine Alevîlik kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.⁴²

Şîflik ile Alevîliği mukayese edecek olursak; ikisinin de kökende Ali yandaşlığı olmasına karşın arada önemli farkların olduğunu görürüz. Alevîlik, Şîfliğin Anadolu'da tarikat biçiminde bir uzantısı olarak tanımlanır. İkisi arasında Ali ve Ehl-i Beyt'e bağlılıktan başka ortak nokta bulunmaz. Örneğin Şîflikte Alevîliğin ibadet biçimi olan "cem" bulunmaz, yol kardeşliği ilkesi yoktur, on iki imam orucu bulunmaz.⁴³

Esasen Ali ve Ehl-i Beyt'e bağlılık sadece Şîflik ve Alevîlikte değil İslam içindeki tüm mezheplerde önemini korumaktadır. Dolayısıyla Alevîlik, temelde inançla ilgili bir farklılaşmadan çok, sosyo-kültürel ve politik bir farklılaşmadır. Zira kendileri de bütün açıklığıyla ifade ederler ki; her Alevî Allah'a, peygamber'e ve Kur'an'a bağlı olmaları hususunda kararlıdır. Bu husus ise Alevî-Sünnî bütünleşmesinin temel taşıyı teşkil etmektedir.⁴⁴ Yani Anadolu Alevîlerinin hemen tamamına yakını, inanç yönünden İslam'ın temel akidelerine inanmış zümreler olduğuna göre, iman esasları açısından aralarında büyük bir farkın olmadığını söylemek mümkündür.

Günümüzde ise Alevîlikle ilgili olarak, aslı olmayan, en azından Alevî kitlelerin hepsine mal edilemeyecek bazı yanlış anlamalar da toplumda yerini bulmuştur. Mesela, üniversite öğrencileri arasında yapılan bir anketten çıkan sonuçlara göre Sünnî okumuş gençliğin Alevîlerle ilgili kalıp yargılarından bazıları şunlardır:

Mum söndürürler, seyyidler veya ahundları istediği hanımı yanlarına alabilir, dinde ikilik çıkarırlar, namaz kılmazlar, içki içerler, gusül abdesti almazlar, camiye gitmezler, içlerine kapalı gizli yaşarlar, ahlâksızdırlar, pistirler, materyalisttirler, bir Hristiyandan çok daha güç Müslümanlığı kabul ederler.⁴⁵

Oysa Alevîlik-Bektaşîlik konusunda doğru bilgi ve sağlam belgelerle halkın aydınlatılması, bilinçli olarak oluşturulmak istenen Alevî-Sünnî geriliminin ortadan kalkması

⁴¹ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. III.

⁴² Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, İstanbul 1994, s. 33.

⁴³ Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, s. 12.

⁴⁴ Fırlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, s. 277.

⁴⁵ Türkdoğan, *Alevî Bektaşî Kimliği*, s. 356.

demektir. Nitekim Alevîliğin mevcut durumu ile ilgili tespitler şu sonucu doğurmaktadır. Alevîliği İslam dışı görmek ya da göstermeye çalışmak hem mevcut gerçeklerle örtüşmez, hem de akla ve bilimsel anlayışa uygun değildir.⁴⁶

Alevî kitlelerle ilgili olarak birbirinden çok farklı açıklamalar yapılmakla birlikte kesin olan şu ki; hem XIV. ve XV. yy.'larda Anadolu'da bulunan Kızılbaşlar ve hem de günümüzdeki Alevîler inanç yönünden bir bütünlük arz etmemektedirler. Homojen bir yapı olmadığından bir gruba ait inanç, bazen sadece o gruba özgü kalabilmektedir. Anadolu'daki Kızılbaşların hepsini herhangi bir mezhebe bağlı göstermek maalesef oldukça güçtür. Bunlar nev'i şahsına münhasır gruplardır. Bu gruplar günümüze gelinceye kadar kısmen değişmiş de olsalar, halen varlıklarını sürdürmektedirler. Bazı hususlarda Ca'ferîlikten, bazı konularda ise Batınîlikten etkilendikleri gibi, İslam'dan önceki bazı örf ve adetlerini de dini bir kisveye büründürerek devam ettirmektedirler.⁴⁷ Esasen İslam dini göçebe Türk topluluklarında, eski din ve inanışlarla bir arada yoğrularak kabul edilmişti.⁴⁸

Alevîler heterojen bir topluluk olduğuna göre kendi kaynaklarına göre onları tanımlamak bu konuda izlenmesi gereken en doğru yol olacaktır. Alevîler kendilerini yazılı kaynaklarda nasıl tanımlıyorlar? Bu sorunun cevabı, Alevî kavramının aydınlatılmasında birinci derecede önemlidir.

Alevîliğin kültürel kaynakları sayılabilecek malzeme; menakıpnameler yahut vilayetnameler, deyiş ve nefesler, çeşitli versiyonlarıyla Buyruklar ve benzerleri olmak üzere dört grupta verilebilir. Bunların en önemlisi ise çalışmamızda ayrıntılı olarak ele alacağımız, Alevîlerin kendi deyimiyle, Alevîlik ilmihali niteliğinde olan buyruklardır.⁴⁹

⁴⁶ İlyas Üzüm, *Günümüz Alevîliği*, İsam Yayınları, İstanbul 1997, s. 67.

⁴⁷ Mustafa Ekinci, *Anadolu Alevîliğinin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul 2002, s. 226-229.

⁴⁸ Eröz, *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşlık*, s. 203.

⁴⁹ Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 12.

BİRİNCİ BÖLÜM

ALEVİLİK'TE BUYRUK KAVRAMI

A- BUYRUK KAVRAMI

Alevîlik, yaşadığı tarihî hareketlilik ve sosyal sürece bağlı olarak dinî inanç, düşünce ve duygularını daha çok "sözlü gelenek" içinde aktarmış, ciddi sayıda yazılı eserler ortaya koyamamıştır. Ancak bunun bir istisnası vardır ki o da buyruk veya buyruklardır.

Fütüvvetname, Menakıpname, Menakıbu'l-Evliya, Menakıbu'l-Esrar ve Behcetü'l-Ahrar, Buyruk, İmam Cafer Buyruğu, Şeyh Safî Buyruğu gibi isimlerle de anılan bu kaynaklar Bektaşilerden çok Kızılbaş gruplar arasında yayılmış, bu eserlerde sınırlı umumî bilgilerin dışında tamamen "yol"un adap ve erkanına ait bilgiler yer almaktadır. Bu eserlerin Şeyh Safî, İmam Cafer buyrukları olarak isimlendirilme ve tanınmalarının sebebi içerikleri itibariyle bu şahsiyetlerin sözlerine ve menkıbelerine yer verilmesinden dolayıdır. Buyruklar Alevî düşüncesinde kutsal kabul edilen metinlerdir.

Safevîler'in devletleşme süreci ve devamında Anadolu'daki Alevî kesimleri etkilemeye yönelik çok önemli bir araç olarak kullandıkları *Buyruk* "yol"un adap ve erkanını öğreten bir kaynak olarak önemini yitirmeden günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.⁵⁰ Anadolu Alevîsinin kullandığı buyruklar, yazmalar halinde köyün ileri gelen bir iki ailesinde ve dedelerde bulunmaktaydı. Oldukça sade ve yalın bir dili olan buyrukların bazıları Şah İsmail Hatayî'nin şiirlerinde anlatılan Alevî-Kızılbaş ilkelerinin halk diliyle yazılmasından oluşmaktadır.⁵¹ Bazı buyruk neşirlerinde birçok konu dörtlüklerle anlatılmaktadır.

Buyruk denilen bu eserler, öyle anlaşılmaktadır ki, zaman içinde bir takım değişikliklere uğramış, yapılan ilavelerle zenginleştirilip Alevî muhitlerinde kullanılmıştır. Eserin halen ismi, müellifi ve nüshaları ile ilgili bilgi eksikliği varsa da tarih boyunca muhtelif Alevî çevrelerdeki yeri ve önemi hakkında hiçbir tereddüt yoktur. Nitekim Sefer Aytekin, *Buyruk*'un yol ve süreğin içtüzüğü, programı ve bir tür ilmihali olduğunu ifade etmektedir.⁵²

Çeşitli dönemlerden geçerek on asrı aşan bir tarihî arka plana sahip olan Alevîlik, yaklaşık bugünkü şeklini aldığı 16. asırdan itibaren inanç, anlayış ve ritüellerini yeni kuşaklara

⁵⁰ Üzümlü, *Kültürel Kaynaklar*, s. 44.

⁵¹ Zelyut, *Öz Kaynaklar*, s. 27.

⁵² *Buyruk*, der. Sefer Aytekin, Ankara, 1953, s. 3.

sözlü geleneğin yanı sıra, günümüzde daha çok *Buyruk* adıyla anılan eserle intikal ettirmiştir.⁵³ Daha çok sözlü kültüre dayanan Alevîliğin yazılı halde bulunan nadir kaynaklarından biri olan *Buyruk*, Alevîler için, Alevî yolunun inanç ilkelerini, ibadetle ilgili uygulamalarını, ahlâk kurallarını ve bazı geleneklerini anlatan kutsal bir kitaptır. Alevîlikle ilgili tüm kurum ve kurallar *Buyruk* aracılığıyla işlev kazanır ve cemaat nezdinde uygulanır. Bu anlamda *Buyruk* kural ve uygulamalarla ilgili bir tür beyanat hükmündedir; onların nasıl yapılacağını ve yürütüleceğini içerir. İman ve ibadetle ilgili esaslar, ikrar ve cem töreni, musahiplik, taliplik, mürebbîlik, mürşitlik ve sofilik, semah gibi birçok husus *buyrukta* yer alır. *Buyruk'ta* Hz. Muhammed (s.a.v)'in hadisleri, Hz. Ali'nin sözleri, İmam Cafer'in nasihatleri, Erdebil Şeyhi Safiyüddin'in inanç ve uygulamaya dair sözleri de bulunmaktadır.

Bir Alevî aydını olarak kabul edilen İsmail Engin, *Buyruk'un* muhtevasında yer alan ayet, hadis ve İslam dini ile iç içe olan kavramlara işaret ederek, *Buyruk'u* günümüz Alevîliğinin İslam dairesi içinde bir inanç olduğunu gösteren en önemli belge, gösterge olarak nitelemektedir.⁵⁴

Alevîliğin bir tür kutsal kitabı sayılan *Buyruklar*, daha önce de söylediğimiz gibi, Alevîliğin temel kural ve kurumlarını ele almaktadır. Fakat bu kaynaklarda resmedilen inanç ve ibadet anlayışları da kendi içinde birçok çelişki taşımakta ve çeşitlilik göstermektedir.⁵⁵ Bugün *Buyruk* adıyla neşredilen birçok eser birbirinden oldukça farklıdır.

Ahmet Yaşar Ocak *Buyruk'u* şöyle tanımlamaktadır: "Buyruk ve benzerleri şifahî bir kültüre dayalı Alevîliğin, Sünnîlik ve On İki İmam Şîliği gibi yerleşik, şehirli bir kültürün ürünü olmayıp, esaslı teolojik kaynaklar meydana getirememiş olması sebebiyle, bir anlamda onun teolojisini kurma amacı güden mitolojik nitelikli popüler eserlerdir. Bunların bazısının yazarları bilindiği gibi bazıları meçhuldür. Bu eserlerde yazılanlar, uzunca bir zamandan beri Alevîlerin inançlarını dile getirirler. Bu bakımdan da çok etkilidirler ve yarı kutsal metin gibi kabul edilirler."⁵⁶

Alevî-Bektaşî toplulukları içerisinde *Buyruklar*, yazıya aktarıldıklarından itibaren bulunmaktadır. Ama *Buyruklarda* ele alınan konuların yazıya aktarılmadan önce de var olduğu bir gerçektir. Çünkü uzun yıllar süren bir geleneğe bağlı olan bu topluluklar, bu geleneği içeren metni tereddütsüz kabullendiler. Zaten Alevî toplulukları kendi aralarındaki

⁵³ Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, 122.

⁵⁴ Ahmet Dinç, "Şimdi de *Buyruksuz* Alevîlik Tartışılıyor", *Aksiyon* der. Sa. 518, 2004, s. 34.

⁵⁵ Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, 12.

⁵⁶ <http://alewiten.com/yasarocak.htm>, Ahmet Yaşar Ocak ile Söyleşi.

farklılaşmalara rağmen, Buyruklara göre temel kural ve kurumları uygulamaktaydılar.⁵⁷ Buyrukların hangi tarihte ve kimler tarafından hazırlandığı bu konudaki en önemli sorunlar arasında görülmektedir.

Diğer taraftan bugün bazı Alevî yayınevlerinin müstakil Buyruk neşrinin olması, Alevî dergâhlarının kitap satış bürolarında değişik Buyruk neşirlerinin satışa sunulması ve Alevî dedelerinden başka sıradan Alevî halkın bile dinî konularda bilgilenmek için en çok okuduğu kitaplar arasında Buyruk'un ilk sıralarda yer alması, bu eserin günümüzde de söz konusu zümreler arasında geçerli ve etkili olduğunu göstermektedir.

Kısaca diyebiliriz ki; Buyruk veya Buyruklar Alevîliğin yazılı halde bulunan en temel kaynak kitaplarıdır.

⁵⁷ Ahmet Taşğın, "Menakıbu'l-Esrar Behcetü'l-Ahrar", *İslâmiyât*, VI, sa. 3, 2003, s. 184.

B- ALEVİLİK'TE BUYRUK VE TARİHÇESİ

Alevîlik her ne kadar itikadî yahut amelî bir mezhep ya da felsefî bir ekol gibi zengin yazılı kaynaklara sahip değilse de bazı önemli kültürel kaynaklara sahip olduğu bir gerçektir. Değişik versiyonları olan Buyrukların, Alevîliğin en önemli yazılı kaynağı ve bir anlamda ilmihali olarak kabul edildiğini söylemiştik. Buyruk Anadolu Alevîlerine yüzyıllarca başvuru kaynaklığı yapmış, daha çok dinsel konulara yönelik açıklamalar içeren, hem içerik hem de edebî yönden zengin bir yapıttır. Bu eserler hazırlandığı dönemin izlerini taşımakta ve halk katmanlarının temel bilgi ihtiyaçlarını karşılama görevi görmüş bulunmaktadır. Alevîliğin temel ilkeleri yeni nesillere Buyruk yoluyla intikal etmiştir.⁵⁸

Temel Alevî anlayışlarıyla "yol"un adap ve erkânına tahsis edilmiş olan Buyruklarla ilgili her ne kadar bilgi eksikliği varsa da günümüzde de bu çevrelerde önemini korumaya devam etmektedir. Öyle ki bu kitlede Buyruksuz Alevîliğin düşünülmemeyeceği şeklinde bir anlayış hâkimdir. İsmail Engin, buyruğun özelliğinin, Alevîliğin ibadet esaslarının bu eser tarafından düzenlenmesi olduğunu belirterek buyruğun, Alevîliğin İslam'ın dışında olduğu iddiasını daha en başından çürüttüğünü ifade etmektedir.⁵⁹

Aşağıdaki satırlar da Alevî dedelerinden Mehmet Yaman'a aittir: "Alevîliğin yüzyıllar süren baskı ve karalamalara, kısımlara karşı canlı bir şekilde korunmasında en önemli görev görenlerin başında "Alevî Buyrukları" gelir. Bugün her Alevî köyünde birer eski yazı nüshası bulunan bu buyrukların en bilineni Şeyh Safi Buyruğudur."⁶⁰

Mehmet Yaman en ünlü Alevî buyruklarının Şeyh Safi Buyruğu, İmam Cafer Buyruğu ve Virañ Baba Buyruğu olduğunu söyler. Şeyh Safi Buyruğunun kimin tarafından kaleme alındığını saptamak mümkün olmamıştır. Buyruğun önemli bir bölümü Şeyh Safi ile oğlu Şeyh Sadreddin'in konuşmalarından ve onların tarikat adabını açıklayan sözlerinden oluşur.

Şeyh Safi Buyruğu'nun içinde Alevî edebiyatının en güzel örnekleri de bulunmaktadır.

Ya Ali dedim başladım ihlas ile işime,
Hem şahımsın hem mahımsın dergahımsın ya Ali,
Her ne gaza gelir ise senden gelir başıma,
Hem şahımsın hem mahımsın dergahımsın ya Ali.

* * *

⁵⁸ Mehmet Yaman, *Erdebilli Şeyh Safi ve Buyruğu*, İstanbul 1994, s. 7.

⁵⁹ Dinç, *Buyruksuz Alevîlik*, s. 35.

⁶⁰ Yaman, *Şeyh Safi Buyruğu*, s. 37.

Nutkun getirdim dilime sensin kalbimde gevher,
Cümlenin muradın veren sensin seyyidül gaffar,
Ağzımda lezzetim sensin dilimde talibi göher,
Hem şahımsın hem mahımsın dergahımsın ya Ali.⁶¹

Buyruğun kendisine isnat edildiği, Alevî kitle için önemli bir isim olan Erdebilli Şeyh Safi, Firuzşah soyundan gelmektedir. Firuzşah'tan Şeyh Safi'ye uzanan soy zinciri ise şu şekildedir: Firuzşah'ın oğlu Avazü'l-Havvas, onun oğlu Muhammed; onun oğlu Salahaddin; onun oğlu Kutbeddin Ebubekir; onun oğlu Eminateddin; Eminateddin'in oğlu da Şeyh Safi'dir.

Şeyh Safi'nin hayatını kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

Şeyh Safi h. 650 (m. 1252)'de Erdebil'de doğmuştur. Gençliğinin ilk devirlerinden itibaren dine karşı ilgili olduğu kendisine uygun mürşit bulabilmek için Erdebil'den ayrıldığı söylenmektedir. Dört yıllık bir araştırmadan sonra kendisine Şeyh Zahid adında bir şeyh tavsiye edilmiştir. Kendisine tavsiye edilen bu şeyhini Gilan'da bulmuştur. Yirmi beş yıl boyunca Şeyh Zahid'in ölümüne kadar onun yanında kalmıştır. Şeyh Safi, Şeyh Zahid-i Geylanî'nin elinden hırka giydikten sonra yirmi beş yıl onun yanında riyazet aşamalarından geçerek, Tasavvuf ve irfan yollarını öğrenmeye çalışmıştır. Kısa süre içinde Tasavvuf konularındaki bilgisiyle ün kazanmış, dört bir taraftan bölgeye insanlar onun yanına akın etmeye başlamıştır.⁶²

Müneccimbaşı'nın yazdıklarına göre; "...Zahid Geylani, 700 h. senesinde ölünce postunu Safiyeddin'e vasiyet etti. Safi de irşad mevkiine geçerek keramet ve harikalarıyla şöhret kazandı. Ahalinin çoğu ve Cengiz hükümdarlarıyla emirleri kendisine kemal üzere itikat ettiler ve çok kere zulmün def'ine bais oldu."⁶³

Şeyh Safi kurduğu merkeze, bilgisi ve çalışmalarıyla çevresindekileri gönülden bağlamış, büyük etkinliğe ve üne kavuşmuş, h. 785 (m. 1335) yılında vefat etmiştir. Vefatından az önce şeyhinin kızı Bibi Fatma'dan olan oğlu Şeyh Sadreddin'i kendisine halef tayin etmiştir. Oğlu Şeyh Sadreddin Musa, onun Erdebil'de defnedildiği dergâhın avlusunun üzerine, on yılda tamamlanan, mükemmel bir sanat eseri olan bir türbe yaptırmıştır. Şeyh Safi hakkında en çok tartışılan konulardan biri de mezhebinin ne olduğudur. Fakat Şeyh Safi'nin Şia mezhebine

⁶¹ Bekir Ayyıldız, *Şeyh Safi Buyruğu*, Ankara 1994, s. 69.

⁶² Geniş bilgi için bkz., Yaman, *Şeyh Safi Buyruğu*, s. 13-18.

⁶³ Münecimbaşı, *Sahaifü'l-Ahbar*, III, ter. Nedim, Dersaadet 1258, s. 180.

mensup olduğu yönünde tahminlerin dışında geçerli kanıt bulmak mümkün değildir. Konunun uzmanları daha çok Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir.⁶⁴

Kendisine Buyruk isnat edilen şahıslardan biri de Viranî Baba'dır. Bununla ilgili olarak da Abdülbaki Gölpınarlı şu bilgileri vermektedir:

Viranî Baba Bektaşîlere göre Necef'teki Bektaşî tekkesinde babalık etmiş ve Şah Abbas'la (saltanatı:1587-1628) görüşmüştür. Yine Bektaşî geleneğine göre Viranî Baba ölmemiştir, sıyrılmış yani günün birinde ortadan kaybolmuştur. Şimdi eseri bile kalmayan Necef Bektaşî dergâhında, üstünde tacı bulunan bir sütun, onun sıyrıldığı yer olarak ziyaret edilmiştir. Viranî, şiirlerinde Ali'nin Tanrılığını açıkça söyler. Nusayri olduğunu ifade eden şiirlerine bakıp onu bu mezhepten sananlar tamamen yanılmışlardır. Viranî'nin büyük bir divanı vardır. Bir de Hurufîliğe ait küçük bir risalesi vardır. Bu risale taş basması olarak birkaç kere basılmıştır. "Nazmü Nesr-i Viranî Baba" başlığını taşımakta ve divanından pek az şiirini de ihtiva etmektedir.⁶⁵

İmam Cafer Sadık hakkında çalışmamızın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak bilgi vereceğimizden burada bahsetmeye gerek görmüyoruz.

Alevî-Bektaşî inanç sisteminin tahlil edilmesi durumunda vurgulanması gereken ilk husus, daha önce de söylediğimiz gibi, sistematik ve herkes üzerinde bağlayıcı olan bir inanç sistemini ortaya koymanın güç olduğudur. Bu gelenek içinde inanç sisteminin gelişimi, daha çok yeni inançların eskilere eklendiği tedrici bir yapı içinde olmuştur ve bu alanda ortaya konacak olası bir tahlil, kökenleri değişik yer ve zamanlarda bulunan bir inançlar külesiyle karşı karşıya kalacaktır. Çünkü bu anlamda inancın sınırı oldukça geniş tutulmuştur. Hatta aynı inançların ortak beyanında bile bir uzlaşma söz konusu değildir.⁶⁶

Alevîlik diye nitelenebilecek tek tip bir düşünce, inanç yapısı ve Alevîler diye isimlendirilebilecek mono blok bir gövdenin bulunmayışı, Alevî yapıtlarının ve özellikle de Alevîlik ilmihali olarak bilinen buyrukların birbirinden oldukça farklı ve çeşitli olmasının sebebi olsa gerektir.

Alevîliğin ilk dönem yapıtlarında mevcut anlatımlarla, sonrakiler arasında önemli tutarsızlıklar ve çelişkiler göze çarpmaktadır. Mesela, Hacı Bektaş-ı Veli'de, *Fütüvvetname*'de miraç olayıyla ilgili "kırklar" olgusuna herhangi açık veya imalı bir anlatım yer almazken,

⁶⁴ Ekinci, *Anadolu Alevîliği*, s. 58-9; Ayrıca bkz., Franz Babinger, "Safiyüddin", *İA.*, X, 64.

⁶⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963, s. 20.

⁶⁶ Temel Yeşilyurt, "Alevî-Bektaşîliğin İnanç Boyutu", *İslâmiyât* VI, Sa. 3, 2003, s. 14.

sonraki yapıtlar bunu oldukça ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır.⁶⁷ Bu husus bir taraftan Alevî geleneğine mensup yeni kuşakların geleneklerini doğru biçimde tanımasını engellerken bir taraftan da onun Hümanizm, Sekülerizm, Pozitivizm hatta Sosyalizm gibi Modernizmin kimi anlayışlarına indirgenerek erime sürecine girmesine yol açmıştır.⁶⁸ Alevîler arasında dahi bugün Buyrukların ayıklanmasının kaçınılmaz olduğu kabul edilmektedir.⁶⁹

Daha önce de söylediğimiz gibi Alevîlik, sınırları belli bir inanç sistemi olmadığından onun bir kültür bileşimi olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda haklı olarak yapılan en yaygın tanımlardan biri şudur: "İslamî inanç ve ibadet unsurlarıyla birlikte İslam öncesi inanç ve geleneklerin bir tür karışımından ibaret olan Alevîlik, temel vasfı itibarıyla tasavvufî bir nitelik taşımaktadır."⁷⁰

Alevîlik teolojisinin resmedildiği Buyruklar incelendiği takdirde bu tanımın ne kadar yerinde olduğu anlaşılacaktır. Nitekim Buyruklarda, İslamî inanç ve ibadet unsurlarına, Kur'an ayetlerine, Hz. Peygamber'in hadislerine yer verildiği gibi zaman zaman İslam öncesi eski Türk inanç ve geleneklerinden unsurlar da bulunmakla birlikte önemli ölçüde tasavvufî izlere rastlanılmaktadır.

Bununla birlikte Alevîliğin temel kaynağı durumunda olan Buyruk'ta yer alan birçok adap ve erkan bazı araştırmacılara göre Ahilikten kaynaklanmaktadır. Temel inanç ve ibadetlerin yanında kırklar cemiyle ilgili rivayetler, yol kardeşi ve yol atası/musahiplik merasimi, şedd (kuşak) bağlama, hırka, tac gibi unsurlarla ilgili kabuller; merasimlerde okunan dua ve gülbanklar, taliblerin bilmesi gereken sual ve cevaplar, Hz. Ali, On İki İmam ve On Dört Masumla ilgili kabuller, tevelli ve teberri bunlar arasında gösterilmektedir. Bu görüşe göre, Ahilik Alevîlik tarihinin arka planında yer alan ve Alevî örgütlenmesinde doğrudan katkı sağlayan önemli bir kurumdur. Ahilikte de tasavvufî geleneğe uygun olarak silsilelerin Hz. Ali'ye dayandırılıp onun pir olarak kabul edilmesinden yola çıkarak, Alevî itikadının temel özelliklerinden biri olan Alevîlikteki Hz. Ali'ye bağlılık ve aşırı sevgi hususu dahi Ahilikle ilişkilendirilmektedir.⁷¹

⁶⁷ Yeşilyurt, "Alevî-Bektaşîliğin İnanç Boyutu", s. 29.

⁶⁸ Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 12.

⁶⁹ Zelyut, *Öz Kaynaklar*, s. 27.

⁷⁰ İlyas Üzüm, "Alevîlerin Caferî Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı, Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği", *İslâmiyât*, VI, Sa. 3, 2003, s. 150.

⁷¹ M. Saffet Sarıkaya, "Fütüvvetnamelere göre Alevîlik ve Bektaşîliğin Ahilikle İlişkisi", *İslâmiyât* VI, Sa. 3, 2003, s. 93.

Alevîliğin takip ettiği Batınî çizgi göz önünde bulundurulduğunda, kutsal kitabı olan *Buyruk*'ta Batınî unsurların da yer aldığı görülür. Buyruktaki İslamî ibadetlerin yer yer Batınî karakterli yorumlara tabi tutulduğu da bu konuda yapılan tespitlerdendir.⁷²

Buyruğun aynı zamanda büyük ölçüde tasavvufî izler taşıdığını söylemiştik. Şöyle ki: Alevîlik'te Türk kültürünü ve İslamî unsurları bünyesinde buluşturan tasavvufî unsurlar belirgin şekilde kendini göstermektedir. Zira göçmen Türkler İslam'ı tasavvufî formda benimsemişlerdir.⁷³ Her şeyden önce Bektaşîlik ve Alevîlikte büyük ihtimam gösterilen Oniki İmamdan birisi olan Cafer Sadık tasavvuf otoritelerine göre bu alanda çok önemli bir şahsiyet olarak kabul edilmektedir.⁷⁴ İmam Cafer Buyruğu olarak bilinen Alevî ilmihalinde de tarikatlar döneminin ana konusu olan "dört kapı kırk makam", "tarikat-pir-mürşid-talib-mürid-sofuderviş", nefs-i emmare, nefs-i levvame gibi tasavvufî terimler ve "nefsini bilen Rabbini bilir", "ölmeden önce ölünüz", "ben ilmin şehriyim Ali de onun kapısıdır" gibi tasavvufta kullanılan olgular yer almaktadır. Hatta Alevîlerin itikatlarında asıl problem olarak görünen "Alevîlerin Hz. Ali'yi Tanrı tanıdıkları konusunun da tasavvuftaki "Vahdet-i vücud" meselesinin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Şöyle ki; vahdet-i vücud anlayışına göre, "insan-ı kâmil", Allah'ın bütün sıfatlarını kendisinde toplayan en üstün varlık derecesi olarak bir yönüyle veli olan insandır. Zira o kendisini Hakk'ta yok etmiş kimsedir, kendisinin bir varlığı yoktur. O, Hakk'ta yok olmuş, Hakk'ı, Hakk'ın görüş açısından Hakk'ın gözüyle görendir. Bu manada o Hakk'tır.⁷⁵ Hz. Ali de Allah'ın en büyük velisi olarak bu mertebeye ermiş kişidir. Zaten Buyruktaki tevhid kelimesinde "Aliyyun Veliyyullah" Hz. Ali'nin veliliği öne çıkarılmıştır. "Veli" kavramı vahdet-i vücud kaillerine göre, hem Nebi'yi hem de Resul'ü ihtiva eder. Bir insanın insan-ı kâmil olmasının ilk şartı da veli olmasıdır. Alevîlere göre Hz. Ali bu mertebeye ermiş, üstün bir insan olarak, Hz. Muhammed'le aynı bedendeki bir candır.⁷⁶ Hz. Muhammed ve Ali, âlemden de önce yaratılmışlardır.⁷⁷

Ayrıca bugün yapılan buyruk neşirlerinden en sağlam olarak kabul edilen Fuat Bozkurt neşrinde sadece "Lâ İlahe İllallah Muhammedun Resulullah, Aliyyun Veliyyullah" ibaresi

⁷² Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 144.

⁷³ Hülya Küçük, "Bektaşîlik ve Alevîlik", s. 159.

⁷⁴ Şöyle ki; tasavvuf tarihi genelde zühd, tasavvuf, tarikatlar ve günümüz olmak üzere dört dönemde incelenmektedir. Tasavvuf döneminde, tasavvuf sadece zühd olmaktan çıkıp, "mistisizm" diyebileceğimiz bir karaktere dönüşmeye başlamıştır. Yani ruhî ve batınî bazı hâller, ruhun yücelmesi, Allah'a vusul, marifeti elde etme gibi konular ıstilahî kavramlarla ifade edilmeye başlanmıştır. İşte İmam Cafer Sadık tasavvuf otoritelerine göre zühd'den tasavvufta doğru olan evreyi hazırlayan kişi olarak gösterilmektedir.

⁷⁵ Hülya Küçük, *Bektaşîlik Alevîlik*, s. 161.

⁷⁶ *Buyruk*, der. Sefer AYTEKİN, s. 214; *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 171.

⁷⁷ *Buyruk*, der. Sefer AYTEKİN, s. 150, 213; *Buyruk*, Fuat Bozkurt, s. 171.

bulunmaktadır. "Veliyyun Ali, Allah" şeklinde bir ifadeye rastlayamadık. Kesin olan şu ki, Alevîlik ana boyutlarıyla tasavvufî bir nitelik taşımaktadır.⁷⁸

Buyruk, İmam Cafer Buyruğu, Büyük Buyruk, Menâkıbü'l-Esrar Behcetü'l Ahrâr gibi isimlerle anılan eser, şüphesiz ki Alevîlik-Caferîlik ilişkisi bakımından da en temel eser olma özelliğine sahiptir. Zira eser, Alevîliğe Şîî aşısının yapıldığı dönemde, Safevîlerin Anadolu Kızılbâş Türkmenlerinin gönlünü kazanmak ve onları kendi saflarına çekmek için giriştikleri yoğun propaganda faaliyetlerini desteklemek üzere belli başlı bütün ocaklara gönderilmiş ve önemli fonksiyonlar icra etmiştir.⁷⁹

Alevî kökenli bir yazar İmam Cafer Buyruklarının Caferîlik kurallarını içerdiğini, bir nevi Caferîliğin ilmihali gibi düzenlendiğini, belirtmektedir.⁸⁰

Eserin Alevîlik-Caferîlik ilişkisi bakımından olumlu ve olumsuz nitelikte birtakım tespit ve çağrışımlar ihtiva ettiği kısmen doğrudur. Fakat eserde Caferîlikle ilgili olan bazı kavramlar yer almakla birlikte bunların birbiriyle örtüştüğünü, tamamen paralellik arz ettiğini söyleyebilmek güçtür. Mesela, kırkların cemi, Şîî mezhebinin oluşumu, iman esasları gibi birçok konunun eserdeki anlatımının Caferî anlayışından farklı bir şekilde olduğunu görmekteyiz.

Denilebilir ki Buyruk, taşıdığı Şîî/Caferî semboller bakımından çok zengin olmasına rağmen, yüzeysel nitelikli ilişkileri aşıp, Caferîlikteki temel inanç ve ibadet anlayışlarıyla uyum arz eden bir mahiyet taşımamaktadır.⁸¹

Alevîlikten kasıt, "geleneksel Alevîlik sınırları çerçevesinde, Hz Ali, On İki İmam ve Ehl-i Beyt sevgisi başta olmak üzere cem, semah, aşure, muharrem, tevellâ, teberrâ, dört kapı kırk makam gibi kendine özgü değer ve kavramlara sahip çıkan bu kavramların anlam evrenini tarihten tevarüs ettiği çeşitli mezhebî unsur ve motiflerle tezyin eden, yanı sıra taşıyıcılığını büyük ölçüde "dede" figürünün üstlendiği şifahî kültür ürünleriyle beslenen keşf ve ilham gibi irfanî bilgi kanallarına epistemolojik değer atfetmesinin yanında, Tanrı, varlık, ruh, ölüm ve ölümsüzlük gibi metafizik temalara ilgi gösteren ve nihayet, hem dolusunu içen hem Allah'ını seven Alevîler ve buna bağlı olarak, bu geniş tarife giren insanlarda tezahür eden Alevîlik"⁸² olmalıdır.

⁷⁸ Üzüm, a. g. m., s. 128.

⁷⁹ Eröz, *Alevîlik-Bektaşîlik*, s. 95.

⁸⁰ Zelyut, *Öz Kaynaklar*, s. 27.

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Üzüm, a. g. m., s. 142-46.

⁸² Mustafa Öztürk, "Alevîlerin Kur'an Tasavvuru Üzerine", *İslâmiyât*, VI, sa. 3, 2003, s. 56.

Alevîliğin oldukça heterojen bir kitle olmasına rağmen işte bu tanım, hem Alevîlerin yazılı kaynaklarında yer alma, hem de onlar arasında yaygın olma gibi ölçütler bakımından "geleneksel Alevîlik" olarak nitelenebilmektedir.

Acaba Buyruk ne zamandan beri bu çevrelerde etkili olmaya başlamıştır? Buyruk olarak anılan bu esere bağlılıktan dolayı bu insanların bir araya geldikleri ve savundukları düşünceye de "Alevîlik" ismi verildiği söylenemez. Şöyle ki, Alevî-Kızılbaş çevrelerde, yaşadığı sosyal koşullar ve tarihsel sürece bağlı olarak dinî inanç, düşünce ve duygularını sözlü gelenek içinde aktaran bir yapı hakimdir. Dolayısıyla bu toplulukta ilk dönemlerde herhangi bir yazılı kaynağın varlığından söz edebilmek mümkün değildir. Bunda yerleşik topluluklar içerisinde gelişmemiş olmasının, göçebe ve yarı göçebe halk kültürüne dayanmasının muhakkak ki etkisi vardır. Ancak XV. yüzyıldan itibaren Alevî toplumunda, yazılı kültüre geçiş sürecinin başladığı ve yazılı kaynakların en önemlisi olan Buyrukların ortaya çıktığı görülmektedir. Fakat bu tarihten itibaren oluşmaya başladığı görülen bu eserler, sözlü kültürden elbette ki bağımsız değildir. Zira bu eserler ortaya çıkmadan önce de Buyruklarda yer alan temel kurallar bu topluluklar tarafından bazı farklılıklar olmakla birlikte uygulanmaktaydı ve nihayet buyruk denen eserler Safevîler tarafından daha çok Anadolu'daki Kızılbaş grupların gönlünü kazanmak için ortaya konmuş yazılı metinler olarak bu çevrelerde yerini bulmuştur.

Bisatî tarafından yazılmış olarak bilinen *Şeyh Safî Buyruğu (Menâkıbü'l- Esrâr ve Behcetü'l-Ahrâr)* isimli eseri yayımlayan Ahmet Taşğın ise eserin giriş bölümünde, Buyrukların Safevîler döneminde ortaya çıktığını söylemenin güç olduğunu çünkü hem *Buyruk* hem de *Menâkıbu'l-Esrâr ve Behcetü'l-Ahrâr* şeklinde isimlendirilmesinin bile bunun tarihinin daha da ileri bir zamana götürülmesinin düşündürücü olduğunu söylemektedir.⁸³

Buyrukların ne zaman ve kimler tarafından yazıldığını saptayabilmek ne yazık ki mümkün değildir. Çünkü Osmanlı-Safevî ilişkilerinin yoğunlaştığı tarihlerde Türkmenlerin yerleşik oldukları bölgelerde Alevî-Bektaşî toplulukları bu çekişmeden bire bir etkilendiler. Geniş bir coğrafyaya yayılan Türkmen toplulukları, Osmanlı, Safevî, Dulkadirli ve Memlûklü devletlerinin olduğu bölgelerde yaşamaktaydılar. Bu geniş coğrafyanın son şekillenışı Osmanlı-Safevî ilişkileriyle belirlenmiş oldu. Bu ilişkiler sonucunda belirlenen ülke sınırları aynı zamanda bu ülkelerin sınırları içerisindeki topluluklara yönelik sınırlamaları da belirlemiştir. Safevîler, Osmanlı coğrafyası da dahil bir çok Türkmen topluluğunu kendi bünyesinde toplayarak, devletlerinin kuruluşunda onların katkılarını almıştır. Safevî-Osmanlı

⁸³ Bisatî, *Şeyh Safî Buyruğu*, nşr. Ahmed Taşğın, Ankara 2003, s. 3.

ilişkilerinin gerginleşmesi her iki devletin siyasî, dinî, ekonomik ve sosyal alandaki politikalarını belirleyici olmuştur. Safevîler, bu politikaların bir parçası olarak Buyrukları, hem kendi sınırları, hem de Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan Alevî-Bektaşîlerle var olan ilişkilerinin sürekliliği için gerekli görmüşlerdir. Bunun için de Safevîler, bağlılarına yönelik içinde Buyrukların da yer aldığı propaganda faaliyetlere girişmişlerdir.⁸⁴ Buna işaret eden belgelerden de anlaşılan odur ki, bu, Safevîlerin Osmanlı'daki taraftarlarıyla olan ilişkilerini koruma ve sürdürme isteğinden kaynaklanmaktadır. Hatta Osmanlı arşiv belgeleri arasında bu propogandanın bir parçası olan kitapların yakalandığı belgelenmektedir.⁸⁵ Mehmet Eröz, bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Anadolu Kızılbaş Türkmenlerinin gönlünü kazanmak ve kendi saflarına çekmek için yapılan propogandalar şifahî oluyor, misyoner dervişler (propogandacılar) tarafından yapılıyordu. Bu arada yazılı iki metin de vardır. Bunlardan biri, Şeyh Safiyüddîn-i Erdebilî ile oğlu Şeyh Sadrüddin'in konuşmalarını ve onların tarikat esaslarını açıklayan sözlerini ihtiva eden ve Şah Hatayî'ye (Şah İsmail'e) isnat olunan "Menâkıbü'l-Esrâr" olup, diğeri de Şeyh Safî'ye isnat edilen Buyruktur".⁸⁶

Safevîler sözlü kültürden beslenen topluluklardan oluşan bir cemaate dayanmaktaydı. Devletleşme sürecinde sözlü kültüre dayalı topluluklar yeniden organize edilmeye başlandı. Bu süreçte devletin bu topluluklar üzerindeki otoritesinin en büyük aracı olarak yazılı metinler oluşturulmaya başlandı. Toplulukların farklılıklarını azaltarak merkezî otoriteye yaklaştıracak metinler, yazılı eserler yardımıyla tek tip bir sosyal yapı oluşturma amaçlanıyordu.⁸⁷ Bu süreçte de, XV. ve XVI. yüzyıllarda Azerbaycan ve Doğu Anadolu coğrafyasında yoğun bir faaliyet içinde olduğu görülen Erdebil tekkesi'nin önemli oranda etkisinin olduğu bilinmektedir.⁸⁸ Fakat bu topluluklarda bir standartlaşma sağlamak için kullanılan bu eserler baştan beri tamamlanmış ve sabit bir metin olarak ortaya konmamıştır. Tarihî süreç içinde Tahtacılar'dan Orta Anadolu Alevîlerine kadar muhtelif Türkmen grupları, ana çizgi çerçevesinde, kendi oymak yapılanmasına uygun bazı tasarruflarla eserin değişik versiyonlarını oluşturmuşlardır. Anke Otter Beaujen, mevcut Buyruk neşirlerinden hareketle birisi Tahtacılar'a, diğeri Safevî yanlısı gruplara ait olmak üzere eserin en az iki versiyonundan

⁸⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1997, s. 178.

⁸⁵ Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik*, İstanbul 1932, s. 36.

⁸⁶ Eröz, *Alevîlik-Bektaşîlik*, s. 95.

⁸⁷ Taşğın, *Menâkıb*, s. 183.

⁸⁸ Geniş bilgi için bkz. Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, ter. Tevfik Bıyıkhoğlu, Ankara 1992, s. 5-86; Aliyev Salih Muhammedoğlu, "Erdebil", *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 276-77.

bahsedilebileceğini söyler.⁸⁹ Fakat İlyas Üzüm, bu görüşün ihtiyatla karşılanması gerektiği kanaatindedir. Zira İslam'ı kabul eden konar-göçer Türkmen oymaklarının Anadolu'ya göç ettikten sonra ileride Safevî Devletini kuracak olan Erdebil sûfiliğine olumsuz bakmadıkları ve fiilî katılımları farklı olsa da hemen hemen bütününün Safevî temayüllü olduğunu hatırlatır.⁹⁰ Her şeyden önce, Osmanlı tarihi boyunca özellikle Çaldıran savaşı öncesinde, Tahtacı Türkmen boylarının öncülere olarak görülebilecek Teke ili veya Tekelü (Antalya bölgesi) Türkmenleri ile Tarsus bölgesinde yaşayan Varsak Türkmenleri'nin Erdebil tekkesine ve Safevîlere bağlılıkları tarihsel verilerle sabit olan bir şeydir.⁹¹ Fakat bu oymaklar arasında bazı küçük farklılıklar bulunduğu doğrudur. Buyruklar Anadolu'nun bu oymaklarına dağıntık metinler halinde intikal ettirilmiş, zaman içinde Ocakzâdeler kendi geleneklerine göre küçük tasarruflarda bulunarak bu metinleri biçimlendirip muhafaza etmişlerdir. Geçmişte sadece ocağa mensup kimselerde bulunan bu eser, muhtemeldir ki, dört asır gibi uzun bir zaman dilimi içinde kimi ocaklarda kaybolmuş, kimilerinde bazı farklılıklarla istinsah edilmiştir. Ayrıca yolun ilkeleri en azından dedeler tarafından bilindiği, teşkilat yapısı da fiilen uygulandığı için bunun yazılı anlatımının da korunmasında özel bir özen gösterilmiş olmalıdır. Esasen Safevî propagandacılarının hangi oymaklara ulaştığı, bunların oymak yapısı, oymakların kendilerine intikal eden Buyruğa karşı zaman içinde takındıkları tavır, eserin kuşaktan kuşağa geçiş serüveni gibi bilinmesi güç olan hususlar dikkate alındığında eserle ilgili nihaî bilgilerin hiç de rahat ortaya konamayacağı, kolayca anlaşılabilir. Bu bakımdan "otantik bir buyruk metni" ortaya koymak oldukça güç görünmektedir.⁹²

Anadolu'da bulunan ve yayımlanan Buyruklar içerisinde bilinen en eskisi Bisatî isimli birinin kaleme aldığı buyruktur. Bisatî'nin buyruğundan ilk defa bahseden Abdülbaki Gölpınarlı'dır. Konya Mevlâna müzesinde "Bisatî, *Menakıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr*" şeklinde kayıtlıdır.⁹³

Eser akademik olmayan bir çalışma olarak ilk defa 1958 yılında *Buyruk* adıyla Sefer Aytekin tarafından yayımlanmıştır. Naşir tarafından tasarruflar yapılmayan ve İzmir nüshası (s. 1-152) esas alınarak hazırlanmış olmakla beraber, ayrıca Maraş (s. 153-163), Alaca-Çorum (s. 164-194), Gümüşhacıköy (195-201), Malatya (s.202-215), Hacı Bektaş-1 (216-233), ve Hacı

⁸⁹ Geniş bilgi için bkz. Anke Otter Beaujen, "Tahtacıların Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not", *1. Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1995.

⁹⁰ Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 123-25.

⁹¹ Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, haz. Turhan Yörükân, Ankara 1998, s. 171-172.

⁹² Geniş bilgi için bkz. Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 123-125.

⁹³ Abdülbaki Gölpınarlı, "Kızılbaş", *İA.*, IV, Ankara 1967, s. 789-795.

Bektaş-2 (s. 234-270) nüshalarından parçalar eklenen eserin sağlam bir neşir olduğu söylenmektedir. Kitabın hazırlanışının arka plânını anlatan Murat Küçük'e göre İzmir nüshası Tahtacılar'a,⁹⁴ arkasından gelen nüshalar ise orta Anadolu'nun muhtelif yerlerinde bulunan Alevîler'e ait versiyonlardır. Eser ikinci kez, 1962 yılında Hasan Ayyıldız tarafından İmam-ı Cafer Buyruğu adıyla yayımlanmış, bu neşir muteber kabul edilmemiştir.⁹⁵ 1982 yılında Fuat Bozkurt tarafından yine "*Buyruk*" adıyla neşredilen eser, naşirin son sözde belirttiğine göre, ulaşılabilen bütün nüshalar göz önünde bulundurularak yapılmıştır. İlim çevreleri tarafından en muteber sayılan neşirler Sefer Aytekin ile Fuat Bozkurt neşri olup bunun dışındakiler ya bu iki neşre dayanmakta ya da güvenilir olmayan başka özellikler arz etmektedir.⁹⁶ İlyas Üzüm, Fuat Bozkurt neşirini en sağlam neşir olarak kabul etmektedir. Bunun sebebini ise, tek bir nüshaya dayanma yerine ulaşabildiği nüshalardan ortak bir metin tespiti yapmış olması olarak açıklar.⁹⁷

Bu eserler Alevî muhitlerinde geçmişteki önemini farklı oranlarda olmakla beraber bugün de korumaktadır. Nitekim Alevî derneklerinin kitap satış yerlerinde eserin satışa sunulması, en çok baskısı yapılan eserlerden birisi olması ve dedelerden başka Alevî halkın da en çok okuduğu kitaplar arasında ilk sıralarda yer alması bunu teyit etmektedir.⁹⁸ Yapılan bir saha çalışmasında en çok okunan kitaplar arasında yüzde 41.6 ile Cenknâmeler, yüzde 35.9 ile *Buyruk* ilk sıralarda yer almaktadır.⁹⁹

⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. Murat Küçük, *Cemaat-ı Tahtacıyân*, İstanbul 1955, s. 69-72.

⁹⁵ Beaujen, *Tahtacılar*, s. 5.

⁹⁶ İlyas Üzüm'e göre, sayısı bir düzineye yaklaşan ve değişik *Buyruk* versiyonlarından sözelimi Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma Eğitim ve Kültür Vakfı tarafından hazırlanan İmam Cafer Buyruğu, İstanbul 1995, Sefer Aytekin neşrine dayanmaktadır. Diğer taraftan Ahmed Sabri Hamedanî "İslam'da Caferî Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları" Ankara 1986 ile Nazmi Nizamî Sakallıoğlu'nun "Buyruk" Ankara 1996, neşirleri *Buyruk* çarpıtmalarına örnek teşkil etmektedirler. Bunlardan ilki tamamen İsnâşerî Şîa'sına göre, ikincisi Kur'an'dan bazı ayetler, Şîilik ve Alevî anlayışlar etrafında tamamen Şahsî düşünceler istikametinde kaleme alınmıştır. Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 125.

⁹⁷ Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 124.

⁹⁸ Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 124.

⁹⁹ Ali Aktaş, "Kent Ortamında Alevîlerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açından Değerlendirilmesi", *1. Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1999, s. 463.

C- BUYRUK'TA YER ALAN TEMEL UNSURLAR

Çalışmamızın bu bölümünde Fuat Bozkurt tarafından hazırlanan *Buyruk* esas alınarak, eserde yer alan konular sırasıyla incelenecek ve Alevîliğin teolojisi açısından daha çok önem arz eden başlıklarla ilgili olarak açıklamaya gidilecektir. Temel niteliği itibariyle Alevîlik yolunun adap ve erkanına tahsis edilmiş olan, Alevîlik ilmihali olarak bilinen eser kırk kadar başlıktan oluşmaktadır. Dili gayet sade ve açık olan eser, sufi tarikatları formunda sunulmaktadır. Bu haliyle, ilk dönemlerde sufi bir tarikat olan Erdebil tekkesinin en önemli metni durumundadır.¹⁰⁰

"*Buyruk*" adlı eserin ilk başlığını "Kırkların Cemi" ismi teşkil etmektedir. Burada Hz. Muhammed'in Mîrac'a çıkışı ve kırklar meclisine uğrayışı anlatılmakta, konunun sonunda Hz. Muhammed'in Hz. Ali karşısında saygı ile eğildiğinden bahsedilmektedir. Adil Atalay'ın neşretmiş olduğu İmam Cafer Buyruğunda ise, Hz. Peygamber'in kırklar meclisinden ayrıldıktan sonra sahabenin sorularına karşılık "Ya ashaplar, hakikat Ali hakkındadır. Varın, Hz. Ali'ye iradet getirin" buyurduğundan söz edilmekte ve daha sonra Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin musahip olduğundan ve ikisinin bir gömleğe girip iki baş bir gövde olduğu gibi¹⁰¹, İslam dini ile bağdaştırılması mümkün olmayan vakalardan bahsedilmektedir.

Görüldüğü gibi, *Buyrukta* anlatılan "kırklar cemi" tamamen mitolojik bir karakter taşıyıp orada atıf yapılan Hz. Peygamber'in Miracı da İslam'da ortaya konan Miraçtan tamamen farklıdır.

Buyrukta vurgu yapılarak anlatılan hususlardan biri de "Musahiplik" konusudur. Alevîlikte en önemli erkandan birini teşkil etmektedir. Bir çiftin başka bir çiftle kardeşlik akdetmesi anlamına gelir. Konu eserde, "Muhammed ile Ali'nin Musahip olması" başlığıyla işlenir. Buna göre, Hz. Muhammed Miraçtan evine döndüğünde Cebrail gelir ve Allah'ın, Ali ile musahip olmasını emrettiğini söyler. Böylece Hz. Muhammed Ali ile kardeş olur.

"Musahiplik" dendiğinde ikrar vermiş, evli iki kişinin eşleri ile birlikte Hakk'a yürüyünceye değin kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına, dedenin ve cem topluluğunun önünde söz vermeleri biçiminde gerçekleştirilen bir törenle kurulan "toplumsal bir akrabalık" kurumu anlaşılır.¹⁰²

Görüldüğü gibi, Alevîlikte musahiplik kavramı ile birbirini koruyup kollama, birlik ve beraberlik içinde yaşama gibi önemli bir işlemin yerine getirilmesi amaçlanmıştır. Böylece

¹⁰⁰ Taşğın, *Menakıb*, s. 184.

¹⁰¹ Adil Atalay, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, İstanbul 2004, s. 21-22.

¹⁰² Esat Korkmaz, *Anadolu Alevîliği*, İstanbul 2000, s. 322.

azınlık toplumu olan Alevîlerin kendi içinde parçalanmasını engellemek için önlem alınmıştır.¹⁰³

Musahiple bir bahçeden girersin,
Muhabbet bahçesinin gülün deresin,
Erenlerin sırrına sen de eresin,
Muhabbet bahçesinin gülün deresin.

Eserin 3. 4. ve 5. başlıklarını sırasıyla "pîr", "mürşid" ve "rehber" kavramları oluşturmaktadır. Pirin Peygamber soyundan olması şarttır. Bu nedenle Peygamber soyu dışında bir kişinin pirlük yapması doğru değildir. Soyunun Muhammed-Ali'ye dayanması şarttır. Alevîlerin rehberi, pîri ve mürşidi seyyidler arasından seçmelerinin ve bunu devam ettirmelerinin sebebi Hz. Muhammed'in vasiyeti gereğidir. Buna göre Hz. Peygamber bir hadisinde "Ulu Tanrı bir kelam-ı kadîm'inde 'asıl asıldır' buyurmuştur".¹⁰⁴

Pirin yalnız bu soydan olması da yeterli değildir. İlmî ile etkili olması gerekir. Pir, dört kapı kırk makam, on iki erkan, üç farz yedi sünneti bilmelidir. Eline beline ve diline sahip olmalıdır. Esat Korkmaz tarafından hazırlanan Buyrukta ise pir olarak Hacı Bektaş-ı Veli gösterilmektedir.¹⁰⁵

Mürşid ise Alevî-Bektaşî geleneğinde irşad eden, aydınlatan, doğru yolu gösteren, rehber, tarikat ulusu anlamındadır. Mürşid, kılavuz, uyarıcı, taliplerine kurtuluş yolunu gösterici, dervişleri yöneten ve yönlendiren, sözü yasa niteliği taşıyan kimsedir. Mürşid hem taliplerin hem de rehber ve pirin üst makamıdır. Kendi sorumluluğunda olan piri, rehberi ve talipleri dinsel eğitim ve öğretim, yargılama ve karar verme yönünden denetler.

Buyrukta şu ifadeler yer almaktadır: "Mürşid sözünü hak bilmeyen kimse inançsızdır. Mürşid beş nesnedir. Bunlar; Tanrı'nın kelamı, güneş, yıldız, ay ve yol'dur. Sofular mürşid ve mürebbî'nin nikahlısı gibidirler. Onlardan izinsiz yedi adım atarlarsa boşanmış olurlar."¹⁰⁶

Rehber ise, aydınlığa giden yolu gösteren kimsedir. Alevî-Bektaşî inancına göre ilk basamaktır. Pir'in yardımcısı olup, o'nun bulunmadığı yerde ise o'nun vekilidir.

Alevîliğin en önemli kurumlarının mürşidlik, pirlük ve rehberlik kurumları olduğunu söyleyebiliriz. Alevîlik eğer bugüne dek bütünüyle canlılığını koruyarak gelmişse bu, pirlerin, mürşidlerin ve rehberlerin gölgesinde mümkün olmuştur. Çünkü Alevîliğin hem eylemsel hem

¹⁰³ Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, s. 90.

¹⁰⁴ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 17.

¹⁰⁵ *İmam Cafer Buyruğu*, haz. Esat Korkmaz, İstanbul 1997, s. 56.

¹⁰⁶ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 27-28.

de kuramsal yanını ancak bunlar bilirler. Bunlar müritleri arasında gezgincilik yaparak Alevîliğin yöntem ve yordamını halka anlatarak onlara mal etmişlerdir. Rehber ve mürşide Türkiye'de "dede" denir. Alevî köylerinde cemaat lideri konumundaki kişiler dedelerdir. Buyruk ilk dönemlerde Anadolu'daki köylerde sadece dedelerde bulunurdu. Dedeler çeşitli ocaklara bağlıdır. Bunun için kendilerine "ocakzade" de denmektedir. Dedeler çeşitli zamanlarda kendilerine bağlı taliplerini ziyaret ederek "cem törenleri" düzenleyip topluluğu bilgilendirip varsa anlaşmazlıkları giderirler.¹⁰⁷

Buyruğun altıncı başlığı "Zakir" olarak isimlendirilmiştir.

Eserde zakir, Tanrı'nın doksan bin sözünü zikreden kişi olarak tarif edilir. Zikirle uğraşan kimsedir. Zakir yerde ya da gökte zikir sırasında, insanları tedavi eden, en temiz, saf ve arı kişidir.

Eserin yedinci başlığı olan "Sofu" ise buyrukta şöyle tarif edilir. Sofu, oturduğu döşek post, evi Cennet, bacıları hûri, yiyeceği Cennet ürünü, içtiği Cennet şarabı, giydiği Cennet donu, yaktığı çırağ Tanrı'nın nurlu yüzü, söylediği söz Kur'an kelamı, alıp verdiği soluk Tanrı'nın bin bir adı olan kimsedir. Sofuluk böylesine yüce mevkidir. Talip, pir, mürşid, rehber ocağı onun için kutsal Mekke'dir. Onların evlerinin eşiklerinin eşiklerine niyaz ettiğinde bin bir kez hacı olur, gazi olur. Günahlarından kurtulur.¹⁰⁸

Buyruğun sekizinci başlığı "talip" ismini taşımaktadır.

Buna göre İmam Cafer Sadık Hazretleri, "Talip demek, musahip ve mürebbîsine ikrar veren, bir dilden konuşan demektir" buyurmuştur. Muhammed-Ali'nin ocağının talibi olan kimselerin mürebbî ve musahibe ikrar vermeleri, ikrar verip iradet getirmeleri, Hak yolunu kabullenmeleri gerekir. Talibin dört kapının dördünde de kâmil olması gerekir. Talip mürebbîye uyan, musahibe boyun eğendir. Muhammed-Ali soyundan birini pir tutandır. Talip pirin kazanında pişip, erkani, yolu öğrenendir ve de pirin buyurduklarına kesinlikle uyandır.¹⁰⁹

Gel bir Pir'e hizmet eyle

Emek zayi olmaz ola

Mürşid eteğin muhkem tut

Kimse elden almaz ola.

¹⁰⁷ Bkz. Mehmet Yardımcı, "*Âşıkların Dilinde ve Telinde Pîr-Mürşid ve Rehber Kavramları*", www.Aleviler.Alewiten-htm.

¹⁰⁸ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 32.

¹⁰⁹ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 38.

Eserin dokuzuncu başlığı olan "Mürid" bahsinde müridin mürşidine her koşulda itaat etmesi gerektiğini anlatan bir olaya yer verildikten sonra, müridin üç türlü olduğu ifade edilir. Buna göre, birinci mürid, ikinci tirit, üçüncü kürittir. Mürid, malını canını Ali'nin yoluna koyan kimsedir. Tirit malını ve canını mürşide vermeyip, küfür sayandır. Kürit, ne malını ne de canını mürşide veren kimsedir.¹¹⁰

Onuncu başlık ise "Mücerret" adını taşımaktadır.

Bu bahiste, Hz. Muhammed'in "Tanrı kıyamet günü, karin günü ve kuşluk vakti olmak üzere üç zamanda bakire kız görünümünde belirdi" buyurduğu ve Miraca çıktığında Tanrı'nın O'na bu durumda gözüktüğü belirtilmiştir.¹¹¹

Bir sonraki başlıkta "Musahiplik" bahsi işlenmiştir. Burada kimin kiminle musahip olabileceğinden söz edilmektedir. Buna göre musahip kardeşini kişi kendi seçer. Ancak musahiplikte üç ortak eşitlik olmalıdır. Birincisi dil ortaklığıdır. İkinci ortaklık, ailevî durum, yaş ve düzey eşitliğidir. Evlenmemiş kimse ile evlinin musahip olması doğru değildir. Yaşlı birinin genç biri ile musahip olması da uygun değildir. Ve musahibi ölmüş bir kimseyi musahip seçmek olası değildir. Yine bilgili kimse ile cahilin musahipliği geçerli değildir. Mürşidin mürit ile musahip olması uygun değildir. Mü'min ile münafığın, piri olan kişi ile pirsiz kişinin musahip olması da uygun değildir. Üçüncü ortak eşitlik ise yaşama yeri birliğidir. Bu, iki musahip kişinin bir kent, bir köy ve aynı mahallede olmaları demektir.

Musahip olacak kişiler cemde pir karşısına çıkarlar. Birbirlerine olumlu karşılık verince pir bir gülbenk okur ve hayır duasında bulunur. Bu duadan sonra bir yıl sınama süresi geçirirler. Bu süre içinde canlar anlayamayacak olurlarsa musahip olmaktan vazgeçerler.

Musahip musahibe demese beli,
Dünya Ahirette egridir yolu,
Ona şefaet etmez Muhammed-Ali,
Söyleyen Muhammed, dinleyen Ali.

Sınama süresi olumlu geçince musahipler gündüzden boy abdesti alırlar. Akşam cem erenleri, rehber, pir ve canlar toplanır. Arada sık sık gülbenklerin okunduğu, dara durulduğu, hayır dualarının okunduğu bir tören yapılır. Törende kurban kesilir, cem erenlerine dağıtılır. Sofra açılır. En son cem dağılma gülbengi okunarak merasim tamamlanır.

¹¹⁰ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 48.

Musahip musahibin evine teklifsizdir. Malımı teklifsiz alır, yemeğini teklifsiz yer. Çünkü musahip musahibin kardeşidir. Musahiplerin Tanrı katında işleri bir demektir. Musahibin derdine derman yine musahiptendir.¹¹²

Eserin on ikinci başlığı olan "Aşına" konusu da yine musahiplikle ilgili bir kavramdır. Her iki tarafın da kardeşlikten ayrılmaması demek olan öz kurbanı vermiş iki musahip canı aşına yapmak gerektiğinden söz edilir. Aşına olmak tarikatte ikinci kapıya girmektir.¹¹³

Fuat Bozkurt tarafından hazırlanan Buyrukta "Aşına" isimli müstakil bir başlık bulunmakla beraber Esat Korkmaz ve Adil Atalay tarafından hazırlanan nüshalarda ise böyle bir başlığa yer verilmemiştir.

"Peşine" de aşınadan sonra gelen bir basamaktır. Yine dar gülbengi okunarak tamamlanır.¹¹⁴

Bir sonra "Oğlan ikrarı alma" ve "Kız ikrarı alma" konuları gelir. İkrar ceminde gülbenkler okunur. İkrarı alınacak oğlanlara öğütler verilir. Mürebbî oğlanların beline kuşak bağlar, dolu içirilir. Cebrailler (Horozlar) tekbirlenerek pişirilir. Duran, oturan gülbengi okunarak toplum dağılır. Kızların ikrarı ayrı ayrı alınır. Oysa oğlanların tümünün birden ikrarı alınabilir. Daha sonraki başlıklarda talibin evinin ondalanması, ocağının kazdırılması ve erkandan geçirilmesi olarak anılan Alevî gelenekleri sırasıyla anlatılır. Yine gülbenkler okunarak cemaat dağılır.¹¹⁵

"Tarik" başlıklı konuda da yine talibe tarik vurmaktan bahsedilir. Tarik, erkan-ı evliya, evliya, erkan, alacadeğnek, serdeste adlarıyla da anılır. Görgü sırasında pir-mürşid tarafından taliplerin sırtlarının sıvazlanmasında kullanılan, üç karış uzunluğunda, üç boğumlu bir değnektir.¹¹⁶ Buna göre tarik vurmak ululardan kalmış eski bir töredir. Tarik çeşitli durumlarda, çeşitli biçimlerde vurulur. Erkana göre yedi türlü tarik çalınır.¹¹⁷

Eserde yer alan yirminci konu "Ölmeden önce ölmek" adını taşır. Tanrı "Ey kullarım, ölmeden önce ölü, mahşer olmadan hesabınızı görün" buyurdu. Buna dayanarak, burada ölmeden önce ölmenin nasıl olacağından bahsedilmiştir. "Bu, insanın tutkularını, bencilliğini yok etmesiyle ve bir pirin eteğinden tutmasıyla olur. Musahip tutmuş, onunla doğru yola girmiş, malı mala, canı cana katmış, birbirine karşılıklı teslim olmuş kişiler yılda bir kez Tanrı,

¹¹¹ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 51.

¹¹² *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 52-72.

¹¹³ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 73.

¹¹⁴ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 76.

¹¹⁵ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 80-82.

¹¹⁶ Korkmaz, *Buyruk*, s. 126.

Cebrail, Muhammed-Ali'nin vekili Pir'in yamacına geçerler. Pir katında, halk önünde bir yıllık işledikleri suçların cezasını çekerler. İşte halk önünde, Tanrı, Cebrail ve Muhammed-Ali vekili pir darında yapılan bu yargı "Ölmeden önce ölmek, mahşer olmadan hesap görmektir."¹¹⁸

Eserin bir sonraki başlığı "Rıza" adını taşır. Rıza konusu, Alevî-Bektaşî geleneğinde üzerinde önemle durulan hususlardandır. Buyruğa göre rıza üç türdür. Birincisi; kişinin kendisiyle rızasıdır. Kendi özü ile yüzleşmesidir. Kendi özünü objektif olarak yargılaması ve kendi suçunu kendi gözü ile görmesidir. İkincisi, kişinin toplumla rızasıdır. Bu, kişinin içinde bulunduğu toplumdan, toplumun da o kişiden razı olmasıdır. Bunun için kişinin eline, beline ve diline sahip olması gerekir. Üçüncüsü ise, kişinin tarikatla rızasıdır. Yola giren can, rıza ile girer. Herhangi bir baskı söz konusu değildir. Yola rıza ile giren canın yolun gereklerini inanarak, severek, rıza ile yerine getirmesi gerekir. Tarikatta rıza musahiplikle başlar.¹¹⁹

Buyrukta rıza konusunu "Sevgi, Kuşku ve Cömertlik" ahlakî ilkeleri takip etmektedir. Sevgi konusunda, Alevîlik yolunda sevginin öneminden, canların birbirini çok sevmesinden fakat sevginin gerçek sahibinin Tanrı olduğundan bahsedilir. Kuşku bahsinde ise Cebrail'in Hz. Muhammed ile ilgili içine bir kuşku düştüğü ve daha sonra yanıldığını anladığı şeklindeki bir hikâyeye yer verilmiştir. Buna göre, kuşku insan yüreğini kemiren bir sızıdır. Muhammed-Ali'nin yoluna girmiş canların birbirinden kuşkulanmamaları gerekir. Eserde cömertlik ise şöyle tarif edilmiştir: "Cömertlik yol ehli canların verebilecekleri her şeyi başka bir cana sunabilmesi demektir". Malı mala, canı cana katmak, yolun ilkesi olarak belirlenmiştir. Yalnızca altı şeyden cömertlik yapılmaz. Bunlar da, sevgi, iman, ümmet, Hz. Fatıma (kişinin hanımı), düldül ve Zülfikar'dır.¹²⁰

Devamındaki "Uğru" bahsinde şöyle söylenmektedir: Uğru'nun dört kapı, kırk makam, on yedi erkanda yüzü yoktur. Ama uğru dört çeşittir. Birincisi mal uğrusudur. O, mal çalan kimsedir. Tanrı katında yüzü karadır. İkincisi dil uğrusudur. O, bilgiliden bilgiyi öğrenip başkasına kendisininmiş gibi anlatan kimsedir. İki dünyada da yüzü karadır. Üçüncüsü yol uğrusudur. Yol uğrusu, bir kâmil mürşitten yolun törelerini öğrendikten sonra mü'minleri kandırıp onlara babalık yapan kimsedir. Dünya ve Ahirette yüzü karadır. Dördüncüsü gönül uğrusudur. Sarkıntılık edip bir bacımın gönlünü çalandır.¹²¹

Bunu takip eden "Utanma" başlığı altında da bu konu ile ilgili bir hikâye anlatılmaktadır.

¹¹⁷ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 85.

¹¹⁸ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 89-97.

¹¹⁹ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 101-102.

¹²⁰ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 105-109.

¹²¹ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 111.

Bir sonraki konu olan "Dar" Alevîlerin cem törenlerinde önemli bir yeri olan hususlardan biridir. Esere göre dar, cemde pir önünde duruş biçimidir. Dar duruşu dört türdür.

1. Mansur Dâr'ı: Bu dar Hak yolunda asılan Mansur'dan kalmıştır. Bu dâr'a duran canlar, pir önünde elleri kolları salınmış bir durumda dururlar.

2. Fazlı Dâr'ı: Göğsüne bıçak saplanarak yüzükoyun terk edilen Hz. Fazlı'nın anısından kaynaklanır. Cemde "-Aşkola!" denildiğinde sufînin yüzüstü kapanması biçiminde uygulanır. Bunun anlamı "Fazlı gibi bıçak yüreğimde" demektir.

3. Nesimî Dâr'ı: Derisi yüzülen Nesimî'nin anısına dayanır. Suffî, Fazlı dâr'ından doğrulup oturduğu zaman Nesimî dâr'ına durmuş olur. Anlamı "Nesimî gibi Hak yolunda postumu yüzdürdüm" demektir.

4. Fatıma Dâr'ı: Bu dâr Hz. Hüseyin'den kalmıştır. Bir gün Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin evliyalar sultanı Hz. Ali'nin yanında oturuyorlardı. Hz. Ali onlardan su istedi. Hz. Hüseyin çabuk davranıp suyu getirmek için yerinden fırladı. İşte bu sırada sol ayağının başparmağını taşa vurdu. Parmak kanamaya başladı. Hz. Ali'ye suyu verirken parmağının kanamasından utandı. Hz. Ali görmesin diye sağ ayağının başparmağı ile sol ayağının başparmağını kapadı. Bu dâr bu olayın anısına dayanır. Burada can, pir karşısında sağ ayağının başparmağını sol ayağının başparmağının üstüne kor.¹²²

"Secde" ile ilgili olarak ise pir önünde secde etmekten bahsedilmektedir. Secde etmek ibadet sayılır. Pir önünde secde eden Tanrı katında secde etmiş demektir. Secde etmek Tanrı buyruğudur. Secdede tarikatın on iki işlevinin yerine getirilmesi gerekir. Secde tümüyle kendini tarikata teslim etmektir. Secdeye varan sofu "Başımı yoluna koydum benim değil senindir" demek istemiştir.¹²³

Daha sonra "Niyaz" bahsi gelmektedir. Niyaz gönül lokmasıdır, dosttan dosta giden yürek sevgisinin yoludur. Ancak bakire kız ve mücerretleri niyaz etmek doğru değildir.¹²⁴

Bunu "Tac" bölümü takip eder. Burada Tanrı'nın yedi sevgili dostunu onurlandırmak için onlara tac gönderdiğinden bahsedilir. Esere göre bu tac gönderilen yedi kişi şunlardır. Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed, Hz. Ali. Şahımerdan Ali'nin tacının tereği de on ikidir. Bu on iki terek On İki İmamları karşılar.¹²⁵

¹²² *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 115-116.

¹²³ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 118.

¹²⁴ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 120

¹²⁵ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 121.

"Tarikatın Farzları" konusunda da İmam Cafer Sadık'ın tarikat için, "-Bu erkan Muhammed-Ali'den kalmıştır. Her talibin, her üstadın, her pirin bu yolu bilmesi ve ona göre sürmesi gerek" buyurduğu ifade edilmekte ve tarikat adabı olan ahlakî prensipler sayılmaktadır.¹²⁶

Daha sonra Alevîliğin en temel konularından biri olan "Dört kapı kırk makam" gelir. Esat Korkmaz bunu "Alevîliğin teorik özü" olarak tanımlamaktadır.¹²⁷ Bu konu Alevîliğin ana temasıdır diyebiliriz. Buyrukta, "Pir olan kimselere gerektir ki kamil olalar, dört kapı nedir bileler. Evvel şeriat, ikinci tarikat, üçüncü marifet, dördüncü hakikat nedir bilmek gerektir ki bunlar nereden geldi ve neden hâsıl oldu ve aslı nedir, bunların edebi nedir... bunları bile"¹²⁸ denmektedir.

Buyruklarda temel olarak talibin Hakk'a ulaşip kâmil bir insan olmasına yönelik esaslar üzerinde durulur. Bunun için de konu "Dört Kapı Kırk Makam" anlayışıyla açıklanır. Birinci kapı Şeriat kapısı olup, makamlara inanıp iman getirmek, ilim öğrenmek, ibadet etmek yani namaz kılmak, oruç tutmak ve zekat vermek, helal kazanç yemek, haramdan kaçınmak, hayız ve nifas durumunda hanıma yakın olmamak, şeriat evine girmek, şefkat göstermek, pak yiyip pak giymek ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmaktır. İkinci kapı olan tarikat kapısının makamları ise bir mürşitten el alıp tövbe kılmak, talip olmak, saça ve giysilere önem vermeyip dünya nimetlerine bağlanmamak, sabırlı olmak, hürmet göstermek, Allah korkusuna sahip olmak, umut kesmemek, hidayet üzere olmak, toplum içinde uyumlu olmak, öğüt dinlemek ve sevecen davranmak, aşk, şevk ve sefadır. Üçüncü kapı olan marifet kapısının makamları ise edep, heybet, sabır, kanaat, utanmak, cömertlik, ilim, teslim ve rızada olmak olup, marifet ve kendi özünü bilmektir. Dördüncü kapı olan hakikat kapısının da on makamı vardır ki, bunlar turab olmak, Tanrı'nın birliğine ve Muhammed-Ali'nin yoluna boyun eğmek, eline-beline-diline sahip olmak, tevekkül göstermek, sohbet, sır, rıza, tefekkür ve son olarak Tanrı özlemini yürekten çıkarmamaktır.

Görüldüğü gibi dört kapı kırk makamın ilk kapısının ilk makamı iman getirmek olup son kapının son makamı Allah'a ulaşmaktır. Şu halde dört kapı kırk makam imandan başlayıp Allah'a ulaşmaya kadar devam eden manevî mertebelerdir. Esasen terimlerde bazı küçük değişiklikler olsa da Sünnî tasavvufunda da görülen şeriat, tarikat, marifet, hakikat sıralaması, müridin başka bir ifadeyle talibin Allah'a ulaşmada göz önüne alınması gereken

¹²⁶ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 123.

¹²⁷ Esat Korkmaz, *Dört Kapı Kırk Makam*, İstanbul 1995, s. 20.

¹²⁸ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 18.

yükümlülüklerini ifade etmektedir. Birinci kapıyı aşmadan ikinci kapıya, ikinci kapıyı aşmadan üçüncü kapıya ve bu üç kapıyı aşmadan da hakikat kapısına varılmaz.¹²⁹

Bir sonraki başlık olan "Üç Sünnet Yedi Farz" kavramı klasik Alevî kaynağı olan Buyruğun yolun önemli ilkeleri ile bir tür teşkilat yapısını ifade etmektedir. Çalışmamızın ileriki bölümlerinde ayrıntılı olarak ele alacağımız için burada uzunca yer vermeye gerek görmüyoruz.

Eserin otuz dördüncü başlığı "On İki İmam, On Dört Masum, On Yedi Kemerbest" adını taşımaktadır. Burada, On İki İmam Hz. Ali'den başlanarak, Muhammed el-Mehdi'ye kadar sırasına uygun biçimde sayılmaktadır. On dört masum'a gelince, eserde On İki İmanın küçükken vefat eden çocukları sayılmaktadır.¹³⁰

Otuz beşinci konu ise "Tanrı'nın Adları" ismini taşımaktadır. Buna göre "Ulu Tanrı'nın gizli ve açık olmak üzere iki türlü adı vardır. Tanrı'nın gizli adı "Hû"dur. Açık adları ise bin bir tanedir. Açık adları "Bismillah, Bismillahirrahmanirrahim" gibi sözlerdir. Ulu Tanrı'yı anmak yedi türdür. Bunlar, Pirin hizmetini yerine getirmek, Tanrı yoluna düşmek, şeriata sağlam bağlılık, tarikata sıkı bağlılık, marifeti sağlam olmak, ilmi sağlam olmak, edep ve hayası sağlam olmaktır. Bunlarla birlikte bu başlık altında Besmele'nin önemine de vurgu yapılmıştır.¹³¹

Eserin otuz altıncı başlığı "Kimi Sorunların Çözümü" adını taşımaktadır. Eserde anlatıldığına göre bu sorular Ammar b. Yaser tarafından sorulmuş ve Hz. Ali tarafından cevaplandırılmıştır. Hırka ve yol ile ilgili bazı soruların karşılığını ise İmam Cafer Sadık cevaplamıştır. Bunlar kimi zorluklar için Hz. Ali ile İmam Cafer Sadık'ın çözümleridir. Pirin öncelikle bu soruların karşılığını bilmesi ve halka öğretmesi gerekir.¹³²

Bunu "Dört Ana Nesne" ismi takip etmektedir. Buna göre, insan kökende dört nesnenin bileşiminden oluşmuştur. Bu dört nesne ateş, yel, su ve topraktır. Bu dört nesne dört tabana oturur. Ateş insanı kötülüğe sokar, yel azarlar, su ilham eder, gönül verir, toprak rahatlık sağlar.¹³³

Bir sonraki konu olan "Velayetname"de ise şu konu anlatılır:

Bir gün bütün evliyalar Hz. Şahıvelayet'e:

¹²⁹ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 125-132.

¹³⁰ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 135.

¹³¹ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 136-138.

¹³² *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 139-146.

¹³³ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 147.

-Ey şahlar şahı, yeryüzünde senin hikmetinden değerli bir şey yok. Bizi hikmetinden mahrum etme!" diye dilekte bulundular.

Bunun üzerine Şahıvelayet bütün hizmetçilerini katına çağırıldı.

"-Sizden hükümlerinde hiç yanlış olmayan, dünya ve ahiret için yararlı bir kitap istiyorum. Öyle bir kitap olsun ki bundan sonra ona bakalım. Sorunlarımızı onunla çözelim. Her sorunda ona başvuralım. O benden sonrakilere de yadigâr kalsın. Bana böyle bir kitap hazırlayın!" diye buyurdu.

Bunun üzerine tüm bilgiler Hz. Şahıvelayet'ten bir süre istediler. Bir yıl süresince onun sözlerini derleyip ulu bir kitap oluşturdular. Kitaba "Velayetname" adını verdiler. Ceylan derisi ile ciltlediler. Üzerine altın yazı ile yazdılar. Sonra kitabı alıp Şahıvelayet katına getirdiler.

"-Ey Şah, sizin istediğiniz gibi bir kitap hazırladık. İşte istediğiniz kitap" deyip kitabı Hz. Şahıvelayet'e sundular.

Velayetname böylece ortaya çıktı. İnananların sorunlarına çözüm, dertlerine derman bulunmak istendi.¹³⁴ Dolayısıyla Alevî literatüründe "Velayetname", tarikat ulularının menkıbeleşmiş yaşamlarını anlatan yapıt olarak bilinmektedir.¹³⁵

Bu bölümden sonra gelen başlık ise "On İki Hizmet"tir. On iki hizmet konusu Alevîlikte merkezî öneme sahip pratiğin yani cemin iskeletini oluşturmaktadır. Alevî dinsel töreninin yürümesini sağlayan on iki görevli vardır. Bu görevlerin On İki İmamlardan kaldığına inanılır. İnanca göre, velîler şahı olarak Hz. Ali gülbenk okuyarak her hizmeti bir oğluna verir. Bu dağıtımdan sonra dinsel töreni sürdürür. On iki hizmetin yerine getirildiği cem töreni örnek gülbenkleriyle birlikte Buyrukta ayrıntılı bir şekilde uzunca anlatılmaktadır.¹³⁶

Buyrukta yer alan en son konu "Şîf Mezhebi" başlıklı konu olup esas aldığımız neşir burada bitmektedir. Burada Şîf mezhebi'nin oluşumu anlatılmaktadır. Buna göre, Şîf mezhebi Muhammed ile Ali'nin dört kapı kırk makam ve on yedi erkandaki birlikleri üzerine kurulmuştur.¹³⁷

Genel olarak buyruk hakkında şunları söyleyebiliriz. Eserde her şeyden önce tarikat esasları önemle anlatılmıştır. Buna bağlı olarak tevazu, insan sever olmak, kardeşlik, eliyle koymadığını almamak, dedikodu etmemek, özverili olmak, insanlara ikramda bulunmak, cömertlik, kanaat v.b. çok sayıda ahlakî ilkeler ağırlıklı olarak işlenmiştir. Bu ahlakî ilkelerden

¹³⁴ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 150.

¹³⁵ Korkmaz, *Anadolu Alevîliği*, s. 481.

¹³⁶ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 151-171.

¹³⁷ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 171.

bahsederken de ibret verici olması amacıyla bazı hikâyeler anlatılmakta; fakat bu hikâyelerin bir çoğunun sahih referansının hatta herhangi bir mesnedinin olup olmadığı bilinmemektedir. Muhtemeldir ki bunlar çoğunlukla mitolojik nitelikli anlatımlardır. Bir de eserde vurgu yapılarak anlatılan ve sık sık tekrar edilen, pir-mürşid-rehber, mürid, talip, musahiplik gibi kavramlar tasavvufî nitelikli olmakla beraber burada daha çok toplum içindeki bölünmeyi engellemek, birlik ve beraberliği kuvvetlendirmek, böylece güç kaybetmemek amacını taşımaktadır. Ayrıca eserde, İslam öncesi inanç, gelenek ve göreneklerinden izler taşıyan bazı konular kutsallık atfedilerek anlatılmıştır. Buyruklarda Velayet, On İki İmam, On Dört masum, On Yedi Kemerbest gibi Şîî unsurlar da, içeriği kısmen değiştirilmiş olmakla birlikte görülmektedir. Buyruktan da açıkça anlaşıldığı gibi Alevîlikte Allah-Muhammed-Ali üçlemesi kutsal bir görünüm almıştır. Allah-Muhammed-Ali'ye saygı ana ilkedir. Nitekim buyrukta bu kullanımın çok fazla örneğine rastlamaktayız.

İKİNCİ BÖLÜM

BİR ALEVÎ KAYNAĞI OLARAK İMAM CAFER BUYRUĞU

A - İMAM CAFER ES-SADIK'IN HAYATI

Çalışmamızın konusunu oluşturan Alevî buyruklarının bir çoğunun İmam Cafer es-Sadık'a ait olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim Fuat Bozkurt tarafından hazırlanan buyruk nüshasının daha en başında "Bu buyruk tümüyle İmam Cafer es-Sadık'ın sözlerinden oluşur." İfadesine yer verilmiştir. Bu nedenle biz de bu bölümde İmam Cafer es-Sadık'ın hayatına kısaca yer vermekte fayda görüyoruz.

Cafer es-Sadık, "İmamiyye" mezhebinin kabul ettiği on iki imamın altıncısıdır. Künyesi Ebû Abdillâh Ca'fer b. Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeynel'âbidîn b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib'tir.

80 (699) veya 83 (702) yılında Medine'de doğdu. Babası İsnâaşeriyye'nin beşinci imamı Muhammed el-Bâkır, annesi Hz. Ebûbekir'in torunu olan Kâsım b. Muhammed'in kızı Ümmü Ferve'dir. Böylece Cafer es-Sadık'ın soyu baba tarafından Hz. Ali'ye, anne tarafından da Hz. Ebûbekir'e dayanmaktadır. Künyesi büyük oğlu İsmail'e nispetle Ebû İsmail ise de onun kendisinden önce vefat etmesi sebebiyle daha çok Ebû Mûsa diye anılmıştır. Lakaplarının en meşhuru es-Sâdık olup Sâbir, Fâzıl, Tâhir ve Âtır lakaplarıyla da anılmıştır.

Dedesi Zeynelâbidîn'in ölümü sırasında on beş yaşında olan Cafer es-Sadık, ilk bilgileri ondan ve babası Muhammed el-Bâkır'dan aldı. Babasının on dokuz yıl süren imâmetinden sonra kendisi de otuz dört yıl aynı vazifeyi devam ettirdi.

Şîî alimler, Hz. Ali'nin Hasan ve Hüseyin'i kendisinden sonra imam tayin ettiği gibi Muhammed el-Bâkır'ın da oğlu Cafer'i imam olarak belirlediği görüşündedirler. Onlara göre Bâkır, "Biz yeryüzünde güçsüz düşürülenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak, yine onları varisler yapmak istiyoruz." (el-Kasas 28/5) meâlindeki âyette ifade edilen kimseler arasında Cafer Sadık'ın da bulunduğunu belirtmiş, vefatı sırasında ona, mensuplarına karşı iyi davranmasını tavsiye etmiş ve kendisine "kâim" in kim olacağı sorulduğunda eliyle Cafer'e dokunarak, "Hz. Peygamber'in âl-i beytinin kâimi budur" diye cevap vermiştir. Onun bu ifadeleri, Cafer es-Sadık'ın imâmeti konusunda mütevâtir bir delil olarak kabul edilmiştir.¹³⁸

¹³⁸ Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 1-2.

Uzun süren imâmet devresinde çeşitli kesimlere mensup geniş İslâm toplumuyla iyi münasebetler kuran Cafer es-Sâdık, Sünnî kaynaklarda da daima hürmetle anılan ilmî bir şahsiyet olarak benimsenmiştir. Emevî ve Abbasî devirlerini idrak eden ve mensubu olduğu Hâşimîler'in durumunu korumaya çalışan Cafer, amcası Zeyd b. Ali'nin isyan edip öldürülmesinden sonra (122/740) ağırlaşan şartların tesiriyle siyasetten tamamen uzaklaşmış, Medine'de ilimle meşgul olmuş ve bu şekilde Emevîler'in baskılarından kurtulabilmiştir. Abbâsîler devrinde de siyasî-idarî tutum açısından önemli bir değişikliğin olmadığını görerek kendisini ilme vakfetmiştir.

Özellikle amcazadeleri Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile İbrahim b. Abdullah'ın 145 (762) yılındaki isyanlarına muhalefet etmiş, onlara başarılı olamayıp öldürülebileceklerini söylemiştir. Hadiselerin Cafer es-Sadık'ın tahmin ettiği istikamette gelişmesi, daha sonra Şîa tarafından onun geleceği bilmesi şeklinde değerlendirilmiştir.¹³⁹

Cafer es-Sadık Medine'de 148 (765) tarihinde vefat etti. Şîf rivayetler onun Abbasî halifesi Ebû Cafer el-Mansur tarafından zehirlenerek öldürüldüğü şeklindedir.¹⁴⁰ Cenazesi Cennetü'l-Baki'de babası Muhammed el-Bâkır ve dedesi Zeynelâbidîn'in yanına gömüldü. İlk hanımı Fâtıma'dan İsmail, Abdullah, Ümmü Ferve; Hamîde el-Berberîyye adlı ikinci hanımından Mûsa, İshak, Fâtıma, Muhammed; diğer hanımlarından da Abbas, Ali ve Esmâ olmak üzere on çocuğu olmuştur. Ölümünden sonra Şîa, oğulları İsmâil adına kurulan İsmâiliyye ve Mûsa el-Kâzım'ı imam tanıyan İsnâaşeriyye olmak üzere iki büyük gruba ayrıldı.

Hadis, tefsir, fıkıh, akaid, cedel, lügat ve tarih gibi alanlarda yoğun bir faaliyetin görüldüğü, değişik fikir ve görüşlerin fırkalaşmayı meydana getirmeye başladığı II. (VII.) yüzyılda İslâmî konulardaki düşüncelerini daha toplayıcı bir tarzda ortaya koyan Cafer es-Sadık, bununla birlikte sapık fırkalarla mücadele etmekten de geri durmamıştır. Fakat çeşitli zümreler onun farklı meziyetlerini ön plana çıkarmışlardır. İsnâaşeriyye'ye göre o bütün gizli, felsefî, tasavvufî, fikhî, kimyevî ve tabîî ilimlere, ayrıca Zebur, Tevrat, İncil ve İbrahim'in suhufuna, Hz. Fâtıma'nın mushafına, her türlü helal ve harama, geçmiş ve gelecekteki bilgi ve haberleri ihtiva eden cefr ilmine vakıftır. İlahî ilimlerin taşıyıcısı ve Şîa'nın altıncı imamıdır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Mûsa ve Hızır kıssasındaki ihtilafta her ikisinin de haberdar olmadığı hususları bilen, başlangıçtan kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi Hz.

¹³⁹ Öz, a. g. md., a.y.; Ayrıca bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, ter. Abdülkadir Şener, İstanbul 1976, s. 210-219.

¹⁴⁰ Örnek Olarak bkz. Ahmed Sabri Hamedanî, *İslâmda Caferî Mezhebi ve İmam Cafer Buyrukları*, Ankara 1983, s. 27.

Peygamber'den veraset yoluyla öğrenmiş olan kimsedir.¹⁴¹ Hattâbiyye, Bezîgiyye, Umeyriyye, Nâvûsiyye ve Mufaddaliyye gibi müfrit Şî'î fırkaları, İsmâiliyye imamları Cafer es-Sadık hakkında bundan daha aşırı fikirler ileri sürerken onun Ali'den üstün, mehdî, peygamber ve hatta İlah olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁴² Özellikle Cafer es-Sadık asrındaki daîlerden en aşırı giden kişi olarak gösterilen Ebu'l Hattab'a nisbet edilen Hattâbiyye fırkası, imamların peygamberliğini sonra daha ileri giderek onların ilahlığını ve çağlarındaki Tanrı'nın İmam Cafer olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁴³ Buna karşılık Ehl-i Sünnet Cafer es-Sadık'ı hadisle uğraşan, fıkhıta müctehid derecesine ulaşmış, sezgi gücü yüksek, doğru sözlü, nakline ve görüşlerine güvenilir bir hadis ve fıkıh âlimi olarak değerlendirmektedir.¹⁴⁴

Hadis ilminde sika kabul edilen Cafer es-Sadık'ın kendilerinden hadis rivayet ettiği kimselerin başında babası ile anne tarafından dedesi olan Kasım b. Muhammed b. Ebûbekir gelmektedir. Bunlardan başka Ubeydullah b. Ebû Râfi', Urve b. Zübeyr, İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, Nâfi' ve Zührî'den de rivayette bulunmuştur. Mâlik b. Enes, Süfyan es-Sevrî, Süfyan b. Uyeyne, Ebû Hanîfe, İbn Cüreyc, Ebû Âsım en-Nebîl, Yahya b. Sâid el-Ensârî, Yahya el-Kattân, oğulları İsmâil, Muhammed, Mûsa el-Kâzım, İshak ve Şîa kaynaklarında sayıları 4000'e ulaştığı belirtilen kimseler kendisinden hadis dinlemiş ve rivayette bulunmuşlardır. Rivayetleri Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'i dışında Kütüb-i Sitt'e'de yer almıştır. Buhârî'nin bu eserinde Cafer'den rivayette bulunmaması, onun hadis konusunda zayıf oluşu yüzünden değil, meclise girip çıkan bazı kimselerin kendisinin söylemediği münker ve mevzû hadisleri ona isnat etmeleri sebebiyledir. Nitekim Buhârî *el-Edebü'l-Müfred*'inde ve diğer eserlerinde onun rivayetlerine yer vermiştir. Ca'fer es-Sadık'ın, Ebû Hanîfe ile Medine ve Irak'ta, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ ve Hafs b. Sâlim ile de Mekke'de ilmî münakaşalar yaptığı bilinmektedir. Zürâre b. A'yen ile kardeşleri Bekir ve Hamrân, Cemîl b. Sâlih, Muhammed b. Müslim et-Tâifî, Büreyd b. Muâviye, Hişam b. Sâlim, Ebû Basîr, Muhammed el Halebî, Abdullah b. Sinan, Ebû's-Sabbâh el-Kinânî öğrencilerinden bazılarıdır.¹⁴⁵

Cafer es-Sadık tasavvuf tarihinde de önemli bir yere sahiptir. İlk sûfilerin hayat hikayelerini anlatan Ebû Nâsır es-Serrâc, Ebû Tâlip el-Mekkî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Abdülkerim el-Kuşeyrî gibi mutasavvıf müelliflerin ondan hiç bahsetmemiş veya

¹⁴¹ Öz, a. g. md., s. 1-3, krş. Muhammed b. Yakub el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 223-227.

¹⁴² Öz, a. g. md., s. 1-3.

¹⁴³ Eş'ârî, *Makalat*, s. 25-28.

¹⁴⁴ Öz, a. g. md., s. 2.

¹⁴⁵ Öz, a. g. md., s. 1-3.

nâdiren atıfta bulunmuş olmalarına karşılık Ebû Nuaym el-İsfahânî *Hilyetü'l-Evliyâ*'sında kendisine geniş yer ayırmıştır. Attâr ise *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserine onunla başlar. Bütün sûfîlerin evliyadan saydıkları Cafer es-Sadık tarikat silsilelerinde de önemli bir yer tutar. Nakşibendiyye ve Bektaşîyye mensupları ona tarikat silsilelerinde yer verir. Bâyezîd-i Bistâmî'yi onun müridi olarak görürler. Bir tarikat olmaktan çok tasavvufî bir tavır ifade eden Aşkîyye mensupları silsilelerini Cafer es-Sadık ile başlatırlar. Ni'metullahiyye, Nûrbahşîyye ve Zehebiyye gibi Şîî tarikatları da onun tasavvuf bakımından önemini kabul etmişlerdir. Bununla beraber genel olarak Şîa, Cafer es-Sadık'ın tasavvufu hiçbir ilgisinin bulunmadığını, Sûfîleri kendisine düşman bildiğini ve onlarla mücadele etmeyi dinî bir görev saydığını ileri sürerler.¹⁴⁶ Cefr, havas, tılsım gibi birtakım gizli ilimlerin gaybı ve geleceği bilme ile ilgili bazı olağanüstü yeteneklerin ona nispet edilmesi, daha ziyade son dönem mutasavvıfları için ilgi çekici olmuş, bu ise bir çok hurufî inanç ve uygulamaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İnsanların din konusunda bilmeleri zarurî olan başlıca hususları, Allah'ı kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olarak tanımak, O'nun nimetlerini ve O'na karşı yapılması gereken vazifeleri bilmek, küfür ve irtidada sebep olacak şeylere vâkıf olmak şeklinde gösteren Cafer es-Sadık'a göre Allah hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'na benzemez. Allah kulların tasavvur ettiği her türlü hayal ve vehmin ötesindedir. Gözler O'nu idrak edemez. Cafer es-Sadık, Hz. Peygamber'in Mi'rac'ta Allah'ı görüp görmediği hususu kendisine sorulduğunda "kalbiyle gördü" şeklinde cevap vermiştir.¹⁴⁷ İmam Cafer, Allah'ın birliği üzerinde çeşitli yanlış görüşlerin ileri sürüldüğü bir çağda yaşamıştır. Bu devirde bir takım insanlar, Allah'ın eli, yüzü ve insan gibi sureti olduğu vehmine kapılmışlardır. İmam Cafer, bunlara hakikatı anlatmaya ve doğru yolu göstermeye çalışmıştır.¹⁴⁸

İnsanların ihtiyarî fiillerinin kendilerine nispet edileceğini, fiillerin hayır veya şer olmasından dolayı mükâfat ve ceza göreceklarını belirten Cafer es-Sadık, kıyamet gününde Allah'ın bütün mahlûkatı toplayacağını, onları emirlerini yerine getirmemekten dolayı mesul tutacağını, iradeleri dışında maruz kaldıkları şeylerden dolayı ise sorumlu tutmayacağını söylemiştir. Büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında ona nispet edilen görüş, günahkâr mü'minin günahı miktarınca azap gördükten sonra cehennemden çıkıp cennete gireceği şeklindedir. Ona göre büyük günahlar şirk, Allah'ın rahmetinden ümit kesmek, ebeveyne itaatsizlik, adam öldürmek, namuslu kadınlara zina isnadında bulunmak, yetim malı

¹⁴⁶ Öz, a. g. md., s. 1-3.

¹⁴⁷ Öz, a. g. md., s. 1-3.

¹⁴⁸ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 229.

yemek, savaştan kaçmak, yalan yere yemin etmek, ribâ, zina, hıyanet, zekât vermemek, yalancı şahitlik, içki içmek, namazı terketmek, ahdi bozmak, akrabalık münasebetini kesmek, yalan söylemek, Allah'a karşı nankörlük, ölçü ve tartıda hile yapmak, livâta ve bid'at olmak üzere yirmiye aşkındır. Kur'ân-ı Kerîm tefsirinin re'ye dayandırılmasını tasvip etmeyen Cafer es-Sadık, böyle bir tefsirde isabet edilse bile sahibinin Allah katında bir ecir elde edemeyeceğini söylemiştir. Rivayete göre İmam Ebû Hanife ile Medine'de ilk karşılaştığı zaman aralarında şu konuşma cereyan etmiştir: "Ey Numan, bana babam dedemden şöyle rivayet etti: Din hususunda re'yi ile kıyasa ilk başvuran İblistir. Allah ona: Adem'e secde et, dedi. O da, "ben Adem'den hayırlıyım, çünkü beni ateşten, onu da topraktan yarattın" dedi. Kim dinde re'yi ile kıyas yaparsa Allah onu kıyamet günü İblis'e arkadaş eyler. Çünkü o, kıyas yapmak suretiyle şeytana uymuştur.¹⁴⁹

Cafer es-Sadık'tan nakledilen, "Takıyye benim ve atalarımın dinidir, takıyye'ye uymayanın dini yoktur" ve "Durumumuzu ifşa eden onu inkâr eden gibidir" şeklindeki sözler, başkalarının bilmediği, kendisinin de yayılmasını istemediği ve özellikle devlet yönetimini ilgilendiren bazı düşüncelerinin bulunduğu izlenimini vermektedir. Fakat muhtemel tehlikeleri önlemek amacıyla konulan bu prensip, daha sonraki Şîî fırkalarınca zaman zaman istismar edilmiş, sübjektif sebeplerle inançlarını gizleme, prensiplere aykırı davranma ve taahhütlerini yerine getirmeme gibi uygulamalara yol açmıştır. Bedâ konusundaki Şîî düşüncesi de oğlu İsmail'in erken ölümü dolayısıyla ona nispet edilmiştir.¹⁵⁰ Fakat tenasuh, hulûl gibi sapık düşünceler Caferî mezhebi ile ilgili eserlerde tamamen reddedilmektedir.¹⁵¹ Gerekli şartlar hazırlanmadan devlet reisine isyan etmenin faydadan çok zarar getireceğini düşünen Cafer es-Sadık, babası Muhammed el-Bâkır ve dedesi Zeynelâbidîn'in yolunu takip ederek fitneden mümkün olduğu kadar uzak kalmaya gayret göstermiş, Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile kardeşi İbrahim b. Abdullah'ı da bu sebeple isyandan vazgeçirmeye çalışmıştır. Ehl-i Sünnet kaynaklarında da Cafer es-Sadık rec'at, bedâ, tenâsüh, gaybet, hulûl ve teşbih ile ilgili hususlardan tamamen tenzih edilmiştir. Şîa'ya göre imamların bilgisi, hata ihtimali bulunmayan ledünnî bilgi türünden olduğu için Ca'fer es-Sadık'ın fıkıhla ilgili görüşleri de delillerinden istinbat edilerek ulaşılmış aklî bilgiler olmayıp Hz. Peygamber'den kendisine intikal eden İlahî bilginin sonucudur. Bu sebeple o helâl ve haramlarla ilgili gerçekleri bilmek için diğer müctehidler gibi ictihad ederek belli bir hükme ulaşma durumunda değildir. Ehl-i Sünnet

¹⁴⁹ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 229.

¹⁵⁰ Öz, a. g. md., s. 1-3.

¹⁵¹ Kaşifü'l-Gıta, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, ter. Abdülbaki Gölpınarlı, s. 23-24, 32.

âlimleri ise Cafer es-Sadık'ı başta kitap ve sünnet olmak üzere dayanacağı kaynakları ve ictihadında uygulayacağı metotları bulunan ve kesinlikle mâsum olmayan bir müctehid olarak kabul etmektedirler. Şîa grupları Cafer es-Sadık'a pek çok keramet isnat etmiş, bütün dua ve dileklerinin kabul olduğunu, dünyadaki bütün lisanları bildiğini iddia ederek hemen her konuda söylenmiş hikmetli sözlerinin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu sözlere "ed-dürerü'l mensur" (saçılmış inciler) denilmektedir.¹⁵²

Cafer es-Sadık'ın tabii ilimler ve özellikle kimya konusunda geniş çalışmaları bulunduğu, nitrik asit ve kezzap ile tuz ruhunun karışımından meydana gelen ve altın eritmeye mahsus bir sıvı olan "agua regia"yı (el-mâü'l-melikî, kral suyu) keşfettiği ve kimya konusundaki bilgilerini kabiliyetli gördüğü öğrencisi Câbir b. Hayyân'a öğrettiği yaygın rivayetler arasındadır. Ancak bu rivayetlerin doğruluğu çok şüphelidir. J. F. Ruska, P. Kraus gibi bazı şarkiyatçılar kimya, cefr, havas gibi konularda İmam Cafer'e isnat edilen rivayetlerin asılsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ruska'ya göre o dönemde Medine'de kimya ile ilgilenmeyi mümkün kılacak şartlar mevcut değildi. Ayrıca bu "takva ehli insanlar"ın teorik veya pratik kimya bilgilerine ulaşmaları imkânsızdı. Ancak bazı araştırmacılar, İmam Cafer'in genellikle Medine'de yaşamakla birlikte Irak'a giderek bir süre orada kaldığını ve kimya, tıp, astronomiye özel merakı olan ve bu alanda birkaç kitabın Arapça'ya çevrilmesini sağlayan Hâlid b. Yezîd'in (Muâviye'nin torunu) halasının oğlu olduğunu dikkate alarak kimya ile ilgilenmiş olabileceğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte gerek kimya gerekse cefr, tılsım, havâs, hurûf gibi sırrî ilimlerde uzman olduğu, kitaplar yazdığı, öğrenciler yetiştirdiği, keşifler yaptığı yolundaki iddialar tamamen asılsız olmasa bile büyük ölçüde mübalağalıdır. Bu hususta kendisine isnat edilen görüş, bilgi ve eserlerin çoğu, aslında sonraki Şîî-Batınî zümrelere ait olup Cafer'in bütün Müslümanlar nezdinde saygı gören kişiliğini istismar etmek üzere ona izâfe edilmiştir. Nitekim Buhârî'nin, Cafer'in yanına girip çıkanların onun ağzından hadis uydurduklarını göz önünde bulundurarak ondan nakledilen hadislere itibar etmemesi de daha hayatta iken çevresinin kendisi hakkında yakıştırmalar yapmaya başladığını göstermektedir.¹⁵³

İmamiye Cafer'i es-Sadık'ın sahip olduğunu kabul ettiği bu ilimlere şu şekilde ulaştığına inanır. Hz. Peygamber'in bu ilmi Hz. Ali'ye verdiği, Hz. Ali'den de Ali Zeynelâbidîn'e, ondan Muhammed Bâkır'a, ondan da Cafer es-Sadık'a geçtiği, bu ilmin "cifr ilmi" olduğu görüşündedirler. Cafer es-Sadık'ın cifr'i bildiği ve onu şöyle tarif ettiği bildirilir: "O, deriden

¹⁵² Öz, a. g. md.,s. 1-3.

¹⁵³ Öz, a. g. md., s. 1-3.

bir kapıdır. Onda Peygamberlerin ve İsrailoğulları bilginlerinin bilgisi vardır.¹⁵⁴ Cifr ile ilgili sözlerin Cafer es-Sadık'a nispet edilmesi ve cifr'in sıhhatiyle ilgili olarak Muhammed Ebû Zehra şunları söylemektedir: "Biz cifr ile ilgili sözlerin İmam Cafer es-Sadık'a nispetini kabul etmiyoruz. Çünkü cifr, gayb ilmi ile alakalı bir şeydir. Gayb ilmini ise, Allah kendi zatına hasretmiştir... İmam Cafer'e nispet edilen cifr ile ilgili rivayetlerin çoğu el-Kuleynî yoluyla gelmektedir. Bu el-Kuleynî, aynı zamanda İmam Cafer'in Kur'an'da eksiklik bulunduğunu söylediğini de rivayet etmiştir. el-Kuleynî'nin Kur'an ile ilgili bu rivayetinin yalan olduğunu İmam el-Mardî ve öğrencisi et-Tusî gibi İsnâaşeriyye'nin büyük imamları ortaya koymuş ve İmam Cafer'den bu rivayetin tam aksini nakletmişlerdir. Asılsız bir şeyi böyle bir İmama nispet eden kimsenin bütün rivayetleri, hakikat araştırmacıları nazarında kabul edilmeye layık değildir... Bana göre cifr fikrini Caferiyye'ye sokan Hattâbîlerdir".¹⁵⁵

Diğer önemli bir husus ise İmam Cafer es-Sadık'ın siyasetle meşgul olmadığıdır. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra Peygamber çocukları siyasetle uğraşmamışlar, kendilerini ilme vermişlerdir. İmam Cafer de bu evde yetişmiş ve ilimle meşgul olmuştur.¹⁵⁶ Öyle ki siyasette hiçbir rolünün olmadığı söylenmektedir.¹⁵⁷ Onunla ilgili olan rivayetlerin birçoğu da bunu doğrulamaktadır. İmam Cafer "Devlet reisi olmak isteyen helak olur" demiştir.¹⁵⁸ İmam Cafer es-Sadık birçok eserde her şeyden önce ilmî bir şahsiyet olarak anılmaktadır.

Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ* isimli eserinde ondan şöyle bahseder: Ehl-i Beyt içinde (tasavvuf) yoluna dair en çok söz söyleyen O'dur. O, tekellüfsüz olarak bütün ilimlerde, işaretlerde ve ibadetlerde kemâl mertebededeydi. Bütün şeyhlerin önderi bulunuyordu, herkes ona itimat etmekteydi. Mutlak bir rehberdi. İlâhîlerin şeyhi, Muhammedîlerin imamı, zevk ehlinin delili, aşk ehlinin kılavuzu, âbidlerin önderi ve zâhidlerin de mükerreremi idi. Hakikatların esrarı hakkındaki eserleri itibarıyla önemli, tenzil ve tefsir esrarındaki nükteler cihetiyle de eşsiz bir derecede bulunuyordu.¹⁵⁹

Ayrıca İmam Cafer es-Sadık ile ilgili birçok menkıbe de anlatılmaktadır. Bu menkıbeler O'nun ileri derecede takvalı bir şahsiyet ve Allah'ın sevgili bir kulu olduğunu ispatlar niteliktedir.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Seyyid Hüseyin Muzaffer, *Kitap es-Sadık*, I, t. y. s. 109.

¹⁵⁵ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 207; Ahmet Yusuf Özütoprak, *Dini Doğru Anlamak*, İstanbul 1997, s. 253.

¹⁵⁶ Hamdi Döndüren, "Ca'fer-i Sadık", *Şamil İ. A.*, I, İstanbul 2001, s. 345.

¹⁵⁷ K. V. Zettersteen, "Ca'far b. Muhammed", *İ. A.*, III, s. 7.

¹⁵⁸ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 212.

¹⁵⁹ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, I, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul 2002, s. 51.

Eserleri:

Cafer es-Sadık'ın yüzlerce kitap ve risale yazdığı ileri sürülmektedir. Bunların büyük bir kısmının ona nispeti şüpheli olup yaşadığı dönem, çevresi, ilmî ve dinî şahsiyeti dikkate alınırca bilhassa kimya ve cifr gibi konulara dair kitapların onun te'lif eserleri olması mümkün görünmemektedir. Bu konuda hayli müsamahakâr olanlar bile İmam Cafer'in bu alanlarda eser yazıp yazmadığının bilinmediğini söylemektedirler. Aslında İmam Cafer'in öğrencisi olduğunu söyleyen ve onu söz konusu ilimlerde otorite kabul eden Câbir b. Hayyân'ın bu ilimlerle ilgili bir tek eserinde dahi onun adını zikretmemesi, bu eserler üzerindeki tereddütleri daha da arttırmıştır.¹⁶¹

Cafer es-Sadık'ın zamanımıza ulaşan eserleri şunlardır:

1. *Misbâhu'sş-şerîa ve miiftâhu'l hakika*: Cafer es-Sadık'ın dinî ve ahlakî muhtevalı sözlerinin 100 babda ele alındığı bu eserin çeşitli yazma nüshaları British Museum'da, Meşhed ve Haydarâbâd Osmanîye Üniversitesi kütüphanelerinde bulunmaktadır. Kitap Delhi (1856), Tebriz (1278) ve Tahran'da (1314) yayımlanmış, ayrıca Farsça tercüme ve şerhiyle birlikte Hasan el-Mustafavî tarafından neşredilmiştir.

2. *Tefsîrü'l-Kur'ân*: En eski nüshası hicrî X. asra ait olan bu eserin Bankipûr, Bohâr ve Aligarh kütüphanelerinde yazmaları mevcuttur.

3. *Kitâbü'l-Cefr*: *el-Hâfiye fi'l-cefr*, *el-Hâfiye fi 'ilmi'l hurûf* veya *el-Hâfiye* adlarıyla da anılan eserin yazma nüshaları British Museum'da, İskenderiye el-Mektebetü'l-Belediyye Darü'l-Kütübü'l-Mısriyye (Tal'at), Süleymaniyye (Cârullah) ve Köprülü kütüphanelerinde bulunmaktadır.

4. *İhtilâcü'l-A'zâ*: İnsan organlarındaki titremeler ve bunların sebep olduğu hastalıklardan bahseden eserin yazma nüshaları Berlin Staatsbibliothek ile Gotha, Topkapı (III. Ahmed) ve Kastamonu kütüphanelerinde mevcuttur.

5. *Heyâkilü'n-Nûr (es-Seb'a)*: Tılsımdan bahseden bu eserin iki nüshası Bibliothegue Nationale ve Cambridge üniversitesi kütüphanesindedir.

6. *Esrârü'l-Vahy*: Hicrî X. ve XIII. yüzyılda istinsah edilen iki el yazması Süleymaniye Kütüphanesinde (Hamidiye ve Hasan Hüsnü Paşa) bulunan küçük bir risaledir.

7. *Havâssü'l-Kur'ani'l-Azîm*: Hicrî IV ve XI. yüzyılda istinsah edilmiş nüshalarının bulunduğu bilinen risalenin bir yazması Dârü'l-Kütübü'z-Zâhiriyye'dedir.

¹⁶⁰ Feridüddin Attâr, *Tezkire*, s. 55.

¹⁶¹ Öz, a. g. md., s. 1-3.

8. *Kitâbü't-Tevhîd ve'l-İhlîlce*: Mufaddal b. Ömer'den rivayet edilen bu eser *Tevhîdü'l-Mufaddal* diye de anılır. Meşhed, Tebriz ve Kâzımiye kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunan bu eser, *Kitâbü't-Tevhîd ve'l-Edille ve't-Tedbîr* adıyla 1329'da İstanbul'da basılmış, Fahreddin et-Türkistânî tarafından da 1065'te (1654) Farsça'ya çevrilmiştir.

9. *Risâletü'l-Vesâyâ ve'l-Fusûl*: Kimya ile ilgili olup *Risâle fî 'ilmi's-sinâ'a ve'l-haceri'l-mükerrem* olarak da bilinir. Nuruosmaniye, Râmpûr ve Halep kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan bu risâle Almanca tercümesiyle birlikte J. Ruska tarafından neşredilmiştir. (Heidelberg 1924).

10. *Duâü'l-Cevşen*: Birkaç varak hacmindeki risâlenin hicrî XI. yüzyılda istinsah edilmiş bir nüshası Bibliothegue Nationale kütüphanesinde bulunmaktadır.

Cafer es-Sadık hakkında yazılmış çok sayıda monografilerden bazıları da şunlardır:

Meclisî, *Târihu'l-Îmâm Ca'fer es-Sâdık; Ahbârü'l-Îmâm Ca'fer es-Sâdık maa'l-Mansûr*.

J. F. Ruska, *Arabische Alchemisten II*.

Muhammed Yahyâ el-Hâşimî, *el-Îmâmü's-Sâdık Mülhimü'l-Kimyâ*.

Abdülazîz Seyyid, *Ca'fer b. Muhammed*.

Muhammed Ebu Zehra, *el-Îmâm es-Sâdık Hayâtühü ve Arâühü ve Fıkhuhu*.

Muhammed el-Halîlî, *Tibbü'l-Îmâm es-Sâdık*.

Abdülhalîm el-Cündî, *el-Îmâm Ca'fer es-Sâdık*

BUYRUĞUN İMAM CA'FER'E İZAFE EDİLMESİ PROBLEMİ

Buyruk Alevî-Bektaşî yazılı kaynakları içerisinde en önemlisi olup, bu yol ile ilgili temel kurallar ile adab ve erkânı İmam Ca'fer es-Sadık'a dayandırarak anlatan erkânâmelere verilen genel bir isimdir.¹⁶² Buradan da anlaşıldığı gibi Alevî toplulukları arasında kutsal metinler olarak kabul edilen ve yüzyıllardır süregelen Buyruklar bu çevreler tarafından İmam Ca'fer'e dayandırılmaktadır. Bununla beraber Buyruğun hangi tarihte, kim tarafından ve nerede yazıldığı meselesi, hâlen tam olarak netlik kazanmamış bir problem olarak durmaktadır.

Anadolu'da Alevî düşüncenin yaygınlık kazanmaya başladığı ilk dönemlere bakacak olursak, hiçbir şekilde yazılı kaynakların yer almadığını bu toplulukta sözlü kültürün hâkim olduğunu görürüz. Bunun nedeni ise son derece zengin ve dinamik bir özellikte olan Alevî geleneğinin tarihsel ve sosyal koşulların doğal bir sonucu olarak, yerleşik topluluklar içerisinde gelişmemesi, göçebe ve yarı göçebe halk kültürüne dayanmasıdır. Bu yüzden bu toplulukta dinî kültür, çok uzun süre yazılı kaynaklara değil, şifahî rivayetlere dayanmış ve böylece zengin bir literatür oluşmamıştır. Bu sözlü kültür, Kızılbaş topluluklar içerisinde yüzyıllar boyunca bir yandan dedeler eliyle şifahî rivayetlerle, diğer yandan da âşıklar eliyle şiir ve deyişlerle nesilden nesile aktarılmıştır. XV. ve XVI. yüzyıllardan itibaren yavaş yavaş kitabî bir kültürün oluştuğu ve yazılı metinlerin ortaya çıktığı görülmeye başlanmıştır. Bunlar içerisinde en önemli olan ise Buyruklardır. Bu metinler yine temelleri sözlü, göçebe kültürüne dayandığından, yazıya aktarıldığı halde, şifahî bir nitelikte ya manzum ya da çoğu kez eski Türk inançları ile mitolojik bir takım unsurların da karıştığı masalımsı, destansı ve menakıp türü eserler olmuşlardır.¹⁶³ Nitekim günümüz Buyruk neşirlerine bakıldığında da aynı durum kendini göstermekte, bu özellik açıkça göze çarpmaktadır. Bu eserler içerik olarak tek tip olmadığı gibi bir toplumun inanç sistemini ifade edecek, onları yönlendirecek nitelikte değildir. Bunların belli bir düzen, disiplin içerisinde hazırlanmış olduğunu söyleyebilmek de bir hayli zordur. En önemlisi müellifi, yazılış tarihi bilinmemektedir. Fakat bütün bunlara rağmen Buyruklar tarih boyunca bu gruplar tarafından benimsenmiş ve çok etkili olmuşlardır.

Buyrukların hangi tarihte, kim tarafından hazırlanıp yazıldığı bilimsel verilerle ortaya konmamakla birlikte Alevî topluluklar içerisinde geleneksel olarak Buyruğun Şîî/İmamiyye'nin altıncı imamı olan İmam Ca'fer es-Sadık tarafından yazıldığına inanılmaktadır. İmam Ca'fer'in Kızılbaş geleneği içinde oldukça önemli bir yeri vardır. Bu durum onun on iki imamların en

¹⁶² Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevîlik Bektâşîlik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2003, s. 86.

önemlilerinden biri olmasındandır. Bu yüzden bu gelenek içinde Buyruklar, ona mal edilmiştir. Hatta öyle ki Alevî-Bektaşî erkânâmelerinin en eskisinin Ca'fer es-Sadık'a ait olduğuna inanılır.¹⁶⁴

Bu inanın tarihî gerçeklerle örtüşüğünü söyleyebilmek ise mümkün değildir.

Her şeyden önce buyruk XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamış, bu eserin kendisine dayandırıldığı İmam Ca'fer es-Sadık ise bu tarihten yüzyıllar önce yaşamıştır. Bununla birlikte Şah İsmail (930/1524), Pir Sultan Abdal (XVI. yy), Nesîmî (820/1417), Kaygusuz Abdal (848/1444) gibi Ca'fer es-Sadık'tan sonra yaşamış olan ve bu gelenek içerisinde çok sevilen, nefes ve deyişleri hâlâ okunan ozanların bazı deyişlerinin eserde bulunması da bu düşüncenin yanlış olduğunu göstermektedir.

Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Şah İsmail'in oğlu Tahmasb döneminde (1524-1576) Bisatî isminde bir zat tarafından *Menâkıb'ul-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr* ismiyle kaleme alınan bu eser, sonradan Hatâyî mahlâsıyla şiirler yazmış olan Şah İsmail Safevî (930/1524)'ye, hatta Şeyh Safiyüddin Erdebilî (732/1334)'ye nispet edilerek anılmıştır.¹⁶⁵

Fuad Köprülü ise eserin Kızılbaşlık içine alması açısından Anadolu din tarihi için öneminin büyük olduğunu, ancak dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde Şah İsmail'e ait olmadığına anlaşılacağını ifade etmektedir.¹⁶⁶ Ayrıca İmam Ca'fer'e ait olduğuna dair herhangi bir belge de bulunmamaktadır.¹⁶⁷

Bu konuda Fuat Bozkurt'un görüşü ise şöyledir; "Buyruk'u İmam Ca'fer yazmamıştır. Ayrıca Buyruk onun sözlerinin bir derlemesi de değildir. Bunu Şah İsmail ya da Şeyh Sâfi'nin yazdığı savları da yanlıştır. Zamanla eklentiler yapılmış içeriği zenginleştirilmiştir."¹⁶⁸

Bir Alevî aydını olarak bilinen Yunus Koçak ise bu konuda şu tezi ortaya atmaktadır: "İmam Ca'fer Buyruğuna adını veren kişi sanıldığı gibi on iki imamların altıncısı olan İmam Ca'fer es-Sadık değildir. Erdebil şeyhlerinin yanında imam ecri alan üç tane İmam Ca'fer bulunmaktadır ve bunlar Anadolu'ya gönderdikleri halifeleriyle birlikte Türkmenlere Buyruklar

¹⁶³ M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı*, İstanbul 2003, s. 22.

¹⁶⁴ Bkz. Baki Öz, *Alevilik Nedir?*, İstanbul 1996, s. 263.

¹⁶⁵ Gölpınarlı, "Kızılbaş", s. 789

¹⁶⁶ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991, s. 282.

¹⁶⁷ Harun Yıldız, "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bakış", www.hbektas.gazi.edu.tr, (İmam Ca'fer ile ilgili olarak bkz. Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa* (nşr. Hasan el-Emîn), Beyrut 1986, I, 659-677; Abdülhalim el-Cündî, *el-İmam Ca'feru's-Sâdik*, Kahire, Trz., s. 130-172; Mehmet Atalan, "Ca'fer es-Sadık'ın Eserleri", *Dînî Araştırmalar*, IV/11, Ankara 2001, s. 113-132; Öz, a. g. m., s. 1-3; G. S. Hodgson, "Djacfar al-Sâdik", EI, (New Edition), II, Leiden 1983, s. 374-375.

¹⁶⁸ Bozkurt, "Buyruk Üzerine", *Cem XII*, Mayıs 1992, s. 16.

göndermişlerdir. Üçü de ayrı ayrı Buyruk göndermiştir Anadolu'ya. İmam Ca'fer buyruğu olarak bilinen buyruk onların buyruğudur.¹⁶⁹

Y. Ziya Yörükân, Şeyh Safî ile oğlu Musa Sadreddin'in konuşmalarından meydana gelen eserin ne zaman ve kim tarafından yazıldığına bilinmediğini, Şah Tahmasb'in hayatında yazıldığı sanılan "Menâkıb" adlı kitabın ise "Büyük Buyruk" diye anıldığını söylemektedir.¹⁷⁰ İlyas Üzüm de, halk arasında zaman içinde, Şah İsmail'e isnat olunan Menâkıbu'l Esrâr ve diğeri de Şeyh Safî'ye izafe edilen buyruk olmak üzere bunların her ikisine de "Buyruk" denildiğini, ancak Menâkıbul Esrâr'ın "Ca'fer es-Sadık Buyruğu", ikincisinin ise "Şeyh Sâfi Buyruğu" diye anıldığını ifade etmektedir.¹⁷¹

Mehmet Yaman, *Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr* adlı eserin Şeyh Sâfi Buyruğu olduğunu ve halk arasında Şeyh Sâfi buyruğuna "Büyük Buyruk" denildiğini kaydeder.¹⁷²

Esat Korkmaz ise Ca'fer es-Sadık Buyruğuna "Büyük Buyruk", Şeyh Sâfi Buyruğuna ise "Küçük Buyruk" ismi verildiğini belirtir.¹⁷³ Görüldüğü gibi bu eserlerin isimleri üzerinde dahi anlaşmaya varılamamıştır.

Ca'fer es-Sadık buyruğu, aynı zamanda Tahtacı ocakları olarak bilinen Narlıdere ve Yanyatır ocaklarında bulunan ve onlar tarafından yüzyıllardan bu yana okunan nüshadır.

Yukarıdaki belirsizliklere rağmen Alevî geleneği neden buyrukları İmam Ca'fer es-Sadık'a atfetmektedir? Bu durumun en önemli nedeni, İmam Ca'fer es-Sadık'ın bu gelenek içerisinde önemli bir yerinin olması, tarihsel olarak büyük bir şahsiyet olduğunun bütün çevrelerce kabul edilmesi ve Alevî-Bektaşîlerin kendilerini Ca'ferî mezhebine mensup görmeleriyle bağlantılı olsa gerektir. Dolayısıyla İmam Ca'fer gibi bir şahsiyete dayandırılarak bu eserlerin meşrulaştırılmaya, daha çok etkili hale getirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Bu çabanın nedeni ise Buyruğun ortaya çıktığı dönemde yoğunlaştığı görülen Safevî propagandasıdır. Şöyle ki, Safevîler tarafından Kızılbaş Türkmenlerinin gönlünü kazanmak ve onları kendi saflarına çekmek amacıyla yapılan yoğun propagandalar şifahî nitelikte olduğundan dolayı muhtemelen bu çerçevede yazılı bir metin ortaya koyma ve bunları çoğaltma gereği hissedilmiştir. Bu noktada Safevîlerin bağlı olduğu tekke olan Erdebil tekkesi'nin erkânâmesi olarak işlev gören Buyruk, Safevîlerin Anadolu'daki Kızılbaş çevreler

¹⁶⁹ Dinç, Buyruksuz Alevîlik, *Aksiyon*, s. 37.

¹⁷⁰ Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, haz. Turhan Yörükân, Ankara 1998, s. 468.

¹⁷¹ Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 45.

¹⁷² Mehmet Yaman, *Buyruk*, İstanbul

¹⁷³ Esat Korkmaz, *a.g.e.*, 64.

üzerinde yaptığı bu propaganda faaliyetlerini desteklemek ve onları etkilemeye yönelik ciddi bir araç olarak kullanılmıştır.¹⁷⁴

Mehmet Eröz de bu eserlerden Şah İsmail'e isnat olunanın Menâkıbu'l-Esrâr, diğerinin Şeyh Sâfi'ye izafe edilen Buyruk olduğunu kaydetmektedir.¹⁷⁵

Buyruğun İmam Ca'fer Sadık'a ait olması tarihsel açıdan mümkün olmadığı gibi İmam Ca'fer'in hayatıyla ilgili bilgilerden anlaşıldığına göre onun Alevîlik-Bektaşîlik bir yana, hatta Şîlikten çok Sünnîliğe yakın bir görüşte olduğu açıkça görülmektedir. Ayrıca tarihsel olarak İmam Ca'fer'in söylenildiği gibi Batınî bir mezhep kurduğunu söyleyebilmek de zordur.¹⁷⁶ Bu hususta el-Kâdî en-Numan, "*Deâimu'l-İslâm*"da şunları ifade etmektedir:

"Bize gelen rivayetlere göre Ebu Abdillah Ca'fer Sadık b. Muhammed, kendisine daha önce dâî olduklarını ileri sürenlerin durumlarını, Allah'ın tayin etmiş olduğu sınırları aştıklarını, haramları helal kıldıklarını, şerâtin zâhirini kabul etmediklerini bildiren bir dostuna şöyle yazmıştır: Sen, onların namazı, zekâtı, Ramazan orucunu, haccı, umreyi, Mescid-i Haram'ı, Şehr-i haramı ve mukaddes yerleri, cünüplükten gusletmeyi, Allah'ın kullarına farzettığı her şeyi birer adam diye iddia ettiklerini söylüyorsun. Yine, onlara göre bu adamları tanıyan kimsenin bütün amellerden muaf tutulacağını; namazı kılmış, zekâtı vermiş, orucu tutmuş, hac ve umreyi yapmış, cünüplükten temizlenmiş, Allah'ın haramlarına, Şehr-i harama ve Mescid-i harama saygı göstermiş olacağını; kezâ, o adamları kalben tanıyanlar için başı boşluğun ve nefislerini yormamalarının caiz olduğunu söylüyorsun. Yine, o adamları tanıyan kimsenin kendisi bilmese de, Allah'ın emirlerini vaktinde yapmış kabul edileceğini ileri sürdüklerini yazıyorsun. Kezâ onlar, senin öğrendiğine göre içki, kumar, zina, faiz, murdar hayvan (meyte), kan, domuz eti gibi Allah'ın yasakladığı kötü şeylerin de birer adam olduğunu iddia ediyorlarmış. Onlar, anaları, kızları, kız kardeşleri, hala ve teyzeleriyle evlenmeyi Allah'ın haram kılmadığını, ancak mü'minlere peygamber'in hanımlarıyla evlenmeyi yasakladığını, ötekilerle evlenmenin mübah olduğunu söylüyorlarmış. Onların bir kadına sıra ile peş peşe temas ettiklerini, birbiri için yalancı şahitlik yaptıklarını, dinin bir iç yüzü bir de dış yüzü olduğunu, iç yüzünü kendilerinin tanıdığını ve asıl istenilen şeyin bu iç yüz (bâtın) olduğunu iddia ettiklerini öğrenmişsin. Bu türlü şeylere inananlar, bana göre, apaçık müşriktir, kâfirdir ve bunda hiçbir kimsenin şüphesi olmamalıdır."¹⁷⁷ Bu rivayetten de kolayca

¹⁷⁴ Ahmet Yaşar Ocak, "*Babailer İsyanından Kızılbaşlığa*", www.ttk.org.tr , s. 145.

¹⁷⁵ Eröz, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, s. 95.

¹⁷⁶ Ahmet Yaşar Ocak, www.haberanaliz.com. (ropörtaj). Ayrıca Bkz. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 214-215.

¹⁷⁷ El-Kâdî en-Numan, "*Deâimu'l-İslâm*"dan naklen Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 215.

anlaşılmaktadır ki, henüz İmam Cafer es-Sadık hayatta iken onun ismini kullanarak İslam'a zarar vermeye çalışan insanlar ortaya çıkmış ve yukarıda söz konusu olan fikirleriyle insanları etkilemeye, Müslümanlar arasında karışıklık, fitne çıkarmaya çalışmışlardır. Bütün bunlar ise İmam Cafer es-Sadık'ın taraftarı olduğunu söyleyen kişiler tarafından yapılmaktaydı.

Ayrıca dini tüm yönleriyle bilen, tarihe ilmî bir şahsiyet olarak geçmiş İmam Cafer es-Sadık elbette ki Kur'ân'ın belirlediği önem derecesine göre tabilerini yönlendirecek ve onların doğru yoldan özellikle de Müslüman cemaatin, değişik fikirlerin ortaya çıktığı o dönemde, bölünmemesi için farklı yorumların ortaya çıkmasını engelleyecek şekilde davranacaktır. O dönemde ortaya çıkan karışıklık ve fitnenin doğuracağı kötü sonuçları mümkün olduğu kadar bertaraf etmeye çalıştığına tarihî deliller şahittir. İmam Cafer es-Sadık'a nispet edilen Buyruk ise, Alevîlik ilmihali olarak bilinmekle beraber, eserin kesin ve net hükümler taşıyan, tek tip bir din kuralları kitabı anlamına gelen ilmihal niteliği taşımadığı, tasavvufî ve ahlakî prensiplerin anlatıldığı, bunların hikâyelerle desteklendiği, İslam öncesi bazı inanç, adet, gelenek ve göreneklerden izler de taşıyan daha çok mitolojik yönü ağır basan bir eser olduğu görülmektedir. İmam Cafer es-Sadık ise tasavvuftan ziyade öncüsü olduğu fıkıh ekolü ile bilinmektedir. O'nun kurduğu Ca'feriyye fıkhı ile Buyruğun içeriği arasında bağlantı kurmak mümkün değildir. Bir kere Buyruk, daha önce de söylediğimiz gibi fikhî bilgiler içermemektedir. Oysa İmam Cafer es-Sadık'ın sözlerinden oluşan bir kitap ortaya konacağı zaman onun kurduğu Ca'feriyye mezhebinden hiç olmazsa izler taşıması, yer yer o'nun görüşlerine yer verilmiş olması gerekirdi. Buyruk ise Alevîlik yolunun âdâp ve erkânını içermektedir. Ayrıca araştırma yapılmasına rağmen Buyruğun ona ait olup olmadığı konusundaki belirsizlik de hesaba katılırsa özellikle de bu çelişkilerin Alevî topluluğunun kendi içinde de söz konusu olduğu, herhangi bir fikir birliğine varılmadığı düşünülürse, eserin İmam Cafer es-Sadık'a ait olduğu görüşünün herhangi bir delile dayanmadığı anlaşılmaktadır. Diğer yandan Ali taraftarı olduğunu iddia eden bu topluluğun kendi yazılı kaynaklarını Ali'nin torunu İmam Cafer es-Sadık'a isnat etmeye çalışmaları da doğal karşılanmalıdır.

Buyruğa muhtevası açısından bakılacak olursa, tamamen Kur'ân'a, İslamî düşünceye aykırı olduğu söylenemez. Eserde önemli bir yer tutan ahlakî prensipler ve bir takım inanışlar zaten İslam dini çerçevesinde reddi mümkün olmayan, kabul edilmesi zorunlu olan genel doğrulardır. Bunlarla ilgili farklı yorumların yer alması ise, ısrarla Müslüman olduğunu her fırsatta dile getiren bir topluluk olan Alevî-Bektâşî grupları içinden çıkılması güç bir duruma düşürecektir. Bu nedenle reddi mümkün olmayan zorunlu doğrular hakkında eserde aykırı

açıklamalara yer verilmemiştir. Bununla beraber eserin muhtevasında detaylarla ilgili bazı yanlış değerlendirmelere, ayetlere yapılan yanlış atıflara, aslı olmayan uydurma sözlere rastlanmaktadır. Bütün bunlar son derece ilim sahibi olan birinin kaleminden çıkmış olamaz. Ayrıca hayatı boyunca ilimle uğraşmış bir zat olan İmam Ca'fer'e ait olması mümkün olmayan sözler de eserde bizzat ona isnat edilmiştir. Bu da yine Buyruğun İmam Ca'fer es-Sadık tarafından yazılmış olmadığının bir delili olarak kabul edilebilir.

B - BUYRUĞUN TEOLOJİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışmamızın bu bölümünde buyruğun Kur'ân'la ilgili yaklaşımı incelenecektir. İslam'ın tereddütsüz ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in gerek sıhhati gerekse de bağlayıcılığı hususu Alevî düşüncenin ayrıca İslam'la ilişkisini tespit açısından da büyük önem taşımaktadır. Buyruğun bir bütün olarak içeriğine bakıldığında Kur'ânî muhtevaya uyan veya uymayan yönlerinin neler olduğu konusu Buyruk'un Kur'ân anlayışını doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için bir zaruret arz etmektedir. Geneli itibariyle İslâm dinine mensup olduğunu her fırsatta dile getiren bu kitlenin "birincil kaynağı" olarak kabul edilen eserin Kur'ân ile bağlantısı ne yöndedir? Bu sorunun cevabını bulabilmek için *Buyruk*¹⁷⁸ bütün konularıyla incelenmiş ve teolojik açıdan değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Her şeyden önce vurgulanması gereken husus, bu eserin Allah'ın insanlara kitap gönderdiğini açıkça dile getirdiğidir. Eserin 'Ölmeden evvel ölmek' adlı başlığında: "Ulu Tanrı kitap gönderdi. Şeytanın yolunu, doğru yolu açık-seçik gösterdi: Ey kullarım! Ben size doğru yolu da eğri yolu da bildirdim"¹⁷⁹ buyurdu denilmektedir.¹⁸⁰ Buyruğun 'Secde' isimli bölümünde ise şu ifadeler yer almaktadır: "Yeryüzüne, insanoğullarına doğru yolu göstermek için dört kutsal kitap inmiştir. Bunlar Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'ân'dır. Bunlar dört ırmağa koşar. Birincisi su..."¹⁸¹ Görüldüğü gibi burada da İlahî dört büyük kitabın Kur'ân'daki sırasıyla kabul edildiği net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte önemli olan diğer bir nokta ise eserde birçok konuda Kur'ân'dan ayetlerin yer almasıdır. Eserin tamamında otuz üç kadar ayet zikredilmektedir. Muhtevasında en çok ayete yer verilen konu Alevîliğin temel konularından biri olan 'Dört Kapı Kırk Makam' isimli başlıktır. Bu konuda on iki ayete yer verilmiştir.

Eserin birçok yerinde ise zikir, dua, besmele, takva, selam, şükür, sabır, tevekkül gibi Kur'ân kavramlarına yer verilmektedir. Bu durum da Buyruktaki Kur'ân'a karşı sergilenen olumlu bakışı desteklemektedir.

¹⁷⁸ Bu bölümde Fuat Bozkurt'tun hazırladığı *Buyruk* esas alınmıştır.

¹⁷⁹ Tanrı'nın buyruğu olarak anılan bu hususun ilk kısmında Yâsin 36/60, ikinci kısmında Beled 90/10 ayetlerine atıfta bulunulmuştur.

¹⁸⁰ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 95.

¹⁸¹ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 118.

Bir takım konuları Kur'ân ayetleriyle temellendirerek yansıtan Buyruğa, genel olarak bakıldığında, basit ve yüzeysel olmakla birlikte, Kur'ân'a yönelik olumlu yaklaşım sergilendiği görülmektedir.

Eserde pirde bulunması gereken vasıflar sıralanırken şöyle denilir: "Kamil pir resul soyuna ermiştir. Dört kapıyı bilir. İlmi ve irfanıyla etkilidir. Davranışları ile saygındır. Kur'ân'ın buyurduklarını yerine getirir..."¹⁸² Aynı başlıkta pirin ilim sahibi olması gerektiği üzerinde durulmuş ve pirin Kur'ân'ı bilmesi ile ilgili şu cümlelere yer verilmiştir: "Tanrı'nın gönderdiği kitabı bilmeyen Tanrı'yı nasıl bilebilir? İnsanlar doğuştan bilgi sahibi olsalardı Tanrı peygamberlere kitap göndermezdi. Kitapsız pir şeytandır."¹⁸³ Böylelikle dedelerin Tanrı kitabını bilmeleri hususunun önemine işaret edilmiştir. Yine aynı başlığın devamında ise aşağıdaki şu satırlara rastlamaktayız:

"Ayetsiz, kitapsız söz söyleyip nasihat eden pirin söylediği sözler saygın değildir. Söylenen sözün kesinlikle Kur'ân'a uyması gerekir."¹⁸⁴ Daha sonra pirlere "Kur'ân bizim dedemize inmiş, bakalım ne buyurmuş, biz bu dünyaya niye geldik, yarın Tanrı katına ne yüzle çıkarız, bu taliplerin hakkını bizden sorarlarsa ne karşılık veririz?" diye düşünceleri gerektiği¹⁸⁵ belirtilir. Esere göre Kur'ân'ı okuyup bilmek sofu ve müritler için de gereklidir. Onların söyledikleri sözlerin Kur'ân'ın sözlerine uygun olması gerektiğine dikkat çekilir.¹⁸⁶

Eserin "Kimi Sorunların Çözümü" başlığında ise Kur'ân ve İslamî düşünce ile örtüştüğü söylenebilecek nitelikteki şu ifadelere yer verilmiştir: "Kimi zorluklar için Hz. Ali ve İmam Ca'fer Sadık'ın çözümleri bunlardır. Pirin öncelikle bu soruların karşılığını bilmesi ve halka öğretmesi gerekir. Gün olup da burada karşılığı verilmemiş bir sorun çıkarsa pir onu Kur'ân ve hadislere göre çözümleridir."¹⁸⁷ Aynı başlıkta Kur'ân'ın emirlerine kesinlikle uyulması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu hususun Kur'ân'da da üzerinde en çok durulan konu olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca eserde, aşğın sözünün Kur'ân'la paralellik arz etmesi gerektiği¹⁸⁸ ve benzer satırlar da bulunmaktadır.

Buraya kadar aktardıklarımızı özetleyecek olursak, Kur'ân-ı Kerim'in Allah tarafından gönderilmiş kutsal bir kitap olduğu, söz, fiil ve davranışlarda da Kur'ân'a uyulması gerektiği,

¹⁸² *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 19.

¹⁸³ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 24, Alevîler, sitelerinde kendilerinin Kur'ân'a bağlılıklarını en az beş yüz yıldır kullandıkları Buyrukların açıkça gösterdiğini iddia etmekte ve bunun ispatı olarak da eserde pir ve rehber anlatılırken yukarıda bahsettiğimiz satırları göstermektedirler.

¹⁸⁴ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 24.

¹⁸⁵ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 25.

¹⁸⁶ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 32.

¹⁸⁷ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 145-146.

aksi takdirde bunun hesabının sorulacağı gibi düşünceler eserde yerini bulmaktadır. Dolayısıyla, Alevîliğin din kitabı olan Buyruğa göre bu kitlenin Kur'ân anlayışının genel itibariyle Kur'ân'da istenilen şekilde ve Sünnî düşünceye de yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'in içeriği açısından Buyruğu incelediğimiz takdirde ana hatlarıyla şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır.

Bildiğimiz gibi İslam dininde yüce Allah'a, meleklerle, Allah'ın kitaplarına, peygamberlere, ahiret gününe iman etmek esastır. Bunları bilip iman etmek, imanlı olmanın temel şartıdır. Bunlara inanmak mecburiyeti vardır. Bu esaslar aynı zamanda Kur'ân'ın da içeriğini oluşturan itikadî hususlardır. Kur'ânî çerçevede bir insanın gerçekten iman etmiş sayılabilmesi için inanması gereken bu esaslar açısından buyruğu inceleyecek olursak; her şeyden önce tek Tanrı anlayışının hakim olduğunu görürüz.¹⁸⁹

Meleklerle iman bahsine gelince, eserde 'melekler' ismi birkaç kez geçmekte, vahiy meleği olan Cebrail'in ismi kullanılarak, Hz. Muhammed'e vahiy getirdiğinden bahsedilmektedir.¹⁹⁰

Kitaplara iman konusunda ise; buyrukta dört İlahî kitaptan Kur'ân'da geçtiği gibi yer verildiğine daha önce temas etmiştik.

Eserin birçok yerinde peygamberlik inancına dair satırlara da rastlamaktayız. Mesela eserde geçen "Ey Tanrı'nın elçisi ben kiminle kardeş olayım, ben tek kaldım..."¹⁹¹ ifadesini buna örnek olarak gösterebiliriz. Ayrıca "Pir" başlığında "Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değil, O Tanrı'nın elçisi peygamberlerin sonuncusudur. Tanrı her şeyi bilir" anlamındaki ayete de yer verilmiştir.¹⁹²

İtikadî hususlardan "Ahirete iman" bahsine gelince, eserde yine bu inancın da mevcut olduğuna dair izlere rastlanmaktadır. 'Ahiret' kelimesi zaman zaman 'öbür dünya' olarak zikredilmiştir. Ayrıca eserde öbür tarafta verilecek hesaba da değinilmiştir. Yine ahiret ve orada yaşanacaklarla ilgili olarak mahşer, Cennet, Cehennem, kıyamet gibi kelimeler de kullanılmıştır.¹⁹³ Örneğin 'pir' başlığında şu satırlar yer almaktadır: "Pir kendi konumunu düşünmeyip Tanrı'nın yasakladığı bir işi yaparsa, Tanrı mahşerde ona soracaktır: "Ey zalim sen talibe örnek olup hayır iş işleyeceğine kitapsız oldun. Talip sana bakıp azdı. Gerçekte azdıran

¹⁸⁸ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 24.

¹⁸⁹ Tanrı emretti, buyurdu, Tanrı'nın affediciliği v.b örnekler için bkz. *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 8, 10, 12, 32, 33, 37, 39, 41, 48, 51, 95.

¹⁹⁰ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 12.

¹⁹¹ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 15.

¹⁹² El-Ahzab 33/40. Peygamber isimleri için bkz. 24, 83, 84, 95.

şeytandır. Ama sen sebep oldun. Gel şimdi yaptıklarının hesabını ver!" diyip Cehenneme yollayacaktır."¹⁹⁴ Bu ifadeden yola çıkarak, dünyada yaptıklarımızın hesabının ahirette sorulacağı yönüyle, eserdeki ahirete iman bahsinin Kur'ân'daki anlayış ile paralel bir konumda olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân'ın içeriğinde yer alan temel ahlakî prensipler açısından Buyruğu incelediğimizde ise, eserin birçok yerinde Kur'ân-ı Kerim ile uygunluk gösterecek şekilde bu temel ahlakî kurallara ve bunlara uyulması gerektiğine dair ifadeler eserde sıkça yer verildiğini görüyoruz. Eserde Kur'ân'ın çizdiği tablo çerçevesinde yasak olan birçok husustan da aynı şekilde kaçınılması gerektiğinden bahsedilmektedir.

Buyruktaki şu ifadeleri buna örnek olarak gösterebiliriz: "Bir sofu haksız kazanç sağlasa, malına haksız kazanç katsa şeriata göre o sofunun yüzüne kara sürülür."¹⁹⁵

Ayrıca 'Talip' başlığında İslamî çerçevede oldukça büyük önem taşıyan bazı kurallar hakkında şöyle denir: "Yolumuz sevgi ve dostluk üzerine kurulmuştur. Dergahımızda kıskırtıcı, bozguncu ve karıştırcılara yer yoktur. Çekememezlik, kıskançlık, kendini beğenme, kin, inat, arkadan konuşma, dedikodu, başkasını suçlama, iftira, küfür, zulüm, yalan ve cinayet Tanrı'nın yasak ettiği işlerdir. Bir talip tüm bu kötülükleri benliğinden uzaklaştırıp yüreğinden silmelidir. Talip, gerekmezse söz söylemez. Eli ile koymadığını almaz. Gözü ile görmediğine 'gördüm', kulağı ile duymadığına 'duydum' demez..."¹⁹⁶

Bu tür ahlakî ilkelerin anlatıldığı ifadelerin eserde hakim durumda olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda eserde sofulara yapılan nasihatler yaygın olduğu gibi, zaman zaman yine aynı maksatla hikâyelere de yer verilmiştir.

Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki; eser bir bütün olarak incelendiğinde, Kur'ân ile örtüştüğü söylenebilecek olan bu hususlardan birçoğuna Buyrukta yüzeysel olarak yer verilmiştir. Bununla birlikte; genel olarak muhtevasında birçok ayetlerin yerini bulduğu, eserin içeriğinin Kur'ân'a aykırı olmadığı kanaatindeyiz.

Alevîlik inancına göre merkezî bir konumda olan "Buyruk" isimli eserler tarandığı zaman temel inançlar bakımından Kur'ân-ı Kerim ile paralellik arzettiği, yer yer Kur'ân'dan ayetlerle konuların işlendiği görülmele beraber bazı hususlarda Kur'ân'la çelişen noktaların olduğu da

¹⁹³ Örnekler için bkz. *Buyruk* . haz. Bozkurt, s. 32, 52, 95, 140, 142.

¹⁹⁴ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 23.

¹⁹⁵ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 34.

¹⁹⁶ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 39. Ayrıca diğer örnekler için bkz. s. 37, 41, 42, 58.

göze çarpmaktadır. Eserin ancak bu yönüne de temas edilerek, onun Kur'ân'la ilgili yaklaşımı hakkında fikir yürütülebilir

İtikadî ve ahlakî açıdan bakıldığında Kur'ân ile buyruk arasında önemli derecede bir çelişki olmadığından bahsetmiştik. Fakat aynı durumun, Kur'ân'daki ayetlerle sabit olan, amelî hususlar için geçerli olmadığını görmekteyiz. Doğrudan bir çelişki olmadığı kabul edilse bile en azından amelî hususlara gerektiği kadar ehemmiyet verilmediği eserde açıkça göze çarpmaktadır. Buyrukta ibadet konusuna "Dört Kapı Kırk Makam" konusu işlenirken birinci kapı olan şeriat kapısının üçüncü makamı olarak temas edilmektedir. İslamî anlayışta 'Dinin direği' olarak kabul edilen, İslam'ın şartı olarak anılan namaz ibadetiyle birlikte oruç ve zekat ibadetlerine de sadece bir satırda yer verilmekte ve şöyle denmektedir: "İbadet namaz kılmak, oruç tutmak ve zekat vermekle yapılır."¹⁹⁷ Son derece önem arz eden bu ibadetlerden hiçbir teferruata girilmeden, detaysız olarak bahsedilmiştir.

Eserin "Musahip" ismini taşıyan başlığında ise pirin talibe öğütleri sırasında ona oruç tutmasını söylemiş ve şöyle demiştir: "On iki Matem-i Muharrem orucu, üç hıdrellez, kırk sekiz Perşembe, bunlar hak tutacaksınız!"¹⁹⁸ Görüldüğü gibi bu satırlarda talibe emredilen oruçtan bahsedilirken, Kur'ân'daki orucun emredildiği ayetlere¹⁹⁹ hiçbir şekilde yer verilmemiş ve bu ayetlerde emredilen Ramazan orucundan söz edilmemiştir. Oysa bilindiği gibi İslam'da farz hükmünde olan ve İslam'ın şartı olarak bilinen tek oruç Ramazan orucudur.

Eserin "Sofu" isimli başlığında ise, sofunun özellikleri sayılmakta ve şu satırlara yer verilmektedir: "Sofunun sofuya niyazı zekattır, saygısı oruçtur. Sofunun mürşidine tecellası Hacca gitmedir. Mürşidine yüreğini açması gazadır. Mürebbi ve rehberin yüzüne bakması kıblesidir."²⁰⁰

Yine bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi İslam dinindeki en temel ibadetler burada Kur'ân'da bahsedilen şekliyle bağdaşmayacak kadar tezat bir biçimde aktarılmıştır. Bu satırlarda amelî hususlarla ilgili olarak Kur'ân merkezli değil de batınî karakterli yorum yapılmıştır.²⁰¹ Eserde bu şekilde batınî yorum yapılmakla beraber, namaz, oruç, zekat gibi şer'î hükümlerin Muhammed-Ali'nin buyruğu olduğu şeklindeki bir anlayışa da rastlanmaktadır.

¹⁹⁷ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 126.

¹⁹⁸ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 60.

¹⁹⁹ Bakara 2/183.

²⁰⁰ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 33.

²⁰¹ Nitekim bir alevî sitesinde şu ifadelere rastlanmaktadır: "Alevî inancına göre, Kur'ân'ın görünür (şeklî) anlamının ötesinde, bir de iç anlamı vardır. Asıl önemli olan bu özdür. Bu öz, insanlığa verilen genel ve olumlu bir mesajdır. Alevîliğin özünde Kur'ân'ın insancıl ve toplumsal yorumu bulunur.

Eserin bu yönüyle Kur'ân ile açık bir şekilde çeliştiği göze çarpmaktadır. Bu yorumların te'vil edilmesiyle, Kur'ân'ın çizdiği çerçeveye aykırı olmadığı kabul edilebilirse de bu durum Alevîlerde bir şekilde batınî yorumların yerini bulduğunu göstermektedir.

Açık bir çelişki olarak gösterilebilecek olan diğer bir husus ise, eserin bir yerinde içkinin haramlığına işaret edildiği halde²⁰² başka yerlerde ise içki anlamına gelen "dolu" kelimesi kullanılarak dolunun bazı erkânda içilmesi gerektiğinin söylenmesidir.

Oysa Kur'ân'daki ayetlere baktığımız zaman içki içmenin mü'mine her durumda haram olduğunu görmekteyiz.

Yine eserde "Üç Sünnet Yedi Farz" başlığı altında sayılan farzların Kur'ân ayetlerinden yola çıkılarak farz hükmü verilen ibadetlerle hiçbir ilgisinin olmadığı da açıkça görülmektedir.

Çelişki olarak gördüğümüz diğer bir husus da şudur ki, İslamî çerçevede Kur'ân merkezli temel iman anlayışı "Allahın varlığı, birliği ve Muhammed'in peygamber olduğu" inancı yani Kelime-i Tevhid'dir. Buyrukta ise buna "Ali'nin velayeti" de eklenerek üçlü biçimde kullanılmıştır. Esere baktığımız zaman "Hak-Muhammed-Ali" şeklindeki üçlü kullanıma sıkça rastlamaktayız. Aynı zamanda eserde, Muhammed ile Ali "aynı özün iki ayrı bedeni" olarak sunulmuş hatta yer yer bu ikili birbiriyle aynîleştirilmiştir. "Allah'ın aslanı" lakabı verilen Hz. Ali elbette ümmetin meşru halifesi, ilk Müslümanlardan, peygamberin amcası oğlu ve damadı olarak bütün ümmet tarafından had safhada sevilme ve sayılmakta aynı şekilde kabul görmektedir. Fakat bununla beraber İslam'ın temeli olan "Allah'ın Ulûhiyeti ve Muhammed'in peygamberliği" şeklindeki inanişaya Ali'nin velayetinin eklenmesi kanaatime göre biraz abartılı olmaktadır.

Daha önce Buyruğun muhtevasında Kur'ân'dan bir çok ayete yer verildiğini ifade etmiştik. Ancak bu ayetlerin kullanıldığı yerlere baktığımız da şöyle bir tablo ile karşılaşmaktayız: Eserde bazı konular anlatılırken ayetlerle desteklendiği halde, Kur'ân ile yakından ilgili olan birçok konuda ayetlere yer verme cihetine gidilmediği görülmektedir. Mesela; sabır, zikir, salavat, besmele gibi Kur'ânî terimler sıkça kullanılmış fakat ayetlerle örneklendirilmemiştir. Yine "Tanrı'nın Adları" isimli başlığında Yüce Allah'ın güzel isimlerinden bahseden ayetlere²⁰³ işaret edilmemekle beraber bu özel isimler hakkında bilinenden farklı bir açıklama yapılmıştır. Bu konuda eserde şöyle denmektedir: "Ulu Tanrı'nın gizli ve açık olmak üzere iki türlü adı vardır. Tanrı'nın gizli adı 'Hû' dur.

²⁰² *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 35.

²⁰³ A'raf 7/180.

Açık adları ise bin birdir. Açık adları ' Bismillah, Bismillahirrahmanrahim' gibi sözlerdir... Ve Ulu Tanrı'yı anmak yedi türdür. Birincisi, pirin hizmetini bilip yerine getirmektir. İkincisi Tanrı'nın ikrarına razı olup, Tanrı yoluna düşmektir..."Oysa Kur'ân'daki ayetlerde Allah'ın isimleri bu şekilde zikredilmemektedir.

Yine aynı şekilde, peygamberimizin mucizelerinden olan Miraç hadisesine yer verildiği halde bu olayın Kur'an ve hadislerdekinden çok farklı bir şekilde anlatılmasıdır. Mesela Kırkların cemi ve bunların uryan-buryan olarak semahı ne Kur'an'da ne de hadislerde hiçbir şekilde geçmemektedir.²⁰⁴

Buraya kadar tespit edebildiğimiz kadarıyla, Buyruğun Kur'ân ile örtüşen ve doğrudan veya dolaylı olarak çelişen yönlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Fakat şunu söylemeliyiz ki, eserin Kur'ân ile çeliştiği gözlenen ifadeleri de Kur'ân-ı Kerim'e tepki, O'nun hükümlerini kasıtlı olarak inkârdan değil, bu kitlenin özel şartlarından yani konar-göçer dolayısıyla eğitimsiz topluluklardan meydana gelmelerinden ve yolun geleneksel bazı özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Bu bölümle ilgili netice olarak şöyle söylememiz mümkündür: Buyruğun Kur'an'la örtüşen yönleri olduğu gibi örtüşmeyen yönleri de bulunmaktadır. Örtüşmeyen yönlerinden bazı kısımlarını tevil ederek veya tarikatın o şekil bir yorumu sayıp mecazî anlamlarıyla Kur'an'la en azından çelişkili olmadığını ifade etmek mümkün ise de bazı kısımlarının Kur'an'la hiçbir şekilde uyuşmadığını da söylemek zorundayız. Cemlerde ibadet niyetine dolu içilmesi²⁰⁵ ve müsahip olacak iki ailenin eşler dahil dört kişinin bir gece tek döşekte yatmaları,²⁰⁶ Kırkların cemi ve bu Kırkların uryan-buryan ayağa kalkıp semah etmeleri gibi.²⁰⁷

²⁰⁴ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 9-11.

²⁰⁵ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 73.

²⁰⁶ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 68.

²⁰⁷ *Buyruk*, haz. Bozkurt, s. 9-11.

C- İMAM CAFER BUYRUĞUNDA "ÜÇ SÜNNET-YEDİ FARZ" MESELESİ

Alevî düşüncedeki merkezî kavramlardan birisi de "üç sünnet-yedi farz"dır. Bu kavramla eserde "yol"un temel ilkeleri ve bir tür teşkilat yapısı ifade edilmektedir. Buyruğun bütün versiyonlarında bulunan "üç sünnet-yedi farz" kavramı, kendi kavramsal değerinden başka, muhtevasında "mürşitlik", "mürebbîlik", "musahiplik" gibi Alevî düşüncede önem taşıyan kavramlara yer vermesi nedeniyle de ayrıca bir öneme sahiptir. Ayrıca Buyruk, bu kavramın içinde bulunan hüküm, ilke veya erkânı kişinin yol mensubu olmasının şartı olarak görür. Buna göre Buyrukta bahsedilen şekliyle üç sünneti şöyle sıralayabiliriz:

1. Tanrı'nın adını anmak.
2. Kin, büyüklenme ve düşmanlığı yürekten atmak.
3. Muhammed-Ali yoluna gönül vermek.

Eserde bu sünnetleri yerine getirmeyenler hakkında uygulanacak cezalardan da söz edilmektedir. Buna göre ilk sünneti yapmayan kimseye küçük bir ceza verilmekle birlikte, kendi haline bırakmalı, eğer isterse ceme alınmalıdır. İkinci sünneti yerine getirmeyene üç tarik (sopa) vurulmalı, üç akçe para alınmalıdır. Üçüncü sünneti yapmayana ise beş tarik vurulmalı ve beş akçe de para alınmalıdır.²⁰⁸

Eserde, yol ehli canların kesinlikle yerine getirmesi gerektiği söylenen, yedi farz ise şöyle sıralanmıştır:

1. Musahip edinmek.
2. Mürebbiye düşmek.
3. Rehber sahibi olmak.
4. Mürşit edinmek.
5. Aşına bulmak.
6. Peşine olmak.
7. Çeğildesi olmak.

²⁰⁸ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 132

Görüldüğü gibi, eserde sayılan üç sünnet daha çok ahlâkî özellikler taşımaktadır. Nitekim dede soyundan geldiği ve fiilen dedelik yapmakta olduğu belirtilen Ahmet Uğurlu, eserinde üç sünneti saydıktan sonra bunların ahlâkî prensipler olduğunu, Allah'a layık bir kul olmak için önce ahlâk ve fazilet sahibi olmak gerektiğini belirtmektedir.²⁰⁹ Yolun erkânı ise farzlarda anlatılmaktadır.

Buyrukta bahsedilen bu "üç sünnet-yedi farz"ın Kur'ânî çerçevedeki bilinen sünnet ve farz kavramlarıyla hiçbir ilgisinin olmadığını daha önce söylemiştik. Sözlükte adet, gidiş tarzı, izlenen yol, tabiat, alışılmış usul gibi anlamlara gelen "sünnet" kelimesi²¹⁰, terim olarak, İslam'ın Kur'ân-ı Kerim'den sonra ikinci ana kaynağı olan Hz. Muhammed'in söz, fiil ve onayladığı açıklama yahut davranışlar anlamına gelmektedir.²¹¹

Buyrukta ise üç sünnet adı altında ahlâkî özelliklerden bahsedildiğinden, bu ifadede "sünnet" kelimesinin ilke, kural, prensip manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.²¹²

Buyrukta sıralanan yedi farza gelince; sözlükte belirlemek, açıklamak, takdir etmek, pay ve nasip gibi anlamlara gelen farz kelimesi,²¹³ İslamî terminolojide Allah ve peygamberinin mü'minlerden kesin ve bağlayıcı olarak yapılmasını istediği fiil demektir.²¹⁴ Ne Kur'ân'da ne de hadislerde "yedi farz" şeklinde bir kalıptan söz edilmediği ise bilinmektedir. Burada ise "farz" kelimesinin ilke, kesin hüküm anlamında kullanıldığı görülmektedir.²¹⁵ Çünkü Alevî düşünceye göre bunlar yerine getirilmesi zorunlu prensiplerdir. Bunlarla eserde, bir talibin yola sağlam bir şekilde girip yerine getirmesi zorunlu olan temel erkânlar ifade edilmektedir. Alevî olduğu bilinen yazar Âşık Durmuş Günel, üç sünnet-yedi farzı bilmeyen ya da bilirim diye taklit edenlerin sağlam mü'min olmadığını ifade eder.²¹⁶

Genel itibarıyla; "üç sünnet-yedi farz" konusu eserde, Alevîler için bağlayıcı, yaptırımı olan bir konu olarak Buyrukta dikkati çekmektedir. Şöyle ki, esere göre, bu farzları yerine getirmeyen kimselere verilecek cezalar şu şekildedir: Birinci, ikinci ve üçüncü farzdan düşen taliplerin cezası aynıdır. Bunlara kırk yedi tarik (sopa) vurulup yetmiş sekiz akçe alınır. Dördüncü farzdan düşene dokuz tarik vurulur, yirmi yedi akçe alınır. Beşinci farzı terk edene yine dokuz tarik vurulur, on dört akçe alınır. Altıncı farzı terk edene yedi tarik vurulur, on dört

²⁰⁹ Ahmet Uğurlu, *Alevîlik'de Cem ve Musahiplik*, İstanbul 1995, s. 13.

²¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "snn", VI., s. 104.

²¹¹ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte*, I, 320.

²¹² Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 131.

²¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "frz", IX., s. 112.

²¹⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü İstulâhâti'l-Fünûn*, İstanbul 1984, "frd" md.

²¹⁵ Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 134.

²¹⁶ Âşık Durmuş Günel, *El Ele El Hak'ka*, İstanbul 2000, s. 100-101.

akçe alınır. Yedinci farzdan düşene beş tarik vurulur, beş akçe alınır. Görüldüğü gibi burada cezalar ağırdan hafife doğru gitmektedir.

Buyruk'ta önemli bir kavram olarak yer alan bu konunun günümüz Alevî kökenli yazarlarının birçoğunun eserlerinde önemli bir yer almayışını gören İlyas Üzüm bu durumu haklı olarak şöyle yorumlamaktadır: "Alevîlerin 1950'lerden sonra kentleşme sürecine girmesiyle birlikte, "kapalı toplum" şartlarına göre şekillenmiş olan dinî gelenekler ve bunun içinde yer alan "üç sünnet-yedi farz" pek tabîi olarak uygulama alanını neredeyse bütünüyle kaybetmiştir."²¹⁷

Bu duruma Alevîliğin kapalı toplum şartlarına göre oluşturulmuş olan "musahiplik" müessesesini de örnek olarak verebiliriz. Bu kavram günümüz şartlarına göre uygulanabilirliğini yitirmiştir. Endüstri toplumunda ve kent yaşamında varlığını sürdüren Alevî kitle tarafından bu ve benzeri ilkeleri yerine getirmek imkânsızlaşmıştır. Dolayısıyla "üç sünnet-yedi farz" kavramı içinde verilen ilke ve erkânlar Alevî kitlenin daha önceki dönemlerine yani "kapalı toplum hayatı" şartlarına göre düzenlenmiştir. Bu düzenlemenin amacı ise Alevî düşüncedeki toplumsal birlikteliği ve dayanışmayı sağlamaktır.²¹⁸ Özellikle farzlar dikkate alındığında, bunların Alevîlerin kendi içindeki birlik ve beraberliği sağlama amacı taşıdığı açıkça anlaşılmaktadır. İhmali veya terki halinde cezalarının olması da bunu desteklemektedir.

²¹⁷ *Kültürel Kaynaklar*, s. 148.

²¹⁸ Daha geniş bilgi için bkz, Üzüm, *Kültürel Kaynaklar*, s. 147.

SONUÇ

Alevîlik, yüzyıllar boyunca konuşulmuş ve günümüzde de geniş bir yelpazede tartışmaları devam eden bir konudur. Bununla birlikte kesin olan, Alevîlerin inanç yönünden bir bütünlük arz etmedikleri, “Alevîlik” diye nitelenebilecek tek tip bir düşünce, inanç yapısı ve “Alevîler” diye isimlendirilebilecek mono blok bir gövdenin bulunmayışıdır.

Alevîlik bir yandan İslamî inanç ve ibadet unsurlarıyla birlikte İslam öncesi inanç ve geleneklerden diğer yandan Caferîlik, Şîîlik, Hurufîlik’ den izler taşımakta, temel vasfî itibarıyla de tasavvufî bir nitelik arz etmektedir.

Buyruklarla ilgili her ne kadar bilgi eksikliği, tutarsızlık ve çelişkiler varsa da, Alevî çevrelerindeki yeri ve önemi hakkında hiçbir tereddüt yoktur. Günümüzde de bu önemini korumaktadır.

Buyruk denen eserler Safevîler tarafından daha çok Anadolu’daki Kızılbaş grupların gönlünü kazanmak için ortaya konmuş, bu çevrelerde de Safevî temayüllü olmaları sebebiyle rağbet görmüştür. Safevîler, Buyrukları, Osmanlı Devleti ile ilişkileri gerginleşince, hem kendi sınırları, hem de Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan Alevî-Bektaşîlerle ilişkilerini sağlamlaştırmak amacı ile kullanmışlardır. Buyruklar vasıtasıyla, bu toplulukların farklılıkları azaltılacak, merkezi otoriteye yaklaştırılacak olan bu metinlerle toplumda bir standardizasyon sağlanacaktı. Fakat bu eserler baştan beri tamamlanmış, sabit metinler olarak ortaya çıkmamıştır. İlim çevreleri tarafından Buyrukların birçok versiyonundan bahsedilmekte ve günümüzde de birbirinden farklı birçok buyruk neşri bulunmaktadır.

Alevî çevrelerde kabul gören Buyruklardan bir çoğunun kendisine isnad edildiği İmam Cafer es-Sadık, İmamiyye mezhebinin kabul ettiği on iki imamın altıncısıdır. Soyu baba tarafından Hz. Ali’ye anne tarafından ise Hz. Ebubekir’e ulaşmaktadır. Cafer es-Sadık babası Muhammed el-Bakır’ın on dokuz yıl süren İmametinden sonra kendisi de otuz dört yıl aynı vazifeyi devam ettirdi. Emevî ve Abbasî devirlerini idrak eden İmam Cafer es-Sadık, o dönemdeki karışıklık sebebiyle siyasetten tamamen uzaklaşmış, ilimle meşgul olmuş ve bütün hayatını ilme ve Müslümanlara hizmete adanmıştır.

Hadis, tefsir, Fıkıh, Akaid, Cedel, lugat ve tarih gibi alanlarda yoğun bir faaliyetin görüldüğü, değişik fikir ve görüşlerin fırkalaşmayı meydana getirmeye başladığı VII. yüzyılda İslamî konulardaki düşüncelerini daha toplayıcı bir tarzda ortaya koyan Cafer es-Sadık, bununla birlikte heteredoks fırkalarla da mücadele etmiştir. Ancak çeşitli zümreler onun farklı

meziyetlerini ön plana çıkarmışlar ve ona bazı olağanüstü yetenekler nispet etmeye çalışmışlardır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet Cafer es-Sadık'ı hadisle uğraşan, fıkhıta müctehid derecesine ulaşmış, sezgi gücü yüksek, doğru sözlü, nakline ve görüşlerine güvenilir bir hadis ve fıkıh alimi olarak değerlendirmektedir.

İmam Cafer Buyruğunun Kur'ân ile ilişkisine gelince, Kur'ân'dan ayetlerin yer aldığı eserde, Kur'ân'a yönelik olumlu bir yaklaşım sergilendiği görülmektedir. Aynı zamanda Kur'ân'ın da içeriğini oluşturan îtikadi hususlar olan iman esasları açısından da Kur'ân'daki anlayış ile paralel bir inancın olduğu görülmektedir. Ahlakî ilkeler açısından aynı durum söz konusu olmakla beraber ameli hususlar için aynı şey geçerli değildir. Namaz, Oruç, Zekat, Hac gibi İslam'ın temel ibadetlerine eserin sadece bir yerinde, detaysız olarak, bir cümleyle atıfta bulunulmuştur. Ayrıca eserin birkaç yerinde Batınî yorumlara yer verilmiştir.

İmam Cafer buyruğunda yer alan, Alevî îtikadında önem taşıyan diğer bir konu da "Üç Sünnet Yedi Farz" ismini taşımaktadır. Fakat burada bahsedilen "Üç Sünnet Yedi Farz"ın Kur'ân da bahsedilen sünnet ve farz kavramlarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Ne Kur'ân'da ne de hadislerde böyle bir kalıptan söz edilmediği halde, eserde bu şekilde düzenlemenin olması Alevî düşüncedeki toplumsal birlikteliği ve dayanışmayı sağlamak içindir.

Buyrukların hangi tarihte, kim tarafından hazırlanıp yazıldığı bilimsel verilerle ortaya konmamakla birlikte Alevî topluluklar içerisinde geleneksel olarak buyruğun İmam Cafer es-Sadık tarafından yazıldığına inanılır. Fakat bu inanış tarihsel olarak mümkün görünmemektedir. Buyruk XVI. Yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamış, imam Cafer ise bu tarihten yüzyıllar önce yaşamıştır. Bu eserler hakkında birçok bakımdan belirsizlik söz konusudur. Alevî kitlenin bu eserleri İmam Cafer'e atfetmesinin sebebi ise her şeyden önce O'nun bu gelenek içinde önemli bir yerinin olması, bütün çevrelerce büyük bir şahsiyet olarak kabul edilmesi ve Alevî-Bektaşîlerin kendilerini Caferî mezhebine mensup görmelerinden dolayıdır. Buyruğun İmam Cafer'e ait olması tarihsel açıdan mümkün olmadığı gibi, O'nun hayatıyla ilgili mevcut bilgiler göz önüne alındığında onun, Alevîlik-Bektaşîlik bir yana hatta Şîlik'ten çok Sünniliğe yakın bir görüşte olduğu bilinmektedir. Hem bu özelliğinden ve hem eserin içeriğinden dolayı Buyruk'un İmam Cafer tarafından yazılmış olması mümkün görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLHALİM el-CÜNDÎ, *el-İmam Ca'feru's-Sâdık*, Kahire Trz.

AKTAŞ, Ali, "Kent Ortamında Alevîlerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açından Değerlendirilmesi", *1. Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1999.

ATALAN, Mehmet, "Ca'fer es-Sadık'ın Eserleri", *Dînî Araştırmalar*, IV/11, Ankara 2001.

ATALAY, Adil, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, İstanbul 2004.

AYYILDIZ, Bekir, *Şeyh Safî Buyruğu*, Ankara, 1994.

BABİNGER, Franz, "Safiyüddin", *İ. A.*, X., İstanbul 1967.

BEAUJEN, Anke Otter, "Tahtacıların Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not", *1. Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1995.

BİSATÎ, *Şeyh Safî Buyruğu*, nşr. Ahmed Taşgın, Ankara 2003.

BOZKURT, Fuat, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul 1990.

BOZKURT, Fuat, "Buyruk Üzerine", *Cem*, XII, Mayıs 1992.

BUYRUK, der. Sefer Aytekin, Ankara, 1953.

ÇETİN, Mustafa Sami, *Bir Başka Açıdan Alevîlik*, İstanbul 1993.

DEMİRCAN, Adnan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, Şanlıurfa, 1995.

DERSİM, Şelva, *Alevîlik*, *Pir Dergisi*, yıl 1, sayı 1, Aralık 1994.

DİNÇ, Ahmet, "Buyruksuz Alevîlik Tartışılıyor", *Aksiyon*, sa. 37-518, 2004.

DÖNDÜREN, Hamdi, "Ca'fer-i Sadık" *Şamil İ. A.*, I, İstanbul 2001.

EBU ZEHRA, Muhammed, *İslam'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, ter. Abdülkadir Şener, İstanbul 1976.

EKİNCİ, Mustafa, *Anadolu Alevîliğinin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul, 2002.

ERÖZ, Mehmet, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, İstanbul 1977.

EŞ'ARÎ, *Makalâtu'l-İslâmiyyin I-II*, tah. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1990.

FERİDÜDDİN ATTAR, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul 2002.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, İstanbul 1990.

- HINZ**, Walter, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, ter. Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara 1992.
- İBN EBİ'L-HADİD**, *Şerhu Nehci'l Belâğa*, I, Beyrut, 1928.
- İBNÜ'L-ESİR**, *İslâm Tarihi*, ter. Ahmet Ağırakça, İstanbul 1986.
- GÖLPINARLI**, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul 1997.
- GÖLPINARLI**, Abdülbaki, "Kızılbaş" *İA.*, İstanbul 1977.
- GÖLPINARLI**, Abdülbaki, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963.
- GÜNEL**, Âşık Durmuş, *El Ele El Hak'ka*, İstanbul 2000.
- HAMEDANÎ**, Ahmed Sabri, *İslâmda Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Buyrukları*, Ankara 1983.
- HASAN**, H. İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, İstanbul 1987.
- HODGSON**, G. S., "Djacfar al-Sâdık", *EI*, New Edition, Leiden 1983.
- İNAN**, Abdulkadir, *Tarih'te ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 1986.
- IZITSU**, T., *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, ter. A. Y. Özemre, İstanbul, 1998.
- KAŞİFÜ'L-GITA**, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, ter. Abdülbaki Gölpınarlı, Kum 1992.
- KORKMAZ**, Esat, *Ansiklopedik Alevîlik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2003.
- KORKMAZ**, Esat, *Dört Kapı Kırk Makam*, İstanbul 1995.
- KORKMAZ**, Esat, *İmam Cafer Buyruğu*, İstanbul 1997.
- KORKMAZ**, Esat, *Anadolu Alevîliği*, İstanbul 2000.
- KÖPRÜLÜ**, Fuat, "Anadolu'da İslâmiyet", *Daru'l-Fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* (DFTEM) s. 4,5,6, İstanbul, 1338/1922).
- , *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1988.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991.
- KÜÇÜK**, Hülya, "Bektaşîlik ve Alevîliğin Sufî ve Esoterik Boyutu", *İslâmiyât*, VI, Sayı 3, 2003.
- KÜÇÜK**, Murat, *Cemaat-ı Tahtacıyân*, İstanbul 1955.
- K. V. ZETTERSTEEN**, "Ca'far b. Muhammed", *İA.*, III, Eskişehir 2001, s. 7.
- MELIKOF**, Irene, *Uyur İdik Uyardılar*, İstanbul, 1994.
- MUHAMMED ALİ** et-Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, İstanbul 1984.
- MUHAMMEDOĞLU**, Aliyev Salih, "Erdebil", *DİA*, XI, İstanbul 1995.
- MUHSİN el-Emîn**, *A'yânü's-Şîa* I, nşr. Hasan el-Emîn, Beyrut, 1406/1986.
- MÜNECCİMBAŞI**, *Sahaifü'l-Ahbar* III, müt. Nedim, Dersaadet, 1258.

- OCAK**, Ahmet Yaşar, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa", www.ttk.org.tr.
- OCAK**, Ahmet Yaşar www.haberanaliz.com.
- , "Alevî", *DİA*, II.
- ONAT**, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât*, VI, sa. 3, 2003.
- ÖZ**, Baki, *Alevîlik Nedir?* İstanbul 1996.
- ÖZ**, Mustafa, "Ca'fer es-Sâdık" mad. *DİA*, VII, İstanbul 1993.
- ÖZTÜRK**, Mustafa, "Alevîlerin Kur'an Tasavvuru Üzerine," *İslâmiyât*, VI, sayı 3, 2003.
- ÖZÜTOPRAK**, Ahmet Yusuf, *Dini Doğru Anlamak*, İstanbul 1997.
- REFİK**, Ahmet, *On Altıncı Asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik*, İstanbul 1932.
- SARIKAYA**, M. Saffet, *Anadolu Alevîliğinin Tarihî Arka Planı*, İstanbul 2003.
- , "Fütüvvetnamelere göre Alevîlik ve Bektaşîliğin Ahilikle İlişkisi", *İslâmiyât*, VI, sayı 3, 2003.
- SÜMER**, Faruk *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkmenlerinin Rolü*, Ankara, 1976.
- TAŞĞIN**, Ahmet, "Menakıbu'l Esrar Behcetü'l Ahrar", *İslâmiyât*, VI, 3, 2003.
- TÜRKDOĞAN**, Orhan, *Alevî Bektaşî Kimliği*, İstanbul 1995.
- UĞURLU**, Ahmet, *Alevîlikde Cem ve Musahiplik*, İstanbul 1995.
- ULUSOY**, A. Celalettin, *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevî-Bektaşî yolu*, Ankara, 1986.
- ÜLKEN**, H. Z., "Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi", *Türk Yurdu*, I, Şubat 1925, no:5.
- ÜZÜM**, İlyas, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul, 2002.
- , "Alevîlerin Caferî Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı, Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği", *İslâmiyât*, VI, sayı 3, 2003.
- , *Günümüz Alevîliği*, İsam Yayınları, İstanbul, 1997.
- YAMAN**, Mehmet, *Erdebili Şeyh Safî ve Buyruğu*, İstanbul, 1994.
- YARDIMCI**, Mehmet, "Âşıkların Dilinde ve Telinde Pîr-Mürşid ve Rehber Kavramları", www.Aleviler.Alewiten-htm.
- YAZICI**, Tahsin, "Safevîler" *İA.*, X, İstanbul, 1993.
- YEŞİLYURT**, Temel, "Alevî-Bektaşîliğin İnanç Boyutu", *İslâmiyât*, VI, sayı 3, 2003.
- YILDIZ**, Harun, "Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bakış", www.hbektas.gazi.edu.tr.
- YÖRÜKAN**, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, haz. Turhan Yörükân, Ankara 1998.

ZELYUT, Rıza, *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul 2002.