



**IĞDIR CAFERİLERİNİN MEZHEBÎ KİMLİK ALGISI
VE YÖNELİMLERİ: KONUYA DİN VE KÜLTÜR
SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA BİR YAKLAŞIM**

Neriman MORKOÇ

**Doktora Tezi
Sosyoloji Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Mizrap POLAT
2023
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI**

Neriman MORKOÇ

**IĞDIR CAFERİLERİNİN MEZHEBÎ KİMLİK ALGISI VE
YÖNELİMLERİ: KONUYA DİN VE KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ
BAĞLAMINDA BİR YAKLAŞIM**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Mizrap POLAT**

ERZURUM-2023



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "İğdır Caferilerinin Mezhebî Kimlik Algısı ve Yönelimleri: Konuya Din ve Kültür Sosyolojisi Bağlamında Bir Yaklaşım" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanması için izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☒ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

[04.09.2023]

Aslı ıslak imzalıdır

[Neriman MORKOÇ]

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkânı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mizrap POLAT danışmanlığında, Neriman MORKOÇ tarafından hazırlanan bu çalışma 04/09/2023 tarihinde savunulmuş ve Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ

İmza: Aslı ıslak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mizrap POLAT

İmza: Aslı ıslak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Selçuk AYDIN

İmza: Aslı ıslak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Ejder ULUTAŞ

İmza: Aslı ıslak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Abdulkadir ZORLU

İmza: Aslı ıslak İmzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı ıslak İmzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	V
ABSTRACT.....	VI
KISALTMALAR DİZİNİ.....	VII
TABLolar DİZİNİ.....	VIII
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	IX
ÖNSÖZ.....	X
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. KİMLİK NEDİR?.....	6
1.1.1. Birey ve Toplum Bakımından Kimlik.....	6
1.1.2. Kültürel Kimlik ve Din.....	13
1.1.3. Modernleşme, Kimlik ve Din.....	16
1.1.4. Geleneksel Kimlik ve Din.....	20
1.1.5. Asabiyet ve Kolektif Kimlik İlişkisi.....	22
1.2. DİNİ BİR OLUŞUM OLARAK KİMLİK.....	24
1.2.1. Dinin Sosyolojik Tanımları.....	24
1.2.2. Din ve Sosyoloji Arasındaki İlişki.....	28
1.2.3. Dinin Toplumsal Boyutları.....	30
1.2.4. Din ve Kimlik Arasındaki İlişki.....	31
1.2.5. Ulus ve Din Arasındaki İlişki.....	34
1.3. DİNİ YAŞAM TARZI.....	35
1.3.1. Dini Yaşam Tarzı ve Mezhep.....	35
1.4. SOSYOLOJİK KURAMLAR IŞIĞINDA Şİİ LİDERLİK ANLAYIŞINA BİR BAKIŞ.....	38
1.4.1. Max Weber'in Karizmatik Liderlik Düşüncesi Bağlamında Şii Liderlik Anlayışına Bir Bakış.....	38
1.4.2. Şii İnancında İdeal Liderlik Kurumu Olarak İmamet.....	39
1.5. ŞİİLİĞİN TARİHİ.....	45
1.5.1. Şii'deki Bölünmeler.....	51

1.5.1.1. Zeydiyye Şiileri.....	51
1.5.1.2. İsmailiyye Şiileri.....	52
1.5.1.3. Nizariyye, Mustaliyye, Dürziyye ve Muknia.....	52
1.5.1.4. Caferilik (İsna Aşeriye Şia'sı).....	53
1.5.1.4.1. Anadolu'da ve İğdır'da Caferilik.....	60
1.6. TÜRKİYE-İRAN İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA ALEVİLİK VE ŞİİLİK.....	62

İKİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODU: YORUMLAYICI YÖNTEM

2.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	66
2.2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	66
2.3. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	67
2.4. ARAŞTIRMANIN COĞRAFİ ALANI, EVREN VE ÖRNEKLEMİ.....	68
2.5. VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ.....	69
2.6. VERİ TOPLAMADA KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER.....	70
2.7. VERİLERİN ANALİZİ.....	72
2.8. ARAŞTIRMANIN SORULARI.....	72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN BULGULARI

3.1. İĞDIR CAFERİLERİNİN KİMLİKLERİNİ İFADE ETME BOYUTLARI..74	
3.1.1. Müslüman, Şii ve Türk Olma.....	74
3.2. MEZHEBİ KİMLİĞİN TARİFİNDE ETKİLİ OLAN DİNİ, SOSYAL VE KÜLTÜREL ÖGELER.....78	
3.2.1. Ehl-i Beyt İnancı ve Hz. Ali'ye Taraftar Olma.....	79
3.2.2. Şiiliğin Hakikat Olduğu İnancı.....	83
3.2.3. İslam'ın Özü/ İslam'ın Yorumu ve Ritüeller.....	85
3.2.4. Kurtulmuş Fırka İnancı ve Takiyye.....	87
3.2.5. Haksızlığa Uğrama ve Mazlum Olma İnancı.....	89
3.3. KOLEKTİF MEZHEBİ KİMLİĞİN MELEZ KİMLİĞE DÖNDÜĞÜ NOKTALAR.....91	
3.3.1. Şii-Sünni Evliliklerinin Mezhepsel Kimlik Algısına Tesiri.....	91

3.4. İĞDIR CAFERİLERİNİN SÜNNİLİĞE VE SÜNNİ MEZHEPSEL KİMLİĞE BAKIŞ AÇILARI.....	97
3.4.1. Otobüs Durağı ve Varılan Ortak Yol Metaforları.....	97
3.4.2. Sünnilerle Birleştirici Ögeler: Ortak Kible, Namaz ve Evlilik.....	102
3.4.3. Sünnilerle Kolektif Bilinç, Homojen Toplum Kimliği ve Sünnileri Taklit.....	104
3.4.4. Geçmişte Kabileler Arasında Olan Ayrışma.....	106
3.5. İĞDIRLI CAFERİLERİN MEZHEBÎ OLARAK KENDİLERİNİ DIŞLANMIŞ VE ÖTEKİLEŞTİRİLMİŞ HİSSETMESİ.....	107
3.5.1. Caferi Mezhebine Saygı Duyulmaması ve Caferilerin “Diğeri” Olarak Damgalanması.....	107
3.5.2. İbadetlerin İfasındaki Farklılıkların Yadırganma ve Ötekileştirme Sebebi Olması.....	110
3.5.3. Dinsel ve Mezhepsel Aidiyetlerin Görünür Olduğu Mekânlar Olarak Camiler.....	115
3.5.4. Mühür Kullanımına Alaycı Bakma: Taşa mı Tapıyorsunuz?.....	123
3.6. TÜRKİYE’DE CAFERİ OLMANIN ZORLUĞU	126
3.6.1. “Zincirle Kendini Dövme” İfadesinden Rahatsız Olunması.....	129
3.6.2. Aşura Mateminde Hz. Hüseyin’i Öldürdükleri İçin Ağıt Yakıyorlar.....	133
3.6.3. Türkiye’de Caferiliğin Tanıtılmasındaki Yetersizlik.....	134
3.6.4. Gözle Görülmeyen Dışlanma ve Ayrıştırma.....	135
3.6.5. Büyük Kentlerde Kendi Gettosunu Kurma Mecburiyeti.....	137
3.7. MEZHEBÎ KİMLİĞİN SOSYAL VE SİYASAL DAVRANIŞLARA ETKİSİ.....	139
3.7.1. Caferi Olmak Siyasal Bir Seçim Kriteri Midir?.....	139
3.7.2. Azeri’ye Oy Verelim.....	141
3.7.3. Kültürün Yaşatılması İçin Caferi Siyasi Adaylarını Seçme.....	144
3.7.4. Caferiler Arası Sosyal Dayanışma.....	146
3.7.4.1. Caferilerin Sivil Toplum Örgütleri.....	146
3.7.4.1.1. Caferilerin Vakıfları.....	146
3.7.4.1.2. Caferilerin Dernekleri.....	147
3.8. TÜRKİYE’DEKİ CAFERİLERE İRAN VE IRAK’IN SOSYAL, KÜLTÜREL VE DİNİ ETKİSİ.....	148

3.8.1. İran ve Irak'taki Müçtehitlerin Caferiler İçin Önemi.....	148
3.8.2. Müçtehitlerin Milliyeti Yoktur.....	150
3.8.3. İran ve Irak'taki İlim Havzaları.....	154
3.8.4. Türkiye'de Caferi Din Adamlarına Eğitim Alanı Sağlanamaması.....	155
3.8.5. Dini Bayramların Farklı Zamanlarda Kutlanılmasında Mezhepsel Etki.....	157
3.9. Şİİ İMAMLARIN KABİRLERİNİN ZİYARET EDİLMESİNİN MEZHEBİ KİMLİĞİN HAFIZASININ OLUŞUMUNDA ETKİSİ.....	161
3.9.1. Kerbela ve Meşhed'de Şifa Bulmak.....	161
3.9.2. Kerbela: Yeryüzünün En Kutsal Yeri, İslam'ın Dirilişi.....	164
3.9.3. Kerbela'yı Ziyaret: Dileklerin Kabul Olacağı, Sevap Kazanılacağı İnancı	170
3.9.4. İmam Kabirlerini Ziyaretin Sevabının Hac'dan Daha Çok Olduğu İnancı.....	170
3.10. CAFERİLERİN TÜRKİYE'DEKİ ALEVİ VE BEKTAŞİLERLE ORTAK OLAN VE AYRIŞAN KİMLİK ALGISI.....	172
3.10.1. Hz. Ali Sevgisi, Ehl-i Beyt Sevgisi ve On İki İmam İnancı	173
3.10.2. Aleviler ve Caferiler Arasında Ortak Şii Kimliğin Farklılaşma Alanı Olarak İbadetler ve İbadethaneler	179
3.11. KERBELA MATEMİNİN MEZHEBİ KİMLİK HAFIZASININ OLUŞUMUNDA VE GÖRÜNÜR KILINMASINDA ETKİSİ: CAFERİLİKTE MUHARREM AYI VE AŞURA.....	185
3.11.1. Aşura'ya Katılmanın Görev Bilinmesi.....	185
3.11.2. Muharrem Ayında Kutlama Yapmanın Haram Sayılması.....	187
3.11.3. Aşura Etkinliklerine Sünnilerin de Katılması.....	188
SONUÇ VE ÖNERİLER.....	193
KAYNAKÇA.....	199
EKLER.....	211
EK 1. Mülakat Soruları.....	211
EK 2. Katılımcı Listesi.....	212
EK 3. Etik Kurul Onay Belgesi.....	215
ÖZGEÇMİŞ.....	217

ÖZET**DOKTORA TEZİ****İĞDIR CAFERİLERİNİN MEZHEBÎ KİMLİK ALGISI VE YÖNELİMLERİ:
KONU YA DİN VE KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA BİR YAKLAŞIM****Neriman MORKOÇ****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mizrap POLAT****2023, 217 sayfa****Jüri: Prof. Dr. Mizrap POLAT****Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ****Doç. Dr. Abdülkadir ZORLU****Doç. Dr. Selçuk AYDIN****Doç. Dr. Ejder ULUTAŞ**

Bu çalışmada İğdırlı Caferilerin mezhebî kimlik algıları din ve kültür sosyolojisi bağlamında araştırılmış, İğdırlı Caferilerin mezhebî kimliklerini oluşturan; sosyal, siyasal, toplumsal ve dinî sebepler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada amaç, İğdırlı Caferilerin mensup olduğu Şii mezhebinin kendilerini nasıl etkilediğini, kimliklerini nasıl şekillendirdiğini ortaya koyabilmektir. Çalışmanın teorik kısmında; kimliğin ne olduğu, din ve kimlik arasındaki ilişki, Şiilik ve Caferiliğin tarihsel sürecine dair tartışmalar yer almaktadır. Uygulama kısmında nitel bir araştırma yapılmış, İğdır'da yaşayan farklı sosyo-ekonomik ve demografik nitelikteki kadın ve erkeklerle derinlemesine yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Alan araştırması sonucunda Caferilerin mezhebi kimliklerinin İğdır'da gündelik yaşam pratiklerinde etkili olduğu bulgulanmıştır. Ayrıca İğdır ilinin, bölge olarak İran'a sınır komşusu olması, Türkiye'de Şii müçtehitlerin bulunmaması, Şii ilim havzalarının İran ve Irak'ta olması gibi nedenler Caferilerin İran ve Irak ile iletişim ve etkileşimini zaruri kılmıştır. İğdır Caferileri üzerindeki Şii mezhebinin sınıraşırı ve evrensel etkisi onların mezhebî kimliklerinin ulusaşırılaşmasına ve diğer Caferiler ile mütecanis hale gelmesine tesir etmiştir. Çalışma içerisinde Caferilerin kimliklerini görünür kılan, Kerbela Vakası vesilesiyle her yıl Hicri Muharrem ayında gerçekleşen Aşura mateminin önemi anlaşılmaya çalışılmıştır. İlaveten Türkiye'de Şii ailesine mensup olan Caferilerle Alevilerin benzer olan ve farklılaşan kimlik algıları da araştırılmıştır. Ehl-i Beyt sevgisi ve On iki imam inancı Caferilerle Alevilerin benzer kimlik algılarına sahip olduklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Caferiler, Kimlik, Mezhebî Kimlik, İğdırlı Caferiler, Şiilik.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****THE PERCEPTION OF SECTARIAN IDENTITY AND ORIENTATIONS OF
THE JAFARI OF IGDIR: AN APPROACH IN THE CONTEXT OF
SOCIOLOGY OF RELIGION AND CULTURE****Advisor: Prof. Dr. Mizrap POLAT****2023, 217 pages****Jury: Prof. Dr. Mizrap POLAT****Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ****Assoc. Prof. Dr. Abdülkadir ZORLU****Assoc. Prof. Dr. Selçuk AYDIN****Assoc. Prof. Dr. Ejder ULUTAŞ**

In this study, the sectarian identity perceptions of the Jafaris of Iğdır were investigated in the context of sociology of religion and culture, and the social, political, social and religious reasons that constitute the sectarian identity of the Jafaris of Iğdır were tried to be revealed. The aim of this study is to reveal how the Shiite sect to which the Jafaris of Iğdır belong affects them and how it shapes their identities. The theoretical part of the study includes discussions on what identity is, the relationship between religion and identity, and the historical process of Shiism and Jafarism. In the practical part, a qualitative research was conducted and in-depth semi-structured interviews were conducted with men and women of different socio-economic and demographic characteristics living in Iğdır.

As a result of the field research, it was found that the sectarian identity of Jafaris is effective in their daily life practices in Iğdır. In addition, the fact that Iğdır province borders Iran as a region, the lack of Shiite mujtahids in Turkey, and the fact that the Shiite basins of knowledge are in Iran and Iraq have made it necessary for the Jafaris to communicate and interact with Iran and Iraq. The transnational and universal influence of the Shiite sect on the Jafaris of Iğdir has influenced the transnationalization of their sectarian identities and their mutualization with other Jafaris. In the study, the importance of the Ashura mourning, which takes place every year in the month of Muharram on the occasion of the Karbala incident, which makes the identity of the Jafaris visible, has been tried to be understood. In addition, the similar and differentiated identity perceptions of the Jafaris and Alevis, who belong to the Shiite family in Turkey, were also investigated. The love for Ahl al-Bayt and the belief in the Twelve Imams is important in terms of showing that Jafaris and Alevis have similar perceptions of identity.

Keywords: Jafaris, Identity, Sectarian Identity, Jafaris of Iğdir, Shiism.

KISALTMALAR DİZİNİ

a. s	: Aleyhisselam
b.	: Bin
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Hız.	: Hazreti
MS	: Milattan Sonra
r.a.	: Radıyallahü anh
s. a. s	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
Ss.	: Sayfa sayısı
TÜİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik Eden
Vb.	: Ve Benzeri
Vs.	: Vesaire
Yy.	: Yüzyıl

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo 1.1. Yaşam Tarzı Olarak Sünni ile Şia Caferi Yaşam Tarzının Benzer ve Farklı Boyutlarının Karşılaştırılması.....	38
Tablo 1.2. On İki İmamın Sıralaması, İsimleri ve Yaşadığı Tarih Aralığı.....	40
Tablo 1.3. Din ve Kültür Sosyolojisi Açısından Caferiliğin ve Sünniliğin Karşılaştırılması.....	45
Tablo 3.1. Caferilerin Kimlik Tanımlamalarında Sünni Kimlik ile Benzerlikleri.....	106
Tablo 3.2. Türkiye’deki Caferilere Ait Vakıflar.....	146
Tablo 3.3. Türkiye’de Bulunan Caferi Dernekleri.....	147
Tablo 3.4. Din ve Kültür Sosyolojisi Açısından Caferiliğin ve Aleviliğin Karşılaştırılması.....	184

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1.1. Haşimiler ve Erken Dönem Şii İmamları.....	53
Şekil 3.1. Caferilerin Namaz Kılarken Kullandığı Mühür.....	101
Şekil 3.2. Caferi Camisinde Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in Resmi.....	112
Şekil 3.3. Iğdır'da Bir Caferi Camisinin İç Görünümü.....	116
Şekil 3.4. Iğdır'da Bir Caferi Camisi.....	117
Şekil 3.5. Caferi Camisinin İbadet İçin Mekânsal Kurulumu.....	117
Şekil 3.6. Caferi Camisinde Yaşlılar İçin İbadeti Kolaylaştıran Tabure ve Masalar....	119
Şekil 3.7. Caferi Camisindeki Mühürler.....	123
Şekil 3.8. Namaz Kılarken Mühür Kullanan Caferiler.....	125
Şekil 3.9. Caferi Camisinde Eli Açık Namaz Kılınması.....	138

ÖNSÖZ

Bireyin toplumsallaşma sürecinde kazandığı bir özellik olan kimlik, çeşitli bireysel ve toplumsal faktörlerden etkilenir. Bu faktörlerden biri dindir. Din tarihsel süreçte bireyin kimliğini şekillendirmiştir. Bu bağlamda yapılan bu çalışmada Iğdırli Caferilerin dinî kimliklerinin bir alt kimlik alanı olan mezhebî kimliklerinin yapılanma durumu ile bunun sosyal ve sosyolojik yansımaları araştırılmıştır. Öz bir ifadeyle mezhebî kimliğin şekillenmesi din ve kültür sosyolojisi zaviyesinden incelenmiştir.

Öncelikle bu çalışmanın ortaya çıkmasında öneri ve tavsiyeleri ile destek olan, kıymetli bilgi ve tecrübesini bana aktaran, rehberlik eden, desteğini benden esirgemeyen, doktora eğitimim boyunca akademik olarak beni ileriye taşıyan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Mizrap POLAT'a teşekkürü borç bilirim. Tez yazım süreci boyunca değerli öneri ve eleştirileriyle katkı sunan sayın Prof. Dr. Ali Sinan Bilgili ve Doç. Dr. Selçuk Aydın hocalarıma da teşekkür ederim. İlaveten doktora tez çalışmam sırasında tecrübesi ve değerli görüşleriyle katkı sağlayan değerli hocalarım Doç. Dr. Abdulkadir ZORLU'ya, Doç. Dr. Ejder ULUTAŞ'a ve Prof. Dr. Doğan KAPLAN'a çok müteşekkirim.

Bu tez çalışmasının oluşmasına imkân sağlayan doğup büyüdüğüm, içinde yaşadığım memleketim Tuzluca ve Iğdır'daki Caferi halkına; tezimin objektifliği açısından bana güvenerek düşünce, görüş ve inançlarını samimi bir şekilde aktardıklarından dolayı teşekkür ederim.

Tez konumla alakalı saha çalışmalarımın gerçekleştirilmesine yardımcı olan annem Zeytun İREÇ'e ve kardeşim Muhammet Volkan İREÇ'e, katılımcılara ulaşmam hususunda yardımını esirgemeyen Abdullah İREÇ'e teşekkür ederim.

Hayatın yükünü beraber omuzladığım, doktora eğitimim boyunca beni destekleyen sevgili eşim Tuncay MORKOÇ'a en içten teşekkürlerimi sunarım.

Erzurum-2023

Neriman MORKOÇ

GİRİŞ

Toplumsal yapı, tek başına bireylerin yanı sıra içinde barındırdığı kurumlardan meydana gelmektedir. Bunlar arasında aile, eğitim, siyaset, ekonomi ve din gibi birçok kurum sayılabilir. Bunlardan önemli ve birleştirici rolü olan din kurumu, toplumun pek çok alanında etkilidir. Özellikle bireyin kimliğinin oluşmasında ve kimliğinin gelişmesinde dinin etkili olduğu görülmektedir.

Kimlik, “Ben kimim?” veya “Biz kimiz?” sorusuna verdiğimiz cevaptır. Bu cevabımız bizi diğer insanlarla birleştirdiği gibi onlardan ayırıştırma kudretine de sahiptir. Çünkü kimlik aidiyeti ve ortak noktaları ifade ettiği gibi, dışta kalmayı ve farklı olmayı da bünyesinde taşımaktadır. Kimlik hem ferdî ve hem de sosyal bir olgudur ve dolayısıyla kimliğin tarifinde ferдин tercihinine göre meslek, din, yaş, cinsiyet vb. unsurlar etki göstermektedir. Bireyin içinde bulunduğu toplum onun kimliğini etkiler. Toplum, üyelerinin belirlenen üst kimliği kabul etmelerini bekler. Bu üst kimlik nesnel yani müşterek kimliktir. Nesnel kimlik oluşmadan, öznel kimliğin oluşma durumu zordur. Nesnel kimliğin oluşumu, tıpkı Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisinde yer alan ihtiyaçlar ve güdüler gibi, gelişimsel bir ihtiyaçtır (Kuşat, 2003: 48).

Kimlik, bir kişinin toplum içinde herhangi biri olmadığına, onun nevi şahsına münhasır özelliklerinin, yani şahsiyetinin ve öznelliğinin olduğuna da dikkat çeker. Mesela, bir kuruma gidip talebinizle ilgili form doldurmanız istendiği zaman bireysel alanınızın yazılması istenmektedir. Sizi diğer bireylerden ayıran, diğer bir kimseye eş tutulmayan adınızı yazmanız istenir. Bu biricik olma durumunuz tespit edildikten sonra, sizin diğer insanlarla ortak olabilecek konunuz yani bir nevi müşterek kimliğiniz sorulur. Bu müşterek kimliklerden biri de etnisiteniz ve milliyetinizdir (Bauman, 2018a: 199).

Kimliğin oluşumunda etnisite ve milliyet dışında toplumdaki birçok farklı özellik etkisini hissettirir. Çünkü kimliğin varlığı için bu farklılıklar önem taşır. Sosyal unsurlar ve dil, kimliğin oluşumunda etkili olur. Birey sosyalizasyon sürecinden itibaren içinde yaşadığı çevre ile etkileşim içindedir ve bu sosyal çevrenin bireyin kimliği üzerinde etkisi kaçınılmazdır.

Kimliğe etki eden toplumdaki diğer özellikler; dinî, ailevî, meslekî ve sosyal unsurlar olabilir. Modern öncesi toplumlarda siyasal ve dinî müşterek kimlikler ön

plandaydı. Bu dönemde din ve siyaset daha fazla iç içe olduğundan, dinî ve mezhebî kimlikler aynı zamanda siyasal kimlikler olarak da kurgulanabilmekteydi. Rönesans döneminde, insanın kendini tanıma ve anlamlandırma süreci daha çok seküler bir bağlama taşınmıştır. 19. yüzyılda bireysellik ön plana çıkmaya başlamış, öznel ferdi kimlikleriyle kendilerini tarif etme eğilimi içine girmiştir. 20. yüzyıldan itibaren ferdileşme ve anayasal vatandaşlık üzerine kurgulanan bir kimlik inşası ön plana çıkmaktadır. Modernitenin en önemli yansıması olan ulus devlet, yeknesak bir vatandaş kimliği inşa etmeye çalışsa da uluslararasılaşma ve küreselleşme ile beraber kimliklerin çoğullaşması ve melezleşmesi süreci hızlanmıştır (Polat, 2020).

Kimliğin tarifinde bazı unsurlar belirleyici olarak ön plana çıkmaktadır. Bu unsurlardan biri de dindir. Tarihsel süreçte, filozoflar ve sosyologlar, dinin toplum üzerindeki etkisini incelemişlerdir. Toplumdaki diğer kurumlar gibi din de toplumsal yapı üzerinde etkili kurumlardan biridir. Örneğin, Montesquieu dine karşı politik bir yaklaşım sergilemiş, dinin insanları iyi bir vatandaş statüsüne getirme amacı taşıdığını belirtmiştir (Kızılcı, 2017a). Dini sadece bir kutsallıklar bütünü olarak görmek onun sosyal cihetini görmezlikten gelme anlamı taşır. O, bireyin sahip olduğu kimliği şekillendirme sürecinde aile, toplum ve kültür kadar etkilidir. Kimliğin sürekliliğini sağlamak için inanç, ibadet ve ahlak kuralları bireye verilir, bu eğitim ve öğretim süreci aynı zamanda bir kimlik inşa eğitimi anlamına da gelir. Din, ilaveten içinde bulunduğu toplumun ya da toplum dışında, inanan bireylerin dış dünyayı algılamalarını sağlar. Bireyin kim olduğunu ifade eden kimliği kazandırma noktasında din bir kaynak niteliğine haizdir.

Din, insanların olduğu her yerde vardır. Kültürün şekillenmesinde dinin etkisi kaçınılmazdır. Dinin etkin olduğu kültür çevresinde doğan insan, aynı zamanda o toplumun dine bakış açısını da edinir. Bugün ilahî olarak kabul edilen dinlerin dünya üzerinde milyonlarca inananının olmasında, inandıkları dinin oluşturduğu kimliğin etkisi vardır. Çünkü herkes inandığı dinin prestijine inanır; onun doğruluğunun tek ve biricik olduğunu kabul eder. Bir Yahudi ya da Hristiyan, dininin oluşturduğu kimlik ile dış dünyayı algılayıp yorumlar.

Dinler, oluşturduğu kimliğe bağlı olarak üyelerine bir dünya görüşü sunabilmekteler. Bu dünya görüşü bazen devlet politikası olabilmekte ve toplumsal eylem geliştirme bağlamında örgütsel olayların motivasyon kaynağı olma gücüne

ulaşabilmektedir. Tüm bunlar kimliğin oluşumunda etkin durumlardır. Konuya İslam dini özelinde baktığımızda şunları söyleyebiliriz:

İslam dininde kimliğin oluşumu, Hz. Muhammed döneminden itibaren şekillenmiştir. Arabistan’da, yeni bir kimlik oluşturan İslam dini, sadece bir dinî inanç şekli olmakla kalmayıp içinde doğduğu toplumun kabileciliğe dayalı geleneksel yönetim unsurlarına yeni bir sosyal ve politik açılım getirme hüviyetine kavuşmuştu. Doğuştan gelen ayrıcalıklar bir tarafa bırakılıp zenginlere; zekât, sadaka ve kurban gibi malî yükümlülük gerektiren yeni İslam kimliğinin sosyal alt yapısını kurma hedefini gütmüştür. Böylece kabile önderlerinin toplum nezdindeki geleneksel önderliklerini sarsan İslam dini; siyasi, sosyal ve ekonomik olarak yeni bir ulus ve yeni bir ulus (ümme) kimliği inşa etmiştir (Polat, 2008: 188).

Hz. Muhammed’in vefatına kadar üst kimlik Müslüman olmaktı. Hz. Muhammet’in vefatından sonra mezhebi alt kimlikler oluşmaya başladı. Medine’de insanlar bir önder seçmek zorunda kaldıklarını tabii olarak düşündüler. İslam ümmetinin yönetimi konusu, Hz. Peygamber’in henüz cenaze hazırlıkları yapılırken sahabeler arasında tartışma konusu olmaya başlamıştır. Mekkeli Müslümanlar (Muhacirler) ile Medineli Müslümanlar (Ensar) arasında hilafet konusunda fikir ayrılıkları görülmüş ve Hz. Ebubekir’in etkin bir azınlık tarafından halife seçilmesi ile geçici olarak tartışmalar durmuş, böylelikle halifelik dönemi başlamıştır (Kılıçoğlu, 1997: 71). Hz. Ebubekir’in hilafetine itiraz edip Hz. Ali’nin halife olması gerektiğini savunan kesimlere, Ali taraftarı anlamına gelen “Ali Şia’sı” denilmiş ve bununla birlikte Şiilik kendini hissettirmeye başlamıştır. Hz. Ali ve Hz. Peygamber’in diğer amca çocukları defin işleriyle uğraşırken Hz. Ebubekir’in seçimi gerçekleşmiş ve Hz. Ali bu şekilde seçime iştirak edememiştir.

Yukarıda kısaca değinilen Şia kelimesi sözlükte “tâbi olmak, desteklemek; taraftar, grup olmak, çoğalmak” anlamına gelmektedir. Terim olarak, Hz. Muhammed’in vefatının ardından devlet başkanlığının Hz. Ali’ye ve onun evlatlarından belli kişilere intikal etmesi gerektiğini savunan grupları ifade eder (Deniz, 2018). İslam tarihinde Kerbela hâdisesinden kısa bir müddet sonra Şia kavramı yukarıda bahsettiğimiz genel terim halinden çıkarak Emevîlere karşı Hz. Hüseyin’in intikamını almak, Hz. Ali ve soyunun haklarını aramak ve onun soyuna yardım etmek için toplananları ve onlara taraftar olanları ifade eden siyasi bir terime dönüşmüştür. Şii tanımlamasında Hz. Ali’nin, Hz.

Peygamber'den sonra ilk halife (siyasi önder) ve imam (dini önder) olması ve bu önderliğin ondan sonra evladında devam etmesi ve imamların belli özellikler taşıdıkları hususu, bütün Şiilerin hemfikir olduğu esaslardır.

İran'da Şiiliğin yayılması 16. yüzyılda kurulan Safevi Devleti eliyle olmuştur (Kaplan, 2008: 184). Anadolu'da Şiiliğin yayılması 12. asra dayanmaktadır. Bu yayılma Türklerin İslamiyet'i Ehl-i Beyt sevgisi üzerinden kabul etmeleri ile gerçekleşmiştir. Anadolu'da Şiiliğin mezhebî bir kolu olan Caferilik'in ise Anadolu'da en yoğun (kişi sayısı) olduğu il İstanbul'dan sonra Iğdır'dır. Iğdır ve çevresindeki Caferiliğin, İran'da bu mezhebin yayılmasıyla beraber geliştiği kuvvetle muhtemeldir. Caferi nüfusun yoğun olduğu illerden biri olan Iğdır, Türkiye'de üç ülkeye sınırı olan tek ildir. Bu ülkeler İran, Nahçıvan ve Ermenistan'dır. Iğdır'da; Kürtler, Azeriler, Terekemeler (Karapapak), Ahıskalılar, Bulgaristan göçmenleri ve farklı illerden gelen Hanefiler yaşamaktadır. Azeriler Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde Kafkaslardan gelmişlerdir. Iğdır merkezde 15, ilçe ve köylerde toplamda 50'den fazla Caferi camisi bulunup bunlar Diyanet'e bağlı değildir. Iğdır'ın 3 tane ilçesi bulunmaktadır. Bu ilçelerden biri olan Aralık'ın nüfusunun çoğunluğu etnik köken itibarıyla Azeri olan Caferilerden oluşmaktadır. Yine Iğdır'ın en büyük ilçesi olan Tuzluca nüfusunun yarısına yakını Azeri Caferileri oluşturmaktadır. Tuzluca'ya bağlı 83 köyün hemen hemen yarısında Caferiler bulunmaktadır (Banaz, 2018: 40). Iğdır'ın 2021 TÜİK verilerine göre toplam nüfusu 203.159 olup bunların 100.000 kadarı Caferi'dir (TÜİK, 2021).

Yukarıdaki demografik verilerde görüldüğü gibi Iğdır, Anadolu Caferiliği için merkezi konuma sahiptir. Bu nedenle söz konusu il, Caferilerin mezhebî kimliğini sosyolojik olarak inceleyen bu çalışmanın coğrafi sahası olarak seçilmiştir. Araştırmanın verileri nitel olarak toplanmış ve araştırmacı tarafından analiz edilmiştir. Çalışma kapsamında görüşmeye katılan katılımcılar, Iğdır ilindeki Caferiler ile sınırlandırılmıştır. Katılımcılar, farklı meslek, yaş grupları, cinsiyet ve eğitim seviyelerinden seçilmiştir.

Tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Caferilik ve Iğdır Caferiliğiyle ilgili nazari bilgiler sunulmuştur. Kimlik kelimesinin kavramsal analizi, birey ve toplum açısından kimliğin önemi, modern ve geleneksel dönemde kimliğin ne olduğu ele alınmıştır. Bu bölümde din ve kimlik ilişkisi anlaşılmaya çalışılmış ve dinin, ulus devletlerin ortaya çıktığı dönemde değişen fonksiyonu araştırılmıştır. Caferilerin

kimliklerini şekillendiren dini yaşam tarzı ve mezhep öğeleri analize tabi tutulmuştur. Bu bölümde din sosyolojisi bakımından önemli düşünürlerden biri olan Max Weber'in karizmatik liderlik düşüncesi bağlamında Şii liderlik anlayışı incelenmiş ve ideal liderlik kurumu olarak imamet düşüncesi araştırılmaya çalışılmıştır. Araştırmamızın tarihsel arka planı olan Şiiliğin tarihi, Caferiliğin Anadolu'ya ve Iğdır'a girişi bu bölümde araştırılmıştır.

İkinci bölümde, araştırmanın metodu ve veri toplama safhaları tanıtılmıştır. Araştırmanın yapıldığı Iğdır ilinde seçilen örneklem çeşidi, veri analiz tekniği ve araştırmada karşılaşılan zorluklar anlatılmıştır. Araştırmaya başlarken tezin amacını oluşturan sorulara bu bölümde yer verilmiştir. Böylece merak uyandıran konular bu sorular üzerinden araştırmanın çerçevesini oluşturmuştur.

Üçüncü bölümde ise elde edilen verilerin yorumlanmasına ve tartışılmasına gayret edilmiştir. Bu bölümde elde edilen görüşme kaynakları eksiksiz ve yansız bir şekilde bilimsel bir metotla analiz edilmeye çalışılmıştır. Caferilerin dinî ve siyasi-politik olarak hangi sembollerle kendilerini tanımladıkları ve bu sembollerin oluşmasında etkili olan unsurlar tartışılmıştır. Son olarak Caferilerin kolektif mezhebî kimliğinin Sünnilerle benzeştiği ve ayrıştığı noktalar ile Caferilerin yaşadığı zorluklar ele alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. KİMLİK NEDİR?

1.1.1. Birey ve Toplum Bakımından Kimlik

Bir isim olarak “kimlik” kelimesi “kim” soru zamirine verilen cevap olarak kısaca tarif edilebilir. Yani günlük hayatta bireylerin, grupların “sen (ferdi kimlik) veya siz kimsiniz, kimlersiniz (müşterek kimlik)?” sorularına verdikleri cevaplar, bireyin kimliğini yansıtabilir (Türkan, 2011: 6). Telefonda görüşürken kendini “Ben Ahmet Demircioğlu” diye tanıtan kişi, kimliğini oluşturan unsurlara cevap verebilir. Adını soyadını söylerken Demirciler soyundan ya da ailesinden Ahmet olduğunu ifade etmektedir. Ahmet adı onun Müslüman, Demircioğlu soyadı ise Türk kültürel kimliğine ait olduğunu açıklayabilir (Güvenç, 1995: 3). Kimlik toplumsal bir olgudur. Kimliği oluşturan değerler aynı zamanda toplumun iç düzenini oluşturan değerlerdir çünkü değerler, kültürün ve kimliğin oluşmasına etki ederler (Corm, 2018: 55).

Kimlik, resmî bir kurumda form doldurulması istendiği zaman genellikle yazılması istenen bireysel alandır. Formda öncelikle kişiden onu diğer bireylerden ayıran adını yazması istenir. Diğer sorular ise muhtemelen toplumdaki bireylerle ortak noktaları belirlemeye ve yaş, cinsiyet, eğitim vb. gibi sosyal kimlik alanlarına yöneliktir. Birçok formda milliyet sorulur, örneğin İngiliz yazıldığında milliyet, Britanya yazıldığında ise kişinin devleti kast edilmiş olunur (Bauman, 2018a: 199).

Bireyin içinde bulunduğu toplum onun kimliğini şekillendirir. Kimlik bir var olma ve varlığının kabul edilip onunla tanınma durumu olması bakımından hem bir hak hem de bir ihtiyaçtır. Bireyin, Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisinde yer olan ihtiyaçları ve güdülleri gibi, kimliği de bireyin sosyal bir ihtiyaçtır. İnsanın yeme, içme, giyinme gibi fiziksel ve fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamakla ihtiyaçları bitmez. Sosyal bir varlık olan insanda yeme, içme, giyinme ihtiyacının giderilmesinden sonra güvenlik ihtiyacı kendisini hissettirir. Birey gerek ekonomik gerekse de psikolojik olarak güvenlik içerisinde olmaya güdülenir. Güvenli bir ortam içerisinde yaşamak ister. Üçüncü basamakta, güvenlik ihtiyacını giderdikten sonra, bireyin sosyal ihtiyaçları kendisini hissettirir. Sosyallik, psikologların genel görüşüne göre, doğuştan var olan önemli bir

ihtiyaçtır. İnsan tek başına yaşayan bir varlık değildir. Kaldı ki hayvanlar da sürüler halinde yaşamaktadırlar. İnsanlar bir gruba, bir topluluğa ait olmak ister. Doğuştan var olan aidiyet ve kimlik duygusu bilhassa ergenlik döneminde kendilerini daha iyi hissettirir (Kuşat, 2003: 48-49).

Kimliğin oluşumu ve bireyin hayatındaki önemi birçok dönemde görülebilmektedir. Örneğin, 1926 yılında Hindistan-Bengal’de bir Kızılderili tarafından kurt yuvası fark edilmiştir. Bu yuvayı fark eden kişi biraz daha yakına gidince delikten bir kurt ile sürünerek dört ayak üzerinde giden iki kız çocuğunun çıktığını görmüştür. Daha sonra yetimhaneye götürülen bu çocukların küçük olanının iki, büyük olanının sekiz yaşında olduğu tahmin edilmiştir. Küçük çocuğa Amala büyük olan çocuğa ise Kamala ismi verilmiştir. Amala kısa bir süre sonra ölmüştür, Kamala ise yaklaşık on yedi yaşına kadar yaşamıştır. Kamala yaklaşık kırk sözcük söyleyebiliyor ve kendisiyle konuşulmadığı sürece kimseyle iletişime geçmiyordu. Kamala keskin bir işitme yeteneğine sahipti ve Kamala’nın koku duygusu çok gelişmişti. Amala çok yavaş öğreniyordu, ayrıca yetimhanedeki diğer çocukların yanına gitmiyordu (Squires, 1927: 314). Burada sosyolojik olarak baktığımızda kimliğimizin büyük oranda çevremiz tarafından oluştuğunu görüyoruz. Bir bireyin, çocukluğunun çoğunu kurtlarla geçirirse nasıl olacağını hayal edebilir miyiz?

Yukarıdaki hikâyeden yola çıkılarak kimlik, onu taşıyan insanın varlığı yorumlama ve varlık karşısında kendisini konumlandırma biçimi olarak tanımlanabilir. Yorum ve konumlandırmanın aynı zamanda bu kimlik sahibi için bir hayat tarzı olarak kendini belli ettiği söylenebilir. Ait olduğu kimlik ile insan hem kendisi hem de başkası için kendi özelliğini, kişiliğini bir yönü ile öznel gerçekliğini biliniyor kılmaktadır. Bu kimliğin bir ifade biçimi olarak tezahürü sırasında, insanın kendisini refere ettiği kaynakların özelliği önem ve belirleyicilik kazanır. Çünkü her kimlik onu taşıyanın kararlarını etkilemekte, bu da insanın geleceğinin şekillenmesi anlamına gelmektedir. İnsanın sahip olduğu kimlik ile gerçeği kavrayış ve tanımlayış şekli arasındaki sağlam ilişki göz ardı edilemez (Erkan, 2013: 1867).

Kimlik terimi, psiko-sosyal bir olgu olarak “ego” (ben) ve aynı zamanda kolektif “aidiyet duygusu” ya da “biz şuuru” veya “ruhu” ile doğrudan ilgili olması açısından, “kaos” a karşı düzen ve istikrarı ifade eder. Kimlik statik değil, dinamiktir. Bu yüzden

toplumlarda kimlik arayışı, kimlik bunalımı, kimlik kayması, kimlik inşası gibi olgular bu dinamizmi ifade eder. Bazen toplumun içinde bulunduğu anomi durumlarında kimlik kırılması yaşanabilmekte, bireyde kimlik değişimi olabilmektedir. Birçok etkenle birlikte din de kimlik üzerinde etkili olabilmektedir (Günay, 2012: 420).

Her bebeğe doğduğu andan itibaren bir kimlik ile işaret konur. Bu kimlik bebeğe verilen isimdir. Böylece bebeğin varlığı onaylanmış olur ve onu başkalarından ayıran ismi ile kalıcı hale getirilir. Kız çocuklarına verilen isimler dişi olduklarını, erkek çocuklarına verilen isimler erkek olduklarını gösterir. Sahip olunan kimlik ile her birey yaşam boyu çeşitli rollere girer ve gerçekleştirmesini istediği rolleri dener. Bu rol denemeleri, özellikle ergenlik döneminde kılık-kıyafet, makyaj gibi müdahalelerle gerçekçi hale gelebilir. Fakat uzun vadede ne olduğumuzu, neyi savunduğumuzu göstermek için varoluşsal kimliğe sahip olmamız gerekir. Varoluşsal kimlik ergenlik dönemi ile başlayıp hayat boyu statü ve rollerle kafa karışıklığı yaratabilir (Erikson, 2022: 163). Erikson’a göre bu varoluş sürecinde şekillenen kimlik, dinamik bir gerçekliktir. Kişinin kimliğinin oluştuğu belli dönemler vardır. Kimlik; “kişisel kimlik” ve “ego kimliği” olarak ayrılır. Kişisel bir şeye sahip olmanın bilinçli hissi, ayrılık kaygısı ve kişinin varlığının sürekliliğine dayanır. Kimlik ergenliğe kadar zihinsel olgunlaşma ve psikolojik büyüme gibi faktörlerle gelişir (Erikson, 1978: 44).

Benlik öz duygusu olan bireylerin, kendi kabiliyetlerine güvenleri daha düşüktür. Bu tür şahıslarda öz kimlik algısı da yeterince gelişmemiştir. Bu kişiler çeşitli zorluklarla baş etmede zorlanırlar, kendilerini daima mutsuz ve huzursuz hissederler. Zorluklarla baş etme anlamında yeterince gayret göstermezler, içerisinde bulundukları olumsuzluklardan kurtulmak ve bu olumsuzlukları değiştirme konusunda isteksiz ve güvensizdirler. Bugün toplumda sorun çıkaran ve illegal oluşumların içerisinde yer alanların, çoğunlukla kimlik sorunu yaşayanlardan oluşmasının nedeni budur.

Kişilik gelişiminde mensubiyet duygusu önemli bir unsurdur. Bireyde, bir grubun veya bir topluluğun üyesi olma ve onunla var olma bilincinin gelişmesi onun sosyal kişiliğinin olgunlaşmasına zemin hazırlar. Aidiyet ile müşterek kimlik oluşumu arasında sıkı bir bağ vardır. Bu bağ sosyal vazife bilincinin temelini oluşturur. Müşterek kimlik ferdin sosyal ahenk içinde gelişmesini ve böylelikle sosyalleşmesini diğer bir deyimle sosyal rolünü kazanmasını kolaylaştırır. Aidiyet toplumsal yaşam için kaçınılmaz bir

gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Buradan hareketle ilerde üzerinde ayrıntılı duracağımız İbn Haldun'un asabiyet kavramını hatırlamak gerekir. İbn Haldun, toplumsal bir başarı ve hareket için ait olma duygusunun yani asabiyetin vazgeçilmez olduğunu savunur (İbn Haldun, 2017).

Asabiyet çoğulcu toplumlardaki farklı unsurlarla etkileşim yoluyla kendini tarif eder ve konumlandırır. Bu kavram sadece ortak özelliklere atıf yapmaz; burada fert kendisi ve kendisinininki olarak kabul ettiğiyle, diğeri ve diğeriinki olarak gördüğü arasında bir diyalog içine girer. Yani kimlik ortaklık ve farklılıklar üzerine kurulan bir zeminde bir süreç olarak gelişen etkileşimlere açık dinamik bir olgudur. Ortaklıklar ve aynilikler müşterek kimliği açıklarken, farklılıklar da bu müşterek kimliğin sınıflarının konulmasını ve bir diğer kimlik içine asimile olmamasını sağlar (Connolly, 1995: 92). Böylece asabiyetin oluşumu kolaylaşır.

Kimliğin oluşmasında, kan bağı merkezî bir konumda olsa da kültürel bir unsur olan dil ile birlikte sosyal unsurlar da oldukça önemlidir. Bir başka ifadeyle kimlik, daha çok insanın toplumsal bir varlık oluşuyla ilgilidir. Yaradılışı gereği sosyal bir varlık olan insan, diğer insanlarla birlikte yaşarken varlığını daha derinden hissetmekte; hayatın anlamını bulabilmek için çaba sarf etmektedir (Türkan, 2011: 8).

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, denilebilir ki; bireysel kimlik ve sosyal kimlik aynı şey değildir. Bireysel kimlik bireyi diğerlerinden ayıran bireyin kendine has yapısını oluşturan özellikleridir. Sosyal kimlik bireyin; dinî, siyasi, etnik, cinsel, ekonomik ve gruplardaki üyelikleri ile ortaya çıkmaktadır. Sosyal kimlikte birey içinde bulunduğu grubun özelliklerini kimliğine ekler. Tabii sosyal kimlik tamamen bireyin içinde bulunduğu gruptan etkilenmez. Birey içinde yaşadığı toplumda farklı türlerde sosyal gruplar içinde bulunabilir ve bunlardan kendi kimliğine eklemeler yapabilir. Bireyin farklı gruplardan etkilendiği mekânlara kafeler örnek verilebilir. Kafeler sosyal kimliğin oluştuğu mekânlardır. Kafelerde birey hem gündelik hayatın gerilimlerini atar hem de kafenin tasarımının aldığı tarihi, kültürel temalarından, popüler kimlik öğelerinden ve sembollerinden etkilenir (Kaya, 2017: 83). Sosyal kimliğin oluşması için, aynı grup olması ve grubun kimliğinin sürekli olması zorunlu değildir çünkü bireyin hayatının her döneminde içinde bulunduğu gruplar değişebilir. Mesela, lise döneminde

siyasi gruplara dahil olan, grubun ideolojik kimliğini benimseyen bir genç, üniversite döneminde okuduğu bölümün etkisinde kalarak farklı ideolojileri benimseyebilir.

Bir toplum içinde yaşayan bir insanın kimliklerinden biri (sosyal veya aidiyet kimliği olarak) yaşamda görünür oluyorsa kişiliği de aynı paralelde yaşam içinde gelişiyor demektir. Burada kimlikle kişiliğin hiçbir zaman birbiriyle karıştırılmaması gerektiği ve bunların birbirinin yerine hiçbir zaman geçmeyeceğini belirtmemiz gerekir. Bu iki kavramı birbirine karıştırmak, fotoğrafla gerçeği birbirine karıştırmak demektir. Kimlik öznel bir bütünlük, tutarlılık ve süreklilik gösterir. Psikolojide ise kimlik, benlik ve kişilik ile birlikte ele alınmalı, çözümlenmeli ve öyle tanımlanmalıdır. Kimlik bireyin; ırksal, cinsiyet, din, kültür, yaşam tarzı, ekonomik durum, meslek, yaş vb. öğelerle elde ettiği, kendisini diğer insanlardan ayıran veya birleştiren etiketler bütünüdür. Kimliğin birçok öğeyi kendinde barındırması, Maalouf'un da dediği gibi, bu öğelerin birbirine yamalı bohça gibi eklenmeleri anlamına gelmez. Bu öğeler birbirleriyle ilişki ve ahenk halindedir. Örneğin, bir kişi dinini ya da cinsiyetini değiştirse, bütün diğer öğeler bu durumdan etkileneyecektir. Ayrıca bu öğeleri her ne kadar “etiket” olarak ifade etsek de onlar sadece insanın dış yüzünde “görüntü” olarak kalmamakta, insanın duygu dünyasını da derinden etkilemektedir (Türkan, 2011: 11-12).

Kimlik özellikle yirmi birinci yüzyılda küresel güçlerin siyasi ve ekonomik projelerini uygulayabilmek için ilgilendikleri bir konudur. Kimlik uzun yıllar dinî, siyasî, ideolojik, ekonomik bir araç olarak kullanılmıştır. Mesela Sovyetler Birliğinde hâkim olan Marksist ideolojinin “Sovyet Halkı” projesi yeni bir kolektif kimliğinin inşasına yönelikti (Polat, 2016: 168). Bu kolektif kimliğin içinde yer alan Türkî Cumhuriyetler (Kazakistan, Özbekistan gibi), doksanlı yıllardan sonra Sovyet Rusya'nın alt kimliği olmaktan uzaklaşmışlardır. Öncesinde bu ülkelerin yakın devletlerle ideolojik ve kimliksel yaklaşması engelleniyordu. Böylece Marksist ideolojinin amaçladığı kimlik projesi gerçekleşmiş oluyordu (Paden, 2012: 83).

Özyurt, kimliğin sadece modernliğe özgü bir kavram olduğu görüşünü kabul edilir görmez. Özyurt'a göre “Modernlik öncesinde bireysel kimlik yoktur” demek modernlik öncesinde tüm hareketlilikleri, değişimleri ve dolayısıyla da tarihin kendisini yadsımak anlamına gelir (Özyurt, 2005). Özyurt, “Kimlik kavramının moderniteyle ortaya çıktığı savının bilimsel kılınması için modern toplumların karşısına avcı ve toplayıcı topluluklar

yerleştirilmektedir” görüşünü savunur (Özyurt, 2005: 182). Modern öncesinde de çeşitli kimlikler bulunmaktaydı. Burada dikkate değer asıl husus, hangi dönemde hangi kimliksel olgunun ön plana çıkıp belirleyici olma durumudur.

Ulus devletlerin vatandaşları için kimlik açısından kullandığı bütünleşme ve ayrımcılık ölçütleri ile teokratik devletlerin kullandığı bütünleşme ve ayrımcılık ölçütleri birbirinden farklı olmuştur. Ulus devlet inşasından önce devletlerin vatandaşlarının ortak kimliği, din ve kültür üzerinden şekillenmekteydi. Bizans imparatorluğu, Osmanlı imparatorluğu gibi devletlerin kimliği etnik temelli değildi (Polat, 2021: 6). Modernlik öncesinde din ve siyaset iç içe olduğundan, dinsel kimlikler aynı zamanda siyasal kimlikler olarak da kurgulanmaktaydı. Modern dönemde ulusal bütünleşme adına etnik ve kültürel azınlıklar baskı altına alınmaktaydı. Modern öncesi ve modernliğin belli bir dönemine (1700’lerin sonlarına) kadar ise dinlerin, mezheplerin ve kiliselerin saflığını korumak için dinsel azınlıklara ve ‘sapkın’ (heretik) topluluklara baskı yapıldığı bilinmektedir. Bu olguların kimlikle ilişkilendirilmesi zor değildir. Dominant kimlik bir yönüyle koruma sunarken diğer yanıya da diğeri olarak algılamaya karşı bir ayrımcılığa veya dışlamaya da sebebiyet verebilir. Ayrıca bazı dinlerin ve mezheplerin etnik bir toplulukla özdeşleşmiş olması, etnik ayrımcılık arayışlarının ve etnik ayrımcılığın modernlik öncesinde de yaşanmakta olduğunu gösterir. Ayrıca, kimlik sorununu modern bir olgu olarak kabul etmek, Hristiyanlık ve İslam gibi evrensel dinlerin mezhepler biçiminde kültür coğrafyalarına göre farklılaştığını (Ermeni Kilisesi, İran Şiiliği), hatta dinlerin kurumsallaşmış yapılarından koparak heteredoks, karma yapılar oluşturduğunu ve bu dinsel parçalanma ve birleşme sürecine eşlik eden bireylerin benlik kaybını bilimsel açıdan değersiz bulmak anlamına gelir (Özyurt, 2005: 184-186).

Kimlik kavramı farklı bilimsel alanlar tarafından ele alınmıştır. Bunlardan biri de sosyolojidir. Sosyolojide kimlik hakkında etkili kuramlardan biri sembolik etkileşimciliktir. Sembolik etkileşimciler kimliği ele alırken, benliğin dönüşümüne ve toplumsal doğasına atıfta bulunurlar. Bu noktada karşımıza sembolik etkileşimci olarak bazı yazarlar ve onların geliştirdiği kavramları çıkmaktadır. Bunlar; William James’in “toplumsal benlik” kavramı, Charles Horton Cooley’in “ayna benlik” kavramı ve George Herbert Mead’ın “benlik” kavramıdır (Davidman ve Greil, 2016: 9).

Sosyolojik olarak bakıldığında dünya üzerinde toplumların da kimlikleri bulunur. Bu kimlikleri şekillendiren öğelerden biri kapitalizmdir. Kapitalizmin ülkeleri, az gelişmiş ve gelişmekte olan ülke olarak ayırması bu ülkelerin kendilerini en yetkili ağızdan bu kimliklerle tanımlamalarını sağlamıştır (Coşkun, 2003: 12). Dünya üzerindeki ülkeler, bu kimlik tanımlamalarına göre ekonomik sınıflara ayrılmaktadır. Bir ülke kendini az gelişmiş olarak tanımlıyorsa bunda sosyolojik olarak başkalarının da o ülkeyi az gelişmiş olarak tanımlamasının etkisi vardır. Yani yetkili birimlerin ülkelerini, ekonomiye dayalı sosyolojik olarak gelişmişlik sınıflandırması, ülkelerin kimliğini oluşturabilmektedir.

Kimlikler kendi içinde hiyerarşik bir şekilde, örneğin kapsamlı olandan daha az kapsamlı olana doğru dizinlenebilir. Bir kişi için Müslüman dediğimiz zaman, bu kişi aynı zamanda Müslümanlar içinde Sünni, Sünniler içinde Hanefi alt kimliğine sahip olabilir ve böylece bir piramit yapısı oluşur. Din ve ırk, çapraz bir şekilde kategorileştiği zaman “çifte iç grup”, “çifte dış grup”, “tekli iç grup/tekli dış grup” olmak üzere üç ayrı durum oluşur. Fransız ve Hristiyan olan birisi, yine kendisi gibi Fransız ve Hristiyan olan bir kişi ile çifte iç grup kategorisindedir. Müslüman bir Amerikalı ile Budist bir Çinli çifte dış grup olur. Fakat Müslüman bir Çinli ve Müslüman bir Amerikalı tekli iç grup olur çünkü burada dinî olarak aynı grupta yer alsalar da ırkı olarak farklı gruptadırlar (Yapıcı, 2016: 47).

Bu gruplarda tekli iç grup/tekli dış grup bireyin davranışlarını etkilemektedir. Örneğin, Müslüman bir kimliği ön planda tutan Amerikalı, aynı ırktan olmadığı Müslüman bir Çinli ile ortak aidiyet hissine sahip olur. Bu durumda bir ümmet kimliğine yönelim söz konusudur (Yapıcı, 2016). Dinî kimlik, en kapsayıcı kimliklerden biri olarak farklı coğrafyadaki, farklı etnik kökenlere ait insanların aynı ortak kimliğe sahip olmalarını sağlamıştır. Örneğin, Osmanlı’da bir dönem uygulanan ümmetçi politika ile devlet, Müslüman olan insanlarla ortak kimlik oluşturmuştur.

Bugün birçok insan aynı dinî kimliğe sahip olduğu insanlarla ortak bir davranış sergileyebilmektedir. İsrail’in Filistin topraklarında Müslüman Filistinliler ile yaptığı savaş söz konusu olduğunda Türkiye dahil dünyadaki birçok Müslüman ülkenin, dini kimliğinden dolayı maddi ve manevi dayanışma içine girdiği görülmektedir. Yine Çin’in Uygur Türklerine yönelik yaptırımlarından dolayı, Türkiye’de ve birçok ülkede

Müslüman kimliğinin ortak dayanışması olarak insanların sokağa çıkıp yürüyüş yaptığını görüyoruz. Bu durumda dinî kimliğin bir dayanışmayı tetiklediğini görmekteyiz. Kimliğin duygu bağlamı aidiyet hissi olurken eylem bağlamı ise dayanışmadır diyebiliriz.

1.1.2. Kültürel Kimlik ve Din

Kültür, bireyin içinde bulunduğu toplumda, toplumsal aktarımla elde edilen her şeydir. Sosyal bilimlerde kültür, insanın toplumda var olma durumunu ve yaşama örüntülerini açıklayan olgular bütünüdür. Kültür en öz tarifıyla, insan davranışlarının arkasında yatan soyut durumlardır (Marshall, 1999: 157). Kültür, maddi ve manevi kültür olarak ikiye ayrılmaktadır. Maddi kültür, toplumun üretim araçları, taşıtlar, saklama ve koruma aletleri gibi maddi oluşumları iken, manevi kültür toplumun inançları, fikirleri, gelenek-görenekleri, duyguları ve davranışları gibi toplumun manevi oluşumlarını meydana getirmektedir. Manevi oluşum sırasında dinin de etkisi vardır. Kültür canlı bir organizmaya benzetilebilir ve toplum kültürü önceki nesilden devralır. Dinin sosyo-kültürel yapı içindeki etkisi değişebilir (Günay, 2012: 414). Her toplum için dinin kültürel belirleyiciliği aynı oranda olmayabilir. Bu durum hem toplumun yapısına hem de toplumun üyelerine bağlıdır.

Kültür ile bağlantılı olan medeniyet kavramı değişmeyi içeren bir kavramdır ve bu kavram kendi içinde, kültürü de üretmektedir. Medeniyet insan eliyle gerçekleştirilen maddi ve maddi olmayan üretimlerin tümüdür. Bu durumda kültür ekseriyetle medeniyetin fiziksel olmayan yönüne işaret eder. Kültürün sosyolojik olarak üstlendiği anlamsal rol, onun kendiliğinden var olabilme, devam edebilme, kendini koruyabilme yeteneğinde saklıdır. Ayrıca toplumda oluşturduğu ortak birleşme yönü de millî kimlik oluşumu açısından önemlidir (Tuna, 2018: 195). Kültür ya da medeniyete bakıldığı zaman kültürü oluşturan güç ile kültüre şeklini kazandıran olguları ayırmak gerekir. Kültür inançtan ayrı olarak düşünülemez. Kültürün gelişme yönünü inanç belirler. Toplumsal zihniyet, bulunduğu kültüre bağlı olarak inancı etkiler (Köseoğlu, 2018: 9). Semavi dinlerde vahiy bir kültür değildir çünkü onun kaynağı ilahidir. Ama vahyin yaşam içinde akli ve ameli yorumlanması kültürü etkiler.

Birey açısından kimlik, kültür ve kişilik aynı şeyi ifade etmemekle birlikte aralarında yakın bir bağ vardır. Kimlik, bireyin kendini neyle özdeşleştirdiği ile doğrudan bağlantılıdır ve bireyin kendini nasıl tanımladığına yönelik tavrı, kişiliği ve toplumsal

anlamda bireye has özellikleridir. Kimlik ve kişilik kültürel ve toplumsal yapı içinde ortaya çıkan sosyal olgulardır. Geleneksel toplumda dinin, toplumun kültürünü şekillendirmesi, modern toplumlara oranla daha fazladır. Geleneksel toplumda seküler toplum yapısı oluşturulmaya çalışılsa da tamamen dinin etkisinin kaldırılması mümkün değildir. Din, toplum ve tarih içinde yerini korumaya devam etmektedir. İnsanın kişiliğinin oluşmasında din etkili olmaktadır. Din; inançların, değerlerin, normların, davranış şekillerinin ve kodlarının şekillendirilmesinde yönlendirici olmaktadır. Dinî gelişim unsurlarının benimsenmesinde özellikle çocukluk dönemi etkilidir. Bu süreçte aile, komşuluk, köy, kasaba, şehir ve millet gibi giderek genişleyen toplumsal çevreler, okul, kitle eğitim araçları ile dinî tutum ve davranışları şekillendirmektedir (Günay, 2012: 424). Din hem tutum ve davranışları belirleyen değerleri şekillendirmesinin yanı sıra medeniyetlerin de kurucusudur. Dünyadaki dinler kültür ve medeniyetlerin asli kurucularıdır. Örneğin, İslam dini inanç ve ibadeti belirlemesinin yanı sıra sanatı, mimarisi ve sosyal geleneği ile medeniyete kaynaklık etmektedir. İslam'ın doğduğu Arabistan ve sonrasında İslam'ın yayıldığı bölgeler, İslam'ın etkisinde kalarak medeniyetleri değişmiştir (Polat, 2017: 92).

Kültürel kimlik üzerinde etkili olan diğer faktörlerden bazıları; iletişim, yeni teknoloji vb. toplumsal durumlardır. Modern kimlikler, modern teknolojiden etkilenmekte ve teknoloji kendi kültürünü oluşturmaktadır. Bunun en önemli yansıması kendini sosyal medya alanında gösterir. Bugün bir sosyal medya kültürü oluşmuş durumdadır ve ferdin müessir sosyalleşme alanlarından biri haline gelmiş bulunmaktadır. Toplumda hâkim olan kültür dışarıdan gelen uyarıcılardan etkilenir. Topluma hâkim olan kültürel kimlikler teknolojiden etkilenirler, küresel anlamda gelişen teknoloji kimliklerin bu teknolojilerin üreticilerinin etkisine girmesine de kapı açmaktadır. Kolektif kimlik, bireysel ya da toplumsal aktörlerin belli bir tutarlılık, bütünlük ve süreklilik kazanmalarına etki eder. Müşterek kimlik oluşumu hassas bir süreçtir ve sağlıklı devamı için sürekli yatırım gerekir. Bu anlamda ortak gelenek, müşterek tarih şuuru ve kolektif hafıza büyük önem arz eder çünkü onlar kimliğin parçalanmadan devamını sağlayan unsurlardır (Morley ve Robins, 2011: 107-107).

Bireyin doğduğu çevreden bağımsız olarak kültürel bir kimlik edinmesi mümkün değildir çünkü çocukluktan itibaren birey hangi çevrede doğup büyürse oranın dilini konuşur; o dil onun ana dili olur. Dil, öğrendiğini söyler. Kulağımız da dilimiz gibidir.

Duyduğu, alıştığı ve terbiyesini gördüğü şeyi dinlemek ister. Bu duruma yöresel müzik sevgisi ve aşinalığı en önemli misaldir. Toplumumuzdaki yeni nesil gençlerin, çocukların ilgilerinin, yaşanan şeylerden bağımsız bir olay olarak geliştiği varsayılmaz. Bireyin çocukken dikkatini çeken melodiler, televizyon, görsel medya, sosyal medya ve uyurken bile maruz kaldığı kültürden etkilenecek kimliği gelişir (Köseoğlu, 2018: 22). Kimliğin oluşumunda sadece yaşanan andan değil, eskiden ve atalardan etkilenecek durumu da mevcuttur. Ailevi soy bağları kimliğin şekillenmesinde temel kapılardan biridir. Kimlik, otoritenin meşrulaştırılması anlamında bir role de sahiptir. Mesela geçmişteki göçebe ve yerleşik yaşamda aidiyet anlamındaki kimlik, kabile reisinin otoritesinin kabulüne ve ata kültürünün oluşmasına hizmet etmiştir (Corm, 2018: 60).

Kültürün değişmesinde etkili olan çağdaş teknolojik gelişmeler, özellikle televizyonun ortaya çıkışı, bilgi dolaşımı açısından yepyeni bir çağ başlatmıştır. Kültürel kimlikler elbette bundan bağımsız düşünülemez. Dinî ya da ulusal kimlikleri anlarken, onları birbirinden kopuk incelemek yerine onların birbirleri ile ilgili ilişkileri de incelenmeli, kimliklerin birbirleri sayesinde nasıl oluştuğuna da bakılmalıdır. Bu incelemede sadece benzerlikler değil farklılıklar da dikkate alınmalıdır. Mesela, Avrupa kültürü incelenirken, Amerikan kültürü, Asya kültürü, İslam kültürü gibi kültürlerle arasındaki ortaklıklar, farklar ve hatta zıtlıklar ele alınmalıdır (Özbolat ve Macit, 2016).

Toplumların birden fazla unsurla harmanlanan kültürü, kolektif bir hafıza oluşturur. Kolektif hafızanın görünümü, kolektif kimlik olabilmektedir. Kolektif kimlik zihinsel süreçlere bağlıdır. Bir grubun üyeleri, kendilerini ortak geçmişlerinin anılarına dayanarak tanımlar. Böylece toplumsal grupların sürekli bir oluşum içinde olabildikleri, sınırlarını sürekli olarak tanımladıkları görüşüne dayanan dinamik bir kimlik fikri gelişir.

Kimlik algısı bir soruna dönüşebilmekte, “diğeri” denilen dışlama ve düşman görme durumuna da dönüşebilmektedir. Bu anlamda günümüzde yabancıdan korku anlamındaki yabancı düşmanlığı, İslamofobi ve ırkçılık bu durumun en öne çıkan örnekleridir. Bu örneklerden hareketle bireysel ya da ulus düzeyinde bir kimlik sorunundan, daha doğrusu kimliğin diğeri lehine araçsallaştırılmasından bahsetmek mümkündür. Anılan menfî araçsallaştırma ihtimaline rağmen kültürel bütünleşme ve toplumsal bütünlüğün oluşumu için salim bir müşterek kimlik gereklidir. Buna ilaveten

önemli aile ve akrabalık bağları da bütünleşmeye hizmet eden diğer olgulardır (Morley ve Robins, 2011: 70-74).

Toplumun önemli kurumları olan; siyaset, hukuk, sanat ve eğitim kültürün üzerinde etkilidir. Dolayısıyla kimlik oluşurken bu faktörlerden bağımsız olarak şekillenmez. Din de daha önce de kısaca belirtildiği gibi kültür üzerinde ve kimliğin şekillenmesinde etkili diğer bir toplumsal faktördür. Dinin toplum ile temas ettiği noktalar, sosyoloji için önemlidir. Dinin kültürden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Dinin oluşturduğu zihniyet bütün kültür sahasına yerleşebilir. Kişinin dünyevi davranışlarından, dindar olup olmadığını ya da hangi dine mensup olduğunu anlamak mümkündür. Dindar bir Budist'in, ekonomiye ve sanata yaklaşımı ile bir Müslümanın yaklaşımı aynı olmayabilir (Freyer, 1964: 75).

Çok tanrılı halk dinleri ile semavi dinler arasında tarihi bir fark bulunmaktadır. Halk dinlerinde, dinî inançlar maddi şartların etkisinde kalmıştır. Mesela çiftçilikle uğraşan kavimlerde çiftçilerin koruyucusu veya bereket tanrısı vardır. Eski Doğu dinlerinin çoğunda en yaşlı ve en hürmet edilen ilah “toprak ana” isimli tanrıçadır. Savaşçı kavimlerde ise harp, çarpışma ve zafer tanrıları bulunur. Şehirlerde ortaya çıkan dinler, göçebe halklara da yayılır. Ancak çok tanrılı dinlerin, içinde bulunduğu kavmin dışına çıkma isteği pek bulunmaz, içinde doğdukları topluma sıkı sıkıya bağlıdırlar. Semavi dinler ise doğdukları toplumla ve sosyal sınıfla kendilerini sınırlamayıp bütün insanlığa hitap ederler. Bu semavi olmayan büyük dünya dinleri için de geçerlidir. Örneğin Budizm, Hindistan'da doğmuş, Çin ve Japonya'da milyarlarca taraftar kazanmıştır (Freyer, 1964: 66-68). İslam ve Hristiyanlık da Orta Doğu kökenli olmasına rağmen, tüm kıtalara yayılmışlardır. Dinlerin bu sınır aşma özelliği onların coğrafyalar ve kıtalar üstü kimlik kazandırmalarını sağlamıştır. Mesela İslam ümmeti dendiğinde dünya çapında birçok ırkın mensup olduğu evrensel bir üst kimlik anlaşılmaktadır.

1.1.3. Modernleşme, Kimlik ve Din

Modern din bilimi araştırmaları 18. yüzyıla dayanır. Psikoloji, antropoloji, etnoloji ve arkeoloji gibi bilimler din üzerine yoğunlaşmıştır. Coğrafi keşifler, Rönesans ve Reform hareketleri farklı dinlere ait kültürel zenginliğin kaynaşmasını sağlamıştır (Çapcıoğlu, 2013: 222). Modern zamanda, sosyolojide din çalışmaları ve dinî tartışmalar artmıştır. Bu tartışmalar öncelikle kapitalizm, dinsel hoşgörü, kültürel çoğulculuk ile

bağlantılıdır. Sosyolojinin bir alt dalı olan din sosyolojisi, farklı dönemlerde çeşitli işlevlere sahip olarak toplumsal konuları din bağlamında incelemiştir (Nısbet, 2013: 78).

Postmodern toplumda dine ilgi son dönemde azalmış gibi görünse de yine de yoğun bir ilgiden bahsetmek mümkündür. Geleneksel dindarlığa tenkit vardır. Ayrıca sekülerleşme, yeni dindarlık tipleri de geliştirmiştir. Modern kültürde, toplumun bütün sahaları büyük ölçüde dünyevileşmiştir. Dinin, hâkimiyetini koruması için kişinin dine bağlılığının ve imanının güçlü olması gerekir. Çünkü modernizm, bireyin kişiliğini parçalama tehlikesi doğurmaktadır. Din, bireyi modernleşme karşısında kişiliğinin parçalanması ihtimaline karşı korur. Din, modern kültür dahil olmak üzere bütün kültür sahaları üzerine hâlâ nüfuz etmektedir (Freyer, 1964: 78).

Dinsel yorum, toplumda modernleşme süreci ile birlikte modernleşmenin kendisiyle beraber getirdiği yeniliklerden etkilenmiştir. Dine karşı tutum 19. yüzyılda zihinsel ve entelektüel bir fenomen olarak görülmüş, Marksist düşünce ortaya çıkmış, geleneksel yaşam ile dinin uyum derecesi tartışılmıştır. Marx'a göre din, despot yöneticilerin kötü olaylar karşısında insanların (halkın) dayanabilmeleri için insanları kandırma (afyonlama) faaliyetidir. Marx, dinin sosyal şartların bir ürünü olduğunu düşünmektedir (Okumuş, 2010: 112; Coşkun, 2013: 55). Marksizm doğaüstü varlıkları reddeden felsefi bir materyalizme dayanmaktadır. Marx dinin insanlara ölümden sonra yaşam olduğu avuntusunu sunan bir kurum olarak tarif etmektedir. Ona göre, aslında yaşanan hayatın katlanılması o kadar güçtür ki ölümden sonra yaşam fikri, tek teselli kaynağı olmaktadır (Saatçioğlu ve Ukray, 2018: 174). Marx'ın dine şartlanmış şekilde menfi bakış açısı onun dinin toplumsal yapı ve kurumlaşmasına getirdiği müspet katkıyı ideolojik saikle görmezden gelmesine neden olmuştur.

Farklı sosyologların din hakkında tanımlamaları ve açıklamaları bulunmaktadır. Din sosyolojisi denildiği zaman ilk olarak akla Max Weber ve Emile Durkheim gelmektedir. Durkheim, modern dönemde dinin değişimini incelemiştir. Durkheim'in din sosyolojisine en büyük katkısı "kollektif bilinç" kavramıdır. Kollektif bilinç ile dinin rolünü analiz etmesi din sosyolojisi açısından önemlidir (Nısbet, 2013: 87).

Modernizmin dinî alanda ve toplumun diğer alanlarında meydana getirdiği değişiklikler, yeni bir kimlik yapılanmasını meydana getirmiştir. Modernliğin kimlik sorununun en belirgin yönü; modernliğin toplumu çözücü ve insanları bireyselleştirici

biçimde toplumsal yapıyı dönüştüren etkisinden kaynaklanır. Modernlikte kimlikler modernlik öncesine oranla daha az hazır olarak sunulur. İnsanlar çeşitli kimlikler arasında bir seçim yapma zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Birey, “ne” veya “kim” olacağına karar verme özgürlüğü ve sorumluluğuna sahiptir. İnsan, edinmek istediği kararlı, muteber kimliği kendi sağlamak zorundadır. Mevcut kimlik tipleri içinden seçilen kişisel kimlik, seçimin yapıldığı andan itibaren fark edilen yeni kimlikler tarafından sürekli bir sorgulamaya tabi tutulur. Bu nedenle, insanlar kimlik seçimlerini doğru yaptıklarından ve bu kimliği gelecek yaşamlarında değiştirmeyeceklerinden tam olarak emin olamazlar. Modernlik sürekli bir değişme, devinim, evrilme ve yenilik sürecini kapsadığı için herhangi bir kimliğin mutlak olarak sabitlenmesi mümkün değildir. Modern dönemde kimlikler, moda olarak cazipleşebilir veya eskiyebilir. Bu durum bireylerin dinamik bir biçimde kimliklerini yenilemesini gerektirir. Bunun sonucunda insanda bir anomi durumu, dünyada kendini hiçbir yere ait hissetmeme gibi yabancılaşma durumu ortaya çıkabilir. Birey toplum ilişkisi veya sosyal roller ve başkalarının bireyden beklentileri, modern kimlik sorununu ortaya çıkaran diğer etkenlerdir. Bireyin çok katmanlı ilişki içinde olması kimliğinin belirlenmesinde zamanla birbiriyle çatışması olası olan, farklı referans gruplarıyla bağlantısının bulunduğu anlamına gelir. Çoğu zaman hangi referans grubunun kişisel kimliğimizin belirlenmesinde öncelikli bir konuma sahip olduğuna karar vermek güçleşir. Modern toplumda insanlar arası ilişkiler soyut ve kurumsallaşmış bir biçimde yürütülür. Akrabalık ilişkileri zayıflamış, yerel tanışıklık imkânı azalmış, coğrafi ve sosyal hareketlilik uzun süreli ilişkilerin kurulmasını zorlaştırmış, ekonomik faydacılık bireyin boş zamanlarını rasyonel olarak kullanmasını gerekli kılarak bireyi soyutlaştırmıştır. Modern insan, dayanışma ve paylaşmanın erdemini anlamayacak tüketici insan haline gelmiştir (Özyurt, 2005: 187-188).

Batılı zihniyette modernlik, toplumun dinden arındırılması, diğer bir ifade ile toplum ve kültür sektörlerinin dinin egemenliğinden kurtarılması durumudur. Modernleşme ise dünyevileşmeyi, toplum hayatının dünyaya özgü hale gelmesini ifade eder. Marx, Engels, Durkheim ve Weber gibi teorisyenler modernlik ile birlikte dinin sosyal yaşam üzerindeki etkisinin tamamen ortadan kalkacağı görüşündeydiler. Bilime dayalı sanayi toplumunun gelişiminin, dinî inancın ve dinî kurallara uymanın geriye itilmesine yol açacağını iddia ediyorlardı. Çünkü bu iddiayı ileri sürenlere göre dinî öğretiler, bilimin ilkeleriyle çelişiyordu. Çağdaş teknolojinin ve ekonominin temelini

oluşturması itibariyle bilimsel öğretiler saygınlık kazanırken din saygınlığını yitirecekti. Dinin saygınlığını yitirmesiyle ilgili diğer bir gerekçe olarak dinin, cemaatin kutsanmasıyla bağlantılı olması gösteriliyordu. Onlara göre kitle toplumunun egemen olduğu, atomlarına ayrılmış bir toplumsal dünyada, artık kutsanacak pek bir topluluk da kalmamıştı. Geriye kalan ulus-devlet de ulusalcılıkla kendi ayinlerini ve değerler kümesini kuracaktı ve buna karşın cemaat yaşamının aşınması, inancın yitirilmesinde, törenlerin çekiciliğinin kalmamasında kendisini göstermiş olacaktı. Ancak zikredilen bu öngörüler hiç de beklenildiği gibi gerçekleşmemiştir. Din sosyal değişimin bütün evrelerinde varlığını korumuştur. Pozitivistik akıl ve seküler algılar etrafında şekillenen modern dönemlerde kutsala ilişkin inanç ve bağlılığın yanı sıra, sosyo-kültürel bir motif olarak din toplum yaşamında varlığını sürdürmüştür. Modern zamanlara kadar kültürün neredeyse bütün alanlarında görülen dinî içerikli motifler, sekülerleşmenin hemen hemen bütün sosyal dokular üzerinde kendisini hissettirdiği günümüz toplumsal yapıları içerisinde de yine sosyo-kültürel ve ekonomik yapıyla etkileşerek toplumsal benlik içerisinde yerini almıştır. Toplumsal doku ile yoğun bir etkileşim yaşayan din, toplumun sanat, mimari, siyaset, ekonomi, kültür ve serbest zaman değerlendirmesine kadar hemen her alanına etki ederek toplumsal kimliğin teşekkülünde ve gelişiminde yer almaya devam etmiştir. Din, “iyi”yi, “doğru”yu tanımlamayı, içsel dünyalara yönelmeyi, gündelik yaşamı zamanlamayı, cinsler arası, insanlar arası ilişkilerin kurallarını belirleyerek, günümüz toplumu içinde de yol gösterici olmayı sürdürmüştür (Erkan, 2013: 1827).

Kimliğin anlamı hem kişilere hem de şeylere ilişkindir. Modern toplumda bunların ikisi de sağlamlıklarını, kesinliklerini ve sürekliliklerini yitirmişlerdir. Dayanıklı nesnelerden oluşan dünyanın yerini, anlık tüketim için tasarlanan ve bir kere kullanıldıktan sonra atılan ürünlerin doldurduğu bir dünya almıştır. Böylelikle birey kimliğin daha istikrarlı ve emin kılınması için gereken süreğen, güvenilir ve bağlanabilir referans noktaları sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Aslında modern dünyadaki kimlik krizleri Nietzsche’nin ‘Tanrıyı öldürmesi’ ile başlamış ve Weber’in ifadesiyle ‘tanrıların, iblislerin çoğulluğu’ ile nitelenebilecek modern bir gerçeklik haline dönüşmüştür. Modernleşme sürecinde insanın anlam, tanım ve meşruiyet arayışını destekleyici sembolik sistemlere “dünyevi” olan unsurların dahil olmasıyla kimliğin algılanışı değişime uğramış ve bununla birlikte varlık dünyasını algılamada da kayma ve giderek

kopma meydana gelmiştir. Bu ise insanın kendisini varlık âleminde ayrı, yabancı ve ona rağmen var olan biri olarak algılamasını, zamanla buna göre bir kimlikle konumlandırmasına neden olmuştur. Bu noktada özellikle 1960'lı yıllar, modernizmin tarihinde önemli bir kırılma noktasıdır. İkinci modernite olarak değerlendirilen bu dönemden sonra, her şeyi soran, sorgulayan bireyler, ontolojik bir arayış içinde kendilerini bulmuşlardır. Bu süreçte kimlik kavramı, önemli bir kavram olarak devreye girmiş, hayatın anlamının, kökleşmiş değerler sisteminin müzakere edildiği bir döneme geçilmiştir. Her ne kadar yaşanan problemleri modernleşmenin taşıyıcı mekânları olan kentler, bireyselliğe övgüler düzerek çözmeye çalışmış ise de asıl mekânlardan ve dünyalarından kopan bireylere, yeni bir kimlik kazandırma çabası ancak “yamalı bir bilinci” getirmiştir. Pozitivist bir kültürlenmeyle, ilahi değerlerden kopuk bir kişilik inşasına yönelik kent, insanlarda “algı kayması”na neden olarak onları batıcı/modern biçimlerle dünyayı algılamaya yöneltmiştir (Erkan, 2013: 1829).

Modern dönemde din olgusunu araştıran düşünürlerden biri olan Weber, din olgusunu araştırmıştır fakat bu araştırmayı yaparken bir ilahi ya da felsefi gözlem ile değil, araştırmayı toplumsal boyutları ile yapmış ve dinin topluma yansımalarını incelemiştir. Weber “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” adlı eseri ile Hristiyanlıktaki Protestan mezhebinin dinsel olarak kapitalizmin doğuşunda etkili bir faktör olduğunu belirtmiştir. Kalvinizm’in, tanrı için bu dünyada çok çalışıp az harcama inancının, sermaye birikiminde rol oynadığını belirtmiştir. Modern dönemde Durkheim felsefi olarak ateizme yakın bir çizgide dururken, Weber dinlere karşı agnostik bir tavır takınmıştır (Solmaz ve Çapçioğlu, 2017: 264). Weber ve Durkheim başta olmak üzere, modern dönemde din, sosyologların çalışma alanı olmuştur. Modernizmin getirdiği yenilikler, kişiye sorgulayan bir kimlik kazandırmıştır. Din, modernizmle beraber sorgulanan bir olgu haline gelmiştir.

1.1.4. Geleneksel Kimlik ve Din

Kaufmann, kimliğin köklü ve geniş bir tarihsel eğilimle, yani bireyin kendini ortaya koymasıyla bağlantılı olduğunu savunur. Ona göre kimlik, tarihsel ve içsel olarak modernliğe bağlıdır. Geleneksel toplulukla bütünleşmiş durumdaki birey, bugünkü anlamda kimlik sorunu yaşamıyordu. Bireysel kimlik duygusu 19. yüzyılda yavaş yavaş yayılmaya başlamış ve romantizm, bunun en canlı tezahürlerinden biri olmuştur. 19.

yüzyılda modernizmin etkisi ile kimlik, hazır bir şekilde tepeden inme olarak tahsis edilmiştir. 20. yüzyılın ilk yarısı bu konuda bir değişiklik getirmemiştir. 1960'lı yıllar, gerçek bir dönemeç olmuştur. Bu yeni dönemde artık öznelere, kendi kendini inşa etmek zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır (Bilgin, 2007: 52). Kimlik hazır olarak sunulmayıp özne tarafından inşa edilmeye başlanmıştır.

Kimlik açısından bakıldığı zaman, geleneksel dönemde ilahi kaynaklar önemlidir. Geleneksel dönemde, kamu yararı gözetilmiştir. Geleneksel dönemin bir süreci olan şüphecilik ve spekülasyon Orta Çağ ve Rönesans dönemine denk gelir. Bununla beraber Orta Çağ ve Rönesans döneminde, geleneksel düşüncenin yerini entelektüel düşünce almaya başlamıştır. Sanayi devriminin olduğu dönem 17. yüzyıla rastlar. Bu dönemde din, sorunların kaynağı olarak görülmüştür (Nisbet, 2013: 81). Geleneksel toplumlarda din kuralları bellidir ve bireyin buna uyması beklenir. Modern toplumlarda insanlar farklılaştıkça birbirlerine duydukları saygı artar ve birbirlerinin farklılıklarına uyumlu davranışlar sergilerler. Kırsal bölgede yaşayan toplumlar ya da geleneksel çizgiyi aşmamış toplumların dinsel ritüellerinin daha büyük kitleler tarafından yerine getirildiği görülür.

Batıda “religion” olarak kullanılan ve çeviride din olarak kullanılan bu kavram aslında geleneğin karşılığıdır. Doğu toplumlarında bu anlamda bir dinî gelenek söz konusu değildir. Budistlerin Dharması, Taocuların Tao'su dinlerle ve geleneklerle ilişkili olmalarına rağmen tam bir gelenek anlamı taşımamaktadırlar. Fakat zaman içinde dinlere bağlı olarak toplumda bir gelenek meydana gelir. İslam'a gelenek denilemez ve bu yüzden geleneklerde meydana gelen değişmelerin İslam'a doğrudan müdahalesi bulunmamaktadır. Fakat Batı'ya bakıldığı zaman geleneklerin sarsılmasının, dinin sekülerleşmesinden kaynaklandığı düşüncesi vardır. Yani sekülerleşmenin dinden kaynaklı değil geleneklerden kaynaklı olduğu genel kanısı vardır. Din ve gelenek oluşumu karşılıklı bir yapıdadır. Gelenekler varlığını devam ettirebilmek için dine dayanır. Bu noktada dinde sürekli olarak gelenekten faydalanır. Doğu toplumlarında dini, toplumsal şartların oluşturduğu ve gelenek olarak nitelendirilen olgudan ayırırlar. İslam'da da dinin zaman içinde gelenekselleşme durumu vardır. Ancak bu geleneğin oluşumu, geleneğin dinle özdeş olduğu anlamına gelmez. Bu yüzden atalar dini otantik olarak kabul edilmez (Aktay, 2013: 176). İslam dini gelenekten ayrıdır ve vahiy ile inşa edilmiştir.

Din ve gelenek arasındaki ilişki konusunda farklı düşünceler mevcuttur. Mesela gelenekçi olarak bilinen Nasr ve Guenon gibi düşünürlere göre insanın Allah ile olan yakınlığı karşısında din ve gelenek arasında bağ vardır. Geleneksel bakış açısına sahip olan Frithjof Schuon'a göre ise din gelenekten değil gelenek dinden doğar. Din ilk doğduğu zaman geleneksel yapısı yoktu, zaman içinde nesillerin geçmesi ile bu gelenek oluşmaya başlamıştır. Frithjof Schuon'a göre sosyolojik anlamda bakıldığı zaman geleneğin dinden doğduğu görüşü, sosyolojiye daha uygun olabilir. Ülgener'in de belirttiği gibi dinden doğan ihtiyaçlar ve toplumun ihtiyaçları, dinle özdeşleşince gelenek halini alabilmektedir. Fakat bu durum gelenek ve dinin özdeş olduğunu göstermez. Çünkü geleneğin içeriğindeki alışkanlıklara baktığımız zaman, bir takım vahiy, kutsallık gibi kavramsal yapıların sınırı belli değildir. Nerede başlayıp nerede bittikleri gösterilememektedir. Guenon-Nasr çizgisine göre gelenek asıldır, özdür; onun için bu alan dinler arası ortak paydadır. Bütün kültürel oluşumların üzerinde olduğu gibi geleneğin oluşumunda da dinin etkisi vardır. Elbette ki din devamlılığını sağlarken de geleneğin yararı vardır. Din yapısal olarak geleneğe indirildiği zaman, dinin mekanizmasında yapısal hatalar olur. Çünkü gelenek yaşanan bu dünyaya ait fani bir şeydir. Ama din farklı bir kökene sahiptir. Sosyolojik anlamda din geleneğe indirildiği zaman burada din kendi başına olmaktan çok geleneksel formata girer. Geleneklerin kendilerini din ile yaygınlaştırıp meşrulaştığı durumlarda olabilir. Ortak bir bilinç düzlemi sağlasalar da din ve gelenek farklı olgulardır. Her gelenek kendine özgü kalıpları ile özgün olmak ister. Bu noktada geleneğin dinle uyuşması mümkün değildir. Bu durum geleneksel İslam düşüncesi için de geçerlidir. Yani İslam kendi başına vardır. Gelenekten doğmaz (Aktay, 2013: 178).

1.1.5. Asabiyet ve Kolektif Kimlik İlişkisi

Asabiyet kavramını ilk kez İbn Haldun "Mukaddime" isimli eserinde kullanmıştır. İbn Haldun'a göre birbirlerine yardım edenler arasındaki soy bağı eğer birlik ve dayanışmayı sağlayacak ölçüde ise bu açıkça görülür (İbn Haldun, 2017: 273). İbn Haldun, asabiyet kavramını ümran kuramı ve devlet kuramının temeline yerleştirir. Asabiyet, insanın kendisini ait hissettiği grupla, kesimle yahut dünya (sosyal bağı olduğu kitle) ile yardımlaşma ve dayanışmasının sosyal yansımasıdır. Ayrıca bir bakıma da asabiyet, kan bağına dayanan aidiyet duygusudur. Bireyin yaşadığı toplumun bilincine vararak, toplumu benimseyerek yaşamasıdır. İbn Haldun asabiyeti "neseb asabiyeti" ve

“sebepe asabiyeti” olarak ikiye ayırır. Nesebe asabiyeti: doğuştan gelen, sonradan kazanılmayan asabiyettir. İrk, soy, anne ve baba doğuştan gelir. Örneğin Yahudilerde annesi Yahudi olanın kendisi de Yahudi olur. Sebepe asabiyeti ise doğduktan sonra kazanılan değıştirilebilen asabiyettir. İbn Haldun’a göre sebepe asabiyeti, insanın kimliğini, bulunduğu topluma ait kılmayı sağlar. Organize olmanın, ümran kurmanın arkasında asabiyet vardır. Bu bir aidiyet oluşturur. Mesela Hitler’in İkinci Dünya Savaşı politikası ırkçılığa dayanıyordu. Bu ırkçılık bir aidiyet ve birliktelik meydana getirmişti. Sebepe asabiyetine, Amerikan vatandaşı olmak örnek verilebilir. Mesela, Osmanlı’nın yüzyıllarca ayakta kalmasının hikmeti sebepe asabiyetini sağlamış olmasıdır.

Asabiyet, toplumsal olgu ve süreçlerin iç dinamiğidir. Toplum, kendi iç dinamikleriyle de hareket eder. Arapçada asabe, “baba tarafından akraba” demektir. Asabiyet ise “kendi akrabalarına ve kabilelerine arka çıkmak” demektir. Asabiye olduğu zaman gönüllü mücadele söz konusudur. İbn Haldun’a göre dinî davet, asabiye olmadan hedefine ulaşamamaktadır. Dinî bir davetin olması için asabiye olması gerekmektedir (Canatan, 2005: 124-128). İslam dininde asabiyete bakıldığında zaman, Hz. Muhammed döneminde kabile (nesebe asabiyeti) aidiyeti vardır. Sonra bu dinî aidiyete yani sebepe asabiyetine” dönüşmüş ve sonra da İslam çatısı altında yeni bir kimlik oluşturmuştur. Mesela Emeviler döneminde Emevi ailesi etrafında birleşme asabiyeti vardır. Sonra yavaş yavaş insanların kendini Emevi devletinin parçası olarak görmesiyle bu aidiyet genişlemiştir. Burada kendini bir dine ait hissetmekten öte bir hanedana ait hissetme söz konusu idi. Devlet güçlü olunca güçleniyor, zayıflayınca da asabiyet zayıflıyor ve böylece yönetim, yeni bir aileye geçmiş oluyordu. İbn Haldun, Müslüman bir sosyologdur. İslam tarihindeki olayları analiz etmeye çalışmıştır. Asabiyet üzerinden hilafetin mülke dönüşmesini belirlemeye çalışmıştır. İbn Haldun’a göre hilafet, dinin korunması için Hz. Peygamber’e vekâlet etmektir. Burada amaç dinin korunması ve dünya işlerinin dinî siyasetle yönetilmesidir (Canatan, 2005).

Geçmişte farklı milletlerden meydana gelen imparatorluklar, bünyesinde bulunan farklı etnik unsurlardan dolayı parçalanıp akabinde yıkılıyorlardı. Günümüzde devletlerin bu şekilde yıkılmasına gerek yoktur. Asabiyet günümüz devletlerinin oluşturduğu kimlikte de çok önemlidir. Bazı devletler etnik kökeni esas alan uluslaşmaya bazıları da etnisite üstü daha kapsamlı bir uluslaşma yoluna gitmişlerdir. Örneğin Rusya’nın etnisite üstü buluşması nedeniyle bir nevi ideoloji merkezli bir uluslaşma gerçekleşmiştir.

Rusya’da sosyalizmle birlikte yeni bir devletleşme süreci yaşanmıştır. Aynı şekilde 1979’da İran’daki Ayetullah Humeyni devrimi, İran’a yeni inanç merkezli bir ulusal aidiyet kazandırmış ve yeni bir kimlik oluşturmuştur. Günümüzde, İbn Haldun’un dediği gibi, asabiyyetin zayıflamasıyla devletlerin yıkımı değil de devletlerin içeriden bir dönüşümü vardır. Devletlerin kalıcılığı ve kimliğin devamlılığı için bu içten dönüşüm zorunlu hale gelmiştir. İbn Haldun’da asabiyyet; ümranlaşma, devletleşme ve ulusallaşma için gereklidir. Devletleri ortak bilince götüren asabiyyet değerler bağlamında siyasi bir değer, sosyal bir değerdir.

Günümüz modern dünyasında asabiyyetin oluşumuna bakıldığında zaman, aidiyeti veren hukuksal bir belge olan anayasa vardır. Aidiyet anayasal birliktelik ve anayasal bağlamda ele alınabilir. Anayasal aidiyet üst hukuki statüdür. Ayrıca aidiyet kendini bir düşünce hareketi olarak da ifade edebilir. Mesela, yeşiller (çevreciler) hareketi, Scientology hareketi gibi. Uluslararası ırkçılık ve fobilerde bir asabiyyet oluşturabilir ve etnik asabiyyeti güçlendirebilir. Mesela İslamofobi Batıda aşırı sağın gruplaşmasında araçsallaştırılan bir Batılı olma asabiyyetini güçlendiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Askeri açıdan oluşturulan asabiyyete ise NATO örnek verilebilir. Bunun asabiyyeti ortak tehdit algısı üzerinden gelişir (Sezer, 2011: 115).

1.2. DİNÎ BİR OLUŞUM OLARAK KİMLİK

1.2.1. Dinin Sosyolojik Tanımları

Geçmişten günümüze kadar din, toplumların hayatını etkileyen büyük bir güç olmuştur. Bundan dolayı din, sosyologların çalışma alanını büyük ölçüde etkilemiştir. Din sosyolojisi de dini değil dinin toplum içindeki yerini inceler. Din ve toplum arasında birbirini etkileme durumu söz konusudur. Dinler sadece bireyin iç âleminde yaşanan manevi bir bütünlük olarak kalmaz aynı zamanda topluma da yansır. Siyasi, politik, ekonomik, sosyal, askeri vb. alanlarda dinin etkisi görülmektedir.

İnsanların zihinlerindeki varoluşla ilgili bu soruları yanıtlayan sosyal kurum da yine dindir. Dinin köklü toplumsal etkisine modernitenin başlamasıyla birlikte bir itiraz da olagelmıştır. 18. yüzyılda Avrupa’daki düşünürler, Avrupa’nın her alandaki problemlerine, dinin çözüm bulamadığı kanaatindeydi. Düşünürler, sosyal hayatın sorunlarını çözecek yeni kaynaklar araştırmaya başlamışlardır. Pozitivizmin etkisiyle

gelişen sorunlara çözüm bulma dinin veya devletin müdahalesini azaltmaya yönelikti (Davis, 2006: 77). 19. yy'da kimliğin temel bileşeni olan dinin yerini ulus almıştır. Günümüzde ulus döneminin sonlanması, Avrupa'da kimlik boşluğunu yaratmıştır (Corm, 2018: 53). 19. yüzyılda sosyoloji disiplininin gelişmesi ile birlikte din de sosyoloji için araştırma konusu olmuş ve sosyolojide önemli bir yer tutmuştur. Dünyada meydana gelen toplumsal değişimlerden biri olan sanayileşme, toplumun her alanındaki kurumları etkilediği gibi dini de etkilemiştir. Rönesans ve Reform hareketleri, din üzerinde etkili olan diğer toplumsal değişimlerdenidir. Pozitivistler zaman içinde sanayileşme sonrasında dinin etkisinin kaybolacağını varsaymış olsalar da dinin etkisi devam etmiştir (Aktay, 2013: 8-10). 20. yüzyıl sonlarında dini kimlik etkisinde dini belleğin yeniden canlanmasına Holokost örnek verilebilir. Yahudilere karşı yapılan soykırım, Nazi Almanyası tarafından Yahudi kimliğinin, karşıt olarak gösterilmesi sonucu gerçekleştirilmiştir. Çağdaş toplumlarda dinin etkili olması; eğitim, suçluluk, etik ve ahlak, politika, çevre, ırk, göç ve sağlık konularında dinin daha etkili olmasına neden olmuştur (Clarke, 2012).

Din insana ve topluma hitap eder. Vahiy bu hitabın kelimelere dökülüşü olup akla hitap ettiği için kültürün dışındadır (Sezen, 1998: 81). Sosyolojiye göre din kutsalın tecrübe edilmiş halidir. Dinin sosyal yönü oldukça zengindir. Doğumdan ölüme kadar hayatın her alanında dinin etkisi görülmektedir. Düğün, sünnet yeni doğmuş çocuğa isim koyma ve bazı gün ve gecelerde yapılan toplu ibadetler gibi sosyal yönü oldukça çeşitlidir.

Din, ilkel kabilelerden itibaren insan yaşamıyla yakın ilişki içindedir. Hem zihinsel hem de örgütsel anlamda birbirlerini etkiler ve dindarlıkta aslında dinin yaşama yansımasıdır diyebiliriz. Dinin birleştirici rolü ile aile, kabile, soy ve milletlerin oluşturduğu doğal birliktelikler din sayesinde daha da güçlenir (Yapıcı, 2016: 44).

Sosyolojinin usta isimlerinden Montesquieu, toplumu ve toplumdaki yasaların oluşumunu açıklarken din üzerinde önemle durur. Montesquieu, toplumdaki ortak yaşamın oluşumunda din faktörünü inceler. Din analizlerinde politik bir yaklaşım sergilemiştir. O dinin amacının insanları iyi vatandaş haline getirmek olduğunu öne sürmüştür. Bu noktada Hristiyanlığı örnek vererek ön plana çıkarmıştır. Montesquieu, Müslümanlığa ve Doğu toplumlarının dinsel yapılarına oryantalist bir bakış açısıyla

yaklaşıp Hristiyanlığı önemserken Müslümanlığa eleştirel bir yaklaşım göstermiştir (Kızılçelik, 2017a: 251; Montesquieu, 2022: 294).

Avrupa’da İngiltere’nin önde gelen filozoflarından Francis Bacon’un, yaşadığı dönemin toplumunda dinin önemine yönelik tespitleri önemlidir. Bacon İngiltere’nin önemli bir siyasi figürü ve “Rönesans döneminin ilk İngiliz düşünürü” olarak ünlenmiştir. Bacon deneysel metodun kurucusu olarak önemli bir isimdir ve düşünce alanında bilimsel ilerlemecidir. İnsanlığın düşünce tarihinde, yeni bir dönemi müjdeleyerek yaşadığı dönemi ve öncesini sorgulamıştır. Toplumsal düşünceleri, kendisinden sonraki filozof, sosyolog ve bilim insanlarını etkilemiştir. Bacon, kendinden önceki Orta Çağ felsefesini incelemiş, Platon’un görüşlerinden çoğunlukla olumlu yönde etkilenirken, Aristo’yu eleştirmiş ve onun felsefi yöntemine karşı çıkmıştır. Bacon yaşadığı döneme damgasını vuran menfaatkar kilise uygulamalarını ve dinin sömürü aracı kılınmasını yermiştir (Kızılçelik, 2016a: 32-117).

Modern felsefenin kurucularından Descartes ise dinsel sorunların, Tanrı’nın, ruh hakkındaki bilginin ilahiyattan çok felsefi deliller ile tanıtılması gerektiğini düşünmüştür. Kendi yaşadığı dönemde, Orta Çağ felsefesini eleştiren Descartes, Orta Çağ’ın skolastik felsefesi yerine akla dayalı bir felsefe inşa etmeye çalışmıştır (Kızılçelik, 2016a: 149).

Sosyolojinin kurucu isimlerinden Saint Simon, dinsel duyguların oynadığı önemli yapıcı role değinmiştir. İçinde bulunduğu din olan Hristiyanlığın yapıcı yönüne değinmiştir. Sevgiye, insanların birbirlerini sevmesine, komşularını sevmesine vurgu yapmıştır. Saint Simon’a göre, “Yeni Hristiyanlık”, kendine özgü doğasına, ahlakına, ibadet biçimine sahiptir. Yeni Hristiyanlık en çok ahlaki doktrin ile ilgilenir. Bu doktrine göre insanların diğer insanlarla, kardeşçe yaşaması düşüncesi hâkim olmalıdır. Saint Simon’un din anlayışı dolayısıyla Hristiyanlık anlayışı Saint-Paul’un “komşunuzu kendinizi sever gibi sevmelisiniz” düşüncesi üzerine gelişmiştir (Kızılçelik, 2016b: 42).

Saint Simon pozitivisttir. Deneylere dayalı, gözleme varan bir yaklaşım sergiler. Simon’a göre bilimsel bilgi, toplumdaki dinsel bilginin yerini almalıdır. Bilim adamlarına ve sanayicilere önem veren Simon, bunların Orta Çağ toplumunun liderleri olan papazların ve soyluların yerini alması gerektiğini savunur (Kızılçelik, 2016b: 48).

Aydınlanma döneminin en önemli isimlerinden Rousseau, modern ve uygar toplumlar üzerine tespitler yaparken dinin de toplumdaki yerini önemsemiştir. “Emile” adlı eserinde dine yönelik düşüncelerini belirtmiş, yaşadığı dönemde toplumundaki halk ve din adamları tarafından dışlanmış. “Emile” adlı eserinde çocuklara on beş yaşına kadar dinsel eğitim verilmemesi gerektiğini ve onların hiçbir tanrı düşüncesine sahip olmaması gerektiğini savunmuştur. Bu yaştan önce verilen dinsel eğitimin, çocukların yeteneğini kısıtlayacağını belirtmiştir. Rousseau’ya göre eğer çocukların yeteneksiz olmasını istiyorsanız dini inançlar verebilirsiniz. Çocuğun çılgın olmasını isterseniz bu öğrettiğiniz inançların ne demek istediğini açıklamaya zorlamanız yeterlidir. Rousseau’ya göre Hristiyanlık gizem dolu olduğu için insan aklının bunu alabilmesi imkânsızdır. Eğer Hristiyanlık gizemli ise bunu anlaması için çocuğun büyümesini beklemek gereksiz olur. Bu yüzden Rousseau’ya göre, erken yaşlarda bu gizemleri öğretmek, çocuklara yalanı öğretmek demektir (Kızılçelik, 2017a: 353).

Din konusuna değinen diğer bir sosyolog Tocquevielle’dir. O, dini demokratik toplumlar için zorunlu olarak görmüştür. Dini ve özgürlüğü mutlak olarak birbirinin zıddı olarak görmeyen Tocquevielle. Avrupa’da din ile özgürlük anlayışının zıt bir şekilde ilerlediğini fakat Amerika’da din ve özgürlüğün bir arada yaşadığını belirtir (Kızılçelik, 2016b: 271).

Din üzerine sosyal teorileri bulunan önemli bir sosyolog olan Karl Marx dini bağımsız bir kurum olarak görmüştür. Marx’a göre din, burjuvanın kazanımlarını koruyan, toplumsal devrimci hareketi ve dinamizmi donduran ve ortadan kaldırılması gereken avuntu empoze eden bir yapıdır (Nısbet, 2013: 92).

Din konusunda önemli çalışmaları olan Max Weber’in özellikle din ve kapitalizm noktasında ciddi mesai harcayarak yapmış olduğu tespitleri önemlidir. Weber’in dinler üzerine yaptığı çalışmalarda kuşku duyduğu şey, kapitalist özün olmadığı yerde, kapitalist ruhun nasıl oluştuğunu anlamaktır. Yani kapitalist ruhun, kendisinden farklı bir ortamda nasıl hareket ettiğini araştırmıştır. Weber ‘Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu’ adlı eserinde Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm, Musevilik ve İslam dini hakkında tespitlerde bulunmuştur. Weber için burada önemli olan teknik gelişmelerin ve şartların kapitalizm için yeterli olmaması idi. Mesela Çin, Avrupa’dan çok önce teknik anlamda gelişmişti. Weber’e göre Çin’de bulunmayan faktör, “ruh” faktörü idi. Protestan ahlakı,

sade ve süssüz bir hayat yaşamaya, yatırımcıların kârlarını yeni kapitalist çalışmalara aktarmalarını teşvik ediyordu. Ayrıca, hazır olanı tüketmekten de sakındırıyordu. Weber dinlerle ilgili bu araştırmaları yaparken Protestan mezhebinin dört özelliğini ortaya koyduğunu söyler. Bunlar; o mezhebin aktif olması, rasyonel olması, bu dünyaya ait olması ve çileci olması gibi hallerdir. “Protestanlık, biriktiren bir insan karakteri oluşturdu. Diğer dinî sistemleri inceleyen Max Weber, bu dinlerin “nefsi terbiye etme” metotlarından hangisini kullandıklarını merak ediyordu. Araştırdığı diğer dinler, bu özelliklerden bazılarını taşısa da tüm özellikleri birden taşıyan az din vardı. Mesela, Konfüçyanizm’in rasyonel ve bu dünyaya ait olma özelliği vardı fakat çileci olma özelliği yoktu. Ticaret sevilse de başarılı tüccarlar çocuklarının tüccar olmasından çok bilim adamı olmasını istiyorlardı. Weber, İslam dininin ise dünyevi olduğunu, savaşçı özelliğinin de inananları çilecilikten alıkoyduğunu düşünüyordu. Budizm ise rasyonel fakat çileci değildi. Hinduizm de çileci yönü nedeniyle dünyevi idi. Weber, güney Asya’daki etik, ekonomik ve dinî faktörlerin kapitalizmin gelişmesine engel olduğunu iddia etmiştir (Gellner, 2012: 104).

Weber, modern kültürü tanrısız bir kültür olarak görmemiştir. Weber’e göre bir dine mensup olanların dünya ile aralarında yaşadıkları gerginlik sonucu yeni dindarlık biçimleri ortaya çıkmıştır. Ahlak, sanat, cinsellik, ekonomi ve siyaset gerilimin yaşandığı alanlardır. Ona göre bu gerilimler, dünyanın terk edilmesi veya mistisizm ile çözülemez (Kippenberg, 2012: 150). Max Weber’in din sosyolojisine katkısı önemlidir. Weber dinler tarihini incelemiş, dinler tarihi ile bundaki maddi ve manevi etkenlerin bağlantılarını anlamaya çalışmıştır (Nisbet, 2013: 89).

1.2.2. Din ve Sosyoloji Arasındaki İlişki

Din kelime olarak Avrupa kültürüne aittir. Tarihî olarak din kelimesi politeist Roma kültürünü anımsatmaktadır. Fakat sonrasında din kelimesi farklı çağrışımlar yapan anlamlar kazanmıştır. Her toplum için farklı anlamlar çağrıştıran bir sözcük haline gelmiştir (Kuyucuoğlu, 2008: 52). Sosyoloji toplumda birçok grubu incelediği gibi dinî grupları da inceler. Toplumdaki tarikatlar ve cemaatler gibi toplumsal gruplar bireyin dahil olduğu dinî grupları meydana getirirler. Bu gruplar sosyoloji için mükemmel inceleme alanı oluştururlar. Toplumda insanlar tarafından hissedilen ve oldukça güçlü

olan din, sosyal hayatın içinde önemli bir rol oynamaktadır. Din içerisinde inanç, kültür, ritüel, sembol barındırır. Bu yönüyle din kültürel bir sistemdir (Okumuş, 2010: 52).

Sosyolojik verilerden yola çıkılarak din yönünden sosyal ve toplumsal ilişkiler anlaşılmaya çalışılır. Dine sosyolojik olarak yaklaşmak, din sosyolojisi (Okumuş, 2010: 65). Din sosyolojisinin konusu, toplumun ortak dinî hayatının, din ve toplum ilişkilerinin, dinî grupların incelenmesi olarak tarif edilebilir. Dinî hayatın bireyi ilgilendiren ferdi yönünün yanı sıra toplumu ilgilendiren tarafları da bulunmaktadır. Dinî düşüncelerin, inançların, ibadetlerin, davranışların, grupların ve cemaatlerin içinde bulunduğu toplumu ilgilendiren diğer olaylara da etki ettiği görülmektedir (Günay, 2012: 60).

Batıda sosyal bir kurum olarak din, sosyoloji alanında erken dönemlerden itibaren incelenmiştir. Türkiye’de bu süreç daha geriden takip etmiştir. Dünyada dine yönelik yaklaşımlar, her toplumda değişmektedir. Sanayi devrimi, endüstrileşme hareketleri ve modernleşmenin etkilerinden sonra toplum üzerinde dinin etkisinin azalacağı öngörülmüştür. Modernleşme öncesi geleneksel toplumlarda, ekonomik, siyasal ve sosyal kurumlar ile kültürel normları din etkilemektedir. Toplumdaki hukuk, sanat ve devlet gibi kurumlarda da din etkilidir (Güneş, 2014: 157-158). Din; yaşam biçimi, hayatın nasıl yönlendirilmesi gerektiği konusunda benimsenen düşünce, inanç, ilke ve değerler bütünüdür. Din, evrendeki düzeni ve hayatı ancak yaratıcı bir Tanrı’nın varlığı ile anlamlandırarak insanlığı kurtuluşa davet eden çağrılardan biri olarak karşımıza çıkar. Semavi olarak kabul edilen ve edilmeyen tüm dinlerde, din insanları iyi olana, güzel olana ve kurtarıcı olana ulaştırır. Din, toplumsal olarak değişime de öncülük eder. Mesela, Hristiyanlığın ortaya çıkması ile Roma’da ve Avrupa’da yeni bir değişim ve dönüşüm yaşanmış olup Avrupa’daki toplumsal fikirlerin, toplumsal hareketlerin arkasında din etkili bir faktör olmuştur.

Dinin sosyolojik olarak aktif rollerine baktığımız zaman, öncelikle sosyal etkileşimi ve birlikteliği doğrudan etkilediğini görmekteyiz. İslam dinindeki hac görevi, her yıl farklı ülkelerden, farklı milletlerden, farklı ırklardan binlerce insanı bir araya getirerek büyük bir sosyal etkileşim ağı geliştirir.

Postmodern dünyada din, modernliğin oluşturduğu toplumsal kırılganlığı onarıcı bir faktör olarak görülmektedir. Bunun yanında postmodernizm, dinin sorun olacağını

düşünmektedir (Kurt, 2011: 210). Küreselleşen dünya ile birlikte postmodern dönemde dine geri dönüş olmuştur. Dinin dönüşü, sekülerizmin dünyayı götüreceği noktaya bir tepki olarak çıkmıştır (Corm, 2018: 42).

1.2.3. Dinin Toplumsal Boyutları

Dinin toplumda; kültürel, ekonomik ve toplumsal olmak üzere birçok etkisi vardır. Din, toplumdaki mevcut düzeni koruyup devlet ve toplum arasında devamlılığı sağlayan köprü görevindedir (Okumuş, 2010: 107). Dinin; duygu, düşünce, bilgi, inanç ve eylem yani amel boyutu mevcuttur. Dinin duygu boyutu, korku (Allah korkusu), mutluluk, huzur ve huşu durumu olarak özetlenebilir. Dindar birey olmanın güçlü göstergelerinden biri de kişinin yaşadığı bireysel dini tecrübeye, her dinin farklı anlamlar yüklemesidir. Dinin toplumsal boyutlarından biri olan bilgi boyutu, sahip olduğu bilgileri ve inançları ile inananların kendisine uymasını ister. Bir inancın kutsal olarak görülmesi için bilginin olması gerekir. Dine iman, sadece tanrıya ibadetle mümkün değildir çünkü bütüncül bir iman akıl ve bilgi gerektirir. Mesela Kur'an kendisini tanımlamak için bilgiyi seçmiştir (Akyüz ve Çapçioğlu, 2012: 50).

Dinin toplumsal boyutlarından biri ibadettir. Toplum içinde ibadetini düzenli yerine getiren insanlar, diğer insanları da etkileyebilmektedir. Bazı toplumlarda inananlar, dinî ritüeller yaparak hem kendi gibi inananları hem de kendi toplumundaki ya da başka toplumlarda yaşayan inanmayanları da etkileyebilmektedir. Bazı ibadetleri ise onları yapanların dışındaki kesimlerce yadırganabilmektedir. Örneğin bir ibadet ve sosyal dayanışma unsuru olan İslam dinindeki kurban kesme, Müslüman olmayan toplumlar ile vegan ya da vejetaryen bireyler için hayvan katliamı olarak görülebilir. Hindistan'da Hinduların ineklere gösterdiği saygı ile yüklediği dinî ve manevi anlam başka toplumlarca garip karşılanabilir. Toplum içinde ibadetini göz önünde yapan insanlar, toplum tarafından dindar ve imanlı biri gibi görülerek daha fazla saygı gösterilebilir ya da dışlanıp ayrımcılığa bile uğrayabilir. Dindarlık veya belirli bir dine mensup olma sosyal ve siyasal anlamda bir avantaja ve malzemeye dönüşebildiği gibi bir yargılanmaya ve İslamofobi örneğinde olduğu gibi belli fobilerin hedefi olma durumuna da götürebilir.

Dinin, dinsel mekanlar eliyle de toplumsal anlamda işlevsel olma durumu mevcuttur. Örneğin, ibadethaneler sosyal iletişim ve sosyal bütünleşmeyi sağlama anlamında olumlu katkı sunabilen mekanlardır (Okumuş, 2010: 68).

1.2.4. Din ve Kimlik Arasındaki İlişki

Dinin etkisi insanın doğumundan itibaren başlar çünkü bir kültür evreninin içine doğan her insan, kendisini o toplumdaki yaygın din anlayışının etki çemberinin içerisinde bulur. İnsanın sahip olduğu tanrı tasavvuru hem din anlayışını hem kimliğini inşa eden kurucu bir tasavvurdur. Belki de bu yüzden tanrı algısındaki çarpıklıklar, insanın hem kimliğini hem de kültür ve uygarlık anlayışını doğrudan etkilemektedir. Yaratılmış bir varlık olarak insan, kimliğini inşa ederken, yaratıcısını bildiğinde, ya da sağlıklı bir tanrı tasavvuruna kavuştuğunda, özgürlük temelli, dengeli ve sağlam bir kimlik oluşturma imkânına kavuşabilir. Bu durum, aidiyet duygusunun metafizik boyutu ile ilgilidir. Tanrı inancı, insanın evrenin boşluğunda kaybolup gitmesini engelleyen, insana tutunma imkânı sağlayan bir inançtır. Dinin getirdiği tanrı tasavvuru, insan ve evren tasarımı ve insana önerdiği değerler ile kimlik oluşumunu doğrudan etkilemektedir. Daha önce de dikkat çekmeye çalıştığımız gibi, bütünüyle dinden bağımsız olarak bireysel ve toplumsal kimlikten söz etmek mümkün değildir. Esas itibarıyla insan hayatına anlam kazandırmak için var olan din, insanlara insanca yaşayabilmenin temel ortak paydasını kazandırır. İnsanoğlunun içine sürüklendiği küresel kimlik krizinden çıkış, "anlam"ı ve "anlam arayışı"nı yeniden merkeze almakla mümkün olabilecektir. Bir başka ifadeyle, kimlikler, "öteki" üzerinden değil, anlam üzerinden ve fitrata uygun olarak oluşursa, bireysel ve toplumsal mutluluğu beraberinde getirebilir. Bunun için de dinin evrensel anlam kodlarının yeniden çözülmesi ve hayata taşınması gerekmektedir (Türkan, 2011: 42-43).

Din sosyal bir fenomendir. Bireylerin davranışları belli oranda inanç etrafında şekillenir (Kirman, 2010: 85). Dinler toplumların kendilerini tanımlama aracı olmakla birlikte toplumsal farklılaşmada da etkili olmuştur (Sezer, 2011: 21). Kimlik ise kişiyi diğer bireylerden ayıran özellikleridir. Modern yaşam ile birlikte bireyin kimliğini tanımlayabilmesi için din önemli bir faktör olmuştur. Din kimliğin ve değerlerin oluşmasında önemli bir faktördür (Coşkun, 2003: 6). Kimlik aynı zamanda benlik bilincinin yansımasıdır. Kendimizi tanımlama biçimimiz kimliğimizi yansıtır. Müslüman'ım, Türk'üm, evliyim gibi tanımlamalar, kimliğin göstergesidir (Kökelekli, 2018: 167).

Sosyal kimliğin oluşumunda da din önemli faktörlerden biridir. Çünkü kişinin doğduğu ailenin ve bulunduğu toplumun dininden bağımsız bir kimlik kazanması

mümkün değildir. Mesela Yahudi olarak doğan bir insanın içinde bulunduğu Musevi dininin etkisinden bağımsız bir Yahudi kimliği oluşturması düşünülemez. Sosyal bir varlık olarak doğan insan, herhangi bir dine inansa da inanmasa da belli bir yaş aralığına kadar içinde bulunduğu toplumun dininden, kimliğinin etkilendiği görülmektedir.

Din bir inanıştan ibaret olmayıp anlamlandırma, yol gösterme ve eyleme geçmeyi de ihtiva etmektedir. Bu da bir nevi kimlik inşasıyla alakalıdır. Din, gündelik hayatımızdan, dış dünyayı anlamlandırmaya kadar her alanda sorulara cevaplar sunabilme kabiliyetine sahiptir (Yapıcı, 2016: 48). Mesela İslam dininde Hz. Muhammed'in (s.a.s) sünnetleri ve hadisleri, Müslümanların günlük hayatını şekillendiren rehberlerdir. Sünnetin ve hadislerin uygulanması, günlük hayatın her alanında geçerlidir. Örneğin insan ilişkileri, sosyal yaşam, insan davranışları ve ibadetlerin şekilleri gibi.

İnsanlar sahip oldukları dinî kimlikler ile dış dünyayı yorumlayıp algılarlar. İnsanlar prestiji olmayan ve öz saygılarını yükseltmeyen bir dinî grupta bulunmak istemezler. İstemedikleri bir dini grupta oldukları zaman ya başka bir kimliğe geçiş yapmaya çalışırlar ya da herhangi bir dine ait olmadan yaşamayı tercih ederler (Yapıcı, 2016: 49). Bugün semavi olarak kabul edilen dinlerin dünya üzerinde milyonlarca inananının olmasında, inandıkları dinin oluşturduğu kimliğin etkisi bulunmaktadır. Çünkü herkes inandığı dinin hakikat olduğuna inanır ve onun doğruluğunun tek ve biricik olduğunu kabul eder.

Din, insanın kim olduğunu ifade eden şeyi tanımlayan sosyal bir rol veya insanın benliğine uygun düşen bir anlamlar seti olan kimliğin bir kontrol sistemi olarak işlev görmesinde rol oynar. Din, kararlı ve sağlam bir insan kişiliği oluşturarak toplumsal ilişkilerin kişilikli ve bütünlüklü olarak gerçekleşmesinde işlevsel olmaktadır. Din, bu işleviyle insanın kimlik bunalımına düşmesini engelleyici güçtedir. Din, hem bireyin benliğinin oluşmasında ve iç dünyasının barışık olmasında hem de bireyin topluma adaptasyonunda sosyal norm ve değerlerle sağlıklı ilişkide bulunmasına yardımcı olur. Din, kimlik kazandırma işleviyle insanın içinde yaşadığı sosyal çevrede kendini tanımlamasını, kendi konumunu belirlemesini ve bir o kadar da diğerlerine bakış açısını ve tavır alma biçimini tespit etmesini sağlar (Türkan, 2011: 44). Toplumların sosyal ve kültürel alanda en büyük bağı olan dinin, kişinin yaşadığı hayata anlam ve görev yükleme

fonksiyonu vardır. İçinde yaşadığı hayatı anlama, anlamlandırma ve varlığının sorgulanması konusunda din yardımcı olur.

Dinin fonksiyonlarından bir diğeri de insanın duygularını etkilemesidir. İnsanın korkuları, şüpheleri, acizliği, çaresizliği, yalnızlığı, mahrumiyeti, başarısızlığı, hayal kırıklığı, sevgisizliği, arzularının karşılanması, günah, ızdıraplar, acılar, suçluluk duygusu, pişmanlık, hayal kırıklığı, haksızlık, adaletsizlik gibi konularda din ve Allah inancı insan için önemli bir sığınak ve ümit kaynağıdır. Mesela, insanda yaratılış itibariyle ölüm korkusu vardır. Allah’a tevekkül ve ahiret inancı ölümle ilgili korkuları giderir. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte hızla değişen toplumlarda birey yalnızlaştıkça birey üzerinde ve modern yaşamın anonimleşen toplumu üzerinde dinî oluşumlar yapıcı etkiler gösterir (Günay, 2012: 417).

Kişisel veya toplumsal varlığın kendi kendini bir şeyle özdeşleştirilmesi olarak ifade edilen kimliğin farklı türleri mevcuttur. Mesela; bireysel kimlik, kişiyi başkalarından farklılaştıran, daha resmî nitelikteki kimliktir. Şahsi kimlik ise bireyin psikososyal yönünü yansıtmaktadır. Grup kimliği toplumların, milletlerin ve kültürlerin o grubu, toplumu ya da kültürü oluşturan insanların ortak bir kimlikte birleşmesidir. Toplum, millet, kültür açısından kimlik ise toplumu, milleti, kültürü temsil eden bireylerin ortak bir kimlikte bir araya gelmesidir. Kimliğin oluşumunda dinin yanı sıra; dil, topluluk duygusu, etnik kan bağı, kültür, tarih, ahlak özellikle de değerlerin çok önemli rolünün bulunduğu görülmektedir. Hemen hemen her toplumsal alanda kimliğin yapısının din, dini inançlar, normlar ve değerler ile yakın ilişkileri bulunmaktadır. Ayrıca dinin, bir toplumun ve değerlerinin üretimi ve aktarılmasında çok önemli fonksiyonlar üstlendiği görülmektedir (Günay, 2012: 418).

Dinin, kimlik oluşumundaki rolleri bakımından klasik sosyologların da din ile ilgili çalışmaları önemlidir. Emile Durkheim, modern öncesi toplumların, birbirlerine benzeyen yönleri ve kimlikleri ile sosyalleşmesini “mekanik dayanışma” kavramı ile açıklar. Modern toplumların ise birbirlerinden farklılaşmalarını, iş bölümüne dayanan dayanışmalarını “organik dayanışma” kavramı ile açıklamıştır. Organik dayanışmanın olduğu toplumlarda bireyler farklılaştığı için bu durum hem kolektif bilince hem de özgürlüğe daha kolay ortam sağlar. Durkheim’i takip eden George Simmel de modernite

insanı özgür bırakırken, geleneksel toplumlarda insanların sosyal çevreleri tarafından sınırlandırıldığını belirtir (Davidman ve Greil, 2016: 17).

Dini kimlik oluşunca her dinî kimliğe ait çeşitli grupları betimleyen işaret ve damgalar farklı şekillerde görülür. Ulusal kimlik inşa ederken Meksikalı Virgin of Guadalupe gibi azizlerin rolü; Afrika toplumlarında stratejik bir cemaat üyeliğinin sembolü olarak kadın sünneti; Sırp milliyetçilerinde Kosova'yı hatırlatma ya da Yahudilerde Batı duvarı imaları; Müslüman kadınlarda başörtülerinin kimlik belirtici işareti olması veya Sünnilerin ve Şiiilerin namazlarını kılarken ellerini bağlama biçimleri örnek verilebilir (Paden, 2012: 83).

Müslümanların kimlik oluşturma süreci Hz. Muhammed'e gelen ilk vahiyle birlikte onun tebliğine (davet) olumlu ve olumsuz tepkilerin geldiği dönemle başlar. Bu kimlik oluşturma sürecinde zaman geçtikçe Müslümanların Putperestlerden, Yahudilerden ve Hristiyanlardan farkı da ortaya çıkmış ve onlar kendi özgün kimliklerini net şekilde ortaya koymuşlardır (Yapıcı, 2016: 52). Hz. Muhammed'in vefatından sonra halifenin kim olacağı yönündeki tartışmalar, Müslüman üst kimliğin altında mezhepsel alt kimliğin oluşumuna neden olmuştur.

1.2.5. Ulus ve Din Arasındaki İlişki

Kimlik, değişken bir yapıya sahiptir. İçinde bulunduğu dönemin iktidar yapısına göre şekillenir (Corm, 2018: 56). Dinî kimlikler gibi ulusal kimliklerde kişinin aidiyet kazanmasını sağlar. Ulusal kimlik, toplumun sahip olduğu bütün kültürel değerleri kapsar. Dinin, ulusal kimlik üzerindeki etkisi uzun vadede görülebilmektedir. Mesela Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki bütünleşmenin dinsel temelli olması, ulusallaşma sürecinin ümmet temelli olmasını sağlamıştır. Fransa'da ulusal kimliğin oluşmasında etkili olan burjuvazinin mücadele ettiği aristokrasinin Katolik Kilisesi ile birlikte olması, aristokrasiye yeni bir iktidar sağlamıştır (Koyuncu, 2016: 68).

Ulus devletler 20. yüzyılın başında imparatorlukların yıkılmasıyla ortaya çıkmaya başlamıştır. Ulus devletlerinin en önemli özelliği, yerli ve millî unsurlar üzerine inşa edilme iddialarıdır. Ulus devletlerin ortaya çıkışı ile laiklik ve sekülerizmin yayılması aynı döneme rastlar. Ulus devletler çoğunluk itibarıyla laik düşünce üzerine inşa edilmiş

olup seküler eğilimli milliyetçiliği dinsel aidiyet yönelimini zayıflatmak amacıyla ön plana çıkarmışlardır (Polat: 2020: 7).

Osmanlı döneminde farklı dini gruplar bir arada yaşamış ve her grup kendi kimliklerini dini aidiyetleriyle ifade etmişlerdir. Osmanlıda bu sisteme “Millet Sistemi” denmektedir. Cumhuriyet döneminde ise Türkiye’de ulus kimliği inşa edilmiştir. Ulus kimliğinin inşası, homojen kimlik düzeni için çeşitli politikaları beraberinde getirmiştir.

Osmanlı dönemindeki kozmopolit yapı ulusallaşma sürecinde dağılmıştır. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş dönemi ve sonrasında egemenliğin sağlanarak ulus devleti ve ulus kimliği inşa edilirken eski devletten kopuş sağlanmaya çalışılmıştır. Fransız Devrimi’nde olduğu gibi modern seküler bir devlet kurulmaya gayret edilmiştir (Koyuncu, 2016: 70). Din ve ulus arasındaki ilişki, devletlerin ve milletlerin kimlik oluşturma sürecinde birbirini etkileyen iki faktördür. Her devletin ve milletin ulusal kimliğinde kendi dinlerinin değerlerinin tesiri görülebilmektedir.

1.3. DİNÎ YAŞAM TARZI

1.3.1. Dini Yaşam Tarzı ve Mezhep

“Yaşam tarzı” kavramını ilk kez kullanan Weber, statü tabakalaşmasının bir güvencesi olarak yaşam tarzı kavramını ele alır. Belli bir çevreye sahip olmak isteyen herkesten belli bir yaşam tarzına sahip olması beklenir. Birey bir grubun davranışlarını taklit etmekten ziyade o grubun eylemlerine uyum gösterdiği zaman statüsü gelişmeye başlar. Belli bir statü grubuna ait olmanın göstergesi belli bir hayat tarzına sahip olmaktır. Mesela, sadece belirli bir sokakta oturan insanlar sosyete olarak kabul edilebilmektedir. Bu tabakaya ait olanlar belli davetlere ve sosyal ilişkilere çağrılırlar (Weber, 2021: 211). Statü gruplarında tabakalaşma, statü onuruna ve yaşam tarzına göre şekillenir. Belirli bir meslek grubunda olanlar aynı zamanda benzer bir yaşam tarzına sahip oldukları için statü grubunu oluştururlar (Zorlu, 2020: 134). Meslek grupları gibi diğer statü grupları sosyal topluluklardır. Mülkiyet doğrudan bir statü göstergesi olmasa da uzun vadede tam tersi olabilmektedir. Çağdaş demokrasinin olduğu ülkelerde dahi aynı vergi grubuna giren aileler yakın sosyal ilişkilere girebilir (Weber, 2021: 210).

Bireylerin yaşam tarzı; tarihi, coğrafi ve sosyal koşullardan etkilenecek ortaya çıkabilmektedir. Bunun sonucunda iki tür yaşam tarzı ortaya çıkar. Birincisi Batılı yaşam tarzı

ikincisi geleneksel yaşam tarzıdır. Geleneksel yaşam tarzı dinden etkilenmektedir. Geleneksel yaşam tarzı dini yönünden dolayı Batılı yaşam tarzından ayrılır. Gelenek, görenek ve dini pratikleri devam ettirme eğilimindedir. Dini yaşam tarzında istekler, gündelik yaşam pratikleri ve tüketim nesneleri dinin meşru saydığı değerler bağlamında oluşur ve gelişir. İslam dinine göre helal-haram, mahrem-namahrem ilişkisi içinde gündelik hayatın ele alınması bu yaşam tarzına bir örnek olarak görülebilir (Zorlu, 2003: 6).

Çağdaş İslamcı hareketler 1970 sonrasında İran İslam Devrimi'nin etkisinde kalmıştır. Sivil İslamcılık ve Devletçi İslamcılık bu dönemde şekillenen iki farklı düşünce yapısını meydana getirmiştir. Müslümanlar laik Batı düşüncesine ve yaşam tarzına karşı çıkarak sahih (otantik) İslam'a geri dönme istek ve iradesini dillendirmişlerdir (Göle, 2021: 80).

Mezhebi farklılıklar dini yaşam tarzında çeşitlenmelere neden olmaktadır. İnsan kültürel bir varlıktır ve içinde yaşadığı toplumun kültüründen etkilenir. Sosyalizasyon sürecinde oluşan kültürel kodlar, toplumda farklı fikir desenleri oluşturur. Değerlerin ve fikirlerin farklılaşması da farklılaşmanın olduğu ortamdaki kişi ve grupların kendi tarihsel/mekânsal koşulları içinde oluşan epistemolojilerinin bir yansımasıdır. Şiiler İslam dünyası içinde Hz. Ali'ye taraftar olarak görülen, kendi içine kapalı ve cemaat özelliklerinin olduğu bir yapı sürerken, Sünniler şehir hayatında dışa dönük bir hayat yaşamışlardır. Şii inanç öğelerine dayanan Kerbela, On iki imam ve Ehl-i Beyt düşüncesi etrafında dinsel bir hayat yaşamışlardır (Yıldırım, 2016: 293). Sünnî kavramıyla itikadî konularda Eş'arî-Maturidî, fikhî konularda da Hanefî-Şafî-Malikî-Hanbelî yorumlarından herhangi birini benimseyen hem siyasal hem de sosyal alanı bu itikadî-amelî yorumların ekseninde şekillendirmeye çalışan Müslüman birey ve topluluklar kastedilmektedir.

Sünni çoğunluk içinde Şiiler, bazen olumsuz niteliklerle vasıflama, ön yargılara maruz kalma ve sosyal dışlanmadan dolayı takkiye ile kimliklerini gizleme durumunda kalmışlardır. Takkiye durumu, Sünnilerin Şiileri “güvenilmez” olarak damgalamalarına neden olmuştur. Şii kimliğin oluşumu, Sünnilerin ve Şiilerin İslam'ı birbirinden farklı biçimde algılaması ve yaşaması ile oluşmuştur. Bu süreç, zihinsel olarak Şiilerin sosyal gruplanması sonucu “biz” ve “onlar” ayrımını ortaya çıkarmıştır. Bu ayrım, tarihsel, mezhepsel ve sosyal/kültürel gerekçelere dayandırılmıştır.

Günümüzde Sünni ve Şii yaşam tarzının farklılaşmasının temelinde olan neden inanç ve ibadet şeklinin uyuşmamasıdır. Şiilik, Sünni İslam tarafından sürekli olarak horlanan, dışlanan ya da aşağılanan heterodoks gruplar olarak değerlendirildiği için “öteki dinsel yaşam tarzı” olarak damgalana gelmiştir (Gölbaşı ve Mazlum, 2010: 338). Şiiilerin kendi camilerine sahip olmaları, onların dini yaşamlarını önyargı ve dışlanmaya maruz kalmadan özgürce yaşayabilecekleri bir alan kazanmalarını sağlamıştır.

Tablo 1.1. Yaşam Tarzı Olarak Sünni ile Şia Caferi Yaşam Tarzının Benzer ve Farklı Boyutlarının Karşılaştırılması

	SÜNNİ YAŞAM TARZI	ŞİA YAŞAM TARZI	
İNANÇ BOYUTU			
Hz. Muhammed	İnanç unsurudur	İnanç unsurudur	Benzer
Hz. Ali	İnanç unsuru değil	İnanç unsurudur	Farklı
On iki imam	İnanç unsuru değil	Mezhebi inanç unsurudur	Farklı
İBADET BOYUTU			
Ezan	“Hayya ala hayril amel” ifadesi geçmez	Sünnilerden farklı olarak Caferilerde ezanda “Hayya ala hayril amel” ifadesi geçer. Şiiliğin bir göstergesi olmak üzere 3. şahadet cümlesi söylerler: Eshedu enne Aliyyen Veliyyullah (Ezanın aslından değildir ancak Şiilik göstergesidir)	Farklı
Namaz	Namaz kılarken mühür kullanılmaz ve el bağlı olur	Namaz kılarken mühür kullanılır ve eller bağlanmaz, yanlara salınır	Farklı
Oruç	Farz olan bir İbadettir	Farz olan bir ibadettir	Benzer
Hac	Farz olan bir İbadettir	Farz olan bir İbadettir	Benzer
KUTSAL YERLER VE OLAYLAR	Mekke ve Medine	Mekke ve Medine, Kerbela olayı, Meşhed	Kısmen benzer
Kerbela	Kısmen önemli	Çok önemli	Farklı
İmam mezarlarının bulundukları yerler	Kısmen önemli	Çok önemli	Farklı

Kaynak: Üçer (2008), Mohammadi (2015), Güngör (2014), Güngör (2016), TDV’den faydalanarak oluşturulmuştur.

1.4. SOSYOLOJİK KURAMLAR IŞIĞINDA Şİİ LİDERLİK ANLAYIŞINA BİR BAKIŞ

1.4.1. Max Weber'in Karizmatik Liderlik Düşüncesi Bağlamında Şii Liderlik Anlayışına Bir Bakış

Max Weber, araştırmamız için önemli bir sosyologdur. Weber'in teorisi, farklı din ve mezhep yorumlarını içermektedir. Bu nedenle teorik analizde, Weber'in görüşleri, araştırmanın anlaşılması için önemlidir. Max Weber, bürokratik ve patriyarkal yapıları karşılaştırarak karizmanın genel niteliğini açıklar. Günlük hayatın bu iki yapı üzerinden şekillendiğini söyler. Siyasi, ahlaki, ekonomik, psikolojik, dinî bunalım dönemlerinde ortaya çıkan doğal önderleri "karizmatik" olarak tanımlar. Karizmatik liderler bedence ve ruhça, olağanüstü özelliklere sahiptir. Bu özellikler, herkeste bulunmaz ve önemli ölçüde olumsuz değer yargılarından arınmışlardır (Weber, 2021: 243). Karizmatik liderler tarihin her çağında her toplumda görülebilmektedir. Weber, karizmatik yapının ne olduğunu bürokratik yapı ile karşılaştırarak açıklar. Karizmatik yapı, bürokrasinin aksine bir atama ya da resmî prosedür gerektirmez. Weber'in ortaya koyduğu karizmatik liderlik düşüncesi Şia'daki İmamet liderlik anlayışına kısmen yaklaşmaktadır.

Max Weber'in ortaya koyduğu karizmatik liderin ölümünden sonra ortaya çıkabilecek etkin liderlik sorunu Hz. Peygamber'in ölümünden sonra ortaya çıkan hilafet tartışmalarını akla getirmektedir. Şia bu sorunu İmamet prensibiyle aşmış görünmektedir. Ama İmamlar Peygamber'in irtihalinden sonra fiili anlamda siyasi erk olarak hüküm sürme durumuna tüm İslam dünyasını kapsayacak şekilde imkân bulamamıştır.

Max Weber, karizmatik liderlik nazariyesini ortaya koyarken İslam'ın ilk yüzyılının tarihinden esinlenme olasılığı yüksektir (Turner, 2019). Nitekim Weber'in aşağıdaki satırları sanki bu tarihi analiz etmektedir:

"Peygamber'in ya da savaş ilahının ölümü liderliğin kime geçeceği sorununu doğurur. Bu sorun başlangıcında bir 'seçim' değil karizmatik yeteneklere göre bir seçilme olan Kürung ile çözülür; bir çözüm de hiyerokratik ya da apostolik hilafette olduğu gibi, karizmanın kutlanması ve halefin takdis edilmesidir; ya da irsi krallıktaki ve irsi hiyerokrasideki gibi, karizmatik liderin ailesinde de karizmatik yetenek bulunduğu inancı irsi karizmaya yol açabilir. Bu tür kalıplaşmalarla kurallar, şu ya da bu biçimde hep

egemen olur. Prens ya da hiyerokrat artık sırf kişisel yeteneği yüzünden yönetmemekte, edinilmiş ya da devralınmış yetenekleri bulunduğu ya da karizmatik bir seçimle meşruluğu onandığı için başta bulunmaktadır. Kalıplaşma süreci ve dolayısıyla gelenekselleşme artık başlamıştır” (Weber, 2021: 285).

Weber’in belirttiği, Peygamber’in ölümü ile ortaya çıkan liderlik sorunu, İslam tarihinde Hz. Muhammed daha hayatta iken başlamıştır. İslam tarihine bakıldığında zaman hilafet tartışmasının Hz. Peygamber’in cenaze işlemleri devam ederken Ensar’ın ve Hz. Ebu Bekir gibi Muhacir önde gelenlerinin, halifelğe kendilerinin layık olduğunu iddia etmesiyle başlamıştır. Ensar’ın önde gelenleri hilafet iddiasını, buna Hz. Peygamber’in Medine’ye hicret edince “ben Ensar’danım” demesi gibi, çeşitli hadislerle dayandırmak istemişlerdir (Mutlu, 1995: 278). Şia’ya göre Hz. Muhammed’in ölümünden sonra Hz. Ali’nin halife olması gerekirdi. Hz. Ali, siyasî ve dinî lider olmak için tüm nitelikleri taşımaktaydı. Hz. Peygamber’den sonraki “karizmatik” önder ancak onun ailesinden ve onun işaret ettiği bir kişi olmalıydı. Hz. Ali’den halifeliği devralan oğlu Hz. Hasan 6 ay halifelik yapmış daha sonra İslam hilafeti saltanata dönüşmüştür.

Hz. Peygamber’den sonra Hz. Ali’nin liderliğini üstlendiği, Ehl-i Beyt sadece bir aile değildir. Bir kavram olarak Ehl-i Beyt İslam ümmetinin merkez ailesini, dini ve idari erkini oluşturan bir kavramdır. Bu kavram Şia’nın ve dolayısıyla da Caferilerin vazgeçilmez dinî, siyasî ve sosyal kavramları arasındadır.

1.4.2. Şii İnancında İdeal Liderlik Kurumu Olarak İmamet

Din âlimi; dinin uzmanı olan ve dinî araştırma yapmış kişilerdir. Nasıl ki tıpta kalp uzmanı, düşüncede felsefe uzmanı varsa, dinde de fakih olan kişi vardır. Fakih, dinin üzerine derinlemesine düşünür ve dini anlamaya çalışır (Şeriati, 2017: 177). Sözlükte imâm “kendisine uyulan kimse” demektir. Toplumun başında bulunan ve toplumun fertlerini yönlendiren kişiler imam diye anılmıştır (TDV). İmamet ise din alimi ve camide hizmet gören kişi görevlerinin ötesinde olan ve cihanşümul bir karakter taşıyan bir kurumdur. Şia’da İmamet, İslam ümmetinin dini ve siyasi liderliğini temsil eder, bu şekilde hilafet ile eş anlamlı olmakla beraber ondan daha kapsamlı bir makamı ifade eder. İslam ümmetinin önderliği anlamında İmam, Allah’ın emri ile din ve dünya işlerinden sorumludur (Gölpınarlı, 2007).

Şii inancına göre, topluma liderlik yapacak bu kişi nassla yani Allah ve/veya Peygamber'in emriyle tayin olunmalıdır. Mesela, bir kurum müdürü bir yere gittiği zaman yerine birisini görevlendirerek ona başvurmalarını ister. İslam dininde de Hz. Muhammed'den (s.a.s) sonra İslam ümmeti için Allah tarafından atanan bir imam vardır (Tabatabai, 2005: 173).

Şii kaynaklarında ve inancında velayet¹ kavramı, Ehl-i Beyt'in velası olmaktadır. İmamet velası, dinî konularda öncülük etmektir. Halkın, imamı bütün davranış ve işlerinde örnek edinmesi gerekir (Mutahhari, 2011: 33). Şii inancında İslam'a rehberlik eden on iki kişi (imam) vardır ve bu on iki kişinin isimleri şunlardır:

Tablo 1.2. On İki İmamın Sıralaması, İsimleri ve Yaşadığı Tarih Aralığı

ON İKİ İMAM		
SIRALAMA	İMAM ADI	YAŞADIĞI TARİH (MİLADİ)
1	Ali b. Ebu Talip	599-661
2	Hasan b. Ali	624-670
3	Hüseyin b. Ali	626-680
4	Ali b. el-Hüseyin Zeynelabidin	658-713
5	Muhammed b. Ali el-Bakır	676-734
6	Cafer b. Muhammed es-Sadık	699-765
7	Musa b. Cafer el-Kazım	745-799
8	Ali b. Musa er-Rıza	765-818
9	Muhammed b. Ali el-Cevad	810-835
10	Ali b. Muhammed el-Hadi	827-868
11	Hasan b. Ali el-Askeri	846-874
12	Muhammed el-Mehdi b. el-Hasan el-Askeri	868- (?)

Kaynak: Daftary (2016), TDV'dan faydalanarak oluşturulmuştur.

Şii kaynaklarında imamın kim olduğu, İmam Caferi Sadık'ın açıklamaları üzerinden tanımlanır. Kuleyni, imamı Peygamber'den ayıran özellikleri şöyle açıklamaktadır: Peygamber, Allah'ın meleğini görür ve konuşur, imam meleğin sesini

¹ Velayet kelimesi daha çok evliyaullahın velayetini ifade eder. Mutasavvıflar eserlerinde velayet kavramını "vilayet olarak" kullanır. Caferilik mezhebinde velayet kavramı, On iki imam için kullanılır. On iki imamı Allah'ın dostları, yakınları ve sevilen kulları yapan dini muhabbeti ifade eder (Corbin, 1986: 717).

iştir fakat onu görmez. Şii düşüncesinde, imama Peygamber'den sonra çok önemli bir konum verilir. Çünkü Allah'ın insanlar üzerindeki kanıtı, imamın var olması ve tanınması ile gerçekleşecektir. Yeryüzünün her zaman bir imamı olacaktır ve eğer iki imam olursa birisi sessiz kalacaktır. Kuleyni, İmam Caferi Sadık'ın imamlarla ilgili sözlerine yer verirken imamın yeryüzünde Allah'ın kanıtı (hücceti) olduğunu ve insanları helale davet ettiğini belirtmektedir. Yeryüzünün imamsız kalma durumu olmamaktadır. Hz. Adem'den beri dünyada bir imam var olmuştur. Eğer imam olmazsa yeryüzü batacaktır. Yeryüzünde sadece iki kişi kalsa dahi biri diğerinin imamı olacaktır (Kuleyni, 2002).

Şii düşüncesinde, Allah ve Peygamber'i tarafından tayin olan On iki imamı bilmek ve takip etmek iman gereğidir. İmam, din ile ilgili her şeyi bilen, yeni hükümler koyabilen, masum olan kişilerdir. Peygamber'den farklı olarak imamlara vahiy gelmez. İmamlar vesayet² yetkisine sahiptir (Sarıkaya, 2011: 180). On iki imam içinde, son imam olan İmam Mehdi'nin durumu diğerlerinden farklıdır. On birinci imam Ali el- Askeri, Abbasiler döneminde yaşamış ve altı yıl imamlık yaparak yirmi sekiz yaşında vefat etmiştir. Kendisinden sonra açık bir varis bırakmadığı için, bir veraset krizi oluşturmuştur. Bu durum, Şia'nın bölünmesine sebebiyet vermiştir. Bu gruplar içerisindeki bir kısımdan, İmam el-Askeri'nin öldüğünü kabul etmeyen ve Mehdi olarak geri döneceğine inanan bir grup doğmuştur. Mehdi'nin gaybette olduğunu ve bir gün geri döneceğine inanmışlardır. On iki imamcı olarak adlandırılıp Caferiliğin de mensup olduğu bir grup ise İmam el-Askeri'nin ölmeden beş yıl önce Muhammed adlı bir oğlu olduğunu savunmuşlardır. Babası İmam el-Askeri'nin bu oğlunu gizli tuttuğunu ve kendisinin halefi olarak atadığına inanmışlardır. Bunun sebebinin de Abbasiler döneminde Şiilere yapılan yoğun baskıdan kaynaklı olduğunu açıklamışlardır. On iki imam görüşüne göre, Muhammed, babasının vefatından sonra gaybette kalmaya devam ederek onun yerine geçmiştir. Zaman içinde Muhammed'in gaybı, Mehdi ile özdeşleştirilmiştir. On İki İmamcı yani İsna Aşeriye Şia okulunun anlayışına göre, İmam Mehdi'nin ömrü uzundur ve Sahibüzzaman (zamanın efendisi), İmam el-Muntazar (beklenen imam) ve Bakıyetullah (Allah'tan kalan) unvanlarına sahiptir. Mehdi'nin

² Sözlükte “eklemek, bitişmek; birinden bir işi üzerine almasını istemek” anlamındaki vasy kökünden türeyen vesâyet, fıkıhta edâ ehliyeti bulunmayan veya eksik olanlarla ehliyeti sonradan kısıtlananların mallarını koruma ve işletme, onlar adına mallarında tasarrufta bulunma yetki ve sorumluluğunu yahut veli/hâkim tarafından bir kimseye bu yetki ve sorumluluğun verilmesini ifade eder (TDV).

kıyametten önce zuhur edeceğine ve dünyayı adalet ile yöneteceğine inanılır (Daftary, 2016: 87-92).

Mehdi inancı, Hz. İsa'nın yeniden doğuşu ile benzerlik gösterir. Hz. İsa'nın peygamberliğinde, başarısız bir girişimin ardından gelen geçici bir yenilgi düşüncesi vardı. Fakat bunun yanında umudu kaybetmeden Mehdi'nin dönüşü ile koşulların değişeceğine inanılır (Sezer, 2011: 132). Her dinin oluşumu belli bir ideoloji etrafında şekillenmektedir. Bu aşamada ortaya çıkan karizmatik lider, insanları etrafında toplayarak dinin şekillenmesinde etkilidir. Karizmatik liderler "mehdi" olarak tanımlanabilmektedir (Kurt, 2011: 231). Caferiliğin imam ve velayet inancı da Şiiliğin ideolojisi etrafında toplanır. İmamlar bu noktada lider konumundadır. İmam Mehdi'nin bir gün geleceği ve insanların etrafında toplanarak dünyada adaleti sağlayacağı düşüncesi, karizmatik bir lider olması ile örtüşmektedir.

Onat, İran'da imam konusunda bir Ayetullah ile görüşmesi sonrasında, aralarında geçen diyalogu şöyle aktarmaktadır:

"Bana göre siz Müslümansınız, tevhide, ahirete ve nübüvveye inanıyorsunuz; ben imamete inanmıyorum. Size göre ben Müslüman mıyım? Cevap anlaşılabilir nitelikteydi: "Evet bize göre siz Müslümansınız; çünkü İmamet dinin değil, mezhebin esasıdır. İmamete inanan Müslüman Şii olur." Böyle bir cevap, klasik Şii kaynaklarındaki İmamet'in usulu'd-din sayılmasının, takiiye olabileceğini akla getirmektedir" (Onat, 2013: 154).

Onat'ın bir Ayetullah ile görüşmesinden aktardıkları, Caferi inancındaki İmam inancının mezhepsel dayanağını, dinî lider ile ispat etmektedir. Bir kişinin On iki imam inancı taşıması onun Şii olduğunu göstermektedir. Araştırmada katılımcılar ifadelerinde sıkça İmam inancına değinmektedirler. Bu da onların İmam inancı ile mezhebî kimlik dayanaklarını göstermektedir.

Katılımcılardan K1'in On iki imam ve İmam Mehdi vurgusu on iki imam ve Mehdi'nin Caferiler için önemini göstermektedir. K1 kendini tanımlarken Şia kelimesi ile taraftar olduğunu ayrıca Hz. Ali'den başlayıp on ikinci İmam Mehdi'ye kadar, İmamları takip etmek ve bu şekilde Allah'a ulaşmak olarak açıklamaktadır. On iki imamın rehber olarak görüldüğü, katılımcının ifadelerinden anlaşılmaktadır.

“Biz mezhep olarak Peygamber’imizin ve Ehl-i Beyt’inin taraftarıyız. Zaten buna da Şia denir. Şia demek taraftar demektir. Peygamber’imiz ve onun Ehl-i Beyt’inin yolunda giden, Ehl-i Beyt mektebine mensup insanlarız yani Peygamber’imiz ve Hz. Ali’den başlayıp On iki imam dediğimiz ta İmam Mehdi’ye kadar olan imamların yolunu takip etmek ve Allah’a ulaşmak. O şekilde yani (K1, 46, Öğretmen).

İmam sözcüğü Caferiler için oldukça yaygın kullanılan ve Şii düşüncesinin özünü ifade eden bir kelimedir. “Masum imam³” kavramı günahı olmayan, haksızlığa direnen ve bu haksızlık uğruna hayatlarını hiçe sayan Peygamber yakınlarını tarif eder. Kerbela olayında yaşanan hadiseler bugün Masum imam kavramını o gün yaşayan günahsız insanları tarif etmek için kullanılmaktadır. Burada imam sözcüğü sadece Şii inancında bir önder olarak kabul görmenin yanı sıra Müslüman bir kişinin sahip olacağı direniş kimliğini de sergilemektedir.

Caferilerin, Şii inancına derin bir bağlılık ve saygı duygusu bulunmaktadır. Buradaki mezhepsel kimlik algılarında On iki imam ve Ehl-i Beyt düşüncesi temel taşlardan birisidir. Şiiliği, İslam dininde haksızlığa karşı direniş olarak görüp bu anlayışla kendilerini kutsal bir düşünceye ve saf İslam inancına ait hissetmektedirler.

Şii kaynaklarında Hz. Ali’nin ilk imam ve halife olarak Allah tarafından Hz. Muhammed aracılığıyla atandığı (nasbedildiği) sıklıkla geçmektedir. Caferilere göre Hz. Ali’nin ilk imam ve halife olduğuna dair bir şüphe bulunmamaktadır. İnsanları hidayete erdirmeye, bireysel ve toplumsal sorunların çözümü için, talim ve terbiye hususlarından dolayı imama güven şarttır. Caferiler, Hz. Muhammed’in vefatı yaklaşıncı Veda Haccı’ndan dönerken Allah tarafından Gadir-i Hum denilen yerde, Hz. Ali’yi kendisinden sonra Müslümanlara siyasi ve sosyal alanda liderlik etmesi için Müslümanların hem halifesi hem de imamı olarak atadığına inanmaktadırlar. Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin elini sıkarak müminlerden ona biat etmelerini istemiş, başta muhacirler, Ensar ve sahabenin önde gelenleri olmak üzere oradakiler Hz. Ali’ye biat etmişlerdir (El-Hadi, 2011: 20).

Caferilere göre farklı zamanlarda imamlar gelerek İslam ümmetinin sorunlarına çözüm bulmalıdır. Allah’ın emri ile Hz. Ali’den sonra on bir imam tayin edilmiştir. Hz.

³ İmâmiyye Şîası, hem o günkü muhalefetinin en uygun stratejisi olarak kabul ettiği tayin usulünü haklı göstermek, hem de uğruna mücadele ettiği imamlara bir kutsiyet kazandırmak ve halk nazarında destek sağlamak için imamların mâsumiyeti teorisini geliştirmiştir. Onlara göre böyle bir tayini haklı ve gerekli kılan en önemli sebep imamların günahsız olmasıdır (TDV).

Ali ile birlikte sayı on ikidir (El-Hadi, 2011: 21). Hz. Peygamber'in soyundan gelen kişiler, Ehl-i Beyt olarak ifade edilmektedir. On iki imamın tamamı Ehl-i Beyt soyundan gelmektedir. Caferiler mezhebi yönden kendilerini tanımlarken de On iki imam vurgusuna sıkça başvurumaktadırlar.

Tablo 1.3. Din ve Kültür Sosyolojisi Açısından Caferiliğin ve Sünniliğin Karşılaştırılması

Ehl-i Beyt ve On iki imam İnancı Söylemi	
Caferilik Mezhebi	Hz. Peygamber, Hz. Ali ve On iki imamın yolunda giden taraftarlardır yani Şia'dırlar. Ehl-i Beyt ve On iki imam inancı Caferilik usulü arasındadır.
Sünni Mezhepler	Hz. Peygamber ve yakın akrabalarıdır. Dinin usulleri arasında değildir.
Hz. Ali'ye Taraftar Olma	
Caferilik Mezhebi	Hz. Ali ve onun devamındaki on bir imama taraftar olma, Şia demektir.
Sünni Mezhepler	Hz. Ali'ye taraftar olan bir dinî usul bulunmamaktadır.
Taklit Mercii (Müçtehitler)	
Caferilik Mezhebi	İmamsız toplum düşünülemez. Gizli ve sonuncu olan İmam Mehdi gelene kadar müçtehitler imama vekillik eder.
Sünni Mezhepler	İçtihat kapısı büyük ölçüde kapalıdır.
Kurtarıcı Söylemin İnanç Stratejileri: Kurtulmuş Fırka Olma ve Takiyye Yapma	
Caferilik Mezhebi	Takiyye kuralı, imamları ve taraftarlarını zulümden korumaktadır.
Sünni Mezhepler	Takiyye kuralı bulunmamaktadır. Ama hayati tehlike anında kendini gizleme Sünnilerce de caizdir.
Namaz	
Caferilik Mezhebi	Beş vakit farz namazı kabul ederler ancak bunu çok sıklıkla cem halinde üç vakit olarak kılmaktadırlar. Öğlen ve ikindi, akşam ve yatsı birlikte kılınıp cem edilmektedir. Namaz kılarken mühür kullanılır. Kendi Şii camileri vardır.
Sünni Mezhepler	Namaz beş vakit olarak kılınır, mühür (Kerbela toprağından yapılan taş) yoktur.
Namaz Kılarken Mühür Kullanma	
Caferilik Mezhebi	Namaz kılarken Kerbela toprağından yapılan mühür kullanılır.
Sünni Mezhepler	Mühür yok
Cami	
Caferilik Mezhebi	Caferilerin diyanete bağlı olmayan, kendi camileri bulunmaktadır.
Sünni Mezhepler	Diyanete bağlı camiler.

Tablo 1.3. (Devamı)

Muharrem Ayında Aşura: Kerbela ve Hz. Hüseyin'in Matemini Tutma	
Caferilik Mezhebi	Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi Caferiler için çok önemli ve acı bir hadisedir. Muharrem ayı matem ayıdır.
Sünni Mezhepler	Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi önemli ve üzüntü verici bir hadisedir fakat matem tutulmaz.
Kerbela ve Meşhed Bölgesini Ziyaret Mitolojisi	
Caferilik Mezhebi	İran ve Irak'ta olan bu bölgelerde türbeler ziyaret edilir. Sevap kazanılır, şifa bulunur.
Sünni Mezhepler	Bu bölgelerin ziyaret edilmesinin ayrıcalık getirdiğine dair bir inanç yoktur. Ama Sünnilerde Evliya ve Meşayih mezarlarını ziyaret geleneği vardır.
Kaynak: Özarslan (2005), Daftary (2016) 'dan faydalananarak oluşturulmuştur.	

1.5. ŞİİLİĞİN TARİHİ

Mezhep, Arapça 'yol' anlamına gelir. İnanç, ibadet ve evlenme, boşanma, alım-satım, borç, rehin vb. konularında gidilen yol demektir (Gölpınarlı, 2007: 22). İslam'ın Ehlisünnet mezhep grubundan sonra en kalabalık taraftarı olan mezhep grubu Şiilik/Şia'dır. "Şia" demek, bu mezhebin kaynaklarında Hz. Ali ve onun on bir çocuğunun halife olduğuna inanmaktır. Muharremi'ye göre Ehl-i Beyt imamları, Şia ismi altında bazı batıl sayılan fırkaları kabul etmez fakat Ehlisünnet âlimleri bütün Ehl-i Beyt'i sevenlere Şia demişlerdir (Muharremi, 2013: 41).

Şii bir âlim olan Tabatabai'ye göre Şia, "izleyici" anlamına gelir ve Hz. Muhammed (s.a.s)'den sonra hilafet makamını, Hz. Peygamber'in ailesinden gelenlere hak olarak gören, Ehl-i Beyt'i izleyen kimselere denir (Tabatabai, 2005: 28, ayrıca Deniz, 2018; Fırlalı, 1993: 33-46).

İslam'da ilk fırkalaşma Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Fırkalaşmanın ortaya çıkmasında hem siyasi hem dinî nedenler etkili olmuştur. İlk iki halife döneminde toplumun bütünlüğü sağlanabilmiş, üçüncü halife döneminde bu bütünlük sarsılmış ve son halife Hz. Ali döneminde toplumun bütünlüğü kopmuştur (Rahman, 2006: 50). Hz. Muhammed son Peygamber idi ve İslam dünyasına liderlik etmekteydi. İslam dünyasının birliğinin devamlılığı için halifelik zorunlu bir kurum olarak görülmekteydi. Sünni görüşe göre Hz. Muhammed kendisinden sonra bir vasi tayin etmemiştir. Hz. Muhammed'in vefatında sonra Hz. Ebubekir bir grup Müslüman

tarafından halife olarak seçilmiştir. Böylece, İslam tarihinde halifelik kurumu kurulmuştur (Daftary, 2016: 48).

Kerbela olayından sonra Şia kavramı yukarıda bahsettiğimiz genel terim halinden çıkarak, Emevilere karşı Hz. Hüseyin'in intikamını almak, Hz. Ali ve soyunun hakkını aramak için toplananları ve onlara taraftar olanları ifade eden siyasi bir terime dönüşmüştür. Şii tanımlamasında Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra ilk halife olması, hilafetin Hz. Ali'nin çocuklarında devam etmesi ve imamların belli özellikler taşıdıkları hususu bütün Şiilerin hemfikir olduğu esaslardır. Şiiler için İmam Hüseyin'in şehadeti son derece korkunçtur. Bu olayın o dönem Irak ve Hicaz'da yayılması sonucu Şiiler üzerinde korku oluşmuştur. Çünkü Kerbela hadisesi, Yezid'in kendi saltanatı için neleri yapabileceğini gözler önüne sermiştir. Ayrıca Medine halkının da Yezid tarafından bastırılması, Şiiler nezdinde korkuyu artırmıştır. Tarihçi Mesudi o dönemi şöyle ifade ediyor:

“Ali b. Hüseyin (Zeynelabidin a.s.) imameti çok zor bir dönemde gizli olarak ve takiyeyle üstlenmiştir” (Muharremi, 2013: 53).

Şii kaynağı olan Tabatabai'nin eserinde, Şiiliğin kökeni Hz. Muhammed'in yaşadığı döneme rastlar. Şii kaynaklarda bu durum Hz. Muhammed'in ilk olarak akrabalarına peygamberlik davetinde bulunduğu zamana dayandırılır. Akrabalarına, *“Sizlerden hanginiz davetimi ilk olarak kabul ederse, benim vasım ve vezirimdir”* şeklinde söylemde bulunmuş ve Hz. Ali herkesten önce ayağa kalkarak İslam'ı kabul etmiştir. Hz. Ali ve taraftarları, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Hz. Ali'nin halifeliğine kesin gözle bakıyorlardı. Fakat Hz. Muhammed vefatından sonra defin işlemleri yapılırken sahabelerden bir kısmı, Hz. Ali'nin haberi olmaksızın kendi başlarına halife tayin etmişlerdir. Bu durumu *“Müslümanların hayrı bundandır.”* diye gerekçelendirmişlerdir (Tabatabai, 2005: 32-36). Şiiler Hz. Ebubekir'in halife olarak seçilmesini, bir nevi sivil bir darbe ve Hz. Ali'nin hakkının gaspı olarak görmektedirler. İlk halifenin Hz. Ali'nin olması gerektiği ve bunu bizzat Hz. Peygamber'in sağlığında işaret ettiği inancı vardır. Hz. Ali'nin isminin Hz. Peygamber tarafından açıkça söylendiğini savunurlar. Hz. Ali'den sonra halifenin yerine geçen din liderleri On iki imamdır. İmamet de yalnızca nass ile tayin olunur ve imamların kan bağına dayalı akrabalığı olması gerekir (Eşari, 2005: 48). Din ve velayet (velayet hakkı), mutlak Ali

sevgisinden meydana gelir. Ali sevgisinin insanı bütün kötülüklerden arındıracağı inancı vardır (Şeriati, 2009). Hz. Ali'ye taraftar olma, Hz. Ali sevgisi Şiiliğin temel yapı taşlarını oluşturmuştur. Mezhebî kimliğin oluşumunda, Hz. Ali taraftarlığı etkili olmuştur.

Şii düşüncesindeki Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olması ve hilafetin Hz. Ali'nin çocuklarında (On bir imam) devam etmesi konusunda Şia ve Ehlisünnet arasında görüş ayrılığı vardır. Ehlisünnet Hz. Peygamber'in kendinden sonra bir halife veya imam tayin etmemiştir görüşüne sahiptirler ve bu görüşlerini hatta bizzat Hz. Ali'ye dayandırdıkları rivayetlerle de delillendirmeye çalışmışlardır. Önemli bir Sünni İslam âlimi olan İmam Suyuti kitabında bu konuda şunları nakleder:

“İbn Asakir, Hasan'dan şöyle söylediğini rivayet etmiştir. Ali, Basra'ya gelince İbnü'l-Ekva ve Kays İbn Abbad onun yanına gidip, “Senin yürüdüğün bu yolu bize haber verebilir misin? Ümmetin sorumluluğunu aldın, fakat onları birbirine kırdırıyorsun? Acaba Allah Resulü (s.a.s)' den senin lehine verilmiş bir ahit var mıdır? Bize haber ver. Sen, söyleyeceklerinde güvenilir ve sağlam bir insansın dediler. Bunun üzerine Ali şöyle dedi: Peygamber (s.a.s)'den bana verilmiş bir ahde gelince; bu doğru değildir. Allah'a yemin olsun ki, ona iman eden ilk insan olsam bile, ona yalan söyleyecek ilk kişi olmayacağım. Bu konuda Peygamber (s.a.s)'den lehime verilmiş bir söz ve ahit olsaydı, Beni Temim b. Murre (Ebu Bekir) ile Ömer b. Hattab'ın Peygamber'in minberinin üzerine çıkmalarına müsaade etmezdim. Sadece şu cübbeme dahi sahip olsaydım kendi ellerimle onlarla savaşırdım. Fakat Rasulullah (s.a.s) öldürülmedi ve ani bir şekilde de ölmedi. Kendi yatağında hasta olarak günlerce kaldı. Ona gelen müezzine ezan okumasını söylerdi. Ebu Bekir'e emreder, oda insanlara namaz kıldırırdı. Hâlbuki benim konumumu (hilafete talip olduğumu)'da biliyordu. Eşlerinden biri onu Ebu Bekir'den caydırmak istediye de o bunu kabul etmedi, buna çok kızdı ve şöyle dedi: “sizler Yusuf'un etrafındaki kadınlar gibisiniz, Ebu Bekir'e söyleyin insanlara namazı kıldırırsın.” Allah, Resulünün (s.a.s) ruhunu teslim alınca, durumumuza baktık. Rasulullah (s.a.s)'in dinimiz için razı olduğu kişiye bizlerde dünyamız için razı olduk. Namaz İslam'ın aslıdır. Dinin emiri ve direğidir. Bizlerde Ebu Bekir'e biat ettik ve oda buna ehildi (Suyuti, 2019: 211).

Şiilikte ilk halifenin Hz. Ali olması gerektiği düşüncesi hâkimdir. Şia'ya göre Hz. Peygamber dinin korunması için kendisine halef imam olarak Hz. Ali'yi, Hz. Ali'den sonra da on bir evladının imametini belirtmiştir. Dinî hükümleri yerine getirirken hata

yapmamaları için imamlar masumdur. Son imam olan imam Mehdi sağdır ve ahir zamanda gelecektir. Dünyayı zulümden kurtaracaktır (Gölpınarlı, 2009: 53).

Şii dünyası, Hz. Ali'nin imamet vasfına sahip olduğunu ileri sürer. Hz. Peygamber (s.a.s) Veda Haccı'ndan dönerken, Hz. Ali'nin elini tutup kaldırarak "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır" dediği rivayet edilir (Fığlalı, 2008: 43). Şiiler, Hz. Peygamber'in, kendisinden sonrası için Müslümanlara imam ve halife tayin ettiğini ileri sürmektedirler. Bu durumu dinin inanç esaslarından biri olarak temele oturturlar (Fığlalı, 2008).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında meydana gelen ilk düşünce karşıtlığı imamet meselesidir. Ensar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Medine'de Beni Saide Sakifesi'nde toplanıp Sad b. Ubade'yi imam yapmak istemişti. Bu haberin Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e ulaşmasıyla ikisi de bu toplanılan alana gittiler. Hz. Ebubekir onlara imametın Kureyş dışında birine ait olamayacağını söyledi. Bunun üzerine Ensar, bir emirin kendilerinden, bir emirin Kureyşlilerden olmasını teklif etti. (Eşari, 2005: 28). Fakat sonrasında tartışma büyüdü. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer Ensar ile konuştu. Ensar, kendilerinden bir idareci onlardan da bir idareci olmasını talep ediyordu. İki başlı yönetimin oluşturabileceği ayrılıklardan dolayı bu istek kabul edilmemiştir (Mutlu, 1995: 280). Bu duruma itiraz eden Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer Kureyşlilerin idareci olması gerektiğini vurgulayarak duruma yaklaşmışlardır. Kureyş soyunun Araplar için üstün olduğu vurgusu, Ensar tarafından da kabul edilmiştir. Çünkü neseb üstünlüğü ve yakınlığı bilinmekteydi (Apak, 2004: 101). Kureyşliler Hz. Peygamber'in akrabaları idi (Corm, 2018).

Şii düşüncesinde Hz. Ebubekir'in halife seçilmesi bir komplodur. Bu komployu, Sakife'de Hz. Ebubekir, Hz. Osman, Hz. Ubeyde bin Cerrah'ın önderliğini yaptığı bir grup, hilafeti ele geçirmek için düzenlemiştir (Mutlu, 1995: 287).

İbn Haldun, Şiilikte halifelik konusuna sosyolojik yaklaşır ve mezhebe hilafetin Kureyşliliği üzerinden örnek verir. İbn Haldun'a göre hilafette Kureyşlilik, asabiyet ile ilişkilidir (Sarıkaya ve Ümit, 2020: 31). Hz. Muhammed vefat ettikten sonra Ensar'ın halifeliği istemesi bir diğer asabiyet örneğidir. Aslında Ensar, Hz. Peygamber hayatta iken halifelik konusunu gündeme getirmiş ama istedikleri sonucu alamamışlardır. Evs ve

Hazrec kabileleri öncelikle Medinelî adayın halife kabul edilmesini istemişlerdir (Apak, 2004: 99).

Hiz. Ebu Bekir ve Hiz. Ömer dönemleri büyük oranda sorunsuz bir şekilde geçti. Hiz. Osman döneminde siyasi icraatlere yönelik eleştirilerin dozu yükseldi. Eleştiriler şiddete dönüştü ve halife olan Hiz. Osman evinde öldürüldü. İslam tarihinde “fitnetü'l-kübra” olarak adlandırılan bu olayın ardından fitnelerin ardı arkası kesilmedi. Yaşanan iç savaşta bir taraftan Hiz. Ali'yi hakemliğe zorlayan, diğer taraftan hakeme giderek savaşa engel olan Hiz. Ali'ye isyan eden grup İslam tarihine Hariciler adıyla ilk fırka olarak girdi. Hiz. Ali'ye karşı girişilen isyan, İslam toplumunu ikiye böldü. Toplumda Hiz. Ali taraftarları ve Hiz. Ali karşıtları şeklinde kutuplaşmalar meydana geldi. Bu siyasi ihtilaf daha sonra dinin anlaşılması yönünde farklı bakış açılarını, farklı yöntemleri ve neticede farklı görüş ve düşünceleri doğurdu. Dönem değişmişti. İnsanlar Hiz. Peygamber dönemindeki gibi dini yaşamaya değil artık onu tartışmaya yoğunlaşmışlardı. Ağır toplumsal travma altında yaşanan tartışmalar sağlıklı yapılamazdı. Bu nedenle tartışmalar şiddetlendi. Farklı görüşten olanlar tekfir edildi ve kanları helal görülerek katledildi. Ortaya çıkan ayrılık gittikçe daha da büyüyerek dinî, ilmî ve fikrî boyuta taşınarak derinleşti. Kur'an'a, hadise ve sünnete bakışta farklılıklar zuhur etti. Dinin temel kaynaklarını anlamada farklı yaklaşımlar, yol ve yöntemler belirlendi. İşte bu yol ve yöntemler, farklı görüş ve düşünceler mezhep olarak adlandırıldı (Demirci ve Azzan, 2018).

Emeviler döneminde, Muaviye'nin Hiz. Hasan'dan hilafeti alması ile hilafet saltanata dönüştü. Muaviye bu saltanata kılıç zoruyla aldığını biliyordu bunu da dile getiriyordu (İslamoğlu, 2012: 78).

Şii imamlar, kendi dönemlerinde hâkim olan sosyal koşullar gereği farklı durumlar sergilemişlerdir. Mesela İmam Hasan barış antlaşmasını Muaviye ile yaparken İmam Hüseyin barış antlaşması yapmamıştır. İmam Seccad (Ali bin Hüseyin) ibadet ile ilgilenirken İmam Sadık eğitime yönelmiştir. İmam Musa bin Cafer hayatını zindanda geçirirken oğlu İmam Rıza Me'mun'un veliahtlık teklifini kabul etmiştir. Bazı imamlar takiyye yaparken askerî ve siyasi mücadeleyi faydasız görmüştür (Şeriati, 2009: 159).

Hiz. Hüseyin, Muaviye'nin kendisinden sonra halife olarak oğlu Yezid'e biat etmesini istemesini reddederek Yezid'e biat etmemiştir. Yezid, halifelik makamına gelir gelmez amcasının oğlu olan Medine valisi Velid'e gönderdiği mektupta Medinelilerin

kendisine biat etmesini özellikle Hz. Hüseyin’e biatının teklif edilmesini istemiştir (Gölpınarlı, 2005: 41). Yezid’in bu isteği Hz. Hüseyin ve Müslümanlar üzerinde sarsıcı etkiye neden olmuştur. Hz. Hüseyin Yezid’e biat etmeyince, Kerbela’da 10 Muharrem 61 Cuma (10 Ekim 680) günü ailesi ile birlikte şehit edilmiştir. Kerbela faciası, Hz. Ali ve oğullarının haklarını aramak amacıyla Şii hareketlerini başlatmıştır (Fığlalı, 2008: 100-112). Sünni bir İslam âlimi olan İmam Suyuti, Kerbela faciasını “Halifeler Tarihi” eserinde şu şekilde aktarır:

“İraklılar, Hüseyin’e mektuplar ve elçiler göndererek onu kendilerine gelme konusunda davet ediyorlardı. Zilhiccenin onuncu gününde, kadınlardan, çocuklardan ve erkeklerden oluşan ailesiyle yola çıktı. Yezid, Irak’taki valisi Ubeydullah b. Ziyad’a mektup göndererek onu öldürmesini emretti. O, dört bin kişilik bir ordu gönderdi. Başına da Ömer b. Sa’d b. Ebi Vakkas’ı komutan olarak atadı. Daha önce babasına yaptıkları gibi Kufe halkı onu da yüz üstü bıraktı. Silahla onu çevrelediklerinde teslim olup geri dönmeyi veya Yezid’in yanına gidip elini onun elinin üstüne koymayı teklif etti. Ancak Yezid’ in adamları kendisini öldürmekten başka bir şeyi kabul etmediler. Sonra öldürüldü ve başı bir kabın içinde İbn Ziyad’ın önüne getirildi. Allah onun katiline, beraberinde olan İbn Ziyad’a ve Yezid’e lanet etsin. Âmin” (Suyuti, 2019: 249).

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, Kerbela hadisesi hem Sünniler hem de Şiiler için ortak bir acıdır. Hz. Hüseyin’i yüzlerce mektupla davet eden bu halk, valinin baskısı olunca geri adım atmıştı. Kufeliler, Arap Yarımadası’nın farklı bölgelerinden gelen yığın bir topluluktur. Bu nedenle onların toplanması kadar, dağılması da kolaydı (Algül, 2009: 96). Yani ortak etnik kimlik, ortak dünya görüşü bulunmamaktaydı. Zorla biat ettirilen halkın Yezid’in adaletsizliğinden kurtulması düşüncesi vardı. Meşru olmayan bir yönetim vardı ve Kufeliler tarafından Hz. Hüseyin’in bu duruma engel olması isteniyordu.

Hz. Hüseyin’in Kerbela’da ölümünden sonra Kufeliler vicdan azabı ve pişmanlık duymaya başladılar. Bunun üzerine Kufeliler Tevvabun fırkasını kurarak Kerbela’ya gittiler, yas tutup gözyaşı dökerek yalvardılar. Hz. Hüseyin’e karşı ihanetleri için tövbe ettiler. Yezid, iktidarı için siyasi problem teşkil edebilecek bütün engelleri ortadan kaldırmak istiyordu. Kerbela olayı bunun sonucu olarak meydana gelmişti (Algül, 2009: 169-198).

Hız. Hüseyn'in şehadeti nübüvvet ve saltanat arasındaki mücadelenin devamıdır. Bu olay bugün de yaşanmaktadır. Bu tarihî olay, devamında tekrar eden durum kimlerin hangi safta yer aldığıının bir temsilidir. Nübüvveti temsil eden Hüseynî çizgi, saltanatı temsil eden Yezidî çizgidir (İslamoğlu, 2012: 92).

Emevilerden sonra gelen diğer bir saltanat ailesi olan Abbasileri iktidara taşıyan temel unsur Şiiler olmasına rağmen bu dönemde de Şiilere eziyet edilmiştir. On iki imamın son dokuzunun Hız. Hüseyn'in soyundan geldiği kabul edilmektedir. Bu dokuz imamdan dördünün Abbasiler döneminde zehirlenerek öldürüldüğü söylenir, bu imamlar arasında İmam Cafer M.S. 765 yılında Medine'de, İmam Musa M.S. 799 yılında Bağdat'ta, İmam Ali er-Rıza M.S. 818 yılında Tus şehrinde ve İmam Muhammed el-Cevad'ın da M.S. 835'te Bağdat'ta zehirlenerek öldürüldükleri nakledilmektedir (Şeyh Müfid, 2021).

1.5.1. Şii'deki Bölünmeler

1.5.1.1. Zeydiyye Şiileri

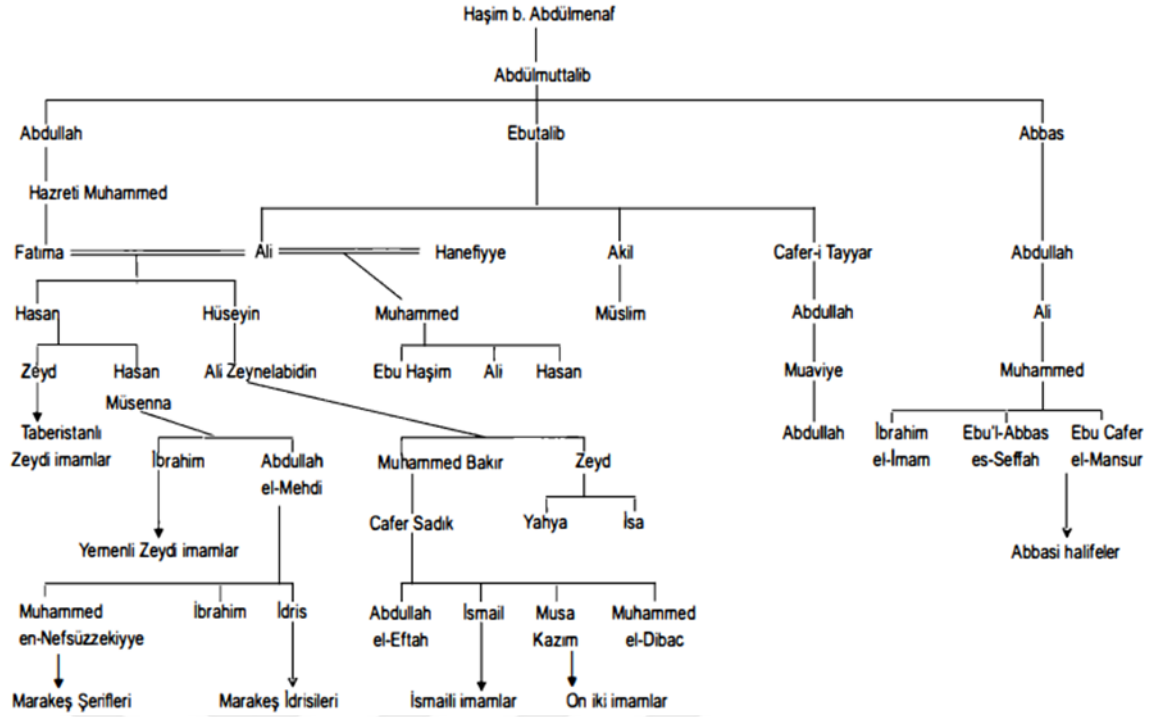
Dördüncü İmam Zeynelabidin Ali bin Hüseyn'in oğlu Zeyd'e uyanlara Zeydiyye denir. Zeydiyye'ye göre; bilgin, yiğit, cömert, zahid olan ve Hız. Fatıma'nın soyundan gelen kişi imam olabilir (Tabatabai, 2005: 72). Yani Caferiliğin aksine onlar Hız. Hasan'ın soyundan gelen imamları da kabul ederler. Zeydiyye İslam usulü bakımından Mutezile görüşüne, Ehlisünnet mezhepleri bakımından Hanefi Mezhebi'nin fıkına yakın olarak görülür (Tabatabai, 2005: 72). Zeydiler Hız. Ali'yi, Hız. Peygamber'in etrafındaki insanlar içinde en faziletli olarak görmektedirler. Fakat onlara göre, halifenin fazilet olarak daha düşük bir insan olmasında bir mahzur yoktur. Bu görüş diğer Şiiler tarafından eleştirilere tabi olmuştur. Zeydiyye bugün Yemen'de hâkim olan mezheptir ve bu mezhebin kurucusu kabul edilen İmam Zeyd bin Ali'nin "El-Mecmu" adlı kitabı mezhebin temel fıkıh kaynağı olarak kabul edilmektedir (Kutluay, 2003: 119). Zeydiyye'deki halife anlayışı "mefdulün imametini" anlayışıdır. Bu anlayışa göre; efdal, yani en faziletli olarak Hız. Ali varken mefdulun (yani Hız. Ali'den daha alt seviyede faziletli olan) Hız. Ebubekir ve Hız. Ömer'in hilafetleri de meşrudur. Hız. Peygamber'den itibaren gelen sadece Hız. Ali'nin halifeliğini meşru bulan görüşü savunmazlar, diğer Şii grupların aksine Hız. Ebubekir'in imametini onaylarlar. Ancak Hız. Peygamber'den sonra Hız. Ali'yi en faziletli ve imamete en layık kişi olarak kabul ederler (Yoldaş, 2019: 265).

1.5.1.2. İsmailiyye Şiileri

Altıncı İmam olan Cafer Sadık'ın en büyük oğlu İsmail'i imam olarak tanıyanlara “İsmailiyye” denir. İsmail babasından önce vefat etmiştir. Onu sevenlerin bir kısmı İsmail'in Mehdi olarak geri döneceğine inanmaktadırlar (Tabatabai, 2005: 75). Yemen ve kuzey Afrika'daki Fatımîler, İsmailîlerin devamıdır. İtikat olarak rasyonel bir çizgidedirler (Kutluay, 2003: 128).

1.5.1.3. Nizariyye, Mustaliyye, Dürziyye ve Muknia

Kuzey Afrika'da Fatımi saltanatını kuran Ubeydullah Mehdi ve onun soyundan gelenler İsmailiyye mezhebine bağlı olarak devam etmiş ve bu mezhebe imamlık etmişlerdir. Fatımîlerin yedinci hükümdarından sonra onun oğulları, Nizar ve Mustali hilafet ve imamet üzerine birbirleriyle savaşa girmişlerdir. Mustali galip olmuş, kardeşi Nizar hapiste vefat etmiştir. Nizariyye, Nizar'a taraftar olanlardan oluşur. Bu savaş sonrasında İsmailiyye mezhebi “Nizariyye” ve “Mustaliyye” olarak iki gruba ayrılmıştır. Mustali tarafından Mısır'dan çıkarılan Nizariler İran'a giderek Hasan Sabbah'ın idaresinde Kazvin'e bağlı Alamut Kalesi ve birkaç kaleyi ele geçirmişlerdir. Sabbah'ın idaresinin Moğol hükümdarı Hülagû Han'ın İran'a saldırması, İsmailîlere ait Alamut Kalesi'ni ele geçirmesine kadar sürmüştür. İsmailiye'den türeyen Daruzziye (Dürziler) ise, Şamat'ın “Dürüz” dağlarında yer edinmiş ve başlangıçta Fatımi halifesine taraftar iken sonrasında Batıniyye tarikatına katılmışlardır (Tabatabai, 2005: 76). Dürziler bugün Lübnan merkezli olarak Suriye, Ürdün ve İsrail'de yaşamaktadırlar.



Şekil 1.1. Haşimiler ve Erken Şii İmamları (Daftary, 2016: 76).

1.5.1.4. Caferilik (İsna Aşeriye Şia'sı)

Caferiler, her dönemde Şiiliğin en kalabalık mezhebidir. Bunlara; İmam Cafer-i Sadık'ı mezhebin kurucusu saydıkları için Caferiler dendiği gibi On iki imam'ı kabul ettikleri için İmamiyye veya İsna aşeriyye (On iki imamcı Şiiler) ismi de verilir (Hilmi, 2009: 366). İmam Cafer-i Sadık, hicretin sekizinci yılında doğmuştur (Gölpınarlı, 2007: 419). O, Şii düşüncesine göre imamların en tesirli olanlarından biridir (Fırlı, 2008: 172). Şiilik denildiği zaman bu fırkanın en güçlü ve çoğunluğu oluşturan mektebi olan İmamiye mezhebi akla gelir. İmamiye, imameti inanç esaslarından biri olarak kabul eder. Hz. Peygamber'in vefatından sonra On iki imamı takip etmeyi şart bilir (Gölpınarlı, 2009: 49).

İmamî Şiiler, Hz. Hüseyin'in soyundan olan imamları kabul etmektedirler. Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelabidin'in vefatı ile beraber, Zeynelabidin'in oğlu Muhammed b. Ali (Bakır) liderliğinde İmamiye önemli bir konuma gelmiştir. Muhammed b. Ali (İmam Bakır)'dan sonra oğlu İmam Cafer Sadık, babasından devraldığı fıkı geliştirerek İmamiye Şiiliğinin temelini kurmuştur. Bu iki İmam etrafında Caferiliğin fıkhi ve akaidi şekillenmiştir. İmam Caferi Sadık döneminde, İmamiye büyük bir dinî cemaat olmuştur (Daftary, 2016: 65).

Cafer es-Sadık Şii imamlar içinde ilimle meşgul olan bir âlim olarak bilinir. Şii inancında, birçok eser yazdığı ve gelecekte olacakları bildiği düşünülmektedir. Abbasiler döneminde siyasete katılmayı ve başa geçme tekliflerini kabul etmemiştir (Kutluay, 2003: 121). Cafer es-Sadık, öğrenci yetiştirmekle meşgul olduğu bir hayatı tercih etmiştir.

İmam Caferi Sadık, hilafet konusu için faal bir mücadeleye girmemiştir. Caferiler, İmam Cafer'in imam olduğunu ancak şartların uygun olmaması nedeniyle aktif mücadeleden geri durduğunu öne sürmektedirler. Burada imamın takiyye yoluna başvurduğuna ima vardır. Caferilere göre takiyye, bir müminin amacına ulaşmak veya inancını gizlemek için başvurduğu yöntemdir. Takiyye'nin dayandırıldığı ayet Ali İmran suresinin 28. ayetidir: *“Müminler, inananları bırakıp kâfirleri dost edinmesin. Kim böyle yaparsa, artık Allah ile bir dostluğu kalmaz. Ancak, onlardan gelebilecek bir tehlikeye karşı korunmanız başka. Fakat Allah, sizi kendisinden sakındırmaktadır, dönüş Allah'adır”* (Ebu Zehra, 2016: 731).

İmam Cafer'in halifeliği faal olarak talep etmemesinde gözünün önünde çile çeken Ehl-i Beyt'in etkisi vardır. Amcası Zeyd bin Ali Zeynelabidin, Ehl-i Beyt'in uyarmalarına rağmen ve Iraklıların Hz. Hüseyin'i zor zamanında yalnız bıraktıklarını örnek vermelerine rağmen hak aramış ve daha sonra ailesiyle birlikte yalnız bırakılmıştır. Sonrasında İmam Zeyd öldürülerek cesedi bir hurma ağacına asılmıştır. İmam Cafer şunu anlamıştır: Kendi çağındaki insanların yarı yolda bıraktığını, konuştuklarını yapmadıklarını, hevesli davranıp zor zamanda kaçtıklarını ve Hz. Ali'nin daha önce dediği gibi *“Bunların tuzağına düşenin gerçekten aldanmış olduğunu...”* (Ebu Zehra, 2016: 732).

El-Hadi, Caferileri tanımlarken Beyyine suresindeki *“İnanıp iyi işler yapanlar, halkın en hayırlısıdır”* ayetine atıfta bulunmaktadır. Bu ayetin indiği günde, Hz. Muhammed'in ve sahabenin de bulunduğu bir vakitte, Hz. Muhammed'in elini Hz. Ali'nin omzuna koyarak şöyle buyurmuştur: *“Ey Ali! Halkın en hayırlıları sen ve senin Şiilerindir”*. On iki imam grubuna mensup Şiiler, İmam Cafer Sadık'ın ilgili Şii fıkıhını daha da geliştirmesinden dolayı Caferi olarak adlandırılmıştır (El Hadi, 2011: 11).

Caferiler, mezheplerini bir mezhep olmaktan öte bir mektep olarak görmektedirler. Caferilik mektebinde imamların, Allah'ın emri ve Hz. Peygamber'in açıklaması ile tayin edildiklerine ve onların ilahi hüccet (kanıt) olduklarına inanılmaktadır. Caferiler bundan

hareketle, İmam Cafer Sadık da dahil olmak üzere On iki imamın dinî konulardaki açıklamalarının Allah'ın, Hz. Peygamber'e indirdiği Kur'an'ın özüne dayandığını söylemektedirler. Mezhep kelimesini de diğer İslami fırkaların kullandığını, aslında kendilerini mektep olarak tasvir ettiklerini belirtmektedirler (www.caferilik.com).

Caferi Şiiler, günahı olmayan On iki imamın İslam ümmetinin ve kültürünün genişleyip zenginleşmesine hizmet ettiklerine inanırlar. Onlar imamların; ahlak, tefsir, şeriat, adap, inanç, tarih ve gelecek noktasında Müslümanlara öncülük ettiklerine inanmaktadırlar. Caferilere göre, eğer Müslümanlar siyasi liderlik olarak onlara izin verseydi, onların Müslümanların mutluluğunu ve birlik beraberliğini sağlamış olabilecekleri kanaatini bildirmektedirler (El-Hadi, 2011: 25). İmamî Şiiler, imametın açık bir nass ile tayin edildiğine inanmaktadırlar. Hz. Hüseyin hariç On iki imamdan hiçbir imam, mevcut yönetime isyan etmemiştir (Rahman, 2006: 24).

Abbasilerin ilk döneminde Şiiler parlak ve gelişen bir dönem yaşamışlardır. Abbasiler döneminde Şii İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer Sadık öğrencilerini yetiştirmiştir. Bu dönemde İmam Cafer Sadık, üniversite gibi olan bir ders halkası kurmuştur. Bu üniversitede İslam ilimleri okutulmuş, öğrenciler yetiştirilmiştir. Şii kaynaklarda nakledildiğine göre İmam Cafer Sadık'ın ders oturumlarına, farklı bölgelerden filozoflar, öğrenciler katılmaktaydı. İmamdan aldıkları ilimleri, kendi topraklarına dönünce Müslümanları etrafında toplayarak Şiiliğin yayılması için anlatmaya çalışıyorlardı. Hanefi mezhebinin kurucusu İmam Hanefî ve birçok Ehlisünnet âlimin, İmam Cafer Sadık'ın derslerine katıldıkları söylenmektedir (Muharremi, 2013: 63).

Daftary'e göre İmam Caferi Sadık, İmam Bakır'ın öğretilerini, yetkin çevresi ile birlikte çalışıp belli ilkelere bağlı hale getirmiştir. Bu ilkeler, Caferiliğin bugün devam eden fıkının temelidir. Birinci ilke nassla (Kur'an ve sünnetle) tayin olunan imamet inancıdır. Yani Hz. Peygamber'in vefatından önce ilahi kaynaklı olarak nassla tayin edilen Ehl-i Beyt üyesi bir halefinin bulunmasıdır. Tayin ilahi kaynaklı olduğu için kişinin tercih edip etmemesi veya kabul edip etmemesi durumu söz konusu değildir. Çünkü bu halef olma görevi ilahi bir buyruk olarak kabul edilir. Mesela İmam Cafer Sadık'ın Şii cemaatini yönetip yönetmemesi önemli değildir. Çünkü kendi döneminin meşru imamı olduğu için bu görev ona ilahi kaynakla verilmişti. Ayrıca, görevin ilahi

kaynakla, nass ile tayin edilmesi ta ilk imam olan Hz. Ali'ye dayanmaktadır (Daftary, 2016: 77).

İmam Caferi Sadık'ın geliştirdiği ikinci ilke ise imamet ile özdeşleşen, imamın özel dinî bilgiye sahip olduğu düşüncesidir. Bu bilgi ilahi kaynaklı nass ile verilmişti. Bu bilgiyi Hz. Ali, Peygamber'den almış ve bu bilgi İmam Caferi Sadık'a kadar nass ile aktarılmıştı. İmama verilen dinî bilgi, İmam Caferi Sadık tarafından ismet öğretisiyle güçlendirilmiştir. İsmet, peygamberlerin özelliği olan “günahtan ve yanlıştan muaf olmak” demektir. Ayrıca İmam Caferi Sadık, takiyyeyi (önlem olarak mezhebini gizleme) imanının bir gerekliliği olarak belirlemiştir. Takiyye, inançlarının devamlılığı için önemli bir şart olarak görülmektedir. Çünkü halife dışında bir kişinin, kendisini Müslümanlara nass ile tayin edilen lider olarak atandığını iddia etmesi hem imam için hem de taraftarları için tehlike oluşturabilmekteydi. Takiyye kuralı, imamları ve taraftarlarını, zulümden korumaktaydı. Takiyye ile dinî kimlik gizlenmektedir (Daftary, 2016: 78).

Caferi inancında, imamların (halifelerin) Allah ve Peygamber tarafından tayin edildiğine inanmak mükemmel iman gereğidir. Ayrıca imametin kıyamete kadar Hz. Hüseyin'in soyundan devam edeceğine inanmak gerekir (Mutlu, 1995: 84). Caferilikte imamlara itaat farz olarak kabul edilmektedir. Bu konuda, Kuleyni, İmam Caferi Sadık'ın sözlerini rivayet eden eserinde hadislerle temellendirmeye çalışarak imamet konusunu ele almıştır. Kuleyni bahsettiği rivayetlerde; Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin'in imam olduğunu ve Allah'ın onlara itaati farz kıldığını belirtmektedir. Kuleyni'nin ele aldığı rivayetlere göre İmam Caferi Sadık'ın Nisa suresinin 54. ayeti (Kur'an-ı Kerim) hakkında şu şekilde rivayet ettiği bildirilmektedir:

“Biz Ehl-i Beyt, öyle bir topluluğuz ki, Allah Azze ve Celle, insanlara bize itaat etmelerini farz kılmıştır. Bize ganimetten pay verilir. Malın en seçkini bize verilir. Biz, ilimde rasihun (derinleşen) kimseleriz. Bizler kıskanılan kimseleriz ki, bizim hakkımızda şöyle buyrulmuştur: “Yoksa Allah lütfundan onlara verdi diye insanlar onları kıskanıyorlar mı? (Nisa, 54)” (Kuleyni, 2002: 504).

İmam Caferi Sadık'a göre, imamları Allah tayin eder. Onlar yeryüzünde Allah'ın ilminin bekçileridir. İmamların Allah tarafından tayin edildiği düşüncesi hadislerle temellendirilmiştir. Buna göre Hz. Ali ve onun devamındaki imamların terk edilmesi, Hz. Peygamber'in ümmetini bedbahtlığa düşürmüştür. Caferilere göre bu durum Allah'tan

H. Peygamber'e gelen ve H. Peygamber'in kendi diliyle ifade ettiği kudsi hadiste aşağıdaki gibi belirtilmiştir:

“Resûlullah (sallallahu aleyhi ve âlihi) dedi ki: Allah Tebareke ve Teâlâ şöyle buyurdu: Senin ümmetinden bedbaht olanların aleyhindeki kanıtım onların Ali'nin ve senden sonraki vasilerin velayetini terk etmeleri nedeniyle, tam anlamıyla ortaya çıkacaktır. Çünkü Ali ve diğer vasilerde, senin ve senden önceki peygamberlerin sünneti bulunur. Onlar, senden sonra benim ilmimin bekçileridir” (Kuleyni, 2002: 504).

“Resûlullah buyurdu ki: Andolsun ki, Cebrail, benden sonraki vasilerin adlarını ve babalarının adlarını bana bildirmiştir” (Kuleyni, 2002: 504).

Meşhur şia alimi Kuleyni (2002: 35), İmam Cafer'in babası İmam Muhammed Bakır'ın H. Peygamber'den şu hadisi naklettiğini bildirmektedir:

“Allah diyor ki: Senin ümmetinden bedbaht olanların aleyhindeki kanıtımın tamamlanması, onların, Ali'nin velayetini terk etmeleri, onun düşmanlarını velî edinmeleri, onun ve ondan sonraki vasilerin üstünlüklerini inkâr etmeleri şeklinde gerçekleşir. Çünkü senin üstünlüğün, onların üstünlüğüdür, sana itaat, onlara itaattir. Senin hakkın, onların da hakkıdır. Sana başkaldırmak onlara da başkaldırmaktır. Onlar senden sonraki doğru yol önderleridir. Senin ruhun onların içindedir. Senin ruhun ise Allah tarafından içine konulmuştur. Onlar senin yaratıldığın topraktan ve senin ıtret (zürriyet) indendirler. Senin etinden ve kanındandırılar. Allah Azze ve Celle onlarla ilgili olarak senin ve senden önceki peygamberlerin sünnetini uygulamıştır. Onlar senden sonra benim ilmimin bekçileridir. Bunlar benim üzerimde haktır. Onları seçtim, kendime has kıldım ve onlardan razı oldum. Onları seven, onları veli edinen ve onların üstünlüklerini kabul eden kurtuldu. Cebrail, bana onların ve babalarının adlarını, onları sevenleri ve üstünlüklerini kabul edenleri haber vermiştir” (Kuleyni, 2002: 35).

şii İmamiye'nin H. Ali'nin imam olduğu konusunda daha önce de ifade edildiği üzere kabul ettikleri diğer bir delil ise, “Gadir-i Hum” hadisesidir. şii imamiye'ye göre H. Peygamber, Veda haccı dönüşü Müslümanlara Cebrail'in emir getirdiğini ve Ali b. Ebu Talib'in kendisinden sonra halife ve imam olduğunu söylemiştir (Fığlalı, 2008: 220).

İmam Hüseyin'in sekizinci göbekten torunu olan İmam Hasan Askeri, hicri 260 yılında vefat edince ismi Muhammed (doğumu H. 256 / M. 870) olan oğlunu imam olarak

atamıştır. Caferi Şiiler, Hz. Muhammed'in hadislerine dayanarak İmam Muhammed'in on ikinci ve son imam olarak Mehdi sıfatına sahip olduğuna ve yaşadığına inanırlar. Şii kaynaklarındaki rivayetlere göre, güvenilir Müslümanlardan bir kısmı onu görmüştür ve babası Hz. Mehdi'yi imam olarak tanıtmıştır. Doğduktan beş yıl sonra düşmanlardan zarar görmemek için kaybolmuştur. Yeryüzünde düzeni tekrar sağlamak için geri geleceğine inanılmaktadır (El-Hadi, 2011: 30). Mehdi, hidayete ermiş demektir. Dünyayı düzenlemek için geleceğine inanılan imamdır (Eröz, 1990: 46; Mutlu, 1995: 369).

Caferi inancında Mehdi'nin gelmesine kadar işleri idare edecek bir otorite gerekir. Bu otorite, velayet-i fakih⁴ kavramı ile açıklanmaktadır. Mesela İran Devrim lideri Ayetullah Humeyni, on ikinci imam gelene kadar İslam âleminde Müslümanları idare edecek kimse yani velayet-i fakih olması gerektiğini söylemiştir. Bu kişi akıllı, adil ve siyasetin inceliklerini bilen, yaptırıma sahip biri olmalıdır (Mutlu, 1995: 402).

Şiiliğe bağlı Caferiliğin fıkhi konuları, dinamik bir şekilde yoruma açıktır. Güncel meselelere yeni açıklamalar getirilmesi gerekir. Bu görev müçtehitler aracılığıyla yerine getirilmektedir. Caferi fıkına göre müçtehit: kitap, sünnet, icma ve akla göre hüküm çıkarma yetkisi olan adaletli kişidir. İctihat kapısı açıktır. İnsanların karşılaştığı yeni durumlar olduğu için içtihat kapanmaz (Gölpınarlı, 2009: 51). Müçtehitler bugün İran ve Irak'ta bulunmaktadır. Dolayısıyla Caferiliğin ilim ve içtihat merkezi İran ve Irak'tır. Türkiye'de ve dünyadaki Caferiler, İran ve Irak'taki müçtehitlerin fetvalarına uymaktadırlar. Bu fetvalara uymak Caferi inancının gereğidir.

Caferi Şiiler; İran, Irak, Pakistan, Afganistan, Türkiye, Suriye, Lübnan, Rusya, İngiltere, Almanya, Fransa, Amerika, Afrika ve Doğu Asya ülkelerinde yaşamaktadırlar (El-Hadi, 2011: 11). Türkiye'de ise ağırlıklı olarak İstanbul, Kars ve Iğdır illerinde yaşamakta olup diğer metropol şehirlere de göç vermişlerdir.

Caferi Şiiler namaz, oruç, zekât ve hac konusunda Sünnilerden farklılık göstermezler. Fakat günlük farz namazlarında öğle ve ikindi namazı ile akşam ve yatsı namazlarını birleştirerek kılarlar çünkü Hz. Muhammed'in herhangi bir mazeret, hastalık, yağmur, sefer olmasa da ümmetin kolaylığı için namazlarını birleştirerek kıldığına

⁴ Humeynî tarafından ileri sürülen siyasal teori (TDV).

inanmaktadırlar. Bu durum da günümüze kadar gelerek Caferi Şiiler arasında mezhebî bir duruma dönüşmüştür (El-Hadi, 2011: 34).

Caferilerin, Sünnilerden farklı kendi camileri bulunmaktadır. Camiler, Caferiler için sadece bir ibadet alanı olmakla kalmayıp aynı zamanda örgütlenme, mobilizasyon, sosyal ve kültürel paylaşım, dinî ve siyasi bilinçlenme merkezleridir. Bazı Caferiler Sünni camilerinin Diyanet'e bağlı olmasını hoş karşılamamaktadır ve bu camilerin, bağımsızlıklarını yitirmiş olduğunu söylemektedirler. Onlar mollaların maaşlarını devletten almaları durumunda bağımsızlıklarını kaybedeceklerini düşünmektedir. Böyle bir durumun Caferi fihına göre "imamların adil olması" şartını zayıflatacağı ön görülmektedir. Bu nedenle Caferiler, vergi ödeyen vatandaşlar olarak Diyanet İşleri bütçesinden kendileri için pay ayrılmasını, camilerini Diyanete devretmeden Caferi cemaatinin de Diyanette temsil edilmesini istemektedirler (Güngör, 2017: 76). Mollaların maaşını Diyanetten almalarına hoş bakılmasa da bu yönde bazı gelişmeler olabilmektedir. Artık Diyanet İşleri Başkanlığı Caferi camilerinde görev yapan kişilerin başvuruları sonucunda bu kişilere sınav yaparak Sünnilerdeki imam statüsünde olduğu gibi atama yapabilmektedir. Bu durum Caferiler arasında tartışmalara sebep olsa da küçük camilerde çalışan ve bağışın az olduğu yerlerdeki mollalar için önemli bir durumdur (Bakırlı, 2019: 49). Ancak henüz Caferi camileri Diyanet'e bağlı değildir, camiler kendi vakıf ve dernekleri aracılığıyla hizmetlerini yürütmektedirler.

Caferilerde ibadet için üç esas vardır: İctihat, taklit ve ihtiyat. İhtiyat ihtilaflı olan meselelerde doğruya en yakın olanı seçmektir. Eğer kişinin ihtiyata gücü yetmiyorsa müçtehidî taklit etmesi gerekir. Caferi fihına göre secdenin toprağa yapılması farzdır. Bu nedenle camilerde mühürler vardır ve bu mühürler Kerbela toprağından yapılmıştır (Mutlu, 1995: 497). Namazlarında üzerinde secde edilen toprağı bulunmadığı çok az Şii evi vardır. Şii inancında giyilen, dikilen nesnelerin üzerine secde olmaz. Mühürlerin Kerbela toprağından yapılması şart değildir. Önemli olan toprak olmasıdır. Fakat toprak olmuşken Kerbela, Meşhed ve Kum gibi değer atfedilen yerlerin topraklarından olması tercih edilir (Kaplan, 2003: 280).

Caferilerde üç tane çok önemli olan ve ziyaret edilmesi gereken yer vardır. Bunlar: imamların kabirleri, Kerbela ve Meşhed'dir. Caferiler için imam kabirlerini ziyaret etmek

hem çok önemlidir hem de onların vasiyetini yerine getirmiş olmaktadır. Bu kabirleri ziyaret aynı zamanda Allah’a yakınlaşmak, duaların kabulü için bir vesiledir (Mutlu, 1995: 495).

Caferiler için en kutsal şehirlerden biri Kerbela’dır. Hz. Hüseyin’in kabri bu şehirde bulunmaktadır. Bazı rivayetlerde burayı ziyaretin önemine atıflar mevcuttur. Mesela Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret edenlerin amel defterine, 1000 hac ve 1000 umre sevabı yazıldığı, ziyaret edenlerin geçmiş günahlarının affedileceği rivayet olunur (Mutlu, 1995: 495). Ayrıca Kerbela’ya gidenlerin dualarının kabul olacağı, hastaların Şifa bulduğu Şii toplumu içinde geniş bir kabule sahiptir (Mutlu, 1995: 496). Bugün İran’ın kuzeydoğusunda bulunan Meşhed ise On iki imam’ın sekizincisi olan İmam Ali Rıza’nın kabrinin bulunduğu şehirdir. Caferilerce kutsal kabul edilen bir diğer şehirdir.

Caferilerin önemli gördüğü günlerden biri Muharrem ayının birinci gününden başlayıp onuncu gününe kadar tüm Şii kentlerinde yas tutulan ve onuncu günü (Aşura günü) Kerbela mateminin günü kabul edilen günlerdir. Kum ve Necef gibi dinî anlamda önemli olan kentlerde ise bu günler bir sonraki ayı da içine alarak kırk günü bulur. İmam Hüseyin’in ve arkadaşlarının şehadetlerinin kırkinci günü olan Safer ayının yirmisinde Kerbela’ya varılmak üzere düzenlenen Erbain (kırkinci gün) yürüyüşleri yapılır. Aşura gününde Hz. Hüseyin için ağlamanın, üzülmünün kıyamette gülen gözler olarak karşılık bulacağı inancı vardır (Mutlu, 1995: 498). Bugün de Caferiler siyah giyinerek Kerbela matemini yaşama etkinlikleri yaparlar. Kerbela olayını canlandıran tiyatrolar sergilerler.

1.5.1.4.1. Anadolu’da ve Iğdır’da Caferilik

Iğdır’da yaşayan Caferiler, etnik köken olarak Azerbaycan Türkleri olarak bilinmektedir. Türklerin hangi boyundan geldiklerine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Iğdır’ın Karakoyunlu ilçesindeki Caferilerin, daha önce yapılan saha araştırmaları sonucunda Oğuz boyuna mensup olduğu anlaşılmıştır. Cumhuriyetin ilanından önce Iğdır Kafkasya bölgesine ait olduğu için Iğdır Caferilerinin Oğuz Türklerinin devamı olduğu düşünülmektedir (Kara, 2019: 21).

Selçuklular, 1064 yılında “Sürmeli Çukuru” olarak adlandırılan Iğdır’ı aldıktan sonra buraya Türk boyları göç etmiştir. Birçok Türkmen Moğol istilası sebebiyle yurtlarını terk ederek Anadolu’ya yerleşmişlerdir. Göç eden Türkmenlerin bir kısmı Sünni bir kısmı Caferi idiler. Orta Asya ve İran’dan gelen mutasavvıflar ile Suriye ve

Mısır'dan gelen Şiiler bu alanda birleşmişlerdir. Selçuklu döneminde Sünnilik Anadolu'da resmî mezhep haline gelmiştir. Doğu Anadolu ve Güney Azerbaycan bölgesinde kurulan Karakoyunlu devletinin Şiiliği kabul etmesi, bölgenin Şiileşmesinde etkili olmuştur. Ayrıca Safevi devletinin İğdır bölgesine hâkim olması bu bölgede Şiiliğin yayılmasını kolaylaştırmıştır (Kara, 2019: 18-25). Caferilik, Türkler arasında ilk olarak 13. yy.'da İran, Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da yayılmıştır.

Safevi Devleti'nin kuruluşunda ana etken olan tarikatlara “Kızılbaş” den-mekteydi. Bu devlet kurulduğu günden itibaren Osmanlı'nın Anadolu topraklarında Aleviliği ve Şiiliği yaymak için yoğun bir çabaya girmiştir. Osmanlı'nın toplumsal düzenini tehdit eden Safevi propagandaları, beraberinde savaşları getirmiştir (Bilgili, 2013: 22). Bu savaşlardan biri olan Osmanlı-Safevi Devleti arasında yapılan Çaldıran Savaşıdır. Safevi devletinin bu savaşı kaybetmesinden sonra Anadolu'daki etkisi azalmış, Osmanlı'nın ise artmıştır. Bu savaş sonrasında iki devlet arasındaki sınır ve mesafeler artmıştır. Safevi Devleti'nin içinde kalanlar ile devletin sınırları dışında kalanlar arasında dinî açıdan farklılaşma olmuştur. Geleneksel olarak göçebe yaşayan topluluklar Şiiliği kabul etmemiştir (Taştın, 2009: 220).

Osmanlı-İran ilişkilerinde, Kafkasya ve İran cephelerinde 1722'den 1736'ya kadar 13 yıl süren savaşlardan sonra Osmanlı- İran savaşları nihayete ermiştir. 1736 yılında savaşların sonundaki barış görüşmelerinde Nadir Şah elçileri vasıtasıyla Osmanlıya belirli tekliflerde bulunmuştur (Ateş, 2001: 86). Yapılan görüşmelerde Nadir Şah, Osmanlı'dan Caferi mezhebinin beşinci mezhep olarak kabul edilmesini ve Kâbe'de bu mezhebe bir rûkn (yer) tahsis edilmesini istemiştir. Bu konularda anlaşmaya varılamamış ve konu sonuçsuz kalmıştır (Ateş, 2001: 86; Kurtaran, 2011: 195).

1736 yılından beri devam eden diplomatik antlaşmaların sonuç vermemesi üzerine Osmanlı- İran ilişkileri gerilmiştir. 1741 Dağıstan harekâtına girişen Nadir Şah, Caferi mezhebine yönelik taleplerinde ısrar etmiştir (Ateş, 2001: 94). Nadir Şah'ın Caferilik mezhebi üzerine ısrar etmesine I. Mahmut kesin bir cevap vermeyip bu konuyu ulemaya bıraktığını belirtmiştir. Bununla beraber Padişah, eğer Nadir Şah ısrar ederse kendisinin savaş ilanı edebileceğine ve bunun meşru olacağına dair fetvalar almıştır (Kurtaran, 2011: 197). I. Mahmut bir adım daha ileri giderek Osmanlı sınır valilerine haber göndererek olası bir savaşa karşı uyarmıştır (Ateş, 2001: 94). 1743 yılından itibaren iki devletin

diplomatik ilişkileri hassas hale gelmiştir (Ateş, 2001: 86). Dış politikada Caferiliği beşinci mezhep olarak kabul ettirmeyi amaçlayan Nadir Şah, uzun yıllar süren ısrardan sonra bundan vazgeçmiştir (Kurtaran, 2011: 197).

1.6. TÜRKİYE-İRAN İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA ALEVİLİK VE ŞİİLİK

İran, Safevilerin eline geçtiği zaman (1501) ülkenin resmi mezhebi Caferilik olmuştur. Safeviler, Anadolu’da yaşayan Alevilere kendilerini bir sahip, bir imam olarak tanıtmışlardır (Gölpınarlı, 2007: 149).

Osmanlı döneminde 1639’a kadar İran ile ilişkiler sancılı geçmiştir. Bunun sebebi Anadolu’daki Alevi nüfusun İstanbul’u değil Tebriz’i merkez almasıydı (Akdevelioğlu, 1999: 122). Aleviler Yavuz Sultan Selim döneminde, Şah İsmail’i destekledikleri için Anadolu’da sert bir şekilde takibata uğramış ve hatta yer yer katledilmişlerdir (<https://www.caferider.com.tr/>). Safevi devletinin, bulunduğu bölgeyi Şiileştirmeye çalışması; Osmanlı devletinin tepki göstermesine sebep olmuş ve Anadolu topraklarında Osmanlı tarafından Sünnileştirme politikası artmıştır (Hakyemez, 2013: 177).

İran’da 1979 yılında monarşik yönetime karşı Ayetullah Humeyni önderliğinde İslam devrimi hareketi gerçekleşmiştir. Devrim sonucunda Caferilik, Safevilerden sonra ilk kez bir devletin resmî mezhebi haline gelmiştir (Sarıkaya ve Ümit, 2020: 122).

1980’den itibaren Müslüman toplumların siyasal olarak İslamileştikleri görülmektedir. Türkiye’de, Mısır’da, Pakistan’da dinî eğitimin ağırlıklı olduğu özel okullar açılmıştır (Roy, 2003: 45). Bunda 1979 yılında meydana gelen İran İslam Devrimi’nin etkisi vardır. Devrimden Türkiye’deki Şiiler de dahil, tüm dünyadaki Şiiler etkilenmiştir. Sünni ülkelerin yönetimleri bu devrime temkinli yaklaşmıştır. Fakat devrimin Sünni halk nezdinde de belli oranda sempaticanları olmuştur (Dağ, 2019: 4).

Caferiler de Aleviler gibi Türkiye’de devlet tarafından dışlanan bir topluluk olarak kendilerini hissetmişlerdir. 1979 İran İslam Devrimi’nden sonra Türkiye’de, 12 Eylül 1980 darbesi meydana gelmiştir. Darbeyi geride bırakan Türk devleti, İmam Hatip Okulları ve Sünni cemaatlerin önünü açmış, buna karşın Caferileri tehdit olarak görmeye başlamıştır. Türkiye Caferileri, mezhebi aidiyetlerinden İran etkisinde kalan veya bu etkiye açık bir topluluk olarak görülmüştür. Türkiye, İran’ın Caferiler üzerindeki etkisini azaltma düşüncesi doğrultusunda; Caferi camilerinin Diyanet İşleri Başkanlığına

bağlanılmasını istemiştir. Bu konu gündeme geldiği sırada, Türkiye Caferileri lideri Selahattin Özgündüz'ün dönemin başbakanı ile görüşmesi sonucunda bu düşünceden vazgeçilmiştir (www.al-monitor.com).

Caferilerle aynı inanç içeriklerini paylaşan Alevilerin, amel ve ibadetler açısından bazı farklı yönleri bulunmaktadır. “Alevî” sözcüğü, “Ali’ye mensup”, “Ali’ye ait” anlamına gelmektedir. Tasavvufta Hz. Ali’yi seven kişi olarak kullanılır. Alevilik veya Alevi kavramı köken itibarıyla Hz. Ali ile ilgilidir (Dalkıran, 2002: 97). Safevi devletinin kurulmasında da etkili olan Kızılbaş (Alevi) Türkmen aşiretleridir (Sümer, 1976: 43-56).

Türkiye’deki Alevi ve Bektaşiler, Cumhuriyet döneminde, Caferiliğin merkez üssü olan İran’dan ve 1979 İran İslam devriminden çok az etkilenmişlerdir denilebilir. Bu etki mahalli ve birkaç dernek düzeyinde kalmıştır. Örneğin, İslam devriminden sonra Çorum Ehl-i Beyt Camii’nin çevresinde gruplaşan bazı Aleviler, Caferi olduklarını ifade etmektedirler. İran’ın Türkiye’deki Alevilerle yakınlaşma çabaları olmuştur (Onat, 2013: 184; Güngör, 2016: 197-201; Sarıkaya, 2011: 185).

İran İslam Devrimi, gerçekleşikten sonra İran’ın resmî çevrelerine yakın kişiler Türkiye’deki Alevilerle yakın ilişkiye girmeye başlamışlardır. İran’ın radyo kanalları Türkçe olarak, Türkiye’deki Alevilere yönelik programlar yapmışlardır. Bu programlarda, Alevilerin tarihî olarak ihmal edildiklerini ve gerçek Aleviliğin, Caferilik olduğu yönünde söylemlerde bulunmuşlardır. Alevilerin yaşadığı bölgelerde, İmamiye Şiiliğine ve İran İslam Devrimi’ne yönelik Farsçadan Türkçeye çevrilen kitaplar ücretsiz bir şekilde dağıtılmıştır. Alevi kökenli öğrencilere, İran’da Şiilik esasları üzerine eğitim verilmiştir (Banaz, 2020: 172; Sarıkaya, 2011: 185).

İran Devrimi, Türkiye’de toplumsal düzeyde ve devlet düzeyinde farklı algılanmıştır. Devlet düzeyinde İran Devrimi, Türkiye’de İslamcı hareketlerin güç kazanacağı ve laik kimliğin zarar göreceği endişesini oluşturmuştur. Toplumsal düzeyde ise Şiilik’ten beslenen bir devrim olarak görülmüştür (Elhan, 2016: 34). Devrimden sonra Türkiye’de geçmişten günümüze Şiiliğe yönelik bilinçaltındaki menfi algılar toplumsal düzeyde çok seyrek de olsa saldırı olarak zaman zaman görülebilmekte idi. Mesela, 2014 yılında İstanbul’da Büyükçekmece’de Caferilere ait, inşaatı devam eden Hz. Ali camisine saldırıda bulunulmuştur. Saldırıda bulunan grup, Şiileri orada istemediklerini ve Şiilerin taş taptıklarını ifade etmişlerdir (<https://www.cumhuriyet.com.tr/>). Türkiye’de ve Sünni

dünyasında Şiiliğe karşı geliştirilmek istenen olumsuz algıda özellikle Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinin İran İslam devrimi ve Şia karşıtlığı ile yaptıkları karşıt propagandanın da etkisi bulunmaktadır (Özev, 2016).

İran, devrimle başlangıçta millî kimliği olmayan, İslam temelli bir yaklaşım ile dünya üzerinde İslami bir düzen kurmayı amaçlamıştı (Taşar, 2019: 18). Bunda başarılı olamayınca bu sefer mezhep ve ulusal çıkar merkezli bir siyasete yöneldi (Roy, 2003: 32).

2011 yılında Suriye’de iç savaş başladıktan sonra Türkiye-İran ilişkilerinde gerilmeler olmuştur. İki ülkenin farklı hedeflere yönelik hareket etmeleri ilişkilerin gerilmesine yol açmıştır. Esed ailesine karşı Sünni halk ayaklanmıştır. Türkiye’nin politikası Esed rejiminin devrilmesine yönelik iken, İran’ın politikası Esed rejimini kayıtsız şartsız desteklemek üzerine kurulmuştur (Aktaş, 2018: 167; Kıran, 2015: 182).

Türkiye İran ilişkileri ve İran’ın dış politikası Türkiye’deki Caferilerin yapılanmasına da belli oranda ekti etmiştir. Yapılan araştırmalarda Türkiye’de Caferilerin iki grup tarafından temsil edildiği anlaşılmaktadır. Bunlardan bir tanesi Zeynebiyye diğeri Kevser grubudur. Kevser grubunun, Zeynebiyye’ye göre daha muhafazakâr ve İran’a daha fazla sempati duyduğu tahmin edilmektedir (Banaz, 2020: 173). Yapılan araştırmalarda Türkiye’de yaşayan Alevilerin, İran Şiiliğine bağlı olarak kendilerini konumlandırmaları çok daha zayıf gözükmektedir. Aleviler, Şiiliğin daha çok bîtnî yönünü temsil etmektedirler ve Aleviliğin Caferilikle olan ilişkisi çoğu zaman sembollerden oluşmaktadır. Türkiye’de farklı bölgelerde Aleviler yaşamaktadır. Tunceli bölgesindeki Aleviler, İran Şiiliğinden farklı olarak ibadetlerini cemevinde yaparlar ve ibadetlerini Arapça olarak ifade etmezler. Tokat bölgesindeki Aleviler, mezhep olarak Caferiliği kabul ettiklerini ifade etmektedirler. Caferiliği sufi formda benimseyen Alevilerin oranı azdır. Caferiliği sufi formda benimseyenlere Hacı Bektaş-ı Eğitim ve Kültür Vakfı, Semah Kültür Vakfı örnek verilebilir (Güngör, 2012: 1945).

Alevilerin kırdan kente yoğun göçleriyle beraber Alevi kimliği ve bu kimliğe bağlı tutumları değişmiştir. Kentlerin getto bölgelerinde yaşayan Aleviler, geleneklerine bağlı yaşarken kentin merkezi yerlerinde yaşayan Aleviler geleneklerinden kopmuştur (Güngör, 2016: 69-70). Şehirleşen ve laik bir çizgide hareket eden Aleviler, Şiiliğin Alevilik ile bağlantılı olduğu düşüncesini belli oranda benimserler. Alevilerin bir kısmı,

Şiiliğin şeriat yönünden Sünnilikle bağlantılı olduğunu düşünmektedirler. Alevilerin birçoğu; Aleviliği folklorik ve laik bir çizgide yorumlamaktadırlar (Güngör, 2012: 1946).

Alevilerin bakış açısının tersi bir yaklaşım, Caferilerde görülebilmektedir. Dindar Caferilere göre, Alevilerin bazıları bâtinî yorumlarından ve ibadette mesafeli yaşantılarından dolayı Caferilikten uzaklaştıklarını düşünmektedirler. Diğer bir kısım Caferiler ise Alevilerin esasında Caferi olduğunu fakat önderlik edecek bir liderleri bulunmadığı için Caferilikten uzaklaştığını düşünmektedirler. Böylece Caferiler arasında Alevilerin tekrar Caferi mezhebine kazandırılması gerektiği düşüncesi oluşmaktadır. Türkiye’de İran ölçekli Şiiliğin temsilcisi olan Çorum Ehl-i Beyt Camii ve İstanbul’da Zeynebiye Camii, Bektaşiliği tamamen reddetmektedirler. Aleviliği On iki imam Şia’sına bağlamaktadırlar ve Şiilik olarak yorumlamaktadırlar (Güngör, 2012: 1952).

İKİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODU: YORUMLAYICI YÖNTEM

2.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Bu çalışmada, bölümler halinde dinin toplumdaki yeri, sosyolojik olarak kavramsal yapısı, din sosyolojisinin kimlik yapısı ile kesiştiği noktalar ele alınmıştır. Çalışmanın önceliği, bir kimlik belirleyici olarak din ve kimliğin teorik alt yapısını araştırmaktır. Bu çalışma kapsamında ayrıca sosyologların bu konudaki görüşlerine yer vermeye ve dinin kimlik üzerindeki şekillendirici etkisi bütünsel olarak araştırılıp incelenmeye çalışılmıştır.

Türkiye’de İslam dininin altında Şii olan Caferi cemaatine mensup bireylerin dinî inançlarını, sosyal yaşamlarını, din ve kültür sosyolojisi açısından ele alarak mezhebî kimlik algılarını araştırmak, çalışmanın konusudur. Araştırmaya dahil bir diğer konu ise Türkiye’deki Caferilerin Aleviler ile kendilerini ortak gördükleri ve farklılaştıkları noktaları anlamaktır. Bu çalışma yapılırken ön yargısız bir şekilde, birinci ağızdan Caferi bireylerin düşünceleri araştırılmıştır.

Bu tezde din ve kültür sosyolojisinin yöntem ve teknikleri kullanılmaya çalışılarak Caferilerin dinî inançlarının, kimlik oluşumlarına etkisi araştırılmıştır. “Caferilerin kendilerini nasıl tanımladıkları”, “sosyal yaşamda Sünnilerle ilişkilerinin, mezhebî algılarını nasıl etkiledikleri”, “Aşura törenlerinin mezheplerinin görünür kılınmasındaki etkisi”, “İran ve Irak’taki Şii nüfusun Iğdır’daki Caferilere olan etkileri” vb. konular araştırılmıştır.

2.2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Soğuk savaş döneminden 1990’lara kadar birçok araştırmada yer alan sınıf farkı yerini, 1990’lardan sonra dinsel ve kültürel grup farkına yönelik araştırmalara bırakmaya başladı. Siyasi olarak dünyanın konumlandırılmasında kültürel, etnik, dinî ve mezhebî farklılıklar ve kimlikler ön plana çıkmaktadır. “Biz” ve “ötekinin” tarif ve tasnifinde ortaklıkların yanında farklılıkların da büyük önemi vardır. Bu sebeptendir ki, farklılıklar çatışmacı–uyum ilişkisinde sınıfın yerini almaya başlamışlardır. Bugün etnik, dinsel, siyasal (ideolojik) ve kültürel gruplar arasındaki güç ilişkileri küresel çaptaki güç ilişkilerine ve bloklaşmalara etki etmekte, bu durum ilişkileri, dinsel ve mezhepsel

kimlikleri etkilemektedir. Bunun en önemli örneği günümüzde Irak ve Suriye'deki iç çatışma durumu ve bunun bölgesel güçlerin (Türkiye-İran-Suudi Arabistan) çekişmesine yansımalarıdır. Ayrıca mezhebî ilişkiler Batı'da da güç ve iktidar mücadelesinde etkilidir. Mesela neoconların ABD'de güç kazanımını bu bağlamda zikredebiliriz. Türkiye'de mezhepsel aidiyetin siyasi, sosyal ve kültürel boyutları ve yansımaları mevcuttur. Mezhepsel kimlik, siyaseti, ekonomiyi, dinî ritüelleri, siyasi retorik, gündelik yaşam tarzlarını, içtimai ilişkiler ağını ve bireyin aidiyetini etkilemektedir. Literatür taraması yapıldığı sırada Caferiler üzerine yapılan çalışmalarda bu konu bazında yapılan araştırmalara pek rastlanmamıştır. Iğdır'da yaşayan Caferilerle din ve kültür sosyolojisi açısından mezhebî kimlik algıları üzerine yapılan kapsamlı alan araştırması bulunmamıştır. Iğdır'daki Caferilerle saha çalışması yapan bir adet yüksek lisans tezi bulunmuştur. Bu tez, Caferi örf ve âdetleri hakkında yazılmıştır. Bu bakımdan çalışmanın literatürdeki boşluğa katkısı olacağı düşünülmektedir. Bu doktora çalışması bu alandaki bilimsel bilgi açığının kapanmasına katkı sunacaktır.

Ayrıca Iğdır'da doğup büyümemiz, Iğdırlı olmamız, Caferi nüfusun içinde yetişmemizin araştırmaya hâkimiyet açısından fayda sağladığını düşünmekteyiz. Araştırmacının bölge insanı olması, Caferi nüfusunu uzun yıllardır gözlemleme olanağı sağlamıştır. Bu sebeple, katılımcılar ile birebir görüşerek onların düşüncelerini güvenle ifade edebilmesini sağlamamızda bölge insanı olmamız etkili olmuştur.

2.3. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu tez çalışmasında Iğdır'daki Caferilerin mezhepsel kimlik algı ve yönelimlerinde ön plana çıkardıkları unsurların neler oldukları sosyolojik bakış açısıyla tartışılacaktır. Mezhebî kimliğin algılanmasında ve tarifinde etkili olan dinî, sosyal ve kültürel öğelerin hangi kaynaklardan beslendikleri de bu çalışmanın ana konularından biri olacaktır. Kolektif mezhepsel kimliğin hangi noktalarda dinî, etnik (kültürel) ve sosyal kimlik algılarıyla kesiştiği, çatıştığı ve birleştiği (hibrit/melez kimliğe dönüştüğü) de araştırmanın hedefleri arasında olacaktır. Bu anlamda Iğdır Caferilerinin etnisite olarak mensup oldukları ve Sünni İslam kimliğinin derinden etkilediği Türk millî kimliği ile kendilerinin mezhebî kimliklerini nasıl ilişkilendirdikleri ve ilaveten mezhepsel kimliklerini algılamada Şii İslam dünyasının önemli dinî, kültürel ve siyasi coğrafyaları olan İran'dan ve Irak'tan nasıl etkilendiklerini araştırmak da bu tezin önemli hedefleri

arasındadır. Iğdırlı Caferilerin yine Şii mezhep ailesine mensup olarak görülebilen Türkiye’deki Alevi-Bektaşilerle hangi noktalarda ortak ve farklı kimlik tarifi ile algısına sahip oldukları da çalışmanın önemli sorularından biri olacaktır. Mezhebî kimliğin içselleştirilip bu kimlikten beklenen sosyal ve siyasal davranışların oluşumunu sosyolojik bağlamda anlamak bu doktora tezinin önemli amaçları arasındadır. Bu çalışmanın diğer bir amacı ise Iğdırlı Caferilerin mezhepsel kimliğini anlayıp algılamada diğerinin kimliği olarak Sünni kimliğin ne derece tesirinin olduğunu anlamaktır. Araştırmanın cevaplamayı istediği diğer bir soru ise tarihsel olarak Sünni-Şii çatışmalarının mezhebî kimliğin gelişmesine ne surette etki ettiğinin bilinmesi olacaktır. İmamların kabirlerinin ziyaret edilmesinin, Aşure günü matem merasimlerinin mezhepsel kimliğin görünür kılınmasına ve bu kimliğin hafızasının oluşmasındaki etkisi de araştırmanın konusu olacaktır. Bir başka husus ise Iğdırlı Caferilerin mezhebî kimliklerinden dolayı kendilerini ötekileştirilmiş hissetme ve ayrımcılığa uğrama duygusuna (stigma) kapılıp kapılmadıklarıdır.

2.4. ARAŞTIRMANIN COĞRAFİ ALANI, EVREN VE ÖRNEKLEMİ

Araştırmada materyal ve yöntem olarak araştırmanın evreni Iğdır il sınırları içinde yaşayan yetişkin tüm Caferi Müslümanlardır. Türkiye’de Caferi nüfusunun en yoğun yaşadığı il Iğdır’dır.

Türkiye’deki Caferiler, Azeri Türklerinden oluşmaktadır. Kars Akyaka başta olmak üzere, Kars Arpaçay, Kars merkez, Iğdır’ın merkezi ve ilçeleri Caferi Azeri Türklerinin yaşadığı bölgelerdir. Iğdır, otuz-kırk yıl öncesine kadar yüzde seksenlere varan Caferi nüfusa sahip iken büyük şehirlere artan göçlerle birlikte bu oran yüzde ellilere kadar gerilemiştir. Iğdır’ın Tuzluca, Aralık, Karakoyunlu ilçelerinde nüfusun yarısını Caferiler oluşturmaktadır. Nüfusun geri kalanını ise Kafkasya kökenli vatandaşlar, Terekemeler ve Kürtler oluşturmaktadır. Caferiler dışında kalan nüfus, Ehlisünnet mezhebine mensuptur (Büyükkara, 2013: 217).

Örneklem her araştırma için bir problem teşkil etmektedir. Örneklemen tüm araştırma için gerekli olan her durumu kapsamı mümkün değildir. Çünkü bilimsel araştırmalar, belli bir örnek üzerine çalışarak genele ulaşmaya çalışmaktadır (Becker, 2019: 121). Kimlik ile ilgili araştırmanın toplumun farklı yaşlara ait bireyler etrafında şekillenmesi sebebiyle bu araştırmalarda bireylerin yaşı ve diğer ayırıştırıcı unsurları

önemlidir. Bireyler yaş, sosyal durum, ekonomi ve eğitim gibi faktörlere bağlı olarak çeşitli kimliksel tutumlar sergileyebilmektedir (Güngör, 2016: 67). Bu araştırmanın örneklemini her cinsiyet ve sosyal sınıftan oluşan (kadın, erkek, işçi, köylü, memur, ticaret erbabı, farklı eğitim, meslek ve gelir seviyelerine sahip) Caferiler oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde tabakalı örneklem seçim tekniği kullanılmıştır. Seçilen örneklem grubu ile yarı yapılandırılmış mülakat yapılmıştır. Yarı yapılandırılmış mülakat tekniğinin seçilmesinin nedeni, bazı soruların standartlaştırılmış, bazı soruların da açık uçlu olarak hazırlanmış olmasıdır. Bu görüşme türünde derinlemesine bilgi elde etmek mümkün olur ve aynı sorularla diğer insanların bakış açılarına ulaşılır. Burada açık uçlu mülakat soruları, standartlaşmış açık uçlu mülakat yöntemi ile hazırlanıp sorulmuştur. Bu yaklaşım metodu ile mülakattan önce dikkatli hazırlanan, odaklanan sorulardan oluşacağı için katılımcıların vakitleri verimli kullanılmıştır. Ayrıca cevapları bulmak ve karşılaştırmak kolay olduğundan analiz de kolaylaşır. Araştırmacının gözlemleri araştırma bulgularında etkili olmuştur. Gözlem metodu ile araştırmacı katılımcıların dini ve sosyal yaşamdaki davranışlarını gözlemleyerek analizlerinde kullanmıştır.

Araştırmamızın evreni Iğdır ilinde yaşayan Caferileri kapsamaktadır. Evren olarak Iğdır'ın seçilmesinin nedeni yoğun Caferi nüfusun uzun yıllardır yerleşik olarak yaşadığı bir il olmasıdır. Araştırma Iğdır ili ve bu ilin üç ilçesi olan Tuzluca, Aralık, Karakoyunlu'yu kapsamaktadır. Araştırma süresince bu sınırlar içinde araştırma yapılarak notlar alınmıştır. Araştırmanın Iğdır'da yapılmasının bir diğer nedeni araştırmacının Iğdır'da doğup büyümesi, dolayısıyla kültürel aşinalığının olmasıdır. Iğdır farklı dinden ve etnik kökenden insanların bir arada yaşadığı homojen bir yapıdadır. Iğdır'ın Ermenistan, Azerbaycan (Nahçıvan) ve İran olmak üzere üç ülkeye sınırının olması, Iğdır'ın bu kültürel zenginliğini artırmaktadır.

Iğdır'ın iklimi Doğu Anadolu'nun karasal ikliminden farklıdır. Iğdır etrafı dağlarla çevrili bir ovadır. Yazları sıcak ve kuraktır. Mikroklima iklim özelliğine sahiptir. Iğdır'da yapılan sıcaklık ölçümlerinde en düşük sıcaklık -20, en yüksek sıcaklık +40 derece olarak ölçülmüştür (www.igdir.ktb.gov.tr).

2.5. VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ

Araştırma nitel verilere dayanılarak yapılmıştır. Araştırmada, nitel araştırma tekniği olan derinlemesine görüşme tekniğinden yararlanılmıştır. Katılımcılarla yarı

yapılandırılmış sorular üzerinden görüşmeler sağlanmıştır. Yarı yapılandırılmış sorular, araştırma sorularının derinlemesine incelenmesini sağlamıştır. 12 soru hazırlanarak bu sorular üzerinden Iğdır'da yaşayan Caferilerin mezhebî kimlik algıları ve mezhebî kimliğe yönelimleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Hazırlanan sorular aracılığıyla Caferilerin kendilerini nasıl tanımladığı, mezhebî kimlik algılarının oluşmasında etkili olan sosyal ve kültürel ögelerin hangi kaynaklardan beslendiği anlaşılmaya çalışılmıştır. Bunların yanında, Caferilerin Sünni kimlik etkisi altında olan Türk kimliği ile kendi mezhebî kimliklerini nasıl ilişkilendirdikleri, Şii İslam dünyası için önemli olan İran ve Irak'tan nasıl etkilendikleri, Iğdırlı Caferilerin kendilerini mezhepsel olarak dışlanmış hissedip hissetmedikleri gibi konular soruları meydana getirmektedir. Farklı sınıflardan ve eğitim seviyelerinden kişilerle görüşme yapılırken nitel araştırmanın avantajı olan esneklikten faydalanılmıştır. Böylece soruların anlaşılmadığı kısımlarda, sorular daha anlaşılır bir dille tekrar sorulmuştur. Mülakatlar 5 Eylül 2021- 20 Nisan 2022 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Bazı katılımcılar ile Covid salgın döneminde telefon vasıtasıyla görüşme yapılmıştır. Bu görüşmeler Iğdır'da katılımcıların kendi mekânları olan evleri, iş yerleri, bahçeleri veya camilerinde gerçekleşmiştir. Görüşmeler, katılımcıların kendi doğal ortamında olmuştur. Görüşmelerin tamamı Iğdır ilindeki Caferilerle yapılmıştır. Bazı katılımcılardan izin alınarak sorulara yanıtları ses kaydına alınmıştır fakat ses kaydına izin vermeyen katılımcıların yanıtları detaylı olarak not alınmıştır. Bazı kişiler görüşmeyi kabul etmemiştir. Mezhep ile ilgili sorulara şüpheli yaklaşmış, görüşmenin amacının bilimsel çalışma olması güven vermemiştir. Bazıları görüşmeyi kabul etse de aile üyeleri tarafından engellenmiş, araştırmacıya sert tepki konulmuştur. Bu nedenle bazı Caferilerle görüşme sağlanamamıştır. Ses kaydı alınması, bulguların analizinde kayıtların detaylı şekilde tekrar dinlenilmesini sağlamıştır. Katılımcıların isimleri analizlerde kullanılmamış, onları korumak adına isimler yerine numaralandırılmış kodlar verilmiştir.

2.6. VERİ TOPLAMADA KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Bu araştırma, kişilerin dinî inançları üzerinden yapılması nedeniyle hassas bir konudur. Mezhep üzerinden sorulan sorular katılımcılarda tedirginlik ve güvensizlik yaratabilmektedir. Araştırmacının bölge insanı olması, mülakatların yapılması için avantaj oluşturmuştur. Buna rağmen zaman zaman direnç ile karşılaşılabilmiştir. Sorulan sorular, mezheplerine yönelik olduğu için düşüncelerini açıkça ifade etmekten çekinen katılımcılar olmuştur. Bunun yanında görüşme yapmayı kabul edip sonrasında vazgeçen

katılımcılar olmuştur. Bazı katılımcılar, doğal ortamlarında defalarca görüşme randevusu alınmasına rağmen çeşitli sebepler sunarak mülakattan vazgeçmişlerdir. “Ben mezhebim hakkında cevap vermek zorunda mıyım?”, “Hanımefendi ben ne amaçla sorduğunuzu nereden bileyim?”, “Cevaplamak istemiyorum.” gibi söylemlerle karşılaşmıştır. Araştırma sürecinin Iğdır’da yürütülmesi sık sık görüşmeler için Iğdır iline gitmeyi zorunlu kılmıştır. Bu nedenle Iğdır’a gitmek ve orada katılımcılardan randevu almak, bu randevular için zaman ayarlamak, maliyet doğurmuştur. Bazı katılımcılar ile randevu verebileceği tarihler uymadığı için mülakatlar yapılamamıştır. Bu durum yeni katılımcılara ulaşma gerekliliğini doğurmuştur. Ayrıca katılımcılara soruları sormadan önce ön yargı ve tedirginlik oluşturmaması için her katılımcıya çalışmanın amacı, bilimselliği ve tarafsızlığı açıklanmıştır. Katılımcılardan bazıları özellikle kamu kurumlarında çalışanlar siyasi, sosyal, kültürel ve dinî olarak sonradan karşılırlarına çıkabilecek herhangi bir tehlikeden endişe ettikleri için görüşmelerde zorluklar yaşanmıştır. Ayrıca araştırma mülakatlarının yapıldığı dönem Türkiye’de ve dünyada etkili olan COVID-19 virüsü nedeniyle bazı katılımcılar karantinada olduğu için görüşmeler telefonla yapılmak zorunda kalmıştır.

Araştırma evreni Iğdır’da yaşayan Caferileri kapsamaktadır. Bu nedenle araştırma Iğdır’daki Caferilerle sınırlıdır. Iğdır’da yaşayan Sünniler veya diğer mezheplere mensup kişiler araştırmaya dahil değildir. Belli bir evrende ve zaman aralığında yapılmış olup bu bakımdan sınırlıdır. Ayrıca Şiilik geniş bir inanç sistemidir. Çeşitli kollara ayrılmaktadır. Bu nedenle araştırma Iğdır’daki Caferilerle sınırlandırılmıştır.

Iğdırlı Caferilerin mezhebî kimlik algılarının incelendiği bu çalışmanın sınırlılıkları şunlardır:

- Araştırma Iğdır iliyle sınırlıdır.
- Çalışmada Caferilerin kimlik algısı ve yönelimleri ile ilgili düşünceleri detaylı olarak araştırıldığından, araştırma derinlemesine mülakat tekniği ile sınırlıdır.
- Sahadan elde edilen veriler 62 kişiyle sınırlandırılmıştır.
- Araştırmanın yapıldığı dönemde Türkiye’de ve dünyada etkili olan COVID-19 virüsü nedeniyle görüşmeler sınırlı tutulmuştur. Araştırma için sorular sorulmuştur fakat bireylerin cevaplarının hakiki düşüncesi olup olmadığının anlaşılması mümkün değildir

       Caferilikte takiyye vardır. Böyle bir grupta karşılaşıldığı için sorulan sorulara, verilen cevaplar üzerinden analizler yapılmaya çalışılmıştır. Bu dindar anlayışın böyle bir stratejisi vardır. Fakat bu araştırma yapılırken böyle bir kanaate hasıl olunmamıştır. Araştırmada yöntem açısından böyle bir zorlukla karşılaşılmıştır.

2.7. VERİLERİN ANALİZİ

Nitel verilerin analizi “kodlama” süreci ile gerçekleşmektedir. Araştırmacı, verilerin kavramsallaştırılması ile ba  lamaktadır. Nitel verilerin analizi, her bir cümleden ya da paragraftan yola çıkarak olay ve olguya isim verme sürecidir. Nitel araştırmada, araştırmacı “Bu nedir, neyi temsil eder?” gibi sorular sorarak olayların ve olguların ardındaki benzer nitelikteki durumları bir araya getirir ve aynı isim altında toplar. Ortaya çıkan birçok kavramdan birbiri ile benzer olanlar çeşitli gruplara ayrılarak temalar elde edilir. Ancak kategorilere verilen isimler kavramlara verilen isimlerden daha soyut düzeyde kalır. Veri analiz süreci tümevarımcı bir yaklaşımla tamamlanmış olur (  zdemir, 2010: 332).

Nitel veri analizi yapılırken toplanan veriler, çeşitli özellikler üzerinden belirlenir.   zelliklerine göre ayrıştırılan bu veriler, kategorilere ayrılmaktadır. Her   zellik, mantığa dayalı olarak kendi kategorisinde bulunmaktadır (Becker, 2019: 276). Katılımcılardan görüşme sırasında alınan ses kayıtları ve notlar, tüm detayları ile yazıya ge  irilmı  tır. Deşifre edilen ses kayıtları ve alınan notlar, çeşitli temalara ayrılmıştır. Araştırmanın problemi ışığında temalar başlıklar halinde toplanarak detaylı bir şekilde incelenip analiz edilmi  tır. Daha sonra belli başlıklar altında bulunan temalar, mantık süzgecinden geçirilerek sosyolojik bir bakış açısı ile yorumlanmıştır.

2.8. ARAŞTIRMANIN SORULARI

Bu çalışmada belirlenen problemler, “I  dır  lı Caferilerin mezhebi kimlik algı ve yönelimleri” ana problemi altında çalışılmıştır. Çalışmanın problemleri aşağıda belirtilmektedir:

1. Iğdır’daki Caferilerin mezhepsel kimlik algı ve yönelimlerinde ön plana çıkardıkları unsurlar nelerdir?
2. Mezhebî kimliğin algılanmasında ve tarifinde etkili olan dinî, sosyal ve kültürel ögeler hangi kaynaklardan beslenmektedir?

3. Kolektif mezhepsel kimlik hangi noktalarda dinî, etnik (kültürel) ve sosyal kimlik algılarıyla kesişmekte, çatışmakta ve birleşmektedir (hibrit/ melez kimliğe dönüşmektedir)?
4. Iğdır Caferileri etnisite olarak mensup oldukları ve Sünni İslam kimliğinin derinden etkilediği Türk millî kimliği ile kendi mezhebî kimliklerini nasıl ilişkilendirmektedirler?
5. Iğdır Caferileri mezhepsel kimliklerini algılamada Şii İslam dünyasının önemli, dinî, kültürel ve siyasi coğrafyaları olan İran'dan ve Irak'tan nasıl etkilenmektedirler?
6. Iğdırlı Caferiler yine Şii mezhep ailesine mensup olarak görülen Türkiye'deki Alevi ve Bektaşilerle hangi noktalarda ortak ve farklı kimlik tarif ve algısına sahiptirler?
7. Mezhebî kimliğin içselleştirilmesi sonucunda bu kimlikten beklenen sosyal ve siyasal davranışların oluşumu nasıl olmaktadır?
8. Iğdırlı Caferiler mezhepsel kimliklerini anlayıp algılamada diğerinin kimliği olarak Sünni kimlikten etkilenirler mi?
9. Tarihsel olarak Sünni-Şii çatışmaları Iğdırlı Caferilerin mezhepsel kimliğinin gelişmesine ne surette etki etmektedir?
10. Şii imamlarının kabirlerinin ziyaret edilmesinin, Kerbela matemi merasimlerinin mezhepsel kimliğin görünür kılınmasına ve bu kimliğin hafızasının oluşmasına etkisi var mıdır?
11. Iğdırlı Caferiler kendilerini mezhebî olarak dışlanmış ve ayrımcılığa uğramış hissetmekte midirler?

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN BULGULARI

3.1. İĞDIR CAFERİLERİNİN KİMLİKLERİNİ İFADE ETME BOYUTLARI

Dinî kimliği belirleyen bazı unsurlar bulunmaktadır. Bunlar, düşünce, inanç, amel, fiziksel görünüm ve sosyal çevredir. Din, sadece kimliğe kaynaklık eden bir inanç sistemi değil aynı zamanda sosyal kurum hüviyetine ve işlevine sahip bir yapıdır. Toplumsal kurumların kendine ait bir düşünce yapısı bulunmaktadır. Din de bir toplumsal kurum olarak kendi düşünce yapısını ve buna bağlı davranışları oluşturmaktadır (Kurt, 2011: 140). Şia'nın en etkin kolu olan Caferiliğin de toplumsal kimlik, düşünce ve algılar üzerinde etkin olması beklenen bir durumdur. İğdir Caferileri kendileriyle yapılan görüşmelerde aşağıdaki hususları müşterek kimlik anlamında ön plana çıkarmışlardır.

3.1.1. Müslüman, Şii ve Türk Olma

Herbert Mead, sosyal davranışları ve eylemleri tasvir ederken haklı olarak belirli sembollerin öneminden bahsetmektedir. Çünkü zihinlerde yer etmiş sembollerin ve düşünce kalıplarının fert ve grup davranışları üzerinde yadsınamaz etkileri mevcuttur.

Sembolleşmiş düşünceler de semboller gibi sosyal eylemlerde görünür olabilecekleri için taşıyıcıları olan grubun tepkilerinin de gözlenebilmesini sağlar (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 44). Ayrıca dinî hareketler, kişileri yeni kimliklerin inşa edildiği toplumsal bir öğrenme sürecine dahil etme kabiliyetine yüksek seviyede sahiptirler (Kirman, 2010: 69). Buradan hareketle diyebiliriz ki, siyasi ve dini angajmanları yüksek olan Caferilerin de inançlarından kaynaklanan düşüncelerden, inanç esaslarından ve mezheplerinin temel düşüncelerinden etkilenmeleri de beklenen bir durumdur. Nitekim Caferiler kendilerini tanımlarken ve dünya görüşlerini ifade ederken yukarıda zikredilen ırksal, dinsel ve mezhepsel unsurları ve içerikleri sıklıkla kullanmaktadırlar. “Kim olduğunuzu nasıl tanımlarsınız?” sorusuna İğdir Caferileri şöyle cevap vermektedirler:

Mesela K1 kendini tanımlarken, katılımcıların ekseriyetinin ifadelerinde ortak olarak kullandıkları iki unsur olan Türk ve Müslüman olma hususunu tekrarlamakta ve şöyle demektedir:

“Yani kim olduğumuzu, işte Allah’ın yaratmış olduğu bir insanız. Ne olarak, işte dünyaya ırk olarak işte Türk olarak dünyaya geldiğimizi o şekilde de devam ediyoruz yani şu anda. İslami kurallar içerisinde yaşamaya çalışıyoruz. Görevimiz gereği hizmet ediyoruz yani milletimize, vatanımıza, devletimize hizmet etmeye çalışan bir insanız” (K1, 46, Öğretmen).

K4 kodlu katılımcı da yine ırki ve dini aidiyete vurgu yapmaktadır, şöyle ki:

“Bana sorarsanız ben kendimi İslam ve Türklüğün harmanlanmış halini yaşayan bir vatandaş olarak tabir ediyorum” (K4, 30, Üniversite Öğrencisi).

Bu durum diğer katılımcılarda şu şekilde ifade edilmektedir:

“Müslümanam, Türkem” (K9, 55, İşçi).

“Hepimiz Müslümanız” (K15, 43, Ev Hanımı).

“Allah’a inanan, Peygamber’e inanan bir insan olarak” (K23, 47, Din Adamı).

“Elhamdülillah Müslümanız, Allah’ımız bir, Kur’an’ımız bir, Kitabımız bir. Ben hiçbir zaman insan olarak ayrımcılık yapmam yani. Irk olarak olsun millet olarak olsun kesinlikle yapmam. Benim için herkes aynıdır. Önemli olan onun insanlığıdır” (K10, 55, Tekniker).

K4’ te dikkati çeken bir husus ise, onun ırki ve dini aidiyeti birbiri içine geçmiş (harmanlanmış) bir aidiyet olarak, bir nevi bütünleşmiş bir aidiyet olarak görmesidir. Müslüman, Şia ve Türk olma durumu aşağıdaki katılımcı ifadelerinde vurgulanmaya devam edilmektedir:

“Elhemdülillah Müslümanam, Peygamber ümmetiyem, dinime düşkünüm, namazıma Allah’ıma düşkünüm, yani böyle ne bileyim. Allah’u Teâlâ Müslümandan ne istiyirse onları yerine getirmeye uyguluyuram, Müslümanam yani” (K13, 61, Ev Hanımı).

“Şia’yam, Türk olarak tanıtaram, Ehl-i Beyt Meşhed’e de gidebilerem, Erbein’e de gidebilerem, öyle” (K14, 48, Ev Hanımı).

“Müslümanağ. Elhamdülillah müslümanağ” (K16, 65, İşçi).

“Ben bir Şia’yım. Müslümanım. En önce Müslümanım.” (K22, 63, Esnaf).

“Kendimi Şia olarak anlatabilirim” (K8, 55, Esnaf).

“Müslüman, Caferi mezhebindenim” (K20, 46, Din Adamı).

“Elhamdülillah müslümanığ. Kişiliğimiz de insanlarla iyi geçinmek, iyi bir şey yapmak, ne diyim ki?” (K2, 60, Ev Hanımı).

Bazı katılımcıların kendilerinin kim olduklarını dini yaklaşımları üzerinden ayrıntılı tarif ettikleri gözlenmiştir, şöyle ki:

“Bizim, benim mezhebim ve kendi inanç esasımıza göre “La İlahe İllallah Muhammeden Resulullah” diyen herkes Müslüman’dır. Bu benim akaidimdir ve benim din inancımdır. Ben ilk önce Müslüman kardeşimin her türlü ihtiyacını gidermek zorundayım. Onu bütün tehlikelere karşı korumak zorundayım. Ayrıyeten kendi dinimden olmayan hangi dine ve dile mensup insanında canı, malı, namusunu korumak benim üzerime farzdır. Eğer ben buna ihanet edersem kesinlikle yani sözde bir Müslüman olurum. Zaten bizdeki inanç şudur: Bazı mezheplerde, görüşlerde mesela Maturidi, Eşarilik olsun veya başka görüşlerde selefi akımlarda bir kısmı derki “La İlahe İllallah Muhammeden Resulullah” dediğin zaman Müslüman’sın. Bir kısmı da diyor ki dille ikrar edeceksin. Görüşler farklı farklıdır. Şiiilik inancında ise dille söyleyeceksin, ikrar edeceksin, kalple tasdik edeceksin ve kesinlikle bunu amele döneceksin. Bu üçünden biri olmadığı zaman iman ve Müslümanlığın eksiktir” (K5, 36, Serbest Meslek).

Şia kavramının açılımı olan Ehl-i Beyt yoluna intisab etme durumu, yani Hz. Peygamber’in ve onun damadı ve amcası oğlu olan Hz. Ali’ye taraftar olma durumu da müşterek ve ferdi kimliğin tarifinde kullanılan bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Ehl-i Beyt bilindiği üzere Peygamber Efendimizin ev halkı ve onun soyundan gelenlere verilen umumi addır.

Caferiliğin vurguladığı “Ehl-i Beyt” tabiri aynı zamanda Hz. Peygamber’in dini ve siyasi liderliğinin kurumlaşması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda İbn Haldun’un, din ve asabiyet arasında kurduğu ilişkiye bakmak faydalı olacaktır. İbn Haldun’a göre, dinin ve peygamberliğin toplum tarafından kabul edilmesi aşamasında dini asabiyet, onun deyimiyle sebep asabiyeti gereklidir. Dini anlamda aidiyet duygusu anlamına gelen dini asabiyet söz konusu olduğunda kabileler ve akrabalar arasındaki çıkar çatışmaları ortadan kalkarak hak için birleşme söz konusu olmaktadır (Kurt, 2011: 71 vd.). Caferilik içinde,

Şiiliğin oluşum aşamasında Ehl-i Beyt sevgisi ve bağlılığı bir nevi bu asabiyeti yani bir olma ve aynı amaç etrafında toplanma duygusunu temsil etmektedir. İlaveten “Ehl-i Beyt” dini asabiyetin liderlik kurumunu da ifade etmektedir. Ehl-i Beyt kavramının kimlik tarif unsuru olarak kullanıldığı ifadelerle aşağıdakileri örnek verebiliriz:

“İlk önce insanız. Ondan sonra dinî İctihat üzerine Ehl-i Beyt yolundayız, Şia’yız. Şia demek taraftar demek. Ali taraftarıyız. Ali’nin soyunun devamıyız yani” (K3, 60, Köylü).

Caferiler tarafından Ehl-i Beyt yoluna mensubiyet kimlik tarifinde kullanılırken, diğer yandan Ehl-i Beyt soyundan gelmenin de ayrıcalıklı bir kimlik ögesi olma durumuna atıfta bulunan Caferiler de bulunmaktadır. Örneğin K7 kodlu katılımcı kendisini tanımlarken, Seyyid olduğunu yani Hz. Hüseyin ve dolayısıyla Hz. Peygamber soyundan geldiğini ifade etmekte ve şöyle demektedir:

“Ben seyyidim. Ben hem özellikle Müslüman olarak kendimi tanıttığım tanımlayacak olursam: Bir Müslüman, Peygamber efendimizin Allah’ın emirlerine peygamberlerin ümmetliğine uyan ve aynı zamanda aileden seyyid olarak Peygamber nesli olarak ve burdan bir Hüseyini dediğimiz hasep ve nesepten geldiğimiz Ehl-i Beyt ve İmam Hüseyin’e bağlantımız olarak ordan gelir. Bize aslında Seyyid Haşim Hüseyini derler yani Hüseyini, İmam Hüseyin’e bağlı seceremizde bundan dolayı. Bizim ailemizde bu hasep ve nesebin oluşundan dolayı bizi İran’da okumaya, böyle bir silsilenin devam etmesi, Şia mektebinin medresesinin devam etmesi için başarı, bir öğrenci, bir temel şeyimiz olsun. Bu da ailem de istedi, babam rahmetli istedi annem de istedi. Geçmişteki ailelerimizde yani amca çocuklarımızda bu vardı. Bu âlimlik şeyini, babamın özentisi, benim de burada Tuzluca’da üstatlarımızdan öğrendiğimiz Kur’an dersi, ondan sonra Farsça alakamız, ilgimiz, İran’a gidip orda medresede ders okuyup 8 sene sonucunda buraya gelip şu anda 30 seneyi aşkın hem cami olarak hem aktif olarak öğrenci yetiştirmekte ve aktif olarak bu mektebe, İslam’a özellikle diyelim hem fıkıh olarak hem akait olarak hizmet veren birisiyim diyebilirim” (K7, 55, Din Adamı).

Diğer bir katılımcı olan K21 “ben kimim sorusuna”, “Peygamber soyundan gelmiş Ehl-i Beyt dostlarından biri” diye cevap veriyor:

“Kim olduğumu, (düşünüyor...) Peygamber soyundan gelmiş Ehl-i Beyt dostlarından biri (K21, 26, Muhasebeci).

Müslüman, Şia ve Türk olma durumuna atıfta bulunmadan da kendini tarif eden katılımcılara rastlanılmaktadır. Mesela sevgi ve merhamet gibi değerlerin, hümanist aidiyete yönelik bakış açısının da öz kimlik tarifinde dillendirildiği görülmektedir. Burada dinî öğelerin, kişinin kendisini tanıtmada ikincil sıraya geçebileceğini de görebilmekteyiz. Bu meyanda aşağıdaki ifadeleri örnek gösterebiliriz.

“Valla ben kendimi dinî olarak tanımlamıyorum. Ben biraz hümanistim yani insan olarak kendimi tanımlıyorum. Tabii ki Müslüman’ız. Ama mezhep falan tutmuyorum. Mezhebim yok yani. Ne Şii’yiz ne Sünni. Muhammed’iyiz falan diyorlar ya” (K26, 55, Mühendis).

K24 de benzer olarak insani vasıflarına öncelik vermektedir ve mezhebin kendisi için ikinci planda olduğunu belirtmektedir:

“Kendimi insan olarak tanımlıyorum, mezhep benim için ikinci plandadır” (K24, 40, Mühendis).

“Merhametimle, mesela paylaşımım, paylaşmayı çok seviyorum. Ondan sonra inançlı bir insanım her şeyden önce. Ondan sonra sevgi doluyum, hümanistim” (K11, 25, Memur).

“İyi birisiyim, kimsenin kötülüğünü düşünmürem. İnsan ayrımcılığı yapmam.” (K6, 25, Ev Hanımı).

K11 ve K6 da kendini tanımlarken duyuşal yönlerine değinmektedirler. Dini veya etnik öğelere değinmemektedirler. Bu da gösteriyor ki Caferilerin hepsi aynı kendilik algısına sahip değildir. Mezhebi aidiyete dayanan kişisel olarak kendini tanımlama, Caferi’den Caferi’ye göre değişmektedir.

Yukarıda anılan istisnalara rağmen, sonuç olarak tekrar diyebiliriz ki, katılımcıların kahir ekseriyeti kendilerini tanımlarken, yani kim olduklarını söylerken Müslüman, Şia ve Türk olduklarını ön plana çıkarmaktadırlar.

3.2. MEZHEBÎ KİMLİĞİN TARİFİNDE ETKİLİ OLAN DİNÎ, SOSYAL VE KÜLTÜREL ÖGELER

Mezhepler; genelde kendi iradeleriyle belli bir dini önderin (İmamın) görüşlerini benimseyen bir topluluktur diye bazı bilim adamlarınca tarif edilmesine rağmen (Günay, 2012: 310 vd.), muktedir siyasi erk tarafından bazı mezheplere uymanın teşvik edildiği,

bazılarına uymanın ise takibe uğradığı da sıklıkla görülen bir durumdur. Özellikle Şia mezhebinin Sünni hanedan ailelerince sıkı takibe uğradığı ve hatta taraftarlarının katliama maruz kaldığı bilinen bir durumdur. Sünni mezheplerinin takipçilerinin sayısal olarak fazla olmasının nedeni kısmen de olsa bu mezhebin saltanat ailelerince desteklenmesi ve Şia'nın tarihsel süreçlerde özellikle Emevi, Abbasi ve Selçuklular döneminde saltanata muhalif bir tutum sergilemesidir diyebiliriz. Her mezhebin akaide (inanca) ve muamelata (ibadet ve insan arası ilişkilere) dair görüşleri mevcuttur ve bu görüşler bu mezhepler için alamet-i farika, yani ayırt edici özelliğe sahiptir. Bu durum Şia ve onun bir alt kolu olan Caferilik için de geçerlidir. Caferilik için belirleyici olan ve aynı zamanda siyasi, dini, ahlaki ve sosyal boyutu da bulunan ana düşünce ve esasları aşağıdaki gibi ele almanın faydalı olacağı kanaati hasıl olmuştur. Bu ana esaslar şunlardır:

3.2.1. Ehl-i Beyt İnancı ve Hz. Ali'ye Taraftar Olma

Caferilerin mezhebî kimliğinin tarifinde etkili olan dinî öğelerden biri Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'tir. Hz. Muhammet hayatta iken iki görevi vardı. Biri peygamberlik biri devlet başkanlığı idi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra başka Peygamber'in gelmeyeceği kesin idi. Fakat devlet başkanlığı için aynı şey geçerli değildi. O makamın boş kalmaması için yerine birinin tayin olması gerekiyordu. Devlet başkanlığına; "halife", "imam" gibi isimler verilmiştir. İmam tabirini İslam'da çoğunlukla Şiiler kullanmaktadır (Kutluay, 2003: 34). Hz. Peygamber'in vefatından sonra hem dinî hem de siyasi liderin kim olacağı sorunu ortaya çıkmıştır. Hz. Ali'nin halife olması, Hz. Ali taraftarlarınca beklenirken Hz. Ebubekir halife olarak seçilmiştir.

Daftary'e göre, Şiiliğin oluştuğu ilk dönemlerde Ehl-i Beyt'in anlamı Hz. Fatıma'dan olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in torunları ve Hz. Peygamber'in amcasının torunlarını kapsamaktaydı. Bunun nedeni, Şia için Ehl-i Beyt'in eski Arap kabile anlayışıyla tabir edilmesiydi. Böylece Beni Hâşimi kabilesine mensup Fatımi olan ve olmayan birçok Hâşim'i, Ehl-i Beyt'e mensup olma hakkına sahipti. Fakat Abbasiler döneminde Şia, Ehl-i Beyt'i daha sınırlı bir alan ile çerçevelemiştir. Böylece Ehl-i Beyt, sadece Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in torunlarını kapsayacak şekilde tanımlanmıştır. (Daftary, 2016: 57). On iki imam da Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyuna dayanmaktadır.

Şia gibi herhangi bir mezhebin oluşumu için, grup hareketine dönüşen bir taraftarlık olması gerekir. Hareketin bir lider etrafında oluşum göstermesi gerekir; eğer bu hareket

topluma mal olmazsa bireysel kalan hareketler entelektüel girişim olarak kalmaktadır (Sarıkaya, 2011: 23). Weberyen bir tabir ile mezheplerin oluşumu karizmatik liderin asli görevine bağlıdır (Weber, 1999). Caferi inancında, Hz. Ali önderliğinde Şii olmaya tabidirler. Hz. Ali'nin asli görevi imam ve halife olarak liderlik etmektir. Hz. Ali taraftarlığı, liderliğin söylem şeklini oluşturmaktadır.

Bu nedenle Caferi olan bir kimse aynı zamanda kendini Şia, Şii olarak tasvir etmektedir. Şiiliğin kelime anlamı olarak taraftar anlamı taşıması aynı zamanda Caferilerin kendileri için kullandıkları tabirlerden biridir. “Şia’yım, taraftarım.” söylemleri buna dayanır. Görüşmelerde katılımcıların kendilerini tanımlarken mezhepsel kimlik noktasına değindiği görülmektedir. Şii inancında Hz. Ali ile başlayan On iki imam, Ehl-i Beyt soyudur yani Peygamber’in neslidir. Bu imamların yolu takip edildiği zaman Allah yoluna ulaşılacaktır. Caferiler için Hz. Ali ile başlayan On iki imamı takip etmek hak ve doğru yoldur. Kurtuluşa erdiren yol bu yoldur. Burada mezhebin bütünleştirici ve birleştirici rolü görülmektedir. On iki imam inancı etrafında birleşme, Caferiler arasında bütünlük sağlamaktadır.

Görüşülen insanların bir kısmı aktif olarak kamuda çalışmaktadır. K1 de bunlardan biri olarak kamuda öğretmendir. Kendisini çalıştığı okulda ziyaret edip boş bir zamanını yakalamaya çalıştı. Kendisi ders arası boş zamanında bizi odasında ağırladı. K1’in kendisini ve tüm Caferileri Ehl-i Beyt’in ve Peygamber’in taraftarı olarak görmesi, mezhebî kimliğin aidiyetinin güzel bir örneğidir.

“Şiilik, biz mezhep olarak Peygamber’imizin ve Ehl-i Beyt’inin taraftarıyız. Zaten buna da Şia denir. Yani, Şia demek taraftar demektir. Peygamber’imiz ve onun Ehl-i Beyt’inin yolunda giden, Ehl-i Beyt mektebine mensup insanlarız ve Peygamber’imiz ve Hz. Ali’den başlayıp On iki imam dediğimiz ta İmam Mehdi’ye kadar olan imamların yolunu takip etmek ve Allah’a ulaşmak. O şekilde yani” (K1, 46, Öğretmen).

İğdır Caferileri, İmam Mehdi’nin geleceği zamanı bilmemektedir. Bir Caferi’nin İmam Mehdi’nin adını duyunca saygı ifadesi olarak ayağa kalkması gerekir. Aynı zamanda İmam Mehdi’ye sevgi besleyip İmam’ın ahlakını örnek alması gerekir (Koç, 2010: 65). K1, kendilerinin İmam Mehdi’ye kadar tüm imamların yolunu takip ettiklerini belirtmektedir. K1’in ifadelerinden anlaşılaacağı üzere, Caferiler için kimliklerinin

ayrılmaz parçalarından biri, İmam Mehdi de olmak üzere Ehl-i Beyt'i ve imamları takip etmektir.

Ehlisünnet'e göre İmamet, dinin usulleri arasında yer almamaktadır. İmamet, din ve dünya işlerini halife sıfatıyla herhangi bir şahsın idame ettirmesidir. Bu işi üstlenecek kişinin özel bir yeteneğinin olmasına veya masum olmasına gerek yoktur. Çünkü küçük, büyük tüm günahlardan korunmuş olma sadece peygamberlere özeldir (Fığlalı, 2008: 224). Fakat Şiiler için bu durum farklıdır. İmamlar kutsal ve değerlidir. Hz. Ali ve On iki imama inanmak Caferiliğin gereğidir. Caferiler, Şii oldukları için hakikat yolunda ayrıcalıklı oldukları düşüncesine sahiptirler çünkü Şia olarak Hz. Peygamber'e ve onun soyundan gelen Ehl-i Beyt'e taraftar olduklarını yani onların izinden gittiklerini kabul etmektedirler.

“Şiilik temel kavram olarak desek, biz şöyle edebiyat olarak anlatırsak Şia demek taraftar demektir. Kur'an'da da Şia kelimesi kullanılır. “Ve-inne min şî'atihi le-ibrâhîm(e)”. Şia cümlesi özellikle büyük peygamberlerde mesela İbrahim aleyhisselamın Şia'sı, taraftarı anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber Efendimiz sallallahu aleyhi ve alihi vessellem de mesela Hz. Ali taraftarlarına ki?? çok sadık çok İslam'a ve Peygamber Efendimiz'e gelen ilahi kanun ve kaidelere uyan kişilere, taraftar denir, Şia denilir. Yani bugün herkese bir Şia denilebilir. Ama o kadar Peygamber Efendimiz, Ehl-i Beyt üzerine, Hz. Ali hakkında kullandığı için bu Şia cümlesini çok kullanımla yani Hz. Ali taraftarlarına Şia denildi. Ben de bir Peygamber ve ümmeti olarak Hz. Ali taraftarlığı Şia'sı oluşur. Bundan gurur duyuyorum, iftihar ediyorum. Taraftarım ben eğer gerçekten o noktada, Peygamber'imizin kullandığı, Kur'an'ın kullandığı taraftarlık anlamında hakkaten iyi bir taraftarsam ki olmaya çalışıyorum. Mutluyum, gururluyum yani ben iyi bir yolda olduğumu, iyi bir taraftar olduğumu, olmaya çalıştığımı da hissediyorum. Onun için Şia benim için çok iyi bir Ehl-i Beyt ve Hz. Ali taraftarlığını ifade etmektedir, tabii ki Peygamber ümmeti olarak. Yani orda Ali ile Peygamber farklı anlamında değil. Hz. Ali de her zaman “Ben Peygamber'in bir ümmetiyim ben Peygamber'in bir taraftarıyım”. Yanında sürekli olmuştur. Peygamber Efendimiz'le beraber hem savaşmıştır hem psikolojik olarak hem yönetim olarak her zaman yanında olmuştur ve her zaman onuru, gururu bu idi ki ben bir taraftarım diye. Yani Hz. Ali de Şia'yı Peygamber'i idi (K7, 55, Din Adamı).

K7, din adamı olmasının etkisi ile hem bilgi olarak donanımlı olup hem de bu bilgiyi aktarma sorumluluğu hissettiğinden dolayı Şiiliği anlatırken bazı detaylara girmektedir. Şia sözcüğünü Kur'an'ı Kerim ayetlerine dayandırarak Hz. Ali'nin de Hz. Muhammed'in Şia'sı, yani taraftarı olduğunu belirtmektedir. K7, Caferilerin Iğdır'daki mollalarından biridir. Molla, Caferilere dinî ve sosyal hayatta önderlik etmektedir. Kendisini taraftar olarak tanımlamaktadır ve bundan da gurur duyduğunu belirtmektedir. Şia olmaktan gurur duyma, katılımcılar arasında sıkça duyulan bir ifadedir. K7 için Şia olmak ve Şiilik, hak yolda olmaktır. K7 Ehl-i Beyt'in kendisi için önemli olduğunu söylemektedir. K3 ile yapılan görüşmede Şiiliği tanımlarken o da önemli bir mezhebî kimlik faktörü olan Ehl-i Beyt vurgusu yapmaktadır.

“Şiilik, Peygamber'in koyduğu Ehl-i Beyt Şiilikten ziyade Ehl-i Beyt, Peygamber'in hadisinde de var. Ondan sonra Veda Haccı'nda da var. Mesela ben size iki emanet bırakıyorum biri Allah'ın Kur'an'ı Kerim'i biri benim Ehl-i Beyt'im. Ehl-i Beyt'i de On iki imam'dır. Hz. Ali'dir, Hz. Hasan'dır, Hz. Hüseyin'dir. Onun devamı olan şeylerdir” (K3, 60, Köylü).

“Şiilik? (Düşünüyor). Şiilik, dinimiz bizim için. İmamlarımız var. Öyle yani mezhep” (K6, 25, Ev Hanımı).

Hiz. Peygamber'in Veda Haccı, Caferiliğin On iki imam inancı için bir temel oluşturmaktadır. Veda Haccı'nda verilen Kur'an ve Ehl-i Beyt emaneti, Caferiler için Kur'an'ı ve On iki imam'ı temsil etmektedir. Çünkü On iki imam Ehl-i Beyt'i tasvir eder. Şii düşüncenin temelini oluşturan “On iki imam” metaforu Caferiler arasında mekanik dayanışma oluşturmuştur. Çünkü geleneksel toplumlara özgü, bütünlük sağlayan mekanik dayanışma Caferilerde mezhebî değerler etrafında bütünleşerek mekanik bir mezhebî kimlik dayanışması sağlar. Çoğu Caferi'nin kimliğinde Ehl-i Beyt söylemi veya düşüncesinin kırıntıları bulunabilmektedir. K8 ise Ehl-i Beyt ve Hiz. Ali taraftarlığına vurgu yapmadan Şiiliğin dini inanç bağlamında kendisi için mükemmel olduğunu ifade etmektedir:

“Valla inancım olarak bana mükemmel geliyor yani” (K8, 55, Esnaf).

İfadelerden de anlaşılacağı üzere Caferiler kendilerini ve Şiiliğin kendileri için önemini tanımlarken Ehl-i Beyt yolunda olduklarını ve Hz. Ali'ye taraftar olduklarını vurgulamaktadırlar. Bu iki unsur, Caferiliğin inanç öğelerinin temelini oluşturmaktadır.

3.2.2. Şiiliğin Hakikat Olduğu İnancı

Habermas, düşüncelerin çoğunun altında ideal söylem durumunun olduğunu söylemektedir. İdeal söylem durumunu, arkasında en çok kanıt bulunduran ve en inandırıcı olan argüman kazanır. Böylece gerçeğe dair tartışmalar sonucunda uzlaşma kazanmış olur (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 98). Din, arkasında gerçekliğe dayalı olan ve olmayan büyük bir tarihsel unsur barındırır. Bu durumun görüşmelerde katılımcıların cevaplarına yansıdığı görülmektedir. Dinin tarihteki ideal söylem durumunda, en çok Şiiliğin kanıt ve inandırıcı argüman taşıdığı düşünülmektedir.

Caferilerin mezhebî kimlik algılarına yönelik araştırmamızda, ortak bulgulardan biri; Caferilerin bazılarının kişiliğinin özgün nitelikleri arasında “Şiiliği hakikat olarak kabul etme” yer alır. Onlara göre, Şiiliğin öğretileri ve içtihadı, hakikati ifade etmektedir. Şiiliğin hakikat olarak görülmesi, Ehl-i Beyt yolunda olmanın verdiği ayrıcalık düşüncesi ile yakından alakalıdır. Bu eğilim, genç kuşakların Şiilik ile ilgili söylemlerinde açık bir biçimde görülür. K4, İslam inancında tarihte yanlış bilgiler olabildiğini fakat doğruya en yakın olanının Şiilik olduğuna inanmaktadır. İfadelerinde yer alan “*dinin büyük bir kısmı tarihten ibaret olduğu için*” vurgusunda, kendisinin inandığı bilgilerin, tarihten kalan bilgiler olduğu kanısının yer aldığı anlaşılmaktadır.

“Şiilik benim için hakikati gösteriyor. Aslında hakikate bakarsak İslam camiası olarak toplamında herkes neredeyse sonuçta yaradana bir hizmet amacına yönelmiş durumda, ancak dinin büyük bir kısmı tarihten ibaret olduğu için ve tarihte çoğunluğu kulaktan dolma şeylerden var olduğu için tabii ki hakikatin özünden sapmış olma durumları söz konusu. Ama özün özüne en yakın olanı benim için Şiiliktir” (K4, 30, Üniversite Öğrencisi).

K9 Şiiliğin kendisi için doğruluğu temsil ettiğini ifade etmektedir: “*Doğruluğu, Allah'ın rızasını ifade ediyor*” (K9, 55, İşçi). Bireyin zihnindeki hakikat düşüncesi felsefi olarak mezhebî inançla özdeşleşmiştir. Dinî bilgi, Caferi bireyin zihninde felsefi bir doğruluk taşımaktadır.

“Şiilik bizim için... Şöyle diyeyim İmam Caferi Sadık Aleyhisselam’dan bize nakledilen ve onun şeyinde gitmekte olmak şartıyla yine aynıdır yani. Allah’a inancımız sonsuzdur elhamdülillah. Çünkü onu da yaratan, Şii’yi de yaratan Allah’tır. Herkesi diyeyim. Orda imam şudur veya farklıdır diye bir şirk asla koşulmaz. Tabii ki onlar bize göre daha masum daha farklı Allah katında. Ondan devam ediyoruz, öyle geldi öyle de gidiyoruz yani” (K10, 55, Tekniker).

Yaşlı kuşaklar, taşra kırsalında Caferi muhafazakâr aile çevresinde büyürken Şii inancıyla çocuklukta tanışmışlar. Yaşlı kuşaklar, üyesi oldukları Caferi toplumunun kültürel ürünleri aracılığıyla Şiiliğe karşı muhafazakâr bir söylem edinmişler. Bir kısım katılımcı ile yapılan görüşmelerde, bu katılımcılar Şiiliği doğrudan dinî olarak ifade etmektedirler: *“Şiilik inancımızdır”* (K11, 25, Memur). K11, Şiiliği doğrudan inancı olarak görmektedir. K13 ise Şiiliğin, mezhebini temsil ettiğini dolayısıyla dinini temsil ettiğini belirtmektedir: *“Şiilik bizim için dinimizi yani mezhebimizi temsil edir. Şiilik benim için yani mezhep”* (K13, 61, Ev Hanımı). K14 ise Şiiliğin doğrudan dini olduğunu söylemektedir. *“Şiilik bizim için dinimizi ifade edir”* (K14, 48, Ev Hanımı).

K2, Şiiliğin dini olduğunu, inandığı peygamberlerin, imamların yolundan gitme olarak tasvir etmektedir. Burada kullanılan çoğul peygamberlerimiz kelimesi, Ehl-i Beyt için kast ediliyor olabilir. Çünkü Ehl-i Beyt Peygamber nesli olarak görülmektedir.

“Tabii ki inancımızdır Şiilik, inandığımız peygamberlerimiz, imamlarımız, Kur’an’ımız onların yolundan gittiğimiz için, kendimize de Şiilik yolunu seçtiğimiz için” (K2, 60, Ev Hanımı).

Toplumdaki sosyal meselelere tesir eden önemli kurumlardan biri olan eğitim, bireylerin dünya görüşlerini oluşturan faktörlerden biridir. Eğitim düzeyinin artması ya da azalması, kişilerin sosyal ve dinî meseleler karşısındaki tutum ve düşüncelerini etkilemektedir. Mohammadi’nin Caferilerle yaptığı çalışmada eğitim düzeyi ile On iki imam inancı arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu çalışmaya göre, lise düzeyinde olan katılımcıların tamamına yakını On iki imamı bilmek gerektiği görüşündedir. Eğitim seviyesi üniversite ve lisansüstüne yükseldiği zaman bu düşüncenin azaldığı görülmektedir. Yaş aralığı 18-25 arasında olan Caferilerin mezhebî inanca olan ilgisi fazla iken yaş aralığı yükseldikçe 31-40 yaşları arasındaki bireylerin mezhepsel-dinî

inanca ilgisi azaldığı sonucuna ulaşılmıştır. Yaşın ilerlemesiyle Caferiliğe olan ilginin azaldığı anlaşılmıştır (Mohammadi, 2015: 43-46).

K27, Şiiliğin aileden gelen bir aktarım olduğunu ifade etmektedir. Aile; kültürün, dinin ve geleneklerin aktarımında doğrudan rol oynar. Caferi bir ailede doğup büyüyen bir çocuk, Müslüman kimliğinin yanı sıra Şii öğretilerini yakından tanıma fırsatı bulur. Kerbela matemi, On iki imam sevgisi, Ehl-i Beyt'i yakından tanıma ve Hz. Ali taraftarlığı öğreneceği konular arasındadır. Caferi bir ailede büyüyen bir çocuk, genellikle her yıl Kerbela matemini anma törenlerine katılır. Böylece, mezhepsel kimlikleri sosyal yaşamda ve dinî ritüellerde şekillenmiş olur.

“Ailelerden dolayı Şiilik. Aileden gelen bir durum” (K27, 36, İşçi).

“Çok güzel bir duygu. Şia olduğum için özeniyorum” (K15, 43, Ev Hanımı).

K27 Genelde Şiilik inancının özelde Caferilik inancının aileden gelen bir durum olduğunu ifade etmektedir. Bir çocuk ailede yetiştirilirken ailenin dininden eğitiminden, kültüründen etkilenmektedir. Şiilik gibi mitolojik ve metaforik öğelerin bulunduğu bir mezhebin çocuklar üzerindeki etkisi kaçınılmaz bir durumdur. Caferi ailelerde doğan çocuklar, çoğunlukla Caferi olarak hayatına devam etmektedir. Bu inancı benimseyerek kendi çocuklarına aktarmaktadırlar. Mezhebî bakış açısı, muhafazakâr ailelerden edinilen temel dinî eğilimlerin üzerine inşa edilir. Örneğin, Aşura anmasına katılan bir çocuk niçin sine vurulduğunu anlamasa da çevresindekilere bakarak taklit eder. Zamanla büyüdükçe ailesinden, vaazlardan ve kitaplardan bu davranışların anlam ve önemini anlar ve hayatı boyunca uygulamaya devam eder. Kültürel ürünlerle temas etmeyi sağlayan dinî sosyalleşme, bu temel eğilimlerin sınırlarını genişletir. Böylece kolektif bir Caferi kimlik hafızası oluşur.

3.2.3. İslam'ın Özü/ İslam'ın Yorumu ve Ritüeller

Kültür kendi içinde ritüeller taşır. Caferilikte, Müslüman yaşamın ritüellerle dile getirilme simgeleri vardır. Caferilikte bazı ritüeller, kültürle birleşmiştir. Bunlar içinde, Aşura, Hz. Ali taraftarlığı, Kerbela matemi gibi önemli metaforlar televizyon, radyo ve kitaplar aracılığıyla kitleleri, mezhebe bağlı hale getirmektedir. Bu minvalde K19, Şiiliği İslam'ın en eski yorumu olarak görmektedir. Katılımcıya göre, Şiilik Hz. Peygamber ve onun Ehl-i Beyt'inden hareket ettiği için, İslam'ın orijinaline yöneliktir. Onların yaşam

tarzı Şia'yı ifade eder. Bazen İslam'la bağdaşmayan şeylerin Şiilik adı altında yapıldığını ifade etmektedir. Burada da Kur'an'a bağlı hareket edilmesi gerekir.

“İslam'ın bir yorumu olarak görüyorum. En eski tarih olarak, İslami kaynak olarak, ana yorumlardan biri olarak görüyorum. Müslüman yaşayışının ana rengi. Zaman zaman Şialık altında İslam'la bağdaşmayan şeyler oluyor. Kur'an'la çelişmeyen Şialık çerçevesinde düşünülmesi gerekir” (K19, 57, Akademisyen).

Dinin kültürden bağımsız olması mümkün değildir. Bir din, içinde bulunduğu toplumun aile yapısı, ekonomisi, siyaseti, ahlakı ve hukuku gibi toplumun kurumsal yapılarından etkilenmektedir. Din ve toplum birbirini etkilemektedir. Dinin bu yönü sosyal boyutunun önemini gösterir (Okumuş, 2010: 98). Şiiliğin sosyal yönünü, K18 şöyle ifade etmektedir:

“İslam'ın bir yorumu olarak görüyorum. En eski tarih olarak İslami kaynak olarak ana yorumlardan biri olarak görüyorum. Müslüman yaşayışının ana rengi” (K18, 56, Akademisyen).

K18'in ifadeleri, Bourdieu'nun alan ve sermaye kavramlarını çağrıştırmaktadır. Sosyal alanda dinin kendine has mantığı vardır ve bu mantık Caferilerde Şiiliğe yönelik görülebilmektedir. Şii inancının, nesilden nesile aktarılan kültürel ve sosyal sermayesi vardır. Ayrıca kendine has sembolleri olan, Şii inancını yansıtan sembolik sermayeye de sahiptir. Şii inancının sahip olduğu sermaye, en eski İslam kaynağı olarak görülmektedir. Bu sermayenin sahip olduğu öğretiler, Ehl-i Beyt kanalı ile aktarılan, fiili davranışları içeren bir alan olarak görülür.

“Şiilik esas itibarıyla İslami öğretilerin Ehl-i Beyt kanalı ile bize anlatıldığı, yaşamsal olarak fiiliyatı kapsayan alan olarak kapsıyor” (K28, 36, Akademisyen).

Caferilerin, dinî ve kültürel sermayesi Şiilikten beslenmektedir. Şiiliğin Ehl-i Beyt vurgusu, K28'e özgü değil. Görüştüğümüz her Caferi, dinî ve kültürel sermayesinden bahsetmektedir. Ehl-i Beyt kanalının önemi, görüştüğümüz herkesin hemfikir olduğu noktalardan biridir.

3.2.4. Kurtulmuş Fırka İnancı ve Takiyye

Takiyye, “Korunmak bir kişiden bir toplumdaki malını canını inancını korumak” anlamına gelen “vakıy” sözcüğünden gelmektedir. (Gölpınarlı, 2007: 561). Takiyye; bir Müslümanın hayatı, malı, canı, ailesi gibi ciddi bir tehlike ile karşı karşıya kaldığı zaman kâfirlere veya din düşmanlarına karşı dinî inancını gizleyebilmesidir. Fakat takiyyenin Müslümanlara güvensizlik vermemesi gerekir. Şii inancına göre takiyye gerekli değilse yapılmamalıdır. Yoksa Müslümanlar arasında ikiye bölünme algısı oluşturulabilmektedir (Mutlu, 1995: 463). Şii kaynaklarında takiyye, canla ilgili tehlikeli bir durum söz konusu olduğunda gerçeğin aksine hareket etmektir. Takiyye Şiiiliğin korunmasını sağlasa da Şiiler içinde bölünmelere sebep olmuştur. Fakat Şiiler tarih boyunca azınlıkta oldukları için takiyye yapmayı varlıklarını korumak için bir kalkan olarak görmüşlerdir. Mesela Şiiiliğin çok genişlediği ve parlak bir dönem yaşadığı Abbasiler döneminde Şiiler büyük tehlikelere maruz kalmış ve takiyye aracılığıyla varlıklarını korumuşlardır. Muharremi’ye göre Şiiler, zorba güçlülerin korkusundan inançlarını gizlemektedirler. Bu durumda, Şiiler ve onların imamaları dahi aşırı baskıdan dolayı takiyye yapmaktaydı (Muharremi, 2013: 110).

Daftary’ye göre takiyye düşüncesi, İmam Muhammed Bakır döneminde şekillenmiştir. Takiyye, olumsuz koşullarda imamı ve onun yolundakileri korumak amacıyla dinin gizlenmesidir. Bu yaklaşım, On iki imamcı Şiiler ile İsmailî Şiiler tarafından kabul edilmiştir (Daftary, 2016: 65).

Şii düşüncesinde takiyye Ali Ümran suresinin 28. Ayetine dayandırılır. Bu ayeti Abdülbaki Gölpınarlı, mealinde şu şekilde açıklar: “İnananlar, iman edenleri bırakıp da kâfirlere dost edinmesinler. Bu işi yapan, Allah’tan bir şey beklemesin fakat onlardan (kâfirlerden) çekinmeniz gerekirse o başka. Allah, kendisinden sakınmanızı emretmektedir ve dönüp varılacak yer de Allah tapısıdır” Burada “ancak kâfirlerden çekinmeniz müstesna” derken takiyye kast edilmektedir. Takiyye, bir kişinin mümin olduğu halde kâfirlerle dost görünerek kendini, malını, toplumunu korumasını sağlamasıdır. Bu nedenle kan dökülmesine engel olmak için takiyye caizdir (Gölpınarlı, 2007: 562). Takiyye İslami bir durum olarak görülür. Takiyyenin gerekli görüldüğü yerde kullanılması gerekmektedir. Takiyye, dine, imana zarar verecek yerlerde terk edilir yani caiz değildir (Gölpınarlı, 2007: 566).

Hız. Ali'nin şehadetinden sonra Ehl-i Beyt mensupları ve taraftarları baskı ve kıyımlara uğramış ve varoluşsal bir mücadelenin içinde kendilerini bulmuşlardır. Bunun en dramatik örneği Kerbela vakasıdır. Mütemadiyen vuku bulan bu baskı durumu ve yok edilme korkusu yukarıda da vurgulandığı gibi Şiiilerin kendini koruma refleksini belirginleştirmiş ve bu refleks "Takiyye" kavramında ifadesini bulmuştur. Takiyye kavramının, çoğunluğu oluşturan Sünni kesimin Şiiileri itibarsızlaştırmaya yönelik olarak zaman zaman araçsallaştırıldığını da burada ifade etmek gerekir (Büyükkara, 2021: 45-47). Sadece belli tarihsel süreçlerde değil, günümüzde de Şiiiler azınlıkta kaldıkları toplumlarda fiilî ibadetler, inanç ve itikat noktasında ayrımcılığa uğrayabilmektedir. Örneğin günümüz Türkiye'sinde Caferilerin sembol haline gelen Kerbela matemi Sünni kesimce yadırganmaktadır. Caferilerin bu tür yadırganmalardan korktuğu, mülakat yaptığım fertlerin ifadesine de yansımıştır. Mesela; K21, bir dönem ailesi ile birlikte Iğdır'dan İzmir'e taşındığını, orada yaşarken dedesinin aileden Caferi olduklarını gizlemelerini istediğini ifade etmiştir. Yadırganmayı bir psikolojik şiddet olarak görürsek, takiyye bir nevi sosyal baskı ve psikolojik şiddetten kaçma ve gizlenme gereksinimi olarak kendini ortaya koymaktadır. K21 kodlu şahıs bunu şöyle ifade etmektedir:

"Rahmetli dedem İzmir'de yaşadığımızda "Şii olduğunuzu asla söylemeyin. İnsanlar, sizi yargılayacak; tuttuğumuz matemden" 10 yıldır Iğdır'dayım. Son 10 yıl hariç kendi içinde yaşadığımız bir inanç (Caferilik)" (K21, 26, Muhasebeci).

Buna benzer bir durumu Balamir'in araştırmasında görüştüğü Caferilerden bazıları da ifade etmektedirler. Görüştüğü Caferilerden yaşlı bir erkek 1940'lı yıllarda Iğdır'da Aşura anmalarını yaptıklarını fakat bunu gizli halde icra ettiklerini belirtmiştir. 1950'lerden sonra bu durumun zamanla değiştiğini ve Aşura etkinliklerinin daha görünür hale gelmeye başladığını anlatmıştır. Bir diğer araştırmaya katılan katılımcı ise İzmir'e 1980'li yıllarda ailesiyle göç etmiştir. O dönem Aşura anmalarını apartmanın bodrum katında ya da evlerde yaptıklarını ifade etmiştir (Balamir, 2022: 179). Zaten çalışmamız kapsamında görüşülen katılımcılardan kırk yaş üstü olanlar, eskiye oranla bugün Aşura etkinliklerini daha kolay yerine getirdiklerini, mezhebî kimliklerini çekinmeden görünür kıldıklarını ifade etmektedir.

Hız. Peygamber'in kendisinden sonra ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı ve bunlardan birinin kurtulup cennete gireceğı inancı vardır. Bu inanca konu olan birçok rivayet olmakla birlikte en çok bilinen ve kabul gören rivayetlerden biri şudur: Peygamber (s.a.s) Avf Bin Malik (r.a.)'den rivayet edilen bir hadislerinde, *“Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldı. (Bunlardan) biri cennette ve yetmiş ateştedir. Hristiyanlar da yetmiş iki fırkaya ayrıldı. (Onlardan da) yetmiş bir fırka ateşte ve biri cennettedir. Muhammed'in canı (kudret) elinde bulunan (Allah) a yemin ederim ki, benim ümmetim muhakkak yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bir fırka cennette ve yetmiş iki fırka ateştedir.*

Ya Resulallah! Cennette olan fırka kimlerdir? Diye soruldu. O: (Sahabilerin yolunda olan) cemaat diye cevap verdi” (İbn Mace, 2012: 209-211). Bu hadisten hareketle olsa gerek K20 görüşme muhatabı, İslam'daki her mezhebin kendisini hak olarak gördüğünü, doğal olarak Caferilerin de inançları gereğı kendilerinin kurtuluşa erecek olan fırka olduğunu belirtmektedir. İslam düşünce tarihinde her mezhep kendini kurtulan fırka olarak görmektedir. Bu durum, her mezhebin diğer mezheplere bakış açısında belirleyici rol oynamaktadır.

Ehl-i Beyt yolunun kurtuluşa giden yol olduğu düşüncesi Caferilerde kolektif bir bilince dönüşmüştür. Kendilerini, Peygamber soyundan gelen bir neslin yani Ehl-i Beyt ve On iki imam'ın takipçisi olarak tarif eden bu zümre, Ehl-i Beyt bağlılığını ortak kimliklerinin temel unsuru olarak tarif etmektedirler. Mülakata katılan Caferi bir din alimi olan şahıs bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Her mezhep kendisini hak görüyor. Biz de Peygamber Efendimiz'in getirdiğı İslam'ın devamı olarak görüyoruz. Peygamber Efendimiz'in kurtarılacağını düşündüğü fırka olarak görüyoruz” (K20, 46, Din Adamı).

K20'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere, o inandığı mezhebi kurtulmuş fırka olarak görmektedir. İnandığı mezhebi, Hız. Peygamber'den sonra devam eden hak mezhep olarak tarif etmektedir. Temel inanç öğelerinin hak olduğu düşüncesi, mezhep üyelerinin inancını artırmaktadır.

3.2.5. Haksızlığa Uğrama ve Mazlum Olma İnancı

Şiiliğın ortaya çıkışında, Hız. Ali'nin halife olarak seçilmemesinin haksızlık olduğu düşüncesi etkili olmuştur. Şii inancında, Hız. Peygamber'den sonra Hız. Ali'nin

imamlığının nas yoluyla (Kur'an ve Sünnetin emri gereğince) tayin edildiğine inanılır. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra İmamlığın Hz. Ali yerine Hz. Ebubekir'e verilmesi, Şiiliğe göre haksızlık ve gasptır. Şiiler, Hz. Ali'nin bu duruma sessiz kalmasını takiyye olarak açıklamaktadırlar (Sarıkaya, 2011: 149).

Şia inancında, Hz. Ali'nin halife olarak seçilmemesinin sebebi, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in iktidar hırsıdır. Hz. Ali'nin onların halifeliğini onaylaması, "Takiyye" gereği olmuştur. Yukarıda da etraflıca zikredildiği üzere "Takiyye" caizdir (Kutluay, 2003: 107). Şii düşüncesine göre Ehl-i Beyt'in imametinin elinden alınması ve akabinde de fiziki zulme uğratılmaları durumu onları mazlum konumuna koymuştur. Bu durumda Şiilik mazlumun yanında ve zalimin karşısında olma durumudur. Şiilere göre göre ilk mazlum imam ise Hz. Ali'dir. Aktif olarak din adamı olarak görev yapan K23, Şiiliği fıkhi bir mezhep olmanın ötesinde, Hz. Ali'nin taraftarı olma, diğer bir deyimle İmamet hakkı elinden alınmış ve gadre uğramış meşru bir İmamın (Halifenin) safında durma şeklinde açıklamaktadır:

"Şiilik benim için fıkhi bir mezhep değil Allah'ın Resulünden sonra siyasi mesele sonucu Ali'nin taraftarı olarak bilinen bir topluluk. İmam Ali'nin taraftarları" (K23, 47, Din Adamı).

Yukardaki ifadeyi destekleyen diğer mülakat katılımcıları da mevcuttur, şöyle ki:

"Şiiliği düşündüğüm zaman, zamanında yapılmış olan haksızlık olarak görüyorum. Hz. Peygamber'in torunlarına ve ailesine yapılmış olan haksızlık olarak görüyorum. Yoksa mezhep olarak değil. Zamanında yapılan bir hatanın olmayan telafisinin devamı olarak görüyorum" (K24, 40, Mühendis).

"Yani şöyle bir şey. Şimdi öncelikle Müslümanlığın ilk zamanlarındaki siyasal ayrışma olarak görüyorum" (K25, 46, Mühendis).

Caferiler, haksızlığa karşı adaleti savunduklarına ve böylelikle bir değerler toplumu olduklarına işaret etmektedirler. Görüşmeye katılan bazı Caferilerin (mesela K23) üst mezhebi kimlik olarak Şiiliği bir mezhep olarak kısıtlamak istememeleri, onların kendilerini daha geniş anlamda bir İslam düşünce ve yorumu olarak görme arzularına işaret etmektedir.

Yukarıda görülen Şii kimliğe vurgunun yanında, mezhepler ve dinler üstü bir bakış açısına vurgu yapan ve seküler bir tutum sergileyen Caferi katılımcılara da rastlamak mümkündür. K26 kodlu katılımcının aşağıdaki ifadesini bu anlamda okumak yanlış olmasa gerek:

“Çok yanlışları var. Sünniliğin de çok yanlışları var Şiiliğin de. O kadar şey türemiş ki kategorize etmek istemiyorum. Herkese insan olarak bakıyorum. Ezidi’si var ne bilim Süryani’si var. Ermeni’si var. Kürd’ü var Türk’ü var Osmanlı’sı diyoruz işte Rum’u var. İnsandır da bakıyorsun pırıl pırıl insanlar. Ben şimdi bu adama ama şiddete bulaşmış insanların karşısındayız yani kim olursa olsun milliyeti. Hem dinî yönden hem ırk yönünden. Buna karşıyız bir defa. İnsan olarak gelsin önemli değil niyeti dinî, o şekilde hümanizm şeklinde yaklaşıyorum yani” (K26, 55, Mühendis).

K26, sadece Şii inancı değil tüm dini ve etnik öğeleri kapsayacak bir şekilde şiddetin karşısında olduğunu belirtmektedir. K26, insanları dini veya etnik olarak kategorize etmek istememektedir. Bu nedenle hem Şiiliğin hem de Sünniliğin yanlışları sonucu farklı kategoriler çıktığını düşünmektedir. Tek önemli kriterinin insan olması gerektiğini, hümanist bir düşünceye sahip olduğunu belirtmektedir.

3.3. KOLEKTİF MEZHEBÎ KİMLİĞİN MELEZ KİMLİĞE DÖNDÜĞÜ NOKTALAR

3.3.1. Şii-Sünni Evliliklerinin Mezhepsel Kimlik Algısına Tesiri

Şii mezhebi ve buna bağlı Caferiliğin kimlik algısı araştırıldığı zaman bir takım melez görünümeler karşımıza çıkmaktadır. Melezlenme toplumsal aile gibi kurumlarda kendini göstermektedir. Bunun örneklerinden biri Şii- Sünni mezhepleri arasındaki evliliklerdir.

Toplumu bir arada tutan birçok kurum vardır. Her bir kurumun farklı fonksiyonu vardır ve bu kurumlar toplumun dinamik yapısını meydana getirir. Din, eğitim, siyaset, aile ve ekonomi bu kurumlara örnek verilebilir. Aile kurumunun oluşumu için evlilik önemli bir fonksiyon taşır. Farklı etnik ve dinî yapıların bir arada bulunduğu toplumlarda evliliğin sosyal kimliklerin oluşumunda etkisi olduğu söylenebilir. Mezhebî kimliğin etkilendiği sosyal olaylardan biri evliliğdir. Sünni ve Şii evliliğinin olabilmesi için her iki tarafın dini ve kültür süzgecinden geçerek kimliğini ve eylemini bir anlaşma zeminine

çekmesi gerekmektedir. Böylece iki farklı mezhepten oluşan evliliğin melez görünümü netleşebilecektir.

Sünnilerle evlilik hususunda Iğdır Caferileri aşağıdaki görüşleri belirtmişlerdir;

K1 ile görüştüğümüzde kendisi, Sünni bir kimse ile evlenebileceğini belirtmektedir. Caferilikte, başka bir mezhebe tabi bir Müslümanla “evlenilmez” diye bir kıstas olmadığını, Müslüman olup kendisini bilen bir insanın Sünni bir kişi ile evlenebileceğini dile getirmektedir:

“Evleniriz yani bizde öyle kriter yok yani işte Sünni ile evlenilmez diye bir şey yok. İnsan olan Müslüman olan kendisini bilen insan ile evlenilir yani öyle bir sıkıntımız yok o konuda. Öyle bir kıstas yok yani bizde” (K1, 46, Öğretmen).

Diğer katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

“Evlenirim, tabii niye olmasın?” (K8, 55, Esnaf).

“Niye evlenmeyeyim canım?” (K9, 55, İşçi).

“Allah’tan korkan olursa evlenirim. Kalbi Allah korkusu ile çarparsa” (K11, 25, Memur).

“Sünni bir kişi ile evlenir miyim? Evlenirdim. Eşimin de annesi Kürt’tü (Sünni). Hiç yani fark edecek bir şey yok. Babası Şia, annesi Kürt’tü (Sünni)” (K2, 60, Ev Hanımı).

Evlilik gibi önemli bir sosyal kurum da bu ilişkinin temel noktalarından biridir. Aileler, kendinden farklı gördüğüne kız vermek ya da onlardan kız almak pek istemese de evlenecek kişilerin ısrarına direnmeleri modern zamanda oldukça zordur.

K4 yakın zamanda Sünni bir kişi ile evlenecektir. Bu evliliğin karşılıklı olarak anlayış içerisinde olacağını belirtmektedir. Anlayışın devam ettiği sürece iyi olacağını söylemektedir: *“Sünni bir kişi ile evleniyorum şu an zaten. Açıkçası bu konuda tabii ki, illaki sohbetlerimiz oldu. Karşılıklı olarak anlayış içerisindeyiz. Anlayış içerisinde devam ettiğimiz sürece de iyi olacaktır”* (K4, 30, Üniversite Öğrencisi).

K6 ise Sünni bir kimse ile evlenebileceğini, bu konuda ayırım yapmadığını ifade etmektedir: *“Evlenirdim ayırmam men”* (K6, 25, Ev Hanımı). K10 ise; *“Olursa evlenirim yani, şu an evliyim olmaz ama gençken aramızda bir sevgi muhabbet oluşsa evlenirdim.”*

Hatta kardeşim Sünni ile evli şu anda. Ha bir sıkıntı olmaz” (K10, 55, Tekniker). K13 severse evleneceğini, kendilerinde ayrım olmadığını ifade etmektedir. *“Evlenirim. Severemse evlenirim neden evlenmiyim. Valla gönül meselesi. Yani bizde ayrımcılık yok” (K13, 61, Köylü).*

K14 ise nasip ve kader olduğunu ifade etmektedir. *“Nasibe bağlıdır bana bağlı değil kadere bağlıdır. Evlenirim” (K14, 48, Ev Hanımı).*

K15 ise eş adayının mezhebine ve dinine uygun olursa evleneceğini belirtmektedir. *“Kafa dengi olursa, iyi olursa, mezhebime, dinime uyarsa evlenirim. Saygı duyarsa evlenirim” (K15, 43, Ev Hanımı).*

K16 da *“Tabii evlenirim niye evlenmiyim ki. O da elhamdülillah Müslüman. Ben de Müslüman’ım”* diyerek Sünni bir kimse ile evlilik hakkındaki düşüncesini olumlu olarak ifade etmektedir (K16, 65, İşçi).

Katılımcılar, Caferi olarak Sünni bir kimse ile evliliği normal ve makul karşılamaktadırlar. Aile toplumun temelidir. Kız alıp verme, kültürel kaynaşmanın önemli bir ögesidir.

K7 konumu itibarıyla din adamı olduğu için, düğün, nikâh ve cenaze gibi toplumsal olaylarda aktif olarak rol almaktadır. İran’da sekiz sene medrese eğitimi aldıktan sonra Caferi halka molla olarak hizmet vermeye başlamıştır. Böylece insanların düşüncelerini, toplumsal sorunları ve mezhepsel olayları yakinen bilmektedir. Evlilik ve nikâh işlemlerinde genellikle molla da hazır bulunur. Halkın, evlilik ile ilgili dinî soruları olduğu zaman mollaya danışılabilmektedir. Mesela bir Caferi erkek, Sünni bir kızla evlenmek istediği zaman bu durumun mezheplerine uygun olup olmadığını, mollaya sorabilmektedir. K7 Caferi ve Sünni halk arasında olan evlilikle ilgili yanlış düşünceler olduğunu ifade etmektedir:

“Bu çok içimizde acayip fanatik bir soru. Dedim ya az önce birileri bizi birbirimizden koparmak için; ‘Sünni ile evlenirsen cehenneme gidersin’, Sünni der ki ‘Şia’dan evlenirsen cehenneme gidersin’. Böyle bir İslam’da kural ve kaide yoktur. Benim eşim Sünni’dir, Kürt’tür ve ben evlenmişim evet Şia olmuş ama Kürtlüğü varken, Sünni iken evlenmişim. Bir genç geldiği zaman ‘evlenme’ deme gücüm yoktur, demem de. Ben bir Şia’nın Sünni ile evlenmesin, hatadır şeyine karşıyım gerçekten. Şu ana kadar da Allah

şahidimdir hiçbir sorularının altında ben; işte ‘Evlenmesen daha iyidir’ kelimesini dahi kullanmamışım. He zaman zaman geçmişteki insanlarımız buna dedim ya bazı cahiller bazı bilmezler bizi birbirimizden koparmak için bunu dejenere etmişler. Bir Sünni ile evlenmenin hiçbir mahzuru yoktur. Belki de iki ümmetin bir araya gelmesi Peygamber’imizi, Ehl-i Beyt’i mutlu edecektir. Bu kesinlikle bizi birbirimizden koparmanın bir taktiğidir, yöntemidir, ben kabul etmiyorum” (K7, 55, Din Adamı).

K7 Sünni ve Şii evliliğinin engellenmesinin ümmeti birbirinden koparmak amacıyla olabileceğini ifade etmektedir. Katılımcılar Sünni bir kimse ile evlenebileceğini ifade ederken, karşı olan kesimin de olduğu K7’nin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Sünni bir kimse ile evlenmek isteyen Caferi bir genç, K7 veya başka bir din adamına gelip evliliğinin bir mahsuru olup olmayacağı noktasında danışabilmektedir. K7 kendisi de Sünni bir kadınla evlenmiştir. Buradan anlaşıyor ki K7 toplumda Caferi bir din âlimi olarak hem kendisi hem de kendisinden sonra evlenmek isteyenler için Sünni-Şii evliliğine olumlu yaklaşmaktadır. Mezhepler arası evliliğin engellenmeye çalışılmasını cahilce bir yaklaşım olarak görmektedir. Bazı kimselerin “Şia biri ile evlenirsen cehenneme gidersin” benzeri düşünceler ifade edebilme durumu, toplumsal tabuları göstermektedir.

K7, Sünni bir kadın ile evlenmiştir. Fakat başka bir din adamı olan K20, Sünni bir kimse ile hoca olduğu için evlenemeyeceğini dile getirmektedir. Bu ifadelerden kişisel tercihlerin farklılaşabildiği görülmektedir. Her ikisi de din adamı olmasına rağmen biri Sünni bir kadınla diğeri ise Şii bir kadınla evlenmiştir. K20 mezhep üyelerine örnek olmamak adına böyle düşünüyor olabilir ama nihayetinde mezhep olarak Sünni bir kimse ile evliliğin haram olmadığını ve Şii gençlerin nikâhlarını Sünni bireylerle kıydıklarını da eklemektedir:

“Hoca olduğum için yok evlenmem ama mezhepler olarak haram olduğu anlamına gelmez. Birçok Şii kızımızın Sünni erkeklerle nikâhını kıyıyoruz” (K20, 46, Din Adamı).

Caferilerin Sünni bir kimse ile evliliğine yönelik bu söylemler kültürel normların ve akabinde gelen yasaklayıcı düşüncelerin gençler tarafından devam ettirilmediğini göstermektedir. Bunlardan biri de K21’dir. *“Evlenirdim. Şu an Şii biriyle evliyim ama evlenirdim” (K21, 26, Muhasebeci).* K23 ise Ehl-i Beyt’e düşmanlık etmediği sürece Müslüman bir kimseyle evlenmenin bir mahzuru olmayacağını söyler. *“Müslümanla*

evlenmenin hiçbir mahzuru yoktur. Ehl-i Beyt'e düşmanlık etmediği sürece evlenebilirim" (K23, 47, Din Adamı).

Caferi din adamı olarak sosyal hayatta aktif olan hocaların Sünni bir kimse ile evlilikle ilgili düşüncelerinin farklılaştığı görülmektedir. K20, Sünni bir kimse ile evlenmeyeceğini ifade ederken K23 Ehl-i Beyt'e düşmanlık etmediği sürece Müslüman biriyle evlenmenin mahzuru olmayacağını dile getirmektedir. K7 ise bunun tamamen serbest olduğunu ifade etmektedir. K7 Sünni biri ile evliliğin yasaklanması durumunu ve bu tarz söylemleri art niyetli olarak görmektedir ve bu niyetin ümmet arasına ayrılık sokmak amacıyla yapıldığını düşünmektedir.

Katılımcılardan bazıları kendisinin Sünni bir kimse ile evlenmeyeceğini söylemektedir. Mesela K24 kendisinin evlenmeyeceğini fakat çocuklarının isterlerse karşı gelmeyeceğini belirtmektedir:

"Valla ben evlenmem de çocuklarım evlenirse yok demem" (K24, 40, Mühendis).

Kişisel tercihler bireysel olarak değişebilmektedir. Bireyin doğduğu aile, yaşadığı çevre, inandığı din ve tabi olduğu mezhep, dünyaya bakış açısını ve bununla beraber evlilik seçimini etkileyebilmektedir.

Görüşme yapılan K3 ve K25 kodlu erkekler farklı dinden bir kimseyle dahi evlenebileceğini belirtiyorlar. Zaten İslam fıkhı Müslüman erkeklerin Ehl-i kitaptan olan kadınlarla evliliğine müsaade eder.

"Evlenirim. Hristiyan biri ile de evlenirim" (K25, 46, Mühendis). Bu görüşte olan başka katılımcılar da mevcuttur:

"Evlenirdim. Gayrimüslimle de evlenirim. Yeter ki insan olsun. Evlenmenin şeyi yoktur. Anlaşmaya, geçime bağlıdır" (K3, 60, Köylü).

Üniversite okuyan bireylerin, bulunduğu sosyal çevreden uzakta bir şehirde okuması, bireyin düşüncelerini, bakış açısını, evleneceği kişi seçimini etkilemektedir. Caferilerin doğup büyüdüğü çevrenin Şii ağırlıklı olması, evlenecekleri kişinin de Şii olarak tercih edilmesine neden olabilmektedir. Türkiye'de Caferi nüfusun ağırlıklı yaşadığı Iğdır ve Kars gibi illerde büyüyen, orda görev yapan ve yaşamının çoğunluğu

bu illerde devam eden Caferilerin evlendiği kişiler de Caferi olabilmektedir. Nitekim K26 bu durumu destekleyecek şekilde evliliği ifade etmiştir.

“E tabii ki. Bekâr olsaydım, elektrik meselesi. Elektrik aldım mı olur yani. Ama biz burada doğduk, büyüdük. O tarafı görmedik. Ama o tarafta yaşasaydım belki bugün gerçi ben sonradan üniversiteyi bitirdim de. Mesela gençliğim o taraflarda geçseydi, o taraflarda memurluk yapsaydım ırkı, dini, mezhebi ne olursa olsun benim için fark etmez. Yaparım yani” (K26, 46, Mühendis).

“Evlenirdim. Dinde ayrımcılık olmadığı için evlenirdim” (K27, 36, İşçi).

Toplumsal bütünleşme için önemli bir bağlayıcı fonksiyonu olan evliliğin, Caferiler ve Sünniler arasında yaygın bir şekilde olduğu görülmektedir. Evlilik ile mezhebî kimliğin “kâfir” ve “öteki” olarak damgalanılmasından çekinildiği için din adamlarının görüşü alınmaktadır. Caferilerin Sünni bir kimse ile evlenemeyeceği kuralı yoktur fakat evlilik kurumu ile yeni oluşturulan ailenin mezhepsel kimliğinin etkilenmesi gibi bazı çekinceler yaratmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu, Caferi ve Sünni evliliğine sıcak baktıklarını, kendilerinin de Sünni bir kimse ile evlenebileceklerini ifade etmişlerdir. Ancak Iğdır’da çoğunlukla Caferiler, kendi gibi Caferi olan bir kişi ile evlenir. Bu durumun sebebi; çoğunlukla mezhebî kimlik algısının yanı sıra kültür algısının da etkili olmasıdır. Mezhebin kültüre dönüşen bazı öğeleri, Caferilerin evlenecekleri kişilerin kendileri gibi Caferilerle olmasını kolaylaştırmaktadır.

Caferilerin ve Sünnilerin Müslüman olmasından dolayı evliliğin olabileceği düşünülmektedir. Fakat mezhebî farklılık, sosyal farklılaşmaya sebep olmaktadır. Bunun yanında mezhebî kimliğine zarar vereceğini düşündüğü için bazı katılımcılar, evlenmeyeceğini ifade etmişlerdir. Bazı Caferiler için Müslüman olmak yeterli değildir. Bunlardan biri de K20 ve K24’tür. K20 din adamı olduğu için örnek konumda olduğunu ve Sünni bir kimse ile evlenerek mezhebî kimliğe zarar verip Caferi cemaate olumsuz örnek olacağını düşünmektedir. Kendisi Sünni bir kişi ile evlenirse bunun diğer Caferileri de etkileyip Sünnilerle evliliği meşrulaştıracağını düşünmektedir. K24, mühendis bir annedir. Kendisi Caferi olmayan bir kimse ile evlenmeyeceğini ancak çocuklarına izin verebileceğini söylemektedir. Caferi ve Sünni evliliği, kişiden kişiye mezhebî kimlik algısına göre değişmektedir.

3.4. İĞDIR CAFERİLERİNİN SÜNNİLİĞE VE SÜNNİ MEZHEPSEL KİMLİĞE BAKIŞ AÇILARI

Şeriatî'ye göre Sünnilik ve Şiilik arasındaki ihtilaf, bu iki mezhebe ait müçtehidlerin farklı hüküm çıkarması sonucu ortaya çıkmıştır. Ona göre Sünni ve Şii arasındaki önemli farklardan birisi imamettir ki bu durumun da İslam toplumuyla ilişkisi yoktur. Öteki fark ise halifelerin lanetlenmesidir fakat Şiiilerin çoğu buna karşıdır. Eğer Müslümanlar bu farklara rağmen birlik olsalardı topraklarını kaybetmezlerdi. Bu nedenle İslami farklılıkların ve ihtilafların bir kenara bırakılması gerekir (Şeriatî, 2017: 75). Şeriatî'nin görüşlerinin yanı sıra katılımcılarla yapılan görüşmeler de bu doğrultudadır. Caferiler mezhebi kimliklerinin, Sünniler ile dini bir ayrışma olmadığı sadece fıkhıdaki farklılıklara dayandığını düşünmektedirler.

3.4.1. Otobüs Durağı ve Varılan Ortak Yol Metaforları

Mezheplerin, her biri kendi gittiği yolun doğru olduğunu, diğerlerinin yanlış yol olduğunu düşünmektedirler. İslam'da mezhepler, "Ümmetin 73 fırkaya ayrılıp sadece bir tanesinin kurtulacağı" hadis rivayetine dayanarak ihtilafa düşmüşlerdir. Dolayısıyla Caferiler de kendilerinin kurtuluşa erecek fırka olduklarını düşünmektedirler. Bazı hadisçiler bu rivayetin Hz. Peygamber'e dayandığından şüphe duymaktadırlar. Onlara göre Hz. Peygamber'in fırkaların sayılarına kadar mezhepleri belirtmesi mümkün görünmemektedir (Kutluay, 2003: 146). Fakat Şii düşüncesinde kendilerinin kurtulmuş fırka oldukları inancının hâkim olduğunu görüşülenlerin ifadelerinden anlamaktayız.

Türkiye'de yaygın Sünni mezheplerinden olan Hanefî ve Şafî mezheplerinin Şii mezhebi ile bir arada yaşamalarının sonucu onlarla siyasi ve sosyal bir ilişki içerisine girmişlerdir. Şii kaynaklarında İmam Caferî Sadık ile Ebu Hanife'nin ilmî münasebetleri anlatılmaktadır. İmam Caferî Sadık, Ebu Hanife'ye iki yıl hocalık yapmıştır. Fakat ikisi arasında görüş ayrılıkları vardır. Bunlardan biri de "kıyas" meselesidir. İmam Şafî, Medine'de İbrahim b. Muhammed B. Ebu Yahya'nın talebesidir. Bu iki hoca da İmam Cafer-i Sadık'ın öğrencisidir. Bu nedenle Şii kaynaklarında İmam Cafer-i Sadık'ın görüşlerinin İmam Şafî'ye de intikal ettiği belirtilmektedir (Ekber, 2011: 162). İmam Caferî Sadık'ın Sünni mezheplerin kurucu âlimlerinin hocası olma durumu, Caferilerce sıklıkla dile getirmektedirler.

Iğdır'da yaşayan Caferiler, etnisite olarak Türk kimliğine tabidir. Diğer Türk kökenli vatandaşlarla farklı oldukları nokta ise mezhepleridir. Bu noktanın ayrıştırıcı bir unsur olmadığı görüşülen Caferilerce sıklıkla dile getirilmektedir. K1 kodlu görüşülen kişi, Müslüman toplum içinde yaşayan Sünnilerin ve Şiiilerin gittiği yolu, otobüs durağı benzetmesiyle açıklamaktadır. Otobüs durağı bir metafordur. Otobüs yolcuları farklı duraklarda alıp ortak bir yere götürür. Bu nedenle K1, otobüsün varış noktasını Allah'a varılan noktaya benzetmektedir. Şii ya da Sünni olması fark etmeksizin herkesin varacağı yer Allah'tır.

“Tabii hepimiz Müslüman'ız, Allah'a inanıyoruz, O'nun Peygamber'ine inanıyoruz, onun Ehl-i Beyt'ine inanıyoruz, Kur'an'ı Kerim'e inanıyoruz her şeyimiz ortak. Büyük bir ayrımcılık yok yani. Tabii içtihatla herkes farklı yoldan gidebilir. Kimi Sünni mezhebi üzerinden veya Sünnicilikten gider kimi de Ehl-i Beyt, Peygamber'imiz ve Ehl-i Beyt'inin peşinden gider. Ama hepsinin ulaştığı yer Allah'tır. Örnek veriyorum; bir otobüs durağını düşünün, bütün ilçelerden herkes oraya gelir, otogara gelir. Ordan da çıkar herkes kendi memleketine gider. Bizde, her şey Allah'a ulaşılan yoldur. Herkes bir yoldan Allah'a ulaşmaya çalışır, ibadetini o şekilde yapar. Ha biz de öyle devam ediyoruz yani. O şekilde ortağız yani herhangi bir sorunumuz yok” (K1, 46, Öğretmen).

K3 ise Sünnilerle bir problemleri olmadığını ifade etmektedir. Sünnilerin Caferilerle aynı olduklarını fakat zaman içinde mezheplerin etkisinde kalarak Kur'an ve sünneti kendilerine göre yorumladıklarını düşünmektedir. Ancak hem Sünnilerin hem Caferilerin Kur'an'a ve Peygamber'in hadislerine (sünnetine) uydukları zaman önemli bir farklarının olmayacağını düşünmektedir:

“Vallahi bizim Sünni ile bir problemimiz yoktur, Sünni ile aynıyız. Tabii zaman içerisinde dini kendilerine göre yorumladıkları için bazı değişikliklere uğramıştır. Bana kalırsa Kur'an-ı Kerim'i tam tatbik ettiğimiz zaman Şii ile Sünni arasında hiçbir fark yoktur. Yeter ki Kur'an'a uysun. Peygamber'in hadislerine uysun hiçbir farkımız yoktur” (K3, 60, Köylü).

K4, matematiksel bir hesaplama Sünniler ile ortalama benzerlik oranlarını vermektedir. K4 de K3 gibi Sünniler ile ortak noktalarının fazla olduğunu düşünmektedir:

“Yüzde altmış beş hatta yetmiş oranında ortak noktamız var” (K4, 30, Üniversite Öğrencisi).

K5, mezhepsel farklılıkların İslam’ın ilk dönemindeki siyasi iktidar mücadelelerinin bir sonucu olduğunu ve dolayısıyla menfaate dayandığını iddia etmiştir. Tabii ki bu ayrışmanın teolojik, bir başka deyimle imani ve sistemsal boyutlarının olduğu da unutulmamalıdır. K5’e göre:

“Birçok ortak noktamız var. Bizi ayıran sebeplerden en büyük birisi sadece gerçekte hiçbir zaman İslamiyet’i kendi içine sindirmeyip Peygamber Efendimiz’in zamanında sadece ticaretleri elden gitmesin diye veya başka sebeplerden dolayı imanını gizletip Peygamber Efendimiz’in ölümünden sonra çünkü Peygamber Efendimiz’in sağlığı zamanında Allah u Teâlâ’nın yardımı çok güçlüydü, hiçbir şey yapamıyorlardı. Bunlar gerçek yüzlerini ortaya çıkardılar. Sadece Ename (Emevi) halifelerinden bir tanesinin döneminde sade üç yüz bin insan öldürüyor. İslam tarihi dersinde işledik. Annesine topluluk önünde işkence ediyor. El-sakkaf diye geçiyor. Çok kanlı birisi olarak geçiyor ama “Allah ondan razı olsun.” diyor. Çünkü ikinci namazlarını hiçbir zaman kaçırmadı. Ama Kur’an’a ve sünnete bakınca böyle insanlar Kur’an’da da sünnette de lanetleniyor. Tefrikayı soğan insanlar sadece halifeliği, gücü, makamı, valiliği ele geçirmek isteyen insanlar. 1400 senedir İslam âlemi hiçbir zaman huzur görmüyor” (K5, 36, Serbest Meslek).

K7 ise Sünnilerle ortak noktaları olarak Ehl-i Beyt’i ve Hz. Peygamber’i görmektedir. Kerbela matemini anmak için yapılan Aşura etkinliklerine Iğdır’da Sünni vatandaşlar da katılmaktadır. Diyanet’e bağlı çalışan müftüler, toplanan halka konuşma yaparlar. Bu etkinliklerde tüm Caferi din adamları gibi K7 de din âlimi olarak Iğdır’da aktif rol almaktadır.

“Sünnilerle Peygamber’imiz ortak noktamız, tabii ki birincisi Peygamber ümmetiyiz, Kur’an’ımız ortak noktadır. Ehl-i Beyt’imiz ortak noktamız. Bazen diyorlar Sünniler Ehl-i Beyt’i sevmiyor mu? Seviyor. Yani biz burada Aşura’yı yaptığımız zaman bütün Sünniler bizle beraber geliyor. Müftü Bey orada konuşuyor tarihteki Kerbela vakasını anlatıyor. Bunlar nedir? Demek ki Sünnilikte veya Sünni’nin bizimle dostluğu arkadaşlığı kesinlikle vardır. Sünnilerle bir ümmet olmuşuz, hemşeri olmuşuz, arkadaş olmuşuz, akraba olmuşuz. Artı her şeyden önemlisi: Sünni ile Peygamber’imiz bir, kitabımız bir. Sünnilerin

bütün üstatları Hanefi, Şafi'yi de İmam Caferi Sadık eğitmiştir. Bu nedenle ortak noktamız çoktur. Bizim mesela Tuzluca'da Müftü Beylerle yaptığımız programlarımız vardır, karşılıklı, onlar program yaptığı zaman bizi davet etmiş, biz yaptığımız zaman onları davet etmişizdir. Mesela geçenlerde Iğdır il Müftüsü buradaydı, misafirdi. Onlarla oturup konuştuğumuz zaman yani tartışma değil de muhabbet amacıyla, ortak şeylerimiz neler, namazda hemen hemen %99 nerdeyse aynı noktaya vardık sadece ayrıldığımız bir nokta, yani fark eden bir noktamız iki noktaydı: Birisi namazda selam vermeden önce selam sağa ve sola yüz çevirerek vermektir. Müftü Bey dedi ki bu namazı bozmanın yöntemi bu olduğu için biz (selam) veriyoruz. Tamam, biz de “Esselamu aleyküm” diyip ellerimizi şöyle ediyoruz, (gösteriyor o esnada) bununla namazımızı bitiriyoruz. Bu da hemen hemen neredeyse ortak noktada %95 beraber, ayrılıkta da fıkhi meseledir. İkincisi eli bağlı namaz kılmandır. Eli bağlı namaz kılmanın sünnet olduğunu, biz diyoruz eli açık namaz kılmanın da farz olduğu bir fıkıh meselesidir. Bunu da karşılıklı kabul ediyoruz, yani birimiz vacibe, birimiz de sünnete ne yapıyoruz itaat ediyoruz, tabi oluyoruz. Bunun her ikisinin de yolu bir noktaya çıkıyor. Peygamber ümmetliği yani, biz Allah dedik, Peygamber dedik, kıyamet dedik, kelime-i şehadet ettik beraber dedik, bir noktada ayrılmışsak da bu dördünü batıl edecek değiliz, atacak değiliz. O zaman o dördünün etrafında toplandığımız zaman çözümlenmeyecek hiçbir nokta yoktur. Ortak noktamız çoktur yani” (K7, 55, Din Adamı).

Caferiler, namazlarını kollarını önden bağlamadan kılarlar yani kıyamda ellerini bağlamazlar. Hz. Muhammed'in elini bağlamadan namaz kıldığına inanırlar. Caferiler, namazda secdeye giderken secdede başlarını koydukları yere Kerbela toprağından yapılmış “mühür” koyarlar. Çünkü onlara göre toprağa veya toprağın cinsinden bir şeye secde etmek sünnettir ve Hz. Peygamber sadece toprağa secde ederdi derler (Koç, 2010: 75). K7, eli açık namaz kılmanın fıkhi bir mesele olduğunu belirtmektedir. Fakat bunun Sünni bir cemaat ile namaz kılmaya engel olmayacağı görüşü de kendisinin ifadelerinden anlaşılmaktadır.



Şekil 3.1. Caferilerin Namaz Kılarken Kullandığı Mühür

K6 gibi bazı Caferiler, Sünnilerle ortak noktalarını etnik kimlik üzerinden açıklamaktadırlar. K6 oturduğu mahallede Sünni ya da Caferi olmanın farkı olmadığını belirtmekle birlikte çevresindeki insanları Azeri ve Kürt olarak ayırmaktadır. Burada dikkat çekmemiz gereken durum ise burada zimmen de olsa Azeriler ile Caferilerin, Kürtler ile ise Sünnilerin kastedilmesidir.

“Yani düşünüyem. Gerçekten de yani bu mahallede de Azeri (Caferi) imiş Kürt (Sünni) imiş hiç fark etmez” (K6, 25, Ev Hanımı).

“Yok, hayır, heç heç. Ne biz onları ayrımcılık olarak gördük ne de onlar bizi” (K6, 25, Ev Hanımı).

İbadet, insanlarla ve dinî kurumlarla temas imkânı sunar. Fakat bu konuda ibadetten daha etkin olan dinî kurum mezheptir. Muhafazakâr Caferiler, mezheplerinin esaslarına

bağlıdır. Namazlarında, Sünnilerinkinden farklı bazı ibadet şekillerine dikkat ederler. Fakat yukarıda da kısaca bahsedildiği üzere K7 gibi Caferi görüşülenler bu durumu Sünnilerden ayrıştırıcı bir durum olarak görmemektedirler. Onlar bu farklılıkları fıkıhtaki küçük ayrılıklar olarak tarif etmektedirler. Bu durum, Caferi düşüncesinde Müslüman kimliğın, üst kimlik olarak mezhepsel alt kimlikleri birleştirdiğini gösterir.

3.4.2. Sünnilerle Birleştirici Öğeler: Ortak Kible, Namaz ve Evlilik

Din, toplumun bütünleştirici bir fenomenidir. İçerdiği semboller toplumsal ilişkileri düzenler. Sembolik işlevi, dinî ayinlerde görülmektedir (Okumuş, 2010: 109). Durkheim dinin toplumsal bütünleşmeyi sağladığını, dinde gevşeme olduğu zaman toplumsal bağların çözölüp anomiye neden olduğunu ifade eder (Okumuş, 2010: 111). Müslüman üst kimlik, Caferiler ve Sünniler arasında toplumsal bütünleşmeyi sağlamaktadır. Caferilik ve Sünniliğin kimlik algısını ayrıştıran ve zaman zaman anomiye neden olan öğeleri olsa bile birleştiren öğeler daha fazladır. Birleştiren öğelerin başında ise; namaz kılmak, namaz kılariken aynı kibleye dönmek, Ramazan ayında oruç tutmak ve Sünniler ile evlenebilmek gelir. Aynı kibleye dönmek, Sünnilerle benzer olduklarının somut olaylarından biridir. K8 için Sünnilerle aynı kibleye dönölüyorsa aralarında fark bulunmamaktadır:

“Tabii ki. Kibleye yöneliyorsa aynı demektir. Farkı yoktur” (K8, 55, Esnaf). K9 ise tamamen Sünnilerle aynı olduklarını ifade etmektedir: *“Ortak noktamız aynıyız, sonuçta hepimiz Allah’a inanıyoruz”* (K9, 55, İşçi). Benzer ifadeleri K23 de kullanmaktadır. Ancak K23 ek olarak imamet konusunu farklılık olarak ifade ediyor:

“Sünniler ile ortak noktamız saymakla bitmez. Aynı kibleye dönüyoruz. Ramazan ayında aynıyız. Ufak tefek teferruat var, imamlık [imamet] meselesi, onun dışında mutabıkız” (K23, 47, Din Adamı).

K22 ise Sünnilerle evlenmenin caiz olmasını önemsemekte ve bunun dini aidiyetin bir nişanesi olarak görmektedir:

“Kızımı vermişim, gelin almışım. [Bu] en büyük bağ” (K22, 63, Esnaf).

K20 Sünnilerle ortak noktalarına ibadet şekli üzerinden değinmektedir. Kendileri namaz vakitlerini birleştirerek kılsalar dahi namaz kılmanın Sünnilerle ortak noktaları olduğunu düşünmektedir:

“Çok ortak noktamız var. Furu [fıkhi uygulamaya dair] meselemiz de var. Biz namazı birleştiriyoruz. Biz cem ediyoruz ama sonuçta namaz kılıyoruz” (K20, 46, Din Adamı).

İslam dininde mezhepler, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, zaman içinde mezhepler arası ayrışma oluşmuştur. K10 bu minvalde düşüncelerini dile getirmiştir. Yani Müslüman olmanın yeterli olduğunu, mezheplerin sonradan ortaya çıktığını düşünmektedir.

“Tabii ki düşünüyorum. Onları da bizi de yaratan Allah’tır. Mezhepler daha sonra ortaya çıktı. “Müslüman’ız elhamdülillah” dediysen bitmiştir, benim için. Bu Sünni’dir bu Şii’dir bu bilmem nedir ben o ayrımı izlemem yani” (K10, 55, Tekniker).

İbadet anlamında asli ortak noktalara vurgu yapılırken şekli farklılıklar da dillendirilmektedir:

“Onlar eli bağlı namaz kılıyor, biz açık kılıyoruz. Biz alnımızı şeye koyarak (mühür) kılıyoruz onlar koymuyor” (K11, 25, Memur).

“Her konuda. Yani sadece bir namaz hariç onun dışında Allah aynı, Peygamber aynı sadece içtihat konusunda ayrıştırıyoruz” (K12, 44, Memur).

Din toplumsal değişimin temel faktörlerinden biridir. Ayrıca toplumun bütünleştirici rolüne de sahiptir (Saatçioğlu ve Ukray, 2018). İslam dini Caferiler ve Sünnileri toplumsal olarak aynı dinin çatısı altında birleştirmektedir. İslam dinindeki temel inanç öğeleri, Caferiler ve Sünniler için ortaktır. K28 de bu ortak öğelere dayanarak düşüncelerini ifade etmektedir:

“Birçok ortak noktamız var. Ayrıldığımız az. Aynı Tanrı, aynı Peygamber, aynı Kitaba inanıyoruz” (K28, 36, Akademisyen).

Caferiler arasında birçok Sünni gelin alan aileler, ya da Sünniler arasında Caferi ailelere kız veren kişiler bulunmaktadır. K13 Caferi bir kaynanadır, K13’ün oğlu Sünni bir kadınla evlidir. K13, Sünni gelini ile kızlarından daha iyi anlaştığını ifade etmektedir:

“Düşünürem, bir gelinim Sünni’dir. Onla eylem arkadaş gibi. Valla kızımınla ele anlaşıram valla onunla öle iyi anlaşıram yemin ederem. Gelinim Gümüşhaneli Sünni. Bizde ayrımcılık yok” (K13, 61, Ev Hanımı).

Geleneksel kadın ve erkek rolleri, Caferi ve Sünni evliliği sonrası devam eder. Geleneksel evlilik biçimi olan görücü usulü evlilik, genç kuşaklar arasında devam etmektedir. Sünni dünya ile kurulan sosyal ilişki, ailenin aktardığı dinin kültürü ile birleşerek kimlik şekillenir. Caferiliğin şartlarına riayet, düzenli ibadet ve önemli ritüeller etrafında biçimlenerek geleneksel Caferiliğin evlilikle sınırları genişletilir. Şii kaynaklara ve müçtehitlere, imamlara referansla inşa edilen yeni sosyal düzen, kimi zaman Caferilerin evlendiği kişinin mezhep olarak Caferiliği tercih etmesi ile sonlanmaktadır.

3.4.3. Sünnilerle Kolektif Bilinç, Homojen Toplum Kimliği ve Sünnileri Taklit

Caferilik inancında, cemaat/ topluluk sosyolojisi görülür. İnançların geleneksel olarak aileden devredilmesi Tönnies'in Gemeinschaft'ını temsil eder (Slattery, 2020: 59). Caferiler, sosyalizasyon sürecinde öğrenilmiş davranışlar ile inançlarını, ibadetlerini devam ettirmektedirler. Üyeleri arasında ayırım olmadan kendi öğrendikleri davranışların aileden gelmesi cemaat toplumu özelliğini yansıtır. Bir arada yaşamamanın ve kültürel homojenliğin korunduğu yaşam ilişkilerinde, sosyal kontrol birimini din ve aile oluşturur. Homojen kültür yapısının olması, Caferilerin, kendilerini Sünniler ile bir ayırım gözetmeksizin yakın bulmasını sağlar. Elbette bunda etnik kimliğin, Türk olmasının etkisi de vardır. Bunun yanında, ailenin ve hâkim çevrenin Caferi olması kişinin kendini gruba dahil görmesine neden olmaktadır. K14 Sünnilerle iş kurma, Kur'an okuma gibi ortak noktalarının olduğunu ve ayırım yapmanın kendisine düşmeyeceğini ifade etmektedir. Sünnilerle benzer olma, ayırım olmadığı düşüncesi toplumsal dayanışmayı göstermektedir.

“Düşünürem. Bu iş konularında olabilir, ev işi, iş yeri açma konuları olabilir. Sünniler de Allah'a döner. Namaz kılar. Besmele çekip Kur'an okuyur. Bizler de aynısını yapır. Bunun ayrımcılığını yapmak mana düşmez. Aynı kibleye bakarak, aynı namazı kılarak. Sadece bizim bu abdeste yanlışlığımız var. O da herkesin örgendiğine bağlıdır. Herkesin dinine saygı göstermek lazım” (K14, 48, Ev Hanımı).

K16 da aynı minvalde ayırım olmadığını söylüyor:

“E tabii tabii. Bizde ayrımcılık yoktu” (K16, 65, İşçi).

“Tabii ki tabii ki, yaşamda, komşulukta, insanlıkta aynı” (K2, 60, Ev Hanımı).

Mekanik dayanışmanın olduğu toplumların bir özelliği olarak Iğdır’da yaşayan Caferiler ve Sünniler geleneksel toplumun sahip olduğu yüz yüze ve yakın ilişkilerde bulunmaktadır. Mekanik toplumların özelliği olan ve Iğdır’da görülen toplumsal farklılık çok azdır ve sosyalleşme aracı olarak din ve aile ön plandadır (Slattery, 2020: 115). K18 Sünnilerle ortak noktalarının olduğunu, tabi (bağlı) olduğu Caferiliğe aidiyetin aile kanalıyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Yani burada aidiyet anlamında, mekanik toplumun uyum ve itaat yönünün ağır bastığı görülmektedir. Çünkü K18 Caferiliğe aidiyeti, tamamen aileden gelen devamlılık ve aileyi taklit olduğunu belirtmektedir:

“Tabii ki. Aileden gelen yaşadığımız çevreden, hâkim çevreden gruba dahilim. Kendi araştırmam değil. Aileden gelen bir devamlılık. Tamamen taklit, geleneksel inanış tarzı” (K18, 56, Akademisyen).

Diğer katılımcıların da benzer ifadeler kullandığı görülmektedir. K19’a göre kültür ve ibadet yerleri aynıdır. Bu noktalarda Sünnilerle benzer olup kendilerinin de aileden ve çevreden gelen davranışları taklit ettiklerini ifade etmektedir:

“E tabi. Şu anda Sünnilerle içtihadî nokta hariç her şeyimiz ortak. Kültürümüz camimiz her şeyimiz ortak (K19, 57, Akademisyen).

“Yaşam tarzımız aynı, kültürümüz aynı yani bu demek değil ki farklıyız. Allah inancımız aynı. Şekilcilik var. Yoksa her şey aynı” (K24, 40, Mühendis).

K3 de daha önceki ifadelere benzer olarak Sünnilerle farklılaştıkları noktanın içtihadî raci konular olduğunu belirtmektedir. K3 inanç öğelerini ortak nokta olarak görmektedir:

“Sünni’nin içinde yaşıyoruz zaten. Onun için bir problemimiz yoktur. Anadan doğma Sünni’nin içinde yaşıyoruz. Herkes kendi dininde kendi inancında, din bütündür de içtihat meselesi. Onlar Sünni içtihadî üzerine gidiyor biz Şia içtihadî üzerine gidiyoruz. Sonuçta gelir aynı noktaya çıkar. Önemli olan Allah’a inanmaktır. Peygamber’ine inanmaktır. Kitaplarına inanmaktır. Meleklerine inanmaktır. Önemli olan bunlardır” (K3, 60, Köylü).

Aile bağları ile edinilen mezhebî kimlik, Sünniler ile ortak noktalardan etkilenecek sosyal yaşamda şekillenir. Sünnilerle etnik ve dinî bakımdan ve ibadet yönünden ortak noktalarının olması Caferilerin kimlik algılarını şekillendirmektedir. Aşağıdaki tabloda

görüşme katılımcısı Caferilerin kimliklerini tanımlar iken Sünniler ile benzer olan noktalara vurguları görülmektedir:

Tablo 3.1. Caferilerin Kimlik Tanımlamalarında Sünni Kimlik ile Benzerlikleri

Ortak Noktalar: Türk ve Müslüman Olmak:	
Caferi Mektebi	Türkiye’deki Caferiler etnik olarak Azerbaycan Türk’ü ve Şiiliğin bir kolu olan Caferiliğe mensup.
Sünni Mezhepler	Türkiye’deki Sünnilerin çoğunluğu etnik olarak Türk olmakla birlikte Iğdır’daki Sünnilerin çoğunluğu Kürt.
Orta Kibleye Sahip Olmak:	
Caferi Mektebi	Kâbe kible olarak kabul edilir.
Sünni Mezhepler	Kâbe kible olarak kabul edilir.
Evlilik	
Caferi Mektebi	Sünni kişilerle evlilik tercihe bağlıdır. Evlilik yapılmaktadır.
Sünni Mezhepler	Caferilerle evlilik yapılmaktadır.

Kaynak: TDV’den faydalanarak oluşturulmuştur.

3.4.4. Geçmişte Kabileler Arasında Olan Ayrışma

Bazı Caferilerin Sünnilerle olan ilişkilerinde düşüncelerinin arka planında mezhepsel bir siyasal ayrışma eğilimi vardır. Görüşmeler sırasında, İslam temelinde oluşan mezheplerin tarihsel süreç içerisinde siyasal ayrışma sonucu oluştuğu, katılımcıların söylemlerinden anlaşılmaktadır. K25, siyasal ayrışmanın kabileler arasında olan durumdan kaynaklandığını belirtip bu durumu, günümüzdeki iktidar partisi ve muhalefet partisi üzerinden örneklendirmektedir. O, günümüzdeki iktidar ve muhalefet partileri arasındaki çekişmelerin İslam tarihinde kabileler arası çekişmelerle bazı benzer niteliklere sahip olduğunu ifade etmektedir:

“Yani Sünnilerle tabii ortak noktamız var. Yani temeli zaten İslam. O yüzden ortak noktamız var. Dedim ya mesela örnek verdim siyasal olarak ayrışma var. Nasıl ayrışma var. Şu an nasıl AK Parti ile CHP birbirine zıtsa bu şekilde o dönemde ki süregelen daha önceden süregelen kabileler arasında süregelen ayrışma” (K25, 26, Mühendis).

K26 ise iki yönlü eleştiride bulunmaktadır. Tamamen olmamakla birlikte Sünnilerle farklılaştıran noktaların aslında dinde olmayan sonradan uydurulan şeylerden kaynakladığını söylemektedir. Sünnilerce muteber kabul edilen hadis kaynakları Buhari

ve Müslim’de mevcut olan bazı zayıf ve uydurma hadislerin bu ayrışmada etkili olduğunu vurgulamaktadır. O, sahih (gerçek) olmayan hadislerin takip edilmesiyle “Muaviyecilik” yapıldığı söylemini kullanmıştır. Muaviyecilik bir halk söylemi olarak dinde “tahrifi” (uydurmacılığı ve aslını bozmayı) ifade etmektedir. K26’nın ifadesi şöyledir:

“Bazı noktalar var tabii. Tamamen dışlamıyorum. Çoğu şeyi safsata. Yanlış yani. Bizim Şiilikte de öyle Sünnilikte de öyle. Adam Kur'an'ı, Peygamber'i bırakmış Buhari, Müslim ne bilim ne? Uyduruk uyduruk hadislerin peşine düşüyorlar. Adamın Kur'an'dan Peygamber'den haberi yok. Yani Muaviyecilik yapıyorlar. Öyle şey mi olur ya. Bizim bizde de öyle. Adam Kur'an'dan Peygamber'den habersiz düşmüş bir şeyin dalına mezhebim böyle diye. Bir sürü yanlış şey var. Camide de var, ibadette de var. Evimizde de var, çarşıda da var. Yüzde yüz yanlış demiyorum ha. Yüzde yüzü yanlış değil. Yarısından çoğu yanlış. Hem Şiilikte hem Sünnilikte” (K26, 55, Mühendis).

K26 ayrıca Caferiliğe de eleştirel bir söylemle yaklaşmaktadır. İfadelerinde Sünni ve Şii halk yorumlarına ve mezhep taassubuna yüzeysel de olsa eleştiriler getirmektedir. Kolektif birliktelikten ziyade bireyselliği yansıtan K26, içinde bulunduğu toplumsal dindarlık yorumuna kendince eleştirel bakmakta ama İslam’ı bu eleştiriye dahil etmemeye özen göstermektedir.

3.5. İĞDIRLI CAFERİLERİN MEZHEBİ OLARAK KENDİLERİNİ DIŞLANMIŞ VE ÖTEKİLEŞTİRİLMİŞ HİSSETMESİ

3.5.1. Caferi Mezhebine Saygı Duyulmaması ve Caferilerin “Diğeri” Olarak Damgalanması

Goffman, damgayı toplumsal kimliği zedeleyen bir faktör olarak tanımlar. Toplum, bazen kişiyi içinde yaşadığı çevresi, ait olduğu din ve ırktan dolayı bireyi damgalar. Bu damgalar, doğuştan ya da sonradan olabilir (Slattery, 2020: 189). Katılımcılar, Caferi olmanın getirdiği damgalanmaları ifade etmektedirler. K1 toplumun mezhebine saygı göstermesini istemektedir. Türkiye’nin Batı illerinde öğretmen olarak görev yapan K1, çevresi tarafından yadırgandığını belirtir. Bunun eğitim ve bilgi eksikliği kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Hatta kendilerine kâfir diyenlerin olduğunu söylemektedir. Caferiler, Şiiliğe mensup olmalarından dolayı çok nadir de olsa kâfir olarak damgalanabilmektedirler.

“Tabii toplumun büyük bir kesimi tabii ki okumayan bir kesim. Gönül ister ki herkes birbirinin mezhebine saygı göstere, herkesin birbirinin mezhebi hakkında bilgisi olsun, dolayısıyla kimse kimseyi yargılamasın. Ön yargı ile hareket etmesin, e bu şekilde yadırgama olayları var. Ben batıda da çalıştım. E işte kâfir diyenler de var. Farklı gözle görür çünkü adam okumamıştır, yani ne diyelim sadece duymayla yani. İşte birisi ne demişse herkes onun yöntemi ile hareket ediyor. Oysa herkes okusa, işte Hanefilik, Hanbelilik, işte Şafilik hepsi Allah’a ibadet etmek için kendisine bir araç olarak seçmişlerdir ve öyle bir yadırgama olayı da var, yok değil yani. Toplumun bir kısmı ön yargı ile hareket ederek suçlayabiliyor yani. Fakat günümüzde de Ehl-i Beyt hakkında fazla bilgi yok yani. İşte diyelim Sünni kesim daha fazladır, camilerde hutbelerde Ehl-i Beyt’ten fazla bahsetmiyorlar. E ben kendim de öğrencilik yıllarımda hep Sünni camilerine giderdim, yani öyle bir ayrımcılığımız yok. Ama maalesef Peygamber’imiz ve Ehl-i Beyt hakkında fazla bilgi vermiyorlar yani. Kendileri de itiraf ediyor zaten, keşke gönül isterdi ki dediğim gibi herkes herkesin mezhebi hakkında bilgili olsa ön yargılı olmasın, kimse kimseyi de kırmasın” (K1, 46, Öğretmen).

K1 İslam’daki tüm mezheplerin, Allah’a ibadet etmek için bir araç olduklarını belirtir. Toplumun bir kısmının, Caferileri yadırgadığını, bunun var olduğunu ifade etmektedir. Sünni camilerinde, Peygamber ve Ehl-i Beyt hakkında yeteri kadar bilgi verilmediğini de eklemektedir. Buradan K1’in ifadelerinden; Şiilerin, Sünnilerce mezheplerinin yeteri kadar bilinmemesinden dolayı, Şiilerin (örneğin Caferi ve Alevilerin) yaşadığı yadırganma ve dışlanma şeklinde tezahür eden damgalanma ile karşılaştıkları anlaşılmaktadır.

Şeriatî, Sünnilerin gözünde Şiileri tarif ederken “Aliallahi” kavramını kullanır. Sünniler gözünde Şiilerin tümü Aliallahi’dir (Ali’ye tapan), müşriktir. Onlar taşa (mühre) taparlar, Filistin düşmanındırlar, mevcut Kur’an’a inanmazlar. Buna karşılık Mefatih-ul Canan’a inanırlar. Kâbe yerine kabirleri tavaf ederler (Şeriatî, 2009: 88). Türkiye’de açık olarak Sünnilerin gözünde Şiileri, Caferileri anlamak için detaylı bir çalışma yapmak gerekir. Fakat katılımcıların ifadeleri hâkim mezhep olan Sünniliğe mensup kişilerin sıklıkla Caferiliğe karşı ötekileştirici düşünce ve davranışlarının bulunduğunu göstermektedir.

K4, üniversite okurken yaşadığı zorlukları ön yargı üzerinden ifade etmiştir. Kendilerini tanıyan, haklarında bilgileri olan Sünni kişilerin zaman içinde ön yargılarının kaybolduğunu, hatta bu kişilerin, kendilerini diğer ön yargılı insanlara karşı savunduklarını ifade etmektedir. Ayrıca kendilerinin karalama politikalarına maruz kaldıklarını da eklemektedir. Ön yargılar, Caferilerle iletişim kurularak, bir araya gelinip sosyal faaliyetlerde bulunularak kaybolmaktadır.

“Mesela ben de Erzurum’da okudum. Bunun şeyini hep yaşadım ama bilenle bilmeyen arasında fark var. Ya da işte yine diyorum, kulaktan dolma olan şeylerle insanların ön yargılarıyla ama tanıdıkları zaman özellikle İlahiyat Fakültesinden falan çok arkadaş edindim üniversitede. Sonrasında hepsinin o aşırı ön yargısı kırıldı. “Ne kadar da yanlış öğrenmişiz” ya da işte bizim burada kendi arkadaşlarımızdan Sünni arkadaşlarımızdan, bizimle beraber iç içe yaşayan arkadaşlarımızdan aslında Batıdaki ön yargının ne kadar yanlış olduğunu, yeri geldiği zaman onların bizi savunduğuna bile tanık oldum. Bizimle ilgili bir karalama politikası olduğu zaman bilinmeyen kulaktan dolma sözlerle işte çeşitli kötü atıflarda bulunduğu zaman biz hiç sesimizi çıkarmadığımız halde Sünni arkadaşlarımız “Hayır onlar öyle değil.” ya da işte “Bu tarz şeyler yanlış.” vs. böyle samimi şeyler duyduk. Bence insanlar konuşarak bir araya gelerek yani bu bir dernekler vasıtasıyla da olabilir yani ortak bir kültürel noktada buluşabilerek ön yargısız konuştukları zaman birçok şeyin zaten aynı olduğunu anlayacaklardır. Hakk’a hizmet olduğunu anlayacaklardır” (K4, 30, Üniversite Öğrencisi).

K5 ise normalde yadırganma yaşamadığını ancak öğretmen olarak çalıştığı köydeki Sünni köy imamı ile zekât konusunda yaşadığı zıtlaşmanın, imamın kendisine karşı tavır almasına neden olduğunu belirtmektedir:

“Normal insanlar tarafından yadırganmadım ama birkaç âlim tarafından tuzak kuruldu. O da zekât konusunda Şafi içtihadının görüşlerini koydum önüne. Halktan dedim ki sen zekât alamazsın bu yüzden köy imamı bana karşı büyük bir cephe aldı” (K5, 36, Serbest Meslek).

Caferi katılımcıların ifadelerinden çıkarılacağı üzere, her Caferi yaşadığı dışlanmayı farklı deneyimler üzerinden aktarmaktadır. Bu durum Caferilere karşı Sünni çoğunluk içinde bazı damgalanmalara maruz kaldıklarına işaret etmektedir. Bu

damgalanmalarından biri de onların batıl bir mezhebe sahip oldukları ve Takiyye yaparak hakiki maksatlarını gizledikleri yönündedir.

3.5.2. İbadetlerin İfasındaki Farklılıkların Yadırganma ve Ötekileştirme Sebebi Olması

Şiilik, öğle namazının ilk vakti ile ikindi namazının son vaktine kadar öğle ve ikindi namazlarının birleştirilerek kılınmasını, akşam namazının ilk vakti ile yatsı namazının son vaktine kadar da akşam ve yatsı namazlarını ardı ardına kılmayı caiz görmektedir (Gölpınarlı, 2007: 574). Beş vakit olan namaz vakitleri birleştirilerek cem edildiği zaman üç vakit olarak kılınmış olur. Bu durum Sünniler tarafından sosyal hayatta Caferilerin eksik vakit olarak eksik namaz kıldıkları söylemlerini meydana getirebilmektedir.

Katılımcılar, sosyal hayatta karşılaştıkları yadırganmaları, çeşitli nedenlere bağlamaktadırlar. Mesela K7, İslam düşmanlarınca Sünni ve Şii halkları birbirine düşürmek için ayırım odaklı müdahalelerin yapıldığını düşünmektedir. Iğdır'da Caferiler arasında din adamı olarak hizmet eden K7, "Caferilik diye bir mezhep olmadığı", "Bu uydurma bir mezheptir" söylemlerinin olduğunu ifade etmektedir. O, Sünni il ve ilçe müftülerinin Caferi imamı ile iletişim ağı güçlendikçe Caferilere karşı yadırganmanın giderek azaldığını da eklemektedir. Günümüzde yadırganmanın azaldığını, bunda Muharrem ayında Aşura matemi sırasında Sünni imamların ve müftülerin halka yaptığı konuşmaların etkili olduğunu söylemektedir:

"Yani eskilerden düşünüyorduk bazen düşünüyorduk. Eskilerden bazen ya işte "ya bunlar Şia'dır" bunlar Caferi'dirler diyip. Ben yine buna bağlıyorum ta eskiden beri İslam düşmanları ne yapabiliriz bunları ayırabiliriz. Bizi size kötilediler, sizi bize kötilediler. Yadırgadı yani ya ne Şia'sı kardeşim, Caferi diye bir mezhep yoktur. Onun için bu uydurma bir mezheptir sözü olmuştur ama bu vatandaşın sözü. Fakat imamlarla, hocalarla oturup konuştuğumuz zaman bunu kesinlikle çözmüşlerdir. Özellikle son yirmi yılda müftülerle olan iyi ilişkilerimizde neredeyse mesela Aşura zamanında olaylarında ve diğer olaylarında Caferilik, Şialık, Şia'nın varlığı anlatılmıştır. Onlar da insandır, bunlar Caferi'dir fıkhı budur inancı budur demiş. Bu yadırganmaları ve küçümsemeleri ortadan kaldırmışlardır. Onun için yadırganmışız ama bu yadırganmadan da biz rahatsız olmamışız, niye bize bu denilmiştir. Belki de bizim insanlarımızda bir Sünni'yi yadırganmıştır. "Kardeş Sünni nedir ki? Felan gibi" bu cümleleri kullanmış. Ama Sünni

vardır. Peygamber efendimiz zamanında sünnet olayı vardır. Bunlar bir mezheptir, bir görüştür. Bu bir fıkihtır. Bunlar olabilir. Mesela bizlerde bir müçtehit diyor ki “Ay görülecektir böyle oruç tutacaksın.”, öbürü diyor ki ‘teleskopla görüldüğü zaman oruç tutacaksın’. Bunlar iki Şia müçtehidinin de arasında farklı fıkıhlarda görüşler vardır. Onun için bunlar bu demek değil ki iki müçtehit birbiri ile düşmandır. Benim eğer fikhım farklıysa, Sünni’nin farklı ise bu demek değildir birbirimizle düşmanız. Hayır, biz ne kadar özgürüz ne kadar dinimiz özgürdür ve çok iyidir ki bize tartışılır, oturup konuları bir yere varacak, şüphelerimizi giderecek noktalarda bırakmıştır. Bundan dolayı yani yadırgandığımız olmuştur. Ama bundan rahatsız olmamışız kesinlikle. Yadırgamalar da yavaş yavaş yok olmuştur yani bence. Ortak noktalarımıza varmışız elhamdülillah” (K7, 55, Din Adamı).

Grup lideri, grubun düşünceleri ve davranışları üzerinde doğrudan etkilidir. Bir grubun siyasi, ekonomik, dinî ve kültürel konulardaki davranışları lider tarafından değiştirilebilmektedir. Bu anlamda Sünnilerin müftü ve imamlarının Caferilere karşı yaklaşımı, diğer Sünni cemaat üyelerinin üzerinde tesirli olmaktadır. Ötekileştirmeyen, ayrıştırmak yerine bütünleştirici söylem ve davranışlarda bulunmak toplum üyelerini barışçıl ortamda bir arada tutmaktadır.

Caferiler namaz kılarken ayakta durdukları esnada (kıyam) ellerini birleştirmeden iki yana salmaları onların Sünni camilerinde namazlarını kıldıklarında dikkat çekmektedir. Bu durum onların sanki eksik namaz kılıyorlarmış intibasını Sünnilerde uyandırmaktadır. Bu namazın kılınma şekli, Caferilerin yadırganma, eleştirilme ve sorgulanmaları durumunu ortaya çıkarmaktadır. K9 kodlu katılımcı İstanbul’da bir Sünni camisinde namaz kılarken aldığı tepkiyi şöyle dile getirmektedir:

“Yadırganıyoruz. Yaşadığım şey oldu. Örneğin; bekâr iken İstanbul’da camide namazı kol açık kıldık. Kol açık kıldığımız için tepki ile baktılar” (K9, 55, İşçi).

K10 yadırganma durumuna eleştirel bakmakta yadırgamaların bilgi ve empati eksikliğinin yanında mezhebi taassuptan kaynaklandığını düşünmektedir:

“Bana göre düşünmemem gerekiyor yani o da öyle benim gibi bakarsa düşünmemem gerekiyor. Çünkü herkes Müslümanı Müslüman olarak görmesi lazım.

İrkını veya şeyini aramaması lazım. Bu Sünni'dir veya bu Şii'dir. Onda bi sıkıntı olmaz yani herkes benim için aynıdır” (K10, 55, Tekniker).

K13 de bazen aynı anlamda tepki alabildiğini ifade etmektedir:

“Bazen bazen. Bazen alıram yani o tepkileri” (K13, 61, Ev Hanımı).

K18 ve K19 da kendilerine karşı önyargının olduğuna değinmektedirler. K18 bu önyargıyı farklı kesimlerin birbirine karşı davranışı olarak tanımlarken K19 özellikle Iğdır dışında büyük şehirlerde olumsuz tutumlarla karşılaştığını belirtmektedir:

“Böyle bir ön yargı var. Farklı kesimlerin birbirine karşı ön yargısı var” (K18, 56, Akademisyen).

“Oldu tabi. Birçok dönem olmuştur. Iğdır’da fazla fark etmiyorum. Büyük şehirde camiye gidince el açık namaz kılıp mühür koyunca tedirginlik yaşıyor. Korku ile değil de. Ona cevap vermekten ibadete konsantre olamıyorsunuz (K19, 57, Akademisyen).

Iğdır’da Caferi nüfus fazla olması ve Caferilerin kendi camilerinin bulunması bu ilde onlara karşı yadırganma ve yargılamaları azaltmaktadır. Fakat bu durum, Türkiye’nin her ilinde aynı değildir.



Şekil 3.2. Caferi Camisinde Hz. Ali ve Hz. Hüseyin’in Resmi

K23 kodlu katılımcı da Caferilerin yoğun olduğu Iğdır bölgesinde yadırganmanın olmadığını ancak Sünnilerin yoğun olduğu bölgelerde yadırgandıklarını ifade etmektedir:

“Eskiden vardı. 30-40 yıl önce vardı. Bizim bölgede yok. Ehlisünnet’in olduğu yerde yadırganıyoruz. Bugün ki Selefiler ve Vahhabilerin düşmanlığı var. Anadolu’da Ehlisünnet’in genel itibarı var. Şia’nın tanınmadığı bölgelerde yadırganma oluyor” (K23, 47, Din Adamı).

Toplumda Hz. Ali sevgisi, Ehl-i Beyt sevgisi gibi ortak tutumlardan dolayı Aleviler ve Caferiler benzer ya da aynı kategoriye konulup toptan yargılanabilmektedirler. Bir Caferi bu durumu şöyle dillendirmektedir:

“Kıldığımız namaz şekli ve Hz. Ali’yi sevdiğimiz için Alevi olarak görülüyoruz” (K21, 26, Muhasebeci).

K20 özellikle bazı cemaatlerden şikâyetçi olmakta ve şöyle demektedir:

“Büyük bir sorunumuz yok. Ama bazen tarikatlarda bize olumsuz bakış açısı oluyor” (K20, 46, Din Adamı).

Üniversite mezunu olan K24, üniversitede okurken özellikle ilahiyat öğrencileri tarafından yadırgandığını belirtmektedir. Ön yargı, ötekileştirmenin yoğun olduğu yerde ortaya çıkmaktadır. Ben ve öteki algısına menfi düşünceler yüklenmesi olduğunda ön yargıyı artırmaktadır. Caferi bir şahıs bu anlama gelebilecek şu ifadelerde bulunmuştur:

“Özellikle üniversitede (Atatürk Üniversitesi’nde okudum). Bir şeyi öğrenmeden yani böyle ön yargılı olmaları çok fazlaydı. Oradaki öğrenciler. Sanki ben kelime-i şahadeti bile bilmiyormuşum gibi davranıyorlardı. Bir şeyin özünü bilmeden ön yargı fazlaydı. Özellikle bu din ilahiyat milahiyat bölümleri falan. Kantinde, yurttan bayağı karşılaştım. Ön yargılı olanlar bu işi irdeleyenler de ırkçı yani dinî kesimden ırkçı, mezhep olarak tutucu olanlar da vardı bu. Yoksa benim gibi bir ailede yetişen birisi yapmıyordu. Benim arkadaşlarımda böyle bir sıkıntı yoktu, diğerlerinde vardı” (K24, 40, Mühendis).

Diğer bir katılımcı olan K25 de K24’e benzer olarak üniversite okurken Caferi olduğu için kendisine farklı gözle bakıldığını düşünmektedir. Ayrıca Sünni öğrencilerin, kendisini Sünniliğe çekmek için uğraştıklarını da eklemektedir:

“Yer yer dışlandığımız, yadırgandığımız olmuştur. Ben mesela üniversiteyi Elâzığ’da okudum. Malatya, Elâzığ falan o çevreler Batı’ya göre biraz daha tutucu. Aşırı dışlamasalar bile sonuçta Şii olduğunu öğrendiğinde farklı gözle davranabiliyor. Yani derin sorular sorabiliyor seni kendi tarafına çekmek için çok uğraşiyor. Anlatabiliyor muyum?” (K25, 46, Mühendis).

K26 gibi şahıslar yadırganmanın dinsizlikle veya İslam dışı bir inanca sahip olmak gibi bir durumla suçlanma seviyesine kadar ulaşabildiğini ifade etmektedirler:

“Be be be yadırganıyoruz. Toplum olarak yadırganıyoruz. Yani zaten bize Müslüman gözüyle bakmıyorlar. Yani radikaller öyle ama ılımlıları öyle düşünmüyor tabii ki. Ama genelde bir yargılanma var hem siyasi anlamda hem şey. Ama yeni yeni önceden daha kötüydü. Mesela bir yirmi, otuz yıl önce hatırlıyorum da Şii dediğin zaman böyle herkes afallıyordu. Ama şimdi bu medya, sosyal medya, televizyonlar falan herkesin elinde ya araştırıyor, eğitim düzeyi yükseldi. Yavaş yavaş kırılmaya başlandı ama tamamen değil. Yadırgama var yani. Bazı ailelerde var tabii ki” (K26, 55, Mühendis).

K25 ve K27’in ifadelerine bakıldığında zaman Sünni kişiler içinde farklı kesimlerin yadırgama derecelerinin değiştiği anlaşılmaktadır. Bir Caferi şöyle demektedir:

“Düşünüyorum, kişiden kişiye fark eder. Zaman zaman oluyor. Evet, gençliğimde yaşamışumdır. Ama şimdi değil, insanların hepsi okumuş, cahil değil, zaman zaman oluyor yani, O bağınaz olanlar var ya, kurallılar, bilmem “O öyle olacak bu böyle olacak, kızımı vermem oğlunu almam.” valla oğlanı da kızı da öyle alırsın yana yana alırsın, yalan mı deyirem. Hhaahahaha, baka baka kalırsen” (K27, 36, İşçi).

Yadırgamaların en çok meydana geldiği mekanlar, mezhebi kimliğin görünür kılındığı cami, mescit vb. gibi ibadet alanları olduğu görüşmelerden anlaşılmaktadır.

“İnanç bağlamında değil de kültürel bağlamda düşünüyorum. Amerika’nın Irak’ı işgali ile Caferilik dünyada tanındı. Mesela üniversitede namaz kılarken [Ege Üniversitesi’nde] yadırganıyordum” (K28, 36, Akademisyen).

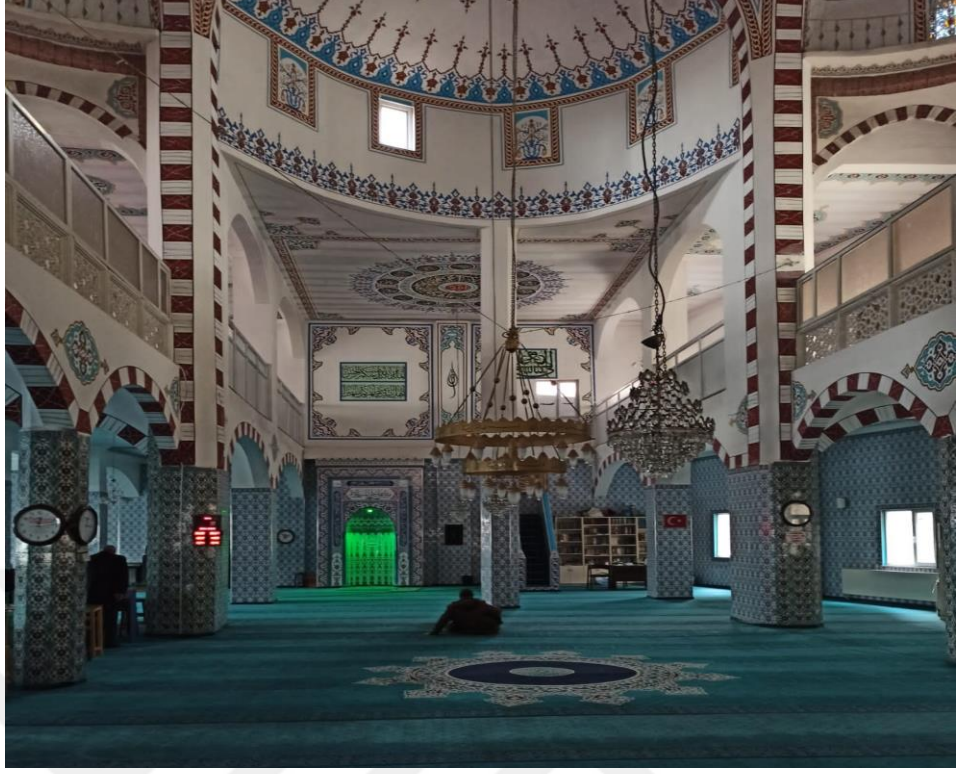
Türkiye’de yaygın kültürel yapı, Sünnilik üzerine kurulmuştur ve hâkim mezhep çok büyük oranda diğer mezhep ve inançları öteki olarak varsaymaktadır. Küreselleşme, teknolojinin etkisi ve bilgiye hızlı ve rahat ulaşma insanların farklı kimliklere bakış açısını bir nebze değiştirmiştir. Ayrıca farklı kimlikler hakkında eksik veya yanlış

bilgiler, teknoloji aracılığıyla kolay bir şekilde doğru bilgiye dönüşebilmektedir. Caferiler, otuz yıl öncesine oranla bugün kimliklerini daha rahat bir şekilde ortaya koyabilmektedirler. Caferiler bugün mevcut durumdan kısmen memnun görünüyor, bununla beraber hala dışlanma ve ötekileştirmelerle karşılaştıklarını da vurguluyorlar. Caferiler tarafından eğitim oranının artmasıyla da yadırganmanın azalacağı düşünülmektedir. Caferilerin toplumsal kabulü Sünnilerle Müslüman çatısı altında daha fazla birleşmeleri sonucunu doğuracaktır.

3.5.3. Dinsel ve Mezhepsel Aidiyetlerin Görünür Olduğu Mekânlar Olarak Camiler

Caferiler ibadetlerini yerine getirebilmek için kendi bütçeleri ile camilerini inşa etmişlerdir. Camilerdeki din hizmetini “molla” olarak adlandırdıkları din adamları vermektedir. Ayrıca mollalar sadece dinî ibadet sahasındaki hizmetleri vermekle kalmayıp, evlendirme, aile sorunları, miras konuları vs., insan ilişkileri sahasındaki meselelerin halli hususunda hizmet sunmaktadırlar (Kara, 2019: 52).

Caferi camileri, Caferi inancının öğretildiği dinî mekânlardır. Türkiye’deki camilerin kahir ekseriyetinde Sünniliğe göre ibadet yapıldığı için Caferiler kendi camilerini inşa etmişlerdir. Camilerin yapımı, masrafları devlet tarafından karşılanmamaktadır. Her caminin kendine ait vakfı bulunup bu vakıf halktan toplanan yardımlarla caminin giderlerini karşılamaktadır. Vakıf gelirleri ile mollaların maaşları da ödenir. Caferiler camilerinin Diyanet’e bağlanmasına sıcak bakmaz çünkü bu durumda dinin özgürlüğünün zedelendiğini düşünmektedirler. Bu nedenle dinin özgürlüğü için humusu, önemli bir kaynak olarak görürler (Kara, 2019: 52)



Şekil 3.3. Iğdır’da Bir Caferi Camisinin İç Görünümü

Humus, Caferiler tarafından zekât dışında verilen bir vergi türüdür. Caferilerden toplanan humus, altı parçaya bölünür. Üç parça Allah, Peygamber ve İmam için ayrılır. Bu üç parçanın gaip İmam’a ait olduğuna inanılır. Kalan üç parça da yetimlere ve düşkünlere verilir. Allah, Peygamber ve İmamlar için ayrılan humuslar maddi durumu kötü olan seyitlere ve okul yapımı gibi sosyal faaliyetlerde kullanılır. Iğdır Caferilerinde humus, Allah’ın koyduğu bir vergi sistemi olarak görülür. Humustan mollalara da ayrılmaktadır çünkü Caferiler, kendilerine dinî konularda rehberlik eden mollaların ihtiyaçlarını gidermeyi, kendi vazifeleri olarak görürler (Kara, 2019: 50).

Iğdır’da yaklaşık olarak 55 Şii camisi bulunmaktadır. Burada çalışan mollalar Diyanet’e bağlı değildir ve çoğunlukla İran’da, Şii medrese geleneğinde eğitim almıştır. Şii ve Sünni camileri ayrıdır. Çoğunlukla cami isimleri On İki İmam ve Ehl-i Beyt’in isimlerini taşır. Görüşülenlerin bir kısmı Sünni camilerinde ibadet ederken bir kısmı bu camilerde ibadet edememektedir veya ibadet etmekten çekinmektedir. Bunun nedenini bazı Caferiler, ibadet şekillerinin yadırganması olarak açıklamaktadırlar. K1 gibi bazı Caferiler de Sünni bir camide ibadet etmekten çekinmediklerini ve rahatlıkla namaz kılabilindiklerini ifade etmektedir:

“Ediyoruz onda bir sıkıntı yok. Bizde topluma uyma var bizim içtihadımızda. Onlar da bizim camimizde namaz kılabilir biz de onların camisinde namaz kılabiliriz. Yani onda herhangi bir sıkıntı yok. Allah ’ın ibadet yeridir onda ayrımcılık yapmamak gerekir. Kıldık da namaz kılıyor da. Sıkıntı yok yani” (K1, 46, Öğretmen).



Şekil 3.4. İğdır’da Bir Caferi Camisi



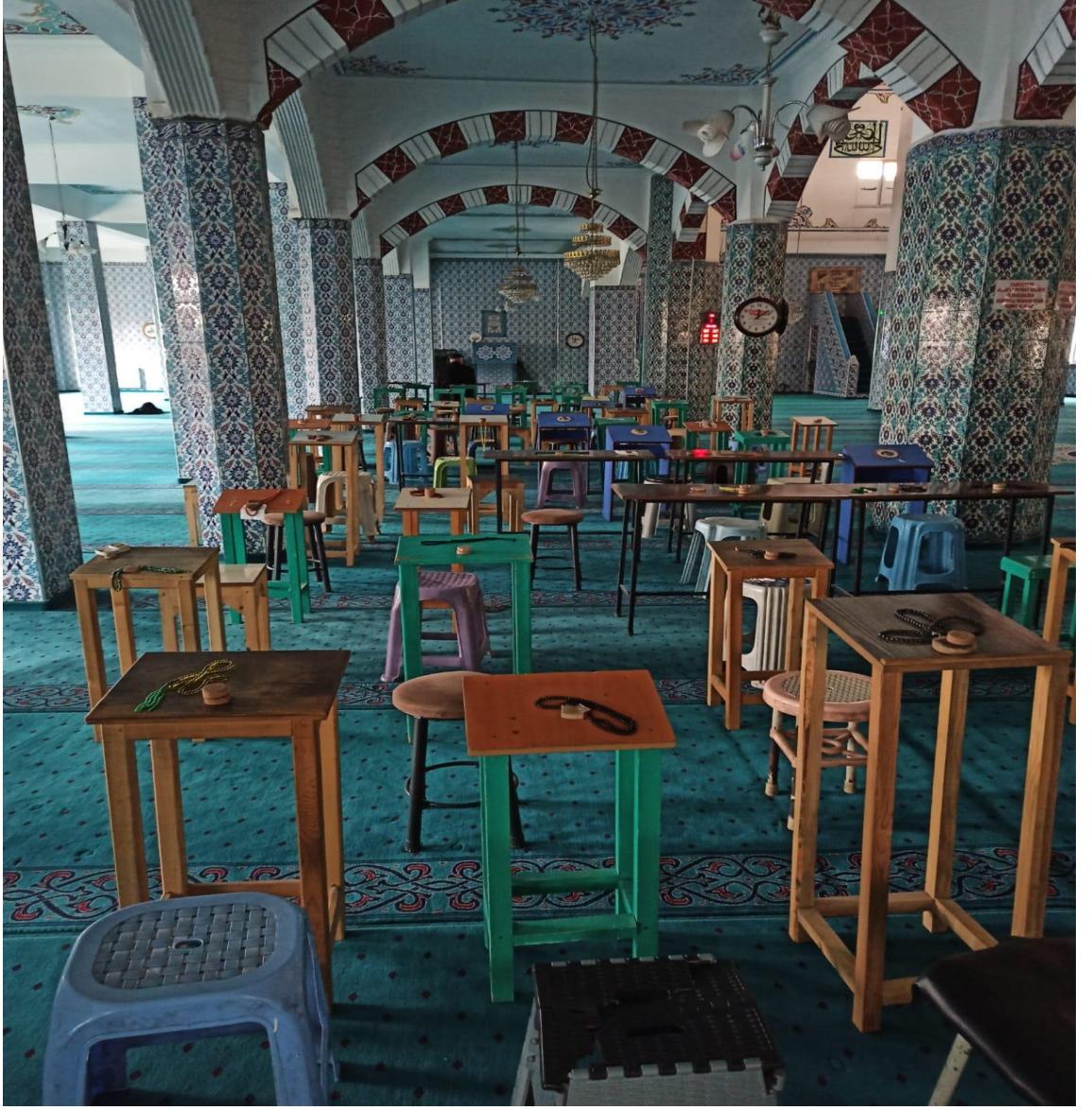
Şekil 3.5. Caferi Camisinin İbadet İçin Mekânsal Kurulumu

Caferiler kendi camilerinin olmadığı veya onlara o an ulaşılması zor zamanlarda Sünni camilerin de ibadet etmekte bir beis görmemektedirler: Örneğin K3 caminin Allah'ın evi olduğunu, bu nedenle kimsenin tekelinde olmadığını ifade etmektedir. Bu bakımdan her camide ibadet edebileceğini söylemektedir.

“Edebiliriz hem de istediğimiz gibi mesela ben şeye gitmiştim. Tekirdağ Çorlu’da Sünni camisinde gidip ibadet ettim yani. Cami Allah’ın evidir, kimsenin tekelinde değil. Toplumun malıdır. O yüzden her yerde ibadet edebilirsin” (K3, 60, Köylü).

K4, Sünni camisinde ibadet etmelerinde bir sorun yaşamadıklarını fakat belli bir muhafazakâr kesimden çekindiklerini ifade etmektedir. K4’e göre eskiye nazaran mezheplerinin yadırganmaları azalmıştır ancak kendi mezhepleri hakkında yeterli bilgisi olmayan insanların yadırganmalarını normal karşıladığını belirtmektedir:

“Bir Sünni camisinde tabii ki ilk gördüklerinde bazen yadırganabiliyor ama çekinmeden ibadet edebiliyoruz. Çok aşırı mutaassıp kesimler hariç. Oralarda tabii ki, yani bugün şunu söyleyemem. Bi otuz kırk yıl öncesinde can güvenliği problemi bile varken bugün kesinlikle böyle bir durum söz konusu değil. Ancak tanımayan bir insan açısından tabii bunu normal görüyorum. Bilmediği için, farklı geldiği için. İnsanın gördüğünden ötesini hayal etmesi çok güç olur. İllaki bize karşı bir ön yargılı oluyorlar ancak çekinmeden ibadetimizi edebiliyoruz” (K4, 30, Üniversite Öğrencisi).



Şekil 3.6. Caferi Camisinde Yaşlılar İçin İbadeti Kolaylaştıran Tabure ve Masalar

K9 da Sünni camisinde ibadet etmekten çekindiğini ifade etmektedir:

“Edemiyorum, yok çekiniyorum” (K9, 55, İşçi).

Aslında Caferilerin Sünni camilerinde ibadet etme problemi bulunmamaktadır. Fakat namaz kılarken ayakta durdukları esnada (kıyam) ellerini birleştirmeden iki yana saldıkları için bu durum namaz kılmak için camiye gelen Sünnilerin dikkatini çekebilmektedir. Sünnilerde oluşan namazın yanlış ya da bozularak kılındığı düşüncesi, Caferilerin yadırganmasına sebep olabilmektedir. Caferi camilerinin bulunmadığı veya Caferi camisine ulaşma imkânı zor olan şehirlerde, Caferiler Sünni camisini kullanmak

durumunda kalabilmektedir. Bu da stresle birlikte “Acaba bana farklı bakarlar mı?” düşüncesini getirmektedir. Bu durumda K10 gibi bazı Caferiler namazda Sünniler ile aynı safa girmeme çözümünü bulabilmektedir. Çünkü aynı safta herkes eli bağlı namaz kılarken safta bir kişinin eli açık namaz kılması dikkatlerini çekebilmektedir:

“Ediyorum. Çok sefer de etmişim ama tabii ki onlarla aynı safa girmiyorum çünkü onlar eli bağlı kıldığı için biz eli açık kıldığımız için. Ama çok girip kılmışım. Defalarca olmuş. Merkez camide kılmışım, Aralık’ta kılmışım, Karakoyun ’da kılmışım. O an için ezan okunduğu an orda eğer yakınsam orada kılarım. Benim için fark etmiyor” (K10, 55, Tekniker).

K5 ise diğer katılımcılar gibi problem yaşamadığını, defalarca Sünni camisine gidip rahatlıkla ibadet edebildiğini belirtmektedir:

“Yüzlerce defa gittim, hiçbir zaman çekinmedim. Hiçbir tepkiyle de karşılaşmadım” (K5, 36, Serbest Meslek).

Küçük şehirlerde kadınların erkekler kadar camiye gitme geleneği yoktur. Taşrada kadın genellikle evinde namazlarını kılar. Erkekler kadınlara oranla hem Caferi hem Sünni camisine daha fazla gitmektedir. Bu nedenle ya da başka nedenle olduğunu belirtmemekle birlikte ev hanımı olan K6 namaz kılmak için hiçbir zaman Sünni camisine gitmediğini söylüyor:

“Yo ben hiç yapmamışam. Hiç gitmemişem ama Kur'an okumaya giderem” (K6, 25, Ev Hanımı).

K7 din adamı olarak bu konuda zorluk yaşamadığını ifade etmektedir. Din adamı olmanın getirdiği bir gereklilik olarak toplumda diğer Caferilerin de Sünni camisine gitme konusunda kafa karışıklığını giderme görevini üstlenmektedir:

“Tabii, özellikle Tuzluca’da camiye gitmişiz ve inanın bunu harbi olarak diyorum. Gelip bize soruyorlar “Ya ben şu camide namaz kılsam bir şey derler mi, el açık kılsam bir şey derler mi?”. dedim “Yo, yüzlerce defa gitmişim insanlar binlerce defa gitmiştir”. Allah’ın mescididir. Ha cemaat olduğu zaman mesela geçen gün bizim evde Müftü Bey kılınca ben ona iktida ettim. Ama ben el açık kıldım o eli bağlı kıldı. O benim imamım oldu, Allah’ın mescididir. Mescidin Sünniliği yoktur, fıkıhın Sünniliği, Şialığı vardır. Kesinlikle gidip kılabiliriz, kılmamız da elzemdir. Dostluğun, birlik ve beraberliğin de görüntüsü budur.

Ya beraber ya cemaatle ya da camide namaz kılmanın hiçbir mahzuru yoktur. Şunu da ben son olarak vurgulayayım. Biz Müftü Beylerle İran'a gittiğimiz zaman Müftü Bey öne geçti biz de arkasında durduk. İran'da gittiğimiz mezhep birliği kuruluşu, dünya mezhep birliği anlamında. Oradan birkaç kişi vardı geldiler Müftü Bey'e el açık iktida ettiler. Cemaat namazını onunla beraber kıldılar. Hatta Müftü Bey de dedi "Bu adamlar yanımızda kılmaz." Ama iktida ettiler. Sünnilerle, Sünni camisinde veya içimize Sünni gelip namaz kılmakta hiçbir mahzur yoktur. Allah'a ibadet eden herkese saygı duymak lazım. Birimiz mühür koyarız, birimiz koymayız ama beraber ortak noktamız Allahu Ekber ile başlarız ve kibleye de yöneliriz. Onun için yadırganacak hiçbir şey yoktur. Onu yadırgayalım, namaz kılmayan bugün bir Hristiyan'ı, bugün bir Yahudi'si bugün bir İngiliz'i ve dine mensup olmayan kişilerin, namaz kılmıyor. Kilisede gidip ayakkabılı giriyor, mindar giriyor bunları yadırgayalım. Biz eğer temiz bir mescitte bir ümmet olarak giriyorsak onu yadırgayacak hiçbir şeyimiz yoktur. Onur duyacak bir noktamızdır" (K7, 55, Din Adamı).

K7 Müslüman olanların camide birlikte ibadet etmeleri gerektiğini düşünmektedir. Bütünleştiren bir yaklaşım sergilediği ifadelerinden anlaşılmaktadır. Iğdır'daki Caferiler, Sünni camilerinde ibadet edebildiklerini fakat zaman zaman bir takım ön yargılar ile karşılaşabildiklerini görüşmelerde ifade etmişlerdir. Bu görüşmelerden anlaşılaçağı üzere Sünni camilerinde Caferilerin ibadetini yasaklayan bir durum yoktur ancak ibadet etmek için giden Caferiler, zaman zaman bir takım kişisel önyargılarla karşılaşabilmektedirler. K13 gibi bazı Caferiler ise Sünni camisi olup olmasının kendisi için fark yaratmadığını, camiye Allah'ın evi olan dini mekanlar olarak gördüğünü ifade etmektedir:

"Tabii ki. Benim için cami Sünni'dir, Azeri (Şii)'dir fark etmez Allah'ın evidir" (K13, 61, Ev Hanımı). Caferilerin yoğun olarak bulunduğu bölgelerde yaşayan kişilerin (Caferilerin) genellikle çok fazla zorluk yaşamadığı katılımcıların cevaplarından anlaşılmaktadır.

"Edebiliyorum, hiç çekinmeden edebiliyorum" (K15, 43, Ev Hanımı).

"Tabii edirem, ibadet edirem ben kaç defa gittim. O da bizim camimizdir" (K16, 65, İşçi).

K18 Sünni camisine gitmekten çekinmediğini, camileri Allah'ın evi olarak gördüğünü belirtmektedir:

“Ben her iki camide de ibadet edebiliyorum. Benim kişisel çekincem yok. Orayı Allah’ın evi olarak görüyorum” (K18, 56, Akademisyen).

K19 da camileri Allah’ın evi olarak gördüğünü bu nedenle Sünni camisinde ibadet etmekten çekinmediğini ifade etmektedir:

“Evet, hiç olmuyor. Allah’ın evi olarak görüyorum. Ama eşit şartlarda olursa önemsiyorum” (K19, 57, Akademisyen).

“Elbette camiler tamamen bizimdir. Nasıl ki Şia camisinde yoksa Sünni camisinde de yok” (K23, 47, Din Adamı).

Sünni camisine gitmekten çekinme sorunu, yukarıda değinilen dinî ve kültürel öğelerin birleşmesinin ortaya çıkardığı sorunların bir çıktısı olarak görülür. Caferiler ve Sünniler çok uzun yıllardır bir arada yaşamaktadır. K12’ye göre Caferiler ve Sünniler ayrıştırılmaya çalıştırıldığı için Sünni camilerinde Caferiler, özgürce ibadetlerini yapamamaktadır. Bazı Caferiler de hiç Sünni camisine gitmemiştir. Bunlardan biri olan K24, hiç Sünni camisine gitmediğini ifade etmektedir. Bunun sebebi Caferilerin, bulunduğu bölge itibarıyla kendi mezheplerindeki kişilerin gittiği camilerin sayılarının fazla olmasından kaynaklanabilir.

“Gitmedim ki. Gitseydim bildiğim gibi kılardım. Annemler falan gittikleri zaman başka şehire, kırlarlar. Cami Allah’ın evidir” (K24, 40, Mühendis).

“Tabii tabii tabii. Ben yaptım zaten göreve giderken. Samsun’da yaşadım. O camilerde gidip oturmuşum, ibadet etmişim. Sıkıntı yok” (K26, 55, Mühendis).

K26 ise Samsun’da Sünni camisinde namaz kıldığını fakat problem yaşamadığını belirtir. Katılımcılarla yapılan görüşmelerden, Sünni camisinde yadırganmaktan çekinip çekinmeme kişisel tecrübelerden dolayı değişmektedir.

“Tabii ki ederim” (K2, 60, Ev Hanımı).

Yukarıda düşüncelerini belirten Caferilerin geneli, Sünni camilerinde ibadetlerini yapabildiklerini dile getirmişlerdir. Buradan anlaşılmaktadır ki Caferilerin Sünni camisinde ibadet etmeleri veya edememeleri kişisel tercih ve kişisel çekincelere dayanmaktadır. Bazı Caferiler kendi camileri dışında bir camide ibadet etmediğini belirtmiştir.

3.5.4. Mühür Kullanımına Alaycı Bakma: Taşa mı Tapiyorsunuz?

Şiiler toprak, taş, kaya ve hasır gibi yerden biten şeylerin üzerine secde ederler. Hz. Muhammed toprakta secde ettiği için Müslümanlara da böyle yapmalarını emrettiğine inanmaktadırlar. İbadetlerini toprak üzerinde yapınca daha fazla manevi haz vereceği inancındadırlar. Toprağa secde etmek, insanın topraktan gelip toprağa gideceğini hatırlatmaktadır. Bu toprağın temiz olması gerekir. Bu nedenle tercihen bu toprağı, Hz. Hüseyin'in şehit edildiği ve dünyanın en temiz toprağı olduğuna inanılan Kerbela topraklarından almaktadırlar (El-Hadi, 2011: 36). Caferiler namaz kılarken seccadenin üzerine, topraktan yapılan ve "mühür" denilen taşı alınlarının secdeye değdiği yere koymaktadırlar. Sünni camisinde ibadet eden ve bu mührü kullanan bir Caferi, çeşitli yadırgayıcı yorumlara maruz kalabilmektedir. Caferiler, Sünni camilerinde, yere mühür koyup namaz kıldıkları zaman oradaki diğer namaz kılan Sünniler tarafından "din dışı iş yapan" olarak etiketlenebilmektedirler. İbadet ederken şekilsel değişiklikler, Caferileri çeşitli adlandırmalarla ve dinî etiketlerle yaftalanmakla karşı karşıya bırakabilmektedir:

"Öncelikle mühür konusunda bazen böyle bir yan bakışları, alaycı bakışlarına çok şahit olmuşum. Iğdır'da alışkın, toplum biliyor ne olduğunu. Genellikle başka şehirlere gittiğimde çok karşılaşmışım. Bazen hatta mühür yerine topraktan yapılmış tespihler var onları kullanmışım ki öyle yan baksa rahatsız olmayayım diye. Maalesef o konuda bir şeyimiz var. Sormuyor, alaycı bakıyor, insan böyle sanki din dışı gibi" (K12, 44, Memur).



Şekil 3.7. Caferi Camisindeki Mühürler

Mühür yerine topraktan yapılmış tespih kullanmak zorunda kalınması, olası bir etiketlemeye karşı mezhebi kimliğin gizlenmeye çalışılmasıdır. Diğer Sünni inananların benzeri olarak namaz kılmama veya namazda şekil değişiklikleri olması Caferileri, sapkın, kâfir gibi etiketlenmelere maruz bırakabilmektedir. Toplumun genelinin yaptığından dışında farklı davranışlarla ibadet etmek aynı zamanda etiketlenmeleri de beraberinde getirebilmektedir. Caferi grubu tanımlayan işaretler ve kalıplaşmış damgalar görülmektedir. Mesela Sünnilerin ve Şiiilerin günlük namazlarını kılarken kollarını tutma tarzları arasındaki farklar örnek verilebilir (Paden, 2012: 93).

K12, namaz kılarken uyguladıkları farklılıkların Sünniler tarafından damgalanmasını anlatmaktadır. Türkiye’de Caferiler Iğdır’da yoğun olarak yaşadıkları için Iğdır’daki Sünniler, Caferilerin ibadet şekillerine alışıktır. Fakat K12, diğer illerde kimliğinden dolayı toplumda kabul görmediğini belirtmektedir. Bu durumdan çekindiği için Sünni camilerinde kimliğini gizlemek için mühür yerine topraktan yapılmış tespihler kullandığını söylüyor. Sünniler tarafından yadırganan Caferilerin takiiye yaptığı görülmektedir fakat bu duruma da yine Sünnilerin alaycı bakışları sebep olmaktadır. K12 mühür konusunda sözlerine şöyle devam etmiştir:

“Çok. Yani insanlara başta dediğim gibi mühür konusunda şey yapamıyorsun onu bir taş olarak görüyorlar. Hâlbuki bizim içtihadımızda toprağa secde edilmesine inandığımız için bir toprak parçası. Topraklar içerisinde en üstün olanı Kerbela toprağıdır. O toprak normal bir toprak değil. Kerbela’da yapılmış, sadece kalıp basıyorlar. Halının üzerine secde etmek namazı bozar. Namazın olmazsa olmazlarından biri toprağa secde etmek olduğuna inandığımız için ona ederiz. Onu kullandığımızda dediğim gibi diğer şehirlerde bu şeylerden çok karşılaşıyoruz. İşte taşa tapıyorlar, bu ne, işte eli açık niye namaz kılıyor. Bunların şeyini, başka şehirlerde rahatsızlığını çok duyuyoruz. Bu bizim inancımızı değiştirmez ama ülkede insanlar istediği gibi özgür ibadetlerini yapabilmeli. Hristiyan olunca geliyor bakıyorsun boynunda haç, hepimiz onunla resim çektiriyoruz. Mesela aynı şey şeyde de var. Birisi Kürtçe konuştuğu zaman şey yapıyoruz rahatsız oluyoruz. İngilizce konuştuğu zaman “aaa ne güzel lisanı var. Lisanı ne güzel” bilmem ne. Ayırıştırıyorlar. Maalesef toplumu ayırıştırıyorlar, Kürtleri de ayırıştırıyorlar, Caferileri de ayırıştırıyorlar. Bunun eksikliklerini yaşıyoruz yani” (K12, 44, Memur).

Iğdır bölgesinde Caferilerin kendilerine ait camileri bulunmaktadır. Orada yaşayan Sünniler, mühürün kullanımına yabancı değildir. Caferiler, mühürü inançlarının gereği olarak kullanmaktadırlar. Çünkü K12'nin ifade ettiği gibi Caferilikte, toprağa secde etmek gerektiğine inanılır. Bu toprak da Kerbela toprağından yapılan mühür aracılığıyla gerçekleştirilir.



Şekil 3.8. Namaz Kılarken Mühür Kullanan Caferiler

K12 ideolojik bariyerlerden dolayı endişeli söylemlerde bulunmaktadır. Çünkü K12'ye göre toplum etnik ve dinî kimlikler bağlamında ayrıştırılmaktadır. İnsanların onlara karşı yargılayıcı tavır ve tutum sergilemesine rağmen kendi inançlarının değişmeyeceğini belirtmekte ve ülkede ibadetlerin özgürce yapılması gerektiğini de eklemektedir. K11 de benzer olarak mühür konusunda hor görüldüklerini ifade etmektedir.

Yukarıdaki bölümde ayrıntılı değinildiği gibi vakit namazlarının birleştirilmesi, ezanda Hz. Ali'nin ismin anılması, namaz kılarken kıyamda elleri yana salma ve secde

edilen yere Kerbela toprağından yapılan mühür koyma gibi Caferiliğe özgü durumlar bu camilerde görünür olmaktadır.

Mühür kullanılması bazen Sünnilerce “taşa tapıcılık” gibi basit ve sığ yaftalanmalara neden olmaktadır. Caferi bir katılımcı mühür kullanmalarından dolayı Sünnilerin kendilerini yadırgadığını ifade etmektedir:

“Düşünüyorum. Biz alnımızı şeye koyarak (mühür) kılıyoruz onlar (Sünniler) mesela bunu hor görüyorlar” (K11, 25, Memur).

Caferi camileri, Caferilerin dinsel eğitim aldıkları, ibadetlerini kendi mezheplerinin gereklerine göre ifa ettikleri dini anlamda sosyalleşip mezhebi kimliklerini geliştirip yaşadıkları mekânlar olarak büyük öneme haizdirler. Bu camiiler bir yandan bu mezhebin farklılığı görünür kılarak mezhebi kimliğin pekişmesini sağlarken, diğer yandan da ortak kibleye yönelme, namaz kılma ve Kur’an okuma ibadetlerinin icra edildikleri mekânlar olarak Caferilerin İslam ümmetiyle ortaklığını bariz şekilde ortaya koymaktadırlar.

3.6. TÜRKİYE’DE CAFERİ OLMANIN ZORLUĞU

Türkiye’de yaşayan Caferiler, ağırlıklı olarak Iğdır ve Kars bölgesinde yaşamaktadırlar. Bazı Caferi katılımcılar, mezheplerinden dolayı geçmişte birtakım baskılar ve dışlanmalar yaşadıklarını ifade etmektedirler. Katılımcılar ile yapılan görüşmelerde bazıları geçmişte baskıların fazla olduğunu, günümüzde ise azaldığını ifade ederken bazı katılımcılar kendilerinin yadırganmalarının bugün de devam ettiğini belirtmektedirler. K1’e göre genel olarak mezhepler konusunda ayrımcılık durumu yaşanmaktadır. Osmanlı’dan beri hâkim mezhep Hanefilik olduğu için sadece Caferilik değil Şafi ve Hanbeli gibi mezhepler de istenilen ölçüde kabul görmemektedir:

“Tabii ki Türkiye’de şimdi özellikle mezhepçilik diye bir olay yok. Özellikle Şii veya Şia’yım diyen zaten dediğim gibi Şia taraftar demektir. Bizde Ehl-i Beyt mektebi var, Peygamber’imiz ve Ehl-i Beyt’ine inanmak ve onun yolundan hareket etmek, yani öyle mezhepçilik bize göre yok. Ama o dönem, Harun Reşit döneminde mezhepler ortaya çıkarılmış, Abbasi devleti döneminde ve bu mezhepler de günümüze kadar devam edip gelmiştir. Bu mezhepler konusunda tabii çok ayrımcılık yaşıyor, yaşanmıyor desek yalan olur. Yani o da insanlar birbirlerine saygı gösterecek ve mezhepler evet bir araç olarak kullanılır ama kimse kimsenin yoluna çıkmaması lazım yani engellememesi

gerekir. Özellikle Türkiye’de Osmanlı’dan bu tarafa genellikle Hanefi mezhebi üzerine inşa edilmiş. Şafiler işte Hanbeli bunlar da fazla kabul görmüyor gibi çünkü en yaygın şu an da Hanefi mezhebidir. İşte Alevilerdir, Caferilerdir bunlar sıkıntı yaşıyor yani, yaşamıyor desek yalan olur. Benim bir hocam vardı, Ağrılıydı. Kendisi Şafi idi. Bir Hanefi mezhebine tabii hocamızla tartışmışlardı o zaman münakaşa yani. O gittikten sonra dedi ki; yeter ki ibadet edelim, ben de dedi Şafi mezhebindenim dedi. Hepimiz neye hizmet etmeye çalışıyoruz, Allah’a ulaşmak için ibadetimizi yapıyoruz, yani herkes farklı farklı ibadetleri yapabilir yani. Onun için bu ön yargı var yani. Tüm mezheplere karşı, Hanefi mezhebi olarak daha yaygın daha güçlü olduğu için, hâkim tabii yani çünkü tarafı fazla. Tarafı da fazla olunca diğer mezhepleri ön yargılı olarak yargılayabiliyorlar yani işin doğrusu” (K1, 46, Öğretmen).

K1’in mezheplerin ayrımcılık durumunu, Sünni çoğunluğun hakimiyetine dayandığı görülmektedir. Caferilerin sayı olarak az olması kendilerini azınlık durumuna getirmekte ve bundan dolayı onlar kendilerine karşı önyargı ile yadırgamanın olabildiğini belirtmektedir. K3, tarihsel olarak geçmişe oranla günümüzde yadırganmanın az olduğunu belirtmektedir. Mezhebi kimliklerini görünür kılan Aşura etkinlikleri ve camide ibadet etmek gibi faaliyetleri daha rahat yerine getirebildiklerini söylemektedir:

“Daha önceleri vardı ama son zamanlarda hiçbir zorluğu yoktur. İsteddiği gibi mesela ibadetini yapabiliyor, camisine gidebiliyor. Daha önceden cumhuriyetin ilk yıllarında devrim yasaları uygulandığı zaman mecliste çıkarılan bir kanun vardır: Tekke ve zaviyelerin kapatılması. Bu kanun kapsamında Caferilerde diyelim ki Muharremlikte matem, yas tuttukları zaman onlara da yasak getirdiler. Zaman içinde ne tekke kaldı ne zaviye kaldı. Herkes kendi yolunu buldu, cemaatler var. Şia’da da şu anda hiçbir sıkıntı yoktur. Çok şükür” (K3, 60, Köylü).

K7 din adamı olmasının etkisiyle Caferi mezhebi faaliyetlerinde aktif rol almaktadır. Mezhebi inancından dolayı 12 Eylül döneminde yaşadığı sorunları dile getirmektedir. Ancak son yirmi yılda yaşadıkları sorunların oldukça azaldığını ve şu an mezheplerini daha özgür bir ortamda yaşattıklarını düşünmektedir. Ayrıca dernek faaliyetleri ve yurt dışı seyahatlerini hiçbir kısıtlama olmadan yerine getirebildiklerini eklemektedir:

“Eskiden vardı eskiden vardı. Bizde derler yiğidi öldür hakkını yeme. Eskiden geçmiş hükümetlerde vardı. Mescitlerimizde camilerde sıkıntı vardı. Ondan sonra İran’a gittiğimiz zaman mesela 12 Eylül’de bizi tuttular. Niçin İran’a okumaya gittiniz, siz İran rejimini buraya getireceksiniz. Bir sürü bize işkence çektirdiler içeride tuttular, hapis verdiler bizi olumsuz şeyle, pasaport vermediler, kimlik vermediler, dairelere (kamu kurumları) gittiğimiz zaman işlerimizi görmediler. Bizim sicilimize bunu işlediler. Hep böyle şeylerle bizi tahkir etmeye çalıştılar. Ama bu son yirmi yılda dedim ya yiğidi öldür hakkını yeme bu yirmi yılda ben demokrasinin özellikle mezheplerde özgür olup daha iyi davranmada daha iyi hakkını savunma noktasında daha iyi hakkını savunma, daha iyi tebliğ etme, İran’a gitme gibi... Ben bir müftüyü alıp İran’a götürecek kadar özgür hissettim. Onun için zorluklarımız önceden vardı artık yavaş yavaş zorluklarımız eski zorluklarımız yoktur. Ben bugün dernek açabiliyorum, eğitim verebiliyorum. Ben bugün bir fıkımla ilgili öğrenci yetiştirebiliyorum. Bunun eğitimini İran’a gönderebiliyorum. İran’da götürüp gezdirebiliyorum. Oradaki her türlü siyasi veya ibadi şeyleri ziyaret edip görüp gösterebiliyorum. Dönüp geldiğim zaman sıkıntı olmuyor. Bugün devletin belki diyorum Sünni’ye vermediği izni bana veriyor. Ben Aşura’mı yapıyorum. Geçenlerde mitingim vardı. Filistin’i destekleme mitingi idi. Biz adımıza yapmıştık, Müftü Beygil de vardı. Bu izinleri veriyorlar. Kaymakam Bey olsun bugüne kadar hiçbir dirençle veya aksi bir şeyle karşılaşmamışız. Gayet güler yüz gayet destekle gayet iyi niyetle karşılaşmışız. Yani bu son zamanda harbi olarak diyorum. Son 18-20 yıl içerisinde o zorlukları, eski zorlukları göremiyorum. Ha illa siyasi olarak bazı zorlukları vardır. Herkesin yani bugün Sünni’nin de vardır. Bugün muhalif partilerin de vardır. Bu da normaldir, olabilir. Ama buna teşekkür etmek lazım. Türkiye’de mezhebimizi yaşamakta son derece özgürüz. Bunu gerçekten harbiden diyelim yani. Diyeceksin acaba yani bir şey olarak mı yağcılık olarak mı veyahut da bir mesele mi? Hayır. Ben yağcılık yapmam yani, yapmanın da anlamı yoktur. Doğrusu budur yani biz hissettiğimizi diyoruz. Onun için ben şu anda mezhebimi hem yaşıyorum hem yaşıyorum hem de yaşatmaya da çalışıyorum. Bundan dolayı siyasilerimizin bize desteğine de teşekkür ediyorum. Zorluğu yok yani. Bu kadar olur başka da Şia hükümeti kuracak değilim burada. Bu kadar yani yetkimiz bu kadar” (K7, 55, Din Adamı).

“Dünyada diyebilirim ki en rahat ülkedeyiz” (K5, 36, Serbest Meslek).

K14 ve K15 ise mezheplerinden dolayı bir zorluk yaşamadıklarını söylemişlerdir. K15 özgür olduklarını, herhangi bir problem yaşamadıklarını ifade etmektedir. Mezhebî kimliğin görünür olması ve buna bağlı problemlerin yaşanması kişiden kişiye değişebilmektedir:

“Vallahi benim için yok da ama olsa da başkaları için olabilir de olmayabilir de” (K14, 48, Ev Hanımı).

“Hayır, hiçbir zorluğu yok. Özgürüz” (K15, 43, Ev Hanımı).

Türkiye’de Caferilerin Cumhuriyet’ten sonra kimliklerinden dolayı problem yaşadıkları ve dışlandıkları dönemler olduğu katılımcıların ifadelerinden anlaşılmaktadır. Caferi mezhebinin kurumsal olarak ötekileştirilmesi ve dışlanması, siyasi erk aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Yapılan görüşmelerde katılımcılar, bugün eskisi gibi mezhebî kimliklerinden dolayı yoğun problem yaşamadıklarını ifade etmektedirler. Daha önce yukarıda ele alındığı gibi ibadetlerde yadırganma durumunun bazı Sünni vatandaşların Caferilik hakkındaki bilgi azlığından veya bireysel mezhebi taassubundan dolayı da olduğu belirtilmiştir. K7’nin değindiği; matem etkinliklerinin yapılabilmesi ve İran’a seyahatin kolaylaşması devlet nezdinde baskıların kaldırılması sonucu kolaylaşmıştır.

K28 ise siyasi kariyerde kendi kimliklerinin, Aleviler’de de yaşanıldığı gibi ayrımcılığa uğradığını kendi tecrübelerine dayanarak dile getirmektedir:

“Yani şöyle ben mesela siyasi cepheden örnek verebilirim. Bu bakış açısı siyasi statüde engel olabilir. Aleviler gibi. Çok açık olamasa da var. Ben bir dönem siyasi partide yaşadım. Caferilikten dolayı” (K28, 36, Akademisyen).

K28’in ifadelerinden hareketle denilebilir ki hâkim mezhep olan Sünni kimlik, siyasette diğerinin kimliğini devlet kademelerinin üst basamaklarında görmek istemiyor olabilir. Hemen hemen bütün katılımcıların ortak düşüncesi, bugün için mezhebî kimliklerinin devlet düzeyinde sistematik bir sorun teşkil etmediğidir.

3.6.1. “Zincirle Kendini Dövme” İfadesinden Rahatsız Olunması

Her ferdin kendisini, sevdiği ve önemseydiği bir kişi veya durumla özdeşleştirme eğilimi mevcuttur (Batson vd., 2017: 62). Caferiler de duygusal olarak Kerbela olayını anlamak ve Kerbela matemini anmak için Hz. Hüseyin ile kendilerini

özdeşleştirmektedirler. Oradaki katliamın acısını hissetmeye çalışmaktadırlar. Her yıl muharrem ayında Caferi camilerinde ve meydanlarda anma etkinlikleri düzenlenmektedir.

Durkheim'in din analizinde her ibadetin iki yönü vardır: Negatif ve pozitif. Negatif yön, insanın acı çekip ve fedakarlık yaparak kendini olgunlaştırma sürecini ifade eder (Durkheim, 2005: 63-65). Durkheim negatif ibadeti şöyle açıklar:

“Negatif ibadet, pozitif ibadet için giriş hazırlığındadır. Bazen yasaklar sistemini bütün varlığı kapsayacak kadar abarttığı olur. Saf asketik, kendisini sıradan insanların üstüne yükselten ve oruçlarla, iradi uykusuzluklarla, inziva ve sessizlikle ya da kısacası pozitif dindarlık eylemlerinden daha çok sıkıntılarla hususi bir kutsallık elde eden kimsedir. Kaçınmalar ve sıkıntılar ızdırapsız olmaz. Tabiatımızı zorlamaksızın ve doğal eğilimlerimizle acı verecek bir şekilde çatışmaksızın kendimizi bu dünyadan kurtaramayız. Başka bir ifadeyle, negatif ibadet acıya sebep olmaksızın gelişemez. Acı onun zorunlu şartlarından biridir. Böylece insanlar, bizatihi acıyı bir tür ayin olarak kabul etmeye başladılar” (Durkheim, 2005: 66).

Zincir dövmenin Hz. Hüseyin'in acısını anlamak için pozitif ibadete evrilen, acı vererek gerçekleşen negatif ibadetin bir adımı olarak sayılabılme durumunun içerisine peşinen sokulması bir hata olur. Burada Hristiyan asket yaşamının ötesinde bir durum mevcuttur. Kerbela mateminde siyasi bir kıyam, bağlılık bildirme ve bilinç devşirme durumu vardır. Ayin görünümünü andıran bu eylemde aynı anda siyah giyinen erkeklerin sırtına zincirle vurması, bunu tempolu bir şekilde zikirlerle gerçekleştirmesi, zulmün reddi ve acının hatırlanmasını görünür kılmaktır. Muharrem ayında Kerbela matemini anma amacıyla Iğdır'da da birtakım anma törenleri düzenlenmektedir. Hz. Hüseyin'in çektiği acıyı anmak amacıyla, erkeklerden oluşan “deste” denilen grup sırtlarına zincirle vurmaktadırlar.

Kendisi de Şii olan Gölpınarlı'ya göre; göğüs dövmek, sırtını zincirlerle yaralamak, kefenler giyip baş yararak kan dökmek, Hz. Hüseyin'i ve diğer şehitleri, düşmanları, katilleri, Ehl-i Beyt esirlerini temsil ederek canlandırarak dinî bir tiyatro sahnesi meydana getirmek akla uymayan şeylerdir. Çünkü Hz. Hüseyin bizzat kız kardeşine başını ve yüzünü dövmemesini, ağlarken sesini yükselterek düşmanları sevindirmemesini emretmiştir (Gölpınarlı, 2005: 11). Elbette yürekleri yananların ağlaması tabiidir. Bu nedenle Caferiler Hz. Hüseyin'e olan sevgilerinden dolayı matemlerinde ağlamaktadırlar.

Aşura olarak adlandırılan bu matem ayininde Caferiler gözyaşı dökerek üzüntülerini bedensel tepkiye dönüştürmektedirler.

Caferiler, Aşura günü (Muharrem ayının 10. Günü) yaptıkları yürüyüş sırasında kendilerine eşlik eden büyük hoparlörlerle dolu arabalar ile matemle ilgili mersiyeler okuyarak ve matem müziği çalarak yürüyüşe ritim vermektedir. Okunan mersiyeler ile baş dövme (ellerin başa vurulması), sine dövme (ellerin göğüse vurulması) ve deste çekme (zincirlerle sırta vurulması) hareketleriyle bu durum, mezhepsel bir ayine dönüşmektedir. Sine vurma, kadınların okunan ritimlere eşlik olarak sağ elleriyle göğüs kafeslerine hafif bir şekilde vurması, erkeklerin ise ayakta durarak daha sert bir şekilde iki elinin ritmik hareketleriyle göğüs kafeslerine vurmasıdır (Bakırlı, 2019: 53). Bu matem ayininde kılıçla baş bölgesi yaralanıp kan akıtılması gibi çok nadiren de olsa bazı hareketler de görülür. Bu durum dışarıdan son derece şaşkınlık ve korku verebilir. Fakat matem ayinini gerçekleştirenler için duygusal ve cesaret vericidir. Dışarıdan gelen ve ilk defa bu durumla karşılaşan Şii olmayan insanlar bu görüntüyü yadırgayabilmektedir. K11, bu yadırgamaya karşı olan rahatsızlığını dile getirmektedir:

“Caferi olmanın zorluğu var. Mesela bir yabancı geliyor, biz burda deste dövüyoruz. Onu aşıgalıyor. Zincir dövmeyi hor gördüklerinde ben rahatsız oluyorum” (K11, 25, Memur).

Şeriati'ye göre dövünme, zincir vurma büyük Mesih'in şehadetinin yıl dönümünde yapılan “Lourdes” da gerçekleştirilir. Bu yüzden İslam alimleri buna karşı gelmiş ve bunu şeriata aykırı bulmuşlardır. Fakat bu törenler Caferiler tarafından Hz. Ali ve Hz. Hüseyin aşkının sarhoşluğu olarak görülmektedir. Şeriati'ye göre bu törenler, Safevi devleti döneminde tasavvufun dili olarak dervişlerin, hatiplerin geliştirdiği şeyler olabilir. Toplu ağıtlar tam olarak kilise korolarını anımsatır. İslam dininde mekruh olan ancak Caferiler tarafından imamların suretlerinin yapılışı ve Kerbela olaylarının resmedilmesi, Hristiyanlıktaki portre yapımından esinlenerek ortaya konulan şeylerdir. Bu gelenekler, Safeviler tarafından değiştirilmeden İran'a getirilmişlerdir. Hristiyanlığın dini karnavalları, tarihi trajedileri kopyalanmış ve günümüze kadar devam etmiştir. Tüm bu durumlar, Müslüman halkın Şii ekolünü ve Kerbela felsefesinin hedeflerini düşünmesini engellemektedir (Şeriati, 2017: 165).

Gölpınarlı ve Şeriati gibi matemi eleştiren K29 kodlu katılımcı bu törenlere katılmadığını belirtmektedir. Aşura merasimlerini çok ağır bulan K29'un ailesi Caferi'dir

ancak K29, kendisini hiçbir mezhebe ait olarak görmediğini ifade etmektedir. Uzun yıllar İstanbul’da yaşamış olan K29, bu matem ayinleri ile ilk kez öğretmen olarak atandığı Iğdır’da karşılaşmıştır. Matem törenleriyle ilk kez karşılaştığı sırada yaşadığı şaşkınlığı anlatan ve çocukların başını yarmasını istismar olarak gören K29, düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

“Aşura törenlerine katılmıyorum. Matem merasimini çok ağır buluyorum. Ben dört sene Aralık’ta (Iğdır’ın ilçesi) görev yaptım. Çocukların baş yarmasını (başlarına tören sırasında kılıç vb. aletlerle vurarak kan akıtmalarını) gurur verici olarak görüyorlar bence bu çocuk istismarı. Ben ilk atandığımda denk geldim. Aşura falan nedir bilmiyordum. Sokakta bir baktım ki tabut taşıyorlar şok oldum. Sesler, uğultular falan...” (K29, 32, Öğretmen).

Iğdır Caferileri Muharrem ayı boyunca koyu renkli kıyafetler giyerler. Deste denilen grupların ise kıyafetleri özel olarak terzide dikilir. Destecilerin kıyafetleri siyah renklidir. Zincir vurulacağı için kıyafetlerin sırtının açık olması gerekir. Soğuk havalarda bu kıyafetlerin üzerine kazak ya da mont giyilir. Aşura günü Caferiler, cenazeye gidiyormuş gibi giyinir (Kara, 2019: 64). Hatice Bakırlı’nın Iğdır’daki Caferilerle yaptığı çalışmada, desteye katılan kişiler ile eğitim seviyeleri arasında bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. Deste çekmek, Hz. Hüseyin’in acılarını anlamanın bir yolu olarak görülürken eğitim seviyesi artıkça deste çekmenin azaldığı görülmektedir. Mesela lise ve üniversite mezunu olan katılımcılar, deste çekmeyi yanlış anlaşılan bir konu olarak görmektedir ve yine bu katılımcılara göre deste çekilmese de Hz. Hüseyin’in acıları anlaşılabilir (Bakırlı, 2019: 189). K10, yaşadığı bölgeden pek uzaklaşmadığı için Aşura günü deste çekerse diğer insanların onu yadırgayıp yadırgamayacağını bilmediğini belirtmektedir. Ancak Iğdır’da herhangi bir rahatsızlık durumu ile karşılaşmadığını da eklemektedir:

“Ben hiç zorluğa rastlamadım. Ya fazla dışarı çıkmıram ondan da kaynaklanabilir onu bilmiyorum. Dışarıya (şehir dışı kastediliyor) o kadar gidip gelmem lazım ki orda karşılaştığım sorunlar olsaydı söylerdim. Iğdır’da hiçbir şeyle karşılaşmadım” (K10, 55, Tekniker).

Caferiler, Muharrem ayının birinci gününden onuncu gününe kadar camide her akşam toplanırlar. Camide Kur’an okunur ve dualar edilir. Siyah giyinen Caferi erkekler halka şeklinde sıra olup Hz. Hüseyin’in ölümü için ağıtlar yakarlar. İçlerinde “Deste”

olarak isimlendirilen grup, başlarına vururlar ve sırtlarını zincirle döverler. Desteyi yöneten bir kişi vardır ve belli bir uyum ile zincir dövme işini yaptırır. Grubu yöneten kişi onay verdiğinde, diğer deste grubundakiler hep birlikte ellerini havaya kaldırılarak sırtlarına zincir ile vurmaya başlarlar. Bu hareketler devam ederken ağıtlar yakılır ve “Ey bi-kefen, susuz ölen, Hüseyin vay!”, “Ebülfez, Ali vay” denir. Destelerin kadınlar için olanları da vardır. Kadınlar siyah çarşaf giyinir ve çarşaflarının üzerinde “Ya Zeynep” veya “Ya Rugayye” yazan bandajlar takarlar. Aşura günü normal zamanda tesettürlü olmayan Caferi kadınlar da örtünmektedir (Koç, 2010: 91).

K11 de, matemlerinin hor görülmesinden rahatsızlık duymaktadır. Fakat K11’e göre dışarıdan İğdır’a ilk defa gelen (K29 gibi) ve bu matem töreni ile ilk kez karşılaşan birinin bunu normalleştirmesi biraz zordur. Çünkü daha önce hiç karşılaşmadığı için tedirginlik ve şaşkınlık yaşaması ihtimaller dahilindedir. Caferiler kendileri dışında İğdır’da yaşayan Sünnilerin de Aşura matemine katılmasını istemektedir. Caferilere göre Sünnilerle aynı Peygamber’e inanmış Müslüman olmanın gereği olarak, birlikte Hz. Hüseyin’in ve yakınlarının şehit edilmesinin yasını tutmaları gerekir. Aşura mateminde, kılıçla baş yarma gibi kan dökülen ve Caferilere karşı olumsuz intiba oluşturan davranışlara engel olmak için Caferi liderler tarafından Aşura günü Caferiler, Kızılay’a kan bağışına yönlendirilmektedirler.

Caferiler, Muharrem ayında içki ve kumar gibi kötü alışkanlıklardan uzak durmaktadırlar. Kadınlar daha az makyaj yapar ve kuaföre gitmez. Aşura günü Caferi nüfusun yoğun olduğu okullarda, Caferi öğrenciler okula gitmediği için ders yapılmaz. Bu matem gününde Caferilerin iş yerleri de kapalı olur (Koç, 2010: 93). Caferi mollaların ve liderlerin de yasakladığı kan dökülen matem törenleri, mezhebî kimliğin görünür kılınmasında ve canlı tutulmasında önemli rol oynamaktadır.

3.6.2. Aşura Mateminde Hz. Hüseyin’i Öldürdükleri İçin Ağıt Yakıyorlar

Aşura matemleri, Şii tarihinde Büveyhiler döneminde Bağdat’ta yaygınlaştırılmıştır. Şii taraftarlığı ile bilinen Büveyhiler, Muharrem ayının onuncu gününde Hz. Hüseyin için ağıt yakıp herkesin siyah giyinmesini zorunlu kılmıştır (Bulut, 2013: 29). Zaman içinde devam eden Aşura matemi, bugün İran’da devletin de desteklediği toplumsal bir eylem alanı haline gelmiştir.

Şeriatî'ye göre, Kerbela büyük bir devrimsel eylemin görünür kılınması olarak değerlendirilebilir. Kerbela ile bir yandan İslam'ın ruhu, diğer yandan da gerçek bir Şii'nin ve Müslüman'ın nasıl olması gerektiği olgusu ortaya çıkar (Şeriatî, 2009: 135). Caferilere göre Kerbela, sembolik anlamlar içeren ideolojik bir simgedir. Hz. Hüseyin'in şehit olması aynı zamanda haksızlığa direnmenin sembolüdür.

Hız. Hüseyin, Kufelilerin davet mektubu neticesinde Kerbela'ya doğru yola çıkmış ve Kerbela'da şehit edilmişti. Kufeliler bu mektuplarında Hız. Hüseyine biat ve destek sözü vermişlerdi. Kufelilerin Hız. Hüseyin'e destek vermemeleri sonucunda onun şehadeti onların gönlünde bir yara olarak kalmış ve Kerbela yasının tutulması önemsenmiştir (Algöl, 2009).

K13, kendisine Caferilerin Hız. Hüseyin'in şehit olmasından sorumlu olduklarına dair söylemlerde bulunan kişilerden rahatsızlığını dile getirmektedir. Burada Hız. Hüseyin'i şehit edenlerle onu sevip yasını tutanların birbirine karıştırıldığı bir durum vardır. K13, bu durumu yadırgamakta ve bu matem öneminin yeteri kadar anlaşılmadığını vurgulamaktadır:

“Yaptığımız ibadetleri yani saçma bulmaları. Mesela İmam Hüseyin'in matemine karıştırmamızda kendiniz öldürürsünüz kendiniz de ağlıyorsunuz, matem yaparsınız. Tabii ki var. Yani zorlukları da var” (K13, 61, Ev Hanımı).

3.6.3. Türkiye'de Caferiliğin Tanıtılmasındaki Yetersizlik

Türkiye'de Diyanet, Ehlisünnet'i merkeze alarak kurulmuştur. Bu yönüyle Caferi ve Aleviler kendilerini dışlanmış hissetmektedirler. Caferilerden bazı katılımcılar, Türkiye'de Caferi olmanın zorluğunu Diyanet'in toplumsal rolüne vurgu yaparak açıklamaktadır. K18 kodlu katılımcı, Caferilerin Türkiye'de topluma yeteri kadar tanıtılmadığını düşünmektedir. K18'e göre, Türkiye'deki Caferilerin etnik olarak Türk olmaları, nispeten Sünni Türklerin onlara karşı olan ön yargılarını azaltmaktadır:

“Temelde tanınırlığın düşük olduğunu düşünüyorum. Caferiliğin yeteri kadar tanıtılmadığını düşünüyorum. Caferiliğe mensup vatandaşların topluma tanıtılmasıyla o yönde ön yargının kırıldığını biliyorum. Etnik olarak Caferilerin Türk olmaları bu ön yargıyı kırıyor. Zorluk olan tanınır olmamaları. Diyanet ve İlahiyat'ın, Şiiliği yanlı ve

yanlış tanıtımalarının bu durumu kuvvetlendirdiğini düşünüyorum” (K18, 56, Akademisyen).

K19’a göre Caferilik hakkında hakiki ve doğru bilgi verildiği zaman ön yargı kırılmaktadır ancak Caferilere karşı empati eksikliği devam edebilmektedir:

“Tabii son yıllarda bu [ön yargı] biraz kırıldı. Yayınlar kitaplar kullanılarak. Caferiliğin orijinalliği anlatılmaya çalışılınca ön yargı kırıldı ama zorluğu var entegrasyon ve empati noktasında” (K19, 57, Akademisyen).

K19, son dönemlerde Caferiliğin Türkiye’de yayınlar yoluyla nispeten tanıtıldığını düşünmektedir. Böylece toplum, bilmediğini öğrenmekte ve ön yargı da azalabilmektedir. K23, son otuz yıldır farklı mezheplere yönelik siyasi baskının azalması nedeniyle ibadetlerini oldukça rahat yapabildiklerini belirtmektedir:

“Çok şükür galiba sistemden kaynaklansa gerek rahatça ibadetimizi yapıyoruz. Biraz daha geriye gidince son otuz yıldır zorluk yok” (K23, 47, Din Adamı).

Caferilerin zorluk yaşadığı dönemler olduğu katılımcıların söylemlerinden anlaşılmaktadır. Günümüzde farklı etnik ve dinî kimliklere karşı hoşgörünün gelişmesi toplumsal birlikteliği kuvvetlendirmektedir. Türkiye’de bunun yansımalarını görebilmekteyiz.

3.6.4. Gözle Görülmeyen Dışlanma ve Ayrıştırma

Erving Goffman, sosyal etkiyi anlatmak için sosyal hayat ile sahne oyunu arasında benzetme yapmıştır. Bu benzetme ile sosyal etkiyi ifade etmeye çalışmıştır (Batson vd., 2017). Goffman sosyal etkiyi, sahnenin görünen yüzü ve görünmeyen kulis kısmı üzerinden benzetme yaparak açıklamıştır. Caferilerin aynı sosyal etkiyi yaşadığı yapılan görüşmelerden anlaşılmaktadır. Çünkü toplumda Caferilere karşı sahnenin önünde olan görünen ve kuliste olan görünmeyen dışlama olduğu, katılımcılarla yapılan görüşmelerden anlaşılmaktadır.

Bu dışlanmalardan biri de K25’in ifadelerine göre kamudaki atamalar konusundadır. O, atama yapılırken kendisine mezhebi kimliğini anlamaya yönelik sorular sorulduğunu ve böylece mezhebi kimlikten dolayı damgalanma yaşayabildiğini ifade etmektedir. Hukuki ve sistematik olarak Caferilere karşı bir ayrımcılık olmamasına

rağmen örtülü olan ve önyargılardan beslenen bir dışlamacılığın olduğu Caferi katılımcılarca ifade edilmiştir. Bu ifadelerden, toplumsal alanda sahnenin arkasında kalan dışlanmanın bazen ortaya çıktığı görülmektedir:

“Valla Caferi olmasının zorluğu yine başta hani dedim ya İslam’ın başı siyasetle devam etti. Siyaset olarak gittiği için bu şekilde mezheplere bölündü. Bu şekilde ayrışmalar oldu. Mesela şu an ülkemizde de çok hissetmesek de diğer ülkelere göre çok çok iyi. Gözle görülen bir şey olmasa da derinlemesine bir şey var. Hissettirilmese de bu tür şeyler var. Mesela ‘senin köken ne?’, ‘Muharrem ayına katılıyor musunuz?’, Ankara’da sordular, ‘Muharrem ayını tasvip ediyor musunuz?’, Sizin görüşünüz ne?’ diye sordular. Ama Orta Doğu ile kıyaslarsanız çok açık bariz baskı yok. Güncel hayatta sosyal hayatta olmasa da bu tür şeyler de var (mülakat tarzı yerlerde var)” (K25, 46, Mühendis).

“Türkiye’de Caferi olmanın hiçbir zorluğu yok bana göre. Sadece şey bakımından söyleyemem. Resmî kurum ve kuruluşlara girmek konusunda tabii o gerçi artık belli zümrelere hitap ediyor, belli cemaatlara falan. Sadece bizimle alakalı da değil. Yani kısmi olarak o noktada oluyor” (K4, 30, Üniversite Öğrencisi).

“Var da zorluğu vardır tabii. Caferi diye Şii diye mezhep yokmuş, beşinci mezhep çıkardılar o yalandır. Sünniler arasında diyorlar” (K16, 65, İşçi).

Caferiler kendilerini Ehl-i Beyt yolu mensubu olarak görüyorlar. Bu nedenle “beşinci mezhep” olarak tasvir edildiklerini vurgulayıp bundan da rahatsızlıklarını ifade ediyorlar. Aslında İslam bilimleri literatüründe mezhepler için fırka terimi kullanılır ve herhangi bir sıralama verilmez. Caferileri Ehlisünnet içindeki dört mezhebin dışında bir yere konumlandırmak için kasıtlı olarak “beşinci mezhep” tabiri kullanılmaktadır. K16 Sünnilerin, Caferiliği beşinci mezhep olarak tanımlamalarından rahatsızlık duymaktadır. Ancak diğer Ortadoğu ülkelerine oranla Caferilerin Türkiye’de kendilerini daha özgür hissettiklerini de K25 dillendirmektedir.

3.6.5. Büyük Kentlerde Kendi Gettosunu Kurma Mecburiyeti

Modernleşme ile ortaya çıkan kent homojen bir yapıya sahip olmamıştı. Kentin daimî sakinlerinin dışında, kenti ziyaret edecek veya kentin içinden geçecek yabancıların tipine göre tanımlanan farklı nitelikteki bölgelerin toplamı kenti oluşturmaktaydı. Kenti oluşturan bölgelerin sınırları bazen net bir şekilde çizilmekte, bazen bu sınırlar birbirine karışmaktaydı. Çağdaş kentlerde, yaşanabilir alanlar çevrelenip gettolaştırılarak kent sakinleri de bu çevrenin dışında tutulmaktadır. Bu gettolar, içinde yaşayan kişiler tarafından sahiplenip damgalanmakta ve “giriş yasaktır” işareti asılmaktadır. Yasak bölgelerde yabancılar yaşarken, kent sakinleri buradan uzak durmaktadır (Bauman, 2018b: 182). Farklı dinlere, etnik kökene ve mezhebe sahip insanlar ya da kırsal alanda yaşayan insanlar, metropol şehirlere göç ettiği zaman çoğunlukla homojen yapılarını korumaya devam ederler. Bunun yanı sıra belli bölgelerde kendileri ile aynı dine ve etnik aidiyete sahip olan insanlarla bir arada yaşamaktadırlar. Bu durum Caferiler için de geçerlidir. Iğdır bölgesinden farklı illere taşınan Caferiler, mezhebi aidiyetten dolayı gittikleri şehirde birbirlerine yakın bölgelerde yaşamaktadırlar. Zaman içinde kendi camilerini yaşadıkları bölgeye inşa etmektedirler:

“Var. İstanbul’da, İzmir’de, Ankara’da, Turgutlu’da, Iğdır’da, Kars’ta yani Caferilerin yoğun yaşadığı yerlerden bahsediyorum. İşte Bursa, buralarda yoğunluk var. Diğer yerlerde az ama. En çok yoğunluklu olduğu yerler buralar. Tabii ezanı garipsiyorlar, eli açık namaz kılmayı garipsiyorlar. Dar bir alanda mesela Halkalı’ da oturuyorlar Tuzlucalılar. Arkadaşım dedi ki; ‘Ya şu insanları tanıyor musun?’, dedim ‘Tuzluca’ya benziyor’. Hepsi Tuzlucalı. Yani adam mecburiyetten oraya gidip başka yerde sosyal statü bulamıyorlar. Dışlıyorlar. İzmir’de, İstanbul’da mecburen gidip Halkalı’da Güngören’de Bağcılar’da mahalle mahalle birikiyorlar. Camilerini yaptırıyorlar, derneklerini yaptırıyorlar, düğünleri var, sünnetleri var. Adamlar orada bir sosyal şey bulmuşlar. Diğer sosyal şeyleri dinî yönden kabul etmiyorlar yoksa ırk yönünden sıkıntı yok. Mezhep yönünden kabul etmiyorlar. Diyorlar bunlar İranlı falan. İşte bunlar İran’a yakın falan filan. Öyle diyorlar yani” (K26, 55, Mühendis).



Şekil 3.9. Caferi Camisinde Eli Açık Namaz Kılınması

Türkiye’de göçler, kırsal kesimlerden kentlere doğru çeşitli sebeplerle yapılmaktadır. Metropol şehirlere yapılan bu göçler çoğunlukla, göç eden kişilerin kendilerinden önce giden akrabalarının, tanıdıklarının yanına yerleşerek gerçekleşmektedir. Göç edilen bölgeler, şehir merkezine yakın, iş sahası elde edilebildiği ve konutun ucuz olduğu yerlerdir (Duman ve Alacahan, 2012: 59). Caferilerin göçlerinin din temelli olabildiği K26’nın ifadelerinden anlaşılmaktadır. K26’ya göre büyük şehirlere göç eden Caferilerin Bağcılar, Güngören ve Halkalı gibi semtlerde mahalle mahalle birikmelerinin sebebi mezhebi kimlikten dolayı diğer bölgelerde dışlanmalarıdır.

Caferilerin yoğun olarak göç ettiği iller arasında başta İstanbul, İzmir, Ankara ve Manisa gelmektedir. Caferilerin hem dinî hem de etnik kimliğine dayanan ortak aidiyet duygusu, mekânsal olarak da göçlere tesir etmektedir. İstanbul’da Caferiler, Halkalı semtinde bir arada yaşamaktadır. K26’ya göre birlikte yaşamak, zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Çünkü kendileri gibi Caferilerin olmadığı bölgelerde sosyal statü bulamamaktadırlar. Caferilerin, Sünniler gibi namaz kılmamaları ve mezhebî

kimliklerinin farklı olmasından dolayı etnik kimlikleri Sünnilerle ortak olsa da mezhebi kimlik bu durumun önüne geçmektedir. Kendi gettolarını kurmak zorunda kalan Caferiler, göç ettikleri illerde kümeler halinde yaşamaktadırlar. Yaşadıkları semtlerde camilerini inşa etmektedirler ve bu camilerin etrafında yerleşim alanı sağlamaktadırlar.

3.7. MEZHEBÎ KİMLİĞİN SOSYAL VE SİYASAL DAVRANIŞLARA ETKİSİ

3.7.1. Caferi Olmak Siyasal Bir Seçim Kriteri Midir?

Şii düşüncesi temelde siyasi ihtilaflarla başlayıp imamet konusu, Şia tarafından dini bir inanca dönüştürülmüştür. Şii düşüncesinde imamlar, peygamberlerin mirasçısı kabul edilmiştir. Şiilikte nübüvvet makamını imamların sürdüreceği düşüncesi devam etmektedir (Ağırkaya, 2020: 1453). Şii düşüncesinde siyaset önemlidir. Görüşmeleri yaptığımız Iğdır ilinde nüfusun yarısının Şii olduğu tahmin edilmektedir. Nüfus seçimlerinde mezhebi aidiyet belirtilmediği için net rakam verilememektedir. Zaman zaman Şii zaman zaman Sünni kişiler, seçimlerde il düzeyinde görevlere gelebilmektedir. Burada Şii ve Sünni düşüncesinin siyasi seçimlerde ön planda olmadığı, topluma, millete yaptığı hizmet noktasında Şiiler tarafından oy alındığı K1 kodlu katılımcının düşüncelerinden anlaşılmaktadır.

Mezhepsel aidiyetin sosyal ve siyasal hayattaki kararların üzerinde ne derece etkili olduğunun sorgulandığı görüşmelerde, bir kısım katılımcı Caferilerin kararlarında mezhepsel aidiyetin etkili olduğu görülürken bir kısım katılımcıların kararlarında etkili olmadığı görülmektedir. K1 kodlu katılımcı Caferiliğin siyasal kararlarda ve seçimlerde bir kriter olmayacağını belirtmektedir. Oy kullanırken, hizmetin öncelik olduğunu belirtmektedir:

“Öyle bir durum yok yani yeter ki vatandaşa millete hizmet eden kim varsa ona oy verimiz. Yani özellikle bu Caferi’dir, iyi iş yapar diye bir mantık yok yani. İster Yahudi olsun ister Hristiyan olsun eğer topluma iyi hizmet ediyorsa ona oy vermek lazım yani benim görüşüm o yani. Yoksa bu Müslüman’dır ama her türlü dalavereliği varsa ona oy vermem bir kere. Oy verme olayı farklı yani gerçekten yeter ki topluma hizmet etsin, insanlara hizmet etsin. Hangi görüşten hangi dünya görüşüne sahipse veya hangi inanca sahipse önemli değil. Önemli olan halkı memnun etmek ve hizmet etmek. Evet, bugün

Müslümanım diyor ama her türlü sıkıntı yaşıyor topluma mesela. Onun için bizim için fark etmiyor, önemli olan iş yapmak hizmet etmek” (K1, 46, Öğretmen).

“Yok, ben, İslami bir kimliği olup olmaması önemli” (K28, 36, Akademisyen).

K3 kodlu katılımcı siyasi seçimlerde oy kullanırken Caferi olması şartı koymanın ayrımcılık olacağını ve kendilerinde böyle bir ayrımcılık olmadığını belirtmektedir. Siyasi seçimlerde, mezhebin belirleyici olmadığını söylüyor:

“Hayır, yeter ki insan olsun, çalışkan olsun, toplum nezdinde sevilen kişi olsun farketmür (farketmiyor) yani illa Caferi olacak, Sünni veya Şii olacak diye bir kural yoktur. Toplum nezdinde iyi insanlar her zaman ön plana çıkar. Bizde öyle ayrımcılık yok” (K3, 60, Köylü).

K4 de benzer olarak siyasi seçimlerde Caferiliğin kriter olmadığını belirtmektedir. Kendisi için liyakatin ve iş yapabilirliğin kriter olduğunu söylemektedir:

“Hayır, kesinlikle bu konuda duygusal yaklaşmış oluruz. Bence insanlar kimin iş yapabilirliğine, liyakate göre seçim yapmalı. Ben de kendim okumuş bir insan olarak tabir ediyorsam eğer buna göre seçim yapıyorum. Kesinlikle ayırt etmiyorum” (K4, 30, Üniversite Öğrencisi). K6 ve K2 ise kendileri için siyasi aday seçerken dikkat ettikleri kriterlerin vatana ve millete hizmet etmesi olduğunu belirtmektedirler:

“Yok, önemsemirem fark etmiyor. İnsan olsun doğru düzgün, devletine, vatanına hizmet etsin yeterli” (K6, 25, Ev Hanımı).

“Hayır, insan olsun iyi olsun. Vatanımıza yararı olsun. Yeterli” (K2, 60, Ev Hanımı).

Katılımcıların ifadelerinden, kendileri için siyasi seçimlerde mezhebî kimliğin öncelik olmadığı anlaşılmaktadır. Siyasi seçimlerde kendileri için öncelik olan, seçilecek adayın iyi bir insan olması, yönetim kabiliyetine sahip olması ve toplum içinde iyi bir konumda olmasıdır. Bu açıklamalardan farklı olarak K5, ABD ve İsrail karşıtlığına dayalı düşüncelerini dile getirmektedir. K5 mezhepsel aidiyet yerine, siyasi adayın İsrail ve Amerikan karşıtlığını önemseydiğini belirtmektedir:

“Hayır kesinlikle. Ha sadece İsrail’e ve Amerika’ya karşıtlığını göz önünde bulunduruyorum” (K5, 36, Serbest Meslek).

Caferiler, Türkiye’de belirli bölgelerde yaşamaktadır ve belirli bir nüfus oranına sahiptir. Bu nedenle, Türkiye’nin genel seçimlerinde genellikle Caferi aday olmamaktadır. Fakat yerel seçimlerde ve milletvekili seçimlerinde Caferi adaylar olabilmektedir. Iğdır’da Caferi belediye başkanları ve Caferi milletvekilleri olmuştur. Genellikle Caferi milletvekilleri etnik kimliğin Türk olmasından kaynaklı olacak ki MHP gibi milliyetçi partilerden aday olmaktadır.

3.7.2. Azeri’ye Oy Verelim

İran, Türkiye’deki ve diğer ülkelerdeki Şii nüfus üzerinde etkili olmaktadır. İran için Şii mezhebi varoluş durumudur. Rakipleri ile farklı ülkelerin topraklarında güç mücadelesi vererek, kendi topraklarında savaşın çıkmasını önlemektedir. Yaşadıkları ülkede kendilerini dışlanmış hissedenden Şiiler, İran’a mezhepten dolayı yakınlık hissedebilmektedir. Bu durumda İran, Şii nüfusu rakip ülkeyi istikrarsızlaştırmak için destekleyebilmektedir. Irak gibi Şii nüfusunun çoğunlukta olduğu durumlarda, iktidarı ele geçirmeyi hedefleyebilmektedir. Fakat Suriye gibi Şiilerin azınlıkta kaldığı durumlarda ise onları korumayı ve etki alanlarını genişletmeyi hedeflemektedir (Güneş, 2014: 81). Türkiye ve İran arasındaki mezhepsel bir gerilim olması durumunda dünyadaki Müslüman nüfusun %9-11’ini (160-180 milyon) oluşturan Şiilerin (Dağ, 2019) ve diğer Müslümanların etkileneceği yüksek ihtimal dahilindedir. Bu nedenle Türkiye’de yaşayan Şii nüfus üzerinde İran hâkimiyeti olsa da siyasi arenada İran’ın etkili olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir.

Görüşmede K7, mezhepsel aidiyetin önemli olduğunu ifade etmektedir. Azerbaycan Türkleri veya çoğunlukla Azeriler olarak tanımlanan kesim, Iğdır’daki Caferilerdir. K7, seçim ve siyaset söz konusu olduğu zaman, halkın kendilerinden olanını önemseydiğini ve bunun da yanlış olduğunu belirtmektedir. K7, Caferi din adamı olduğu için toplumdaki nabzı iyi bilmektedir. Bu nedenle bazen siyasi seçimler için Caferilerin, mezhebî kimliği önemseydiğini söylemektedir. Oy kullanırken, siyasi tercihlerde kendisinin eğitimi ve ilmi önemseydiğini, bunun en önemli kriter olması gerektiğini düşünmektedir.

“Yani bu en büyük şeyde Tuzluca’mıza ve bu bölgemizde özellikle biraz kanayan bir yara haline gelmiştir. Siyasi seçimler olduğu zaman işte burada genelde ağırlık ya işte Azeri olsun, Azeri’ye verelim. Azeri’ye niye vermeyesin ki? O Azeri’dir, özümüzün ki olsun

deyir. Bu tür ortaya siyasi ayrılığı atanlar vardır. Ama biz makul olarak yani genelde mesela ben bunu açıkça söyleyeyim. Kaç defa ben Kürt adayına Sünni adayına oy vermişim. Ahmet Sait örneğin (Tuzluca ilçesinin belediye başkanı). O benim oğlumu işe almıştır. O benim Şia oğlumu işe almakta çekinmiyorsa ben de ona oy vermekten çekinmem. Tarihte Emin Türkan' a belediye başkanı olarak oy vermişiz. Ondan sonra şeylerde milletvekili seçimlerinde yüzlerce Sünni gelmiş geçmiş Azeri adayı olmaksızın oy vermişiz. Ha genelde toplumumuza edilen telkinlerde ya işte kazanım başarı elde etmek için siyasi oylarla bu tür şeyleri demişlerdir. İşte şeyden sonra da dostuz, seçimlerden sonra dostuz. Oturup yemek içmek ama seçim geldiği zaman bu noktada ya “Özüümüznkine verelim, buna vermeyelim.” ayrılığını ortaya atar. Bizi bir dahaki seçime kadar birbirimizden ayırmaya, düşmanlık ortaya atırlar. Kesinlikle vermişiz. Sünni'ye veya bir Kürt adayına oyumuzu vermişiz ve çok iyi bildiğimiz, tahsilli bildiğimiz bir aday da kesinlikle tercih etmişiz. Uyumsal bir aday tercih etmişiz. Uyumsal bir milletvekili adayını tercih etmişiz ve ben bazı ilimli üniversite bitirmiş başkanların, burda ismini anmak istemiyorum veya Ahmet Sait'e mesela (İğdır'ın Tuzluca ilçesi belediye başkanı), kazandıktan sonra dedim. Ahmet Sait başkanım bizim sizden beklediğimiz sen bir ilim adamısın yani üniversite okumuşsun. Şimdiye kadar filancı geldi ortaokul, lise mezunu veya ilkokul mezunu, filancı geldi. Bize bir türlü tahsilli belediye başkanı gelmedi. Ama senden beklentimiz tahsillidir ve bu tahsile göre davranmanı istiyoruz. Ben şahsen bir hoca olarak seni ilim adamı olarahtan her türlü farklı bir davranış olacağından bilimine, ilimine tam layık uyumsal olacak bir belediye başkanlığı yönetimi bekliyoruz. “Her zaman da arkadayız” demişiz ve oy da vermişiz. Ama zaman zaman belki kendi adayımızı da tercih etmişiz. O da olabilir yani. Birileri ya işte bizim hatıramız yok mu hala oğlu, dost değil miyiz? Ha bunu da tercih etmişiz. Bu da olabilir. Yani gayet normaldir. Ama biz Sünni'ye illa da yüzde yüz Şii'yi tercih edeceğiz. Sünni'nin karşısında onu yapmamışız ve tavsiye de etmemişiz. E verdik kazanmadı. Yani Azeri'ye verdik kazanmadı. Sünni var karşımızda düşman mı olacağız? Düşman tutması lazım o zaman bizi. Olmaması lazım. Ne yapıyor, vermemiz lazım. Eğer güçlü gördüysek özellikle faaliyet edici hizmet getirecekse biz ondan tarafız, ona teşvik ediyoruz. Kesinlikle çalışan birine verelim. Bu da Tuzluca'mızı veya şehrimize bir hizmet getirsin. Yani ben de o özellikle o yoktur, tercih edelim. İlla da Azeri olsun, Sünni olmasın vermeyin. Bazen de Sünniler “Ya kardeşim dinimiz, mezhebimiz elimizden gidecek veya namusumuz elden

gidecek.” Bu tür cahil sözler atıyorlar ortaya. Ha ona biz uyuyor muyuz? Görüyorum ki karşı dinde onu atan kişinin siyasi bi anlayışı yoktur sadece çıkarından dolayı bunu atıyor. Öyle bir gerçek var mıdır? Yoktur. Ama ortaya atıyor, niye? Sırf (kazanım) kazanayım diye, bir oy (alım) alayım diye o şeyi ortaya atıyor. Doğru değildir yani. Sünni’ye de oy vermişiz, verebiliriz. Doğru bildiğimiz doğru noktadan şaşmayız” (K7, 55, Din Adamı).

K7 Iğdır’da önemli bir Caferi din adamıdır ve Caferilerin dinî ve toplumsal meselelerde danıştığı bir kişidir. Fakat katılımcıların çoğunluğu siyasi bir seçimde mezhebî kimliğin, mezhebî aidiyetin önemli olmadığını ifade etse de K7’in görüşleri tersi bir açıklama getirmektedir. Burada sebep olarak iki ihtimal söz konusu olabilir. Birincisi, çalışmamızın belli bir katılımcı ile sınırlı olması ve bu katılımcıların tevafuken görüşlerinin bu yönde ağırlıklı olmasıdır. İkincisi ise mülakat yapılan Caferilerin siyasi seçimlerde önceliği; adayların liyakatli ve yetenekli olmalarıdır. Bu seçimlerde aynı mezhebî kimlikte kültürel ve mezhebî aidiyeti olan adaylar olmasına rağmen Caferi seçmenlerin çoğunluğunun bunu baz almadığı, bu faktör yerine liyakat sahibi ve yetenekli adayları önemseydiği görüşme bulgularından elde edilmiştir. Mesela K8 de bu yönde bir ifade vermektedir. Kendisi için siyasi seçimlerde kişisel başarının mezhebî kimliğin önüne geçtiği anlaşılmaktadır:

“Yok, önemli değil benim için hangisi başarılı ise o önemlidir” (K8, 55, Esnaf).

K10, siyasi tercihlerde yerel düzeyde mezhepsel kimliği önemsemektedir. Fakat Türkiye genelinde siyasi tercihlerde azınlıkta kaldıkları için bu durumun önem ifade etmediğini belirtmektedir:

“Valla şu ana kadar hiç önemsemedik, çünkü biz burda azınlığız. Önemsek bile bir faydası olmaz bizim için. Iğdır’ı demiyorum. Türkiye geneli için söylüyorum. Iğdır’da elbette anımsıyorum. Şöyle anımsıyorum, iyi insan olsun, bir şeyler verebilsin Iğdır’ımıza. Ona dikkat ederim. Kim olursa olsun Iğdır’a bir şeyler bıraksın, getirsin yani” (K10, 55, Tekniker).

K11 ise kendisi için topluma hizmet etmesinin yeterli bir kriter olduğunu belirtmektedir:

“Hayır, toplumun yararına iş yapsın nasıl desem yollar çukur, kuyu olmasın biri gidip düşmesin toplumun yararına iş yapsın yeter” (K11, 25, Memur).

K12, siyasi tercihlerde kazanacak partinin önemli olduğunu belirtmektedir. Kendisinin yerel düzeyde kişiyi, ulusal düzeyde partiyi baz aldığını ifade etmektedir:

“Yok, genellikle toplumun kazanacak adayın peşinde oluruz. Yani Parti seçeriz. HDP dışındaki bütün partilerden kim kazanacaksa. Ama Türkiye bazında partiye bakarım” (K12, 44, Memur).

K13 ise siyasi seçimlerde mezhebî kimliğin önemini vurgulayan bir açıklamada bulunmaktadır. Çünkü siyasi seçimlerde seçtiği adayın Caferi olmasını herkes gibi önemseydiğini ifade etmektedir:

“Eh yani. Herkes nasıl önemsiyirse. Yalan konuşamam, tabii ki” (K13, 61, Ev Hanımı).

K13 bu konuda yalan söyleyemeyeceğini ifade ediyor. Toplumda siyasi tercihlere yönelik açıklamalar yapmak beraberinde bazı çekinceleri getirebilir. K13 herkesin mezhebî aidiyeti önemseydiği gibi kendisinin de önemseydiğini söylemektedir. Bu da gösteriyor ki K13, siyasi seçimlerde oy kullanırken seçtiği adayın Caferi olmasını önemsemektedir.

3.7.3. Kültürün Yaşatılması İçin Caferi Siyasi Adaylarını Seçme

K18, siyasi tercihlerin mezhepten yana kullanılmasını kültürel devamlılığın gerekliliğine bağlamaktadır. K18, toplumdaki kültürün yaşatılmasının toplumdaki önderler sayesinde olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Şii kültürünün devamlılığı için sosyal ve siyasal tercihlerin önemli olduğunu vurgulamaktadır:

“Yani yaşadığım bölge itibarıyla önemsiyorum. Aksi halde Şiilik zayıflar. Bir kültürün yaşatılması toplumsal önderler sayesinde olur. Bir Sünni mi bir Şii mi dersiniz Şii tercih etmeyi doğru buluyorum” (K18, 56, Akademisyen).

Şii inancı sadece dinî bir inanç olmayıp toplumun kültürel öğeleri ile birleşmiştir. K18, yaşadığı bölgede Caferi bir liderin, kültürlerinin devamlılığı için önemli olduğunu düşünmektedir. K19 ise Caferi siyasi adayın olmasının şart olmadığını ancak şartlar eşit olunca önemseydiğini ifade etmektedir:

“Yani şart olmamakla birlikte önemsiyorum. Ama eşit şartlarda olursa önemsiyorum” (K19, 57, Akademisyen).

K20 ülke düzeyinde siyasal tercihlerin öneminin olmadığını, çünkü çoğunluğun Sünni olduğunu söylemektedir:

“Yoo, öyle bir şey yok. Yeter ki tarafsız olsun hak ve hukuklarımızı çiğnemedikten sonra. Bu ülke çoğunluk Sünni olduğu için öyle bir beklentimiz yok. Caferi olsa ne olacak?” (K20, 46, Din Adamı).

K23’e göre siyasal seçimlerde Caferi aday olmasından ziyade hizmet etmesi ve adaletli olması gerekir:

“Yok, bana göre hizmet inancın ve milletin önünde gelir. Yeter ki insanlara adaletli davransın” (K23, 47, Din Adamı).

K24 ise siyasal seçimlerde eğitime baktığını ifade etmektedir:

“Ben eğitime bakarım. Siyasal seçimlerde eğitime bakarım. Beni yönetecek insanlar benim üstümde mi altımda mı (eğitim olarak kast ediyor), kalifiye olup olmadığına bakarım” (K24, 40, Mühendis).

“Yo, hiçbir zaman önemsemedim. Şeyin olmasına bakarım faydalı mı yararlı mı? Şehrimize, memleketimize faydalı olacak mı diye” (K25, 46, Mühendis).

“Yok yok. Fark etmez. Aday kaliteli ise, liyakatli ise kim olursa olsun” (K26, 55, Mühendis).

K27 Caferiliğin siyasal tercihlerde etkili olduğunu bunun da bölgesel olarak kişiye oy verilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir:

“Önemserim. Önemserim, nasıl önemserim? Bizim burada (Iğdır) şahsi verdiğimiz için, A partisi B partisi değil. Tabii ki kendi istediğim şeye vermeyi düşünürüm. Ama Türkiye genelinde fark etmez” (K27, 36, İşçi).

Katılımcıların büyük bir çoğunluğu, siyasal seçimlerde mezhebî kimlik aidiyetinden ziyade adayların bireysel yetkinliğine önem verdiklerini ifade etmektedirler. Adayın kalitesi, liyakati, yönetim için yeterliliği katılımcılar için önemli faktörlerdir. Ancak bu katılımcılar yerel düzeydeki seçimlerde kendilerinden olan bir aday (mezhebi aidiyet)

seçebildiklerini belirtmektedirler. Mezhebi aidiyet, siyasette birlik sağlayabilmektedir. Bu durum yerel düzeydeki seçimlerde Caferi adayların başarı şansını artırabilir.

3.7.4. Caferiler Arası Sosyal Dayanışma

3.7.4.1. Caferilerin Sivil Toplum Örgütleri

Türkiye’de net sayı bilinmemekle birlikte 700 bin ile 3 milyon arasında Caferi nüfus sayısı verilmektedir. 2006 yılından itibaren Caferilerin dernek sayıları artmıştır. Caferilere ait sivil toplum örgütlerinin sayısı 20’den fazladır (www.al-monitor.com).

3.7.4.1.1. Caferilerin Vakıfları

Türkiye’de bulunan Caferilere ait vakıflar farklı illerde bulunmaktadır. Bu vakıflar, eğitim, sağlık alanları ile sosyal ve dinî alanlarda hizmet etmektedirler. Caferilerin Türkiye’de bulunan belli başlı vakıflarından bazıları şunlardır:

Tablo 3.2. Türkiye’deki Caferilere Ait Vakıflar

Türkiye Caferileri Vakfı
Sağlık ve Kültür Vakfı
Ehl-i Beyt Vakfı
Âlulbeyt Vakfı
Bâb-ı Ali, Ehl-i Beyt İlim Vakfı
Kaynak: Banaz (2018) ’dan faydalanarak oluşturulmuştur.

Bu vakıflar içinde en büyük ve en aktif olanı Türkiye Caferileri Vakfı’dır. Bu vakıf 2006 yılında Caferi ve Ehl-i Beyt Derneği adıyla kurulmuştur. 2013 yılında “Türkiye Caferileri Vakfı” ismini alarak vakıf olarak çalışmalarına devam etmiştir. Bu vakıf bünyesinde ilk kez Caferi Kur’an kursu olan, “İmam Muhammed Mehdi Kuran Kursu” açılmıştır (www.sahipkiran.org). Vakıf bünyesinde bulunan “Yardım Eli” kuruluşu her ay standart olarak belirlenen yardıma muhtaç ailelere ayni ve nakdî yardımlar yapmaktadır. Her sene desteğe ihtiyacı olan üniversite öğrencilerine burs yardımı yapmaktadır. Bu yardım ve burslarda ihtiyaç sahibi olması gerekli kriterdir, şahısların etnik veya dinî kimliğine bakılmamaktadır.

3.7.4.1.2. Caferilerin Dernekleri

Caferilerin Türkiye genelinde ondan fazla derneği bulunmaktadır. Dernekler, Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt’i çağrıştıran isimler taşımaktadır. Bu derneklerden bazıları şunlardır:

Tablo 3.3. Türkiye’de Bulunan Caferi Dernekleri

Ankara Azerbaycan Kültür Derneği
Bursa Ehl-i Beyt Derneği
Kırıkkale Bab-ı Ali Derneği
Erzincan On İki İmam Derneği
Adıyaman İmam Hüseyin Derneği
İstanbul Ca’ferî ve Ehl-i Beyt Derneği (Ca’ferî-Der)
Ca’ferî Âlimler Birliği Derneği (Cabir)
İstanbul İmam Ca’fer Sadık Derneği
İstanbul-Başakşehir Zehra Ana Derneği
İstanbul-Bahçelievler Allâme Tabatabâi Derneği
Kur’an ve Nesli Derneği
İstanbul Ehl-i Beyt Âlimleri Derneği (Ehla-Der)
Kars Ehl-i Beyt Kültür ve Yardımlaşma Derneği
Iğdır Bab-ı Ali Derneği
Iğdır Ehl-i Beyt Âlimleri Derneği
Iğdır Âl-i Âba 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

Kaynak: Banaz (2018) ’dan faydalananarak oluşturulmuştur.

3.8. TÜRKİYE’DEKİ CAFERİLERE İRAN VE IRAK’IN SOSYAL, KÜLTÜREL VE DİNÎ ETKİSİ

3.8.1. İran ve Irak’taki Müçtehitlerin Caferiler İçin Önemi

Dinde taklit, bilinçli bir bilgi edinme işidir. Öğrenmenin başka bir şeklidir. Taklit sadece bilimsel ve fıkhi konularda mümkündür. Taklit, görüş ve mantık bağımsızlığına ve düşünce özgürlüğüne zarar vermez. Çünkü taklit akli değil teknik ve uzmanlıkla ilgilidir (Şeriatî, 2017: 241). Şii inancında Hz. Muhammed’in vefatından sonra dinî ve dünyevî işleri yönetecek bir imam gerekliydi. Şiilerde on iki imam’ın sonuncusunun ölmediği ve geri döneceği düşüncesi hâkimdir. Çünkü hiçbir zaman diliminde imamsız toplum düşünülemez. Bu nedenle İmam’ın gizliliği süresince İmam’a vekillik edecek müçtehidlerin varlığı gereklidir (Özarslan, 2005: 56). Şii düşüncesinde yaşamayan müçtehidi taklit etmek caiz değildir. Fakat herhangi bir konuda taklit ettiği müçtehit ölmüşse bu konuda taklid devam ettirilebilir. Yeni bir konu olduğu zamanda ölen müçtehidin taklit edilmemesi gerekir. Şii düşüncesine göre, müçtehite uyma Şia’nın fıkıh bilgisinin yeni ve dinamik bir yapıda olmasını sağlar. Şiilikte fıkhi meselelerde çalışmalar yaparak içtihat derecesine ulaşmak farzı kifayedir. Şia, Ehlisünnet’in tersine ölmüş bir müçtehide uymanın uygun olmadığı düşüncesindedir. Ehlisünnet’te ölen bir müçtehide taklid caiz olduğundan onlar fıkhi yenilenme yönünden zayıf kalmıştır (Tabatabai, 2005: 104). Türkiye’de yaşayan Şii müçtehit bulunmamaktadır.

Şiilerin, On İki İmam’ın masum olduklarına inanmaları, onlara ait kabir ve yatırlara yönelik ziyaretlere büyük önem atfetmeleri ve On İki İmam’ın hadislerine önem vermeleri Ehlisünnet’in eleştirisine maruz kalmıştır (Sallabi, 2016: 716).

Caferi Şiilerin “ahkâmda taklit” olarak adlandırdıkları durum, Şii âlim ve müçtehitlerle aktif ilişkide bulunmaktır. Onlar hayatın her alanındaki fıkhi konularda müçtehitlere başvurumaktadırlar. Çünkü müçtehitleri, On İki İmam’ın temsilcileri olarak görmektedirler (El-Hadi, 2011: 58). K1, müçtehitlerin kendileri için önemli olduğunu dile getirmektedir. Yaşayan müçtehitler genelde, bugün İran ve Irak’tadırlar. Onların Şii mezhebine yönelik fetvalarının Caferiler için bağlayıcı olduğu görüşmecilerin ifadelerinden anlaşılmaktadır:

“E tabii ki biz önemsiyoruz onların görüşlerini, özellikle müçtehitlerimiz falan canlı, yaşayan müçtehitler. Müçtehit kavramı, yani seyit dediğimiz Peygamber’in soyundan gelen insanların kendilerini yetiştirip günümüzde fetva verebilecek seviyeye gelmeleri işte. Onların fetva vermeleri, tabii ki biz onlara uyuyoruz işin doğrusu yani. Kanal On4 izliyoruz, bir de Kanal 12 açtılar; bizim içtihadımızla ilgili bilgiler veriliyor, genellikle onlar seyredilir. Onlar bizim içtihadımız, yöremiz, geleneklerimizle ilgili yaşlılarımızı konuşturuyorlar. Ben bazen Kanal 12’ye bakıyorum. Kasım Alcan bizim akrabadır İstanbul’da. Kanal 12’nin yönetmeni odur. Kanal 12’yi İstanbul’da, Kanal On4’ü de Ankara’da kurmuşlar. Türkiye’deki Caferilerle ilgili, mezheple ilgili. Ramazan ayında dualarla ilgili işte Şaban ayı, Recep ayında falan program yapıyorlar, sunuyorlar. Bir de yöremize ait işte yöresel, köylerde falan çekim yapıyorlar yayınlıyorlar. Fazla da takip etmiyoruz, arada sırada Aşura, Tasura ayında bakıyoruz, öyle denk geldikçe. Diğer normal televizyonları daha çok seyrediyoruz” (K1, 46, Öğretmen).

Şiilikte müçtehit mahalli anlamda dinî lider görünümündedir. Dinî ve sosyal alanda bu liderin görüş ve önerileri yol gösterici olmaktadır. Müçtehit olmak, uzun yıllar zorlu bir eğitimi gerektirir. Bu husus görüşmecilerin ifadelerine de yansımaktadır:

“E tabi ilim adamlarıdır bunlar [müctehidler]. Orada [ilim havzalarında] okuyan binlerce ve yüzlerce âlim hoca var. Vermiş oldukları kararda İslam’ı anlatmaları önemli” (K19, 57, Akademisyen).

K20’ye göre müçtehitler, Caferilikte dinî anlamda uzman statüsünde görülmektedir. Onlar, Kur’an’dan ve Sünnet’ten İmamiye inancına göre hüküm çıkarma gücüne ulaşmış din adamlarıdır. Müçtehitler tarafından özellikle fıkhi konularda verilen fetvalar Türkiye’deki Caferi vatandaşlar için de bağlayıcı olabilmektedir. Bu hususta bir katılımcı şöyle demektedir:

“Müçtehitleri benimsiyoruz. İctihatta onlara bağlıyız. Onlar işin uzmanı, profesörü. Biz teknisyeniz. Biz kendi başımıza hareket etmiyoruz. Fetvaya göre hareket ediyoruz. Fıkhi konulara uyuyoruz” (K20, 46, Din Adamı).

Talebe, müçtehit vasfının sahibi olabilmek için zorlu ve uzun bir yol kat eder. Müçtehidin eğitimi takriben yirmi sene kadar sürer. Onlar Arapça, mantık, belagat ile başlayan bu eğitim sürecinde İslami ilimler ve Caferi fıkhi üzerine tahsil yaparlar.

Öğretim hayatı geleneksel sistemle devam eder. Yani talebe Necef ve Kum gibi eğitim merkezlerinde kendisini kabul edecek bir hoca bulur. On yıllık eğitimden sonra daha az başarılı olan öğrenciler molla konumunda köy, kasaba ve vilayetlerde camilerde imam olarak görev yaparlar (Fırlalı, 2008: 198). Zeki ve parlak olan talebeler yirmi yıl sürecek eğitime devam edip sonunda müçtehit vasfına ulaşırlar. Müçtehit başarısına göre Hüccetül-İslam (İslam'ın delili), Ayetullah (Allah'ın işareti) ve sonunda Ayetullahi'l-Uzma (Büyük Ayetullah) unvanlarını alır. Bu unvanlar, müçtehitler arasında ilmî derecelendirmelerdir. Müçtehitler şeriatı açıklama gücüne sahiptirler (Fırlalı, 2008: 198). Müçtehitlerin otoritesi, tüm dünyadaki Şiiiler üzerinde etkilidir.

Katılımcılardan K21, son bir yıldır İran ve Irak'taki Şii din adamlarının görüşlerini önemseydiğini ifade etmektedir. Bunun sebebi ise Türkiye'de Caferi mezhebine göre ichtihad eden taklid merciinin bulunmamasıdır:

“Son bir yıldır önemsiyorum. Çünkü Türkiye’de yaşadığımız inanç şekli uymadığı için son bir yıldır daha çok İran’dakini önemsiyoruz” (K21, 26, Muhasebeci).

3.8.2. Müçtehitlerin Milliyeti Yoktur

Şia alimlerin ekseriyeti yukarıda da belirtildiği gibi devletten maaş cinsinden maddi bir gelir sahibi değildirler (Şeriatı, 2009: 172). Müçtehitler, Şii düşüncesinde önemli bir makamı olan “Merci-i Taklid” konumundadırlar. Caferilerin taklit etmesi gereken en üst “ruhani merci” konumundadırlar (Özarslan, 2005: 57). Caferilikte müçtehit, fetva verme yetkisi bulunan İran ve Irak'taki ilim havzalarında yaşayan, önder olan kişilerdir. Bu nedenle milliyeti fark etmeksizin, dünyanın hangi ülkesinde olurlarsa olsunlar, müçtehitlere tabi olduklarını ifade etmektedirler.

Katılımcılardan K7 müçtehitlerin görüşlerini önemseydiğini belirtmekle birlikte müçtehit kavramını evrensel bir olgu olarak ele almaktadır. Dünyanın neresinde olursa olsun müçtehitlere milliyet yani etnik esasa dayalı bir bağlılık olmadığını, bunun dinî bir bağlılık olduğu vurgulamaktadır. K7'nin söylediklerine göre, Türkiye'deki Caferiler, müçtehitlerin fetvalarına göre hareket etmektedirler. Caferiler için ichtihad kapısı kapanmamıştır, güncel meselelerde fıkıh konularında müçtehitler fetva vermektedirler ve tüm Şii dünyası bu fetvalara itaat etmektedir. Caferiler için önemli olan din lideri olmasıdır. Müçtehidin belli standartları olduğunu ifade etmektedir. Bunlar; fetva verme,

kurtarıcı olma, ders okutma ve fıkıh bilgisidir. Hangi milletten ve ülkeden olduğu fark etmeksizin müçtehide tabi oldukları ifade edilmiştir. Bugün eğer Türk bir müçtehit çıkarsa, ona da tabi olacaklarını belirtmektedir:

“Bizim bugün dünyada nerede olursa olsun Şia’nın dinî âlimleri, özellikle müçtehitlerden bahsediyorum. Müçtehitlerimizin milliyeti yoktur. Yani bugün Amerika’da da olsa bizim için fark etmez, yeter ki Şia müçtehidisi olsun yani. İster Irak’ta olsun ister İran’da olsun, kim olursa olsun, o seviyede olsun. Zaten müçtehidin belli bir standardı vardır ki hem ders okuması hem fıkıh olması lazım, fetva vericidir. Kurtarıcı olması lazım. Bunları biz tabi ki önemsiyoruz. Biz bunlara mesela namaz hususunda fetva, risale dediğimiz fetva noktasında bütün fıkıh meselelerimizde kimini Irak’taki müçtehitlerimiz mesela bugün Ayetullah Sistani Irak’tadır. Büyük bir müçtehidimiz. Ona itaat ediyoruz. Diğeri İran’dadır, Ayetullah Hamaney’dir veya Horasani’dir, Şirazi’dir. Bunlara itaat ediyoruz. Fıkıh meselede yani fıkıh meselede tabi oluyoruz. Nedendir, fark etmez. Biz diyoruz fıkıh meselemizi bugün Irak’ta değil Libya’da da olmuş olsa fıkıh fetvayı veriyor, müçtehitse uzmansa bizim için o da geçerlidir. Bugün Türk’ün çok iyi bir ders okuyup medreselerde büyük bir üstat, âlim olanlarımız vardır. İçlerinde Ayetullah olanlar vardır. Bugün fetva verirse biz ona da Türk olarak uyabiliriz. Yani mezhebimizde bu Türk’tür, Fars’tır, Arap’tır, Iraklıdır, İranlıdır ayrımcılığımız yoktur. Bir tek, din liderimiz, müçtehidimiz olsun bizim için değişmez şeydir” (K7, 55, Din Adamı).

Şeriatî’ye göre Sünnilik, büyük alimlerin İslami mantığına dayanmaktadır. Abbasiler döneminde devlet Sünniliği dört kişiyi resmi merci ve İslam fıkıh mektebinin ilk ve son halifeleri olarak kayıt altına aldı. Böylece bilimsel içtihat yolunu kapattı ve Sünniliği kalıplaşmış bilgilere maruz bıraktı (Şeriatî, 2017: 85).

Görüşmelere katılan bir diğer din adamı olan K23 (47, Din Adamı), Şii düşüncesinde Ehl-i Beyt’in yaşayan bir üyesi olmadığı zaman bugün ordinaryüs profesör seviyesinde olduğu düşünülen müçtehitlerin dinî bilgi verdiğini ifade etmektedir. Din adamları ile görüştüğümüzde, Caferiliğin Sünni mezheplerle içtihat konusunu kıyaslayarak açıkladıkları görülmektedir. K23’e göre Ehlisünnet’e bağlı dört mezhep (Hanefî, Şafî, Maliki, Hanbeli) içtihadı kapanmıştır. Fakat Caferilerin inancında, Ehl-i Beyt’ten biri olmadığı zaman müçtehitlerin fetva verme yetkisi vardır. Bu nedenle kendi içtihatları hiç kapanmamıştır. Bugün Caferilerin içtihat konularındaki kararları

müçtehitlerden etkilenmektedir. Katılımcılardan K23, coğrafi ve etnik olarak müçtehitlerin bulunduğu yerin veya ırkın önemli olmadığını belirtmektedir. Hangi ülkede olursa olsun müçtehidin kararlarının kendilerini bağlayıcı olduğunu belirtmektedir:

“Bizim mezhebimizde içtihat kavramı var. Şia inancında Ehl-i Beyt’ten biri olmadığı zaman hocalar hocası, ordinaryüs profesör dinî bilgi verir. Ehlişünnet’te dört imamla bu içtihat kapanmıştır. Şiiilikte böyle bir kapanma yoktur. Her zaman görüşebileceğimiz bir müçtehit vardır. Her ilim dalında tıp, matematik böyledir. Müçtehitlerin verdiği fetvalar bizi illaki bağlar. Coğrafi olarak Pakistan, Türkiye, Avrupa önemli değil. Fars olabilir, Kürt, Türk, Arap olabilir. Sadece içtihat sahibi olması önemli” (K23, 47, Din Adamı).

İfadelerden de anlaşılacağı gibi Caferilerde dinî bilgi günceldir. Mesela, Sünni halk İmam Hanefî’nin ya da İmam Şafî’nin görüşlerine göre içtihatlarına devam etmektedirler. Fakat Caferi halk, güncel olarak mezhepsel bilgilerinin müçtehitler sayesinde dinamik bir yapıda olduğunu düşünmektedir.

Iğdır’da yaşayan Caferi din adamları ile yapılan görüşmelerde mezhebî kimlik algılarında müçtehit inancının önemli olduğu göze çarpmaktadır. Caferilerde, Şiiiliğin aktif olarak dinamik bir yapıda olduğu düşüncesi vardır. Yani bugün güncel meseleler müçtehitlerin fetvaları ile şekillendirilir. Müçtehitlerin Caferiler nezdinde son derece önemli bir âlim konumunda olduğu anlaşılmaktadır. Farklı kesimlerde katılımcılarla yaptığımız görüşmelerde, her Caferi’nin bu fetvalara tamamen uymadığı, kararları verirken kendi mantık süzgeçlerinden geçirdikleri ifadelerden anlaşılmaktadır:

“Elbette tabii. Onlarda din adamıdır. Eğer Allah yolunda verdikleri kararlar doğruysa, toplum tarafından benimsenirse biz de tabii benimsiyoruz. Toplum eğer benimsemirse, toplumun zararına olan bir şey varsa hiç kimse onu kabullenmez” (K3, 60, Köylü).

K10 müçtehitlerin görüşünü, kendine göre yorumlayarak önemsedğini belirtmektedir:

“Görüşünü şöyle önemsiyorum, bana göre doğruysa önemserim. Yanlışsa önemsemem. Bugün derse; ‘Bunu yapacaksınız’ mantığına uyursa, dine uyursa men (ben) onu yaparım ama uyumuyorsa yapmam” (K10, 55, Tekniker).

Şiiilik, Sünnilikten farklı olarak yorum özgürlüğünü ve ekol çoğulculuğunu korumuştur. 1979 yılında İran’da Humeyni ile başlatılan velayeti fakih sistemi Şii ulema

tarafından tartışılmaktadır (Corm, 2018: 176). Bugün Şii düşüncesinde yorum özgürlüğü devam etmektedir. Şii inancı, müçtehitlerin fetvaları ile güncel meselelere yorumlar getirmektedir.

Katılımcılarla yapılan görüşmelere dayanılarak Caferilerin bir kısmının tam anlamıyla müçtehitlere koşulsuz, şartsız tabi olmadığı anlaşılmaktadır. Bazı katılımcılar müçtehitlerin vermiş olduğu fetvaları, mantık süzgeçlerinden geçirerek ve hatta Peygamber ve Kur'an'ı baz alarak hareket ettiklerini belirtmektedirler. K10'un ve birçok katılımcının ifadelerinde bu görüşler yer almaktadır. Müçtehitlerin kararlarının yaşadıkları toplum tarafından benimsenmesi de bir diğer faktördür. Böylece, kişi toplumun benimsediği kararlar yönünde hareket etmektedir. Katılımcılardan K9 ise molla olarak din adamlarının dediklerine inanmadığını belirtmektedir:

“Valla işin doğrusu ben hiçbir mollanın dediğine tam inanmıyorum Allah'tan başka. Caferi olsun, Sünni olsun” (K9, 55, İşçi).

Caferilerin bir kısmı müçtehit görüşlerini tamamen önemser iken katılımcıların eğitim oranının artmasıyla bu durumun daha seçici ve kişisel mantık çerçevesinde yapıldığı görülmektedir. Özellikle üniversite mezunu Caferilerin, müçtehitlerin görüşünü tamamen kabul etmedikleri, kendi zihin süzgeçlerinden geçirdikleri görüşmelerimiz sırasında ifade edilmiştir. Caferiler için müçtehitler taklit merciidir. Müçtehitlerin eğitim süreci yoğun ve çok kapsamlı olmaktadır. Nasıl ki Türkiye'de ordinaryüs bir profesör görüşlerine bakılmaksızın eğitiminden dolayı toplum nezdinde kendisine saygı duyuluyorsa müçtehitlere de aynı saygı vardır.

K26'nın da ifadelerinden anlaşıldığı üzere katılımcılar müçtehitlere ilim yönünden saygı duymaktadırlar. Irak ve İran'daki müçtehitlerin yetkin olduğu ifade edilmektedir. Fakat müçtehitlerin görüşlerini önemsemekle birlikte koşulsuz bir bağlılık söz konusu değildir:

“Ya önemsiyorum ama olmazsa olmaz demiyorum. Adamlar elli sene altmış sene ömürleri boyunca okumuşlar. Din konuları dışında diğer ilimlerle de ilgilenmişler. Matematikte, astronomide, felsefede. Onun müçtehit olabilmesi için taklit merci diyorlar. Diyelim ki bin tane müçtehit varsa içinden altı- yedi kişi yetkin oluyor. Fetva verenler bu altı- yedi kişi. Bütün müçtehitler fetva veremiyor, onlara uzman diyorlar, Ayetullah

uzmanı?. Ne bilim Seyit Sistani. Irak'ta Sistani Hoca doksan küsur yaşında..." (K26, 55, Mühendis).

Yapılan görüşmelerde, eğitim seviyesi azaldıkça İran ve Irak'taki müçtehitlere bağlılığın arttığı dikkat çekmiştir. İlkokul mezunu ev hanımı olan K6, İran'ı Kanal On4 aracılığıyla sürekli takip ettiklerini ifade etmektedir; *"Tabii, İran'ı önemsiyerek, dinliyerek zaten. Kanal On4'de her zaman dinliyerek. Türk kanalıdır, İranlı hocalarımız çıkar"* (K6, 25, Ev Hanımı). Ortaokul mezunu olup esnaflık yapan K8 müçtehit durumundan dolayı bağlı olduklarını dile getirmektedir; *"Bizde müçtehit olayı vardır. Biz onlara bağlıyız. Önemsiyoruz"* (K8, 55, Esnaf).

3.8.3. İran ve Irak'taki İlim Havzaları

İslam'da müçtehitlere hem yaşarken hem de öldükten sonra hürmet edilir. Şii gruplarının kendilerine has çeşitli dinî adetleri bulunmaktadır (Yel, 2013: 174). Günümüzde Şii inancında, yaşayan ve otorite sahibi olan din liderleri müçtehitlerdir. Max Weber'in otorite kavramı, Caferilikte müçtehitler olarak görülmektedir. Şiiler, otoriteyi Peygamber soyundan gelenler ile açıklar. İmam Mehdi dönene kadar, fetva verme yetkisi müçtehitlere bağlıdır. Şiiler, ruhani lider olan imamın (İmam Mehdi) dönüşünü beklemektedir. Sünniler ise otorite olarak halifelîği kabul etmiştir. Fakat bugün halifelik kaldırılmıştır (Kippenberg, 2012: 156). Tüm Şii düşüncesinde yer alan müçtehit inancı, Caferilerde de vardır. Müçtehitlerin yetiştiği eğitim alanları İran ve Irak'ta bulunmaktadır.

K5, İran ve Irak'ın kendileri için önemini, ilim havzaları üzerinden örneklemektedir. Sünniler için Mısır'da bulunan El-Ezher üniversitesinin önemi nasılsa kendileri için de İran ve Irak'taki ilim havzalarının aynı değeri taşıdığını ifade etmektedir.

"Önemsiyoruz, zaten şöyle bir inanç var. El-Ezher Üniversitesi Sünni âleminde nasılsa biz de orayı o gözle görüyoruz. Kum ilim havzası var, Necef ilim havzası var. Bütün müçtehitler oradan yetişir zaten, 2 koldan yetişir. Necef'te Necef ekolü var, İran'da Kum ekolü var. Medreseler var orada, hatta Ehlisünnet'in de medreseleri var. 6 milyon civarında Ehlisünnet var. Onlar da kendi medreselerinde ya fetva verirler ya da El Ezher Üniversitesi'ni ararlar" (K5, 36, Serbest Meslek).

Birçok fikir sahasında olduğu gibi, Şii düşüncesinde de farklı ekoller bulunmaktadır. K5 İran ve Irak'taki müçtehitlerin önemini, Sünniler için Mısır'daki El Ezher Üniversitesi ile kıyaslama yaparak anlatmaya çalışmıştır. Sünni dünyasında El Ezher hem akademik hem de dini eğitim anlamında önemli olmakla beraber fetva veren bir kurumdur. Bundan dolayı K5, kendileri için görüşleri önemli olan fetva makamı olan müçtehitler ile El Ezher Üniversitesini konum olarak aynı görmektedir.

Caferilerin ifadelerinden, kimliklerini inşa ederken İran ve Irak'taki müçtehitlerin görüşlerini önemsedikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, mezhebî kimliğin inşasında hem ulusal hem de uluslararası faktörler rol oynamaktadır.

3.8.4. Türkiye’de Caferi Din Adamlarına Eğitim Alanı Sağlanamaması

Türkiye’de Caferilik üzerine eğitim veren bir fakülte ya da bölüm bulunmamaktadır. Eğitim almak isteyen kişilerin, İran ve Irak'taki Şii eğitim alanlarına gitmeleri gerekmektedir. Türkiye’de yaşayan Caferilerin çok büyük bir çoğunluğunu oluşturan Azerbaycan Türkleri, İran’daki Caferi nüfusun önemli bir kısmını oluşturur. Azerbaycan Türk’ü oldukları için aslında millî kimlik ile dinî kimlik arasında kaldıkları görülmektedir.

Caferi katılımcılarla yapılan görüşmelerde, bazıları Türkiye’de kendi mezheplerine yönelik eğitim sahasının bulunmadığını belirtmektedirler. İlahiyat fakültelerinde doğrudan Caferi fıkhi üzerine eğitim verilmemektedir. K12 bu durumun onları dini eğitim için İran ve Irak’a mecbur bıraktığını belirtmektedir;

“Tabii bizim müçtehitlerimiz, Türkiye’de bize eğitim ortamı sağlanmadığı için yani bizde bir ilahiyat fakültesi olsa bizim ne işimiz var İran’da ne işimiz var Irak’ta. Türkiye’de eğitim sahası açılmadığı, (Caferilere) böyle bir şey imkân sunmadıkları için bizim müçtehitlerimizin hepsi Irak’ta veya oradaki medreselerde okudular. İçtihadımız açısından sadece inancımız açısından, yoksa bugün savaş olsa ben İran’a karşı da savaşırım, Irak’a karşı da savaşırım. Bu konuda ülkemizin asla şeyini yapmam ama inanç konusunda, sadece mektep müçtehitlerin yetiştirilme sahası olduğu için öyle bir şeyimiz var” (K12, 44, Memur).

Üniversite eğitimi alan ve bir kamu kurumunda yöneticilik yapan K12, İran ve Irak'taki müçtehitlere tabi olma durumlarını eleştirmektedir. Kendisi İran ve Irak'taki Şii

din adamlarına bağılı olduğunu belirtmekle birlikte bu durumdan rahatsızlık duyduğunu ifade etmektedir. Çünkü Caferilere yönelik Türkiye’de dini eğitim sahası olmadığı için Caferiler İran ve Irak’ta medrese eğitimi almaktadırlar. Burada, K12 daha milliyetçi bir yaklaşım ile aslında bu durumun zorunlu bir sebepten kaynaklandığını ifade etmektedir. “Yoksa ne işimiz var İran’da ne işimiz var Irak’ta” ifadesini kullanmaktadır. K12 mezhebî kimlik ile etnik kimliğin çatıştığı bir durumu yaşadığı anlaşılmaktadır. K29 ise Türkiye’de Caferi mezhebine dayalı eğitim verilmediği ve Caferilik yok sayıldığı için İran ve Irak’taki Şii din adamlarının bu eğitim boşluğunu doldurduklarını düşünmektedir. Ancak bu faaliyetleri misyonerlik faaliyetleri olarak görmektedir:

“Misyonerlik faaliyeti olduğunu düşünüyorum oradaki din alimlerinin buradaki mezhebi eğitim faaliyetlerini. Burada mezhebi eğitim yok ve mezhebi yok saydıkları için onlarda gidip mezhebi başka bir yerde yaşıyorlar” (K29, 32, Öğretmen).

Bazı Caferilerin zihninde millî (etnik) kimliğinin, mezhebî kimliğinin önüne geçtiği görülebilmektedir. K29’un Türkiye’deki Caferilere yönelik İran ve Irak’taki Şii din adamlarının dini eğitim faaliyetlerini, misyonerlik faaliyeti olarak görmesi bundan kaynaklı olabilir. Çünkü katılımcı Caferilerin Azerbaycan Türk’ü olması, Türkiye’ye aidiyet duygusunu milli kimlik anlayışı ile güçlendirmektedir. Türkiye’de sadece Sünni kimliği altında ilahiyat eğitimi verilmesi Caferileri rahatsız etmektedir. İlim sahasının İran ve Irak olması, müçtehitlerin o bölgelerde yetişmesini sağlamaktadır.

Caferiliğin, dünya genelinde beslendiği havzalar İran ve Irak bölgeleridir. Doğu toplumlarında mistik gelenekler ve din ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle müçtehitlerin yaşadığı ve yetiştiği bu havzalar manevi olarak önemli görülmektedir. K18 İran ve Irak’taki Şii dini eğitim alanlarını, Doğu ve Batı üzerinden karşılaştırarak düşüncelerini açıklamaktadır. Caferiliğin İran ve Irak’taki ilim havzalarından beslendiğini ifade etmektedir. Batı, teknoloji olarak ön plana çıkmaktadır, Doğu ise sosyal ve kültürel olarak ön plana çıkmaktadır:

“Önemsiyorum. Çünkü bir ilmin, (gerek) dinî bilimlerin gerek pozitif bilimlerin dünyadaki ağırlık merkezleri vardır. Batıda teknoloji ve inovasyonun, Doğuda dinî, sosyal ve kültürel boyutlarının öne çıktığını gördüğümüz yerde İran ve Irak’taki Caferi din adamlarının görüşlerinin önemli olduğuna inanıyorum. Caferilik bu havzalardan besleniyor” (K18, 56, Akademisyen).

K28 ise Caferi âlimleri için eğitim sahası bulunmadığını ve Türkiye’de fıkıhta kendilerinden farklılık olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle İran ve Irak’taki Şii din âlimlerinin görüşlerini önemseydiğini belirtmektedir:

“İran ve Irak’taki Şii din âlimlerinin görüşlerini önemsiyorum. Türkiye’de bizim âlimler için eğitim kurumumuz yok. Fıkıhta farklılık var. İmam Caferi Sadık’ın öğretilerini veren yer yok” (K28, 36, Akademisyen).

Katılımcılar ile yapılan görüşmelerden sonra denilebilir ki Caferi din adamlarının ve müçtehitlerinin eğitim alacağı bir kurum veya kuruluş Türkiye’de bulunmamaktadır. Bu nedenle, Türkiye’de yaşayan Caferilerden ilim öğrenmek isteyenler İran’a gitmektedir ve belli bir süre orada eğitim aldıktan sonra Türkiye’ye dönerek Diyanet’e bağlı olmayan camilerinde görev yapmaktadırlar. Caferilerin fıkıh konularında fetvalarını dinledikleri müçtehitler de İran ve Irak’ta eğitim almaktadırlar. Türkiye’de Caferilere eğitim alanı sağlanamaması onları İran ve Irak’a gitmek zorunda bırakmaktadır. Etnik olarak Türk olan Caferiler, milliyetçi duyguların bir serzenişi olarak bu durumdan rahatsızlık duymaktadırlar. Kendi ülkelerinde mezhepleri üzerine eğitim sahasının açılmasını istemektedirler.

3.8.5. Dinî Bayramların Farklı Zamanlarda Kutlanılmasında Mezhepsel Etki

Ramazan ayında Diyanet’in belirlediği bayram günü, Caferiler tarafından uygulanmamaktadır. Çünkü Caferiler bayramları ve kandilleri ay takvimine göre kutlar. Bu nedenle Caferiler, Sünni halktan bir gün sonra bayram yapmaktadır (Bakırlı, 2019: 50). Ayın, gökyüzünde görülme hareketine göre İran ve Irak’taki müçtehitler, ramazanın son gününde ertesi gün bayram olup olmayacağına karar vermektedirler. Böylece, Caferiliğe mensup olan bireyler, müçtehitlerin kararını bekleyip karara uyduktan sonra Ramazan Bayramı’nı kutlamaktadırlar. Türkiye’de Ramazan Bayramı’nın ikinci günü Caferilerde Ramazan Bayramının ilk günü olarak kabul edilebilmektedir. Ama K25 gibi bazı Caferiler, müçtehitlerin bu kararına karşı çıkmaktadırlar. K25, bunun toplumsal açıdan ayrıştırıcı bir durum olduğunu vurgulamaktadır:

“Valla önemseydiğim de var, yüzde seksen karşı olduğum da var. Çok fazla takip etmirem. Niye karşıyım mesela son zamanlarda çok farklı uygulamalar var. Mesela bayram. Ramazanlıkta bir kısmı diyor ki ertesi gün mesela. Birlikten yanayım mesela. Ertesi gün

ay görüldü görülmedi mesela. Ya bunu benden genelde sosyolojik açıdan bütünleşmek birliktelik olarak gördüğüm için mesela diyelim annem babam yedi bugün ben tutucuyum (oruç tutmayı kast ediyor) ertesi gün ay görülmedi falan. Buna karşıyım, anlatabiliyor muyum?” (K25, 46, Mühendis).

Bazı Caferiler, İran’da değil Türkiye’de yaşadıklarını gerekçe göstererek Ramazan Bayramı gibi toplumsal olarak kutlanan dini günlerde Diyanet’e uymaktadırlar. Ayrıca farklı müçtehitlere bağlı olan Caferiler farklı günlerde bayram yapabilmektedir. Mesela bir Caferi kadın Sistani’ye bağlı olduğu için oruç tutarken eşi Ali Hamaney’e bağlı olduğu için oruç tutmayarak bayramını yapabilmektedir. Bu durum Iğdır’da oruç tutma ve bayram yapma konusunda birliktelik olmadığını göstermektedir (Balamir, 2022: 174).

İran’daki müçtehitlerin taklit merci olmasından dolayı, Caferilerin dinî günlerde ve bayramlarda Türkiye’deki uygulanan günlerden farklı hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Sosyal ilişkilerde mezhepsel aidiyet duygusu kendi bayram ritüellerini oluşturmalarını sağlamıştır. Caferiler Türkiye’de Sünni halk ile birlikte yaşamaktadır. Fakat Ramazan Bayramı gibi önemli bir günde, bulundukları çevreden farklı olarak İran ve Irak’tan gelen fetvalar doğrultusunda bayram gününü oruçlu olarak geçirebilmektedirler. Bu durumdan rahatsız olan K25, sosyolojik anlamda toplumda dinî bayram olan önemli bir sosyal günün, ayrıştırıldığını ifade etmektedir. Bu nedenle İran ve Irak’taki müçtehitlerin görüşlerinin bir kısmına katıldığını ama çoğuna karşı olduğunu söylemiştir. K25’in birlik ve beraberlikten yana olması aynı zamanda etnik olarak Türk olduğu için Türkiye’deki geri kalan Sünni Türklerden ayrı bir günde bayram kutlanmasından rahatsızdır. K25’in etnik kimliğinin getirdiği aidiyeti, mezhebi kimliğinin getirdiği aidiyetin önüne geçmektedir.

Görüştiğimiz Caferiler arasında bu duruma (Ramazan Bayramı’nın farklı günlerde kutlanılmaya başlanması durumu) ayak uydurmayan, etnik kimliği mezhebî kimliğine baskın duygular hissettiren Caferiler, Diyanet’in Türkiye’de belirlediği günü Ramazan Bayramı’nın birinci günü olarak kutlamaktadırlar. Caferiler arasında bu durum ikililik oluşturmaktadır. Bayram günü oruçlu olan Caferilerin evine Sünni komşuları ziyarete gitmemektedir. Sünniler, Ramazan Bayramı’nın ikinci gününü kutlarken eğer İran’da fetva verildi ise Caferiler bugünü bayramın birinci günü olarak kutlamaktadırlar.

Aşut'un yaptığı çalışmada Iğdır'da meslek, yaş, gelir düzeyi, eğitim düzeyi ve dini gelenekler farklılaştıkça din adamlarına bakış açısı değişmektedir. Din adamları mesleki olarak yetersiz görülmektedir. Ayrıca din görevlilerinin, kendi meslekleri dışında bir işle uğraşmasını görevlerinin bir parçası olarak görmektedirler. Camii dışında yürütülen bu hizmetler; mevlit, hatim, taziye vb. faaliyetlerde maddi kazanç sağlamamaları gerektiğini düşünmektedirler. Halk, din görevlilerinin mesleki ve kişilik özelliklerini yetersiz görüyor olsa da dine olan bağlılıktan dolayı saygı duymaktadır (Aşut, 2016: 74).

Mühendis olan K24 de benzer olarak din adamlarına saygı duymakla beraber din adamlarını eleştirmektedir. Müçtehitlerin Ramazan ayının bitişi için gökyüzünde ayın görünmesi gerektiği görüşüne, bilimsel yaklaşmaktadır. Ayın çıplak gözle görülemeyeceğini ve ayın evreleri olduğunu ifade etmektedir. Kendisi ve çocukları Sünnilerle aynı zamanda bayramı kutlarken, eşi ve kaynanası ertesi gün müçtehitlerin belirlediği günü bayram günü olarak kutlamaktadır. K24 bu durumdan rahatsız olduğunu belirtmiştir. K24'ün dediğine göre Caferi camilerinde ramazan ayı boyunca okunan sela, eğer ramazanın son günü tekrar okunursa ertesi gün oruç tutulmaya devam edilir fakat eğer sela okunmazsa o gün Ramazan Bayramı olarak kutlanır:

“Yok. Yani mantığıma uyuyorsa önemserim. Uymuyorsa önemsemem. Ben buradaki Ali Bardakçı mı neydi onları önemsemirem. Çünkü ben bunu gördüm dini kendilerine göre yorumlama yapıyorlar. Mesela geçen faizin helal olduğunu dediler. Bizim Diyanet dedi. Faiz bir kısmını allayıp pullayıp cimbızla bir yerini çekmişler. Mesela kadın hakları konusu var. Ben buna çok şiddetle karşıyım. Niye karşıyım? Geçmişe dönük madem bunlar sünnet, sünnet, sünnet diyorlar, Hz. Muhammed'in hayatına baktığımız zaman karısı Hz. Hatice şimdiki tabirle iş insanıymış. Malını, mülkünü Hz. Muhammed eşinden almış. Zaten yetim bir çocukmuş. Yıllarca onun işlerini yürütmüş. Kızı desen, çocukları desen, torunları desen; kız çocuklarından bahsediyorum. Onu alıp peçeye koyup aman evden çıkmasın diye bir şey söz konusu değil. Kervanlarla beraber gitmiş. Çocukları ile gitmiş. Madem öyle ileri giden korumalık varsa peçeli, kadın dışarı çıkmaması seyahat etmemesi. Yani şimdi erkeklerin kendi istediklerini dinin adı altında toplayıp insanların beynine o şekilde yerleştirdiler. Öyle bir şey yok, ben inanmıyorum. Çünkü hiçbir yerde yok öyle bir şey. Ben Kur'an'ın Türkçesini okuyorum. Ora olmadı internette okurum. Öyle bir şey yok, neresinde. Göstersinler tamam diyeceğim. Bu şekilde onlara güvenim yok. Bu Sünni'siydi, Şii'siydi, Hristiyan'ıydı hiç fark etmez. Ramazan'da bayram oldu

olmadı, ay göründü görünmedi. Yok, işte çıkıp aya bakmışlar ayı görememişler. Ya sen ayı göremezsin ki! Şimdi ayın evreleri var. İlmi fenni bilen birine zaten saçma gelir. Ayın evreleri var. Kışın gün kısa olduğu için göremezsin. Kutuplarda görmen lazım. Çıplak gözle göremezsin. Ben ve çocuklarım bugün bayramı kutluyorsak eşim ve kaynanam yarın kutluyor. Ben Diyanet'e uyuyorum eşim İran'a. Onlar teleskopla bakıp bildiriyorlarmış. Ya da ramazan boyunca sabah namazından önce Sela okunuyor. Eğer Sela okunuyorsa ertesi gün oruç tutun demek isteniyor. Eğer okunmuyorsa yarın bayram demek. Yaşlılar anlıyor” (K24, 40, Mühendis).

Ramazan ayında bayramın hangi gün kutlanacağı, Caferiler arasında görüş ayrılığı yaratmaktadır. Öyle ki K24'ün aile üyeleri dahi farklı günlerde Ramazan Bayramı'nı kutluyorlar. Bayram toplumları birleştirir, sosyalleştirir ve geliştirir. Ramazan ayı bittiği zaman eğer ay görüldü ise son orucun tutulduğu günün ertesi günü Ramazan Bayramı olarak kutlanır. İran'daki müçtehitler, ayın görülmesi üzerinden bayram olup olmayacağına karar vermektedirler. Bu durum Türkiye'de yaşayan Müslümanların, farklı günlerde bayramı kutlamasına neden olmaktadır. Çünkü Caferilerin bir kısmı Diyanet'in takvimine göre bayramını kutlarken, bir kısmı İran'dan gelecek haberi beklemektedirler. Katılımcıların bir kısmı tarafından bayramın farklı günlerde kutlanılmasının, sosyolojik olarak aile içinde ve toplum içinde birleştirici olmaya engel olduğu düşünülmektedir.

Türkiye'de namaz vakitleri, ezan saatleri, Ramazan ayındaki bayram günleri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenir. Şii vatandaşların bu fıkıh meselelerinde ve önemli dinî bayramlarda Türkiye'deki Sünnilerden farklı hareket ettiği görülebilmektedir. Türkiye'de yaşayan Şiiler İran ve diğer ülkelerdeki Şii din adamlarının kararlarına tabi olmaktadır. Mesela bayramın ilk günü, Sünni ve Şii halk arasında değişebilmektedir. Yapılan görüşmeler sırasında, fen bilimleri alanından mezun olan Caferi mühendislerin bu duruma karşı çıkabildiği söylemlerinden anlaşılmaktadır. Bireysel akıl ve mantık süzgecinin, Caferi mezhebinin algılanmasında ve müçtehitlerin fetvalarını sorgulamalarında etkili olduğu görülmektedir. İran'dan gelen yönlendirmelerin (müçtehit fetvaları) Caferilerin toplumsal yaşamda bütünleştirici toplumsal etkinliklerde farklı uygulamalara neden olduğu katılımcıların ifadelerinden anlaşılmaktadır:

“...Mesela o taklit merci ama her dediğini yapmak zorunda değilim. Eğer bana uymuyorsa, inandığım Kitaba, Peygamber’e uymuyorsa onun süzgecinden geçiriyorum uyanları alıyorum, uymayanları almıyorum. O anlamda yoksa onun her dediği kabuldür öyle bir şey yok. Tabii ki Sünni dinî âlimleri de önemsiyorum fakat süzgeçten geçiriyorum mantığımla, aklımla. Körü körüne şey yapmıyorum. Uyuyorsa alıyorum. Uymuyorsa diyorum ki ya bu da insan buda hata yapabilir anlamında” (K26, 55, Mühendis).

“Bazen. Her zaman önemsemiyorum. Mantığıma uyan şeyi yaparım” (K27, 36, İşçi).

Caferiler, müçtehitlerin kararlarına uysa da uymasa da müçtehitlerin ilim yolculuğuna saygı duyuyorlar. K26 gibi katılımcılar müçtehitlerin görüşlerini kendi akıl süzgeçlerinden geçirdiklerini ifade etmektedirler. K27 de K26’yı destekleyici şekilde benzer bir söylemde bulunmaktadır. Müçtehitlerin görüşlerine bilimsel yaklaşan Caferiler, müçtehitlerin aldığı bazı kararlara uymadıklarını belirtmektedirler.

3.9. Şİİ İMAMLARIN KABİRLERİNİN ZİYARET EDİLMESİNİN MEZHEBİ KİMLİĞİN HAFIZASININ OLUŞUMUNDA ETKİSİ

Buraya kadar katılımcılarla yapılan görüşme konularından en önemlilerinden biri, Caferilerin Kerbela ve Meşhed’i ziyaret etmesidir. Çünkü bu ziyaretler; dinî, sosyal ve mistik inançları içerir. Caferilere göre, Kerbela ve Meşhed bölgesini ziyaret edince hem mezhebin gereği olan kutsal olarak görülen imamların türbeleri ziyaret edilmiş olur hem de dualar kabul olunur ve şifa isteyenler şifa bulur. Caferiler için Kerbela ve Meşhed’i ziyaret etmek neredeyse hac kadar önemlidir. Fakat Hac’cın maliyetinin Kerbela ve Meşhed’ den daha fazla olması, Caferilerin Kerbela ve Meşhed’i daha çok ziyaret etmelerini sağlamıştır (Koç, 2010: 79). Caferi bireyler, gruplar halinde başlarında mollaların rehberliğinde bu bölgeleri ziyaret etmektedirler.

3.9.1. Kerbela ve Meşhed’de Şifa Bulmak

Geleneksel toplumlarda kutsal olana bağlılık önemlidir. Kutsal olan ve kutsal olmayan inançlar, toplumsal düzeyde her alanda iç içe olmaktadır. Toplumun değerleri, dini kutsallıklardan beslenir. Böylece birey, geleneksel kültürü aldıkça toplumla bütünleşmektedir (Günay, 2012: 395). Hz. Hüseyin’in yasını tutma ve Kerbela matemi, Şii Büveyhoğulları döneminde başlamıştır. Şiiler, Büveyhoğulları döneminde ilk kez kendi İslami akidelerini serbest yazmayı ve yaymayı başaramışlardır. Bu dönemde

Muharrem ayinleri başlatılmıştır. Bugün hâlâ Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin yası; zincirlerle kendini dövmek, yas tutmak ve ağlamak olarak devam etmektedir (Fığlalı, 2008: 188). Kerbela bölgesi, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden dolayı Caferiler için kutsal bir anlam içermektedir.

Irak'ta Meşhed şehrini ziyaret etmek, mezhebî kimliğin kazanılması ve anlamlandırılması bakımından Caferiler için önemlidir. Caferiler için Kerbela ve Meşhed toprakları kutsal kabul edilir ve bu topraklara bağlılık söz konusudur. Caferilikte Şii imam türbelerini ziyaret etmenin manevi yönü olduğuna inanılmaktadır. İslam dininde hac farz olan bir görev olarak kabul edilmektedir. Caferi katılımcılardan bazıları hacca gitmeye imkânı olmayan kişilerin Meşhed ve Kerbela topraklarını ziyaret edebileceğini ifade etmektedir:

“Bizim için kutsal yerlerdir ve o kutsal yerleri Peygamber'imizin torunları veya işte imam dediğimiz imamların bulunduğu yerlerdir. Buralar kutsal yerler olduğu için oraları tabii ki biz önemsiyoruz. Oraları da ziyaret etmek istiyoruz tabii ki. Bizim için manevi değeri büyüktür yani işin doğrusu. Tabii ki biz hacca da gidiyoruz. Yani şimdi toplumda bazen bazı kesimler var işte, Hacca mı gitmek istersiniz Kerbela'ya mı veya Meşhed'e mi? Tabii öncelik hacca gitmektir. Hacca gitmeye gücü yetemeyenler, İran daha yakındır, işte Meşhed'e gidip orada İmam Rıza'nın türbesini ziyaret etmek manevi yönden büyük yani. Ama gönül ister tabii ki hacca gitmek. İmkân olsa, ben mesela umreye gittim, tabii bunların hepsi maddiyatla ilgilidir. Tabii her vatandaşımız gidemiyor, imkânları kısıtlı. Ama ben Meşhed'e de gittim mesela. Mütevazı şehirler, ibadetlerin yapıldığı yerler. Kerbela'ya da gitmek isterim yani planımda o var. Kutsal yerleri ziyaret etmek manevi yönden doyuma ulaşmak güzel bir şeydir yani. Hz. Ali'nin türbesine gidip ziyaret etmek, İmam Hüseyin'in işte bunları ziyaret etmek manevi olarak insana bir haz veriyor yani” (K1, 46, Öğretmen).

İğdır'daki Caferiler, Diyanet ile birlikte Hac ibadetini yerine getirmektedir fakat kendileriyle birlikte mollaları da eşlik etmektedir. Caferiler; Şam, Meşhed, Kum ve Necef'te bulunan imamların ve onların yakınlarının mezarlarını ziyaret ederler. Bu ziyaretler daha çok Muharrem ayında yapılmaktadır (Kara, 2019: 51). Katılımcılardan bazıları, imamların türbelerini ziyaret edenlerin şifa bulunduğunu ifade etmektedir. Buradaki şifa ile anlatılmak istenen, kişilerin sahip olduğu sıkıntılardan kurtulmak için

türbeleri ziyaret etmesi ve burada ihtiyacına yönelik dua ederek şifa bulunulduğuna inanılmasıdır:

“Kerbela mesela şeydir, İmam Hüseyin’in katledildiği bir alandır. Türbesi var orada. Peygamber torunudur. Allah’ın sevgili kuludur. Cennet gençlerinin efendisidir. İster istemez Kerbela, Erbain’ e giden insan sayısı hacın çok çok üzerindedir. Hacca dört-beş milyon kişi gidiyorsa oraya yirmi milyon insan gidiyor. İran’da da İmam Rıza türbesi olduğu için burayı ziyaret edir. Özellikle Şia kesim. Tabii oraya gidip şifa bulan insanlarda gelip anlatıyor yani” (K3, 60, Köylü).

“Peygamber efendimizi, şehit olan peygamberlerimizi onları anmak, unutmamak, ondan sonra inancımıza göre, sevdiğimiz için ederik, etmeyi de çok istiyoruz” (K2, 60, Ev Hanımı).

K3, Kerbela ve Erbain bölgesine giden kişi sayısının Hac’ca giden kişi sayısından çok daha fazla olduğunu ifade etmektedir. Bu durumun oluşmasında; bölge olarak İran ve Irak’ın, Arabistan’a oranla Türkiye’ye yakın olması ve ulaşım maliyetlerinin düşük olması etkili sebeplerdir. Bir diğer sebep de Caferilerin bu bölgeleri ziyaret etmeyi çok önemli ve kutsal olarak görmeleridir. K6, Kerbela ve Meşhed bölgesinin çok önemli olduğunu kendisinin de ziyaret etmeyi çok istediğini ifade etmektedir:

“Gitmeyi çok isterdim gerçekten. Çok önemli bir yerlerdir yani. Peygamberlerimizin ayak bastığı yerler, şehit olduğu yerler, kim istemez gitmeyi” (K6, 25, Ev Hanımı).

K8 ve K11 ise bu bölgelerden kutsallık atfederek bahsetmektedirler. K8, bu bölgeyi ziyaret etmenin anlatılamaz ve yaşanılacak bir şey olduğunu, K11 ise bu bölgeleri ziyaret edenlerin cennetin kapısını aralayıp girmeye benzettiklerini anlatmaktadır:

“Bizim için anlatılmıyor ki yaşamak lazım onu” (K8, 55, Esnaf).

“Benim için ne ifade ediyor... Gitmemişim ama gitmeyi çok isterim. Yani gidenlere soruyorum, cennetin kapısını aralayıp içeri girmek gibi bir şey. Sorduğum zaman duyuluyorlar bende etkileniyorum yani” (K11, 25, Memur).

K28 kodlu katılımcı, Meşhed’i ziyaret ettiğini belirtmektedir. Ziyaret ettiği bu yerin manevi olarak güçlü olduğunu ve bu manevi ortamın kendisini Allah’a yakınlaştırdığını ifade etmektedir:

“Kerbela ’ya gitmedim. Meşhed’e gittim. Allah’a yakın olan bir insanın yansıması var. O maneviyat var. Manevi güç, manevi değer var. Maneviyatla Allah’a yaklaşıyorsunuz. Manevi açıdan insanı yakınlaştırır” (K28, 36, Akademisyen).

Kerbela ve Meşhed ’de bulunan Ehl-i Beyt türbeleri Caferiler tarafından ziyaret edilir, dualar edilir ve dileklerin kabul olunacağına inanılır. Bu bölgeler, mezhebî kimliğin görünür kılınmasında önemli olmakla birlikte sadece Caferiler tarafından değil tüm Şii dünyası tarafından her yıl yoğun olarak ziyaret edilmektedir.

3.9.2. Kerbela: Yeryüzünün En Kutsal Yeri, İslam’ın Dirilişi

Kerbela Caferiler için önemli bir yerdir. Irak’ta bulunan Kerbela bölgesi, Caferi bireyler için ziyaret edilmesi gereken, kutsal olan ve Hz. Hüseyin’in şehit edildiği yerdir. Katılımcılar, Kerbela’nın kendileri için neden önemli olduğunu, Kerbela’nın zihinlerindeki metaforu üzerinden anlatmaktadırlar. K5, Kerbela’nın kendileri için yeryüzünün en kutsal yeri olduğunu dile getirmektedir. Yeryüzünün en kutsal yeri benzetmesi, mezhebî kimliğin oluşumunda Kerbela’nın ne kadar önemli bir yerde olduğunu gösterir:

“Kerbela bizim için yeryüzünde yaratılmış en kutsal yerdir. Çünkü Allah’ın dinini ıslah edebilmek için orada en büyük mücadele edildi. Hz. Hüseyin aleyhisselamın sadece otuz bin taraftarı cezaevinde idi. Onlara dahi nasip olmadı ancak yanında birkaç yaranı gelebildi, onlar da sadece günahsız kullar olduğu için. Bizim için yeryüzündeki en kutsal mekândır” (K5, 36, Serbest Meslek).

K7, Kerbela’nın kendisi için önemini tasvir ederken Kerbela’nın ideali olduğunu ifade etmektedir. Hz. Hüseyin’in hem Hz. Peygamber’in torunu hem de mezhep lideri olduğunu ifade etmektedir. K7’ye göre, Hz. Hüseyin’in ölümünün normal bir ölüm olmaması ve işkence edilerek öldürülmesi, kendileri için Kerbela’nın önemini artırmıştır. Kerbela’yı ziyaret etmek ve oranın önemini idrak etmek kendileri için Allah’a olan inançlardan birisidir. K7, Kerbela ’nın gerek coğrafi alan olarak gerek tarihî olaylar olarak Müslüman biri için önemini vurgulamaktadır. Hz. Hüseyin, Caferi inancının ve aynı zamanda Caferilik mektebinin en önemli isimlerinden biridir. Görüşme yapılan katılımcılar, sekizinci imamın kabrinin ziyaret edilmesini bir görev olarak kabul ettiklerini belirtmektedirler:

“Bizim Kerbela ve Meşhed olayı özellikle Kerbela ki Irak’tadır. Bizim için uzaktır. Vazgeçilmez bizim için bir şeydir, idealımızdır yani. Kerbela Peygamber’in evladı İmam Hüseyin ve 72 şehit Kerbela’da şehit edildi. Hakkaten Peygamber’imiz bunları ellerinde, kucağında büyüttü. Dizinin üstünde büyüttü, din eğitimi bizzat verdi. Ta belli bir yaşa kadar onları öptü sevdi ve bu insan haksızca Kerbela’da şehit etti. Bu benim bir din liderimdi, bu benim bir mezhep ve mektep liderimdi. Ama maalesef şehit ettiler. Ha şahadetinde, ölümünde bir yöntemi vardı belki, belli bir noktası vardı fakat bunlara her türlü zulmü ettiler, yani kafalarını kestiler, çocuklarını esir ettiler, susuz bıraktılar, çadırlarını yaktılar, esir edip çöllerde, şehirlerde gezdirdiler. Bu çok büyük bir haksızlık oldu ve biz kendimizi bunların önünde yani Kerbela şehitlerinin önünde bunları difa etmeyi bir Peygamber ümmeti olarak vazife biliyoruz. Biz diyoruz ki Kerbela bizim vazgeçilmez bir imanımızdır, inancımızdır. Hatta biz diyoruz ki Ehl-i Beyt’e ve İmam Hüseyin aleyhisselam ve Ehl-i Beyt’in tamamına bizim farz olan Allah’a inançlarımızdan birisidir, farz biliyoruz. Kesinlikle olması gereken ve biz Ehl-i Beyt’i bilmemiz lazım. Meşhette sekizinci İmam vardır. İmam Rıza aleyhisselam. Bu da yine Peygamber evlatlarından, İmam Hüseyin’in evlatlarından. Yani bağları tamamen Peygamber’den Hz. Ali ve Fatıma’dan başlayıp kaynak çeşmesi buradır. Buradan; hesep nesepten kaynaklanmış gelmiş. Sekizinci imam, dokuzuncu imam, onuncu imam ve bugün dünyada yaşayan Allah zuhurunu tez etsin. İmam Mehdi’nin de aynı hesep ve nesepten olduğunu bilmekteyiz ve bizim için en azından her Şia’mıza her mektebimize hatta diyorum ya Sünnilerimize. Biz Meşhed’e götürdüğümüz insanların yarısı Sünni’dir yarısı Şia’dır. Hepsinin kaydı var bizde. Erkek öğrencilerimiz Sünni’dir götürmeyelim dememişiz. Herkes gitsin o imamı ziyaret etsin, herkes oranın maneviyatını görsün, ziyarete gitsin. Meşhed’i sekizinci imamı ziyareti bir görev bilsin. Onun için biz orayı Şialarımıza, insanlarımıza, namaz kılan insanlarımıza, ibadet eden insanlarımıza özellikle telkin ediyoruz. İmkanlarımız dahilinde Kerbela ziyaretine gidelim. Biz diyoruz ki imanımızın bir parçasıdır. Kıyamet gününde biz şuna inanıyoruz. Çok iyi şefaathar bulabileceğimiz ve hakkaten orda Allah’ın huzuruna kalkıp özellikle mezara koyulduğumuz andan ta seraata kadar bize yardımcı olacak Peygamber Efendimiz ve onun Ehl-i Beyt’idir. Çünkü elini Peygamber elinden ayırmadılar, kucağında büyüdüler, onun eğitimi aldılar. Belli bir yaşa kadar Peygamber yaşadığı döneme kadar. Ondan sonra Hz. Ali’nin eğitimi aldılar, Hz. Fatma’nın eğitimi aldılar yani mescitte doğdu mescitte vefat ettiler. İmam

Hüseyin gözünü açtı mescitte, camide İmam Hasan gözünü açtı, İmam Rıza gözünü açtı camide Hz. Ali efendimiz zaten Kâbe'de dünyaya geldi. Vefat ederken de Kâbe'de şehit düştü. Onun için biz mahşer gününde bize şefaate edeceklerini tabii ki Allah'ın izniyle. Kur'an'da da buyuruyor ki "Men zellezi yesfeu indehu illâ bi'iznih" Kimdir ki Allah'ın yanında şefaate edicidir. Allah'ın izni olmadan. Onun için Allah onlara bir özellikle vasıf vermiştir. Hürmet vermiştir. Saygı, sevgi vermiştir. Ki biz dualarımızda "Ya vecîhen indellâh, işfe' lenâ indellâh" Ey Allah'ın önünde Allah'ın yanında hürmeti saygı ve sevgileri yüksek olan insan, bizler sizlerden istediğimiz budur. Allah'ın yanında bizlere de şefaate dileyin diye dualarımızda her zaman deriz. Onun için Kerbela ve Meşhed bizim imanımızın bir parçasıdır. Bunlara mutlaka iman etmeliyiz. Bunları mutlaka ziyaret etmeliyiz ve insanlarımıza tavsiyelerimiz budur ki Meşhed ve Kerbela'yı ve hatta Baki mezarlığına gittiğimiz zaman orda bizim üç tane imamımız vardır. Bunların mutlaka ziyaretine gideriz, selam okuruz. On dört masumun⁵ ziyaretlerini tamamlamayı insanlarımıza tavsiye ediyoruz kesinlikle ve tarihte Peygamber'imizin özellikle Kerbela'da şehit olan İmam Hüseyin aleyhisselâmı ziyaret etmenin hem hayattayken hem şehadetinden sonra onun haremine gitmeyi ve ziyaret etmeyi gerçekten çok üstün bir başarı, üstün bir sevap ve benim şefaate nail olacağının binlerce hadisi ve rivayeti vardır. Hatta ben Ehlisünnet kitaplarında dahi bunu görmüşüm. Peygamber'imizin bu sözünü buyurmuştur. Herkes Hüseyin'i sevse beni sever Herkes beni de sevse Allah'ı sevmiştir. Dolayısıyla Hüseyin bendendir bende Hüseyin'denim sözleri vardır. Bunu seyyidi Buhari'nin kitaplarında görmekteyiz. Cennet gençlerinin efendisi bu ikisidir (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i kast ediyor). Onun için bu noktadan yola çıkarak biz imam Hüseyin ziyaretini Kerbela ziyaretini ve Meşhed ziyaretini kendimize bir onur, gurur ve onlara itaat etmeyi, onların isimlerini anmayı da kendimize bir imanımızın bir cüzi ve kısmı görüyoruz" (K7, 55, Din Adamı).

Kerbela'nın mezhebî kimlik algısının oluşumunda ve mezhebî kimliğin görünür kılınması üzerindeki mekânsal önemi, K7'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır. K7, Kerbela'nın kendileri için önemini anlatırken aynı zamanda Caferi inancının temel kaidelerini de Kerbela üzerinden anlatmıştır. Caferiliğin dinî ve kültürel sermayesi olan

⁵Hız. Peygamber, Hz. Fâtıma ve On iki imamdaki Ali b. Ebû Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım, Ali er-Rızâ, Muhammed et-Takî, Ali en-Nakî, Hasan el-Askerî ve halen gaybette olduğuna inanılan Muhammed el-Mehdî'den meydana gelir (TDV).

Kerbela ve Meşhed bölgesi, yalnızca ziyaret edilen bir dinî bölgeden ibaret kalmayıp aynı zamanda mezhebî kimliği oluşturan parçaları da içerir. Hz. Hüseyin'in haksız yere şehit edilmesi, ölüm şeklinin işkencelerle olması bu bölgeye ziyaret edilmesini görev haline getiriyor. Haksızlığın karşısında ve mazlum olanın yanında olma, Caferiliğin ideolojisini şekillendirir. Hz. Hüseyin ve onun Ehl-i Beyt'ine inanmak, Caferiler için Allah'a imanın farz bir gereği olduğu, K7'nin ifadelerinden anlaşılıyor. Meşhed'de Caferilerin inandığı On iki imam'dan sekizincisi olan İmam Rıza'nın türbesinin bulunması, Meşhed'in ziyaretini önemli hale getirir. Hz. Ali'den başlayan On iki imam ve Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inin şefaatinin alabilmek için Kerbela ve Meşhed, imanlarının bir parçası olarak görülmektedir ve imkânı olan Caferiler tarafından ziyaret edilmektedir.

Althusser, ideolojiyi bireylere kimlik kazandıran bir olgu olarak görür. Caferilikte de Şiiliğe ideolojik bir bakış vardır. “Şiilik bizim idealimizdir.” söylemi buna örnek verilebilir. Elbette bu ideali oluşturan tek bir öge bulunmamaktadır. Caferilerin kendi mezhepleri ve dünya görüşü ideolojik bakış açısı olmaktadır. İdeolojinin bireyde etki bırakan söylemleri Caferilerde; “kurtulmuş fırka, Ehl-i Beyt, On İki İmam ve Hz. Ali taraftarı olma” gibi söylemlerle görülür.

Katılımcılar arasında, Kerbela'yı ziyaret edenlerle beraber Kerbela'ya hiç gitmeyenler de mevcuttur. Fakat gidemeyenlerin hemen hepsi imkân olursa Kerbela'ya gitmeyi çok istediklerini ifade etmektedirler. Irak'ta bulunan Kerbela bölgesine gitmek maddi bir bütçe gerektirmektedir. Iğdır'da Caferilerin kutsal gördüğü türbelere ve şehirlere ziyaret için turlar düzenlenmektedir. Bunların başında rehberlik eden Caferi din adamları bulunmaktadır. K10, Kerbela'da Hz. Hüseyin'in mezarının bulunduğunu, bu nedenle oraya gitmek istediğini ifade etmektedir:

“Bizim için orada İmam Hüseyin Aleyhisselam'a gideriz. Ben gitmedim ama nasip olsa gideceğim. Allah katında dini için malını, canını ve evlatlarını kaybeden bir imamımızdır. O yönden severim, giderim de. Bugün nasip olsa giderim, onu ziyarete giderim” (K10, 55, Tekniker).

Caferiler için Kerbela şehri manevi olarak çok değerlidir. Hz. Hüseyin'in türbesinin Irak'ın Kerbela şehrinde olması, bu şehri anlamlı ve özel kılmaktadır. Kerbela'ya gitmek, oradaki türbeleri ziyaret etmek kutsal görülmektedir. Caferiler, Kerbela'da hastaların şifa bulduğuna, duaların kabul olduğuna ve kıyamette şefaate mazhar olduğuna

inanmaktadırlar. Kerbela sadece Caferiler için değil bütün Şii dünyası için çok önemlidir. Kerbela sadece Hz. Peygamber'in torununun şehit edildiği bir yer olarak görülmez. Orası aynı zamanda bir temsil olmuştur. Haksızlığın, mazlumun zaferinin, İslam'ın dirilişinin temsilidir. Oraya giden insanların sevap kazanacağına, kıyametten sonra Kerbela topraklarının cennetin bir bahçesi olacağına inanılmaktadır. Kerbela'nın mekânsal önemi, Caferiliğin mezhebî kimlik algısını oluşturmaktadır.

“Hacdan sonra olması gereken müstehap amellerden, yani olmazsa olmaz bir şey değil, farz olan bir şey değil ama oralara gitmek en büyük sevaplardan biridir. Oralara gitmenin kıyamette en büyük şefaathane olacağına inanıyoruz. İnancımızdan dolayı herkes oraya gitmeyi arzu eder. Ben dört defa Kerbela'ya gittim. Üç defa Meşhed'e gitmişim. Yani elimde fırsat olsa her yıl giderim. Çünkü orda aldığım maneviyatı ben dünyanın hiçbir yerinde alamıyorum. Tarihini biliyorum, Kerbela olayını çok iyi biliyorum. Orada verilen İslam'ın diriliş noktası olduğunu biliyorum. Yani onun için o toprakların çok değerli ve bizim inancımıza göre kıyametten sonra ki cennet bahçelerinden birisi Kerbela olacak. Yani oraya gittiğinde cennete girmiş gibi insan bir haz duyuyor. O yüzden Kerbela ve Meşhed bizim için çok önemli” (K12, 44, Memur).

Kerbela'ya giden milyonlarca insan, o bölgeyi dirilişin temsili olarak görmektedir. Çünkü Hz. Hüseyin, Yezid'e karşı biat vermediği için haksızlıkla karşılaşmış ve onun şehadeti haksızlığa karşı dirilişin sembolü olmuştur. Hz. Hüseyin'in ölümü engellenememiştir. Bu nedenle Kerbela ziyaret edilerek o yas taze tutulmaktadır. Ayrıca Muharrem ayında Aşura etkinlikleri ile bu ölüm anılarak yaşanan haksızlık anılmaktadır:

“Bizim için yani mutluluk, huzur, cennet kapısı diyelim yani, öbür tarafta huzurlu olacağımıza yani inanıyoruz. Kerbela sadece bizim için değil Müslümanların şeyidir. Yezid'e biat etmediği için, boyun eymediği için şehit oldu. Yetmiş iki yani arkadaşıyla birlikte, tek değildi. Peygamber torunu, Yezid'e biat etmedi. Onun için şehit edildi. Tabii ki bizim için önemli yani” (K13, 61, Ev Hanımı).

K14, Kerbela'da Hz. Hüseyin'in dini ve vatanı için şehit olduğunu belirtmektedir:

“Ziyaret sevabı, dini ifade ediyor. Din için vatan için şehit olan şehit olduğunu ifade edir” (K14, 48, Ev Hanımı).

K15 ise Kerbela ve Meşhed konusunu duygularıyla anlatmaktadır. Oralara hiç gitmediğini ancak gitmeyi çok istediğini ifade etmektedir:

“Ayyyyy, çok şeyler ifade ediyor, oralara gidip, görmek, gezmek, yaşamak çok güzel bir duygu. Hiç gitmedim. Allah nasip eder inşallah” (K15, 43, Ev Hanımı).

K19, Kerbela ve Meşhed’i ziyaret etmenin ve o bölgelerdeki türbelerde dua etmenin önemli olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Kerbela’nın İslam dini için vahşetin ve dirilişin temsili olduğunu da eklemektedir:

“Kerbela ve Meşhed’te imamların bulunduğu mezarlar var. Ehl-i Beyt, İslam için önemli olması hasebiyle buraları ziyaret önemlidir. O türbelerde dua etmek ve orada namaz kılmak ve orada Allah’tan bir şey istemek önemlidir. Meşhed Arabistan’dan çıkıp Afganistan’a kadar uzanır. Kerbela İslam’da dirilişin, vahşetin temsilidir. İslam âleminin bir sembolü olması lazım. İslam’a saldırdır” (K19, 57, Akademisyen).

Caferiler için Meşhed’i ziyaret etmek, dua edip manevi haz ve şifa bulma inancını ifade ederken K21 için Kerbela; özgürlüğü, zaferi ve direnişi ifade etmektedir:

“Benim için Meşhed ziyareti benim için şifayı ifade ediyor. Kerbela ziyareti de benim için bir zaferi ifade ediyor” (K21, 26, Muhasebeci).

K20 kodlu katılımcı, geçmişe oranla günümüzde Kerbela ve Meşhed bölgesini ziyaret etmenin daha kolay olduğunu belirtmektedir. Kervanların güzergahında çeşitli nedenlerden dolayı bazı yerler ziyaret edilemese dahi Kerbela’nın mutlaka ziyaret edildiğini ifade etmektedir:

“Birinci derecede Kerbela bizim için daha önemli. Neticede önemli. Saddam döneminde gitmenin zorlukları vardı. Şimdi Kerbela’ya gitmek sadece Kerbela’da değil, İmam Ali’nin mezarına da gidiyoruz. Sadece Meşhed değil. Meşhed daha çok gidiliyor sadece. Suriye’de durum olmasaydı kervanlar Şam’da Hz. Zeynep’i ziyaret ediyorlardı. Bağdat’ta Necef’te var. Tabi Kerbela’nın özel bir yeri var ama imkânı olan gidiyor. Medine’de İmam Caferi Sadık var. Vahhabiler yaşadıkları için sadece uzaktan bakıyorlar. Ama Kerbela’nın özel bir yeri var. Diğer yerlere gidilirse bile bütün zorluklara rağmen Kerbela’ya gidiyorlar” (K20, 46, Din Adamı).

Yukarıdaki katılımcılarla yapılan görüşmeler sonucunda, Caferilerin kimliğinin oluşumunda etkili olan durum, Kerbela'nın ideolojik anlamının gerçekliğin bilişsel olarak sembolleştirilmesidir. Katılımcıların zihinlerinde Kerbela farklı sembolik anlamlar taşımaktadır. Kerbela, huzurun ve cennetin kapısı olup orayı ziyaret etmenin sevabı olduğuna inanılır. Kerbela'da yaşanan ölüm hadisesi, vahşetin sembolü olmuştur.

3.9.3. Kerbela'yı Ziyaret: Dileklerin Kabul Olacağı, Sevap Kazanılacağı İnancı

Caferi inancında, Kerbela'da imamların türbelerini ziyaret sırasında, imamları aracı kılarak dilek dilenirse kabul olunacağına inanılır. Hasta insanlar bu ziyaretler sonrasında şifa bulacaklarına inanırlar.

“Kerbela şimdi böyle önemlidir yani, ziyaret ettiğim zaman hem sevap kazanıram. Dinimiz için herkes içindir. Onu ziyaret edersen, dileğini diliyorsan, ona yalvarırsan ne bilim yani türlü türlü yani yalvaracak bir kısma geçiyorsun öyle” (K16, 65, İşçi).

K18 Kerbela'yı ziyaret emenin arınma yolculuğu olduğunu ifade etmektedir:

“Bunlar kutsal yerler ziyaretir. Bizim dinimizde de hac gibi ziyaret, arınma yolculuğudur. Onun bir parçası tamamlayıcı bir unsur olarak görüyorum” (K18, 56, Akademisyen).

Caferilerin, Kerbela'yı ziyaret edince sevap kazanacağına dair inançlarının dinî kaynağı araştırmamızda kesin olarak bilinmemektedir. Fakat bu inancın, Şia görüşüne bağlı Şii muhaddislerin aktardıkları konuyla alakalı (Kerbela'yı ziyaret) hadis rivayetlerinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Fakat bu durumun, Caferiler ile yapılan mülakatlar baz alındığında Caferiler için kesin bir inanç olduğu anlaşılmaktadır. Kerbela'yı ziyaret etmek, mezhepleri gereği dinî tamamlayıcı bir ibadettir. Mezhebin inanç öğelerinden birini Kerbela ziyareti oluşturmaktadır. Kerbela ziyaret edilerek hem mezhebî inanç sorumluluğu yerine getirilmiş olur hem de mezhebî kimlik ibadet ve davranışlarla görünür kılınmış olur.

3.9.4. İmam Kabirlerini Ziyaretin Sevabının Hac'dan Daha Çok Olduğu İnancı

İslam'ın beş şartından biri Hac'ca gitmektir. Caferilerin hem bu bölgeye ziyareti önemsemesi hem de Hac'dan daha çok ziyaret etmeleri ikili görüşler yaratmaktadır. Bazı Sünniler tarafından Caferilerin Kerbela'yı Hac'dan daha çok önemseydiği görüşü öne

sürülür. K22, haccın zorunlu bir görev olduğunu ancak Kerbela'nın ziyaret edilmesinin daha çok sevap kazandıracağına inanmaktadır:

“Kerbela, Meşhed benim için büyük bir anlamı var. Bizim sekizinci imam olan, İmam Rıza var. Zaten Kerbela'yı anlatmaya gerek yok. Bence Hac insanın boynundadır ama bunun kadar sevabı yoktur. Çünkü Peygamber bunu boğazının altından öpmüş ve sırtından indirmemiş” (K22, 63, Esnaf).

“Kerbela ve Meşhed'i ziyaret İmam Hüseyin ve İmam Rıza'yı, Peygamber'imizin hadisi ile sevmek, mezarını ziyaret etmek, maneviyatımızı artırır. Bazı yanlış anlaşılmalarda oluyor medyada. Hacca gitme ile Kerbela'yı ziyaret etmek ayrıdır. Peygamber'e olan hürmetle onlara olan sevgi ile ziyarete gidiyoruz” (K23, 47, Din Adamı).

“Valla ben hiç gitmedim. Ama gidenler maneviyat açısından o anı yaşamak, oraları görmek durumlarına iyi gelir. Psikoloji olarak rahatlatmak anlamında düşündüğünde iyidir. Gidip görmek lazım. İmkânı olanın gidip görmesi O havayı soluması iyidir” (K24, 40, Mühendis).

Kerbela ve Meşhed hakkındaki manevi düşüncelere tüm Caferilerin katılmadığı K25 ve K26'nın sözlerinden anlaşılmaktadır. K25, bu bölgeleri ziyaret etmediğini ancak fiziksel olarak gitmeden gönülden de ziyaret olabileceğini düşünmektedir:

“Valla ben şu ana kadar hiç ziyaret etmedim. Dediğim gibi yani Aşırı şeylere ben her zaman karşıyım. Ziyaret edenlere de bir şey demiyorum ama abartı olanlara karşıyım yani. Ziyaret nasıl edersin, oradan da edersin burdan da edersin gönülden de edersin. Abartılı olmayacak şekilde olursa gitsen de olur gitmesen de olur” (K25, 46, Mühendis).

K26, Meşhed ve Kerbela bölgesine turistik gezi olarak ziyaret etmenin makul olduğunu ancak oraya gidip imamların türbelerini duaların kabulü için aracı kılmanın yanlış olduğunu ifade etmektedir:

“Hiçbir şey, yanlış. Neden yanlış. Çünkü buradan gitmeden de dua edeceksen Allah seni görüyor. Adam oraya gidiyor ‘teveşül’ vesile kılmak için. İşte Meşhed'deki, Kerbela'daki imamın yüzü suyu hürmetine benim hacetime dualarımı kabul et. Yanlış, şirk. Bana göre şirk. Ben de gitmem hayatta. Ha giderim, turistik gezi olarak merak ettiğim için giderim, kalırım. İnsanlarla konuşurum ama o duaları o şekilde yapmam. Yani buradaki yatan imamın, masum imam diyorlar masum imamın yüzü suyu hürmetine,

bunun hürmetine, Ehl-i Beyt'in hürmetine benim dualarımı kabul et. Çocuğum işe girsin, ailem güzel olsun. Bunların hepsi hata. Aynı şekilde Sünniler de türbelere gidiyor. Telli Baba türbesi, Veysel Karani türbesi onlar da yanlış. Yani Sünnilerde de bu vesile var "tevessül" bizde de var. İkisi de yanlış, ben şahsen karşıyım yani. Ama ziyaret olarak, turistik olarak gider gezerim, otelde kalırım, gider gezerim yani ama duayı o şekilde yapmam. Anlatabiliyor muyum, yani aracı kılmak sıkıntılı yani onu demek istiyorum" (K26, 55, Mühendis).

Katılımcıların söylediklerinden anlaşılıyor ki mezhebî kimliğin en önemli bileşenlerinden biri Kerbela ve Meşhed'i ziyaret etmektir. Kerbela'da dua etmek, şifa bulmak kişiden kişiye değişmekle birlikte tarihten günümüze aktarılan somut bir mezhebî kimlik algısını oluşturan ziyaretlerdir. Katılımcıların bir kısmı Kerbela ve Meşhed'i ziyaret etmeyi mezheplerinin ve dinlerinin bir gereği olarak görürken K26 gibi bir kısım katılımcının bu duruma karşı çıktığı görülmüştür. K26 Kerbela ve Meşhed'deki türbeleri ziyaret edip dilek dilemenin Allah'a karşı şirk yarattığını, buralara sadece gezi amaçlı gidilebileceğini söylemektedir.

3.10. CAFERİLERİN TÜRKİYE'DEKİ ALEVİ VE BEKTAŞİLERLE ORTAK OLAN VE AYRIŞAN KİMLİK ALGISI

Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra bazı aşiret ve boylar önce Yesevilik, Vefailik gibi sufi hareketlerin içerisinde kalmıştır. Türklerin Anadolu'ya göçünden sonra eski kültürden etkilenmiş, Hurufilik ve Batınilik akımlarının etkisinde kalmışlardır. Safevilerin etkisiyle de On iki imam Şiiliği ile tanışmış ve karma bir yapıya dönüşmüşlerdir. Aleviliğin bugünkü haline gelmesinde Safevi devletinin kurulması ve Safevi devletinin Anadolu'daki gruplar üzerindeki propagandaları etkili olmuştur (Üçer, 2008: 214).

Alevilerde bütün çocuklar doğuştan Alevidir. Fakat Bektaşilikte dışarıdan girme, bir derneğe katılma gibi sonradan üyelik ile olur. Bektaşî olmak için belli şartları yerine getirdikten sonra bir Baba'dan "nasip almak" suretiyle her isteyen Bektaşî olabilir. Aleviler bu iki durumu "kökten bitme", "daldan yetme" deyimleri ile açıklarlar. Anne ve babası Alevi olmayanın Alevi-Kızılbaş olması mümkün değildir fakat Bektaşî olması mümkündür. Bektaşîliğe girecek kişi mürit olup belli şartları yerine getirdikten sonra törenle "nasip" verilir. Böylece talip "nasip" alarak Bektaşî olur. Alevilikten farklı olarak

nefsin kurban edildiğini simgelemek için talibin boynuna bir ip bağlanır. Bu törenden sonra kişi hangi dinden veya cemaatten olursa olsun Bektaşî olmuş olur (Eröz, 1990: 67).

Alevi ocaklarında eğitimleri babadan gelen dedeler yetişir. Bu eğitimler, sözlü kültür ile Alevi ocağının iyi yetişen görgü ve sorgu cemlerini öğreten pirlerinden eğitim almaktadır. Coşkun'a göre dedeler Aleviliği; Türk'ün İslam'a ters olmayan örfünden, geleneğinden faydalanarak İslam'dan çıkmadan Anadolu'nun köy yaşantısı içinde, Ehl-i Beyt penceresinden farklı bir bakış açısı olarak yorumlamaktadırlar. Aleviler Kur'an'ı bildiklerini fakat Peygamber'in hadisinden yola çıkarak biraz daha yüzeysel baktıklarını ifade etmektedirler. Kendilerinin katı Sünni kurallarından daha uzak olduklarını, namazı farklı yorumladıklarını, günde beş vakit değil de birkaç vakit namaz ya da namazı dua ile kılmakta olduklarını belirtirler (Coşkun, 2017: 96). Alevilerde Babaya bağlılık, kendilerinin (Aleviliğin) devamlılığı için ve toplumun dışında kalmamak nedeniyle gereklilik olarak görülmektedir. Aleviler, bulundukları bölgede toplumun dışında kalmamak için babaya bağlılık göstermektedir. Çünkü geleneksel Alevi/Bektaşî düşüncesinde bu kimliğe sahip olmak için dedeye/babaya bağlanmak gerekir (Güngör, 2016: 194). Alevilik bir üst kimliktir. Alevilik, Anadolu'daki Bektaşîler, Kızılbaşlar, Baba Mansurlular gibi grupların üst kimliği olarak kullanılan bir kelimedir. Alevilik, soya dayalı tarikatlar için bir üst kimlik halini almıştır. Aleviliğin en temel özelliği, Bektaşîlerin Babagan kolu hariç soya dayalı kurulan sosyal yapının tasavvufî inancıdır (Üçer, 2008: 207).

3.10.1. Hz. Ali Sevgisi, Ehl-i Beyt Sevgisi ve On İki İmam İnancı

İdeal tipler, sosyoloğun gerçek dünyaya ilişkin olarak kendi kafasında tasarladığı en akılcı “fikir tipler” olarak düşünülebilir. Alman sosyolog Max Weber için ideal tip çıkarmak zordur. Weber, ideal tip konusunda Kantçı felsefeden faydalanır. Weber'e göre ideal tipler, bir bakış açısının belli bir noktasına odaklanmış birçok farklı fenomenlerden meydana gelen bir sentezin toplu bir analitik yapısıdır (Kuyucuoğlu, 2008: 116). İdeal tipler, hipotez oluşturma gerçeğini göstermezler. Hipotez oluşturmaya ve gerçekliği yeniden kurmaya yararlar. İdeal tiplerin oluşturulması esasen Weber'e ait bir fikir değildir. İdeal tip kavramı aslında Weber'den önce de vardı. Weber'e özgü yönü Protestanlık Ahlakı ile Kapitalizm arasında kurulan paralelliktir. Weber Protestan ahlakında ideal tipin ampirik araştırmalarda kullanılmasını ortaya koyarken, Protestan

ahlakındaki argümanları üç temel tipe dayandırır. Bunlardan ilki münzevi Protestanlık, ikincisi rasyonel kapitalizmin ruhu, üçüncüsü de iktisadi bir sistem olarak kapitalizmi belirleyen faktörlerdir (Kuyucuoğlu, 2008: 117).

Hristiyanlıktan esinlenen Weber, sosyal davranışları belirli bir güdüyle ortaya çıkan belli tipteki insanlarla gruplandırarak bu tipleri derecelere ayırır. İdeal tiplerin en iyi örnekleri, kadere inanan ve münzevi Protestanlıktan esinlenen din liderleridir. Bu liderlerin, tüm yaşantılarında düzenli bir otokontrol mekanizmasının izleri vardır ve onların eylemleri bu dünyada kendilerini kurtarmak amacına yönelik değildir. Fakat onların yaşadıkları örnek hayat kendilerinin kurtarılma nedenidir. Weber'e göre Protestanlıktaki ideal tipi tarihteki hiçbir aktör tam anlamıyla taşıyamamıştır (Kuyucuoğlu, 2008: 118).

Tüm Şia düşüncesinde, örneğin Caferi, Alevi ve Bektaşî mükteşebatında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi karşımıza çıkmaktadır. Hz. Ali'nin Şia inancında önemi, numune ve imtisal (örnek kişi) olma durumu Weber'in "ideal tip" kavramını çağırırsa bile tam olarak bu kalıba sığmaz. Çünkü Hz. Ali bu istisnai konumunu sosyal olgular ve algılar neticesinde kazanmaz, kendisine itaat ve önder kabulü Şia'ya göre nasla, yani Kur'an ve Sünnet hükmüne göre olan dinsel ve bundan meşruiyetini alan hukuksal bir durumdur.

Caferi katılımcılar, kendileri ile Alevi ve Bektaşîlerin ortak noktasının Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e duyulan sevgi olduğunu ifade etmektedirler. Bu durum K10'un ifadelerinden anlaşılmaktadır;

"Ortak noktamız Hz. Ali aleyhisselamdır. İmamımızdır. Bizim de sevgimiz ona sonsuzdur. Onların da sevgisi sonsuzdur. Ehl-i Beyt sevgisi onlarda da var, bizde de var" (K10, 55, Tekniker).

K21'de K10 ile benzer şekilde Alevilerle ortak noktalarının Hz. Ali sevgisi olduğunu ifade etmektedir:

"Bektaşîleri pek bilmiyorum. Alevilerle Hz. Ali ortak noktamız" (K21, 26, Muhasebeci).

Aleviler kimliklerini inşa ederken Hz. Ali'ye çok önem verirler. Alevi kimliğinde Hz. Ali örnek alınması gereken önemli bir liderdir. Hz. Ali ideal bir tipi oluşturur. Bu nedenle Hz. Ali'yi bilmeden, tanımadan Alevi'yim denmez. Hz. Ali'nin sözünün dinlenmesi gerekir, örnek alınması gerekir (Güngör, 2016: 212).

K21'in ifadelerinde de görüldüğü üzere katılımcılarla yapılan görüşmelerde, katılımcıların bir kısmının Alevilik hakkında kısmen Bektaşilik hakkında ise çok az bilgiye sahip oldukları görülmüştür. Bunun sebeplerinden biri de daha önce Alevilik ve Bektaşilik hakkında bir eğitimle karşılaşmamalarıdır. Okullarda Alevi ve Bektaşi kültürüne ait temel dini bilgiler verilmemektedir. Alevilik, Sünni din derslerinde yer aldığı zaman ortak konuları olacağı gibi ayinler noktasında farklılaştığı konular da olacaktır. Yüzyıllardır birlikte yaşayan bireyler, birbirlerinin kültürlerini bilmemektedirler. Din derslerinde; Ehl-i Beyt, On iki imam, Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Aşura, Hıdırellez, Nevruz, Muharrem, Kerbela, Musahiplik, edep (eline, diline ve beline sahip olma), ahlak, ikrar ve bazı “nefes”ler gibi konuların yer alması kültürel aşinalığı artıracaktır (Güngör, 2007: 286). Üniversite mezunu olan K29'un verdiği cevap, yukarıda belirttiğimiz Güngör'ün ifadelerini desteklemektedir:

“Bence ortak noktamız yok, Kerbela olayı sadece bir olay, onun dışında düşünmüyorum” (K29, 32, Öğretmen).

Alevilik hakkında kapsamlı araştırma yapmayan bir bireyin Alevilik hakkında ki bilgisi çoğunlukla çevreden duyduklarından oluşmaktadır. Bu noktada toplumda akademik bilgi yetersiz kalmaktadır ve Caferi katılımcılar da çoğunlukla bu dini inançlar hakkında bilgileri olmadığını ifade etmektedirler.

Alevilik ve Bektaşilik ile İslam ayrı kimlikler oluşturmaz. Bilakis bu kimlikler İslam üst kimliğinin alt kimlikleridir. Alevilerin, Bektaşilerin ve Caferilerin din ve dünya anlayışı kimliklerini şekillendirir (Güngör, 2016: 75). Caferilik, Alevilik ve Bektaşilik arasında çok temel ortak noktalar vardır. Bu ortak noktalar temelinde her üç yolun da ortak inanç ve değerleri bulunmaktadır. Caferilikte bulunan Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi, On iki imam inancı Alevilikte de bulunmaktadır. Katılımcılar ifadeleri sırasında kendilerini ibadet ve amel olarak Alevi ve Bektaşilerden ayırmaktadırlar. K1 kodlu Caferi katılımcı ile yapılan görüşmede kendilerinin Alevilerle benzer olan ve farklılaşan yönlerini anlatmaktadır. Ortak nokta olarak Ehl-i Beyt, Velayet (İmamların Peygamber'in vekili olmaları ve nassla atanmaları) ve On iki imam inancının olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında ortak noktaları bulunmadığını, mezhebin amel ve ibadet olarak uygulamalarının tamamen farklı olduğunu ifade etmektedir:

“Aleviler, tabii ki ortak noktamız Ehl-i Beyt ve On iki imam’a inanmaktır. Ama tabii ki oruç tutmakta biz bir ay tutarız onlar on iki gün, farklarımız var, yok değil yani. Uygulama farkımız çok fazla. Bizim hacca gitmek, camide namaz kılmak, ibadet yapmak, bizim ibadet yerlerine bizim için önemlidir tabii ki. Hem onların da cemevleri var onlara da saygı duymak gerekir. Bizle onlar arasında çok fark var yani. Bektaşiler de dediğim gibi onlar da On iki imam’a inanıyor. Hz. Ali’ye saygı ve sevgi gösteriyorlar. Biz de saygı gösteriyoruz, biz tabii hepsine saygı gösteriyoruz ayrı konu. Ortak noktamız, Alevilerle odur yani. Sadece imamiyet, velayet noktasında ortak yönümüz var ama içtihat yönünden farklılıklarımız çok yani. Biz mesela şöyle diyelim İmam Hüseyin’i anma törenlerinde biz mesela Aşura falan yapmayız. Aşure de matem ayı olduğu için. Onlar yapar mesela. Tasura ve Aşura’da herhangi hiçbir şey yapmayız. Çünkü tam bir matem ayı, acı bir gün. Ama mesela onlar aşure yapıp dağıtabilirler. Normalde aşure yoktur yani aslında öyle bir acı günde aşure pişirilip dağıtılmaz bizim görüşümüz o yani öyle bize göre, farklılıklarımız var yani” (K1, 46, Öğretmen).

Alevilikte Ehl-i Beyt’in isimlerinin bilinmesi istenir. Alevilerin kimliklerini yansıtan en önemli ve Caferiliğe en yakın olan gösterge Ehl-i Beyt sevgisidir. Ancak bu sevginin Caferilerdeki gibi siyasal öneminin altı çizilmektedir (Güngör, 2014: 88). K1 buna ek olarak Alevilerin ve Bektaşilerin kendilerinden farklılaştıkları noktaların sadece ibadet olmadığını, mezhebi görünür kılan Muharrem ayındaki Aşura etkinliklerini eklemektedir. Aşura tatlısı olarak bilinen içinde farklı tahılların bulunduğu yemeğin, kendilerinin yapmadığını fakat Alevi ve Bektaşilerin yaptıklarını söylemektedir. Burada, Aşura’nın bir yas hali olarak görülmesinden dolayı, tatlı gibi olan Aşura yemeğinin yapılmasını hoş görmemektedir. Çünkü Aşura denilen gün, acı bir gündür. Kerbela hadisesinin yaşandığı gündür.

Güngör’ün Alevilerle yaptığı çalışmada ortaya çıkan verilere göre, Alevilik ve Bektaşilik Ehl-i Beyt sevgisi üzerine kuruludur. Aleviler ve Bektaşiler Kerbela’da İmam Hüseyin’in şehit edilmesini kimlikleri ile özdeşleştirmektedirler. Kerbela olayı olmasa İslam dininin ortadan kalkacağını düşünmektedirler. Tarihte yaşanan acılar, kültürel hafızada kimliğin devamlılığı için muhafaza edilir. Örneğin, “Yezid” sembol haline gelmiştir ve Alevilikte “zalimi” temsil etmektedir. Yezid sadece Hz. Hüseyin’in ölmesine neden olan şahıs değil ülkeyi soyan, hırsızlık yapan, merhametsiz ve yetimin malını yiyen herkeştir (Güngör, 2016: 160-222). Ehl-i Beyt sevgisinin hem Caferiler hem de Aleviler

arasında ortak bir metafor olduğu, bu metaforun ortak bir kimlik algısı meydana getirdiği çalışma kapsamında yapılan görüşmelerden anlaşılmaktadır. K3, kendileri ile Alevilerde Ehl-i Beyt sevgisinin ortak olduğunu düşünmektedir. Fakat ibadet noktasında Aleviler ile kendilerinin farklılaştığını açıklamaktadır. Alevilerin ibadetlerini semah yolu ile yaptıklarını, camiye gitmediklerini söylemektedir:

“Aleviler, onlar da Ehl-i Beyt’i severler. Biz mesela camide ibadet ediyoruz. Onlar camiye girmiyorlar. Onlar herkes kendine göre bir yol seçti. Onlar biraz daha işin kolay tarafını seçip. Ama doğruluğa, dürüstlüğe kalırsa Aleviler daha doğru daha dürüst şeyine bağlıdır, inancına, itikadına, doğruluğuna. Onlarda yanlış olmaz. Onlar da Ehl-i Beyt’e inanır biz de inanırık. Ama aradaki fark onlar camide namaz kılmır sadece. Onlar da ibadetini semah yoluyla yaparlar. Biz camide namaz kılarak ibadetimizi yapıp, onlar semah yoluyla yaparlar. Aradaki fark o” (K3, 60, Köylü).

“Ortak noktalarımız aşağı yukarı mezheplerimiz aynı. Öyle düşünüyorum ben” (K8, 55, Esnaf).

K9, K27 ve K2 Ehl-i Beyt’i Aleviler ve kendi mezhepleri için ortak nokta olarak görmektedirler:

“Tabii mesela onlarla Peygamberlerin torunları ortak nokta” (K9, 55, İşçi).

“Ortak noktamız var ama Hz. Ali ile ilgili ortak noktamız var. Peygamber’imizle ortak noktamız var. O kadar” (K27, 36, İşçi).

“Vardır, ortak nedenlerimizde vardır, aynı İmamlara aynı Peygamberlere inancımız aynıdır” (K2, 60, Ev Hanımı).

K18 etnik ve mekânsal öğelere de değinerek diğer katılımcıların da ifadelerinde belirttiği Alevi ve Caferiler için ortak noktalar olan; Hz. Ali, Ehl-i Beyt sevgisi ve On iki imam inancının yanında birlikte yaşama ve Türk olma durumunu da belirtmektedir:

“Aynen düşünüyorum. Irksal olarak Türk’üz. Aynı coğrafyayı paylaşmamız inanç noktasında temel aynı şeyleri kabul etmemiz ortak noktamızdır” (K18, 56, Akademisyen).

K24, Aleviler ile ortak noktalarını, mezhepler üstü bir ifadeye dayandırmaktadır. Allah inancını bütünleştirici ortak nokta olarak görmektedir:

“Evet. Hepsi Allah’a inanır. Ortak nokta bu” (K24, 40, Mühendis).

K16 ise kendisini ve diğer Caferileri, Alevi ve Bektaşilerle aynı görmekte olduğunu ifade etmektedir;

“Ortak noktamız aynıyık yani. Hepimizde aynıyık. Ortak noktamız budur. Yani bizde ayrımcılık yoktur. Bir sorunumuz yoktur” (K16, 65, İşçi).

“Bir gelinim Alevi, var ortak noktalarımız” (K13, 61, Ev Hanımı).

K23, Alevileri temelde inanç olarak kendileri ile aynı görmektedir. Fakat amel noktasında değişikliklerini, sahipsiz kaldıkları için ateizmin etkili olduğunu ifade etmektedir. Fakat inanç olarak Caferi olduklarını belirtmektedir. Yani K23’e göre Aleviler, Caferi mezhebine mensup olan ama ibadetleri yerine getirmeyen Müslümanlardır. Fakat kendi yaşadıkları bölgede, Caferilerin ibadetlerini unutmadığını da eklemektedir:

“Şimdi Alevi dünyası, Alevi kelimesi Ali taraftarı demektir. Eskiden Hz. Ali’nin yakını olarak akrabası olarak anlamında kullanılırdı. Türkiye’de Ali taraftarı olarak kullanılıyor. Bizim yöremizde Şii, onların bölgelerinde Alevi deniliyor. Temelde aynı. Zamanla ibadetleri azalmış. Ateizm etkili olmuş sahipsizlikten dolayı. Amelde hac, oruç zayıf kalmıştır. Bunu da kültürel olmuştur. İtikatta Caferi’dir. Namazları aynı. Bizim bölgede Şiilik ameli unutmamıştır” (K23, 47, Din Adamı).

K17 ise Alevilerle ortak noktalarının etnik veya dini bir temele dayanmadığını, insan olmayı ortak nokta olarak gördüğünü belirtmektedir:

“Valla ne mezhepsel ne de ırksal düşünmedim. Bir şey ifade etmiyor benim için. Ortak noktamız insan olmamız” (K17, 36, Esnaf).

Caferilerin, Alevi ve Bektaşilerle mezhep kimlikleri açısından olan ortak noktaları Hz. Ali sevgisi, On iki imam inancı ve Ehl-i Beyt sevgisi olduğu görülmektedir. Mezhebî kimliği oluşturan dinî sermaye öğelerinin bazıları Alevi ve Bektaşilerle ortaktır. Alevilerin ve Bektaşilerin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisinin ortak olması onların Caferilerden farksız oldukları anlamına gelmemektedir. Alevilerle On iki imam, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt inancının ortak olması mezhebî kimliğin zemininde benzerlik teşkil eder. Durkheim’in kolektif bilinç tanımlamasını hatırlatan bu ortak öğeler, ortak değerlere itaat mekanizması olarak işlev görmektedir.

3.10.2. Aleviler ve Caferiler Arasında Ortak Şii Kimliğin Farklılaşma Alanı Olarak İbadetler ve İbadethaneler

Dinin ibadet ve amel boyutu vardır. Bunun yanında, dine mensup olanların ortak bir dünya görüşü bulunmaktadır (Günay, 2012). Alevilerin ibadet hayatı, temel olarak cem ayinine dayanmaktadır. Cemevlerinde yapılan toplantılar, zikir içermektedir. Bu ayinlerde, eski Türk geleneklerinin etkisi bulunmaktadır. Ayrıca sembollerle dinî inançlar yerine getirilmektedir (Üçer, 2005: 167).

Görüşme yapılan Caferiler, kendilerini ibadet etme noktasında Alevi ve Bektaşilerden farklı görmektedirler. Mezhepsel kimlik algılarında, kendileri gibi olan ama eksik bir nokta ile benzerlik taşıyan inanç bütünlüğünün olduğunu düşünmektedirler. Katılımcıların Bektaşilere oranla Aleviler hakkında daha genel geçer bilgiye sahip oldukları, ifadelerinden anlaşılmaktadır.

K12, Alevi ve Bektaşilerle Hz. Ali sevgisi dışında pek fazla ortak nokta görmemektedir. İbadetlerin onlarda kendileri gibi olmadığını belirtmektedir.

“Şimdi onlarla yani Hz. Ali sevgisi dışında çok fazla bir ortak noktamız yok. Çünkü onların çoğu namaz kılmazlar, oruç farklılığımız var. Yani sadece sevgi inancı dışında amellerde çok fazla bir ortak noktamız yok. Ama sevgi besliyoruz. Yani Hz. Ali’yi sevmesinden dolayı bizde onları seviyoruz” (K12, 44, Memur).

K4, Aleviliğin Türk kültürü ile harmanlanan bir yapıda olduğunu düşünmektedir. Kültürün ve inancın özdeşleşmesini, kendileri ve Aleviler arasındaki farklılık olarak görmektedir. K4’e göre Alevilerin ibadetlerinin özü zaman içinde değişmiştir. Kendisini, ibadetin uygulanması konusunda Alevilerden farklı görmektedir:

“Birçok ortak noktamız var ancak onlar eski Türk kültürünü daha çok içlerinde yaşıyorlar. Daha çok İslam’a katmışlar diyebilirim. Yani bizden daha çok Türklüğü yaşıyorlar ancak İslamiyet konusunda aynı şeyleri söyleyemem. Söylememenden kasıt kesinlikle onları topyekûn suçlamak olarak değil de nasıl diyebilirim, bazı ibadeti özlerin biraz daha değiştiğini, biraz daha Türk kültürüyle harmanlandığını düşünüyorum sadece” (K4, 30, Üniversite Öğrencisi).

İbadet, inancın eyleme dönüştürülmesi ile gerçekleşmektedir. Caferiler, Aleviler ile inanç konusunda ortak noktaları olduğunu düşünmektedir. Fakat hemen hemen tüm

katılımcılar, ibadette farklılaştıklarını ifade etmektedirler. Bunlardan biri olan K5, Caferilikle Aleviliğin bazı konularda ortak noktaları olduğunu bazı konularda ise ayrıldıkları hususlar olduğunu belirtmektedir. Özellikle ibadet noktasında kendilerinden farklı oldukları noktalar olduğunu ifade etmektedir.

“Alevilerle kesinlikle ortak noktamız vardır. Ayrıldığımız noktalar da çoktur. Çünkü Aleviliği sadece bir Alevilik olarak adlandıramazsınız. Yavuz döneminde bunların İran Aleviliğinden uzak düşmelerinden dolayı bunlar dağlara çekildiler. Kendilerine felsefik bir görüş belirlediler. Özellikle ibadet konusunda çok ayrı olduğumuz yerler var. Şiiliğe çok yakın olan gruplar var. Şiilikten çok uzak olan gruplar var. Bektaşiliği bilmek için ise özellikle araştırma yapmak gerekir, o konuda uzman olmak gerekir. Ama Bektaşilik sadece Anadolu Aleviliğini kontrol altında tutmak için özellikle orduda belli bir kesimin sempatisini kazanmak için sonradan uydurulmuş bir felsefik görüştür” (K5, 36, Serbest Meslek).

K20, Alevilerde; namaz ve oruç gibi İslam’daki temel ibadetlerin bulunmadığını söylemektedir. İnanç olarak Aleviler ile ortak noktaları olduğunu düşünmektedir. Fakat ibadette, diğer katılımcılar gibi ortak nokta görmemektedir.

“Onlarda daha çok itikadi ortak noktamız var ama ibadette ortak noktamız yok. Onlarda ibadet yok bizde var, namaz, oruç vs.” (K20, 46, Din Adamı).

“Şimdi Hz. Ali’ye hürmetlerini, sevgilerini ifade ediyorlar. Fakat ince bir nokta var. Bunlar Orta Asya’dan gelirken hepsinde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi var. Fakat işin içine sonradan siyaset girince durum değişiyor. Mesela Yavuz Sultan Selim döneminde II. Mahmut döneminde ikna heyetleri kuruluyor. Bu nedenle Alevilerde şu an bir bütünlük yok. Bağlantı yok. Çeşitli Alevilik çıkmış. Bir kısmında ateistliğe yönelme var. Bunun sebebi geçmişte yapılan hatalardır” (K19, 57, Akademisyen).

“Alevilerle bizim benzer yönümüz sadece Ehl-i Beyt ile olan sevgimiz var. Onlarda namaz yok. Oruç yok. Benim için namaz kılmayan birine güvenmem” (K22, 63, Esnaf).

K28, Alevilerin kendileriyle fiili inanç noktasında ayrıldıklarını düşünmektedir. Her ne kadar kendileri gibi Ehl-i Beyt sevgisine sahip olsalar da inançlarını eyleme dökme noktasında noksan kaldıklarını belirtmektedir. K28 ve diğer katılımcıların, Alevilerle ortak bir kimlik algısı oluşturmada Ehl-i Beyt sevgisinin olmasının yanı sıra ibadet olarak farklılaşmaları bu kimlik algısını eksiltmektedir.

“Alevilerle ortak noktamızın Ehl-i Beyt sevgisi olduğunu düşünüyorum. Sevgi sadece duygusallık değil. Bizde fiiliyat var. Ama öğretisel, felsefi olarak benziyoruz. Tarihte gördükleri zulümler onları inançsal olarak asimile etmiş olabilir fakat özde aynıyız” (K28, 36, Akademisyen).

Alevi inancında, camilerde ibadet olmaması katılımcıların kendilerini ayrı bir grupta görmelerine neden olmaktadır. Kuyucuoğlu'na göre bir mezhebin üyeleri, topluma karşı tepkilerini ifade etmek için toplumdan kenara çekilme veya gösteri yapmaktadırlar. İçinde bulunduğu toplumu değiştirmeye gücü yetmeyen mezhep grupları, mucizevi beklentilere girmektedirler (Kuyucuoğlu, 2008: 109). Buradan hareketle, Alevi inancında da bu durum Hz. Ali'nin camide öldürülmesine tepki olarak camide namaz kılınmama eylemine dönüşmektedir. K7, camide ibadet etme açısından Alevilerle ayrıştıklarını ifade etmektedir. K7'ye göre, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisinin ortak olması, kendileri ile Alevilerin ortak bir kimliğe sahip olmaları için yeterli olmamaktadır. Bu sevginin tıpkı Caferilerde olduğu gibi eyleme dönüşmesi, camide ibadet edilmesini gerektirmektedir:

“Tabii ki Alevi ve Bektaşilerle ortak noktamız vardır. Birincisi Ehl-i Beyt dostudur. Onlar da Hz. Ali ve evlatlarını seviyorlar ve saygıları vardır ve dolayısıyla Şia'dırlar, yani taraftardırlar. Ama biz bir noktada ayrıldığımız nokta var. Taraftar acaba sadece ben taraftarım demek midir yoksa onun dediği tavsiyelere uymak mıdır? Tabii ki tavsiyelerine uymaktır. Namaz kılmasıdır, oruç tutmasıdır. Guslüdür, zekâtıdır, haccıdır. Bunları yapmaktır. Ha Alevilerle ortak noktamız Ehl-i Beyt'i, Peygamber'i sevmemizdir. Ehl-i Beyt'e saygı duymamızdır. Onların şهادetine özellikle Hz. Ali efendimizin şهادetinde, Kerbela şehitlerinin şهادetinde onları sevmek, ihsan vermek, onlara saygılı davranmak, onlara gözyaşı dökmek, onların dediği yoldan gitmek bizim değerlerimizden birisidir. Ortak yanımızdır yani bunlarla, ama maalesef Alevilerde dejenere edilmiş, asimile edilmiş noktalarından birisi budur ki namaza gitmezler. Ayrılış noktalarımızdan. Diyorlar Hz. Ali camide, mescitte vurulduğu için biz o mescide girmeyiz. Oysaki Hz. Ali'yi oğlundan, kızından, çocuğundan daha çok biz sevemeyiz yani. Onlar devam etti mescitte yani. Namaza ibadete devam ettiler. Fakat bunlar yok biz devam etmeyeceğiz Ali orada vurulmuş diye. Oysaki bunu düşünüyorum yani bir düşman eğer birisini bir gıcıklık edip orda vurduysa sen onun üzerine aynı noktayı canlandır ki düşman patlasın. Yani Hz. Ali mescitte vurulduysa sen mescide git ki düşman patlasın yani desin ki ben bunun büyüğünü mescitte de vurdum mescitten uzak tutamadım. Yani Alevilerde bazı asimile noktalar

vardır, ayrıldığıımız noktalarda bunlardır. İşte Alevi'dir, Bektaşî'dir. Bektaşî de bir isimdir yani, bu da onların bir liderlik olarak ortaya çıkmıştır. Alevilerle aşağı yukarı yüzde elli ortak noktamız vardır, yüzde elli de ayrılık noktamız vardır. Namaz hususunda ayırınız Onlarda kılan vardır belki yüzde yirmisi, yirmi beşi vardır. Son zamanlarda çok iyi rağbet duymaktadırlar. Artık yani bizimde mescitlerimiz hocalarımız çoğaldıkça o noktalarda Aleviler sempati duyup yavaş yavaş o asimileden kurtulup namazın varlığını işte Hz. Ali'ye muhabbetin, sevginin bu olduğunu, olacağını telkinleriyle bugün yüzde yirmi- yirmi beşlerde namaz kılan Aleviler olmuş” (K7, 55, Din Adamı).

K7 ve diğer bazı katılımcılar, Alevilerin asimile edildiğini düşünmektedir. Bu düşünceyi destekleyebilecek bir çalışma Güngör tarafından yapılmıştır. Güngör'ün Alevilerle yaptığı görüşmelerde katılımcı Aleviler, kendilerinin eski Türk dininin etkisinde olduklarını kabul etmektedir. Bunun yanı sıra katılımcıların ifadelerine göre, Alevilikte İran etkisi olsa da Aleviler kendini İslam'ın özü olarak görmektedir. “Böl, parçala, yut.” politikalarından ve Hacı Bektaş-ı Velî'den sonra namaz ve abdest kaldırılmıştır. Dedelerden, babalardan öğrenilen yanlış bilgiler bugün Alevilik diye insanlara öğretilmektedir. Aleviler, kendi inançlarının İslam dışı olarak gösterilmesine karşı çıkmaktadırlar (Güngör, 2016: 150).

Anadolu ve Osmanlı sınırlarında yaşayan Aleviler, Sünniliğin kısılcığında kalmıştır. Anadolu'daki Aleviler Osmanlının resmî Sünni politikasını benimsememişlerdir. Anadolu'da Aleviler, göçebe yaşamdan yerleşik yaşama geçerken Alevilerin mezhebi görünümü Osmanlı'da Sünnilik olarak görülmüştür (Taşgın, 2009: 220). Bu nedenle Alevilerin asimile edilmesi konusu tarihsel arka plan içermektedir. Caferiler Alevilerin devlet eliyle asimile edilmelerinin sonucu olarak kendilerinden farklılaştıklarını düşünmektedirler. Toplumda dinî bölünmelerin sonucu olarak farklı dinî gruplar ortaya çıkmaktadır. Dinî bölünmeler, kültürel, yapısal ve siyasi sebeplerden meydana gelmektedir. Toplumsal değişmeye, dinsel sistem içindeki mezhepler ve mezhepsel gruplar neden olmaktadır (Kuyucuoğlu, 2008: 108). Bu dinî bölünmeler sonucunda meydana gelen mezhepler ve dinsel anlayışlar karşı taraftaki dinsel anlayışları eleştirmekte ve reddedebilmektedir. K7'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, Alevilerin Hz. Ali'nin camide öldürülmesine tepki olarak camiye gitmemelerini eleştirmektedir. Bu eleştiriler sadece bununla sınırlı kalmayıp Aleviler ve Bektaşîlerin dinin gereği olan asli

ibadetleri kendilerinin yaptığı gibi yapmamalarını Caferilikten uzaklaşma olarak görmekte ve bu duruma eleştirel bir bakış açısı sergilemektedir.

“Ortak nokta mesela ben onları da biraz ayrıışmış gibi görüyorum. Müslümanlıktan da Şiilikten de biraz ayrıışmış görüyorum. Onlar, dinin felsefesini yaşıyorlar. İslam’dan ayrıışmışlar şeyi kabul etmişler. Yeni nesil son 20-25 yılı özellikle kendilerini solculuğa verip ayrışıyorlar. Mesela benim Erzincanlı oda arkadaşım vardı. Ramazan’da 12 gün su orucu tutuyordu. Namaz yoktu. Anlatmak istediğim ne biliyor musun, anlatmak istediğim şimdi mezheplerdeki yazılan fıkıh kitaplarında yazılan ya da Kur’an’dan gelen şeyler var ya mesela dört mezhepte ya da Şiilikteki mesela namaz kılma, oruç tutma, hacca gitme falan filan. Bunlar mesela bizde de var. Mesela siz beş vakit kılarırsınız biz de üç vakit birleştirilmiş. Ramazan ayında aynı şekilde oruç tutarız mesela. Bir gün sekteye uğratmayız. Bayram hemen hemen aynı. Çok az bi nasıl desem fark var. Ama onlardaki şey biraz daha farklı. Mesela bizdeki gibi kapanma şekliyle kapanma yok (tesettürü kast ediyor). Onlar biraz daha işin şeydeki mesela mezhebi kitaplardaki şeyleri bırakmış biraz daha kendilerini özgür bir şekilde Ali ve On iki imam’a uyacak şekilde adapte etmişler. İbadetlerini mesela başka şekilde şey şeklinde semah şeklinde falan filan. İşte oruçlarını on iki gün tuturlar” (K25, 46, Mühendis).

K25, Alevileri Caferilerden ayrıışmış olarak görmektedir. Alevilerin dini inançlarını felsefi boyutta yaşadığını, dört mezhepte ve Şiilikte bulunan inanç ve ibadet uygulamalarının Alevilerde bulunmadığını ifade etmektedir.

“Tabii tabii. Ali sevgisi mesela Ali sevgisi var, hümanistikte mesela ortak nokta. Onlar daha çağdaş. Aleviler mesela Sünnilere göre daha böyle sosyaller. Karşıdaki insanı insan olarak görüyorlar. Dini, ırkı önemli değil diyorlar, insan olsun. Alevilerin, o konuda şeylerden farklı. Benimle de ortak noktaları Ali sevgisi ama böyle doğru anlamda Ali sevgisi. Yani şirk anlamında değil de kutsallaştırma anlamında değil de. Normal bir sevgi. Tabii ki hümanist konusunda insanlık konusunda ortak noktalarımız var tabii ki Alevilerle Bektaşilerle” (K26, 55, Mühendis).

Caferilerin, Alevi ve Bektaşilerle toplumsal konularda ortak kimliği olduğu gibi bazı noktalarda kimlikleri ayrıışmaktadır. Hem Aleviliğin hem Bektaşiliğin ortak üst kimliklerini; Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve On iki imam konuları oluşturur. Bu nedenle de K7’nin de ifadelerinde belirttiği gibi, Alevi ve Bektaşileri, Şia yani kendileri gibi taraftar olarak

görmektedirler. Ancak taraftar olarak ortak kimlik olsa da taraftarı oldukları imamların ve Ehl-i Beyt'in görüş ve tavsiyelerine uymadıkları için farklı bir kimlik algısına gitmektedirler. Namaz kılmak, oruç tutmak gibi ibadetleri yerine getirmedikleri için Şia altında iki ayrı alt kimliğe bölünmüşlerdir. Caferilere göre, Aleviler daha çağdaş ve hümanist olup dinin felsefesini yaşamaktadırlar.

Tablo 3.4. Din ve Kültür Sosyolojisi Açısından Caferiliğin ve Aleviliğin Karşılaştırılması

Mezhep Olarak Aidiyet	
Caferilik Mezhebi	Mezhep olarak İmam Cafer-i Sadık ve onun öğretilerinin yer aldığı, İmam Cafer'in isminin verildiği mezhebi kabul etmektedirler.
Alevilik	Hiz. Muhammed'i Peygamber kabul eden, Hiz. Ali'ye bağlı, Ehl-i Beyt'i seven ve Hiz. Hüseyin'in yolundan giden topluluğun kabul edip benimsediği inanç biçimidir. Esasen Aleviler de Caferi mezhebideniz derler ancak bu Şiiilikteki gibi formel bir Caferilik değildir, şifahi bir söylemdir.
Ezan	
Caferilik Mezhebi	Sünnilerden farklı olarak Caferilerde ezanda "Hayya ala hayril amel" ifadesi geçer.
Alevilik	Aleviliğe özgü bir ezan yoktur.
Mut'a Nikahı Kabulü	
Caferilik Mezhebi	Mut'a nikahı kabul edilir.
Alevilik	Mut'a nikahı kabul edilmez.
İmamet	
Caferilik Mezhebi	Caferilikte imamet dinin temel bir inanç kaidesi olarak kabul edilir.
Alevilik	Alevilikte imamet tasavvufi nitelikteki erenliktir. İmamet dinin temel bir inanç kaidesi kabul edilmez.
Ehl-i Beyt Sevgisi ve On İki İmam İnancı	
Caferilik Mezhebi	Ehl-i Beyt sevgisi ve On iki imam inancı bulunur.
Alevilik	Ehl-i Beyt sevgisi ve On iki imam inancı bulunur.
Namaz Kılarken Mühür Kullanma	
Caferilik Mezhebi	Namaz kılarken Kербela toprağından yapılan mühür kullanılır.
Alevilik	Mühür yoktur. Cem ayini yaparlar.
On Dört Masum	
Caferilik Mezhebi	On dört masum Hiz. Muhammed, kızı Fatıma ve On iki imamı temsil eder.
Alevilik	On dört masum ile imamların bülüğa ermeden vefat eden çocukları kastedilir.
Dedelik/ Babalık Kurumu	
Caferilik Mezhebi	Dedelik/ Babalık kurumu bulunmaz.
Alevilik	Dedelik/ Babalık kurumu bulunur. Caferilikteki imamlık gibidir fakat dedelerin/babaların imamlar gibi Ehl-i Beyt soyundan olması gerekmez.

Kaynak: Üçer (2008), Mohammadi (2015), Güngör (2014), Bozgeyik (2008), Güngör (2016), TDV'dan faydalanarak oluşturulmuştur.

3.11. KERBELA MATEMİNİN MEZHEBÎ KİMLİK HAFIZASININ OLUŞUMUNDA VE GÖRÜNÜR KILINMASINDA ETKİSİ: CAFERİLİKTE MUHARREM AYI VE AŞURA

3.11.1. Aşura'ya Katılmanın Görev Bilinmesi

Bir toplumda eğer din, kült etrafında toplandıysa gittikçe somut hale gelir. Din topluluğun yakın tarihi ve yaşamıyla özdeşleşir ve bulunduğu toplumun en muhafazakâr kurumu haline gelir. Kültün gizemli bir değeri vardır bu nedenle her zaman değeri korunur (Mead, 2022: 323). Şii düşüncesi Hz. Ali etrafında şekillenmiş olsa da şehadet düşüncesi Hz. Hüseyin etrafında şekillenmiştir. Yas töreni ile toplumun bilinç ve hafıza inşası oluşturulur. Hak-batıl mücadelesi Hz. Hüseyin'in yaşadıkları üzerinden simgeleştirilir (Tek, 2019: 15). Caferiler tarafından yılın belli günlerinde belli ritüeller uygulanır. Böylece İslam dünyasında batılın karşısında durma, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi temeline oturtulur. Kerbela hadisesi için farklı görüşler vardır fakat Şii düşüncesinde Hz. Hüseyin'in oraya şehit edileceğini bilerek gittiği inancı hâkimdir. Sünni âlim İmam Suyuti Kerbela hadisesini şöyle aktarır:

“Onu Kerbela’ da öldürdüler. Onun öldürülüş kıssası oldukça uzundur ve yürek bunu zikretmeye dayanmaz. İnna lillahi ve inna ileyhi raciun. Onunla beraber ailesinden on altı erkek de öldürüldü. Hüseyin öldüğünde dünya yedi gün durdu, güneş duvarların üstünde sarı örtüler gibi durmuştu. Gezegenler birbirleriyle çarpışıyorlardı. Onun öldürülüşü Aşura gününde vuku buldu. O gün güneş tutuldu. Ölümünden sonra altı aya kadar ufuk kızıştı. Ondan sonra da bu kızılığı görürsün. Ondan önce böyle bir kızılık yoktu” (Suyuti, 2019: 249).

Kerbela hadisesi önemli bir Sünni alim olan, İmam Suyuti tarafından çok acı bir hadise olarak anlatılmıştır. Aynı şekilde Şii kaynaklarında da bu hadise acı ve üzüntülü şekilde dile getirilir. Bu acı hadiseden dolayı Caferiler Aşura matemini çok önemsemektedir. K23, Aşura'ya katılmayı bu acı hadisenin bir vefa borcu olarak görmektedir. Çünkü 1400 senedir işlenen zulüm, unutturulmamak istenmektedir:

“Aşura'ya elbette katılıyoruz. Bu katılmayı kendimize görev biliyoruz. Peygamber ve evlatlarına vefa borcu olarak görüyoruz. O merasimlere katılmak insani ve İslami görevimizdir. 1400 senedir bir zulmün sonucunda direnişini unutturmamak ve onların

olması (Aşura) gerektiği hatırlamak ve herkesin katılmasını tavsiye ederiz” (K23, 47, Din Adamı).

Aşura anmaları son derece coşkulu bir şekilde yapılmaktadır. Hz. Hüseyin’in ölümü sahnelenen tiyatrolar ile mezhebî ve dinî motivasyon sağlamaktadır. Kerbela hadisesi, Aşura günü dualarla, ağıtlarla, mersiyelerle ve anma törenleriyle mezhebî kimliğin hafızasını güçlendirmektedir. Aşura ayrıca grup kimliğini de güçlendirerek Caferilerin ortak bir keder etrafında birleşmesini sağlamaktadır. K4, Aşura’yı kendi Şii hafızasını korumak için tarihin yeniden canlanması olarak görmektedir. Aşura’nın dış güçler tarafından bilinçli olarak hafızalardan silinmeye çalışılarak İslam içinde birlik ve beraberliği bozmayı amaçladıklarını düşünmektedir:

“Bizim için tarihin yeniden canlanması, onu özümüzde yeniden hissetmek, bu süregelen durumu ki unutulsun diye yapılan birtakım propagandalar ya da işte yanlış algılar var. Bunun unutulmamasına sebep olarak görüyorum. Kapitalist güçlerin, dış güçlerin biz İslam camiasının birlik beraberliğini gördüğünü, hissettiğini ve bu noktada bizden uzak durduğunu hissediyorum” (K4, 30, Üniversite Öğrencisi).

Aşura gününde Hz. Hüseyin’in önemli bir mesaj verdiği düşünülür. Yani Yezid’ e biat etmiyor, öyleyse onun gibi düşünenlerde Yezid gibi düşünen kişilere biat etmez. Bu hep böyle olmalıdır. Her zaman mazlumun yanında yer alınmalı, zalime karşı çıkılmalıdır (Kara, 2019: 58). K4, Aşura etkinliğinin aslında dünyaya karşı da birlik beraberlik mesajı olduğunu ve bu mesajın İslam camiası için önem taşıdığını düşünmektedir:

“Tabii katılıram her sene” (K6, 25, Ev Hanımı).

“Tabii tabii tabii. O benim başım gözüüm üstüne. Katılıram ona, Hepimizin inancıdır o” (K16, 65, İşçi).

Caferilerin kimlik algısında Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi ile kurulan farklı ilişki biçimlerinin kaynağında, Aşura olarak ifade edilen matem etkinlikleri ile zulme karşı direnişi diri tutma düşüncesi olduğunu gösteriyor. Aşura, İslam dünyasının birlik ve beraberliğini dünyaya karşı gösteren bir sembol olarak görülür. Aşura, kendi içinde bir inanç taşır çünkü Caferilik ve Aşura özdeşleşmiştir. Mezhebî kimliğin bütün öğelerini taşımasa dahi bir Caferi, Aşura’yı haksız yere şehit edilen Ehl-i Beyt’e saygı ve matem olarak görmektedir. Caferilere göre, Kerbela’da zulüm yapılmış ve Aşura ile bu zulme

direniş sergilenmektedir. Caferilerin görüşlerinden anlaşıyor ki onlara göre Aşura, sadece Caferilerin katılması gereken bir matem değil, tüm Müslümanların katılması gereken insani ve İslami bir görevdir. Caferiler bu mateme herkesin katılmasını istemektedir ve kendileri de bu mateme katılmayı görev olarak görmektedirler. Caferilerin sosyolojik olarak kimliklerinin toplumda görünür olmasında Aşura önemli bir törendir.

3.11.2. Muharrem Ayında Kutlama Yapmanın Haram Sayılması

Caferilerde Muharrem ayında düğün, nişan gibi evlilik törenleri kesinlikle yapılmaz ve yapanlar da -Sünni olsa dahi- hoş karşılanmaz. Sosyal kimlik oluşumunda ve diğer Sünni kişilerle ilişkilerinde bu durum etkili olur. Mesela kendileri düğün, nişan yapmasa bile Sünni komşuları yaptığı zaman hem hoş karşılamazlar hem de kesinlikle merasimlere katılmazlar. Görüştüğümüz katılımcıların tamamına yakını Kerbela yasının tutulduğu Aşura etkinliklerine katıldıklarını ifade etmişlerdir. Caferilerde Aşura etkinliklerinin katılımına çok önem verilir. Caferi mollalar önderliğinde çok önceden hazırlıklar başlar ve programlar yapılır. Sünnilerin katılmaması hoş karşılanmaz. Çünkü aynı Peygamber’e tabi olduklarından acının ve yasın ortak olduğunu düşünmektedirler. Hatice Bakırlı’nın Caferiler ile yaptığı araştırmada Muharrem ayında “düğün, nişan, sünnet ve eğlence düzenlemenin doğru bir davranış olmadığı” düşüncesi katılımcıların tamamına yakınının hemfikir olduğu bir konudur. 500 katılımcı ile yapılan anket araştırmasında katılımcıların %90,1’i Muharrem ayında eğlence türü etkinlikleri doğru bulmadığını belirtmiştir. Caferilerin Muharrem ayında iş yerlerini kapattıkları gözlemlenmiştir (Bakırlı, 2019: 191). Bu veriler de gösteriyor ki Caferiler Muharrem ayını yas ayı olarak görmektedir ve bu ayda keyif veren sosyal davranışlardan uzak durulmaktadır.

Aşura bir matem olduğu için bu tarihlerde düğün, sünnet, nişan, doğum günü gibi sevindirici kutlamalar yapılmaz. Aşura günü oruç tutulmaz, ticaret yapılmaz ve evlere yeni şeyler alınmaz. Daha çok Kur’an okunur, tövbe edilir, dua edilir (Koçoğlu, 2011: 160). Katılımcılarla yapılan görüşmelerde, Sünnilerin yapmış olduğu Aşura tatlısının sevinci ifade ettiğini ve bu noktada kendilerinin Aşura pişirmediklerini zira Aşura’nın matem günü olduğunu ifade etmektedirler. Çalışma kapsamında katılımcılara Aşura etkinliklerine katılımları soruldu, katılımcıların tamamına yakını, katıldığını ve Aşura’ya önem verdiklerini ifade ettiler:

“Katılıyorum. Yani dediğim gibi haksızlık olarak gördüğüm için katılıyorum. Nasıl katılıyorum? Mesela eğlence meğlence düğündür, onlar olmaz. Yani o anda yapılan bir şeyden hayır görmezsin. Sünnet yaparlar sağlık için ama hayır işi dediğim evlilik, ev almadır bunların hayrı olmadığını düşündüğümüz için” (K24, 40, Mühendis).

Hicri takvime göre Muharrem ayında yapılan evlilik, düğün, nişan gibi törenlerden hayır gelmeyeceğine inanılması K24’ün ifadelerinden anlaşılmaktadır. Çünkü Caferilere göre bu ay matem ayıdır. Matem ayında yas tutulması gerekir. Kutlama olaylarının Muharrem ayı dışında bir ayda yapılması uygun görülmektedir.

3.11.3. Aşura Etkinliklerine Sünnilerin de Katılması

Durkheim’e göre matem, kefaret edici ayinlerin ilk ve önemli bir örneğini bize sunmaktadır. Bu âdetler kan davasındaki âdetlere benzerler, ikisi de ölüm ve kan ister. Aralarındaki fark birinin akraba diğerinin ise yabancı olmasıdır. Yas, acı bir kaybın yaraladığı özel bir duyarlılığın doğal bir sonucu değildir, grubun empoze ettiği bir yükümlülüktür. Bir kimse, başka biri hasta olduğu için değil fakat feryat etme yükümlülüğünden dolayı ağlar, feryat eder. Bu geleneğe saygıdan dolayı yerine getirilmesi gereken ayinsel bir tutumdur. Birey, üyesi olduğu topluma güçlü bir şekilde bağlı ise manevi olarak toplumun acılarına ve mutluluklarına katılıyor olarak kabul edilir; onlara karşı ilgisiz olmak, onu topluma bağlayan bağları koparmak, toplumdan ümidini kesmek ve kendini yalanlamak anlamına gelir (Durkheim, 2005: 77).

Katılımcılarla görüştüğümüz Iğdır ilinin demografik yapı itibariyle farklı mezhepleri bir arada barındırması, buradaki Aşura etkinliklerinde Sünnilerin de etkin olmasını sağlamıştır. Aşura alanlarında Sünni halk bulunmaktadır. Şii katılımcılarla yapılan görüşmelerde, Hz. Muhammed’in aynı Peygamber olması ve aynı dine tabi olmaları itibariyle etkinliklere Sünnilerin de katılması gerektiğini düşünmektedirler.

“Katılıyoruz her zaman mesela burada oluyor Kerbela matem. Biz katılıyoruz. Mersiyeler yapılır, Kerbela matemine herkes katılır. Orda Sünni de katılır, Şia da katılır bizim yaşadığımız bölgede. Herkes katılır” (K3, 60, Köylü).

Muharrem ayının on birinci gününde, İslam tarihinde “Kerbela” hadisesi olarak anılan olay gerçekleşmiştir. Şii inancında bu olay hiçbir millette görülmemiş ve görülmeyecek bir olaydır. Hz. Muhammed’in amcası Ebu Talib’in ailesi esarete maruz

kalmış ve bu olay Şii hafızasında en acı olay olarak nitelendirilmektedir (Hamenei, 2018: 25). Aşura etkinlikleri Muharrem ayının birinci günü başlamakta ve on gün boyunca devam etmektedir. Şii geleneğinde bu Aşura etkinlikleri Sefer ayının son gününe kadar iki ay sürmektedir (Koçoğlu, 2011: 157). Aşura etkinliklerinde, Kerbela’da yaşananlar tiyatrolarla temsil edilmeye çalışılır. Yemek verilir. Aşura çadırları kurulur ve camilerde vaazlar verilir, Caferi halk siyahlar giyinir.

Aşura’dan bir gün öncesi yani Muharrem’in dokuzuncu günü, İmam’ın şehit edilmeden önceki son gecesidir. Bugün yasın en hüzünlü gecesidir. Peygamber ailesinin birlikte geçirdiği son gecedir. Bu geceyi İmam Hüseyin namaz kılarak, Kur’an okuyarak geçirmiştir. Bu gece ağıtların, matem’in, mersiyelerin en fazla dile getirildiği gecedir (Turmuş, 2018: 27). Camilerde mersiyeler okunur, Kur’an okunur ve dualar edilir.

“E tabii katılıyoruz yani biz o ay, zaten burada da (Tuzluca) devam ediyor. Iğdır’da da katılıyorum, burada da (Tuzluca) katılıyorum. Zaten öyle bir şey yok. Zaten kendisini Müslüman hisseden herkes için o ay veya o gün acı gündür. İmam Hüseyin’in şehit edilmesi bütün Müslümanlara ait bir şey, sadece Şia taraftarı ya da bize ait değil yani. Kendisini Müslüman kabul eden herkes için İmam Hüseyin, Peygamber’imizin torunu, yani sırtına alıp boynuna alıp gezdirdiği birisi yani. Hatta onların dediği yani, herkesin saygı duyması lazım o matem ayına katılması lazım. Sadece Şia katılacak diye bir durum yok yani. Herkesin ortağıdır yani ortak bir noktadır. İnsanların saygı göstermesi gerekir o günde, acıya katılması lazım yani” (K1, 46, Öğretmen).

K1’e göre kendisini Müslüman kabul eden herkes için Aşura matemi acı bir gündür ve bu nedenle tüm Müslümanların mateme katılması gerekir. Caferiler mezhepsel alt kimliklerini, üst kimliğe dönüştürerek mezhepten dolayı matem tuttukları Kerbela hadisesine tüm Müslümanların katılmasını istiyorlar. K7 de K1’in görüşlerini destekleyen görüşlerde bulunuyor. Kerbela’da Hz. Hüseyin, Yezid’e karşı sesini duyurmak için şehit olmuş ve Kerbela İslam’ın dirilişinin sembolü olmuştur. K7’e göre Kerbela onların ölene kadar vazgeçilmez idealleridir ve İslam’daki birlik beraberliğin sağlanması için Kerbela mesajının anlaşılması gerekir:

“Evet. Kerbela matemini kesinlikle canlandırıyoruz hatta. Bu konuda aşağı yukarı on beş yirmi yıldır Tuzluca’ımızda ve Türkiye’de, belki Türkiye Cumhuriyeti kuruldu kurulalı, seksen doksan senedir Kars’ta, Iğdır’da bu bölge daha çok Azeri bölgesi, Şia bölgesi

olduğu için Kerbela vakasını küçük de olsa az da olsa mescitlerimizde, evlerimizde canlandırdık ve yavaş yavaş büyüttük. Toplum herkes benimsedi, herkes destek oldu ve bu inkılap bu kıyam cihanşümul olması yani dünyaya ve herkese yayılması gerektiğini bilerekten ki öyle de olması gerekir. İmam Hüseyin aleyhisselam evinde şehit edilmedi. Bir meydanda feryat ederken şehit edildi. Bu feryada sen de katılman lazım. Sen de sesini duyurman lazım. Bugün mitinglere niye çıkıyoruz, niye Filistin mitingine katıldık, niye Iğdır niye İstanbul niye dünya katıldı? Vazife sesini duyurmak için. Sesini duyurmazsan ezilirsin. Onun için İmam Hüseyin aleyhisselam Kerbela'da Peygamber'in sesini duyurmak için feryat etti. Muaviyelere, Yezitlere karşı çıktı. İslam'ın sesini duyurmak için. Bugün biz de o İslami sesi duyurup Kerbela şehitlerini anıp onların sesini dünyaya ve etrafımıza bildirmek için tabii ki benimsiyoruz. Biz kesinlikle her nerede Kerbela şehitlerini anma etkinliği varsa katılıyoruz, ömrümüzün sonuna kadar da katılacağız. Yani bu bir doğrudur bu bir idealimizdir, idemizdir bizim. Mutlaka katılacağız. Kerbela'sız yapamayız. Günbegün genişliyor. Evlerimizde her yıl da en az otuz gün kırk gün Erbain dediğimiz noktaya kadar mersiyelerimiz vardır, ihsanlarımız vardır. Bizim Kerbela şehadetini ve Kerbela olayını anma bizim olmazsa olmazlarımızdandır” (K7, 55, Din Adamı).

K7'in Kerbela hakkındaki anlattıkları, Connerton'un dediği gibi tarihsel olayların mistikleştirilerek özler kazandırılmasının örneğidir. Toprağa düşenlerin yazgısının anlamsız bir ölüm olarak değil, kendini kurban etme olarak görülmesi gerekir. Belli bir tarihte yaşanan olay sadece anlatılan bir öyküden ziyade oyun biçiminde canlandırılan bir kültü. Kült töreninde rol alanlar sayesinde her yıl olay yeniden sahnelenmiş oluyor (Connerton, 2018: 69). Kerbela olayına, Aşura anmaları ile bir öz kazandırılmıştır. Kerbela şehitlerinin ölümü sadece tarihsel bir olay değil İslam'ın sesini duyurmayı, haksızlığa baş göstermeyi amaçlamaktadır. Hz. Hüseyin bu amaç için kendini bilinçli olarak kurban etmiştir. Bunun için her sene Muharrem ayının onuncu gününde, bu olay oyun gibi canlandırılır ve burada Kerbela'da şehit olanları temsil eden roller oynanır.

“Katılıyorum. Aşura demek matem demek, yas demek. Nasıl ki bir yakınımız ölüyorsa. Biz de onlara saygı duyurak. Anırak. Üçünde, yedisinde, kırkında hepsinde matemine katılarak” (K15, 43, Ev Hanımı).

“Katılıyorum. Bunun lokal olamaması, genelinde. Ben Aşura’yı çorba olarak biliyordum, Iğdır’a gelmeden önce. Ülke genelinde bilincin uyanması için faydalı buluyorum. Aynı şuurla ülke genelinde kutlanmasını istiyorum” (K18, 56, Akademisyen).

Aşura etkinliklerine bazı Sünniler katılır fakat bu kişisel tercihe bağlıdır. Iğdır’da Sünnilerin çoğunluğu katılmamaktadır, aynı durum Türkiye genelinde de geçerlidir. Caferilerin mezhepsel dindarlıklarını kamusal alanda görünür kılmaları için Aşura önemlidir. Çünkü Türkiye’de azınlıkta kalan bir mezhebî kimliğin toplumsal alanda kimliklerini görünür kılmalarını sağlamaktadır. Görüştüğümüz tüm Caferiler, Aşura konusunda duygusal ve kararlı bir yaklaşım sergilemiştir. Mezhepleri hakkında detaylı bilgileri olmayan katılımcılar, söz konusu Aşura olunca kesinlikle katıldıklarını ifade etmişlerdir. K19, üniversitede bir akademisyendir. Kendisi de diğer Caferiler gibi Aşura’yı önemseyip etkinliklere katılmaktadır. Aşura’yı sadece bir yas ve matem olarak görmemektedir. Hz. Hüseyin’in ölümü ile İslam’ın bütünselliği arasında zihinsel ilişki kurmaktadır:

“Katılıyorum. O acıyı yaşamaya çalışıyorum. Tabi bu ritüellerle görsellerden ziyade İslam’ın ayağa kalkması için neler yapılabilir. Hz. Hüseyin’in şehadeti ile anlamaya çalışıyorum. İslam’daki dağınıklığı ile Kerbela’ daki mesajı anlamaya çalışıyorum. Son yıllarda başvurma gibi durumlar Hz. Hüseyin’in verdiği mesajı insanlığa vermeye çalıştığı mesajı şehadetindeki mantığı gölgeliyor gibi” (K19, 57, Akademisyen).

Durkheim’ e göre bütün ayinler güven mutluluk ve hatta şevk durumunda icra edilirler. Bu törenler neşeli bayramlardır. Mutluluk gibi üzüntüler de zihinden zihine atladığında gittikçe kuvvetlenir ve büyür bu nedenle kendini taşkın ve sert hareketlerle ifade eder (Durkheim, 2005: 77). Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi, sembolik olarak İslam’ın dirilişi ile özdeşleşmiştir. Caferilere göre, K7’nin de belirttiği üzere Hz. Hüseyin İslam’ın sesini duyurmak için şehit edilmiştir. Bunun yanında, Aşura mateminde Caferilerin yaptığı başvurma gibi bazı davranışların Kerbela mesajını gölgelediği düşüncesi hâkimdir. Bu duruma engel olmak için Aşura zamanı, Caferi din adamlarının ve Caferi liderlerinin yönlendirmesiyle başın kılıçla yarılıp kan akıtılması yerine mateme katılanlar, Kızılay’a kan bağışına teşvik edilir.

“Kırk gün boyunca, ilk on gün boyunca camide olsun belediyede olsun gideriz. Sine vurulur, mersiyeler okunur. Ne gerekiyorsa yapılır” (K21, 26, Muhasebeci).

“Valla ya çok katılmasam da o günü biliyorsunuz. Olayın içinde aktif olmasam da o ana gidip üzülebiliyorum uzaktan ama aktif bir katılım yok” (K25, 46, Mühendis).

Baş vurdurma, Iğdır Caferileri tarafından Aşura günü Hz. Hüseyin’in acısını anlamak için yapılan bir ritüeldir. Bu ritüeli beyaz kefen giyen veya alınlarına bir parça kefen takan insanlara molla tarafından kılıç ile alınlarına vurulup kan akıtılarak yapılır. Fakat aşırılığa kaçtığı düşüncesi ile hem bir kısım Caferiler tarafından yadırganmaktadır hem de çok tepki çekebilmektedir (Kara, 2019: 62). K26 Aşura günü yapılan bu uygulamalardan dolayı katılmadığını belirtmektedir:

“Yok, yok katılmıyorum çünkü orda aşırılıklar var benimsemiyorum. Aşırılıklara giden insanlar var işte zincir, baş vurma, kan akma, sine vurma. O aşırılıklardan dolayı gitmiyorum. Çünkü camilerde bilhassa camilerde Peygamber dahi olsa Allah’tan başkasının ismi yazılmaması lazım. Ne halifelerin ne Ehl-i Beyt’in ne imamların. Allah’tan başkasının ismi olmaz. Camide aşure etkinlikleri oluyor işte halifelerin ismi, Ehl-i Beyt’in ismi. Sünnilikte de var mesela Ayasofya’da olduğu gibi, Caferilerde de var. İbadet yeri eğer Allah için yapılıyorsa Peygamber dahi olsa Allah’tan başkasının ismi olmaz bir, Hristiyanlıkta olduğu gibi resimler, Meryem ana, İsa peygamber ne bileyim o figürler hepsi hatalı, çünkü eğer Allah için gidiyorsansa, o resimler o isimler hepsi kalkmalı, hatalı yani” (K26, 55, Mühendis).

K26 kodlu katılımcı, Aşura matemindeki zincirlerle sırtlarına vurma ve baş yarma gibi aşırılığa gidildiğini düşündüğü davranışlardan rahatsızlığını dile getirmektedir. Caferi camilerinde ve genel olarak tüm camilerde Allah’ın ismi dışında bir isim olmaması gerektiğini ifade etmiştir.

Aşura’nın anlamına duyulan büyük saygıya rağmen Caferiler, Aşura’nın öneminin Müslüman camiası tarafından yeteri kadar anlaşılmadığını düşünüyor. Caferilerin zihinlerindeki Aşura, İslam’ın dirilişini topyekûn sağlayacak bir idealdir. İdeal durumundan bu uzaklık, yine de Caferilerin Aşura’ya sıkı sıkı bağlı olmalarına engel olmamaktadır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Sonuçlar:

Kavramsal olarak kimlik kelimesinin kökü olan “kim” zamiridir ve belirsizliğe karşılık gelir. “Kim” soru zamiri, diğer insanlar tarafından kimliğimizin anlaşılması için sorulan o sorunun yerini alabilir. Kimlik bir özellik ve nitelik belirtir. Birey sahip olduğu kimlik ile kendi öznel yönünü belirtir. Kimlikler sosyal ve ferdi kimlikler olarak sosyal yapının temellerini oluşturur ve toplumun üyeleri bu kimliklerin oluşumu süreçleri içerisinde yerlerini alırlar.

Hangi kültürel seviyede olunduğuna bakılmaksızın dinsel gruplar ve din toplumsal durumların etkisinden azade değildir. Dinin kültürel yaşamda, aile, ekonomi, toplumsal kurumlar ve toplumsal yapı gibi birçok alanla ilişkisi vardır. Bu ilişkiler karşılıklıdır, yani toplumsal hayat dini, din de toplumsal hayatı etkiler. Bunun yanında dinin kimlik inşa edici bir tesirinin de olduğu malumdur, çünkü din, insanın hayatına dahil ve müdahil olduğu gibi onun kim olduğuna ilişkin sorulara da doğrudan ve dolaylı cevaplar üretir.

Din hem ferdi kimliklerin hem de ulusal kimliklerin şekillenmesinde başrol oynar. Ulusal kimlik, içinde bulunduğu toplumun tüm kültürel değerlerini kapsar. Bu kimlik, ulusun sahip olduğu din, gelenek, örf ve âdetler, inançlar ve töreler gibi öğelerin bir bileşkesidir. Mesela, Türk ya da Osmanlı dediğimiz zaman burada dinden bağımsız bir kimlik yapılanması düşünülemez.

İnsanlık tarihi boyunca din var olagelmış ve toplumsal kültürü şekillendirmiştir. Bu araştırma sonucunda Caferilerin mezheplerinin onlar için sadece bir inanış yaklaşımı olmadığı, aynı zamanda onlar için kültür kodları üreten bir kaynak, insanlar arası ilişki geliştirme tarzı olduğu ve hayat felsefelerini şekillendiren bir bütüncül yapıyı ifade ettiği görülmüştür.

İmamların; Caferilerin inancını, ideolojisini ve kimliğini şekillendiren karizmatik liderlerin ötesinde ve üzerinde kişilikler oldukları, Kerbela matemlerinin ve İmam kabirlerinin ziyaretinin Caferiler için hem sembolik ve hem de fiili anlamları olan, ayrıca onların toplumsal yapı, müşterek hafıza ve kimliklerinin inşasına etkileri olan unsurlar oldukları bu araştırmanın ortaya koyduğu önemli tespitlerdir.

“Kim olduğunuzu nasıl tanımlarsınız?” diye Iğdırlı Caferilere sorulduğunda, sıklıkla alınan ortak cevap “Müslüman’ım, Türk’üm, Şii’yim ve Ehl-i Beyt yolundayım” şeklinde olmuştur.

Caferilerin kimlik tanımlamalarında dinî ve etnik öğelerin kesiştiği alanlar bulunmaktadır. Mezhebi kimliğin yanında üst dini kimlik olan İslam kimliğine aidiyet de sıkça vurgulanan bir olgudur. Iğdır Caferilerinin kayda değer bir kesimi Türkiye’nin ekseriyetini oluşturan ve Sünni mezheplere mensup olan Türklere karşı onlarla olan ortak etnik kökenlerinden dolayı bilhassa yakınlık hissetmektedirler ve kendilerini dikkate değer ölçüde ideolojik olarak Türk milliyetçilerine yakın görmektedirler. Bu durum Iğdır Caferilerini diğer Caferi topluluklardan ayıran hususi bir durumdur.

Caferilerin, Türk etnik kimliği ile mezhebi kimlikleri arasında bir uyuşmaya ve hibrit bir kimliğe meyil ettikleri görülmektedir. Iğdır Caferilerinde belli oranda mevcut olan Türk milliyetçiliği fikri ile hakikat inancı olarak görülen Şiilik ve Şii müçtehitlerin olduğu İran ve Irak’taki din adamlarına dini anlamda itaat etme arasında bir uyuşma gösterme onların ekseriyeti için kabul edilemez bir durum olarak görülmemektedir. Buna rağmen mezhebi kimlik ile etnik kökene dayanan ideolojik bağlılığı çelişki olarak gören genç kesimden bazı sesler de mevcuttur.

İçinde yaşanan toplumun dinî ve kültürel değerleri, kimliğin şekillenmesinde etkilidir. Bazı Caferiler, Şiiliğin aileden gelen bir aktarım olduğunu ifade etmektedir. Aile; kültürün, dinin ve geleneklerin aktarımında doğrudan rol oynar. Caferi bir ailede doğup büyüyen bir çocuk, Müslüman kimliğinin yanı sıra Şii inanç, amel ve fikir esaslarını da yakından tanıma fırsatı bulur. Neredeyse her Caferi hayatında en az bir kere Kerbela matemini anma törenlerine katılır ve mezhepsel kimliği sosyal yaşam içinde dinî ritüellerle ve duygularla belli ölçüde şekillenmiş olur. Caferilikte, Şii Müslüman yaşamın dile getirilme düşünce ve eylemleri vardır. Bunlar Aşura etkinlikleri, Ehl-i Beyt taraftarlığı ve Kerbela matem yürüyüşü (Erbain Yürüyüşü), İmam kabirlerini ziyaret gibi şeylerdir.

Türkiye’de yaşayan Caferilerle Sünniler arasında evlilik yoluyla melez kimlik edinen fertler de bulunmaktadır. Ayrıca Caferiler için Aşura etkinliklerine bazı Sünnilerin de katılması, onlar için birleştirici bir faktördür. Caferilerin birçoğu Sünniler ile yaşanan

ayrılıkların, halifeliğin ve iktidarın elde edilmesi yolunda yaşanan siyasi ayrılıklardan kaynaklı olduğunu düşünmektedirler.

Muhafazakâr Caferiler, mezheplerinin esaslarına bağlıdır. Namazlarında, Sünnilerinkinden şekli anlamda farklı bazı durumlar bulunur. Fakat Caferi katılımcılar bu ve benzeri durumları, Sünnilerden ayırıştırıcı bir husus olarak değil sadece fıkhi anlamda küçük ayrılıklar olarak görmektedir. Bu yaklaşım onların Sünnilerle üst kimlik olan İslam kimliğinde birleştiklerini göstermektedir. Şii din alimleri “İmamet” inancını kendi mezheplerinin bir şartı olarak görmekte, İmamet inancına sahip olmayan Sünnileri tekfir etmemektedirler yani onları da Müslüman kabul etmektedirler. Caferiler, Sünnilerle evlenmekte de bir beis (sakınca) görmemektedirler.

Iğdır’da yaşayan Caferilerin ve Türkiye’deki Sünnilerin ortak noktaları; aynı dine mensup olma, aynı Peygamber’e inanma, aynı kibleye ve aynı ulus kimliğine sahip olma durumudur. Caferilerin Sünnilerle ayrıldıkları noktalar ise; On iki imam inancı, Ehl-i Beyt’in dini ve ilmi anlamda özel konumu ve namazın kılınma şekli ve diğer bazı fıkhi hükümlerdir. Caferiler, ilki Hz. Ali ile başlayan On iki imama ve onların masumiyetine (günahsızlıklarına) inanmaktadırlar.

Caferilerin çok önemli bir kısmı İran ve Irak’ta yaşayan Şii müçtehitlerin görüşlerini tamamen önemser iken, daha liberal olan ve seküler bir eğitim alan katılımcıların bu görüşleri tartışmaya açmaya meyilli oldukları gözlenmiştir. Iğdır’lı Caferilerin İran ve Irak’taki müçtehitlerin görüşlerini önemsemeleri onların kimliklerinin ulusaşırı bir karakter kazandığını göstermektedir.

Caferi kişilerle yapılan görüşmelerde, Türkiye’de kendi mezheplerine yönelik, ileri seviyede bir eğitim imkanının bulunmadığını belirtmişler. İlahiyat fakültelerinde doğrudan Caferi fıkhi üzerine eğitim verilmemektedir. Bu durum İran ve Irak’ta dini eğitim almayı elzem kılmaktadır.

Türkiye’de aynı Şii ailesine mensup olan Alevi ve Bektaşilerle itikadi anlamda ortak noktalar vardır. Bu ortak noktalar, Hz. Ali ile Ehl-i Beyt sevgisi ve On iki imam inancıdır. Bu hususlar Caferilerin, Alevilerle aynı kimlik algısına sahip olmalarına neden olmaktadır. Bazı Caferilere göre Aleviler, esasında asimile olmuş Caferilerdir.

Caferilik, Alevilik ve Bektaşılık arasında inanç (akaid) ve değer algısı bağlamında çok temel ortak noktalar vardır. Caferilikte bulunan Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi, On iki imam inancı Alevilikte de bulunmaktadır. Bununla beraber Caferi katılımcılar kendilerini ibadet ve amel olarak Alevi ve Bektaşilerden ayırmaktadırlar. Caferilere göre Aleviler, daha çağdaş ve hümanist olup dinin felsefesini yaşamaktadırlar. Alevi ve Bektaşilerle mevcut olan dedelik ve babalık kurumu Caferilikte yoktur.

Caferiler ayrıca Alevilerin camiye gitmemelerini eleştirmektedir. Bu eleştiriler sadece bununla sınırlı kalmayıp Aleviler ve Bektaşilerin dinin gereği olan asli ibadetleri kendilerinin yaptığı gibi yapmamalarını Caferilikten uzaklaşma olarak görmekte ve bu duruma karşı eleştirel bir bakış açısı sergilemektedirler.

Caferilerin varlığını görünür kılan en önemli unsurlarından biri, Hz. Hüseyin ve ashabının Kerbela'da şehadetlerinin olduğu Muharrem ayında gerçekleşen matemlerdir. Özellikle Muharrem'in onunda (Aşura günü) siyah renk elbiseler giyilir, Kerbela vakası tiyatrolarla canlandırılarak ve bazı etkinliklerde sırta zincir vurularak toplum nezdinde Kerbela şehitlerinin acısı ve yası yoğun şekilde yaşanır. Zincirlerle sırtı dövme gibi matem faaliyetlerinden dolayı Caferiler Sünni halk tarafından yadırganıp dışlanabilmektedirler.

Kerbela ve Meşhed'i ziyaret etmek Caferiler için çok önemlidir. Bu ziyaretler; dinî, sosyal ve tasavvufi desenler içerir. Kerbela ve Meşhed bölgesini ziyaretle hem İmamların türbeleri ziyaret edilmiş olunur hem de orayı ziyaret eden hastaların şifa bulduğu ve dualarının kabul olunduğuna inanılır. İran'ın Meşhed şehrinde On iki imam'dan sekizincisi olan İmam Rıza'nın türbesinin bulunması, Meşhed'in ziyaretini önemli hale getirir. Meşhed'i ziyaret etmek, dua edip manevi haz ve şifa bulma inancını ve ümidini ifade eder. Caferiler için İmam Hüseyin'in kabrinin bulunduğu Kerbela ise ilaveten özgürlüğü, zaferi ve direnişi ifade etmektedir. İmam Ali'nin kabrinin olduğu ve ayrıca önemli bir ilim merkezi olan Necef şehrini ziyaret de önemli dini faaliyetlerden biri olarak addedilir. Caferi katılımcılardan bazıları hacca gitmeye imkânı olmayan kişilerin en azından Meşhed ve Kerbela topraklarını ziyaret edebileceklerini ifade etmektedirler.

Kerbela sadece Caferiler için değil bütün Şii dünyası için çok önemlidir. Kerbela sadece Hz. Peygamber'in torununun şehit edildiği bir yer olarak görülmez. Orası aynı zamanda mekânsal bir temsil olmuştur, haksızlığa direnişin, mazlumin zaferinin,

İslam'ın dirilişinin temsilidir. Oraya giden insanların sevap kazanacağına, kıyametten sonra Kerbela topraklarının cennetin bir bahçesi olacağına inanılmaktadır. Kerbela Şia'nın kimliğinin coğrafi boyutunu temsil eder.

Caferiler bu mateme herkesin katılmasını istemektedir ve kendileri de bu mateme katılmayı görev olarak görmektedirler. Sünnilerin Kerbela matemine ilgisiz kalmalarını yadırgamaktadırlar. Onlara göre Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki kıyamı İslam'ın yeniden dirilişi içindi. Ayrıca onlar Ehl-i Beyt sevgisinin tüm Müslümanlar üzerine farz olduğuna inanmaktadırlar. Caferilerin sosyolojik olarak kimliklerinin toplumda belirgin olması ve mezhepsel dindarlıklarının kamusal alanda görünür kılınması için Kerbela matemi önemli bir olaydır.

Görüşmeye katılan Caferiler, toplumda bazı insanlar tarafından yadırgandıklarını belirtmektedirler. Bunun Sünni merkezli tek yanlı eğitim ve Şia hakkında bilgi eksikliği kaynaklı olduğunu düşünmektedirler. Hatta kendilerine kâfir diyenlerin olduğunu, Türkiye'de hâkim mezhep olan Sünniliğin, Caferiliğe karşı ötekileştirici düşünce ve davranışlarının bulunduğunu belirtmişlerdir. Bazı Caferiler, üniversite okurken, kamu atamalarına başvururken yaşadıkları zorlukları ötekileştirme ve dışlanma olarak tarif etmişlerdir. Kendilerini tanıyan, haklarında bilgileri olan insanların zaman içinde ön yargılarının kaybolduğunu, hatta kendilerini diğer ön yargılı insanlara karşı savunduklarını ifade etmektedir. Ön yargılar, Caferilerle iletişim kurularak, bir araya gelinip sosyal faaliyetlerde bulunularak kaybolmaktadır. Caferiler, Sünni müftü ve imamların Caferi imamları ile iletişim ağı güçlendikçe kendilerine karşı yadırganmanın giderek azaldığını da belirtmektedirler. Bunda Muharrem ayında Aşura matemi sırasında Sünni imamların ve müftülerin halka yaptığı konuşmaların da etkili olduğunu söylemektedirler.

Caferilerin toplumda yadırgandıklarını düşündükleri bir diğer durum ise Sünni camilerde ibadet ederlerken diğer insanların onları rahatsız eden tavır ve bakışlarıdır. Namaz kılınırken ellerin bağlanmaması, alınların secdeye konulduğu yere Kerbela toprağından yapıp kurutulan “mühürlerin” konulması Caferilerin yadırganma, eleştirilme ve sorgulanmalarına neden olan bazı tali, yani ikincil durumlardır.

Öneriler:

Araştırma sonucuna göre ülkemizde Caferilik ve Sünnilik arasında inanç, ibadet ve fikhî konular bağlamında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Caferilerin dinî anlayışlarını bilmeden tutum ve davranışları hakkında yorum yapmak yanıltıcı sonuçlara götürecektir. Bu anlamda topluma Şia hakkında önyargılardan ve mezhep taassubundan arındırılmış bilimsel bilginin verilmesi gerekmektedir. Bu meyanda kamusal medya yoluyla bilgilendirme yapılması ve okul programlarına eğitici ve öğretici içeriklerin konulması gerekmektedir. Özellikle din derslerine, Şiiğe ve onun kollarına yönelik sağlıklı ve bilimsel içeriklerin daha fazla konulması gerekmektedir. Okullarda MEB müfredatına bu adı geçen gruplar hakkında bilgiler dahil edilirken onların kendilerine de söz hakkı tanınması faydalı olacaktır.

Caferi, Alevi ve Bektaşilerin din eğitim-öğretimi ve din hizmetleri alanlarında mezhepsel anlayış ve yorumlarına müdahale edilmeden devletçe desteklenmesi ve dinî anlamda kurumlaşmalarına yardımcı olunması gerekmektedir. Türkiye’de Sünni olmayan kesimlere de kendilerinin uygun ve gerekli buldukları şekilde kendi mezheplerinin hassasiyetlerini esas alan temel, orta ve yüksek din eğitim ve öğretim olanaklarının sağlanması çok değerli ve gereklidir.

Caferiler kendilerini Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı ve Müslüman olarak görmektedir. Ortak din ve ortak kültürel öğelerinin görünür kılınması, toplumsal uyumu ve kabulü artıracaktır.

Caferilerin şikâyetçi oldukları; eğitim ve kamuda istihdam yönündeki dışlanma ve ötekileştirilme, ayrımcılığa uğrama durumlarının da giderilmesi ve bu konuda önleyici tedbirlerin artırılması gerekmektedir.

Türkiye’nin sosyal bir devlet olmasının gereği olarak Caferilerin mağdur oldukları sosyal konularda ilgili kamu kurumlarının hassasiyet ve ilgi göstermesi toplumsal barış için önemli olacaktır. Caferilerin yaşadığı bölgede toplumsal farklılaşma fazladır bu nedenle bu bölgelerde mezhepler ve etnisiteler arasında sağlıklı iletişimin kurulması ve dengenin gözetilmesi gerekir. Ayrıca Türkiye genelinde Sünni, Caferi ve Alevi diyaloglarının artırılması toplumsal birlik ve barış için faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim

- Ağırkaya, G. (2020). “Öteki Algısının Tefsirdeki Yansımaları: Şia Örneği”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2), 1435-1456.
- Akdevelioğlu, A. (1999). *İran’da Dış Politikanın Etnik- Dinsel Mezhepsel Temelleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aktaş, K. (2018). “Suriye ve Irak Örnekleri Üzerinden Türkiye- İran İlişkileri: İş Birliği mi Rekabet mi?”. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 5 (1), 163-184.
- Aktay, Y. (Ed.). (2013). *Din ve Toplum*. Eskişehir: Açık Öğretim Fakültesi Yayını.
- Akyüz N., Çapçioğlu İ. (2012). “Din ve Toplum İlişkileri”. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi* (ss. 43- 56) içinde. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Algül, H. (2009). *Kanayan Bir Yara Gönül Sızlatan Bir Facia Kerbela*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Apak, A. (2004). *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları.
- Aşut, H. (2016). *Halktaki Din Adamı Algısı (Iğdır Örneği)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ateş, A. (2001). *Avşarlı Nadir Şah ve Döneminde Osmanlı-İran Mücadeleleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bakırlı, H. (2019). *Kars Caferilerinde Dini Hayat*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Balamir, F. (2022). *Gelenek ve Modernlik Arasında Şiilik. Türkiye’de Kültürel ve Sosyal Tezahürler Üzerine Etnografik Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Banaz, Ş. (2018). “Türkiye’de Caferiler”. *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1), 29-62.
- Banaz, Ş. (2020). “Çorumlu Caferileşmiş Alevilerin Caferileşme Süreçleri ve Temel İnanç Esasları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, Güz (95), 169-198.
- Batson, C. D., Schoenrade, P., Ventis, W.L. (2017). *Din ve Birey, Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım*. (Çev.: Ali Kuşat, Abdulvahap Taştan). Kayseri: Kimlik Yayınları. (2012).
- Bauman, Z. (2018a). *Sosyolojik Düşünmek*. (Çev.: Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları,
- Bauman, Z. (2018b). *Parçalanmış Hayat*. (Çev.: İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Becker, Howard S. (2019). *Mesleğin İncelikleri Sosyal Bilimlerde Araştırma Nasıl Yürütülür?* (Çev.: Levent Ünsaldı vd.). Ankara: Heretik Yayınları. (1998).
- Bilgili, A. (2013). “Osmanlı Tarih Yazarlarının Algısıyla Türkiye-İran İlişkilerinde Siyasî Karakterin Dinî Söylemi: “Kızılbaşlık”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, Güz (27), 21-41.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*. Ankara: Aşina Kitap.
- Bozgeyik, B. (2008). *On İki İmam ve Alevilik*. İstanbul: Sevgi Yayınları.
- Bulut, H. İ. (2013). *Şia’da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Büyükkara, M. A. (2013). “İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu’daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”. Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez (Ed.), *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri* (ss. 209-233) içinde. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Caferi cami şimdi de taşlandı (1 Eylül 2014). Cumhuriyet Gazetesi. <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/caferi-camii-simdi-de-taslandi-113453>

- Canatan, K. (2005). *İslam Sosyolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Clarke, P. B. (2012). *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*. (Çev.: İhsan Çapçioğlu). Ankara: İmge Kitabevi. (2009).
- Connerton, P. (2018). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* (Çev.: Alaeddin Şenel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (1992).
- Connolly, W. (1995). *Kimlik ve Farklılık*. (Çev.: Ferma Lekesizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Corbın, H. (1986). “Şiilikte Velayet Kavramı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1), 717-726.
- Corm, G. (2018). 21. Yüzyılda Din Sorunu. (Çev.: Şule Sönmez). İstanbul: İletişim Yayınları. (2011).
- Coşkun, A. (2003). “Din ve Kimlik”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1), 5-23.
- Coşkun, A. (2013). *Din, Toplum ve Kültür*. (2. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Coşkun, H. (2017). “Tokatlı Alevi Dedelerinin Alevilik ve Bektaşılık Anlayışına Sosyolojik Bir Bakış”. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12 (35), 89-104.
- Çapçioğlu, İ. (2013). “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerindeki Din Sosyologlarının Bibliyografyası”. (Ed. ve Çev.: Ali Coşkun), *Din Toplum ve Kültür* (ss. 221-293) içinde. Ankara: İz Yayınları.
- Daftary, F. (2016). *Şii İslam Tarihi*. (Çev.: Ahmet Fethi Yıldırım). İstanbul: Alfa Yayınları. (2013).
- Dağ, A. (2019). *Şii- Sünni İlişkileri*. İstanbul: İnsamer.
- Dalkıran, S. (2002). “Alevi Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme”. *Ekev Akademi Dergisi*, 6 (10), 95-117.
- Davidman L., Greil A.L. (2016). “Kimlik ve Din”. Abdullah Özbolat, Mustafa Macit (Ed.), *Kimlik ve Din* (ss. 3- 39) içinde. Adana: Karahan Kitabevi.

- Davis, W. (2006). “Din Sosyolojisi: Kurucular ve Temel Yaklaşım”. Bünyamin Solmaz, İhsan Çapçioğlu (Ed.), (Çev.: İhsan Çapçioğlu). *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar I* (ss. 73-96) içinde. Konya: Çizgi Yayınları.
- Demirci, A. Azzan, S. (2018), “Mezhep Çatışmalarının Sebepleri”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (9), 7-39.
- Deniz, Y. (2018). “Ortadoğu’da Vehhabi-Şii Mücadelesi”. *TESAM Akademi Dergisi*, 5 (1), 63-95.
- Duman, B., Alacahan, O. (2012). “Getto Tartışmasına Bir Metropolden Bakmak”. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5 (2), 55-74.
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. (Çev.: Fuat Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları. (1912).
- Ebu Zehra, M. (2016). *İslam’da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. (Çev.: Sıbgatullah Kaya). İstanbul: Çelik Yayınevi.
- Ekber, V.H. (2011). *İmam Cafer-i Sadık*. İstanbul: Kevser Yayınları.
- El Hadi, C. (2011). *Caferi Şiileri Tanıyalım*. (Çev.: Cafer Bendiderya). İstanbul: Kevser. (2006).
- Elhan, N. (2016). “İran Devrimi’nin Türkiye’de Yansımaları: “İrancılık” ve “İrancı” İslamcılık”. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 3 (2), 28-58.
- Erkan, E. (2013). “Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Kimlik”. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8 (8), 1825-1837.
- Erikson, E. (1978). *Identity Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton & Company.
- Erikson, E. (2022). *İnsanın 8 Evresi*. (Çev.: Gonca Akkaya). İstanbul: Okyanus Yayınevi.
- Eröz, M. (1990). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eşari, E. H. (2005). *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. (Çev.: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Fırlalı, E. R. (1993). “Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi” [Bildiri]. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, 13-15 Şubat 1993*, (ss. 33-46.), İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 17.
- Fırlalı, E. R. (2008). *İmamiyye Şiası: Caferiyye Mezhebi Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi*. (Çev.: Turgut Kalpsüz). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. (1960).
- Gellner N.D., “Max Weber’in Çalışmaları Budizm Konusundaki Çalışmalarda Unutulanlar ve Yanlış Anlaşımalar, Güney Asya Tarihi, Antropolojik Eylem Kuramı”, Clarke P. (Der.), “*Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*”, (ss. 98-121), (Çev.: İhsan Çapçioğlu), İmge Kitabevi, Ankara, 2012.
- Gölbaşı, H., Mazlum, A. (2010). “Çatışma Odağında Alevi-Sünni İlişkileri ve “Öteki” Algısı”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7 (2), 320-346.
- Göle, N. (2021). *Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Gölpınarlı, A. (2005). *Yeni Gülizar-ı Haseneyn Kerbela Vakası*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2007). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2009). *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler*. İstanbul: Burh İnkılap Yayınevi.
- Günay, A. (2012). *Ak Parti Dönemi Türkiye-İran İlişkileri ve Medyadaki Yansımaları (Radikal ve Yeni Şafak Gazetelerinin Karşılaştırılması)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Günay, Ü. (2012). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güneş, A. (2014), “Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(1), 153-164.
- Güngör, A. (2017). “Türkiye’de Caferi Topluluğun Konumu ve Değişim Dinamikleri Üzerine Değerlendirmeler”. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 7 (1), 69-88.

- Güngör, Ö. (2007). *Günümüz Alevi/Bektaşî Kimliğine Dair Sosyolojik Bir Araştırma: Beypazarı/Karaşar Yöresi Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güngör, Ö. (2012). “‘Yolda Caferî’ Olmanın Sosyolojik Anlamı: Alevilik Caferilik İlişkisi”. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7 (4), 1939-1959.
- Güngör, Ö. (2014). “Aleviliğin Caferilikle İlişkisinin Sosyolojik İçerik Analizi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Dergisi*, (71), 83-110.
- Güngör, Ö. (2016). *Araf’taki Kimlik Alevilik- Bektaşilik*. Ankara: Sonçağ Akademi.
- Güvenç, B. (1995). *Türk Kimliği*. Ankara: Remzi Kitabevi.
- Hakyemez, C. (2013). “Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler”. *e- Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6 (2), 173-194.
- Hamenei, A. S. H. (2018). *Aşura Felsefesi 72 Konuşma*. (Çev.: Turgut Atam). İstanbul: Feta.
- Hilmi, F. A. (2009). *İslam Tarihi*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- <https://www.al-monitor.com/tr/contents/articles/originals/2014/03/erdogan-gulen-jaafaris.html>
- <https://ww.caferider.com.tr/>
- Iğdır İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (<https://igdir.ktb.gov.tr>)
- İbn Haldun. (2017). *Mukaddime*. (Çev.: Turan Dursun). Ankara: Kaynak Yayınları.
- İbni Mace. (2012). *Sünen-i İbni Mace Tercemesi ve Şerhi*. (Çev.: Haydar Hatipoğlu). İstanbul: Ravza Yayınları.
- İslamoğlu, M. (2012). *İmamlar ve Sultanlar*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Kaplan, D. (2003). “Geçici Nikah/Mut’a ve Hz. Hüseyin’in Toprağı Üzerine Secde Etme: Şiiliğe Eleştirel Bakış”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (15), 273-283.

- Kaplan, D. (2008). “Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiileştirme Politikaları”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 183-203.
- Kara, A. (2019). *Iğdır Caferileri Halk Bilimi Araştırması* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaya, R. (2017). *Kentsel Yenilenme ve Nostalji Duygusu Bağlamında Kafelerde Geçmişin Temsili ve Belleğin Yeniden Üretimi: Süleymaniye Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kılıhoğlu, İ. (Ed.). (1997). *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti* (2.baskı). İstanbul: Umut Matbaacılık.
- Kıran, A. (2015). “Mezhebi Rekabet Mi, Mezhep Savaşları Mı?”. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (1), 171-191.
- Kızılçelik, S. (2017a). *Sosyoloji Tarihi 1*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kızılçelik, S. (2016a). *Sosyoloji Tarihi 2*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kızılçelik, S. (2016b). *Sosyoloji Tarihi 3*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kippenberg, H.G. (2012). “Din ve Modernleşme”, Clarke P. (Der.),” *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*”, (ss.121-143), (Çev.: İhsan Çapcıoğlu), Ankara: İmge Kitabevi.
- Kirman, M. A. (2010). *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Koç, A. (2010). *Iğdır’da Caferilik*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koçoğlu, K. (2011). “Iğdır’da Yaşayan Aşura”. *İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 151-188.
- Koyuncu, B. (2016). “Ak Parti: Devlete Sadakat Olarak Laiklikten Devlete Sadakat Olarak Dindarlığa”. Abdullah Özbolat, Mustafa Macit (Ed.), *Kimlik ve Din* (ss. 65- 106) içinde. Adana: Karahan Kitabevi.

- Kökelekli, H. (2018). *Psikolojiye Giriş*. Bursa: Emin Yayınları.
- Köseoğlu, N. (2018). *Millî Kültür ve Kimlik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kuleyni, İ. (2002). *Usul-u Kâfi* (1. Cilt). İstanbul: Kevser Yayınları.
- Kurt, A. (2011). *Din Soyolojisi*. Ankara: Dora Yayınları.
- Kurtaran, U. (2011). “Yeni Kaynakların Işığında Sultan I. Mahmud Dönemi Osmanlı-İran İlişkileri (1731-1747)”. *International Journal of History*, 3 (3), 177-213.
- Kuşat, A. (2003). “Bir Değerler Sistemi Olarak “Kimlik” Duygusu ve Atatürk”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 15, 45-61.
- Kutluay, Y. (2003). *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*. İstanbul: Pınar Yayınları (Birinci Basım).
- Kuyucuoğlu, İ. (2008). *Batı’da Din Sosyolojisi Teori Yöntem ve Analizleri*. Ankara: Kalkan Matbaacılık.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mead, H. (2022). *Zihin, Benlik ve Toplum*. (Çev.: Tamer Çetin). İzmir: Cem Yayınları.
- Mohammadi, A. (2015). “Hazara Caferileri’nin Din Anlayışı”. *Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 27-47.
- Montesquieu. (2022). *Kanunların Ruhu Üzerine*. (Çev.: Berna Günen). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Morley D., Robins K. (2011). *Kimlik Mekanları*. (Çev.: Emrehan Zeybekoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Muharremi, G. H. (2013). *Şia Tarihi*. (Çev.: Hakan Karacan). İstanbul: Kevser Yayınları. (2013).
- Mutahhari, M. (2011). *Vela ve Velayet Üzerine*. (Çev.: Seccad Hüseyini). İstanbul: Kevser Yayınları. (1369).
- Mutlu, İ. (1995). *Tarihte ve Günümüzde Caferilik*. Ankara: Mutlu Yayıncılık.

- Nısbet, R. (2013). “Sosyoloji ve Din”. (Ed. ve Çev.: Ali Coşkun), *Din Toplum ve Kültür* (ss. 52-100) içinde. Ankara: İz Yayınları.
- Okumuş, E. (2010). *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Onat, H. (2013). “İran İslam Devrimi”. Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez (Ed.), *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri* (ss. 141-164) içinde. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Özarslan, S. (2005). “Şia’nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1), 41-60.
- Özbolat, A., Macit, M. (2016). *Din ve Kimlik*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Özdemir, M. (2010). “Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (1), 323-343.
- Özev, M. H. (2016). “İran Suudi Arabistan İlişkileri 1932-2014”. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 66 (1), 83-104.
- Özyurt, C. (2005). *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.
- Paden, W. “Durkheim’in Din Araştırması ve Öğretisini Yeniden Değerlendirme”, Clarke P. (Der.), “*Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*”, (ss. 75-99), (Çev.: İhsan Çapcıoğlu), İmge Kitabevi, Ankara, 2012.
- Polat, F. (2016). “Kültürel Kimlikten Ulusal Kimliğe Kırgızistan Örneği”. Abdullah Özbolat, Mustafa Macit (Ed.), *Kimlik ve Din* (ss. 166-190) içinde. Adana: Karahan Kitabevi.
- Polat, M. (2008). “Hz. Muhammed’in Kabile Reislerini İslam Toplumuna Kazandırma Çabaları: Durumun Ebu Sufyan İbn Harb Örneğinden Yola Çıkılarak Tahlili”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (2), 185-196.
- Polat, M. (2017). *Toplumsal Yaşam Bilinci Olarak Değer*. Ankara: Pegem Akademi.
- Polat, M. (2020). *İslam ve Toplum: Konuya Sosyolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: Nobel Yayıncılık.

- Polat, M. (2021). “Siyasi ve Toplumsal Unsur Olarak Mezhep”. Mizrap Polat (Ed.), *İslam Dünyasında Sosyal ve Siyasal Hareketlilik Unsuru Olarak Mezhepler* (ss. 3-17) içinde. Ankara: Akademisyen Yayınevi.
- Rahman, F. (2006). *İslam’da İhya ve Reform Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*. (Çev.: Fehrullah Terkan). Ankara: Ankara Okulu. (2006).
- Ritzer, G., Stepnisky, J. (2019). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (Çev.: Irmak Ertuna Howison). Ankara: Deki Yayınları.
- Roy, O. (2003). *Küreselleşen İslam*. (Çev.: Haldun Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları. (2002).
- Saatçioğlu, F., Ukray, M. (2018). *Das Kapital*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Sahipkiran Stratejik Araştırmalar Merkezi (SASAM) (<https://sahipkiran.org/sahipkiran-hakkinda>).
- Sallabi, M. A. (2016). *Hız. Ali Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. (Çev.: Şerafettin Şenaslan). İstanbul: Ravza Yayınları.
- Sarıkaya, M. S. (2011). *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Sarıkaya, M. S. & Ümit, M. (Ed.). (2020). *İslam Mezhepleri Tarihi*. (1. Basım). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Sezen, Y. (1998). *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Sezer, B. (2011). *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Slattery, M. (2020). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Solmaz, B., Çapçioğlu, İ. (Ed.). (2017). *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Konya: Çizgi Yayınevi.
- Squires, P. C. (1927). “Wolf Children of India”. *The American Journal of Psychology*, 38 (2), 313-315.
- Suyuti, İ. (2019). *Halifeler Tarihi*. (Çev.: Abdullah Gündüz, Thk.: Cemal Mahmud Mustafa). İstanbul: Asalet Yayınları.

- Sümer, F. (1976). *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Güven Matbaası.
- Şeriati, A. (2009). *Dine Karşı Din*. (Çev.: Doğan Öztürk), Ankara: Fecr Yayınları. (2000).
- Şeriati, A. (2017). *Ali Şiası Safevi Şiası*. (Çev.: Hicabi Kırlangıç), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeyh Müfid. (2021). *El-İrşad. On İki İmam'ın Hayatı*. (Çev.: Davud Duman). İstanbul: İmam Rıza Dergahı Yayınları.
- Tabatabai, H. (2005). *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia*. (Çev.: Kadir Akaras, Abbas Akyüz). İstanbul: Kevser Yayınları. (1993).
- Taşar, N. (Aralık 2019). “1979 İran İslam Devrimi Sonrası İran'ın Yumuşak Güç Politikasında Jeopolitik ve Mezhepsel Boyutu” [Bildiri], Yıldız Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, İstanbul.
- Taşgın, A. (2009). “Safevi-Osmanlı Savaşı'ndan İtibaren Dini Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı 49, 209-224.
- TDV (<https://islamansiklopedisi.org.tr/>)
- Tek, A. (2019). “Kolektif Bellekte Kırılma ve Yeniden İnşa Olarak Kerbela Yası”. *Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, Sayı 11, 10-39.
- Tuna, K. (2018). “Dil ve Kimlik”. Köksal Alver, Necmettin Doğan N. (Ed.), *Kültür Sosyolojisi* (ss.190-203) içinde. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Turmuş, Y. (2018). *Caferilikte Mersiye ve Sinezen*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Turner, Bryan S. (2019). *Max Weber ve İslam*. (Çev.: Yasin Aktay). İstanbul: Vadi Yayınları.
- Türkan, Z. (2011). *Kimliğin Oluşmasında ve Korunmasında Kimliğin Rolü*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi.
- Türkiye Caferileri Sitesi (<https://www.caferilik.com/caferilik-nedir/>).

Türkiye Diyanet Vakfı (<https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriyye>).

Türkiye İstatistik Kurumu Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (31 Aralık 2021), TÜİK, <https://www.tuik.gov.tr>.

Üçer, C. (2005). “Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevilerin Temel İslami İbadetlere Yaklaşımları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5 (2), 161-189.

Üçer, C. (2008). “Aleviliğin Neliği ve Şiilik (Alevilik) ile Çerçevesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 8 (3), 205-238.

Weber, M. (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (Çev.: Zeynep Gürata). Ankara: Ayraç Yayınevi. (1972).

Weber, M. (2021). *Sosyoloji Yazıları*. (Çev.: Taha Parla). İstanbul: Metis Yayınları. (1946).

Yapıcı A. (2016). “Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyet”. Abdullah Özbolat, Mustafa Macit (Ed.), *Kimlik ve Din*, (ss. 40-65) içinde. Adana: Karahan Kitabevi.

Yel, A. M. (2013). “İslam’da Büyük ve Küçük Gelenekler ya da İslam Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü”. (Ed. ve Çev.: Ali Coşkun), *Din Toplum ve Kültür* (ss. 131- 180) içinde. Ankara: İz Yayınları.

Yıldırım, E. (2016). “Alevi-Sünni Farklılaşmasının Tarihsel/ Dinsel/ Siyasal ve Sosyo-Kültürel Nedenleri”. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 10 (19), 281-300.

Yoldaş, M. H. (2019). “Kur’ân-ı Kerîm’de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerin İmâmet Anlayışları”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 10 (1), 243-278.

Zorlu, A. (2003). “Batılı Bir Yaşam Tarzı Olarak Tüketim: Türkiye’de Tüketim Ürünlerinin ve Kültürünün Tarihi Gelişimi”. *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar e- Dergisi*.

Zorlu, A. (2020). *Tüketim Sosyolojisi*. Ankara: Altınordu Yayınları.

EKLER

EK 1. Mülakat Soruları

- 1-Kim olduğunuzu nasıl tanımlarsınız?
- 2-Şiilik sizin için ne anlam ifade ediyor?
- 3-Sünni bir kişi ile evlenir misiniz?
- 4-Sünniler ile ortak noktanız olduğunu düşünüyor musunuz?
- 5-Şii olduğunuz için Sünnilerce yadırgandığınızı düşünüyor musunuz?
- 6-Bir Sünni camisinde çekinmeden ibadet edebiliyor musunuz?
- 7-Siyasi seçimlerde, seçtiğiniz adayların Caferi olmasını önemsiyor musunuz?
- 8-Türkiye’de Caferi olmanın zorluğu var mıdır? Varsa nelerdir?
- 9-Kerbela ve Meşhed’i ziyaret sizin için ne ifade ediyor?
- 10-Alevi ve Bektaşilerle ortak noktalarınız olduğunu düşünüyor musunuz? Varsa bu ortak noktalarınız nelerdir?
- 11-İran ve Irak’taki Şii din adamlarının görüşünü önemsiyor musunuz?
- 12-Aşura ayı olarak ifade edilen ayda Kerbela matemine katılıyor musunuz?

Demografik Sorular

Cinsiyetiniz

- a) Kadın () b) Erkek ()

Yaşınız

- () 15-25 () 26-35 () 36-45 () 46 -55 () 56 ve üzeri

Mesleğiniz/ İşiniz Nedir?

- a) Serbest Meslek () b) Çiftçi () c) Ev Kadını () d) Öğrenci () e) Din Adamı ()
f) Memur () g) Şu an işsiz () h) Diğer ()

Eğitim Durumunuz Nedir?

- a) İlkokul Mezunu () b) Ortaokul () c) Lise () d) Üniversite ()
e) Herhangi bir öğretim kurumundan mezun değilim () f) Diğer ()

19. Aylık Geliriniz?

- a) 500-3500 () b) 3501-6500 () c) 6501- 9500 () d) 9500 üzeri ()

EK 2. Katılımcı Listesi

Kodlanan İsimler	Yaş	Cinsiyet	Meslek	Eğitim Durumu
K1	46	Erkek	Öğretmen	Üniversite Mezunu
K2	60	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K3	60	Erkek	Köylü	Lise Mezunu
K4	30	Erkek	Öğrenci	Üniversite Öğrencisi
K5	36	Erkek	Serbest Meslek	Üniversite Mezunu
K6	25	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K7	55	Erkek	Din Adamı (İmam)	İran (Kum-Necef 8 yıl eğitim)
K8	55	Erkek	Esnaf	Ortaokul Mezunu
K9	55	Kadın	İşçi	Lise Mezunu
K10	55	Erkek	Tekniker	Ön Lisans Mezunu
K11	25	Kadın	Memur	Ön Lisans Mezunu
K12	44	Erkek	Memur (Müdür)	Üniversite Mezunu
K13	61	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K14	48	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K15	43	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K16	65	Erkek	İşçi	İlkokul Mezunu
K17	36	Erkek	Esnaf	Lise Mezunu
K18	56	Erkek	Akademisyen	Yüksek Lisans Mezunu
K19	57	Erkek	Akademisyen	Yüksek Lisans Mezunu
K20	46	Erkek	Din Adamı (Molla)	Lise Mezunu
K21	26	Kadın	Muhasebeci	Lise Mezunu
K22	63	Erkek	Esnaf	Lise Mezunu
K23	47	Erkek	Din Adamı	Üniversite Mezunu
K24	40	Kadın	Mühendis	Üniversite Mezunu
K25	46	Erkek	Mühendis	Üniversite Mezunu
K26	55	Erkek	Mühendis	Üniversite Mezunu

K27	36	Kadın	İşçi	İlkokul Mezunu
K28	36	Kadın	Akademisyen	Doktora Öğrencisi
K29	32	Kadın	Öğretmen	Üniversite Mezunu
K30	18	Erkek	Öğrenci	Lise Öğrencisi
K31	17	Erkek	Öğrenci	Lise Öğrencisi
K32	16	Erkek	Öğrenci	Lise Öğrencisi
K33	18	Kadın	Öğrenci	Lise Öğrencisi
K34	17	Kadın	Öğrenci	Lise Öğrencisi
K35	64	Kadın	Akademisyen	Yüksek Lisans Mezunu
K36	60	Erkek	Akademisyen	Yüksek Lisans Mezunu
K37	27	Erkek	Öğrenci	Üniversite Öğrencisi
K38	58	Erkek	Memur	Üniversite Mezunu
K39	45	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K40	49	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K41	50	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K42	52	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K43	54	Kadın	Ev Hanımı	Tahsili Yok
K44	60	Kadın	Ev Hanımı	Tahsili Yok
K45	62	Kadın	Ev Hanımı	Tahsili Yok
K46	55	Erkek	Esnaf	İlkokul Mezunu
K47	60	Erkek	Esnaf	İlkokul Mezunu
K48	53	Erkek	İşçi	İlkokul Mezunu
K49	48	Erkek	İşçi	İlkokul Mezunu
K50	56	Kadın	İşçi	Ortaokul Mezunu
K51	40	Erkek	Din Adamı	Ortaokul Mezunu
K52	46	Erkek	Memur	Üniversite Mezunu
K53	55	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K54	45	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K55	57	Erkek	Esnaf	İlkokul Mezunu

K56	63	Erkek	Köylü	Tahsili Yok
K57	62	Kadın	Köylü	Tahsili Yok
K58	65	Erkek	Köylü	Tahsili Yok
K59	59	Erkek	Köylü	İlkokul Mezunu
K60	58	Kadın	Ev Hanımı	Tahsili Yok
K61	48	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul Mezunu
K62	51	Erkek	Esnaf	Ortaokul Mezunu



EK 3. Etik Kurul Onay Belgesi

Evrak Tarih ve Sayısı: 01.07.2021-15935

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
BİLİMSEL ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİĞİ KURULU

Toplantı Tarihi: 01.07.2021	Toplantı Sayısı: 8	Karar Sayısı: 42
Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu, Kurul Başkanı Prof. Dr. Cevad SELAM başkanlığında toplanarak aşağıdaki kararları almıştır. KARAR-1: Bulanık Meslek Yüksekokulu Müdürlüğü'nün 08.04.2021 tarihli ve 9618 sayılı yazısı okundu ve ekleri incelendi. Yapılan incelemeler sonucunda; Üniversitemiz Bulanık Meslek Yüksekokulunda görev yapan Öğr. Gör. Neriman MORKOÇ'un sorumlu araştırmacı olduğu "İğdir Caferilerinin Mezhebi Kimlik Algı ve Yönelimleri: Konuya Din ve Kültür Sosyolojisi Bağlamında Bir Yaklaşım Tez" isimli projesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından uygun görülmüş olup, durumun Bulanık Meslek Yüksekokulu Müdürlüğüne bildirilmesine, Oy birliği ile karar verildi.		
BAŞKAN (e-imzalıdır) Prof. Dr. Cevad SELAM Kurul Başkanı		
ÜYE (e-imzalıdır) Prof. Dr. Harun POLAT Fen Edebiyat Fakültesi Öğr. Üyesi	ÜYE (e-imzalıdır) Doç. Dr. Hanifi KÖRKOCA SBF Öğr. Üyesi	ÜYE (e-imzalıdır) Doç. Dr. Bünyamin SARIKAYA Eğitim Fakültesi Öğr. Üyesi
ÜYE (e-imzalıdır) Doç. Dr. Sedat KARDAŞ Fen Edebiyat Fakültesi Öğr. Üyesi	ÜYE (e-imzalıdır) Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM İslami İlimler Fakültesi Öğr. Üyesi	ÜYE (e-imzalıdır) Dr. Öğr. Üyesi Demet DENİZ YILMAZ Eğitim Fakültesi Öğr. Üyesi
ÜYE (e-imzalıdır) Dr. Öğr. Üyesi Recep YILMAZ İİF Öğr. Üyesi	ÜYE (İznil) Dr. Öğr. Üyesi Hasan TASALI SBF Öğr. Üyesi	

1 / 1

MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
BİLİMSEL ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİK KURULU DEĞERLENDİRME FORMU

Araştırmanın Başlığı:	"İğdır Cafenilerinin Mezhebi Kimlik Algı ve Yönelimleri: Konuya Din ve Kültür Sosyolojisi Bağlamında Bir Yaklaşım Tez" adlı çalışma.
Başvuru Formunun Etik Kurula geldiği tarih:	08.04.2021
Başvuru Formunun Etik Kurulda incelendiği tarih:	30.06.2021
Karar tarihi	30.06.2021

SONUÇ

1.	☒ Kabul
2.	☐ Düzeltme gereklidir: Etik sorun olabilecek sorular/maddeler, süreçler ya da unsurlar bulunmaktadır. Açıklama:
3.	☐ Red Gerekçe, Görüş, Tavsiye ve Açıklamalar:

Başvuru dosyasının incelenmesinde hazır bulunan ve araştırmayla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkisi bulunmayan Etik Kurul başkan ve üyelerinin ad soyad ve imzaları.

Başkan
(e-imzalıdır)
Prof. Dr. Cevad SELAM

Üye
(e-imzalıdır)
Prof. Dr. Harun POLAT

Üye
(e-imzalıdır)
Doç. Dr. Hanifi KÖRKÖCA

Üye
(e-imzalıdır)
Doç. Dr. Bünyamin SARIKAYA

Üye
(e-imzalıdır)
Doç. Dr. Sedat KARDAŞ

Üye
(e-imzalıdır)
Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM

Üye
(e-imzalıdır)
Dr. Öğr. Üyesi Demet DENİZ YILMAZ

Üye
(e-imzalıdır)
Dr. Öğr. Üyesi Recep YILMAZ

Üye
(İznilî)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan TASALI

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Neriman MORKOÇ
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
İletişim	
E Posta Adresi	
Tarih	