

COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme Korkusuna Dayanan Yüz Yüze Etkileşim ve Ritüel Israrı: Delhi ve Kum Vakaları

Insistence on Face-to-face Interaction and Ritual Based on Fear of Losing Authenticity in Religious Groups During the COVID-19 Pandemic: The Cases of Delhi and Qom

Bayram Sevinç

Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Assoc. Professor, Karadeniz Technical University, Faculty of Letters, Department
of Sociology
Trabzon, Turkey
bsevinc@ktu.edu.tr orcid.org/0000-0001-5923-8505

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 6 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 14 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 641-660

Cite as / Atıf: Sevinç, Bayram. "COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme Korkusuna Dayanan Yüz Yüze Etkileşim ve Ritüel Israrı: Delhi ve Kum Vakaları [*Insistence on Face-to-face Interaction and Ritual Based on Fear of Losing Authenticity in Religious Groups During the COVID-19 Pandemic: The Cases of Delhi and Qom*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/2 (Aralık 2021): 641-660.
<https://doi.org/10.18505/cuid.963192>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Insistence on Face-to-face Interaction and Ritual Based on Fear of Losing Authenticity in Religious Groups During the COVID-19 Pandemic: The Cases of Delhi and Qom

Abstract: At the present time, when we are experiencing one of the extraordinary conditions in which the basics of life are shaken, exceptional practices concerning the sources of the meaning of the world of life have become one of the urgent issues for the sociology of religion to consider. This study discusses the reactions of people to the effects of the COVID-19 pandemic on the regularity of social life in the early stages in the framework of Muslim religious groups. Since the forms of social organization reveal reactions in their own specific forms, a research design that considers the differences were preferred. The provision that 'man is social by nature,' which is the indispensable principle of social sciences, has been the main feature of important issues to elaborate in the restrictions of today's pandemic. Religious socialization, which is important for the inquiry, is a phenomenon that is desired to be carried out on a continuous basis. Its performative dimension draws attention to important elements that affect the formation and the social ontology of the group, such as consciousness and solidarity. While some religious groups insist on face-to-face interaction and rituals, some of them prefer to use effectively digital tools and channels. This differing approach has become a public issue, especially during the pandemic process. On the other hand, there is a discussion in the context of the digital world of new media tools and the travel possibilities of transportation technology. The theoretical basis of this study, which deals with the insistence of religious groups on face-to-face interaction and rituals is represented from the scope of Erving Goffman. His analyzes face-to-face communication and his comments emphasizing the ritualistic nature of daily life are operationalized through two basic case studies: the first case is the persistence and practice of Tablighī Djamā'at, in its annual meetings in the early days of the pandemic. The discussion started with the practice of the religious group in Delhi (Nizamuddin Markaz), since they did not cancel their annual meeting despite the diagnosis of the disease. The second case is based on the ritual insistence of pilgrims in visiting shrines in the Iranian city of Qom. The insistence of the Shiite Islamic understanding on ritual and pilgrimage and the solidarity built with the consciousness based on it is a well-known phenomenon. In the Covid-19 pandemic, the risk of contamination caused by the mobility of the pilgrims coming to the city of Qom from countries such as Pakistan was discussed, as well as the contact and social distance during the Hajj. Two cases were handled with a qualitative design including case analysis method and descriptive analysis technique. The main purpose and intended contribution of the article are to reveal the insistence of face-to-face interaction through the performative based on rituals as an analytical explanatory on the social level. Inferences based on the analysis of religious groups' response to restrictions in times of emergency build the importance of the issue. Case information identified in the context of the case study shows that groups with traditional interaction forms insist on their own practice in the field of uncertainty and initiative. Unless necessity eliminates the initiative, the determination of this insistence of traditional religious groups is not only theological but also ontological confirmation. It is understood that the members of the group took the initiative to represent their reputation within the group and their extent to dedicate to the group. The fact that Tablighī Djamā'at, the largest group of the transnational Islamic da'wa (call), did not give up on a method based on demographic mobility, has been a matter of discussion. The insistence of the group is because of the methods that require every ordinary believer to accept to convey the da'wa as his primary duty. On the other hand, Shiism, which stands out with its traditional structure and ritual intensity in the Islamic world, insisted on the initiative process in the pilgrimage phenomenon, on which it attached special importance and built its solidarity and identity on this phenomenon. This insistence aims preserving the dynamics and social ontology of the religious group in the performance of the membership system. Essentially, the individual in the group insists on his position in face-to-face interaction because having a role in a group also means having a face. Thus, this insistence performance by religious groups should also be read as a reflection of self-technologies. In the final analysis, the insistence put forward should be considered essentially in relation to the insistence on the position in social ontology.

Keywords: Sociology of Religion, Tablîghî Djamâ'at, Nizamuddin Markaz, COVID-19, Shiism.

COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme Korkusuna Dayanan Yüz Yüze Etkileşim ve Ritüel İsrarı: Delhi ve Kum Vakaları

Öz: Yaşamın temel öğelerinin sarsıldığı olağanüstü dönemlerden birini deneyimlediğimiz günümüzde yaşam dünyasının anlam kaynaklarını ilgilendiren istisnai uygulamalar din sosyolojisi için ivedi konulardan biri olmuştur. Bu araştırmada, COVID-19 pandemisinin toplumsal yaşamın düzenliliğine etkilerine ilk dönemlerinde verilen tepkiler, Müslüman dinî gruplar çerçevesinde ele alınmıştır. Toplumsal örgütlenme biçimleri, kendi özgül formlarında tepkiler ortaya koyduğu için farklılıkların dikkate alındığı bir araştırma deseni tercih edilmiştir. Sosyal bilimlerin vazgeçilmez ilkesi olan "İnsan doğası gereği sosyaldır." hükmü, günümüz pandemisinin kısıtlamalarında önemli konuların temel özelliği olmuştur. İnceleme için önemli olan dinî sosyalleşme, sürekli bir temelde gerçekleştirilmek istenen bir olgudur. Edimsel boyutu, bilinç ve dayanışma gibi grubun oluşumunu ve toplumsal ontolojisini etkileyen önemli unsurlara dikkat çeker. Bazı dinî gruplar yüz yüze etkileşim ve ritüellerde ısrar ederken, bazıları dijital araç ve kanalları etkin bir şekilde kullanmayı tercih etmektedir. Bu farklılık özellikle pandemi sürecinde kamusal bir mesele haline geldi. Öte yandan, yeni medya araçlarının dijital dünyası ve ulaşım teknolojisinin seyahat olanakları bağlamında bir tartışma söz konusudur. Dinî grupların yüz yüze etkileşim ve ritüel ısrarlarını ele alan bu çalışmanın teorik temeli Erving Goffman'ın yaklaşımıdır. Onun yüz yüze iletişime ilişkin analizleri ve günlük yaşamın törenselleşmesini vurgulayan yorumları iki temel vaka çalışması aracılığıyla işlevselleştirilmiştir: İlk vaka, pandeminin ilk günlerinde Tebliğ Cemaati'nin yıllık toplantılarındaki ısrar ve uygulamasıdır. Bu dini grubun Delhi'deki merkezi (Nizamuddin Markaz) hakkında başlayan tartışma, hastalık teşhisine rağmen yıllık toplantılarını iptal etmemelerine dayanıyor. İkinci vaka, İran'ın Kum kentindeki türbeleri ziyaret eden hacıların ritüel ısrarına dayanıyor. Şii İslam anlayışının ibadet ve hac üzerindeki ısrarı ve ona dayalı şuurla inşa edilen dayanışma, bilinen bir olgudur. Çağdaş pandemide Pakistan gibi ülkelerden Kum şehrine gelen hacıların hareketliliğinin yanı sıra Hac sırasındaki temas ve sosyal mesafenin neden olduğu bulaşma riski tartışılmıştır. İki vaka, vaka analizi yöntemi ve betimsel analiz tekniğini içeren nitel bir desenle ele alınmıştır. Makalenin temel amacı ve hedeflenen katkısı, toplumsal düzeyde analitik bir açıklayıcı olarak ritüellere dayalı performatif aracılığıyla yüz yüze etkileşimin ısrarını ortaya koymaktır. Dini grupların kısıtlamalara yönelik olağanüstü dönemlerdeki tepkisini analizine dayanan çıkarımlar, konunun önemini inşa etmektedir. Vaka çalışması bağlamında belirlenen vaka bilgileri, geleneksel etkileşim biçimlerine sahip grupların belirsizlik ve inisiyatif alanında kendi uygulamalarında ısrar ettiğini göstermektedir. Zorunluluk inisiyatifi ortadan kaldırmadıkça, geleneksel dinî grupların bu ısrarının tespiti sadece teolojik değil aynı zamanda ontolojik bir doğrulamadır. Grup üyelerinin grup içindeki itibarlarını ve grubun özverisini temsil etmek için inisiyatif aldıkları anlaşılmaktadır. Ulus ötesi İslami dâvetin en büyük grubu olan Tebliğ Cemaati'nin demografik hareketliliğe dayalı bir yöntemden vazgeçmemesi tartışma konusu olmuştur. Grubun ısrarı, her sıradan müminin davayı yaymayı asli görevi olarak kabul etmesini gerektiren yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Öte yandan İslam dünyasında geleneksel yapısı ve ritüel yoğunluğu ile öne çıkan Şiilik, özel önem verdiği, dayanışma ve kimliğini inşa ettiği hac olgusunda inisiyatif sürecinde ısrar etmiştir. Bu ısrar, üyelik sisteminin icrasında dinî grubun dinamiklerini ve sosyal ontolojisini korumayı amaçlamaktadır. Esasen gruptaki birey yüz yüze etkileşim konumunda ısrar eder; çünkü bir grupta rol almak aynı zamanda bir yüze sahip olmak demektir. Dolayısıyla dinî grupların bu ısrar performansı aynı zamanda kendilik teknolojilerinin bir yansıması olarak da okunmalıdır. Son tahlilde ortaya konan ısrar, özünde toplumsal ontolojideki konum ısrarıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Tebliğ Cemaati, Nizamuddin Merkezi, COVID-19, Şiilik.

Giriş

Düşüncenin kadim ilgisine matuf sosyallik meselesi, Aristoteles (öl. MÖ 322)¹ ve İbn Haldun (öl. 808/1406) gibi birçok referans güzergâhında “İnsan, doğası gereği sosyaldır.” yargısıyla özetlenmiştir. “Sosyallik itkisi,” der Georg Simmel (öl. 1336/1918), “toplum hayatının gerçekliklerinden, topluluğun saf özünü, bir değer ve bir tatmin olarak topluluk-olma sürecinin özünü damıtır adeta.”² Sosyallik, onun anlatımında somut gerçekliğin ilkelerinin üstünde yükselen saf öze sahip olmaya yönelik bir simgesel değer taşıır.³ Sosyalleşme, bir değer ve amaç olduğu gibi aynı zamanda sınırları, eşikleri ve ilkeleri olan bir süreçtir. Kant’ın özgürlüğe dair ilkesinden yola çıkan Simmel, sosyallik itkisinin temel ilkesini şu şekilde formüle eder: “Herkes bu itkiden diğer herkesin bu itkiden yararlanmasını engellemeyecek ölçüde yararlanmalıdır.” Sosyalliğin temel koşulları “özgür etkileşim ve unsurlar arasındaki eşdeğerlilik[tiir].”⁴ Bütün sosyal etkileşimlerin özü olan anlam taşıyıcı formlar açısından bakıldığında geniş kapsamlı olan aracın sohbet olduğu anlaşılmalıdır. Sohbet, toplumsal etkileşimin anlam sunan biçimlerinin birçoğunu kapsayan bir form olarak işlev görmektedir; onu salt sosyalleşme aracı olan (ve konusunun değişkenliğı gibi niteliklerle tanımlanan) ve işlevsel olan (konunun içeriğinin vb. önemli olduğu) şeklinde ikiye ayırmak gerekir. İlkinde konu araçtır sosyalleşme ise amaç; ikincisinde sosyalleşme bir amaç değildir ve konu önem arz eder.⁵

Sosyallik formunun her iki sohbet türünü de bulunduran dinî grupların bir araya geliş ve ayrılışlarının onlar açısından önemi ve üzerindeki ısrarları, bu metinde ritüellere dayanan pratiklerdeki dirençle birlikte ikili bir mesele olarak irdelenmiştir. Konu, aracılı ve aracısız etkileşim kuramı çerçevesinde ele alınmıştır. Çalışmanın kuramsal dayanağı, Erving Goffman’ın (öl. 1403/1982) perspektifidir; onun yüz yüze iletişime dair analizleri ve gündelik hayatın ritüelsel niteliğini vurgulayan yorumları iki temel örnek vaka üzerinden işlevselleştirilmiştir: Tebliğ Cemaati’nin yıllık içtimalarında gösterdiği (COVID-19 pandemisinin ilk zamanlarındaki) ısrar ve pratik ile Kum şehrinde hacıların türbe ziyaretlerinde gösterdiği ritüel ısrarı. İki örnek olay, vaka analizi şeklinde ve betimsel analiz tekniğıyle nitel bir desenle ve tarihsel yöntemle birlikte ele alınmıştır. Makalenin temel amacı ve katkı hedefi, yüz yüze etkileşim ısrarını toplumsallık düzleminde bir analitik açıklayıcı olarak ritüellere dayanan performatif üzerinden ortaya koymaktır. Konunun önemi, pandemi gibi olağanüstü dönemin sosyal izolasyon ve hareketliliğı kısıtlayan kurallarının getirdiğı gündelik yaşamın yeniden şekillenmesinde geleneksel dinî anlayışın ve yayılmacı dinî grup formunun rutine dayanan ısrarını analize dayanan çıkarımlardır. Böylece dinî grupların ortaya koyduğu bu ısrar performansını, aynı zamanda benlik teknolojilerinin bir yansıması olarak da okunmaktadır. Konu güncel olduğu gibi yeni bir olguya dayanmaktadır; ele alınan dinî gruplara dair Türkiye’de yapılan çalışmalar, söz konusu dinî grupların yalnızca tarihsel⁶ ve akidevî niteliklerini⁷ ve siyasal İslam bağlamında sahip oldukları desenleri⁸ incelemeye yönelen jeneolojik ve betimsel nitelikte çalışmalarıdır. Güncel sorunu ele alan bölgede yazılmış makale ve araştırma raporu düzeyindeki

¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 10.

² Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 135.

³ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 136.

⁴ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 141.

⁵ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 142.

⁶ Fikret Efe, “Cemâat-i Tebliğ, Doğuşu ve Kendisine Yöneltilen Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 101-121.

⁷ Murat Demir, “Tebliğ Cemaati ve Tebliğ Cemaati’nin Türkiye’deki Faaliyetleri”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/4 (2019), 370-383; Rahmat Ullah, “Güney Asya’dan Ortaya Çıkan Tebliğ Cemaati ve Cemaat-i İslami’nin Karşılaştırmalı Analizi”, *AUID Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/10 (2018), 31-37.

⁸ Fikret Efe, “Cemaat-i Tebliğ’in Davet, Tebliğ ve Eğitim Yöntemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 216-234.

çalışmalar da betimsel düzeyde kalmış ve nefret söylemi, damgalama gibi gruplar arası etkileşim süreçlerine odaklanmıştır.⁹ Söz konusu metinler betimsel odaklı olmaları dolayısıyla bu çalışmanın yöneldiği analitik düzlem açısından yetkin bir varlık göstermemiştir. Böylece dinî grupların tutum ve davranış desenlerini izaha yönelik, bu çalışmanın özgül konumunu ve bu yönelişe ortaya koyduğu çıkarımlar da önemini teşkil etmektedir.

1. Aracsız İletişim Ağı ve Dinî Cemaatler

Dinî cemaat, sohbet kavramı etrafında ve yüz yüze formun egemenliğinde şekillenen tarihî serencama sahip olduğu için yeni iletişim teknolojisinin başlattığı ve yeni medyanın karrantinada etkin bir talebe dönüştürdüğü bir pratikle sınanmaktadır. Müslüman toplumlarda dinî içerikli olup kürsüden yapılmayan vaazlar genellikle sohbet kategorisinde değerlendirilir. Dinî bilgi yetkinliğine ve statüye sahip birinin yaptığı din içerikli tematik veya soru-cevap odaklı anlatımın sohbet olarak nitelendirildiği ve burada formel aşamanın sonunda karşılıklı diyaloga dayanan referansla tanımın inşa edildiği anlaşılmaktadır. Esasen “toplumdaki konumla bağlantılı hak ve yükümlülükler açısından”¹⁰ anlam taşıyan statü kavramında ifade edildiği gibi, dinî sohbette hiyerarşik bir konumlanma ve anlatım dili baskındır. Dinî yetkinliği ifade eden statü, “maddi ve sembolik ödüllerin” dağıtımını sağlayan ve gücün toplumdaki dağılımını ifade eden Weberyen taksonomide statü grupları kavramına dâhildir.¹¹ Weber’in (öl. 1338/1920) bireyselin (statü) yanı sıra komünal bölünmeye dair (statü grupları) anlatımı, dinî grupların kendi arasındaki farklılaşmayı açıklayıcı bir çabadır, burada baskın olan, sembolik ödüllerdir;¹² fakat tanımına göre bu gruplar “üyelerini maddî ve sembolik her türlü rekabetçi mücadele için harekete geçiren” birlikteliklerdir.¹³ Onların odağı sosyal itibardır. Öz ifadesiyle “sosyal yaşamın belirleyici kalıpları”¹⁴ olarak tanımlanan kültürün öğelerinden biri olan dinî alanda, tıpkı sosyal örgütlenmenin seküler alanlarında olduğu gibi, yapılaşmış bir model işlemektedir ve dinî konularda (vaaz gibi monolog aktarımlarla) bilgilenme ve karşılıklı fikir teatisi olarak sohbet de bu modelde baskın bir etkileşim formudur.

Bir rol üstlenen insan, “toplumsal karşılaşmalar dünyasında” yaşamının gereğini yerine getirir; rol yüklenmek, bir yüze sahip olmaktır. “Yüz kavramı, başkaları tarafından bir kişinin belli bir ilişki boyunca takındığı düşünülen rol aracılığıyla kendisi için talep ettiği olumlu toplumsal değer olarak tanımlanabilir. Yüz, kabul görmüş toplumsal vasıflarla tarif edilen bir benlik imgesidir.”¹⁵ Toplumsal karşılaşmalarda taşıdığı anlam, itibar ve onur gibi niteliklerin kaybının yüz üzerinden deyimlerle ifade edilmesinde anlaşıldığı gibi yüz, öz bir alanı temsil eder. Bir anlamda benliğin dış göstergesi olarak işlev gören yüzün toplumsal boyutu, bireye “ödünç olarak verilmiş bir kredidir; bunun değerini bilecek şekilde hareket etmediği zaman geri alınacaktır.”¹⁶ Goffman’ın belirttiği gibi sohbet, spesifik bir konuşma formunu ve katılım tarzını içerir. Bireyin başkalarıyla yüz yüze ve mekânsal olarak deneyimlediği bu etkileşim formu, konuşana görevler yüklerken dinleyicilere de beklenti hakkı verir. Dinî sohbetin vecd haline taşıyabilen mistik deneyim niteliği, yapılan sohbetin yüz yüze niteliğindeki ısrarı da beraberinde getirir; çünkü bu tür bir katılım, ses ve sözün ötesinde jestler, mimikler, beden duruşu ve hareketler gibi kapsamlı dâhil olmayı içerir. Konuşmanın kendi

⁹ Ahmad Najib Burhani, “Comparing Tablighi Jamaat and Muhammadiyah Responses to COVID-19”, *ISEAS-Yusof Ishak Institute* 75 (Temmuz 2020), 1-10; Parth Sharma - Abhijit Anand, “Indian Media Coverage of Nizamuddin Markaz Event During COVID-19 Pandemic”, *Asian Politics & Policy* 12/4 (Ekim 2020), 650-654.

¹⁰ Bryan S. Turner, *Statü*, çev. Kemal İnal (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2001), 11.

¹¹ Frank Parkin, *Max Weber* (Londra ve New York: Routledge, 2002), 90.

¹² Parkin, *Max Weber*, 96.

¹³ Parkin, *Max Weber*, 97.

¹⁴ David Chaney, *Yaşam Tarzları*, çev. İrem Kutluk (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 15.

¹⁵ Erving Goffman, *Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*, çev. Adem Bölükbaşı (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 15.

¹⁶ Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 19-20.

muhafaza sistematigi, içeriğin mahremiyeti ve bağlılık ve sadakatin özgül formunu sunma zorunluluğu gibi nitelikleri, yüz yüze formun ötesine (sanal iletişim ağı ve siber uzama) taşınabilmesinin güçlüklerinin ortaya çıkış kaynağıdır.¹⁷

Sohbet, aynı zamanda bir yabancılaşma, huzursuzluk ve bu ikisinin etkileşim üzerindeki etkileri gibi boyutlarda tartışma konusu iken onun orijinal formu olan sözlü etkileşimin özgül niteliklerinin ikame edilebilirliği veya başka mecralara taşınabilirliği de tartışılmaktadır. Sohnete katılım, aynı zamanda bir şahitlik meselesidir, bir diğer ifadeyle bireyin kasıtlı veya kasıtsız şekilde yanındakilerle birlikte ve onlarda “çok sayıda söze, jest, harekete ve ufak tefek hallere ve olaylara” şahit olması meselesidir. Bu nedenle, dâhil olmanın münasip yollarını tanımlayan adabımuâşeret kuralları tanımlanmış ve uygulanmıştır. Nihayetinde “bu hal ve hareketler yoluyla kişi, kendisine dair düzgün bir benlik imgesi, orada bulunanlara karşı yerli yerinde bir saygı ve içinde bulunulan ortama da münasip bir hürmet ortaya koymuş olur.”¹⁸ Bir sohbet esnasında bulunma tarzı, ona dair düzenleyici ilkelere uyma veya ihlal davranışları çerçevesinde değerlendirileceği için süreç aynı zamanda şahsiyet tanımlamasını içermektedir.¹⁹ Her grup türü gibi dinî cemaat de üyesine bir maharet kazandırmayı ve böylece sosyal yetenekleri arzulan formda biçimlenmiş üyelerle varlık bulmayı hedefler. Dahası, toplumsal kontrol, daima uyumlu üye tanımı üzerinden uygulanan bir sistematige sahiptir. Bu durum, toplumsal hayatın genel ilkesi olan düzenlilikten kaynaklanan eğilimin sonucu olduğu gibi bireyin tanımlı durumlara yönelik arayışını da ifade etmektedir.²⁰

2. Aracılı İletişim ve Dinî Sosyalleşme

Sırf dinî grubun dinamiği, belli bir öğretinin kuralları çerçevesinde üyelerinin eylemlerine rehberlik eden toplumsal etkileşim alanı oluşturma gayretini öne çıkarır. Bu gayret, “davranışların sabitlenmesine ve kalıplaştırılmasına yol” açan normatif bir yapılanmayı da içerir. Dinî gruplar için aracılı iletişim, avantajlar üzerinden tanımlanan bir forma sahiptir; yani kasetlere kaydedilen sohbetler, aracısız iletişimle ulaşılamayan ve sınırı imkânla çizilen yeni bir alan açtığı için onaylanmış ve kullanılmıştır. Bu, aynı zamanda zorunluluk üzerinden yapılan yorumlara karşı otantik doğanın korunması gereğine dayanan eleştirinin de zemini- dir. Grup, bireye rehberlik ettiği gibi onu kontrol de eder ve farklı türde grupların hepsinde işleyen doğrudan yani “yükümlülükler” ve dolaylı yani “beklentiler” yoluyla davranış kurallarını ona aktarır.²¹ Bu iki faktörle dahil olma deneyimi, bireyin bir benlik imgesine sahip olmasında da etkindir. Dolayısıyla kurala uymak kadar uymamak da bir anlatı işlevi görür ve bu anlatı, kişinin benlik imgesini de tanımlayıcıdır.²² Grubun birey üzerindeki denetimi ve ondan beklentilerini sürekli hatırlatması, ona dair duyduğu yabancılaşma kaygısıyla ilişkilidir; çünkü üye edinmek kadar üye olarak tutmak da önemlidir.

Aracılı iletişimde davranış kurallarının yüz yüze formdaki geçerliliği ve makullük çerçevesini sağlayamamasına dair bir kaygı söz konusudur. Teknolojinin, yeni dinî (ve çağ) hareketlerinde olduğu gibi, radikal kullanımı sonucunda oluşan iletişim tarzı, yaygın bir etki alanı ve dağınık bir üye yapısı sunduğu gibi dinlerin ortaya çıktıkları bölgeden kopmasına ve geleneksizleş(tiril)melerine de neden olmaktadır.²³ İslam ülkelerinde (teknoloji ve iletişim modeli gelişimi benzerliği bağlamında) örnek düzleminde bakılabilecek Türkiye’deki dinî grupların aracılı iletişime geçiş süreçleri özetle şu aşamalardan oluşmaktadır: Çok partili hayata geçiş öncesinde baskın olan aracısız iletişim yerine 1950’li yıllarda görünürlük imkânıyla birlikte başlayan yeni yönelim, 1980’li yıllarda basılı malzemeye belirgin bir şekilde odakla-

¹⁷ bk. Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 132.

¹⁸ Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 132-133.

¹⁹ Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 49.

²⁰ Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 53.

²¹ Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 61.

²² Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 64.

²³ John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir*; çev. Abdulvahap Taştan - Mustafa Derviş Dereli (Antalya: Lotus Yayınevi, 2015), 214.

nan (dergi, kitap, broşür gibi) bir yola girmiş ve ardından ses kaydını içeren kasetler, sonrasında ise videokasetler kullanılmıştır. Özel iletişim kurumlarına izin verilmesiyle birlikte başlayan radyo ve televizyon yayınları, günümüzde internet tabanlı etkileşimsel yeni medya araç ve mecrasıyla sürmektedir. Teknoloji ve dinî mesaj içerikli iletişim arasındaki bağ, Protestanlık ve matbaa arasında kurulan bağ gibi, yenilik ve köklü değişim açısından önemle ele alınmaktadır. Bu süreçte birçok öğenin etkilendiği gözlemlenmiştir; sözgelimi "sözlü kültüre dayalı dinsel cemaat, Martin Luther'in tezlerinin milyonlarca çoğaltılarak dağıtılması sonucu kilise kontrollü 'kutsal dilini' kaybetmiştir. Luther'in yaptığı simgesel olarak kilisenin sözlü kültürüne karşı basılı metni işaret etmek ve yazılı kültürü ön plana çıkarmaktır."²⁴ Protestanlık dışındaki Hristiyan mezheplerinde gözlemlendiği gibi teknolojinin dönüştürücü etkisinin yanı sıra farklı tepkiler (direnc ve uyarılma gibi) de gözlemlenmiştir; benzer durum, bir diğer ifadeyle teknolojinin etkisinin farklı sonuçlarla deneyimlenmesi, İslam gibi diğer din mensupları için de söz konusudur.

Mekânsal klasik topluluk formunun siber uzam üzerinden varlık bulan türlerin eklenmesiyle bugün yeni bir olguya dönüştüğü, birçok gözlemcinin tespitidir.²⁵ Zaman ve mekânda modernleşme süreciyle deneyimlenen değişim, cemaat formunda da gözlemlenmiştir. Yüz yüze yani doğrudan/aracısız iletişimin yerini alan aracı/dolaylı iletişim biçimi aynı zamanda bağ, dil, mekân algısı, kimlik ve benlik gibi birçok konudaki değişimin de habercisidir; bir diğer ifadeyle özel ilişki şebekesinden iletişim şebekesine dönüşen bir tahkiye söz konusudur.²⁶ Yeni medya, dolayım olarak tanımlanan fikri dönüştürür; "özellikle dinî medya, yeni bireyciliğin yeni bir kültürel hibritlik yaratmada dinî imajları absorbe edebildiği post-kurumsal spiritüelliğin doğuşunda bir hükmetme konumunu üstlenmekle görevlendirilmiştir."²⁷ Nihayetinde bu melez alanda söz-yazı-görsel aşamalarında yaşanan hermenötik uyum akışı, günümüzde dijital görüntü düzleminde özelleşmiş yeni bir hermenötik model talebine varmıştır: "Geleneğe göre, orijinal olarak develerin kürekkemiğine yazılmış Kur'an şimdi bir multi-medya ortamında ulaşılabilir. Geleneğe göre orijinal olarak taş tabletlere yazılmış Musa'nın yasası, şimdi sayısız Hollywood filminin konusu olarak ulaşılabilir."²⁸

Teknoloji ve sohbet ilişkisi, son dönemlerde Turner tarafından dinin yönetimi şeklinde formüle edilen ve siyaset kurumunun ilgili alandaki faaliyetleri açısından çok boyutlu sonuçları olan bir etkileşim sürecidir; en önemli meselelerden biri de söylem kontrolüdür. Bu bağlamda yeni teknoloji karmaşık ve çelişkili sonuçlar ürettiği için medya, hem bir tehdit (beyin yıkama gibi iddialar) hem de bir fırsat (yeni üyelere ulaşma, yeni dayanışma biçimlerini inşa etme gibi) olarak analizlere konu olduğu gibi²⁹ dinî gruplar için de benzer bir yorum mecrasıdır. Esasen cemaatin dönüşümü, günümüzde kozmopolis ve kozmopolitan toplum gibi kavramlar üzerinden yapılan küreselleşme-kültür ilişkisi analizlerinde teknolojinin etkisini deneyimleyen ve hayatın rehberi hakikat ve kaçınılması gereken gayrı-hakikat arasındaki seçeneklerle tehdit ve fırsat olarak değerlendiren yaklaşımlar yelpazesi üzerinden de okunmaktadır.³⁰ Yeni medya ve sohbet açısından internetin önem ve potansiyeli, erişim (teknik) dışında bir sınırının olmaması ve kimlik gibi birçok inşayı etkileyebilmesindedir.³¹ Aracılı iletişim üzerinden ortaya konan davranış modelleri, aynı zamanda standartlaşma dolayısıyla aracın hâkimiyetinde türdeşlik de üretmektedir. Bireyin yüz yüze iletişimde kendi farklılığını

²⁴ Haldun Narmanlıoğlu, "Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri", *Medya ve Din*, ed. Mete Çamdereli vd. (İstanbul: Köprü Kitapları, 2014), 166-170.

²⁵ Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü-Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 17.

²⁶ Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, 104.

²⁷ Bryan S. Turner, *Din ve Modern Toplum: Yurttaşlık, Sekülerleşme ve Devlet*, çev. Arzu Tüfekçi (Bursa: Sentez Yayınları, 2017), 267.

²⁸ Turner, *Din ve Modern Toplum*, 268.

²⁹ Turner, *Din ve Modern Toplum*, 266-267.

³⁰ Ronald Niezen, *A World Beyond Difference: Cultural Identity in the Age of Globalization* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), 172.

³¹ Niezen, *A World Beyond Difference*, 74.

yansıtılabileceği (jest, mimik ve ses tonu gibi) öğeleri aracılı iletişimde benzerlik üzerinden yitirmesi söz konusudur. Dolayısıyla itibar kavramı da burada önem taşır.³²

Geleneksel dinî grupların aracısız (yüz yüze) etkileşimi aracılı iletişime tercih etmesi, onların olağan üstü dönemin uygulamalarını zorlayıcı bir deneyimle yaşamalarını beraberinde getirmektedir; yanı başında güncel örgütlenme biçimi olarak salt online dinî gruplaşmaların söz konusu olduğu bir dönemde onların aracılı iletişimi farklı modellerle ve çeşitli düzeylerde dinî grup rutinlerine ekledikleri gözlemlenmektedir. Bu bağlamda teknolojinin avantaj ve dezavantajlarının odakta olduğu sorgulamaların yönlendirdiği tutumların güncel bir deseni, COVID-19 pandemisinin etkili olduğu günümüzde özellikle yüz yüze etkileşimi sürdürmeyi tercih eden ve söylem ve pratikleriyle bu konudaki dirençlerini sergileyen dinî grupların, araştırma özelinde Delhi ve Kum örneklerinin, ortaya koyduğu desen dikkat çekicidir. Dolayısıyla bir yandan sanal din, sanal dinî grup ve sanal uzam gibi tartışmaların yürütüldüğü öte yandan enformasyon çağı ve toplumu gibi teknoloji odaklı yeni toplum modelinin sorgulandığı bir dönemde olağanüstü uygulamaların etkisiyle ortaya çıkan bu direnç ve onun sosyo-politik etkileri önem taşımaktadır. Söz konusu gözlemden yola çıkan bu inceleme, Delhi ve Kum kentlerinde başlayan ve çevre il ve ülkelere yayılan yüz yüze etkileşim ve ritüel ısrarını Müslüman dinî gruplar özelinde irdelemektedir.

3. Vaka Analizleri: Delhi ve Kum

3.1. Salgın Deseni ve Tebliğ Cemaati

Tebliğ ve İslamcı aktivizmle tanınan ve COVID-19 salgınının ilk ayında Hindistan'daki vakaların yarısından sorumlu tutulmasına neden olacak yıllık toplantılarındaki direnciyle gündeme gelen *Tebliğ Cemaati*, gergin Hindu-Müslüman ilişkileri zemininde ikincilleşmiş bir demografinin alternatif oluşumlara yönelmesinin neticesinde ivme kazanmış bir ortamda ilgili kuruluş ve fikir liderleri (Seyyid Ahmed Han [öl. 1315/1898] ve Sayyid Amir Ali [öl. 1928]) ile varlık bulmuştur. Grup, 1920'li yıllarda ülkede bir direnç ve bilinçlendirme hareketi (misyonerliğin etkisi, kolonyalizmin kültürel etkisi ve Müslüman kimliğinden ve dinden uzaklaşmaya karşı savunma refleksi) olarak tebliğ odaklı kurulmuştur.³³ Süfi kökeni ile bilinen (Mevlâna) Muhammed İlyas (Kandehlevi) (öl. 1944) liderliğinde kurulan bu dinî grup, öncelikle irşada odaklanır; bu nedenle günümüzdeki ısrarı, bu dinî bilince, adanmışlığa, cemaate katılma yapılan vurguyla anlaşılabilir. 1925 yılında "Hac esnasında gördüğü bir rüyayı ömür boyu tebliğle emrolunduğunun işareti olarak kabul eden Muhammed İlyas hac seferinden dönünce ilk kez geşt (tebliğ gezileri) yapmaya başla[r]."³⁴ Günümüzde "ulus aşırı pietist bir İslamî hareket"³⁵ olarak görülen ve birçok ülkede merkezler kurup küçük gruplar yoluyla işleyen³⁶ cemaatin yöntemi; ilk üç liderinin pratiğine (ve eserlerine) dayanan ve ilk dönem İslam cemaatine referansla³⁷ inşa edilen bir yapıya sahiptir.

³² Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 71.

³³ Rahmat Ullah, "Güney Asya'dan Ortaya Çıkan Tebliğ Cemaati ve Cemaat-i İslami'nin Karşılaştırmalı Analizi", *AUID Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/10 (2018), 32; Murat Demir, "Tebliğ Cemaati ve Tebliğ Cemaati'nin Türkiye'deki Faaliyetleri", *Avrasya Sosyal ve Ekonomik Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/4 (2019), 371; Fikret Efe, "Cemâat-i Tebliğ, Doğuşu ve Kendisine Yöneltilen Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 102-103.

³⁴ Efe, "Cemâat-i Tebliğ, Doğuşu", 106; Christian W. Troll, "Two Conceptions of Da'wâ in India: Jamâ'at-i İslâmî and Tablighî Jamâ'at", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 39e Année [39. Yıl] 39/87 (1994), 117.

³⁵ Alexander Horstmann, "The Inculturation of a Transnational Islamic Missionary Movement: Tablighi Jamaat al-Dawa and Muslim Society in Southern Thailand", *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 22/1 (2007), 107.

³⁶ Horstmann, "The Inculturation", 108.

³⁷ Efe, "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ", 221.

“Tebliği Cemaat, Tebliği Tahrik, Tahrik-i iman ve Dini Da’vet adlarıyla da bilinen Cemaat-i Tebliğ, ... Mevat’ta”³⁸ “siyasetle uğraşmadan ferdi takvayı savunan dini hareket” iddiasıyla kurulmuştur.³⁹ “Cemaat-i Tebliğ, İslam tarihinde siyaseti önemsiz, hatta gereksiz sayan ve dinden ayrılabilceğini öne süren ilk harekettir.”⁴⁰ Yakın zamanlarda bazı yorumlarda “ulus ötesi İslam” için temel örneklerden biri olarak gösterilmiş olup başta Fransa olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde “İslam’ın doğru uygulanışı” için Müslümanlara yönelik davetlerde bulunmaktadır.⁴¹ Kurucu lider “Mevlâna Muhammed İlyas 1944 senesinde vefat etmiş ve vefatından sonra yerine oğlu Mevlana Muhammed Yusuf Kandelevi geçmiştir. ... Muhammed Yusuf Kandelevi de cemaatin dünyaya yayılmasını sağlamıştır. ... Cemaatin üçüncü emiri İn’âmu’l-Hasan’dır.”⁴² Cemaat, tebliğ odaklanır ve “[h]er Müslüman’ın ömründe en az dört aylığına davet turuna çıkması tavsiye edilir ve aktif hayatının üçte birini bu görev için geçirmesi için teşvikler yapılır.” Bozorglar (yani grubun organizasyon görevini üstlenenler) ve gönüllüler şeklinde iki temel sınıftan oluşan cemaatin⁴³ benimsediği “[p]rograma göre her Müslüman’ın ömründe 4 ay, senede 40 gün, ayda 3 gün, haftada 2 geşt, günde 10-15 davet vermesi gerekir.”⁴⁴

Merkezinde geleneksel referansıyla terbiye ve tezkiye kavramları etrafında şekillenen dinamik bir yaşantı yoluyla⁴⁵ anlaşılan dine çağrı,⁴⁶ apolitik tutumlarıyla tanınan grup üyelerinin kendi imkânlarına dayanarak yaptıkları bir pratiktir.⁴⁷ Davet, hicret ve cihad gibi kavramların iç içe oluşu üzerinden okunan tebliğci dinî grup formunda *khurûj* (*huruç*) kavramının ifade ettiği “Allah yolunda seyahat” da bir bileşendir.⁴⁸ Sahabe yaşantısına öykünmeyi sağlayacak bir “referans grup” inşasını amaçlayan, bu amaçla “genel anlamda basit, sade ve gösterişsiz bir hayat tarzı aşılama” çalışan grup, bireysel ahlak ve maneviyat için davet ve tebliğ odaklanır. Cihad anlayışları, nefis terbiyesi ve arındırılması (tezkiye) üzerine kuruludur ve tebliğ faaliyetleri de “büyük cihad”a karşılık olarak algılanır.⁴⁹ Çalışmalar gönüllülük esasına dayanır; üye kaydı olmasa da yüz milyondan fazla müntesibin olduğu ifade edilir. İktiram-ı müslimin (veya ihtiram-ı müslimin, altı şarttan biri) olduğu gibi altıncı şart olan ve sürekli bir görev olarak algılanan tebliğ, “Cemaat’e göre ... yalnızca alimlere değil inanan herkese farz (farz-ı ayn)’dır.”⁵⁰

Delhi merkezli teşkilat yapısı sıkı hiyerarşiye sahip olmamakla birlikte (bir emir ve yüksek şura) cemaatin birlikte tebliğ pratiği (“Tebliğ Cemaati gönüllüleri grup halinde çeşitli camilere gider ve belli süreli bu çalışmaya teşkil denir. Yaklaşık onar kişiden oluşan tebliğ grupları ...”), onları yönlendiren altı ilke (altıncısı ismini betimleyen gönüllü tebliğ [ilk aşamada “dört aylık davet turuna” çıkmaya] işaret eder (*tefrîğ-i vakt*); daha yaygın olan davet gezisine *geşt* adı verilir) söz konusudur. Davet, vaaz aracılığıyla camide (*beyan* adı verilir) namazlardan sonra icra edilir; namaz vakitleri dışında da gönüllülerin camide “kitap-i talim”

³⁸ Muhammad Manazır Ahsan, “Tebliğ Cemaati”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/293.

³⁹ Ullah, “Güney Asya’dan”, 32.

⁴⁰ Ahsan, “Tebliğ Cemaati”, 7/294.

⁴¹ John R. Bowen, “Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30/5 (Eylül 2004), 881.

⁴² Demir, “Tebliğ Cemaati”, 372.

⁴³ Efe, “Cemaat-i Tebliğ’in Davet, Tebliğ”, 224-225.

⁴⁴ Efe, “Cemaat-i Tebliğ’in Davet, Tebliğ”, 228.

⁴⁵ Yousuf Ali - Abu Sadat Nurullah, “Challenges of Islamic Da’wah in Bangladesh: The Christian Missions and Their Evangelization”, *IIUC Studies (International Islamic University Chittagong)* 4/ (Aralık 2007), 89.

⁴⁶ Mustafa Çağrıncı, “Davet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/16.

⁴⁷ Horstmann, “The Inculturation”, 111.

⁴⁸ Thomas K. Gugler, “The New Religiosity of Tablighi Jama’at and Da’wat-e Islami and the Transformation of Islam in Europe”, *Anthropos* 105/1 (2010), 124.

⁴⁹ Efe, “Cemaat-i Tebliğ’in Davet, Tebliğ”, 222.

⁵⁰ Efe, “Cemaat-i Tebliğ’in Davet, Tebliğ”, 224.

yapması ve nihayetinde yıllık "içtima" bütün üyelere açık (genelde birkaç milyonu bulur, üç günlük bir toplantı) bir genel toplantı şeklinde icra edilir.⁵¹ Barış ve uzlaşa kültürüne odaklanan "uluslar üstü halk-tabanlı dinî hareket,"⁵² aynı zamanda bütün ulusları aşan bir üst düzey (meta-level) İslamî söylemle (ümme kapsamında) bütün Müslümanları lokal farklılıklarının ötesinde birleştiren dinamiğe sahiptir. Bir *emir* liderliğinde ve *cemaat* olarak yaşantıları bu üst yapının organizasyonel dinamiğidir; bu yapı "yerel, bölgesel ve küresel" bir içtima ile⁵³ yüz yüze bir yapılanma bağlamında örüntü ortaya koyar. Birkaç ülkede ve milyonları aşan yüz yüze küresel içtima, sıklıkla grup tarafından hacdan sonra en büyük Müslüman toplantısı olarak betimlenir. Beyan edilen temel hedef, "Müslümanı daha iyi Müslüman yapmak" şeklinde betimlenen iç tebliğ sistemi (irşad) olsa da gayrimüslimlere yönelik tebliğ de yapılmaktadır. Yerel cami cemaatinden küresel içtimaya kadar işleyen bu dinamizme kendisini adayın inanan için bir *intizam* ve meşguliyet söz konusu olur.⁵⁴

Politik devrim peşinde olmayan ve devlet odaklı siyasal İslam anlayışından uzak cemaat, tebliğ merkezleri üzerinden faaliyet gösterir. Tebliğin sıradan bireye açılmasında, bir yandan eşitlikçi ümmet anlayışı, öte yandan ilk dönem İslam cemaatinin canlandırılması ve bunun için de öncelikle her bireyin bilinçlendirilmesi için bir çaba söz konusudur. Geleneksel tebliğ anlayışının yetkinlik (ilimle donatılma şartı) ilkesine sıkı karşılık ve profesyonel dâi yerine sıradan inananın tercih edilmesi, aynı zamanda gündelik yaşamın içinde işleyen bir davet ve tebliğ desenini söz konusu eder. Böylece kast sisteminin olduğu bir toplumda eşitlikçi yaklaşımla ve herkesin öğrenip, yaşayıp telkin, ikna ve model olma ile anlattığı bir model tercih edilir; liderinin "Biz kendimizi de ıslah edip düzeltmeyi istiyoruz." ifadesiyle özetlediği kendilik pratiği ve toplumsal ıslah birlikte işlenir.⁵⁵ "Tebliğ faaliyetinden maksat Müslümanın bir gününü Hz. Muhammed (sav) gibi geçirmesidir." Esasen cemaatin temel tebliğ formu, bir dinî sosyalleşme üzerinden işleyen içtima (küçük ve mahalliden yıllık büyük toplantıya kadar) formuna dayanan bir yüz yüze etkileşim modelidir. "Davetçi, vermiş olduğu vaazlarda kesinlikle tartışmaya girmemektedir. Bu tebliğ usulünün gereklerinden biridir."⁵⁶ Toplumun tabakalaşma sistemini dikkate alan (ona karşı eleştirel duruşunu eşitlikçi tutumuyla gösteren) ve etkileşime odaklanan⁵⁷ ve bu nedenle yüz yüze metodu benimseyip insanlar arası iletişimi önemseyen gruba göre "tebliğ, iki ruh arasındaki iletişim vasıtasıyla olmalıdır, bu sebeple hareket mensupları yazılı, sözlü ve görsel iletişim vasıtalarını kullanmaz."⁵⁸

Grubun "iyiliği emreden, kötülüğü nehyeden" niteliğe dair hedefi, sıradan her Müslümanın (Âl-i İmrân Sûresi 3/104) tebliğle görevli olduğu ilkesine matuftur. Bu tanımlamaya dayanan dinî sosyallik konusunda ısrar, *merkezlerde* konaklayan seyyah tebliğcileri gezginliğin yasaklandığı olağanüstü hâl durumunda tartışma konusu yapar. Esasen geçmişte bir ütopya ve canlandırılması arzulanan bir toplumsallık biçimi olarak ilk dönem Müslüman yaşantısının ve yöntemlerinin tercih edildiği iddia edilmektedir. Dolayısıyla dönüştürücü gücü olan kutsallaştırılmış bir etkileşimsel eylem pratiğinde, yani davette, ısrar söz konusudur. Tebliğ ve davet, aynı zamanda üstlenilen dinî görev için iştia ve motivasyon kaynağı olarak görülen bir benlik teknolojisidir; o, kötülüğün sürekli olduğu bir dünyada kesintisiz bir erdem formu arayışı olarak görülür: "Tebliğ hareketinin temel iddiası, davetin yalnızca başkalarının yararına değil, en önemlisi, benliğin ıslahı veya tashihi için olduğudur."⁵⁹ İrşad veya tebliğ, bir

⁵¹ Ullah, "Güney Asya'dan", 33; Efe, "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ", 223; Troll, "Two Conceptions of Da'wá in India", 123.

⁵² Efe, "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ", 216.

⁵³ Horstmann, "The Inculturation", 118.

⁵⁴ Dietrich Reetz, "Keeping Busy on the Path of Allah: The Self-Organisation (Intizâm) of the Tablighî Jamâ'at", *Oriente Moderno* 84/1 (Ağustos 2004), 296-300.

⁵⁵ Efe, "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ", 222-226.

⁵⁶ Demir, "Tebliğ Cemaati", 373.

⁵⁷ Efe, "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ", 233.

⁵⁸ Efe, "Cemâat-i Tebliğ, Doğuşu", 115.

⁵⁹ Arsalan Khan, "Islam and Pious Sociality: The Ethics of Hierarchy in the Tablighi Jamaat in Pakistan", *Social Analysis* 60/4 (2016), 99.

yandan Müslüman yaşam tarzını koruma ve güçlendirme öte yandan misyonerliğe karşı kalan olma işleviyle betimlenmiştir. Aktif bir desene sahip tebliğ hedef ve pratiğinin yanı sıra hitap ettiği demografi de dikkate alındığında Tebliğ Cemaati'nin Pentekostalizmle kıyaslanabileceği ifade edilmektedir.⁶⁰ Günün tartışması, özellikle Pakistan için dile getirilen İslamî uyanış bağlamında “ulus ötesi bir İslamî dindarlık (piety) hareketi” olarak betimlenen Tebliğ Cemaati'nin yıllık içtima ısrarı, “yüz yüze vaaz (da'wat) vermeye yönelik azimli bağlılıklarına” ilişkin yorumlarla örtüşür. Onlar için “etik bir eylem”, “dinî bir pratik” (dinî amel) olan davet, aynı zamandan her Müslümanın benlik algısının merkezinde⁶¹ olduğu için vazgeçilmezdir.

Tebliğ Cemaati, öncelikle Hindistan'da (Delhi) bulunan Nizamuddin Markaz için yapılan toplantı dolayısıyla dile getirilen bulaş iddialarından⁶² sonra Lahor'da bulunan merkezinde (Raiwind Markaz) yetmiş binin üzerinde (grubun iddiası 250 bindir) mensubuyla ve kırktan fazla ülkeden gelenlerin de (üç bin civarında) aralarında bulunduğu bir içtimayı/ yıllık toplantıyı yasal otoritelerin muhalefetine rağmen 10 Mart 2020'de düzenleyerek⁶³ pandemide eleştirilerin ana hedeflerinden biri olur. Virüsün ülkede tespit edilmesinden sonra (cuma günü) toplantılarını ertelemeleri veya iptali için ikna edilmeye çalışılan grup, buna direnmiş,⁶⁴ sonunda “6 günlük etkinliği üç güne indirmeye” razı olmuştur.⁶⁵ Gerçekleştirilen toplantının neticesinde grubun bu “etkinliğine katılan yaklaşık 10.263 kişi Pencap'ın 36 bölgesinin tamamında karantinaya alındı”;⁶⁶ bu grubun “539'unun virüs testi pozitif” çıktıktan sonra (8 Nisan itibarıyla) toplantının etkisinin bu minvalde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan karantinaya alınamayan ve denetimin dışında kalan mensupların virüs bulaştırma riski, kaygı konusu olur. Bu direnç, düzenleme ve ondan kaynaklanan kaygı dolayısıyla çokça eleştirilen cemaatin komşu ülkelerde de kaygı nedeni olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷

Grubun hareketliliğe dair ısrarına karşın (14 Nisan beyanıyla) “yurtdışında mahsur kalan Tebliğ Cemaati'ne mensup Pakistanlıların sayısının 2 bin 248” olduğunu ifade eden dışişleri bakanı,⁶⁸ onları ülkeye getirmeye çalıştıklarını ve “ramazan ayında dinî ritüeller konusunda tek tip bir politika” yürüteceklerini beyan eder.⁶⁹ Sonrasında birçok il ve ülke için rapor edilen cemaat üyelerinin vaka sayısı, yaygın bir endişe ve damgalama konusu olur. Tebliğ Cemaati'nin özellikle ilk zamanlarında pandemi kısıtlamalarına karşı direnci, aynı zamanda vakaların artışında bir faktör olarak dile getirilmiştir.⁷⁰ Bu direnç tutumuna dayanan söylem, bir komplo teorisine dönüşmüş ve bu karışım, birçok saldırının (“Hindu aşırılık yanlılarının Müslümanları ‘korona cihadıyla’ suçlayan bir dizi saldırı”nın) meydana geldiği kayda geçmiştir. Medya bağlamında yapılan sorgulamalarda, İslamofobi düzleminde bir araçsallık (arttırıcı etki) gözlemi de dile getirilmiştir.⁷¹ Cihad kavramının bu pejoratif kullanımının yeni olduğu aşıkârdır; farklılığının bir diğer boyutu, onun (#CoronaJihad ve #BioJihad hashtagleri

⁶⁰ Gugler, “The New Religiosity of Tablighi Jama'at”, 122.

⁶¹ Khan, “Islam and Pious Sociality”, 96-97.

⁶² Ayesha Siddiqa, “Like India, Pakistan Has a Tablighi Jamaat Covid-19 Problem Too. But Blame Imran Khan as Well”, *The Print* (04 Mart 2020).

⁶³ Asif Chaudhry, “Tableeghi Jamaat in Hot water in Pakistan too for Covid-19 Spread.” (08 Nisan 2020), 1.

⁶⁴ Chaudhry, “Tableeghi Jamaat”, 6.

⁶⁵ Chaudhry, “Tableeghi Jamaat”, 11.

⁶⁶ Chaudhry, “Tableeghi Jamaat”, 15.

⁶⁷ *The Times of India*, “Tablighi Jamaat Faces Criticism in Pakistan for COVID-19 Spread” (09 Nisan 2020), 1, 5.

⁶⁸ Iftikhar A. Khan, “Around 40,000 Pakistanis Stranded Abroad: FM.”, *Dawn* (14 Nisan 2020), 2.

⁶⁹ Khan, “Around 40,000 Pakistanis”, 13.

⁷⁰ Müşerref Yardım, “Covid-19, Religion et Droits Fondamentaux”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2020), 453.

⁷¹ Yardım, “Covid-19, Religion et Droits Fondamentaux”, 451.

652 | Bayram Sevinç, COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme...

üzerinden inşa olan imgenin ve söyleminin)⁷² twitterda yüzbinlerce mesajda milyonlarca kullanıcı tarafından okunmasıdır;⁷³ pandemi öncesinde “ahlakî yozlaşma” düzleminde gerçekleşen nefret söylemleri, virüs için sadece bir hareket alanıdır, yeni bir fenomen değildir.⁷⁴

Özellikle grubun söz konusu direnci “‘COVID-19’un en büyük viral vektörü’ veya ‘Süper Yayıcı’ olarak” medyaya yansınınca⁷⁵ dinî grupların salgındaki konumu da genel bir tartışma konusu olur. Hatta “‘Tablîhî virus’” gibi tanımların kullanıldığı Hindistan gibi yerlerde din-salgın arasındaki ilişkinin damgalama ile nasıl ilişkilendiğinin somut örnekleri gözlemlenmiştir.⁷⁶ Cemaatin Kuala Lumpur, Delhi ve Gowa’da 2020 yılında düzenlediği yıllık toplantıları (içtima), “COVID-19 için bilinen en büyük buluşma merkezleri” olduklarına dair iddialara atf kaynağı olur.⁷⁷ Grubun “Allah, koronavirüsten daha büyüktür. Biz Allah’tan korkarız” gibi ifadelere ve takva ve kader gibi temalara atıfla⁷⁸ “Güneydoğu Asya’da bilinen en büyük viral vektörü”⁷⁹ olarak tanımlanması, onun ilk dönem toplantılarına dayandırıldığı gibi hareketlilik ve demografik büyüklüklerine de referanstır. Grubun tutumunun atfedildiği ifadeler şöyle aktarılır: “Hiçbirimizin korona korkusu yok... Biz Allah’tan korkarız”;⁸⁰ “Tüm hastalıklar ve tüm sağlık Allah’tandır... Başımıza ne gelirse Allah’ın takdiridir.”⁸¹ Gruba yönelik söylemlerin dayandığı kaygı zeminlerinden biri, dünya çapında seksenin üzerinde ülkede mensuplarının bulunması ve sürekli harekete dair anlayışlarıdır.⁸²

Grubun suçlandığı bulaş, farklı eyaletlerde değişik uygulamalara (cinayete teşebbüs, hapis, karantina gibi) konu olur ki sadece mensupları için özel gözaltı merkezleri dahi kurulmuştur; günümüzde hâlâ yargılanmayı bekleyen tutuklular vardır.⁸³ Ülkeye dair analizlere göre “Korona virüs pandemisi, ekonomik ve insanî bir trajedi olmasının yanı sıra, azınlıklara yönelik nefreti, yabancı düşmanlığını ve önyargıları artırarak Hindistan’ın sosyo-kumaşını da etkiledi.”⁸⁴ “Örnekleme yanlılığı” ve önyargı (örneğin Sihlere yönelik muamele farkı) gibi birçok eleştirel temanın bu etiketlenmenin inşasında dikkate alınması gereken sorunlar olarak dile getirildiği belirtilmelidir. Son tahlilde genelde Müslümanlar şeytanlaştırılmış, özelde grup süper bulaştırıcı olarak ötekileştirilmiş, lider Mevlana Saad hakkında da dava açılmıştır.⁸⁵ Esasen iki yüzü aşan her toplantıyı suç sayan kanunlara sahip olduğu belirtilen Delhi’deki “Merkez olayı” şeklinde tanımlamanın başını çektiği medya söylemi, bir azınlık grubu suçladığı için sosyal medyada infodemi paylaşımlarını da tetiklemiştir. Hint milliyetçiliğinin “Virüse karşı Hindistan” yerine “Virüs yayan Müslümanlara karşı Hindistan”⁸⁶ algı ve söyleminin etkili olduğu gözlemlenmiştir.

Delhi’deki Merkez lideri Mevlana Saad’ın söylemlerinin analizi, ilk ifadelerinde salgını “Azap” yani “Tanrısal cezalandırma” olarak betimleyen ve buna dayanarak mensuplarını camilere çağırarak bir yaklaşım ortaya koyduğunu, bir araya gelmenin virüsü yayacağına ise bir

⁷² Rana Ayyub, “Islamophobia Taints India’s Response to the Coronavirus”, *The Washington Post* (06 Nisan 2020), 1.

⁷³ Ayyub, “Islamophobia”, 5.

⁷⁴ Ayyub, “Islamophobia”, 14.

⁷⁵ Burhani, “Comparing Tablighi Jamaat”, 1, 7.

⁷⁶ Burhani, “Comparing Tablighi Jamaat”, 2.

⁷⁷ Burhani, “Comparing Tablighi Jamaat”, 4.

⁷⁸ Burhani, “Comparing Tablighi Jamaat”, 7.

⁷⁹ Hannah Beech, “‘None of Us Have a Fear of Corona’: The Faithful at an Outbreak’s Center.”, *The New York Times* (20 Mart 2020), 2.

⁸⁰ Beech, “‘None of Us Have a Fear of Corona’”, 15.

⁸¹ Beech, “‘None of Us Have a Fear of Corona’”, 17.

⁸² bk. “Tablighi Jamaat: The Group Blamed for New Covid-19 Outbreak in India”, 11 (Erişim 16 Haziran 2021).

⁸³ Sukanya Shantha - Mukul Singh Chauhan, “Tablighi Jamaat: A Year on, Some Attendees Still Await Trial, Others Struggle To Return Home”, *The Wire* (09 Mart 2021), 3, 5.

⁸⁴ Sharma - Anand, “Indian Media Coverage of Nizamuddin Markaz”, 650.

⁸⁵ Sharma - Anand, “Indian Media Coverage of Nizamuddin Markaz”, 650-651.

⁸⁶ Asım Ali, “Coronavirus was a Test of Secular Nationalism. Then Tablighi Jamaat Became the Scapegoat”, *The Print* (01 Nisan 2020), 6.

yalan olduğunu savunduğunu göstermiştir.⁸⁷ Saad, veriler ortaya çıktığında ise yeni söyleminde “takipçilerini hükümetin pandemi konusundaki yönergelerini takip etmeye çağırdı.”⁸⁸ “Bu arada Cemaat yaptığı açıklamada, 22 Mart’ta yetkililer tarafından kısıtlamaların açıklanmasının ardından katılımcıların girişinin hemen durdurulduğunu iddia etti.”⁸⁹ Cemaati “dik-katsızlık”le suçlayan söylemlere (resmi ve gayri resmi) karşı Cemaatin avukatı ve sözcüsü Mujeeb-ur-Rehman, “Tebliğ Cemaati, ülkenin yetkilileri kadar dikkatsiz davrandı”⁹⁰ açıklamasıyla pandemi sürecinde hareketliliği kısıtlayan yönergelerin işleyişinde başvuruların dikkate alınmadığı argümanını da ortaya koyarak reddiye sergiler. Öte yandan ülkede 21 Mart’ta alınan kısıtlama kararlarına hemen uyduklarını belirtirler.⁹¹ Sahte haberlere dair analizler, Merkez’in suçlamalara karşı direncinde haklı olduğu yönleri gösteren kanıtlara ulaşmıştır; özellikle 30 Mart sonrasında “sahte haberler ve İslamofobik propagandalarda ani bir artış” olduğu ifade edilir.⁹²

Tebliğ Cemaati’nin 13-15 Mart 2020 arasındaki geniş katılımlı dinî toplantılarına dayanan “Hindu milliyetçi gruplar, virüsü, Hindistan boyunca organik olarak yayılan bir varlık olarak değil, Hintli Müslümanların nüfusu kasıtlı olarak enfekte etmek için yaptıkları uğursuz/meşum bir komplo olarak görmeye başladılar. #CoronaJihad böylece Twitter’da trend olmaya başladı.”⁹³ Söz konusu hashtag (ve diğer sosyal medya mecraları), suçlayıcı dilin yanı sıra “nefret söyleminin”, komplo içerikli iddiaların, “şiddet ve Hintli Müslümanları dışlamayı teşvik etmeyi amaçlayan kötücül dedikoduların” yaygınlaşmasına neden olur. Bu tartışmalar, Pakistan’da hacıların dönüşü nedeniyle vaka artışlarının tartışıldığı, dolayısıyla bu tür dinî meclislerin, ritüellerin ve hareketliliğin pandemiye şiddetlendiren bir faktör olması dolayısıyla durmasının gerekliliğinin dile getirildiği döneme denk gelir.⁹⁴ Pakistan’dakinin yıllık hac ibadeti (ilk iki vaka Karaçi ve İslamabad’da tespit edilir ki onlar da İran’dan dönen hacılardır) olması,⁹⁵ onların periyodik niteliğine dayanan bir direncin söz konusu olduğunu gösterir.

3.2. İran’ın Kum Şehri’ne Yeni Bir Eklenti: Epidemik Şöhret

İran, “16. yüzyıldan beri resmi” inanç olarak benimsediği Şiiğin (İsnaaşeriyeye)⁹⁶ genel formunun etkisini, pandemi sürecinde farklılaştırıcı bir nitelik olarak yaşamaktadır. Türbe ziyaretleri gibi geleneksel ve öğretisel anlam atfedilen pratiklere⁹⁷ odaklanan adanmışlık desenleri, güçlü olagelmıştır; ahit, vefa ve şefaath gibi dinî kavramların kapsamında görülen bu pratikler, gündelik yaşamın önemli öğelerindedir.⁹⁸ Ziyaret, aynı zamanda kendilerini duyduklarına inanılan önemli dinî şahsiyetlerin huzurunda bulunma şeklinde bir anlam da taşır.⁹⁹ Özellikle Safevî döneminin biçimlendirici etkisinin dikkat çektiği geleneksel Şii

⁸⁷ Akash Bisht - Sadiq Naqvi, “How Tablighi Jamaat Event Became India’s Worst Coronavirus Vector”, *Aljazeera* (07 Nisan 2020), 24.

⁸⁸ Bisht - Naqvi, “How Tablighi Jamaat Event”, 25.

⁸⁹ Bisht - Naqvi, “How Tablighi Jamaat Event”, 28.

⁹⁰ Bisht - Naqvi, “How Tablighi Jamaat Event”, 32.

⁹¹ Mirza Arif Beg, “Communal Corona? Is it Justified to Blame Tablighi Jamaat for Nizamuddin Outbreak?”, *Outlook* (31 Mart 2020), 15.

⁹² Aditi Chattopadhyay, “Top Five Fake News Targeting Muslim Community Amid Nationwide Lockdown”, *The Logical Indian* (10 Nisan 2020), 6.

⁹³ Shweta Desai - Amarnath Amarasingam, “#CoronaJihad: COVID-19, Misinformation, and Anti-Muslim Violence in India”, *ISD (Institute for Strategic Dialogue)* (Mayıs 2020), 3.

⁹⁴ Desai - Amarasingam, “#CoronaJihad”, 4.

⁹⁵ Waqar Gillani, “Virus Alert”, *The News on Sunday* (01 Mart 2020), 1.

⁹⁶ Farhad Daftary, *A History of Shi’i Islam* (New York, NY: I.B.Tauris, 2013), 1.

⁹⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Sara Büyükdür (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 60.

⁹⁸ Muhammed Rıza El-Muzaffer, *Şia İnançları- Akaaid’ül-İmâmiyye*, çev. Abülbâkıy Gölpinarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1978), 83.

⁹⁹ El-Muzaffer, *Şia İnançları*, 87; Hamid Dabashi, *Shi’ism: A Religion of Protest* (Massachusetts: Harvard University Press, 2011), 29.

inancı,¹⁰⁰ halk dindarlığı formunda baskın olduğu tespit edilen “kutsalın tezahür yeri” olarak algılanan türbelere¹⁰¹ yönelik ziyaretleri önemser. İran, son dönemlerde küreselleşme, bireyselleşme ve kültürel etki gibi faktörlerden dolayı ritüellerinde farklılaşmalar yaşamışsa da¹⁰² güçlü geleneksel Şii inanç ve uygulaması, onu olağanüstü dönemde farklı deseni üzerinden zorlamıştır. Bütün kamusal alan değişimine dair yorumlara (bürokratikleşme, rasyonelleşme vb.) karşın, İran devrimi sonrasında pratiklerde gözlemlendiği gibi, türbeler simgesel gücün merkezidir. Tahran’da “türbe ve mezarlık, şehrin dış mahallelerinden itibaren iktidar merkezine sembolik olarak hakimdir”; fakat Meşhed (İmam Rıza Türbesi) ve Kum (Masume Fatıma türbesi) gibi yerlerde ise hem fiziksel yapıları hem de sembolik güçleri şehrin ve siyasal erkin merkezindedir.¹⁰³

Devrimle birlikte İran’da din ve siyaset arasında kurulan bağ, toplumsal ontolojinin geleneksel formlarının süreğenliğinde güçlü bir iktidar alanı inşa etmiştir. Günümüzde kamu, kült, din ve hac ziyareti gibi kavramların toplumsal ontolojideki girift, çok anlamlı ve çok katmanlı yapısı dikkat çekmektedir.¹⁰⁴ Modern ve gelenekselin birlikte yer aldığı bir geçiş toplumu¹⁰⁵ olan İran’da liberalizm gibi ideolojileri savunan yeni orta sınıf olduğu gibi geleneğin savunucuları da vardır.¹⁰⁶ Siyasal eğilimleri en az dörde¹⁰⁷ ayrılan İran’daki çeşitlilik de dikkate alınmalıdır. İdeolojik açıdan, çeşitlilik içinde devrim sonrası etkin olan “gelenekselci ideolojik söylem” de¹⁰⁸ söz konusu vakanın şekillenmesinde önem taşır. Vaka, yalnızca şehrin ve civarının mukimlerinin eylemleriyle oluşmaz; geniş bir demografinin (ülkeler arası) mevcudiyeti söz konusudur. Bu durum, bir tasvire göre “seyyahların, gezginlerin, misafirlerin, evlerinden uzakta evdeki insanların dini” olan İslam’ın hicret gibi metaforlar üzerinden peygamberine atıfla göçmen bir din (a migratory religion) olarak betimlenişinde¹⁰⁹ dile getirilen geleneğe referansla anlaşılabilir.

Kadim bir medeniyete ev sahipliği yapan, “ne zaman kurulduğu bilinmeyen” Kum şehri, Şii tarihinin tasvirlerinde imamet ve mehdilik gibi kavramlara atıfla çerçevelenen bir anlatıya maliktir; “Şii dünyasında Kum-ı Mukaddese adıyla anılan şehir özel bir öneme sahiptir.” Bir milyonu aşan yıllık ziyaretçisinin yanı sıra din bürokrasisinin yettiği bir yer olan “Kum, dinî eğitim merkezi olması sebebiyle Meşhed’den daha önemli sayılmıştır.”¹¹⁰ Kum şehri, özellikle (Masume) Fatıma türbesinin aynı zamanda “hükümdarların ve asilzadelerin mezarları için merkezi bir yer”¹¹¹ olması dolayısıyla anma ve ziyaretin de odağıdır. Şehrin tarihî mirasının taşıdığı sosyopolitik ve dinî önem; Pehlevî iktidarı döneminde sahip olduğu üç gücün temsilcisi yani “şehrin yöneticisi” (siyasî), “türbenin mütevellisi” (sosyo-ekonomik) ve “yüksek ulema” (dinî) üzerinden okunabilir.¹¹² Kum’un siyasal İslam açısından önemi, Pehlevî iktidarında (1926) geleneksel örtüye (hicab) bürünmeden şehri ziyaret eden “Şah’ın karısı ve kızı[nın], geleneğe karşı görülmemiş bir hakaret içinde” buldukları iddiasında tecesüm etmiştir. Söz konusu tutum, din adamları tarafından protesto edilmiştir; Şah’ın cezalandırmasının da eklenmesiyle birlikte “din adamları rejim ile ilk [kez] karşı karşıya” gelirler.

¹⁰⁰ Nasr, *Modern Dünyada*, 58.

¹⁰¹ Ünver Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2003), 6.

¹⁰² Fariba Adelkhah, *Being Modern in Iran*, çev. Jonathan Derrick (Londra: Hurst & Company, 1999), 6.

¹⁰³ Adelkhah, *Being Modern in Iran*, 133.

¹⁰⁴ Adelkhah, *Being Modern in Iran*, 135.

¹⁰⁵ Hüseyin Beşiriye, *İran’da Devlet, Toplum ve Siyaset (Devrim Sonrası)*, çev. Mehmet Koç (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), 13.

¹⁰⁶ Beşiriye, *İran’da Devlet*, 23.

¹⁰⁷ Beşiriye, *İran’da Devlet*, 25-26.

¹⁰⁸ Beşiriye, *İran’da Devlet*, 65-66.

¹⁰⁹ Dabashi, *Shi’ism*, 30.

¹¹⁰ Marcel Bazin, “Kum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26/361.

¹¹¹ Resul Ca’feriyan, “Geçmişten Günümüze Kum Kenti”, çev. Metin Bozan, *Dinî Araştırmalar* 9/27 (2007), 311.

¹¹² Ca’feriyan, “Geçmişten Günümüze Kum Kenti”, 313.

Ayetullah Humeynî siyasal hareketini başlattığında (1960'lar) şehrin siyasal arenadaki yeri belirgin bir imgeye ulaşır. Bu başlangıç, sonrasında sürgünler, siyasal aktivizm, muhalefet, beyanatlar, risaleler vb. birçok öğeyi barındıran (rejimin modernizasyon hamlelerine karşı) bir muhalefet merkezi olarak işlev gören şehir profilini oluşturur. Nihayetinde "İslam Devrimini tetikleyen olay 9 Şubat 1978'de bu şehirde meydana geldi."¹¹³ Sonrasında ise "dinî eğitim ve dinî liderliğin merkezi" olan bu şehir, gelişmeye devam edecektir. Göç ve şehrin büyüyen yapılaşmasının yanı sıra Kaçarlar döneminin özel ilgisinin inşa ettiği ziyaret merkezi olma niteliğinin yanı sıra "akademik merkez" olması da zaman içinde olgunlaşacaktır. Öğretisinde önem atfeden ilgili ifadeler de Kum'un "kutsal kent" niteliğini güçlendirmektedir.¹¹⁴

Pandemide tedbirlere dayanan pratiklerin en isteksiz uygulandığı yerlerden biri olan İran, özelde Kum şehri, mabet ve ziyaretgâhların -özellikle büyük yapıların- kapatılmasındaki geç uygulama birçok analizde vurgulanır. Aynı istisnanın bir diğer etkisi hac dönüşü memleketlerine virüsü taşıyanların mobilizasyonuna atıfla dile getirilir.¹¹⁵ İran, kısıtlamalara başlama konusundaki eleştirilere onları gevşetmede ("Ramazan akşamları camilerde namaz" kılınmaya başlandığında) uzmanların uyarılarını dikkate almadığı yönünde tekrar muhatap olur.¹¹⁶ Esasen, İran'ın genel tutumuna karşı eleştirel duruş, bir makalede şöyle özetlenir: "İran'ın koronavirüs yanıtı: Gurur, paranoya, gizlilik, kaos."¹¹⁷ Öte yandan aynı eleştirel tutumun söylemi, din alanındaki yüz yüze etkileşim ısrarını da betimler: "Ancak İran'daki salgının ilk ve en önemli yeri olan kutsal şehir Kum'da, Sağlık Bakanlığı'nın tavsiyesine rağmen camiler ve türbeler ziyaretçi hacılar için hâlâ toplu ibadet hizmetleri veriyor."¹¹⁸ Uzmanlar, "dinî prestiji" (ve "kamusal imajı") sağlığın önüne koymuş bir yönetim betimlemesiyle eleştirmektedir.¹¹⁹ İran, pandeminin ilk dönemlerinde baskın teması Kum şehrine dair bir imge ile inşa olan kayıtsız sosyal ağ ve zayıf kurumsal refleksler üzerinden betimlenen bir ülke olur. "Dünya adını Corona salgını ile duydu! İşte İran'ın 'dinî başkenti' Kum kenti" başlığını taşıyan bir haberin detayları, araştırmanın ilgilendiği "yüz yüze etkileşim ısrarı"ni temsil eder. Şehrin pandemiye karşı tutumunun bu düzeyde önem kazanması, "Ayetullahlar Şehri" betimlemesinin işaret ettiği din bürokrasisinin merkezi ve kutsanmış bir şehir olarak görülmesine dayanmaktadır.¹²⁰

Kum şehrinin demografik özgüllüğü, onun "ülkenin dinî başkenti" olarak tasvir edilmesine neden olduğu gibi siyasal kararların ilişkili olduğu bir imgeye de atıf vardır. Salgına karşı tutumun bu şehrin dinî kimliğiyle sınırlı algılanmamasını gerektiren olay ise döneme denk gelen siyasal seçimdir. Parlamente'ye hemen yansıyan bu durum (virüsün ilk yayıldığı alanlardandır) aynı zamanda pandeminin başlangıcında ülkenin en çok ölüm oranı listesinde de ilk birkaç ülke arasında yer almasına neden olur.¹²¹ O dönemde hekimlerin dile getirdiği bir iddia "Sağlık siyasasını politikanın hizmetine verdiğinizde olan budur"¹²² yargısını dile getirir. İlk yüz ölüm arasında ülkenin liderine danışmanlık yapan kıdemli birinin (ki onlarca

¹¹³ Ca'feriyan, "Geçmişten Günümüze Kum Kenti", 314.

¹¹⁴ Ca'feriyan, "Geçmişten Günümüze Kum Kenti", 316-320.

¹¹⁵ Hannah Beech vd., "The Covid-19 Riddle: Why Does the Virus Wallop Some Places and Spare Others?", *The New York Times* (25 Eylül 2020), 57.

¹¹⁶ Farnaz Fassihi, "Iran Sees New Surge in Virus Cases After Reopening Country", *The New York Times* (18 Mayıs 2020), 1.

¹¹⁷ Farnaz Fassihi - David D. Kirkpatrick, "Iran's Coronavirus Response: Pride, Paranoia, Secrecy, Chaos", *The New York Times* (03 Eylül 2020).

¹¹⁸ Fassihi - Kirkpatrick, "Iran's Coronavirus Response", 31.

¹¹⁹ Fassihi - Kirkpatrick, "Iran's Coronavirus Response", 33.

¹²⁰ CNN Türk, "Dünya Adını Corona Salgını ile Duydu! İşte İran'ın 'Dini Başkenti' Kum Kenti" (Erişim 3 Nisan 2021).

¹²¹ NTV, "Corona Virüs Salgını İran'da Nasıl Bu Kadar Etkili Oldu?" (Erişim 3 Nisan 2021).

¹²² Kamiar Alael - Arash Alael, "How Iran Completely and Utterly Botched Its Response to the Coronavirus", *The New York Times* (04 Haziran 2020).

656 | Bayram Sevinç, COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme...

milletvekilinin enfekte olduğu kaydedilir) de bulunduğunu dile getirerek yorum yapan hekimlerin siyasete vurgusu bu düzlemde bir söyleme varır.¹²³ İran'ın pandemiyle mücadelesinin eleştirisi aynı zamanda Çin'den Kum şehrine eğitim için gelen ilahiyat öğrencilerinin salgın bağlamındaki bulaş açısından önemine işaret eder. Dahası, ekonomi aktörlerinin sürekli seyahat halinde olduğu bu ülke ile olan birçok alandaki ilişkilerin getirdiği tehlikenin bütün olarak yadsındığı savunulur.¹²⁴ Şehir içi seyahatler de ("İranlı siyasetçiler ve yetkililer sık sık Tahran ve Kum arasında seyahat ediyor...") bir bulaş ağıdır. İlk zamanlardaki bu ihmal ve önemsememe, selamlama tarzı gibi ("İranlılar birbirlerini yanaklarından öperek selamlama kültürüne sahipler"¹²⁵) kültürel öğelerle birleştiğinde önemli potansiyel tehdit büyümektedir. "İran, Kum'daki ilk ölümleri parlamento seçimlerinden iki gün önce bildirdi[ği]" için siyaseti önceleyen ve sağlığı ona itaatkâr kılan bir politik tutum sahibi olmakla eleştirilmektedir; hatta seçimlere katılımın düşmemesine yönelik bilinçli bilgi gizleme iddiası da ortaya atılır.¹²⁶

Türbe ziyaretlerinin dinî ritüel etkisinin yanı sıra etraflarında, tıpkı (Masume) Fatıma Türbesi için iddia edildiği gibi, kısıtlamaların aksine açık işletmelerin bulunduğu iddiası da felaketi şiddetlendiren ısrar faktörü olarak dile getirilir. Böylece Kum şehrinde alınması gereken önlemlere dair yoğun bir kurumsal eleştiri söz konusudur. 19 Şubat 2020'de Kum'da COVID-19'un sebep olduğu 2 ölüm kaydı vardır, bunlar hem ülkede hem de Orta Doğu'da resmi onaylanmış ilk ölümlerdir; dahası, Kum, Lübnan'ın da ilk resmi vakasının kaynağıdır. Türbeye yönelik ziyaretlerin taşıdığı anlama odaklanan kararların şehri karantinaya alma gereğini dile getirenlerin olduğu ilk dönemlerde türbeyi sterilize edip rutini sürdürmeyi tercih ettiği görülmektedir. Bu ziyaretlerin rutininde bulunan "tavaf sırasında dokunma ve öpme", bir bulaş kaynağı olarak konumlandırılır. Şehrin dinî lideri Hüccetülislam Mohammed Saeedi, bu tür bulaş iddialarını "türbeyi ölümcül virüsle ilişkilendirmek ABD'nin kutsal şehri güvensiz gösterme planının bir parçası" olduğunu dile getirerek reddeder.¹²⁷ Pakistan, Çin'den sonra vakaların tespit edildiği ilk yerlerdendir ve ilk iki vaka dönüş yolundaki hacılara referansla tespit edilmiştir: "Sağlık yetkilileri şimdiye kadar biri Karaçi'de diğeri İslamabad'da olmak üzere iki vakayı doğruladı. Her iki hasta da geçtiğimiz üç hafta içinde hac ziyareti için İran'a seyahat etmiş ve virüsün İran'daki merkez üssü olan Kum şehrinde kalmıştı."¹²⁸ Pandeminin ilk zamanlarında Çin kaçınma ve tedbir alanı iken diğer ülkeler net bir tutuma muhatap değildi. Sonraları Pakistan gibi ülkeler, İran (özellikle Meşhed ve Kum şehrinin türbe ziyaretlerinden gelenlerin tespiti ile) hakkında bulaşa dair veriler elde edince sınır tedbirlerini hayata geçirmiştir. Ancak birçok hacı (örneğin Pakistan için on bin civarında) salgını şiddetlendiren sağlık durumları ile çoktan ülkesine dönmüştü.¹²⁹ Öte yandan ziyarette bulunanların orta sınıfa mensubiyeti, onların söz konusu şehirlerde kalmayı uzatabilecek bir güce sahip olmamasını ifade ettiği için dönüş ve pandeminin şiddetlenmesi aynı zamanda sınıfsal bir etki de barındırmaktadır.¹³⁰

Sonuç

Dinî grupların otantikliği yitirme ve çözülme korkusuna ve geleneksel benlik tekniklerindeki ısrara dayanan tutumlarını COVID-19 pandemisinin ilk aylarında sergiledikleri pratikler üzerinden irdeleyen bu çalışma, tarihsel süreci de dikkate alan vaka analizi olarak gerçekleştirilmiştir. Yayılma amacı taşıyan ve yüz yüze etkileşim formuna dayanan ilk dönem dinî cemaatin ihyasını hedefleyen dinî grupların özellikle pandeminin ilk aylarında dirençlerinin yüksek olduğu hükmü, araştırmanın iddiasıdır. Bu iddianın sorgulandığı vakalardan ilki

¹²³ Alael - Alael, "How Iran Completely", 2.

¹²⁴ Alael - Alael, "How Iran Completely", 8-9.

¹²⁵ Alael - Alael, "How Iran Completely", 13-14.

¹²⁶ Alael - Alael, "How Iran Completely", 17-19.

¹²⁷ Golnaz Esfandiari, "Coronavirus Cover-Up? Iranian Officials Deny That Qom Death Toll At 50" (24 Şubat 2020).

¹²⁸ Gillani, "Virus Alert", 1.

¹²⁹ Gillani, "Virus Alert", 5.

¹³⁰ Gillani, "Virus Alert", 10.

yüz milyonun üzerinde bağılıları bulunan ulus ötesi bir İslamî ağ ve söylem ile varlık bulan ve tebliğ turları ve yıllık içtimaları ile ünlü olan Tebliğ Cemaati'nin pandeminin ilk zamanlarında içtima üzerinde ısrar etmesiyle Nizamuddin Merkez'de ortaya çıkmıştır. Grubun örgütlenme ve işleyiş tarzı, yüz yüze etkileşimi ve farklı kriterlere göre birçok türde toplanmaları içermesi ve geleneksel formda ısrar ederek ev ev, cami cami dolaşması, ısrarının arka planındaki mekanizmalardır. Teknolojik araçlardan ve onların ürün ve mecralarından uzak bir yöntemle yani beşerî ağ üzerinden yapılan (yüz yüze) davet ve tebliğ tercihleri, aynı mekanizmanın diğer boyutlarıdır. Bu özgül ve toplumsal ontolojiyi biçimlendiren örgütlenme ve benlik teknolojilerinin, salgının ilk ayında, yıllık içtimasını ertelemeyi veya iptali reddeden otantik formunu yaşatmaya yönelik direnç tutumu ile pandemi koşullarını yok sayan bir davranış deseni sergilemesine neden olduğu tespit edilmiştir. Modern İran'da dinî bir kamusal alan inşasını arzulayan devrimin üzerinde yükseldiği İmamiyye Şiası inancının sembolik ve ritüel yoğunluğuyla bilinen toplumsal ontolojisinin dinî niteliğinin iktidar ve gündelik yaşam arasındaki diyalektikteki devamlılık mücadelesi, günün pandemisinin kısıtlamalarında direnç noktalarından biri olmuştur. Türbelerin kentin ve siyasetin odağında yer aldığı bir devrim hikayesinin biçimlendirdiği modern İran'ın geleneksel inançların itkisiyle yaşadığı bu deneyimin en net örneği Kum şehrinde (kutsal şehir, başkente yüz yirmi kilometre uzakta olsa da merkezî bir konumu olan bir şehir) yaşanmıştır. Kum'da yaşanan, hayatın birçok boyutunun (ulusal bir dinî yaşantı, burjuva kültürü, siyasal erk, dinî adanmışlık, hac ziyareti, metafizik alanla iletişim arzusu vb.) etkisiyle ortaya çıkan bir dirençtir. Ele alınan her iki vakada da ritüeller, otantikliği yitirme, yabancılaşma ve maneviyatın gerekliliklerinden uzak kalma gibi korkular ve yüzlerce yıllık sabiteler üzerinden yaşanan dinî geleneğin sürdürülmesine dair vazife bilincinden dolayı terk edilmemiştir. Son tahlilde vaka bilgileri göstermektedir ki geleneksel etkileşim formuna sahip dinî gruplar, belirsizlik durumunda ve inisiyatif alanında kendi uygulamalarında ısrar etmektedir. Sonraki çalışmaların söz konusu grupların tutumlarının pandemi sürecinde söylemlerindeki uyum mekanizmaları, argümantasyonları ve nihayetinde grubunun kurumsal uygulamalarla ilişkisinin olağanüstü dönem düzleminde nasıl etkilendiğini araştırması önerilir.

Kaynakça

- Adelkhah, Fariba. *Being Modern in Iran*. çev. Jonathan Derrick. Londra: Hurst & Company, 1999.
- Ahsan, Muhammad Manazır. "Tebliğ Cemaati". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Alael, Kamiar - Alael, Arash. "How Iran Completely and Utterly Botched Its Response to the Coronavirus". *The New York Times* (04 Haziran 2020). <https://www.nytimes.com/2020/03/06/opinion/coronavirus-iran.html>
- Ali, Asım. "Coronavirus was a Test of Secular Nationalism. Then Tablighi Jamaat Became the Scapegoat". *The Print* (04 Ocak 2020). <https://theprint.in/opinion/coronavirus-test-of-secular-nationalism-tablighi-jamaat-became-scapegoat/392764/>
- Ali, Md. Yousuf - Nurullah, Abu Sadat. "Challenges of Islamic Da'wah in Bangladesh: The Christian Missions and Their Evangelization". *IJUC Studies (International Islamic University Chittagong)* 4/ (Aralık 2007), 87-108. <https://doi.org/10.3329/iiucs.v4i0.2857>
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2. Basım, 1998.
- Ayyub, Rana. "Islamophobia Taints India's Response to the Coronavirus". *The Washington Post* (04 Haziran 2020). <https://www.washingtonpost.com/opinions/2020/04/06/islamophobia-taints-indias-response-coronavirus/>
- Bazin, Marcel. "Kum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/361-362. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- BBC. "Tablighi Jamaat: The Group Blamed for New Covid-19 Outbreak in India". *BBC*. 04 Şubat 2020. Erişim 16 Haziran 2021. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-52131338>
- Beech, Hannah. "'None of Us Have a Fear of Corona': The Faithful at an Outbreak's Center". *The New York Times* (20 Mart 2020). <https://www.nytimes.com/2020/03/20/world/asia/coronavirus-malaysia-muslims-outbreak.html>
- Beech, Hannah vd. "The Covid-19 Riddle: Why Does the Virus Wallop Some Places and Spare Others?" *The New York Times* (25 Eylül 2020). <https://www.nytimes.com/2020/05/03/world/asia/coronavirus-spread-where-why.html?searchResultPosition=1>
- Beg, Mirza Arif. "Communal Corona? Is it Justified to Blame Tablighi Jamaat for Nizamuddin Outbreak?" *Outlook* (31 Mart 2020). <https://www.outlookindia.com/website/story/india-news-corona-outbreak-afflicted-by-communal-virus-blaming-tablighi-jamaat-could-be-misdirected/349784>
- Beşiriye, Hüseyin. *İran'da Devlet, Toplum ve Siyaset (Devrim Sonrası)*. çev. Mehmet Koç. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009.
- Bird, John. *Din Sosyolojisi Nedir*. çev. Abdulvahap Taştan - Mustafa Derviş Dereli. Antalya: Lotus Yayınevi, 2015.
- Bisht, Akash - Naqvi, Sadiq. "How Tablighi Jamaat Event Became India's Worst Coronavirus Vector". *Aljazeera* (04 Temmuz 2020). <https://www.aljazeera.com/news/2020/4/7/how-tablighi-jamaat-event-became-indias-worst-coronavirus-vector>
- Bowen, John R. "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30/5 (Eylül 2004), 879-894. <https://doi.org/10.1080/1369183042000245598>
- Burhani, Ahmad Najib. "Comparing Tablighi Jamaat and Muhammadiyah Responses to COVID-19". *ISEAS-Yusof Ishak Institute* 75 (Temmuz 2020), 1-10.
- Ca'feriyan, Resul. "Geçmişten Günümüze Kum Kenti". çev. Metin Bozan. *Dinî Araştırmalar* 9/27 (2007), 309-322.
- Chaney, David. *Yaşam Tarzları*. çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.

- Chattopadhyay, Aditi. "Top Five Fake News Targeting Muslim Community Amid Nationwide Lockdown". *The Logical Indian* (04 Ekim 2020). <https://thelogicalindian.com/news/islamophobia-covid-19-coronavirus-fake-news-muslim-tablighi-jamaat-20543>
- Chaudhry, Asif. "Tableeghi Jamaat in Hot water in Pakistan too for Covid-19 Spread" (04 Ağustos 2020). <https://www.dawn.com/news/1547354>
- CNN Türk. "Dünya Adını Corona Salgını ile Duydu! İşte İran'ın 'Dini Başkenti' Kum Kenti". *CNN Türk*. 26 Şubat 2020. Erişim 03 Nisan 2021. <https://www.cnntrk.com/turkiye/dunya-adini-corona-salgini-ile-duydu-iste-iranin-dini-baskenti-kum-kenti>
- Çağrı, Mustafa. "Davet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/16-19. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Dabashi, Hamid. *Shi'ism: A Religion of Protest*. Massachusetts: Harvard University Press, 2011.
- Daftary, Farhad. *A History of Shi'i Islam*. New York, NY: I.B.Tauris, 2013.
- Demir, Murat. "Tebliğ Cemaati ve Tebliğ Cemaati'nin Türkiye'deki Faaliyetleri". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/4 (2019), 370-383.
- Desai, Shweta - Amarsingam, Amarnath. "#CoronaJihad: COVID-19, Misinformation, and Anti-Muslim Violence in India". *ISD (Institute for Strategic Dialogue)*. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.14215.62889>
- Efe, Fikret. "Cemâat-i Tebliğ, Doğuşu ve Kendisine Yöneltilen Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 101-121.
- Efe, Fikret. "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ ve Eğitim Yöntemi". *İslâm Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 216-234.
- El-Muzaffer, Muhammed Rıza. *Şia İnançları- Akaaid'ül-İmâmiyye*. çev. Abülbâkıy Gölpinarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.
- Esfandiari, Golnaz. "Coronavirus Cover-Up? Iranian Officials Deny That Qom Death Toll At 50" (24 Şubat 2020). <https://www.rferl.org/a/coronavirus-coverup-iranian-officials-deny-that-qom-death-toll-at-50/30451933.html>
- Fassihi, Farnaz. "Iran Sees New Surge in Virus Cases After Reopening Country". *The New York Times* (18 Mayıs 2020). <https://www.nytimes.com/2020/05/18/world/middleeast/iran-coronavirus-surge.html?searchResultPosition=7>
- Fassihi, Farnaz - Kirkpatrick, David D. "Iran's Coronavirus Response: Pride, Paranoia, Secrecy, Chaos". *The New York Times* (03 Eylül 2020). <https://www.nytimes.com/2020/03/03/world/middleeast/coronavirus-iran.html?action=click&module=RelatedLinks&pgtype=Article>
- Gillani, Waqar. "Virus Alert". *The News on Sunday* (03 Ocak 2020). <https://www.thenews.com.pk/tns/detail/621158-virus-alert>
- Goffman, Erving. *Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*. çev. Adem Bölükbaşı. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Gugler, Thomas K. "The New Religiosity of Tablighi Jama'at and Da'wat-e Islami and the Transformation of Islam in Europe". *Anthropos* 105/1 (2010), 121-136. <https://doi.org/10.5771/0257-9774-2010-1-121>
- Günay, Ünver. "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2003), 5-36.
- Horstmann, Alexander. "The Inculturation of a Transnational Islamic Missionary Movement: Tablighi Jamaat al-Dawa and Muslim Society in Southern Thailand". *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 22/1 (2007), 107-130.
- Khan, Arsalan. "Islam and Pious Sociality: The Ethics of Hierarchy in the Tablighi Jamaat in Pakistan". *Social Analysis* 60/4 (2016), 96-113. <https://doi.org/10.3167/sa.2016.600406>
- Khan, İftikhar A. "Around 40,000 Pakistanis Stranded Abroad: FM." *Dawn* (14 Nisan 2020). <https://www.dawn.com/news/print/1549053>

660 | Bayram Sevinç. COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme...

- Narmanlıoğlu, Haldun. "Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri". *Medya ve Din*. ed. Mete Çamdereli vd. 165-203. İstanbul: Köprü Kitapları, 2014.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Modern Dünyada Geleneksel İslam*. çev. Sara Büyükdur. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2001.
- Niezen, Ronald. *A World Beyond Difference: Cultural Identity in the Age of Globalization*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.
- NTV. "Corona Virüs Salgını İran'da Nasıl Bu Kadar Etkili Oldu?" *NTV*. 11 Mart 2020. Erişim 03 Nisan 2021. <https://www.ntv.com.tr/dunya/corona-virus-salgini-iranda-nasil-bu-kadar-etkili-oldu,1r3azDRgfUKHGavbWizTPw>
- Parkin, Frank. *Max Weber*. Londra ve New York: Routledge, Revisited Edition., 2002.
- Reetz, Dietrich. "Keeping Busy on the Path of Allah: The Self-Organisation (Intizām) of the Tablighī Jamā'at". *Oriente Moderno* 84/1 (Ağustos 2004), 295-305. <https://doi.org/10.1163/22138617-08401018>
- Shantha, Sukanya - Chauhan, Mukul Singh. "Tablighi Jamaat: A Year on, Some Attendees Still Await Trial, Others Struggle To Return Home". *The Wire* (03 Eylül 2021). <https://thewire.in/rights/tablighi-jamaat-one-year-trial-struggle-return-home-covid-19-legal-action>
- Sharma, Parth - Anand, Abhijit. "Indian Media Coverage of Nizamuddin Markaz Event During COVID-19 Pandemic". *Asian Politics & Policy* 12/4 (Ekim 2020), 650-654. <https://doi.org/10.1111/aspp.12561>
- Sıddıqa, Ayesha. "Like India, Pakistan Has a Tablighi Jamaat Covid-19 Problem Too. But Blame Imran Khan as Well". *The Print* (04 Mart 2020). <https://theprint.in/opinion/pakistan-tablighi-jamaat-covid-19-problem-blame-imran-khan-as-well/394229/>
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Troll, Christian W. "Two Conceptions of Da'wá in India: Jamā'at-i Islāmi and Tablighī Jamā'at". *Archives de Sciences Sociales Des Religions, 39e Année [39. Yıl]* 39/87 (1994), 115-133. <https://doi.org/10.3406/assr.1994.1458>
- Turner, Bryan S. *Din ve Modern Toplum: Yurttaşlık, Sekülerleşme ve Devlet*. çev. Arzu Tüfekçi. Bursa: Sentez Yayınları, 2017.
- Turner, Bryan S. *Statü*. çev. Kemal İnal. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2. Basım, 2001.
- Ullah, Rahmat. "Güney Asya'dan Ortaya Çıkan Tebliğ Cemaati ve Cemaat-i İslami'nin Karşılaştırmalı Analizi". *AUID Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/10 (2018), 31-37.
- Yardım, Müşerref. "Covid-19, Religion et Droits Fondamentaux". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2020), 445-460. <https://doi.org/10.21497/sefad.845468>
- Yelken, Ramazan. *Cemaatin Dönüşümü-Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- The Times of India*. "Tablighi Jamaat Faces Criticism in Pakistan for COVID-19 Spread" (04 Eylül 2020). <https://timesofindia.indiatimes.com/world/pakistan/tablighi-jamaat-faces-criticism-in-pakistan-for-covid-19-spread/articleshowprint/75057994.cms>