



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

20. ASIRDAN GÜNÜMÜZE USÛLÎ İMÂMÎYYE-NUSAYRÎYYE İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN USULI İMAMIYYA AND NUSAYRIYYA FROM THE
20TH CENTURY TO THE PRESENT

Ahmet SONAY

Dr., T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, Cafer Recai Gizer Lisesi, Seyhan/Adana
ahmet_sonay@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-9913-1809

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Nisan 2021/26 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Haziran 2021 /16 Jun 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 834-859.

Cite as / Atıf: Sonay, Ahmet. “20. Asırdan Günümüze Usûlî İmâmîyye-Nusayriyye İlişkisi [The Relationship Between Usuli İmamiyya and Nusayriyya From The 20th Century to the Present]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 834-859.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Usûliyye ile Nusayriyye, on iki imamcı İmâmiyye Şîası'nın iki ayrı koludur. Bu iki kol arasındaki ilişkinin 11. asrın başından 20. asrın ilk çeyreğine uzanan yaklaşık 900 yıllık zaman diliminde neredeyse tamamen koptuğu gözlenmektedir. İlişkinin kopma noktasına varması, Nusayriyye'nin iç ve dış dinamiklere bağlı olarak dinî, kültürel ve siyasî alanlarda yaşadığı trajik gerilemeyle yakından alakalıdır. Nusayriyye, yaşadığı gerilemenin sonucu olarak diğer dinî gruplarla iletişim kurabilme yeteneğini yitirmiş ve tamamen içine kapanmıştır. 20. asrın ilk çeyreğinde dinamiklerin olumlu yönde değişmeye başlamasıyla birlikte Nusayriyye ile Usûliyye arasında yeniden iletişim kurulmuş ve yakın bir ilişkinin temelleri atılmıştır. Söz konusu ilişkinin şekillenmesinde dinî, sosyolojik ve siyasî faktörler etkili olmuştur. Bu makalede Usûliyye-Nusayriyye ilişkisinin 20. asırdan günümüze kadarki seyri konu edilmiş, böylelikle konunun aydınlatılmasına mütevazı bir katkı yapmak amaçlanmıştır. Makalede deskriptif yöntemin yanı sıra yorumlayıcı yöntem de uygulanmıştır. Elden geldiğince konunun öznelere olan Usûliyye ve Nusayriyye âlimlerinin eserleri kullanılmakla birlikte tamamlayıcı bilgiler içeren diğer eserlere bazen müracaat bazen de işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, İmâmiyye, Usûliyye, Nusayriyye, Alevîlik.

Abstract

The Usûliyya and the Nusayriyya are two separate branches of the twelver Shi'ism. These two branches continued to exist in complete detachment from one another for about a 900 years, from the beginning of the 11th century until the first quarter of the 20th century. The rupture in the 5th/11th century happened at a time when the Nusayriyya experienced a decline in religious, cultural and political arenas due to various internal and external factors. As a result, the Nusayriyya lost the ability to communicate with other religious groups and became an isolated branch of Shi'ism. When the group's interactions with others increased in the first quarter of the 20th century, the connection between the Nusayriyya and the Usûliyya was re-established and laid the foundations of a closer relationship. This article discusses the course of the Usûliyya-Nusayriyya relationship from the 20th century to the present day and aims to make a modest contribution to the topic. The descriptive method of the social sciences as well as the interpretative method was employed in this study. In addition to the works of Usûlî and Nusayrî scholars, which are the primary sources for this examination, other works containing supplementary information were also referenced.

Keywords: History of Muslim Sects, İmâmiyya, Usûliyya, Nusayriyya, 'Alawism.

Extended Abstract

It can be said that the Imâmiyya were divided into three groups during the minor occultation period (260-329/874-941). These groups are Akhbâriyya, Usûliyya and Nusayriyya. The Akhbâriyya-Usûliyya split, occurred mainly as a result of the discussions on reason and revelation. The main issue that separates Nusayriyya from these two groups is its conception of bābs. It is known that there was a relationship between Nusayriyya and Usûliyya in the 10th century, although its nature is not very clear. However, it is understood that this relationship was broken at the beginning of the 11th century and this break continued until the first quarter of the 20th century. The main reason for this is the negative conditions surrounding Nusayriyya. It is observed that Nusayriyya experienced a tragic regression in religious, cultural and political fields as a result of these conditions. It is possible to say that this regression turned Nusayriyya into an introverted school and deprived it of the ability to communicate with other schools.

After hundreds of years of disconnection, the first attempt to re-establish communication between Nusayriyya and Usûliyya was made by Sheikh Salman Bıysın (d. 1228/1813), one of the Nusayrî scholars. However, this attempt was short-lived. After the death of Sheikh Salman, this initiative was interrupted for about a hundred years. The joint visit of the Nusayrî scholars Sheikh Suleiman al-Ahmad (d. 1942) and Sheikh Ibrahim Abdullatîf (d. 1916) to Jabal Âmil in 1914 helped to open a new page in terms of the relationship between the two schools. After this visit, the relationship in question gradually developed and gained different dimensions.

It is possible to examine the process of the Usûliyya-Nusayriyya relationship from the 20th century to the present in five periods, each of which is a quarter of a century. In the first quarter of the 20th century, the relationship between the two schools developed on a scientific-literary ground that was far from the influence of politics. During this period, Nusayrî scholars were careful not to bring up the different points between them and the Usûlîs. In addition, they received help from Usûlî scholars in the procurement of works that deal with the common beliefs of all Imâmiyya. It is understood from the expressions they used in their correspondence with Nusayrî scholars that the Usûlî scholars provided this assistance sincerely. However, the situation changed in the second quarter of the 20th century, and Usûliyya started to take steps to draw Nusayriyya into its own line. For example, Sheikh Habîb al-Âmilî's sending 10 Nusayrî students to Najaf to receive religious education, and the support of these students by Sayyid Muhsin al-Hakîm, one of the religious authorities in Najaf, can be evaluated within this framework. In the third quarter of the 20th century, the efforts of Usûliyya to draw Nusayriyya into its own line increased. The most concrete indication of this is that Sheikh Habîb al-Âmilî founded the association called "Jafarî Islamic Charity Society" in Latakia in 1951, together with Nusayrî scholars. However, the association, which aimed to spread the Jafarî fiqh and to build mosques and madrasas suitable for the Jafarî sect, could not be very successful due to financial impossibilities and the lack of a response in the Nusayrî society. Another remarkable development in this period is that Nusayrî scholars wrote some works in the Usûlî line. Among them, Sheikh 'Abd al-Rahmân al-Khayyir's booklet called *Kitâbu's-Salat wa's-siyâm wifqa'l-madhabî'l-Ja'farî* is especially important. The fact that Hafiz al-Assad became the Syrian president in 1971 constituted a very important breaking point in the Usûliyya-Nusayriyya relationship. When the Salafis started a smear campaign against al-Assad and the Nusayrîs, Nusayrî scholars published a statement explaining their creed. Usûlî scholars also supported this declaration. This incident was perceived as a confirmation that Usûliyya and Nusayriyya were on the same side in the political-sectarian polarization in the Middle East. Another breaking point of the period is Musa al-Sadr's attempt to impose a Usûlî identity on the Nusayrîs in Lebanon under the name of Ja'farism. However, this attempt was inconclusive due to the determined stance of the Lebanese Nusayrîs. In the fourth quarter of the 20th century, the political unity of the two schools was consolidated. The reason for this is that al-Assad agrees with Khomeini, who came to power in Iran with the 1979 revolution, on the point of anti-imperialist politics. However, al-Assad was wary of Iran's moves to export the revolution and did not allow him to open associations, madrasahs and mosques in Syria. However, al-Assad was wary of Iran's attempts to export the revolution and did not allow him to open associations, schools and mosques in Syria. In this period, it was observed that strong dialogues were established between Usûlî and Nusayrî scholars. The fact that Usûlî scholars wrote introductions to the works written by Nusayrî scholars

embodies this. In the first quarter of the 21st century, Bashar al-Asad opened the doors of Syria to Iran's influence. The war, which started in the Middle East in 2011 and especially affected Syria, has led to an increase in Iran's influence in this country. Iran is implementing a systematic plan to integrate the Nusayrīs living on the Syrian coast into the velayet-i faqih system. The most concrete indication of this is that the city centers and villages on the Syrian coast are filled with schools teaching Usūlī fiqh. The schools in Karsana, Qirdaha, Jabla, Tartus, Drayqīsh, Bânyâs, Ras al-Ayn and Bahlūliyya are some of them. It is estimated that around 10 thousand students receive scholarship in these schools. Iran has also built a large number of mosques, complexes and science basins in order to spread political Shiism on the Syrian coast. Nusayrī clergy and intellectuals are very uncomfortable with the political Shiite project. However, they do not have sufficient means to oppose this project. The target audience of the project is the children and youth of the poorest affected by the war. If this generation adopts political Shiism, the future of Nusayriyya in Syria will be in grave danger. According to one assessment, despite all the efforts during the crusaders period, the Christianization project in the region did not work, and the political Shiism project would not work either. Time will undoubtedly tell if this assessment is correct. Despite everything, it is observed that the scholars of Usūliyya and Nusayriyya come together on various occasions such as feasts and funerals and have managed to meet on common points. Today, it is observed that the scholars come together on various occasions such as holidays and funeral ceremonies and they manage to come together at common points. These points focus on the axis of loyalty to the Qur'an and Ahl al-Bayt in the religious field, and anti-imperialism and anti-Zionism in the political field.

Giriş

Bu makalenin odak noktası, 20. asırdan günümüze Usûlî İmâmîyye-Nusayriyye ilişkisidir. Söz konusu ilişkinin doğru bir tasvirini sunabilmek için öncelikle Nusayriyye'nin Şülik içerisindeki yerinin tam olarak tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak Nusayrîlik hakkında çok fazla spekülâtif bilgi bulunması, bunu ciddi anlamda zorlaştırmaktadır. Kanaatimizce bu zorluğu aşabilmek için uygulanması gereken yöntem, şu beş adımı ihtiva etmelidir: 1) Önyargıları bir kenara bırakarak konuyu objektif bir bakış açısıyla ele almak 2) Ekole yöneltilen suçlamaları eleştiri süzgecinden geçirmek 3) Ekolün sahiplenmeyip ısrarla reddettiği kaynaklara¹ ihtiyatla yaklaşmak 4) Ekolün sahih kabul ettiği kaynakları² esas alıp ilmî üslupla değerlendirmek 5) Ekolün itibarlı âlimleriyle görüşerek fikirlerini almak. Sanırız bu adımlar atıldığı takdirde ulaşılabilecek sonuçlar daha gerçekçi ve bilimsel olacaktır.

Zikrettiğimiz yöntem doğrultusunda ulaştığımız sonuçlara göre Nusayrîlik, ya da müntesiplerinin tercih ettiği adıyla Alevîlik,³ İmâmî-İsnâaşerî Şüliğin bir koludur. Her şeyden önce, ekolün bâb olarak kabul ettiği Muhammed b. Nusayr (ö. 270/884); İmam Muhammed el-Cevâd (ö. 220/835) İmam Ali el-Hâdî (ö. 254/868) ve İmam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) has ashabındandır.⁴ Ekolün en büyük otoritelerinden sayılan Hüseyin b. Hamdân

¹ Bu kaynakların başında, Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-mecmû'* adlı metin gelmektedir. Metnin Nusayrîlikten ayrılıp önce Yahudiliğe, ardından Hıristiyanlığa geçen Süleyman el-Âzenî (ö. 1863[?]) tarafından ilk defa Hasîbî'ye nispet edilmiş olması, bu nispet hakkında büyük bir soru işareti doğurmaktadır. Nusayrî âlimlerin bu metni kesin bir dille reddettiği de göz önünde bulundurulursa, onun Nusayrîlik ile ilgi çalışmalarında referans alınması büyük bir hatadır.

² Bu kaynaklar arasında Ahmed b. Muhammed el-Berkî'nin *el-Mehâsin*, Hasîbî'nin *el-Hidâyetü'l-kübrâ* ve *el-Mâide*, Hasan b. Şu'be el-Harrânî'nin *Tuhfetu'l-ukûl* adlı klasik eserleri oldukça önemlidir. Modern dönemde kaleme alınan kaynaklardan en önemlileri ise Şeyh Mahmut es-Sâlih'in *en-Nebeü'l-yakîn 'ani'l-Aleviyyîn* ve Esad Ali el-Âsî'nin *el-Aleviyyîn târihen ve mezheben* adlı eserleridir.

³ Nusayrîler ilk zamanlarda Hz. Ali'ye bağlılıklarını ifade etmek için Alevîler ismini, Muhammed b. Nusayr'ın bâbliğini benimsedikleri için de Nusayrîler ismini kullanmaktaydılar. Ancak zamanla Nusayrîler ismine menfi anlam yüklenince bu ismi kullanmaktan vazgeçip diğer isimleriyle anılmayı tercih ettiler. Bu tercih, 1936 yılında Lazkiye'nin Kırdâha beldesinde toplanan kongrede Nusayrî kanaat önderleri tarafından karara bağlanmıştır. Kongreden çıkan bildiriye yer alan diğer kararlarla birlikte bu karar da dönemin Fransız manda yönetimi tarafından kabul edilmiştir. Bu kararın Fransızlar tarafından alınıp Nusayrîlere dayatıldığı yönündeki iddia ise hiçbir delile dayanmamaktadır. Tam aksine, tarihî vesikalar Nusayrîlerin Fransızlar bölgeye gelmeden yüzyıllar önce Alevîler ismini kullandıklarını göstermektedir. Bu vesikalardan biri, 850/1447 yılında Şeyh Ahmed el-Kâdî tarafından yazılmıştır. Vesikada şu ifadeler yer almaktadır: “Bânyâs ve Lazkiye dağlarında yaşayan Alevîler, üzerlerindeki baskı artınca 593 senesinde Sincâr'daki din kardeşlerine durumu bildiren elçiler yolladılar.” Bu hususlara ilişkin bk. Mahmûd es-Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn 'ani'l-Aleviyyîn* (Lazkiye: Dârü'l-Mürsât, 1417/1997), 26, 55. Bu makalede mevzunun sıyakına göre bazen Nusayrîler, bazen Alevîler ismi kullanılmıştır.

⁴ İbn Nusayr hakkında bazı suçlamalar bulunması, kanaatimizce bu gerçeği değiştirmez. Çünkü bunların kaynağı, İbn Nusayr'a karşı büyük bir husumet besleyen Sa'd b. Abdullah el-Kummî'dir (ö. 301/913). Sa'd, sadece İbn Nusayr'a değil, Şîa'nın birçok sembol ismine husumet beslemesiyle tanınan biridir. Bu sembol isimlerin başında, Cafer es-Sâdik'in defalarca övgüsüne mazhar olan Hişâm b. Hakem (ö. 186/803) gelmektedir. Sa'd, onu ve öğrencisi Yunus b. Abdurrahman'ı yeren *Mesâlibu Hişâm ve Yunus* adlı bir eser yazmıştır. Sa'd hakkındaki bu bilgiler, onun suçlamalarını dikkate alınmanın mümkün olmadığını göstermektedir. *Firaku's-Şîa*'daki suçlamalara gelince, biz bu eserin Hasan b. Musa en-Nevbahtî'ye (ö. 310/922) ait olmadığını, Sa'd'ın *Kitâbü'l-Makâlât vel-Firak*'ıyla aynı eser olduğunu düşünüyoruz. Sa'd'ın İbn Nusayr'a yönelttiği suçlamalar ve bunların Nusayrîler tarafından nasıl değerlendirildiği hakkında bk. Ahmet Sonay, *İmâmîyye ve Nusayriyye'de Dört Sefir Telakki* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 76-79.

el-Hasîbî (ö. 346/957) ise İmâmiyye'nin güvenilir muhaddislerinden biridir.⁵ Onun *el-Hidâyetü'l-kübrâ* adlı eseri, bunun canlı şahidi konumundadır. Şii literatürde "14 masum" tabiriyle anılan Hz. Peygamber, kızı Hz. Fâtıma ve on iki imamların hayatlarını ve mucizelerini konu edinen eser, Şîa'ya özgü gaybet, rec'at, takiyye gibi inanç esaslarının yaygınlaşmasında kilit rol oynamıştır. Eser, bu özelliği sayesinde İsnâaşerî Şiiliğin temel kaynakları arasına girmiştir.⁶ Bu somut bilgiler, Nusayrîliğin İmâmî-İsnâaşerî kimliğini tekit etmektedir. Ekolün guluv içeren inançlarla itham edilmesi, kanaatimizce bu gerçeği değiştirmeye kâfi değildir. Zira bu ithamların Gaybet-i Suğrâ döneminde (260-329/874-941) İmâmiyye içerisindeki otorite mücadelesi sırasında belli çevreler tarafından üretildiği bilinmektedir. Bu ithamlardan en meşhuru, on iki imama ulûhiyet atfedilmesidir. Fakat bu itham makul gözükmemektedir. Zira Nusayriyye'nin on iki imamı ilahlaştırmadığını gösteren güçlü deliller vardır. Bu bağlamda Muhammed b. Nusayr kanalıyla Şîa imamlarından nakledilen şu cümle son derece önemlidir: "Bizi rızıklandırılmış kullar olarak kabul edin, ondan sonra faziletimiz hakkında dilediğiniz şeyi söyleyin. Çünkü faziletimizi asla idrak edemezsiniz."⁷ Gayet açıktır ki, on iki imamın rızıklandırılmış kullar olduklarına ve faziletlerinin beşeri akılla idrak edilemeyeceğine inanmanın, onları ilahlaştırmakla hiçbir alakası yoktur. Ekolün saygın âlimlerinin aşırılıktan (guluv) ve aşırıya gidenlerden (gulât) arındıkları da hesaba katılırsa,⁸ bahsi geçen ithamın kabul edilmesi ne kadar doğrudur?

Yukarıdaki değerlendirmeleri, Nusayriyye'yi savunmak bağlamında değil, ilmî kriterler çerçevesinde tanı(t)mak bağlamında yaptığımızı özellikle vurgulamak istiyoruz.

Makalemizin sınırları, Nusayrîlik ile ilgili spekülasyonların hepsini ele almaya müsait değildir. Konunun müstakil ve uzun bir çalışmayı gerektirdiği muhakkaktır. Biz, vardığımız sonuçların mutlak doğruluğunu iddia etmemekle birlikte, en azından zihinlerdeki Nusayrîlik tasavvurunun tashihe muhtaç olduğunu sezdirdiğimizi düşünüyor ve burada şu tespiti yapmakla yetiniyoruz: İmâmî-İsnâaşerî Şiiliğin bir kolu olan Nusayriyye; İslam ve imanın tanımı, teşbih ve tecsimin nefyi, cebir ve tefvizin reddi, imamet, rec'at, bedâ, takiyye gibi konularda Usûlî İmâmiyye⁹ ile ittifak etse de nasçı bir metodolojiyi izlemesi, Allah'ın rü'yeti

⁵ Şeyh Tûsî, Hasîbî'nin meşhur İmâmiyye âlimlerinden Tef'ûkbürî'ye (ö. 385/995) icazet vermesine dikkat çekmiştir. Çağdaş İmâmîlerden Muhsin Emîn el-Âmilî, bunu Hasîbî'nin güvenilir (sika) bir muhaddis olduğuna delil saymıştır. bk. Muhsin Emîn el-Âmilî, *A'yânü's-Şî'a* (Beyrut: Dârü't-Ta'âruf, 1403/1983), 5/450.

⁶ Meclisî, *Bihârü'l-envâr* adlı geniş hacimli eserinde, referans aldığı kaynaklar arasında *el-Hidâye*'yi de zikretmiştir. bk. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr* (Kum: İhyâü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1430/2009), 1/15.

⁷ Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ*, thk. Mustafa Subhî el-Hıdır (Beyrut: Şeriketü'l-A'lamî li'l-Matbû'ât, 1427/2007), 585.

⁸ Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 36-37.

⁹ Usûliyye, Mustafa Öz'ün *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki tarifine göre İmâmiyye Şîası geleneğinde dinî hükümlerin akli istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekolün adıdır. Ekol, akli metot çerçevesinde oluşturduğu fikhî ve kelâmî görüşler neticesinde teşekkül etmiştir. Bu ekolün karşısında, nasçı din anlayışını benimseyen Ahbârî İmâmîlik yer almaktadır. İki ekolün farkları hakkında bk. Abdullah es-Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2013), 137-153.

ve nuraniyetine inanması, marifet ve hidâyeti vehbî görmesi ve Muhammed b. Nusayr'ı bâb olarak kabul etmesi gibi konularda ondan ayrılmaktadır.¹⁰

Nusayrîliğin Şîilik içerisindeki yerini tespit ettikten sonra makalemizin ana konusuna geçiş yapabiliriz. Usûlî İmâmîyye-Nusayriyye ilişkisinin izlerini 4./10. asra kadar sürmek mümkündür. Hasîbî'nin öğrencilerinden olup Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şerîf Radî'ye (ö. 406/1015) hocalık yapan Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî'nin¹¹ (ö. 392/1002) vefatıyla başlayan ve yüzyıllarca devam eden süreçte ise iki ekol arasındaki ilişkinin neredeyse tamamen koptuğu gözlenmektedir. İlişkinin kopması, temelde iki ekolü çevreleyip kuşatan baskıcı siyasetin bir sonucudur.¹² Ancak iki ekol arasındaki belirgin fark, Usûliyye gibi güçlü bir organizasyonu ve ilim havzaları bulunmayan Nusayriyye'nin söz konusu baskıdan daha fazla zarar görmüş olmasıdır.¹³ Nitekim Nusayriyye'nin dış dinamiklere ek olarak iç dinamiklerin de etkisiyle dinî, kültürel ve siyasî alanlarda yüzyıllarca süren bir gerileme yaşadığı görülmektedir.¹⁴ Yaşanan gerilemenin, ekolü dış dünyayla irtibat kurabilme imkânından mahrum bıraktığı anlaşılmaktadır.

Uzun süren kopukluktan sonra Usûliyye-Nusayriyye ilişkisini yeniden canlandırmaya yönelik ilk adım, Nusayriyye'nin önde gelen âlimlerinden Şeyh Selman Bıysîn (ö. 1228/1813) tarafından atılmıştır. O, 13./19. asrın başlarında Cebel Âmil'deki Usûlîlerle hem manzum hem mensur türde yazışarak yakın bir dostluk kurmuştur. Bu yazışmalarda sevgi ve kardeşlik duyguları gayet samimi ve ince bir dille ifade edilmiş, Nusayriyye ile Usûliyye arasındaki kopukluktan şikâyetle bulunulmuştur.¹⁵ 13./19. asrın başlarında gerçekleşen bu temas, Şeyh Selman'ın ölümünden 1914 yılına kadar sekteye uğramış, bu tarihten sonra ise iki ekol arasındaki ilişkide tedricî olarak gelişme gözlenmiştir. Bu makalede söz konusu ilişki, kırılma noktalarına dikkat çekmek amacıyla her biri çeyrek asırdan oluşan beş döneme ayrılarak incelenecektir.

¹⁰ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Esad Ali el-Âsî, *el-'Aleviyyân târihen ve mezheben* (Beirut: Dârü'l-Mehecce'tü'l-Baydâ', 1432/2011), 419-479.

¹¹ Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/398.

¹² Baskıcı siyaset neticesinde Nusayrîlerin Halep'i terk ederek Lazkiye dağlarına sığındıkları, bu kıraç dağlarda yüzlerce yıl medeniyetten kopuk bir şekilde yaşamak zorunda kaldıkları bilinmektedir. Bu konuda bk. Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 172-175.

¹³ Nusayriyye'nin tarihi hakkında bk. Muhammed Emîn Gâlib et-Tavîl, *Târîhu'l-'Aleviyyân* (Beirut: Dârü'l-Endülüs, 1399/1979); Munir eş-Şerîf, *el-Müslimîn el-'Aleviyyân men hum ve eyne hum* (Beirut: Müessesetü'l-Belâğ, 1415/1994), 86-106; Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 93-196; Muhammed Ahmed Ali, *el-'Aleviyyân fi't-târîh* (Beirut: y.y., 1417/1997); Muhammed Havende, *Târîhu'l-'Aleviyyân ve ensâbuhum* (Beirut: Dârü'l-Mehecce'tü'l-Baydâ', 1425/2004), 277-292; Âsî, *el-'Aleviyyân*, 243-306; Emîl Abbas Âl Ma'rûf, *Târîhu'l-'Aleviyyân fi bilâdi's-Şâm* (Trablus: Dârü'l-Emel ve's-Selâm, 1434/2013); Stefan Winter, *A History of the Alawis* (Princeton: Princeton University Press, 2016).

¹⁴ Nusayriyye'nin günümüze kadar varlığını korumuş olması, tarihsel süreçte maddî ve manevî büyük sıkıntılarla yüzleşmediği anlamına gelmemektedir. Şeyh Süleyman el-Ahmed, Muhammed Kürd Ali'ye yazdığı cevabî mektupta bu konuya şöyle değinmektedir: "Beş asır boyunca art arda siyasî ve ictimâî felaketler yaşayan, bunun tesiriyle son derece bitkin düşen, âlimleri ve sâlihleri inzivaya çekilen, aşiretleri arasında cehaletin kol gezdiği bir toplum hakkında yazmak kolay değildir." bk. Hüseyin Muhammed el-Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyân beyne müjtereyâtî'l-aklâm ve cevri'l-hükkâm* (Beirut: Dârü'l-Mehecce'tü'l-Baydâ', 1422/2001), 2/294.

¹⁵ Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 197-199.

1. 20. Asrın İlk Çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye İlişkisi

20. asrın ilk çeyreğinde Usûliyye ile temasa geçen ilk Nusayriyye âlimleri, Şeyh Süleyman el-Ahmed¹⁶ (ö. 1942) ve Şeyh İbrahim Abdüllatîf¹⁷ (ö. 1916). Nusayrî toplumdaki cehalete, kör taklide ve bâtil geleneklere karşı savaş açan bu iki ıslahat adamı, mensup oldukları topluluğun içe kapalılığına ve fikrî durgunluğuna yol açan uzleti yıkarak 1914 yılında Cebel Âmil'i birlikte ziyaret ettiler.¹⁸ Beyrut, Saydâ ve Sûr'u kapsayan bu ziyarette, Necefli Usûlî âlimlerden Şeyh Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ (ö. 1954) ile tanıştılar.¹⁹ Kâşifülgitâ bu esnada *ed-Dîn ve'l-İslâm* adlı kitabını yayımlamak amacıyla Lübnan'da bulunuyordu.²⁰ Günler süren buluşmalar ve sohbetler neticesinde onunla bahsi geçen âlimler arasında mezhepsel anlamda bir tanışma gerçekleşti ve kardeşlik duyguları pekişti. Bunu, ayrılımlarından sonra birbirleriyle yazışmalarından anlamak mümkündür. Bu yazışmalardan birinde Kâşifülgitâ, Şeyh Süleyman'a şöyle seslenmektedir:

“Sana bu mektubumu yazarken özlemim alevlenmekte, sabır bahçem kurumaktadır. Yazarken, o temiz kökeni, yüce ahlakı ve büyük fazileti anmaktayım.... Benimle sürekli yazışacağınızdan şüphem yoktur. Nitekim tek iletişim aracımız budur.... Son söz olarak benden sana ve senden bana selamların dâim olmasını temenni ediyorum. İzzet, şeref, selamet ve selamla daim ol!”²¹

Şeyh Süleyman'ın bu mektuba yazdığı cevapta şu ifadeler yer almaktadır:

“Ey faziletli üstat! Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerine olsun. Allah şahittir ki - zaten O, şahit olarak yeter- ünsiyetinizle geçirdiğimiz o birkaç saat, kalbimin derinliğinde size sarsılmaz bir sevginin doğmasına sebep oldu. Bunu ibareye sığdırmam ya da işaretle izah etmem mümkün değildir.... Seyyid Sadreddin es-Sadr ve Darwin felsefesini eleştiren büyük filozofla tanışmak, ikisinin bilgi ve birikiminden istifade etmek istiyorum. Bu konuda aracı olman mümkün mü? Bunda maddî ve edebî, dinî ve dünyevî ne kadar fayda olduğunu takdir edersin. Biz böylesi bir çağda böyle bir görevi üstlenmeye şiddetle ihtiyaç duyuyoruz. İrfan matbaasının sahibine de bunları söyledim. Bu konuda bizden yardımınızı esirgeyeceğinizi

¹⁶ Hasan b. Yusuf el-Mekzûn es-Sincârî'den (582-637/1187-1240) sonra Alevî geleneğin en büyük âlimi sayılan el-Ahmed hakkında geniş bilgi için bk. Abdüllatîf Sa'ûd – Muhammed Hasan Şaban, *Hayâtü's-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Lazkiye: y.y., 1405/1985), 1-30; Ali Süleyman el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Dımaşk: Dârü'l-Ferkad, 1431/2010), 17-37, 61-89, 103-115, 187-223.

¹⁷ Çağının büyük fikir adamlarından ve allâmelerinden sayılan Şeyh İbrahim Abdüllatîf hakkında bilgi için bk. Abdüllatîf İbrahim, *ed-Dîvân* (Dımaşk: Matba'atu'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1399/1979), 13-17; es-Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 206; Hâşim Osman, *el-'Aleviyyûn beyne'l-ustûra ve'l-hakîka* (Beyrut: Müessesetü'l-'Alâmî, 1405/1985), 214.

¹⁸ Sa'ûd – Şaban, *Hayâtü's-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 22; Abdüllatîf İbrahim, *ed-Dîvân*, 14-15.

¹⁹ Kâşifülgitâ hakkında genel bilgi için bk. Ahmet Özel, “Kâşifülgitâ, Muhammed Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/19-20.

²⁰ Abdurrahman el-Hayyir, *'Akâdetunâ ve vâkı'unâ nabnu'l-Müslimîn el-Ca'feriyyîn el-'Aleviyyîn* (Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 1414/1994), 39.

²¹ Beyrut'ta yazılan 24 Recep 1332 (18 Haziran 1914) tarihli bu mektup için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 68-70.

düşünmüyorum. Değerli üstattan dileğim, eline geçen faydalı eserleri bize göndermesi ve bu konuda en ufak bir maddî külfet üstlenmemesidir.”²²

Kâşifülgitâ Necef'e vardıktan sonra Şeyh Süleyman'a 10 Ramazan 1332 (2 Ağustos 1914) tarihli bir mektup yazmış, bu mektupta sevgisini ve özlemine samimi bir dille ifade etmiş, kendisinden istediği kaynakları gönderme vaadinde bulunmuştur. Benzer içerikli, 11 Ramazan 1332 (3 Ağustos 1914) tarihli bir mektubu da Şeyh İbrahim'e yollamıştır.²³ Kâşifülgitâ, Şeyh Süleyman'ın 25 Şaban 1332 (19 Temmuz 1914) tarihli mektubuna yazdığı cevabî mektupta ise, “Senin, kavminin içinden çıkıp büyük bir aydınlanma hareketi başlatmada, solmuş ümitleri yeşerten bir parıltı vardır. Biz velayet ehlinin arasında senin gibi birkaç kişi olsaydı, fevze ve saadete ulaşırdık.” demekte ve bir eserine yönelttiği yapıcı eleştiriler için kendisine teşekkür etmektedir.²⁴

Bu yazışmalardan kısa süre sonra Şeyh İbrahim Abdüllatîf 1916 yılında beklenmedik bir şekilde 37 yaşında vefat etmiş,²⁵ Usûliyye âlimleriyle diyalogu bir süreliğine Şeyh Süleyman el-Ahmed tek başına yürütmüştür. O, bu çerçevede Cebel Âmil'in büyük âlimlerinden Seyyid Şerefüddin el-Musevî²⁶ (ö. 1957) ile sıkça yazışmıştır.²⁷ Bu yazışmalardan birinde Musevî kendisine şöyle seslenmiştir:

“Yüksek himmetinize, tükenmez azminize yemin olsun, Haydar el-Kerrâr'ın necdetinden mülhem necdetiniz ve İmam Ali'nin hamiyetinden müktesep hamiyetiniz beni derinden etkilemektedir. Ben kişiliğinize hayranım, vasıflarınıza aşığım.... İbnü'l-Müseyyeb hakkındaki fikrime gelince, onun Ehlibeyt'ten²⁸ inhirafı yadsınamaz. Özellikle Ehlibeyt'e nisbeti kesin biçimde bilinen görüşlere muhalefet ettiği hatırlanırsa, onun durumu daha da netleşir.... Âlimlerimizden bir grup, bazı haberlere istinaden onun Şii olduğunu savunmuşlardır. Ancak biz, *Sebîlü'l-mü'minîn* adlı kitabımızda bu haberlerin zayıflığını ispat ettik.”²⁹

Yukarıdaki mektupta en çok dikkat çeken nokta, Şeyh Süleyman'ın, Musevî'nin Saîd İbnü'l-Müseyyeb (ö. 94/713) hakkındaki görüşünü öğrenmek istemesidir. Nitekim

²² Lazkiye'de yazılan 25 Şaban 1332 (19 Temmuz 1914) tarihli bu mektup için bkz. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 70-72.

²³ Bu mektup için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 77-78.

²⁴ Tarih belirtilmeden gönderilen bu mektubun tamamı için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 78-83.

²⁵ Abdüllatîf İbrahim, *ed-Divân*, 10.

²⁶ Musevî hakkında geniş bilgi için bk. Şerefüddin el-Musevî, *el-Mürâca'ât* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1415/1995), 7-29; İlmî Heyet, *Mu'cemü tabakâti'l-mütekellimîn*, ed. Cafer Subhânî (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1426/2005), 5/299-304; Mustafa Öz, “Şerefeddin el-Âmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/552-553.

²⁷ Musevî'nin Şeyh Süleyman'a gönderdiği mektuplar için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 84-90, 96-98.

²⁸ Ehlibeyt terimini, dilimizde kalıplaşmış hale geldiği için bu şekilde yazmayı tercih ediyoruz.

²⁹ 23 Rebiyülevvel 1332 (19 Şubat 1914) tarihli bu mektup için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 89-90.

İmâmiyye'nin bu meşhur tâbiî hakkında ihtilafa düştüğü bilinmektedir.³⁰ Nusayriyye'nin tamamı ve Usûliyye'nin bir kısmı İbnü'l-Müseyyeb'i tebcil etmekte, ancak Usûliyye'nin geneli yermektedir. Şeyh Süleyman'ın buradaki amacı, polemige girmeden, Musevî'nin bu konuda hangi tarafta yer aldığını öğrenmektir. Bu nedenle o, Musevî'nin kendisinden farklı düşündüğünü anlayınca, ona herhangi bir itirazda bulunmamış ve konuyu kapatmıştır.

Şeyh Süleyman'ın daha az da olsa Dımaşk'ta ikamet eden ve Suriye'deki Usûlîlerin mercii olan Seyyid Muhsin Emîn el-Âmilî³¹ (ö. 1952) ile yazıştığı bilinmektedir.³² Şeyh Süleyman, ileride hem tıp doktoru hem din âlimi olacak oğlu Ali'yi 1923 yılında Âmilî'nin Dımaşk'ta kurduğu el-Medresetü'l-'Aleviyye'ye göndermiş, orada iki yıl eğitim almasını sağlamıştır. Ali Süleyman el-Ahmed, bu medresede geçirdiği iki senenin benliğinde derin izler bıraktığını, bu medresede dinî vecibeleri icra etme sevgisini kazandığını ve İslâm'ın temel ilkelerini öğrendiğini bildirmektedir.³³

1925 yılına gelindiğinde Şeyh İbrahim Abdüllatîf'in oğlu ve aynı zamanda Şeyh Süleyman el-Ahmed'in öğrencisi olan Şeyh Abdüllatîf İbrahim'in (1903-1995) Şerefüddin el-Musevî ile Sûr şehrinde buluştuğu ve birçok defa yazıştığı görülür. Musevî bu yazışmaların önemine şu sözleriyle değinmiştir: "Aramızdaki yazışmalar derlenirse kendi babında çok değerli bir kitap meydana gelebilir. Güzel bir eser teşkil edecek bu kitabın eski ve yeni kaynaklarının çoğu elimizin altındadır. Bu kitabın kaleminiz tarafından derlenmesi münasiptir. Bu konuda son karar sizindir."³⁴ Şeyh Abdüllatîf aynı yılda Muhsin Emîn el-Amilî ile de iletişim kurmuş ve şer'î meseleler konusunda uzun müddet yazışmıştır.³⁵

Yukarıdaki verilerden, 20. asrın ilk çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye ilişkisinin ilmî-edebî bir zeminde ilerlediği, siyasetin etkisinden uzak olduğu anlaşılmaktadır.

2. 20. Asrın İkinci Çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye İlişkisi

20. asrın ikinci çeyreğinde Usûliyye ve Nusayriyye âlimleri arasındaki iletişimin yoğunlaştığı gözlenmektedir. Bu çerçevede Şeyh Abdüllatîf İbrahim 1933 yılında babasının yakın dostu olan ve 1919 yılından ölümüne dek merci-i taklid görevinde bulunan Şeyh Muhammed Hüseyin Kâşifülgâtâ ile iletişim kurmuş, fıkıh alanında onunla birçok defa yazışmıştır.³⁶ Şeyh Abdüllatîf, Kâşifülgâtâ'ya methiye olarak yazdığı zarif kasideye, cevabıyla

³⁰ Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyârü ma'rifeti'r-ricâl* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1427/2006), 108-111.

³¹ Âmilî hakkında genel bilgi için bk. Ahmet Özel, "Muhsin el-Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/46-47.

³² Âmilî'nin Şeyh Süleyman'a gönderdiği mektuplar için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 95-96.

³³ Bu malumatı bizimle paylaşan Lübnan Alevî İslâm Mecilisi üyelerinden Şeyh Ahmed el-Âsî'ye teşekkürlerimizi sunuyoruz.

³⁴ Abdüllatîf İbrahim, *ed-Dîvân*, 11.

³⁵ Abdüllatîf İbrahim, *ed-Dîvân*, 11.

³⁶ Abdüllatîf İbrahim, *ed-Dîvân*, 11-12.

birlikte divanında yer vermiştir.³⁷ Şeyh Abdülatîf ayrıca 1946 yılında Baalbek müftüsü Şeyh Habîb İbrahim el-Âmilî (ö. 1965) ile de yazışmaya başlamıştır.³⁸

Bu dönemde, bir önceki dönemden farklı olarak Usûliyye'nin Nusayrîliği kendi potasında eritebilmek adına adımlar attığı görülmektedir. Mesela Şeyh Habîb el-Âmilî, o yıllarda Nusayrî gençlerden oluşan bir grubu dinî eğitim almak üzere Necef'e yollamayı düşünmüştür. Bu düşünceye hem bazı Nusayrî din adamları hem de Necef'teki dinî mercilerden Seyyid Muhsin el-Hekîm (ö. 1970) destek vermiştir. Hekîm, on kişiden oluşan grubun³⁹ her ferdine aylık dört dinar maaş bağlamıştır.⁴⁰ Buna benzer bir proje 1946-1947 yıllarında denenmiş, 10 küsur öğrenci Necef'e gönderilmiştir. Ancak onların buradaki eğitim sistemine adapte olamamaları ve Necef'teki öğrencilerin onlara ılımlı bakmaması nedeniyle istenilen sonuç alınamamıştır.⁴¹

1947 yılında Muhsin Emîn el-Âmilî Lazkiye'ye bir heyet göndermiş, bu heyete yardım eden Şeyh Abdurrahman el-Hayyir'e⁴² (ö. 1986) 24 Şevval 1366 (10 Eylül 1947) tarihli bir teşekkür mektubu yazmıştır.⁴³ Bu hâdis, Necef ve Dımaşk'taki Usûlî mercilerin Nusayriyye'yi etki altına alma hususunda birbiriyle rekabet ettikleri izlenimini uyandırmaktadır. İlerleyen süreç, bu rekabette Necef'in daha güçlü taraf olduğunu gösterecektir. Bunda, Muhsin Emîn'den sonra Dımaşk'ta onun düzeyinde bir Şîî merci yetişmemesi etkili olmuş gözükmektedir.

3. 20. Asrın Üçüncü Çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye İlişkisi

1940'lı yıllardaki dikkat çekici hâdiselerden sonra, 1950 yılında Usûliyye-Nusayriyye ilişkisi açısından kritik bir gelişme yaşanmıştır. Seyyid Muhsin el-Hekîm, bu yılda Şeyh Habîb el-Âmilî'yi Suriye ve Lübnan'daki Alevîlerle iletişime geçmekle görevlendirmiştir.⁴⁴ Şeyh Habîb, görevi çerçevesinde sırasıyla Trablus, Tartus ve Lazkiye'yi ziyaret ederek dönemin saygın Alevî din adamlarıyla ve edipleriyle tanışmıştır. Onlardan yakın ilgi ve saygı görmüştür. Şeyh Habîb onlarla birlikte 1951 yılında Caferî fıkhını yaymayı ve Caferî mezhebine uygun mescitler ve medreseler inşa etmeyi amaçlayan "Caferî İslâmî Hayır Cemiyeti" adlı derneği kurmuştur. Derneğin başkanlığına, Lazkiye'de ikamet eden Usûlîlerden Şerîf Abdullah getirilmiştir.⁴⁵ Şeyh Habîb, *el-İslâm fî me'ârifîhi ve funûnîhi* adlı dergisinde, daha doğrusu müteselsil kitabında, bu derneğin kurulmasının doğurduğu heyecanı yansıtmış ve basında bu konuda çıkan haberlere yer vermiştir.⁴⁶ Ayrıca derneğin altı maddeden oluşan tüzüğünü

³⁷ Abdülatîf İbrahim, *ed-Dîvân*, 85-91.

³⁸ İki âlimin birbirine yazdıkları ilk iki mektup için bk. Hıdır Muhammed Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil* (Beyrut: Menşûrât Dîfâf, 2013), 91-100.

³⁹ Grup üyelerinin adları ve toplu çekildikleri fotoğraf için bk. Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 160.

⁴⁰ Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 118.

⁴¹ Hayyir, *'Akâdetunâ ve vâki'unâ*, 73.

⁴² Önde gelen Alevî âlimlerden Hayyir'in biyografisi için bk. Hayyir, *'Akâdetunâ ve vâki'unâ*, 103-106.

⁴³ Abdurrahman el-Hayyir, *er-Red 'ala'd-Dektûr Şâkir Mustafa* (Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 1416/1996), 76.

⁴⁴ Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 45.

⁴⁵ Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 49.

⁴⁶ Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 49-50.

kaydetmiştir. Derneğin dinî, ilmî, islahatçı, siyasetten ve hizipçilikten uzak olduğunu; İslâm kültürünü yaymayı, mescitler ve dinî medreseler açmayı, Alevîlerin Caferî mezhebine göre dinî eğitim almasını yaygınlaştırmayı, yoksul öğrencileri ücretsiz okutmayı, hastaneler inşa etmeyi, İslâm mezhepleri arasında yakınlaşma fikrini ve diğer gruplarla uzlaşmayı amaçladığını vurgulamıştır.⁴⁷ Derneğin kurulmasından sonra Şeyh Abdullatîf İbrahim, Şeyh Habîb'e 14 Ramazan 1370 (19 Haziran 1951) tarihli bir mektup göndermiş ve Alevî gençlerin derneğe ilgisinden bahsederek çalışmalarını yöreleştirmiştir.⁴⁸

Şeyh Habîb, Şerîf Abdullah'ın daveti üzerine 15 Şevval 1370 (20 Temmuz 1951) tarihinde dernek üyelerinin özel toplantısına katılmıştır. Toplantıdan sonra Alevî din adamlarından Şeyh 'Îd el-Hayyir ile Şeyh Muhammed Hâmid, akşam vakti Şerîf Abdullah'ın evinde Şeyh Habîb ile buluşmuşlardır. Lübnanlı Usûlî âlimlerden Ahmed ez-Zeyn'in sahibi olduğu *el-İrfân* dergisinin Şevvâl 1370 (Temmuz 1951) sayısında Alevîler aleyhinde bir yazıya yer verilmesinden duydukları üzüntüyü Şeyh Habîb'e bildirmişlerdir. Bu yazı, meşhur Alman şarkiyatçı Strothmann'a aitti ve Halep Üniversitesi'nden Üstat Muhammed Muhyiddîn el-Hâşimî tarafından Arapçaya çevrilmişti. Şeyh 'Îd, "Ey Şeyh Habîb! Alevîler sen gelmeden önce de, sen geldikten sonra da eziyete uğradılar." diyerek sitemde bulununca, Şeyh Habîb ondan sabırlı olmasını dilemiş, yeryüzünün Allah'a ait olduğunu ve onu kullarından dilediğine miras bırakacağını, mutlu sonun takva sahiplerine nasip olacağını hatırlatmıştır.⁴⁹

Şeyh Habîb, derneğin Bânyâs'ta yapılan 14 Zilkade 1370 (17 Ağustos 1951) tarihli ikinci toplantısına da katılmıştır. Önde gelen Alevî âlimlerden Şeyh Hüseyin Meyhûb'un (ö. 1959) ev sahipliğinde gerçekleşen toplantı, Cuma namazının kılınmasından ve öğle yemeğinin yenmesinden sonra 200'den fazla Alevî şeyhin ve diğer gruplardan küçük bir azınlığın katılımıyla başlamıştır. Şerîf Abdullah'ın kısa bir açılış konuşmasından sonra dernek genel sekreteri Şeyh Abdurrahman el-Hayyir derneğin amaçlarını açıklamış, cemaati derneğe destek vermeye çağırmıştır. Kendisinden sonra Tartus'tan bir şeyh söz alarak iki önemli soru tarh etmiştir: 1) Alevîlerin dini ve mezhebi üzerinde bir değişiklik yapılmak mı istenmektedir? 2) Derneğin adında neden "Alevî İslâmî" değil de "Caferî İslâmî" tabiri kullanılmıştır?⁵⁰ Hayyir, birinci soruyu cevaplarırken Alevîlik inancında herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığını, Caferîlik mezhebiyle Alevîlik mezhebinin aslında eskiden beri aynı olduğunu, ancak Alevî camianın karşılaştığı zor şartlar nedeniyle duraklama yaşadığını, şu anda ise mezhebini yenilemek için hamle yapmak istediğini belirtmiştir. İkinci sorunun cevabında ise Caferî ile Alevî arasında fark bulunmadığını, her Caferînin Alevî ve her Alevînin Caferî olduğunu söylemiştir. Hayyir'in cevaplarından sonra Tartuslu şeyh, mezhebin neden diğer imamlara değil de İmam Cafer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nisbet edildiğini sormuştur. Hayyir, cevabı Şeyh Habîb'e havale etmiş, o da döneminde İmam es-Sâdık'ın herkesin imamı olmasıyla bu durumu açıklamıştır. Alevî kadırlardan Şeyh Yasin'in, "Hanefî ve Şafîî adlandırmalarına

⁴⁷ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 50.

⁴⁸ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 50.

⁴⁹ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 50-51.

⁵⁰ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 52.

mukabil Caferî denmiştir. Amaç, diğer mezheplerden ayırt edilmektir.” şeklindeki görüşüne Şeyh Habib itiraz etmiş, bu doğru olsaydı mezhebe Alevî, Hasanî ya da Hüseyinî gibi adların da verilebileceğini öne sürmüştür. İmam es-Sâdık’ın içinde bulunduğu şartların, onu mezhep imamı ve Ehlibeyt mezhebinin yayıcısı yaptığını, işte bu sebeple mezhebin ona nisbet edildiğini belirtmiştir.⁵¹ Bu suretle tartışma sona ermiş, Hayyir, ayağa kalkarak alınan kararları okumuş ve hazır cemaati derneğe maddî yardım yapmaya çağırmıştır. Böylece insanlar bağışta bulunmaya ve derneğe üye olmak için adlarını yazdırmaya başlamışlardır. Amaçlarını gerçekleştirebilmesi için derneğin desteklenmesi üzerinde uzlaşısı sağlanmıştır.⁵²

Burada bir parantez açıp yukarıdaki sorularla bunlara verilen cevapları analiz etmekte fayda görüyoruz. Tartuslu şeyhin soruları, Caferî İslâmî Hayır Cemiyeti hakkında Alevî camiada şüpheler bulunduğunu göstermektedir. Tartuslu şeyhin ve muhtemelen toplantıdaki diğer pek çok şeyhin, Alevîlerin fikhî ve itikadî öğretileri üzerinde bir değişiklik yapılmasından endişe duydukları, cemiyetin isminde Alevî ismi yerine Caferî isminin yer almasını bunun bir işareti olarak gördükleri sezilmektedir. Aslında Alevîler nezdinde Hz. Ali’ye intisap etmekle torunu Cafer es-Sâdık’a intisap etmek arasında bir fark yoktur. Fakat tarihsel süreçte Alevî ismi daha çok Nusayrîlikle, Caferî ismi ise Ahbârî ve Usûlî İmâmîlikle özdeşleşmiştir. Muhtemelen cemiyetin ismi hususundaki endişe tam da noktadan kaynaklanmıştır. Dolayısıyla bu endişeyi dile getiren şeyh, haksız sayılamaz. Hayyir’in şeyhe verdiği cevaplar ise tatmin edici gözükmemektedir. Zira İmâmîyye’nin tüm kolları Cafer es-Sâdık’ın fikhına bağlı olsalar da her birinin bu fıkha bakış açısı farklıdır. Alevîlik ve Ahbârîlik nasçı din anlayışını benimsedikleri için şüphesiz daha fazla ortak noktaya sahiptirler.⁵³ Ancak içtihadı yoğun olarak kullanan Usûlîlik, fikhî ve itikadî birçok konuda Alevîlikten ve Ahbârîlikten farklı bir çizgiye sahiptir. Hayyir, Alevîlerin tarihsel süreçte zor şartlarla karşılaşmalarından ötürü duraklama yaşadıklarını söylemekle doğru bir tespit yapmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Hayyir ve benzerleri, İmâmîyye’nin en güçlü ve organize kolu olan Usûlîyye’ye sığınmayı, bu duraklamadan kurtulabilmenin tek çaresi görmekteydiler. Onlar bu kanaate, Alevîlerin maddî ve manevî açılardan tükeniş noktasına geldiklerini düşündükleri için varmış olabilirler. Ancak onlar, buldukları çarenin tehlikelerini iyi hesaplamış gözükmemektedirler. Tartuslu şeyhin, mezhebe Caferîlik adının verilmesi hususundaki sorusu, daha önceki sorularına verilen cevapları yetersiz bulduğunu ima etmektedir. Bu soruya Şeyh Habib’in verdiği ilk cevap isabetsizdir. Zira Cafer es-Sâdık herkes tarafından imam kabul edilmemiştir. Şeyh Yasin’in verdiği cevapla Şeyh Habib’in verdiği ikinci cevabın her ikisi de isabetlidir ve aslında birbirini tamamlamaktadır.

⁵¹ Nebhâ, *Cebelü'l-Alevîyyîn ve Cebelü 'Amil*, 53.

⁵² Nebhâ, *Cebelü'l-Alevîyyîn ve Cebelü 'Amil*, 54.

⁵³ Âsî, Alevîlik ile Ahbârîlik arasındaki benzer ve farklı noktaları şu şekilde özetler: “Biz Alevîler, içtihadı reddetmek konusunda Ahbârîlerle beraberiz. Ne var ki onların, ahbârî içeren dört kitabın senetlerinin kesin olduğu ve bu kitaplardaki tüm haberlerin mevsum olduğu yönündeki görüşüne katılmıyoruz. Onların, tahrim konusunda şüpheye düşülürse söz konusu kitaplardaki delillerin ıskat edilerek ihtiyatlı davranmanın zorunlu olması şeklindeki düşüncesini ise benimsiyoruz.” bk. Âsî, *el-Alevîyyân*, 399.

Açtığımız parantezi kapattıktan sonra konumuza kaldığımız yerden devam edebiliriz. Şeyh Habîb, Caferî İslâmî Hayır Cemiyeti'nin Cebele ile Bânyâs arasında dinî ilimleri öğreten bir külliye inşa etmeye karar verdiğini bildirmiştir. O, Alevî gençlerin çağdaş ilimleri tahsil etmesine de ön ayak olmak istemiş, bu çerçevede Âmiliyye Külliyesi'nin sahibi Reşîd Baydûn'a bir mektup yazarak külliyenin birinci kademesine 10 Alevî öğrencinin ücretsiz kabul edilmesini kendisinden rica etmiştir. Baydûn, Şeyh Habîb'e birinci kademenin tertibinin bitmemiş olmasını mazeret göstermiş, fakat bir sonraki seneye 15 Alevî öğrenciyi ücretsiz kabul edeceğini vaat etmiştir.⁵⁴

Şeyh Habîb, Alevî din adamlarından yaklaşık 100 mektup almış ve bunlara cevaplarıyla birlikte *el-İslâm fî me'ârifîhi ve funûnîhi* adlı dergisinde yer vermiştir. Bu mektuplardan ilki, 1946 yılında Şeyh Abdüllatîf İbrahim'den, sonuncusu ise 1956 yılında Şeyh Muhammed Hâmid'den gelmiştir.⁵⁵ Şeyh Habîb'in Alevîlere yönelik projesinin bu tarihten sonraki akıbeti meçhuldür. Bununla birlikte Şeyh Habîb'in 1965 yılında vefat etmesiyle projenin kesintiye uğradığı anlaşılmaktadır.

1951 yılında Kâşifülgitâ'nın Caferî İslâmî Hayır Cemiyeti konusunda Hayyir'e mektup yazdığı, onun da kendisine derneğin durumunu anlatan 18 Şevval 1370 (23 Temmuz 1951) tarihli bir cevap yolladığı görülmektedir.⁵⁶ Bu hâdise, Usûliyye'nin en büyük merciinin Alevîlerle yakından ilgilendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Yine bu dönemde Alevî din adamlarının Usûlî çizgiye uygun eserler verdikleri göze çarpmaktadır. Mesela 1952 yılında Şeyh Abdüllatîf el-Hayyir ile Şeyh Mahmud es-Sâlih, Abdurrahman el-Hayyir'in gözetiminde *el-Mubtasaru'l-câmi' fî usûli'd-dîn ve fîrâ'ibi* adlı bir eser yayımlamışlardır. Şeyh Habîb, bu eseri iki ekolün tek bir ekole dönüştüğünün göstergesi olarak telakki etmiştir.⁵⁷ Usûlî çizgideki bu eser iki kısımdan oluşmaktaydı. Birinci kısım, usule dair olup tevhit, adalet, nübüvvet, imamet ve mead konularını kapsıyor ve Ali b. Ebû Tâlib'den Muhammed b. Hasan el-Mehdî'ye kadar on iki imamın imametlerini tekit ediyordu. İkinci kısım ise fûrua ilişkin olup taklidin anlamını açıklayan bir mukaddimeyle başlıyor, ardından abdest, namaz, oruç, zekât, hac ve cihat konularını ele alıyordu.⁵⁸ Eserin sonunda, Suriye Hükümeti'nin ve baş müftü Şeyh Muhammed Şükrî el-Ustuvânî'nin 1952 yılında imzaladığı, Caferî mezhebinin geçerliliğini gösteren iki kararnameye yer verilmişti.⁵⁹

Bu siyakta, Necef'te eğitim gören Tartuslu Şeyh Mahmud Murhic el-Fâtımî'nin önde gelen Alevî âlimlerden Şeyh Haydar Muhammed'e (ö. 1991) Bağdat'tan 1953 yılında gönderdiği mektuba değinmemiz gerekir. Fâtımî, mektubunda Şeyh Haydar'a Şii ilkeleri yaşatma yolunda harcadığı emeklerin Irak ve İran'daki âlimler tarafından takdir edildiğini, bu âlimlerin başında da Seyyid Hibetüddîn eş-Şehristânî'nin geldiğini haber vermiştir. Ayrıca

⁵⁴ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 54.

⁵⁵ Bu mektuplar için bk. Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 59-358.

⁵⁶ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Dektûr Şâkir Mustafa*, 76.

⁵⁷ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 55.

⁵⁸ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 55-56.

⁵⁹ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Dektûr Şâkir Mustafa*, 26.

mektubunda, Seyyid Hibetüddîn'in Alevî âlimlerle Usûlî âlimler arasında iletişim kurulmasını, fikir alışverişi yapılması, sevgi bağlarının kuvvetlendirilmesi ve şiddetle ihtiyaç duyulan güç birliğinin kurulması açılarından önemseydiğini aktarmıştır. Mektubun önemli pasajlarından biri de Seyyid Hibetüddîn'in Alevîlere yöneltilen guluv ithamını kalemi ve diliyle reddettiğinin belirtilmesidir.⁶⁰

1960'lı yıllarda da bazı Usûlî âlimlerin Alevîlere ilgileri devam etmiştir. Örneğin 1961 yılında Caferî Şer'iyye Mahkemesi Müsteşarı Şeyh Muhammed Cevâd Muğniyye⁶¹ (ö. 1979) Alevî bölgeleri ziyaret etmiş, ziyaretinden sonra Şeyh Abdüllatîf İbrahim'e 8 Zilkade 1381 (23 Nisan 1964) tarihli bir mektup göndermiştir. Mektupta şu ifadeler yer almıştır:

“Değerli Alevî kardeşlerimi ziyaretim sebebiyle gerçekten mutluyum, son derece huzurluyum. Zira onların ihlas, iman ve sahih dine bağlılıklarını gözlerimle gördüm. Bizimle onlar arasında hiçbir fark olmadığını - Allah'a hamd ve binlerce şükür olsun- kesin bir şekilde anladım. Bir araya geldiğimiz kısa süre içerisinde kıymetli şahsiyetinizde tecelli eden iyilik, onur ve temizliği hissettim. Benzer şekilde kavrayış, bilgi, analiz ve dinî bilincinizin farkına vardım. Allah bu ümmette emsalinizi arttırsın. Suretiniz zihnimde ve aklımda olup beni asla yalnız bırakmamaktadır. Bir kere daha söylüyorum: Genel olarak Alevî kardeşlerimle, özelde ise sizinle tanışmaktan son derece mutlu oldum. Değerli kardeşim! Biz ve siz aynı yolda, aynı hedefe ilerleyen tek bir yüreğiz. Bu yol, hakka ve hak ehline bağlılıktır. Hedef ise Allah'ın rızasını kazanmaktır.”⁶²

Muğniyye ayrıca Tartus'ta bulunan İmam Ali Mescidi'nin imamı Şeyh Abdülkerim Ali Hasan'a ve Doktor Hasan el-Hasan'a da benzer içerikli birer mektup göndermiştir.⁶³ Muğniyye'nin, Alevî İslâm Hayır Derneği'nin daveti üzerine Trablus'ta Cebel Muhsin'in bitişiğindeki İmam Ali Mescidi'nde “İmam Ali'nin Doğumunun Anısı” münasebetiyle düzenlenen toplantıya katıldığı ve burada uzun bir konuşma yaptığı da dikkat çekmektedir.⁶⁴ Bununla birlikte Muğniyye'nin Alevîlere yönelik faaliyetlerinin Şeyh Habîb'in faaliyetleri kadar uzun soluklu ve yoğun olmadığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan, Şeyh Abdurrahman el-Hayyir 1963 yılında *Kitâbu's-Salât ve's-sıyâm vifka'l-mezhebi'l-Caferî* adlı bir kitapçık yayımlamıştır. Usûlî çizgide yazılan kitapçığın girişinde Hüseyin Mekki el-Âmilî'nin şu ibareleri dikkat çekmektedir: “Bu değerli risaleyi gözden geçirdim ve üzerinde bazı düzeltmeler yaptım. Bu haliyle risale, İmam el-Hekîm'in (Allah ömrünü uzatsın) fetvalarına uygundur. Onunla amel etmek inşallah caizdir.”⁶⁵ Hayyir, kitapçığını el-Hekîm'e onaylatmakla eserine meşruiyet kazandırmayı amaçlamış olabilir.

⁶⁰ İlmî Heyet, *Fî ribâbi'z-zîkrâ: eş-Şeyh Haydar Muhammed Haydar* (Dımaşk: el-Ehâlî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412/1992), 563.

⁶¹ Hakkında genel bilgi için bk. Ahmet Özel, “Muğniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-2/284-288.

⁶² Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyûn*, 1/148-149.

⁶³ Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyûn*, 1/149.

⁶⁴ Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyûn*, 1/149-154.

⁶⁵ Abdurrahman el-Hayyir, *Kitâbu's-Salât ve's-sıyâm vifka'l-mezhebi'l-Caferî* (Dımaşk: Matba'atu'l-İnşâ', 1387/1967), 1.

Ancak Alevîler açısından düşünüldüğünde, bu davranış, Usûlî bir âlimin otoritesinin kabul edilmesi anlamına geldiği için rencide edici gözükmemektedir.

1971 yılında Hâfız el-Esed'in (ö. 2000) Suriye devlet başkanı olmasıyla⁶⁶ Usûliyye-Nusayriyye ilişkisi yeni bir merhaleye girmiştir. Alevî kökenli birinin devlet başkanı olması, Seleflerin tepkisini çekmiş, Alevîlik aleyhinde bir karalama kampanyasının başlamasına yol açmıştır. Suriye ve Lübnan'daki 80 Alevî din adamı bu durumdan vazife çıkararak Alevîlere atılan iftiralara karşı 1972 yılında "Beyânu 'Akîdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn" adlı bir bildiri yayımlamışlardır.⁶⁷ Bu bildirin ön sözünü, Usûlî âlimlerden Seyyid Hasan Mehdî eş-Şîrâzî'nin yazması manidardır. Bu, Usûliyye'nin Alevîlerle aynı safta yer aldığı ilanı anlamına gelmektedir. Şîrâzî ön sözünde şöyle demektedir:

"Önde gelen Alevî âlimlerin icmasıyla yayımlanan bu bildiri, bilinen gerçekleri tasdik etmiştir. Bu bildiri aracılığıyla Alevî Müslüman kardeşlerimiz hizipçilikten geriye kalan sislerin üzerine başlarını kaldırmış ve yüksek sesle şunu haykırmişlardır: 'Biz, dediğimiz gibiyiz. Başkalarının bizim hakkımızda dedikleri gibi değiliz.' Fazilet sahibi şeyhlerin kamuoyuna duyurduğu bu bildiri, iki noktayı açık seçik biçimde göstermektedir. Birinci nokta şudur: Alevîler Şîî'dir. Emîrî'l-mü'minîn Ali b. Ebû Tâlib'in velâyetine intisap etmektedirler. Bazı Alevîler, diğer bazı Şîîler gibi hem velâyet hem de soy bakımından İmam Ali'ye dayanmaktadırlar. İkinci nokta da şudur: Alevîlik ve Şîîlik, İmâmiyye ve Caferiyye gibi eş anlamlı iki kelimedir. Her Şîî, Alevî akideye ve her Alevî Şîî mezhebe bağlıdır."⁶⁸

Aslında Şîrâzî de Alevîlerle diğer İmâmîler arasında bazı farkların bulunduğunu bilmektedir. Ancak dönemin siyasî konjonktürü, farkların görmezden gelinmesini ve tüm İmâmîlerin ortak hareket etmesini gerektirmiş gözükmemektedir.

1973 yılına gelindiğinde Lübnan Yüksek Şîî İslâm Meclisi Başkanı Seyyid Musa es-Sadr'ın (ö. 1978) Trablus'taki Alevîlere yönelik ciddi bir açılım başlattığı gözlenmektedir. O dönemde Lübnan Alevîleri ikinci sınıf vatandaş muamelesi görüyor ve devlet kademelerinde istihdam edilmiyorlardı. Sadr, onların bu mağduriyetini Usûlîler açısından fırsata çevirmek istemiş, Alevîlere, Caferî ismini kullanmaları durumunda birinci sınıf vatandaşlar gibi muamele görececeklerini vaat etmiştir. Bu konuda 13 Safer 1392 (29 Mart 1972) tarihinde Yüksek Şîî İslâm Meclisi'nde düzenlenen geniş toplantıda, Alevî ve Şîî isimlerinin, tek bir mezhebin ve tek bir grubun, yani Caferî grubun coğrafî iki ismi olduğu noktasında ittifak edilmiştir. Alevîlere yapılan haksızlıkların ortadan kaldırılması için şu kararlar alınmıştır: 1) Trablus'ta Alevî bir müftünün görev yapacağı bir fetva merkezi kurulması 2) Caferî mahkemelerin Şîî ve Alevîlerin davalarına bakma yetkisine sahip kılınması 3) Devlet kadrolarında istihdam konusunda Alevîlerle Şîîler arasında eşitlik sağlanması ve bunun Sivil Hizmet Meclisi'ne bildirilmesi 4) Kimliklerde Alevî yerine Şîî kelimesinin kullanılmasının

⁶⁶ el-Esed dönemi hakkında bk. Hâşim Osman, *Târîhu Sûriyye el-hadîs ('Abdu Hâfız el-Esed)* (Beirut: Rıyâd er-Reyyis li'l-Kütüb ve'n-Neşr, 1435/2014). el-Esed'in son on yılını ele alan bir çalışma için bk. Büseynâ Şaban, *'Aşratü a'vâm me'a Hâfız el-Esed 1990-2000* (Beirut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1436/2015).

⁶⁷ İlmî Heyet, *Beyânu 'akîdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn* (Beirut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1425/2004).

⁶⁸ Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyîn*, 1/127-128.

mezhep değişikliği değil, isim düzeltme olarak değerlendirilmesi (bunun tersi de doğrudur) 5) Şer'î mahkemelerde Alevî kadı ve memurlar görevlendirilmesi 6) Trablus'ta Alevîler için bir milletvekili kontenjanı oluşturmak için çaba harcanması.⁶⁹

Bu kararlar doğrultusunda Şeyh Ali Mansur Trablus müftülüğüne, Şeyh Ali Aziz İbrahim Trablus fetva müderrisliğine atanmıştır. Müftüye 550, müderrise 250 Lübnan lirası aylık maaş bağlanmıştır.⁷⁰ Lübnan Caferî Şer'î Mahkemeleri Başkanı ve Genel Müdürü Şeyh Hüseyin el-Hatîb, Alevîlere Caferîler gibi muamele edilmesi yönünde fetva vermiştir.⁷¹ Ancak Lübnan Alevîlerine yönelik bu açılım, Alevî kimliği buharlaştırdığı için tehlikeli bulunmuş ve genel kabul görmemiştir. Alevîler alternatif olarak vatandaşlık haklarını savunmak amacıyla Ali Yusuf 'Îd önderliğinde 1973 yılında "Hareketü's-Şebâb el-'Alevî" adlı bir hareket başlatmışlardır. Lübnan iç savaşının 1990 yılında bitmesiyle imzalanan Taif anlaşması neticesinde Alevîler haklarına kavuşmuşlar, 1995 yılında dinî işlerini yürütmek üzere Trablus'ta Alevî İslâm Meclisi'ni kurmuşlardır. Bu meclis, Beyrut'taki Şîî İslâm Meclisi'nden bağımsız olmakla birlikte onunla yakın diyalog içerisindeydi.

4. 20. Asrın Dördüncü Çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye İlişkisi

20. asrın dördüncü çeyreğinde Usûlî âlimlerle Alevî âlimlerin yakın temas halinde olduğu gözlenmektedir. Bunu, Alevî âlimlerin Alevîlik hakkındaki kitaplarına Usûlî âlimlerin yazdıkları mukaddimelerden anlamak mümkündür. Örneğin Şeyh Ali Aziz İbrahim'in⁷² Beyrut'ta 1995 yılında yayımladığı *el-'Alevîyyîn beyne'l-guluv ve'l-felsefe ve't-tasavvuf ve't-teşeyyû* adlı kitabın⁷³ ön sözünü Lübnan Yüksek Şîî İslâm Meclisi Başkanı Seyyid Muhammed Mehdi Şemseddîn (ö. 2001) yazmıştır. Ön sözde şu ifadeler yer almıştır:

"İsnâaşerî İmâmîyye Şîasî'ndan olan Alevîler, Müslümanların ihtilaf ve taassup sorununun doğurduğu açık ve üzücü bir örnektir. Alevîlerin hâkim güçlerle ihtilafı, bu güçler tarafından toplumdan soyutlanıp muhasara edilmelerine ve haklarında iftiralar atılmasına neden olmuştur. Bu durum onların İslâm toplumuyla, hatta mezheplerinin cumhurunu oluşturan İsnâaşerî İmâmîyye mezhebiyle bile bağlarını ve iletişimlerini kesmeleriyle sonuçlanmıştır. Tam da bu noktadan, onlar hakkında şüpheler doğmuş, ithamlar artmış ve kökleşmiştir. Öyle ki, onların İslâm'a nispetinde bile şüphe edilmiş, iş, İslâm'dan çıkıp küfre girdiklerine hüküm verilmesine kadar varmıştır.... Oysaki İslâm birleştirici bir dindir ve Alevî âlimlerin kitapları, aydınlarının beyanları onların bu dine bağlılıklarını ortaya koymaktadır."⁷⁴

Şemseddîn'in tespitlerinin genel anlamda isabetli ve dikkate değer olduğunu düşünüyoruz. Ancak onun burada çok önemli bir noktayı ihmal ettiğini de belirtmeliyiz. Bu

⁶⁹ Nebhâ, *Cebelü'l-'Alevîyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 10.

⁷⁰ Nebhâ, *Cebelü'l-'Alevîyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 8-9.

⁷¹ Nebhâ, *Cebelü'l-'Alevîyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 375-76.

⁷² Mazlûm, bu şahsın Alevîleri temsil etmediğini, Alevîler hakkında yazdıklarının zayıf ve hatalı olduğunu, bu nedenle yazılarının tüm Alevîler tarafından reddedildiğini söylemektedir. bk. Mazlûm, *el-Müslimûn el-'Alevîyyîn*, 1/168.

⁷³ Mazlûm'un bu esere yönelik eleştirileri için bk. Mazlûm, *el-Müslimûn el-'Alevîyyîn*, 2/297-326.

⁷⁴ Mazlûm, *el-Müslimûn el-'Alevîyyîn*, 1/168-171.

nokta, Alevîleri diğer İmâmî-İsnââşerîlerden ayıran görüşlerin bulunduğu gerçeğidir. Ortadoğu'daki mezhepsel/siyasî kamplaşma, bu gerçeğin tüm İmâmîyye kolları tarafından hasıraltı edilmesine yol açmış görünmektedir.

Benzer şekilde, 2000 yılında Ahmed Haşim Abbas'ın *Usûlu'd-dîn 'inde's-Şî'ati'l-'Aleviyyîn* adlı kitabının ön sözünü, Lübnan'ın önde gelen Usûlî âlimlerinden Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullâh (ö. 2010) yazmıştır. Fadlullâh ön sözünde şunları söylemiştir:

“Alevîler zorlu bir tarihsel süreçten geçmişlerdir. Zira İslâm topraklarına hâkim olan mutaassıp yönetimler onları baskı altında tutmuşlardır. Uzlet içerisinde yaşamak zorunda bırakılmaları, onları İslâm kültürünün genel hareketinden koparmıştır. Bu da aleyhlerinde haksız hükümlerin verilmesine ve üzerlerinde sis perdesinin oluşmasına yol açmıştır. Ancak bunlara rağmen Alevîler irfan meşalesini ve velâyet ruhunu kaybetmemişlerdir. Bazı âlimler ve düşünürler onların hakiki suretini resmetmeye çalışarak Ehlibeyt çizgisinde Müslümanlar olduklarını göstermişlerdir.... Söz konusu Alevîler, İslâm'ı hiçbir şeye değiştirmekte, aşırı fikirleri (guluv) reddetmektedirler. Bu sebeple bu kitap, akidelerde açıklığın peşinde olan İslâm kütüphanesindeki önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Zira aslî kaynaklara dayanan bu açıklık sayesinde Müslümanlar düzeyli bir tartışma imkânına kavuşacaklar ve birbirlerinin akidelerini, metotlarını ve şer'î meseleler hakkındaki görüşlerini anlayacaklardır. Bu aslî kaynaklar, her grubun kendi hakkında yazdıklarını içermelidir; emanet, doğruluk ve ihlas noktalarından hareket etmemeleri muhtemel olan başkalarının iddialarını içermemelidir. Bu kitabın ardından başka kitapların da yayımlanmasını ümit ediyoruz. Nitekim bu sayede doğru bir Alevîlik tasavvuru oluşmasına katkı sağlanacaktır. Böylece bulanık suda avlananlar, her türlü çirkin avlanma yönteminden vazgeçmek zorunda kalacaklardır.”⁷⁵

Kanaatimizce Fadlullâh ön sözünde önemli noktalara temas etmiştir. Özellikle o, Alevîlerin aşırı fikirleri reddettiğini belirtmekle önemli bir şahitlik yapmıştır. Onun, her ekolün kendi yazdığı eserler doğrultusunda değerlendirilmesini, hasımlarının yazdıkları üzerinden değerlendirilmemesini talep etmesi de gayet isabetlidir. Sanırız tüm ılımlı İslâm âlimlerinin dile getirdiği bu talep gerçekleştirildiği takdirde İslâmî fırkalar ve mezhepler hakkında daha doğru tasavvurlar oluşacaktır.

Usûlî âlimlerin bu gibi mukaddimeler dışında da Alevîlerden söz ederken olumlu bir dil kullandıkları görülmektedir. Örneğin çağdaş Usûlî âlimlerinden Şeyh Cafer Subhânî, fırak kitaplarının onlar hakkında yergi ve tekfir söylemleriyle dolu olduğunu,⁷⁶ ancak -haklı olarak- bunlara Alevîlerin kendi kaynaklarına başvurmadan ve yaşadıkları bölgeleri ziyaret etmeden itimat edilemeyeceğini söylemiştir.⁷⁷ Alevîlerin ahvaline şahit olanların yazdıkları kaynaklara göre Alevî akidenin İsnââşerî İmâmî akideden farklı olmadığını, tüm yazarların onları

⁷⁵ Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyîn*, 2/341-342.

⁷⁶ Söz konusu fırak kitaplarının başında Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî'nin *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-frak*'i ile Hasan b. Musa en-Nevbahtî'ye nispet edilen *Fraku's-Şî'a* gelmektedir. Subhânî'nin sözlerinden, bu eserlerde Nusayriyye aleyhine yazılanlara itimat etmediği anlaşılmaktadır.

⁷⁷ Cafer Subhânî, *Bubûs ji'l-milel ve'n-nihal* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1428/2008), 8/397.

İsnâaşerî göstermesinin bu noktayı tekit ettiğini belirtmiştir.⁷⁸ Abdurrahman el-Hayyir'in *'Akâdetunâ ve vâkı'unâ* adlı eserinden Alevîlerin usul ve fûru hakkındaki genel inançlarını naklettikten sonra⁷⁹ cebir ve tefviz meselesine bakışlarını Şeyh Ali Aziz İbrahim'in *el-'Aleviyyûn ve't-teşeyyûn'* adlı kitabına dayanarak aktarmıştır.⁸⁰ Alevîler hakkındaki söylentilere değindikten sonra⁸¹ şöyle diyerek onları bu söylentilerden tenzih etmiştir:

“Hiçbir kaynağa, dayanağa ve tarihî vesikaya dayanmayan bu iftira ve töhmetler bir tek şeye hizmet etmektedir: İnsanları Alevîler aleyhine kışkırtmak! Söz konusu iftira ve töhmetleri kaleme alanlar, bunların doğruluğunu araştırma zahmetine girmemişlerdir. Zaten fırak ve milel-nihal kitaplarını yazanların genellikle tek derdi, mezhepler arasındaki ihtilafları derinleştirmek, mümkün olduğunca fazla sayıda fırka kaydetmek, bir de makul ve meşru olmayan garip fikirler ortaya atmak olmuştur.”⁸²

Subhânî, Alevîlerin İsnâaşerî İmâmîyye Şîası'ndan olup Ehlibeyt mezhebine bağlı olduklarını vurguladıktan sonra Cünbülâniyye tarikatına intisap etmek ve on iki imamın bâblarına inanmakla temayüz ettiklerini belirtir.⁸³ Alevîlerin tarihsel süreçte uğradıkları haksızlıklara değinir⁸⁴ ve ardından İsmailîler ve Karmatîlerle karıştırılmalarının yanlışlığına dikkat çeker.⁸⁵ Alevî aşiretler hakkında bilgi verdikten sonra⁸⁶ önde gelen Alevî şahsiyetler hakkında kısaca bilgi verir.⁸⁷ Ancak Alevî ekolünü yeterince tanımadığı için burada ciddi yanlışlara düşer. Mesela Muhammed b. Nusayr'ın bâbliğini reddeden İshak el-Ahmar'ı (ö. 286/899) Alevîlerden göstermesi,⁸⁸ Münteceb el-Ânî'nin (ö. 400/1010) Lazkiye'de Hasîbî ile tanıştığını söylemesi,⁸⁹ Mekzun es-Sincârî'nin (ö. 638/1240) Muhyiddin el-Arabî'nin (ö. 638/1240) felsefesine meyilli olduğunu iddia etmesi⁹⁰ bu kabildendir.

Lübnanlı akademisyen Hıdır Muhammed Nebhâ, Subhânî'nin Alevîleri insafli bir şekilde tanıttığını ve haklarındaki karalamaları reddettiğini ifade eder. Kendisinin bundan duyduğu memnuniyeti Kum şehrinde Subhânî'ye iletliğini, onun da bu durumdan gayet mutlu olduğunu haber verir.⁹¹

Burada şu analizleri yapma ihtiyacını duyuyoruz: Subhânî'nin bahsettiği Cünbülâniyye tarikatı, Alevî büyüklerinden Ebû Muhammed Abdullah el-Cennân el-Cünbülânî'ye (ö. 287/891) nispet edilmektedir. Ancak Alevîlerin çok azı bu tarıkata bağlıdır. Dolayısıyla bu

⁷⁸ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/405-406.

⁷⁹ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/406-408.

⁸⁰ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/408-409.

⁸¹ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/409-410.

⁸² Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/410.

⁸³ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/411-413.

⁸⁴ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/413-414.

⁸⁵ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/415-416.

⁸⁶ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/416-417.

⁸⁷ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/418-422.

⁸⁸ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/418.

⁸⁹ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/418.

⁹⁰ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/421-422.

⁹¹ Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 5-6.

tarikâtı tüm Alevîlere mal etmek doğru değildir. Diğer taraftan, bu tarikâtı mezhep gibi sunmak da yanlıştır.⁹² Subhânî, bâblık konusunun Alevîleri diğer İmâmîlerden farklı kıldığını söylemekle isabet etmiştir. Biz bir adım daha ileri giderek bu farklılığın önemli sonuçlar doğuran büyük bir ayrışma noktası olduğunu düşünüyoruz. Alevîlerin bâblık ile ilgili tasavvurunu şu şekilde özetleyebiliriz: Alevîlere göre on iki imamlardan her birinin bir bâbı vardır. Fazilet ve mertebe bakımından eşit olan bâblar, imamlar gibi masumdurlar ve mucize gösterebilirler. Bâblar, imamların ilmini yaymakla görevlidirler. İmamların malî işlerini ise vekiller yürütür.⁹³ Bâblar hiyerarşide imamlardan sonra gelirler. Bir bâbı inkâr etmek, imamı inkâr etmek anlamına gelir. Bâbların birincisi Selman el-Fârisî, on birincisi Muhammed b. Nusayr'dır. On ikinci bâb, on ikinci imam gibi gaybet halindedir ve onun zuhuruyla birlikte zuhur edecektir.⁹⁴ Ahbârîler ve Usûlîlerde ise bâblık hususunda net bir tasavvur mevcut değildir. Zira onların bâblık ile vekillik arasında fark gözetmedikleri, kimlerin bâb olduğu hususunda şüpheye düştükleri, bâbların özellikleri hakkında malumata sahip olmadıkları anlaşılmaktadır.

5. 21. Asrın İlk Çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye İlişkisi

21. asrın ilk çeyreğinde Arap-İslâm dünyasında yaşanan siyasî gelişmeler Usûliyye-Nusayriyye yakınlaşmasının artmasına vesile olmuştur. Nebhâ, 2006 yılında Lübnan Hizbullah Örgütü'nün⁹⁵ İsrail karşısında gösterdiği başarının ve örgütün genel sekreteri Seyyid Hasan Nasrullah'ın Alevî toplum üzerinde olumlu etki meydana getirdiğini tespit etmiş, bu etkinin zamanla daha da belirginleşeceğini öngörmüştür.⁹⁶ Örnek olarak Alevî dostlarından Muhammed Ahmed Ali'nin 2006 savaşıdan sonra *İlmu nefsi'l-mukâvame* adlı bir kitap yazdığını, yayımlanamayan bu kitabı kendisinin mahtut halde gördüğünü, ayrıca dostunun *Ref'u's-şübubât* adlı kitabında Seyyid Hasan Nasrullah'a ve Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah'a teşekkür ettiğini zikretmiştir.⁹⁷

2011 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin öncülüğünde Arap Baharı operasyonunun başlaması, Usûliyye-Nusayriyye ilişkisini stratejik hale getirmiştir. Ortadoğu'daki kanlı savaşta kendilerini Direniş Cephesi'nde (Mihverü'l-Mukâvame) konumlandırılan iki ekol, varlıklarını tehdit eden bu operasyona karşı direnmek için sıkı bir işbirliğine girişmişlerdir. Suriye'yi kana

⁹² Abdurrahman el-Hayyir de bu görüştedir. bk. Abdurrahman el-Hayyir, "Nakd ve Takrîz", *Târîhu'l-'Aleviyyîn*, 57-59, 62-63.

⁹³ Alevîlere göre Mehdî'nin vekilleri, sırasıyla Osman b. Saîd el-Amrî, oğlu Muhammed ve Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî'dir. Diğer İmâmîlerin dördüncü vekil olarak kabul ettiği Ali b. Muhammed es-Semerrî ise Mehdî'nin değil, Hüseyin b. Rûh'un şahsî işleri için atadığı vekilidir. Zira İbn Rûh, şahsî mal ve mülkünü idare etmekten aciz olan oğlu Ebû Tâlib yerine Semerrî'yi vekil olarak görevlendirmiştir. Bazı Şii'ler onu Mehdî'nin vekili zannederek zekât ve humuslarını ona teslim etmişlerdir. Ancak diğer Şii'ler, Hüseyin b. Rûh'tan gördükleri alametleri onda göremeyince zekât ve humuslarıyla birlikte evlerine dönmüşlerdir. bk. Hasîbî, *el-Hidâye*, 588-592.

⁹⁴ Hasîbî, *el-Hidâye*, 539-587.

⁹⁵ Bu örgüt hakkında akademik bir çalışma için bk. Gökhan Erdem, "Lübnan'da Şii Siyasi Hareketin Evrimi: EMEL'den Hizbullah'a", *The Turkish Yearbook of International Relations* 49/1 (2018), 21-55.

⁹⁶ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli' Âmil*, 35.

⁹⁷ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli' Âmil*, 35.

bulayan olayların⁹⁸ başlamasından yaklaşık iki yıl sonra 2013 yılında Hizbullah, Alevî kökenli Beşşâr el-Esed'in yönetimindeki Suriye'ye destek vermek üzere Suriye topraklarına girmiştir. Hizbullah, hâlâ bu ülkedeki faaliyetlerini sürdürmektedir. el-Esed rejiminin, operasyonun başlamasından günümüze kadar ayakta kalabilmiş olmasında Hizbullah'ın ve destekçisi İran'ın çok önemli payı olduğu aşikârdır.⁹⁹ Bu husus, Usûliyye-Nusayriyye dayanışmasının günümüzde siyasî ve askerî alanda ulaştığı boyutu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Usûliyye-Nusayriyye ilişkisinin 21. asrın ilk çeyreğindeki seyri dinî açıdan ele alındığında, iki ekolün âlimleri arasındaki diyalogun devam ettiği, genelde ortak noktaların ön plana çıkarıldığı gözlenmektedir. Bu bağlamda Alevî din adamlarından oluşan heyetlerin çeşitli dinî münasebetlerle Necef, Kum ve Tahran'a davet edildiği, benzer şekilde Usûlî din adamlarının da Alevî bölgeleri ziyaret ettikleri bilinmektedir.¹⁰⁰ Bununla birlikte zaman zaman iki ekol arasında gerilime yol açan bazı kitapların yayımlandığı göze çarpmaktadır. Bu kitaplardan bir tanesi, Muhammed Hasan el-Bâdiyânî'nin 2010 yılında yayımladığı *el-'Aleviyyûn hum etbâ'u Ehlilbeyt* adlı eseridir.¹⁰¹ Eser, bazı Alevî âlimlerin takrizlerini içermesine rağmen genel anlamda Alevî çevrede tepkiyle karşılanmış, hatta Lübnanlı Alevî âlimlerden Şeyh Hüseyin Muhammed el-Mazlûm esere küçük hacimli bir reddiye yazmıştır. Mazlûm, Bâdiyânî'ye 52 noktada itiraz ettiği reddiyesinin girişinde şöyle demektedir:

“Şeyh Muhammed el-Bâdiyânî en-Nîsâbü'rî'nin telif ettiği *el-'Aleviyyûn hum etbâ'u Ehlilbeyt* adlı kitabı okudum. Kitabın garip şüphelerle dolu olduğunu gördüm. Bunlara karşı susmanın caiz olmadığına kanaat getirdim ve bu mülahazaları kaleme aldım. Böylece Bâdiyânî'nin kasıtlı ya da kasıtsız biçimde attığı iftiralara, ifade özgürlüğü zaviyesinden reddettim. Şu muhakkak ki Alevî Müslüman zümre, evlere bacalardan giren hastalıklı kalemlerden bıkmış usanmıştır. Acaba bu zümrenin kendisini anlatacak yazarlara sahip olmadığı, ya da diyarının yoldan geçen herkese mubah olduğu mu zannedilmektedir? Bâdiyânî'den isteğim, şayet iddia ettiği gibi insaflıysa, yanlışlarını düzeltmesi, kendisini ilgilendirmeyen konulara dalmaması ve çeşitli yöntemler kullanarak hakkı olmayan şeyleri iddia etmemesidir.”¹⁰²

Mazlûm, reddiyesinin sonunda ise şu ifadelere yer vermektedir:

⁹⁸ Suriye'de hâlâ devam eden savaş hakkında bk. Kemal Dîb, *el-Harbu's-Sûriyye: Târîhu Sûriyye el-mu'âsir 1970-2015* (Beyrut: Dârün-Nehâr, 1436/2015); Tim Anderson, *el-Harbu'l-kaşîra 'alâ Sûriyyâ: Vâşuntun, Tağyûru'n-nizâm ve'l-mukâveme*, çev. Nâhid Tâc Hâşim (Dımaşk: Merkezu Dımaşk li'l-Abhâs ve'd-Dirâsât, 1437/2016); Nikolaos van Dam, *Tedmîr vatan: el-Harbu'l-ehliyye fî Sûriyyâ*, çev. Lamâ Bevâdî vd. (Beyrut: Dârü Cenâ Tâmir, 1439/2018).

⁹⁹ Suriye'deki savaşa müdahale eden güçler hakkında bk. İnci Bilgin, *Suriye İç Savaşı'nda Küresel ve Bölgesel Güçlerin Kesişen Müdahaleleri: Nedenler, Yöntemler ve Zamanlama* (Ankara: Ortadoğu teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁰⁰ Hatay merkezli EHDAV Vakfı'nın her sene düzenlediği Gadîr Bayramı paneline katılan konuşmacıların çoğunlukla Irak ve İranlı Usûlî âlimlerden teşekkül etmesi dikkat çekicidir.

¹⁰¹ Muhammed Hasan el-Bâdiyânî, *Mensû'atü el-'Aleviyyûn hum etbâ'u Ehlilbeyt* (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1431/2010).

¹⁰² Hüseyin Muhammed el-Mazlûm, *ed-Da'vetü ş-şühûbe* (Beyrut: Dârü'l-Mehecce'tü'l-Baydâ', 1430/2009), 5-6.

“Bâdiyânî”nin gayesi, müstakil Alevî kimliği ilga etmek ve Alevîleri fetvalarında ihtilaflar bulunan fakihleri taklide çağırarak velâyet-i fakih sistemine¹⁰³ eklemektir. Hâlbuki bu sistem bizim metodumuza uygun değildir. Çünkü velâyet, ‘Sizin veliniz ancak Allah’tır, peygamberidir, bir de rûkû eder halde namazı kılıp zekâtı veren müminlerdir.’¹⁰⁴ ayeti gereğince, Allah’a, Resûlüne ve onun Ehlibeyt’ine özgüdür. Ayetteki ‘innemâ’ sınırlama edatı, velâyetin bunlardan başkasına uzanmadığını gösterir. Bu durumda niyabet (masum imama vekillik etmek) geçersizdir. Çünkü niyabet yalnızca masum imamın doğrudan tayiniyle gerçekleşebilir. Oysaki masum imam hiç kimseyi naib atamamıştır. Şayet atasaydı, bu hususta mütevatir bir nas bulunurdu.”¹⁰⁵

Mazlûm’un sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla Bâdiyânî, Alevîlere velâyet-i fakih sistemini empoze etmek istemiştir. Aslına bakılırsa daha önce Hâfız el-Esed’in kardeşi Cemil el-Esed (ö. 2004) de kurduğu el-Murtazâ adlı dernek vasıtasıyla aynı şeyi denemiştir. Dernek, Suriye sahili boyunca onlarca Hüseyniyye açmış ve ücretsiz hac turları düzenlemiştir. Ancak Alevî kamuoyunun şikâyeti ve el-Esed kardeşlerin arasının bozulması üzerine bu dernek 1983 yılında kapatılmış, üstelik üyeleri tutuklanmıştır. Hâfız el-Esed, ölene kadar Suriye’de İran’a bağlı dernek, medrese ve mescitlerin açılmasına izin vermemiştir. Ancak oğlu Beşşâr el-Esed’in yönetimi devralmasıyla birlikte İran Suriye’de nüfuz kurmaya başlamış, savaşın başladığı 2011 yılından sonra da nüfuzunu giderek arttırmıştır. Bunun en bariz göstergelerinden bir tanesi, günümüzde Suriye sahilindeki şehir merkezleri ve köylerin Usûlî fikhî öğreten medreselerle dolmasıdır. Kersâna, Kırdâha, Cebele, Tartus, Dreykîş, Bânyâs, Rasûlayn ve Behlûliyye medreseleri bunlardan bazılarıdır. Bu medreselere 10 bin civarında öğrencinin devam ettiği tahmin edilmektedir.¹⁰⁶ İran, yürüttüğü siyasî Şîlik projesi kapsamında Suriye sahilinde medreselerin yanı sıra çok sayıda mescit, külliye ve ilim havzaları da inşa etmiştir. Alevî din adamları ve aydınları siyasî Şîlik projesinden rahatsız olsalar da bu projeye karşı durabilmek için yeterli olanaklara sahip gözükmemektedirler.¹⁰⁷ Projenin hedef kitlesi, 2011 yılında başlayan ve ne zaman biteceği belli olmayan savaştan en çok etkilenen eğitimsiz ve yoksul kesimdir. Dolayısıyla projenin başarısı, bir anlamda onların seçimlerine bağlıdır. Bir değerlendirmeye göre, haçlılar döneminde onca çabaya rağmen bölgede Hıristiyanlaştırma projesi tutmadığı gibi, siyasî Şîlik projesi de tutmayacaktır. Bu değerlendirmenin doğru olup olmadığını, şüphesiz ki zaman gösterecektir.

¹⁰³ Humeynî’nin ileri sürdüğü bir siyasal teori olan bu sistem hakkında bkz. İsmail Safa Üstün, “Velâyet-i Fakih”, *Türkiye Dîyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/19-22.

¹⁰⁴ el-Mâide 5/55.

¹⁰⁵ Mazlûm, *ed-Da’vetü’l-Şîiyye*, 60-61.

¹⁰⁶ Hâzım Mustafa, “es-Sâhîlu’s-Sûrî: Hel Veka’a fi Fahhi’t-Teşyîs-Siyâsî?”, <https://syriauntold.com/2017/04/11/>, (Erişim 30 Mart 2021); a.mlf., “el-Medârisu’l-Ca’feriyye fi’s-Sâhîli’s-Sûrî”, <https://syriauntold.com/2017/03/01/>, (Erişim 30 Mart 2021).

¹⁰⁷ Siyasî Şîlik projesine karşı sosyal medyada aktif bir şekilde mücadele eden Alevî aydınlardan biri, Tısrın Üniversitesi akademisyenlerinden Ahmed Edîb Ahmed’dir. Onun bu konuda yazdığı makalelerden biri, “el-İzâhü’l-Latîf fi Kelâmi’s-Şeyh Abdüllatîf” başlığını taşımaktadır. O, makalesinde siyasî Şîliği şeytanî bir proje olarak nitelermekte ve Alevî âlimlerden Şeyh Süleyman el-Ahmed, Şeyh Abdüllatîf İbrâhîm gibi sembol isimlerin bu projeye alet edilmeye çalışılmasını şiddetle kınamaktadır. bk. Ahmed Edîb Ahmed, “el-İzâhü’l-Latîf fi Kelâmi’s-Şeyh Abdüllatîf”, www.alawis.net, (Erişim 3 Nisan 2021).

Sonuç

Asırlar süren kopukluğun ardından 20. asrın ilk çeyreğinde canlanan Usûliyye-Nusayriyye ilişkisi, başlangıçta dinî-kültürel zeminde ilerlemiştir. İlişkinin canlanmasında başrolü oynayan Şeyh Süleyman el-Ahmed, Nusayriyye adına başlattığı ilmî-edebî harekette Usûliyye'nin hem desteğini hem takdirini kazanmayı başarmış, bununla birlikte iki ekol arasındaki sınırları titizlikle korumuştur.

20. asrın ikinci çeyreğinde durum değişmiş, Usûliyye, Nusayrîliği kendi potasında eritebilmek için harekete geçmiştir. Bunun en somut göstergesi, Necef'e Nusayrî öğrenciler gönderilmesinin desteklenmesi olmuştur.

20. asrın üçüncü çeyreği başlarken bazı Nusayrî âlimlerin Usûliyye'ye aşırı meylettığı görülmüştür. Usûliyye'nin desteğine duyulan ihtiyaçtan kaynaklanan bu meyil, bazı Nusayrî âlimlerin Usûlî-İmâmî çizgide eserler yazmaları ve Lazkiye'de Caferî İslâmî Hayır Cemiyeti'nin kurulması gibi hadiseler şeklinde sahaya yansımıştır. Hâfız el-Esed'in 1971 yılında Suriye devlet başkanı olması, siyasî bakımdan iki ekolü birbirine yaklaştıran önemli bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Bunun en somut göstergesi, özelde el-Esed'i, genelde Alevîliği hedef alan Selefî propagandaya karşı iki ekolün sergilediği ortak duruştur. Zira 80 Alevî âlimin söz konusu propagandaya karşı "Beyânu 'Akîdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn" adıyla yayımladığı bildiri, Seyyid Hasan Mehdi eş-Şîrâzî'nin ön sözü vasıtasıyla Usûliyye'nin desteğine mazhar olmuştur. Bununla birlikte o yıllarda Usûliyye'nin Alevî kimliği dönüştürme girişimleri hız kazanmıştır. Bu bağlamda en ciddi girişim, Musa es-Sadr'ın Trablus'taki Alevîlere Caferî kimliği dayatması şeklinde tezahür etmiştir. Ancak bu girişim, Sadr'ın 1978'de Libya'da gizemli bir şekilde ortadan kaybolması, Alevîlerin 1990'da imzalanan Taif Anlaşması ile sosyal haklarına kavuşmaları ve 1995'te Alevî İslâm Meclisi'ni kurmalarıyla başarısızlığa uğramıştır.

20. asrın dördüncü çeyreğinde İran'da İslâm devrimi gerçekleşmiş, Hâfız el-Esed antiemperyalizm noktasında bulunduğu Humeynî (ö. 1989) ile siyasî maslahat çerçevesinde bir ilişki geliştirmiştir. Ancak İran'ın Suriye topraklarında dernek, medrese ve mescit açmasına müsaade etmemiştir. Kardeşi Cemil el-Esed'in siyasî Şîliği yaymak amacıyla kurduğu el-Murtazâ adlı derneği 1983 yılında kapatmıştır. Bu dönemde Usûliyye-Nusayriyye ilişkisi siyasî alanda ihtiyatlı olsa da dinî alanda karşılıklı saygı çerçevesinde ilerlemiş gözükmektedir. Bunu, Seyyid Muhammed Mehdi Şemseddin, Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullâh ve Cafer Subhânî gibi önde gelen Usûlî âlimlerin Nusayriyye hakkındaki görüşlerinden anlamak mümkündür.

21. asrın ilk çeyreğinde İran'ın Beşşâr el-Esed yönetimindeki Suriye üzerinde nüfuz kurması, Usûliyye-Nusayriyye ilişkisinin seyri açısından belirleyici olmuştur. Siyasî tecrübesi yeterli olmayan Beşşâr el-Esed, İran'ın etkisi altına girmekle Suriye'de siyasî Şîliğin kök salmasına sebebiyet vermiştir. İran, özellikle Alevîlerin yoğun olduğu Suriye sahillerinde siyasî Şîliği yaymak amacıyla mescit, medrese, külliye ve ilim havzaları inşa etmiş, buralarda binlerce öğrenciyi burslu okutmuştur. Bu gerçeğe rağmen günümüzde Usûliyye ve Nusayriyye âlimlerinin bayramlar ve cenaze törenleri gibi çeşitli münasebetlerde bir araya geldikleri ve

ortak noktalarda buluşmayı başardıkları gözlenmektedir. Bu noktalar dinî alanda Kur'ân'a ve Ehlîbeyt'e bağlılık, siyasî alanda ise antiemperyalizm ve anti Siyonizm ekseninde odaklanmaktadır.

Makalemizde Usûliyye-Nusayriyye ilişkisini tüm boyutlarıyla ortaya koyduğumuzu iddia edemeyiz. Ancak makalemizin bu önemli konu hakkında ileride yapılacak çalışmalara kapı araladığını düşünüyoruz. Zamanla yeni güvenilir kaynakların ortaya çıkması, şüphesiz ki konu hakkındaki bilgilerimizi arttıracaktır. Bu da bize, konuyu daha fazla aydınlatılabileme imkânı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abdüllatîf İbrahim. *ed-Dîvân*. Dımaşk: Matba'atu'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1399/1979.
- Ahmed, Ahmed Edîb. "el-Îzâhü'l-Latîf fî Kelâmî's-Şeyh Abdüllatîf". (Erişim 3 Nisan 2021). www.alawis.net
- el-Ahmed, Ali Süleyman. *el-İmâm eş-Şeyb Süleyman el-Ahmed*. Dımaşk: Dârü'l-Ferkad, 2. Basım, 1431/2010.
- Âl Ma'rûf, Emîl Abbas. *Târîhu'l-'Aleviyyîn fî bilâdi's-Şâm*. 3 Cilt. Trablus: Dârü'l-Emel ve's-Selâm, 1434/2013.
- Ali, Muhammed Ahmed. *el-'Aleviyyîn fî't-târîh*. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- el-Âmilî, Muhsin Emîn. *A'yânü's-Şî'a*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Ta'âruf, 1403/1983.
- Anderson, Tim. *el-Harbu'l-kazîra 'alâ Sûriyyâ: Vâsıtın, Tağyîru'n-nizâm ve'l-mukâvame*. çev. Nâhid Tâc Hâşim. Dımaşk: Merkezi Dımaşk li'l-Abhâs ve'd-Dirâsât, 1437/2016.
- el-Âsî, Esad Ali. *el-'Aleviyyîn târihen ve mezhebhen*. Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1432/2011.
- el-Bâdiyânî, Muhammed Hasan. *Mevsû'atü el-'Aleviyyîn hum etbâ'u Ehlîl-beyt*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1431/2010.
- Bilgin, İnci. *Suriye İç Savaşı'nda Küresel ve Bölgesel Güçlerin Kesişen Müdahaleleri: Nedenler, Yöntemler ve Zamanlama*. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dîb, Kemal. *el-Harbu's-Sûriyye: Târîhu Sûriyye el-mu'âsir 1970-2015*. Beyrut: Dârü'n-Nehâr, 1436/2015.
- Erdem, Gökhan. "Lübnan'da Şii Siyasi Hareketin Evrimi: EMEL'den Hizbullah'a". *The Turkish Yearbook of International Relations* 49/1 (2018), 21-55.
- el-Hasîbî, Hüseyin b. Hamdân. *el-Hidâyetü'l-kübrâ*. thk. Mustafa Subhî el-Hıdır. Beyrut: Şirketü'l-A'lamî li'l-Matbû'ât, 1427/2007.
- Havende, Muhammed. *Târîhu'l-'Aleviyyîn ve ensâbuhum*. Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1425/2004.
- el-Hayyir, Abdurrahman. *Kitâbu's-Salât ve's-siyâm vifka'l-mezhebi'l-Ca'ferî*. Dımaşk: Matba'atu'l-İnşâ', 2. Basım, 1387/1967.
- el-Hayyir, Abdurrahman. *'Akâdetunâ ve vâki'unâ nabnu'l-Müslimîn el-Ca'feriyyîn el-'Aleviyyîn*. Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 7. Basım, 1414/1994.
- el-Hayyir, Abdurrahman. *er-Red 'ala'd-Dektûr Şâkir Mustafa*. Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 5. Basım, 1416/1996.
- İlmî Heyet. *Fî ribâbi'z-zikrâ: eş-Şeyh Haydar Muhammed Haydar*. Dımaşk: el-Ehâlî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412/1992.
- İlmî Heyet. *Beyânü 'akâdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1425/2004.

- İlmî Heyet. *Mu'emmü tabakâti'l-mütekellimîn*. ed. Cafer Subhânî. 5 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1424-1426/2003-2005.
- el-Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdulazîz. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Cevâd Kayyûmî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1427/2006.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- el-Mazlûm, Hüseyin Muhammed. *el-Müslimûn el-'Aleviyyûn beyne müftereyâti'l-aklâm ve cevri'l-hükkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1420-1422/1999-2001.
- el-Mazlûm, Hüseyin Muhammed. *ed-Da'vetû zâtü's-şübûbe*. Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1430/2009.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-ennâr*. 110 Cilt. Kum: İhyâü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- el-Musevî, Şerefüddin. *el-Mürâca'ât*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1415/1995.
- Mustafa, Hâzim. “es-Sâhilu's-Sûri: Hel Veka'a fî Fahhi't-Teşyî's-Siyâsî?”. (Erişim 30 Mart 2021). <https://syriauntold.com/2017/04/11/>
- Mustafa, Hâzim. “el-Medârisu'l-Ca'feriyye fî's-Sâhili's-Sûri”. (Erişim 30 Mart 2021). <https://syriauntold.com/2017/03/01/>
- Nebhâ, Hıdır Muhammed. *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*. Beyrut: Menşûrât Dıfâf, 2013.
- Osman, Hâşim. *el-'Aleviyyûn beyne'l-ustûra ve'l-hakâika*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1405/1985.
- Osman, Hâşim. *Târîhu Sûriyye el-badîs ('Abdu Hâfîz el-Esed)*. Beyrut: Rıyâd er-Reyyis li'l-Kütüb ve'n-Neşr, 1435/2014.
- Öz, Mustafa. “Şerefeddin el-Âmilî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/552-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. “Tabersî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/324-25. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. “Kâşifülgitâ, Muhammed Hüseyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/19-20. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet. “Muhsin el-Emin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/46-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. “Muğniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/284-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- es-Sâlih, Mahmud. *en-Nebeü'l-yakîn 'ani'l-'Aleviyyîn*. Lazkiye: Dârü'l-Mürsât, 3. Basım, 1417/1997.
- Sa'ûd, Abdüllatîf – Şaban, Muhammed Hasan. *Hayâtu's-Şeyb Süleyman el-Abmed*. Lazkiye: y.y., 1405/1985.
- es-Semâhicî, Abdullah. “İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”. çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2013), 137-153.
- Sonay, Ahmet. *İmâmiyye ve Nusayriyye'de Dört Sefir Telakkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Subhânî, Cafer. *Bubûs fî'l-milel ve'n-nihal*. 8 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1427-1428/2006-2007.
- Şaban, Büseynâ. *'Aşratü a'râm me'a Hâfîz el-Esed 1990-2000*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 3. Basım, 1436/2015.
- eş-Şerîf, Munîr. *el-Müslimûn el-'Aleviyyûn men hum ve eyne hum*. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1415/1994.

- et-Tavîl, Muhammed Emîn Gâlib. *Târîhu'l-'Aleviyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 3. Basım, 1399/1979.
- Üstün, İsmail Safa. “Velâyet-i Fakîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/19-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Van Dam, Nikolaos. *Tedmîr vatan: el-Harbu'l-ehliyye fî Sûriyyâ*. çev. Lamâ Bevâdî vd. Beyrut: Dârü Cenâ Tâmir, 1439/2018.
- Winter, Stefan. *A History of the Alawis (From Medieval Aleppo to the Turkish Republic)*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Yavuz, Mehmet. “İbn Cinnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yılmaz, Musa Kazım. “Mecma‘u'l-Beyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/257. Ankara: TDV Yayınları, 2003.