

Türkiye’de Caferi Topluluğun Konumu ve Değişim Dinamikleri Üzerine Değerlendirmeler

Ayşen Baylak Güngör

Öz: Türkiye’de Caferiler veya Caferi topluluğu denildiğinde tam olarak kimlerin kastedildiği veya bu terimin nasıl bir kimlik belirtici olarak işlev gördüğü gerek akademik gerek genel kamuoyunun zihninde her zaman net olmamakla birlikte, itikadi veya fihki bir mezheple eşlenen bu sıfatla tahayyül etmeye veya tanımlamaya çalıştığımız gruba dair homojenlikten bahsetmek mümkün görünmemektedir. İlk taslağının İLEM tarafından düzenlenen Türkiye’de Dini Grup ve Cemaatlerin Değişim ve Dönüşümü çalıştaylarından birinde şekillenen bu çalışmada, öncelikle Caferilerin Türkiye’nin dini, sosyal, siyasi, kültürel ve demografik haritasındaki konumları tayin edilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte çalışmada, Caferilerin bir grup kimliği olarak görünme, tanınma ve kabul sorunlarına, kamusal alanda var olma ve görünme biçimlerine değinilmektedir. Gerek Türkiye gerekse uluslararası bağlamda işleyen değişim dinamiklerinin grubun kolektif kimliğine ve bunun temsiline nasıl etki ettiğine yapılan vurgularla birlikte, tahayyül edilen grup kimliği açısından önem arz eden eylem ve söylem alanlarından biri olarak toplu yas (Muharrem/Aşura) merasimlerinin önemine işaret edilmekte ve Türkiye’deki sünni ve laik çoğunluğun kamusal nazarı karşısında sunulan grup dindarlığı ve kimliğinin nasıl değişip dönüştüğünün altı çizilerek çalışma sonlandırılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Şiilik, Caferiler, toplumsal değişim, kamusal takva, dini gruplar, cemaatler.

Abstract: In the minds of neither the academic nor the general public there is not really a clear idea of who are meant by Jafaris or the Jafari community in Turkey, and how this term functions as an identity signifier. It seems that we can not talk about a homogenous community regarding the group that we define or imagine through a religious-sectarian title. In this work, the first draft of which appeared in one of the workshops organized by İLEM on The Change and Transformation of Religious Groups and Communities in Turkey, initially the position of Jafaris /Shiites in the religious, social, political, cultural and demographic map of Turkey is attempted to be placed and defined. Plus, the study discusses the social recognition and acceptance issues of Jafaris as a group identity and their forms of existence and representation in the public realm. Beside the emphasis upon the impact of national and international dynamics of change over the collective identity, the significance of collective mourning rituals (Ashura commemorations) as a venue of discourse and practice for the imagined group identity, the study is completed underlining how public piety and identity is rearticulated and reappropriated vis a vis the public gaze of sunni and the secular majority in Turkey.

Keywords: Shia, Shiites in Turkey, social change, public piety, religious communities.

@ Doktor adayı, Boğaziçi Üniversitesi. aysenbaylak@yahoo.com.

© İlmi Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/human.society.7.13.M0211
İnsan & Toplum, 7(1), 2017, 69-88.
insanvetoplum.org

Başvuru: 28.04.2017
Revizyon: 18.05.2017
Kabul: 12.06.2017
Basım: 30.06.2017

Giriş

Türkiye’de bilhassa 1980’lerden sonra kamusal alanda daha görünür hale gelmeye başlayan çeşitli etnik, dinsel, mezhepsel kimlik ve aidiyetlerle birlikte, Caferiler de bir toplu kimlik göstergesi altında daha çok anılır ve görünür hale gelmişlerdir. Daha önceki dönemlere nazaran toplumsal alanda artan görünürlük, temsil ve karşılığında farkındalık ve tanınmaya rağmen, akademik alanda Türkiye’deki diğer dini/mezhepsel cemaatlerin/toplulukların aksine (Aleviler, Nurcular, Yezidiler, Nakşiler vb.) Caferiler daha az ilgi gören ve kısıtlı sayıda çalışmaya konu olan bir gruptur diyebiliriz. Özellikle 1990’lardan sonra Aleviler üzerine yapılan akademik, yarı akademik, dokümanter veya popüler çalışmalar hatırı sayılır bir düzeyde iken aynı şeyi Caferiler için söyleyememekteyiz. Elbette Türkiye’deki Alevi nüfus ile Caferi nüfusun yoğunluğu farklıdır ancak yine de mevcut çalışmaların demografi ile orantılı olduğunu da söyleyemeyiz. Demografik olarak başka küçük gruplarla ilgili olarak da daha fazla veya etkili çalışma bulmak mümkünken Caferiler için aynıısı geçerli görülmemektedir.

Öncelikle bir noktayı açıklığa kavuşturmakta fayda var. Türkiye’de “Caferi cemaati” veya “Caferi toplumu” dediğimiz zaman kim veya kimler kastedilmektedir? Teorik olarak İslam tarihinde Hz. Peygamber’den sonra dini ve siyasi otoritenin Hz. Ali ve ondan sonraki Ehl-i Beyt imamlarına ait olduğuna ve bunun nass ile sabit olduğuna inananlara Arapça’da “tarafdar, yardımcı, fırka ve bölük” anlamlarına da gelen “Şi’a” ismi verilmiştir. Şiilik Şehristani ve Ebul Hasen el-Eşari gibi klasik dönemin mezhepler tarihi literatüründe şu şekilde yer almıştır.

Şehristani “Şia özellikle Hz. Ali’ye tarafdar olanlardır. Onun imamet ve hilafetin anlamı açık veya kapalı nass ve vasiyyetle sabit olduğunu kabul ederler. İnançlarına göre imamet, Ali evlatlarından başkasına intikal etmez, eğer ederse bu başkalarının zulmü veya kendilerinin takıyyeleri sebebiyledir” der ve Keysaniyye, Zeydiyye, İmamiyye, Gulat (aşırılar) ve İsmailiyye olmak üzere beş fırka olduklarını belirtir (2008, s. 135). Eşari ise Galiye, Rafıza ve Zeydiyye olarak Şia’nın üç sınıfa ayrıldığını söyler ve “Bunlara, Ali’yi (r.a) dost edindikleri ve onu Resulullahın diğer ashabından üstün saydıkları için Şia denilmiştir” diye tarif eder (2005, s. 35).

Hicri ikinci veya üçüncü yüzyıldan itibaren günümüze kadar teşekkül ve değişim evreleri farklı şekilde anlatılan ve günümüz itibariyle de çeşitli kollara ayrılmış bulunan Şiiliği TDV İslam Ansiklopedisi “Hz. Peygamber’in vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Ali’ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların ortak adı” (Öz, 2010, s. 111) şeklinde tanımlarken,

Caferiyye’yi “İsnaaşeriyye Şiası’nın fıkıh mezhebi” (Karaman, 1993, s. 4) olarak, İsnaaşeriyye terimini ise “On iki imam sistemini benimseyen şii fırkası” (Fığlalı, 2001, s. 142) olarak tanımlamıştır. Netice itibariyle Şiiler, Caferiler, İmamiler veya Onikiciler (isna aşeriler) dendiği zaman ilki şemsiye terim olarak telakki edilse de diğerleri aynı kişi veya grupları betimlemektedir.

Biz de bu çalışmada imamet inancına sahip, kendisini itikaden Oniki İmam Şiası’na mensup kabul eden kişilerin ortak adı veya kendisini “Caferi” olarak gören ve o şekilde kimliğinin tanınmasını isteyen insanları tavsif etmek üzere Caferi ifadesini kullanmaktayız.

Ali Albayrak Türkiye Caferilerinin kendilerini şu şekilde tanımladığını söylemektedir:

“Caferilik, Hz. İmam Cafer Sadık (a.s)’ın mezhebine mensup olmak demek olup, Hz. Resulullah (s.a.v)’den sonra İslam camiasının önderliğinin ilki Hz. Ali olan on iki imama ait olduğuna inanan Ehl-i Beyt mektebinin ortak ismidir. Bu mektebe aynı zamanda İsnaaşeriyye, İmamiyye, Şiilik ve Alevilik de denmektedir. Ancak bu mektep, Türkiye’de daha çok Alevilik ve Şiilik isimleriyle tanınırken İran, Irak, Azerbaycan, Lübnan, Bahreyn, Suriye, Afganistan, Arabistan, Pakistan, Bangladeş ve Hindistan gibi aynı inancı paylaşan Ehl-i Beyt dostlarının yoğun olduğu ülkelerde Şiilik ve Caferilik isimleriyle meşhur olmuştur.” (Albayrak, 2006, s. 53)

Her ne kadar Türkiye’de tamamen homojen bir Caferi cemaati tahayyül etmek hem teorik hem pratik açıdan mümkün olmasa da, birtakım ortak inanç ve kimlik göstergeleri üzerinden böyle bir topluluk/cemaat veya kolektif kimlik varsaydığımızı akılda tutmakta fayda vardır.

Bu çalışmada, temel olarak üç mesele üzerinden bir değerlendirme yapmaya çalışılacaktır. İlk olarak Türkiye’nin dini, sosyal, siyasal, kültürel ve demografik haritasında Caferileri nerede ve nasıl konumlandırabiliriz sorusu etrafında bir değerlendirme ortaya koymaya çalışacağım. İkinci olarak Caferilerin, Türkiye toplumunda mikro ve makro düzlemde temel meseleleri ekseninde, tanınma ve kabul sorunlarına, devlet ve kurumlarla ilgili sorunlara ve kamusal alanda var olma ve görünme biçimlerine değineceğim. Son olarak da hem Türkiye’deki yerel hem de küresel konjonktürün gerek sosyal, gerek dini/söylemsel ve siyasal değişimi nasıl etkilediği, temel değişim odaklarının neler olduğu konusunda bazı tahmin ve değerlendirmelere değinmeye çalışacağım. Değişim ve dönüşümü okuyabileceğimiz söylem/eylem alanlarından birisi olarak Muharrem/Aşura merasimlerine de değinerek değerlendirmemi sonlandıracağım.

İslam Dünyası ve Türkiye Bağlamında Caferileri Konumlandırmak

Şiilik İslam içerisindeki ikili mezhepsel ayrışmanın bir ayağı olarak varsayılmakta olup kendi içerisinde de pek çok farklı alt grubu/yaklaşımı barındırmaktadır. Türkiye’de Caferi dediğimiz gruba itikadi olarak İmamiye veya İsmâniye/ Onikicilik olarak bilinen Ortodoks Şii çizgiye mensup olan grup olarak tanımlamak mümkündür. Her şeyden önce Sünnilik ve Şiilik ayrımı tarihsel bir genellemenin tezahürüdür. Pek çok felsefi, fıkhi, kelami yaklaşımı iki genel potada eriten bir yaklaşımdır. Her iki potanın içerisinde kimi zaman birbiriyle örtüşen kimi zaman uzaklaşan pek çok yaklaşım ve heterojen söylem ve eylemler dizisi yer almaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, itikadi ve kelami olarak İmamiye, fıkhi olarak Caferiye, ana akım Şiiliğin genel tarif edici ismi olmuştur. Sünnilik ile Şiilik arasındaki en temel itikadi ayrım imamet ve masumiyet doktrini ve mehdeviyet inancı üzerinden yapılabilmektedir. Fıkhi ayrımlar ve diğer tartışmalar ise uzun çalışmaların konusudur.

Türkiye’de gerek Caferilik itikadı gerekse bu itikadın mensupları olan Caferiler, halk nazarında çok detaylı olarak bilinmemekte, kimi zaman Alevilerle bir sayılmakta veya aralarındaki ayrım da çok net ortaya koyulamamaktadır. İlginçtir ki benzer bir kafa karışıklığı veya tasnif/tarif sorunu akademik ürünler için de geçerlidir. Özellikle Türkiyeli olmayan araştırmacıların Türkiye’deki dini cemaatlere ve gruplara yönelik sosyolojik veya antropolojik çalışmalarda, çoğu zaman Aleviler ve Caferiler aynı itikadi veya dinsel/mezhepsel azınlık grubu olarak ele alınmakta kimi zaman konuştukları diller kimi zaman etnik kimlikleri üzerinden bir alt ayrıştırma-ya gidilmektedir.

Örneğin Martin van Bruinessen Türkiye’de heteredoks olarak kabul ettiği dini gruplar için Alevi ifadesini bir şemsiye terim olarak kullanmakta, bunların linguistik olarak dört farklı gruba ayrılacaklarını iddia etmektedir. Bruinessen’e göre,

“Kars yöresinde Azerbaycan Türkçesi konuşan ve Alevilikleri modern İran’ın Ortodoks Oniki İmam Şiiliğinden çok az farklı olan gruplar vardır. Güney Türkiye’nin (özellikle Hatay ve Adana) Arapça konuşan Alevi toplulukları Suriye’nin Nusayri toplumunun bir uzantısıdır ve diğer Alevi gruplarla hiçbir tarihsel bağı yoktur. İlk grup gibi sayıları azdır ve Türkiye’deki rolleri ihmal edilebilir düzeydedir. Önemli Alevi gruplar ise dini olarak Safevilerle ilintili olan isyankâr kabilelerin soylarından gelen Kürtçe (Kürtçe konuşanlar da aralarında Zazaca ve Standart Kürtçe konuşanlar olarak ayrılabilir) ve Türkçe konuşan Alevi gruplardır.” (Bruinessen, 1996, s. 7-10)

Mojen Momen (Müjen Mümin) gibi İranlı ve Şiilik çalışan akademisyenler ise Türkiye’deki Şiiler başlığında işe girişmekte ve aynı gruplar için başka isim altında bir tasnif yapmaktadır. Müjen Mümin ise Bruinessen’e benzer şekilde dört grup Şii

tarif etmektedir: Arapça konuşan Alawiler/Nusayriler, temelde Bektaşî olan veya Kızılbaş ismini kullanan Türkçe konuşan Türkmenler, genelde Ehli Hak olan Kürtler ve Sovyet Azerbaycan’ından göçmüş olan Azeri Türkler. İlk iki grubu heteredoks Şiiiler olarak üçüncü grubu heteredoks aşırı grup olarak ve dördüncü grubu Ortodoks Oniki İmam Şiiliği’nin içinden bir parça olarak telakki edilebileceği sonucuna varmaktadır ki bu grup da Momen’e göre Anadolu’da yerli sayılmayacak bir gruptur. (Momen, 1985, s. 269-270)

Öte taraftan David Shankland gibi akademisyenlerin de altını çizdiği gibi Türkiye’de ne Aleviler kendini Şii olarak tanımlamakta ne de Şiiiler kendilerini Aleviler olarak kabul etmektedir. (Shankland, 1999, s. 139) Belki en makul yaklaşım Alevileri kelami noktada kökleri etkilendiği için Şiiliğin gulat/aşırı yorumlarından biri olarak görmek olabilir. Ancak yine bu yaklaşım da tartışmaya açıktır.

Bu tarif ve tanım sorunu hem bireysel hem de kolektif düzeyde cemaatin tanınmasını ve meselelerin anlaşılmasını, hem de her şeyden önce demografik tahminlerin güvenilirliğini ciddi anlamda etkilemektedir. Türkiye’de nüfus verilerinde etnik veya dini kimliğe dair herhangi bir sorgulama veya tanımlama yapılmamakta bu şekilde veri toplanmamaktadır. Bu nedenle Türkiye’de Caferilere, Alevilere veya diğer etnik ve dinsel azınlık gruplarına dair nüfus tahminlerinin hemen çoğu genellikle sayıyı olduğundan fazla veya az göstermek üzere ortaya konan tahmini rakamlardır. Caferilerle ilgili tahminler de 300 bin ile 3 milyon arasında değişmektedir. Ancak hem ikamet bölgelerinin hem de Türkiye nüfus istatistiklerinin detaylı bir çalışması ile yine tahmini, ancak daha güvenilir rakamlara ulaşmak mümkündür. Bu da 2015 Türkiye nüfusunun 77 milyon 695 904 kişi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda 750 bin ila bir milyon arasında bir Caferi nüfusun olabileceği yönündedir. (Baylak, 2011, s. 45) Rastlantısal örnekleme düzenli kamuoyu yoklamaları yapan araştırma şirketlerinin verilerinde de, tekrar eden araştırmalarda dini/mezhepsel kimliğini Caferi olarak beyan edenlerin oranının istikrarlı bir şekilde yüzde bir civarında olduğu beyan edilmiştir.¹ Son olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 2014 yılında yayınladığı Dini Hayat Araştırması raporunda da Türkiye’de İslam dinine mensup olanların yüzde birinin ameli mezhebi Caferilik olarak ortaya konmuştur (DİB, 2014, s. 8). Bu sonuçlar da bizim tahminlerimizi doğrulamaktadır.

Türkiye’de Caferi olarak tanınan kesimin, kabaca Oniki İmam Şiiliğini benimseyen İmam Cafer-i Sadık’ın fıkıh ekolüne mensup kişi olarak tanımlanabileceğini belirttik. Ne var ki, bu insanlar Türkiye’de Sünni olarak tanımlanan milyonlar gibi, bu kimliği bu inançta olduğunu varsayan ailelere doğmuş olmaktan dolayı tevarüs

1 Bu bilgi KONDA araştırma şirketi Sn. Bekir Ağırdir ile yapılan enformel bir görüşmeye dayanmaktadır.

etmekte, dini olduğu varsayılan bu kimliğin fiiliyatta kültürel bir altyapı dışında bir karşılığı olamayabilmektedir. Yani, kendisini Caferi olarak tanımlamakla birlikte Caferi inancının prensiplerini benimseme veya ameli/ibadi gereklerini yerine getirme konusunda farklı durumlar gözlenebilmektedir.

Türkiye’de Caferi cemaatin nüfusu çok büyük olmamakla birlikte homojen bir grup olduğunu söylemek de mümkün değildir. Topluluk içerisinde cinsiyet, ideoloji sınıf ve etnisiteye dayalı bir ayırım yapmak ya da bu tip sınırlar çizmek de olanaklı görünmemektedir. Ancak Caferilere dair çalışmalar yapan bazı isimler, gözlemlerine dayanarak bir takım tasnifler ve kategorizasyonlar yapmaktadır. Kapsamlı çalışmasında İlyas Üzümlü *Müteşeyyileri* bir alt grup olarak görmekte ve Azeri Caferiler dediği gruba odaklanmaktadır. Bu grubu da yaşadıkları bölge, mezhepsel yoğunluk ve takip edilen müctehide göre üç kategoride tasnif etmektedir. (Üzümlü, 1993, s. 20-25). Diğer taraftan daha güncel sayılabilecek bir çalışmada Ali Albayrak Caferileri Caferi anne babadan doğanlar, Alevi iken Caferi fikhını benimseyenler ve Sünni iken Caferiliği benimseyenler olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. (Albayrak, 2006, s. 81). Aslında son iki grubu sonradan Şiiliği tercih edenler şeklinde isimlendirmek de mümkündür.

Bu tartışmalar ışığında Caferileri temelde iki kategoride tasnif etmek mümkün olabilir. Bu tercihe göre ilki, Caferi nüfusun çok önemli bir kısmını ve kaynağını teşkil eden Ağrı İğdır ve Kars gibi ana coğrafi/tarihi bölgelerin yanı sıra Ankara, İstanbul İzmir, Bursa, Manisa, Kocaeli, Yalova gibi şehirlere de göç ve sosyo-ekonomik nedenlerle yerleşmiş olan Azeri kökenli “kültürel” veya “etnik nispetle” Şii kabul edeceğimiz gruptur.² İkincisi ise, özellikle 1980’lerden itibaren İran devrimine ve radikal İslamcı akımlara öykünerek İrancı bir İslamcılık yorumunu akidevi bir tercihe dönüştüren Alevi veya Sünni kökenle birlikte itikaden ve fıkhen Şiiliği benimseyen “ideolojik olarak” Şii olan veya şiileşen gruptur. Türkiye’de Caferiler denildiği zaman ilk akla gelen ve genellikle medyada veya kamusal alanda görünür olan birinci gruptur. Hiç şüphesiz bu grupların da kendi aralarında farklı kriterlerle alt gruplara ayrılmaları mümkündür. Özellikle birinci grubu daha geleneksel, ikinci grubu devrimci olarak kodladığımızda İğdır gibi tarihsel bölgelerde yaşayanların gelenekçi yapısıyla metropollerde yaşayanların gelenekçiliği farklı şekillerde tecessüm edecektir. Yine özellikle birinci grubun içinde dini kimliği önemseyen ve hayatını bu çerçevede tanzim edenler kadar, dini kimliğin sadece etnik ve kültürel bir kimlikle özdeşleştiği, pratikte seküler bir hayat tarzı sürdüren ancak kültürel bazı pratikler ve isimlendirmelerde kimlik kodu olarak Caferiliği kullanan insanlar da mevcuttur.

2 Türkiye sınırlarında özellikle Kars İğdır yöresinde Azeri olup Şii olmayanlar da bulunmaktadır ve bunlara genellikle Terekeme denmektedir (bkz. Üzümlü, 1993).

Bu nedenle homojen, sınırları belli bir cemaat tanımı yapmak olgunun yapısı gereği de çok mümkün görünmemektedir. Bu nedenle yapılan ve bizim de bu çalışmada yapacağımız tüm analizler bu genelleyici çerçeve içerisinde gerçekleşmektedir.

Türkiye’deki Caferilere baktığımızda yaklaşık yüzde 99’luk bir kesimini Azeri kökenli Şiiler teşkil etmektedir. Bu grubu tarihsel bölgelerde yaşayanlar ve göç sonrası bölgelerde yaşayanlar diye tasnif etmek mümkün olabilir. Tarihsel bölgelerde Şii nüfusun çoğunluk olduğu Iğdır, Kars, Ardahan illerini ve Iğdır’ın Tuzluca ve Aralık, Kars’ın Arpaçay ve Akyaka ve Ağrı’nın Taşlıçay ilçelerini kastedilmektedir. Kars ve Iğdır’da yerleşik olan nüfusun çoğu 1918-1925 yılları arasında Ermenistan’dan göç edenlerin nüfus mübadelesi ile bu bölgelere yerleştiği bilinmektedir. (Kramer, 1987, s. 98) Ancak bu bölgede özellikle Iğdır, Tuzluca ve Taşlıçay’da Osmanlı döneminden beri yerleşik olanlar da vardır. Kafkaslardan göç etmiş küçük bir Azeri nüfusun da olabileceği tahmin edilmektedir. Küçük çaplı göçlerin yanı sıra özellikle 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı, 1917 Bolşevik Devrimi ve 1920’de Azerbaycan’ın Rusya tarafından işgali sonrasında Kuzey Azerbaycan’dan bu bölgeye daha büyük göç dalgaları gerçekleşmiştir. Bu dönemlerde göç edenler daha çok Kars ve Arpaçay’a kısmen de Iğdır ve Tuzluca’ya yerleştirilmişlerdir (Üzüm, 1993, s. 24).

Türkiye’de özellikle 1950’lerden itibaren giderek artan kırdan kente göç hareketleriyle paralel olarak, Iğdır, Kars ve Ağrı yöresindeki bu nüfus İstanbul, Ankara, İzmir, Manisa, Kocaeli, Yalova gibi çeşitli büyük şehirlere doğru harekete ve belli bölgelerde yoğunlaşmaya devam etmiştir. Bu anlamda İstanbul’da Caferi nüfusun yoğun olarak görüldüğü bölgeler Halkalı, Güngören, Bağcılar, Kayışdağı gibi semtlerdir. Bunlar içerisinde Halkalı (Zeynebiye) 1970lerin sonlarına doğru yapılan ilk Cami’nin bulunduğu yer olması açısından ve nüfus yoğunluğu sebebiyle merkezi konumunu devam ettirmektedir.

Caferi ‘Alanın’³ Merkezi Olarak Camii ve Türkiye’de Caferilerin Meseleleri

Türkiye’de Caferi toplumunun etrafında şekillendiği en önemli alan camilerdir diyebiliriz. Bilinen en geniş Caferi grubun Zeynebiye adıyla bilinen Halkalı Aytaşı mahallesindeki cami etrafında şekillenmiş olması da bunu göstermektedir. Web sitelerinden yapılan açıklamaya göre Halkalı bölgesinde geniş bir cami ve kültür merkezi inşaatının da yapımı devam etmektedir. Güncel sosyal ve kültürel ihtiyaçlar bu tip çalışmaları etkilemektedir.

3 Burada “alan” veya “saha” kavramını Pierre Bourdieu’nun *The Field of Cultural Production* (1993) çalışmasında kullandığı anlamda kullanıyorum. Yine alakalı bir okuma için bkz. Yel (2007).

Caferi camileri Türkiye'deki diğer camilerden farklı olarak, hem dini hem kültürel toplanma merkezleri olarak işlev görmektedirler. Diğer kutlamalar, bayramlar, önemli dini ve milli günler camilerde idrak edilmekte ve dini eğitim faaliyetleri de genellikle camilerde yürütülmektedir. Cuma namazı haftalık toplanma vesilesi olarak önemli görülmekte ve camilere yakın olanlar kadınlı erkekli Cuma namazına katılmaktadırlar.⁴ Cuma namazı esnasında Caferi camilerde iki hutbe irad edilmektedir. Bunlardan biri dini meselelerle (fıkıh, itikad vs.) ilgili, diğeri ise sosyal ve siyasi gündemle ilgili hem kitleyi bilgilendirici hem de bir kamuoyu kanaati oluşturu işlev görmektedir. Hutbe toplumsal ve siyasi alana, ortak bir söylem veya eylem inşa edilme aracı olarak katkı sağlamaktadır. Camilerin bu minvalde hem bir istişare hem de siyasi veya sosyal mobilizasyon merkezi olarak işlev gördüğünü iddia edebiliriz.

Türkiye'de Caferi grupların kendi kaynaklarıyla inşa ettirdikleri ve aktif olarak kullandıkları 300'ün üzerinde cami ve mescid olduğu tahmin edilmektedir. Bu tip camilerin ve kültür merkezlerinin tamamen cemaatin öz kaynaklarıyla yapılması da aslında üyeler arasındaki bağlılık ve adanmışlığın bir göstergesi olarak okunabilir. Tüm camilerin imamlarının maaşlarını cami cemaati karşılamaktadır. Çok azı dışında hiçbir Caferi imam/molla Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı kadrolu din görevlisi statüsünde değildir. Diyanet kadrosunda olan çok az sayıdaki *ahunda* ise pek olumlu yaklaşılmamaktadır.

Camilerin, Caferiler için önemli bir örgütlenme, mobilizasyon, sosyal ve kültürel paylaşım, dini ve siyasi bilinçlenme merkezleri olduğu kadar genelde kimlik politikalarının özelde de cemaatin Türkiye Cumhuriyeti devleti ile ilişkilenesinin odağında yer aldığını söylemek mümkündür. Diyanet'e bağlı camiler pek hoş karşılanmamakta ve bağımsızlığını yitirmiş telakki edilmektedirler. İlginç bir şekilde Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik politikaları kapsamında dini devletin kontrol ve denetimi altına almasının en başat kurumsal ifadesi olan Diyanet İşleri Başkanlığı ve tesis ettiği sistem, paradoksal bir şekilde Sünni İslam'ı denetlerken Sünni olmayan kurumların bu mekanizmayı isteyerek veya istemeyerek by-pass etmesi olgusunu ortaya çıkarmakta, bu durum da Türkiye'ye has farklı bir resim sunmaktadır.

Konumuz olan Caferiler örneğinde mollaların maaşlarını devletten alması, din adamlarının bağımsızlıklarını kaybetmesi olarak telakki edilmekte ve Caferi fıkhına göre de imamın adil olması şartını zayıflattığı için caiz görülmemektedir. Bu nedenle Caferiler Türkiye Cumhuriyeti'nin vergi ödeyen vatandaşları olarak Diyanet İşleri bütçesinden kendileri için de pay ayrılmasını ve Caferi cemaatinin de Diyanet

4 Türkiye'deki Sünni müslümanlarda yerleşik olan alışkanlığın tersine, Caferiler kadınların Cuma'ya katılımını da farz olarak görmekte ve dolayısıyla Cuma namazının farziyetine hürmet eden her Caferi Cuma namazlarına devam etmektedir.

sisteminde temsil edilmesini istemektedirler. 2011 yılındaki Alevi Çalıştayına Caferilerin lideri olarak Selahattin Özgündüz de davet edilmişti. Ancak geçen süre zarfında bu konuda tam bir uzlaşma sağlandığı söylenemez. Devlet otoritesi ise camilerin Diyanet’e devri hususunda ısrarlarını devam ettirmektedir.

Yine kimlik temelli haklar hususunda Caferi gruplar veya grup öncüleri tarafından dile getirilen talepler veya gündeme getirilen meseleler arasında, Devlet kanalları daha fazla temsil, ders kitabı müfredatlarının değişimi, bu kitaplarda Caferiliğe yer verilmesi ve Caferilerle ilgili bilgilerin Caferiler tarafından hazırlanması ve MEB denetiminden geçerek müfredata girmesi vb. hususları sıralayabiliriz. Ancak bu konuda topluluğun nasıl bir bünye olarak kabul edileceği veya kimlerin veya hangi kurumların muhatap olarak ele alınacağı ciddi bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Ayrıca birtakım taleplerin yapı itibarıyla anayasal düzeyde hukuki düzenlemeler gerektirdiği de açıktır.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, sayıca genel Caferi topluluğu içerisinde azınlık olsa da, ideolojik veya mezhep içi dini yorum veya anlayış bakımından ayrışan en belirgin grup Kevser grubu olarak belinen gruptur. Grup adını 1992 yılında İstanbul’da kurulan Kevser yayınevi etrafında toplanan küçük cemaatsi yapıdan almaktadır. Grubun temel faaliyeti olarak yayınevi etrafında odaklanan bu grup İmam Humeyni ve Lübnan Hizbullah’ı çizgisindeki bir dini ve siyasi yorumu benimseyor diyebiliriz. Bu anlamda Zeynebiyeyi hem milliyetçi (hem yeterince ümmetçi olmama hem de İran’ın küresel politik söylemlerine kıyasla daha Türk milliyetçisi reflekslerine sahip olma) hem de gelenekçi (Şii anlayış içerisinde gelenekçilik) görmektedirler. Yayınevi, Şii’liğin hem temel itikadi ve fıkhi kaynaklarını hem de Ayetullah Mutahhari, Tabatabai vb. gibi diğer önemli çağdaş isimlerin fikri, dini, edebi, siyasi içerikli kitaplarını basmaktadır. Müteşeyyi veya Müstebsir denilen ve Alevi veya Sünni iken Şii itikadını benimseyen kimselerin de daha çok bu grubun içerisinde yer aldığını söyleyebiliriz. Kevser yayınevi, kitaplara ek olarak genelde İran yapımı dini ve ahlaki içerikli görsel materyallerin, Şii kültür içerisinde yaygın olarak kullanılan afiş poster benzeri ürünlerin de basılıp yayınlanmasını gerçekleştirmektedir. Bu grubun Kible isimli bir süreli yayını da bulunmaktadır. Zeynebiye olarak bilinen grubun ise Caferiyol isimli bir dergisi vardır. Her iki grubun da internet ortamında web siteleri, kanalları, sosyal medya grup ve mecraları ve haber siteleri de bulunmaktadır. 2011 yılında kurulan ve hem internet hem dijital yayıncılığa ulusal düzeyde devam eden ve Zeynebiye grubuna yakın olduğu tahmin edilen On4⁵

5 TV kanalına isim olan On4, On iki İmam’a Hz. Peygamber ve Hz. Fatma’nın da dahil olduğu “on dört masum” doktrinine anıştırma yapmaktadır.

TV isimli bir de TV kanalı bulunmaktadır. İran ile hem politik hem dini söylemleri daha yakın olan kesimlerin yayın faaliyetlerine odaklandıkları söylenebilir. Kudüs TV⁶ ve Rast Haber gibi platformları da bu yayın organları arasında sayabiliriz.

Zikrettiğimiz iki grup arasındaki ayrışma geleneksel olarak Azeri Caferilerin Irak/Necef ekolüne yakın olması ve Ayetullah Sistani'yi taklit mercei olarak benimsemeleri, ikinci grubun ise İran'daki müctehidlerle veya İmam Humeyni ve hatt-ı İmam olarak tarif ettikleri çizgiyi benimsemeleri ile siyasi/dini bir ayrışmaya dayanmaktadır.⁷ Aslında topluluk içi farklılıklar hem Caferiliğin hem de mensuplarının tanınması ve temsili, hem devlet yapılarıyla hem de toplumla ilişkilene açısından farklı bakış açısı ve yaklaşımları da beraberinde getirmektedir. Onun için bu çalışmada değindiğimiz meseleler veya yaklaşımlar çoğunluğun kanaatini belirttiğini düşündüğümüz yaklaşımlardır. Örneğin, Zeynebiye grubuna yakın kesimler devletten dini işlerin yürütülmesiyle ilgili kısmi bir fon ayrılmasını kabul edebilecekken, Kevser grubunun buna tamamen karşı çıkabileceği, Diyanet İşleri Başkanlığının kaldırılması yönünde bir söylem benimseyebileceği tahmin edilebilir.

Sadece devletle değil daha geniş çerçevede Türkiye toplumuyla ilişkilene de temel meselenin tanınma ve kabul ekseninde geliştiğini söyleyebiliriz. Resmi kurumlardan veya otoritelerden talepler arasında Caferilerin önem verdiği dini günlerin tanınması, Aşura gününün resmi tatil ilan edilmesi gibi beklentiler dile getirilirken, Sünni Türkiye toplumunun önemli bir kesimi tarafından “sapık inanç” “sapkın mezhep” “hak mezhep değil” vb. yaklaşımlar, ötekileştirici söylem ve eylemler olarak temel toplumsal tanınma ve kabul sorunları arasında dile getirilmektedir. Sünnilerin Caferi pratikleriyle ve fıkhi veya itikadi farklılıklarıyla tanışık olmaması ve bu farklılıklara gösterilen tepkiler daha önceki çalışmalarımızın bir parçası olarak gerçekleştirdiğimiz saha çalışması esnasında da sık sık dile getirilen hususlar arasındaydı (bkz. Baylak, 2011). Yine bu minvalde Kербela olayına ve Aşura ve Muharrem'e yüklenen anlamlardaki ayrılık dile getirilmekte, ancak son yıllarda bu konuda yakınlaşma, farkındalık ve ulusal medyada temsilin artmasının memnuniyetle karşılandığı ifade edilmektedir.

6 15 Temmuz 2016 sonrasında ilan edilen olağanüstü hal kapsamında 668 sayılı Kanun Hükmünde Kararnamenin 2. Maddesi 4. Fıkrası kapsamında 28.10.2016 tarihinde “Kudüs Medya A.Ş.” ünvan ve “Kudüs TV” logolu medya hizmet sağlayıcı kuruluşun “milli güvenliğe tehdit oluşturduğu tespit edilen yapı, oluşum ve gruplara ya da terör örgütlerine aidiyeti veya iltisakı yada bunlarla iritibatı nedeniyle” kapatılmasına karar verilmiştir.

7 Caferilerde hayatta olmayan müctehid amelde (fıkhen) taklid edilemeyeceği için müctehid veya “taklid mercei” makamına ulaşan fakihler takip edilmektedir. Sadece Sistani değil İran'da da özellikle Türkçe konuşan Azeri kökenli müctehidler Türkiye'deki Caferilerin taklid ettikleri isimler arasında yer almaktadır. Ayetullah Muftişia, Ayetullah Erdebili gibi isimler Türkiye'de taklid edilen müctehidler arasında sayılabilir. Kevser grubundakiler genellikle şu anki rehber Ali Hamaney'i müctehid kabul etmektedirler. Zeynebiye'ye yakın olup Hamaney'i taklid mercei kabul edenler de mevcuttur.

Caferi Toplulukta Değişim Dinamikleri

Türkiye toplumunun geçirdiği genel teknolojik ve sosyolojik değişim süreçlerinden Caferiler de azade değildir. Bu anlamda Türkiyeli olmak, küreselleşen bir dünyada yaşamak ve Caferi olmak, belli sosyal sınıflara mensup olmak gibi kriterlerden hangisinin bu değişimler üzerinde etkili olduğunu kestirmek ve birtakım çıkarımlar yapmak pek kolay olamamaktadır.

Türkiye’de Caferilerin kamusal alanda en çok görünür hale geldikleri alan Muharrem ayındaki ve özellikle Aşura günündeki Kerbela’yı anma ve matem merasimleridir. Bu merasimler 1990’lardan sonra geleneksel pratiklerden çıkarak kentsel alanda icra edilmeye başlanmış, hem kamuoyunun hem de medyanın dikkatini çekmiştir. Teatral unsurları içinde barındıran ve kolektif olarak belirgin bir ciddiyet ve estetikle icra edilen bu yas ritüelleri Caferi kimliğinin de tanındığı ve en çok “görüldüğü” mecralar olmuştur. “Latem” veya “azadari” olarak bilinen ve Hz. Hüseyin’in ve Kerbela şehitlerinin yasının acısının göstergesi olarak sergilenen zincir vurma, kan akıtma gibi pratikler Türkiye kamusal alanında tabiri caizse görücüye çıkmış, alanın diyalojik yapısı bu eylemlerin hem formunu değiştirmiş, hem de etrafındaki anlam ve yorumların yeniden düzenlenmesine (re-articulation) sebep olmuştur (bkz. Baylak, 2011).

Kente göç sonrasında şekillenen yapıların topluluk şuurunu yakın zamana kadar güçlendirdiğini gözlemlemek mümkündür. Yine azınlık psikolojisi ve mahalle dayanışması, hemşehrilik dayanışması ve diğer sosyo-kültürel mekanizmalar, özellikle Muharrem vb. birleştirici etkinlikler ve merasimler, hem topluluk hem kimlik şuurunun oluşmasında ve devamında önemli rol oynamaktadır. Genelde Muharrem, özelde Aşura gününde tertip edilen matem merasimleri, hem yeni nesillerin bu pratiklere katılmasına hem de toplumsal hafızanın düzenli olarak aktarılmasına da olanak sağlamaktadır. Ancak Türkiye toplumunun genel ekonomik değişimi (artan refah, sınıfsal mobilizasyon, kentsel mekânın değişimi ve dönüşümü) ve buna bağlı göstergelerin mevcut topluluk yapısını nasıl etkileyeceğini kestirmek şu an için zordur ve kapsamlı analitik ve karşılaştırmalı çalışmaları gerekli kılmaktadır.

Yine dünya vatandaşları olarak içinden geçtiğimiz teknolojik değişim süreçleri, siyasi temsil alanlarından, kimlik inşasına, toplumsal entegrasyondan yerel ve küresel ilişkilenebilirliklere pek çok şeyi dönüştürmekte veya içerir hale gelmektedir (containment). Caferiler açısından da İnternet, TV ve diğer medya ve sosyal medya kanallarının kullanımı eskiden daha zor erişilen malzeme ve içeriğe daha kolay ulaşım ve daha kolay örgütlenme sağlamaktadır. Sohbetler, vaazlar, yazılar, konuşmalar vs. çok hızlı bir şekilde paylaşılabilmekte ve yayılabilmektedir. Bu aynı zamanda sadece Türkiye içerisinde değil Lübnan, İran veya Azerbaycan gibi ülkelerdeki daha

geniş Şii toplulukla bağlantının da daha hızlı kurulmasını ve bilginin geçişkenliğini mümkün ve hızlı hale getirmektedir. Bu imkanlar ve araçlar ibadet şuuruyla yapılan pratiklerde veya dinsel kamusal alanın dönüşümünde yeni anlamlandırmaları mümkün hale getirmektedir.

Örneğin İran'da yeni çıkan bir mersiye, popüler olan bir mersiyehan veya meddahın klipleri veya ses kayıtları kolayca yayılabilmekte, yerleştirilebilmektedir. Ortak dilli coğrafyalar için bu geçişkenlik daha fazladır, fakat İran ciddi bir Azeri nüfusu da bünyesinde barındırdığı için, Türkiye Caferilerinin de etkileşim içerisinde olduğu ana merkez konumundadır. Dini eğitim ve Türkiye'deki cemaatin dini önderleri olan ahundların/mollaların veya Cami imamlarının yetişebileceği kurumların yokluğu tarihsel olarak Irak ve İran'ı eğitim merkezi haline getirmiştir. Tarihsel olarak genelde Necef/Irak ekolüne bağlı iken ve çoğu Türkiyeli Caferi Necef medreselerinde eğitim görmüşken, özellikle Körfez Savaşı sonrasında Irak'ın güvenlik sorunlarının ciddi boyutlara ulaşması rotanın İran'a çevrilmesine sebep olmuştur. Bugün de İran'da hem Kum şehrindeki "hovzeh" denilen medreselerde hem de örgün eğitimde öğrenim gören Caferiler mevcuttur. Burada yetişen öğrenciler de İran ile fikri, siyasi alışverişlerde doğal olarak aracılık ve taşıyıcılık yapmaktadırlar. Ancak dini bilginin popülerleşmesi, Şiilik gibi geleneksel ulema yapılanmasının ve ilgili otorite mekanizmalarının Sünnilere göre çok daha güçlü olduğu bir topluluk için önemli bir meydan okuma alanı olarak görülebilir. Bu değişim dalgası otorite figürlerinin veya mekanizmaların da kendilerini dönüştürmelerini ve yeni koşullara uyum sağlamalarını gerekli kılıyor diyebiliriz.

Yine Türkiye'nin iç dinamiklerindeki sosyo-politik ve ekonomik değişimlerle paralel olarak sivil toplum alanının değişimine değinebiliriz. Türkiye'de özellikle son 20-30 yılda artan sivil toplum faaliyetlerinin içerisinde Caferileri de doğal olarak dahil etmek mümkündür. Hemen her dini cemaat veya grup gibi Caferiler de seslerinin duyurulması ve sivil toplumda görünürlük ve eylemliliklerini arttırmak için çeşitli dernekler kurmaktadır ve gün geçtikçe bunların sayıları ve etkinlikleri de artış göstermektedir.⁸

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi her hususta homojen ve toplu bir grup/cemaat refleksinden bahsedemeyeceğimiz gibi siyasi veya sosyal mevzulardaki söylem ve tutumlar da olaylara, ulusal ve uluslararası konjoktüre ve kimliğin diğer boyutlarıyla ilişkilenebilir. Şöyle ki, Caferilerin büyük çoğunluğunun Azeri kökenli olması hasebiyle Türk hatta Azeri milliyetçisi bir damarın

8 Bu sivil toplum kuruluşları arasında Caferi-Der, Ehli Beyt Alimleri Derneği, Dünya Caferi Alimler Birliği, Ehlibeyt Derneği ve yine yardımlaşma ve dayanışma alanında faaliyet gösteren Zehra Ana Derneği gibi dernekler bu sivil toplum örgütleri arasında sayılabilir.

güçlülüğü gözlemlenebilmektedir. Hem dinsel/mezhpsel hem de etnik kimliğe karşı ciddi bir meydan okuma veya tepki olmadığı müddetçe bir siyasi aktörün/partinin desteklenmesi beklenebilir. Nitekim 2011 öncesi yerel ve genel seçimlerde AK Partinin belli ölçüde desteklendiğini söylemek mümkün. Ancak partilerin özellikle İğdır ve civarında yerel yönetimde Caferi aday koyması, belli ilke ve yaklaşımlardan daha belirleyici olabilmektedir. Ancak milliyetçi refleksleri güçlü olan kitlede Milliyetçi Hareket Partisi’ne yakın bir eğilim görülmektedir.⁹

Siyasi tutumlar hem ulusal hem de uluslararası konjonktürle şekillenmekte ve değişebilmektedir. Örneğin Suriye’deki iç savaş öncesinde Ak Partili adaylara yerel veya genel seçimlerde oy vermek veya belli politikalarını destek daha üst düzeydeyken, Suriye sonrası bu desteğin düştüğünü tahmin etmek hiç zor değildir. Hatta bunu zaman içerisindeki yayın ve içeriklere bakarak kıyaslama yapmak mümkündür.¹⁰ Enformel kanallardan ve Caferilerle yakın bölgelerde yaşayan kişilerden, Suriye’de Hizbullah ve Esed safalarında iç savaşa katılan Caferilerin olduğuna dair duyular alınabilmektedir ancak bunların sayılarına dair bir malumat almak mümkün değildir.¹¹

Ancak yine bu tip ilişkilerde de tek boyuttan bakmak mümkün görünmemektedir. Örneğin İran ve Şiiilerin genelini ilgilendiren bir mevzuda İran’dan yana bir taraf tutma davranışı sergilenirken, Türk veya Azeri kimliğine karşı bir İran politikası veya söyleminin ortaya çıkması durumunda bu tutum değişebilmektedir. Ermeni meselesi bunun bariz örneği olarak gösterilebilir. Varsayımsal olarak İran’ın Ermenistan- Azerbaycan anlaşmazlıklarında Ermenistan’dan yana siyasi tavır veya söylem geliştirmesi ciddi bir hayal kırıklığı veya antipati oluşturabilir.

Bu mesele 2009 Aşura merasimlerinde Selahattin Özgündüz tarafından gündeme taşınmış, o yıl Türkiyeli aydınların Ermenilerden Özür Diliyoruz kampanyasına milliyetçi hatta ırkçı tonu oldukça baskın bir şekilde konuşmasında yer vermiş ve tepkilerini dile getirmişti. Dolayısıyla cemaatin siyasi tepkilerinde Azeri kimliğinin veya genel milliyetçi tonun dini söylemleri by-pass ettiği veya her ikisinin meczedildiği örneklere rastlamak çok daha mümkün görünmektedir.

9 2011 genel seçimlerinde Ali Özgündüz milletvekili olarak CHP sıralarından Sinan Oğan da MHP sıralarından TBMM’ye girmiştir.

10 Bu makalenin yazıldığı tarihlerde Caferi haber siteleri veya medya platformları pek çok konuda AK Parti hükümetine muhalif yayınlar yapmakta özellikle Suriye meselesinde Suriye rejimini ve İran’ın bölge politikalarını destekleyen yayınlar ve haberler yaptıkları gözlemlenmektedir.

11 Halkalı ve Bağcılar civarında oturup Caferi camileriyle yakın temasta olanların bireysel şahitlikleri ve enformel aktarımları bu camilerden arada sırada Suriye’de “şehit” olanların cenazelerinin kalktığı yönündedir.

Sonuç

Yukarıda zikrettiğimiz gibi topluluklar veya cemaatler açısından değişim veya dönüşümün faktörlerini belirlemek kadar, bu değişim veya dönüşümün gözlemlenebildiği veya analiz edilebildiği alanları tespit etmek de kolay değildir. Ancak, Türkiye’de Caferi cemaatinin kolektif kimliğinin Muharrem merasimleri ile görünür hale gelen ve hatta kimliğin hem kurulduğu/kurgulandığı hem de bedenselleştiği ve sunulduğu bir alan olarak telakki etmek mümkündür. Bu anlamda özellikle son 20 yıllık süreçte bu dini pratiklerin hem kamusal alanda görünür hale gelişini hem de geçirdiği değişimi gözlemlemek mümkündür.

Hız. Hüseyin’in Kerbala’da şehit edilmesi Şii kimliğin tanımında ve inşasında önemli bir yer işgal etmektedir ve bu olay Muharrem kültü diyebileceğimiz bin yıllık bir söylemler ve eylemler bütününe etkileyen önemli bir dönüm veya referans noktası olmuştur. Kerbela paradigması bu minvalde atıfta bulunulan kavram olarak tezahür etmektedir. Türkiye’de özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında tekke ve zaviyelerin kapanması ile Muharrem merasimleri de yer altına çekilen kamusal dini etkinliklerden olmuştur. Bu merasimlerin/anmaların özellikle kentlerde ve hem laik hem Sünni çoğunluğun baskın olduğu kamusal alana çıkması 1990’larda gelişen kısmi toplumsal özgürlük alanında gerçekleşmiştir.

Kentsel bir alanda ve Şii olmayan hatta çoğu zaman dindar da olmayan/seküler bir seyirciye veya göze hitap etmek, ister istemez dini olanın yeniden yorumlanmasını veya farklı yani otantikleştirilmiş bir söylemle yeniden sunulmasını ortaya çıkarabilmiştir.

Kimliğin kamusal bir nazar (public gaze) tahayyül ederek sunulduğu ve bir imgeye dönüştüğü gibi görünür olanın veya göstermek üzere icra edilenin tamamen görülememesi ve yorumu gerekli kılması da mümkündür. Türkiye’de Caferiler veya Caferi cemaati üzerinden düşündüğümüzde ise Muharrem anması veya Aşura merasimi dini kimlikle uyumlu bir ibadet veya ritüel icrası olarak kamusal nazar tarafından tanınmakta ve tasnif edilmektedir. Bununla birlikte, Muharrem merasimleri hem kimliğin bir kollektivite olarak kamusal alanda görünmesini hem de küresel bir kentsel bağlamda kamusal takva (public piety) denilen şekilde inanca dair belirli bir anlayış veya söylemin bedenselleşmesini ve ifadesini de mümkün kılmaktadır.

Bu anlamda ibadet veya dini ritüel aslında cemaat hissiyatının veya siyasi sosyal duruşunun yeniden yorumlandığı veya üretildiği bir kamusal etkinliğe ve alana da dönüşüyor diyebiliriz. Örneğin Zincirlerle vücudun dövüldüğü ve kan akıtma

pratiğiyle kamusal çıkan Aşura veya Muharrem merasimleri daha sterilize edilerek “nahş” algıdan uzaklaştırılmış ve Kızılay’a kan verme pratiğine dönüştürülerek Türkiye sahnesinde kendisine yer bulmuştur.

Muharrem merasimleri gün geçtikçe daha organize, olabildiğince profesyonel ve steril bir görünümde, sembolizmin daha çok vurgulandığı bir mecrada ilerlemektedir. Bu anlamda Türkiye örneği tüm diğer Şii topluluklardan başka bir yerde durmaktadır. Taziye denilen tiyatro performansının yapısı, cinsiyet rollerinin farklı bir yorumla sunulması (kadınların rol alması, dublaj kullanılması, profesyonel teknik destek vs.) geleneksel olanın otantikleştirilmesi anlamında da araştırmacılara önemli bir malzeme sunmaktadır. Bu da bize tanıma ve kabul mekanizmalarının diyalojik bir süreç olduğunu kamusal alanda karşılıklı algıların söylemin ve eylemin inşasına ve yeniden yorumlanmasına katkı sağladığını göstermektedir.

Sonuç olarak, Türkiye’de Caferiler genel şemsiyesi altında ideolojik, etnik, sosyo-kültürel, sınıfsal, dilsel, cinsiyet temelli homojen bir topluluk tahayyül etmek mümkün değildir; ancak etnik-kültürel kökenler veya ideolojik/dini tercihler sebebiyle kendisini Caferi olarak tanımlayan insanların aralarındaki farklılaşmaları ve benzerleşmeleri gözeterek genellemeler yaparak birtakım çıkarımlar yapmak mümkün olabilmektedir. Bu ortak kimliği hem mensupların ulusal ölçekteki hem de daha uzun tarihsel süreçteki kolektif hafızaları şekillendirmektedir. Siyasi, toplumsal veya dini konularda kimliğin farklı boyutları da birbirleriyle örtüşen veya çatışan (Azerilik, kentlilik, kadınlık vb.) etkilere sahiptir. Değişim sadece grup veya cemaat içi dinamiklerle değil, hem Türkiye toplumunun bağlamı ve geçirdiği değişim süreçleri hem dünya ölçeğinde Şiiilerin geçirdiği değişim süreçleri hem uluslararası konjonktür ve içinde bulunulan bölgenin değişim süreçleri hem de dünya insanları olarak geçirdiğimiz teknolojik, zihinsel ve diğer değişim süreçleriyle ilintili ve bunların hepsinin iç içe geçmesiyle zenginleşen dinamiklerle gerçekleşmekte ve tecrübe edilmektedir.



Assessments on the Position of Shiite Community in Turkey and Its Dynamics of Change

Ayşen Baylak Güngör

Introduction

In Turkey, Shiites (known as Ja'faris) are visible as a collective identity together with various other ethnic, religious, sectarian belongings and identities which became more visible in the public space especially after the 1980s. Despite the rising visibility, representation and recognition in the public sphere compared to the past, afeiris have been subject to comparatively less scholarly attention and study compared to other religious groups and communities in Turkey (such as Alevis, Yezidis, Sufis etc.). Though there emerged plenty of academic, semi-academic, documentary and popular studies on Alevis especially following the 1990s, we can not say the same for Ja'faris. Demographically there is a big difference between the two groups however, we still cannot say that existing studies are not proportionate with the demographic density either.

First of all we need to clarify who are meant when we say the Shiites or Shiite community in Turkey. With reference to the sixth Imam of Twelver Shiism, Shiites in Turkey call themselves as Ja'fari (the one following Ja'far) and the basic elements of their belief is similar to the other orthodox shiite groups in Iran, Iraq, Lebanon and elsewhere. In Turkey neither theoretically nor practically, imagining a homogenous Shiite/Jaferi community is possible however we can assume a collective identity through several common credentials and identity signifiers.

In this study, first of all I am going to designate the position of the religious, social, political, cultural and demographic terrain of Turkey. Secondly, with re-

@ Ph.D. Candidate, Bogaziçi University. aysenbaylak@yahoo.com.



© İlmî Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/human.society.7.13.M0211
İnsan & Toplum, 7(1), 2017, 69-88.
insanvetoplum.org

ference to the problems with the state and state organs, I am going to discuss the issues of recognition and acceptance. Thirdly, I am going to discuss the basic dynamics of change for the community based on how local and global framework influences religious and political discourse. Last but not least, as a field to analyse the change, the Muharram/Ashura rituals are evaluated.

Positioning Shiites in Turkey and the Wider Islamic World

In Turkey, neither the tenets of Shiite belief, nor the adherents of this belief are known by the general public and people cannot distinguish between a Shiite and Alevi. A similar problem of definition or classification is also true for scholars. In sociological or anthropological studies regarding religious groups in Turkey, both groups are put in the same basket, some scholars define them as Alevis and some others as Shiites and they are distinguished based on either their languages or ethnic roots. Nevertheless, as David Shankland underlined, neither Shiites in Turkey who define themselves as Alevi nor Alevis consider themselves Shiite. This basic problem of definition seriously influences both understanding of the community and reliability of demographic predictions. Since official census data does not question ethnic or religious identity in Turkey, all demographic numbers regarding ethnic or religious minority groups are inaccurate. Predictions regarding the Shiite population in Turkey also range between 300 thousand to three million. However, both public surveys and projections of census data to research findings regarding the geographical and demographic distribution of the Shiite population reveal that Shiites constitute approximately one percent of Turkey's population. (less than one million)

Though not being big in demographic size, Shiites in Turkey do not constitute a homogenous community and researchers like İlyas Üzümlü who studied them make some categorizations and basically assume two groups who are born to Shiite families and those who "converted" to the Shiite faith. He also classifies the former group based on three criteria such as the region they live, the müctehid they follow and sectarian density. (Üzümlü; 1993) A similar distinction is made by Ali Albayrak as those who are born to Shiite families, those who adopted the Shiite school of law while coming from Alevi origin and those who adopted the Shiite school of law while coming from sunni origin. (Albayrak, 2006)

A majority of Shiites in Turkey ethnically have Azeri origins and their traditional hinterlands are the north eastern provinces of Turkey such as Kars, Iğdır and Ağrı. With the internal migration they started to live in metropolitan cities

such as Istanbul, Ankara, Bursa, İzmir, Manisa, Kocaeli etc. However there is also a small group within the community who prefer to follow Shiite credentials and fiqh especially after the Iranian Revolution and with other political or ideological concerns. In this regard it is possible to make a classification between those who are culturally or ethnically Shiites due to being born into traditionally Shiite families; and those who chose the Shiite system of belief and practices due to certain political and religious inclinations. The first group constitute almost 99 percent of all the Shiites in Turkey.

The Mosque as the center of the Shiite Field and the Problems of Turkey's Shiite Community

Especially in metropolitan areas, people who migrated from rural areas generally prefer to live together in the same neighborhoods. Shiites are no exception and one of the basic constitutive elements of the community spirit is to build a mosque for the newly established neighborhoods after the intense migration of the 1970s. In Istanbul the Aytaşı neighborhood in the Halkalı district appeared as a center of residence and gathering for the majority of the community in the city and with reference to the mosque built there in the late 1970s, the group started to be known as Zeynebiye.

There are more than three hundred mosques or masjids built or lent by the community and except for a few these mosques are run independently from the DRA administration which manages all religious affairs in the secular country. These mosques prayer leaders are educated in traditional schools in centers like Iran or Iraq, and the mosques function as both religious and cultural gathering and celebration centers. They also serve as the venues for public service, consultation and political mobilization as well. The mosques also constitute one of the basic fields of struggle with the state authority since the independence of the mosques and imams is a matter of belief/aqid while DRA urge for the controlling these mosques by containing them in the system. Among other social and political demands, the community members utter are larger representation in state broadcasting channels, taking place in school curricula and preparing the content, declaring the 10th of Muharram as public holiday etc.

While the leading group within the community is labeled with the mosque (Zeynebiye) in Istanbul, the second group is known with respect to the publication house (Kevser) founded in the early 1990s. As mentioned above, members of this

group feel themselves closer to the policies of Iran and usually claim to follow Khomeini and Khamaneï as the source of simulation.

The basic question in relation to the state and the general Turkish public is the issue of recognition and acceptance. While the demand of recognition by the state focuses on the collective rituals, autonomy of the collective institutions and alike, from the wider public they demand to be considered as the followers of one of the accepted schools of Islamic jurisprudence and faith instead of being addressed by discriminatory words and approaches.

Dynamics of Change in the Shiite Community

It is not an easy task to designate the source of social change while living in a globalized world, being subject to certain cultural and political limitations of being a citizen of a nation, coming from certain strata of the society and having a certain religious/sectarian identity. The same is true for the Shiite community to observe what kind of change happens and how it effects the form of belonging and religiosity reflected and performed. The collective rituals around Muharram and Ashura are one of the most significant fields that makes Shiites a collective body in the public space. The mourning rituals (azadari etc.) and commemoration ceremonies (taziyeh) have been on display in front of the Turkish public and dialogic nature of the field have transformed both the form and the content/meaning of the rituals.

Doubtlessly for Shiites in Turkey the Muharram rituals play an important role both in the formation, preservation and presentation of community bonds, and in a collective sense of identity and transfer of collective memory to young generations. It is not easy to predict how the general economic and sociological change in Turkish society (rising income, social mobilization, transformation of urban space, technological developments) are going to influence the community and it requires comprehensive analytical and comparative studies. Beside national factors, global opportunities and challenges also shape and change several practices and understandings. Due to the growth in communication technologies, contact with the Shiites in the world and interaction with each other is facilitated. All forms of information are easily transferred, and reflection on religious matters and practices are reappropriated and reformulated. On the other hand, on political affairs, sometimes national concerns and sometimes sectarian concerns can play role in the formation of public opinion and political action.

Conclusion

It is not easy to designate the loci of social change and transformation with respect to religious or communitarian identities however, rising visibility of mourning rituals of Shiites in public the sphere especially after the 1990s makes these practices and habitus a focus of interest and observation. Muharram ceremonies are recognized and classified as a form of religiosity and performance of piety in accordance with the religious identity by the public gaze. It also makes the authentication of the ritual possible and serve to the visibility of collective identity in the form of public piety. In this manner, the ritual or religious act turns into a field or public performance through which a collective sense of belonging and social status are re-interpreted and re-articulated. To conclude, though we can not imagine a homogenous community as Shiites, it is possible to make some generations based on parental or cultural origins. This collective identity is shaped with long term collective memories and actions. On the political, sociological and religious matters, different dimensions of the identity (being Azeri, urban or woman) could make conflicting or confirming impacts. Social change appears to not only depend on intra-group dynamics but also with intertwined and multi-layered dynamics of the country, the world, other Shiite groups in the world and personal experiences in a society of pluralities.

Kaynakça | References

- Albayrak, A. (2006). *Caferilerde Dini ve Sosyal Hayat* (Yayınlanmamış Doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Baylak, A. (2011). *Visibility Through Ritual: The Shiite Community in Turkey*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing
- Bourdieu, P. (1993). *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press.
- Bruinessen, M. (1996). Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey. *Middle East Report*, 200, 7-10.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (2014). *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması Sonuç Raporu*. <http://www2.diyanet.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisanlari/dinihayat.pdf> adresinden edinilmiştir.
- el-Eş'ari, E. (2005). *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- eş-Şehristani. (2008). *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Figlalı, E. R. (1984). *İmamîyye Şiâsi: Caferiyye Mezhebi, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Figlalı, E. R. (2001). İsnâşaeriyye. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 23, s.142-147). İstanbul: TDV Yayınları
- Karaman, H. (1993). Caferiyye, *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 7, s. 4-10). İstanbul: TDV Yayınları
- Kramer, M. (1987). *Shi'ism, Resistance and Revolution*. London: Westview Press.
- Momen, M. (1985). *An Introduction to Shi'i Islam The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven and London: Yale University Press.
- Öz, M. (2010). Şi'a. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 39, s.207-209). İstanbul: TDV Yayınları.
- Shankland, D. (1999). *Islam and Society in Turkey*. Cambridgeshire: The Eothen Press.
- Üzüm, İ. (1993). *İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Caferilik* (Yayınlanmamış Doktora tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Yavuz, S. (2014). Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri İğdır Örneği, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(25), 1-35.
- Yel, A. M. (2007). Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik. Çeğin, G., Göker, E., Arlı, A. ve Tatlıcan, Ü. (der.), *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde (s. 559-580). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, Y. (2009). *Gebze Caferi Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısı, İnanç ve Değerler Bağlamında Alan Araştırması* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.