

## HAFIZA MEKÂNLARININ VE “HAFIZA-BİREYLERİN” “BİR ARADALIĞI” VE HAFIZA-KİMLİĞİN SÜREKLİLİĞİ: TÜRKİYE CAFERİLERİ ÖRNEĞİ

\* \* \*

### THE “ASSEMBLAGE” OF SITES OF MEMORIES AND “MEMORY-INDIVIDUALS” AND PERMANENCY OF MEMORY-IDENTITY: THE EXAMPLE OF TURKEY JAFARIS

Semih EVCİMAN<sup>1</sup>

#### ÖZ

Hafıza çalışmalarının öncü isimlerinden Maurice Halbwachs’a göre hafıza toplumsal/kolektif bir karaktere sahiptir. Halbwachs’ın sosyolojik yaklaşımı; aile, sınıf, dinî cemaat gibi toplumsal grupları ve bu grupların “kolektif hafızalarını” merkeze alır. Halbwachs’a referans vererek hafızanın kaynağını “grup”tan aldığını ve kolektif bir niteliğe sahip olduğunu söyleyen Pierre Nora ise, hafızayı “hafıza mekânları” kavramı üzerinden inceler. Nora’ya göre “hafıza mekânları” anımsadığımız şeyler değil, hafızanın ortaya çıktığı/oluştugu yerlerdir. Bunlar anıtlar, anma törenleri, mezarlıklar, ulusal marşlar, arşivler, bayramlar, amblemler gibi hafızayı canlı tutan, unutmanın önüne geçen her türlü maddî ve fikrî ortam, ritüel ve materyaldir. Nora ve takipçileri hafıza mekânlarını tek tek ve tekil düzeyde örnekler ve bu bağlamda bunların “bir aradalığını” göz ardı ederler. Aynı şekilde hafıza mekânlarının “bir aradalığına” paralel ilerleyen “hafıza-bireylerin” “bir aradalığını” da verili kabul ederler ve tartışmazlar. “Bir aradalıktan” kasıt hafıza mekânlarının ve “hafıza-bireylerin”, hafızanın yitip gitmesinden yani unutmadan duyulan korku karşısında, hafıza-kimliği canlandırmayı ve güçlendirmeyi amaçlayan, bilinçli ve/veya refleksif iç içeliği ve birlikteliğidir. Buradan hareketle, bu çalışmanın amacı Nora’nın hafıza mekânları yaklaşımına “bir aradalık” kavramı üzerinden yeni bir açılım getirmek olarak tanımlanabilir. Çalışma “bir aradalık” fenomeninin somut bir örneği olarak Türkiye Caferilerini ele alacak ve bu çerçevede Türkiye Caferileriyle ilgili son yıllarda yapılan sosyolojik çalışmalara kolektif hafıza ve hafıza mekânları kavramları üzerinden katkı sunmaya çalışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hafıza Mekânları, Pierre Nora, Kolektif Hafıza, Türkiye Caferileri, Caferiler

<sup>1</sup> Arş. Gör., Doğu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, İstanbul. • ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0373-2130> • e-Mail: [sevciman@dogus.edu.tr](mailto:sevciman@dogus.edu.tr)

## ABSTRACT

According to Maurice Halbwachs, one of the pioneers in memory studies, memory has a social/collective character. The sociological approach of Halbwachs is based on social groups such as family, class, religious community and their collective memories. Pierre Nora, who says, with a reference to Halbwachs, that the memory takes its origin from “the groups” and has a collective nature, analyzes the memory through the concept of “sites of memory”. According to Nora, the sites of memory are not what we remember, but places where the memory appears/occurs. These are monuments, memorials, cemeteries, national anthems, archives, holidays, emblems, which are all kinds of physical, intellectual environment, ritual and material that keep the memory alive and prevent to forget. Nora and his followers exemplify the sites of memory at singular level and in this regard, they ignore the “assemblage” of the sites of memory. Likewise, they take the “assemblage” of “memory-individuals” that proceeds in parallel with the “assemblage” of the sites of memory for granted, and don’t debate over it. “The Assemblage” means the conscious and/or reflexive assemblage of the sites of memory and “memory-individuals”, aiming at revitalizing and reinforcing the memory-identity, against the fear of disappearance of the memory (forgetting). Based on this definition, the aim of this study can be defined as bringing a new perspective to the “sites of memory” of Nora by the concept of “assemblage”. The study examines Turkey Jafaris as a concrete example of the phenomenon of the “assemblage” and accordingly tries to contribute to the recent sociological studies on the Turkey Jafaris through the concepts of the “collective memory” and “sites of memory”.

**Keywords:** Sites of Memory, Pierre Nora, Collective Memory, Turkey Jafaris, Jafaris

## Giriş

Hafıza çalışmalarının öncü isimlerinden olan Maurice Halbwachs, hafızanın toplumsal/kolektif bir niteliğe sahip olduğundan söz eder (Halbwachs, 2016, 2017).<sup>2</sup> Halbwachs’a göre, “...insan, anılarına toplum içerisinde ulaşır, onları toplum içerisinde hatırlar ve... onları toplum içerisinde tanıyıp konumlandırır” (Halbwachs, 2016, 16; Olick, Vinitzky-Seroussi ve Levy, 2011, 18).<sup>3</sup> Halbwachs bireysel hafızanın varlığını reddetmemekle birlikte, onun asla tümüyle izole ve kapalı olamayacağını savunur. Zira bir insan kendi geçmişini hatırlamak için sıklıkla başkalarının hatıralarına başvurmaya ihtiyaç duyar, kendisinin dışında var olan ve toplum tarafından onanmış referans noktalarına geri gider ve kendi türetmediği fakat çevresinden ödünç aldığı kelime ve fikirlerden oluşan enstrümanları kullanır (Halbwachs, 2017, 46; Wood, 1994, 126). Halbwachs bireysel hafızanın toplumsal niteliğini vurgulamakla birlikte (Halbwachs, 2016), bireysel ve toplumsal/kolektif hafızaların özgün varlığını (Halbwachs, 2017)<sup>4</sup> da kabul eder. Halbwachs ayrıca hocası Emile Durkheim’den farklı olarak “Toplum” kavramı yerine “gruplar”ı merkeze alarak toplumsal farklılıklara işaret edecek şekilde toplumsal hafızanın çoğulluğunu ortaya koyar (Olick, 2014, 178). Halbwachs bu çerçevede somut olarak aile, dinsel ve sınıfsal (ekonomik) grupların hafızasına odaklanır. Buna göre, tüm hatırlama aileler, toplumsal sınıflar ve dinsel topluluklar gibi grupların dinamiklerine, grup üyelerinin birbirleriyle etkileşimine bağlı olarak gerçekleşir. Bir bireyin geçmiş deneyimlerini nasıl hatırlayacağını ve hatırlayacağı şeyin ne olacağını belirleyen de bu etkileşimlerdir (Russell, 2006, 796).

Halbwachs’a atıf yaparak hafızanın kaynağını “grup”tan aldığını, kolektif, çoğul ve bireyselleşmiş olduğunu kabul eden Pierre Nora (Nora, 2006, 19; Uslu, 2016, 42), bir grup arkadaşıyla birlikte yaptığı *Hafıza Mekânları (Les Lieux de Mémoire)* çalışmasında kolektif hafıza ve hafıza mekânları kavramlarını bir araya getirir (Suda, 2017a, 33). Nora’ya göre, hafıza, yaşayan gruplar tarafından üretilen yaşamın kendisidir (Nora, 2006, 19). Fakat Nora’nın asıl ilgisi hafızadan ziyade hafıza mekânlarına yöneliktir. Hafıza mekânları, kendiliğinden hafızanın olmadığı düşüncesinden doğar (2006, 23). Buna göre, hafıza mekânları anımsadığımız şeyler değil, hafızanın mayalandığı yerlerdir (12).<sup>5</sup> Hafıza bu mekânlar içerisinde ortaya çıkar ve hafızaya ilişkin semboller de bu mekânlarda oluşur (9). Nora hafıza mekânlarının daha spesifik bir tanımını da verir: “İnsanların iradesiyle ya da zamanın işleyişiyle herhangi bir topluluğun ortak hafıza malına ait simgesel öge haline getirdiği maddi ya da fikri düzendeki her anlamlı birim” (171). Bu durumda hafıza mekânları yalnızca elle tutulabilir ve görünür nesnelere olmaktan çıkar.

Nora’ya göre, hafıza mekânlarının “esas varlık sebebi, zamanı durdurmak, unutma işini engellemek... ölümü ölümsüzleştirmek, somut olmayı... göstergelerin en azı içinde anlamın en çoğunu kapsayacak şekilde somutlaştırmak”tır (32). Dolayısıyla hafıza mekânları hafızanın

<sup>2</sup> Halbwachs’tan önce ve sonra kolektif hafıza üzerine bir inceleme için bk.: Russell, 2006.

<sup>3</sup> Halbwachs’ın bu yaklaşımı hocası Henri Bergson’un, hafızayı kişisel ve öznel bir deneyim ve bireysel aklın kapasite ve kaynağı olarak gören yaklaşımına tepkidir (Wood, 1994: 125-6). Halbwachs, Bergson’un aşırı içsel öznelciliğine ve hatırlamanın en saf haliyle bireysel bir eylem olduğu görüşüne karşı çıkar (Olick, 2014: 179).

<sup>4</sup> Burada kastedilen şey, Halbwachs’ın *Kolektif Hafıza*’da açık şekilde yaptığı ayırmadır. Halbwachs hafızayı basit biçimde tek bir bütün olarak tanımlamaz; hafızanın daima toplumsal olduğundan söz ederken bireysel ve kolektif hafıza arasında bir ayrıma da gider. Hatta hatırlama ediminin çoğunlukla bireyler bir aradayken yani grup halindeyken yapılmasına rağmen bu edimi gerçekleştirenlerin bireyler olduğunu söyler (Bk.: Olick, 2014: 179).

<sup>5</sup> Jan Assmann’a referans veren Jay Winter, hafıza mekânlarını şöyle tanımlar: “...insan gruplarının kamusal eylemlerde ‘grubun birlik duygusunun ve kendine özgünlüğünün temelini oluşturan, geçmişe ait... ortak bir bilgiyi’ ifade etmesine aracılık eden yerler” (Winter, 2015: 321).

sürekliğini, canlılığını amaçlar. Nora'nın (kolektif) hafızayı kimlikle eş anlamlı gören savından (257) hareketle ise hafıza mekânlarının kolektif hafıza-kimliğin sürekliliğini amaçladığı söylenebilir.<sup>6</sup>

Nora, hafıza mekânlarını, en geniş anlamıyla, şu şekilde örnekler: anıtlar, müzeler, mezarlıklar, arşivler, anma törenleri, amblemler, ulusal arşivler, not defterleri, aile albümleri, tarih kitapları, sözlükler, koleksiyonlar, anlaşmalar, tutanaklar, yıl dönümleri, noter evrak dosyaları, övgü sözleri, dernekler, bayramlar, kutsal yerler, okul kitapları, hac yerleri, ulusal marşlar, bayraklar, kuşaklar, devrim takvimleri... (9, 14, 23, 33, 37, 223).

Nora (ve arkadaşları) hafıza mekânları kavramını modern ulus-devletlerde, özel olarak da Fransa'da, ulus-inşası fikrinde hafızanın oynadığı rolün izini sürmek için kullanır (Wood, 1994, 129). Çalışma, farklı coğrafyalardaki benzer çalışmalar için öncü olsa da esas olarak sanat, insan bilimleri ve sosyal bilimler alanındaki hafıza çalışmaları için bir metodoloji ve yaklaşım sunması açısından öncü bir nitelik taşır (Legg, 2005, 482). Bu çerçevede hafıza mekân(lar)ı kavramını merkeze alan ya da bir biçimde ona referans veren pek çok çalışma yapılmıştır. Çalışmalar arasında makro veya mikro ölçekte ulusal hafıza kavramına odaklanan çok sayıda örnek olduğu gibi,<sup>7</sup> özel olarak dinsel hafızaya odaklanan<sup>8</sup> çalışmalar da vardır.<sup>9</sup> Bunun dışında sanat, edebiyat, ders kitapları, mimarlık ve sair alanlarda hafıza mekânları kavramına başvuran çalışmalar da yapılmıştır.<sup>10</sup>

Nora'yla başlayan ve Nora'yı izleyen çalışmalarda hafıza mekânları farklı alanlarda ve farklı toplumsal grupların hafıza-kimlik oluşumu bağlamında ele alınmakla birlikte, hafıza mekânlarının "bir aradalığı"<sup>11</sup> gözden kaçırılır. Aynı şekilde, çoğu zaman hafıza mekânlarına içkin olan "hafıza-bireylerin" "bir aradalığı" da verili kabul edilir ve tartışılmaz. "Bir aradalıktan" kasıt basit anlamda, rastlantısal ve doğal bir "bir arada" bulunma olgusu değil, hafıza mekânlarının ve "hafıza-bireylerin", her biri hem kendi içinde hem de kendi aralarında (hafıza mekânları ve "hafıza-bireyler" arasında) olmak üzere, hafızanın yitip gitmesinden yani unutmadan duyulan korku karşısında yaratılmış; hafıza-kimliği canlandırmayı ve güçlendirmeyi amaçlayan, bilinçli ve/veya refleksif bir iç içeliği ve birlikteliğidir. Bu durumda "bir aradalık" her biri kolektif hafıza-kimliğin taşıyıcısı olan özneler ve yine her biri kolektif-hafıza-kimliğin üretildiği mekânlar olan nesne, sembol, fikir vb. şeyler arasındaki bilinç ve/veya refleks temelli birlikteliği ifade eder. Bu tanım ve açıklamadan hareketle, bu çalışmanın amacı Pierre Nora'nın hafıza mekânları yaklaşımına "bir aradalık" kavramı üzerinden yeni bir açılım getirmek olarak tanımlanabilir. Çalışmanın temel savı, kolektif hafıza-kimliğin sürekliliğinin yalnızca hafıza mekânlarının tekil (ayrı ayrı) varlıklarıyla değil, esas olarak bilinçli ve/veya refleksif "bir aradalığıyla" sağlandığı, bu "bir aradalığın" özne-mekân ilişkisinde "hafıza-bireylerin"<sup>12</sup> bilinçli ve/veya refleksif "bir aradalığıyla" iç içe geçen bir ilişki olduğu ve hafıza mekânlarının hızla arttığı

<sup>6</sup> Jan Assmann, Halbwachs ve Nora'ya referansla, kendini grup olarak sağlamlaştırmak isteyen her topluluğun sadece içsel iletişim biçimlerinin sahnesi olarak değil, aynı zamanda kimliklerinin sembolü ve hatıralarının dayanak noktası olarak hafıza mekânları yaratmak istediğini, belleğin mekâna ihtiyacı olduğunu ve mekânsallaştırma eğilimi içinde olduğunu belirtir (Assmann, 2015: 47).

<sup>7</sup> Örnek olarak bk. Carrier, 2005; Dural Tasouji, 2013; Güler, 2014; Mitroiu, 2014; Resnik, 2003; Suda, 2017a; 2017b; Tagsold, 2013.

<sup>8</sup> Bu konuda şu tespit dikkate değerdir: "Kolektif anılar genellikle belirli bir ulusun vatandaşları için anlam taşırsa da, bu tür anılar başka topluluklar, örneğin dini gruplar için de kritik öneme sahip olabilir." (Lambert, Scherer, Rogers ve Jacoby, 2015, 250.)

<sup>9</sup> Örnek olarak bk.: Çavdar, 2017; Deniz, Özgür ve Öksüz, 2019.

<sup>10</sup> Örnek olarak bk.: Çapkın, 2018; Günaçan ve Erdoğan, 2018; Haliloğlu, 2018; Schick, 2011.

<sup>11</sup> Metinde "bir aradalık", "spontane bir aradalık", "örgütlü bir aradalık", "hafıza-birey" gibi bu çalışma için türetilmiş kavramlar, söz konusu kavramların özgün ve spesifik anlamlarını vurgulamak için çalışma boyunca tırnak içinde kullanılmıştır.

<sup>12</sup> "Hafıza-birey" kavramıyla hafıza mekânlarını icra ederek ya da ona maruz kalarak kolektif hafızasının taşıyıcısı haline gelen birey kastedilmektedir.

modernite ve kentleşme gibi süreçlere bağlı olarak “bir aradalık” fenomeninin de arttığıdır.<sup>13</sup> Bu sav ilk önce kuramsal olarak tartışılacak, ardından Türkiye Caferileri örneği üzerinden somut düzlemde ele alınacaktır. Böylece hem hafıza mekânlarıyla ilgili geliştirilecek kuramsal açılım olgusal bir örnek üzerinden incelenmiş hem de somut örnek açısından Türkiye Caferileriyle ilgili son yıllarda yapılan sosyolojik çalışmalara kolektif hafıza ve hafıza mekânları kavramları üzerinden bir katkı sunulmuş olacaktır.

Çalışmada Türkiye Caferileri örneği tartışılırken Türkiye Caferileri üzerine daha önce yapılan sosyolojik çalışmalardan, Türkiye Caferilerine ait kurumsal ve kurumsal olmayan internet sitelerinden, sosyal medya sayfalarından yararlanılacak, bu kaynaklardaki çeşitli formatlardan içeriklere (fotoğraf, video, müzik, haber, e-kitap vd.) referans verilecektir.

## 1. Hafıza Mekânları, “Hafıza-Bireyler” ve “Bir Aradalık”

Nora, hafıza mekânlarının maddî, sembolik ve işlevsel olmak üzere üç veçheye sahip olduğunu ve bu üç veçhenin daima bir arada bulunduğunu söyler. Buna göre, her hafıza mekânı farklı düzeylerde olmak üzere her üç veçheyi/anlamı da haizdir. Örneğin arşiv deposu gibi salt maddî/somut görünümlü bir yer bile hayal gücü ona sembolik bir anlam kazandırdığında hafıza mekânı haline gelir. Sembolik bir anlamın uç örneği gibi görünen bir dakikalık saygı duruşu bile zamansal bir birliğin somut kesitidir. Ya da okul kitabı, vasiyetname, eski muharipler derneği gibi sırf işlevsel yerler bile ancak bir ritüele konu olduğunda bu kategoriye (hafıza mekânları) girer (Nora, 2006, 32).

Nora'nın “bir aradalık” anlayışı tek tek hafıza mekânlarının anlamsal yönünü açıklar. Fakat bu anlamsal yönün ötesinde hafıza mekânlarının bizzat kendisi de çoğu zaman unutmaya karşı bilinçli ve/veya refleksif<sup>14</sup> bir çabanın sonucu olarak “bir arada” bulunur. “Unutma”; kent, kentleşme ve kentleşmeye paralel gelişen göç gibi, moderniteye bağlı dinamiklerle birlikte toplumsal bir sorun olarak algılanmaya başlanmıştır. Modernitenin unutkanlık gibi bir sorunu olduğundan söz eden Paul Connerton (2012, 11),<sup>15</sup> modern insan yerleşimlerinin bu yerleşimlerin çapı, hızın üretilişi, kurulu bir çevrenin belirli aralıklarla ve kastî olarak yıkılması gibi nedenlerle kültürel bir amneziye yol açtığını söyler. Buna göre, modernite ile insan yerleşimlerinin çapının hızlı bir şekilde büyümesi *sınır* kavram ve algısını ortadan kaldırmıştır. Modernite bir taraftan şehrin sınırlarını parçalarken diğer taraftan sanayileşme, nüfus artışı ve nüfus yoğunluğunun düzensizliği şehri durmadan gelişen, plansız ve kontrolsüz bir hızla büyüyen bir forma sokmuştur. 19. yüzyıldan itibaren yürümenin yerini mekanik hareket biçimlerinin almasıyla yani ulaşım araçlarındaki gelişmeyle birlikte yaşama dair hız anlayışımız dönüşmüş, bakışımız (algı biçimi) hareket kazanmış, ikamet ve seyahat etmek arasındaki ayrım silikleşmiştir. Hız üretimini destekleyen bir başka olgu yapıların kapitalist süreçlere bağlı olarak

<sup>13</sup> Hafıza mekânları ve “hafıza-bireyler” için “bir aradalık” kendine özgü süreç ve kavramlar (örneğin köyden kente göçte grup üyelerinin coğrafi “bir aradalığının” sağlanması ve bunun bir boyutuyla rutinleşerek “spontane” bir hal alması, hafıza mekânlarının “bir aradalığının” kendi içinde karmaşık yapısı, mekânın iç örgütlülüğü, bireylerin iç örgütlülüğü) da barındırdığı ve Nora'nın hafıza mekânları başlı başına bir tartışma konusu olduğu için bu çalışmada hafıza mekânlarının “bir aradalığı” doğrudan “hafıza-bireylerin” “bir aradalığı” üzerinden değil, öncelikle bir soyutlama yapılarak mümkün olduğunca kendi başına bir konu olarak ele alınacak, ardından “hafıza-bireylerin” “bir aradalığı” yine kısmen kendi içinde tartışıldıktan sonra ikisi arasındaki ilişki ele alınacaktır. Diğer taraftan böyle bir yaklaşım mekândan (hafıza mekânı) özneye ve öznenen mekâna doğru iki yönlü bir bakış da sağlayacaktır.

<sup>14</sup> Unutma karşısında gösterilen tepki bilinçli bir tavır yani üzerine düşünülmüş, farkındalık içeren bir eylem olabileceği gibi duygusal bağların, inancın belirleyici olduğu refleksif bir eylem de olabilir. Örneğin kendini bir gruba ait gören/hisseden bir kişi o gruba ait bir sembolü bilinçli ve rasyonel bir tercih sonucunda kullanabileceği gibi sadece, o gruba karşı duyduğu duygusal, inançsal bağlılığın etkisiyle de kullanabilir. Yine bazen bir tepki/tavır hem bilinçli hem de refleksif olabilir.

<sup>15</sup> Connerton modernite öncesinde de farklı toplumsal düzenlere özgü farklı yapısal unutkanlık türlerinin bulunduğunu ifade eder.

sürekli yıkılıp yeniden yapılması, böylece şehrin yapı taşları olan mahalle, meydan ve sokakların sürekli değişmesidir. “Hızlı ve sürekli değişim” kavramıyla özetlenebilecek bu üç dinamik belli bir istikrar yani durağanlık gerektiren mekânsal belleğimizi tahrif ederek kültürel amneziye neden olmuştur (99-124)

Kentleşme-modernleşme süreçlerine bağlı olarak sayıları muazzam derecede artan hafıza mekânları<sup>16 17</sup> Connerton’un “kültürel amnezi” olarak tanımladığı “unutma” fenomenine çözüm bulmayı amaçlar. Unutmanın giderek olağan bir olgu haline gelmesi, hafızaya, dolayısıyla hafıza mekânlarına duyulan ihtiyacı artırır. Hafıza mekânlarının tekil ya da birbirinden izole varlığı çoğunlukla yetersiz kaldığı için hafıza mekânları sıklıkla bilinçli ve/veya refleksif olarak daha güçlü bir hatırlatıcı yaratmak maksadıyla bir araya getirilir.

“Bir aradalık” fenomenini açıklayabilmek için öncelikle Nora’nın hafıza mekânları tanımını tekrar hatırlamak gerekir: Hafızanın mayalandığı, ortaya çıktığı yerler... Bu tanım ışığında Nora’nın verdiği örnekleri de dikkate alarak pek çok hafıza mekânından söz edilebilir. Bu mekânlar arasında belki en başta sözel ifadelerden söz etmek gerekir. Pek çok hafıza mekânı, aslında çoğu kendisi de hafıza mekânı olan ifadelerle anılır. Bu ifadeler kişi, yer, olay vb. şeyleri hatırlatan isimler olabilir.<sup>18</sup> Bu isimler tek başına hafıza mekânları olarak karşımıza çıkabilse de çoğu zaman aynı şeyin hatırlatıcısı olan başka hafıza mekânlarıyla bir arada bulunur. Örneğin toplumsal hafızada yer edinmiş bir kişinin ismi bir sokağa, vakfa, derneğe, kütüphaneye, ibadethaneye vb. verilebilir. Fakat o ismin verildiği yerin o kişiye ilişkin başka hafıza mekânları da<sup>19</sup> içerdiğine (örneğin anıtlar, anmalar, kitaplar, resimler, fotoğraflar, müzikler vb.) sık sık tanık oluruz. Bunda belirleyici olan; hafıza-kimliği yaşatma isteği, ihtiyacı ve bunun düzeyidir. İstek, ihtiyaç arttığı ölçüde, eğer koşullar da elveriyorsa, hafıza mekânı olarak kullanılan şeylerin “bir aradalığı” da artar. “Bir aradalığın” artışı aynı hafıza mekânının ve/veya farklı hafıza mekânlarının sayısal artışı (örneğin aynı ve/veya farklı kitap, resim, fotoğraf vb.’den çok sayıda bir arada bulunması) şeklinde olabilir. Buna paralel olarak bu mekânlara yapılan vurgu da artabilir.

Hafıza mekânlarının “bir aradalığına” anma törenleri ve müzeler iyi bir örnektir. Müzeler ve anma törenleri başlı başına birer hafıza mekânıdır. Fakat onlara hafıza mekânı niteliği veren, içerdikleri hafıza mekânlarının “bir aradalığı”dır. Örneğin müzelerde toplumsal hafızaya dair arkeolojik kalıntılar, kitaplar, kıyafetler, mobilyalar, resimler, fotoğraflar, tablolar, hatıra defterleri vb. bulunur. Ancak bunların her biri, Nora’nın belirttiği üç veçheye sahip olmak kaydıyla, tek başına birer hafıza mekânı olabilir. Bunların “müze” olarak bir hafıza mekânına dönüşmesi yani “bir aradalığı” kolektif hafızanın inşasına ve sürekliliğine dönük yoğun bir istek ve ihtiyacın sonucudur. Aynı durum anma törenleri için de söz konusudur. Anma törenlerinde kullanılan pankart, arma, amblem, kıyafet, slogan, marş, şarkı vb. de tek başına birer hafıza mekânı olabilir. Ancak “anma töreni” çerçevesinde daha güçlü bir kolektif hafıza-kimlik yaratma gayesiyle bir araya getirilir. Bu durumda modern anmaların törensel bir hava

<sup>16</sup> Burada Paul Ricoeur’un kent ve hafıza mekânları arasındaki ilişkiyle ilgili tespiti anmaya değerdir: “Kentte insan kendini yolunu şaşırılmış, başıboş, kaybolmuş hissedebilir; oysa kamusal mekânlar, adları belli meydanlar, ritüelleşmiş anmalara ve toplanmalara davet eder” (Ricoeur, 2012: 172).

<sup>17</sup> “Tarihçiler ve Bellek Mekânları” adlı makalesinde, hafıza mekânlarını anma eylemlerinin gerçekleştiği fizikî mekânlar olarak sınırlayan Jay Winter, bu tür mekânların eski çağlarda ve Ortaçağ’da da yaygın olduğunu ancak son yıllarda sayılarının giderek arttığını söyler (Winter, 2015: 322).

<sup>18</sup> Paul Connerton, yer isimlerini mekân belleğinin bir türü olarak tanımladığı anıt mekânlara örnek olarak verir. Connerton’a göre, yer isimlerinin hatırlatma, kısmen (geçmiş) unutturma ya da gizleme, herhangi bir şey anımsatmama ve birbirine zıt iki coğrafi imgelemi çatıştırma gibi farklı işlevleri olabilir (Connerton, 2012: 20-23).

<sup>19</sup> Bu, doğrudan o kişiye ilişkin hafıza mekânları olabileceği gibi, onun temsil ettiği bir düşünce, inanç, ideoloji vb.’ye ilişkin hafıza mekânları da olabilir.

içinde ve çoğunlukla sadelikten uzak bir formatta yapılmasının nedenini (hafıza mekânlarının) “bir aradalık” fenomeninde aramak gerekir.

Müzeler ve anma törenleri dışında kendi başına hafıza mekânı olan dernek ve vakıflar da hafıza mekânlarının “bir aradalığını” gösteren örneklerdir. Dernek ve vakıflar kolektif hafızaya ilişkin kitap, resim, fotoğraf, afiş vb. tekil hafıza mekânlarının bir araya getirildiği “çatı” hafıza mekânlarıdır. Bu tarz oluşumlar tekil hafıza mekânlarıyla grup üyelerini etkileşime sokarak<sup>20</sup> kolektif hafıza-kimliğin inşa ve sürekliliğini sağlarlar. Bu “çatı” kurumlar (hafıza mekânları) çoğu zaman anma törenleri, bayramlar vb. “hafıza mekânlarına” ev sahipliği ve organizatörlük yaparlar.

“Çatı” hafıza mekânları hafıza-kimliğin sürekliliğini kendi kurumsal süreklilikleriyle sağlamaya çalışırlar. Dernek ve vakıfların yanı sıra bazı eğitim kurumları, ibadethaneler, kültür merkezleri, müzeler ve kütüphaneler de bu yapılar arasında yer alır. Bu yapılar tekil haliyle varlığı tehlikede olan ya da hafıza-kimliğin inşasında ve sürekliliğinde güçlü bir etki bırakamayan hafıza mekânlarının ve grup üyelerinin “bir aradalığını” temin ve tahkim eder. Bu yapıların üyesi ya da müdavimi olmak, hatta bu yapıların bizzat varlığı dahi grup üyeleri açısından “hayalî cemaat” olma hissiyat, tahayyül ve fikriyatını güçlendirir.<sup>21</sup> En başta bir hafıza mekânı olarak, bu kurumlara verilen isimler “hayalî cemaat” çağrışımı yaratır.<sup>22</sup> Sonrasında ise kurumun içeriği ve faaliyetlerinin ihtiva ettiği “bir aradalık” “hayalî cemaat”in hafıza-kimliğini muhafaza eder. Çoğunlukla bu kurumların organize ya da teşvik ettiği anma törenleri ve benzeri etkinlikler hafıza-kimliği sürekli canlı tutar. Törenlere ya da benzeri etkinliklere katılanlar bu etkinlikler dışında deneyimleyemeyecekleri yoğunlukta hafıza mekânlarına maruz kalırlar. Saygı duruşları, söylevler, marşlar, şarkılar, ilahiler, bayraklar, afişler, pankartlar, fotoğraflar, video kayıtları, sloganlar ve tempolu yürüyüşlerin teşkil ettiği “bir aradalık” grup üyeleri ve diğer katılımcılar için son derece güçlü bir *hatırlatıcı*dır.

Hafıza mekânlarının “bir aradalığının” temel dinamiği olan kolektif hafıza-kimliğin canlı tutulması ve tahkimi çoğu zaman “hafıza-bireylerin “bir aradalığıyla” paralel ilerler. Burada iki boyuttan söz etmek gerekir. Birincisi rutinleşmiş gündelik yaşamdan kaynaklanan “spontane<sup>23</sup> bir aradalık”; ikincisi ise anlık, dönemsel ya da sürekli bir tehdit ya da tehdit algısından ya da *böyle bir tehdit ve algı olmasa da* varlığı ve hafıza-kimliği sürdürmeye yönelik güçlü inançsal ve/veya ideolojik bağlılıktan doğan; grup içi dayanışmayı, planlı toplantı, anma, anıt-mezar ziyaretleri, toplu ibadetler, konferans, kongre, vb. organize etkinlikleri içeren “örgütlü<sup>24</sup> bir aradalık”tır. “Spontane bir aradalık” bir ulusun, dinsel ve mezhepsel bir topluluğun ya da herhangi bir azınlık grubunun üyelerinin belli bir coğrafya üzerinde bir arada yaşama isteğinden kaynaklanır (onun sonucudur). Burada “bir aradalığın” *başlangıcı* genellikle bilinçli ve/veya refleksif olup “örgütlü bir aradalığa” dayanır. Ancak zamanla bu

<sup>20</sup> Son derece açık ve ileride kuramsal düzeyde tartışılacak olmasına rağmen yine de belirtmek gerekir: Hem hafızanın hem de hafıza mekânlarının oluşumu onunla etkileşime giren bireylerin varlığıyla mümkündür. Bölümün başında aktarılan, Nora'nın hafıza mekânlarının üç veçhesine ilişkin vurgusu da (ritüel, sembolik anlam yükleme) buna göndermede bulunur.

<sup>21</sup> Benedict Anderson “ulus”u “hayalî cemaat” olarak şu şekilde tanımlar: “Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur – kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık için olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir. Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder” (Anderson, 1995: 20). Anderson'un bu tanımı bu çalışmada dinî, mezhepsel ve sair toplulukları da kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanılmaktadır.

<sup>22</sup> Örneğin Türkiye özelinde “Türk”, “Kürt”, “Alevi”, “Caferi” gibi etnisite, mezhep vb. isimlerle kurulan dernek ve vakıflar bu bakımdan incelenebilir.

<sup>23</sup> Terim “kendiliğinden”, “kendiliğinden olan” anlamlarına gelmektedir. Bu bakımdan, artık üzerine düşünülme, farkındalık yaratmayan, mekanikleşmiş ya da otomatikleşmiş bir hareketi ifade eder.

<sup>24</sup> Bu terimin tercih edilme nedeni “örgüt” kelimesinin bilinçli “bir aradalığa” için anlamıdır. “Örgüt”ün sözlük anlamı “ortak bir amaç veya işi gerçekleştirmek için bir araya gelmiş kurumların veya kişilerin oluşturduğu birlik”tir.

niteliğini kısmen ya da bazen tamamen kaybedip “kendiliğinden” bir hal alır. Örneğin köyden kente göç eden ya da yurt dışına göçen dinsel, mezhepsel, etnik, dilsel, yöresel topluluk üyeleri çoğu zaman, *bilinçli* olarak, kendi hafıza-kimliklerini korumak ve sürdürmek için aynı bölgede (mahalle, semt vb.) yaşamayı tercih ederler veya bunu kendi grupları dışında dışlandıkları, saldırıya maruz kaldıkları, kimliklerini rahatça ifade edemedikleri, inançlarını rahatça yaşayamadıkları için *refleksif* olarak da yapabilirler. Bu durumda başta tümüyle “örgütlü” olan söz konusu “bir arada” yaşama eylemi bir alışma evresinin ardından topluluk üyeleri için zamanla yerleşik bir düzen, bir rutin yaratır ve sıradan, kendiliğinden gerçekleşen bir eyleme dönüşür.<sup>25</sup> Daha açık bir ifadeyle, uzun süre topluluk dışına çıkılmadığı ya da bir arada yaşamaya yönelik bir tehdit, engel ve saldırı<sup>26</sup> ortaya çıkmadığı sürece<sup>27</sup>, topluluk üyeleri için “bir aradalık” artık farkındalık yaratan ya da sürdürülmesi için çaba harcanması gereken bir durum olmaktan çıkar.<sup>28</sup> “Spontane bir aradalığın” hafıza mekânlarının “bir aradalığıyla” ilişkisi açısından bakıldığında ise ikisi arasında (“spontane bir aradalık” ve hafıza mekânlarının “bir aradalığı”) paralellik görülebilir. Hafıza-kimliğe ilişkin bayrak, poster, tablo, afiş gibi sembollere, şarkı, türkü, marş gibi sözlü-müzikal icralara söz konusu toplulukların gündelik yaşam alanlarında sıkça rastlanır.<sup>29</sup> Örneğin bir göçmen grubuna ait dernek lokalinde o gruba ait bayrak, lider resimleri, harita, kitap, arma, lider sözlerini görmek; o grubun dilinde marş ve müzikler dinlemek; sohbetlere tanıklık etmek mümkündür. Burada hafıza mekânlarının “bir aradalığı” söz konusudur. Fakat “hafıza-bireylerin” “spontane bir aradalığında” olduğu gibi burada da zamanla sıradanlaşmış bir etkinlik söz konusudur. Sürekli maruz kalındığı sürece, “bir arada” olan bireyler kendi yani “hafıza-bireylerin” varlığını olduğu gibi, “bir arada” olan hafıza mekânlarını da bir farklılık olarak algılamazlar. Bu paralel durum hafıza-kimliğin sürekliliğini sağlamakla birlikte canlı ve yeterince güçlü bir etkiye sahip değildir. Zira “hafıza-bireylere” rutinliğin ötesinde bir şey sunmaz. “Örgütlü bir aradalık”ta ise yukarıda belirtildiği gibi herhangi bir grubun varlığına ve kimliğine yönelik anlık, dönemsel ya da sürekli bir tehdit ya da tehdit algısından ve/veya grup üyelerinin varlığını ve hafıza-kimliğini sürdürmeye yönelik güçlü inançsal ve/veya ideolojik bağlarından kaynaklı bir canlılık ve hareket söz konusudur. Grup üyelerinin dayanışma ve birlik duygusu taşıyan her tür faaliyeti<sup>30</sup>; çeşitli mekânlarda (fizikî mekân) yapılan anma törenleri; topluca yapılan anıt-mezar ziyaretleri; yine ibadethanelerde

<sup>25</sup> Buna belki de en iyi örnek ulus-devletlerdir. Belli bir coğrafya (ülke) ve egemen bir devlet içinde yaşayan ulusun üyeleri için bir arada yaşamak genellikle olağan bir durumdur. Fakat henüz bir ülkeye ve egemen bir devlete sahip olmayan bir ulusun üyeleri için, bağımsız bir devlet kurma arzusu söz konusuysa ve ortada bunu engellemeye yönelik saldırılar varsa, bir arada yaşamak tam anlamıyla bir rutini ifade etmez.

<sup>26</sup> Burada yine makro bir ölçekte, ulus-devlet ekseninde düşünülürse ulusal birliği bozmaya yönelik iç ya da dış bir tehdit ya da tehdit algısı buna örnek olarak verilebilir.

<sup>27</sup> Böyle bir tehdit, engel ve saldırı ortaya çıkarsa “örgütlü bir aradalık” doğabilir. Bu durum yoğun biçimde ve sürekli devam ederse “spontane bir aradalık” ortadan kalkabilir ve yerini tümüyle “örgütlü bir aradalığa” bırakabilir.

<sup>28</sup> “Hafıza-bireylerin” “bir aradalığı” konusunda buraya kadar tartışılan husus doğrudan hafıza mekânlarıyla değil, “hafıza-bireylerin” iç örgütlülüğüyle alakalıdır. İç örgütlülük, kolektif hafızanın etkili biçimde sürdürülmesi için bir ön koşuldur.

<sup>29</sup> Tekrar ulus-devlet örneğinden hareket edilirse, ulusal bayraklar, ulusal lider resimleri ve bunların rozet, arma vb. versiyonları, sesli icra edilen ya da yazılı olarak duvarlara asılan ulusal marşlar ve milliyetçi müzikler buna örnek olarak verilebilir. Bunlar gündelik yaşam ve olağan durumlarda ulusun üyeleri için dikkat çekici değildir.

<sup>30</sup> Dernek, vakıf, kütüphane, anıt, türbe, hayrat vb. gibi hafıza mekânları inşa etmek için para toplamak ve inşa sürecine ilişkin diğer faaliyetler (gerekli izinlerin alınması, başvuru yapılması, sürecin takip edilmesi vb.) buna örnektir. Burada henüz hafıza mekânlarının “bir aradalığıyla” “hafıza-bireylerin” “bir aradalığı” arasında açık bir özdeşlik kurulamaz. Zira söz konusu faaliyetler hafıza mekânları inşasına yöneliktir.



toplucu yapılan ibadetler; dernek ve vakıf toplantılarının<sup>31</sup> yanı sıra kütüphane,<sup>32</sup> müze gibi yerlerde gerçekleştirilen toplanmalar bu “bir aradalığın” ifadesidir. Bu tarz etkinliklerde hem “hafıza-bireylerin” hem de hafıza mekânlarının “bir aradalığı” (ki bu “bir aradalık” hem hafıza mekânlarının ve “hafıza-bireylerin” kendi içinde hem de hafıza mekânlarıyla “hafıza-bireyler” arasındadır<sup>33</sup>) rutinin dışında ve ondan çok daha güçlü bir etkiye sahiptir. Aslında bu noktada bir özdeşlikten de söz etmek mümkündür. Örneğin bir anma etkinliğinde marş, slogan vb. sözlü faaliyetler icra eden; bayrak, arma, resim vb. sembolleri taşıyanlar katılımcı bireylerdir. Bu durumda her bireyin bir diğeri için bir hafıza mekânı olduğunu söylemek mümkündür. Bireyler hafıza mekânlarının “bir aradalığını” kendi “bir aradalıklarında” ve onun aracılığıyla deneyimler. Örgütlü bir organizasyonun/eylemin/etkinliğin bilinçli ve/veya refleksif katılımcısı olan her birey hafıza mekânlarını büyük bir istek ve heyecanla algılar, hisseder ve hafızasına işler. Ancak bu noktada “hafıza-bireylerin” “bir aradalığında” niceliksel ve niteliksel boyut birlikte etkilidir. Zira katılımcı sayısı azaldıkça motivasyon düşebileceği gibi, bilinçli ve/veya refleksif bir katılım söz konusu değilse sayı fazla olsa bile motivasyon düşebilir. Bilinçli ve/veya refleksif katılım hafıza mekânlarının sayısını artırır. Zira böyle bir katılımı temel motivasyon söz konusu grup kimliğine bağlılığın teşhir edilmesidir. Bu da bayrak, pankart, poster, arma, rozet, topluluğu ait kıyafet gibi görsel; marş, slogan, müzik eserleri gibi işitsel; topluluğa ait çeşitli vücut hareketleri gibi<sup>34</sup> bedensel sembollerle sağlanır. Sembolleri üzerinde taşıyan ve bedensel ve sözlü olarak icra eden “hafıza-bireyler” “bir aradayken” hafıza mekânlarının “bir aradalığını” da sağlamış olurlar.

Bir bütün olarak bakıldığında bir topluluğun hafıza-kimliğinin sürekliliği hafıza mekânlarının “bir aradalığının” “hafıza-bireylerin” hem “spontane” hem de “örgütlü” “bir aradalığıyla” faal kılınmasıyla etkin biçimde sağlanabilir. Tek başına “spontane bir aradalığın” ya da “örgütlü bir aradalığın” icra ettiği hafıza mekânlarının etkin biçimde hafıza-kimliğin sürekliliğini sağlayabileceğini söylemek zordur. Zira topluluk üyelerinin aynı coğrafi alanı paylaşmaması yani bireylerin birbirinden yalıtık halde yaşaması topluluk duygusunu ya da “hayalî cemaat” hissini azaltır.<sup>35</sup> Tek tek bireyler ya da küçük gruplar kendi dar yaşam alanlarında (örneğin evlerinde) hafıza mekânlarının “bir aradalığını” sağlasalar ve hatta zaman zaman eylem ve etkinliklere katılıp gruplarının “örgütlü bir aradalığının” parçası olarak hafıza mekânlarının “bir aradalığına” maruz kalsalar bile kolektif hafıza-kimliğin sürdürülmesine güçlü etkide bulunamazlar. Söz konusu bilinçli ve/veya refleksif tavır bireysel düzeyde yeterince anlam ifade etmez. Hatta zamanla tek tek bireylerin asimile olmasının ve kolektif hafıza-kimliğin zayıflamasının veya yok olmasının önüne geçemez. İşte bundan dolayıdır ki özellikle azınlık grupları köyden kente ya da yabancı ülkelere göç gibi durumlarda hafıza-kimliklerinin sürekliliğini hem “spontane” hem de “örgütlü bir aradalık” aracılığıyla hafıza mekânlarını icra ederek ve ona maruz kalarak sağlarlar.

<sup>31</sup> Burada kastedilen elbette hafıza-kimlik kaygısı taşıyan dernek ve vakıf toplantılarıdır. Dinî cemaatlerin, mezhepsel ve etnik, siyasal-ideolojik grupların dernek ve vakıf toplantıları bunlar arasında sayılabilir. Bu toplantılar anma, bilgilendirme (konferans, panel, kongre vb.) gibi içerik ve formatların yanı sıra konser, şenlik, gündem belirleme gibi format ve içeriklere de sahip olabilir.

<sup>32</sup> Yine burada işaret edilen kütüphaneler kolektif hafıza açısından bir işleve sahip olmak gayesiyle kurulanlardır. Bir hafıza mekânı olarak kütüphanenin ismi ve içeriği (kitaplar; tablo, afiş, bayrak, arma vb. semboller, duvar ve tabelalardaki yazılı ifadeler) bu ayrımı tayin eder.

<sup>33</sup> Bu durum aynı ifadenin metin boyunca tüm kullanımları için geçerlidir.

<sup>34</sup> Bunlar selamlaşma biçimleri (toplumların kendi selamlaşma biçimleri ya da Nazi selamı gibi siyasî-ideolojik anlam yüklenen selamlaşma türleri bu kapsamda düşünülebilir) ya da parmaklar kullanılarak yapılan siyasî-ideolojik semboller (zafer işareti gibi) olabilir.

<sup>35</sup> Burada topluluğun sürekli yoğun tehdit ve saldırı altında olduğu (savaş ve sürekli fizikî saldırı gibi) ve bu durumun tümüyle grup içi dayanışmayı hâkim kılarak “spontane bir aradalığı” ortadan kaldırdığı ve “örgütlü bir aradalığı” hâkim kıldığı aşırı örnekler bir tarafa bırakılmaktadır.

Hafıza mekânlarının “bir aradalığıyla” ilgili şüphesiz en önemli gelişme, Jacques Le Goff’un “bellek devrimi” olarak nitelediği yeni teknolojik gelişmelerdir. Le Goff’a göre, yeni teknolojiler yalnızca belleğin nasıl muhafaza edildiğini değil, hatırlama biçimimizi de kökten değiştirmiştir (akt. Orhon, 2015, 21). Bunu sağlayan şey günümüzde, “yeni medya” denilen platformdur.<sup>36</sup> “Yeni medya”; internet, kişisel bilgisayarlar, tabletler, akıllı telefonlar, e-okuyucular gibi çevrimiçi ve çevrimdışı platformlardan oluşan bir kombinasyondur. “Yeni medya”nın “yeniliği”; kullanıcılarını artık bilginin sadece pasif alıcıları değil, aynı zamanda aktif üreticileri haline getirmesinden kaynaklanır (Başaran İnce, 2014, 14). “Yeni medya” ayrıca hafızanın saklanması, arşivlenmesi, kurtarılması gibi konularda sınırsız olanaklar sunmaktadır (Başlar, 2018, 152).

“Yeni medya”nın “kolektif hafıza”nın üretilmesinde, arşivlenmesinde ve her an grup üyeleri tarafından kolaylıkla ulaşılabilir hale gelmesinde son derece önemli bir yeri vardır. Akıllı telefonlar ve tabletler çevrimiçi “yeni medya” vasıtasıyla her türlü görsel, işitsel ve yazılı ögenin sosyal medya hesapları, internet siteleri ve video paylaşım siteleri gibi sanal ortamlarda anlık olarak paylaşılmasına, düzenlenmesine, arşivlenmesine olanak tanımaktadır. Çevrimiçi “yeni medya” bu çerçevede “sosyal” bir tartışma, iletişim ve haberleşme ortamı sunmaktadır. Günümüzde, dernek, vakıf, müze, kütüphane, eğitim kurumları gibi “çatı” hafıza mekânlarının resmî ve yarı-resmî internet siteleri; Facebook, Twitter, Instagram gibi sosyal medya hesapları; Youtube gibi video kanalları, e-mail, WhatsApp gibi haberleşme-iletişim ağları bulunmaktadır. Bunun dışında kendini herhangi bir toplumsal gruba bağlı hisseden kişi ya da kişiler de bu grup adına kolaylıkla, bir hafıza mekânı olarak sanal platformlar kurabilmektedir.

Bugün, “yeni medya” denilen dijital-sanal hafızanın, Nora’nın geleneksel hafıza mekânlarına dâhil olduğunu, onu tamamladığını söylemek mümkündür (Özhan Koçak, 2017, 5-6). Zira yukarıda belirtildiği gibi neredeyse her grup (“hayalî cemaat”) ya da grup üyesi, kurumsal bir yapının (dernek, vakıf vb.) uzantısı olsun olmasın, “yeni medya” platformlarına sahiptir. Bu platformlar tüm kurumsal ve/veya kurumsal olmayan faaliyetleri yazılı, sözlü, görsel, işitsel boyutlarıyla dijitalize ederek dijital-sanal hafıza mekânları yaratmaktadır. Bu mekânlar sunduğu sınırsız olanaklar ve kolay erişilebilirlik boyutuyla unutmaya neredeyse imkânsız kılmaktadır.<sup>37</sup>

Bir hafıza mekânı olarak dijital-sanal hafıza mekânlarının en önemli özelliği sağladığı eşsiz “bir aradalık” düzeyidir. Tüm geleneksel-otantik hafıza mekânları sanal ortamlarda anlık ve geçmişe dönük olarak grup üyelerinin (“hayalî cemaat”) ve grup üyesi olmayanların erişimine sunulur. Bu açıdan farklı hafıza mekânlarını “bir arada” deneyimleme olanağı vardır. Örneğin bir dernek ya da vakfın<sup>38</sup> internet sitesine veya sosyal medya hesaplarına giren bir grup üyesi; dernek ya da vakfa dair kurumsal bilgilere, dernek ya da vakfın faaliyetlerine ilişkin kamuya açık tüm içeriklere kolayca ulaşabilir. “Hayalî cemaat”(ler)e ilişkin resmî ya da resmî olmayan sosyal medya hesapları, video kanalları, üyeleri için hafıza-kimliği sürekli canlı tutacak farklı formatlardaki içerikleri sıklıkla paylaşmaktadır.

“Yeni medya”nın “hayalî cemaat” için yeni bir hayal etme biçimi yarattığı aşikârdır. Bu hayal etme biçimi “sanallık” üzerine kuruludur ve hayal edilen sanal bir cemaattir. Bu dönüşüm literatüre “sanal cemaat” (*virtual community*) kavramını sokmuştur.<sup>39</sup> Sanal cemaatler, en basit şekilde, “bireylerin internet aracılığıyla oluşturdukları ya da dâhil oldukları gruplar” (Akkaş, 2015, 226) olarak

<sup>36</sup> “Yeni medya” üzerine kapsamlı bir çalışma için bk.: Lister, Dovey, Giddins, Grant ve Kelly, 2009.

<sup>37</sup> Elbette dijital-sanal hafıza bir hafıza mekânı olarak tam da “sanal” olması dolayısıyla kırılgan bir boyuta da sahiptir. Tüm dijital-sanal depolama alanları ve platformlar siber saldırılar, teknik arızalar gibi nedenlerle kolaylıkla tahrip edilebilir.

<sup>38</sup> Burada konuyla ilişkisi açısından dinsel veya ulusal bir grubu düşünmek gerekir.

<sup>39</sup> Bu alandaki bazı çalışmalar için bk.: Akkaş, 2012; Deniz ve Özhan Dedeoğlu, 2011; Driskell ve Lyon, 2002; Gradinaru, 2016; Hutchings, 2015; Proulx ve Latzko-Toth, 2005. Somani, 2012.

tanımlanabilir. Benzer bir tanımı da Howard Rheingold yapmaktadır. Rheingold’a göre, sanal cemaatler siber alanda insanî ilişkiler ağını kurmak için yeterli sayıda insanın, yeterli insanî duygularla, yeterince uzun süre kamusal tartışmaları sürdürmesiyle Ağ’da oluşan topluluklardır (akt. Hutchings, 2015,152).

“Sanal cemaat”in teknoloji, iş, ekonomi, sosyoloji, e-ticaret gibi alanları kapsayan çok-disiplinli (*multi-disciplinary*) bir kavram olması nedeniyle farklı tanımları yapılabilir de sanal cemaate ilişkin bu tanımları ortaklaştıran bazı temel özelliklerden söz etmek mümkündür. Bunların başında, bireylerin kendini topluluğa ait hissetmesinin esas nedeni olan, paylaşılan ortak bir hedef, çıkar, ihtiyaç ya da aktivite gelir. Bunun yanı sıra, tekrarlanan aktif katılım, sık ve yoğun etkileşim, güçlü duygusal bağlar, katılımcılar arasında paylaşılan aktiviteler; paylaşılan kaynaklara erişim ve bu kaynaklara erişimi belirleyen politikalar; üyeler arasında bilgi, destek ve hizmetlerin karşılıklılığı; sosyal sözleşmelere, dile ve protokollere ilişkin paylaşılan şartlar da sanal cemaate ilişkin özelliklerdendir (Gupta ve Kim, 2004, 2680).

“Sanal cemaat”le ilgili üzerinde durulması gereken başlıca husus “sanal” kavramıdır. “Sanal”, genellikle dijital ortamlar için kullanılan bir kavram olup katılımcıların bedenlen değil, sadece iletileri aracılığıyla birlikte oldukları, ilişkilerin yüz yüze değil de sadece ses, görüntü ve yazışmalarla gerçekleştirildiği bir dünyayı tanımlamak için kullanılır. “Sanal” nitelendirmesi kurgu ve hayallerin gerçeklik yanılması ile sunulabilmesi ve yaşanan değil ancak yaşanıyor hissi vermesi ile ilgilidir (Akkaş, 2015, 229). “Sanal cemaatler” geleneksel cemaatlerde olduğu gibi coğrafi/fizikî bir mekân üzerinden değil (Bozkurt, 1999, 67) ortak bağlar ve sosyal etkileşim üzerinden tanımlanırlar (Driskell ve Lyon, 2002, 375).

“Sanal cemaat” yukarıda açıklananlardan hareketle, fizikî bir mekândan yoksun; ortak bağ ve etkileşime dayanan ve bu çerçevede üyelerinin kendilerini bir cemaat olarak hayal etmelerini sağlayan farazî bir topluluk olarak tanımlanabilir. Sanal cemaatler, hafıza mekânlarının “bir aradalığını” en yoğun şekilde deneyimleyen oluşumlardır. Fakat bu deneyimlerin hiçbir surette gerçekliğin yerini alamayacağını, yalnızca onun bir bütünleyeni olacağını belirtmek gerekir. Bunu hafıza mekânları açısından şu şekilde açıklamak mümkündür: Sanal platformda herhangi bir topluluğa (örneğin dinsel bir topluluk) üye olan bir kişi gerçek dünyada o toplulukla etkileşim içinde değilse kendini yalnızca sanal bir cemaatin üyesi hisseder.<sup>40</sup> Her ne kadar (sanal olarak) görsel, işitsel, yazılı, sözlü formatlarda bir arada ve sayısız hafıza mekânını deneyimlese de bu deneyimin canlı tuttuğu hafıza-kimlik onun için yalnızca sanal bir hafıza-kimlik olacaktır. Oysa gerçek yaşamda deneyimlenen hafıza mekânlarının “bir aradalığıyla” bütünleşmiş bir sanal “bir aradalık” son derece etkili ve güçlü bir hafıza-kimlik yaratacaktır. Gerçek hayalî cemaatin eksik kaldığı yerde sanal hayalî cemaat devreye girecektir. Böylece dijital-sanal hafıza mekânlarının sunduğu “bir aradalık” grup üyelerinin hafızasını canlı tutabilecektir. Bu canlılık, sanal dünyanın hem geçmişe dönük sunduğu arşivlerle hem de güncel dönük bir faaliyet alanı olmasıyla yani paylaşım yapılması dolayısıyla kendini hâlâ var hissettirmesiyle ilgilidir. Daha açık ifade etmek gerekirse, dinsel bir grubun kendi doktrin, inanç ve ideolojisine, pratik faaliyetlerine ilişkin sunduğu e-kitap arşivleri, haberler, resimler, fotoğraflar, müzikler, videolar grubun takipçi ve üyeleri açısından bir arada sunulmuş hafıza mekânlarıdır. Grup reelde bir süre faal olmadığında dahi bu “bir aradalık” unutmanın önüne geçer. Ancak grup çok uzun süre faal olmazsa paylaşılan içerikler giderek salt sanal-nostaljik bir hafıza-kimlik yaratacaktır.

<sup>40</sup> Bu noktada şöyle bir ayrımı da hatırlatmak yerinde olacaktır: Sanal cemaatlerle ilgili *cemaat online (communities online)* ve *online cemaat (online communities)* olmak üzere iki tipolojiden söz edilmektedir. Bunlardan ilki geleneksel yani gerçek dünyada var olan cemaatlerin internet ortamındaki uzantısı veya temsilcisi olan toplulukları, ikincisi ise gerçek dünyada fiziksel olarak bir karşılığı bulunmayan, yalnızca internet ortamında oluşturulan toplulukları ifade etmektedir (Haberli, 2012, 125).

“Yeni medya” aygıt ve platformlarının ve “sanal cemaatlerin” ortaya çıkışı grup üyelerinin “bir aradalığı” açısından hem olumlu hem olumsuz işlevlere sahiptir. “Spontane bir aradalık” açısından bakıldığında yeni medyanın gerçek yaşamda yüz yüze ilişkilere yaptığı olumsuz etkiden hayalî cemaat üyeleri de payını alır. Grup üyeleri, özellikle de daha genç üyeler, gündelik yaşamda yüz yüze bir araya gelme ihtiyacını daha az hissedebilirler. Ayrıca bir araya gelmelerde yüz yüze etkileşim yeni medya araçlarına odaklanma nedeniyle kesintiye uğrayabilir. Buna paralel olarak da hafıza mekânlarına odaklanma azalabilir. Bu durum elbette “örgütlü bir aradalıkta” da söz konusu olabilir. Fakat yukarıda da açıklandığı üzere yeni medya ve sanal cemaat reel olarak var olan hayalî cemaatlerin kolektif hafıza-kimliğinin sürekliliğinde tamamlayıcı bir işlev de görebilir. Bunu hayalî cemaat üyelerinin “bir aradalığı” açısından da ele almak mümkündür. Zira hem “spontane” hem de “örgütlü bir aradalıkta”, yeni medya araçlarının kayıt ve paylaşım olanağı sunması nedeniyle, her birey kolayca “hafıza-bireye” dönüşebilir; kolektif hafızanın kayıt altına alınmasına ve yayılmasına, “bir aradalığın” güçlenmesine katkı sunabilir. Bunun katılımcıların büyük çoğunluğu tarafından yapılması (ki günümüzde oldukça olağan bir durumdur) “unutma”nın önüne geçilmesinde dikkate değer bir etkidir. Örnekle açıklamak gerekirse, bir grubun anma etkinliğine katılan bireylerin çoğunun o etkinliğe ilişkin kayıtlar tutması ve bu kayıtları sosyal medya ve özel olarak da sanal cemaatler aracılığıyla yayması anma etkinliğine katılmayan ya da katılmayan grup üyelerinin de hafıza mekânlarına maruz kalmasını sağlar. Bu durumda söz konusu anmada bulunmasa da anmayı seyreden birey de kendisini “örgütlü bir aradalığın” parçası olarak hissedebilir. Ayrıca bireyde bu tarz etkinliklere katılma isteği uyanabilir ve artabilir. Yine bu noktada sanal cemaatlerin reel cemaatleri tamamlamasıyla “örgütlü bir aradalığın” güçleneceği de söylenebilir. Benzer bir örneği “spontane bir aradalıkta” gerçekleşen nitelikli bir sohbetin veya görüntünün yeni medya ve sanal cemaatler aracılığıyla yayılması için de düşünmek mümkündür.

“Hafıza-bireylerin” “örgütlü bir aradalığı” yeni medya veçhesinden sanal cemaat olgusuyla son derece açıktır. Sanal cemaat üyeleri yeni medya platformlarında hafıza mekânlarının yanı sıra -ki yukarıda da açıklandığı üzere burada çoğu zaman “bir aradalık” söz konusudur- grup üyeleriyle etkileşimde de bulunurlar. Bu da “örgütlü bir aradalık” hissini güçlendirir.<sup>41</sup> Örneğin reel cemaat<sup>42</sup> üyeleri reel cemaatin sanal uzantılarına yani internet sitelerine ve sosyal medya hesaplarına üye ve/veya takipçi olarak grup üyeleriyle iletişim kurabilir; onlarla sohbet edebilir, tartışabilir, onlara içerik gönderebilir, onlardan içerik alabilir. Bu durum onları kolaylıkla birer “hafıza-birey” haline getirirken grup üyeleriyle dayanışmasını sağlar ve aidiyet duygusunu güçlendirir. Böylece “örgütlü bir aradalık” dolayısıyla hafıza mekânlarının kolektif icrasını sağlar. Başka bir ifadeyle “hafıza-bireyler” hafıza mekânlarına hem maruz kalır hem de başkalarını maruz bırakır ve bunu grup üyeleriyle etkileşim halinde, örgütsel bir aidiyet duygusuyla yapar.

Bu noktada sanal cemaatin bir özelliği olan kullanılan ortak dilin, ifadelerin ve sembollerin etkili birer hafıza mekânı ve “örgütlü bir aradalık” araçları olduğunu belirtmek gerekir. Zira grup üyeleri kendilerini tanımlamak ve ifade etmek için grup aidiyetlerini yansıtan takma adlar (*nickname*), profil resimleri, sloganlar, lider sözleri, özlü sözler, ifade kalıpları, görseller, çeşitli semboller (bayrak veya arma gibi) kullanabilir. Böylece hafıza mekânlarının “bir aradalığı” ve “hafıza-bireylerin” “örgütlü bir aradalığı” iç içe geçer. Bu da hafıza-kimliğin sürekliliği açısından etkin bir formdur.

<sup>41</sup> Sanal cemaatler söz konusu olduğunda “örgütlü bir aradalıkta” belirleyici unsur genellikle üye ve takipçilerin zaman ve mekân bakımından belli etkinliklerde bir araya gelmesi değildir. Zira “sanallık” gerçek yaşamın zaman ve mekân algısından bağımsızdır. Burada belirleyici unsur çoğu zaman bireylerin tartışma, paylaşım vb. faaliyetlere bilinçli katılımlarıdır. Bu da çoğu durumda eş zamanlı olmayabilir. Örneğin bir üye ya da katılımcı bir konuda paylaşım yaptığında ya da bir tartışmada yorum veya görüş belirttiğinde diğer üye ve katılımcılar yanıt veya tepkilerini farklı zamanlarda dile getirebilirler. Fakat sonuçta üye ve katılımcılar bir etkinlikte diğer üye ve katılımcıların faaliyetlerinin bir arada görülebilir.

<sup>42</sup> Gerçek hayatta var olan cemaatler/topluluklar kastedilmektedir.

Bu bölümü “bir aradalık” kavramı üzerinden hafıza mekânları ve hafıza-bireyler ilişkisine dair genel bir analizle bitirmek yerinde olabilir: Günümüzde herhangi bir hayalî cemaatin hafıza-kimliğinin sürekliliğinde ideal form “hafıza-bireylerin” hem “spontane” hem de “örgütlü” “bir aradalığı” vasıtasıyla hafıza mekânlarının “bir arada” ve “bir arada” olan hafıza mekânlarının icrası ve bunun hem reel hem de sanal yaşamda aktif biçimde sürdürülmesidir. Nitekim gerek “hafıza-bireyler” gerek hafıza mekânları üzerinden hafıza-kimliğinin sürekliliğine etki eden şey “bir aradalık” düzeyidir. Son olarak oldukça açık olsa da yinelemek gerekir: Hafıza mekânlarını yani somut olarak anıta, mezar ziyaretleri, bayrak, arma, pankart vb. görsel semboller ile marş, slogan, müzikal aktiviteler gibi sözlü-işitsel sembollerini icra eden ve aynı şekilde dernek, kütüphane, müze gibi fiziksel mekânları aktive eden bireylerdir. Bu aktivite ve etkileşim içerisinde hafıza mekânları işlev kazanır ve bireyler “hafıza-birey”e dönüşür yani kolektif hafızanın taşıyıcısı haline gelir. Bu durumda hafıza mekânlarından ayrı bireyler ya da bireylerden ayrı hafıza mekânları bir anlam ifade etmez.

Müteakip bölümlerde, bu bölümde öne sürülen hipotezin sınanması ve somutlaştırılması için Türkiye Caferileri örneği incelenecektir. Bunun için ilk olarak Caferilik kavramı ve Türkiye Caferilerinin sosyolojik yapısı üzerinde durulacaktır.

## **2. Caferilik ve Türkiye Caferileri**

Caferiliğin ne olduğunu tanımlamak için önce Şiiliği ya da Şia’yı tanımlamak gerekir. Şia, Hz. Ali’nin Hz. Muhammed’den sonra en üstün olduğuna inanan, Hz. Ali’nin tarafını tutan, Hz. Ali’nin bizzat Hz. Muhammed tarafından halifelğe (imamet) tayin olunduğunu, Hz. Ali’nin vefatından sonra da halifeliğin onun soyunun hakkı olduğunu, imamların günahlardan korunmuş yani masum olduğunu ve Şia’nın Hz. Muhammed zamanından beri varlığını savunanların teşkil ettiği topluluğun adıdır (Mutlu, 1995, 16). Caferilik ise, Şia’nın ana kollarından biri olan İmamiyye’nin daha çok fıkıh okulunu ifade etmek için kullanılan bir terimdir. İmamiyye’nin günümüzde yaşayan mezheplerinden biri olan İsnâaşeriyye, tarihi ve siyasi bakımdan genel bir ifade ile “Şia”, kelamî yönü bakımından “İmamiyye”, fikhî yönü bakımından Caferiyye olarak anılmaktadır (Banaz, 2018, 30). İsnâaşeriyye (On ikicilik) denilmesinin sebebi, dinin temeli olarak 12 İmamın<sup>43</sup> kabul edilmesi, İmamiyye denilmesinin sebebi, imanın şartı olarak imamlara inanmanın öngörülmesi, Caferiyye denilmesinin sebebi, itikat ve ibadette İmam Cafer es-Sadık’ın görüşlerinin benimsenmesidir (Güner, 1991, 192).<sup>44</sup>

Türkiye’de Caferi nüfusun 1-1,5 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir (Albayrak, 2008, 113). Türkiye’de yaşayan Caferilerin çoğunluğu genellikle İran, Azerbaycan, Nahcivan ve Ermenistan ile sınırı olan Kars ve Iğdır yörelerinde yaşayan ve göçlerle Türkiye’nin çeşitli yörelerine yerleşmiş olan Azeri Türklerinden oluşmaktadır (Banaz, 2018, 32-33).<sup>45</sup>

Türkiye Caferilerinin yoğun olarak yaşadığı bölge, “tarihî bölge” olarak nitelenen Doğu Anadolu bölgesidir. Iğdır, Iğdır’ın ilçelerinden Aralık ve Tuzluca, Kars Merkez, Kars’ın ilçelerinden Arpaçay ve Akyaka, Ağrı iline bağlı Taşlıçay ilçesi Caferilerin yoğun olarak bulunduğu yerlerdir. Türkiye Caferilerinden Kars bölgesinde yaşayanların büyük bir kısmı 1918-25 yıllarında yapılan nüfus mübadelelerinden sonra Ermenistan’dan gelmiştir. Bunun yanı sıra Iğdır, Tuzluca ve Taşlıçay’da

<sup>43</sup> 12 İmamın isimleri sırayla şöyledir: 1- Ali b. Ebî Tâlib, 2- Hasan b. Ali (Mucteba), 3- Hüseyin b. Ali (Seyyidu’ş-Şüheda), 4- Ali b. Hüseyin (Zeynülâbidîn), 5- Muhammed b. Ali (Bâkır), 6- Cafer b. Muhammed, 7- Musa b. Cafer (Kâzım), 8- Ali b. Musa (Rıza), 9- Muhammed b. Ali (Cevad), 10- Ali b. Muhammed (Hâdi), 11- Hasan b. Ali (Askerî), 12- Muhammed b. Hasan (Hüccet ve Mehdi). Şiiiler 12. İmam, İmam Mehdi’nin hayatta ve gaip olduğuna ve bir gün Allah’ın emriyle zuhur ederek tüm dünyada İslam’ı ve adaleti hâkim kılacağına inanırlar (Subhani, 2009: 159-61).

<sup>44</sup> Şiiilik ve Caferilikle ilgili konuyla ilişkili olan diğer bazı hususlara ilerde yeri geldikçe değinilecektir.

<sup>45</sup> Türkiye’deki Azerilerin tümü Caferi değildir; Sünni olan Azeriler de vardır. Kars ve Iğdır çevresinde bulunan Azerilerin Sünni olanlarına Karapapak ve Terekeme denilmektedir (Türkoğlu, 2014: 3).

Osmanlı döneminden beri yaşayan yerli ahali de bulunmaktadır (Yeler, 2006, 28). Kars bölgesinde Kafkaslar'dan göç edip gelen Azeri-Caferiler de yaşamaktadır. Bunların bir kısmını çeşitli dönemlerde Kuzey Azerbaycan'dan bölgeye küçük sülaleler halinde göç edenler oluştururken, çoğunu 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı, 1917 Bolşevik Devrimi, 1920'de Kuzey Azerbaycan'ın Ruslar tarafından işgali sırasında göçenler ve çok az bir kısmını da 1940'te, İkinci Dünya Savaşı sırasında göçüp gelenler oluşturmaktadır (Doğan, 2017, 116).

1970'lerde büyük çoğunluğu Kars, Iğdır ve bu bölgelere komşu olan bölgelerde yaşayan Caferiler bu tarihten itibaren çoğunlukla ekonomik sebeplerden dolayı Türkiye'nin çeşitli bölgelerine göç etmeye başlamışlardır. Göçten sonra Caferiler ağırlıklı olarak İstanbul, İzmir, Tire, Bursa, Manisa, Turgutlu, Aydın, Söke, Çorum, Kocaeli, Çayırova, Ankara, Keçiören, Sincan, Kırıkkale gibi il ve ilçelerde yaşamaya başlamışlardır (Albayrak, 2008, 113).

Türkiye'deki Caferilerin % 99'unu Azeri Caferiler teşkil etmektedir (Baylak Güngör, 2017, 75). Azeri Caferiler dışında kalanlar Müteşeyyilerdir. Müteşeyyiler, Alevi ve Sünni vatandaşlardan Caferiliğe sonradan geçenlerdir. Türkiye'deki Azeri ve Müteşeyyi Caferileri dört gruba ayırmak mümkündür: 1) Azeri Caferiler (Zeynebiyye Grubu), 2) Caferileşen Aleviler (Çorum Ehl-i Beyt Vakfı), 3) Caferileşen Şafiler (Taha Haber Grubu), 4) Caferileşen Hanefiler (Banaz, 2018, 33).

Caferileri kendi içerisinde iki grupta ele almak da mümkündür: 1) Kevser Grubu 2) Zeynebiyye Grubu. Kevser Grubu'nu, Caferi fıkına ait eğitimini İran'da almış olanlar oluştururken Zeynebiyye Grubunu özellikle İstanbul Halkalı'da bulunan Caferiler oluşturur. Zeynebiyye Grubu Türkiye'deki Caferilerin lideri olarak Selahaddin Özgündüz'ü kabul eder (Albayrak, 2006, 81). Ancak Türkiye'deki tüm Caferiler Özgündüz'ü lider olarak görmemektedir (Albayrak, 2008, 114).

Caferilik ve Türkiye Caferileriyle ilgili bu bilgilerin ardından müteakip bölümde "bir aradalık" kavramı üzerinden Türkiye Caferilerinin hafıza mekânları, "hafıza-bireyleri" ve hafıza-kimliği incelenecektir.

### 3. Türkiye Caferilerinin Hafıza Mekânları, "Hafıza-Bireyleri" ve Hafıza-Kimlik İnşası

Hafıza mekânlarının ortaya çıkışı daha önce değinildiği üzere, modernite, kentleşme ve kente göç gibi dönüşümlerle başlamamakla birlikte, sayısı bu dinamiklere bağlı olarak önemli ölçüde artmıştır. Bunun nedeni mezkûr dinamiklerin unutkanlığı kolektif hafıza-kimliği zedeleyen ciddi bir soruna dönüştürmesidir. Bu sorun karşısında grup hafızasının bekası "hafıza-bireylerin" ve hafıza mekânlarının bilinçli ve/veya refleksif "bir aradalık" düzeyine bağlı olmaktadır.

Türkiye Caferilerinin 1970'li yıllardan itibaren köyden kente göçle birlikte "bir aradalıklarını" sürdürdükleri görülür. Bunu bir taraftan aynı coğrafi bölgelere (ilçe, semt, mahalle) yerleşerek, diğer taraftan bu bölgelerde hafıza mekânları (dernek, vakıf, cami, kültür merkezi) inşa ederek ve bu mekânlarda ibadet, anma gibi etkinlikler düzenleyerek yaparlar. Yine son yıllarda ise internet ve sosyal medya platformları aktif biçimde kullandıkları görülür. Bu çerçevede "spontane" ve "örgütlü bir aradalık" vasıtasıyla hafıza mekânlarını icra ettikleri, ona maruz kaldıkları ve böylece "hafıza-bireyler" yaratarak hafıza-kimliklerinin sürekliliğini sağladıkları görülür. Müteakip alt bölümlerde Türkiye Caferilerinin hafıza mekânları özelinde söz konusu "bir aradalık" mefhumu incelenecektir.

#### 3.1. Camiler

Caferi camileri Türkiye'deki diğer camilerden farklı olarak hem dini hem de kültürel toplanma merkezleridir. Dini ve milli günler camilerde anılmakta veya kutlanmakta, keza dini eğitim faaliyetleri

camilerde yürütülmektedir. Haftalık toplanma vesilesi olarak görülen cuma namazları camilere yakın olan kadın ve erkekler tarafından camilerde kılınmaktadır. Cuma namazları esnasında Caferi camilerinde iki hutbe irat edilmektedir. Bunlardan biri fıkıh, itikat gibi dinî meselelerle, diğeri ise sosyal ve siyasî meselelerle ilgili bilgilendirici ve kanaat oluşturu niteliktedir (Baylak Güngör, 2017, 76).

Türkiye’de Caferilerin kendi kaynaklarıyla inşa ettikleri ve aktif olarak kullandıkları 300’ün üzerinde cami ve mescit vardır. Tüm camilerin imamlarının maaşları cami cemaati tarafından karşılanmaktadır. Çok azı hariç hiçbir Caferi imam/molla Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı kadrolu din görevlisi statüsünde değildir. Diyanet kadrosunda olan çok az sayıdaki *ahunda*<sup>46</sup> ise olumsuz yaklaşmaktadır. Çünkü devletten maaş almak din adamlarının bağımsızlığını yitirmesine yol açtığı ve imamın adil olma şartını zayıflatığı için caiz görülmemektedir (2017, 76).

Caferi camileri, Caferilerin kendi fıkıhlarına göre rahatça ibadet edebildikleri ve kültürel faaliyetlerini yürütebildikleri yerlerdir. Bu açıdan cami yaptırmak ve var olan camilerin sorunlarını gidermek Caferi cemaatinin üzerinde özellikle durduğu faaliyetlerin başında gelir (Banaz, 2018, 56). Örneğin 2013 yılında İstanbul Pendik’teki Yayalar Mahallesi’nde “Ehl-i Beyt Camii Yapıtırma ve Yaşatma Derneği” kurulmuştur (“Ehl-i Beyt Câmii”, 2018).

Türkiye’deki Caferi cemaate ait camilerden bazıları şunlardır:

Iğdır Merkez: Ehl-i Beyt Camii, Hz. Hüseyin Camii, Sahibü’z Zaman Camii, Sürmeli Camii, Hacı Hacer Camii, Iğdır Mava Camii, Hacı Nizamettin Camii, Meşhed-i Celil Camii, İmam-ı Sadık Camii.

Iğdır Aralık ilçesi: Hasanabad Camii, Göğ Camii, Karasu Camii.

Iğdır Tuzluca ilçesi: Orta Mahallesi Camii.

Kars Merkez: Işıklı Camii (1952 yılında yapılmıştır),<sup>47</sup> Çarşı Camii (1975 yılında yapılmıştır).

Kars Akyaka ilçesi: Haydariyye Camii (1982 yılında yapılmıştır).

Ağrı Taşlıçay ilçesi: Ehl-i Beyt Camii (mescit).

İstanbul: Valide Han Camii (Eminönü), Seyyit Ahmet Deresi Mescidi (Kadıköy), Zeynebiyye Camii<sup>48</sup> (Halkalı), İmam-ı Ali Camii (Bakırköy), Bahçelievler Merkez Camii (Bahçelievler), İmam Hüseyin Camii (Kadıköy), Ebu Talip Camii (Bakırköy), Muhammediyye Camii (Kartal),

Ankara: Allah u Ekber Camii, Muhammediyye Camii (Üzüm, 1993, 84-96).

Camilerin Caferilerin toplanma, dayanışma, ibadet etme, kültürel etkinliklerde bulunma ve eğitim alanı olması grup üyelerini etkileşime sokarak kolektif hafıza-kimliğin canlı tutulmasını sağlar. Bu açıdan camiler Nora’nın öne sürdüğü anlamda birer tekil hafıza mekânları olarak düşünülebilir. Fakat camilere verilen isimlerin, camide yapılan ibadet ve anmaların ve buna benzer etkinliklerin de tek başına birer hafıza mekânı olması, camileri “bir aradalık” kavramı üzerinden ele almayı mümkün kılar. Nitekim camide gerçekleştirilen ritüelleri cami dışında da ifa etmek mümkünken ve bu ritüeller

<sup>46</sup> Caferi camilerinde görev yapanlara Azeri-Caferiler şeyh, molla ya da ahund, Caferileşen Aleviler ise imam veya hoca demektedir. Ahund (ya da ahond) bu sıfatların en üstünüdür (Banaz, 2018: 38).

<sup>47</sup> Bu cami Türkiye Caferilerinin ilk camiidir (“Merkez Ehlibeyt Işıklı Camii”, t.y.).

<sup>48</sup> Zeynebiyye Camii’nin ismi Hz. Hüseyin’in kız kardeşi Hz. Zeyneb’den gelmektedir. Camii, Selahattin Özgündüz liderliğindeki Zeynebiyye Hareketi’nin başladığı 1978 yılında inşa edilmiştir. 17 Ağustos 1999 depreminde hasar gören caminin yerine yeni ve daha büyük bir cami yapılmaktadır. Caminin inşaatı 2009 yılında başlamıştır (“Zeynebiyye Camii ve Kültür Merkezi”, 2019; “Selahattin Özgündüz Kimdir?”, t.y.).

bu şekilde de bir hafıza mekânıyken camiler Caferileri hem cemaat olarak “bir araya” getirir hem de cemaatin farklı hafıza mekânlarını bir arada sunar. Bu açıdan camileri bir “çatı hafıza mekânı” olarak tanımlamak mümkündür.

Camileri “çatı hafıza mekânı” olarak ele alırken ve “bir aradalık” kavramı üzerinden düşünürken en başta yukarıda aktarılan cami isimlerinden başlamak gerekir. Bu isimlerin çoğu Ehl-i Beyt’e, 12 İmamlara ve Şii-Caferilerin kolektif hafızasında yer edinmiş diğer kişilere aittir ve böylece birer hafıza mekânıdır. İsimlerin ardından camilerde yapılan anma ve ibadetler, bu anma ve ibadetler sırasında kullanılan semboller ve camide okunan ezan da birer hafıza mekânıdır. Örneğin camilerdeki Kerbela Anmalarında birer hafıza mekânı olarak mersiye ve sinezenler icra edilir, Kerbela Katliamı’nı hatırlatan semboller kullanılır (Aydınlık, 2018; Cafer-i Sadık Gençliği, 2016; Kucukaras, 2014b). Benzer şekilde, namaz sırasında secde ederken “türbet” ya da “mühür” denilen, pişirilerek kerpiç haline getirilmiş Kerbela toprağı kullanılır (Türkoğlu, 2014, 31). Böylece Kerbela katliamı kolektif hafızada canlı tutulur. Yine ezan için de benzer bir durum söz konusudur. Şiiler ezana Sünnilerden farklı olarak *eşhedü enne aliyyen veliyyullah* ifadesini eklerler.<sup>49</sup> Bu ifade Hz. Ali’nin velayetini ilan etmesi bakımından Şiilerin temel düşüncesinin formüle edilmiş hali olup (Şahin, 2012, 36) “Ali’nin Allah’ın dostu olduğuna şahadet ederim” anlamına gelir (Çetin, 1995, 37). İfadenin kaynağı Şii-İmamiyye’nin inanç esaslarından İmamet’in çıkış noktası olan Gadir Hum Hadisesi’dir. Gadir Hum Mekke ile Medine arasında Cuhfe yakınlarında bir yerdir. Şii-İmamiyye inancına göre, Hz. Muhammed Veda Haccı dönüşü burada konaklamış ve Müslümanlar ülkelerine dağılmadan önce, kendisine Allah tarafından “Ey Peygamber! Sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O’nun elçiliğini yerine getirmemiş olursun...” (Maide, 67) ayetinin indirildiğini söylemiş ve ardından Cebrail’in Allah’tan getirdiği emri duyurmuştur: “Ali b. Ebî Tâlib, benim kardeşim, vasım, halifem ve benden sonra imam’dır. Ey halk! Allah onu size velî ve imam olarak tâyin etti; ona itâati herkese farz kıldı. Ona muhalefet eden mel’ûn olacak, saygı gösteren ise rahmete erecektir. Dinleyiniz ve itâat ediniz. Allah mevlânız, Ali de imamınızdır. İmâmet ondan sonra, kıyâmete kadar, onun soyundan devam edecektir.” Bunun üzerine Peygamber, Hz. Ali’nin elinden tutarak havaya kaldırmış ve “Ben kimin mevlâsı (dostu) isem Ali de onun mevlâsıdır” demiştir. Böylece Hz. Ali, daha Peygamber zamanında Müslümanlara imam tayin olunmuştur (Fığlalı, 1984, 212-3). Dolayısıyla Şiiler *eşhedü enne aliyyen veliyyullah* ifadesini ezana ekleyerek inanç esaslarını süreklilik arz eden bir hafıza mekânına dönüştürmüş olurlar. Ezanın birer hafıza mekânı olan cami<sup>50</sup> ve namazla “bir arada” bulunması ise Caferilerin kolektif hafızasını etkili biçimde güçlendirir.

Camiler Caferilerin toplu ibadet (örneğin cuma ve bayram namazları), anma, dini eğitim gibi faaliyetlerinin sürdürüldüğü başlıca mekânlar olması nedeniyle “örgütlü bir aradalığın” sağlanmasında oldukça etkilidir.<sup>51</sup> Diğer taraftan günlük ibadetler söz konusu olduğunda “spontane bir aradalıktan” da bahsetmek mümkündür. Söz konusu faaliyetlere düzenli ve bilinçli katılımın sağlanmasına bağlı olarak “hafıza-bireyler” namaz, anma ritüelleri (sinezen, mersiye), hutbe, dua, görsel ve yazılı semboller gibi hafıza mekânlarını bir arada<sup>52</sup> icra eder ve onlara bir arada maruz kalırlar.<sup>53</sup> Aslında bu “bir aradalığın” temelinde güçlü inançsal bağ ve köyden kente göçle birlikte başlayan, bir arada yaşama isteğinin getirdiği dayanışma yani “örgütlü bir aradalık” da etkilidir. Zira köyden kente göçle birlikte bilinçli ve/veya refleksif olarak aynı coğrafi bölgelerde toplanan Caferiler bu bölgelerde inanç esaslarını ve hafıza-kimliklerini koruyabilmek ve sürdürebilmek için kendi camilerini inşa etmişler,

<sup>49</sup> Caferi ezanını dinlemek için bk.: Caferi Namazı, 2017.

<sup>50</sup> “Çatı” hafıza mekânı olarak cami.

<sup>51</sup> “Cami” kelimesinin “toplayan”, “bir araya getiren” anlamına geldiğini burada hatırlatmak gerekir.

<sup>52</sup> “Hafıza-bireylerin” “bir aradalığı” kastediliyor.

<sup>53</sup> Örnek olarak bk.: Caferi Sadık Gençliği, 2016; Kucukaras, 2014a; 2014b.



kendi imamlarını yetiştirmişlerdir.<sup>54</sup> Ayrıca Caferiler ibadet ve anma ritüelleri için genellikle kendi camilerini tercih etmektedirler. Bunda namaz kılma, abdest alma biçimleri ile ezanın sözlerindeki kısmî farklılıkların da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede “örgütlü bir aradalığı” güçlendiren bir dıştan “itilmenin”<sup>55</sup> yarattığı içe kapanma durumu da söz konusudur.

Sonuç olarak cami isimlerinden başlayarak hem anmalar hem namaz hem de ezan Şii-Caferiler için kolektif hafızalarının muhafaza edildiği birer hafıza mekânıdır.<sup>56</sup> Fakat caminin bunları içinde barındıran, bunlara ev sahipliği yapan bir hafıza mekânı olması onu “bir aradalık” (hafıza mekânlarının “bir aradalığı”) kavramı üzerinden düşünmeyi ve “çatı” hafıza mekânı olarak ele almayı gerektirir. Diğer taraftan camiler Caferilerin “spontane” ve “örgütlü bir aradalıklarının” gerçekleştiği, hafıza mekânlarını grup olarak (bir arada) icra ettikleri ve onlara bir arada maruz kaldıkları (Caferilere mahsus) mekânlar olarak Şii-Caferi hafıza-kimliğinin sürdürülmesinde etkilidir.

### **3.2. Vakıflar, Dernekler, Yayınevi**

Türkiye Caferilerinin kentleşme, göç gibi değişim dinamikleri karşısında en önemli bütünleşme ve dayanışma kaynağı vakıf, dernek vb. örgütlenmelerdir. Bu örgütlenmeler Caferi cemaatine mensup kişileri “bir araya” getirerek kolektif hafızanın canlı tutulması için gerekli etkileşimi ve inanç esasları bağlamında bilgi aktarımını sağlamakta, üyeler arasındaki dayanışmayı sağlamak için çeşitli etkinlikler düzenlemekte, eğitsel faaliyetler yürütmektedir.

Dernek ve vakıfların, Türkiye Caferilerinin inanç esaslarının yerine getirilmesi açısından hiyerarşik bir kurumsallık oluşturduğu söylenebilir. Bunun temelinde “taklit” kavramı vardır. “Taklit”, yaşayan bir müçtehidin insanlar tarafından izlenmesi demektir ve taklidin kaynağında 12. İmam’ın gaybet durumunda olması vardır (İşcan, 2002, 76). Şii-Caferilere göre ümmet, mukallit ve müçtehit olarak ikiye ayrılır yani bir insan müçtehit değilse mukallittir. Buluş çağına gelmiş her Caferi, çağında yaşayan bir müçtehidin taklit etmek zorundadır (Demirci, 2006, 34). Bu açıdan müçtehitler Caferilerin gerçek anlamda önderleridir. Fakat Türkiye’de ikamet eden bir müçtehit bulunmaması sebebiyle, Türkiye Caferilerinin müçtehitleri İran ve Irak’tadır. Bunun dışında Türkiye Caferilerinin önderi olarak görülen Selahattin Özgündüz sayılmazsa, Caferilerin inanç esasları açısından (İmamet- ancak İmam gaybet durumunda olduğu için taklid) bağlı bulunduğu önderlik hiyerarşisi şu şekildedir: Bölgenin ilk önderi bölgede bulunan Caferi camiindeki imam(lar), ondan sonra dernek ya da bağlı bulunulan vakıf, daha sonra, bağlı bulunulan Kevser ya da Zeynebiyye Grubu, en sonda da Türkiye’deki Caferiliğe ait tüm oluşumların mutlaka bir temsilci buldukları, kısa adı Ehl-i Der olan Türkiye Ehl-i Beyt Âlimleri Derneği’dir (Banaz, 2018, 52). Bu kurumsal yapının yarattığı organik bağ Türkiye Caferilerinin toplumsal hafızasını şekillendirmede birer hafıza mekânı olarak dernek ve vakıflara kilit bir rol vermektedir.

Türkiye’deki Caferi derneklerinden bazıları şunlardır: Bursa Ehl-i Beyt Derneği, Erzincan On İki İmam Derneği, Adıyaman İmam Hüseyin Derneği, İstanbul Caferi ve Ehl-i Beyt Derneği (Caferi-

<sup>54</sup> Göçle başlayan “örgütlü bir aradalık” gündelik yaşam pratiği içinde bir yönüyle “spontane bir aradalığa” da dönüşmüştür.

<sup>55</sup> Burada kastedilen şey, grup dışında yer almanın kendini rahat hissetmemeye, inanç esaslarını gereği gibi gerçekleştirememeye ve dışlamaya yol açabilmesi nedeniyle grup üyelerinin kendi mekânlarının dışına çıkmak istememesidir.

<sup>56</sup> Burada hafıza mekânlarının yalnızca, bir grubu diğer gruptan ayırt eden unsurlarda bulunmadığını belirtmek gerekir. Fakat azınlık grubun kolektif hafızasında öne çıkan şey onu çoğunluk gruplardan ayırt eden unsurlar, dolayısıyla farklılıklardır. Farklılıkların ortadan kalkması o grubun asimile olması demektir. Dolayısıyla özellikle azınlık gruplar için kolektif hafıza öncelikle grubu diğerlerinden ayırt eden unsurların korunmasıyla mümkündür. Bu nedenle Şii-Caferiler özelinde hafıza mekânları hususunda esas olarak farklılıklar üzerinde durulmaktadır.

Der), Kırıkkale Bab-ı Ali Derneği, İstanbul Caferî Âlimler Birliği Derneği (Cabir), İstanbul İmam Cafer Sadık Derneği, İstanbul-Başakşehir Zehra Ana Derneği, İstanbul Ehl-i Beyt Âlimleri Derneği (Ehla-Der), Kocaeli Ehl-i Beyt Derneği, Kars Ehl-i Beyt Kültür ve Yardımlaşma Derneği, Iğdır Ehl-i Beyt Âlimleri Derneği, Denizli Ehl-i Beyt Derneği, Amasya Kur'an ve Ehl-i Beyt Derneği, Kahramanmaraş-Afşin Şefkatli Eller Ehl-i Beyt Derneği, Mersin Ehl-i Beyt Kültür ve Dayanışma Derneği, Gümüşhane Ehl-i Beyt Derneği, İzmir-Torbalı Ehl-i Beyt Camii Derneği, Urfa Ehl-i Beyt Derneği (2018, 54).

Türkiye'deki Caferi vakıflarından bazıları ise şunlardır: Kocaeli/Darıca'da bulunan ve Caferi ismiyle kurulan ilk vakıf olan Türkiye Caferileri Vakfı, Çorum Merkez Milönü Mahallesi'nde bulunan Ehl-i Beyt Vakfı, Adana Merkez'de bulunan Akdeniz Sosyal Dayanışma Eğitim Sağlık ve Kültür Vakfı, İstanbul'da bulunan Âlulbeyt Vakfı ve Ankara Kızılay'da bulunan Bâb-ı Ali Ehl-i Beyt İlim Vakfı (53).

Tıpkı cami isimlerinde olduğu gibi dernek ve vakıf isimlerinin de genellikle Ehl-i Beyt'e ve On İki İmamlara ilişkin olmasından dolayı bu isimlerin Türkiye Caferileri için birer hafıza mekânı olduğu aşikârdır. Fakat bu mekânlar da en başta, organize ettikleri ve ev sahipliği yaptıkları anma (Aşura, Erbain<sup>57</sup>) ve kutlamalar (Gadir Hum, İmam Mehdi'nin kutlu doğumu<sup>58</sup>) ve Caferiliğe ilişkin sair etkinlikler; daha sonra bünyesinde bulundurdıkları ve kullandıkları görsel, işitsel, yazılı ve basılı materyaller (kitap, afiş, poster; film, müzik, belgesel CD'leri, t-shirt, atkı vb. ürünler)<sup>59</sup> dolayısıyla hafıza mekânlarına ilişkin "bir aradalık" ihtiva ederler<sup>60</sup> ve "bir aradalığın" kurumsal sürekliliğinden dolayı Caferilerin "çatı" hafıza mekânlarıdır.

Türkiye Caferilerine ait Kevser Yayınları adlı bir yayınevi bulunmaktadır. Kevser Yayınları 1992 yılında, Kevser Grubu adı verilen topluluk tarafından kurulmuştur. Yayınevi, Şiiliğin hem temel itikadî ve fikhî kaynaklarını hem de Ayetullah Mutahhari, Tabatabai vb. gibi önemli çağdaş isimlerin fikrî, dinî, edebî, siyasî içerikli kitaplarını basmaktadır. Bunun yanı sıra genelde İran yapımı dinî ve ahlâkî içerikli görsel materyallerin, Şii kültürü içerisinde yaygın olarak kullanılan afiş, poster ve benzeri ürünlerin de basılıp dağıtılmasını sağlamaktadır (Baylak Güngör, 2017, 77).

Müteşeyyilerin Kevser Grubu içerisinde yer aldığı göz önünde bulundurulursa (2017, 77) Kevser Yayınları'nın da teşeyyü faaliyetinin alanlarından biri olduğu söylenebilir. Bu açıdan yayınevi Caferilerin toplumsal hafıza-kimliğinin canlı tutulmasını ve hafıza-kimliğin taşıyıcısı olan bireylerin sayısının artmasını amaçlamaktadır. Yayınevinin farklı formatlardaki kitapları ve görsel materyalleri basıp dağıtması ise hafıza mekânlarının "bir aradalığını" gösterir. Zira bu materyallerin her biri tek başına hafıza mekânıdır. Yayınevi hafıza-kimliğin korunması için yayın faaliyetlerini mümkün olduğunca artırmaya ve çeşitlendirmeye, dolayısıyla hafıza mekânlarının sayısını ve "bir aradalığı"nın bilinçli olarak artırmaya çalışmaktadır. Yayınevinin internet sitesindeki şu açıklama bu durumun göstergesidir:

"1992 yılında yayın hayatına başlayan Kevser Yayınları, günümüze dek birçok farklı alanda faaliyetlerde bulunmuştur. Kurulduğu günden bugüne kadar yapmış olduğu kitap, tercüme, CD, dergi gibi çalışmalarda Ehlibeyt ekolünü vizyon edinmiştir. Bunların yanı sıra, kültür, sanat, edebiyat, inanç, ahlak ve siyaset gibi alanlarda da varlığını sürdürmüştür. Yayınevimiz, Kur'an-ı Kerim ve Ehlibeyt kaynaklı çalışmalarında, bilgiye doğrudan ulaşma

<sup>57</sup> Örneğin Ehla-Der tarafından düzenlenen Erbain anması için bk. Ehlibeyt Alimleri Derneği, 2014; 2015.

<sup>58</sup> İmam Mehdi'nin kutlu doğum etkinliği için bk.: Caferi Âlimler Birliği, 2019.

<sup>59</sup> Bu materyallere örnek olarak bk.: Kars Ehlibeyt Kültür ve Yardımlaşma Derneği, 2018.

<sup>60</sup> Dernek ve vakıflarda yapılan ve dernek ve vakıfların organize ettiği anmalara örnek olarak bk.: Apaydın, 2013; 2018; Borakçin, 2010.

metodlarını, hak ve hakikat aynasında gerçeği görmeyi, Müslümanların birlik ve beraberliğini daima koruyarak etkinliklerine devam etmiştir. Büyük İslam müfessirlerinden olan Allame Muhammed Hüseyin Tabatabai'nin “El- Mizan” tefsiri yayınevimiz tarafından Türkçeye kazandırılmış en önemli eserlerdendir. Bununla beraber Kevser Yayıncılık olarak, 300 den fazla eserin tercümesi ve yine birçok çalışmanın altına da başarıyla imza atmış bulunmaktayız. Günden güne büyüyerek ve kendini yenileyerek yayın hayatına devam eden kurumumuz, basım yayın alanları dışında, dernek faaliyetlerinde de etkili rol oynayarak bugün Kültür Merkezi halini almıştır.” (“Kevser Yayınları”, t.y.).

Vakıflar ve dernekler Türkiye Caferilerinin hafıza mekânlarını “bir araya” getiren “çatı” hafıza mekânları olmakla birlikte organize ettiği ve ev sahipliği yaptığı etkinliklerle “hafıza-bireylerin” “bir araya” gelmesinde ve bu bakımdan “örgütlü bir aradalım” sağlanmasında, bireylerin hafıza mekânlarını icra etmesinde ve onlara maruz kalmasında öncü role sahiptir. Caferilerin, yaşadıkları bölgelerde genellikle dernek ve vakıflar aracılığıyla örgütlenmeleri bu “bir aradalım” temellerindedir. Yine Kevser Yayınları'nın teşeyü faaliyeti yürütmesi yani Şii-Caferi inancını yayması Caferilerin “hafıza-bireylerinin” sayısının artmasına katkı sunmaktadır.

### **3.3. Kerbela Anmaları**

Şüphesiz Şiilik-Caferilik söz konusu olduğunda akla gelen ilk hadiselerden biri Kerbela Katliamı'dır. Kerbela Katliamı Hz. Ali'nin küçük oğlu Hz. Hüseyin'in, kardeşleri ve diğer aile efradıyla birlikte 10 Muharrem 61 / 1 Ekim 680 tarihinde Emevi halifesi Yezid b. Muaviye'nin Küfe Valisi Ubeydullah b. Ziyad'ın birlikleri tarafından Kerbela Çölü'nde on gün susuz bırakıldıktan sonra katledilmesi olayıdır (Özarslan, 2016, 52).<sup>61</sup> Olay'ın Şiiliğin doğuşuna yol açtığını savunan görüşler olsa da (Onat, 1997, 101) bu görüş Şii yazarlar tarafından reddedilmektedir (Mutlu, 1995, 17). Şiiliğin doğuşuyla ilgili farklı görüşler bir yana, Kerbela Katliamı'nın Şia'nın hafıza-kimliğinin gelişip güçlenmesinde son derece etkili olduğu açıktır. Öyle ki Şiiliğin bugün hâlâ varlığını sürdüren bir mezhep olmasında bir harici tarafından katledilen Ali'nin kanından ziyade, Kerbela'da katledilen Hüseyin ve diğer Ehl-i Beyt efradının kanının birleştiriciliği etkili olmuştur (Öz, 2008, 39-40). Yine şehadet düşüncesinde de Ali'nin yerine, “sultanu'ş şuheda” (şehitlerin sultanı) olarak anılan Hüseyin'in sembol haline getirildiği görülmektedir (Tek, 2019, 15). Bu açıdan Hüseyin ve Kerbela'da katledilen diğer Ehl-i Beyt efradının anıldığı Kerbela Matemi hem genel olarak bütün Şia'nın hem de özel olarak Türkiye'deki Şii-Caferi toplumunun toplumsal hafızasını şekillendiren en önemli hafıza mekânıdır.

Kerbela Katliamı Şia'nın toplumsal hafızası içinde hem bir yas hem de bir intikam hissi yaratmıştır. Daha katliamın hemen ardından Kerbela'da Hüseyin'e yardım edemediklerine çok üzülen Süleyman b. Surad ve arkadaşları katliamdan kısa bir süre sonra bir araya gelerek Tevfabun adlı bir hareket oluşturarak Hüseyin'in intikamını almak için harekete geçerler. Süleyman ve arkadaşları Kerbela'ya gelerek Hüseyin'in mezarı başında bir gün boyunca kalırlar. Feryat ederek pişmanlıklarını dile getirirler ve tövbe ederler. Namaz kılarak Hüseyin'e rahmet dilerler. Böylece “ayin-i sükvari”, “azadari”, “taziye” gibi isimlerle anılan Kerbela matemi gayr-ı resmi olarak başlamış olur (Topaloğlu, 2010, 504-5).

Kerbela Katliamı'yla ilgili ilk resmî anma 10. yüzyılda Büveyhiler<sup>62</sup> döneminde Sultan Muizu'd-Devle'nin emriyle yapılan Aşura merasimleriyle başlar. Muizu'd-Devle, Muharrem ayının ilk

<sup>61</sup> Çeşitli yönleriyle Kerbela Katliamı'nı ele alan bir çalışma için bk.: Yıldız, 2010a.

<sup>62</sup> 945 yılında, aslen İranlı olan Ebu Şuca Büveyh tarafından kurulan ve İmamiyye'ye taraftar olan Büveyhilerin hâkimiyeti ele geçirmesi, İmamiyye Şia'sının gelişmesinde etkili olmuştur (Mutlu, 1995: 54-55). Büveyhiler için ayrıca bk.: Güner, 2010: 325-339; Merçil, 1992: 496-500.

on gününü Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesini anmak üzere umumi matem ilan ederek 10 Muharrem 352 / 8 Şubat 963 günü bütün Bağdat halkının çarşı ve dükkânlarını kapatmalarını, kadın erkek herkesin siyahlar giyerek şehirde dolaşmasını ve Hz. Hüseyin için matem tutmasını emreder (2010, 505).<sup>63</sup>

Kerbela Katliamı'nda yaşananların toplumsal hafızada yarattığı etkiye bağlı olarak zamanla hem Ortadoğu hem de Türk edebiyatında pek çok edebî eser kaleme alınmıştır.<sup>64</sup> Bu çerçevede Ortadoğu edebiyatında “maktel”, “maktel-i Hüseyin”, “mersiye”, “muharremiye” denilen müstakil eserler ya da kısa şiirler/bentler yazılmıştır (Tek, 2019, 18). Türk edebiyatında ise mersiyelerin yanı sıra Anadolu, İran ve Azerbaycan arasında yer alan Aras Havzası'nda özellikle Muharrem ayının ilk on gününde okunan ve bir “muharremiye” türü olan “sinezen”ler ön plana çıkmaktadır (2019, 20).

Kerbela Anması/Matemi'nin Türkiye Caferilerinin toplumsal hafızasındaki yerine ve hafıza mekânı işlevine geçmeden önce, Paul Connerton'un Şii anma törenlerine ilişkin anlatısını aktarmak yerinde olacaktır:

“Şiiler bu olayın yıldönümünü anma törenlerini Muharrem ayının onuncu (Aşure) gününde yaparlar. Hüseyin'in başına gelenleri, temsili yoldan yeniden canlandırarak yas tutarlar. Bu ayın ilk dokuz gününde törene katılanlar siyah ya da gri giyinirler; askerler ve katırcılar, büyük üzüntünün işareti olarak anlaşılan uzun gömlekleri ve açık bağlarıyla toplanırlar; bu kimselerden oluşan gruplar, kendilerini kılıçlarla yaralayarak, sırtlarına zincirlerle vurarak ve çıldırmaşçasına oynayarak sokaklarda dolaşırlar. Muharrem'in onuncu gününde tören, Hüseyin'in gömülmesini canlandıran bir cenaze alayı olarak tasarlanmış büyük bir geçitle doruğuna ulaşır; tabutu, sekiz adam tarafından taşınır ve her iki yanında sancak taşıyan adamlar bulunur; tabutun arkasından kana bulanmış altmış adam savaş şarkısı söyleyerek gelir; onların da gerisinde, birbirlerini tahta değneklerle ritmik olarak döven başkaları yürür. Kendilerine verdikleri acı ile temsili olarak Hüseyin'in acısını ortaya dökerler” (Connerton, 1999, 110).

Connerton, bu anlatının ardından üç çıkarımda bulunur. İlki toplumsal hafıza diye bir şey varsa onun anma törenlerinde bulunabileceği, ikincisi anma törenlerinin öyküsel-anlatısal olmaktan öte, bedensel ritüellere dayandığı yani geçmişin yeniden canlandırılması anlamına geldiği ve üçüncüsü canlandırmanın yani tören yapmanın onu icra edenler açısından bir alışkanlık niteliği kazandığıdır (1999, 111-4).

Connerton'un aktardığı anlatı ve anma törenleriyle ilgili çıkarımı Şii-Caferilerin Kerbela anma törenlerini analiz etmek için uygun bir çerçeve sunmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki Kerbela'ya ilişkin bu tarz teatral temsiller ve piyesler 19. yüzyıl başlarına doğru bir gelenek haline gelmiştir (Canetti, 2006, 154).<sup>65</sup> Bu da unutmaya ve hatırlamanın moderniteye özgü dinamikleri ve yeni

<sup>63</sup> Aşura Matemi'nin yanı sıra, Gadir Hum ve Şii Ezanı ile ilgili uygulamalar da ilk olarak Büveyhiler döneminde başlar (Güner, 2010: 331).

<sup>64</sup> Kerbela Katliamı'nın edebiyattaki yansımaları için bk.: Yıldız, 2010b.

<sup>65</sup> Burada Eric Hobsbawm'ın “geleneğin icadı”na yönelik kavramsal açılımını da hatırlatmak gerekir. Hobsbawm eski gibi görünen ya da eski olma iddiasındaki geleneklerin kökenlerinin çoğunlukla oldukça yakın bir geçmişe dayandığını, bazen de bu geleneklerin “icat edilmiş” olduğunu söyler (Hobsbawm, 2006: 1). Hobsbawm'a göre, belli bir tarihsel geçmişe referansları bulunmakla birlikte, icat edilmiş geleneklerin özgülüğü geçmişle kurulan sürekliliğin büyük ölçüde yapay ve uydurma olmasında yatmaktadır. Bunlar; yeni durumlara uyarlanmış, eski durumları hatırlatan biçimlere bürünmüş ya da zoraki tekrarlar yoluyla kendi geçmişlerini oluşturarak bugünde karşılığını bulan geleneklerdir (2006: 3). Hobsbawm sanayi devriminden sonra icat edilmiş olan geleneklerin birbiriyle örtüşen üç tipe ayrılabilirliğini belirtir. İlki toplumsal birlik ve beraberliği ya da gerçek veya yapay cemaatlere grup aidiyetini oluşturan veya sembolize eden gelenekler, ikincisi kurumları, statü ya da otorite ilişkilerini oluşturan veya sembolize

biçimleriyle ilgili bir durumdur. Modern teatral temsilin gelişmesi unutmaya karşısında yeni hafıza mekânları yaratmıştır. Teatral temsil ve anma törenlerinin bir bütün olarak modern teatral niteliği, anmayı icra ve temaşa edenler için hafıza mekânları açısından son derece yoğun bir “bir aradalık” sunar. Connerton’un Kerbela’yla ilgili aktarımında Şiilerin Kerbela’da yaşananları hatırlamak için “bir aradalığı” beden üzerinde teatral ritüellerle *icra-tatbik* ettikleri ve hatırlamada hissiyatı yoğun biçimde kullandıkları görülür.

Türkiye Caferilerinin 1980 öncesi Kerbela-Muharrem anmaları kırsal bölgelerdeki özel alanlarda (evlerde) yapılmakta olup çoğunlukla sıkıyönetim uygulamaları nedeniyle askerî baskın tehdidiyle karşı karşıyadır. 1980’lerin başından itibaren ise yaşanan sosyo-politik dönüşümlere bağlı olarak Caferi söylem ve pratikleri kamusal alanda daha görünür hale gelir. Caferiler kendi camilerini inşa etmeye ve o camilerde anmalar düzenlemeye başlarlar. Daha sonra nüfus ve göç artışı gibi demografik faktörlere ve teknolojik gelişmelere bağlı olarak Muharrem ve Aşura anmaları daha geniş bir kamusal ve kamusal görünürlük kazanır. 1990’ların başından itibaren ise anmalar meydan tipi yerlerde düzenlenmeye başlanır (Baylak, 2009, 67-9).

Türkiye Caferilerinin 1980 sonrasında, kamusal görünürlüğünün ve hafıza mekânlarının artmasında 1980 sonrası yaşanan dönüşümlere paralel olarak, Connerton’un tanımladığı şekliyle, moderniteye özgü “hız ve sürekli değişim”in artırdığı unutkanlık problemi etkili olmuştur. Nitekim Türkiye’de 1980 sonrasında yaşanan kentleşme, göç, teknolojik gelişme, nüfus artışı gibi dönüşümler bir taraftan unutmaya toplumsal grupların hafızasını ve varlığını tehdit eden bir sorun haline getirirken diğer taraftan unutmaya engelleyecek yeni hafıza mekânları oluşturma ihtiyaç ve olanaklarını sunmaktadır. Türkiye’de 1980 sonrasında dinsel gruplar için kamusal özgürlüklerin artışı bu olanakların kullanılmasını (dernek, vakıf, yayınevi, cami vb. hafıza mekânlarının artması) sağlamıştır.

Kerbela anma merasimleri neredeyse tüm dünyada, Muharrem ayı ile başlayıp Hz. Hüseyin’in şehadetinin 40. günü (Erbain) olan 20 Safer’e kadar devam eder (Topaloğlu, 2010, 508). Şiiler Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin Yezid’in askerleri tarafından şehit edildiği Aşura gününün de içinde bulunduğu Muharrem ve Safer aylarını “matem ayları” olarak kabul ederler (Demirci, 2006, 47). Bu iki ay içinde çeşitli merasimler düzenlerler. Ancak merasimler en yoğun şekilde Tasua (Muharrem ayının 9. günü),<sup>66</sup> Aşura ve Erbain’de gerçekleşmektedir (“Aşura Günü”, 2018). Türkiye Caferileri de özellikle İstanbul, Iğdır, Kars gibi illerde Tasua ve Aşura günlerinde yoğun katılımlı etkinlikler düzenlemekte, Erbain’de de on binlerce Türkiyeli Caferi, dünyanın her yerinden gelen Şiilerle birlikte 80 km boyunca Neced’te Kerbela’ya yürümektedir (“Haberler.com”, 2018).

Türkiye’de Muharrem ayı itibarıyla Caferi camilerinde programlar organize edilmekte, bu programlarda Hz. Hüseyin ve Kerbela konulu vaazlar verilmekte, vaazların akabinde Kerbela’yla ilgili mersiyeler okunmakta, dualar edilmektedir (Aşura Matem Merasimi, 2015; Türkoğlu, 2014, 111). Buna, sinezen olarak anılan şiirler de eşlik etmektedir (Mengi, 2018; Tek, 2019, 20).<sup>67</sup>

Muharrem ayında özellikle İstanbul-Halkalı’da Kerbela’da yaşanan trajediyi canlandıran özel tiyatro gösterileri de yapılmakta (Aşura Matem Merasimi, 2015) birlikte anmalar genel olarak baştan sona teatral bir nitelik taşımaktadır. Anmalara teatral nitelik veren, kullanılan semboller, sembolik nesnelere ve sembolik eylemlerdir. Örneğin boş beşik, düşman oklarıyla öldürülen, Hüseyin’in altı aylık oğlu Ali Asgar’ı; “âlem” denilen “el”, düşman tarafından kolları kesilen, Hüseyin’in erkek kardeşi

eden gelenekler, üçüncüsü ana amacı toplumsallaşma, inançların, değer yargılarının ve davranış teamüllerinin aşılma ve aktarılması olan gelenekler (12).

<sup>66</sup> Tasua Anmaları için bk.: Aşura Matem Merasimi, 2015; İmam Hüseyin Destesi Halkalı-Zeynebiye, 2016.

<sup>67</sup> Caferilikte mersiye ve sinezen konulu bir çalışma için bk.: Turmuş, 2018.

Ebu'l Fazl Abbas'ı; tabut, Hüseyin'in şehit edilen oğlu Ali Ekber'i;<sup>68</sup> "Kasım Otağı" denilen çadır,<sup>69</sup> Hz. Hasan'ın Kербela'da şehit düşen oğlu Kasım'ın Hz. Hüseyin'in kızı Fatima'yla tamamlanmamış nikâhını sembolize eden nesnelere (Baylak, 2009, 72-3).

Muharrem anmalarında matem sembolü olarak kullanılan siyah renkli kıyafetler; üzerinde Kербela'da şehit olanların isimlerinin yer aldığı alın bantları, bez pankartlar, flamalar, Ehl-i Beyt tasvirleri, temsili Zülfikar kılıçlarını görmek mümkündür. Tüm bunlar Kербela Katliamı'nı sembolize edecek diğer sembollerle birlikte, "deste" adı verilen siyah giyimli gruplar tarafından göğüs dövme ve sırta zincir vurma şeklinde icra edilen sinezenler<sup>70</sup> eşliğinde teatral biçimde sergilenir. Teatral temsilde acı ve intikam duyguları bir arada yaşanır. Zaman zaman gözyaşları dökülür, zaman zaman başın kanatılarak kanın, bedene giyilen beyaz bir kıyafet üzerine akıtılmasını içeren "baş vurma" gibi kanlı ritüellerle<sup>71 72</sup> Yezid'i ve taraftarlarını lanetleyen sloganlar atılır.<sup>73</sup>

Kербela'yla ilgili, oldukça uzun süren trajik anma merasimlerinin amacı Türkiye Caferilerinin toplumsal hafıza-kimliğini canlı tutmaktır. Kербela Katliamı'nın Şii-Caferilerin toplumsal hafıza-kimliğindeki kurucu rolü düşünüldüğünde Kербela merasimlerinin diğer hafıza mekânları arasındaki özel yeri anlaşılabilir. Bu durum Connerton'un anmaların toplumsal hafızadaki kurucu rolüyle ve toplumsal hafızanın teatral bedenselliğiyle ilgili savını haklı çıkarır niteliktedir. Şii-Caferilerin toplumsal hafıza-kimliği büyük ölçüde Kербela merasimleri aracılığıyla muhafaza edilmektedir. Bu açıdan Kербela merasimlerinde, özellikle de Aşura Anmalarında çok sayıda hafıza mekânının "bir arada" kullanılması anlaşılabilir.

Kербela anmaları başlı başına birer hafıza mekânı olmakla birlikte, anmanın içeriğine baktığımızda pek çok tekil hafıza mekânını "bir arada" görmek mümkündür. Bunların neredeyse her biri Şii-Caferiliğe ilişkin tekil hafıza mekânları ve bazıları da doğrudan Kербela'ya ilişkin birer hafıza mekânı (örneğin mersiye ve sinezenler, Kербela'da yaşananları temsil eden görsel tasvirler, tiyatrolar) olmakla birlikte "bir arada" kullanıldığında çok daha etkili birer hatırlatıcı işlevi görürler. Bunların bir arada kullanımı özel olarak Kербela'da yaşananların, genel olarak Türkiyeli Şii-Caferi hafıza-kimliğinin grup üyeleri ya da "hayalî cemaat" içerisinde sürekli kılınmasını amaçlamaktadır. Nitekim Kербela merasimlerinde Şii-Caferiliğe ilişkin, Kербela'yla doğrudan ilişkili olmayan ancak Şii-Caferiliğin kurucu hafızasıyla ilişkili olan hafıza mekânlarının (örneğin temsili Zülfikar kılıcı, Hz. Ali tasvirleri, Hz. Ali türbesini ziyaret) kullanılması da bu durumu açıklar niteliktedir. Hatırlanmak istenen sadece Kербela'da yaşananlar değil, Şii-Caferi kimliğine dair tüm fenomenlerdir.

Kербela anmaları, Şii-Caferi "hafıza-bireylerin" "örgütlü bir aradalığının" sürdürülmesinde belki de en önemli ve etkili hafıza mekânıdır. Zira yalnızca sayısal açıdan bakıldığında Kербela anmaları Türkiye'de farklı bölgelerde on binlerce Caferi'yi bir araya getirmenin yanı sıra Kербela'ya yapılan kilometrelerce yürüyüş ve ardından gerçekleşen türbe ziyaretleriyle Türkiye Şii-Caferilerini Dünya'daki Şii-İslamla buluşturmaktadır. Burada "unutma"nın önüne geçen ve hafıza-kimliği güçlendiren belki de en önemli etken anmaya ilişkin yukarıda ele alınan bütün ritüellerin yani hafıza mekânlarının "hafıza-bireyler" "bir aradayken" icra edilmesidir. Diğer taraftan anma ritüellerinin uzun bir sürece

<sup>68</sup> Anmalarda Ali Asgar'ı temsil eden tabut da kullanılmaktadır. Ali Ekber'i temsil eden tabutun üstü Ali Ekber'in temsili kanlı bedenini gösterecek şekilde açıktır

<sup>69</sup> Bk.: Şeren, 2016.

<sup>70</sup> Bk.: Kafana Göre, 2018; Ya Hüseyin, 2017.

<sup>71</sup> Bk.: 313 Aralık, 2015; 2016.

<sup>72</sup> Baş ve zincir vurma gibi bedene zarar veren ve kamuoyunda tepki yaratan kanlı ritüeller son yıllarda azalmakta, yerini Kızılay'a kan bağışlama gibi daha steril ve olumlu çağrışım yaratan bir ritüele bırakılmaktadır (Baylak Güngör, 2017: 82-3). Fakat uygulamaların tümüyle ortadan kalktığını söylemek zordur.

<sup>73</sup> Muharrem anma merasimlerine örnek olarak bk.: Almahdi TV, 2017; Eratlar Film, 2018; Kaya, 2017; Seher Tv, 2017.

yayılması da bu noktada dikkate alınmalıdır. Bu durum bir inanç esası üzerinden hem topluluk olma ve dayanışma duygusunu yani hayali cemaat olma hissini güçlendirir hem de kolektif hafızanın taşıyıcılarının sayısını artırır. Burada diğer önemli husussa söz konusu “bir aradalığın” bariz bir kamusal görünürlük arz etmesidir. Zira ritüellerin önemli bir kısmı kamuya açık büyük alanlarda kitlesel katılımı icra edilir ve genellikle medyaya da yansır. Böylelikle hem hafıza mekânlarının hem de “hafıza-bireylerin” “bir aradalığı” (ki söz konusu anma etkinliği ilgili grubun her iki veçheden “bir aradalığının” en yoğun örneğidir) katılımcı olmayan grup üyelerinin ve grup üyesi olmayanların da hafızasında yer eder. Bunu inancın yayılması, başka bir ifadeyle de hafıza-kimliğin güçlenmesi ve muhafazası açısından (böyle bir amaç güdülün ya da güdülmessin) bir propaganda olarak da düşünmek mümkündür.<sup>74</sup> Somut olarak bakıldığında ise toplum nazarında Türkiye Caferileriyle ilgili en akılda kalıcı imgenin Kerbela anmaları olması bu durumun göstergesidir.

### **3.4. Caferilerin Dijital-Sanal Hafıza Mekânları**

Özellikle 2000’li yıllarda “yeni medya”da yaşanan gelişmelere bağlı olarak Türkiye Caferilerinin bir “sanal cemaat” olarak da toplumsal hafıza-kimliğini muhafaza ve idame etmeye başladığı görülür. Zira Türkiye Caferilerine ait tüm resmî oluşumların internet siteleri, sosyal medya hesapları, video kanalları mevcuttur. Bunun dışında Türkiye Caferilerine ait yarı-resmî ve gayr-ı resmî pek çok sanal oluşum bulunmaktadır. Tüm bu platformlarda sadece Türkiye Şii-Caferi toplumuna değil tüm dünyadaki İmamiyye Şia’sına ilişkin çeşitli formattaki içeriklere ulaşmak mümkündür. Bu platformlarda farklı dillerde yayın yapılması da farklı etnik-dilsel gruplardan Şia’nın bu platformları takip etmesine ve bu platformlara üye olmasına olanak tanır. Böylece Türkiyeli Caferilerin toplumsal hafızası tüm dünya Şia’sının toplumsal hafızasıyla buluşma imkânı kazanır. Bu ise kolektif hafızayı güçlendiren bir durumdur.

Türkiye Caferilerine ilişkin sanal platformlar, özellikle de sosyal medya ve video paylaşım platformları, yarattığı üyelik ve tartışma ortamlarıyla Caferi cemaatine mensup bireyler arasında etkileşim olanakları yaratarak grup hafızasını güçlendirmenin yanı sıra farklı hafıza mekânlarını da bir araya getirerek kolektif hafızanın güçlenmesine büyük bir katkı sunmaktadır. Caferilere ilişkin sanal platformların neredeyse tümünde görsel, işitsel, yazılı hafıza mekânlarını bir arada bulmak mümkündür. Örneğin Zeynebiyye Grubu’nun internet sitesinde Türkiye Caferilerinin ve Şia dünyasının faaliyetlerine ilişkin fotoğraflar (“Zeynebiye.com”, 2018a), videolar (ZeynebiyeTv, t.y.), haberler, Şia-Caferi toplumsal hafızasına ilişkin makaleler yer almaktadır. Bu içeriklere ve daha fazlasına sitenin sosyal medya hesapları (Zeynebiye, t.y.; Zeynebiye Camii, t.y.; Zeynebiye, 2010) üzerinden de ulaşmak mümkündür. Site farklı dil seçeneklerine sahiptir. Sitenin aynı zamanda “Zeynebiye Tv” isimli bir Youtube kanalı (Zeynebiye Tv, 2017) da bulunmaktadır. Kanalda Caferilerin toplumsal faaliyetlerine ilişkin videolar yer almaktadır. Yine Kevser Grubu’na ait Kevser Yayınları’nın internet sitesinde yayınevini bastığı farklı formatlardan (kitap, müzik, dergi, takvim, afiş, tablo, müzik, film, belgesel vd.) tüm materyallerin bilgisine ulaşmak ve bunları kolay ve hızlı bir şekilde satın almak mümkündür. Yayınevini Instagram hesabı (Kevser Yayınları, t.y.) ve Youtube kanalı da (Kevser Yayıncılık, t.y.) bulunmaktadır.

<sup>74</sup> Herhangi bir grubun dışı karşı meşruiyet kazanmasında ve kabul görmesinde kitlesellik ve kamusal görünürlük oldukça etkilidir. Zira bu şekilde grup; varlığını, gücünü, kimliğini, özelliklerini teşhir etmiş ve tanınır/bilinir hale gelmiş olur. Bu noktada teşhirle aşikâr hale gelen üye/katılımcı sayısı ve kitle ruhu grubun ve grup kimliğinin dıştan kabul görmesinde ve ilgiyle karşılanmasında belirleyicidir. Örneğin az sayıda katılımı ve coşkusu geçen bir etkinliğin toplum hafızasında kalıcı ve olumlu bir etki bırakması zordur. Yoğun katılımı ve coşkulu bir etkinlikse tersi yönde etki yaratma potansiyeline sahiptir.

“Yeni medya” araçları Türkiye’deki pek çok azınlık grubu ve kendini bu gruplara bağlı gören kişiler tarafından olduğu gibi bir “sanal cemaat” boyutuna da sahip olan Türkiye Caferileri tarafından da aktif olarak kullanılmaktadır. Bunun nedeni dijital-sanal hafızanın toplumsal hafıza-kimliğin muhafaza ve idame edilmesinde sağladığı olanak ve kolaylıklardır. Sanal platformlar aracılığıyla Türkiye Caferilerine ilişkin tüm faaliyetlerin anlık olarak kaydedilmesi, arşivlenmesi ve çevrimdışı yeni medya araçlarına (bilgisayar, tablet, akıllı telefon) sahip olan tüm grup üyelerine ulaştırılması mümkün olmaktadır. Fakat bu aynı zamanda grup üyelerinin de aktif olduğu bir süreçtir. Bu bakımdan Caferilerin, katıldıkları, gözlemledikleri etkinlikleri kişisel ya da kişisel olmayan hesaplardan paylaşması ve bu ortamlarda tartışma başlatması mümkündür. Böylece grup hafızası sürekli canlı tutulabilmektedir.

Caferilerin dijital-sanal hafıza mekânları diğer hafıza mekânlarında olduğu gibi her biri tek başına bir hafıza mekânı olmakla birlikte içerisinde çok sayıda hafıza mekânını barındırır. Örneğin internet sitelerinin ya da sosyal medya hesaplarının isim ve sloganları, tanıtım görsel ve yazıları<sup>75</sup> birer hafıza mekânı olduğu gibi, bu site ve hesaplarda paylaşılan Şii-Caferiliğe dair kitap<sup>76</sup> ve makaleler<sup>77</sup>, bilgilendirici yazılar,<sup>78</sup> fotoğraf ve videolar,<sup>79</sup> müzikler<sup>80</sup> de kendi başına birer hafıza mekânıdır. Tüm bunlar izleyicileri/takipçileri açısından geleneksel-otantik hafıza mekânlarından daha kolay erişilebilir bir “bir aradalık” sunar.

“Hafıza-bireylerin” “bir aradalığı” açısından bakıldığında, Caferilerin dijital-sanal hafıza mekânları ve sanal cemaatleri reel topluluğun sanal uzantıları olması nedeniyle “örgütlü bir aradalığın” sürdürülmesinde tamamlayıcı bir role sahiptir. Caferilere ait kurumsal, yarı-kurumsal ve kişisel çok sayıda sosyal medya hesabı hafıza mekânlarını “bir araya” getirmenin yanı sıra üyelik, takip, tartışma gibi özellikleriyle “hafıza-bireyleri” de “bir araya” getirir.<sup>81</sup> Bu da “örgütlü bir aradalığı” güçlendirir. Yine Şii-Caferi hafıza mekânlarının icrası da bu “bir aradalık” içinde gerçekleşir. “Hafıza-bireyler” yorum, beğeni, abonelik, katılım, paylaşım, *nickname*, profil fotoğrafı, kişisel profil içerikleri gibi özelliklerle hafıza mekânlarına maruz kalır ve onları “bir aradalık” içerisinde icra eder. Örneğin Caferi “hafıza-bireylere” ait kişisel hesaplarda Şii-Caferi inancına ait profil isim ve resimlerine rastlamak mümkündür. Bunlar birer kimlik simgesi olması açısından Caferi “hafıza-bireylerinin” birbirini tanınmasını ve ayırt etmesini sağlar. Aynı şekilde Caferi “hafıza-bireyleri” Caferiliğe ilişkin video, resim, müzik, belgesel, haber vb. paylaşım ve tartışmalar vasıtasıyla kendi kimliklerinin bilincine varır ya da bilinç düzeylerini arttırmaları. Bu süreçte diğer Şii-Caferi “hafıza-bireylerle” “bir aradalık” içinde grup aidiyeti ya da “hayalî cemaat” hissini duyarlar -ki burada hem ülke içi hem de ülkeler arası sınırları aşan evrensel bir katılımdan da söz etmek mümkündür. Bu da sonuç olarak Şii-Caferi hafıza-kimliğinin sürekliliğine etki eden olumlu bir unsurdur.

## Sonuç

Pierre Nora ve arkadaşlarının Fransa’da ulusal hafıza-kimlik oluşumunu ele aldığı *Hafıza Mekânları (Les Lieux de Mémoire)* adlı çalışması başta ulusal hafıza olmak üzere, dinsel hafıza, sanat,

<sup>75</sup> “Zeynebiye.com: Ehl-i Beyt Dünyasının Gündemi”, Zeynebiye Camii görseli, bk.: “Zeynebiye.com”, 2018b.

“Caferilik.com: Türkiye Caferileri Sitesi”, bk.: “Caferilik.com”, t.y.a.

“Ehlibeytalimleri.com: Ehl-i Beyt Alimleri Derneği”, bk.: “Ehl-i Beyt Alimleri Derneği”, 2014.

“Ehlibeytder.com: Caferi ve Ehlibeyt Derneği”, bk.: “Caferi ve Ehlibeyt Derneği”, 2019a.

<sup>76</sup> Bk.: “Caferilik.com”, t.y.b

<sup>77</sup> Bk.: “Caferilik.com”, t.y.c

<sup>78</sup> Örnek olarak bk.: “Zeynebiye.com”, 2018c.

<sup>79</sup> Örnek olarak bk.: “Caferi ve Ehlibeyt Derneği”, 2019b; 2019c.

<sup>80</sup> Bk.: “Caferi ve Ehlibeyt Derneği”, 2019d.

<sup>81</sup> Bu konuda bu çalışma boyunca referans verilen internet siteleri ve sosyal medya hesaplarındaki tartışma ve içerikler incelenebilir.



edebiyat, ders kitapları gibi çeşitli alanlarda hafıza mekânları kavramına odaklanan pek çok çalışmaya öncü olmuştur. Hem Nora ve arkadaşlarının çalışmasında hem de daha sonra hafıza mekânları üzerine yapılan çalışmalarda hafıza mekânlarının özellikle modernite, kentleşme, göç gibi süreçlere bağlı olarak gelişen bilinçli ve/veya refleksif “bir aradalığı” tartışılmamıştır. Oysa mezkûr süreçlere bağlı olarak tek tek hafıza mekânlarının sayısı arttığı gibi bunların “bir aradalığı” da artmıştır. Gerek dernek, vakıf, kültür merkezi, kütüphane, müze gibi hafıza-kimliğin sürekliliğini amaçlayan, kurumsal süreklilik arz eden ve “çatı hafıza mekânları” olarak tanımlanabilecek oluşumlar gerekse anma törenleri her biri tek başına hafıza mekânı olmakla birlikte içerisinde çok sayıda tekil hafıza mekânını da barındırmaktadır. Örneğin dernek tipi kurumsal hafıza mekânları da anma törenleri gibi tekrarlı eylemsel birliktelikler de çoğunlukla hafıza mekânı olarak bir isme (Türkiye Caferileri Vakfı, Muharrem-Aşura Anması) sahiptir. Ardından dernek vb. yapılarda kolektif hafızaya ilişkin görsel, yazılı, işitsel materyallere, arşivlere, sembollere rastlarız; bunların her biri de kendi başına birer hafıza mekânıdır. Yine anma törenleri modernite öncesindeki anmalardan farklı olarak içerisinde her biri hafıza mekânı olan görseller, marşlar, müzikler, semboller barındırır. Ayrıca dernek vb. yapıların da bir hafıza mekânı olan anma törenlerine ev sahipliği yaptığı görülebilir. Bunun dışında “yeni medya” olarak tanımlanan çevrimdışı ve çevrimiçi dijital-sanal hafıza mekânları ise farklı içerikleri (fotoğraf, video, müzik, e-kitap vd.) yani tekil hafıza mekânlarını kolaylıkla bir araya getirmesiyle “eşsiz” bir “bir aradalık” sunmaktadır. Bu durumda sıklıkla “bir arada” ya da iç içe çok sayıda hafıza mekânıyla karşılaşırız. Bu, toplumsal grupların, Connerton’un işaret ettiği moderniteye özgü unutkanlık fenomeni<sup>82</sup> karşısında geliştirdiği bilinçli ve/veya refleksif çabanın ürünüdür.

Hafıza mekânlarının “bir aradalığına” paralel, ona içkin ve onunla iç içe bir olgu da “hafıza-bireylerin” “bir aradalığı”dır. Hafıza mekânlarının “bir arada” icrası ve ona “bir arada” maruz kalınması pek çok durumda “hafıza-bireyler” “bir aradayken” gerçekleşir. Burada gündelik yaşamdaki rutinleşmiş ve coşku-heyecan yaratmayan “bir aradalıktan” kaynaklanan (örneğin dernek lokalinde ya da ibadethanede gerçekleşen organize olmamış ve rutinleşmiş toplanmalar) “spontane bir aradalık” ve grup içi dayanışma duygusundan, güçlü inançsal ve/veya ideolojik bağlar ile belli zamanlarda organize olarak gerçekleşen, bireylerin toplu olarak katıldığı etkinliklerden (örneğin anmalar, anıt-mezar ziyaretleri; dernek, vakıf, ibadethane gibi yerlerde gerçekleşen, belli aralıklarla düzenli ve planlı toplanmalar) kaynaklanan “örgütlü bir aradalık” olmak üzere iki boyuttan söz edilebilir. Söz konusu toplanmalarda, ikincisi (“örgütlü bir aradalık”) birincisinden (“spontane bir aradalık”) daha etkili olmakla birlikte, grup üyeleri her iki “bir aradalık” şeklinde de hem hafıza mekânlarının hem de “hafıza-bireylerin” “bir aradalığını” birlikte deneyimlerler. Yine sosyal medya ve sanal cemaatler gibi dijital-sanal hafıza mekânları da reel bir grubun uzantısı oldukları sürece bu “bir aradalığa” olumlu katkı sunar. Tüm bu “bir aradalık” biçimlerinin birlikte gerçekleşmesi hafıza-kimliğin sürekliliğinin ideal bir formunu sunar.

Türkiye Caferileri kolektif hafıza-kimliğin sürekliliği açısından hafıza mekânlarının ve “hafıza-bireylerin” “bir aradalığına” iyi bir örnektir. 1980 sonrasında yaşanan dönüşümlere bağlı olarak kamusal alanda görünür ve örgütlü hale gelen Türkiye Caferileri kentleşme, nüfus artışı ve göçle birlikte artan unutmama fenomeni karşısında hızla kendi hafıza mekânlarını inşa etmeye başlamıştır. 1990 ve 2000’li yıllarda kamusal görünürlük arz eden anmalar yapmaya başlamış, yayınevleri, camiler, dernek ve vakıflar kurmuştur. Türkiye Caferilerinin kolektif hafızasının oluşumunda, korunmasında ve sürdürülmesinde kilit öneme sahip olan dernek, vakıf ve camiler bir hafıza mekânı olarak Şii-Caferi inancını çağrıştıran isimlere sahiptir (ör.: Ehl-i Beyt Camii, Ehl-i Beyt Âlimleri Derneği); bir hafıza mekânı olan anma ve kutlamalara ev sahipliği yapmaktadır ve yine bir hafıza mekânı olan görsel, işitsel, yazılı ve basılı materyalleri bünyesinde barındırmaktadır. Son yıllarda ise sosyal medya

<sup>82</sup> Burada unutkanlığın sadece moderniteye özgü olduğu kastedilmemekte, moderniteye özgü bir unutkanlıktan söz edilmektedir.

platformları ve internet siteleri gibi “yeni medya” araçları Türkiye Caferileri tarafından aktif biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Tüm Caferi dernek, vakıf ve sair örgütlenmeleri kendi internet sitelerine, sosyal medya hesaplarına sahiptir. Tek başına da hafıza mekânı olan bu ortamlar sayfa adres isimlerinden başlayarak ihtiva ettikleri farklı formatlardan (fotoğraf, video, e-kitap, müzik vd.) sanal materyallerle Caferiliğe ilişkin çok sayıda hafıza mekânını kolay erişilebilir surette “bir araya” getirmektedir. Sonuç olarak Türkiye Caferilerinin moderniteye özgü unutkanlık fenomeni karşısında kolektif hafıza-kimliğinin sürekliliğini kendi hafıza mekânlarının “bir aradalığını” sağlayarak muhafaza ettiği görülmektedir.

Türkiye Caferilerinin 1970’lerden itibaren yaşanan köyden kente göçle birlikte aynı bölgelere (ilçe, mahalle, semt) yerleşerek “bir aradalıklarını” sürdürdükleri görülür. Bu durum bir boyutuyla, “bir arada” yaşayan bireyler için zamanla gündelik bir rutin yaratması nedeniyle “spontane bir aradalığın” da temelidir. Diğer taraftan Caferiler köyden kente göçle birlikte, yaşadıkları bölgelerde güçlü inançsal bağlarını koruyarak, grup içi dayanışmayı sürdürerek ve bunların ifadesi olarak zaman içinde cami, dernek, vakıf gibi hafıza mekânları kurarak ve bu mekânlarda ya da bu mekânlar aracılığıyla anma, ibadet, toplantı vb. etkinlikler düzenleyerek “örgütlü bir aradalıklarını” da sürdürürler. Bu “bir aradalığın” esas vechesi hafıza mekânlarının “bir arada” icra edilmesi ve ona maruz kalınmasıdır. Yine sanal cemaatler başta olmak üzere dijital-sanal hafıza mekânları aracılığıyla da Şii-Caferi “hafıza-bireyler” bölgesel ve ülkesel sınırları aşacak şekilde “bir araya” gelir ve hafıza-mekânlarını “bir arada” deneyimler. Böylece Caferi hafıza-kimliğinin sürekliliği etkili bir formla sağlanmış olur.

## KAYNAKÇA

- 313 Aralık (2015, 23 Ekim). Aralık Destesi\_2015 “İğdir Aralık ilçesi Aşura Matemi” baş vurma 23.10.2015 [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=a5xJY0WmdhI&t=1s>.
- 313 Aralık (2016, 21 Aralık). İğdir / Aralık Aşura Matemi 2016 [Video]. Erişim adresi: [https://www.youtube.com/watch?v=Q9TEI3K\\_f2c](https://www.youtube.com/watch?v=Q9TEI3K_f2c).
- Akkaş, İ. (2012). *Sanal cemaatler* (Yayınlanmamış doktora tezi). İnönü Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Akkaş, İ. (2015). Sanal cemaatlerde mahremiyet algısı. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12, 225-239.
- Albayrak, A. (2006). *Caferilerde dini ve sosyal hayat: Ankara Keçiören örneği* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Albayrak, A. (2008). Dini gruplar bağlamında Caferilik. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), 111-128.
- Almahdi TV (2017, 13 Ekim). Ashura in Turkey \*exclusive videos” [Video]. Erişim adresi: [https://www.youtube.com/watch?v=meHR4V\\_peSw](https://www.youtube.com/watch?v=meHR4V_peSw).
- Anderson, B. (1995). *Hayali cemaatler* (2. Basım). (İskender Savaşır, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Apaydın, H. (2013, 8 Aralık). Türkiye Caferileri Vakfı – Esirler Kervanı Tiyatrosu Aşura 2013 [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=iKXH1FOIXNE>.
- Apaydın, H. (2018, 16 Eylül). 2018 Muharrem 5. gece 5. bölüm (Türkiye Caferileri Vakfı) [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=LzZHqOOFMEQ>.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek: Eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik* (2. Basım) (Tekin Ayşe, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aşura Günü (2018, 29 Kasım). *Wikishia* içinde. Erişim adresi (5 Mayıs 2019): [http://tr.wikishia.net/view/A%C5%9Fura\\_G%C3%BCn%C3%BC](http://tr.wikishia.net/view/A%C5%9Fura_G%C3%BCn%C3%BC).
- Aşura Matem Merasimi (2015, 28 Ekim). 11 Muharrem 2015 [İmam Hüseyin (as)’nin şehadetinin 2. Günü] – Zeynebiye Camii [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=80ZrjL5x6Rc>.
- Aşura Matem Merasimi (2015, 23 Ekim). Aşura Matem Merasimi 2015 – Aşura Tiyatrosu [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=7ttmI7X8k0o>.
- Aşura Matem Merasimi (2015, 22 Ekim). Yasımızda tek yürek [Tasua] 2015 – Zeynebiye [Video]. Erişim adresi: [https://www.youtuAbe.com/watch?v=zFOr0gKuA\\_Q](https://www.youtuAbe.com/watch?v=zFOr0gKuA_Q).
- Aydınlık, E. (2018, 14 Eylül). Zeytinburnu İmam Caferi Sadık Camii 2018 [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=D7o1NgAvzV4>.
- Banaz, Ş. (2018). Türkiye’de Caferiler, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 29-62.
- Başaran İnce, G. (2014). Digital culture, new media and transformation of collective memory. *Galatasaray Üniversitesi İleti-ş-im Dergisi*, 21, 9-29.

- Başlar, G. (2018). "Kullanıcı üretimi" kolektif hafıza: *Adalet yürüyüşü* örneği. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 28, 143-175.
- Baylak, A. (2009). *Visibility through ritual: Caferi/Shiite community in Turkey* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Boğaziçi Üniversitesi/Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul.
- Baylak Güngör, A. (2017). Türkiye’de Caferi topluluğunun konumu ve değişim dinamikleri üzerine değerlendirmeler. *İnsan & Toplum*, 7(1), 69-88.
- Borakçın, N. (2010, 11 Aralık). Seyyid Ali Yar – Caferi ve Ehli- Beyt Derneği.avi [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=BvxnPpTKlrc&t=617s>.
- Bozkurt, V. (1999). "Yıkıcı gemeinshaft"tan "öteki"siz postmodern kabilelere sanal cemaatler. *Birikim Dergisi*, 127, 65-72.
- Caferi Âlimler Birliği (2019, 24 Nisan). Ehlibeyt İmamının tevellüdü mübarek [Fotoğraf]. Erişim adresi: <https://www.facebook.com/caferialimler/photos/a.730540713634342/2490628770958852/?type=3&theater>.
- Caferi Namazı (2017, 28 Mart). Caferi ezanı [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=YBZnqwLLDPY>.
- Caferi Sadık Gençliği (2016, 8 Ocak). Zeytinburnu İmam Caferi Sadık Camii 2015 Aşura [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=UAz5G19SpEI&t=146s>.
- Caferi ve Ehlibeyt Derneği (2019a). Ehlibeytder.com: Caferi ve Ehlibeyt Derneği. Erişim adresi: <http://www.ehlibeytder.com/>.
- Caferi ve Ehlibeyt Derneği (2019b). Aşura 2017 [Fotoğraf]. Erişim adresi: <http://www.ehlibeytder.com/album-p7-aid.78.html#galeri>
- Caferi ve Ehlibeyt Derneği (2019c). Caferi ve Ehl-i Beyt Derneği Aşura Yürüyüşü 2012 [Video]. Erişim adresi: <http://www.ehlibeytder.com/caferi-ve-ehl-i-beyt-derneği-asura-yuruyusu-2012-video.30.html>.
- Caferi ve Ehlibeyt Derneği (2019d). Ey vay Huseyn [Müzik]. Erişim adresi: <http://www.ehlibeytder.com/sinezen-mersiye/ey-vay-huseyn-h248.html>.
- Caferilik.com (t.y.a). Caferilik.com: Türkiye Caferilerinin sitesi. Erişim adresi: <http://www.caferilik.com/>.
- Caferilik.com (t.y.b). Kütüphane. Erişim adresi: <http://www.caferilik.com/kutuphane>.
- Caferilik.com (t.y.c). Makaleler. Erişim adresi: <http://www.caferilik.com/makaleler>.
- Canetti, E. (2006). *Kitle ve iktidar* (3. Basım) (Gülşat Aygen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Carrier, P. (2005). *Holocaust monuments and national memory cultures in France and Germany since 1989*. New York: Berghahn Books.
- Connerton, P. (2012). *Modernite nasıl unutturur?* (Kübra Kelebekoğlu, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar nasıl anımsar?* (Alâeddin Şenel, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Çetin, A. (1995). Ezan. *TDV İslam ansiklopedisi* (Cilt 12) içinde (s. 36-38). Ankara: TDV.

- Çapkın, Ö. (2018). *Sosyal bilgiler ders kitaplarında hafıza mekânları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Kastamonu Üniversitesi/Sosyal Bilimler Üniversitesi, Kastamonu.
- Çavdar, O. (2017). Mekân ve kolektif bellek: Sivas katliamı ve Madımak Oteli. *Moment Dergi*, 4(1), 237-257.
- Demirci, F. (2006). *Caferilerin dini örf ve adetleri: Iğdır örneği* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Erciyes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Deniz, A., Özgür, E.M. ve Öksüz, M. (2018). Dini mekânların toplumsal hafızaya etkileri: İstanbul Aya Panteleymon Ortodoks Kilisesi örneği. *International Journal of Geography and Geography Education*, 39, 171-188.
- Deniz, E. ve Özhan Dedeoğlu, A. (2011). Virtual communities of practice and consumption practices: A case of Turkey. *International Journal of Business and Management Studies*, 3(1), 135-147.
- Doğan, H. (2017). Kars Caferilerinde dini inanç ve sosyal pratikler. *e-makalat: Mezhep Araştırmaları*, 10(1), 113-147.
- Dural Tasouji, C. (2013). Bir hafıza mekânı olarak müze: Ankara Etnografya Müzesi. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Araştırmaları Dergisi*, 5-6, 129-143.
- Driskell, R. B. ve Lyon, L. (2002). Are virtual communities true communities? / Examining the environments and elements of community. *City & Community*, 1(4), 373-390.
- Ehlibeyt Alimleri Derneği (2014). Ehlibeytalimleri.com: Caferi ve Ehlibeyt Derneği. Erişim adresi: <https://www.ehlibeytalimleri.com/>.
- Ehlibeyt Alimleri Derneği (2014, 14 Aralık). 9. Evrensel Erbain Merasimi On4 TV’den canlı yayınlanmaktadır [Fotoğraf]. Erişim adresi: <https://www.facebook.com/ehlibeytalimleri/photos/a.188828677870284/754058474680632/?type=3&theater>, <https://www.facebook.com/ehlibeytalimleri/photos/a.188828677870284/754127774673702/?type=3&theater>.
- Ehlibeyt Alimleri Derneği (2015, 21 Kasım). 10. Evrensel Erbain Merasimi’ne davet [Fotoğraf]. Erişim adresi: <https://www.facebook.com/ehlibeytalimleri/photos/a.188828677870284/934720326614445/?type=3&theater>
- Ehl-i Beyt Câmii Yaptırma ve Yaşatma Derneği kuruldu + foto. (2018, 17 Ekim). Erişim adresi: [http://www.ehlibeytalimleri.com/ehl-i-beyt-cmii-yaptirma-ve-yasatma-dernegi-kuruldu-foto\\_d12886.html](http://www.ehlibeytalimleri.com/ehl-i-beyt-cmii-yaptirma-ve-yasatma-dernegi-kuruldu-foto_d12886.html).
- Eratlar Film (2018, 20 Eylül). Kars Aşura 2018 [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=UdmBMGXoIaw&t=44s>.
- Fırlalı, E. R. (1984). *İmâmiyye Şîası Caferiyye mezhebi: Doğuşu, gelişmesi ve görüşleri*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Gradinaru, C. (2016). The technological expansion of sociability: Virtual communities as imagined communities. *Academicus International Scientific Journal*, 24, 184-193.

- Gupta, S. ve Kim, H. W. (2004). *Virtual community: Concepts, implications, and future research directions*. Proceedings of the tenth Americas conference on information systems'te sunulan bildiri, New York. Erişim adresi (4 Mayıs 2019): <https://aisel.aisnet.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1896&context=amcis2004>
- Güler, E. Z. (2014). Bir ulusal hafıza mekânı olarak Gelibolu Yarımadası. İ. Ö. Kerestecioğlu ve G. G. Öztan (Der.). *Türk sağı: Mitler, fetişler, düşman imgeleri* içinde (s. 307-344). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Günaçan, S. ve Erdoğan, E. (2018). Peyzaj mimarlığı ve hafıza mekânları: İstanbul, Tarihi Yarımada örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi Mimarlık Bilimleri ve Uygulamaları Dergisi*, 3(1), 34-53.
- Güner, A. (2010). Büveyhîler devrinde Bağdat'ta Kerbela / Aşure / Gadir Humm ve benzeri Şîî uygulamaları. Alim Yıldız (Ed). *Çeşitli yönleriyle Kerbela* (Cilt I) içinde (s. 325-339). Sivas: Asitan Yayıncılık.
- Güner, A. (1991). *Tarikatlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Milliyet.
- Haberler.com (2018, 30 Ekim). Kerbela'da insan seli – Kerbela'da Türk bayrakları. Erişim adresi: <https://www.haberler.com/kerbela-da-insan-seli-kerbela-da-turk-bayraklari-11386560-haberi/>.
- Haberli, M. (2012). Yeni bir örgütlenme biçimi olarak sanal cemaatler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 118-134.
- Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın toplumsal çerçeveleri* (Büşra Uçar, Çev.). İstanbul: Heretik Yayınları.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif bellek*. (Banu Barış, Çev.). İstanbul: Heretik Yayınları.
- Haliloğlu, N. (2017). Vladimir Nabokov'un eserlerinde hafıza mekânları. *Sanatta hafızanın biçimleri* içinde (s. 101-117). İstanbul: Küre Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2006). Giriş: Gelenekleri icat etmek. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger (Der.). *Geleneğin icadı* içinde (s. 1-18). (Mehmet Murat Şahin, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hutchings, T. (2015). Real virtual community. *Word & World*, 35(2), 151-161.
- İmam Hüseyin Destesi Halkalı-Zeynebiye (2016, 18 Ekim). Zeynebiyede Tasua 2016 – İmam Hüseyin Destesi [Video]. Erişim adresi: [https://www.youtube.com/watch?v=xK-qa72nS\\_M](https://www.youtube.com/watch?v=xK-qa72nS_M).
- İşcan, M. Z. (2002). İmamiyye Şiasında politik bir teori olarak imametinin imkanı. *Ekev Akademi Dergisi*, 10, 73-94.
- Kafana Göre (2018, 11 Eylül). Sinezen, Kars 2018 aşura, sinezan, matem 3. gün [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=ORua4n0Z7BU&t=5s%2C>.
- Kars Ehlibeyt Kültür ve Yardımlaşma Derneği (2018, 13 Eylül). Ya Hüseyin [Fotograf]. Erişim adresi: <https://www.facebook.com/karsehlibeyt/photos/a.680949598665553/1894828080611026/?type=3&theater>.
- Kaya, I. (2017, 1 Ekim). Caferilerin 2017 Kars Anma Töreni [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=-K6TEf7uxaI&t=11s>.

- Kevser Yayıncılık (t.y.). [Youtube kanalı]. Erişim adresi: [https://www.youtube.com/channel/UCa\\_4xrHfhf3QzDKjk9souuw](https://www.youtube.com/channel/UCa_4xrHfhf3QzDKjk9souuw)
- Kevser Yayınları (t.y.). Hakkımızda. Erişim adresi: [http://www.kevseryayincilik.com/asp/menu\\_items.asp?ID=26](http://www.kevseryayincilik.com/asp/menu_items.asp?ID=26).
- Kevser Yayınları (t.y.). kevseryayinlari [Instagram hesabı]. Erişim adresi: <https://www.instagram.com/kevseryayinlari/>.
- Kucukaras, C. (2014a, 4 Kasım). Balam Lay Lay İmam Caferi Sadık Camii [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=aMXXqmp5gk>.
- Kucukaras, C. (2014b, 4 Kasım). İmam Caferi Sadık Cami Tuzluca 2014 [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=oiT0XZRx6iM>.
- Lambert, A. J., Scherer, L. N., Rogers, C. ve Jacoby L. (2015). Kolektif bellek topluluk ruhunu nasıl yaratır?. P. Boyer ve J. V. Wertsch (Yay. haz.). *Zihinde ve kültürde bellek* (Yonca Aşçı Dalar, Çev.) içinde (s. 247-275). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Legg, S. (2005). Contesting and surviving memory: space, nation and nostalgia in *Les Lieux de Mémoire. Environment and Planning D: Society and Space*, 23(4), 481-504.
- Lister, M., Dovey, J., Giddins, S., Grant, I. ve Kelly, K. (2009). *New media: a critical introduction* (Second edition). London: Routledge.
- Mengi, S. (2018, 14 Eylül). Aşura Matemî (Muharrem ayı) 2018 [Video]. Erişim adresi. <https://www.youtube.com/watch?v=q-Db15cMjrE&t=18s>.
- Merçil, E. (1992). Büveyhiler. *İslam ansiklopedisi* (Cilt 6) içinde (s. 496-500). Ankara: TDV.
- Merkez Ehlibeyt Işıklı Camîi. (t.y.). Hakkımızda. Erişim adresi: <https://www.karsehlibeyt.org/hakkimizda/>
- Mitroiu, S. (2014). Considerations on cultural memory and its institutionalization process. *International Journal of Social Sciences and Humanity Studies*, 6(2), 86-96.
- Mutlu, İ. (1995). *Tarihte ve günümüzde Câferîlik*. İstanbul: Mutlu Yayıncılık.
- Nora, P. (2006). *Hafıza mekânları* (M. Emin Özcan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Olick, J. K. (2014). Kolektif bellek: iki farklı kültür (Meral Güneşdoğmuş, Çev.). *Moment Dergi*, 1(2), 175-211.
- Olick, J.K., Vinitzky-Seroussi, V., Levy, D. (Ed.). (2011). *The collective memory reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Onat, H. (1997). Şiiliğin doğuşu meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36(1), 79-117.
- Orhon, G. (2015). Medya ve bellek çalışmaları: Paralellikler, gerilimler. *İletişim: Araştırmaları*, 13(2), 9-31.
- Öz, Ş. (2008). Şîa'nın aslı ve doğuşu üzerine görüşler. *e-makalat: Mezhep Araştırmaları*, 1(2), 29-47.
- Özarslan, S. (2016). Kербela olayının Şîi inançlar üzerine etkisi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 51-71.

- Özhan Koçak, D. (2017). Collective memory and digital practices of remembrance, s. 1-13, Erişim adresi (4 Mayıs 2019): [https://www.academia.edu/33278019/Collective\\_Memory\\_and\\_Digital\\_Practices\\_of\\_Remembrance](https://www.academia.edu/33278019/Collective_Memory_and_Digital_Practices_of_Remembrance)
- Proulx, S. ve Latzko-Toth, G. (2005). Mapping the virtual in social sciences: On the category of “virtual community”. *The Journal of Community Informatics*, 2(1), 42-52.
- Resnik, J. (2003). ‘Sites of memory’ of the Holocaust: shaping national memory in the education system in Israel. *Nation and Nationalism*, 9(2), 297-317.
- Russell, N. (2006). Collective memory before and after Halbwachs. *The French Review*, 79(4), 792-804.
- Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, tarih, unutuş* (M. Emin Özcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Schick, İ. C. (2011). Bedensel hafıza, zihinsel hafıza, yazılı kaynak: Hat sanatının günümüze intikalinin bazı boyutları. Leyla Neyzi (Yay. haz.). *Nasıl hatırlıyoruz? / Türkiye’de bellek çalışmaları* içinde (s. 13-40). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Seher Tv (2017, 30 Eylül). Halkalı’da Aşura Günü sine destelerinin geçiş anı – 2017 [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=sEopDaebRIE&t=2s>.
- Selahattin Özgündüz Kimdir? (t.y.). Türkiye Caferileri lideri Selahattin Özgündüz’ün kısa biyografisi. Erişim adresi: <http://www.zeynebiye.com/selahattin-ozgunduz-kimdir- h80273.html>
- Somani, C. (2012). Virtual community: The new hope for e-commerce. *Indian Journal of Computer Science and Engineering*, 3(1), 20-23.
- Subhanî, Ü. C. (2009). *Ana hatlarıyla Caferîlik* (Cafer Bendiderya, Çev.). İstanbul: Kevser Yayıncılık.
- Suda, E. Z. (2017a). Büyük savaşın doğu ve batı cephesinde toplumsal hafıza ve hafıza mekânları: Gelibolu ve Alsace Lorraine. *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 56, 29-58.
- Suda, E. Z. (2017b). *Büyük savaşın hafıza mekânları: Gelibolu ve Alsace Lorraine*. İstanbul: Yazılama.
- Şahin, H. (2012). Şia düşüncesinde ezanın yapısı ve geçirdiği değişimlerin dini temeli. *e-makalat: Mezhep Araştırmaları*, 5(1), 35-65.
- Şeren, K. (2016, 18 Ekim). Ha Kasım otağı 2016 bağcılar [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=PmKYx5MgaZU>.
- Tagsold, C. (2013). Popular realms of memory in Japan: the case of Sakamoto Ryoma. *De Gruyter*, 25(1), 41-59.
- Tek, A. (2019). Kolektif bellekte kırılma ve yeniden inşa olarak Kerbela yası. *Monograf*, 11, 10-39.
- Topaloğlu, F. (2010). Şia’da Kerbelâ mateminin ortaya çıkışı ve eski İran kültürüyle ilişkisi. Alim Yıldız (Ed.). *Çeşitli yönleriyle Kerbela* (Cilt I) içinde (s. 501-509). Sivas: Asitan Yayıncılık.
- Turmuş, Y. (2018). *Caferilikte mersiye ve sinezen* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Türkoğlu, H. (2014). *Din algısı ve toplumsal yapı açısından Türkiye’deki Caferiler* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.



- Uslu, A. (2016). Hafıza ve geçmişin talebi olarak tarih arasındaki ayrım. *Vira Verita*, 3, 42-65.
- Üzüm, İ. (1993). *İnanç esasları açısından Türkiye’de Ca’ferîlik* (Basılmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Winter, J. (2015). Tarihçiler ve bellek mekânları. P. Boyer ve J. V. Wertsch (Yay. haz.). *Zihinde ve kültürde bellek* (Yonca Aşçı Dalar, Çev.) içinde (s. 321-343). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Wood, N. (1994). Memory’s remains: Les lieux de mémoire. *History and Memory*, 6(1), 123-149.
- Ya Hüseyin (2017, 11 Ekim). Iğdır aşura 2017 asri mezarlık zincir [Video]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=RUFztHv6Brw&t=68s>.
- Yeler, A. (2006). *Türk toplumunda Caferiler: İstanbul Halkalı örneği* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yıldız, A. (ed.). (2010a) *Çeşitli yönleriyle Kerbela* (Cilt I). Sivas: Asitan Yayıncılık.
- Yıldız, A. (ed.). (2010b) *Çeşitli yönleriyle Kerbela* (Cilt II). Sivas: Asitan Yayıncılık.
- Zeynebiye (t.y.). [Facebook hesabı]. Erişim adresi: <https://www.facebook.com/Zeynebiye/>
- Zeynebiye Camii ve Kültür Merkezi (2019). Tarihçe. Erişim adresi: <http://www.zeynebiye.com/zckm/zeynebiye-camii-kultur-merkezi-hakkimizda.html>.
- Zeynebiye Camii (t.y.). Zeynebiye [Instagram hesabı]. Erişim adresi: <https://www.instagram.com/zeynebiye/>.
- Zeynebiye (2010, Ocak). [Twitter hesabı]. Erişim adresi: <https://twitter.com/zeynebiye>
- Zeynebiye Tv (2017, 4 Eylül). [Youtube Kanalı]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/channel/UCkxbBR-GrkIBj1NUjdBAIOA/about>.
- Zeynebiye.com (2018a). [Foto Galeri]. Erişim adresi: <http://www.zeynebiye.com/fotogaleri.php?Sayfa=1.html>
- Zeynebiye.com (2018b). Zeynebiye.com: Ehl-i Beyt dünyasının gündemi. Erişim adresi: <http://www.zeynebiye.com/index.php>
- Zeynebiye.com (2018c). Hz. Abbas (as) kimdir?. Erişim adresi: <http://www.zeynebiye.com/hz-abbas-as-kimdir-h82156.html>.
- ZeynebiyeTV (t.y.). [Video kanalı]. Erişim adresi: <http://www.zeynebiye.tv/>.

**Yazar tarafından potansiyel bir çıkar çatışması bildirilmemiştir.**

