T.C

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

BAĞIMSIZLIK SONRASI ÖZBEKİSTAN'DA İSLÂM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PINAR DEMİR ER

ANKARA-2020

T.C

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

BAĞIMSIZLIK SONRASI ÖZBEKİSTAN'DA İSLÂM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İhsan TOKER

ANKARA-2020

ONAY

T.C

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

(BAĞIMSIZLIK SONRASI ÖZBEKİSTAN'DA iSLÂM)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İhsan TOKER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	**İmzası**
1- Prof. Dr. İhsan Toker	
2- Doç.Dr. Cafer Acar	
3- Dr. Fatma Kenevir	

Tez Savunması Tarihi

12 Kasım 2020

BEYAN

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof.Dr. İhsan Toker **danışmanlığında hazırladığım** "Bağımsızlık Sonrası Özbekistan'da İslâm (Ankara/2020) " **adlı yüksek lisans** ☒ **- doktora/bütünleşik doktora** ☐ **tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.**

Tarih: 12. 11. 2010

Pınar Demir Er

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI ..... **i**

BEYAN SAYFASI ..... **ii**

İÇİNDEKİLER ..... **iii**

KISALTMALAR ..... **vii**

ÖNSÖZ ..... **viii**

GİRİŞ **1**

1. Araştırmanın Konusu 1

2. Araştırmanın Amacı 4

3. Yöntem ve Sınırlılıklar 5

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHİ ARKA PLAN

1.1. İslâm'ın Orta Asya'ya Girişi 15

1.1.1. Orta Asya'ya İlk Fetih Hareketleri 16

1.1.2. Emevi Dönemi ve Kuteybe Bin Müslim'in İslâmlaştırma Faaliyetleri 17

1.1.3. Ömer Bin Abdülâziz Dönemi 19

1.1.4. Abbasi Hilâfeti Dönemi'nde İslâmlaştırma Politikaları 20

1.1.5. Türklerin İslâm Algısının Oluşumu 22

1.1.5.1. Sünni İslâm'ın Benimsenmesi 23

1.1.5.2. Hanefilik ve Maturidilik 25

1.1.6. Maveraünehir'de Medrese Geleneğinin Oluşması 27

1.1.7. Tasavvuf ve Ahmed Yesevi Etkisi 29

1.2. Çarlık Rusyası İşgali Dönemi'nde Orta Asya 32

1.2.1. İşgal Öncesinde Orta Asya'da Siyasi Manzara 32

1.2.2. Çarlık Rusya'sının Doğuya Yayılma Siyaseti 33

1.2.3. Çarlık Rusya'sının Orta Asya'yı İşgali 34

1.2.4. Çarlık Rusya'sında İslâm ve Müslümanlara Yönelik Siyasetler 36

1.2.5. Hristiyanlaştırma Politikaları 39

1.2.6. Çarlık Rusya'sında Orta Asya'da Dini Hayat 40

1.2.7. Çarlık Rusya'sında Tarikatlar 42

1.2.8. Medreseler ve Ulemanın Durumu 44

1.2.9. Türkistan'da Reform Hareketleri 45

1.2.9.1. Cedidcilik Hareketi ve Usul-i Cedid Okulları 45
1.2.9.2. Cedidciliğe Karşı Kadimcilik Hareketi 48

İKİNCİ BÖLÜM

BOLŞEVİK DEVRİMİ VE SOVYETLER'İN DİN POLİTİKALARI

2.1. Devrimin İlk Yılları 51
2.2. Devrime Karşı Türkistan Direnişi: Basmacı Hareketi 54
2.3. İslâmla Mücadelenin İlk Adımları 56
2.4. 1929 Kültür Devrimi 61
2.5. Sovyet Politikalarının İslâm Üzerindeki Tahribatı 64
2.6. Ateist Propaganda ve Bilimsel Ateizm 65
2.4. II.Dünya Savaşı Yılları ve Stalin 69
2.7. SADUM (Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Din İdaresi) 72
2.7.1. SADUM'un Medreseleri: Mir Arap ve Barakhan 73
2.7.2. SADUM'un Müftüleri 75
2.8. KRUŞÇEV Dönemi-1950'li Yıllar 78
2.9. BREJNEV Dönemi-1960'lı Yıllar 80
2.7. GORBAÇOV Dönemi- 1980'li Yıllar 81

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAĞIMSIZLIK SONRASI ÖZBEKİSTAN'DA İSLÂM

3.1. Orta Asya'nın Merkez Ülkesi Olarak Özbekistan 84
3.2. Bağımsızlığın İlanı ve Kurucu Lider İslam Kerimov 85
3.3. Ulus Devlet İnşası ve Özbek Milli Kimliğinin Oluşum Süreci 88
3.3.1. Sovyetler'in Milliyetler Politikası ve Özbekistan Sosyalist Cumhuriyeti'nin kuruluşu 91
3.3.2. Bağımsızlık Sonrası Özbek Kimliğinin İnşası: "Sovyet İnsanından" Müslüman Özbek Vatandaşına dönüşüm 95
3.3.3. Milli Kimliğin İnşasında İslâm: Bağımsızlık İdeolojisinin Birleştirici Harcı olarak "Milli İslâmımız" 99
3.4. İslam Kerimov'un İslâm'ı : "Yenilmez Güç Yüksek Maneviyat" 103
3.5. Özbek Tipi Laiklik: Seküler Devlet Destekli İslâmi Restorasyon 106
3.6. Bağımsızlık Sonrası Dine Dönüş: Özbekistan'da "İkinci İslâmlaşma" 108
3.7. İslâmi Canlanmanın İstikametini Kontrol Çabası 115
3.7.1. "Doğru İslâm", "Yanlış İslâm" Ayrımı 115

3.7.2. Resmi İslâm Kurumu olarak Özbekistan Müslümanlar İdaresi 122
3.8. Özbekistan'ın "Altın mirası" ve "Doğru İslâm" Örneği Olarak Tasavvuf 125
3.9. Özbekistan'ın Dışa Açılma Çabası: Küresel Dünya ile İlk Temaslar 130
3.10. Özbekistan'a Yönelik Uluslararası İlginin İslâm Politikalarına Etkileri 131
3.9.2. "Yeşil Kuşak" Projesinden Radikal İslâm Tehdidine Orta Asya'da Batının İslâm Stratejisi 136
3.9.3. Özbekistan'da Fetö yapılanması: "Ilımlı İslâm" Pazarında Türk Okulları .. 137
3.9.4. Orta Asya ve Özbekistan'da Yabancı Dini Grupların Faaliyetleri 143
3.10. "Yanlış İslâm" Kaynağı Olarak Özbekistan'da Radikalizm 147
3.10.1. Orta Asya'da Radikalizmin Kökleri 147
3.10.2. Bağımsız Özbekistan'da ilk Radikal İslâmcı Talepler: Adolat Hareketi 155
3.10.3. Tacik İç Savaşının Özbekistan'ın İslâm Politikalarına Etkileri 159
3.10.4. Özbek Diasporasının Radikal Hareketlere Desteği 160
3.10.5. Orta Asya Jeopolitiğinin Radikalleşmeye Etkisi 161
3.10.6. Özbekistan'da Radikal İslâmi hareketler 163
3.10.6.1. Özbekistan İslâmi Hareketi (ÖİH) 163
3.10.6.1.1. Özbekistan İslâmi Hareketi'nin Kuruluşu 163
3.10.6.1.2. Özbekistan İslâmi Hareketi'nde Taliban ve El Kaide Etkisi 165
3.10.6.1.3. 11 Eylül ve "Terörizme Karşı Küresel Savaşta" Özbekistan 167
3.10.6.2. HİZB'UT TAHRİR 169
3.10.6.2.1. Şiddet Karşıtı Radikal İslâmcı Hareket Olarak Hizb'ut Tahrir 169
3.10.6.2.2. Hizb'ut Tahrir'in Özbekistan'daki Faaliyetleri 172
3.10.6.3. Ekremiye Hareketi ve Andican Olayları 176
3.10.6.3.1. Ekremiye Grubu'nun Fergana'daki Yapılanması 178
3.10.6.3.2. Andican Olaylarının Seyri 180
3.10.6.3.3. Andican Olaylarının Neticeleri 183
3.10.7. Özbekistan'da Radikal İslâmi Hareketlerin Taban Bulmasının Sebepleri 185
3.10.8. Radikal Hareketlerin Olağan Sonuçları 187
3.10.9. Özbekistan'da Radikalizm ile Mücadele 189

SONUÇ **196**
KAYNAKLAR **205**
ÖZET **213**
ABSTRACT **214**

KISALTMALAR

a.g.e : Adı geçen eser

a.g.m : Adı geçen makale

bkz. : Bakınız

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

no. : Numara

HT : Hizb'ut Tahrir

S. : Sayı

s. : Sayfa

SADUM : Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Din İdaresi

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

SSCB : Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği

ÖİH : Özbekistan İslâmi Hareketi

ÖMİ : Özbekistan Müslümanlar İdaresi

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

v.d : Ve diğerleri

Vol. : Volume

ÖNSÖZ

Tarihi derinliği ve stratejik önemiyle Orta Asya'nın merkez ülkesi olarak kabul edilen Özbekistan, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra girdiği bağımsızlık sürecinde kendine özgü şartları olan bir uluslaşma dönemi tecrübe etmiştir. Komünist ütopyanın uygulama alanlarından biri olan Orta Asya coğrafyası, bu ütopyanın üretmeye çalıştığı "Sovyet insanı" modelini, bağımsızlık sonrasında yeni bir kimlikle değiştirmenin sancılı mücadelesini yaşamıştır. Sovyetler döneminde, tüm saldırılara rağmen Müslüman halkların direnme noktasını teşkil eden İslâm kimliği, bağımsızlık döneminde yeni kimliğin ağırlık merkezi haline gelmiş, milli kimliğin inşasında İslâm'a merkezi bir rol verilmiştir. Böylelikle İslâmi canlanmanın devlet tarafından teşvik edildiği bir dönem başlamıştır. Fakat Sovyet döneminde varlığını dondurarak muhafaza eden ve kendini üretme/yenileme mekanizmalarından mahrum bırakılan İslâm'ın canlanması, başlangıçta varsayıldığı kadar kolay olmamıştır. Devletin laikliği ilke olarak benimsemesiyle İslâm'ın milli kimliğin inşasında birleştirici bir harç olarak kullanılmaya çalışılması arasındaki tezat, uygulamada sorunlu alanlar ortaya çıkarmıştır. Denkleme, radikal hareketlerin girmesi ise yeni rejimin güvenlik reflekslerini harekete geçirmiş ve şiddeti bir yöntem olarak benimseyen radikal hareketler ile mücadele ederken izlenen politikalar, Özbek halkının İslâm ile buluşması önüne türlü engeller çıkarmıştır. Bu çalışma bağımsızlık sonrasında Özbekistan'da, İslâmi canlanmanın ve "Sovyet insanından" "Müslüman Özbek vatandaşına" dönüşme sürecinin serencamına odaklanmaktadır.

Çalışma üç ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci bölümde İslâm'ın Orta Asya'ya girişinden Bolşevik Devrimi'ne kadar olan dönemin tarihi seyri ele alınmaktadır. Bu arka plan, Orta Asya'da nasıl bir İslâm anlayışının hakim olduğunu görebilmek açısından

önemlidir. Bolşevik devriminden önce gerçekleşen Rus işgali dönemi de kimlik tartışmalarının ilk nüvelerinin oluştuğu bir tarih aralığı olarak önem arzetmektedir. İkinci bölümde, çalışmanın temel konusunu birinci derecede ilgilendiren Sovyet dönemi din politikaları incelenmeye çalışılmıştır. Bağımsızlık sonrası dini ve politik atmosferin kodları bu dönem anlaşılmadan çözümlenemez. Üçüncü bölüm çalışmamızın temel sorusuna odaklanmaktadır. Bağımsızlıkla birlikte İslâm ile ilişkileri hangi dinamiklerin belirlediği, İslâm politikalarının oluşmasına hangi motivasyonların kaynaklık ettiği anlaşılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmayı tamamlamamda desteğini esirgemeyen tez danışmanım Prof. İhsan Toker hocama, daima poizitif tutumuyla beni teşvik ettiği, nezaketle eleştirerek cesaretimi kırmadığı için hususen teşekkür etmek isterim. Mühendislik formasyonuyla sosyal bilimlerde yol almaya çalışan biri olarak bu tavır benim için çok kıymetliydi, kendisine müteşekkirim. Ayrıca akademik çalışma yapma konusunda bana ilk desteği veren, tez danışmanımla tanışmamı sağlayan, çalışma sürecimde de ilgi ve alakasıyla beni motive eden Dr. Necdet Subaşı hocama da teşekkürü borç bilirim. Çalışma disiplini ve tecesüssü ile bana her zaman örneklik etmiş, dostluğu ve dualarıyla hep yanımda olmuş, tanışmış olmayı hayatımın en büyük nimetlerinden saydığım Prof. Ümit Meriç hocama da her daim minnettarım. Son olarak, kızı olmakla büyük bahtiyarlık duyduğum, hayatımın her döneminde olduğu gibi, bu çalışmayı yaparken de etrafımda pervane olan, kendisini evlatlarının mutluluğuna adamış fedakar anneciğime de sonsuz minnet duygularımı ifade etmek isterim.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Orta Asya, Sovyetler Birliği döneminde komünist ütopyanın uygulama alanı olarak 70 yıldan fazla bir süre ideolojik mühendislik faaliyetlerine maruz kalmıştır. Müslümanların çoğunlukta olduğu bu coğrafyada gerçekleşen bu ideolojik mühendisliğin mahiyeti, pek çok sosyal bilimci tarafından inceleme konusu edilmiştir. Sovyetler Birliği ve komünist ütopyanın çöküşü XX.yüzyılın paradigma değiştiren olaylarından biridir. Bu kritik dönüm noktası sonrasında bölge, bir kez daha sosyolojik bir laboratuvar haline gelmiştir. Batılı üniversitelerin Avrasya çalışmaları bölümleri, düşünce kuruluşları, bazı özel vakıf ve fonların araştırma merkezlerinde görev yapan pek çok araştırmacı, farklı motivasyonlarla, Orta Asya'da SSCB'nin çöküşünden sonra ortaya çıkan bağımsız devletlerin dünyaya açılma serüveninin değişik boyutlarına odaklanan çalışmalar yapmaktadırlar.

Sovyetlerin aniden dağılması Sovyet ardılı beş Orta Asya Cumhuriyetini zor bir ikilemle karşı karşıya bırakmıştır. Bu ülkelerin yönetici elitleri vaktiyle empoze edilen sınırlar içinde, toplumsal ve siyasi düzeni koruyarak yeni ulus devletler inşa etmeye çalışmışlardır. Aynı zamanda iktidarı sürdürebilmek için Sovyet ideolojisinden boşalan alanda meşrulaştırıcı bir ideoloji üretmeleri gerekmiştir.[1]

Çarlık Rusyası döneminden beri maruz kaldıkları kapsamlı Sovyetleştirme süreci Orta Asya toplumlarını radikal bir şekilde dönüştürmüştür. Bu süreç politik, ideolojik kurumsal ve milli olarak Sovyetlerin dağılmasından sonra bile etkisini sürdüren kalıplar

[1] Galina M. Yemelianova, How "Muslim"are Central Asian Muslims? A Historical and Comparative Enquiry, **Central Asian Affairs**, Vol.4, 2017, s.262

oluşturmuştur. Sovyet dönemi, Orta Asyalıların Avrasyalı kimliğini güçlendirdiği gibi "Homo Sovieticus Islamicus" adı verilebilecek ve onları diğer İslâm toplumlarından ayıran bir tür kültürel İslâm versiyonuna tabi kılmıştır.[2] Bu anlamda bağımsızlık sonrası İslâmi gelişmeleri çalışan araştırmacıların "Seküler İslâm" diye tabir ettikleri formun kaynağı Sovyet dönemi din politikalarıdır.

Orta Asya ülkelerinin bağımsızlık sonrasında, eski merkezden tamamen özgürleşmesi bir çırpıda gerçekleşebilecek bir hadise değildir. Sovyet döneminin izleri pek çok alanda kendini göstermeye devam etmiştir. Bu topluluklar yeni dönemde geçmişlerini keşfetme ve yorumlama, tarihlerini yeniden yazma, kültürel ve dini kökleriyle buluşma konusunda yoğun gayret içinde olmuşlardır. Kolonyal geçmişleriyle hesaplaşma ve ondan kurtulma süreçleri, sadece Özbekler için değil tüm diğer Orta Asya toplulukları için "Türkleşme" ve "İslâmlaşma" ve Rus etkisinden arınma süreçleriyle birlikte cereyan etmiştir.[3] Bir taraftan Özbek kimliğini güçlendirmek için İslâm'dan yararlanmaya, diğer taraftan İslâm kimliğinin Özbek kimliğinin altını oyacak şekilde güçlenmesini önlemeye çalışmışlardır.

Orta Asya'da Sovyet ardılı bağımsız devletler özel bir uluslaşma süreci tecrübe etmişlerdir. Bu devletler sömürgeciliğin tasfiyesi sürecindeki gibi devlet temelli olmakla birlikte, Ruslar tarafından icat edilen etnik yapılar üzerine kurulmuş olduklarından dolayı ve kolonyal güce karşı örgütlü bir milli mücadele ve kurtuluş hareketi olmaksızın ortaya çıktıkları için farklılık azretmektedir.[4]

XVI. Yüzyıldan itibaren Rus egemenliğine girmeye başlayan Orta Asya Türk toplulukları, aynı dönemde sistematik Ruslaştırma ve Ortodokslaştırma politikalarına maruz kalmışlardır. Bu topluluklar üzerinde ayrı kimlikler kazandırarak parçalama politikası

[2] Galina M. Yemelianova, a.g.m, s.261

[3] Meryem Kırımlı, Uzbekistan in the New World Order, **Central Asian Survey**, Vol.16, no:1, 1997, s.62

[4] Erol Kurubaş, SSCB Sonrası Türk Cumhuriyetlerinde Yeni Uluslaşma Süreçleri Üzerine Bir Değerlendirme, **Uluslararası Hukuk ve Politika**, C.2, no.5, 2006, s.114

daha Çarlık Rusyası döneminde uygulanmaya başlanmıştır. Etnoğrafya ve dilbilimin de araç haline getirildiği bu politikalarla 'Sovyetik ulus'un temelleri atılmıştır. SSCB döneminde bu tarihsel politikalar ve Rus geleneği aynen devam ettirilmiş, milliyetçiliği belli koşullar altında proleterya devrimine hizmet edecek bir araca dönüştürmeye çalışmışlardır. [5] Böylece milliyetçiliğin ilkelerini reddetmekle beraber Marksist düşünceyle hiçbir ilgisi olmayan bir biçimde milliyetçilik modeli geliştirilmiş, idari birimler içinde etnik kimlikler tescil edilerek denetim altına alınmıştır.[6]

Bu konu, Marksizm ile milliyetçiliğin asla telif edilemeyecek farklı ideolojiler olduğu varsayımına ters düşse de tarihi gerçeklik Sovyet milliyetçiliği gibi bir fenomeni ortaya koymaktadır. Sovyetler Birliği'nin çökmesinden sonra bu topraklar üzerinde milliyetçiliğin yeniden ortaya çıkması gibi bir fenomenden değil, milliyetçilikte Sovyet geleneğinin sürdürülmesinin söz konusu olduğu iddia edilmiştir.[7] Berg G. Fragner, Sovyet sisteminin bir yandan milliyetçiliğin ilkelerini reddettiğini, öte yandan milliyetçi düşüncenin bazı yönlerini besleyerek, milliyetçi ideolojinin gelişmesine katkıda bulunduğunu iddia etmektedir.[8]

Orta Asya, bu anlamda milliyetçiliğin ve ulus inşasının özel bir formunu geliştirmesi açısından teorik tartışmaların konusu olmuştur. Buna paralel olarak ulus devlet inşası sürecinde Orta Asya halklarının İslâmi köklerinin yeniden keşfi de "İslâmi canlanma" olarak üzerinde çalışılan önemli konulardan biridir. Sovyet döneminde komünist ideolojinin bilimsel ateizm yöntemleriyle yok etmeye çalıştığı İslâm, yer altına çekilmiş ve tüm sistematik saldırılara direnerek varlığını sürdürmüştür. Bağımsızlık sonrasında

---

[5] Erol Kurubaş, a.g.m.,s.119

[6] a.gm, s.120

[7] Berg G. Fragner, "Sovyet Milliyetçiliği": Orta Asya'nın Bağımsız Cumhuriyetlerine Kalan İdeolojik Miras, **Orta Asya ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları, 20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek**, ed. Willem Van Schendel, Erikj Zürcher, çev. Selda Somuncuoğlu, İstanbul:İletişim Yayınları, 2010, s.23

[8] Berg G.Fragner, a.g.m, s.24

üzerindeki baskının kalkmasıyla, devlet eliyle de teşvik edilen bir İslâm'ın canlandırılması süreci yaşanmıştır. Sosyal bilimciler tarafından "İslâm'a dönüş", "İkinci İslâmlaşma", "İslâmi rönesans" tabirleriyle ifade edilen bu fenomen, Sovyet sonrası dönemin en dikkat çekici konularından biri olmuştur. Bölgenin jeopolitiği ve radikal dini akımlarla ilgili küresel güvenlik algısı dolayısıyla, Orta Asya'da bağımsızlık sonrası dini gelişmeler dikkatle takip edilmiştir. Türkiye'nin de tarihi ve kültürel bağları, aynı zamanda kendi İslâm yorumuna kaynaklık eden medeniyet havzasını barındırması dolayısıyla Özbekistan ile özel bir ilişkisi vardır. Özbekistan'ı bağımsızlıktan sonra ilk tanıyan devlet olması da bu özel ilişkinin göstergelerinden biridir. Özbekistan'ın bağımsızlık sonrası İslâm ile ilişkilerinin motivasyonunu anlamak akademik bir ilginin ötesinde iki ülke arasındaki bu irtibatın da bir gereğidir.

2. Araştırmanın Amacı

Özbekistan tarihi derinliği, İslâm kültür ve medeniyetine yaptığı katkılar ve jeopolitik konumu itibariyle Sovyetler sonrası dönüşüm sürecinin en merkezi ülkesi kabul edilmektedir. İslâm'ın Orta Asya'ya girişinden bir kaç yüz yıl sonra bu havza Buhara, Semerkand, Hive, Kokand gibi ihtişamlı şehirlerinde üretilen bilgiyle tüm İslâm coğrafyasını etkileyen bir konuma yükselmiştir. Bugün de Özbekistan, bünyesinde gerçekleşen hadiselerin bütün Orta Asya'yı etkileme potansiyeline sahip olduğu kritik bir ülkedir. Dolayısıyla bu coğrafyada yaşanan bu benzersiz sosyolojk dönüşüm sürecinin analizini yapmak önem arzetmektedir. Nitekim Batılı sosyal bilimciler, bölge odaklı çalışan düşünce kuruluşları ve uluslararası araştırma merkezleri bu faaliyete vakit geçirmeden başlamıştır. Türkiye'de ise henüz bu çabalar ortak tarihi ve kültürel bağların derinliğinin gerektirdiği ölçü ve yeterlilikte değildir. Bu çalışmanın bu mühim anlama çabasına mütevazi bir katkı olması umut edilmektedir.

“Bağımsızlık Sonrası Özbekistan’da İslâm” başlıklı araştırmamızda şu soruların cevabı bulunmaya çalışılmıştır:

1-Sovyetler Birliği çöktüğünde ortada nasıl bir İslâm algısı vardı ve bu bağımsızlığın ilk döneminde hangi yönde değişti?

2-Bağımsızlık sonrası başlayan İslâmi canlanma yeni rejim tarafından niçin teşvik edildi?

3-Laikliklik ilkesini bağımsızlıkla birlikte deklare eden bir devletin, İslâm’a milli kimliğin inşasında önemli bir rol vermesi nasıl bir model ortaya çıkardı ve bu çelişki nasıl yönetildi?

4-Bağımsız devletin kurucu iradesi İslâmofobik olmamasına rağmen, İslâm’ın kamusal görünürlüğüne yönelik dönem dönem artan baskı görüntüsü hangi saiklerle ortaya çıktı?

5-Radikal İslâmcı grupların oluşturduğu tehdit algısı, İslâmla ilişkileri nasıl etkiledi?

6-Sovyet dönemi zihniyet kalıntılarının yeni döneme nasıl bir etkisi oldu ?

3. Yöntem ve Sınırlılıklar

Bu çalışma klasik literatür taraması yöntemiyle yapılmıştır. Bölge ile ilgili literatürde özellikle bağımsızlık sonrasına yönelik Türkçe araştırmaların yeterli olmaması dolayısıyla ağırlıklı olarak İngilizce kaynaklar taranmıştır. Batılı araştırmacılar, Sovyet döneminde olduğu gibi bağımsızlık ertesinde de bölgeyi her açıdan analiz etme konusunda yoğun bir çaba içine girmişlerdir. Özellikle düşünce kuruluşlarının araştırmaları, bazı özel vakıfların fonlarıyla yapılan çalışmalar, bölge odaklı çalışan araştırmacıların makaleleri genel çerçeveyi görebilme konusunda yol gösterici olmuştur. Yerel uzmanların bu literatür ve araştırma yöntemleriyle ilgili bazı eleştirileri göze çarpmaktadır.

Bunlara göre İngilizce Orta Asya çalışmaları öncelikli olarak, rejim değişikliği, enerji politikası ve güvenliği, uyuşturucu kaçakçılığı, İslâmi canlanma ve radikalleşme gibi güncel konulara odaklanmıştır. Bölgede özellikle İslâm'ın rolü konusundaki akademik çalışmalardaki yaklaşım yetersiz bulunmaktadır. Çünkü bölgeye dair dağınık amprik veriler Avrupa merkezli teorik modeller ve paradigmalara göre seçici bir şekilde değerlendirilmektedir. Az sayıda Rusça, büyük ölçüde İngilizce olan ikincil kaynaklar tümdengelimli nicel araştırma yöntemleriyle çalışılmaktadır.[9]

Birincil kaynaklara dayanan ve kapsayıcı az sayıdaki çalışma ise genellikle dar bir coğrafi, dönemsel veya tematik odaklanmayla daha büyük resmi flulaştıran çalışmalar olmuşlardır. Bunun dışında Soğuk Savaş sonrası Orta Asya çalışmalarına büyük rağbet gösteren eski Sovyetologların ve onların öğrencilerinin, bağımsız devletleri kendilerine özgü dinamikleri olan ve kendi kendilerine yeten oluşumlar olarak değil, güçlü dış politik ve dini motivasyonların nesneleri olarak görmeleri de bölge ile ilgili araştırmaların problemlerinden biridir. Ayrıca son dönemde disiplinler arası saha çalışmaları için Batılı fonların azalması da bölgede deneysel araştırmalar yürütecek düzeyde yerel dilleri konuşabilen araştırmacıların sayısında düşmeye yol açmıştır. Orta Asya'dan Batılı üniversitelere giden hatırı sayılır sayıda yerel öğrencinin varlığı, bunların Avrupa merkezli teorik modelleri hiç sorgulamadan kabul etmeleri yüzünden durumu değiştirmeye yetmemiştir.[10]

Bunlara ilaveten bölgede çalışma yapmanın ülke yönetimlerinin politikaları dolayısıyla birtakım zorulukları bulunmaktadır. Mesela yerel halk yabancı fonlarla yapılan araştırmalara katılım konusunda istekli değildir. Bu güçlük ve yetersizlikler bölgeye dair

[9] Galina M. Yemelianova, a.g.m, s.244
[10] a.g.m, s.245

bir dizi sorunlu algının ortaya çıkmasına ve bunun dolaşıma girmesine katkıda bulunmuştur.[11]

Orta Asya'ya dair siyasi araştırmalarda teorik yaklaşımın da iyileştirilmesi gerektiğine dikkat çekenler olmuştur. Politik realizm, liberalizm veya konstrüktivizmin gibi modellerin bölgeyi anlamlandırmada yeterince verimli olmadığı, daha diyalektik bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğu vurgulanmıştır.[12] Araştırmamı bölgeye dair literatür ve yaklaşım açısından söz konusu rezervleri gözönünde bulundurarak yaptığımı ifade etmek isterim.

Bu çalışmada, Orta Asya ile ilgili yayınlarda sıklıkla referans verilen Pakistan asıllı bölge uzmanı Adeeb Khalid'in çalışmalarından ağırlıklı olarak istifade ettim. Türkçeye *Komünizmden sonra İslâm: Orta Asya'da Din ve Politika* adlı eseri çevrilen Khalid'in, bağımsızlık sonrası oluşan İslâm formunu seküler olarak tanımladığı *A Secular Islam: Nation, State And Religion In Uzbekistan* adlı çalışması da Orta Asya üzerine çalışanların sıklıkla referans aldığı bir kaynaktır. Khalid'in genel yaklaşımı Özbek yönetiminin İslâm'ın seküler bir versiyonunu iktidarını konsolide etmek için kullandığı yönündedir. Khalid'in İslâm'ın Özbekistan'daki canlanma sürecinin seküler ve milli bir fenomen olduğu tezine kısmen katılmakla birlikte, bağımsızlığını yeni kazanmış, kolonyal geçmişinin bakiyesi ile hesaplaşan, küreselleşme rüzgarları içinde uluslaşma sürecini inşa etmeye çalışan bir ülkenin yaşadığı sıkıntıları pek fazla hesaba katmadığını, İslâmi canlanma ile ilgili beklentilerini de abartılı bulduğumu belirtmek isterim. Khalid'in şiddeti bir metod olarak benimseyen radikal İslâmcı örgütlerin tehdidini küçümseyen tavrını da bu çerçevede değerlendirdim. Bu tehlikenin Tacikistan ve Afganistan gibi bu

[11] Galina M. Yemelianova, a.g.m, s.246

[12] Farkhod Tolipov, Central Asia: The Disintegration Theory, **Central Asia at 25: Looking Back, Moving Forward, A Collection of Essays from Central Asia,** ed. Marlene Laruelle, The George Washington University Central Asia Program, 2017, s.25

tarz örgütlerin tarumar ettiği iki ülkeye komşu olan ve söz konusu ülkelerde soydaşları yaşayan bir yönetim için asla küçümsenmemesi gereken bir tehdit oluşturduğunu, kendi çalışmalarım sırasında müşahade ettim. Bu yüzden Özbekistan'ın hem demokratikleşme çabalarını, hem de İslâmla sağlıklı bir ilişki geliştirme potansiyelini olumsuz etkileyen radikal İslâm fenomenine tezimde de geniş yer ayırdım. Bölgedeki genel İslâm anlayışına uygun olmayan bu akımların bölgeye girişleri ve bağımsızlık sonrası güçlenmeleri tezimde üzerinde durduğum konular oldu. Özbekistan'daki İslâm politikalarını şekillendiren en önemli etmenlerden biri olarak, bu konuyu çalışmamda ayrı bir başlıkla inceledim. Radikal İslâm terimini kullanırken belli bir kavramsal çerçeveden hareket ettim. Söz konusu çerçeveyi kısaca izah etmek isterim.

Köklü, kesin, kökten anlamlarına gelen "Radikal" kelimesi İslâmi akım ve hareketler için genellikle "Köktenci" anlamıyla kullanılmaktadır. Bu kullanımıyla, Batı kaynaklı bir terim olarak "Fundamentalizm" ile örtüşerek anlam karışıklığına yol açmaktadır. İslâm tarihinde köktenci sözcüğünü karşılayan terim ise Selefiliktir. Selefilik de radikal hareketler içinde yer alır fakat her Selefi radikal değildir.[13] Radikalizm, geniş kapsamlı, uzun ve köklü bir değişimi hedefleyen ideolojileri adlandırmak için kullanılır.[14] Bu anlamıyla, İslâm tarihi içinde köklü değişim talebi olan ve bunu söz veya fiille dışarı vuran siyasi hareketler radikal olarak adlandırılabilir.[15]

Yakın denilebilecek bir zamana kadar, Suudi Arabistandaki resmi Selefi mezhebi Vehhabiler de dahil olmak üzere, Selefilerin büyük bir kısmı siyasallaşmamıştır. Selefiler 60'lardan sonra Suudi Krallığı'nın dışında yayılmaya ve İslâm dünyasına nüfuz etmeye başlamıştır. Özellikle Afganistan'ın işgalinden sonra Selefilik militan ve savaşçı bir

[13] Mehmet Ali Büyükkara, Türkiye'deki Radikal Dini Siyasi Akımlar, **Demokrasi Platformu**, S.8, 2006, s.107

[14] A.g.m, s.108

[15] A.g.m, s.110

karakter kazanmıştır.[16] 11 Eylül türü terör eylemlerini "cihat" kavramı kapsamında onaylayan, hatta teşvik eden belli bir Selefi zihniyet öteden beri mevcut olmakla birlikte, buna sert bir şekilde muhalefet eden hatırı sayılır büyüklükteki bir Selefi anlayış ve yapılanma da bulunmaktadır. Her iki taraf da birbirini sahih Selefilikten sapmakla suçlamaktadır.[17]

"Cihadist" terimi militan savaşçı grupların bazıları tarafından bizzat kendilerini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Fakat her Selefi radikal olmadığı gibi "cihadist" de değildir.[18] Selefi anlayışın siyasallaşma konusunda farklı tutum içindeki versiyonları olduğu gibi cihadın mahiyeti konusunda da değişiklikler gösterir. Siyaset, tekfir, emr-i bil maruf ve fiili cihat konularında farklılaşan anlayışa "Cihadçı Selefiye" ismi verilir. [19]

Tüm nüanslarına rağmen bütün Selefi akımlar, Selefi olmayanlar tarafından yaygın bir şekilde Vehhabi olarak adlandırılmıştır.[20] Özbekistan yönetimi de radikal akımlar başta olmak üzere, siyasi talepleri olan bütün hareketleri Vehhabi olarak adlandırmıştır. Orta Asya Coğrafyası söz konusu olduğunda, savaşı, şiddeti veya terör faaliyetlerini hedeflerine ulaşmada bir araç olarak kullansın veya kullanmasın bütün radikal hareketler Selefi tabanlıdır. Dolayısıyla radikal hareketlerin izini sürmek için Orta Asya'da Selefi hareketin tarihine bakmak gereklidir. "Radikal İslâm" veya onun karşıtı olarak kullanılan "Ilımlı İslâm" tabirlerinin Batılı araştırmacılar tarafından yapılan tanımlamalar olduğunu ve zaman zaman yanlış veya art niyetli kullanımları bulunduğunu teslim etmekle birlikte radikal İslâm teriminin literatüre epeyce yerleştiği bir vakıadır. Ben de Orta Asya'da İslâm ile ilgili olarak, başta siyasi olmak üzere her

---

[16] Vitaly Naumkin, **Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle,** Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005, s.2

[17] Mehmet Ali Büyükkara, 11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye, **Dinî Araştırmalar**, S.20, Ankara 2004, s.20

[18] Vitaly Naumkin, A.g.e, s.2

[19] Mehmet Ali Büyükkara, a.g.m, s.207

[20] a.g.m, s.207

alanda köklü değişiklikler talep eden, şiddeti bir yöntem olarak benimseyen veya şiddetten uzak duran İslâmi hareketler için bu terimi kullandım. Bu konuda ilahiyatçı Mehmet Ali Büyükkara'nın çalışmaları öncelikli olarak yararlandığım kaynaklar oldu. Pakistan asıllı araştırmacı ve yazar Ahmed Raşid'in Türkçeye de çevirilen iki kitabı *Orta Asya'nın Dirilişi İslâm mı Milliyetçilik* mi ve *Taliban: İslâmiyet, Petrol ve Orta Asya'da Yeni Büyük Oyun* içerdikleri aktüel malumat açısından çok değerliydi.

Radikal akımlar, küresel güvenlik stratejilerinin ve 11 Eylül sonrası oluşan teröre karşı küresel savaş doktrininin bir yansıması olarak bölgeye dair yabancıların da en çok çalıştığı konulardan biriydi. Radikal İslâm'ın Orta Asya'daki köklerine dair Martha Brill Olcott ve Emmanuel Karagiannis'in araştırma ve makalelerinden faydalandım. Ayrıca Zeyno Baran, Svante E.Cornell, Jacob Zenn gibi araştırmacıların çalışmaları da başvurduğum kaynaklar arasında yer aldı.

Martha Brill Olcott, radikal İslâm konusu dışında Özbekistan'daki İslâmi eğitim ve tasavvufun son dönemdeki görünümü ile ilgili de önemli çalışmalar yapmış bir bölge uzmanı olarak tezimde oldukça faydalandığım bir araştırmacı oldu. Fransız siyaset bilimci Oliver Roy'ın Türkçeye de çevrilen *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal edilişi* kitabı, bölge ile ilgili ufuk açıcı malumata sahip çalışma olarak sık sık referans aldığım bir eserdi. Roy, Orta Asya'daki dönüşümü tarihi arka planıyla birlikte ele aldığı söz konusu kitabında önemli bir perspektif ve kullanışlı detaylar sunuyordu. 1990-94 yılları arasında bulunduğu Özbekistan ve Tacikistan'dan aktardığı güncel veriler ile Roy, bağımsızlığın hemen ertesinde yaşanan gelişmeleri kavramam konusunda ufuk açıcı oldu. Sovyet ardılı ülkelerdeki milliyetçiliğin kökleri ve gelişimine dair çözümlemeler yapan Roy, Sovyet ulus sisteminin ürünü olan Orta Asya Sosyalist Cumhuriyetlerinin modern ulus devletlerden farklı cereyan eden oluşum süreçleri ve bunun akabinde gelen bağımsızlıkla birlikte kimlik arayışları gibi konular üzerinde durmaktaydı. Roy,

nihai olarak, Orta Asya'ya damgasını vuran şeyin komünizm veya sosyalizm değil Sovyetizm olduğunu ifade etmekteydi.[21]

Sosyal antropolog Johan Rasanayagam'ın Özbekistan'da yaptığı alan araştırmasına dayanan *İslam in Post-Soviet Uzbekistan, The Morality of Experience* isimli hacimli çalışması da tezimde istifade ettiğim kaynaklardan biriydi. Rasanayagam'ın, derinlikli teorik analizleri de barındıran bu araştırması benim açımdan İslâm'ın günlük hayat sosyalliği içinde nasıl yaşadığına dair genel bir bakış sunması ve yönetimin dini düzenleme konusunda hangi araçları kullandığı gibi konularda önemli veriler sağlıyordu.

Sovyet dönemi Orta Asya'sı konusunda, alanında bir ekol olan Alexander Bennigsen'in artık klasik kabul edilen eseri *Stepte Ezan Sesleri* en çok istifade ettiğim kaynaklardan biri oldu. Bennigsen'in bu kitabı Çarlık dönemi Orta Asya'sıyla ilgili olarak da sıklıkla başvurduğum bir çalışmaydı. Pakistan asıllı bölge uzmanı Shirin Akiner, Sovyet Müslümanlarıyla ilgili detaylı bilgi ve istatistikler içeren çalışmasıyla çok başvurulan bir kaynak kitabın sahibi olarak benim de referanslarım arasında yer aldı. Shirin Akiner aynı zamanda trajik Andican olayları ile ilgili olarak, olay yerinde yaptığı gözlem ve mülakatlara dayanarak yazdığı bir raporla da meşhurdur.[22]

Sovyet dönemi din politikaları konusunda oldukça istifade ettiğim bir başka kaynak Seyfettin Erşahin'in *Türkistan'da İslâm ve Müslümanlar* isimli basılmış doktora teziydi. Erşahin'in bu çalışması Orta Asya'daki Sovyet dönemi dini yapılanma ve kurumları teferruatıyla aktarırken, bölge Müslümanlarının dini kimlik ve varlıklarını ne şekilde muhafaza ettiklerini anlamamda yardımcı oldu. Aynı döneme dair Ali Yaman'ın önemli çalışması *Türk Dünyasında İslâm, Sovyet Ateizmi ve Kültürel Süreklilik* adlı eser,

---

[21] Roy, Oliver, **Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi**, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis, 2009, s.16

[22] Akiner, Shirin, **Violence in Andijan; 13 May 2005 An independent Assesment,2005**

Sovyetler'in komünist idealler çerçevesinde ateizm politikalarını nasıl uyguladıklarını, Orta Asya'nın Müslüman Türk halkını hangi yöntemlerle İslâm'dan uzaklaştırıp Sovyet insanı potasında eritmeye çalıştığını saha araştırmalarına dayanan verilerle aktaran mühim bir kaynak oldu. Söz konusu döneme dair Vincent Monteil'in *Sovyet Müslümanları,* Ahad Andican'ın *Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi,* Elizabeth E. Bacon'ın *Esir Orta Asya* gibi eserleri de sıklıkla başvurduğum kaynaklar olarak referanslarım arasında yer aldı.

Özbek araştırmacılar Alisher İlkhamov ve Farkhod Tolipov da Özbek kimliğinin arkeolojisi ve geleneksel İslâm'ın Özbek politik kültürüne etkisi konusunda faydalandığım akademisyenlerdi. *Archeology of Uzbek Identity* makalesinde İlkhamov, 1924'de Özbekistan Sosyalist Cumhuriyeti sınırlarıyla kurulmasından önce bölge ve klan aidiyetlerinin milli kimlikten daha önemli olduğuna dikkat çekmekteydi. İnsanların Hanlıklar döneminden kalma reflekslerle kendilerini "Buharalı" veya "Kokandlı" olmakla tanımladıklarını belirten İlkhamov, 1950'lerde başlayan ve 60'lı, 70'li yıllar boyunca devam eden politikalarla Özbeklik aidiyetinin güçlenmeye başladığını, bu yönelimin Vakhidov gibi milli şairlerin yetişmesine yol açtığını aktarmaktaydı.[23] Farkhod Tolipov ise *Islam, State and Society in Uzbekistan: How Traditional Islam has Influenced the Present Political Culture of the Central Asian Elites and Societies* başlıklı çalışmasında, bağımsızlık sonrası Orta Asya cumhuriyetlerinde İslâmi canlanmanın önündeki iki büyük engele dikkat çekiyordu. Bunlardan birisi bu sürecin vulgar bir ateist anlayışla yetişmiş eski kadrolar eliyle yürütülüyor olmasıydı. Diğer önemli engel ise asgari geçim şartlarından yoksun ve fanatize insanların yöneldiği dini radikalizm

[23] Alisher İlkhamov, Archeology of Uzbek Identity, **Anthropology & Archeology of Eurasia**, Vol. 44, no. 4, 2006,s.31

tehdidiydi. Bu zemin İslâm'ın radikal bir versiyonunu üretme potansiyeli taşımaktaydı ve bölge ülkelerinin otoriter politikaları radikalizmi daha da besliyordu.[24]

Ahmet Yesevi Üniversitesi bünyesinde Muhammed Savaş Kafkasyalı editörlüğünde yayımlanan üç ciltlik *Orta Asya'da İslâm, Temsilden Fobiye* adlı eseri de ayrıca zikretmek isterim. *"Tanımadan Tanımlamaya", "Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne",* ve *"Aydınlıktan Aydınlanmaya"* alt başlıklarıyla yayınlanan eser ilgilendiğim dönemlere dair, alanında temayüz etmiş çok değerli akademisyenlerin makalelerine ulaşabildiğim önemli bir kaynak oldu.

Çalışmamda yerli ve yabancı süreli yayınlardan da yararlandım. Soğuk savaş yıllarında zirveye çıkan Sovyet araştırmaları ve Sovyetlerin çöküşünden sonra Orta Asya jeopolitiğinin önemi dolayısıyla bölgeye yönelik yoğun akademik ilgi, üniversitelerin Avrasya ve Orta Asya çalışmaları bölümlerinde olduğu gibi bazı özel vakıfların fonladığı araştırma merkezleri ve düşünce kuruluşlarında da yoğun araştırma faaliyetleriyle sonuçlandı. Üniversitelerin ilgili bölümlerinin derleme kitapları ve süreli yayınlar bölge araştırmacılarının makalelerine ulaşabileceğimiz mecralar olarak öne çıkıyordu. *Central Asian Affairs, Asian Journal of Social Science, Central Asian Survey* gibi yayınlar tez konumla ilgili önemli makalelere ulaşmamı sağladı. Bunlar arasında İngiltere merkezli olarak 1982 yılından beri yayınlanan *Central Asian Survey* en çok istifade ettiğim süreli yayın oldu.

Çalışmamı Özbekistan'ın bağımsızlığını kazandığı 1991 yılından, tezimde de ayrıntılı olarak yer verdiğim travmatik Andican olaylarına kadar olan 15 yıllık süreyle sınırlı tuttum. Araştırmada daha çok yabancı kaynakları kullanmam, Özbekçe ve Rusça

[24] Farkhod Tolipov, Islam, State and Society in Uzbekistan: How Traditional Islam has Influenced the Present Political Culture of the Central Asian Elites and Societies, **Islamic Revival in Central Asia, The Cases of Uzbekistan and Tajikistan**, Documentos Cidob Asia, Vol.26, 2011, s.10

kaynaklara dil engeli dolayısıyla erişememiş olmam çalışmamı sınırladı. Özbeklerin tüm bu süreci nasıl değerlendirdiği, nasıl takdim ettiği tezimde yine ikincil kaynaklar aracılığıyla yer almış oldu. Bunun dışında, İslâmi değişimin gözlenmesi konusunda her zaman önemli göstergeler olarak kabul edilen kadın, başörtüsü gibi konulara, çalışmanın öngörülen hacmini aşacağı düşüncesiyle girilmedi.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHİ ARKA PLAN

1.1. İslâm'ın Orta Asya'ya Girişi

Bugünkü Özbekistan'ın bulunduğu topraklar, Seyhun ve Ceyhun nehri arasında kalan bölgeyi ifade eden ve İslâm kültür medeniyeti açısından büyük önem arzeden Mâverâünnehir ile Hârezm ve Fergana'nın önemli bir kısmını kapsar. Bunun yanında Buhara, Semerkand, Nesef ve Tirmiz gibi kadim şehirleri bulundurması itibarıyla değerli bir İslâm kültür mirasına da ev sahipliği yapar. Emeviler ve Abbasiler'den sonra Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Harzemşahlar ve Timurlular gibi devletlerin hüküm sürdüğü bu topraklar, çeşitli dönemlerde kurulan medrese, kütüphane ve rasathaneleriyle, dini ilimlerin yanısıra tabiat bilimleri alanında yetişen isimleriyle, dünyanın sayılı medeniyet merkezlerinden biri olmuştur. Fıkıh, tefsir, hadis, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerde başlı başına ekol oluşturmuş, pek çok âlim bu topraklarda yetişmiştir. Bunlar arasında Muhammed b. İsmail el-Buhari, Ebu İsa et-Tirmizi, Maturidi, Ebü'l-Muin en-Nesefi, Zemahşeri, Ahmed Yesevi, Bahaeddin Nakşibendi ve Hace Ubeydullah Ahrar bulunmaktadır. Felsefe, tıp, matematik, astronomi, tarih, coğrafya alanında da Muhammed b. Musa el-Harizmî, Fergani, Ebu Bekir el-Harizmi, Muhammed b. Ahmed el-Harizmi, İbn Sina, Biruni gibi meşhur alimleri yetiştirmiştir.[25]

Bu bölümde İslâm'ın zuhur ettiği topraklardan binlerce kilometre uzakta verimli bir medeniyet havzası oluşturan anlayışın tarihi gelişim seyrini kısaca aktarmaya çalışacağız.

[25] İsmail Türkoğlu, Özbekistan Kültür ve Medeniyeti**, TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 34, İstanbul: 2007, s.113

1.1.1. Orta Asya'ya İlk Fetih Hareketleri

Orta Asya, Hz Ebubekir zamanında başlayan fetihlerin ilk dönemlerinden itibaren İslâm ordularının hedeflerinden biri olmuştur. Bu coğrafyanın İslâm ile ilk karşılaşması Hz. Ömer döneminde, İslâm ordularının Horasan seferleriyle başlamıştır. Hz. Osman ve Muâviye döneminde de devam eden fetih hareketleri sonucunda bütün Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri İslâm hâkimiyetine girmiştir.[26]

Bu süreç zarfında Türklerin peyderpey Müslüman oluşları İslâm tarihinin en önemli olaylarından biridir. Fakat Türk tarihinin de dönüm noktasını oluşturan bu önemli olay bugüne kadar genel kabüllerin dışına çıkılarak değişik yönleriyle detaylı bir şekilde incelenmemiştir.[27]

Tarihi önemi haiz bu kritik süreç, Türklerin Müslüman olmadan önce de İslâm'a çok yakın dini inançlara sahip oldukları, bu yüzden ona hiç yabancılık çekmeden kolayca uyum sağladıkları şeklindeki tezler ile büyük baskılar sonucu ve cebren İslâm'a sokulduklarına yönelik tezler etrafında açıklanmaya çalışılmıştır. Fakat asırlara yayılan söz konusu süreç bu iki tezin işaret ettiklerinin dışında çok daha karmaşık şartlar etrafında şekillenmiştir.[28]

Bu sürecin yüzyıllara yayılan karmaşık detaylarını bir tarafa bırakarak, tez konumuzu daha anlaşılır kılmak için, Orta Asya'ya İslâm'ın girişini ve Türklerin İslâmiyeti kabulünü ana hatlarıyla aktarmaya çalışacağız.

---

[26] Ahmet Yıldırım, Orta Asya'da İslâmi İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi, **Orta Asya'da İslâm:Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne**,ed.Muhammet Savaş Kafkasyalı,C.2,Ankara-Türkistan:SFN Yayıncılık,2012, s.647

[27] Ahmet Yaşar Ocak, **Türkiye,Türkler ve İslâm, Yaklaşım ve Yorum Denemeleri**, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.26

[28] a.g.e, s.28

1.1.2. Emevi Dönemi ve Kuteybe Bin Müslim'in İslâmlaştırma Faaliyetleri

Orta Asya'ya Müslüman Araplar tarafından yapılan seferler konusunda Emevi komutanlarından Kuteybe Bin Müslim'in adı öne çıkar. İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmasının Kuteybe b. Müslim döneminde Mâverâünnehir bölgesinde başladığı bilinmektedir.[29] Bazı araştırmacılara göre ise Türklerin İslâmiyeti kabulü münferid vakalar üzerinden Asr-ı Saadet'e kadar uzanmaktadır.

Zekeriya Kitapçı, Müslüman Arapların Ceyhun nehrine ulaşmayı kutsal bir vazife addettiğini belirterek, el-Belazurî'den naklettiği rivayetlere göre, Muaviye tarafından Horasan'a ilk defa vali olarak gönderilen İbni Amir'in, Ceyhun'u geçtiğini ve (M. 651) bunun için de Allah'a bir şükür ifadesi olarak ihrama büründüğünü aktarır.[30]

Yine Kitapçı'ya göre Türkler arasında İslâmiyetin ilk yayılması Ceyhun Havzasına uhrevi bir coşku ile ayak basan Müslüman Araplar vesilesiyle başlamıştır. İlk Arap akınlarına kadar tam 40 yıl devam eden bu dönemde bir çok Türk'ün Müslüman olduğu ifade edilmektedir.[31]

İlk fetih hareketleriyle birlikte bölgeye askeri seferlerin yapıldığı, bunun dışında ticari faaliyetler ve sosyal ilişkiler aracılığıyla İslâm dininin tanınmaya başladığı bilinmektedir. Fakat sistematik bir İslâmlaştırma faaliyetinin Emeviler döneminde başladığı görülmektedir. Emevilerin bölgede hakimiyet kurabilmesi için Türkler'in mutlaka İslâmiyet'i benimsemesi gerektiğini düşünen Haccac, bu amaçla siyasi, askeri her yola başvurmuştur. Kuteybe bin Müslim'in seferleri sonucunda da Mâverâünnehir'de Türklerin hâkim olduğu şehirler İslâm hakimiyeti altına alınmıştır. 707-715 yıllarında Mâverâünnehir ve Harizm, Kuteybe b. Müslim komutasındaki İslâm orduları tarafından

---

[29] Abdülkerim Özaydın, Türkler'in İslâmiyeti Kabulü*,* **TDV İslâm Ansiklopedis**i, İstanbul: TDV Yayınları,C.47, 2012, s.478

[30] Zekeriya Kitapçı, **Türkler Nasıl Müslüman Oldu,** 1. Baskı**,** Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2004, s.81

[31] a.g.e, s.82

fethedilmiş ve halk tedrici olarak İslâmiyet'i kabul etmeye başlamıştır. Ancak Emeviler'in bazı uygulamaları bölge halkının birkaç defa ayaklanmasına yol açmıştır.[32] Bu isyanların dini bir mahiyeti olduğuna veya bu isyanlara din adamlarının katıldığına dair bir bilgi de bulunmamaktadır.[33]

Kuteybe bin Müslim, Emevi hilafet merkezinden gelen baskılarla bölgeyi Müslüman Arap hakimiyeti altına almak için hem askeri seferler düzenlemiş hem de sistemli bir İslâmlaştırma siyaseti izlemiştir. Bu baskı siyasetinin genel olarak ters teptiği, halkta Emevi idaresine karşı reaksiyon oluşturduğu görüşünün yanı sıra, Kuteybe bin Müslim'in uyguladığı yöntemlerin, İslâm dininin bölge insanı içinde maya tutması için çok etkili olduğunu görüşünü öne sürenler de vardır.[34]

Daha önce de belirttiğimiz gibi Emevi valisi Kuteybe bin Müslim'in ve genel olarak Emevilerin bölge siyasetlerini acımasız ve zalimce bulanlar daha fazladır. Hatta Emevi yönetiminin bazı yerlerde Türklerin Müslüman olması için değil, bilakis olmaması için uğraşmış olduğunu iddia edenler bile bulunmaktadır.[35]

Kuteybe b. Müslim'in şahsında Emevi politikalarının bölgedeki halkı olumsuz etkilediği kuvvetle muhtemeldir. Kuteybe b Müslim Buhara'yı fethettikten sonra halkın yarısını evlerini terketmeye zorlayarak yerlerine Arap göçmenleri yerleştirmiştir. Semerkand'ın ise tamamen boşaltıldığı iddia edilmiştir. Kuteybe bin Müslim'in kendi askerleri tarafından bile kayıtsız şartsız desteklenen biri olmadığı, nitekim 715 yılında yeni halifeye isyan ettiği zaman kendi birlikleri tarafından katledildiği bilinmektedir.[36]

Düşmanca başlayan ilk temaslar sonucunda Türkler, İslâm dinini benimsemede büyük bir istek göstermemişlerdir. Bilhassa Emeviler'in koyu Arapçı tutumları, Müslüman

---

[32] Abdullah Muhammedcanov, Özbekistan Tarihi*,* **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, C.34, 2007, s.111

[33] V. Barthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, s.204

[34] Zekeriya Kitapçı, a.g.e,s.88

[35] Hasan Kurt, Orta Asya'da İslâm'ın Yayılışı: İstekle mi Zorla mı?**, Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye**, Ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.1, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012, s.250

[36] V. Barthold, a.g.e, s.204

olanlarla olmayanlara farklı muameleleri, siyasi ve mali baskı yapmaları gibi sebepler diğer kavimlerde olduğu gibi Türklerde de Araplara karşı bir çekingenlik oluşturmuştur.[37]

Bazı araştırmacılar Türklerle Müslüman Araplar arasında VII. yüzyılın ortalarında başlayan ve XX. yüzyılın ilk dönemine kadar devam eden ilişkilerde Emevi dönemini "Mücadele dönemi" olarak tanımlarlar. Söz konusu dönem Emeviler'in yıkılışına kadar yüz yıldan fazla bir süre devam etmiştir.[38]

1.1.3. Ömer Bin Abdülâziz Dönemi

Orta Asya'da İslâmlaşma hususunda ikinci büyük hamle, Ömer b. Abdülâziz'in hilâfeti döneminde yapılmıştır. Onun hilâfetine kadar bölgede pek çok insan İslâmı kabul etmiş bulunuyordu. O dönemde Orta Asya'da İslâm ordusu içinde yirmi bin kadar Arap olmayan Müslüman görev yapıyordu, bir o kadarı da sivil hayatta yer almaktaydı. Halife Ömer b. Abdülâziz, İranlılar gibi Türk halkının da Müslüman olmasını her türlü menfaatin üstünde tutan bir politika uyguladı. Bölge halkının İslâm dinini öğrenmesi ve benimsemesi için her türlü imkânı önlerine serdi ve Müslümanların eşitliği konusunda hassasiyet gösterdi. Miladi 700 tarihinden itibaren İslâmiyeti kabul edenler, bazı ekonomik gerekçeler yüzünden gayrimüslimler gibi cizye vermek zorunda kaldılar. Ömer b. Abdülaziz bu uygulamaya son vererek önemli bir adım attı. Ayrıca Türkler gibi Arap olmayan unsurlardan İslâm'ı kabul edenler için kullanılan "Mevâlî" tabirinin herhangi bir alanda ayrıma sebep olmasına izin vermedi ve onlara her açıdan Arap Müslümanlarla eşit haklar sağladı. Bu gibi uygulamaları neticesinde Müslüman olanların sayısı hızla artmaya başladı.[39]

---

[37] Hakkı Dursun Yıldız, **İslamiyet ve Türkler**, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2015,s.245

[38] Abdülkerim Özaydın, a.g.m. s.475

[39] Hasan Kurt, a.g.m. s.249

Ömer b. Abdülâziz'in, mühtedilerden haraç almamak, fethedilen toprakları kervansaraylar ve hastahanelerle imar etmek, yönetimde adaleti gözetmek gibi politikaları İslâmlaşmayı hızlandırdı. Fakat Emeviler'in baskıcı ve menfaate dayalı siyaseti bu stratejinin devamını mümkün kılmadı. Türklerle Araplar arasında savaş uzun yıllar devam etti ve böylece Mâverâünnehir'in İslâmlaşması uzun yıllara yayıldı.[40]

Emevilerin siyasetine Müslüman Araplardan da itiraz ve tepkilerin geldiğini, halkın İslâmlaşmasında Arap olmayan Müslümanların yanında yer alan bu muhalif Arapların da etkili olduğu görüyoruz. Türk topluluklarının ilk dönemdeki tepkisi İslâm dinine karşı olmaktan ziyade yönetime karşı gelişmişti.[41]

Netice olarak Mâverâünnehir bölgesinin Emeviler tarafından düzenlenen askeri harekatlarla İslâm hakimiyetine alındığı kabul edilse de, bölgenin gerçek anlamda Abbasilerin ilk döneminde fethedildiği ifade edilmektedir. Emeviler, her ne kadar işin askeri tarafında başarılar kazanmış ve şehirleri fethetmiş olsalar da toplumsal, siyasi, ekonomik açıdan Mâverâünnehir'de kayda değer bir değişim oluşturamamışlardır.[42]

1.1.4. Abbasi Hilâfeti Dönemi'nde İslâmlaştırma Politikaları

Abbasi hilafetinin ilk yılında, miladi 751 yılında gerçekleşen Talas Savaşı Orta Asya'nın İslâmlaşması konusunda kritik öneme sahiptir. Arap ordularıyla bazı Türk boylarının Çinliler'e karşı birlikte kazandığı zafer, ilişkileri farklı bir boyuta taşımıştır.

Hz. Ömer zamanında Sasani Devleti'nin yıkılması ve Talas savaşı sonrasında yaklaşık bir asır süren Türk-Arap mücadelesi yerini iş birliğine bıraktı. Tesis edilen barış ortamında

---

[40] FuadKöprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 3. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976, s.13

[41] Hasan Kurt, a.g.m**,** s.250

[42] Aykut Özbayraktar **Abbasiler'in İlk Döneminde Mâverâünnehir,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya: 2014, s.159

İslâmiyet Türkler arasında süratle yayıldı ve Müslüman Türkler, Abbasi halifeliğinin askeri ve siyasi kadrolarında yer almaya başladı.[43]

Abbasiler'in iktidara gelmeriyle devletin idari, askeri ve siyasi kadrolarında İslâm dinini kabul etmiş diğer kavimler de yer almaya başladı. İlerleyen dönemlerde yönetimde İranlı unsurların ağırlığı görülmeye başlandı. Araplar ise kaybettikleri iktidarı ilim, düşünce ve ticaret gibi alanlarda gerçekleştirdiler.[44]

Abbasiler zamanı Mâverâünnehir'in İslâm dinini gerçek manada kabul ettiği evredir. Mâverâünnehir'de İslâm öncesi feodal düzenin ve Emevi idaresinden kaynaklanan birtakım belirsizliklerin izleri görülmekteydi. Abbasiler Mâverâünnehir'in bir İslâm ülkesi olma yolunda karşılaştığı problemlerle yüzleşerek, Mâverâünnehir'de medeniyetin temelleri attılar. Bölgede Mecusiliğin ve yerel inançların İslâm karşısında tutunma şansı olmamasına rağmen Emevi politikaları İslâmlaşmayı geciktirdi. [45] Emeviler esasen Arap milletinin temsilcisiydiler. Abbasiler ise Ömer b. Abdülâziz'in yaptığı gibi, Araplarla diğer unsurlar arasında eşitliği gözetecek politikalar izlediler.[46] Abbasi halifelerinin Araplara ve İranlılara karşı mesafali tutumu Türklerin devletin çeşitli kadrolarında nüfuz sahibi olmalarıyla sonuçlandı.[47]

Abbasi idaresiyle birlikte Mâverâünnehir toplumunun profili değişmeye başladı ve yaklaşık bir yüzyıl içinde İslâm coğrafyacılarının methettiği Mâverâünnehir halkı ortaya çıktı. Bu dönemde Mâverâünnehir'de oluşan kültür ortamı, Irak ve Horasan bölgesinde oluşan birikimin ithal edilmesiyle Mezopotamya etkisinde şekillendi. İslâm beldelerine düzenledikleri uzun seyahatlerde topladıkları birikimi bu bölgeye taşıyan âlimler, sahip oldukları malzemeyi yerel imkanlarla birleştirerek Mâverâünnehir'i İslâm

[43] Ahmet Taşağıl, Talas Savaşı, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 39, Ankara:2010,s.501
[44] Hakkı Dursun Yıldız, a.g.e. s.246
[45] Aykut Özbayraktar, a.g.e. s.158
[46] V. Barthold, a.g.e. s.219
[47] Hakkı Dursun Yıldız, a.g.e, s.247

medeniyetinin Doğudaki en büyük temsilcisi haline getirdiler. Abbasiler, Emevilerden kargaşa içinde devraldıkları Mâverâünnehir'i bilim üreten ve Asya'da uygarlığı temsil eden bir coğrafya olarak Samanilere aktardılar. Abbasilerin oluşturduğu bu zeminde İslâm bilim ve kültürünün en parlak isimleri yetişti.[48]

Mâverâünnehir'in tamâmiyle Müslüman olması Samaniler zamanında gerçekleşti. Hicri V. asırda Türk dünyasında geniş bir saha, tamamiyle İslâm medeniyeti etkisi altına girdi.[49] Samaniler dönemi, gayri müslim Türk topluluklarının dini daha yakından tanıdıkları bir dönem oldu. Bu dönemde Kur'ân, Farsça'ya tercüme edilerek, birçok yerleşim biriminde cami ve mescitler inşa edildi.[50]

Samaniler aracılığıyla Müslüman olan Karahanlılar ise ilk Müslüman Türk devletini kurdular. Karahanlılar'ın X. yüzyıl başlarında Samaniler aracılığıyla İslâm'a geçiş süreci, Orta Asya Türklerinin daha sonraki tüm tarihlerini etkileyen büyük bir hadisedir.[51]

1.1.5. Türklerin İslâm Algısının Oluşumu

Türklerin Orta Asya'da İslâm ile karşılaşmaları ve uzun bir tarihi süreç içerisinde onu benimsemeleri siyasi, kültürel, coğrafi çok farklı değişkenlerin belirlediği bir vasatta, kendine özgü formlar ortaya çıkardı. Bu bölümde İslâm'ın girişi ve yayılması sonrasında Orta Asya'da nasıl bir İslâm algısının ve yorumun oluştuğunu, tarihi perspektifi içinde ana hatlarıyla ele almaya çalışacağız.

Ahmet Yaşar Ocak, son zamanlardaki araştırmaların, Türklerin kalabalık kitleler halinde, toplu olarak ve kısa bir zaman içinde İslâm'ı kabul ettiklerine, çünkü zaten daha önce de tek Tanrı'ya inanmakta olduklarına dair tezi sarsacak veriler ortaya koyduğunu ifade

---

[48] Aykut Özbayraktar, a.g.e, s.160

[49] Fuad Köprülü, a.g.e.,s.14

[50] Yunus Akyürek, **Fergana Bölgesinin İslâm Tarihindeki Yeri ve Önemi**, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa: 2008, s.233

[51] Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e. s.29

etmektedir.[52] Orta Asya'daki farklı Türk topluluklarının İslâm'dan önce benimsedikleri dinler içinde Gök Tanrı, tabiat ve atalar kültü ile Şamanizm bulunuyordu.[53] İslâm, Orta Asya'nın bu inançları benimseyen topluluklarına takriben VIII. yüzyıldan itibaren Emevi ve Abbasi dönemlerindeki Arap kolonileri yoluyla ulaşırken, bir yandan da Soğdlu tüccarlar, İran tasavvuf okullarına mensup dervişler de bölgenin İslâmlaşmasına katkıda bulundu. Birkaç yüzyılı kapsayan bu süreçte İslâm Harezm, Horasan, Mâverâünnehir ve Fergana bölgelerinden geçti. Fakat resmi yollardan ziyade, mutasavvıfların ve tüccarların propagandaları daha etkili oldu.[54]

İslâm medeniyetinin Türklere, Horasan yolu ile Mâverâünnehir'den geçerek gelmesi ve bu güzergahın büyük oranda İran tesiri altında olması, bu sürecin seyrinde etkili oldu. İslâmiyet'ten önce de irtibat halinde oldukları için Türklere yabancı gelmeyen İranlılar, İslâm medeniyetine dahil olmaları konusunda Türklere yol göstermiş oldular.[55] Dolayısıyla, Türklerin İslâmı öğrenmeleri doğrudan doğruya Araplar vasıtasıyla olmaktan çok, büyük ölçüde İranlılar üzerinden ve mistik bir anlayışla gerçekleşti. Araplar'ın faaliyetleri daha çok siyasi ve askeri alanda gerçekleşen resmi bir İslâmlaştırma politikası mahiyetindeydi.[56]

1.1.5.1. Sünni İslâm'ın Benimsenmesi

Türklerin İslâm kimliği ve tasavvuru, genel olarak, Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik olmak üzere üç temel unsurun iç içe geçmesiyle oluştu.[57] Sünni İslâm, yaklaşık VIII. yüzyıldan beri yerleşik bir medeni hayatın bulunduğu Harezm, Mâverâünnehir ve

[52] Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e, s.21
[53] a.g.e, s.30
[54] a.g.e, s.31
[55] a.g.e, s.20
[56] a.g.e, s.32
[57] Sönmez Kutlu, Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru, **Orta Asya'da İslâm: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne,** ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. 2, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012, s. 740

Fergana bölgesinde yaşayan Türk toplulukları arasında gelişmeye başladı. Başta Buhara olmak üzere, Semerkand, Merv, Belh gibi eski Budist şehirler, yerleşik Türkler arasında hayli rağbet gören, Kitap ve Sünnet esaslı, akıl ve reyi temel alan Hanefilik ve Maturidilik mezheplerinin en gelişmiş merkezlerinden biri haline geldiler. Bu bölgede hukuk ve inanç temelli bu iki mezhebin etkili olduğu Sünni İslâm, bu şehirlerdeki medreselerde en önemli eserlerini verdi. Bu şekilde hem Karahanlılar'dan itibaren Gazneliler ve Büyük Selçuklular gibi Türk devletlerinin resmi mezhebi oldu, hem de halkın büyük çoğunluğunun benimsediği Müslümanlık anlayışını ortaya çıkardı.[58]

Karahanlılar'dan Osmanlılar'a kadar bütün Türk devletlerinin ve halkın çoğunluğunun Sünni İslâm'ı resmen kabul etmelerinin, ilk Müslüman Türk devletlerinin, Sünni İslâm'ın güçlü bir şekilde yerleştiği Mâverâünnehir yöresinde kurulmuş olmasıyla yakın alakası olduğu ifade edilmektedir. Bunun dışında Sünni İslâm'ın, takriben üç yüz yıllık gelişmiş ve kurumlaşmış bir siyaset geleneğine, zamanına göre hayli sistematik ve sofistike bir hukuk sistemine sahip olması, dolayısıyla o dönemin bir Müslüman devletinin ihtiyaçlarını karşılayacak imkanları sunabilmesi de Sünni İslâm'ın Türk devletleri tarafından benimsenmesinde önemli rol oynadı. Emevi İmparatorluğu zamanından itibaren, ilahiyat, felsefe ve hukuk alanında önemli bilim adamları ve düşünürler yetiştiren Sünni İslâm'ın bu potansiyeli, Karahanlılar, Gazneliler ve hususen Büyük Selçuklular tarafından başarıyla değerlendirildi. Mâverâünnehir'in değişik merkezlerinde yetişen ulema ve bilim adamları Türk hükümdarları tarafından himaye altına alındı ve kendilerinden istifade edildi. Sünni İslâm'ın Türkler tarafından rağbet görmesinde bir diğer önemli sebep de Müslümanlığı yeni kabul etmiş bu devletlerin,

[58] Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e. s.36

kahir ekseriyeti Sünni Müslümanlığa mensup diğer İslâm devletleri arasında ve bilhassa Abbasi hilâfeti nezdinde meşruiyet kazanma ve itibar görme arayışlarıydı.[59]

1.1.5.2. Hanefilik ve Maturidilik

Türklerin İslâmiyeti kabulünden sonra oluşturdukları İslâm anlayışının fıkhi-ameli cephesini Hanefilik, itikadi-inanç cephesini Maturidilik, tasavvufî ve ahlak boyutunu Yesevilik oluşturur. Hanefilik, VIII. asrın ortalarından günümüze kadar Türk toplumlarının dini hayatlarında ve düşünce faaliyetlerinde en fazla etkili olan fıkıh mezheplerinin başında gelmektedir. Kurulan ilk Müslüman Türk devletlerinde ve Türk kültür coğrafyasında, hukuk, ekonomi, ceza kanunları, genelde Hanefi-Maturidi anlayışı çerçevesinde düzenlendi. Hanefiliğin Ebu Hanife sonrasındaki gelişimi açısından Kufe ve Bağdat merkezi bir yer tutmasına rağmen bu mezhebin altın çağına, Türklerin yoğunlukta olduğu Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyasında ulaşıldı. Böylece Hanefîlik Türk coğrafyasında yayılarak Horasan ve Mâverâünnehir'de en büyük gelişmesini gerçekleştirdi.[60] Fıkıhta Mâverâünnehir alimlerinin, özellikle bugün İslâm dünyasında en yaygın fıkıh mezhebi olan Hanefi fıkhının gelişmesinde katkıları büyük oldu. Bu bölgede yazılan fıkıh kitapları, Horasan, Anadolu, Balkanlar ve Kafkaslar'da dini-toplumsal hayatın geliştiği fıkıh zeminini oluşturdu.[61]

Orta Asya'da itikadi olarak Maturidiliğin benimsenmesi ise ilk önce Mürcie fırkası sayesinde gerçekleşti. Müslümanların eşitliğini savunan Mürcie mezhebi, bir anlamda Arap olmayan Müslüman unsurların temsil ettiği bir zihniyet ve fırka olarak ortaya çıktı. İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmasında hoşgörüyü ve eşitliği savunan bu mezhebin

---

[59] Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e, s.38

[60] Sönmez Kutlu, a.g.m. s.737

[61] Ahmet Yıldırım, Orta Asya'da İslâmi İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi, **Orta Asya'da İslâm: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne,** ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.2, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012, s.647

büyük katkısı oldu.[62] Emevi halifelerinin Araplarla Arap olmayanlara farklı muamele etmesi Mevali denilen bu zümrenin zaman zaman ayaklanmasına bile sebep olmuştu.[63] Mürcie, İslâm toplumsal yapısı için bir tehdit oluşturan Harici zihniyetine, Emeviler'in muhaliflerine karşı acımasız tutumuna ve Arap olmayanları küçük görmelerine, ve bilhassa Müslümanların birbirini öldürmesine tepki olarak ortaya çıkan, uzlaşmacı ve Müslümanların birliğini savunan siyasi bir fırkadır. Abbasiler döneminde Belh, Nişabur, Rey, Herat, Semerkand, Buhara ve Fergana Mürcie fırkasının etkili olduğu şehirler haline geldi. Bölgede temelde Mürcii akideye bağlı olarak ortaya çıkan pek çok ekol vardı. Bu ekoller arasında sadece Maturidilik ehl-i sünnet çizgisinde varlığını devam ettirebildi, diğerleri zamanla ortadan kalktı.[64]

Maturidiliğin kuruluşu benimsenen yöntem ve temel kelâm görüşlerinin Ebu Hanife'ye yakın olması göz önüne alınarak Ebu Hanife'ye kadar geriye götürmek mümkündür. Ebu Hanife'nin öğrencisi Ebu Yusuf'un Bağdat başkadılığına getirilmesi akabinde Mâverâünnehir bölgesine Hanefi kadıları atanmaya başlandı. Bu durum bölgede Ebu Hanife'nin görüşlerinin yayılmasını ve Maturidi'nin yetişmesini mümkün kılan zeminin oluşmasını sağladı.[65]

Ebu Mansur El Maturidi, Abbasi merkezi otoritesinin zayıfladığı bir dönemde hilafete bağlı müstakil beyliklerden Samanoğulları'nın Mâverâünnehir'de hüküm sürdüğü bir dönemde yaşadı. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Hicri III. yüzyılın ilk yarısında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.[66] Ebu Mansur El Maturidi, Ebu Hanife'den itibaren oluşan ilmi geleneğe bağlı alimlerce benimsenip sürdürülen itikadi görüşleri ve din anlayışını sistemli hale getirerek, Maturidiliği Türkler arasında kabul

---

[62] Abdülkerim Özaydın, a.g.m. s.478
[63] Sönmez Kutlu, Mürcie, **TDV İslâm Ansiklopedis**i, C.32, Ankara: 2006, s.41
[64] a.g.m. s.42
[65] Yusuf Şevki Yavuz, Maturidiye, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 28, Ankara: 2003,s.165
[66] Şükrü Özen, Maturidi, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C.28, Ankara: 2003, s.159

gören bir Sünni kelâm okulu haline getirdi. Hicri 250-370 yılları arasında 100'e yakın Hanefî alimi kelâm konularında yoğunlaşarak Maturidiliğin teşekkülünü sağladı ve bu ekolün ilk kelâmcılarını oluşturdu.[67] Maturidi, akılla nakli uzlaştırma yöntemini uygulayıp geliştirdi ve Hanefi mezhebinin birikimini sonraki nesillere aktarma konusunda mühim çalışmalar yaptı.[68]

İmam Maturidi'nin Türkistan'da sistemleştirdiği din anlayışının adı akılcı-hadari din anlayışıdır. Bu dindarlığın merkezinde insan gerçeği ve akıl vardır. Maturidi, aklı ihmal eden dindarlığı ve İslâm algılarını eleştirir.[69] Maturidilik gibi İslâm inancını sistemleştirerek ve akli yollarla temellendirerek bölgenin kültürel ve toplumsal yapısına uygun kelâmi bir sistemi üretmesi bu coğrafyanın en bütük başarılarından biri olarak kabul edilir.[70]

Ahmet Yaşar Ocak, daha çok nakli temel alan Sünni mezheplere kıyasla, Hanefilik ve Maturidilik gibi inanç, siyaset ve hukuk alanında daha akılcı bir temele oturan ve bölgesel şartları dikkate alan Sünni İslâm yorumlarının, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar neredeyse tüm Türk dünyasının yerleşik halkı açısından daha pragmatik ve pratik olduğu için tercih edilmiş olabileceğinin altını çizmektedir.[71]

1.1.6. Maveraünehir'de Medrese Geleneğinin Oluşması

Medrese geleneği oldukça erken bir dönemde Mâverâünnehir'e girdi. Karahanlılar döneminde Buhara, Semerkand, Merv gibi şehirler kısa süre içinde Sünni İslâm ilahiyat ve fıkhının tedris edildiği medreselerin merkezi haline geldi. İlmi faaliyetlerin

---

[67] Özen, Şükrü, a.g.m. s.166

[68] a.g.m, s.165

[69] Sönmez Kutlu , Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru, s.743

[70] Ahmet Yıldırım, Orta Asya'da İslâmi İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi , **Orta Asya'da İslâm: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne,** ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.2, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012, s.647

[71] Ahmet Yaşar Ocak,a.g.e. s.38

gelişmesine paralel olarak bölgede, yaşadığı şehre nispetle tanınan pek çok alim de yetişti. Buhara, Semerkand, Şâş Tirmiz, Belh, Nesef, Serahs, İsferayin, Tus, Nisabur ve Merv gibi şehirlerde fıkıh, hadis, kelâm, tefsir ve tasavvuf alanında tüm İslâm dünyasında tanınan alimler yetişti. En parlak döneminde Buhara ve Semerkand medreselerinde eğitim gören binlerce talebe olduğu kayıtlıdır. Hadis ilminin ana vatanı Hicaz olmasına rağmen bu alanda en önemli eserler Orta Asya Türkistan coğrafyasındaki Horasan Mâverâünnehir bölgesinde verildi. Kütüb-i Sitte olarak bilinen altı ana hadis kitabının müellifi de bu bölgede yetişti.[72]

Bölgede Kur'an ve Sünnet'in açıklanması amacına yönelik medrese kökenli faaliyetler zaman içinde güçlenerek kendi geleneğini oluşturdu. Bu durum, Türk dünyasında da Sünni yorum temelinde gelişen kitabi Islâm'ın, yani medrese İslâm'ının oluşmasına sebep oldu. Osmanlı imparatorluğunda yaklaşık XV. yüzyıl sonlarına kadar bile medreseler Kahire, Halep, Şam ve Bağdat medreseleri kadar, Buhara, Semerkand, Serahs, Merv medreselerinden de beslenmeye devam ettiler.[73]

Medreseler, bilhassa Büyük Selçuklulardan itibaren devlet himayesi ve sıkı denetimi altında faaliyetlerini sürdürdüler. Bu himaye ve denetim, Osmanlılar da dahil neredeyse bütün Türk devletlerindeki medreselerin üstünde sürekli devam etti. Böylece medreseler bir yandan "Devlet İslâmı'nın" üretilmesine en büyük katkıyı veren kurumlar haline gelirken, diğer yandan da Sünni halkla sıkı temasları dolayısıyla onlar üzerinde de etkili oldular.[74]

[72] Ahmet Yıldırım, a.g.m. s.647
[73] Ahmet Yaşar Ocak,a.g.e. s.55
[74] a.g.e, s.36

1.1.7. Tasavvuf ve Ahmed Yesevi Etkisi

Yesevilik Türk Müslümanlığının veya Türk din anlayışının mistik-tasavvufi boyutunu oluşturan önemli bir unsurdur. Ahlâk merkezli bir tasavvufi anlayış olan Yesevilik, dışarıdan tevarüs edilen bir İslâm yorumu değil Türklerin kendine özgüdür.[75] Hoca Ahmed Yesevi güçlü ve karizmatik kişliğiyle, Türkler arasında yüzyıllar boyu yaşayan büyük bir tarikatın kurucusu olmuştur. Bu, aynı zamanda, Türkler arasında, bir Türk tarafından kurulmuş olan ilk tarikattır.[76]

Yesevi düşüncesinin oluşum dönemi, bölgede İslâmi fırka ve mezheplerin ortaya çıkışıyla paralel olarak, Karahanlılar'ın gelişim devrine tekabül eder. Yesevi'nin yaşadığı ve Altın Ordu devletinin kuruluşuna kadar uzayan tarikatların gelişimi devri ise, Yesevi tarikatının ikinci evresi, yani, Türk tasavvuf anlayışının yaygınlaştığı dönemdir. Ahmed Yesevi'yi tarihi kaynaklar, "Sultan-ı arifin", "Sultan-ı Türk", "Ahmed-i Sani", "Kutbü'l Aktab", "Şeyhü'l meşayih", "Pir-i Türkistan" gibi isimlerle zikrederler.[77]

Ahmed Yesevi'nin Türk tarihi açısından önemi, İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmaya başladığı dönemlerde, ilk defa bir tasavvuf ekolü oluşturarak yüzyıllarca etkisini sürdürmüş olmasındadır. Yesevi'den önce de Türkler arasında tasavvuf ekollerine girenler vardı ama ya büyük İslâm merkezlerinde İran kültürünün etkisi altında kalmışlar ya da kendilerinden sonra da yaşayacak güç ve derinlikte bir şey oluşturmayı başaramamışlardı.[78]

Göçebe Türk toplulukları içinde Ahmed Yesevi'den çok daha önce, adı sanı bilinmeyen melameti dervişler, mistik bir İslâmı yaymayı başarmışlardı. Bu dervişlerin aktardıkları

---

[75] Sönmez Kutlu , Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru, s.737

[76] Fuad Köprülü, a.g.e. s.114

[77] Dosay Kencetay, Hoca Ahmed Yesevi'nin Türk-İslâm Anlayışındaki Yeri, **Orta Asya'da İslâm: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne**, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.2, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012, s. 773

[78] Fuad Köprülü, a.g.e.s.114

İslâm yorumu okuması yazması bile olmayan, sürekli yer değiştiren göçebe Türk toplulukları arasında kısa sürede yayıldı. Bu toplulukların önceki inanışları ve eski dinlerinin kalıntılarıyla birleşerek zaman içinde oluşan bu İslâm anlayışının, Sünni İslâm gibi gelişmiş, yazılı bir ilahiyatı bulunmuyordu. Kabile geleneklerinin şifahi kültür geleneği içinde ortaya çıkmış şifahi bir teolojisi vardı ve bu doğal olarak daha çok mitolojik bir karakterdeydi.[79]

Yesevilik, İran kültürünün hakim olduğu bir coğrafyada ve İranlı büyük bir mutasavvıfın güçlü etkisi altında doğdu. Fakat üç kuşaktan beri İslâmiyet'i kabul etmiş bir ailenin çocuğu olan Şeyh Yusuf Hemedani, eski Hint ve İran inançlarını İslâmiyetle tevile çalışan serbest düşünceli mutasavvıflardan değildi. Hemedani, şer'i ilimlerde çok derinleşmiş bir Hadis alimi olduğu için, Kitap ve Sünnet'i herşeyin üstünde tutmuş ve tevili şeriatın çerçevesinden ileriye götürmemişti. Daha sonraları Yesevilik'te hakim olan esasların kaynağı da bu olmuştur. Ahmed Yesevi, Yesi'ye döndüğü zaman, şeyhinin fikirleri yaymaya çalışarak kısa zamanda büyük bir başarı kazandı. İslâmiyetle yeni tanışan ve felsefi fikirlerin inceliklerinden bir şey anlamayan basit bir çevrede, dini ve ahlaki telkinde bulunan Yesevilik, doğal olarak başarılı oldu. Ahmed Yesevi'nin başarısında, halka anladığı bir dil ve alışmış olduğu bir uslupla hitap etmesinin payı büyüktü.[80]

Ahmed Yesevi'nin halifelerinin Orta Asya'daki çeşitli bölgelerde yaşayan Türk toplulukları arasında böyle bir İslâm yorumunu yerleştirmede oynadıkları rol, Türk tarihindeki en önemli olaylardan biridir. Bu İslâm yorumunda, tabiat üstü birtakım güç ve yetkilerle donanmış olduğuna inanılan kutsal bir şahsiyet figürü, çok merkezi ve belirleyici bir yer tutar. Türk dünyasının her yerinde görebileceğimiz sayısız evliya

[79] Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e. s.44
[80] Fuad Köprülü, a.g.e. s.115

türbeleri, evliya kültüne dayalı bu İslâm yorumunun somut nişaneleridir.[81] Bu İslâm yorumunun çok önemli bir özelliği de özünde mehdici bir anlayışı barındırmasıdır.[82]

Ahmed Yesevi düşüncesi Yesi, Taşkent ve civarını kapsayan Seyhun bölgesinde gösterdiği yayılma potansiyelini, Fergana, Buhara, Semerkand, Hive ve Horasan'da aynı hızla gösteremedi. Oralarda ancak Hicri VIII. asırdan, yani Nakşibendilik tarikatının genişlemesi ve yayılmasından sonra Yesevi menkıbeleri yayılmaya başladı. [83] Nakşibendilik'in ortaya çıkmasından sonra, Hoca Ahmed Yesevi'nin büyük şöhretinden bir şey kalbolmamakla beraber, özellikle Mâverâünnehir Türkleri arasında Nakşibendilik büyük bir rağbet gördü ve bu tarikat Horasan ve Harezm'i de etkisi altına aldı. Fakat bu durum Yeseviye şeyhlerinin Türk dünyasının her tarafına yayılmasına engel olmadı. X. asırda Nakşibendi tarikatı Yesevilik'ten çok daha fazla önemli hale geldi. Fakat Seyhun civarı ile Kırgız-Kazak bozkırlarında Hoca Ahmed Yesevi'nin nüfuz ve önemi hiçbir şekilde azalmadı ve hiçbir tarikat onun yerini tutamadı. Asırlar boyunca ortaya çıkan çeşitli tarikatlar arasında Türklere en çok uyan tarikatın Yesevilik olduğu ifade edilir.[84]

Son olarak, Orta Asya'nın mutasavvıflarının da Maturidiliği benimsediklerini, tasavvufi eserlerinde İmam Maturidi'ye veya Maturidi akâidine atıf yaptıklarını belirtmek gerekir. Özellikle Orta Asya söz konusu olduğunda, bu bölgedeki Türk ve Tacik halkın din anlayışı fıkıhta Hanefi, itikadda Maturidi, tasavvufta Yesevi veya Nakşibendi temelleri üzerine kurulmuştur.[85]

Günümüzde de bölgede bu İslâmi yorumların yön verdiği bir İslâm anlayışının hakim olduğu söylenebilir. İslâm'ın ana kaynaklarına dayalı, Hz. Muhammed, sahabe ve

---

[81] Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e**,** s.45
[82] a.g.e, s.47
[83] Fuad Köprülü, a.g.e. s.57
[84] Fuad Köprülü, a.g.e. s.118
[85] Necdet Tosun, Mâturidiyye ve Tasavvuf İlişkisi*, T***asavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi,** S.38, 2016, s.47

sonraki zamanlarda Müslüman bilginlerin üzerinde ittifak ettikleri esaslar doğrultusunda iman ve yaşam birlikteliğini savunan İslâm anlayışı, Orta Asya'nın tarihinde geleneksel ve en yaygın anlayıştır. Hali hazırda da bölge halklarının İslâm algısı ve yaşam biçimleri bu doğrultudadır. Bölge Müslümanlarının din anlayışı birbirine benzer ve tamamına yakını Sünni-Hanefi çizgidedir. Sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde önemli bir yere sahip olan, çoğu İslâmi kaynaklı geleneksel dini değerler, Sovyetler Birliği döneminde de tüm baskılara rağmen korunabilmiştir. Bu değerler bağımsızlığa giden süreçte bölgenin Müslüman halkları açısından dini ve milli özgüveni besleyen ana kaynak olmuş, Sovyet sonrası dönemde ise milli ve İslâmi dirilişte son derece önemli bir kurucu rol oynamıştır.[86]

1.2. Çarlık Rusyası İşgali Dönemi'nde Orta Asya

1.2.1. İşgal Öncesinde Orta Asya'da Siyasi Manzara

Orta Asya'da bugünkü Özbekistan'ın bulunduğu topraklarda IX. yüzyılda bağımsız Samaniler devleti bulunuyordu. Aynı yüzyılda Karahanlılar ve XII. yüzyılda Karahıtaylılar'ın hakimiyetine giren bölgede XII. yüzyılın ikinci yarısıyla XIII. yüzyılın başında Harizmşahlar devleti hüküm sürdü. 1220-1221 yıllarında Cengiz Han komutasındaki Moğollar tarafından istila edilen Buhara, Semerkand, Ürgenç, Hucend ve Tirmiz şehirleri tamamen tahrip oldu. XV. yüzyılda sona eren Moğol hakimiyeti sonrasında bölgede Emir Timur liderliğinde feodal bir devlet kuruldu. Başta Türk kabileleri olmak üzere Orta Asya'daki toplulukları bir araya getiren Emir Timur, 27 devleti hakimiyeti altına alarak ihtişamlı bir imparatorluk kurdu. Onun döneminde Semerkand ve Buhara gibi şehirlerde bugün hala ayakta duran birçok abidevi eser inşa

[86] İsmail Çalışkan, Orta Asya'da Üç İslâm Anlayışı, **Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye**, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. 1, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012, s.371

edildi. Timur'un ölümünden sonra ülkede başlayan iktidar mücadeleleri siyasi çalkantılara yol açtıysa da Timurlu hükümranlığı yaklaşık bir asır boyunca ayakta kalmayı başardı.[87]

XV. yüzyıl sonunda Timurlular devletinin kuzeyinde Şeybaniler adında bir topluluk yer almaktaydı. Şeybanilerin soyundan gelen Ebülhayr Han, büyük dedesi Özbek Han'ın adını taşıyan topluluğu siyasi bir çatı altında bir araya getirerek bağımsızlık ilan etti. Daha sonra Timurlu topraklarına girerek bu devletin saltanatına son verdi ve 1451'e kadar bütün bölgeye hakim oldu. XVI-XVII. yüzyıllara kadar tüm Orta Asya'ya hakim olan Özbekler devleti daha sonra küçük hanlıklara bölündü. XVI. yüzyılda Hive Hanlığı, Buhara Hanlığı, XVIII. yüzyılda Kokand Hanlığı kuruldu. Türkistan tarihinde bu dönem "Üç Özbek Hanlığı" adıyla bilinir.[88]

1.2.2. Çarlık Rusya'sının Doğuya Yayılma Siyaseti

Ruslar'ın Doğuya doğru genişleme stratejileri Orta Asya'da yaşayan toplulukların yüzyıllar boyunca kaderini belirleyen önemli etkenlerden biri oldu. Rusya'nın ilk açılma hareketi 1552'de Korkunç İvan'ın Kazan'ı Tatarların elinden alması ve tüm nüfusu katletmesiyle başladı.[89] XVI. yüzyılın ortalarında Kazan ve Astrahan'ı alan Ruslar'ın Doğuya ve Güneye yayılma siyasetleri yüzyıllar boyunca devam etti.[90]

Ruslar sömürgecilik çağının tüm imparatorları gibi kendilerine bir misyon biçmiş, Asya'ya doğru ilerlemek için ideolojik gerekçeler üretmişti. Rus ırkının üstünlüğü ve Asya'yı uygarlaştırma misyonu, Rusya'nın saldırgan ve yayılmacı politikalarının motivasyonunu oluşturdu. Bu motivasyon Rus Ortodoks Kilisesi'nin "Barbarlara

---

87 Abdullah Muhammedcanov, Özbekistan Tarihi, **TDV İslâm Ansiklopedisi,** Ankara: TDV Yayınları, C.34, 2007, s.111

88 Abdullah Muhammedcanov, a.g.m. s.112

89 Ahmed Raşid , **Orta Asya'nın Dirilişi İslâm mı Milliyetçilik mi? ,**İstanbul: Cep Kitapları, 1996, s. 26

90 Azmi Özcan, Rus Çarlığı ve İngiltere'nin Türkistan Üzerinde Nüfuz Mücadelesi ve İslâm Faktörü, **Orta Asya'da İslâm: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne,** ed.Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.2, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012, s.1123

Hristiyanlığı öğretme" çağrısıyla birleşince Rus imparatorluğu XIX. yüzyılda Afganistan sınırlarına kadar dayandı.[91]

XVIII. yüzyılda Orta Asya'da bugünkü Özbekistan'ın bulunduğu bölgenin siyasi hakimiyeti Buhara, Hive ve Kokand Hanlıklarının elindeydi. Bu üç Hanlık arasında devam eden rekabet, bölgenin zaten kötüye giden ekonomik ve siyasi durumunu daha da kötüleştiriyordu. Hanlıkların nüfusu çoğunlukla Özbek ve Taciklerden oluşmaktaydı. Hindistan'ın İngiliz sömürge siyaseti açısından kritik önemi ve bu önemin giderek artması, buna mukabil Rus Çarlığı'nın Türkistan üzerinden Hindistan'a uzanmaya çalışması sonucunda bölgede İngiliz ve Rus nüfuz mücadelesi başladı. Sömürgecilik çağında bu iki büyük güç arasındaki ticaret yolları ve hammadde alanlarını kontrol etme mücadelesi Türk Hanlıkları için bir ölüm kalım meselesi halini aldı ve bölgenin kaderini şekillendirdi.[92]

1.2.3. Çarlık Rusya'sının Orta Asya'yı İşgali

XVII. yüzyıl boyunca bir duraklama dönemi geçiren Rus akınları, XVIII. yüzyılda yeniden başladı. Kazak steplerinin tamamen işgali 1822-1848 yılları arasında tamamlandı. Türkistan Ruslar tarafından işgal edilen bölgelerin sonuncusu oldu.[93]

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Türkistan'ın tamamı, Çarlık Rusyası hakimiyetine girdi. 1864 yılında Kokand Hanlığı'nın hakimiyetindeki alanlar, Evliyaata, Çimkent, 1865'de Taşkent ve 1866'da Cizzak ile Hucend Ruslar tarafından işgal edildi. Kokand Hanı Hudâyâr 1868 yılında yapılan bir anlaşma ile Rus hakimiyetini kabul etti. Bölgedeki Müslüman ahali 1875 yılının güz aylarında Kokand'ı geri almayı başardı. Ancak Ruslar birkaç ay sonra, 8 Ocak 1876 tarihinde, Andican'ı işgal ettiler. Şubat 1876'da Kokand Hanlığı'na ait

[91] Ahmed Raşid,a.g.e. ,s.26
[92] Azmi Özcan, a.g.m. s.1123
[93] A. Bennigsen , L.C. Quelquejay, **Stepte Ezan Sesleri**, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1994, s.41

toprakları Fergana eyaleti adıyla ilhak ederek Türkistan Genel Valiliği adıyla Savaş Bakanlığı'na bağladılar.[94]

Rusların ilerleyişi bölgedeki diğer emperyal güç Britanya tarafından tedirginlikle izleniyordu. Ruslar bölgedeki hakimiyetlerini sağlamlaştırmak ve halk nezdinde itibar kazanmak için Hive ve Buhara'da köleliği kaldırdı. Britanya buna misilleme olarak komşu Kaşgar Emiri'yle bir dostluk anlaşması yaparak, Ruslar'ın doğuya doğru daha fazla İlerleyerek Çin Türkistanı'na girmesini engellemeye çalıştı. Rusya ise Çin ile yaptığı sınır anlaşmasıyla, sınır boyunca yerleşmiş bulunan Kazaklar, Kırgızlar, Uygurları kalıcı şekilde bölmüş oldu.[95]

Orta Asya'nın bereketli toprakları Rusya için kritik önemdeydi. Rusya bu hammaddeyi merkeze aktarmak için Semerkand'a kadar uzanan demiryolunu 1888'de tamamladı. Bu tarihten sonra Orta Asya, Moskova'daki tekstil fabrikatörlerine pamuk yetiştiren bir koloni haline geldi.[96] Orta Asya'nın coğrafi yapısı, Rusya'ya, zengin doğal kaynağı ve benzersiz bir stratejik savunma derinliği olan çok büyük bir hinterland kazandırmıştı.Bölgenin siyasi olarak tamamen Rus hakimiyeti altına girmesiyle Orta Asya Rusya'ya bağımlı hale geldi.[97] Rusya'dan Orta Asya'ya uzanan demir yolları Rus mallarını bölgeye aktarırken bölgenin ham maddelerini de işlenmeleri için Rusya'ya taşıyordu.

Rus işgali bölgenin ekonomik, siyasi, demografik yapısını kalıcı olarak değiştiren bir sürecin başlangıcıydı. İşgal sonrasında bölgenin doğal kaynakları ve zengin topraklarının kontrolü Rusların eline geçti. Orta Asya'nın kendi doğal üretim mekanizmalarının dengesi bozuldu. Rusların sadece kendi ihtiyaçlarını merkeze alarak gerçekleştirdiği

---

[94] Azmi Özcan, a.g.m.s.1126
[95] Ahmed Raşid,a.g.e. s.28
[96] A.Raşid, a.g.e, s.30
[97] Ali Yaman, **Türk Dünyasında İslâm, Sovyet Ateizmi ve Kültürel Süreklilik**, Ankara: Elips Kitap, 2012, s.20

uygulamalar sonucunda bölge ekonomisi ciddi şekilde zarar gördü. Ekili topraklardaki ürün çeşitliliğinin yerini, sadece pamuk tarımının almasına yol açan Rus baskı ve sömürüsü, Orta Asya'yı ciddi bir ekonomik bunalımın içine itti.[98] Verimli topraklar Rus köylülerin işgaline uğradı. Yerliler bu hücumun karşısında duramadılar. Rus Çarlığı da girdiği her yerde bu kolonizasyonu destekliyordu.[99]

Kazak ve Kırgız göçebe halkı, topraklarına el koyan Rus çiftlik sahiplerine karşı pek çok kez ayaklandı. Bu isyanlar kanlı bir şekilde bastırılırken, binlerce göçebe öldürüldü, birçoğu da baskıdan kurtulmak için Çin'e göç etti.[100] Çarlık Rusya'sının sömürgeci baskısına karşı 1893'te Taşkent'te ve 1898'de Andican'da Dukçi İşan ayaklanması olarak bilinen ayaklanmalar meydana geldi. Ayrıca 1916'da Taşkent, Mergilân ve Cizzah'ta da isyanlar çıktı. Bu ayaklanmalar da kanlı bir şekilde bastırıldı.[101] Rus işgalini bir türlü kabullenemeyen Türkler, Nakşi ve Kadiri şeyhleri öncülüğünde 1917 yılındaki Ekim devrimine kadar, Ruslar tarafından kanlı bir şekilde bastırılan altı ayaklanma gerçekleştirdiler. Türkmenler, 1930'lara kadar sürekli olarak vur-kaç tarzında bir gerilla savaşı sürdürdü. Tacikler ve Özbekler ise değişik siyasal kisveler altında Çar'ın siyasetine aynı şiddette direndiler. Bu direnişin kollektif hatırası bugünkü bağımsız cumhuriyetlerin geleceğini biçimlendirmekte büyük rol oynamıştır.[102]

1.2.4. Çarlık Rusya'sında İslâm ve Müslümanlara Yönelik Siyasetler

Rusların ve İngilizlerin bölgedeki nüfuz mücadelesi doğal olarak dinle ilgili siyasetlerine de yansıyordu. İngiltere Rusların ilerleyişini durdurmak için Sünni Müslüman cephe kurulması siyasetine yöneldi ve Kafkasya, Orta Asya ve Afganistan'daki Müslümanları

[98] Ahmed Raşid, a.g.e, s.31
[99] A. Bennigsen , L.C. Quelquejay, a.g.e. s.43
[100] Ahmed Raşid, a.g.e, s.31
[101] Abdullah Muhammedcanov, a.g.m.s.112
[102] Ahmed Raşid, a.g.e, s.31

Rusya'ya karşı ayaklandırmaya yönelik strateji için Osmanlı'dan da destek arama yoluna gittiler. Osmanlı yönetiminin bu çerçevedeki bazı faaliyetleri modern zamanlardaki en önemli pan-İslâmik teşebbüslerden birisidir.[103]

Çarlık dönemi Rus imparatorluğu sınırları içinde, Hive ve Buhara'nın işgalinden sonra 20 milyon civarında Müslüman bulunuyordu.[104] Ruslar da işgal ettikleri topraklardaki Müslümanlar üzerinde hakimiyet kurabilmek için zaman içinde değişen stratejiler izlediler. İlk dönemlerde, Kazan'ın işgalinden sonra çok acımasız ve baskıcı bir şekilde Hristiyanlaştırma politikası uygulandı. Nispi bir yumuşama döneminden sonra Çar Büyük Petro ile tekrar baskı siyasetine dönüldü. Kazan'da 1738-1755 yılları arasında 536 camiden 418'i kapatıldı, vakıf mallarına el konuldu. Müslümanlıktan Hristiyanlığa geçenlerden vergi alınmadı, askerlikten muaf tutuldu. Tekrar İslâm'a geri dönenler ise ölümle cezalandırıldı.[105]

Müslümanlara karşı dönem dönem baskı ve asimilasyon, dönem dönem kontrollü serbestiyete dayalı bir siyaset izleyen Çarlık Rusya'sı onlara hiçbir zaman tam olarak güvenmedi. 1583-1917 yılları arasında Çarlık bünyesinde Müslüman hiçbir elçi, vali veya üst düzey bürokrat bulunmaması, istisnai dönemler dışında ya orduya alınmama ya da emir-komuta zincirinin dışında tutulma gibi uygulamalar, bu güvensizliğin göstergeleriydi.[106] Çarlık rejimi Türkistanlılara tam vatandaşlık vermediği gibi askere de almadı. Rus olmayan ikinci sınıf vatandaş statüsü tanınan Türkler, aynı zamanda farklı bir hukuk sistemine tabi tutuldu. Bunun yanı sıra İran, Türk ve Tatar etkisinden uzak tutmak için de bölgede tecrid politikası izledi.[107]

---

[103] Azmi Özcan, a.g.m. s.1127

[104] Şir Muhammed Dualı, **20. Yüzyıl Rusya'sı Sosyo-politik Yapısında Rus-Ortodoks Klisesi'nin Rolü** , Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2012, s.33,34

[105] A. Bennigsen , L.C. Quelquejay,a.g.e. s.43

[106] Ali Yaman, a.g.e, s.43

[107] Seyfettin Erşahin, **Türkistan'da İslâm ve Müslümanlar**, Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 63

Bu politikaların doğal sonucu olarak Çarlığın Müslüman tebası ile Rus halkı, asırlarca yan yana yaşamasına rağmen hiçbir zaman kaynaşmadı. Bir Müslüman bir Rus için her zaman yabani ve anlaşılmaz olarak kaldı. Onlara göre Müslüman merhamet duyulmaya gerek olmayan acayip bir varlıktı. Ruslar da Müslümanlar için bir anlam ifade etmiyordu.[108]

Çariçe II. Katerina döneminde ise Müslümanların güvenini temin etmeye yönelik uzun vadeli bir siyaset takip edildi. Yönetici sınıf Ruslaştırılmaya ve Rus nüfus bölgeye yerleştirilmeye devam edilirken bir yandan da rejime sadık dini kurumlar ihdas edildi. Ufa'da Kazak topraklarına yönelik olarak, 2 Eylül 1788'de Kazak Orenburg Bölgesi Müftülüğü olarak adlandırılan ve doğrudan Çariçe'ye bağlı olarak çalışan bir teşkilat kuruldu. Tataristan'ın başkenti Kazan, dini kitaplar basılan ve din adamları yetiştirilen bir merkez haline getirildi. Sovyet dönemi kaynaklarına göre, 1853-1859 yıllan arasında Kazan'da 82300 adet Kur'an, 77500 adet de Şeriat-el-İmam adlı kitap basılarak Orta Asya ve Kafkaslar'daki Müslümanlara dağıtılmıştır.[109]

Müslümanların kendi şeriatlarını uygulamasına, camilerini inşa etmesine ve medreselerde dini eğitim verilmesine de izin verildi. Okullarda ise ulusal dillerle eğitim yasaktı. Cami sayısı giderek arttı, hacca gidişler teşvik edildi. Müslümanlar arasında yeni zenginlerin ortaya çıkması ve demiryolları sayesinde hacca gidişte önemli bir artış gerçekleşti. Her yıl binlerce hacı Batum ve İstanbul yoluyla, Mekke'ye gidiyordu.[110]

Çarlık yönetimi Müslümanların rejime sadakatini temin ederek isyanların önüne geçme stratejisi izlerken, bir taraftan da özel eğitim politikaları uyguladı. Nikolay İvanoviç İlminskiy öncülüğünde gerçekleştirilen ve "İlminskiy Sistemi" olarak bilinen bir proje ile

---

[108] A. Bennigsen , L.C. Quelquejay, a.g.e, s.50

[109] Ali Yaman, Sovyet Siyasi Tarihinde İslâm ve Ateizm Mücadelesi, Sovyet Dönemi Kazak, Özbek Ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi , **Bilgi-Bellek, İstanbul Bilgi Üniversitesi Türk Devrim Tarihi Çalışmaları Dergisi**, S.8, 2007, s.81

[110] Elizabeth E. Bacon, **Esir Orta Asya**, çev. Tansu Say, Garanti Neşriyat, 1979, s.125

Türk topluluklarının ayrı ayrı ulusal kimliklere sahip olmasını amaçlayan bir program uygulandı. Bu program Bolşevik devrimi sonrasında Sovyet yönetimince de farklı şekiller altında sürdürülmeye çalışıldı.[111]

Çarlık Rusya'sının Müslüman ahaliye yönelik görece özgürlükçü stratejilerinin yanında sıkı kontrol ve takip politikası da devam etti. Özellikle tarikatların halk üzerindeki nüfuzu ve hiyerarşik yapılanması rejime karşı halk kitlelerini harekete geçirebilecek bir potansiyele sahip olduğu için hem Çarlık Rusya'sında hem de Sovyet döneminde sıkı takip ve baskı altında tutuldu.[112] Mesela, Fergana'daki halk isyanları sonucu Çarlık idaresi, halkı Ruslara karşı direnmeye teşvik eden Kalenderi tarikatının faaliyetlerini yasakladı. Ortaçağda, dinsizler tarafından katledilmiş evliyalardan birine ait olan ve Ruslardan önce Türkistan'ın en önemli ziyaretgâhlarından biri olan türbe 1884'te yerle yeksan olmuştu. Bazıları tarafından Daniel peygamberin bulunduğuna inanılan türbenin etrafı beton duvarlarla çevrildi. Zira halkın inancına göre Türkistan'daki bazı başka evliya kabirleri gibi Daniel peygamberin kabri de sürekli büyüyordu ve büyüme devam ettiği müddetçe hiç bir yabancı güç Orta Asya'ya tam olarak hakim olamayacaktı. Ruslar halkın moralini bozmak için bu türbenin çevresini tamamen kapattılar.[113]

1.2.5. Hristiyanlaştırma Politikaları

Rusların, ele geçirilen topraklarda yaşayan Müslümanlar üzerindeki hakimiyetin kalıcı hale getirilmesi için Rus göçmenlerin, Müslüman coğrafyasına yerleştirilmeleri ve Müslümanlara Ortodoks Hristiyanlığın benimsetilmesi gibi stratejiler yürütüldü. Fakat

[111] Ali Yaman, a.g.m, s.80
[112] Ali Yaman, **Türk Dünyasında İslâm, Sovyet Ateizmi ve Kültürel Süreklilik**, s.16
[113] Elizabeth E. Bacon, a.g.e, s. 126

Hristiyanlaştırma politikları bütün avantajlarına rağmen buna en çok maruz kalan Tatarlarda bile pek işe yaramadı ve din değiştirenlerin oranı çok düşük düzeyde kaldı.[114] Hristiyanlaştırma devlet politikası olarak yürütülürken, 1905 Dini Hoşgörü Kararnamesi'ne kadar, Rusların Ortodoksluk dışında başka bir inanca geçmesi yasaklanmıştı. Çarlık Rusya'sındaki inanç sistemleri üç kategoride değerlendiriliyordu. Bu sisteme göre ilk sırada hakim konumda olan Ortodoksluk gelirken ikinci sırada "Tahammül edilebilen" inançlar, üçüncü sırada ise tahammül edilmeyip dışlanan inançlar bulunmaktaydı. Bu çerçevede sadece Ortodoks kilisesi kendi öğretisini yayma hakkına sahipti. İslâm dini de tahammül edilen dini inançlar grubu içerisinde kabul ediliyordu.[115]

Çarlık döneminde Hrisitiyanlaştırma faaliyetlerine destek olmak üzere bazı yayınların da yapıldığını görüyoruz. 1873-1898 yılları arasında Kazan Din Akademisi İslâm Karşıtı Misyonerlik bölümünce 21 kitap ve 25 farklı yayının yapıldığı biliniyor. Bunlar arasında P.Rayev'e ait "Ortodoks Hristiyanlığın Gerçeklik Göstergeleri ve İslâmiyetin Sahteliği" gibi kitaplar da bulunuyordu.[116]

1.2.6. Çarlık Rusya'sında Orta Asya'da Dini Hayat

1913 yılında Buhara ve Hive emirlikleri hariç Rus İmparatorluğunun içinde bulunan 16 milyon Müslümanın yüzde 75'ini çeşitli Türk boyları teşkil ediyordu. Rusya Müslümanlarının büyük çoğunluğu, Şii Dağıstanlılar hariç Hanefi mezhebine bağlıydı.[117] 1875-1890 yılları arasında Taşkent'te yaşamış Franz von Schwarz'ın kayıtlarına göre bu şehirde ikisi eski 257 cami bulunuyordu. 1979 yılında bu sayı sadece birisi ibadete açık olmak üzere 12'ye düştü. 1879 yılında sadece Taşkent'te din eğitimi veren 17 medrese

[114] Ali Yaman, a.g.e, s.23
[115] Şir Muhammed Dualı, a.g.e. s.33
[116] Ali Yaman, a.g.m.s.81
[117] A. Bennigsen , L.C. Quelquejay, a.g.e. s.35

vardı. Orta Asya'nın her şehrinde bir kadı, şeriat hükümlerini uygulamakla görevliydi. Bir katip ya da mirza ona yardımcı olurdu. Dini eğitim kız ve erkek çocuklar için beş ya da altı yaşında başlar ve ilke olarak yedi yıl sürerdi.[118] 1879'da Taşkent şehri, 149 mahallesinde 119 okul barındırıyordu. Türkistan'da bulunan medreseler Buhara'dakiler dışında ileri bir düzeyde değildi. Medreselerde Türkçe değil Arapça veya Farsça öğretilirdi.[119]

Orta Asya Müslümanlarının ortak bir dini lideri yoktu. I.Dünya savaşının arefesinde Rusya'da 24600 Müslüman din adamı bulunuyordu. Bunlardan 5500'ü Türkistan'daydı.[120] Sovyet dönemi yazarlarından Aliev'in verdiği bilgilere göre 1912'de nüfusu 100 bin olan Buhara'da 364, nüfusu 72 bin olan Andican'da 274, nüfusu 117 bin olan Kokand'da 248, nüfusu 46 bin olan Margilan'da 193 mescit vardı. Bu şehirlerde yaşayan her bin kişiye ortalama olarak iki ila dört mescit düşmekteydi.[121] XX.yüzyılın başında Rusya'da 26 bin cami, 2400 medrese vardı. Bu rakama Hive ve Buhara Hanlıklarındaki cami ve medreseler dahil değildi.[122]

XX. yüzyılın başlarından itibaren Çarlık Rusyası'nda ekonomik kriz ve siyasi gruplara yönelik baskılar nedeniyle çeşitli protestolar meydana geldi. 1904 yılının sonbahar aylarında büyük şehirlerde on binlerce insanın katıldığı rejim karşıtı gösteriler düzenlenmeye başlandı. Ayaklanmaların önlenmesi ve öne sürülen taleplerin yerine getirilmesi için bir dizi karar alındı. Bunlardan en önemlisi 17 Nisan 1905'te yayınlanan Dini Hoşgörü Beyannamesi'ydi. Buna göre diğer din ve inanç mensuplarına yönelik önemli ölçüde özgürlük alanı açıldı ve Ortodoks kilisesiyle diğer inanç sistemleri eşit statüde değerlendirildi. Bu beyannameye göre, dinini değiştiren herhangi bir Ortodoks

---

118 Vincent Monteil, **Sovyet Müslümanları,** çev.Mete Çamdereli, İstanbul: Pınar Yayınları, 1992, s.27
119 a.g.e, s.29
120 a.g.e, s.24
121 Ali Yaman, a.g.e, s.23
122 Shirin Akıner, **Sovyet Müslümanları,** İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s.16

vatandaş takibata maruz kalmayacaktı. Ayrıca Hristiyanlaştırılmış şahıslar da kendi eski inançlarına dönebileceklerdi. Beyanname sonrası özellikle Rusların az olduğu yerlerde eski dinlere geri dönüş vakalarının hız kazandığı görüldü. Resmi verilere göre sadece 1905 yılı içerisinde, zorla vaftiz edilmiş 36 bini aşkın Tatar ve Başkır yeniden İslâm'a dönüş yapmıştı.[123] İhtilal yıllarına gelindiğinde Rus İmparatorluğundaki Müslümanların sayısı 20 milyonu bulmuştu.[124]

1905 Dini Hoşgörü Beyannamesi'nin yayınlanması sonrasında bazı araştırmalar yapılmıştır. Buna göre Rusya'da Ortodokslar dışındaki farklı inanç mensuplarının oranı; Müslümanlar %11.1, Katolikler %8.91, Protestanlar %4.85, Yahudiler %4.05, diğer din mensupları %0.96 civarında olmuştur.[125]

1.2.7. Çarlık Rusya'sında Tarikatlar

Orta Asya'da geçmişten günümüze Yesevilik, Kübrevilik, Nakşibendilik ve Kadirilik olmak üzere dört önemli tarikatın etkili olduğu görülmektedir. İlk üç tarikat bölgede kurulmuş olmasına rağmen Kadirilik Bağdat'ta, tanınmış Mutasavvıf Abdülkadir Geylani tarafından kurulmuş ve XII. yüzyılın sonundan itibaren Orta Asya'ya girmiştir. Fergana vadisi'nde günümüzde en etkili tarikatın Nakşibendi tarikatı olduğu söylenebilir. XVIIII. yüzyıl sonunda Hive hanlığının bütün tanınmış ve zengin şahsiyetleri Nakşibendi tarikatına mensuptu.[126]

Tarikat şeyhleri devlet nezdinde de önemli ve muteber şahsiyetlerdi. IVII. yüzyılda Buhara hanlığında, Merasim-i Hümayunda meclisin sağ tarafında birinci sırada

[123] Şir Muhammed Dualı, a.g.e. s.42
[124] Shirin.Akiner, a.g.e. s.16
[125] Şir Muhammed Dualı, a.g.e. s.33
[126] Ali Yaman, a.g.e. s.18

Şeyhülislam otururdu. Onun hemen yanında Nakşibendi tarikatına mensup hocalar yer alırdı. Bu bilgi tarikat şeyhlerine yönetim nezdinde gösterilen itibarın göstergesidir.[127]

Hanlıklar zamanında güçlü olan kabile önderleri Fergana vadisinin Ruslar tarafından işgali sonrasında halk nezdindeki otoritelerini ve prestijlerini kaybettiler. Bu durum bölgede zaten geleneksel olarak etkili olan dini liderlerin ve tarikat şeyhlerinin daha da güçlenmesine ve halkın kabile liderlerinin değil tarikat şeyhlerinin otoritelerine bağlanmalarına sebep oldu. Bölgede yüzyıllardır etkili olan tarikat şeyhleri aynı zamanda önemli toprak sahipleriydi. Müritleri arasında hanlar ve kabile liderleri de bulunmaktaydı. Böylece dini liderler, ortaya çıkan bu yeni ortamda dini nüfuzlarının yanı sıra, sosyal ve siyasal güçlerini de artırdılar.[128]

Tasavvuf hareketleri Rus işgali ve sömürüsüne karşı direniş hareketlerinde öncü rol oynadılar. Türkmenistan'da Kurban Murat'ın 1988'deki ayaklanması, Özbekistan Andican'da Şeyh Madali'nin 1898'deki ayaklanması bunlara örnektir.[129] Aynı şekilde Kuzey Kafkasya'nın Yukarı Dağıstan ve Çeçenistan bölgelerinde de tarikatların, özellikle Nakşibendi tarikatının önemli güce sahip olduğu bilinmektedir. Ruslara karşı cihadın, gerek Rus Çarlığı döneminde gerekse Sovyet Döneminde İmam Necmeddin ve Şeyh Uzun Hacı gibi Nakşibendi tarikatına mensup tarikat önderlerince yürütüldüğü, Orta Asya'da da Nakşibendi şeyhlerinin ön planda olduğu görülmektedir.[130] 1916 yılında askerlikten muaf olan Orta Asyalıları askere alma teşebbüsü sonrasında 1898'de Andican'da Nakşibendi İşan Muhammed Ali'nin liderliğinde ayaklanmalar çıkmış ve bütün Orta Asya'ya yayılmıştır.[131]

---

127 Seyfettin Erşahin, **a.g.e.** s.53
128 Ali Yaman, a.g.e, s.20
129 Shirin Akıner, a.g.e**.** s.14
130 Ali Yaman, a.g.e, s.18
131 Shirin Akıner, a.g.e, s.233

1.2.8. Medreseler ve Ulemanın Durumu

Hanlıkların Ruslar tarafından işgali sonrasında bölgede zaman içinde oluşmuş mekanizmalar da sarsıldı. Hanlık yönetimlerinin vakıf malları üzerinde kısmi kontrolü vardı. Rus yönetiminde bu denetimin gevşemesi üzerine vakıf gelirlerini suiistimal eden mollalar türedi. Bu yüzden cami ve medreseler bakımsızlıktan harap hale geldi. Medreselerin yapısını bozan bir başka gelişme de kadıların tayini meselesiydi. Ruslar işgal sonrasında Şeriat kanunlarını tanımış, ancak her bölgeye bir kadı seçtirmişti. Vaktiyle kadıları Hanlar tayin ediyor ve bunların seçiminde dindarlığa, liyakate ve halktan gördüğü itibara önem veriyordu. Rus döneminde seçilen kadılarda liyakat kalmamıştı. Bunun ötesinde halkın seçim hakkı da kaldırılmıştı. Adalet arayışındaki halk sadece kendi bölgelerindeki kadılara gidebiliyordu. Neticede, kadı ve mollaların prestijleri sarsıldı. Bu sarsılma medreseleri de etkiledi. Ruslar, kasabalarda halkın dini vecibeleri yerine getirip getirmediğini kontrol eden reislerin de görevlerine son verdi. Bütün bunların sonucunda, Taşkent ve doğrudan Rus idaresindeki şehirlerde, camiye devamda büyük düşüş ortaya çıktı.[132]

Medreselerde kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan gerilemeler de söz konusuydu. Buhara medreseleri XVI. yüzyıl sonuna kadar bugünkü üniversite hüviyetini taşımış, müfredata riyaziyat, hendese, tarih, tıb gibi ilimler de dahil edilmişti. XVI. yüzyılda bunlar dünyevi ilimler olarak görülerek tedrisattan çıkarıldı. 10-12 sene medrese eğitimine tabi tutulan talebeler bu ilimlerden habersiz kaldılar. XIX yüzyıla gelindiğinde bütün medreselerde taassup hakim olmuştu. Bazı müderrislerin çabaları da durumu değiştirmeye yetmedi.[133]

---

[132] Elizabeth E. Bacon, a.g.e. s.125

[133] Hayit, Baymirza, **Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslâm'ın Bazı Meseleleri,** İstanbul:Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, 1987, s.81

1890-1893 yılları arasında Rus işgali altındaki Türkistan genel valiliğinde 214 medrese bulunuyordu. 1910 yılında Hive hanlığında 6500 öğencisi ile 130 medrese, aynı dönemde Buhara emirliğinde 150-350 arası medrese vardı.[134] Buhara, Fergana, Hive civarında medreselerin, buna bağlı olarak ulemanın diğer bölgelere göre daha çok olduğu bilinmektedir. Bazı kayıtlara göre Buhara emirliğinde ulema, nüfusun yüzde üçünü oluşturmaktaydı. Üst düzey ulema, vakıflar ve yaptıkları hizmetten aldıkları pay ile bulundukları dönemde zenginler sınıfından sayılıyordu.[135] Ruslar işgal sonrasında Türkistan'da geleneksel kurumları zayıflatma stratejisi kapsamında eğitim kurumlarındaki İslâmi unsuları zamana yayarak temizlemeyi hedeflediler. 1875'de Türkistan okulları Rus makamların kontrolüne verildi. Medreselerde müspet bilimlerin Rusça okutulması gündeme getirildi ama bunu başaramadılar. Hive ve Buhara hanlığında medreseler 1920 yılına kadar geleneksel düzenlerini devam ettirdiler.[136]

Buhara Emirliğinde ulema, sosyal köken olarak imtiyazlı sınıflar olan seyyid, hoca ve mirlerden geliyordu. Seyyid Peygamber soyundan, hocalar Arap fatihlerin soyundan, mirler ise ilk üç halifenin soyundan geldiğini iddia ediyordu. Özbek Hanlığında ve onun devamı olan Buhara hanlığında Şeyhülislâmlar Hocalar soyunun Cuybarlar kolundan seçilirdi. Şeyhülislâmlık makamı XVIII. yüzyıldan itibaren itibar kaybetti.[137]

1.2.9. Türkistan'da Reform Hareketleri

1.2.9.1. Cedidcilik Hareketi ve Usul-i Cedid Okulları

Medrese sisteminde hem kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan sebepler, hem de işgal sonucu kurumsal dengelerin bozulması yüzünden önemli bir gerileme ve çöküş yaşandığını belirtmiştik. Rus işgali sırasında yaşanan başka bazı gelişmeler

[134] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.57
[135] Seyfettin Erşahin, a.g.e, s.50,51
[136] a.g.e. s.65
[137] a.g.e. s.53

Türkistan'daki eğitim sistemini derinden etkiledi. Daha önce Kazaklarda olduğu gibi, Türkistan'da da üst sınıftan bazı aileler Ruslara ayak uydurmaları gerektiği düşüncesiyle, çocuklarını Rus okullarına yolladı. Böylece Rus okullarında eğitim gören Müslüman gençler XIX.yüzyıl Avrupa'sını etkileyen fikirlerle karşılaştı.

Rus işgali sonrasında yaşanan baskılar ve kimlik arayışları İslâm dünyasının her tarafında olduğu gibi Türkistan'da da reform yoluyla yenilenme fikirlerinin ortaya çıkmasına sebep oldu. Rus sömürgeciliğinin baskısı Müslümanlar arasında entelektüel bir canlanma yaratmıştı. Yenilenmenin yöntemlerini Batılı ideolojilerden yararlanarak ortaya koymaya çalışıyorlardı. Kırım'da Gaspıralı İsmail bey, Azerbaycan'da Mirza Fetalı Ahundzade ve Kazan'da Şehabeddin Mercani bu fikirlerin öncüleri arasındaydı.[138]

Tatarların orta sınıfından bazı genç aydınlar kendi kimliklerinin Rus kültürü karşısında erimesi tehlikesi karşısında eğitimde reform yapılması ve modern Avrupa'ya açılınması gerektiğini söylemeye başladılar. Türkistan'daki okul ve medreselerde, bu görüşteki Tatar öğretmenlerin sayısı artmaya başladı. Bu öğretmenler o dönemde Türkiye, İran ve Hindistan gibi Müslüman ülkelerde de yayılmakta olan Batılı fikirlerin tanıtılmasına öncülük ettiler. Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914) Müslüman reformcular arasında en meşhur isimdi. Hem Kazan Tatarları, hem de Türkistan orta sınıf aydınları, Kırım Tatarlarından olan Gaspıralı'nın fikirlerinden büyük ölçüde etkilenmişlerdi. Gaspıralı, eğitim sisteminin Avrupa tarzında olmasını, Rus idaresindeki bütün Müslümanların ortak bir gazete dili kullanmasını ve kadınların sosyal statüsüyle ilgili bazı talepleri dillendiriyordu. Orta Asya'da da okunan Tercüman adında bir gazete çıkaran Gaspıralı İsmail'in ünü Kırım sınırlarını aşmıştı.[139]

Türk birliği savunucusu olan Gaspıralı, Slavcılık doktrinlerinden faydalanıyor, "Dilde, fikirde, işte birlik" meşhur sloganıyla Rusya Türk halklarına Osmanlı İmparatorluğu'nun

[138] Hayit, Baymirza,a.g.e., s.82
[139] Elizabeth E. Bacon,a.g.e. s.126

himayesi altında toplanmaları gerektiğini söylüyordu.[140] Bu hareket zaman içinde Çarlık Rusyası içinde yaşayan tüm Müslüman Türk grupların reform hareketlerinin adı olarak Cedidcilik ismini alarak Özbek ve Tatar entelektüellerinin önderliğinde gelişti. Cedidciler Rus yayılmacılığına ve kültürel hegemonyasına karşı kendi kimliklerini koruyabilmek için reformlar yapılmasını istiyorlardı. İslâm'ın çağa uygun hale getirilmesini, eğitimin yaygınlaştırılmasını ve kadınlara daha geniş özgürlük tanınmasını, Orta Asyalı Müslümanların ancak bu şekilde asimilasyon tehdidine karşı koyabileceğini ve kendi geleceklerini kendilerinin belirleyebileceğini savunuyorlardı.[141]

Cedidciler eğitimde yapılacak yenilikleri, reform çabalarının en önemli bileşeni olarak görüyorlardı. Bu yüzden bu hareketin mensupları Avrupa tarzı bir eğitimin verileceği okullar açılmasına öncülük ettiler. Bu okullarda eğitimin Arapça yerine Türkçe yapılmasını, dini bilgilerle birlikte matematik, tarih, coğrafya gibi derslerin de öğretilmesini planlıyorlardı.[142] Gaspıralı'nın fikirlerden etkilenen aydınlardan biri olan İmam Münevver Kari (1880 - 1933) Taşkent'te, 1901'de ilk Usul-i Cedid okulunu kurdu. Bir sene içinde özel bir kitap hazırlandı ve bu kitap Cedid okulların temel eseri haline getirildi.[143]

Usul-i Cedid okulları Fergana'da ve Semerkand'da da açıldı. Gaspıralı'nın Semerkand ziyareti sonrasında burası Cedidcilik hareketinin merkezi olmuştu. 1910-15 yılları arasında Türkistan Genel Valiliği'nde 80'e yakın, Buhara Emirliği'nde 57 Usul-i Cedid okulu açıldı. 1918 sonu itibariyle Türkistan'da bu sayı 328'e ulaştı.[144] Bazı kaynaklara göre 1916 yılı itibariyle tüm Rus Çarlığı içindeki okulların sayısı beş bine ulaşmıştı.[145]

---

[140] A. Bennigsen , L.C. Quelquejay, a.g.e**.** s.74
[141] Ahmed Raşid, a.g.e. s.31
[142] A.Ahad Andican, **Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi***,* İstanbul: Emre Yayınları, 2003, s.25
[143] Elizabeth E. Bacon, a.g.e. s.126
[144] Hayit, Baymirza, a.g.e. s.83
[145] A. Bennigsen , L.C. Quelquejay, a.g.e, s.75

Türkistan'da Cedid okulları, oluşturdukları organizasyonlarla başta Türkiye olmak üzere çeşitli ülkelere öğrenci göndermeye çalışmışlardı. Bu öğrenciler İstanbul'da Jön Türkler ve İttihat Terakki akımları ile tanışmışlar, sonrasında Buhara ve Hive hanlıklarına karşı yürüttükleri mücadelelerde kendilerini Yaş (Genç) Buharalılar, Yaş Hiveliler diye tanımlamaya başlamışlardı.[146]

Cedidciler, yarı gizli ilk siyasi teşkilatlarını 1909'da Taşkent'te kurdular. Buhara'da Jön Türklerden esinlenerek kurdukları Genç Buharalılar isimli ihtilalci bir cemiyetle "Reform için savaş, dini taassubu tel'in, Buhara Emiri yönetimine karşı duruş ve Türkistan'ın tamamı için hürriyet" gibi idealler dillendiriyorlardı.[147]

1.2.9.2. Cedidciliğe Karşı Kadimcilik Hareketi

Buhara'da ve Türkistan'ın diğer yerlerinde ise bazı din adamları Cedidciliği İslâm düşmanı bir hareket olarak görüyorlardı. Çarlık Rusyası da gençleri Rus hakimiyeti aleyhine yönlendirdiği için bu hareketten korkmaktaydı. Cedidcilik hareketine karşı gelişen ve şeriat temeline dayalı mevcut toplumsal düzenin çözülmesine karşı çıkan bu hareket, "Kadimcilik" şeklinde adlandırılmaya başlandı ve zamanla her türlü toplumsal değişimin karşısına çıkan kesimleri işaret eden bir tanım haline geldi. Cedidciler Kadimcileri yobaz ve gerici olarak tanımlarken, Kadimciler de Cedidcilerin dinsiz ve kafir olduğunu söyleyerek bir kutuplaşma ortaya çıkarmışlardı.[148]

Gerçekten de bazı reformistler, İslâmiyeti medeniyetin önünde bir engel olarak görüyorlardı. Mesela Kazaklar arasında XIX. yüzyılda Rusları kendilerine model olarak belirleyen bir grup reformist aydın, İslâm-Türk değerlerini bir kenara bırakarak toplumu Batıya yönlendirmek istiyor, "Ruslar olmadan Kazaklar sadece Asyalıdır" düşüncesiyle

[146] A.Ahad Andican, a.g.e, s.29
[147] A. Bennigsen , L.C. Quelquejay, a.g.e. s.85
[148] A.Ahad Andican, a.g.e.s.25

Kazak kültürünü İslâmi geleneklerden arındırmak istiyorlardı. Zira onlar için İslâmiyet, göçebeleri medeniyet yoluna sokacak olan Ruslardan ayıran bir engeldi. Ruslar Kazak milletinin kurtuluşunu temsil ediyorlardı.[149]

Kadimciler Rus işgaline karşı mevcut kimliğin korunması için geleneklerin muhafaza edilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Bilhassa bugünkü Özbekistan'ın şehirlerinde olmak üzere, Orta Asya'da İslâmi bir dirilişten yana olanlar ile, Pan-Türkçü bir milliyetçi lider kadrosunun idaresinde bağımsız, birleşik bir Türkistan kurulması gerektiğine inananlar arasında şiddetli tartışmalar çıkıyordu. Başta Tatar aydınları olmak üzere başkaları da, yalnızca Rus baskısına son vermekle kalmayıp, feodal ve kabileci seçkinler sınıfından temizlenmiş bir toplum hayaliyle sosyalist bir devrimden yanaydılar.[150]

Rusya Müslümanları arasında, dini zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlamanın gerekliliğine inanan reformist bir hareket de türemişti. Bunlar reformları dini bir çerçevede değerlendiriyor, geri kalmanın sebebini İslâm'ın yanlış yorumlanmasında görüyorlardı. Müslümanların yeniden toparlanmaları için Selef denilen ilk dönem Müslümanlarının dinamizmi ve akidevi saflığını yakalamak gerektiğini söylüyorlardı. Bu düşüncelerle Selefiyeci akımla örtüşen ıslahatçıların çoğunluğu tasavvufa da olumlu bakıyorlardı. Bunlar bu tarafıyla tasavvuf karşıtı Selefiyecilerden ayrılıyorlardı.[151]

Bu hareketin öncüsü Kazan Türkleri ulemasından Şihabeddin Mercani'ydi. Mercani tüm ömrünü Türkistan uleması tarafından savunulan dogmatizm ve geleneksel teolojiden İslâmı arındırmaya adadı. Asr-ı saadetin saflığına dönüşü savunuyor, dini sorulara karşılık bulabilmek için Kuran ve Sünnet'in yeterli olduğunu söylüyordu.[152] Başlattığı

---

[149] A. Bennigsen , L.C. Quelquejay,a.g.e. s.46

[150] Ahmed Raşid , a.g.e. s.31

[151] Ahmet Kanlıdere, **Cedidcilik ve Dini Islahçılık,** İsmail Bey Gaspıralı ve Ziya Gökalp Sempozyumları Bildirileri, Ankara: 2003, s.93

[152] A. Bennigsen , L.C. Quelquejay, a.g.e. s.70

hareketi, öğrencileri olan Rizaeddin Fahreddinoğlu ve Musa Carullah devam ettirdi. Bu hareket Rusya Müslümanlarına birkaç kademede zindelik sağladı.[153]

Rusya Müslümanları üzerinde 1908 İran Anayasa hareketi ve 1909-11 Tebriz ihtilali de derin izler bırakmıştı. Uzak olmasına rağmen Arap tesirini de ihmal etmemek gerekir. Özellikle Mısır ve Lübnan kaynaklı hareketlerden etkilenildi. Bunun dışında Afgan milliyetçilerinin de Türkistan Cedidcileri üzerinde tesiri vardı.[154]

Tüm bu reform hareketlerinin İslâm dünyasındaki diğer topluluklardan bir farkı vardı. Diğerlerinin aksine burada reformist fikirler iktidardan gelmiyordu. Zira Müslümanlar Rusya içinde iktidarda değillerdi. Böylece tepeden gelen ve hiçbir ideolojik yenileşmeye dayanmadan sadece kurumları yenileştirmeye çalışan reformist hareketlerden uzak kalabildiler.[155] Türkistan Cedidcileri 1917 ihtilaline kadar Orta Asya'nın politik hayatına tek başlarına hakim oldular. Bir yandan Ruslara, bir yandan muhafazakarlara ve dini çevrelere karşı duruyorlardı. Abdurrauf Fıtrat, Münevver Kari, Feyzullah Hocayev gibi isimler Bolşevik ihtilalinden sonra Bolşeviklerle ittifak yaparak, Orta Asya Sovyet hükümetlerinde önemli roller aldılar.[156]

Din politikaları çerçevesinde ulema sınıfını yanına almaya çalışan ve onları vakıf malları ile destekleyen Ruslar, Kadimcileri diğerlerine karşı kullandı. Modernleşme tesirlerine karşı Kur'an okulları en ilkel ve en basit şekilde muhafaza edilmek isteniyordu. Daha çok kırsal alanda destek gören Kadimciler daha sonra Rus aşırı sağ monarşisi ile birleşti.[157]

---

153 a.g.e, s.71
154 A. Bennigsen , L.C. Quelquejay, **a.g.e.** s.69
155 a..g.e, s.66
156 a.g.e, s.85
157 a.g.e, s.47

İKİNCİ BÖLÜM

BOLŞEVİK DEVRİMİ VE SOVYETLER'İN DİN POLİTİKALARI

2.1. Devrimin İlk Yılları

Bolşevik devriminin gerçekleştiği 1917 yılından sonra Cedidcilerin Sovyet yönetimine destek olduklarını görüyoruz. Onlara göre Batı emperyalizmine karşı Sovyet Rusya ile ittifak, ideolojik bir beraberlikten ziyade siyasi bir zorunluluktu. Önde gelen Cedidcilerden Abdürrauf Fıtrat, İngiltere öncülüğündeki Avrupalı güçlerin İslâm dünyasını sömürgeleştirmesine karşı tek başına mücadele edilemeyeceğini, bu tehditten kurtulmak için Sovyetlerle işbirliğinin tarihi bir fırsat olduğunu söylüyordu.[158] Bolşeviklerin de ülkedeki Müslüman halkların desteğine ihtiyaçları vardı. Halkın Komiserleri Konseyi'nin, 24 Kasım 1917'de Rusya ve bütün Doğu'daki Müslümanlara yönelik bildirisinde milli, dini, geleneksel, kültürel özgürlüklerden ve bunların kısıtlanamayacağından söz edilerek devrimin desteklenmesi isteniyordu. Lenin'in imzasını taşıyan "Rusya ve Doğu'nun Bütün Müslüman Emekçilerine" başlıklı çağrıda "Bundan böyle, inanç ve göreneklerinizi, ulusal ve kültürel kurumlarınız özgür ve dokunulmazdır. Ulusal hayatınızı özgürce ve engelle karşılaşmaksızın örgütleyin. Buna hakkınız var" deniyordu.[159] Ayrıca Müslümanların kendi kaderlerini tayin etme hakkına sahip oldukları ve bu hakkın, devrimin tüm güçleriyle korunacağı belirtiliyordu. Bu da Orta Asya'ya tam bağımsızlık tanınacağı veya daha geniş çapta özerklik verileceği umudunu doğurmuştu.[160] Lenin'in Sovyet coğrafyasındaki halklara yönelik özerklik öngören açıklamalarının yanısıra devrimin İslâm'la ilgili sonuçları henüz uygulamada

[158] Seyfettin Erşahin, **Türkistan'da İslâm ve Müslümanlar**, Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s.85

[159] Abdullah Vakhabov, **Sovyetler Birliğinde İslâm,** çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Havass Yayınları, 1979, s.10

[160] Mederbek Kadryrov; Öskönbay Zuuridinov, Sovyetler Birliği'nin Din Siyaseti ve İslâm (Orta Asya Örneğinde), **OŞ Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi** S. 27, 2019, s.64

görülmemişti. Yerli komünistlere belli görevlere gelerek görüşlerini açıklama imkanı sunulmasının İslâm dünyasının ve ezilen halkların yararına olacağına dair inanç da Müslümanların Sovyet rejimine destek vermelerine yol açmıştı.[161]

Orta Asya'da reformcu aydınlar, ideolojik bir uyum olmasa da Sovyet yönetiminin İslâm'a büsbütün saldıracağı korkusunu taşımıyordu. Partide önemli bir yere sahip olan, eski Cedidci, Nazır Torakulov 1921'de "Komünizm, insanlığın özgürlüğü için çalışan bir ideolojidir. Hiçbir dine temelde karşı olmayarak, özgürlüğe giden yolu açıkça gösterir; ama insanların, özellikle de Doğu'nun mazlum insanlarının din ve inanç özgürlüklerine her zaman saygı duyar." demişti.[162] Bazı Cedidcilerin komünizmi gerçek manada tanımadığı, Bolşeviklerin İslâm dahil hiç bir dinle telif olamayacak maddeci, potivist fikirlerinden haberdar olmadıkları görülüyordu.[163]

Devrimin çalkantılı ilk yıllarında yerli devrimcilerle Bolşeviklerin konjonktürel iş birliği devam etmesine rağmen din konusunda hiçbir zaman ortak zemin bulamadılar. Cedidciler, ideolojik alt yapılarını kendi inançlarının modernleşmesi üzerine kurmuşlardı. İnançlarından tümden kurtulmak gibi bir niyetleri yoktu. Bolşeviklere göre ise her türden din, insanın insanı sömürmesini gizleyen ideolojik bir kılıftı ve sömüren sınıflara ideolojik bir kamuflaj sağlıyordu. Sömürü ortadan kalktığında din de ortadan kalkacaktı. Komünizmin inşa edeceği yeni dünyada doğaüstüne yer yoktu. Böyle bir dünya, tüm kadınların ve erkeklerin sömürgeci ve baskıcı ilişkilerden, kendilerini gerçekleştirmelerine engel olan zincirlerden kurtuldukları zaman mümkündü.[164]

Lenin, teorik olarak dinle savaşma gereğini materyalizmin temeli olarak görmesine rağmen pratikte İslâm'a saldırmaktan kaçındı ve iç savaştan galip çıkıp rejimi

---

[161] Ali Yaman, Sovyet Siyasi Tarihinde İslâm ve Ateizm Mücadelesi: Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi, s.82

[162] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika**, çev. Aslıhan Tekyıldız, Ankara: Sitare Yayınları, 2011, s.80

[163] Seyfettin Erşahin,a.g.e. s.83

[164] Adeeb Khaleed, a.g.e. s.80

sağlamlaştırana kadar Müslümanlara karşı ihtiyatlı bir siyaset izlemeye çalıştı.[165] 1920-24 arasındaki mutedil dönemde iç savaş, Basmacılara karşı yürütülen mücadele gibi sebeplerle İslâm'a ve onun kurumlarına karşı saldırılar geçici bir süre ertelendi.[166]

İç savaş ve savaş komünizminin sürdüğü ilk yıllarda Moskova'nın İslâm politikasındaki bu çekingenlik bazı Bolşevikler için rahatsız ediciydi. Marksizimin dine karşı takındığı amansız tavra rağmen onunla sadece ideolojik ve idari sahada savaşmanın idealizmden öteye geçemeyeceğini, dolayısıyla bunun yanlış bir yol olduğunu ileri sürdüler. Fakat içerideki şartlar büyük bir taarruza henüz imkan vermiyordu.[167]

Konunun hassasiyetinin farkında olan Sovyet lideri Lenin, dine karşı uygulamalarda sabırlı olunması gerektiğini düşünüyordu. Lenin, komünist ideolojinin yerli halka, sertliğe başvurmadan benimsetilmeye çalışılması talimatını vererek 1920'lere kadar ihtiyatlı bir yaklaşım izleme yolunu seçti.[168] Müslümanlara karşı jestlerle onları yanında tutmaya devam etme stratejisine bir süre daha devam etti. Bu jestlerden biri Hz Osman'a ait olan Kur'an nüshaları meselesidir. Devrimin ertesinde, Aralık 1917'de Petrograd Ulusal Çevresi Müslüman Kongresi yapılmıştı. Kongre delegeleri, Lenin'e hitaben yazdıkları bir dilekçeyle, Hz. Osman'a ait olan Kur'an nüshalarının kendilerine geri verilmesini talep ettiler. Bu Kur'an, Semerkand'da Hoca Ahrar Camii'nde korunduğu sırada Çarlık Rusyasının işgali ile Petersburg Kraliyet Kütüphanesi'ne götürülmüştü. Rus İmparatorluğunun yöneticileri, Müslümanların tüm iade taleplerine yıllarca kayıtsız kalmıştı.[169] Lenin Müslüman temsilcilerinin bu talebini kabul ederek Halk Komiserleri Konseyi'nden iade kararını çıkarttı. Hz. Osman'a ait Kur'an, Müslümanlara teslim edilmek üzere Ufa'ya götürüldü. Yıllar sonra, 20 Ekim 1943'te

---

[165] Ali Yaman, a.g.m. s.82
[166] Seyfettin Erşahin, a.g.e, s.103
[167] Alexandre Benningsen, Lemercier C. Quelquejay, a.g.e. s.195
[168] Ali, Yaman,**Türk Dünyasında İslâm, Sovyet Ateizmi ve Kültürel Süreklilik**, s.27
[169] Abdullah Vakhabov, **Sovyetler Birliğinde İslâm**, çev.Sibel Özbudun, İstanbul: Havass Yayınları, 1979, s.12

Orta Asya ve Kazakistan Müslüman Temsilcileri Birinci Kongresi sırasında söz konusu Kur'an Taşkent'e getirildi ve halka teşhir edildi. Orta Asya'nın değişik yerlerinden on binlerce Müslüman Kur'an'ı görmek üzere Taşkent'e akın etti.[170]

Sovyet yönetimi, devrimin ilk yıllarında Müslüman halkları kazanmaya yönelik jestler yaparken bir taraftan da Müslüman halkın desteğini temin için din adamlarını kullandılar. Örneğin Taşkent'te, Temmuz 1922'de din adamlarının bir araya geldiği bir kurultay düzenleyen Şami Damullah, "İslâm sosyalizmi" üzerine bir konuşma yaparak, zenginleri mal varlıklarını yoksullarla paylaşmaya çağırdı. 1926'da gerçekleşen Müslüman Din Adamları Kongresi'nde ise Sovyetlerin sosyo-kültürel ve iktisadî konulardaki politikalarının desteklendiği ilan edildi.[171]

2.2. Devrime Karşı Türkistan Direnişi: Basmacı Hareketi

Devrimin ilk yıllarında Türkistan'da Sovyetleri en çok uğraştıran mevzulardan biri Basmacı hareketiydi. 1930'lu yılların başına kadar büyük sıkıntı yaratan bu direniş hareketi, Türkistan muhtariyetinin Kızılordu birlikleri tarafından Şubat 1918'de dağıtılması ve Kokand şehrinin müdafaasının korbaşı Ergeş ve askerleri tarafından üstlenilmesi ile başladı. Bu hareketi Bolşevikler Türkçe "Basmak" fiilinden mülhem "Basmacı" kelimesiyle adlandırdılar. Basmacı kelimesinin sözlükteki tam karşılığı "Eşkiya" olup Ruslar bu kelimeyi 1918 yılında Türkistan'da başlayan hürriyet mücadelesini bir eşkıya hareketi olarak vasıflandırmak için kullandı.[172] Basmacıların anti-komünizm, İslâmiyet, milliyetçilik gibi motivasyonları vardı. Sovyet gücünün altını oymak amacıyla İngilizler Basmacılara yardım etmişti. 60 yıl sonra Afganistan'ın Ruslar

[170] Abdullah Vakhabov,a.g.e. s.13
[171] Mederbek Kadryrov; Öskönbay Zuuridinov,a.g.m. s.65
[172] Saltanat Kydyralieva, **Türk ve Rus Kaynaklarına Göre Türkistan'da Basmacı Hareketi (1916–1924)** Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s.92

tarafından işgaline direnen Müslümanları da Sovyet yönetimi sık sık "Basmacı" olarak adlandırmıştı.[173]

Basmacı hareketi ile Sovyet ordusu mücadelesi o kadar şiddetliydi ki 1922 yazında Türkistan'da bulunan 200.000'den fazla Sovyet askerinin yaklaşık 100.000'i Fergana'da bulunmaktaydı.[174] Türkistan'daki bu direnişin önderleri çoğunlukla mollalar, tasavvuf şeyhleri gibi din adamlarıydı. Sovyetler bunları ortadan kaldırmaya girişmiş ve bu durum 1920'lerin sonuna kadar sürmüştü. Fakat bu, direnişin daha da artmasına ve tüm Türkistan'a yayılmasına sebep oldu. Sovyet yöneticileri halkı Basmacı hareketinden uzaklaştırabilmek için bir süredir sertleşmeye başlayan politikasını tekrar yumuşatmak zorunda kaldı ve yasakladığı bazı dini kurumların faaliyetlerini de kısa bir süreliğine serbest bıraktı.[175] Ayrıca Sovyet yönetiminin bölgedeki Devrim Savaş Komitesi 25 Aralık 1923'te bölgedeki din adamlarını halk arasında Basmacılar aleyhine kullanmaya karar verdi. Basmacılarla mücadele 1930'lara kadar devam etti ve üstün Sovyet askerî gücü karşısında Basmacı hareketi başarıya ulaşamadı.[176]

Sovyet yönetimi, bundan sonra Basmacı direnişin öncüleri olarak "Devrim karşıtı oluşumlar" şeklinde gördükleri tarikat yapılanmalarını öncelikle hedef aldı. Örgütlenmiş bir yapıya sahip olması ve Basmacı hareketinin yanında yer almasından dolayı tarikatları tehlikeli oluşumlar olarak gören Sovyet hükümeti ilk önce onları bertaraf etmek istedi. Bu çerçevede Türkistan Komünist Partisi tarafından 1923 senesinde "İşanizm ile Mücadele" kararı alındı. Alınan karar doğrultusunda Kırgızistan'ın Oş şehrinde gerçekleşen bir toplantıda kabul edilen bildirgede Müslümanlar "Zararlı" ve "Zararsız" olarak ayrıldı. Zararlı olarak gördükleri tarikatların, "İslâm'ın temel ilkelerini

---

[173] Ahmed Raşid, **Taliban: İslâmiyet, Petrol ve Orta Asya'da Yeni Büyük Oyun**, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Everest Yayınları, 2001, s.240

[174] Ali Yaman, a.g.e**.** s.29

[175] Mederbek Kadryrov; Öskönbay Zuuridinov, a.g.m**.** s.64

[176] Ali Yaman, a.g.e, s.29

çiğnemelerinden dolayı" faaliyetlerinin durdurulması öngörüldü. Sovyetler, izledikleri bu ayrıştırıcı politikayla tüm Türkistan halkının birliğini bozmayı hedeflemişti.[177]

Sovyet rejimi, takip ettiği program doğrultusunda dinin gücünü yok ettiğine, sosyal hayattaki fonksiyonunu çok sınırlandırdığını düşünmesine ve bunu çeşitli araştırmalar, istatikler yoluyla da kanıtlamaya çalışmasına rağmen, din halk arasında yaşamaya devam etti. Dini ve milli gelenekler, adetler yasaklanmasına rağmen halk kendi dini anlayışını gizli de olsa yaşamanın yolunu buluyordu. Bu noktada tarikatlar önemli rol oynadı. Tasavvuf, Orta Asya'da baskı altına alınan geleneksel dini ve kültürel hayatın bir çıkış yolu olarak halkın ilgisine mazhar olmayı sürdürdü. Bu yüzden tarikatlar her zaman potansiyel bir siyasi muhalefet alanı olarak görüldüler.[178]

2.3. İslâmla Mücadelenin İlk Adımları

İhtilalden sonra Bolşevikler 23 Ocak 1918'de "Kiliseyi Devletten ve Okulu Kiliseden Ayırma Hakkında Kararını" Halk Komiserleri Sovyeti'nde onayladılar. Bu karar görünürde din ve devletin alanlarını birbirinden ayırmaya yönelik bir karar olsa da pratikteki amacı dini kurumların sosyal ve ekonomik temellerini zayıflatmak, gücünü kırmak ve devrim karşıtı güçler trafından kullanılmasını önlemekti.[179] Bu karar neredeyse Sovyetlerin dağılmasına kadar din, dini cemaatler ve dini kurumlar hakkında temel hukuki belge niteliğini korudu.[180]

Sovyet yönetiminin bu özel kararıyla dini organlarla, din görevlilerine devletin maaş vermesine son verildi. Tüm devlet okullarında din dersi verilmesi ve 1 Nisan 1918'den itibaren din dersi verenlere devletten para aktarımı yasaklandı. Çocuklarına din dersi vermek isteyen aileler din adamlarıyla anlaşarak ücreti kendileri ödemek kaydıyla bu

[177] Mederbek Kadryrov; Öskönbay Zuuridinov, a.g.m, s.66
[178] Ali Yaman,a.g.m. s.85
[179] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.101
[180] a.g.e, s.98

hizmeti alabileceklerdi. Yerel teşkilatlarla anlaşılarak ibadet yerlerinden başka, dini eğitim evleri veya okulları açılabilecekti.[181]

Bu karar aynı zamanda dini teşkilatların hukuki statülerini tespit ederek, millileştirmeyi de kapsıyordu. Söz konusu kararı uygulayan Rus komiserler yerel halkın direnciyle karşılaşmış, olaylar çıkmış, mollalar kurşunlanmıştı. Türkistan'da 1918-19 arasında devrim büyük bir direnişle karşılaştı. Özellikle Ruslar dini teşekküllerin mallarına el koymaya başlayınca pek çok Müslüman, kitleler halinde Basmacılar hareketine katıldı.[182]

Görüldüğü üzere devrimin ilk yıllarında konjonktür gereği komünist ideoloji din konusundaki esas politikalarını açıkça uygulama imkânı bulamadı. Fakat şartların müsait olduğu her seferinde bazen kolluk kuvvetleriyle bazen de ideolojik baskı yoluyla din ile mücadele etmeyi hiç terk etmedi. Zira din ideolojik muhalefetin son tabyası olmuştu, yani "Tarihin iradesine karşı verilen mücadelede 'devrim karşıtı unsurları' örtmek için kullanılıyordu". Dini kurumlar gücün ve zenginliğin bağımsızca konumlandığı yerlerdi ve yeni rejim bunu hoş göremezdi.[183] O yüzden tarihi konjoktüre göre yöntemi ve dozu değişse de Sovyetlerin dinle mücadelesi hiç bitmedi. Bu mücadeleyi değişik safhalarda incelemek mümkündür. Bazı araştırmacılar Ekim devriminin başından II. Dünya savaşına kadar geçen dönemi kendi içinde safhalara ayırır.

1917-1928 arasındaki ilk dönem; 1917-1920 arasında savaş komünizmi dönemi, 1920-1924 mutedil dönem ve 1928-1941, İslâmla mücadele için hazırlık dönemi olarak

[181] Ali Yaman, a.g.e. s.27
[182] Alexandre Benningsen, Lemercier C. Quelquejay, a.g.e. s.196
[183] Adeeb Khalid, a.g.e. s.80

kendi içinde üç kategoride incelenebilir. İkinci dönem de 1928-1941 arasındaki İslâm'a karşı ideolojik ve fiili saldırı dönemidir.[184]

Birinci dönemde bilimsel ateizmi hakim kılmak için gerekli şartların oluşturulmasına çalışıldı. 1917-20 yılları arasındaki savaş komünizmi safhasında Sovyetler hakimiyetini kurabilmek için mücadele verirken İslâm'a ve Müslümanlara karşı çok sert tedbirler aldılar. Bu dönemde zulme varan uygulamalar görüldü. 1928'den II. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde sosyalizmin maddi teknik temeli kuruldu ve halk arasında geniş çaplı ateistleştirme çalışmasına girişildi.[185]

Bolşevik yöneticiler rejimi güçlendirmeleri sonrasında Müslüman topluma yönelik önceki vaatlerini bir kenara bıraktıklar. Özellikle Stalin'in işbaşına gelmesiyle birlikte bu söylemin taktik bir manevra olduğu açıkça görüldü. Böylece Müslümanların tüm ümitleri boşa çıktı. Sovyetlerin yüzyıllardır bölgede kökleşmiş ve içiçe geçmiş Türklük ve Müslümanlık gibi unsurları olduğu gibi bırakması söz konusu değildi. Komünist yönetimin ideolojik hedefleri açısından engel teşkil eden bu değerlerle mücadele edilmesi şarttı.[186]

Orta Asya'da Sovyetler başlangıçta eski yönetim biçimlerini korumakla yetindiler. Buhara ve Hive Hanlıklarının feodal rejimleri düştüğü anda bu ülkenin toprakları Halk Cumhuriyeti şekline sokuldu. Fakat henüz sosyalist değillerdi. Buhara Ekim 1920'de, Harezm ise Şubat 1920'de iktidarı elinde bulunduran Cedidciler tarafından Sovyetlere bağlandılar. 1923 yılında ise yerel komünistler Cedidcileri tasfiye ederek her iki cumhuriyeti Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti şekline soktular.[187]

Sovyet rejimi Müslüman önderlerin tasfiyesiyle de yetinmedi ve Orta Asya'daki ortak bilinci zayıflatmak amacıyla yeni bir idari yapılanmaya gitti. Buna göre bölge zaman

[184] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.103
[185] a.g.e, s.104
[186] Ali Yaman, a.g.m. s.82
[187] Alexandre Benningsen, Lemercier C. Quelquejay, a.g.e. s.185

içinde geliştirelen çeşitli cumhuriyetlere, özerk bölgelere ayrıldı. Müslüman topluluğu farklı etnik gruplar halinde bölünerek, bu kimliklerin gelişmesi ve birbirlerinden ayrılması bilinçli olarak teşvik edildi.[188] Bu siyasetin esas hedefi yüzyıllardır bölgede kökleşmiş, kimlik belirleyici unsurlar olan Türklük, Müslümanlık gibi iç içe geçmiş ortak paydaları zayıflatmaktı. Zira Sovyetlerin oluşturmayı düşündüğü "Sovyet İnsanı" modeli için bu kimlikler engel teşkil ediyor, tasfiye edilmesi gerekiyordu. Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin her türlü imkânı seferber ederek oluşturmaya çalıştığı söz konusu insan modelinin "Dini" bilimsel ateizm, dili Rusça ve milliyeti ise Sovyet olarak kararlaştırılmıştı.[189]

Dinle mücadele politikalarında mutedil dönemden sonra dini kurumların tasfiye edilmeye başlandığını görüyoruz. 1924-30 arası dinin ekonomik temellerini yıkma, dini devletten ve okuldan ayıran Lenin kararını hayata geçirme dönemi oldu.[190] 1923'te şeriat mahkemelerini kaldırmak için ilk adım atıldı. Buna göre, söz konusu mahkemelerin kararlarına yapılan her itiraz sonucu davalar Sovyet mahkemelerine intikal ettiriliyor böylelikle bunların işlevsiz hale getirilmesi planlanıyordu. 1924'de kabul edilen Rus Ceza Kanunu, bazı adetleri ortadan kaldırıyor, bunları uygulayanları cezalandırıyordu. Bu tarihten sonra mahkemelerin sayısı hızla azaldı.[191]

1924 yılında devletin din üzerindeki kontrolünü sağlamak için yirmi üyesi olan "Dvatsatki" adında bölgesel dini yönetimler kuruldu. Bu kuruluşlar Sovyet Rusya'sında dini faaliyetlerin yapıldığı tek meşru kuruluşlardı. Bunlar yerel idarelere bildirmek

[188] Ali Yaman, a.g.e. s.28
[189] a.g.e, s.28
[190] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.103
[191] Alexandre Benningsen, Lemercier C. Quelquejay, a.g.e. s.202

suretiyle çeşitli ibadet yerleri kiralıyor ve burada hizmet verecek din görevlilerinin de resmi makamlarca tescil edilmesi görevini yürütüyordu.[192]

1925 yılında yayınlanan bir bildiri ile şehirlerin dışında kalan bütün vakıf malları Ziraat Halk Komiserliği'ne devredildi. Başlatılan toprak reformuyla, çoğu yerel mollalar olan toprak ağalarının tüm mülkü ellerinden alındı. Çarlık rejimi bile bu ölçüde bir müdahaleye kalkışmamıştı. Bu hamle özellikle Özbekler'in kolektif bilincine kazınan bir hadise oldu ve bundan sonra İslâmi faaliyet yeraltına inip gizli tarikatların müntesipleri artmaya başladı.[193] Bu reform sonrasında Sovyetler 1930 yılına kadar ülke üzerindeki bütün vakıf mallarına el koymuş bulunuyordu.[194]

1926'lara gelindiğinde Komünist Parti otoriteleri kendilerini geleneksel topluma saldırı başlatmaya hazır hissettiler. Günlük hayat, örf ve adetler, kültür ve dindeki her tür geri kalmışlık tarihin çöplüğüne atılmalıydı. Parti'ye göre, sosyalizmi kurmaya yaklaştıkça burjuva, ruhban sınıfı, "Kulak" denilen zengin köylüler ve ülke sınırları dışındaki kapitalist güçler daha da tehlikeli hale geliyordu. Bu yüzden, yeni kurulacak toplum için mücadele daha da acımasız olmak zorundaydı.[195]

Sovyet yönetimi 1928 yılında ülkedeki bütün okul ve medreseleri kapatmış ve dini eğitim veren hiçbir kurum bırakmamıştı.[196] Eski tip okulların ve medreselerin kapatılması vakıf mülklerine el konulması, tüm dinî mahkemelerin kapatılması ile İslâm'ın Orta Asya'daki yayılma yollan büyük ölçüde yok edildi. 1929'da ülkedeki tüm dini kuruluşları kapsayan bir yasa, rejimin yeni şartlar dahilinde izin verdiği dini faaliyetlerin alanını tanımladı. Dini faaliyet, ancak yerel yönetime kayıt yaptırarak resmi kabul görmüş inanç toplulukları ve gruplarında yapılabilirdi. Yönetimin belirlediği

---

[192] Ali Yıldız Musahan, Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası, **İlahiyat Tetkikleri Dergisi,** S.44, Erzurum: 2015, s.230

[193] Ahmed Raşid, **Orta Asya'nın Dirilişi İslâm mı Milliyetçilik mi?** s.109

[194] Alexandre Benningsen, Lemercier C. Quelquejay,a.g.e. s.202

[195] Adeeb Khalid, a.g.e**.** s.82

[196] Ali Yıldız Musahan, a.g.m, s.230

şartlar doğrultusunda, dini kuruluşların ibadet yerlerini yönetme hakları vardı. Yardım toplulukları kurmaları, üyelere maddi destek sağlamaları, çocuklara ve gençlere çalışma gruplan veya kampları oluşturmaları yasaktı. Bu yasanın çıkmasına sebep olan varsayım, yani dinin, inanların somut kuruluşlarda bir araya gelerek gerçekleştirdikleri bir girişim olduğu görüşü Hristiyanlık'tan geliyordu ama şimdi Sovyetler bunu bütün dinlere uyguluyordu. Bu yasa devletin dini gruplarla ilişkisini Sovyet döneminin sonuna kadar belirledi.[197]

1920'lerin başında komünist yönetimin, İslâmi bir reform yapması için destekledikleri reformist Müslümanlar, gelinen noktada sosyalizmin amacına ulaşmasında en büyük engellerden birini oluşturuyordu. Yanlış İslâmi uygulamalarla mücadele eden şeriat daireleri, Sovyet işlerini yapan vakıf daireleri, Sovyet okulları kabul edilen yeni okulların hepsi, kendini çağdaş medeniyetin ve sosyalizm desteğinin altında saklamaya çalışan burjuva kalıntılarıydı. Geleneksel ulema ve tarikatlar, feodalizmin kalıntıları ortadan kaldırıldığında kaybolacaktı ama asıl zorluk modernist ve reformcu Müslümanlarla başa çıkmaktı. Cedidciler, burjuva milliyetçilerinin savunucuları olarak itibarsızlaştırılıyordu. Ulema, reformcular ve muhafazakarlar şimdi "Devrim karşıtı isyancı kitle" adı altında tasfiye edilmek üzereydi.[198]

2.4. 1929 Kültür Devrimi

1929 yılında başlatılan Kültür Devrimi, din ile mücadelede önemli bir aşama ve araç olarak görüldü. Bu devrimin amacı Sovyetler Birliği içinde yaşayan bütün halkları Sovyet kültürü içinde yoğurmak, birleştirmekti. Bunun için ilk olarak 1928 yılında Latin alfabesine geçiş yapıldı.[199] Böylece Müslüman toplumların hafızasına kilit vuruldu,

[197] Adeeb Khalid,a.g.e. s.84
[198] a..g.e, s.82
[199] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.120

geçmişle bağları koparıldı. 1939 yılında ise Kiril alfabesine geçildi ve üretilen etnik kimlikler için ayrı edebi diller geliştirilmesine karar verildi.[200]

Alfabe devrimlerinden sonra Sovyetler Birliği'nde yaşayan Müslüman halk İslâm dünyası ve medeniyetinden tamamen tecrid edilmiş oldu. Kur'an ve ibadet dili olarak kullanılan Arapça böylelikle İslâm toplumuna unutturuldu ve nihayetinde İslâmi eğitimin tamamen ortadan kaldırılması sağlandı. On sene arayla gerçekleştirilen alfabe değişikliğiyle Arapça yazan, Latince öğrenen ve Kiril alfabesini kullanan üç farklı nesil ortaya çıkarılmış oldu. Sovyet yönetimi bu üç kuşak arasında hem kültürel hem yazılı olarak bir kopukluk yaratmayı başardı.[201]

Sovyet döneminin hakim milleti, esas unsuru Ruslar ve dilleri Rusça, bütün Sovyet coğrafyasında imtiyazlı konumunu sürdürdü. Özellikle eğitim alanında bunun etkileri günümüz Orta Asya'sında da devam etmektedir. Sovyetler en üst idari birimden en küçüğüne kadar çok sıkı ve katı bir şekilde kurumlaşmıştı. Yerel dillerle eğitim yapılan okullar da açılmıştı ama bunun sadece sembolik bir anlamı vardı. En gözde ve iyi eğitimli okullar Rusça eğitim verenlerdi. Yeni ideolojinin bir gereği olarak dil alanında da Rusçaya dayalı bir politika benimsenmiş, yerleşim birimlerinin adları ideolojik yeni adlarla değiştirilmişti.[202]

1920'li yılların sonlarında ve 1930'lu yıllarda İslâm ile mücadele çok sert süreçlerden geçmişti. Dini alt yapıyı tahrip edip maddi temelleri zayıflattıktan sonra nihai darbeyi vurmak için çok acımasız politikalar uygulandı. Değişik tarihlere dağılan bu zulüm dönemleri boyunca din adamı, alim, molla, toprak ağası, dükkan sahibi, yani emekçi kesimden olmayan herkes basit suçlamalar ile öldürüldü veya mal varlığına el konulup

[200] Ali Yaman,a.g.m. s.83
[201] Ali Yıldız Musahan, a.g.m. s.230
[202] Ali Yaman,a.g.e. s.31

sürgün edildi.[203] Resmi propaganda başlangıçta molları sadece mesleki yönden zayıflatmaya çalışıyor, onları cahillikle suçluyordu. Bu propaganda zaman içinde sertleşti. 1926'dan sonra din adamları satılmışlık, hırsızlık, cinayet ve ahlâksızlıkla itham edilmeye başlandınlar. Din görevlileri sadece "Asalaklar" olarak değil, aynı zamanda devrim karşıtları olarak sürekli takip altındaydı. 1930'lardan sonra ise Hitler Almanyası'nın veya Japonya'nın casusları damgasını yediler.[204]

Sovyet rejimi 1927 ve 1928 yıllarında ideolojik propagandasını daha çok kadınlar üzerinde yoğunlaştırarak geleneksel adetlere doğrudan saldırmaya başladı. Kadınların "Özgürleştirilmesi" adına "Hücum" diye adlandırılan büyük bir propaganda kampanyasına başladılar. Bu kampanya özellikle Özbekistan üzerinde odaklanmıştı. 8 Mart 1927 yılında tüm cumhuriyette toplu başörtüsü açma törenleri düzenlendi.[205] Sovyet rejiminin kararlılıkla saldırdığı kurumlardan biri de Müslüman ailesiydi. Büyük aileleriyle geçmişin güçlü dayanışmasını devam ettiren Müslümanlar, Sovyet toplum mühendislerinin hedefi oldular. Zira bu güçlü aile bağları, üretilmeye çalışılan Sovyet insanı modeli açısından engel teşkil ediyordu.[206]

Rejimin ideolojisine göre insan ilk önce kendi ailesi için değil toplumu ve dolayısıyla devleti adına yaşamalı, onun için çalışmalıydı. Ayrıca aile, içinde hem dinin, hem de örf ve adetin üretildiği, yaşatıldığı bir yapı olduğu için bu yapının bozulması gerekiyordu. Bunun için de sistematik politikalar uygulandı. Sovyet rejimi yetimhane ve "İnternat" denilen yatılı bölge okullarına özel önem verdi. Bu okullarda komünist propagandaya maruz kalan çocuklar kendilerini ailelerinden çok devlete ait hissediyordu. Sovyet rejimi bu çocuklara özel yatırım yaptı; başarılı ve topluma örnek bireyler olarak özenle

[203] Ali Yıldız Musahan, a.g.m. s.229

[204] Ekrem Özbay, Çarlık ve Bolşevik Rusların Türkmenistan'da Uyguladığı Din Politikası ve Türkistan Örneği, **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, S. 204, 2013, s.148

[205] a..g.m, s.151

[206] Alexandre Benningsen, Lemercier C. Quelquejay, a.g.e. s.260

yetiştirmeye çalıştı. Herhangi bir dini inanca sahip veya geleneksel altyapısı olmayan, başarılı Sovyet gençleri olarak tüm topluma sunacağı rol modeller haline getirdi.[207]

2.5. Sovyet Politikalarının İslâm Üzerindeki Tahribatı

Sovyet yönetiminin sistematik din karşıtı politikalarının İslâm üzerinde yaptığı tahribatın en somut göstergeleri ibadet mahali olarak camilerin durumudur. Ekim İhtilâli öncesinde Hive ve Buhara hariç tüm Rus Çarlığı topraklarında, 26.279 cami ve mescit, 45.339 imam, hatip, molla ve müezzin bulunuyordu. 1927'de de hemen hemen bu sayılar muhafaza ediliyordu.[208] Din adamlarının çoğu 1932/1938 yılları arasındaki kargaşalarda kayboldu. Resmi kayıt olmadığı için mevcut kaynaklardaki rakamlarda ufak tefek farklar olsa da camilerde de benzer bir tablo bulunuyordu. 1924 yılında şeriat mahkemelerinin kapatılmasıyla başlayan süreç 1928'de bütün dini okullar ve medreselerin kapatılmasıyla sonuçlandı. Bunun yanında cami ve mescitler kapatıldı, yıkıldı ya da başka amaçlar için kullanılmak üzere değişik kurumların kullanımına tahsis edildi.[209]

1929-1939 yılları arasında, Orta Asya'da 14.000, Ural-Volga bölgesinde 6000, Kuzey Kafkasya'da 4000, Kırım ve Kazan'da 1000 kadar caminin kapatıldığı bilinmektedir. Sadece Özbekistan'da Sovyet döneminden önce binlerce cami varken, 1935 yılına gelindiğinde resmiyetini kazanmış 60 cami bulunmaktaydı.[210] 1964'de Taşkent'te yayınlanan Fransızca bir bülten, tüm Orta Asya'da 250 cami bulunduğunu

[207] Ali Yıldız Musahan, a.g.m. s.235
[208] A.Benningsen, L. C. Quelquejay, a.g.e, s.251
[209] Ali Yıldız Musahan, a.g.m, s.239
[210] Ali Yaman, a.g.e. s.30

belirtiyordu.[211] 1942 yılında tüm Sovyetlerde 1312 cami bulunmaktaydı. 1980'lere gelindiğinde bu sayı 400'e kadar düştü.[212]

1937 ve 1938 yıllarında "Büyük Terör" denilen bir tasfiye harekatı yaşandı. Bu dönemde yapılan büyük çaptaki tutuklama ve idam dalgası ile halk figürünün iki nesli yok edildi. O dönemde neredeyse hiç bir Cedidcinin eceliyle ölmesine izin verilmedi. Büyük Terör, ilk Sovyet kadrosunu da yok etti. Sovyet döneminin ilk yıllarında idam edilenler arasında Hocayev ve İkramov gibi önde gelen figürler de vardı. Camileri ve okulları kapatan ve "Kulak" sınıfının tasfiye edilmesine yardım edenlerin kendileri de böylece tasfiye edilmiş oldu.[213]

Orta Asya tarihinde Sovyetlerin yaptığı tahribat ancak Moğolların işgaliyle kıyaslanabilmektedir. Sovyet saldırısı İslâmi bilginin üretilme yollarını yok etti. Sayısı belirsiz din alimi 1920'lerde başlayan saldırılar sonucu ya şehirlerden kırsal bölgelere taşındı ya da Afganistan'a göç etti. Ulema tamamen yok olmasa da konumu ve prestiji yok olmuştu. Yeni dini kitaplar yayınlanmıyor, ulaşılabilir İslâmi bilgi de kısıtlanıyordu. Camilerin ve medreselerin yıkılması da bölgenin toplumsal ve mimari yapısını bozdu. Zira camiler sadece ibadethane değil aynı zamanda şehirlerin sosyal merkezleriydi. Kapatılan camiler işçi kulubü, depo, bazı durumlarda okul veya polis atları için ahır olarak kullanıldı. Bazıları bakımsızlığa terkedildi. Çok az sayıda cami mimari eser olarak kabul edildi ve devlet koruması altına alındı. Medreseler de aynı kaderi paylaştılar.[214]

2.6. Ateist Propaganda ve Bilimsel Ateizm

Sovyetler Birliği modelinin öngördüğü insan tipinin dilinin Rusça, dininin ateizm, milliyetinin ise Sovyet olmasının devletin resmi politikası olduğu daha önce ifade

[211] A.Benningsen, L. C. Quelquejay, a.g.e, s.237
[212] Ali Yıldız Musahan, a.g.m, s.237
[213] Adeeb Khalid, a.g.e.s.87
[214] A.g.e, s.91

edilmişti. Dinin yerini alması beklenen ateizm için sistematik bir propaganda faaliyeti başlatıldı ve bu neredeyse Sovyetler'in son yıllarına kadar devam etti. Ateist propagandaya göre bilim ve din arasında doğrudan ve kesin bir zıtlık vardı ve din akla tamamen aykırıydı. Din, insanların doğayı anlamadıkları ve tüm doğa olaylarını doğaüstü şeylerle açıkladıkları, insanlığın ilkel döneminin bir ürünüydü. Sonraları din, sömüren sınıfların toplumdaki güçlerini devam ettirmek için kullandıkları bir araç halini aldı. Yine ateist propagandaya göre dinler insanı uyuşturur ve sınıfsal çıkarları için mücadele etmekten alıkoyardı. Sonuçta, insanları zehirlediği için dinle mücadele etmek elzemdi. Bu yüzden Orta Asya'nın her yerinde ateist propaganda yürütülürken, bütün resmi bildiriler ve kabul gören tüm sanat ve edebiyat eserleri de ateist yaşam biçimini övmek zorundaydılar.[215]

Dinle mücadele konusunda 1925 yılında kurulan ve 1929 yılında Militan Hudasızlar Birliği adını alan teşkilat, ateizm propagandası için kitaplar, makaleler yazılmasına, sergiler açılmasına öncülük etti.[216] Birlik resmi anlamda gönüllülerden oluşuyordu ama Parti ve devlet yöneticileriyle yakın ilişkideydi. 1928'de birlik üyeleri ateist düşünceleri yayan ve propaganda yöntemlerini tartışmak için buluşma yeri olan "Xudosizlar" (Tanrısızlar) dergisini yayınlamaya başladı.[217] 1930 yılında aynı isimle gazete de çıkarmaya başlayan örgüt 1925 yılından itibaren Özbekistan'da yapılanmaya başladı.[218] 1930'da birliğin Özbekistan'da 13.115 üyesi vardı. Bu sayı 1933'de 41.767'ye yükseldi.[219]

Sivil Toplum Örgütü maskesi altında faaliyette bulunan, Komünist Parti uzantısı olan bu örgüt "Bezbojnik" (Tanrısız/1921–1941), "Antireligioznik" (Din karşıtı/1926–1941),

[215] Adeeb Khalid, a.g.e. s.80
[216] Seyfettin Erşahin, a.g.e. ,s.121
[217] Adeeb Khalid, a.g.e.s.80
[218] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.121
[219] Alexandre Bennigsen, Lemercier C. Quelquejay,a.g.e. s.208

"Ateist" (1923–1930), "Voinstvuyuşiy Ateizm" (Savaşçı ateizm/1931) gibi dergilerle din karşıtı propaganda yapıyordu. Özbekistan'da yayınlanan "Hudasızlar" dergisine birçok öğrenci, yazar, idareci, ve aydın üye oluyor, faaliyetlerine katılıyordu. Böylelikle eğitim sistemine giren öğrenciler bu faaliyetler aracılığıyla kendi dinlerine ve kültürlerine karşı yoğun bir propagandaya maruz kalıyordu.[220]

Sovyet ideolojisinin sadece İslâm ile değil bütün dinlerle mücadele için uygulamaya koyduğu "Bilimsel ateizm" programı çerçevesinde farklı etnik gruplara yönelik çok sayıda ders kitabı ve kamuoyuna yönelik yayınlar hazırlandı, pek çok din karşıtı ateizm toplantıları düzenlendi. Okulların ders programlarına "Bilimsel Ateizm" dersleri konuldu.[221]

Resmi eğitim sistemi ateizm propagandası için en önemli kanallardan biriydi. Okullarda sürekli din aleyhinde yayınlar, broşürler dağıtılıyordu. Ateizme ikna odaları ve sergi köşeleri, öğrencileri sorgulama gibi faaliyetler sıradan faaliyetlerdi. Aile içinde bir şekilde dinle bağını sürdüren bir öğrenci, okula geldiğinde din karşıtı propagandaya maruz kalıyor, bu da öğrencileri çok küçük yaşta politik davranmayı öğrenmek zorunda bırakıyordu. Bazen okullara teftiş amaçlı gelen uzmanlar herhangi bir sınıfa girerek öğrencilere soru sorar ve kimin ailesinde ibadetlerin yapıldığı hakkında bilgi almaya çalışırdı. Eğitimciler çocuklara ve gençlere uyguladıkları dinden arındırma deneysel yöntemlerini ve araştırmalarını devlet desteğiyle düzenli bir şekilde yayınladılar. Bunların yanı sıra ortaöğretim ve liselerde özel "Tanrısızlar" odası oluşturuldu. Bu odada din aleyhinde, inananları tahkir eden resim ve görseller sergilenir, dinle alay eden karikatürler bulunurdu.[222] Tüm bu propaganda malzemesini oluşturmak için

[220] Ali Yıldız Musahan, a.g.m. s.232
[221] Ali Yaman, a.g.e. s.30
[222] Ali Yıldız Musahan, a.g.m, s.231

gösterilen çaba sonucunda "Ateizm literatürü" olarak adlandırılan çok sayıda yayın ortaya çıktı.[223]

Ülke genelinde devam eden Ruslaştırma çalışmaları da din karşıtı propaganda programını destekleyen bir işlev görüyordu. Geleneksel İslâmi dini gün ve bayramları, Sovyet rejiminin "Büyük Ekim Bayramı", "8 Mart Kadınlar Günü", "1 Mayıs", "Zafer Günü", "5 Aralık SSCB Anayasası Günü" ve yeni yıl gibi Sovyet bayramlarıyla değiştirildi.[224]

Sovyet dönemi kaynaklarında Sovyet insanının dini ve dine karşı mücadelenin aracı olarak kabul edilen "Bilimsel ateizm"in tarihsel süreç içindeki gelişimi anlatılırken İslâm dünyasından şahsiyetlerin de kullanıldığı görülmektedir. Bu eserlerde İbn Rüşd, İbni Tufeyli, El- Kindi, İbn Ravendi, Biruni, İbn Sina, Ali Şir Nevai, Nizami, Ömer Hayyam gibi kişilerin görüşlerine yer verilerek, bunların İslâm dininin bilime ters düşüncelerine karşı çıktıkları, Kur'an'a eleştirel gözle baktıkları vurgulanıyordu. Bu şekilde bilimsel ateizme İslâmi kültürle yetişmiş insanları da ikna etmeye çalışıyorlardı. Yine Ulug Bey'in rasathanesinin yıkılmasına cevazı, Nakşibendi tarikatı şeyhlerinden Hoca Ahrar gibi din adamlarının verdiğinden yola çıkılarak İslâm'ın bilim karşıtı olduğu vurgulanıyor ve dine ağır eleştiriler yöneltiliyordu.[225]

Ateizm, İslâmı bireysel inanç alanında fazla zorlamadı ama İslâm'ın toplumda var olan ahlâki ve etik değerlerin kaynağı olduğu fikrine şiddetle karşı çıktı. İslâmi değerler toplumsal alandan zorla çıkarıldı ve bu konumlarını bir daha geri kazanamadılar. Ateizm kampanyası 1930'ların sonuna doğru azaldı ve Militan Hudasızlar Birliği II. Dünya Savaşı

[223] Ali Yaman,a.g.m. s.79
[224] Ali Yaman, a.g.e. s.31
[225] a.g.e, s.32

sırasında kapandı. Fakat İslâm'ın, toplumun ahlaki ve etik değerlerinin en önemli kaynağı konumundan indirilmesi bir şekilde sağlanmış oldu.[226]

2.4. II.Dünya Savaşı Yılları ve Stalin

Sovyetler Birliği II. Dünya Savaşı'nın başlaması ve Nazi tehdidinin ortaya çıkmasıyla içerideki baskıcı politikalarına ara vermek zorunda kaldı. Zira Almanların saldırgan politikasıyla başa çıkabilmek için kendi topraklarında istikrara ve birliğe ihtiyacı vardı. Aynı zamanda bütün insan kaynağını bu mücadeleye seferber etmesi gerekiyordu. Nitekim, Nazilerin 1941'de Sovyetleri işgal etmesiyle birlikte rejim toplumla genel bir barış yaptı.[227]

Sovyetlerin dinle sert mücadele politikasını değiştirmesinin bir sebebi de müttefiklerinin baskılarıydı. Avrupa müttefik devletleri Nazi'lere karşı savaşan Stalin'e destek olmak için din özgürlüğünü şart koştular. Almanların işgal ettikleri topraklarda uyguladıkları din politikası da Moskova'nın bu tutumunda etkili oldu. Almanlar girdikleri yerlerde Sovyetler'in kapattığı cami ve kiliseleri yeniden açıyordu. Bu yüzden pek çok yerde kurtarıcı gibi karşılanmaya başladılar. Ayrıca Almanların, esir düşen SSCB Müslümanlarından Türkistan Lejyonu oluşturmaya girişmesi ve yurt dışındaki Cedidcilerin faaliyetleri gibi sebeplerle, SSCB dinle mücadelede geri adım attı.[228] Stalin Nazi işgalinden üç ay sonra, Eylül 1941 yılında Militan Tanrısızlar Birliklerini tasfiye etti ve yayın organlarını kapattı.[229]

Rejim, savaş seferberliğini sağlamakta başarılı oldu çünkü bu savaş neredeyse ülkedeki her aileyi ilgilendiriyordu. Birkaç işbirliği ve ihanet olayı dışında, bu büyük tehdit karşısında halk kararlı bir biçimde yönetime sadık kaldı. Fakat rejim de devrimden

[226] Adeeb Khalid, a.g.e. s.81
[227] a.g.e, s.87
[228] Mederbek Kadryrov; Öskönbay Zuuridinov,a.g.m. s.66
[229] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.218

ödünler vermek zorunda kaldı. Stalin geleneksel Rus imparatorluk ordusunu yeniden kurdu ve dinle barıştı, dini gerekçelerle vatandaşların cezalandırılmasına ara verdi. Kiliseler ve camiler yeniden açıldı ve dini kuruluşlara yeniden toplanma izni verildi. Din adamları da bu süreçte yönetime sadık kaldılar.[230]

Savaş, Sovyetler Birliği'nde son üç zaman diliminde yaşayan ailelerin hepsini etkiledi. Sovyetlerin vaktiyle halk düşmanı ilan ettiği insanların çocukları ve dinleri yüzünden türlü baskıya maruz kalan Müslümanlar, faşizmle savaşmak için cepheye sürüldüler. Bu savaşta 26 milyon Sovyet vatandaşı öldü. Savaşta görev almak, bireysel kimlikleri de dönüştürdü. Özbek köylüler, savaştan Sovyet vatandaşları olarak döndüler. Daha sonra bu savaş tüm Sovyet kimliğinin ve ortak belleğin merkezi haline geldi. Devrim Günü gibi 9 Mayıs Zafer Günü de önemli bir resmi tatil oldu.[231]

Son yıllarında Stalin, dine karşı yumuşak tavrını sürdürdü. Devlet dini duygulara saygı gösterir hale hiçbir zaman gelmese de savaş sonrasında dini ibadetlerin cezalandırılmasını önemli derecede azalttı.[232] Stalin döneminde işgal edilen toprakların Nazilerden geri alınması sürecinde din adamlarına karşı yürütülen takibat ve cezalandırma dışında, dinle mücadelede resmi ve zorlayıcı tedbirlere başvurulmadı.[233]

Bunun dışında Hac ibadetiyle ilgili önemli bir değişikliğe gidildi. 1920'den sonra Sovyetler Birliği sınırlarını kapatmasıyla yapılması mümkün olmayan Hac farizasına 1945'de yeniden izin verilmeye başlandı. Ama bireysel seyahatlare müsaade edilmemekte, ancak resmi makamların onayıyla, gruplar halinde hacca gidilmekteydi. Her yıl dini idare tarafından seçilen 20 veya 30 kişi, Hac için Arabistan'a gidebiliyordu. Hacı adaylarının Arapça bilenler arasından seçilmesine özen gösteriliyor ve İslâmi donanımlarının yüksek olması isteniyordu. Ayrıca hacca giden her kafilede mutlaka

[230] Adeeb Khalid,a.g.e. s.88
[231] a..g.e, s.87
[232] a..g.e, s.89
[233] Seyfettin Erşahin, a.g.e, s.221

devlet ajanları da bulunurdu. Bundan haberdar olan hacı adayları yurtdışında yabancı ülke vatandaşlarıyla temas etmemeye gayret ederdi.[234]

Bir başka önemli gelişme de Müslümanların dini örgütleriyle ilgiliydi. II. Dünya Savaşı sırasında Sovyet topraklarında Müslümanların dini kurumlarından sadece Ufa Merkez Diniye Nezareti kalmıştı. Bu kurumun başındaki müftü Abdurrahman Resulov 1942'de Ufa'da toplanan Ulema Kurultayı'nda ülkedeki bütün mescidlere ve Müslüman cemaatlere vatan savunmasına katılmaları ve devlete sadakat göstermeleri için çağrıda bulunmuştu. [235] Bunun karşılığında Stalin'den Müslümanların dini ihtiyaçlarını karşılamak için talepte bulundu. Stalin'in savaş şartlarında bu talebi kabul etmesi sonucunda, yumuşamaya paralel olarak dini kurumlara yöneliş de hız kazandı.[236] Stalin 1943'te, Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Din İdaresi, Rusça kısaltmasıyla SADUM'un kuruluşuna izin verdi. [237]

Savaş şartları rejimi yumuşatmış ve bazı geri adımlar atmasına sebep olmuştu. Ama bu mücadeleden vazgeçildiği anlamına gelmiyordu. Sovyet elitleri o güne dek yaptıkları ateizm propagandasına rağmen, en küçük bir yumuşama ile başgösteren yeniden dine dönüş karşısında başarısızlıklarının muhasebesini yaptılar ve 1944 yılında Nazilerin yenildiği kesinleşince din ile mücadeleye yeni yöntemlerle dönmeye karar verdiler.[238]

1947 yılında Militan Hudasızlar Birliği'nin devamı niteliğinde Moskova merkezli Siyasal ve Bilimsel Bilgi Yayma Derneği kuruldu. Kurum radyo konuşmaları, din karşıtı filmler, sabit veya gezici müzeler ve konferanslar yoluyla halkı eğitmeyi amaçlıyordu. Teşkilat

[234] Ali Yıldız Musahan, a.g.m, s.241
[235] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.218
[236] a.g.e, s.220
[237] Adeeb Khalid, s.88
[238] Seyfettin Erşahin, a.g.e, s.220

Özbekistan'da 1951 yılında 10 bin din karşıtı konferans düzenledi. Propagandacılar ev ziyaretleri de yapıyorlardı.[239]

2.7. SADUM (Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Din İdaresi)

Müslümanların II. Dünya savaşı sırasında Sovyet rejimine verdikleri desteğin karşılıklarından biri olarak Stalin'in izniyle 1943'te Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Din İdaresi, Rusça kısaltmasıyla SADUM kuruldu. SADUM Sovyetler'deki Müslüman topluluklarının din işlerinin devlet kontrolünde yürütülmesi için kurulan dört ayrı teşkilat içinde en önemlisiydi. Diğer üç teşkilat merkezi Ufa'da bulunan "Rusya ve Sibirya Sünni Müslümanları İdaresi", merkezi Buynask'da bulunan "Kuzey Kafkasya ve Dağıstan Müslümanları İdaresi" ve Bakü'de "Kafkas Ötesi Müslümanları Sünni ve Şii İdaresi" adlarıyla Sovyetler'in son dönemine kadar faaliyetlerine devam ettiler.[240] Her birinin başında birer müftü bulunan bu teşkilatlarla Sovyetler arasındaki ilişkiler 1944 yılında kurulan Din İşleri Konseyi aracılığıyla yürütülüyordu.[241]

SADUM Özbekistan, Tacikistan, Türkmenistan, Kırgızistan ve Kazakistan'dan sorumluydu ve diğer teşkilatlar içinde en çok önem atfedilen teşkilat olarak öne çıkıyordu. İdarenin başındaki müftüye "Büyük müftü" de denilir ve bütün SSCB Müslümanlarını temsilen resmen konuşmaya sadece o çağrılırdı.[242] Bütçesinin devlet tarafından karşılanması mümkün olmadığı için Müslümanların bağışları ile finanse ediliyor ve yapılan tüm bağışlar kayıt altına alınıyordu.[243]

Sovyetler Birliği'nin başka dinlerdeki vatandaşları için de benzer kuruluşlar kuruldu. Rejim, sınırlı ölçüde dini aktiviteye bürokratik gözetim altında izin vererek dinin

[239] Alexandre Benningsen, Lemercier C. Quelquejay, a.g.e. s.240
[240] a.g.e, s.234
[241] A..g.e, s.235
[242] Ali Yaman, a.g.e. s.32
[243] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.237

tamamen yer altına inmesini engelleyeceğini, dini izleyip kontrol edebileceğini umuyordu. Yöneticiler, SADUM'un medrese açmasına ve sınırlı sayıda öğrenciye yüksek dini eğitim sağlamasına, yurt dışına öğrenci yollamasına ve Sovyetler Birliği dışındaki Müslümanlarla bağlantı kurmasına da izin verdi. Ayrıca SADUM'a kitap basabilmesi için sınırlı miktarda maddi yardımda bulundu. Bunun karşılığında rejim, savaş seferberliği ve dış politika girişimlerinde SADUM'un desteğine başvururken, iç politika konularında da lüzumu halinde fetva vermesini talep etti.[244]

SADUM sorumluluk bölgesinde bulunan sınırlı sayıdaki cami ve medresede görev yapacak din adamlarını yetiştiriyor, görevlendirmesini yapıyor ve onları teftiş ediyordu. 1945'de gerekli şartları taşıyan 228 imam-hatip, 15 müderris ve 100 müezzin sınavları kazanarak göreve başlamışlardı.[245] Bu dini idarelerin az sayıda dini yayın yapma yetkisi de vardı. Kur'an, fıkıh, hadis konusunda yayınlar yaptıkları gibi dini takvim de hazırlıyorlardı. SADUM 1955-56 yılında Arapça Kuran basmıştı.[246] Ayrıca İslâmi el yazmaları ve kitapları toplayıp inceliyordu. Müftülüğün kütüphanesinde, bir kısmı çok eski ve tek kopya olan 25 bin kitap ve 2 binden fazla el yazması bulunuyordu. Hz.Osman'a ait Kur'an nüshasının bir kopyası da aynı kütüphanede muhafaza ediliyordu.[247]

2.7.1. SADUM'un Medreseleri: Mir Arap ve Barakhan

SADUM'un ilk müftüsü İşan Babahanov'un gayretleriyle müftülüğün din adamı ihtiyacını karşılamak üzere okullar açılmasına izin verildi. Bu çerçevede 1535 yılında inşa edilen Mir Arap Medresesi'nin bu amaçla kullanılmak üzere faaliyete geçirilmesine karar verildi. Toplam 80 hücresi bulunan Mir Arap Medresesi'nin 45 hücresi, halktan

[244] Adeeb Khalid, a.g.e.s.88
[245] Seyfettin Erşahin,a.g.e. s.209
[246] Alexandre Benningsen, Lemercier C. Quelquejay,a.g.e. s.236
[247] Abdullah Vakhabov,a.g.e. s.34

toplanan 60 bin ruble ile eğitime hazır hale getirildi. Eğitime başladığı 1946-47 yılında 30 öğrenci kabul eden medrese ilk mezunlarını 1951 yılında verdi. Eğitimin ilk yıllarında Bolşevik devrimi öncesi yetişmiş ve hayatta kalmayı başarabilmiş ulemadan yararlanıldı.[248] Mir Arap Medresesi'nde eğitim alacak öğrencilerin Sovyet İstihbarat Teşkilatı KGB'den onay alması zorunluydu. Medresenin eğitim düzeyi bilinçli olarak düşük tutuldu, İslâm hukukuna vakıf kadılar ve müftüler veya dini inceliklere vakıf ulema yetiştirecek güçte bir eğitim hiç bir zaman verilmedi.[249] Sadece Kuran'ı yüzünden okuyacak hatipler ve ezan okuyacak müezzinler yetiştiriliyordu.[250]

1968-1969 öğrenim yılında Mir Arap Medresesi'ne ilk kez bir Şii öğrenci grubu kabul edildi ve Sünnilerle aynı salonda ders aldılar. Son zamanlarında ise Medreseye genel olarak laik orta dereceli okulları bitirmiş ve temel Arapça ve Kur'an bilgilerine sahip öğrencilerin başvurduğunu gözönünde bulunduran SADUM yönetimi, eğitim süresini iki yıl kısaltarak yedi yıla indirmeye karar verdi. Medrese'den mezuniyet törenlerine önem verilir, tanınmış Özbek, Kırgız, Tacik, Kazak alimleri davet edilirdi.[251]

Eğitim için düşünülen ikinci mekan Taşkent'te bulunan Barakhan Medresesiydi. Fakat o tarihlerde bu medresede barınan aileler vardı. Uzun yıllardır işlevi dışında kullanılan Medrese'nin tadilatı için epey kaynak gerekiyordu. Bu kaynağı toplamak için bölge Müslümanları seferber oldu fakat hizmete hazır hale getirmenin çok uzun zaman gerektirmesi yüzünden dersler Medrese'nin hemen karşısındaki Tilla Şeyh mescidinde başlatıldı.[252] Bu iki medrese 1961 yılında Kuruşçev yönetiminin getirdiği dini eğitime yönelik sınırlamalar sonucunda birleştirildi. Mir Arap Medresesine öğrenci alımı durduruldu ve müderris kadroları tümüyle değiştirildi. Bu suretle Bolşevik dönemi

[248] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.261
[249] Ali Yıldız Musahan, a.g.m.s.239
[250] Alexandre Benningsen, Lemercier C. Quelquejay,a.g.e. s.235
[251] Abdullah Vakhabov, a.g.e. s.42
[252] Seyfettin Erşahin,a.g.e. s.262

öncesinde yetişmiş ulema tasfiye edilerek yerlerine Sovyet döneminde yetişmiş din adamları getirilmiş oldu.[253] Barakhan Medresesi 1971 yılında enstitüye dönüştürülerek adı İmam Buhari İslâm Enstitüsü olarak değiştirildi.[254]

Bu medreselerden mezun olanlar ilerleyen dönemlerde başta El Ezher olmak üzere İslâm dünyasının farklı ülkelerindeki okullara gönderildiler. Mir Arap Medresesi'nin, İslâm ülkelerine gönderilecek KGB elemanlarının da eğitim aldığı bir kurum haline dönüştüğü gibi iddiaları da zikretmek gerekir. 1962'de SADUM müftüsü Ziyaüddinhan Babahanov Mir Arap Medresesi'nden beş öğrenciyi Suudi Arabistan'ın Medine Üniversitesi'ne göndermek istedi, fakat talep üniversite yönetimi tarafından reddedildi. Gerekçe olarak da söz konusu medrese öğrencilerinin hükümet tarafından özel olarak seçilerek Marksist-Leninist olarak yetiştirildiği, medresenin yeterli din eğitimi vermediği ve en önemlisi bu öğrencilerin gönderildikleri Arap ülkelerinde siyasi faaliyetlerde bulunmaları gösterildi.[255]

2.7.2. SADUM'un Müftüleri

SADUM'un ilk müftüsü İşan Babahan b. Abdülmecidhan, Stalin'in din politikasının bir sonucu olarak Türkistan Müslümanlarının teşkilatlanmalarına önderlik yaptı. 1860 yılında Taşkent'te doğan Babahan, 1943 yılından öldüğü tarih olan 1957'ye kadar SADUM'un müftülüğü görevini yerine getirdi.

Onun vefatı ertesinde görevi devralan oğlu Ziyaudinhan Babahanov 1908 yılında Taşkent'de doğdu. Barakhan ve Kükeldaş medreselerinde eğitim alan Babahanov 1943-57 yılları arasında Özbekistan kadısı olarak görev yaptı. Ezher üniversitesinden de diploması bulunan Babahanov, 1957-82 yılları arasında 25 yıl SADUM müftüsü olarak

[253] Seyfettin Erşahin,a.g.e. s.263
[254] a..g.e, s.264
[255] Ekrem Özbay, a.g.m. s.146

görev yaptı.[256] Müftü Ziyauddinhan Sovyetler Birliği ve dünyanın birçok ülkesindeki Müslümanlar arasında prestijli bir din adamıydı. Yedi kez hacca gitmiş ve Mekke'de istisnaî Kur'an okuma yeteneğinden ötürü, özel bir diploma almıştı. Sık sık uluslararası İslâmi konferanslara katılan Ziyaüddinhan, El-Ezher Üniversitesi'yle de işbirliği içindeydi.[257] Müftü Ziyauddinhan Babahanov "Barış davasına" yaptığı hizmetlerden dolayı 60. yaşına denk gelen 1968 yılında Sovyet hükümeti tarafından Şeref Nişanı ile ödüllendirildi. [258] Sovyetlere fazla yakın görüntü vermesinden dolayı Babahanov "Türkistan'ın kızıl müftüsü" olarak da anılıyordu .[259]

Onun vefatından sonra aynı ailenin üçüncü kuşağı olan Şemsuddin Babahanov göreve geldi. Taşkent Üniversitesi Yabancı Diller Bölümü'nde yüksek öğretimini tamamlayan Babahanov 1962-66 yılları arasında Ezher üniversitesinde eğitim gördü. 1989 yılna kadar yürüttüğü görevini, o yıl yapılan kongrede seçilen ve bağımsızlık döneminde de adı sık sık gündeme gelen Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'a devretti. 1952'de Fergana vadisinin Andican şehrinde dünyaya gelen Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, Buhara Mir Arap Medresi'nde ve Taşkent İmam Buhari İslâm Enstitüsü'nde eğitim aldı. Daha sonra Libya'ya giden Muhammed Yusuf, İslâm Daveti Üniversitesinden 1980 yılında mezun oldu. 1989 yılında SADUM müftüsü seçilen Muhammed Yusuf, Sovyetler dağıldığında halen bu görevde bulunuyordu.[260]

Sovyet yönetimi dış politika ile ilgili bazı stratejiler dolayısıyla SADUM'u uluslararası bir aparat olarak da kullandı. Bu stratejilerini uygulama babında İslâm ülkelerine din eğitimi için öğrenci gönderdi. SADUM aracılığıyla organize edilen proje çerçevesinde ilk olarak 1955 yılında üç öğrenci Ezher'e gönderildi. 1955 yılından Sovyetlerin çöküşüne

[256] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.247
[257] Abdullah Vakhabov, a.g.e. s.26
[258] a.g.e, s.27
[259] Ekrem Özbay, a.g.m. s.146
[260] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.248

kadar Kahire El Ezher, Fas Kayreavan, Libya El Beyza ve Şam Üniversitelerine öğrenci gönderilmeye devam edildi. Pek tabii bu öğrencilerin oradaki faaliyetleri sıkı takip altındaydı.[261]

Sovyet rejimi, bu dini kuruluşları uluslararası politikada rejimin dini özgürlüklere saygısının bir göstergesi olarak propaganda amacıyla kullanmaktaydı. Bu kuruluşların ülke içindeki işlevleri arasındaysa komünizmle İslâm'ın bir şekilde uyuşabileceğini göstermek, dini inanç ve uygulamaları zayıflatmak gibi amaçlar bulunmaktaydı. Bunun için camilerin yanında din karşıtı sergiler açabiliyor, 1956'da Moskova Camii imamı Kur'an'da yer almadığını iddia ederek Müslümanlara oruç tutmamalarını söyleyebiliyor, 1962'de Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini Yönetimi sünnet hakkındaki bir fetvasında, sünnetin İslâm öncesi Araplar'dan alındığını ve Müslümanlar için dini bir gereklilik olmadığını açıklayabiliyordu.[262]

SADUM, Sovyet rejiminin mümkün olan her yolla mücadele edip istediği sonucu bir türlü alamadığı İslâm ile savaşta yeni bir yöntemdi. İbadet mekanlarını, burada görev alacak din adamlarını ve bunların sahip olacağı bilgi sistemini kontrol etmeyi planlayan Sovyet rejimi, bu şekilde dini cemaatleri gözetim altında tutma ve bunların rejime sadakatini propaganda yoluyla temin etmek istiyordu. Bu stratejinin en önemli neticesi Sovyet Müslümanlarının hem İslâm dünyasından tecrid edilmesi, hem de seküler bir İslâm anlayışını benimsemesi oldu. Sovyet Müslümanları arasında İslâm ibadet ve inançtan çok, bir gelenek olarak algılanmaya başlandı. İslâmiyet vahye dayanan birtakım değerler bütünü değil de, Müslümanların kendilerini Ruslardan ayırt etmeye yarayan bir kültürel/etnik kimlik işareti halini aldı. Hayatını İslâm'ı referans almadan sürdüren, tamamen sekülerleşmiş bir Müslüman, Ruslardan farkını ilahi içeriği tamamen boşaltılmış bir İslâm kimliği ile ifade eder oldu. Bu dönemde tıpkı

[261] Seyfettin Erşahin, a.g.e, s.269
[262] Ali Yaman, a.g.e. s.33

sekülerleşmiş Ortodoksluk'un Rus olmakla eşdeğer tutulması gibi Kırgız, Özbek, Tatar, Kazak, Azeri, Başkurt olmak, Müslüman olmakla eş değer haline geldi.[263]

Bunun dışında, Sovyetler tarafından ihdas edilen bu resmi dini kurumların toplumda resmi olan ve olmayan ayrımlı bir din anlayışı ortaya çıkardığını görüyoruz. Bu şekilde devlet tarafından empoze edilen ve akademik çalışmalarda "Resmi İslâm" olarak adlandırılan bir İslâm anlayışının, toplumun tamamına hakim olması ve alternatif İslâm anlayışlarının ortadan kaldırılması hedeflendi. Yapısını ve çalışma şeklini devletin belirlediği "Resmi İslâm" kurumları, herşeye rağmen yok edemediği, "Gerici" ve "Batıl" gördüğü İslâmi inanışları "Halk İslâmı" olarak adlandırdı. Sovyet rejiminin kontrolünde bulunan müftülük, ilahiyat okulları, cami ve medreselerde resmi İslâm hakimken, halk İslâmı Sovyet denetiminden kurtulabilmiş ve yerel yetkililerce göz yumulan türbe, mezar ve yeraltı derslerinde yaşıyordu.[264]

2.8. KRUŞÇEV Dönemi-1950'li Yıllar

1954-64 yılları arasında iktidarda olan Kruşçev döneminde din politikaları iki safhada incelenebilir. 1954-59 arasında yumuşak bir siyaset söz konusuydu. Kruşçev rakiplerini tasfiye edip parti içindeki iktidar mücadelesinde yerini sağlamlaştırınca sertleşmeye, hatta 1930'ları aratmayacak derecede acımasız bir mücadeleye başladı.[265] İlk dönemde bilimsel ateizmle ilgili kitaplar yayınlama, din karşıtı filmler çekme ve radyo programları aracılığıyla klasik kampanyaları sürdüren Kruşçev, 1959 sonrasında ilan edilen "Yüz Gün Kampanyası" ile dindarlara karşı, sözlü ve fiziki saldırılar dahil olmak üzere büyük bir harekata girişti.[266]

---

[263] Ali Yıldız Musahan, a.g.m. s.233
[264] A.g.m, s.234
[265] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.221
[266] a.g.e, s.223

Kuruşçev'in genel olarak "Leninizm'e dönüş" adıyla başlattığı bu saldırı döneminde, II. Dünya savaşı sırasında stratejik gerekçelerle faaliyetlerine ara verilen "Allahsızlar Birliği" adlı kuruluş yeniden canlandırıldı. Müslümanlar için kutsal olan türbe ve benzeri yerlerde konser ve dans festivalleri düzenlenerek Müslümanlar bezdirilmeye çalışıldı.[267] Kruşçev adeta 1920'lerin devrim coşkusunu canlandırmak istiyordu. Rejim o zamana dek yürütülen bütün çabalara rağmen, dini insanların hayatından bir türlü silememenin de verdiği hınçla 1959-62 yılları arasında devrimin son büyük din karşıtı kampanyasını başlattı. Din karşıtı propagandayı iki katına çıkardı, izinsiz ibadet yerlerini kapattı ve resmi olmayan din adamlarına işkenceye varan baskılar uyguladı.[268] 1959 yılında Aşkabat'ta din karşıtı öğretim yapmak üzere açılan bir üniversite, İslâmiyet'e yönelik saldırıların bir başka göstergesiydi.[269] Yine 1959 senesinde bizzat Krusçev'in talimatıyla Bilim ve Din adlı aylık dergi yayımlanmaya başlandı. Bütün üniversitelerde Bilimsel Ateizmin Temelleri adlı ders zorunlu tutuldu.[270]

Din karşıtı propaganda için kullanılmak üzere 1955 ile 1957 yılları arasında 84 farklı kitap, 800 bin adet basılarak Müslümanların yaşadığı bölgelere gönderildi. Bu 84 kitabın 20'si Özbekistan için hazırlanmıştı. Anti dini propaganda bilhassa Ramazan ayında en şiddetli şekilde uygulanıyordu.[271] 1959 yılında Türkistan genelinde 1200 caminin varlığından söz edilirken ikinci dalga ile bunların bazıları, müzeye, kütüphaneye veya okuma salonuna çevrildi, bazıları ise tamamen kapatıldı. 1977 yılına gelindiğinde Türkistan genelinde sadece 146 cami kalmıştı. Buhara'daki Bahaeddin Nakşibendi türbesinin yanındaki cami ise Ateizm Müzesi haline getirildi.[272]

[267] Ekrem Özbay, a.g.m. s.143
[268] Adeeb Khalid, a.g.e. s.89
[269] Ekrem Özbay, a.g.m. s.143
[270] Mederbek Kadryrov; Öskönbay Zuuridinov, a.g.m. s.67
[271] Alexandre Benningsen, Lemercier C. Quelquejay, a.g.e. s.240
[272] Seyfettin Erşahin, a.g.e. s.225

2.9. BREJNEV Dönemi-1960'lı Yıllar

Brejnev, Kruşçev'ın istifasının ardından 1964 yılında iktidara geldiğinde, devrimin üzerinden 50 yıla yakın bir zaman geçmesine rağmen din politikalarının istenilen sonucu vermemesi durumu tekrar değerlendirildi, yeni mücadele politikaları üretilmeye çalışıldı. Brejnev resmi kurumları destekleyip, özellikle dış politikada dini kullanırken, paralel de denilen gayrı resmi dini formların üzerine gitmeye çalıştı. 1966 yılında Taşkent'te meydana gelen depremde yıkılan binalar yeniden inşa edilirken bazı camiler de tamir edildi. 1968 yılında Taşkent'teki müftülüğün dergi çıkarmasına ve 1970'ten itibaren de uluslararası toplantılar düzenlemesine izin verildi.[273]

Bu dönemde de bilimsel ateizm çalışmalarından vazgeçilmedi. Bu bağlamda 1964 yılında SSCB İlimler Akademisi'ne bağlı Bilimsel Ateizm Enstitüsü kuruldu ve SSCB'deki üniversitelerde bu enstitüye bağlı Bilimsel Ateizm Bölümleri açıldı.[274] Din ve dindarlarla mücadelede daha çok gençler, eğitimli insanlar, Komünist Parti üyeleri, devlet memurları üzerine yoğunlaşıldı. Bu gruptan insanlar dini merasimlere katıldıkları için takibata uğrarken yaşlı, eğitimsiz insanların, köylülerin ibadetine karışılmadı.[275] Bununla birlikte tarikat yapılarının baskı altında tutulmasına, İslâmi okulların, türbelerin, tekkelerin ve camilerin kapatılarak başka amaçlar için kullanılmasına da devam edildi.[276]

Hacca izin, seçilmiş sınırlı sayıda kişiyle de olsa devam etti. Brejnev dönemi ile birlikte İslâm dış siyasette daha fazla kullanılmaya başlandı. Sovyet Müslümanlarının dış dünyadan tecridinden vazgeçildi ve dış ülkelerden Müslümanların Sovyetler Birliği'ne gelebilmelerine imkân sağlandı. Çoğunlukla Tatarlar olmak üzere Sovyet Müslümanları,

[273] Seyfettin Erşahin,a.g.e. s.226
[274] Mederbek Kadryrov; Öskönbay Zuuridinov, a.g.m. s.67
[275] Seyfettin Erşahin,a.g.e. s.229
[276] Ali Yaman, a.g.m.s.84

Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali sonrasında çeşitli siyasi ve idari kadrolara getirildiler.[277]

Rejimin dini kurumları ve Sovyet Müslümanlarını dış politikada kullanabilmesi, içerideki politikalarını da etkiledi. Zaman zaman içerideki talepler, bazı durumlarda dış ülkelerle ilişkilerinin zorunlu neticesi olarak kendi ideololijik hedefleri açısından tavizler verilmesine sebep oldu. 1977 SSCB Anayasasının kabulüyle din özgürlüğü anayasal garanti altına alındı. Din karşıtı propagandaya izin verilmezken sadece ateist propagandanın devamında karar kılındı. 1979'daki İran devrimi ve Afganistan'ın Ruslar tarafından işgali din meselesini uluslararası bir konu haline getirdi.[278]

2.7. GORBAÇOV Dönemi- 1980'li Yıllar

1985 yılında işbaşına gelen Gorbaçov döneminde Glasnost ve Perestroyka denilen açıklık ve yeniden yapılanma politikaları siyasi strateji olarak benimsendi ve bunun sonuçları din politikalarına da yansıdı. Göreve geldiği ilk zamanlarda din karşıtı sert bir söylem kullanan Gorbaçov, Sovyetler'deki pek çok politika gibi bunun da sürdürülebilir olmadığını farkederek yeniden yapılanma stratejileri geliştirdi. Gorbaçov, bu köklü değişimin alameti olarak ateizmin resmi ideoloji olmaktan çıkarılması gerektiğini, dinin ahlak ve kültürün kaynağı olduğunu ifade eden konuşmalar yapmaya başladı.[279]

1979 İran Devrimi ve Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgali ile başlayan İslâmi hareketlenmenin içerideki muhtemel etkilerini hesap eden Sovyet yönetimi, dinle mücadelede eski politikalarını sürdüremeyeceğini anladı. 1980'lerde dış konjonktürle bağlantılı olarak Orta Asya'da İslâmi bir canlanma başlamıştı. Özellikle Fergana vadisi kökenli din adamlarının önderliğinde bu canlanma farkedilir hale gelmişti. Sovyetler

[277] Ali Yaman, a.g.e., s.34
[278] Seyfettin Erşahin, a.g.e.s.227
[279] a.g.e, s.229

hem ekonomik olarak kriz içindeydi hem de Afganistan savaşı sırasında sınıra yakın Müslüman bölgelerinin stabil kalmasına ihtiyacı vardı. Tüm bunların sonucunda, Sovyet yönetiminin din üzerinde baskı politikalarından vazgeçtiği ve bunun neticesinde dinin hem resmi hem de gayrı resmi örgütlenmeler aracılığıyla, Orta Asya'daki etkinliğinin giderek arttığı görüldü.[280]

1988 ve 1990 yıllarında yeni bir din ve vicdan özgürlüğü düzenlemesiyle din ve inanç özgürlüğüne vurgu yapıldı. Bu düzenlemelere göre her ne kadar ateist propaganda yapmak serbest kalsa da inanç özgürlüğü konusunda getirilen hükümler oldukça demokratik mahiyette ve 70 yıllık Sovyet geleneğinin dışındaydı.[281] Devrimin üzerinden 70 yıl geçtikten sonra komünist ideolojinin din ile ilgili varsayımları tutmadı ve İslâm yok edilmeye yönelik sistematik ve hertürlü baskıcı çabaya rağmen kendini var etmenin yollarını bir şekilde ortaya koydu. Taşkent Üniversitesi'nde 1987 yılında yapılan bir araştırmada öğrencilerin yüzde 60'dan fazlasının kendisini Müslüman olarak tanımlaması bunun göstergelerinden biriydi.[282]

Halkın İslâm'a bağlılığını sürdürmesi, bizzat Orta Asya Cumhuriyetlerindeki komünist yöneticiler tarafından parti kongrelerinde dile getirildi. Sovyet rejimi zaman içinde, dini ortadan kaldırdığına veya sosyal hayattaki rolünü çok sınırlandırdığına inandı ve bunu çeşitli istatistikler ve araştırmalar yoluyla ispat etmeye, propaganda amaçlı kullanmaya çalıştı. Fakat Orta Asya'da İslâm'ın asırlara dayanan kökleri kurutulamadı, halk arasında bir şekilde yaşamaya devam etti. Bu noktada tarikatların oynadığı rol dikkat çekicidir. Tasavvuf, Sovyet döneminde Orta Asya'da kısıtlanan geleneksel dini hayatın bir çıkış yolu haline gelmiş, bütün sıkıntılarına rağmen halkın ilgi odağı olmayı sürdürmüştür.[283]

---

[280] Ali Yaman,a.g.e., s.35
[281] Seyfettin Erşahin,a.g.e. s.231
[282] Ekrem Özbay, a.g.m. s.196
[283] Ali Yaman, a.g.e, s.34

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAĞIMSIZLIK SONRASI ÖZBEKİSTAN'DA İSLÂM

Bağımsız Özbekistan, ana hatlarını kısaca anlatmaya çalıştığımız tarihi mirasın üzerine kurulmuş, yeni ülkenin kodlarının oluşmasında söz konusu arka plan etkili olmuştur. Özbekistan, İslâm medeniyetinin önemli havzalarından birini barındırmanın, bu havzada oluşan İslâm anlayışının, Rus işgalinin ve buna direnişin, Bolşevik devriminin, Sovyetlerin ideolojik propagandasının ve baskıcı politikalarının güçlü tesiri altında kurulmuştur. Ulus kimliğinin inşasında tüm bu tarihin kollektif hatırasından izleri görmek mümkündür. Bağımsızlık sonrası yönetici elit, zaman zaman İslâmi köklere, bazen Timur'un büyük devlet idealine, yerine göre Rus işgaline karşı kimlik mücadelesi veren Cedidci öncülere atıflar yapmış, yönetimin otoriter refleksleri ise Sovyet döneminden tevarüs edilmiştir. Zira bağımsız Özbekistan'ı kuran lider kadro, büyük oranda Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin yönetici elitleri arasından çıkmıştır. Bağımsızlık döneminde yönetimin, devlet-vatandaş ilişkisi ve muhalif hareketlere yönelik tutumu bağlamında pek çok tasarrufunda Sovyet yönetim anlayışının tesirini görmek mümkündür. Bu tesir, motivasyonu farklı olsa da İslâm ile ilgili politikalarda da kendini hissettirmiştir. Bu bölümde bağımsızlığın ilanından itibaren 15 yıllık bir dönemi içeren zaman diliminde, İslâm ile ilişkileri belirleyen dinamikleri anlamaya çalışacağız. Bu ilişkilerde, şiddeti bir metod olarak kullanan radikal İslâmcı hareketlerle mücadele en önemli belirleyicidir. İslâmi görünürlük alametlerine zaman zaman artan dozda yönelen müdahalenin genel olarak gerekçesi budur. Özbek ulus devleti bir İslâmla hesaplaşma devleti değil, İslâmi geçmişle barışma devletidir. Bağımsızlık sonrası İslâmi canlanma devlet teşviğiyle vuku bulmuştur. Bu açıdan Özbekistan uluslaşma süreci İslâmofobik motivasyonlar taşımaz.

3.1. Orta Asya'nın Merkez Ülkesi Olarak Özbekistan

Bugünkü Özbekistan, Orta Asya ülkeleri içinde nüfus itibariyle en büyük ülke olup, 1 Ekim 2019 tarihli sayımın resmi verilerine göre nüfusu 33 724 500'tür. Yüz ölçümü 448.900 km2 olan ülkenin başkenti Taşkent bölgesinde, 2.941.400 kişi yaşamaktadır.[284] Genel nüfusun % 83.8'ini Özbekler, % 4.8'ini Tacikler, %2.5'ini Kazaklar, %2.3'ünü Ruslar, %2.2'sini Karakalpaklar, %1.5'ini Tatarlar ve % 4.4'ünü diğer etnik gruplar oluşturmaktadır. Halkın %74.3 Özbekçe, %14.2'si Rusça, %4.4'ü Tacikçe konuşmaktadır. Özbekistan'da Sünni Müslümanlar genel nüfusun %88'ini teşkil ederken, Ortodoks Hristiyanlar %9'luk bir grubu temsil ederler.[285]

Özbekistan'ın bağımsızlık dönemindeki etnik dağılımına göre de Özbekler Cumhuriyet içinde baskın toplumsal grubu oluşturuyorlardı. 1989'da yaklaşık 20 milyon olan Özbekistan nüfusunun %71,3'ü Özbeklerden oluşmaktaydı. Ruslar %8,3, Tacikler %4,7 gibi oranla ülkedeki önde gelen etnik gruplardı. Kazaklar %4, ülkeye özerk statüde bağlı bulunan Kara Kalpak Özerk Sovyet Cumhuriyeti'nde yaşayan Kara Kalpaklar %2 ve Tatarlar %2,7'lik bir oranla diğer büyük toplumsal grupları oluşturmaktaydı.[286]

Bunun dışında, başta Tacikistan olmak üzere diğer Orta Asya Cumhuriyetlerinde değişen sayılarda Özbek azınlık yaşamaktadır. Bir milyonun üzerinde Özbek, Tacikistan'da, ona yakın sayıda Tacik, Özbekistan'da yaşamakta ve bu nüfus ağırlıklı olarak Fergana vadisi'nde yoğunlaşmış bulunmaktadır.

Sovyetler Birliği'nden Kırgızistan ile birlikte ilk ayrılan Orta Asya ülkesi olan Özbekistan, diğer Orta Asya ülkeleri ile çevrelenmiş bir konumdadır. Doğal kaynaklarının zenginliği,

---

[284] www.gov.uz (Özbekistan Cumhuriyeti resmi hükümet portalı)

[285] Sergey Sayapin, Uzbekistan, **Handbook of Asian States**, Ed. by M. Porsche-Ludwig and Y.-Y. Chen, LIT Studies on Asia, Bd.8, 2019, s.2

[286] Haluk Alkan, **Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Siyasal Hayat Ve Kurumlar,** Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (Usak) Yayınları, 2011, s.128

tarihi ve kültürel mirasının derinliği onu bölgede içinde farklı bir konuma yerleştirir. Bu konumunun avantajıyla bölge liderliği için Kazakistan ile rekabet halindedir.[287]

Özbekistan, Orta Asya'nın en önemli bölgelerini kontrol eden bir coğrafyaya sahiptir. Özbekistan'ın jeopolitik ayrıcalığı tarihi derinliğiyle birlikte bu coğrafyayla da ilgilidir. Fergana vadisi olarak bilinen ve sadece vadiyi değil, aynı zamanda ona komşu alanları da kapsayan bölge, bu jeopolitiğin önemli bir boyutunu oluşturur. Ancak siyasi ve tarihi açıdan Özbekistan jeopolitiğinin asıl önemli kaynağı Türkistan'ın kalbi niteliğindeki Semerkand ve Buhara şehirleridir. Bu şehirler, başta Türklerin dil, kültür ve tarihleri bakımından, bunun yanında Fars-Tacik kültürü, genel olarak İslâm kültür ve medeniyeti, yine Orta Asya kültür ve medeniyeti bakımından merkez niteliğindedirler.[288]

3.2. Bağımsızlığın İlanı ve Kurucu Lider İslam Kerimov

Sovyetler Birliği'nin son döneminde işbaşına gelen Gorbaçov yönetimi, ülkeyi girdiği krizden kurtarmak için Glasnost ve Perestroyka, yani açıklık ve yeniden yapılanma politikalarını yürürlüğe soktu. Bu çerçevede Sovyet yönetimi, bir taraftan dünyaya açılmaya çalışırken, içeride de demokratik adımlar yoluyla kısmi bir yumuşama dönemi başlatmıştı. Ekonomik krizin sonuçlarını güçlü bir şekilde hisseden birlik ülkelerinde ise milliyetçi söylemler dillendirilmeye başlamıştı. Gorbaçov yönetiminin son zamanlarında Özbekistan SSC'de de milliyetçi söylem giderek daha güçlü bir şekilde seslendirildi. Fakat bağımsızlıktan önceki bir kaç yıl içinde devletin üst kademesinde bağımsızlık kelimesi henüz telaffuz edilmiş değildi. Tam tersine "bağımsızlık" sözlerini dile getiren milliyetçi muhalefet, halkı tehlikeye atan ve gereksiz maceralara sürükleyen kişiler

[287] Sergey Sayapin, a.g.m. s.4

[288] Yalçın Sarıkaya, Kerimov Dış Politikası: Rejim Güvenliği Ekseninde 20 yıl, **Bölgesel ve Küresel Politikalarda Orta Asya** içinde, ed.Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012, s.336

olarak görüldü. Sovyetlerin 1991 yılı Mart'ında yaptığı referandumda İslam Kerimov, halkı ısrarla Sovyetler Birliği içinde kalma yolunda oy kullanmaya çağırdı.[289] Bu referandumda Özbek halkı yüzde 93.7'lik bir "Evet" oyuyla birlik içinde kalmayı destekledi. Bu oran tüm Sovyetler genelinde yüzde 70 civarında kalmıştı.[290] Dahası Özbek yöneticiler Gorbaçov'a yapılan askeri darbe girişimini destekledi. Bu tablo yönetici elit arasında son ana kadar bağımsızlığa yönelik ciddi bir temayül olmadığını gösteriyordu. Fakat Sovyet yönetiminin çöküşünün kaçınılmaz olduğu anlaşıldığında Özbekistan'ın yönetimi yeni duruma ayak uydurmakta gecikmedi.[291]

Gorbaçov'a yapılan askeri darbenin başarısız olmasından sonra Sovyetler Birliği içindeki cumhuriyetler bağımsızlıklarını ilan etmeye başladılar. Bu durum diğer Türk cumhuriyetleriyle birlikte Özbekistan'ı da harekete geçirdi ve 31 Ağustos 1991'de Özbekistan Yüksek Sovyeti, bağımsızlığı ilan etti. Bundan kısa bir süre sonra Taşkent'te toplanan Özbekistan Komünist Partisi kendisini feshetti ve hemen ardından Halk Demokratik Partisi kuruldu.

Sovyetler dağıldığında Özbekistan'da yönetim deneyimine sahip tek grup, Komünist Partisi saflarından gelen üst düzey yöneticilerdi. Daha bir yıl öncesine kadar milliyetçi ve bağımsızlık davası güden muhalefetini maceracılıkla suçlayan yönetici kadrolar, kısa zamanda milliyetçilik ve bağımsızlık yanlısına dönüştü. Zira 1989 yılında Muhammed Salih ve Abdurrahim Polat tarafından kurulan milliyetçi Birlik Partisi, Sovyet yönetiminden bunalan halkı milliyetçi söylemlerle etrafına toplamaya başlamıştı. Muhammed Salih 1990 yılında Birlik Partisi'nden ayrılarak Erk Partisini kurdu ve bağımsızlığın ilanından dört ay sonra, 29 Aralık 1991'de yapılan ilk seçimde, İslam Kerimov'un başkanlığındaki Halk Demokratik Partisi'nin rakibi olarak seçimlere katıldı.

---

289 Ahmet Kanlıdere, Özbekistan Cumhuriyeti, **Bağımsızlıklarının 25. Yılında Türk Cumhuriyetleri** içinde**,** İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2017, s.155

290 Adeeb Khalid, a.g.e. s.140

291 Ahmet Kanlıdere, a.g.m. s.155

Bu seçimlerde oyların yüzde 86'sını alan İslam Kerimov, bağımsız Özbekistan'ın seçimle işbaşına gelen ilk cumhurbaşkanı oldu. Türkiye de, bu süreçte bağımsızlığını ilan eden diğer Türk Cumhuriyetleri ile birlikte Özbekistan'ı tanıyan ilk ülke oldu.[292] İslam Kerimov, bağımsızlığın ilanının hemen ardından 29 Aralık 1991'de yapılan ilk seçimlerde oyların yüzde 86'sını alarak Özbekistan Cumhuriyetinin seçilmiş ilk cumhurbaşkanı olarak tarihe geçti. Bu tarihten, vefat ettiği 2016 yılına kadar iktidarını sürdüren Kerimov, yeni Özbekistan Cumhuriyetinin şekillenmesinde büyük payı olan bir siyasi kişiliktir. 30 Ocak 1938'de Semerkand'da dünyaya gelen İslam Abduganieviç Kerimov, tipik bir Sovyet insanı modeli olarak değerlendirilir. Orta Asya'da Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) tüm siyasi, kültürel sistemi şekillendirdiği bir dönemde yetişen Kerimov'un hayatı, bu süreçten doğrudan doğruya etkilendi. Annesi ve babasını erken yaşta kaybeden Kerimov, Komünist Parti kadrolarına eleman yetiştirmek için en çok tercih edilen kaynaklardan biri olan devlet yetimhanesinde büyüdü ve gençlik yıllarında Moskova'nın aktif destekçisi olarak Parti basamaklarını tırmandı.[293] Mühendislik eğitimi alan Kerimov, 1964 yılında Özbekistan Komünist Partisi'nde siyasi kariyerine başladı. 1966 yılında mühendislik mesleğini bırakarak Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde Devlet Planlama Ofisi'nde göreve başlayan Kerimov, 15 yıldan fazla bu kurumda çalıştı. 1989'da Özbekistan Komünist Partisi'nin Genel Sekreteri olarak ülkedeki siyasal sistemin en kritik karar verme mekanizmasının başına geldi. 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren siyasi hayatında hızlı bir yükseliş grafiği görülen Kerimov, 24 Mart 1990 tarihinde Özbekistan Üst Sovyeti Başkanlığına getirildi ve aynı zamanda Sovyet Politbüro üyesi oldu.[294]

---

[292] Mehmet Saray, **Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi** , Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s.373

[293] Ahmed Raşid, **Orta Asya'nın Dirilişi İslâm mı Milliyetçilik mi?**, s.115

[294] Özlem Kader, Kerimov Yönetiminde Özbekistan'ın İç ve Dış Politikasının Analizi (1991-2012), **Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi,** C.4, S.2, 2013, s.14

İslam Kerimov tipik bir Sovyet politikacısı olarak bağımsızlık tarihine kadar Moskova'ya sadakat gösterdi. Moskova'daki bunalım 1991'de derinleştiğinde, Gorbaçov'un Glasnost politikasını eleştirerek Özbekistan'da uygulamaya koymayı reddetti. 1991 darbe girişimi sırasında da, başaramayacakları belli olmalarına karşın, darbecileri desteklediğini açıkça ilân etti.[295] Moskova'nın Kerimov'u Orta Asya'nın etkili bir jandarması olarak görmesi, onu Orta Asya sahnesinde en önemli siyasal aktörlerden biri haline getirdi.[296]

Bağımsızlık döneminde de siyasi alana, Sovyet döneminden miras kalan herhangi bir imtiyazdan kendini mahrum etmeye niyeti olmayan devlet ve onun başındaki lider olarak Kerimov hakimdi. 1989 ve 1992 arasında siyaset ve medyada sınırlı çoğulculuğun olduğu bir hoşgörü ve ılımlılık dönemi çabuk sona erdi. Komünist Parti, Halk Demokratik Partisi olarak varlığını sürdürdü. Fakat Özbekistan artık Sovyetler anlamında bir parti devleti değil Kerimov'un tüm gücü kendi şahsında topladığı bir başkanlık rejimine dönüştü. [297]

3.3. Ulus Devlet İnşası ve Özbek Milli Kimliğinin Oluşum Süreci

Orta Asya'da milli devlet kurma geleneği bulunmuyordu. Bölgede Rus işgaline kadar var olan devletler, Buhara Emirliği, Kokand ve Hive hanlıkları gibi genelde sülale bağlılığını ve bölgesel aidiyeti temel almaktaydı. Dolayısıyla modern anlamda bir millet olarak Özbekler esasen erken Sovyet döneminin bir ürünü olarak ortaya çıktı.[298]

Orta Asya Türk topluluklarının XVI. yüzyıldan itibaren Rus egemenliğine girmeye başlamasıyla sistematik Ruslaştırma ve Ortodokslaştırma politikalarına da maruz

---

[295] Ahmet Raşid, a.g.e, s.114

[296] a.g.e, s.97

[297] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan, **International Journal of Middle East Studies,** Vol. 35, Cambridge University Press, 2003, s.586

[298] Turhan Dilmaç, **Özbekistan'da Ulusal Kimlik ve Dış Politika İlişkisi**, İstanbul: Ötüken, 2019, s.15

kaldılar. XIX. yüzyılda tüm Orta Asya'nın işgaliyle birlikte çok sayıda Türk topluluğu tamamen Rus egemenliği altına alındı ve bu topluluklara ayrı kimlikler kazandırarak parçalama politikası uygulamaya konuldu. Böylece 'Sovyetik ulus'un temelleri atılmaya başlandı. Etnografya ve dilbilim, bu politikanın temel araçları oldu. Sovyetik ulus projesiyle kimi tarihsel ayrılıklar, ihtilaflar, anlaşmazlıklar, husumetler, derinleşitirilip, dil ve adet farklılıkları vurgulanırken bir taraftan da Rus dil ve kültürü etkinleştirilmek suretiyle Türk toplulukları farklı kimliklerle tanımlandı. XIX. yüzyılda Nikolay İlminski gibi isimlerin çabalarıyla Türk topluluklarına farklı etnik kimlikler kazandırma yolunda önemli mesafeler kaydedildi. Mesela, yerel diller derlenip eğitim dili yapılarak, bu dilin belli bölgelerde kurumsallaşması sağlandı. Aynı dil başka bölgelerde yasaklanarak, müstakbel ulusun coğrafi sınırları da oluşturulmaya çalışıldı.[299]

Sovyet sistemi milli aidiyetlerinden, kabile, sınıf, aile bağlarından uzaklaştırılarak "özgürleştirilmiş" insan modeli oluşturmayı hedefliyordu. Bunun için girişilen ideolojik inşa faaliyetinin ön aşamalarından biri olarak, temelleri önceden atılmış olan, Orta Asya'da Müslüman Türk üst kimliğini çözmeye yönelik alt etnik kimlikleri ayrıştırma siyaseti izlendi. Orta Asya'daki Sovyet Cumhuriyetleri'nin kuruluşu bu siyasetin sonucudur. Bu kimliklerin daha sonra "Sovyet insanı" potasında eriyecekleri varsayılıyordu.

Bağımsızlıktan sonra Özbek liderliği Özbek kimliği ve milliyetçiliği üzerinde yoğun bir şekilde durmaya başladı. Sovyetlerden kopuş sonrası oluşan ideolojik boşluğu doldurmak, yeni devletin üzerine kurulacağı kimlik kodlarını oluşturmak için milliyetçilikten yararlanıldı.[300] Post-Sovyet Özbekistan, ideolojik boşluğu önlemek amacıyla, itibarsız Marksist-Leninist ideolojinin yerini alacak, hızlı ve etkili bir şekilde

[299] Erol Kurubaş, SSCB Sonrası Türk Cumhuriyetlerinde Yeni Uluslaşma Süreçleri Üzerine Bir Değerlendirme, U**luslararası Hukuk ve Politika**, C.2, no.5, 2006,s.117

[300] Turhan Dilmaç, a.g.e, s.57

devlet destekli bir söylem inşa etti. İslâmi, etno-nasyonalist veya Batılı liberal demokratik olsun, ülkeyi bölebilecek herhangi bir dış etkiyi etkisiz hale getirmeyi amaçladı. Komünist dönemin sınıf mücadelesi söyleminin yerini, yeni devleti Özbek ulusunun asırlık bağımsızlık çabasının doğal sonucu olarak gören bir söylem aldı.[301]

Orta Asya'da bağımsızlıktan sonra ulus devletin yeniden yapılandırılması sürecinde ivme kazanan milliyetçilik hareketleri, Batılı devletlerde gördüğümüz şekliyle burjuva sınıfının öncülüğünde gelişen, sanayileşme, liberalleşme ve modernleşme süreçleriyle eş zamanlı yürüyen klasik anlamda milliyetçilikten farklıydı. Bölgede milliyetçiliği tetikleyerek, ulus devletin oluşum sürecini yönlendirecek milli burjuvazi Batı'daki anlamıyla oluşmamıştı. Dolayısıyla milliyetçilik hareketleri Batı'dakinden daha farklı bir zemin ve süreç içinde ilerledi.[302] Çarlık döneminde temelleri atılan ve SSCB döneminde nihai şekli verilen Sovyetik ulus kimlikleri halk tam manasıyla benimseyemedi. Ulus olarak ilan edilen toplulukların her birinde gerçek bir ulusal bilinç ve kimlik yoktu.[303]

Dolayısıyla bağımsızlık öncesinden başlayan hakiki bir milli bilinçlenme söz konusu olmadı. Milliyetçilik bir kod, her şeyden ziyade folklorik bir atıflar bütünüydü. Ama Sovyet aygıtı tarafından sistemli bir şekilde zayıflatılmış ve geriletilmiş de olsa, belli bir kültüre aidiyet anlamında bir "milli hissiyat" vardı.[304]

Bağımsızlık sonrasında kurucu elitler etnik grupla, milliyetçilik arasındaki özdeşlemeyi güçlendiren, Türkistan kimliğini Özbek etnik kimliği lehine ortadan kaldırmak şeklinde

---

[301] Marlene Laruelle, The Nation Narrated Uzbekistan's Political and Cultural Nationalism, **Constructing the Uzbek State-Narratives of Post-Soviet Years,** ed. Marlene Laruelle, Lexington Books, Lanham:2017, s.262

[302] Özgür Erler, Bağımsızlık sonrasında Orta Asya Cumhuriyetlerinde Milliyetçilik, **Stratejik Araştırmalar Dergisi,** S.11, 2007, s.135

[303] Erol Kurubaş, a.g.m, s.121

[304] Oliver Roy, **Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi**, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis, 2009, s.243

özetlenebilecek Rus ulus imali modelini kabul ettiler. Rusların Özbeklerin etnik gelişimine dair kavramlaştırmasını da aynen benimsediler. Sadece ulusların "Homo-Sovieticus" içinde eriyip kaybolmalarını öngören en son aşama, doğal olarak dışarıda kaldı.[305] Neticede Özbekistan, Bolşevik Devrimi sonrası gelişmelerin ve SSCB'nin milliyetler politikasının bir sonucu olarak ortaya çıktı.[306] Bir anlamda Özbekistan millet oluşturma sürecine kendi iradesi dışında itilmiş oldu.[307]

3.3.1. Sovyetler'in Milliyetler Politikası ve Özbekistan Sosyalist Cumhuriyeti'nin Kuruluşu

Sovyetlerin milliyetler politikası farklı etnik kimlikleri, onları bir araya getirebilecek üstkimlikleri ortadan kaldıracak şekilde desteklemek ve daha sonra komünist ideolojinin hedeflediği insan modeli içinde eritmek şeklinde özetlenebilir. Bolşevik liderlerin bağlı oldukları Marksist sosyal determinizmi ve tarih anlayışına göre insanlık muhtelif evrelerden geçerek tekamül edecek ve sonuç olarak en ileri safha olan komünizme ulaşacaktı. Fakat gelişmeler böyle cereyan etmedi. Komünist teoriyi ispatlama çabası gayrı ihtiyari ve ironik bir şekilde, Sovyetler içinde milli kimlik bilincinin güçlenmesine yardımcı oldu.[308]

Sovyet yönetiminin Orta Asya'da alt etnik kimlikleri güçlendirme politikası Cedidizm gibi akımların üretebileceği Türkistan üst kimliğini ve bunun Sovyet sistemine direnme potansiyelini engellemeye yönelikti. Aynı zamanda bölgede stabilizasyonu engelleyen etnik çatışmaları çözmek istiyorlardı. 1920'de Lenin bu sorunun çözümü için kurulan komisyonunun hazırladığı, Türkistan haritasının Özbekistan, Kırgızistan ve Türkmenistan olarak bölünmesi teklifini kabul etti. Sovyet yönetimi bu şekilde hem

[305] Oliver Roy, a.g.e., s.244
[306] Turhan Dilmaç, a.g.e. s.15
[307] a.g.e, s.37
[308] a.g.e, s.37

İngiltere'nin Asya'daki kolonilerine karşı bir direnç hattı elde etmeyi hem de milliyetçi yerel elitleri etkisizleştirmeyi hedefliyordu.[309] SSCB tarafından "ulus" olarak nitelendirilen bu topluluklar, Ruslar tarafından ve onların istek ve çıkarlarına uygun olarak tasarlanmışlardı. Bunlar inşa edilirken bir yandan yerel dil ve tarih abartılarak Türk topluluklarının farklılıkları pekiştirilmiş, öte yandan da yerel kültür ve gelenekler büyük oranda tahrip edilerek yerini Rus kültür ve geleneklerinin alması sağlanmıştı. Dahası, bu uluslar halkın tamamının birbiriyle sıkı bir dayanışma içinde olduğu bir bütün de oluşturmuyorlardı. İçinde "ulus" düşüncesini zayıflatan ulus üstü komünist ideolojinin yanı sıra kabilecilik, bölgecilik gibi pek çok ulusaltı sadakat biçimleri vardı.[310]

Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti 1924 yılında kuruldu. Bu yüzden Özbek milli kimliğinin inşası açısından kritik tarih ve dönüm noktası 1924 olarak kabul edilir. 1924'te Orta Asya'da iki Sosyalist Cumhuriyet kurulmuştu. Bunlardan ilki Tacikistan Özerk Cumhuriyetini de içine alan Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, diğeri de Türkmenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetiydi.. 1929'da Tacikistan Özbekistan'dan ayrılarak ayrı bir Sovyet Cumhuriyeti haline getirildi. 1936'da Karakalpakistan özerk cumhuriyet olarak Özbekistan'a bağlandı. Kırgızistan ve Kazakistan'a da Sovyet Cumhuriyeti statütüsü verilince Özbekistan bugünkü siyasi sınırlarıyla ortaya çıkmış oldu.[311]

SSCB döneminde, birlik içinde 100 civarında etnik grup oluşturuldu. Bunlardan sadece 15 tanesi ulus düzeyindeydi ve bunlar içerisinde Azeri, Özbek, Türkmen, Kazak, Kırgız ve Tacikler de vardı. Bu ulusların kurucu babalığını Ruslar yaptığı için bu inşayı kendi menfaatlerine en uygun şekilde gerçekleştirdiler. Bu çerçevede bir taraftan yerel dil ve

---

309 Alisher İlkhamov, Archeology of Uzbek Identity, **Anthropology & Archeology of Eurasia,** Vol. 44, no. 4, 2006, s.27

310 Erol Kurubaş,a.g.m. s.112

311 Turhan Dilmaç,a.g.e. s.41

tarih abartılarak, Türk topluluklarının farklılıkları pekiştirildi, diğer taraftan yerel dil ve gelenekler tahrip edilerek Rus kültürünün yerleşmesi için alan açıldı. Devlet seviyesinde Rus dilinin kullanılması teşvik edildi, yerel diller sadece günlük hayatla sınırlı kaldı.[312]

Özbek Sosyalist Cumhuriyeti'nin kuruluşu sürecinde yeni Özbek kimliği tasarlanırken üç farklı güç ön saflarda yer aldı. Bunlar Özbek kelimesini Türk kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanan Cedidciler, milliyetçi komünistler ve Komünist Parti siyasi aygıtıydı.[313]

Rus oryantalistler Özbek kimliğini dönemin ihtiyaçları doğrultusunda inşa etme işini üstlendiler. Bunlar arasında I. Magidovich modern Özbek kimliğinin milli profili, etnik, klan ve kabile konfigürasyonu konusunda çalışmalar yaptı. A. Yakubovski ise Özbek milli tarihini yüceltme misyonunu üstlendi.[314] Cedidciler de bu inşa sürecine katkı verenler arasındaydı. Bolşevik devriminden sonra Cedidciler, tahayyül ettikleri millet fikrini hayata geçirebilmek için Orta Asya'da yerli kadro bulmakta zorlanan Bolşeviklerle birlikte çalışabileceklerini düşündüler. Bu işbirliği, Özbekistan'ın sınırlarının belirlenmesi ve Özbek milletinin tanımlanması aşamalarında Cedidcilerin önemli bir rol oynamalarını sağladı.[315] Tüm bu politikalar sonucunda, tarih boyunca bir millet adı olarak kullanılmayan Özbek, SSCB döneminde belli bir ülkenin asli unsurunu oluşturan ve devlete adını veren bir ulusun ismi olarak belirlenmiş oldu.[316]

Sovyetlerin ilk dönemlerinde gösterilen bu çabalar Özbek kimliğinin uzun vadede yavaş yavaş güçlenmesine sebep oldu. 1937 yılında, Özbekistan Komünist Partisi birinci sekreteri İkramov'un ifadesiyle, Özbekler kendilerini henüz bir milletin fertleri olarak görmüyorlar, daha çok ait oldukları aile veya bölgeye göre tanımlıyorlardı. Buna göre Buharalı veya Kokandlı olmak Özbek olmaktan daha önemliydi. 1950'lere gelindiğinde

[312] Erol Kurubaş, a.g.m, s.120,121
[313] Alisher İlkhamov, a.g.m. s.22
[314] a.g.m, s.27
[315] Turhan Dilmaç, a.g.e. s.37
[316] a.g.e, s.39

durum değişmiş, büyük çoğunluk kendini Özbek olarak tanımlamaya başlamıştı.[317] 1937 yılında da milli kimlik bilincinin önemli bir bileşeni olarak dil konusunda bir adım atıldı ve Taşkent diyalekti resmi dilin temeli olarak kabul edildi.[318]

Tüm bu tabloya bakarak Sovyetlerin, marksist düşüncenin ideolojik karşıtlığına rağmen milliyetçikler konusundaki politikalarını çelişkili bulanlar vardır. Berg G. Fragner ise Sovyet politikalarının amacının milliyetçiliği söküp atmak değil, tersine milliyetçi bir söylem içinde ona hâkim olmak ve bu egemenliği hem SSCB içinde hem de bütün Sovyet bloku içinde tekelleştirmek olduğunu iddia eder.[319] Fragner'e göre Sovyetler sadece kendi milliyetçilik anlayışlarına ters düşen özerk milliyetçiliklerle savaşmışlardı.[320] Fragner, Sovyet milliyetçiliğinin Marksist düşünceden çıkarsanmamış, ama Marksist kavrayışa uyumlu bir şekilde oluşturulmuş bir ideoloji olduğunu vurgular. Ona göre Marksizmin gereklerine uydurulmuş ve Marksist amaçlara hizmet etmiş olsa da, Sovyet milliyetçiliğinin Marksizm dışında bir kavram olduğu açıktır.[321] Yine Fragner'in vurguladığı gibi Sovyet Cumhuriyetlerindeki milliyetçilik, hiçbir şekilde Sovyet karşıtı değildir. Sovyet milliyetçiliği yönlendirici olmakla birlikte, yöneticilere siyasi bağımsızlık dışında çok geniş haklar tanımıştır. Orta Asya'nın eski Sovyet cumhuriyetlerinde, bağımsızlık sonrası güdülen milliyetçi devlet politikaları da yapısal olarak Sovyet milliyetçiliğinin devamı niteliğindedir.[322]

---

317 Alisher İlkhamov, a.g.m**,** s.32

318 Turhan Dilmaç, a.g.e, s.46

319 Berg G. Fragner, "Sovyet Milliyetçiliği": Orta Asya'nın Bağımsız Cumhuriyetlerine Kalan İdeolojik Miras, **Orta Asya ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları, 20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek**, ed. Willem Van Schendel, Erikj Zürcher, çev. Selda Somuncuoğlu, İstanbul:İletişim Yayınları, 2010, s.30

320 Berg G Fragner, a.g.m, s.31

321 a.g.m, s. 44

322 a.g.m, s.35,36

3.3.2. Bağımsızlık Sonrası Özbek Kimliğinin İnşası: "Sovyet İnsanından" Müslüman Özbek Vatandaşına dönüşüm

1991'de bağımsızlığın ilanından sonra kurucu irade ulus kimliğini inşa ederken bu geçmişten faydalandı. Sovyetler Birliği döneminde yapay olarak oluşturulmuş olan Özbek kimliğini devlet eliyle geliştirmeye ve yerleştirmeye çalıştı.[323]

Ruslar tarafından zayıf ve kusurlu biçimde tasarlanmış bu "ulus"lar bağımsız devletlerine kavuştuklarında ulus yapılarının sorunları ve zayıflıklarıyla da yüzleştiler. Bu yeniden uluslaşma sürecinde temel sorun hem Rusya'yla ilişkilerin devam ettirilmesi zorunluluğu, hem geçmişin olumsuz mirası ve ulusal niteliği bozan Rus kültür ve etkisinin kırılması gerekliliği, hem de ulus altı sadakatlerin ulusal kimlik içinde eritilirken ulusu mümkün mertebe yurttaşlık temelinde tanımlayarak farklılıklardan kaynaklanabilecek olumsuzlukların giderilmeye çalışılmasıydı. Bu süreç ayrıca ters yönde esen küreselleşme rüzgarının dünyayı etkisi altına aldığı bir dönemde yaşanıyordu.[324]

Özbekistan'da bağımsız devlet olma sorunlarının üstesinden gelmeye hazır bir yapı yoktu. Dünün Komünist Partisi bağlantılı bürokratik eliti aniden bağımsız bir devletin temsilcileri olmuştu. Yeni Özbek devletinin konsolidasyonu için ulusal kimliğin tahkim edilmesi, kolonyal geçmişten kurtulma, Türkleşme, İslâmlaşma ve Rus etkisinden arınma gibi süreçlerin bir arada yürütülmesi gerekiyordu.[325]

Yeni rejim bu karmaşa içinde meşruiyetini Özbek kimliği üzerine bina ettiği milliyetçilikte aradı. Bu yeni milliyetçilik üzerindeki Sovyet baskısı kalkmıştı. Yeni milliyetçilik Özbekistan'ın tarihini "Altın miras" olarak tanımladı ve onu yüceltmeye

---

[323] Efe Çaman; Kenan Dağcı, Özbekistan'da İslâm, Siyasi Sistem ve radikalizm**, Y**alova Sosyal Bilimler Dergisi, S. 8, 2014, s.15

[324] Erol Kurubaş, a.g.m. s.113

[325] Meryem Kırımlı, Uzbekistan in the New World Order, **Central Asian Survey**, Vol.16, no:1, 1997, s.53

merkezi bir yer verdi. Bu altın mirasın büyük kahramanları, özellikle Sovyetlerin feodal militarizmi dolayısıyla tasvip etmediği ve hakkında olumsuz bir algı oluşturduğu Timur en yüksek mertebeye konuldu. Buhari, Maturidi, Tirmizi gibi İslâm büyükleri de altın miras içindeki yerlerini aldılar. Bu milli kahramanları anmak için Sovyet dönemindekine benzer görkemli kutlamalar yapıldı.[326]

Milli semboller açısından Timur, yönetimin feodal karakteri ve fetihlerinin ihtişamı ile yeri doldurulamaz bir figürdü. Ulug beg ve Babür gibi Timur prensleri de toplumun saygı gösterdiği kahramanlar arasındaki yerini aldı. Bu ulusal imajların pek çoğunun içeriğinin imali Cedidcilere kadar gider.[327] Timur Sovyet dönemi öncesinde Orta Asya'da bir milli şuur sembolü olarak kabul edilmekteydi. Cedidciler de Timur'u Türkistan Coğrafyasının en önemli siyasi figürü olarak benimsediler. Timur Orta Asya'da siyasi birliği sağladığı ve merkezi yapılanmayı kuvvetlendirdiği için önemli bir şahsiyet olarak kabul ediliyordu.[328]

Komünist dönem yöneticileri de dahil olmak üzere Orta Asya'da tüm liderler kendilerini Timur'un halefi olarak topluma sunmak istemişlerdi. Özbekistan'da devlet kontrolündeki medya kuruluşları Cumhurbaşkanı Kerimov'u Timur'a benzetme gayreti içerisine girdiler.[329] Özbekistan Ali Meclisi'nin yedinci toplantısında kabul edilen Özbekistan bayrağında bulunan mavi rengin, Timur devletinin bayrağının renginden ilham alınarak seçildiği resmi makamlarca belirtilmektedir.[330] Özbek bayrağındaki diğer renklerden yeşilin gayrı resmi olarak İslâmı temsil ettiği, üzerinde bulunan ay ve

[326] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan, s.87
[327] Khalid, Adeeb, **Making Uzbekistan: Nation, Empire and Revolution in the Early USSR**, London: Cornell Univesity Press, 2015, s.395
[328] Turhan Dilmaç, a.g.e. s.52
[329] a.g.e, s.53
[330] a.g.e, s.52

yıldızların da milli sembol olarak bayraktaki İslâm'ın etkisini gösterdiği söylenmektedir.[331]

Bağımsızlık sonrası mevcut kimlik bileşenlerine milli semboller ve İslâmla ilgili bazı ilaveler getirildi.[332] Özbekistan bu kimliğe "Orta Asya'nın meşru birleştirici iradesini" de ekledi.[333] Özbekçe zaten bağımsızlıktan önce, 1989'da resmi devlet dili olarak kabul edilmişti.[334] Sovyetler yerel dilleri yasaklamamakla birlikte onları işlevsiz kılmak için gerekli adımları atmıştı. Bağımsızlık öncesinde iyi bir meslek sahibi olabilmek için Rus okullarından mezun olmak ve Rusça bilmek gerekiyordu. Bu okulların eğitim seviyeleri daha yüksekti. Rusça da yönetim dili olarak yerel dillere göre daha prestijliydi. Bağımsızlıktan sonra Rusça ağırlığını sürdürmeye devam ettirmekle birlikte yerel diller daha ön plana çıktılar. Ulusal dillerin desteklenmesi, alfabelerin değiştirilmesi gibi reformlarla devam etti. Tüm bunların motivasyonu Rus etkisinden arınma ve millileştirme idi. Bağımsız devletin temel sembolleri olan bayrak, milli marş ve armaların değiştirilmesinin akabinde, kurumların, caddelerin, meydanların isimleri ve idari terminoloji değiştirildi. Eski Türkçe temellere dayanan bir terminoloji yerleştirilmeye çalışıldı. Bağımsızlık sonrasında tüm Orta Asya cumhuriyetleri kendi ulusal dillerini resmi dil ve eğitim dili olarak kabul ettiler. Ayrıca tüm okullarda bu milli dillerin öğrenilmesi zorunlulu hale getirildi. Bu uygulamaların neticesinde ana dilini bilenlerin, konuşanların sayısı artmaya başladı.[335] Bağımsızlıktan sonra milli bayram günleri belirlendi. Bu bayramlar Sovyet dönemindeki kutlamaların, İslâm'ın, yeni milliyetçiliğin bir karışımıydı. Özbekistan'da Nevruz, 1 ve 9 Mayıs, Bağımsızlık, İslâmi bayramlar, 8 Mart ve 8 Aralık bayram olarak kutlanır. Bu liste kimlik referanslarının

[331] Gürhan Ünal, **State Building Process in Uzbekistan: Many Miles to Go**, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, C.5,S.3, 2018, s.523
[332] Alisher İlkhamov, a.g.m**.** s.32
[333] Oliver Roy, a.g.e. s.226
[334] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan**,** s.587
[335] Özgür Erler,a.g.m. s.138

muğlaklığı üzerine çok şey anlatmaktadır.[336] Özbek yönetici sınıfı tüm bu adımlarla bir taraftan modern bir ulus-devlet kurabilmek için gerekli zemini teşkil eden Özbeklik bilincini güçlendirmeye çalışırken diğer taraftan da mevcut sınırları tehdit edecek daha kapsayıcı İslâmcılık, Türkçülük gibi akımlara ve bölgecilik gibi devleti daha küçük birimlere bölmeye çalışan eğilimlere de karşı koymaya çalıştı.[337] Özbekistan'da Türklüğe fazla vurgu yapılmasının, Özbek kimliğinin altını oyacağına yönelik bir korku vardı. Bir grup aydın daha genel bir Türk kimliğinin Özbek halkının yeni kurulan devlete sadakatini kaybetmesine sebep olacağı endişesi taşıyordu. Bu aynı zamanda Bolşeviklerin mikro milliyetçilikler aracılığıyla Orta Asya halklarının üst kimliklerini unutturmadaki başarısını da gösteriyordu.[338]

Özbekistan bağımsızlık sonrası ulus kimliğini inşa ederken kolonyal geçmişiyle de hesaplaşma yaşadı. Bu dönemin zihniyet kodları pek çok alanda kendini hissettirmeye devam etmesine rağmen Özbek yönetimi, son 150 yılı Rusya tarafından boyun eğdirme, baskı ve sömürünün bir buçuk yüzyılı olarak nitelendirerek, geçmişten tam bir kopuşu resmi politikası haline getirdi. Basmacı isyanı bir ulusal kurtuluş hareketi olarak kabul edildi. Cedidci atalar Özbekistan'ın ideolojik öncülleri olarak ulusal kahramanlar haline getirildi. 2000'lerin başında Özbek yönetiminin bu anti-emperyal söylemi bir dereceye kadar yumuşadı. Bununla birlikte, Özbek halkının Rus emperyalizminin kurbanı olduğu genel anlayışı, hala eskisi kadar öne çıkmaktadır.[339]

---

[336] Oliver Roy, a.g.e. s.220

[337] Turhan Dilmaç, **a.g.e.** s.60

[338] Meryem Kırımlı,a.g.m. s.56

[339] Sergei Abashin, Nation-Construction in Post-Soviet Central Asia, **Soviet and Post-Soviet Idendities**, ed.M.Bassin,C.Kelly, Cambridge University Press, 2012, s.155

3.3.3. Milli Kimliğin İnşasında İslâm: Bağımsızlık İdeolojisinin Birleştirici Harcı olarak "Milli İslâmımız"

Bağımsız Özbekistan yönetimi kimlik bilincini tahkim amacıyla İslâmiyetten yararlanmayı başından beri genel bir politika olarak benimsedi. Sovyetler'in son döneminde Gorbaçov'un politikalarıyla dini hayat konusunda zaten nispi bir rahatlama dönemi yaşanıyordu. İslâmiyetin Özbek toplumu için önemini daha bağımsızlıktan önce kavrayan yeni yönetim de din üzerindeki baskıyı tedrici bir şekilde kaldırmaya başladı. İslâmla barışma stratejisi, yönetimin kendi meşruiyetini ve halk nezdindeki itibarını da güçlendiren bir politikaydı. Yeni dönemde İslâm'a Özbek kimliği içinde birleştirici bir yer verilmesi yoluna gidildi.[340] Bağımsızlık sonrası Özbekistan'da ve genel olarak Orta Asya'da, Sovyet öncesi, Sovyet dönemi ve Sovyet sonrası siyasi kültürleri bir arada var oldular. Karmaşık bir yanyanalık, dini hayat da dahil olmak üzere devlet toplum ilişkilerinin her alanında ortaya çıktı. Milli kimlik ve yeni devletin inşasında Sovyet döneminin çözülmesi, Sovyet öncesi döneminin yeniden ortaya çıkması ve Sovyet sonrasının inşası süreçleri aynı anda gerçekleşti. İslâm belki de bu karmaşık geçiş sürecinin bütün ihtilaflarının en yoğun olarak ortaya çıktığı alan oldu.[341] Bağımsızlığın ilanından sonra sadece hükümet değil laik muhalefet de İslâm'ı potansiyel bir meşruiyet kaynağı olarak gördü. Her iki taraf da kendi siyasi retoriklerine bazı İslâmi kelimeleri dahil etmenin kendi tabanlarını güçlendireceğini düşündüler. Yeni yönetim İslâm'ı bağımsız devletin meşrulaştırıcı ve yol gösterici ideolojisi olarak, Marksizmin yerine ikame etmek üzere geliştirdiği ulusal bağımsızlık ideolojisinin içine dahil etti.[342]

---

[340] Turhan Dilmaç, a.g.e, s.65

[341] Farkhod Tolipov, Islam, State and Society in Uzbekistan: How Traditional Islam has Influenced the Present Political Culture of the Central Asian Elites and Societies , **Islamic Revival in Central Asia, The Cases of Uzbekistan and Tajikistan** içinde, Documentos Cidob Asia Vol.26, 2011, s.10

[342] Johan Rasanayagam,, **İslâm in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience,** Cambridge University Press, 2011, s.2

İslâm'ı Özbek kültürünün bir parçası olarak canlandırma girişimleri, hükümeti desteklesin, desteklemesin toplumun eğitimli kesimleri tarafından da kabul gördü. Muhalif oldukları parti elitleri gibi, seküler entelektüeller de kendilerinin İslâmı yorumlama konusunda halka yol göstermek için din adamlarından daha fonksiyonel olacaklarına inandılar. Kendilerinin dini muhafaza etmek ve gelişeceği bir sosyal alan sağlamak için kültürel ara bulucular olabileceklerini düşünüyorlardı. Bu kesim 90'lı yılların başında Türkiye'yi kendilerine model aldılar. İslâm'ın inanç ve pratiklerini veya sosyal uygulamalarını değil de devletin sosyopolitik hedeflerini destekleyen hükümlerini kullanabileceklerini düşündüler.[343] Bu entelektüeller, Tacik ve Kırgız çağdaşları gibi tasavvufu toplumda kültürel ve manevi bir rönesansın kaynağı olarak gördüler. Fakat aslında pek de anlamadıkları bir gelenekten yardım almaya çalışıyorlardı. Din adamları ve ulema, dini değerler arasında "işe yarayan-yaramayan" ayrımı yapan bu yaklaşıma doğal olarak karşı çıktılar.[344] Bunlar dini geleneklerle modern toplumun gerekleri arasında bir denge kurmaya çalışan Cedidci reformcuların takipçileri olduklarını iddia ettiler. Fakat onlarla aralarında önemli farklar vardı. Özellikle devrim öncesinin Cedidciler dini bir geleneğin içinden geliyorlardı. Fakat geç Sovyet dönemi reformcuları açık bir şekilde seküler figürlerdi. Özbekistan yönetici elitleri milliyetçiliği benimsemek ve İslâmı, toplumu bir arada tutmaya yarayan manevi-ideolojik bir tutkal gibi kullanmak seçeneklerini birleştirerek "Milli İslâmımız" sloganıyla bir sentez ürettiler. Bu sentezle İslâmı yeni yönetimleri için alternatif bir ideoloji olarak yeniden şekillendirmeye çalıştılar.[345]

Özbek yönetimi 70 yıl boyunca devam eden din karşıtı propaganda sonunda bile İslâm'a saygının ve bazı dini geleneksel uygulamalarla özdeşleşmenin Özbek

[343] Martha Brill Olcott ve Diora Ziyaeva, **İslâm in Uzbekistan: Religious Education and State İdeology**, Carnegie Papers, Russia and Eurasia Program, No:91, 2008, s.13

[344] a.g.m, s.14

[345] a..g.m, s.15

toplumunun derinlerine kök saldığının bilincindeydi. İslâm, Sovyet döneminde hem doktrin hem de pratik olarak yaşamayı başardı fakat bu güçlü yerel çeşitlilikle birlikte gerçekleşti. Bu yerel farklılıklar milli merkez bilinç ile yerel kimliklerin arasını açınca hükümet "Bizim İslâmımız" tanımı devreye sokuldu. Bağımsızlığın ilk yıllarında "İslâmilik" ve "Özbekçilik" sloganlarını aynı anda kullandılar. Bu süreçte İslâmi bilinci arttırmak için şehirlerin içinde mahalle yapılanmaları yeniden canlandırılmaya çalışıldı. Yönetim kendi kontollü ıslah çabası olmazsa bölgesel kimliklerin Özbek kimliğini değil İslâmi kimliği güçlendirmesinden korkuyordu. O yüzden canlanmanın seyrini kontrol etmekten vazgeçmedi.[346] "Özbeklik", "Müslümanlık" bir biriyle yakın ilişki içindeydi ama Müslümanlık ancak milli bir gelenek, kültürel ve folklorik bir miras olarak kabul edildi. Siyasal iddialarından vazgeçmiş bir İslâm'a sadece dini pratikler için alan açıldı. İslâm, yeni yönetim tarafından, bir anlamda "siyasi olarak kısırlaştırıldı".[347]

Siyasi taleplerinden arındırılmış kültürel bir İslâm formunun oluşması Rus ve Sovyet döneminin politikalarıyla da yakından ilgilidir. Rusların etnik ve dini baskısına karşı kimliklerini koruma çabası içindeki Orta Asya Türk toplulukları etnik kimlik ve dini kimliği özdeşleştirdiler. Sovyet döneminde ise Orta Asya'nın kendine has İslâm anlayışı İslâm dünyasının diğer bölgeleriyle farkını derinleştirerek korudu. Orta Asya'lı aydınlar bile hakim ideolojinin temel varsayımlarını benimsemelerine rağmen dini inanç ve pratiklerden vazgeçmediler. İslâm'ın bazı pratikleri hayatlarının ayrılmaz bir parçası olmasına rağmen seküler uyumlarını da korudular.[348] Bazı araştırmacılar Sovyet politikaları sonucu oluşmuş, İslâm dünyasının diğer bölgeleriyle ayrıştırılmış, Avrasya kimliği güçlendirilmiş bu insan tipine "Homo Sovieticus İslâmicus" adını

[346] Martha Brill Olcott, a.g.m. s.14

[347] Marlene Laruelle, The Nation Narrated Uzbekistan's Political and Cultural Nationalism, **Constructing the Uzbek State-Narratives of Post-Soviet Years,** ed. Marlene Laruelle, Lexington Books, Lanham:2017, s.277

[348] Yaacov Ro'ia ve Alon Wainer, Muslim Identity and Islamic Practice in Post-Soviet Central Asia, **Central Asian Survey,** Vol.28, no:3, 2009, s.309

vermektedirler.[349] Orta Asya'da dinin milli kimlikle özdeşleşmesi, onun bir parçası olarak algılanması Çarlık döneminde Müslüman tebanın Hristiyan Slav yerleşimcilere karşı bir korunma refleksiyle ortaya çıkmıştı. Sovyetlerin milliyetler politikası ve uyguladıkları din politikaları sonucu bu özdeşleşme seküler veya kültürel bir İslâm üretti.[350]

Komünizm çöktüğünde dini öğrenmek ve uygulamak için büyük merak ve heves duyan Özbeklerin bu tarzı sürdürdüğü söylenebilir. Zaman içinde pek çok Özbek, din adamlarının siyasi güç kazandığı ve sıkı ahlaki kodlamalar empoze edebildiği bir düzendense, dini geleneklerin gevşek bir uygulamasının cari olduğu bir sistemin daha tercih edilebir olduğuna karar verdiler. İnsanlar İslâmı yaşama özgürlüğü istiyorlardı ama bunu kendi bildikleri şekilde yapmak istiyorlardı.[351] Özbek vatandaşlarının pek çoğu için İslâm, Allah'a itaat ve hayatın tüm alanlarının İslâmileştirilmesi temelinde idealize edilmiş bir gelecekten ziyade, Sovyet döneminin yozlaşmasına karşı idealize edilmiş bir Orta Asya geçmişini temsil ediyordu.[352] Orta Asyalılar için millî miras olarak İslâm'ın keşfi, Sovyetler'in yabancı düşmanlığı yüzünden zarar gören diğer Müslüman ülkelerle ilişkileri yeniden kurmak anlamına da geliyordu. İslâm, Sovyetlerin küçümsediği etik ve dini değerlerin bir parçasıydı ve yeni milli bağımsızlık döneminde geliştirilmeliydi. Bu yüzden, İslâmın çağdaş Orta Asya'da yeniden canlanması aynı zamanda milli bir olaydı.[353]

---

[349] Galina M. Yemelianova, How"Muslim"are Central Asian Muslims? A Historical and Comparative Enquiry, **Central Asian Affairs**, Vol.4, 2017, s.261

[350] Johan Rasanayagam, The Politics of Culture and the Space for Islam: Soviet and Post-Soviet Imaginaries in Uzbekistan, **Central Asian Survey**, Vol.33, no:1, 2014, s.4

[351] Olcot, **İslâm in Uzbekistan: Religious Education and State İdeology**, s.15

[352] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan**,** s.586

[353] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm, Orta Asya'da Din ve Politika**, s.134

3.4. İslam Kerimov'un İslâm'ı : "Yenilmez Güç Yüksek Maneviyat"

Bağımsızlıktan sonra, Kerimov stratejik olarak İslâmi ritüellere sempati duyan bir 'Müslüman' lider portresi çizmeye çalıştı. Kerimov'un İslâm üzerinden meşruiyet arayışına girmesini bir avantaj olarak kullanan dini liderler de taleplerini genişlettiler ve bunlar çoğunlukla Kerimov tarafından karşılandı. Fakat Tacikistan'da patlayan iç savaş Kerimov'un tavrını değiştirdi. İslâm'ın siyasi bir düzleme yükseltilmeyeceğini vurgulayan Kerimov, hükümeti devirmeyi ve teokratik bir yönetim kurmayı amaçlayan dini yapılara karşı sert politikalar uyguladı.[354]

Kerimov yeni devletin yapılandırılması ve Özbek kimliğinin inşası sürecinde İslâm'ı hem bir birleştirici güç hem de meşruiyet kaynağı olarak görüyordu. Yeni bir toplumsal yapının temelinin atıldığı bağımsızlığın ilk günlerinde Kerimov, Özbek ulusunun manevi gücü olarak İslâm'ın önemine sık sık vurgu yapıyordu. İslam Kerimov'un bizzat kaleme aldığı "Yenilmez Güç Yüksek Maneviyat" adlı kitabında, kendisinin İslâm'ı nasıl algıladığı ve ideal Özbek vatandaşının İslâm ile ilişkisinin nasıl olması gerektiğine yönelik düşünceleri yer almaktadır.

Kerimov, söz konusu kitabında kadim değerleri, din ve diyaneti kalkındırmanın milli hedeflerinden biri olduğunu sıklıkla tekrarlar.[355] Özbek milletinin eskinin dehşetli günlerindeki zulüm ve ıstıraba rağmen kendini, benliğini kaybetmediğini, dilini, dinini, iman ve itikadını muhafaza ettiğini vurgulayan Kerimov[356] "Din ve dini itikadın tamamen reddedildiği hayatın nasıl bir hayat olduğunu biz geçmiş örneğimizden

---

[354] Eren Tatari, Renat Shaykhutdinov, State Response to Religious Revivalism in Post-Soviet Central Asia, **European Journal of Economic and Political Studies**, Vol.3, 2010, s.95

[355] İslâm Kerimov, **Yenilmez Güç Yüksek Maneviyat,** Özbekistan Ankara Büyükelçiliği yayını, Öncü Yayınevi, s.11

[356] a.g.e, s.30

müşahade ediyoruz" sözleriyle yeni Özbek toplumunda dine açılacak alanın işaretlerini verir.[357]

Komünist Parti geleneğinden gelen, Gorbaçov'un Glasnost politikasını eleştiren ve ona karşı statükocuların yaptığı darbeyi destekleyen Kerimov, bağımsızlık sonrasında Komünizmin aslında Özbek toplumuna ne kadar zarar verdiğini şu sözlerle itiraf eder: "Milletimizin tabiatına, yaşam tarzına ters olan komünist mefkure, zorla kabul ettirilmeye çalışılmıştır."[358] "İdeolojik saldırılar milli ve dini değerlerimizi baltalamayı, onlardan bizi tamamen koparmayı amaçlamıştır."[359] Din temelinde gelişmiş, halk hayatıyla bütünleşmiş olan değerlerin hepsini reddeden komünist ideolojinin, insanı tüm kimliğinin dayandığı temellerden mahrum ederek, büyük devlet mekanizmasının basit bir vidasına dönüştüreceğini söyleyen Kerimov[360] "80'li yıllarda insanlarımızın ne acılar yaşadığını unutamayız. O karanlık günlerde insanlar cenaze törenine gitmeye, yakınlarını kaybeden insanlara baş sağlığı dilemeye korkuyordu. Hatta devlet dairelerinde çalışan bazı memurlar, ebeveynleri vefat ettiğinde cenazelerine gitmeye çekiniyorlardı." sözleriyle Özbek toplumunun komünizm döneminde yaşadığı acıları hatırlatır.[361]

Kerimov her türlü baskıya rağmen halkın dinine sadık kaldığını ifade ederek bunun dinin insan, halk ve toplum hayatından silinemeyeceğini kanıtladığını vurgular.[362] Dinin insan hayatından kazınmaya çalışılmasının beyhude bir çaba olduğunu yetmiş yıllık Sovyet tecrübesiyle yaşayarak müşahade eden Kerimov, yeni kurulan Özbekistan'da böyle bir şeye teşebbüs etmeyeceğinin işaretlerini verir. Tam aksine insanlık tarihinde

[357] İslam Kerimov, a.g.e, s.115
[358] a.g.e. s.9
[359] a.g.e. s.18
[360] a..g.e. s.116
[361] a.g.e. s.117
[362] a.g.e. s.116

maneviyatın toplumun ve devletin en büyük zenginliği olduğunu vurgulayan Kerimov[363] "Ekmeğini helal emekle kazanan, menfaat beklemeden, hayırlı işlerle vatana millete hizmet eden, hayatın gerçeğini derinden anlayıp sadece bugünkü hayat lezzetlerini değil, ahiretin de abad olmasını düşünerek yaşayan insanlar" ifadeleriyle ideal Özbek vatandaşının ahlaki kodlarının kaynağı olarak İslâmı işaret eder.[364]

"Yenilmez Güç Yüksek Maneviyat" kitabında "Allah bize kâmil insan olmayı, namusla ve adaletle hayat sürdürmeyi emretmiştir."[365] "İnsan kendi simgesinde hem maddi, hem manevi özellik ve alametleri toplayan ender bir yaratık, Yaradanın büyük ve gizemli bir mucizesidir."[366] "Peygamberimizin bir hadis-i şerifinde belirttiği gibi, 'bu dünya için öbür dünyayı, ahiret için bu dünyayı terketmeyin' sözlerini hiçbir zaman unutmamalıyız."[367] "Biz kutsal dinimizi tarihindeki eşsiz yeri ve etkisini dikkate alarak onu her açıdan yeniden öğrenerek, inancımızı sağlamlaştırmayı ve hayattaki asli yerini kazandırmayı başardık."[368] gibi düşüncelerini paylaşan Kerimov, samimi bir mümin portresi çizmektedir.

Devlet yönetiminde ve toplumsal hayatta maddi ve manevi dengenin korunmasına da dikkat çeken Kerimov, bazı politikacı ve teorisyenlerin önce maddi hayatı, sonra manevi meselelerin düşünülmesine öncelik vermesinin yanlışlığına işaret eder.[369] Maddi ve manevi alemin uçan bir kuşun iki kanadı gibi olduğunu belirten Kerimov,[370] inancın, hayatın bütünleyici parçası olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Tarih ve hayat tecrübesi

[363] İslam Kerimov, A.g.e, s.33
[364] a.g.e. s.26
[365] a.g.e. s.29
[366] a.g.e. s.89
[367] a.g.e. s.118
[368] a.g.e.s.117
[369] a.g.e. s.90
[370] a.g.e. s.89

gösteriyor ki dünyevi ve dini değerler birbirini tamamlamazsa günümüzün çetin sorunlarını çözmemiz mümkün olmayacaktır."[371]

Kerimov kitabında İslâm dinini kötüye kullananların oluşturduğu tehdide de vurgu yapar. Toplumdaki manevi boşlukları doldurmaya çalışan, bu sayede kendi kasıtlı amaçlarını gerçekleştirmeyi düşünenlere dikkat çekerek[372] "Müslüman maskesi altında çirkin işlerini gerçekleştirmek isteyen bağnaz güçlere" işaret eder.[373]

Görüldüğü üzere İslam Kerimov, İslâm'ın ahlaki kodlarını vatandaşlık bilincinin inşasında kullanmayı önemseyen, Sovyet döneminde halkın yaşadığı dini sınırlamaların yeni devlette olmaması gerektiğini idrak etmiş, kendi özel dünyasında da inançlı bir insan portresi çizmektedir. Bağımsızlığın ilk dönemlerinde uygulamaları bu fikirlerini doğrular mahiyettedir. İslam Kerimov Cumhurbaşkanı seçildikten sonra görevine Anayasa ve Kur'an'ı Kerim üzerine yemin ederek başladı. Suudi Arabistan'a gerçekleştirdiği resmi ziyaret sırasında Hac vazifesini de ifa eden Kerimov, bazı konuşmalarına Kur'an'dan ayetlerle başlıyor, camilerde namaz kılma görüntüleri medyada sık sık yer alıyordu. Fakat bunlar ülkedeki bazı dini kesimler için tatmin edici değildi.[374]

3.5. Özbek Tipi Laiklik: Seküler Devlet Destekli İslâmi Restorasyon

Orta Asya bölgesi İslâm dünyasının bir parçası olarak görülmesine rağmen bu bölge, jeopolitik konumu dolayısıyla sosyal, kültürel, tarihi olarak yoğun harici etkilere maruz kaldı. Sovyet dönemi gibi bilimsel ateizmin devlet ideolojisi olarak benimsendiği ve empoze edildiği ağır bir sürecin içinden geçen bölge ülkeleri, bağımsızlık sonrasında oldukça karmaşık bir bağlamda yön bulmaya çalıştı. Bu karmaşık sürecin içinde İslâmi

[371] İslam Kerimov, a.g.e. s.118
[372] a.g.e, s.16
[373] a.g.e, s.42
[374] Ahmed Raşid, **Orta Asya'nın Dirilişi İslâm mı Milliyetçilik mi?,** s.125

düşünce ve hayatın canlandırılması süreci, eşi benzeri olmayan bir vaka olarak görülmektedir.[375] Özbekistan'da İslâmi canlanma, ekonomik ve sosyal sermayenin yer değiştirmesini de gerektiren dinamik ve çok yönlü bir fenomendir. Bu aynı zamanda sosyalizmin işaret ettiği ahlaki otoritenin yerine alternatif otorite arayışlarını da beraberinde getiren bir süreçtir.[376]

Tüm Orta Asya ülkeleri henüz bağımsızlığın başında laiklik ilkesini benimsediler.[377] Sovyetler Birliği'nin yıkılması öncesinde ve sonrasında değişik vesilelerle bir araya gelerek laiklikliğe verdikleri önemi vurgulayan anlaşmalar imzaladılar. Mesela Mayıs 1991'de Kazan'da bir araya gelen Orta Asya liderleri, milli duyguların din ve mezhep fikirlerinin üzerinde olması, dini özgürlüklere önem verilerek diğer dini gruplara baskı yapılmaması ve laiklik prensibine sıkı sıkıya sadık kalınması konusunda mutabık kaldılar. Daha sonra Almaata deklarasyonunda gerçek amaçlarının demokratik, laik bir devlet kurmak olduğunu açıkça belirttiler. 1992'deki Ankara deklarasyonunda ise önceliklerinin demokrasi, insan hakları, laiklik olduğunu ifade ettiler. Yani laiklik ile ilgili tutumları bağımsızlık ilanından önce de açık ve netti.[378]

Fakat laikliği bir ilke olarak benimsemekle milli kimlik inşasında İslâm'dan yararlanma çabası arasındaki çelişkili alan, uygulamada kendini gösterdi. İslâmi değerlerin restorasyonu ve gündelik hayata uyarlanması süreci vatandaş bilincinde ve devlet faaliyetlerinde pek çok ihtilafa ve karmaşaya yol açtı. Laikliği benimseyen devlet ve vatandaşların yaşamlarında hızlı bir şekilde artan İslâmi görünürlük, ideolojik bir sürtüşmeye neden oldu. Çöküş sürecinin oluşturduğu boşluklar, aynı hızla

---

[375] Farkhod Tolipov,a.g.m. s.10

[376] David M.Abramson, Elyor E. Karimov,Sacred Sites, Profane Ideologies: Religious Pilgrimage and the Uzbek State, **Everyday Life in Central Asia, Past and Present** , ed.Jeff Shadeo, Indiana University Press, 2007, s.319

[377] Farkhod Tolipov, a.g.m. s.11

[378] Johan Rasanayagam, **İslâm in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience,** s.96

doldurulamıyordu. Bu da halkın kimlik bilincinde karmaşaya yol açıyordu. Milliyetçilik-bölgecilik, demokrasi-otokrasi, İslâm-laiklik gibi ikilemler bölgenin gelişmesi ve refahı için kafa yoranların zihinlerini meşgul ediyordu.[379] Özbekistan, devleti dini etkilerden korumak ve seküler hukuk ve eğitim sistemini sürdürebilmek için Fransız tipi laikliğe yaklaştı. Fakat Orta Asya'nın geleneksel dini uygulamalarını canlandırma, milli kimliğinin oluşmasında dinden yararlanma konusunda devlet kiliseli XIX. yüzyıl Avrupa monarşilerinde geçerli olan baskın dini devlet modelini ödünç aldı.[380] Devletin din ile barışması her ne kadar bağımsızlık öncesinde ortaya çıkmışsa da yeni dönemin dinamikleri çok başkaydı. "Devlet destekli İslâm" bir anlamda 80'lerin sonundaki dinin devletin ihtiyaçlarına hizmet etmesi için işbirliği yaptığı yaygın politikayı 1990'larda da devam ettirmeye çalışmaktı. Tüm Orta Asya ülkelerinin anayasaları din ve devlet işlerinin ayrılığını koruduğunu iddia etseler de, İslâm bölge genelinde bir devlet ideolojisi statüsüne yükseltildi. Bu durum, Marksizm-Leninizm'in dağılmasının bıraktığı ideolojik boşluğu doldurmak için acil bir önlem alınmadıkça, anarşinin devreye gireceği inancından da kaynaklanıyordu.[381]

3.6. Bağımsızlık Sonrası Dine Dönüş: Özbekistan'da "İkinci İslâmlaşma"

Sovyet yönetiminin Bolşevik Devrimi'den sonra zaman zaman hafifleyen fakat hiç kesintiye uğramadan devam eden din karşıtı baskı politikaları, tüm Müslüman topluluklar için olduğu gibi Özbekler için de travmatik etkileri olan bir süreçti. Bu süreci ağır hasarla atlatan Özbekler, Gorbaçov döneminde başlayan yumuşama siyaseti sonrasında İslâmla ilişkilerini yeniden tesis etmeye çalıştılar. Yeni devletin İslâm'ı milli

[379] Farkhod Tolipov, a.g.m. s.10

[380] Svante E.Cornell, Jacob Zenn, Religion and the Secular State in Uzbekista**n**, Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program,**Silk Road Pape**r, 2018,s.18

[381] Shirin Akiner, Religion's Gap: Islam and Central Asia in the 1990's, **Harvard International Review**, Winter/Spring, 2000, s.63

kimliğin bir bileşeni olarak benimseyerek teşvik etmesi de bu canlanmayı kolaylaştırdı. Bağımsızlık öncesinde Özbekistan, resmi ve çok sayıda gayrı resmi caminin faaliyette bulunduğu, bağımsızlığı İslâm'ın yeniden dirilişi olarak algılayan enformel dini örgütlerin ve sosyal etkileşimin var olduğu bir altyapıya sahipti.[382]

İslâmi canlanma açısından Özbekistan özel bir noktada duruyordu. Sovyetler dine karşı bilimsel atezim yöntemleriyle savaşırken bir taraftan da birlik içindeki Müslüman toplulukları merkezi rejimle kaynaştırmak ve aynı zamanda din temelli bir muhalefet hareketinin önüne geçmek için gayret gösterdi. Özbekistan İslâmla ilişkisinin derinliği, sahip olduğu kültürel miras, İslâm dünyasında teşkil ettiği yer gibi sebeplerle Sovyetler'in İslâm politikalarında merkez ülke konumundaydı. Sovyetler Birliği'nin İslâm ülkeleri ile ilişkilerinin önem arzettiği zamanlarda Özbekistan bir anahtar veya vitrin olarak kullanıldı. Tüm Orta Asya'nın tek resmî din örgütlenmesi olan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi Taşkent'te yapılandırıldı. Taşkent Müftüsü diğer müftülerden daha üst bir konumdaydı ve tüm Müslümanların dini temsilcisi gibi hareket etmekteydi. SSCB'yi ziyaret eden Müslüman ülke heyetlerinin karşılanmasında Taşkent Müftüsü'ne resmi bir rol verilmişti. SSCB'de tek dini yayın Özbekistan'da çıkartılmaktaydı. Tüm Müslüman cumhuriyetler içinde en fazla açık caminin bulunduğu Özbekistan'ın Taşkent, Semerkand ve Buhara kentleri, aynı zamanda çok sayıda dini uluslararası konferans ve toplantıların düzenlendiği merkezlerdi.[383]

Bu ayrıcalıklı konumuna rağmen Özbekistan da diğer Müslüman topluluklar gibi Sovyet ideolojik aygıtının din karşıtı kampanyalarından ve politikalarından nasibini aldı. Sovyet baskısı altında ayakta kalmayı başaran İslâm, kendini üretme ve yenileme mekanizmalarından mahrum kaldı. Bu baskının oluşturduğu dönüşüm herşeyden önce, Orta Asya'yı İslâm dünyasının geri kalanından ayıran bir kalıba soktu. Sovyet

[382] Haluk Alkan, a.g.e. s.132
[383] a.g.e, s.131

döneminde her çeşit İslâmi ifade sürekli saldırıya uğradı. İslâmi bilginin üretilme ve aktarılma yolları tümden yok edilemese de tahrip edildi ve çok zarar gördü. İslâm kamu alanı dışına atıldı. İslâmın fiziki alametleri olan camiler ve dini okullar ortadan kaldırıldı.[384] Bu şartlar altında İslâm, büyük oranda milli geleneklerle aynı anlamda kullanılmaya başlandı. İslâmi düşüncenin yenilenmesiyle ilgili Sovyet dönemi öncesinde başlayan tartışmalar rafa kalktı. Cedidcilerin gelenek karşıtlığı ve reformculuğu büyük oranda unutuldu. İslâm'ın kültürel bir gelenek olarak korunması ise Sovyet toplumuna sadakatin güvenli bölgelerinde gerçekleşti. 1920'lerde sınırlar kapatılıp Müslümanların dış dünya ile irtibatı koptuğunda İslâm'ın siyasi bir anlamı da kalmadı. İslâm özel alanda, evde, özel derste yaşatılıyordu.[385]

1924-27 arasındaki İslâm karşıtı kampanya, ulemaya karşı baskılar, büyük medreselerin kapatılması ve yolculukların yasaklanmasından sonra Orta Asya'daki mollalar seksenli yılların sonuna kadar dışarıdan gelen etkilerden uzak kaldılar. Bu süre zarfında yetmiş yıl boyunca korunan ve aktarılan bilginin temelini oluşturan, bir önceki yüzyıldan kalma kitaplardı ve insanlar bunları kendi küçük kütüphanelerinde sakladılar.[386] Canlanmaya başlayan şey Sovyetler Birliği döneminde varlığını adeta kendisini dondurarak muhafaza eden böyle bir İslâmdı.

Gorbaçov döneminde başlayan yumuşama ve dışa açılma politikaları diğer dinlerde olduğu gibi İslâmi canlanmayı da görünür hale getirdi.[387] Fakat Orta Asya ülkelerindeki yerli komünist kadrolar ideolojik kontrolü gevşetme konusunda merkezdeki mevkidaşlarından daha ihtiyatlıydı. Dinle ilgili sert tutumlarından henüz taviz vermiyorlardı. 1988'e kadar dini aktivitelerin denetimine ve cezalandırılmasına devam

[384] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika**, s.15
[385] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan**,** s.592
[386] Oliver Roy, a.g.e**.** s.201
[387] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan**,** s.593

ettiler.[388] Bu tarihten sonra tedrici bir yumuşama başladı. Sovyet dünyası kan kaybettikçe resmi olmayan ulema ve destekçileri SADUM'a da isyan ederek, bu kurum içindeki yozlaşmayı protesto ettiler. 3 Şubat 1989'da Taşkent'te yapılan gösteriler sonucu SADUM'un başındaki Şemseddin Babahan emekli edildi.[389]

İlerleyen bir kaç yıl içinde dini canlanma hızlı bir kamusal görünürlük kazandı. Tarihi ve kültürel mirasın çeşitliliği ne olursa olsun, "yeniden İslâmlaşma" sürecinden tüm Orta Asya ülkeleri nasibini aldı. Bu sürecin adlandırılması konusunda "İslâmi canlanma", "İslâmi rönesans", "Yeniden İslâmlaşma", "İkinci İslâmlaşma" ve "Köktencilik" gibi kavramlar kullanıldı.[390] Adı her ne olursa olsun Sovyet sonrası dönemin ana karakterini dine yeniden dönüş fenomeni belirledi. Sadece İslâm'da değil diğer bütün dinlerde benzer bir süreç yaşandı. Orta Asya'da yaşayan veya Avrupa kökenli gayrı müslimlerde de dini kimliklerine sahip çıkma temayülü ortaya çıktı. Rusya'nın bizzat kendisi de bu süreçten payını aldı. Kiliseye katılım hızla arttı, Ortodoks kilisesi ritüellerine devam etti, yeni kiliseler inşa edildi.[391] Kamusal dini ifadenin kapsamı daha genişletilince İslâm'a dair bir ilgi patlaması yaşandı. Binlerce cami restore edildi veya yeniden inşa edildi. Sovyet döneminde kısıtlanan, engellenen dini törenler açıkça yapılmaya başlandı.[392] Daha önce hiç yapmayan birçok kişi düzenli olarak ibadet etmeye ve diğer İslâmi emirlere riayet etmeye başladı. İbadet yerlerinin fiziksel yakınlığı insanları düzenli olarak namazlara katılmaya teşvik etti ve 1990'ların başında cami cemaatleri hızla arttı. Hac için Arabistan'a seyahat etmek tekrar mümkün hale geldi. Camiler yeniden açılmaya başlanırken, uzun süredir farklı şekillerde hayatına devam etmiş olanlar

---

388 Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika**, s.132

389 Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan**,** s.583

390 Saodat Olimova, Confronting or Engaging Islam: Are There Different Approaches in Central Asian Countries?, **Islamic Revival in Central Asia, The cases of Uzbekistan and Tajikistan,** Documentos Cidop Asia, no.26, 2011, s.2

391 Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan**,** s.583

392 Johan Rasanayagam, **İslâm in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience,** s.3

resmiyet kazandı ve bazen daha uygun binalara taşındı. "Mimari anıt" olarak ayakta kalan eski abidevi camiler tekrar hizmete girdi. Cami sayısındaki artış açısından Türkmenistan örneğinde, 1980'lerde ibadete açık olan sadece dört cami vardı. Bağımsızlık sonrasında 180'den fazla cami ibadet açıldı. Benzer dönemde Özbekistan'da sayı 300'den 5.000'e yükseldi.[393] Bağımsızlık sonrasında kutsal mekan ziyaretlerinde önemli artış gerçekleşti. Ziyaretçi profili de eskiden daha eğitimsiz, daha alt sosyal gruplardan oluşurken, bağımsızlık sonrası süreçte her yaştan ve tüm sosyal ve ekonomik düzeylerden insanları kapsayacak şekilde değişmişti.[394]

Bu süreçte din eğitimi de yeniden düzenlendi. Pek çok okul açıldı ve çocuklar ve yetişkinler için Arapça, Kur'an ve ilgili dini konularda kurslar verildi. Bağımsızlığın ilk yıllarında yüksek İslâmi öğrenim sağlamak için birkaç medrese faaliyete geçirildi. Arapça öğrenmeye ve özellikle Arapça yazmalara da büyük ilgi gösterildi.[395] Taşkent'te, hedefi İslâm felsefesi ve öğretileri üzerinde çalışmak, Özbekistan halkının dini, tarihi ve kültürel mirasını araştırmak olarak belirlenen Uluslararası İslâmi Araştırmalar Merkezi kuruldu.[396]

Özbek tarihinin önemli dini şahsiyetlerinin ve motiflerin varlığına verilen önem çerçevesinde büyük anma törenleri düzenlendi. Bu kapsamda 1993'te Bahaeddin Nakşibendi'nin 675'nci, 1995'te Zemahşeri'nin 920'nci, 1998'de İmam Buhari'nin 1225'nci ve Ahmet el Fergani'nin 1200'nci doğum yıl dönümleri münasebetiyle resmi kutlamalar gerçekleştirildi.[397]

---

393 Seyfettin Erşahin, Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Ulusal Güvenlik ve Din, **Dini Araştırmalar Dergisi,** C.7, S.20, 2004, s.65

394 David M.Abramson, a.g.m. s.320

395 Khalid, Adeeb, Ulama and the State in Uzbekistan, **Asian Journal of Social Science**, Vol.42, 2014, s.524

396 Turhan Dilmaç,a.g.e. s.65

397 A.g.e, s.66

Özbek Müslümanlar, Sovyetlerde yayılması engellenen dini fikirlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte, nispeten özgür bir ortamda İslâmın mahiyetini araştırmaya ve tartışmaya başladılar.[398] Daha önce gayrı resmi ulemanın kendi arasında cereyan eden mezhepsel tartışmalar alenileşti, Orta Asya'da daha önce kaydı olmayan mezhepler ve dini gruplar ortaya çıktı. Mahallelerde Arapça ve geleneksel İslâmi ilimlerin öğretildiği "hücre" denilen evlerin sayısı da arttı. Devlet iki dini bayramı resmi tatil ilan etti. Dini kitap ve broşürlerin sayısında da gözle görünür bir artış oldu.[399] Türbe ziyaretleri gibi geleneksel ritüellere olan ilgi artışı İslâmi canlanmanın önemli göstergelerindendi. Bu ziyaretlerin yeniden İslâmlaşmadaki rolü tartışılırken aynı zamanda otantik İslâm'ın ne olduğu tartışmalarını da beraberinde getirdi. Bu tartışmalar, Özbek Müslümanları "saptıran" yabancı aşırılıkçıkların temsil ettiği daha evrensel bir İslâm'a karşı, Orta Asya için kültürel olarak yerli olan İslâm'a odaklanıyordu.[400] Neyin doğru İslâm'ı oluşturduğu ve Müslüman olmanın ne anlama geldiği konusundaki tartışmalar çoğunlukla sessiz bir şekilde yürütüldü. Devletin medrese eğitimi almış resmi din görevlileri de Orta Asya'nın otantik manevi mirası olarak görülen kimi İslâmi uygulamaların İslâma sonradan girmiş şeyler olduğunu düşünmelerine rağmen bunu açıktan ifade etmediler.[401]

Bu dönemde o zamana kadar tabu olan pek çok dini metin de tekrar basıldı. Kur'an-ı Kerim ilk kez 1992 'de Özbekçe'ye çevrildi. Toplumun yeniden İslâmlaştırılmasının en yaygın işareti, "dini metalar" olarak adlandırılabilecek şeyin varlığıydı. Bunlar, Arapça dualar ve İslâmi bayram tarihlerini içeren takvimler ve Mekke ve Medine'deki kutsal

[398] Johan Rasanayagam, **İslâm in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience,** s.3

[399] Shukhrat Yovkoshev, Islam in Uzbekistan: History and Modernity, **The Light of Islam**, Issue.1, 2018, s.13

[400] David M.Abramson, Elyor E. Karimov, a.g.m. s.334

[401] Johan Rasanayagam, The Politics of Culture and the Space for Islam: Soviet and Post-Soviet Imaginaries in Uzbekistan, **Central Asian Survey**, Vol.33, no:1, 2014, s.9

alanların fotoğraflarını taşıyan posterler gibi bir dizi şeyi içeriyordu. Yayıncılık alanında da hızlı bir gelişme yaşandı ve pek çok İslâmi kitap bu dönemde basıldı.[402]

Takip eden yıllar boyunca basılan İslâmi kitapların sayısı çok olsa da, dini kitap basımı konusunda Orta Asya, diger Müslüman ülkelerden cok farklıydı. Bölgede basılan kitapların çogu İslâmın temel ilkelerini anlatan veya Sovyet döneminde kaybedilen İslâmi bilgiden söz eden, topluma dualari ve ibadetleri öğretmeyi amaçlayan din kitaplarıydı. Bazilari Bolşevik devrimi oncesi kitaplarin yeni baskılarıydı. Bu kitaplar ya Kiril alfabesine çevrilerek ya da orijinal Arap alfabesinde basıldı. Bunların dışında, Kiril alfabesine çevrilmis, akademik bilgi içeren klasik metinler de vardi. Bu kitaplarin içerikleri Sovyet oryantalizminden farkli olsa da aynı yayin gelenegine aittiler. İslâm fıkhı, Orta Asya dışındaki Müslüman şahsiyetler hakkindaki kitaplar, ironik biçimde sadece Rusçaydı ve bu kitaplar yalnizca Özbekistan dışında bulunabilirdi.[403]

Bu dönemde hükümet, pek çok Sovyet dönemi aydınına Özbek toplumu için İslâm mirasının önemini vurgulayan yayınlar yapma görevi verdi. Fakat bu aydınlar bu vazifeyi hakkıyla yerine getirebilmek için gerekli geleneksel İslâmi bilgiye vakıf değildi. Onun yerine sadece akılcı ve felsefi argümanları kullandılar. Bu durum da söz konusu metinlerin güvenirliği, okuyanlar nezdinde itibarı problemini ortaya çıkardı. Devletin bu çabalarındaki acemiliği anlatan bir örnek olarak Sovyet döneminde Özbek Cumhuriyeti Bilimsel Ateizm Enstitüsü'ne başkanlık eden Profesör Askarov'un, bağımsızlık yıllarında Kuran'ın Darwin'in evrim teorisini çürüttüğü fikrini popülerleştirmeye çalışması gösterilir.[404] Hükümetin girişimi yeni bir ulusal ideoloji oluşturmak için dini değişik yollarla kullanmaya yönelikti. Bunun için dini edebiyatın basımı, televizyonda aktif kampanyalar, milli geçmişin dini figürlerini anma kampanyaları düzenlendi. Bu arada

[402] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan**,** s.587
[403] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.150
[404] Martha Brill Olcott ve Diora Ziyaeva, **İslâm in Uzbekistan: Religious Education and State İdeology**,s.16

terörizmle mücadele edip vatanseverliği müdafa etmek için pek çok fetva, slogan üretildi, makaleler yazıldı.[405] Son bir not olarak bu İslâmi uyanışın ve canlanmanın yoğunluğunun ülkenin her yerinde aynı olmadığını da belirtmek gerekir. Şehirli nüfusun bir kısmı dine çok az ilgi duymaya devam etti. Bunun yanında Kuzeyde Harezm ve Karakalpakistan ile Doğudaki Fergana vadisi arasında da belirgin farklılıklar vardı. [406] Bu canlanma sürecinde İslâm veya Müslümanlığın tartışmasız bir şekilde etnik kültür ve geleneğin bir parçası olduğu görülmüş oldu. Genel olarak da bireyin yanı sıra kamusal veya kolektif ahlakın da bir bileşeniydi. İslâm sadece Sovyetlerin empoze ettiği etnik üstü Sovyet kimliğinin değil, ulusal kimliğin bağlarından da daha çekici olma potansiyeli taşıyordu. Bu durum İslâm'ı, rejimlerin ulus inşa çabalarının merkezinde yer alan ulusal ahlakın potansiyel bir rakibi haline getiriyordu.[407] Böylece, canlanmayı kendi seyrine bırakmamak da kaçınılmaz bir zorunluluk haline geldi.

3.7. İslâmi Canlanmanın İstikametini Kontrol Çabası

3.7.1. "Doğru İslâm", "Yanlış İslâm" Ayrımı

Bağımsızlık sonrasında devlet desteğiyle de görünür hale gelen İslâmi canlanma geçmişe basit bir dönüş değildi. Sovyet döneminin kalıntıları yok olmadı ve bu kalıntıların izine sadece toplumsal ve siyasi kurumların yapısında değil, insanların zihinlerinde de rastlanıldı. Bağımsızlıktan sonraki on beş yıl boyunca tüm Orta Asya hükümetleri, İslâmi canlanmanın izlediği yollarla epey uğraşmak zorunda kaldılar. Yeni rejimler İslâmın gücü ve söz konusu canlanmanın istikameti konusunda ihtiyatlıydılar.

---

[405] Martha Brill Olcott, a.g.m, s.17

[406] Khalid, Adeeb, Ulama and the State in Uzbekistan, s.524

[407] Yaacov Ro'ia ve Alon Wainer, Muslim Identity and Islamic Practice in Post-Soviet Central Asia, **Central Asian Survey,** Vol.28, no:3, 2009, s.318

Hem İslâm'la işbirliği yapan hem de onu kontrol altına almaya çalışan ikili bir strateji izlemeye çalıştılar.[408]

Sovyet döneminde, devlet destekli apolitik resmi İslâm'ın teşviki, gayri resmi İslâm'ın bastırılması ve yerel Müslümanların İslâm dünyasının diğer kesimlerindeki Müslümanlardan tecrid edilmesine yönelik Çarlık dönemindeki devlet-Müslüman ilişkileri modeli devam ettirilmişti. Bu yaklaşım Sovyetlerin dağılmasından sonra da İslâm ile ilişkilerde bir yönüyle devam etti. Yeni dönemde resmi İslâm olarak geleneksel İslâm, resmi olmayan İslâm için de geleneksel olmayan İslâm kastedilmeye başlandı. İlerleyen bölümlerde ayrıntıları görüleceği üzere özellikle 11 Eylül saldırılarından sonraki atmosferde bu geleneksel olmayan İslâm, Rus resmi söylemiyle aynı çizgide bir güvenlik meselesi ve suç tanımı haline geldi.[409]

Orta Asya ülkelerinde İslâmi canlanma üç farklı düzeyde cereyan etti. İslâm dünyasına entegrasyonun vuku bulduğu milli düzey, toplumdaki dini ve laik kurumlar arasındaki bağlantıların belirlediği sosyal düzey ve "Homo Soveticus'un" "Homo İslâmicus'a" dönüşümü ile karakterize edilen kişisel düzey. Fakat hangi düzeyde olursa olsun sağlıklı ve dengeli bir süreç yaşanmadı, tutarlı bir dini politika oluşturulamadı. Din hakkındaki ulusal mevzuat çelişkilerle doluydu. Din özgürlüğünün nasıl sürdürülmesi gerektiği ve bu özgürlüğün sınırlarının ne olduğu veya hükümetin dini kuruluşların faaliyetleri ve vatandaşların kişisel yaşamları için ne gibi kırmızı çizgileri olduğu konusunda net bir sözleşme yoktu. Din eğitimi beklentileri de belirsizdi.[410] Yönetici elit, İslâmı hem milli kimliğin inşasında ve yeni devletin ideolojik yapılandırmasında bir bileşen olarak kullanmayı tasarlıyor, hem canlanmayı kontrol etmeye çalışıyor, hem de laik kalmak istiyordu. Sovyetlerin 80'lerin sonunda, dinin devletin ihtiyaçlarına hizmet edecek

[408] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.13
[409] Galina M. Yemelianova, How "Muslims" are Central Asian Muslims?, s.269
[410] Saodat Olimova, a.g.m. s.8

şekilde kullanılması politikasını, İslâm'ın devlet eliyle canlandırıldığı 1990'larda devam ettirme çabası beraberinde karmaşa getirdi.[411] İslâm, tüm resmi söylemlerde ulusal bir din olarak yüceltildi, kutsal ziyaret mahalleri teveccüh gördü, tasavvufi bazı tarihi şahsiyetler için yıl dönümü kutlamaları düzenlendi. Bununla birlikte dini uygulamalar sıkı bir şekilde izlendi, camilerdeki vaazlar kontrol edildi, din eğitimi kısıtlandı ve ümmetin geri kalanıyla etkileşimler şüpheyle karşılandı. Bu anlamda İslâm'ın ulusal kimlikle ifade edilmesi "şizofrenik" bir görüntü oluşturdu.[412]

"Resmi İslâm" terimi 1960'larda Sovyetler tarafından geliştirildi. Bir önceki bölümde ayrıntılarını aktardığımız üzere Sovyetler'in dinle mücadelede kendi kontrolündeki din adamları ve örgütlenmeleri ihdas etme stratejisinin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Sovyetler resmi İslâm'ı kontrollü bir şekilde destekledi ve sosyalizmle uyumlu İslâm'ı bir dış politika enstrumanı olarak kullanıldı. Resmi din adamları Sovyet rejimiyle asla çatışmadılar. Bu din adamları Orta Asya devletlerinin bağımsızlık ilanından sonra da devlete olan bağlılıklarını sürdürdüler. Siyasi otoritenin müttefiki oldular ve dini temele dayanan bir siyasi parti kurmaya gerek olmadığını ilan ettiler. Kazakistan müftüsü Ratbek Nysanbaev dinin ebedi yasalar bütünü olduğunu, siyasi partilerin ise değişime tabi oluşumlar olduğunu hatırlatarak, politikacıların İslâm'ı kendi ihtirasları için kullanmak istemelerinin büyük günah olduğuna dikkat çekmişti. Buna karşılık bazıları için bu tavır "Dinin devlete satılması" ve İslâmın sadece inananların kalbine hapsedilmesi demekti.[413]

---

411 Shirin Akiner,a.g.m. s.63

412 Marlene Laruelle, The Nation Narrated Uzbekistan's Political and Cultural Nationalism, **Constructing the Uzbek State-Narratives of Post-Soviet Years,** ed. Marlene Laruelle, Lexington Books, Lanham:2017, s.277

413 Salih Doğan, **Radical Islam in Central Asia After 9/11 Terrorist Attacks: A Special Case on Uzbekistan**, International Turgut Özal Congress on Business, Economics and Political Science, Ankara, 2016, s.203

Bir de işin resmi olmayan İslâm kısmı vardı. Bu "Kayıt dışı" İslâm gizlice yaşadı ve devlet tarafından kontrol edilmeyen camiler aracılığıyla varlığını sürdürdü. Orta Asya Müslüman nüfusu evlerde, kendi özel alanlarında İslâm kursları vermeye başladı ve geceleri ibadet etmek için bir araya geldi. İslâm'ı Sovyet rejiminin boğucu atmosferinde bu şekilde yaşattılar. Gorbaçov dönemine gelindiğinde kendisini bir şekilde korumayı başarmış hatırı sayılır bir Müslüman topluluğu varlığını sürdürüyordu. Yumuşama politikalarıyla birlikte İslâm'ın şaşırtıcı bir hızla canlanmasını sağlayan şey de buydu.[414] Araştırmalarda aralarında gençlerin ve akademisyenlerin de bulunduğu pek çok kişi için İslâm bir yaşam biçimi olduğu görülmekteydi. Ciddi sosyo-ekonomik zorluklardan muzdarip, istikrarsızlığın hüküm sürdüğü bir toplumda, İslâm ahlaki dayanak ve moral kaynağı olarak algılanıyordu. [415]

Bağımsızlık döneminde İslâm, devlet inşası sürecini geliştirecek birleştirici bir etken olarak görüldü. Kerimov'un amacı İslâm mirasına büyük önem veren laik bir devlet kurmaktı. İslâm'ın böyle bir kavramsallaştırılması, devletin ana dinamiklerini düzenlediği, aşırılıkçı fikirleri engellediği "Elit seviye İslâm" olarak adlandırıldı. Laik bir devlet inşa edilirken güç alınan "Millileştirilmiş bir İslâm" siyasi iktidarın meşruiyet kaynağı oldu. Birleştirici faktör olarak İslâm, Özbekistan'da Kerimov döneminde yaygın olarak kullanıldı.[416]

İslâm'ın birleştirici faktör olarak algılanması, istikrara veya güvenliğe tehdit oluşturacak, ulus bilincini zayıflatacak İslâm formlarına karşı bir tepkiyi gerekli kılıyordu. Bağımsızlık sonrasında Özbekistan yönetimi Sovyetler döneminden kalma dini kontrol politikalarına yeni biçimler kazandırdı. Orta Asya yönetimleri aynen Sovyet dönemindeki refleksleri göstererek herhangi bir politik iddiada bulunan veya rejimin

[414] Salin Doğan, a.g.m. s.204

[415] Yaacov Ro'ia ve Alon Wainer, a.g.m. s.318

[416] Gürhan Ünal, a.g.m. s.529

kontrolü dışında kendini ifade etmeye çalışan “Yanlış İslâm” formlarına karşı tereddütsüz cephe aldılar.[417]

Yönetici elitlere göre bu “Yanlış İslâm” milli geleneklerin parçasi degildi; geri kalmisligi, gericiligi ve milletin ilerleme yolunun tıkanmasini ifade ediyordu. Burada dine karşı Sovyet algısının kalıntılarını görmek mümkündür. Genel olarak dine, dini düşünceye atfedilen gericilik, ilerlemeye mani olma hali artık İslâmın “Yanlış” yorumları için kullanılmaya başlandı. Sovyetlerden tevarüs edilen bir diğer şey ise her türlü alternatif güç odağına veya otorite kaynağına beslenen husumetti. Bu iki kalıntı Özbekistan ve diğer Orta Asya yönetimlerinin “Yanlış İslâm’a” bakışını karakterize ediyordu.[418]

Yeni rejimler, “Yanlış İslâm” biçimlerini ve destekçilerini tamamen negatif açıdan ele aldılar. Onlara göre, İslâm’a politik bir rol biçmek isteyen bir kişiyi harekete geçiren tek şey, güç sahibi olma hırsıydı. Kerimov'a göre, "Dinî değerlerle, dinle alakası olmayan bazı hırslar” arasındaki ayrımı iyi yapmak gerekiyordu. Kerimov Özbekistan halkına iki seçenek sundu: Ya modern hayatın ve geleneksel mirasın en iyi unsurlarını bir araya getirebilecek "Bilime inanan aydın kişilerin” yönettiği bir geleceğe sahip olacaklar ya da "Sahte İslâmi sloganları kendi güçlerini arttırmak için kullanan cahil, eğitimsiz barbarların” yönettiği bir geleceğe mahkum olacaklar. Böyle bir durumda pek tabii milletin iyiliği, yanlış İslâm’ın kontrol altına alınmasını gerektirirdi.[419] Yönetimlerin temel kaygısı, devletin gelişmesi için yararlı olan “İyi” İslâm'ı teşvik etmek ve istikrar için sinsi bir tehdidi temsil eden “Kötü” İslâm'ı yasaklamaktı. Bunu vurgulamak için kaos ve sefaletin yayılmasından “Kötü” İslâm'ın sorumlu tutulduğu Tacikistan ve Afganistan'a sıkça atıfta bulunuldu.[420]

---

[417] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya’da Din ve Politika,** s.146
[418] Adeeb Khalid, a..g.e. s.147
[419] a.g.e, s.148
[420] Shirin Akiner, a.g.m. s.63

Burada temel sorun bu tanım içine nelerin gireceği konusuydu. “Yanlış İslâm” kavramı çok geniş bir şekilde tanımlandı. Mesela "Dini aşırılık" ile mücadele etme amaçlı olarak yayınlanan resmi bir metinde dini aşırılık, "Fundamentalizm" ve "Vehhabilik" ile eş anlamlı olarak kullanılıyordu. Fundamentalizm, dini, bütün tarihi gelişimini redderek ilk haliyle yaşamaya çalışmanın adıydı. Böylece ulusun ve devletin refahı için bir tehdit oluşturmaktaydı. "Aşırılık" fundamentalistlerin iktidar arzusundan kaynaklanıyordu. Bu da dine "Siyasi bir renk vermeye ve devleti ele geçirmeye teşebbüs etmeye” götürüyordu. Pek tabii bu tanım oldukça geniş kapsamlıydı.[421]

Sınırları belirsiz bir “Aşırılık” tanımı uygulamada tutarsızlıkları beraberinde getirdi. Dini bir şahsiyet veya kuruluşun kamusal yaşama katılma girişimleri de bu kapsama girebiliyordu. Bu tedbirlere 1998 yılında, dini ilkelerin şahsi olarak öğretilmesini yasaklayan Vicdan Özgürlüğü ve Dini Organizasyonlar Yasası ile yasal destek verildi. İbadet ve din eğitiminin sadece kayıtlı kuruluşlar tarafından yapılması yasalaştı. Ceza kanununda yapılan değişikliklerle, kayıt dışı veya yasaklanmış dini organizasyonların faaliyetlerine katılım beş yıla kadar hapis ile cezalandırıldı.[422]

Bu tavır, İslâm ile ilişkili herhangi bir toplumsal eyleme karşı temel bir şüphe duymaya da sebep olabiliyordu. Bir eylemin uygunsuz olup olmadığını tespit etme eşik seviyesi çok düşebiliyordu. Bütün Orta Asya devletleri, bürokratik yollarla ve onların belirlediği kritere gore dini yaşamı düzenleme hakkını kendilerinde gördüler. Kendilerince sakıncalı gördükleri her toplumsal eylemi veya dini ifade biçimini tereddütsüz yasakladılar.[423] “Yanlış İslâm’ın” önüne geçme girişimi, her türlü izinsiz dini aktivitenin gelişi güzel cezalandirilmasina yol açtı. Özellikle Özbekistan’da devlet, ”Aşırılıcılığa’ karşı sert bir kampanya başlattı. İslâmi radikalizmde en uç ifadesini bulan, milli

[421] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan**,** s.582
[422] a.g.m**,** s.589
[423] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya’da Din ve Politika,** s.146

geleneklerin parçası olmayan ve fanatizmi ifade eden aşırı yorumlarla mücadele de kararlılıkla sürdürüldü.[424]

Orta Asya ülkelerinin hiçbirinde, ayrım çizgisinin nerede ve hangi temelde çizilmesi gerektiği konusunda kamuoyu tartışması yoktu. Bazı durumlarda sakal bırakan erkekler veya başörtüsü takan kadınlar, özellikle Özbekistan'da, şüphe ile karşılandılar ve dönem dönem tutuklanma riskiyle karşı karşıya kaldılar. Diğerleri teşvik edilirken, bu tür tezahürlerin neden "Aşırılıkçı" olarak etiketlenmesi gerektiğini açıklamak için hiçbir çaba gösterilmedi. Kitle iletişim araçları "Kabul edilebilir" görüşlerin yayıldığı ana kanalları sağlıyordu. Sovyet döneminde olduğu gibi, nüfus genel olarak tutarsızlıklarını sorgulamadan resmi yorumları kabul ediyordu.[425]

Pek tabii bu uygulamaların, Özbekistan'da zaman zaman terör eylemlerine dönüşen radikal İslâmci taleplerle mücadele atmosferinde cereyan ettiğini akılda tutmak gerekiyor. İlerleyen bölümlerde ayrıntılarını aktaracağımız üzere, Özbekistan bağımsızlıktan sonraki tüm kurumsal ve toplumsal inşa çabalarını radikal İslâmi örgütlerin yönelttiği tehdidin gölgesinde gerçekleştirmek zorunda kaldı. Tacikistan'ın, bağımsızlığın hemen ertesinde, hükümet ve İslâmcı muhalefet arasında başlayan iç savaşla düştüğü durum, Orta Asya ülkelerinin pek çoğu için ürkütücü bir örnek oluşturuyordu. Afganistan'ın yine militan örgütlerin merkez üssü haline gelmesi de komşu ülkeler için "Yanlış İslâm" ile ilgili kriterleri belirleme zorunluluğu ortaya çıkarmıştı.

[424] a.g.e, s.147
[425] Shirin Akiner, a.g.m. s.63

3.7.2. Resmi İslâm Kurumu Olarak Özbekistan Müslümanlar İdaresi

Bağımsızlıkla birlikte yönetim, Sovyetlerden tevarüs ettiği anlayışla Özbekistan Müslümanlar İdaresini (ÖMİ) kurmuştu. ÖMİ Sovyetler'in tüm Orta Asya'daki dini işlerin idaresiyle ilgili olarak ihdas ettiği SADUM'un devamı niteliğindeydi.

SADUM Perestroyka döneminin karmaşasında göreceli bir özerklik kazanmıştı. İçerideki karşıklıklara rağmen, 1989 ve 1992 yılları arasında çok sayıda yeni cami açmayı ve İslâmi kitap yayınlamayı başardı. Sovyetler Birliği'nin çöküşü SADUM'un yetki alanını yeniden belirledi ve diğer ülkelerdeki kolları birer birer kapandı. 1993'te örgüt Özbekistan Müslümanları İdaresi (ÖMİ) adını aldı ve yeniden sıkı devlet kontrolü altına girdi.[426] Özbek yönetimi bu resmi kurumun yetki ve görev alanını yeniden belirlemek için çok çalıştı. ÖMİ ile devlet arasında yazılı hukukla belirlenmiş bir ilişki bulunmuyordu. Hatta hukuki mevzuata göre ÖMİ'nin devlet tarafından kontrolü reddedilmekteydi. Ancak uygulamada ise ÖMİ'nin başındaki müftü merkezi hükümet tarafından kontrol edilmekteydi. Hükümetle uyumlu çalışmayan müftüler görevden alınmaktaydı.[427]

Bağımsızlıktan sonra açılan camiler, resmi ve "paralel" din adamları arasındaki bölünmeden kaynaklanan ikili bir yapıya göre örgütlenmişti. Büyük kentlerdeki kayıtlı camilerin, devletin müftüsü ya da vilayet temsilcisi tarafından onaylanan veya atanan bir imam-hatip bulundurma hakkı vardı. Bu cami mali olarak genellikle dışarıdan desteklenmekteydi. Bunun dışında yüzeysel eğitim almış eski dönemden kalma molların görev yaptığı, mahallelerle dayanışma gruplarını temsil eden küçük camiler

[426] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.180
[427] Efe Çaman, Kenan Dağcı, a.g.m. s.14

bulunuyordu. Bu mollalar ya yerel cemaatin üyesiydi, ya da onlar tarafından işe alınırdı. Devlet bu küçük camileri denetlemiyordu.[428]

Daha sonra herşey resmi kayıt ve tescil altına alınmaya başlandı. İslâmi faaliyetin kurumsal kontrolü için merkezi idare ulemanın resmi tescili ve kaydı için sorumlu oldu. Kayıt, devlet makamlarının dini kurumun ideolojik yönelimini yakından kontrol etmelerini sağladı. Resmi dini söyleme uymayan görüşlere sahip din adamları sistemden çıkarılabiliyordu. Kayıtlı olmayanlar cezai takibata maruz kaldılar. Bu kayıt işleminin en somut amacı vasıfsız kişilerin dini görevler almasını engellemekti.[429]

ÖMİ'nin dini eğitim ve Müslüman dünyanın geri kalanıyla temasların örgütlenmesi konusunda tekeli vardı. Yeni medreseler onun himayesinde açıldı ve her yıl binlerce vatandaşı ilgilendiren Hac organizasyonu ÖMİ tarafından gerçekleştirildi. Ülkedeki tüm camilerin ve personelinin kontrolünden de sorumluydu.[430] Cami imamları ÖMİ tarafından gönderilen vaazları verebilirdi. Özbekistan'da İslâm devleti kurmak isteyen radikal akımlara karşı da ÖMİ'den yararlanıldı. ÖMİ bunların İslâm anlayışının sağlıklı olmadığını, Hanefi mezhebini referans alarak anlatmaya çalıştı. Mart 2000'de ÖMİ; "Kutsal dini korumak, kökten dinciliğe ve çeşitli uç akımlara karşı mücadele etmek için" Hanefi mezhebini resmî olarak kabul eden ve bütün imamları Hanefilik dışındaki mezheplere karşı konuşmaya seferber eden yeni bir program hazırladı. ÖMİ'nin yayınları da inanç ve dindarlık üzerine geleneksel Hanefi mezhebinin görüşlerini içeriyordu. SADUM'un Sovyet döneminde verdiği fetvaların çoğu ise Hanefi geleneğinden sapmayı işaret ediyordu. Bu durum SADUM ile ÖMİ arasındaki önemli

[428] Oliver Roy,a.g.e. s.218
[429] Shirin Akiner,a.g.m. s.63
[430] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan, s.587

farklardan biridir. Özbekistan yönetimi Molla Muhammed Hindustani tarafından benimsenen muhafazakar Hanefi mezhebini kabul etmiştir.[431]

SADUM ile ÖMİ arasındaki farklardan biri de kurumun başına getirilen müftünün profili ile ilgilidir. ÖMİ'nin ilk müftüsü Muhammed Yusuf 1960'lı yıllarda Libya'da eğitim almıştı. 1993 yılında fazla bağımsız bulunarak yerine yurt dışı eğitimi olmayan Buharalı Nakşibendi Hacı Muhtar Abdullah getirildi. Özbekistan ÖMİ müftülerinin seçiminde SADUM'un aksine yurt dışı eğitimlileri tercih etmiyordu.[432]

Sovyet sisteminin dinle ilgili yaklaşımının kalıntıları Orta Asya ülkelerinin hepsinde bağımsızlık sonrasında farklı formlarda ortaya çıktı. Bu devletlerin tümünde devletin din üzerindeki güçlü vesayetini ifade eden bir "Milli Islâm" formu oluştu. Bu koşullarda "Dış güçler" ülkedeki Islâm'ın yönetiliş biçimine karışmamaya davet edildi.[433] Böyle bir İslâm tanımı yapma ihtiyacının yabancı İslâmi akımlarla ilgisini de tekrar belirtmek gerekir. Bağımsızlık sonrası ortaya çıkan İslâmi ifade biçimleri ve bunlara gösterilen reaksiyon devletin güvenlik algısıyla yakında ilgiliydi. Yeni dönemde Özbek Müslümanların İslâm dünyasının geri kalanıyla kurdukları ilişkiler, küresel İslâmi eğilimlerden etkilenmeler, resmi İslâm veya milli İslâm algısıyla uyuşmayan formların oluşmasına sebep oldu. Devlet kurumları, özellikle güvenlik kurumları bu harici etkileri rejimin korunması hedefiyle uygun bir biçimde sınırlandırmaya ve izole etmeye çalıştı. Özbek hükümeti İslâmi uygulamaları kategorik olarak değil İslâm'ın devlet otoritesine potansiyel bir rakip olmasını önleme amacıyla seçici bir şekilde bastırdı.[434]

---

[431] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.181

[432] Oliver Roy, a.g.e. s.211

[433] Bayram Balcı, **Orta Asya'da İslâm Misyonerleri Fethullah Gülen Okulları**, İstanbul: İletişim yayınları, 2005, s.246

[434] Abromson, David ve Tucker, Noah, Engineering İslâm: Uzbek State Policies of Control, **Project Muse: Islam, Society and Politics in Central Asia** içinde, Ed.Pauline Jones, Ebsco Publishing, Ebook Collection, 2017, s.80

3.8. Özbekistan'ın "Altın mirası" ve "Doğru İslâm" Örneği Olarak Tasavvuf

Bağımsızlık sonrası Özbekistan'da tasavvuf, Özbek ulusunun hümanist geleneği ve "altın mirasın" bir parçası olarak sahiplenildi ve radikal akımlara karşı bir panzehir olarak desteklendi. Orta Asya dünyanın her yerine yayılmış birçok tarikatının doğum yeriydi ve bunlardan en ünlüsü Nakşibendi tarikatıydı. Ama tasavvuf, Sovyetler'in İslâm'a saldırısından çok zarar görmüştü.

Sovyet döneminin son yıllarındaki yumuşama politikaları sonucunda dünyanın her yerinden tasavvuf ehli, tarikatlarının kurucularının türbelerini ziyaret etmek, ihvanlarıyla yeniden bağlantı kurmak ve tarikatlarını doğdukları topraklarda yeniden diriltmek için Orta Asya'ya geldiler. Bahaeddin Nakşibendi'nin Buhara yakınlarındaki, Ahmet Yesevi'nin Kazakistan'ın Türkistan şehrinde bulunan kabirleri dünyanın her yeriden tarikat ehli tarafından ziyaret edilmeye başlandı.[435]

Sovyet döneminde, tüm engellere rağmen, bölgenin Müslüman toprağı olmasının alameti olarak görülen türbelere ziyaret devam etmişti. Yeni dönemde bu türbeler büyük ölçüde tamir ve yeniden inşa edildi. Nakşibendi ve Yesevi türbeleri gibi ünlü olanlar devlet tarafından tamir edilirken, diğerleri vatandaşların ve bazı grupların girişimleriyle onarıldı. Kerimov, başta Türkiye olmak üzere, yurt dışından bazı Nakşibendi cemaatlerini ülkeye davet ederek bu yenilenmeye katkı sağladı ve tasavvufun canlanmasını desteklediğini gösterdi. Bu desteğin temelinde tasavvufun insanın ruhsal arayışlarına katkısı olan, taşıdığı barışçı mesaj ile ortodoks İslâmın "Skolastik ve fanatik" geleneklerine karşı bir savunma aracı, yerel hümanist gelenek olarak görülmesi yatıyordu.[436]

---

[435] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.135

[436] Adeeb Khalid, a.g.e. s.136

Böyle bir tasavvuf hem Özbek ulusunun hümanist geleneği olarak yeni inşa edilen kimliğin bir parçasıydı hem de İslâm'ın siyasallaştırılmasına karşı bir araç olarak kullanılıyordu. Aynı zamanda tasavvuf temelli bir İslâmi canlanmanın ulus devletin otoritesini tehdit etmediği düşünülüyordu.[437] Dinin siyasallaşması tehdidi konusunda daha az tehlikeli bulunan tasavvuf 1990'ların başlarında Kerimov tarafından Özbeklerin "Altın mirasının" bir parçası olarak tanımlanmıştı. Fakat tasavvuftaki hiyerarşi ve karizmatik lider fikri rahatsız ediciydi. Özbek yönetimi tasavvufun canlanmasının uzun vadede seyri konusunda nasıl bir tutum takınması gerektiğini de bilemiyordu.[438]

Bu rezervlere rağmen "Altın miras" olarak tasavvufun keşfi için gayret edildi. Tasavvuf edebiyatının önemli eserleri yayınlandı, tasavvuf literatürüne ait pek çok eser Özbek kimlik arayışı çerçevesinde yeniden basıldı. Farsça orijinal tasavvuf eserlerinin çevirileri, veya Çağataycadan kiril alfabesine çevrilmiş kitap veya metinler bu süreçte yayınlandı.[439] İşan Abdurrahmancan, Fakiri ve Revnaki gibi isimler, genel olarak tasavvufun teorik meselelerine odaklanan geleneksel tasavvuf makaleleri yazdılar. Sovyet dönemindeki tasavvuf hakkında yeni malzemelerin ortaya çıkması da söz konusu oldu. O dönemde şifahi olarak aktarılan malzemeler kayıt altına alınmaya başlandı.[440]

Tasavvufla ilgili yayınlarda, onun yeni cumhuriyetin sosyal ve felsefi ideolojisine nasıl hizmet edeceğine dair resmi yorumdan etkilenildiği görülür. Bu konuda da doğru ve yanlış kaygısı devreye girmiştir. Politik olarak doğru bir tasavvufi söylemin hazırlanması, geleneksel tarikat sistemine ait bazı şeylerin reddedilmesini gerektirdi. Mesela İmam

---

[437] Gürhan Ünal, a.g.m. s.529

[438] Martha Brill Olcott, **Sufism in Central Asia A Force for Moderation or a Cause of Politicization?**, Carnegie Endowment-Russia and Euroasia Program, Carnegie Papers, 2007, s.24

[439] Thierry Zarcone, Bridging the Gap Between Pre-Soviet and Post Soviet Sufizm in Ferghana Valley, **Popular Movements and The Democratization in the İslâmic World,** Edited by Masatoshi Kisaichi, London: Routledge, 2006, s.53

[440] Zeyno Baran, S. Frederick Starr, Svante E.Cornell, **Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus: Implications for the EU**, Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, Sweden, 2006, s.27

Rabbani'den bahsedilirken şeriata sıkı bağlılığa vurgu yapan eseri Mektubat göz ardı edildi. Bu örnek, kitaplar aracılığıyla elde edilmeye çalışılan, geleneksel hiyerarşisi, karizmatik şeyh figürü olmayan, bir anlamda suni, resmi tasavvuf tasavvurunun çerçevesi hakkında bir fikir verebilir. Bu yaklaşım eski geleneği sürdüren hem yerel hem de yabancı tarikatlar ile hükümetin ürettiği tasavvuf görüşü arasında bir boşluk oluşturdu.[441]

Devletin bu politikasının problemleri yanında tasavvufun halk arasında yaşayan mevcut formları da Sovyet döneminin ağır etkisinden payını almıştı. Bu açıdan İslâmi canlanmaya paralel bir şekilde ortaya çıkan tasavvuftan yüksek bir manevi yol olarak bahsetmek zordu. Zira uzun zaman önce kesintiye uğramış olan mistik-felsefi geleneği fikir düzeyinde canlandırmak kolay değildi. Mevcut canlanmalar genellikle derin manevi öğretilerin keşfinden ziyade tasavvufun yüzeysel çağrışımlarına dayanan taklitlerdi.[442] Bu tarz bir canlanmada yönetimlerin tasavvufu "Ilımlı İslâm" veya "hümanist İslâm" yorumu gibi gerekçelerle desteklemesinin payı vardı. Canlanan şeyin geleneksel tasavvufla bağı zayıflamıştı, yeni şeyhlerin karmaşık tarikat ritülleriyle ilgili bilgisi de zayıftı. Bu yüzden Sovyet sonrası ortaya çıkan tasavvufun geçmişe dönüşten ziyade yeni bir şeyin ortaya konması olduğu, tasavvufun yeniden tanımlandığı yorumları yapıldı.[443] Bazılarının "Neo-sufizm" olarak adlandırdığı söz konusu tasavvufi canlanma, sadece müntesipleri için bir yaşam biçimi değil, aynı zamanda inanç temelli, siyasallaşmaya müsait bir ideoloji haline gelme potansiyeli taşıyordu. Tasavvuf, bölgenin tüm ülkelerinde güçlü bir potansiyele sahipti ancak canlanma nitelik açısından değil niceliğe

[441] Thierry Zarcone, a.g.m, s.53
[442] Martha Brill Olcott, **Sufism in Central Asia A Force for Moderation or a Cause of Politicization?,** s.24
[443] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan**,** s.585

dayalı bir görünüm arzetmekteydi. Bu yüzeysellik ve yeni görünüm bu canlanmanın istikametini ön görülemez hale getirdi.[444]

Bağımsızlık sonrası dini gelişmelerin istikameti tartışma konusu olduğunda tasavvuf ve İslâm ilişkisi de tekrar gündeme geldi. Mevcut haliyle tasavvuf bir evliya kültünden fazla bir şey değildi. Aslında birçok sıradan inanan için İslâm da bu evliya kültüyle eş anlamlıydı. Yeni dönemde bu da sorgulanmaya başlandı. İlahiyat çevreleri, radikal İslâmi akımların mensupları, bu evliya kültünü eleştirdi ve insanları türbelerden camilere yönlendirmeye çalıştılar. Özbekistan'ın devlet tarafından atanmış müftüsü olarak, Muhammed Sadık Muhammed Yusuf da evliya kültünü düzenlemek için çok uğraştı. Muhammed Sadık, geçmişin tasavvuf büyüklerine bakışı olumlu olmasına rağmen çağdaş tasavvuf erbabının çoğunu eğitimsiz şarlatanlar olarak görüyordu. Yine de türbeleri ziyarete kapatmaya cesaret edemedi.[445]

Ulema ile tasavvuf erbabı arasında geleneksel bir rekabet bulunmasına rağmen, Özbekistan'da bu iki unsur yer yer örtüşmüş, birbirleri ile iç içe geçmiş durumdaydı. Önde gelen ulemanın çoğu, geleneksel olarak etkili tarikatların da müntesibiydiler. Bu durum çok karmaşık bir etkileşim ağının oluşmasına yol açmıştı. Mutasavvıflar, İslâm hukukçuları tarafından yazılan temel eserlerin ülkenin en ücra köşelere taşınmasına hizmet etmiş, Sovyet dönemi din karşıtı politika ve uygulamalarına rağmen dini eğitim ve bilgilerin topluma aktarılması, dini ibadet ve geleneklerin korunması bu şekilde sağlanabilmişti. Üstelik din, etnik kimlikler üstü bir unsur olarak, özellikle Özbeklerle Tacikler arasında bir bağ oluşturmaktaydı. Tacik bir şeyhe bağlı Özbek veya bunun tersi bir durum her zaman mümkündü. Bu da etnik kimlikten bağımsız bir İslâm anlayışının oluşmasına zemin hazırlamaktaydı. Afganistan ve Tacikistan'daki gelişmeler karşısında

[444] Martha Brill Olcott, a.g.m, s.36
[445] a.g.m, s.24

Özbek otoritelerin tedirginliklerinin bir diğer nedeni de, bu geçişken ilişkiler kanalıyla radikal İslâmcı muhalefetin ülkeye transfer edilmesinden duydukları korkuydu.[446]

Bunun yanında ulemanın muhafazakâr İslâmı, tasavvuf, siyasal radikalizm de birbiriyle çatışmadan bir arada bulunabiliyordu. Herhangi biri bu kategorilerden birine de her üçüne de mensup olabiliyordu. Tacik Kadı Ekber Turacanzade her üç meşruiyetin nasıl bir araya geleceğinin örneğiydi. Hürmet edilen eski bir Kadiri dervişin oğlu olan, Amman İslâm Üniversitesi'nde eğitim gören Turacanzade, Sovyet döneminde resmen Tacikistan kadılığı yapmıştı. Bunların yanında, silahlı mücadele yürüten Tacikistan İslâmi Hareketi'nin de önemli mensuplarındandı.[447]

İslâm hukukçuları bölgede geleneksel olarak güçlü bir konum edinmişlerdi. Özbekler, bölgedeki dini bürokrasi içinde ağırlıklı bir konuma sahiptiler. Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan'da müftüler ya Özbek kökenli ya da Özbeklerin yoğun olduğu bölgelerden gelen kişilerdi. Buna benzer bir ayrım, bölgede çok güçlü olan tarikatlarda da görülmekteydi.[448] Sovyet öncesi zamanlarda bu şeyhlerin çoğu işhan veya hoca denilen geleneksel tasavvufi aile klanlarından geliyordu. Bu durum bağımsızlık sonrasında da değişmedi.[449] Orta Asya'nın çeşitli yerlerindeki din adamlarının önemli bir kesimi, büyük mutasavvıf ailelere mensuptu. Özbekistan ve Tacikistan'da rejimi protesto eden müftülerin yerini alan resmi müftüler de Nakşibendiydi.[450] Bu iç içe geçmişlik, tasavvufun siyasallaşma ihtimalini düşündüren sebeplerden biriydi. Sovyet işgaline karşı direnişleri örgütleyenlerin tarikat yapılanmaları olduğu da unutulmuyordu.

---

[446] Haluk Alkan,a.g.e. s.131
[447] Oliver Roy,a.g.e. s.200
[448] Haluk Alkan,a.g.e. s.130
[449] Martha Brill Olcott, **Sufism in Central Asia A Force for Moderation or a Cause of Politicization?,** s.28
[450] Oliver Roy,a.g.e. s.203

Özbekistan'da bağımsızlık sonrası dönemde faaliyetlerini sürdüren tasavvuf şeyhlerin en ünlüsü İbrahim Hazrat'tır. Şeyh Zühriddin Kari Şekrikhani de önemli bir Nakşibendi şeyhidir. Fergana bölgesinde Davudhan Kari Artikov ve Adilhan Andicani gibi şeyhler de bağımsızlık sonrasında adı bilinen tasavvuf şeyhleridir.[451]

3.9. Özbekistan'ın Dışa Açılma Çabası: Küresel Dünya ile İlk Temaslar

Orta Asya ülkeleri bağımsızlık sonrasında kendilerini, entegre ve giderek küreselleşen uluslararası bir ortamda buldular. Kuzeyde ve Batıda Rusya ve Doğuda Çin, Orta Asya'yı kendi bölgelerinin uzantısı olarak algılıyorlardı. ABD 11 Eylül sonrası oluşan ortamda daha yakın ilişkiler kurmaya yöneldi. Türkiye, İran ve Arap dünyası, bölgeyle olan tarihsel, dini ve etnik bağları çerçevesinde Orta Asya ile ilişkilerini güçlendirme arayışına gittiler. Orta Asya ülkeleri kendilerini bir anda Şanghay İşbirliği Örgütü (SCO), Ekonomik İşbirliği Örgütü (ECO), İslâm Konferansı Örgütü (İKÖ) gibi organizasyonların içinde buldular.[452] 1993 yılı itibariyle 130 ülke Özbekistan'ı tanımıştı. Bunların 40'ı ile diplomatik ilişkiler kuruldu. Bağımsızlıktan dört yıl sonra Özbekistan BM, AGİT gibi önemli uluslararası kuruluşa üye kabul edildi.[453]

Dış dünyaya açılmaya çalışan Orta Asya, aynı süreçte bölgeye nüfuz etmeye çalışan pek çok aktörle karşılaştı. Daha önemlisi ise, Afganistan üzerinden Sovyetler ile mücadele eden Amerika, Sovyet sonrası dönemde bölgeye yayılmaya çalışırken Rusya eski ortaklarından kolay vazgeçecek gibi görünmüyordu. Bu anlamıyla "Soğuk Savaş"'ın bölgede devam ettiği bile söyleniyordu.

---

[451] Martha Brill Olcott, **Sufism in Central Asia A Force for Moderation or a Cause of Politicization?** s.31

[452] Prajakti Kalra ve Siddharth Saxena, Hidden Linkages: The Republic of Uzbekistan and the Gulf Region in a Changing World Order, **Invited Publication in Russian and CIS Relations with the Gulf Region: Current Trends in Political and Economic Dynamics**, Gulf Research Council (GRC), 2009, s.1

[453] Meryem Kırımlı, a.g.m. s.53

Yeni Özbekistan'ın "Özgür dünya" ile temasları bağımsızlığın ilk dönemlerinde oldukça iyimser bir atmosferde başladı. Özbekistan'ın dışa açılması ülkeye artan yabancı ilgisini de beraberinde getirdi. Özbekistan gerek İslâm dünyasından gerekse Batılı ülkelerden, ekonomik ve siyasi ajandalarla ülkeye gelen, pek çok sivil veya resmi organizasyonun akınına uğradı. Bu çerçevede bölge daha önce tanımadığı dini anlayışlar ve akımlarla tanıştı. Bu karşılaşma henüz kurumsal istikrarını sağlayamamış genç ülkede, zaman içinde tedirginlik ve savunmacı refleksler gelişmesine sebep oldu. Özbekistan'a dış kaynaklı ilgi, yönetimin İslâm ile ilişkilerini de etkileyen yeni dinamikler ortaya çıkardı. Orta Asya'nın zengin doğal kaynakları, bölgeyi son dönemde süper güçlerin hamlelerine sahne olan jeopolitik satranç tahtası haline getirdi. British Petroleum'a (BP) göre, Kazakistan, Türkmenistan ve Özbekistan'ın kanıtlanmış doğal gaz rezervlerinin, dünyanın en büyükleri arasında olduğu tahmin ediliyor. Özbekistan'ın tahmini 39,7 trilyon feetküp kanıtlanmış doğal gaz rezervi bulunuyor. Çin, hali hazırda Orta Asya doğal gazının en büyük müşteri durumunda. Bu manzara Orta Asya'yı, enerji kaynakları ve ulusal güvenlik açısından dünyanın süper güçleri için son derece önemli bir bölge haline getirdi. Orta Asya, bölge ülkelerinin güvenliği için olduğu kadar ABD'nin güvenlik politikaları açısından kritik öneme sahipti ve ABD'nin bölgeye dair öncelikli politikası da radikal terörist grupların bölgenin kontrolünü ele geçirmesini engellemeye yönelikti.[454] Özbekistan sadece bölgenin jeopolitik bir merkezi değil aynı zamanda dini-kültürel bir merkezdi. Bu yüzden İslâm'ın gelişmesi ve toplumdaki etkisinin artması, Orta Asya'daki genel dini durum üzerinde büyük bir etkiye sahip olma potansiyeli taşımaktaydı.[455]

3.10. Özbekistan'a Yönelik Uluslararası İlginin İslâm Politikalarına Etkileri

[454] Alexa Gupta, **Five Key Issues**, American Security Project Discussion Paper, 2014, s.3
[455] Farkhod Tolipov, a.g.m. s.14

Özbekistan'ın dünya ile temas kurma ve entegrasyon çabası, bölge üzerinde stratejik hedefleri olan aktörlerin Özbekistan'a nüfuz gayretlerini beraberinde getirdi. Sovyet sisteminin çöküşü akabinde bölgeye hatırı sayılır bir yabancı ilgisi gerçekleşti. Orta Asya'daki artan İslâm etkisi sadece bölge devletlerini değil yabancı aktörleri de İslâm'la uyumlu politikalar belirlemeye zorluyordu. Bölgenin İslâmi taleplerini karşılamak üzere İslâm ülkeleri de devreye girmeye başladı. Bağımsızlık sonrası inşa edilen yeni camiler büyük oranda Suudi Arabistan ve Türkiye tarafından finanse edildi.[456]

Aslında İslâm dünyası ile irtibat süreci Gorbaçov dönemindeki yumuşama politikalarıyla başlamıştı. Özellikle Suudi Arabistan'dan, 1989 yılından itibaren ciddi bir finansman akışı yaşandı. Bu sayede büyük camiler yenilenip büyütüldü, yenileri inşa edildi.[457] Orta Asya ülkelerinin İslâm dünyasının ayrılmaz bir parçası olarak tanımlanması, İslâmlaşma sürecini teşvik etti. Yerel yönetimler, İslâm Konferansı Teşkilatı, İslâm Kalkınma Bankası, İslâm Dayanışma Oyunları Spor Federasyonu vb. gibi uluslararası İslâmi örgütlerle işbirlikleri geliştirdi.[458]

İslâm dünyası ile irtibat birçok inanan için, Orta Asya'yı Müslüman dünyanın bir parçası hâline getirme fırsatı anlamına geliyordu. 1990'da Suudi hükümeti, Kur'an basmanın ve ithal etmenin yasaklandığı yılların neden olduğu büyük eksikliği gidermek için, yüz bin adet Kur'an'ı Sovyetler Birliği'ne gönderdi. Ayrıca hazinelerini Sovyetler Birliği'nden gelen hacılara açarak, bu kişilerin hac görevlerini Suudi Arabistan'ın misafirleri olarak yerine getirmelerini sağladı. Çeşitli Müslüman örgütler Rusça ve diğer dillerde dini kitap yayınlanmasının maliyetini karşıladı ve her çeşit tebliğ gönüllüsü o yıllarda Orta Asya'ya

[456] Raza Han, Nasır, Sovyet Sonrası Orta Asya'da İslâm ve Komşulukları, **Orta Asya'da İslâm, Aydınlıktan Aydınlanmaya,** ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.3, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012, s.141

[457] Oliver Roy,a.g.e. s.210

[458] Olimova, Saodat,a.g.m. s.6

akın etti. Bunların hepsi farklı mesajlarla ve farklı planlarla geldiler ve bir yönüyle bölgede çoğulcu bir İslâmi yorum oluşmasına katkıda bulundular.[459]

Fakat ülkeye artan yabancı ilgisinin getirdiği çoğulcu tablo kolay yönetilebilir değildi. Bağımsızlığını yeni kazanmış, kurumlaşma sürecinin problemleriyle uğraşan bir ülke için tedirginlik verici gelişmeler yaşandı. Müslüman ülkelerden kendi "Doğru İslâm"ını tebliğ etmek için Orta Asya'ya koşan bazı vaizlerin faaliyetleri rahatsızlık oluşturdu. Sadece 1992-1993 arasında Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri ve diğer Müslüman ülkelerden yaklaşık 50 vaiz Özbekistan'dan sınırdışı edildi.[460]

Bağımsızlığın aniden gelivermesi Orta Asyalı liderlerin yabancı dünyaya karşı dış politika stratejisi geliştirmelerine zaman tanımamıştı. Bu yüzden yabancı ülkelerle ilişkilerdeki stratejiyi kendileri değil muhatapları belirledi. Nüfuz ve manevra ve alanı kazanmak üzere, bölgeye ilk giren Türkiye, İran ve Pakistan oldu.[461]

Orta Asya, İslâm dünyasında halk arasında Amerikan karşıtı düşüncenin olmadığı tek bölgeydi. Amerikan varlığına ilişkin hiçbir dini öfke veya direniş yoktu. Bu yüzden ABD ve Batı, Orta Asya'da daha fazla dost ve müttefik kazanabilirdi. Dahası, Batı, Orta Asya'ya karşı uygun tutumuyla İslâm dünyasıyla da ilişkilerini geliştirebilirdi. Aksi ise, yani herhangi bir Orta Asya ülkesi, özellikle Özbekistan arasındaki kötü ilişkiler, radikal İhareketlerin işine gelirdi. Radikal örgütler, Özbekistan'ın Batı'yla kötü ilişkiler içinde olmasına ihtiyaç duyuyorlardı.[462]

Batılı devletler Orta Asya'nın Batı karşıtlığı barındırmayan ılımlı İslâmi yüzünü korumak, bölgeyi radikal akımlara kaptırmamak istiyorlardı. Bu çerçevede, Türkiye Batılı müttefikleri tarafından Orta Asya'da modernleştirici ve ılımlı bir rol oynamaya teşvik

---

459 Ahmed Raşid, **Orta Asya'nın Dirilişi İslâm mı Milliyetçilik mi?,** s.134

460 Shukhrat Yovkoshev, Islam in Uzbekistan: History and Modernity, **The Light of Islam**, Issue.1, 2018, s.8

461 Ahmed Raşid,a.g.e. s.46

462 Farkhod Tolipov, a.g.m. s.10

ediliyordu. NATO üyesi Türkiye, radikal akımlara karşı laik ve demokratik bir İslâm ülkesi olarak, Orta Asya Cumhuriyetlerine örnek gösteriliyordu. Bu açıdan Türkiye'nin Orta Asya'daki varlığı güçlü bir Batı desteği gördü. ABD şirketleri, Orta Asya'da birlikte iş yapabilecekleri Türk ortaklar bulmaya teşvik edildi ve Amerikalı diplomatlar da Orta Asyalı siyasetçi ve bürokratlara, modern bir ülkenin işleyişini gözlemlemek için Türkiye'yi ziyaret etmelerini salık verdiler.[463]

Tüm bu desteklerle Türkiye, Orta Asyalı iktidar seçkinleri için bir model ülke oldu. Müreffeh, laik, Batılılaşmış, Amerikalılara yakın, aynı zamanda Müslüman ve Türk nitelikleriyle bu ülke tam bu sınıfın istediği şeyleri sunuyordu. Ankara, ekonomik yardım, siyasal destek ve Batı'ya ulaşmak isteyen Orta Asyalı liderlerin uğradığı ilk başkent olmuştu. Aynca, kendilerine danışmadan önemli kararlar aldıkları Moskova'ya karşı da güçlü bir dış hamileri olduğunu göstermek isteyen bu liderler için Türkiye bir koz haline geldi. Türkiye'de iyi karşılanmak, liderlerin kendi yurtlarında da saygınlığının artmasına yarıyor, gelişen milliyetçi hareketlerin gözünde iktidarlarına güç kazandırıyordu.[464]

Türkiye bölgeyle ilişkilerini sağlamlaştırmak için hızlı bir atak yaptı. Azerbaycan ve Orta Asya'dan 10.000 kadar öğrenciye Türkiye'deki üniversitelerde, teknik okullarda ve işletme fakültelerinde burs sağlandı. Türk devlet televizyonu uydu aracılığıyla Orta Asya'ya yayın yapmaya başladı. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın (UNDP) gözetiminde, Orta Asya'ya gönüllü Türk teknisyeni ve meslek erbabının gönderilmesi için maliyeti 300.000 doları bulan bir program yapıldı. Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, her başkente bir cami ve bir medrese taahhüdünde bulunmuştu.[465] 480 kadar ilahiyatçı, Türkiye'deki din okullarında öğrenim görmek için geldi. Ankara'da Orta Asyalı

[463] Ahmed Raşid, **Orta Asya'nın Dirilişi İslâm mı Milliyetçilik mi?** s.247
[464] a.g.e. s.247
[465] a.g.e, s.248

diplomatlar için bir eğitim kursu açıldı ve bu ülkelerin Dışişleri Bakanlıklarının sıfırdan başlayarak yeniden kurulmasına yardım edildi. 30 Ekim 1992'de, Cumhurbaşkanı Özal, Ankara'da beş Orta Asya ülkesinin ve Azerbaycan'ın devlet başkanlannı yeni bir zirveye davet ederek, misafirlerine, "21. yüzyılı bir Türk yüzyılı yapmak için" çağrıda bulundu ve bu zirvenin her yıl tekrarlanacağını ilan etti. Turgut Ozal, 1993 Nisan ayında, bir Orta Asya gezisinden döndükten hemen sonra vefat ettiğinde, Alma Ata'dan Bakü'ye kadar, on binlerce insan yas tuttu.[466] Türkiye tüm bu faaliyetleri çerçevesinde Orta Asya'da açılan Türk okullarını da destekliyordu. İlerleyen bölümlerde ayrıntılarını aktaracağımız üzere Orta Asya'daki FETÖ okulları Türkiye'nin bu desteği sayesinde kabul ve himaye gördü.

Bağımsızlık sonrası Türkiye'nin referansıyla Özbekistan'a giden gruplar arasında Nakşibendi çevreleri de vardı. Buhara'daki pirlerinin türbesi dolayısıyla Nakşibendiler için özel olarak önem arzeden Özbekistan'la ilk ilişkiler, Turgut Özal zamanında kuruldu. Turgut Özal'ın 1992'nin Nisan ayında yaptığı Özbekistan ziyareti sayesinde, devletin en üst düzey yetkililerinin de vesayeti ve onayıyla, belli temaslar kuruldu. Türkiye'de zaten çok etkin olan tarikat o zaman Özbekistan'da da belli bir meşruiyet kazanma yoluna girmişti. Özbekistan'ın resmî rejimi de bu mirası yeni devlet ideolojisi içine katmanın bir yolunu arıyordu.[467]

Türkiye'nin Nakşibendi çevreleri bu elverişli koşullar içinde Özbek kardeşleriyle sağlam bağlar kurdular. Nakşibendi tarikatının şeyhlerinden Esat Coşan, Orta Asya'daki "Yoldaşlarıyla" düzenli temas halindeydi ve onların üzerinde belli bir etkiye sahipti. Tarikata mensup iş adamları bölgede ticaret yoluyla ilişkileri geliştirmeye çalışıyorlardı. Esat Coşan ve müritleri siyasetin olabildiğince dışında kalarak İslâm ve moderniteyi

[466] Ahmed Raşid a.g.e. s.247
[467] a..g.e. s.248

uzlaştırma mesajı vermeye çalıştılar. Yine Türkiye Nakşibendilerinden Menzil grubu da Özbekistan Nakşileri ile sıkı ilişkilerini sürdürdü.[468]

3.9.2. "Yeşil Kuşak" Projesinden Radikal İslâm Tehdidine Orta Asya'da Batının İslâm Stratejisi

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından çok önce Batılı Sovyet uzmanları Sovyetler Birliği için en önemli tehdidin Sovyet Türkleri ve İslâm'dan geleceğine işaret ediyorlardı. Bu, Soğuk Savaş dönemi hamlelerinden biri olan, Doğu Bloğu tehdidine karşı İslâm'ın gücünden yararlanmayı planlayan "Yeşil Kuşak" projesinin de ifadesiydi.[469] Sovyetler Birligi dağılıp komünizm tehdidi ortadan kalkınca "Yeşil Kuşağın" radikal İslâm'a dönüşmesi riski yeni tehdit algısı olarak tanımlandı. Orta Asya jeopolitiği yeniden şekillenirken bölgenin radikal İslâmcı akımların ve İran'ın etkisinde kalması engellenmeye çalışıldı. Radikal İslâm'ı Afganistan'da sovyet işgaline karşı destekleyen Amerikalı liderler, şimdi bölgenin bu "Yanlış İslâm'a" kurban gitmesinden korkuyorlardı. Amerikan Dış İşleri Bakanı James Baker 1992 yılında bölgeye yaptığı ziyarette ülke liderlerine İran'ın değil Türkiye'nin yolundan gitmelerini salık verdi.[470]

Batı ve Rusya'nın Orta Asya'daki gelişmelerin İslâmi radikalizmi güçlendirecek bir hal alma ihtimalinden duyulan korkunun kökeninde Kazakistan'daki nükleer reaktörler göz önünde bulundurularak, bölgenin nükleer güce sahip bir İslâmi bloğa dönüşme ihtimali yatıyordu. Bu varsayımdan hareket eden çevreler için bu ihtimal bölgede önemli menfaatleri olan Batılılar açısından ihmal edilmemesi gereken bir tehditdi. Özellikle

---

[468] Bayram Balcı, Orta Asya'da İslâm Misyonerleri Fethullah Gülen Okulları, s.271

[469] Seyfettin Erşahin, Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Ulusal Güvenlik ve Din, **Dini Araştırmalar Dergisi,** C.7, S.20, 2004,s. 180

[470] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.148

ABD, enerji kaynaklarının böyle bir rejimin eline geçmesinden ciddi endişe duyuyordu.[471]

Bağımsızlık sonrasında yabancı medyada yer alan haberlere bakılınca Orta Asya topluluklarının İslâmi radikalizmin kıskacına düşme tehlikesi ile karşı karşıya olduğu algısı işleniyordu. İslâmi radikalizmin İslâm dünyasının her yerinde olduğu gibi yeni Türk Cumhuriyetlerinde de hızla yayıldığı ısrarla ileri sürülmekteydi. Bu endişe NATO'yu da uygun adımlar atmaya yönlendirdi. Sovyet döneminde, komünizme karşı yeşil kuşak teorisiyle İslâmi faaliyetlere destek veren NATO, düşman ve yakın tehlike konseptini komünizmden İslâm köktenciliğine çevirdi.[472]

Böylece Orta Asya bağımsızlığını kazanınca nüfusu iyi Müslümanlar olmaktan çıktı, korku ve şüphe kaynağı oldu. Bağımsız Orta Asya'nın ortaya çıkışı, komünizm varken hiç bilinmeyen Orta Asya'lıların İslâmi köktenciliğe kapılıp İran İslâm Cumhuriyeti yörüngesine sürüklenecekleri gibi korkuyu ateşledi. Bu korku Batılıların İslâm ile ilgili düşüncelerini ve bölge ile ilgili bütün politikalarını belirledi. Sonuç olarak da İslâm tabanlı bütün politikalar ve hareketler de arka planlarına bakılmaksızın abartıldı.[473]

3.9.3. Özbekistan'da Fetö Yapılanması: "Ilımlı İslâm" Pazarında Türk Okulları

Fetö, Türkiye dışındaki yapılanmalarını radikal İslâm'a karşı "Ilımlı İslâm'ın temsilcisi" kılıfıyla pazarlıyordu. Orta Asya'da da aynı pazarlama stratejisini kullanarak mevzi kazanmaya çalıştı. Türkiye'nin bölgedeki yüksek imajından da azami ölçüde istifade eden örgüt, Sovyetler'in çöküşünden sonra bölgeye hızlı bir giriş yaptı. Türkiye'den Orta Asya ülkelerine giden gruplar içinde en dikkat çekicisi olan bu yapı "Nurcular"

[471] Seyfettin Erşahin, a.g.m**.** s.189
[472] a.g.m, s.190
[473] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.132

olarak biliniyordu. 1990'ların ilk yıllarında ortaya çıkan bu durum Türkiye'deki konjonktür ile de yakından ilgiliydi. Özal dönemiyle başlayan dışa açılma ve serbest piyasa ekonomisine eklemlenme süreci bu grubun içindeki müteşebbislerin de işlerini kolaylaştırdı. Orta Asya'ya bu yapının içinden ilk gidenler de bu müteşebbisler oldu.[474] Türkiye'nin Orta Asya'da güçlü bir şekilde var olmasından yana olan Turgut Özal, Orta Asya'daki Türk politikasının kilit ismiydi. Bağımsızlık sonrası Orta Asya ülkeleri ile yakın ilişkiler geliştiren Özal'ın iktidarı, Fethullahçılara çok yaradı ve bu grup, Özal'ın doğrudan müdahil olması sayesinde, Orta Asya'daki okullarını tek tek açabildi. Yerel konjonktür de bu gelişmeye uygundu. Her şeyden önce Orta Asyalı yöneticiler Anadolulu yatırımcıların ülkelerine gelmesini olumlu karşıladılar. Bu ülkelerin bağımsızlığını ilk tanıyan devlet Türkiye olduğu için, Türkler'in itibarı bölgede çok yüksekti.[475]

Bu itibardan sonuna kadar yararlanan örgüt, Orta Asya ülkelerinin tümünde değişik düzeyde eğitim kurumları açtı ve bunların çoğunun açılışında Turgut Özal bizzat hazır bulundu. 1992-93'ten itibaren kurulmaya başlanan bu kurumların sayısı 1995'ten sonra hızla arttı. Bunun tek istisnası, durumun her bakımdan daha karmaşık olduğu Özbekistan'dı. Bir yandan Türk firmalarının karşılaştığı mali zorluklar, diğer yandan da örgütün mevcut okullarını güçlendirmeye verdiği özel önem nedeniyle Özbekistan'da yeni okul açılmadı.[476]

Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı'nın verilerine göre 1997/1998 eğitim yılında Özbekistan'da 18 Fetö okulunda 3334 öğrenci eğitim görmekteydi. Bu okullarda Türkiye'den gelen 210 eğitimci görev yapıyordu.[477] Aynı dönemde Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan ile birlikte Orta Asya Türk cumhuriyetlerinde toplam okul

[474] Bayram Balcı, a.g.e. s.207
[475] a.g.e, s.208
[476] a.g.e. s.191
[477] a.g.e, s.187

sayısı 74, öğrenim gören öğrenci sayısı 15412, Türk öğretmen sayısı ise 1451'di. Özbekistan Türk okulu sıralamasında Kazakistan'dan sonra ikinci sırada yer alıyordu.[478] Orta Asya Türk devletleri içinde bu yapıya ait üniversite bulunmayan tek ülke Özbekistan'dı, çünkü yasalar buna izin vermemekteydi. Buna rağmen örgütün, Ulug Beg İnternational School adıyla, lise mezunlarına eğitim veren bir kurumu bulunmaktaydı.[479]

Özbekistan diğer Orta Asya ülkelerine göre Türkiye ile ilişkilerinde daha temkinli bir yaklaşımı benimsedi. Bu durumun, Özbekistan içinde hatırı sayılır nüfusu bulunan Tacikler açısından PanTürkist bir tavır olarak algılanması endişesinden kaynaklandığına yönelik iddialar vardır. Bunun yanında Özbeklerin Türkiye'yi bölgede bir ortaktan çok rakip olarak algılamaya başlaması da söz konusuydu.[480]

Türkiye'ye karşı bu temkinli tavırdan örgüt de nasibini aldı. Özbek makamları düşmanca bir tavır almasalar da Türk okullarına karşı aşırı katı ve şüpheci bir tutum benimsediler ve bu durum örgütün Özbekistan'daki varlığını diğer Orta Asya ülkelerinden daha çalkantılı bir hale getirdi. Başkan Kerimov'un kuşkuları örgüt mensuplarının Özbekistan'daki varlığının ağırlıklı olarak siyasi bir nitelik taşıdığını vurgulamakta, ayrıca örgütün faaliyetlerinin sözde tarafsızlığı sorununu da gündeme getirmekteydi.[481] Türkiye ile Özbekistan arasındaki dalgalanmalardan doğrudan etkilenen örgüt okulları, yönetim tarafından din propagandası yaptığı kuşkusuyla da damgalandı. 1990'ların başında Kerimov 'un Türkiye ile ilişkileri mükemmel düzeyde iken bu okullar Özal, Kerimov, ve örgüt tarafından yürütülen üçlü bir iş birliği ile açılmış olmasına rağmen ilerleyen dönemlerde sorunlardan kurtulamadı.[482]

---

478 Bayram Balcı, a.g.e, s.191
479 a.g.e, s.206
480 a.g.e, s.194
481 a.g.e, s.196
482 a.g.e., s.204

Özbek yönetimi ile örgütün arasındaki güven sorunu 1994 yılındaki bir kriz ile ilk ciddi neticelerini verdi. Bu krizin akabinde örgütün Özbekistan'da çıkan yayın organı Zaman gazetesi kapatıldı ve bazı öğretmenler sınır dışı edildi. Taşkent ile Ankara arasındaki siyasi krizin şiddetlenmesi sonucunda, 1999/2000 eğitim yılının başında okullardan yarısı kapatıldı, diğer yarısı da 2000/2001 eğitim yılının başında kapatıldı. Gerekçeler değişmese de, asıl neden Türkiye ile Özbekistan arasındaki diplomatik ilişkilerin Özbek muhalefetinin Türkiye'ye yerleşmesi yüzünden bozulmasıydı. 1994'te öğretmenlerin dini propaganda yaptığından da kuşkulanılmıştı. 1999'un yaz aylarında yaşanan krizde ise Taşkent'in Ankara'yı Şubat 1999'da Özbek başkentinde gerçekleştirilen saldırılara dolaylı yoldan karışmakla suçlamasından kaynaklanmıştı.[483]

Örgütün Özbekistan'da görünen yüzünün dışında daha gayri resmi bir düzeyde, müfredat dışı temasları şüphe uyandırdı. Said Nursi'nin kitaplarının yerel dillere çevirilip dağıtılması yoluyla, daha radikal bir mesaj yaydıkları, üllkedeki siyasi projelerinin İslâmi bir devletin kurulması olduğuna dair artan endişeler vardı. Bazıları tarafından pan-Türkist bir gündeme sahip olmakla da suçlandı.[484] Bu suçlamalar medya destekli kampanyalara dönüştü ve bir süre sonra hareketin Türkiye merkezli bir terör örgütünün uzantısı olduğu dillendirilmeye başlandı. Bu tanımı aşırı bulanlar bunu hükümetin, iyi eğitilmiş dindar bir genç grubu baskılama kampanyası olduğunu iddia ettiler, bu gibi kararların "Dini aşırılık" tabirinin güvenilirliğiyle ilgili şüphe oluşturduğunu söylediler. Bunun için de Said Nursi'nin çalışmalarının bağımsızlıktan bu yana Özbekistan'da yaygın olarak mevcut olduğu ve çok yakın zamana kadar Özbek hükümetinin tam onayı ile ülkede yayınlanmasını örnek gösterdiler.[485]

[483] Bayram Balcı, a.g.e, s.205
[484] Shirin Akiner,a.g.m. s.64
[485] Abromson, David ve Tucker, Noah, a.g.m. s.94

Grubun vitrin yüzünün ve oluşturduğu imajın olumlu olmasına rağmen Özbekistan hükümetinin bu tarz tasarruflarının temelinde istihbarat raporlarının belirleyici olduğunu akılda tutmak gerekir. Bunlara göre okullarda çalışan öğretmen ve öğrenim gören öğrencilerin ABD çıkarlarını koruma amacı taşıdıkları tespit edildi. Bunun da ötesinde 1999 yılında Özbekistan'daki ilk darbe teşebbüsünde İslam Kerimov'a karşı suikast girişiminin arkasında örgütün parmağı bulunduğu belirlendi ve bazı elemanları tutuklanarak cezaevine konuldu. O sırada muhalif lider Muhammed Salih'in de Türkiye de bulunması dolayısıyla iki ülke arasındaki ilişkiler yıllar sürecek bir kriz dönemine girmiş oldu.[486]

Örgüt Orta Asya ülkelerinde olduğu gibi Özbekistan'da da "Nurcular" olarak biliniyordu. Tüm Avrasya'ya yerleşmeyi hedefleyen Nurcu stratejinin odak noktasında, misyonerlik mantığı yer alıyordu. Örgüt yerleştiği ülkelerde toplumun güvenini kazanmak için o toplumun dinamiklerine uygun davranış kodları ile takdir görmeye ve mevzi kazanmaya çalışıyordu. Bunda da başarılı olduğu söylenebilir. Sovyetlerin baskıcı, halka karşı şüpheci politikalarını tevarüs eden, dini gelişmeyi kontrol etmeye çalışan ve radikal akımların mevzi kazanmasından endişe eden Orta Asya'daki yönetimlere karşı, ılımlı, modern hayatla uyumlu Müslüman portresi çizen örgüt, bu haliyle sosyal bilimcilerin de olumlu yorumlarına mazhar olmuştu. Bu yorumlarda zaman zaman "Türk İslâmı" olarak adlandırılan bu örneğin, modern, laik ve demokratik devletle uyumlu bir İslâm'ın imkanını gösterdiği, bu haliyle Arap İslâm'ından belirgin olarak farklı olduğu değerlendirmesi yapılıyordu.[487]

Örgütün, toplumun ve bireyin eğitim yoluyla dönüştürülmesi iddiası ve tasavvuftan ilham aldığı düşünülen ılımlı İslâm yorumu da hep olumlu karşılandı. Bünyesindeki

---

[486] Mehmet Şahin, **Uluslararası Bir Tehdit olarak Fetö**, Polis Akademisi II. Uluslararası Güvenlik Sempozyumu Raporu, Polis Akademisi Yayınları 67, 2018, s.65

[487] Johan Rasanayagam, **İslâm in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience,** s.102

müteşebbislerin çalışma şekli serbest piyasa ekonomisi ile uyumuna delil gösterildi. Eğitim sistemlerinin gelenekle alakası olmadığı vurgulanarak eğitime verdikleri önem itibariyle Cedidcilere benzetildiler. Bazı araştırmacılara göre bunlara "Müslüman Cizvitler" demek gerekirdi.[488]

Bu yapının Özbekistan'da mevzi kazanmasının sebeplerinden biri halkın geleneksel İslâmi kodlarında önemli yer edinen tasavvufla uyumlu söylemleriydi. Hareket Şeyh hiyerarşisine, zikir ve sema gibi tasavvuf ritüellerine karşı olsa da tasavvufa, Gazali, Ahmet Sirhindi, Abdülkadir Geylani gibi tasavvuf büyüklerine saygılıydı. Özbek entelektüelleri bu grubu İslâm ve modernizm sentezi açısından da dikkat çekici bulmuştu. Örgüt üyeleri okullar aracılığıyla kazandıkları prestiji yavaş yavaş farklı alanlardaki etkinlik çabalarına yönlendirdiler. Onların çabalarıyla Said'i Nursi'nin Risale-i Nur Külliyatı içinde bulunan Lemalar adlı eserinden bir bölüm 1993 yılında Özbek Edebiyatı ve Sanatı dergisinde yayımlandı. Risale-i Nur Külliyatı yine bu grubun gayretiyle pek çok Orta Asya ülkesinin kendi dilinde basıldı.[489]

"Nurcuların" fikirlerinin Özbekistan'a girmesi Özbek entelektüelleri arasında tasavvufun yeni bir yorumunun gelişmesine yol açtı. Bu insanların tasavvufa keskin bir şekilde karşı olmayan ama tasavvufun batıl inanç kısmında gördükleri İşanlık sistemine karşı çok eleştirel yaklaşan düşünceleri Cedid takipçileri tarafından memnuniyetle karşılandı. Nurcuların hükümet mahfillerindeki bazı kişiler tarafından da bir dönem sempatik bulunduğu biliniyordu. Fakat tarikat sistemininin bazı yönlerine getirdikleri eleştiriler yerel tasavvufi grupların tepkisiyle karşılandı. Özbek mutasavvıf Kurban Ali bunların en önemlilerinden biriydi ve 1995'te bu grubun genel olarak Özbek gençleri hedef almasının tehlikesine dikkat çekmişti.[490]

---

488 Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika, s.136**

489 Thierry Zarcone, a.g.m. s.27

490 a.g.m, s.51

Sonuç olarak Sovyetlerin çöküşünden sonra tebliğde bulunmak ve okul açmak için İslâm dünyasının birçok bölgesinden Özbekistan'a pek çok grup geldi. İlk başta sıcak karşılanan bu insanlara karşı tavır zaman içinde değişmeye başladı. Bir yandan, ortalama inananların kitlesi olan "Gelenekçiler", inançlarının saygın, geleneklerinin otantik olmadığının, değiştirilmesi gerektiğinin söylenmesine itiraz ettiler. Bunun yanında yönetimler dışarıdan gelenlerin, devletin kontolü dışında bağımsız bir İslâmi düşünce oluşması ihtimalinden rahatsız oldular. Özbekistan, yurtdışından gelen Müslüman tebliğcilere ilk kısıtlamaları getiren ülke oldu. Yabancı Müslümanların tavırları dikkatle izlenmeye, sıklıkla faaliyetlerine son verilmeye başlandı. 1992'den 1993'e kadar 50'ye yakın Suudi vaiz sınır dışı edildi. Takip eden dönemlerde FETÖ mensupları ve radikal İslâmi gruplar da bu tavırdan nasibini aldı.[491]

3.9.4. Orta Asya ve Özbekistan'da Yabancı Dini Grupların Faaliyetleri

Bağımsızlık sonrası, bölge sadece İslâm ülkelerinin ve Müslüman grupların değil Hristiyan misyoner grupları ve mezhepleri ile Müslüman toplumda ortaya çıkan, ancak savunduğu fikirler ve benimsediği inanışlar bakımından İslâm dini ile bağlarını koparan Bahailik, Kadiyanilik, İsmaililik gibi dinî-siyasi akımların da büyük ilgisine mazhar oldu. 1993 yılında Özbekistan'da, bütün Hristiyan mezheplerinin ve misyoner teşkilatlarının ve İsmaillilik, Bahailik ve Kadiyanilik gibi, bazıları inanışları ve amelleri bakımından İslâm'ın ana akım inanç sisteminin dışına çıkmış dini, siyasi mezhepler kurumlaşarak, lise ve üniversite gençliği arasında önemli sayıda taraftar topladılar.[492]

Orta Asya, bir anlamda yüzyıllardan sonra tekrar dinlerin nüfuz ve mücadele alanı durumuna geldi. Bölgede XVIII-XIX. yüzyıllarda İslâm, Hristiyanlık, Budizm ve Şamanlığın

[491] Shirin Akiner, a.g.m. s.64

[492] Hizmetli, Sabri, Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dini Akımlar, **Orta Asya'da İslâm Orta Asya'da İslâm: Aydınlıktan Aydınlanmaya,** ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı, C.3 Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012

hakimiyet mücadelesi yaşanmış, bu mücadeleden İslâm galip çıkmıştı. Orta Asya'da bağımsızlık sonrasının atmosferinden yararlanmak isteyen Hristiyanlık, Budizm, Bahailik, Hinduizm gibi dinlerin misyonerleri yeniden mücadeleye giriştiler. Orta Asya'ya Hristiyanlık Nasturi mezhebi tarafından V. yüzyılda ulaştırılde fakat VIII. yüzyılda İslâm'ın bölgeye yerleşmesiyle etkisini kaybederek Batıya, Slav dünyasına çekilmek zorunda kaldı. Bölge hem Rus Ortodoks hem de Batı Avrupa Hristiyan grupları aracılığıyla misyonerlik faaliyetleriyle tekrar karşılaştı. Hakimiyet altına aldıkları Türk boyları arasında misyonerlik faaliyetlerini yürüten Rus Ortodoks misyonerler, özellikle Orta Asya'da mesafe alamadılar. Bağımsızlık sonrasında ise Rus misyonerlerinin Orta Asya'da ciddi bir faaliyetleri kalmadı.[493]

Batı Hristiyanlığı misyonerliği ise maceracı bazı Batılı gezginlerin dışında Orta Asya'ya, Avrupa, ABD, ve Kanada gibi ülkelerden bağımsızlık döneminde geldiler. Hz. İsa'nın doğumunun 2000. yılı, misyonerlik teşkilatları için faaliyetlerini arttırdıkları önemli bir yıl oldu. Vatikan, 22 Ocak 1991'de yayınladığı bildiride kilise öğretilerinin Üçüncü Dünya ve İslâm ülkelerine misyoner bir ruhla yayılmasını istiyordu. Aynı şekilde dönemin ABD başkanı George Bush, komünist blokta oluşan iman boşluğunu doldurmanın zamanının geldiğini, bu misyonla bölgeye giden misyoner cemaatlere maddi destek verdiklerini açıklamıştı.[494]

Misyonerler, her şeyden önce bölge hükümetlerinin din ve kültür siyasetlerindeki belirsizlikten yararlandılar. Kapitalizm, sosyalizm, ulusalcılık, küresellik gibi değerler arasında bocalayan Orta Asya ülkelerindeki istikrarsızlık tablosu, misyoner teşkilatlarının çalışmalarına zemin hazırladı. Bunun ötesinde Hristiyan grupların

[493] Seyfettin Erşahin, a.g.m.s.191
[494] a.g.m, s.192

faaliyetleri Kırgızistan gibi ülkelerde radikal İslâmi akımlara karşı bir denge unsuru olarak görüldü.[495]

Hristiyan gruplar yerel gelenek ve görenekleri reddetmeleri ile Orta Asya'daki İslâmi hareketlerle ortak özellik taşıyorlardı. Fakat pek tabii bunu farklı motivasyonla yaptılar. İslâmi reform hareketleri yerel geleneği sadeleştirerek toplumu daha saf bir İslâm'ın yaşandığı bir duruma taşımak istediler. Buna karşılık Protestanlığın çağrısı ise toplumun kültür ve hatta milli kimlik duygusuna meydan okumaktaydı. Buna rağmen Protestan gruplar Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan'da dikkat çekici bir rakam yakalamışlardı. Her ne kadar Protestanlığa geçenlerin çoğu Ruslar, Koreliler, Ukraynalılar olsa da Müslümanlar arasında da din değiştirenler vardı. Bunlar çoğunlukla mevcut İslâm anlayışını manevi açıdan yetersiz bulan gençlerdi.[496]

Bunların dışında Hare Krişnalardan, Bahailere, Falun Gong'tan Protestanlığın değişik mezheplerinden tarikatlara kadar pek çok "Yeni din" Batılı hamilerinden gördükleri maddi destekle bölgeye akın etmişlerdi. Bazı Hristiyan gruplar açıkça misyoner olduklarını ifade etseler de diğerleri insani yardım yapan sivil toplum kuruluşları adı altında faaliyet gösterdiler. Bölgede yabancıların sahip olduğu genel prestijden istifa eden bu gruplar, insanların ilgisini çeken ingilizce ders, sağlık ve yiyecek yardımı gibi konularda faaliyette bulundular.[497] Mesela bunlardan biri Amerikan Peace Corp adlı bir organizasyondu. Orta Asya'da misyonerlik faaliyeti sürdürdüğü söylenen örgütün üyesi olan genç Amerikan üniversite görevlileri, okullarda ve üniversitelerde çeşitli dallarda ders vererek İngilizce'yi ve Amerikan kültürünü yayabilmek için Orta Asya'nın dört köşesine dağılmışlardı.[498]

---

[495] Seyfettin ERşahin, a.g.m, s.191
[496] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.148
[497] a.g.e, s.149
[498] Bayram Balcı, a.g.e**.** s.215

Bu yeni yayılmacılık dini gerekçelerle değil fakat ahlaki olarak hoş karşılanmadı. Misyonerler, insanları dine davet ederken gizli metodlar kullanmakla suçlandılar. Darda kalan insanların fakirliklerini suistimal etmeleri bölge insanın hoşuna gitmedi. Aynı zamanda bu grupların faaliyetleri milli geleneklere ve kimliklere saldırı olarak algılandı. Bu sorun birçok yerde çatışmalara ve halkın yabancı kiliselerin aktivitelerinin azaltılması için başvurularda bulunmasına yol açtı. Bağımsızlık sonrası yapılan yeni anayasalarda din özgürlüğü ve dini yayma özgürlüğü gibi maddeleri uluslararası anlaşmalar çerçevesinde koymak zorunda kalan hükümetler bir bakıma bu yayılmacılığa mecbur bırakıldılar. Hükümetler özellikle Batı'dan gelen yabancı gruplara müdahale etmenin ne kadar hassas bir konu olduğunun farkındaydılar. Batı kaynaklı yeni dini örgütler, onlara kötü muamele yapıldığı zaman ev sahibi hükümetlere büyük baskı getirebilirdi. Bu yüzden yerel hükümetler, yeni dini örgütleri yerel Müslüman gruplara göre resmi olarak daha kolay tanıdılar. Batılı diplomatlar hükümetlerin camileri resmi olarak kaydetmeyi reddetmesini, tamamen iç işlerine ait bir konu olarak görme eğilimindeydiler. Buna karşın misyoner gruplara veya STK görünümlü yapılara müdahale diplomatik bir mesele haline gelebiliyordu. Uluslararası himaye ile çalışan söz konusu grupların faaliyetleri, imzaladıkları anlaşmalara rağmen bölge yönetimlerini rahatsız etmişti. Hükümetler milli mirasın istilası ve güçlü yabancıların yerel işlere müdahelesi olarak gördükleri "Yeni dinlerin" aktivitelerinden de korktular. Bu tür grupların genel huzursuzluk oluşturmaları ve dahası yerel dini geleneklerinden uzaklaşan insanların radikal akımlara kayma ihtimali endişeye yol açtı.[499]

Bu endişelerin neticesi olarak 1 Mayıs 1998 de "Vicdan Özgürlüğü ve Dini Organizasyonlar" kanunu yürürlüğe sokuldu. Bu düzenlemenin temel hedefi, devletin hem İslâmi organizasyonlar üzerindeki yetkisini güçlendirmek hem de misyoner

[499] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.149

faaliyetlerin kontrolünü sağlamaktı. 1998'de kabul edilen kanun, Ali Meclis'in düzenlemesiyle 1999'da, cezai müeyyidelerin arttırılması suretiyle yenilendi. Söz konusu kanunun beşinci maddesinde "Devlet, dini fanatizme ve diğerlerine, aşırıcılığa müsaade etmez" ifadesine yer veriliyordu.[500]

3.10. "Yanlış İslâm" Kaynağı Olarak Özbekistan'da Radikalizm

Özbekistan'da Sovyet sonrası dönemde İslâm ile ilgili politikaları en çok etkileyen faktörlerin başında radikal dini akımların faaliyetleri gelmektedir. Ülkede zaman zaman çok sertleşen bu akımlarla mücadele, Özbek toplumunun dinleriyle yeniden buluşması ve sağlıklı bir dini hayat kurabilmelerinin önünde çeşitli engeller çıkardı. Bu akımların İslâmi yorumları Özbek coğrafyasında üretilmiş ve geniş halk kitleleri tarafından benimsenen geleneksel İslâm anlayışıyla çelişiyordu. Özbekler uzun yıllardır saldırıya uğramış bulunan İslâmi bilgiyi üretme ve dağıtma mekanizmalarını yeniden kurmanın gayreti içinde iken, radikal akımların müntesipleri tarafından geleneksel İslâm anlayışlarına yöneltilen eleştirileri rahatsız edici buldular. Bunun dışında Özbek yönetiminin radikal İslâmi yapılanmalara karşı yürüttüğü sert mücadele zaman zaman sıradan vatandaşın dini alanına müdaheleye kadar uzandı. Tüm bunlar İslâmi canlanmanın tabii seyrinin kesintiye uğramasına sebep oldu ve ülke bu yüzden zaman ve enerji kaybetti.

3.10.1. Orta Asya'da Radikalizmin Kökleri

Sovyetler Birliği'nin bölgedeki kontrolünü sağlamlaştırmasından sonra Selefiliğin nasıl geliştiğine dair çok fazla şey bilinmiyor. Sovyetler Birliği'ndeki gayri resmi Müslüman din adamları kayıt dışı gizli bir cami veya medreseden bir diğerine geçme eğiliminde

[500] Salih Bıçakçı, Andijon'da Nima Boldi? Özbekistan'da Terör Güvenlik ve Demokrasi, **USAK Orta Asya ve Kafkasya Çalışmaları Dergisi,** C.3, S.6, 2008, s.7

olduklarından kayıtları tutulmadı. Selefiliğin izlerini bu açıdan tam olarak takip etmek zor olmakla birlikte[501] Orta Asya'da bölgenin genel dini anlayışıyla uyumlu olmayan bu akımın tarihini 1910'la kadar götürmek mümkündür. Hanefilik ve tasavvuf, Orta Asya halk Müslümanlığının asli karakterini yansıtan ana akımlardır. Özellikle tasavvuf, Sovyet rejimine karşı direnişin sembol unsuruydu. Hatta Alexander Bennigsen bu direniş potansiyelinden hareketle radikal İslâmi hareketlerin köklerinin tasavvufta oldunu bile iddia etmiştir.[502] Yabancı bir dini akım olarak 1910'larda bölgeye giren Selefilik, 1980'lere kadar nispi bir müsamahadan yararlandı. Tüm Rusya Müslümanlarının müşterek sıkıntılarına maruz kaldığı da bir gerçek olmakla beraber, Selefiliğin bu coğrafyada boy göstermesinin, SSCB'nin Hanefilik-tasavvuf anlayışını dengeleyecek İslâmi alternatifler arayışının bir neticesi olduğu da ifade edilir.[503]

Sovyetler döneminde de dini hassasiyetin yüksek olduğu bir bölge olan Fergana vadisinde, Seyyid Kutup ve Mevdudi tarafından yazılan Arapça kitaplar görülmeye başlanmıştı. Sovyetlerin baskısına rağmen bu kitaplardan alıntıların Rusça tercümelerini ihtiva eden, "samizdat" adlı kitapçıklar da medrese öğrencilerinin ya da dindarların evlerinde bulunuyordu. Diğer taraftan da Selefiliğin etkisinde Vehhabilik de yayılmaya başlamıştı.[504]

Sovyet dönemi boyunca bazı yeraltı okullarında, Hanefi fıkhını reddeden veya saflaştırılması gerektiğini düşünenler vardı. Bu tür köktendinci öğretiler, faaliyetleri birbirleriyle beslenen ve 1940'ların sonunda ve 1950'lerin başında giderek daha siyasallaşan bir dizi küçük İslâmi düşünür grubu tarafından da yayıldı. Bu gruplardan ilki

---

[501] Michael Fredholm, **Islamic Extremism as a Political Force in Central Asia**, Stockholm University Asian Culture and Modernity Research Report, no.5, 2003, s.12

[502] Oliver Roy,a.g.e. s.199

[503] Mehmet Ali Büyükara, Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban, **Orta Asya'da İslâm: Aydınlıktan Aydınlanmaya,** ed.Muhammet Savaş Kafkasyalı C.3, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012, s.1311

[504] Salih Bıçakçı, a.g.m. s.6

Shami Domullah olarak bilinen bir din adamı tarafından kuruldu. Shami Domullah, 1860'lı yılların sonunda Libya'nın Trablusgarp şehrinde doğdu ve 1932'de tutuklanmasının ardından Harezm'de öldü. Orta Asya'ya gelmeden önce Selefi İslâm'ın güçlü bir savunucusu olarak Doğu Türkistan'da 15 yıl geçirdi. 1919'da Taşkent'e gelen Shami Domullah, dinde saflaşmayı, dine sonradan girdiğini düşündüğü şeylerden arınmayı savunuyordu. Ona göre bunun için tek çözüm dini pratiği Kur'an ve sünnete bağlamaktı. Bu nedenle Shami Domullah'ın takipçileri "Ehl-i hadis" olarak biliniyordu. II.Dünya Savaşı'ndan hemen önceki ve sonraki yıllarda Sovyet Özbekistan'ında en etkili din adamlarının çoğu bu gruba dahil oldular. Geleneksel İslâmi okulların tehlikesini vurgulayan Shami Domullah'ın fikirleri SADUM'un misyonuna uyduğu için resmi din adamları karşı çıkmadılar. Ateizm savunucuları açısından ise geleneksel dini anlayışını zayıflatıp halkın dini inancını sarstığı için iyi bir şeydi.[505]

Bu tarz cabalarla XX. yüzyılın ilk ceyreğinde Taşkent ve Fergana'da yayılmaya başlayan Selefilik, 1945'den sonra kısıtlı sayıda da olsa Arap ülkelerine devlet tarafından gonderilen din adamı ve stajerlerin, 1991'den sonra ise Suudi Arabistan vatandaşı Özbek davetcilerin ve Suudi şeriat fakultelerine burslu kabul edilen oğrencilerin katkılarıyla biraz daha güc kazandı.[506] Daha önce de bahsedildiği üzere Brejnev döneminde İslâm dünyasında itibar gören Müslüman alimler yetiştirme projesi kapsamında Libya, Mısır, Ürdün ve Suriye'ye öğrenciler gönderildi. Libya'ya gönderilen Taşkent Müftüsü Muhammed Yusuf, Suriye'de eğitim alan Tacıkistan Kadısı Turacanzade bunlardan bazılarıdır. Bu süreçte eğitim gören öğrenciler de Selefiliğin Orta Asya'da temsilcileri oldular.[507]

---

[505] Bauyrzhan Botakarayev, **Orta Asya'da Sovyet Dönemi Sonrası İslâmi Hareketler**, Basılmamış Doktora Tezi , Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s.9

[506] Mehmet Ali Büyükkara,a.g.m. s.1312

[507] Oliver Roy, a.g.e**.** s.199

Selefiliğin Suudi Arabistan'daki resmi yorumunun adı olan Vehhabilik, Özbekistan'da bağımsızlık döneminde politik talepleri olan, geleneksel İslâmi ifade biçimlerini eleştiren, yönetimle problemi olan aşırılık yanlısı her hareket için bir etiket gibi kullanıldı. Sovyetlerde de 1985-87 arasındaki en son İslâm karşıtı kampanya sırasında, paralel mollalar "Vehhabilik"le suçlandı. İngilizler de, Hindistan altkıtasında sömürgeci güce karşı çıkan tüm radikal reformcular için Vehhabi tanımlamasını kullanmışlardı. Bu kötüleyici etiketin devlet tarafından kullanılması, 1991'e kadar, Suudi Arabistan'ın katı resmi mezhebi olan Vehhabilik'ten farklı bir şeye işaret etmişti.[508]

Bazı İslâm âlimleri, "Vehhabi" kelimesini terim olarak, Osta Asya Cumhuriyetlerinde yeni zuhur eden İslâmi hareket anlamında, ilk defa Molla Hindustani'nin kullandığını söylemektedirler. 1892-1989 yılları arasında yaşayan Hindistan'ın Deoband [509] medreselerinde eğitim alan bu Hanefi alimin talebeleri arasında olup da sonra ayrılanlar, Orta Asya'da radikal İslâm'ın yayılmasında etkili oldular. Asıl adı Muhammed Rüstemov olan Molla Muhammed Hindustani, Özbekistan'ın Kokand şehrinde bir köyde dünyaya geldi. 1928 yılında ifa ettiği hac vazifesinden dönüşte Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde din karşıtı kampanyaların ortasına düşerek, bu süreçlerde üç kez hapse atıldı. 1943 yılında Sovyet ordusunda askerliğe alındı ve ağır yaralanmasının

[508] Oliver Roy, a.g.e, s.210

[509] Deobandiler Hindistan'da İngiliz işgali sürecinde kendilerine ait bir devletleri kalmadığı düşüncesiyle şehirlerden Deoband gibi küçük yerlere çekilerek medreselerde özlerini muhafaza etmeye çalışan hanefi mezhebine mensup Müslümanlardır. İngiliz yönetiminin daha az etkili olduğu Deoband'da ılımlı ve apolitik bir islami yaşamı hayata geçirmeye çalışan deobandiler İslâm geleneğinin kaynaklarına ve normlarına dayanarak yenilenmeyi önceleyen tecdid girişimleri yüzünden gelenekçiler tarafından Vehhabi olmakla suçlanmışlardır. Oysa hareketin iki önemli kurucu figürü, Çiştiye tarikatına mensup sufilerdir ve Deobandiliğin tasavvuf karşıtlığı yoktur. Hindistan alt kıtasında tasavvufla uzlaşmaz bir karşıtlık içinde bulunan ve bu konuda Vehhabilere yaklaşan topluluk Ehl-i Hadis'tir. İlerleyen dönem içinde Deobandi hareketi Pakistan medreselerinde Taliban'ı besleyen anlayışlar da üretti., Sean Mcloughlin, Deobandism, **Routledge Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion**,2008, s.145

ardından sivil hayata geri gönderildi. 50'li yılların ortalarında gittiği Tacikistan'da ölünceye kadar Duşanbe'de cami imamlığı yaptı.[510]

Tacikistan'da Sovyet denetiminden gizli bir şekilde örgütlenen yeraltı dini okullarını Hindustani kurdu. "Hücre" adı verilen bu okullarda yetiştirdiği öğrenciler Orta Asya'nın her yerinde aynı sistemle ders verdiler. Sovyet döneminin "Paralel İslâmı" bu eğitim şekliyle İslâm alimleri yetiştirmeyi de başardı.[511] Hindustani'nin kurduğu hücre eğitim sisteminin radikal İslâmcıların eğitim alanları haline dönüşmesi onunla öğrencileri arasındaki ihtilaf süreci sonrasında vuku buldu. Bu eğitim çevresi, Molla Muhammed Hindustani'nin bazı öğrencileri ona ve öğretilerine isyan edince parçalara ayrıldı. Tartışmayı başlatan ilk sebep, dini ibadetler hakkındaki anlaşmazlıklardı. Bazı öğrenciler, yerel adetlere ve törenlere zıt biçimde, Arap ülkelerinde yaygın Hanbeli okulunun uyguladığı şekilde namaz kılmaya başlamışlardı. Orta Asya'daki eski gelenekleri reddeden öğrenciler, Arap topraklarında uygulandığı şekliyle ibadet etmek istiyorlardı. Onlara göre bu tür ibadetler, yerel geleneklerin kirletmediği İslâm'ın daha saf haliydi. Daha sonra, tartışma daha geniş konulara sıçradı ve öğrenciler Hindustani'nin hem muhafazakarlığına hem de pasifliğine karşı çıktılar. Yeni reformcuların ilk savunduğu konu dini saflıktı. Dini ibadetlerin sadeliğini ve Orta Asya'daki İslâmı, cehalet olarak nitelendirdikleri çeşitli gelenek ve göreneklerden arındırmayı savunuyorlardı. Bu katı sadelik onların türbe ziyaretlerini, evliyadan yardım dilemeyi, ölülerin ardından dua etmeyi ve birçok tasavvuf uygulamasını eleştirmelerine yol açtı. Daha da ileri giderek fıkıh geleneğini reddettiler ve kutsal kitapların bireysel yorumunu, tüm dini otoritenin Kur'an'a ve Peygamber'in hayatına dayandırılmasını

[510] Moldir Saparbek, *"***Orta Asya'da Radikal İslâm'ın Doğuşu ve Yükselişi"**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ,2018, s.38

[511] Moldir Saparbek,a.g.e, s.39

savundular. Aynı zamanda Hindustani'nin Sovyet rejimine karşı cihad sorumluluğunu yerine getirmeyen bir konformist olduğunu iddia ettiler.[512]

Tartışma hem yüz yüze atışmalar hem de yer altında elden ele dolaşan suçlama mektupları biçimindeydi. Bu tartışmalar teybe alınacak kadar düzenli biçimde gerçekleştiriliyordu. İki tarafın birbirleri için kullandıkları etiketler pek çok şeyi açıklar mahiyetteydi. Bazı öğrenciler, kendilerine "müceddidler" derken, muarızlarına "Müşrikler" adını veriyorlardı. Hindustani'ye göre, yerel geleneklerin temeli Kuran'a ve Peygamberin hayatına dayanan, kökü çok eski Hanefi mezhebiydi ve karşıtları bu mezhebi inkâr ederek Orta Asya'daki Sünni topluluğunun dışına çıkıyorlar ve Vehhabilere katılıyorlardı.[513]

Molla Hindustani Vehhabi fikirlerinin Orta Asya İslâm toplumu için çok zararlı olduğunu düşünüyordu. 1970-80 yılları arasında Orta Asya'da Vehhabi fikirlerinin yayılmasının İslâm toplumunda ayrışmalar oluşturduğunu farkederek bunun tehlikelerine dikkat çekti. Aralarında kendi öğrencilerinin de bulunduğu bazı ilahiyatçı ve alimleri, geleneksel İslâmi öğretilere ve Hanefi mezhebinin ilkelerine uymayan görüşleri dolayısıyla şiddetle eleştirdi. Vefat eden kişilerin ardından Kur'an okumak, kabristanda Kur'an okumak, tasavvuf büyüklerine hürmet etmek gibi Orta Asya'da çok yaygın dini uygulamaları İslâm dışı ilan eden Vehhabiliğe karşı çıktı. Hindustani'nin en önemli çalışmalarından olan Tefsir-i Kuran altı ciltten müteşekkil bir Özbekçe Kur'an tefsiridir. 1984'de Tacikçeye de çevrilerek yayınlanan bu tefsirin pek çok radikal akıma ilham veren Seyyid Kutup'un Fi Zilal'in Kur'an tefsirine cevaben yazıldığı belirtilmiştir.[514]

Hindustani radikal bazı grupların her durumda farz olarak benimsedikleri silahlı mücadelenin, mevcut şartlarda Müslümanlara zarar vereceğini düşünüyordu. Güçlü bir

[512] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.156
[513] Adeeb Khalid,a.g.e. s.157
[514] Moldir Saparbek, a.g.e. s.38

düşmana karşı, silahsız, güçsüz bir Müslüman topluluğunu savaşa zorlamanın onları kurban haline getireceğini, hepten yok edileceğini söylüyordu. Baskı ve zulüm dönemlerinin, Müslümanların inançlarını muhafazada bir imtihan süreci olduğunu ifade eden Hindustani, Müslümanları hedef haline getiren şiddet içerikli eylemlerin hiç bir şey yapmamaktan daha ağır vebali olduğuna dikkat çekiyordu. Reformcular ise gerçek Müslümanların Sovyet devletine karşı savaşmakla yükümlü olduklarını savundular. Hindustani ise tam tersini savunuyordu. Silahlı mücadeleye sadece başarı yüksek ihtimal olduğu zaman izin vardı, öbür türlü, daha güçlü düşmanla savaşmak kesin ölüm, yani Müslümanların can kaybından başka bir şey değildi. Dükçi İşan'ın 1898'de Çarlık rejimine karşı başlattığı askeri ayaklanma girişimi, binlerce kişinin korkunç biçimde katledilmesi ve ölümüne yol açmıştı. Aynı şekilde Afganistan Savaşı da bir cihaddan çok camilerin yıkılması, inananların öldürülmesi, mülklerine el konulması, kadınların ve çocukların katledilmesine dönüşecekti. Asıl büyük cihad insanın kendi nefsiyle olan mücadelesiydi.[515]

Hindustani, Seyyid Kutup ve Mevdudi'nin radikal İslâm idelojilerini de eleştirdi. Ona göre bu ideologların anlattığı şey aslında, Müslümanların, sadece yaşadıkları çağın güçlükleri ile değil, aynı zamanda kendileri gibi düşünmeyen diğer Müslüman kardeşleriyle de savaşmalarını gerektirmekteydi. Ayrıca İslâm'ı saflaştırmak idealiyle Orta Doğu ve Kuzey Afrika'dan ithal edildiği ifade edilen fikirlere de son derece karşıydı. Vehhabi fikirlerini benimseyen öğrencileri ise onu konformizmle suçluyordu. Hindustani ayrıca Afganistan'daki silahlı mücahit gruplarının haklı ve meşru direnişine yeterince ilgi göstermemekle "İslâm'ın canlanması" siyasetine de ilgisiz davranmakla suçlanıyordu. Hindustani'nin sohbetlerinde, Molla Rahmatullah ve Abdulvali adıyla bilinen talebelerini ve onların takipçilerini "Vehhabiler" adıyla andığı, sonrasında

[515] Adeeb Khalid, a.g.e, s.157

onların da kendilerini Vehhabi olarak tanıttıkları o zamanın resmi kayıtlarında mevcuttur. Molla Hindustani adıyla Özbekistan ve Tacikistan Cumhuriyetlerinde kurulan yeraltı dini okullarının, aynı zamanda Orta Asya Vehhabiliğin kurulması ve yayılmasının da sebebi olduğunu ve bunun da bölgede İslâmi evrimin dönüm noktalarından olduğu söyleyenebilir. Kendisini asla Vehhabi olarak tanıtmayan, üstelik onlara da kesin bir dille karşı çıkan Molla Hindustani'nin öğrencilerinin fikirleri ironik bir şekilde, Orta Asya'da yayılan Vehhabi fikirlerine kaynak teşkil etti. Hindustani, Vehhabi öğretilerinin ve ideolojisinin kısmi olarak Tacikistan iç savaşı sırasında (1992-1997) kullanılabileceğini de öngöremedi.[516]

Geleneksel İslâm eğitimi, Hindustani'nin apolitik olmasına neden oldu. Müceddıtlerin ise kafalarında politik hedefler vardı. Brejnev döneminde bu hedefler ne kadar hayali ve belirsiz olsa da önemli değildi. 1977'de ilk müceddıtler arasında önemli biri olan Rahmetullah Alloma "Musulmonobod" ("Müslümanların vatanı") adındaki kısa bildiride, İslâm'ın hakim olduğu, insanların eşit haklara sahip olduğu ve Müslümanların "Herhangi bir partiye, ölü ya da diri liderlere değil de sadece Allah'a boyun eğdiği" ideal ülkenin tanımını yaptı. Rahmetullah Alloma, 1981'de bir trafik kazasında öldü ama öncüsü olduğu akım varlığını sürdürdü. Bu hareket, kırsal kesimden bile destek topladı.[517] Selefi hareketlerin gelişmesi konusunda son bir not olarak 1970'lerin sonunda Özbekistan'ın Fergana vadisinde kurulan bir dizi gizli eğitim grubundan da bahsetmek gerekir. Tanınmış bir Müslüman alim olan Hakimcan Kari, İslâm'ın Selefi versiyonunu öğrettiği bir eğitim grubu kurdu. Rahmatullah Kari Allame ve Abduvali Mirzoyev, 1978'de Hakimcan'ın Margilan şehrindeki en aktif öğrencilerinden ikisi idi. Rahmatullah ve Mirzoyev gizli okullarda Hasan El-Benna ve Seyyid Kutup'un fikirlerini öğretti. Her ikisi de bir İslâm devletinin kurulmasını destekledi. Gorbaçov'un reformları

[516] Moldir Saparbek, a.g.e. s.40
[517] Adeeb Khalid, a.g.e, s.157

Sovyet Özbekistan'da bir İslâmi aktivizm dalgası ortaya çıkardı. Bu dalganın bir örneği olarak, 1989'un başlarında Taşkent'te SADUM'un müftüsü Şemsuddin Han Babakhanov'a karşı gösteriler düzenlendi. Göstericiler müftünün istifasını istiyorlardı, çünkü Babakhanov Müslüman bir lider olarak görevlerini yerine getirmemişti. Özbek yetkilileri sonunda onu görevden alarak, o dönemde Buhari İslâm Enstitüsü'nün başkanı, akademisyen Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'u bu göreve getirdiler. Babakhanov'un bu şekilde devrilmesi, 'Müslüman Sokağın' gücü hakkında İslâmcı bir bilinç yükseltti.[518]

Son bir not olarak Orta Asya'daki radikal İslâmcılar'ın Orta Doğu'dakiler gibi Batı karşıtlığı, Filistin meselesi, Müslümanlara yönelik ayrımcılıklar veya medyada Hz Muhammed'e yönelik aşağılayıcı yayınlar veya karikatürler gibi konularla ilgilenmediğini de belirtmek hareketin farkını anlamak açısından faydalı olacaktır .[519]

3.10.2. Bağımsız Özbekistan'da ilk Radikal İslâmcı Talepler: Adolat Hareketi

Sovyet rejiminin Orta Asya'da zorla uyguladığı dinden uzaklaştırma süreçleri, diğer Müslüman ülkelerde sürekli saldırıya uğrayan ve yıpranan geleneksel İslâm bakış açılarının korunmasına hizmet etmişti. Yirminci yüzyılda okuma yazma oranının artması ve matbaanın yayılması dolayısıyla, İslâm dünyasının her yerinde pek çok Müslüman İslâmi metinleri okuma fırsatı buldu ve böylece toplumdaki dini otoritenin yapısı yeniden belirlendi. Sovyet Orta Asya Müslümanları ise bundan mahrum kalmışlardı. Sovyetlerin tümünde olduğu gibi okuma yazma oranı çok artmasına rağmen din karşıtı politikalar sebebiyle bu okur yazarlık dini bilginin temininde kullanılamadı. İslâmi bilginin aktarımı büyük ölçüde sözlüydü ve İslâm gelenekle eş anlamlı hale gelmişti.

[518] Karagiannis, Emmanuel, Political Islam in the former Soviet Union: Uzbekistan and Azerbaijan Compared, Routlegde, 2010, s.50

[519] Galina M. Yemelianova,a.g.m. s.267

Cedidcilerin geleneksel uygulamaları eleştirmeleri, İslâmi bilgiyi reforme etme çabaları gibi unutulup gitmişti. Din üzerindeki baskı kalkınca yıllar önce dondurulmuş bu tartışma da yavaş yavaş gün yüzüne çıktı.[520] Özbekistan'da, Cedidci fikirler ile İslâmi gelenek ve ilkelerin yorumu arasında çok yakın bir ilişki vardı. Fergana, Namangan ve Andican'daki resmi olmayan dini grupların devrim öncesi Cedidci kitapları incelediği, gayri resmi dini faaliyetlerin merkezi olan Fergana vadisindeki hareketlerin Cedidci fikirlerden de ilham aldığı bilinmektedir.[521]

Perestroyka zamanındaki yumuşama ortamında, müceddidler ve gelenekçi muhalifleri arasındaki bölünme halka yayıldı. Camiler açılırken kimin imam olacağı ve hangi ibadetlerin yapılacağı konusunda münakaşalar yaşandı. Asayiş ve düzen bozulduğu için Sovyetler Birliği'nin her yerinde örgütler kuruldu. Fergana vadisi'nde de böyle İslâmi gruplar ortaya çıktı. Bu gruplar İslâmcı olsalar da hedeflerinin ne olduğu pek bilinmiyordu. Adolat (Adalet) böyle bir örgüttü. Suça karşı savaş veriyordu ki, o yıllarda suç oranı çok yüksekti ve sanıkları bir Sovyet geleneği olan doğaçlama "Halk mahkemeleri'nde yargılıyorlardı. Bu anlamda Adolat, İslâm'ın olduğu kadar Sovyet kültürünün de bir sonucuydu. Adolat'ın kurucularının, ne olduğu tam olarak bilinmeyen bir "İslâm Devleti" tabirini 1991'de kullanmaya başladıklarını görüyoruz.[522]

Sovyetler Birliği'nin çöküşünün kaotik döneminde 1989 yılında, Fergana vadisine yıllar önce yerleştirilen Ahıska Türkleri ile yerel halkın arasında, Ahıskalıların bölgeden uzaklaştırılmalarıyla sonuçlanan büyük gerilimler yaşandı. Kırgızlar ile Özbekler arasında Kırgızistan'ın Oş bölgesinde 1990'da patlak veren çatışmalar da bu çalkantılı dönemin başka bir kriz alanıydı. Sovyetlerin çöküşü, ekonomik problemler, yerel idarecilerin artan yolsuzluk şayialarıyla derinleşen karmaşa, kendilerini "Müceddidler"

[520] Adeeb Khalid, a.g.e**,** s.130

[521] Meryem Kırımlı, Uzbekistan in the New World Order, **Central Asian Survey**, Vol.16, no:1, 1997, s.56

[522] Adeeb Khalid, a.g.e, s.158

olarak adlandıran Selefi grupların güçlenmesine yol açtı. Fergana vadisinde güçlenen bu gruplar yerel halkın İslâmi anlayışlarını reddettikleri gibi idarecilerin haraççılık uygulamalarına karşı çıkan paramiliter oluşumlar geliştirdiler. Fergana vadisinde bulunan Namangan şehri, bu güçler ve gittikçe beceriksiz hale gelen yerel yönetimler arasındaki artan çatışmanın merkez üssü haline gelmişti.[523]

Fergana vadisi'nde ortaya çıkan İslâmcı gruplar, gönüllü milisler ve devriye birimleriyle Özbek kentleri Namangan, Andican ve Kokand'da otorite boşluğundan istifade ederek aktif hale geldi. Bunların içinde Adolat, İslâm Leşkerleri ve Tevbe gibi gruplar camiler ve hükümet binaları üzerinde kontrol bile kurdular. Bu gruplardan sorumlu liderler daha sonra radikal bir terör örgütüne dönüşecek olan Özbekistan İslâmi Hareketi'nin (ÖİH) kurucuları arasında yer aldılar.[524]

Adolat hareketi mensupları, 1990 yılı Ocak ayından itibaren yavaş yavaş kolluk kuvvetlerinin işlevlerini üstlenmeye başladı. Pazarlarda devriye geziyor, hırsızlık-gasp olaylarıyla ilgileniyor, asayişi temin etmeye çalışıyordu. Bunun yanında alkol satan dükkanları kapatmaya, kadınları İslâmi kıyafetler giyme konusunda zorlamaya başladılar. Açıkça ifade edilen amaç önce şehirde, daha sonra cumhuriyetin her yerinde şeriat temelli bir düzen kurmaktı.[525] Andican ve Namangan gibi bazı şehirlerde "adil düzen" adıyla yapılanmaya gitmeye çalıştılar. Bir çok cami Vehhabi öğretimi ve ideolojisinin eğitim alanına dönüştürüldü. Hilafet talebi dillendirilmeye başlandı.[526]

Fergana vadisi o dönemde Suudi Arabistan ve Körfez bölgesiyle, Afganistan ve Pakistan'dan gelen yabancı İslâmi tebliğciler için de bir sığınak haline gelmişti. Bu durum, Özbek radikal lider Tahir Yuldaşev'i kendisini Fergana vadisinin fiili yöneticisi

---

523 Svante E.Cornell, Jacob Zenn, a.g.m**.** s.25

524 Kathrin Lenz Raymann **Securitization of Islam: A Vicious Circle Counter-Terrorism and Freedom of Religion in Central Asia,** Transcript Verlag, 2014, s.84

525 Svante E.Cornell, Jacob Zenn, a.g.m. s.26

526 Farkhod Tolipov, a.g.m**.** s.12

olarak hazırlamaya teşvik etti. Grup, Yuldaşev liderliğinde Özbekistan'ın bir İslâm devleti olarak ilanını talep ediyordu. Özbekistan, bu büyüklükteki bir meydan okumayla başa çıkmak için henüz yeterli donanıma sahip değildi. Sovyet iktidarının çökmesinden sonra yeni yönetim, hükümetin işlevleri üzerindeki kontrolünü henüz sağlamlaştırmamıştı. Böyle bir vasatta, İslam Kerimov, Özbekistan'ın İslâm devleti ilan edilmesini talep eden Selefilerle görüşmek üzere Aralık 1991'de tek başına Namangan'a gitti. İslam Kerimov, Tahir Yuldaşev'in ve kalabalık destekçilerinin olduğu bir ortamda, Yuldaşev'in doğru İslâmi yönetimin nasıl olması gerektiğine dair resmi teammülere uymayan vaazını dinlemek zorunda bırakıldı.[527] Yuldaşev kısa vadeli somut taleplerinden uzun vadeli taleplerine kadar pek çok şeyi Kerimov'a resmi teammülleri aşan bir uslupla sıraladı. Komünist Partisi Şehir Komitesine ait binanın İslâm Merkezi'ne çevrilmesini, İslâmi partilerin yasallaşmasını ve Özbekistan'da İslâm devleti kurulmasını talep ediyordu.[528]

Bu tecrübe hem Kerimov hem de bir bütün olarak ülkenin liderliği için daha sonraki politikalar açısından bir kırılma noktası oldu. Başlangıçta Cumhurbaşkanı Kerimov, yerel yönetimlerin bazı güçlerini onlara aktararak İslâmi örgütlerle diyalog kurdu. Bu diyalog yönetime, ordu, polis ve ulusal güvenlik birimleri gibi güvenlik kurumlarını güçlendirmek için zaman kazandırdı.[529] Takip eden aylar boyunca hükümet, huzursuzluğun devam ettiği Fergana üzerindeki kontrolü yeniden sağlamak için yeterli gücü sağlamlaştırmayı başardı ve radikal güçleri bastırmak için harekete geçti. Namangan'daki İslâm Merkezi'ni kapattı. Göstericilerden yetmiş kadarını tutukladı.

[527] Svante E.Cornell, Jacob Zenn,a.g.m. s.26
[528] Adeeb Khalid,a.g.e. s.155
[529] Kathrin Lenz Raymann, a.g.e. s.85

Bölgedeki radikal yapılanma mesuplarının pek çoğu Fergana'dan kaçmak zorunda kaldılar.[530]

3.10.3. Tacik İç Savaşının Özbekistan'ın İslâm Politikalarına Etkileri

İslam Kerimov'un radikal İslâm konusundaki tutuklamaları, Tacikistan'da iç savaşa dönüşen olaylarla daha da arttı. Tacikistan'da bağımsızlıktan sonra kurulan hükümete karşı Afganistan bağlantılı radikal İslâmcıların muhalefeti iç savaşa dönüştü. Fergana vadisinden sürülen Özbek militanlar da bu muhalefetin önemli bir bileşeni haline geldi. Bu gruplar daha sonra yavaş yavaş Taliban hareketine doğru yöneldi. Tacikistan'ın kaosa girmesi, Özbek liderliğinin istikrarın ne pahasına olursa olsun sürdürülmesi ve İslâmi radikalizm ile mevcut tüm araçlarla savaşılması gerektiği inancını pekiştirdi.[531] 1992 yılının sonunda Tacikistan'daki iç savaş şiddetlenince Kerimov bunun Özbekistan'a yayılmaması için Tacik hükümetine destek verdi. Aynı zamanda ülke içinde de bazı tedbirler aldı. Parlamento vasıtasıyla milliyetçi ve dini esaslara dayanan partileri yasaklayan bir karar çıkmasını sağladı. Ülkenin doğusundaki Vehhabiler de sıkı takibe alındı.[532]

Tacikistan'daki iç savaş Özbekistan'ın istikrarını bir başka sebeple daha ilgilendiriyordu. Özbekistan'da, Tacik sınırı boyunca daha fazla olmak üzere, önemli bir Tacik nüfus yaşıyordu. Tacikistan ve Afganistan'da da hatırı sayılır bir Özbek topluluğu bulanmaktaydı. İki ülke arasındaki bu etnik geçişkenliğin komşuluk hukukunu aşan sonuçları vardı. Bu toplulukların bir kısmı söz konusu ülkelerdeki radikalleşme süreçlerinden doğrudan etkilendiler. Afganistan'da Sovyet direnişine katılan Özbekler olduğu gibi Tacikistan iç savaşında radikal İslâmcılar safında yer alan Özbekler

[530] Adeeb Khalid, a.g.e, s.156
[531] Svante E.Cornell, Jacob Zenn, a.g.m. s.27
[532] Kanlıdere, Ahmet, a.g.m., s.157

bulunuyordu. Özbek yönetimi Tacik iç savaşında radikal İslâmcılara karşı Tacik yönetimini desteklerken, hükümet karşıtı radikal güçler ise Suudi Arabistan tarafından desteklendiler. Bu desteğin hatırı sayılır bir kısmı Suudi Arabistan'daki Özbek diasporasından gelmekteydi. Bu diasporanın Özbekistan'daki radikal hareketlere maddi yardımları radikalleşmeyi destekleyen faktörlerden biri olmuştu.

3.10.4. Özbek Diasporasının Radikal Hareketlere Desteği

Suudi Arabistan'da geniş bir Özbek diasporası bulunduğu bilinmektedir. Resmi kaynaklara göre 400 bin ila 800 bin arasında bir Özbek nüfusun Suudi Arabistan'da yaşadığı belirtilmektedir.[533] Bu diasporayı XX. yüzyılın başından itibaren Arap yarım adasına giden Özbekler oluşturur. Özbeklerin Suudi Arabistan'a en büyük göçü 1917 devrimi sonrası gerçekleşti. Dolayısıyla Suudi Arabistan'daki etnik Özbeklerin çoğunluğunu Sovyet öncesi Orta Asya'sından, o dönemdeki adıyla Türkistan'dan gelenler teşkil eder. Suudi Arabistan'da Özbeklere, özellikle 1917 Devrimi'nden sonra göç etmiş olanlara hala "Buhari" denmektedir ve toplumda saygın bir yerleri vardır. Özbek göçmenlerin bir başka grubunu 1930'lardaki Stalinist tasfiye hareketiyle Suudi Arabistan'a gelenler oluşturmaktadır. 1960'lardaki petrol patlaması ile Suudi Arabistan'a gelen Özbeklerden sonraki son büyük göç dalgası ise 1992'de bağımsızlıktan sonra gerçekleşti. Farklı dönemlerde Suudi Arabistan'a gelen Özbeklerin hepsi Vehhabi mezhebini benimsediler.[534]

Suudi Arabistan'da Mekke ve Medine'de, Taif'te, Riyad'da binlerce Özbek kökenlinin yaşadığı bilinmektedir. Bunların görünür bir örgütlenmeleri yoktur. Rus işgali sırasında

[533] Prajakti Kalra, Siddharth Saxena, a.g.m. s.2
[534] a.g.m, s.3

Afganistan'daki Özbek savaşçılara Rabıtat'ül İslâm aracılığıyla yardım yapmışlardır.[535] Bunlar aynı zamanda Özbekistan'daki Selefi gruplara, özellikle Özbekistan İslâmi Hareketine de finansal destek sağladılar.[536]

3.10.5. Orta Asya Jeopolitiğinin Radikalleşmeye Etkisi

Orta Asya ülkeleri, Afganistan ve Tacikastan gibi Selefi akımların radikalleştiği ülkelere komşu olmakla radikal İslâm'ın oluşturduğu tehdidi yakinen hissetti. Afganistan, Hindistan orijinli Ehl-i Hadis cemaatinin etkisiyle Selefilikle tanışmıştı. Sovyet işgali sırasında bölgeye gelen Suudi Arabistan irtibatlı savaşçılar da bölgede Selefiliğin yayılmasına katkıda bulundular. Selefi akımların radikalleşmesi ise ilk olarak Afganistan savaşında yer alan Özbek gruplar üzerindeki Deoband-Taliban etkisiyle oldu. Bir başka faktör olarak, 1980'li yıllarda yine Afganistan direnişiyle birlikte bölgeye girmeye başlayan ve Usame bin Ladin'in 1996'da El Kaide'nin merkezini Afganistan'a taşımasıyla gittikçe güçlenen Suudi Arabistan kökenli Vehhabi etkisini zikredebiliriz.[537]

Suudi Arabistan'dan bölgeye gelen savaşçıların bir bölümü üzerinden ortaya cıkan El-Kaide yapılanmasıyla birlikte Orta Asya'da Selefilik, terör yöntemlerini de kapsayan bir ideolojiye dönüşerek militer bir karakter kazandı. Bu karakter, eski mezhepçi formulasyonları en katı bicimiyle esas alarak bir tür "Hanefi Selefiliği"ni benimseyen Taliban'ın bağnaz ve tedhişci politikalarıyla uyumlu hale geldi. Afganlılar ve Arapların ortak düşmana karşı sıcak catışma ortamında bir araya gelmeleri, ideolojik olarak asla

[535] Kavuncu, Orhan, Özbek diasporası, **Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi C**ilt 2, Sayı 1, 2018, s.25

[536] Seçkin Köstem, Orta Asya ve Kafkaslar'da Militan İslâm: El Kaide Etkisi, **Ortadoğu Etüdleri,** C.2, S.3, 2010, s.185

[537] a.g.m, s.186

uzlaşmaz gibi gorunen Taliban'la Selefilerin arasındaki önyargıları ve geleneksel tutumları yumuşattı, onları bir şekilde bütünleştirdi.[538]

Böylece Afganistan Vehhabiliğin ve şiddet merkezli cihad ideolojisinin tüm Orta Asya'ya yayıldığı bir merkez haline geldi. Afganistan direnişinden geriye kalan savaşçılar, küreselleşme çağının sunduğu imkanlarla, Vehhabiliği Orta Asya ülkeleri ve Pakistan'a götürdü. Şiddet kullanmayı meşru bir yöntem olarak benimseyen bu ideoloji, bir yandan küreselliği savunurken diğer yandan bölgenin geleneksel tasavvufi anlayışlarını reddetti. Bunun ötesinde 1991 sonrasındaki bölgede bağımsızlık ilan eden modern-laik ulus devlet süreçlerini sabote etmeyi, bu devletleri yıkmayı hedefledi. El Kaide bölgeyi örgüte eleman devşirmek ve kitle imha silahları elde etmek için verimli bir alan olarak görüyordu.[539]

Neticede radikal İslâmcılığın Tacikistan ve Afganistan'da yaşanan gelişmelerle yıkıcı bir ideoloji haline gelmesi, bölgede istikrarsızlık kaynağı olarak görülmesine yol açtı. Hilafeti nihai hedef olarak benimseyerek amaçlarına ulaşmak için şiddet içeren her türlü yöntemi kullanan bu gruplar, Özbekistan'da bağımsızlığın hemen ertesinde Fergana vadisinde ilk örnekleriyle ortaya çıkmaya başladı. Özbek yönetiminin bu grupların üzerine gitmesiyle dağılan militanlar, Tacikistan ve Afganistan'a kaçarak ilerleyen süreç içerisinde daha da radikalleştiler. Bunların liderliğinde kurulan radikal İslâmcı örgütler, detayları ilerleyen bölümlerde anlatılacağı üzere Özbekistan'da kanlı terör eylemleri gerçekleştirdiler. 1999 yılının Şubat ayında Özbekistan büyük terör saldırılarına maruz kaldı. Kerimov'un kıl payı kurtulduğu saldırılarda pek çok güvenlik görevlisi ve sivil hayatını kaybetti. Aynı yılın Temmuz ayında Kırgızistan sınırındaki Batken bölgesinde radikal İslâmcı örgütlerin karıştığı olaylar meydana geldi. 2000 yılında Özbekistan İslâmi Hareketi'nin saldırılarıyla karşılaşıldı. 1998 yılında itibaren

[538] Mehmet Ali Büyükara, a.g.m. s.1312
[539] Seçkin Köstem, a.g.m. s.186

Taliban tehdidi gündeme girdi. Mayıs 2009'da Özbekistan ve Kırgızistan sınırında radikal İslâmcılarla küçük çaplı olaylar yaşandı. Mayıs 2005'teki Andican olayları bağımsızlık sürecinin en kanlı döneminin yaşanmasına sebep oldu. İslâmı, milli kimliğin en önemli bileşeni olarak kabul ederek, İslâmi canlanmanın önünü devlet eliyle açan Özbek hükümeti, Tacikistan örneği ortada iken, kendi güvenliğine yönelik radikal hareketlerin terör tehdidine müsamaha göstermedi. İslâmlaşma sürecini bir anlamda zehirleyen, tabii seyrinde ilerlemesine engel olan bu gelişmenin aktörleri olan söz konusu örgütleri tanımak, Özbek yönetiminin radikal hareketlerle mücadelesini anlamak açısından gereklidir.

3.10.6. Özbekistan'da Radikal İslâmi Hareketler

3.10.6.1. Özbekistan İslâmi Hareketi (ÖİH)

3.10.6.1.1. Özbekistan İslâmi Hareketi'nin Kuruluşu

Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan arasında paylaşılan bir bölge olan Fergana vadisi, çökmekte olan Sovyetler Birliği'nin ardından oluşan güç boşluğunda, radikal İslâmcıların mevzi kazandığı bir bölge haline geldi. Molla Hindustani'den koparak Selefi çizgiye kayan Abduhvali Kari ve bazı Vehhabi gruplar Andican ve Namangan gibi şehirlerde taban bulmaya başladılar. Özellikle Namangan'da 1991'in büyük kısmında devlet otoritesi açısından gerçek bir tehdit oluşturdular. Andican'daki İslâmcı grupların lideri, kendi camisinde vaazlar veren Abduhvali Kari idi. Bu vaazların kayıtları pek çok insana ulaştırılıyor, bazı Selefi destekli web sitelerinde yayınlanıyordu. Bu faaliyetlerin de Suudi Arabistan'daki Özbekler tarafından finanse edildiği tahmin ediliyordu.[540] Andican ve Namangan Vehhabileri arasında da dini liderlik için rekabet vardı.

[540] Martha Brill Olcott, **Roots of Radical Islam in Central Asia,** Carnegie Russian and Euroasian Program, Carnegie Paper N. 77, 2007, s.18

Namangan'da Hanefi Müslümanlar Andican'dakilerden çok daha siyasallaşmıştı. Andican Abduhvali'nin medresesinin barındırdığı için bir tür radikal İslâmi manevi merkez haline gelmişti.[541]

Özbekistan İslâmi Hareketinin (ÖİH) kökleri de 1990'lı yılların başında Fergana vadisi merkezli yapılanan bu örgütlere dayanır. Hareketin kurucusu Tahir Yuldaşev Namangan'da Otavalihon Camii çevresinde örgütlenen Adalet Parti'sinin lideridir. Tahir Yuldaşev'in, Abdulvali Kari gibi din adamlarında görülen türden bir entelektüel veya doktrinel derinliği yoktu. Yuldaşev'in teorik iddialarına rağmen hareket liderliği bir grup savaşçıdan oluşuyordu ve ideolojileri bu yıllardan başlayarak 2001 yılına kadar gelişmeye devam etti.[542] Tahir Yuldaşev Adalet Partisi ile İslâmi hukuk sisteminin Özbekistan'da uygulanmasını gündeme getiren ilk parti oldu. İslâmcı bazı fraksiyonları çatısı altında birleştiren hareket Cuma Namangani ile birlikte Kerimov yönetimine karşı cihad ilan etti.[543]

Özbekistan hükümeti bunların Fergana bölgesinde yürüttükleri faaliyetlere karşı sert tedbirler aldı; geniş çaplı tutuklamalar oldu. Şiddet yanlısı olmayan İslâmcı Hizb'üt Tahrir örgütü mensupları da bu tedbirlerden etkilendi; bunlardan bir kısmı radikalleşti. Ülkeyi terk etmek zorunda kalan yaklaşık iki bin radikal İslâmcının bir kısmı Tacikistan'daki radikal örgütlere katıldılar ve Tacik iç savaşında yönetime karşı savaştılar. Bazıları ise Afganistan'a kaçmak zorunda kaldı.[544]

Adalet hareketinin faaliyetleri yasaklandı, partinin birçok ileri gelen yöneticisi tutuklandı. Başta Tahir Yuldaşev ve Cuma Namangani olmak üzere partinin bazı ileri gelenleri kaçmayı başardılar. Namangani daha sonra Pakistan ve Tacikistan'da radikal İslâmcı gruplardan eğitimler aldı. Suudi istihbaratı ile irtibat kurarak Tacikistan'da

[541] a.g.m, s.19
[542] Martha Brill Olcot, a.g.m, s.20
[543] Efe Çaman, Kenan Dağcı,a.g.m. s.16
[544] Ahmet Kanlıdere,a.g.m. s.158

Pakistan istihbaratı tarafından da desteklenen bir şebeke oluşturdu. Akabinde 1996 yılında Suudi Arabistan'a gitti. Tahir Yuldaşev ve lider kadronun diğer elemanları ile bir araya gelerek 1998 yılında Özbekistan İslâmi Hareketini (ÖİH) kurdu.[545]

3.10.6.1.2. Özbekistan İslâmi Hareketi'nde Taliban ve El Kaide Etkisi

Özbekistan İslâmi Hareketi Kabil'de Taliban denetiminde kurulmuştu. Örgütün oluşumu, ideolojisi ve eylem biçimleri üzerindeki El Kaide'nin de büyük etkisi oldu. El Kaide'nin Afganistan sınırları içindeki yerel mücadeleyi küresel bir mücadeleye dönüştürme stratejisinin mimarları Usame bin Ladin ve örgütün ikinci adamı olan Eymen El Zevahiri'ydi. Bin Ladin'in ÖİH'yi bu stratejinin bir parçası olarak desteklediği düşünülmektedir. Bu sayede, Bin Ladin küresel cihad ideolojisini ve mücadelesini Orta Asya cumhuriyetlerinin içine kadar genişletmeyi başarmış olacaktı. ÖİH kurulduğu sırada Tahir Yuldaşev, Taliban ve El Kaide liderlerinin de ikamet ettiği Kandahar'a yerleşmişti. ÖİH, 1998 yılında Tacikistan'dan çıkmaya zorlanan Namangani'ye Afganistan'da sığınma fırsatı verdiği için Taliban'a ve El Kaide'ye borçluydu.[546]

Bin Ladin ÖİH'ni, kendisine bağlı bir terör örgütü olarak Özbekistan'daki rejime karşı operasyonlar düzenlemek için kullanmak istedi. ÖİH, Kerimov'u Müslümanlara baskı uygulayan bir 'Kâfir' olarak kabul ederek, tüm Türkistan'ı içine alacak bir İslâm devleti kurmayı hedeflemekteydi. ÖİH liderleri Kerimov rejimini yıkmayı ve şeriatla yönetilen Taşkent merkezli bir devlet kurmayı amaçladıklarını defaatle dile getirmişlerdi. Yuldaşev'ın bazı söylemleri, ÖİH'nin El Kaide'nin katı İslâm anlayışına oldukça benzer bir tutum takındığını belli etmektedir. Tüm bunlar ÖİH ve El Kaide arasındaki ilişkiyi anlamlı kılan sebeplerdir.[547]

---

[545] Efe Çaman, Kenan Dağcı, a.g.m.s.17
[546] Seçkin Köstem, a.g.m. s.185
[547] a.g.m, s.185

15 Şubat 1999'da Taşkent'in merkezinde patlayan bombalar 16 kişinin ölümüne sebep oldu; Kerimov kendisini hedef alan suikast teşebbüsünden kıl payı kurtuldu. Olayın sorumluluğunu hiçbir örgüt üstlenmediyse de, hükümet olaylardan sürgündeki muhalifleri sorumlu tuttu. Yüzlerce kişi tutuklandı; yurt dışında yaşayan birçok muhalifin Özbekistan'a iadesi sağlandı. Muhalif liderlerden üçü gıyaplarında idam cezasına çarptırıldılar.[548]

Fergana vadisinde de radikallere karşı güvenlik tedbirleri çok sert bir şekilde uygulandı. Bombalamalardan sonra binlerce insan ÖİH veya Hizb'ut Tahrir üyesi olduğu suçlamasıyla tutuklandı. Hapishaneler yoğunluktan dolup taştı, çalışma kampları kuruldu. Bu süreçte sakallı erkekler toplanıp topluca sakalları kesildi, ebeveynler çocuklarını ihbar etmeye teşvik edildi. Radikallere sempati duyan veya yardımla suçlanan köylüler kapalı davalarda yargılandılar.[549]

ÖİH, ABD Dışişleri Bakanlığı tarafından Amerikan vatandaşı dağcıların Kırgızistan sınırları içerisinde kaçırılması sonucunda, 2000 yılının Ağustos ayında terörist örgüt olarak ilan edildi. 11 Eylül saldırılarından bir hafta sonra, ABD Başkanı Bush, ÖİH'yi açıkça Bin Ladin ve El Kaide'yle ilişkilendirdi. Bin Ladin'in küresel cihad hedefini tüm Orta Asya'da yaymak için ÖİH'ni kullanmak istemesi, bu örgütün adını da uluslararası terör örgütleri listesine yazdırmış oldu. ÖİH, Kerimov'u devirmek gibi dar amacı olan bir örgütten küresel cihad misyonuna sahip bir harekete dönüşmüştü.[550]

Afganistan Operasyonu'ndan sonra ÖİH El Kaide'yi örnek alarak ademi merkeziyetçi bir yapıya büründü. Özbekistan'da "Uyuyan hücre" modelini benimseyerek eylemlerine devam etmeye çalıştı. Örgütün Özbekistan'da 2004 yılı içerisinde çeşitli intihar saldırılarında bulunması da El Kaide etkisini gösteren örneklerdir. 1990'larda

[548] Ahmet Kanlıdere,a.g.m. s.158
[549] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan, s.590
[550] Seçkin Köstem, a.g.m., s.188

radikalleşen iki Özbek liderin kontrolünde kurulan ÖİH, Vehhabilikten oldukça etkilenmiş ideolojisiyle Bin Ladin'in küresel cihad ideolojisini Orta Asya'ya sokmasının aracı oldu.[551] ÖİH finansal desteğini, uyuşturucu trafiği, El Kaide ve Suudi Arabistan'da yaşayan Özbek kökenlilerden sağlamaktaydı.[552]

Afganistan tecrübesi ve El Kaide etkisi ÖİH'nin ideolojik görünümünü belirledi. Özbek hükümetine ve özellikle "Özbekistan'da İsrail Yahudilerinin ve Amerikan İslâm düşmanlarının politikasını yürütmekle" suçladığı Kerimov'a karşı oldukça sert bir dil kullandı. ÖİH'nin Kerimov yönetimine yönelik eleştirilerinde, İsrail ve Yahudi karşıtı ve Amerikan karşıtı motifler, Afganistan'daki militan grupların retoriği ile eşleşir. ÖİH mensupları "Kur'an-ı Kerim'i Özbekistan Anayasası olarak görmek" ten en yüksek hedefleri olarak bahsederler .[553]

ÖİH mensupları eylemleriyle kaos yaratmak, ekonomiyi çökerterek insanların yaşamlarının kötüleşmesini ve böylece yönetimden memnuniyetsizlik oluşturmayı hedeflediklerini hiç bir zaman saklamadılar. Verdikleri eğitimlerde kendilerini bir aile olarak diğer Müslümanlardan ayırdıklarını ifade ettiler. Politik talepleri olan Müslümanlarla diğerlerini farklı kategorilerde değerlendirdiler. ÖİH liderleri Müslümanların kategorileştirilmesini ve bölünmesini teşvik ederek, onları radikal İslâm'ın destekçileri ve muhalifleri şeklinde böldüler.[554]

3.10.6.1.3. 11 Eylül ve "Terörizme Karşı Küresel Savaşta" Özbekistan

11 Eylül sonrasında terörizme karşı savaş atmosferinde ÖİH de doğal hedeflerden biri haline geldi. ABD tarafından küresel ölçekte yürütülen "Terörizme Karşı Savaş" stratejisiyle, Afganistan'da ve çevre bölgelerde gerçekleştirilen operasyonlarda ÖİH ağır

[551] Seçkin Köstem,a.g.m, s.189
[552] A..g.m, s.185
[553] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan, s.589
[554] Martha Brill Olcott, **Roots of Radical Islam in Central Asia,** s.29

kayıplar verdi. Kasım 2001'de ABD tarafından Mezar-ı Şerif bölgesinde gerçekleştirilen operasyonlarda ÖİH liderlerinden Cuma Namangani ölü olarak ele geçirildi. Grubun kalan üyeleri Afganistan ile Pakistan sınırındaki aşiret bölgelerine sığındılar.[555]

11 Eylül sonrasında bölge hükümetleri radikal İslâm ile mücadelelerinin küresel bir kampanyanın uzantısı haline gelmesinin rahatlamasını yaşadılar. Kendi ülkelerindeki radikal İslâmcıları alt edebilmek için ABD ve AB'den ihtiyaçları olan desteği alabildikleri gibi Asya ülkeleriden de bu konuda kısmen destek buldular. Rusya, Çin, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Özbekistan arasında kurulan Şangay İşbirliği Örgütü, kuruluş amaçları arasında İslâmi radikalizmle mücadeleye de yer verdi.[556]

11 Eylül 2001 Özbekistan yönetiminin elini güçlendirdi ve bölgeyi istikrara kavuşturma konusunda Özbekistan'ın belirleyici rolüne vurgu yapılmaya başlandı. 11 Eylül olayları ABD-Özbekistan ilişkilerinde de önemli bir dönüm noktası oldu. Özbekistan'ın dini radikalizme karşı savaşı, terörizmle mücadele çerçevesinde bölgede stratejik hesapları olan ABD ile yakınlaşmasına yol açtı.[557]

Amerika'nın ilan ettiği "Teröre karşı" savaşa katılmanın askeri ve ekonomik yardım diplomatik destek ve iç politikalar konusunda eleştirilerden kurtulmak gibi avantajları vardı. 11 Eylül'den sonra çok sayıda otoriter yönetim kendisini terör karşıtı savaşın destekçisi olarak gösterdi. Rus Cumhurbaşkanı Vladimir Putin, Çeçenistan'daki Rus yönetimine karşı isyanın uluslararası bir terör olayı olduğunda ısrar etti. Çin hükümeti, Sincan'daki Uygurların dini ve sivil haklarına saldırmasını, Uygurların kökten dinci ve terörist olmalarıyla gerekçelendirdi.[558]

---

[555] Emmanuel Karagiannis, Clark Mccauley, Hizb ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group That Remains Nonviolent**, Terrorism and Political Violence,** Vol.18 Routledge, 2006, s.319

[556] Seyfettin Erşahin,a.g.m. s.190

[557] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan, s.590

[558] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.179

Bazı hükümetler Özbekistan İslâm Hareketi'nin kapsamını 2004 yılında Orta Asya ve Şincan'ın tamamına kadar genişlettiğini ve o zamandan beri kendisini Türkistan İslâm Hareketi (TİH) olarak adlandırdığı iddia ettiler. Ancak ÖİH üyeleri bu iddiayı reddetti. ÖİH'nin gerçek takipçi örgütü, Taşkent'te 2004 ve Andican'da 2009 terör eylemlerinden sorumlu olan İslâmi Cihad Birliği'dir.[559]

3.10.6.2. HİZB'UT TAHRİR

3.10.6.2.1. Şiddet Karşıtı Radikal İslâmcı Hareket Olarak Hizb'ut Tahrir

Özbekistan yönetiminin radikal İslâmcı örgütlerle savaşının merkezindeki bir diğer yapı Hizb'üt Tahrir'dir. 1990'ların ortasından 2000'in başına kadar geçen zaman zarfında, radikal İslâm ya yeraltına çekilmeye zorlandı ya da Özbekistan'dan sürüldü. Fergana vadisinde köklü radikal grupların geri çekilmesi, Hizb ut-Tahrir'in yayılabileceği boşluğu ortaya çıkarmıştı. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Hizb'ut-Tahrir Orta Asya bölgesinde gelişmeye başladı. Bugün, kendilerini Müslüman olarak tanımlayan neredeyse tüm ülkelerde, Hizb'ut-Tahrir'in hücreleri mevcuttur ve her yerde bu örgüt yasadışı olarak faaliyet göstermektedir.[560]

Özbekistan hükümetinin 1990'ların sonlarına doğru dikkatini çevirdiği, şiddet içermeyen yollarla toplumun İslâmlaşması için faaliyette bulunan Hizb ut Tahrir (HT) 1953 yılında Kudüs'te kuruldu. Kurucusu Takuiddin an-Nabhani olan örgütün ideolojisinin, 1990'lı yıllarda Özbekistan'a gelen Ürdünlü vaizler aracılığıyla ülkeye girdiği düşünülmektedir. Al Nabhani tarafından formüle edilen temel hedef, hilafetin yeniden kurulmasıdır. Örgüt, 2003 yılında liderliğini üstlenen Abu Raşta sonrasında daha saldırgan bir strateji takip ederek Orta Doğu ve Orta Asya'da 40'dan fazla ülkede

[559] Kathrin Lenz Raymann,a.g.e. s.86

[560] Bauyrzhan Botakarayev,, **Orta Asya'da Sovyet Dönemi Sonrası İslâmi Hareketler**, Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s.189

faal duruma geçmiştir. İdeolojik merkezi Londra olan örgütün resmi merkezi Ürdün'dür.[561]

Küresel bir İslâmcı hareket olan HT, genellikle şiddetten kaçınır. Toplumu aşağıdan yukarıya dönüştürmeyi hedefler. Siyasi amaçları mevcut sistemi bu şekilde değiştirip tüm Müslümanları tek çatı altında birleştirmektir. Hilafetin yeniden kurulmasını ve İslâm hukukunun uygulanmasını amaçlayan HT, beş ila yedi üyeli gizli hücrelerde örgütlenir. Özbekistan'daki en görünür faaliyetleri broşür dağıtmak olmuştur.[562]

Hizb'üt Tahrir'in Hilafete giden yolda hareket planı planı üç aşamadan oluşur. İlk aşamada bireylere odaklanır. Örgütün fikirlerini paylaşacak yeni üyeler bulmak ve bunları yetiştirmek, örgütün programını taşıyacak grupların oluşması için gereklidir. İkinci aşamada ümmete yönelir. Bu aşamada İslâm'ı hayatta, toplumda ve devlette hakim kılmak için ümmeti cesaretlendirmeyi hedefler ve bunun için ümmetle karşılıklı bir iletişim içinde olmayı amaçlar. Son aşama ise İslâmi esasları uygulayan ve İslâm'ın mesajını tüm dünyaya ulaştırmak için çalışan bir İslâm devleti kurmaktır.[563]

HT hedefleri ve yapısı dolayısıyla tamamen modern bir oluşumdur. ÖİH kendini dini bir hareket olarak sunmak için çabalarken, HT kendini "Din adamlarıyla ilgisi olmayan politik bir grup" olarak takdim eder. Diğer İslâmcı gruplar gibi HT de İslâmı öncelikle politik sistem olarak görür ve teolojik tartışmalara girmez. Parti söylemine göre "İslâm partinin ideolojisidir." HT'nin yapısı tamı tamına, modern organizasyon biçimi olan devrim partisi gibidir. HT'nin kökenine inildiğinde klasik İslâmla değil, modern dünyanın devrimci politika geleneğiyle karşılaşırız.[564]

HT Bolşevik tipi yöntemi ve Marksist jargonu harekete uyarlayarak radikal bir ideoloji oluşturmada başarılı olmuştur. Gerçek halifelik, adil toplum gibi sloganlar Marksist

[561] Efe Çaman, Kenan Dağcı, a.g.m. s.18
[562] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan, s.590
[563] Emmanuel Karagiannis, Clark Mccauley,a.g.m. s.318
[564] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.171

ideolojiden alınan kavramlarla desteklenmektedir. Şiddete son ana kadar cevaz verilmemesi, ancak son aşamada bu yola başvurulabilecek olması gibi başka benzerlikler de dikkat çekicidir..[565]

HT, ideolojik olarak liberal piyasa ekonomisi ve Batı tipi demokrasinin eleştirisini yapan bir örgüttür. İdeolojisinde İsrail ve Batı karşıtlığının önemli yeri olan HT, Batı tipi özgürlük kavramına da karşı çıkmaktadır. HT'nin dillendirdiği "Küresel Hilafet" olarak özetlenebilecek siyasi hedef, günümüzde birçok cihadçı radikal örgüt tarafından nihai amaç olarak görülmektedir. HT Selefi akımlara yakın bir örgüttür. Sosyal adalet anlayışı, dünya görüşleriyle, Hanefi İslâm'ın çerçevesinde yer alan tasavvufi akımlara, Nakşibendilik ve Kadirilik gibi köklü tarikatlara ve ılımlı çizgideki cemaatlere karşı da pozisyon alırlar.[566]

HT üyelerinin 1960'larda Arap ülkelerinde başarısızlıkla sonuçlanan birkaç darbe girişimine dahil oldukları bilinmektedir. Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerden dışlandığı için, son zamanlarda Batı Avrupa diasporasında, çoğunluğu eğitimli ve ekonomik açıdan iyi durumda olan kişileri etkilemektedir. En çok faaliyet gösterdiği alan eğitimdir. Batı'daki medya üzerinde büyük etkileri vardır. Şiddet kullanımını açıkça reddetmesine rağmen Yahudi karşıtı söylemleri yüzünden 2002'de Almanya'da, Londra metrosundaki bombalı saldırılardan sonra Müslüman radikallere karşı alınan sıkı önlemler dolayısıyla da 2005'te İngiltere'de yasaklanmıştır. Yine de HT'in şiddet eylemlerine karıştığı hiçbir zaman kanıtlanamamıştır.[567]

[565] Efe Çaman, Kenan Dağcı, a.g.m. s.18
[566] Svante E.Cornell, Jacob Zenn, a.g.m. s.28
[567] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.171

3.10.6.2.2. Hizb'ut Tahrir'in Özbekistan'daki Faaliyetleri

Halk arasında "hilafatçılar" olarak bilinen Hizb'ut Tahrir'in bölgedeki en önemli aktiviteleri çalışma grupları oluşturmak, kitap basmak, yerel dillerde ve Rusça bildiriler dağıtmaktı. Fakat başından beri HT, bölge hükümetlerinin şüpheyle yaklaştığı ve düşmanlığını kazandığı bir oluşum oldu. Özbekistan'da HT ve ÖİH arasında hiçbir fark gözetmeyen yönetim tarafından da sıkı takibe uğradı. Özellikle terör olaylarının vuku bulduğu dönemlerde sert müdahalelere maruz kaldı. Özbek yönetimine göre her iki örgüt de "Aşırıcı" ve "Vehhabi'ydi. HT kitaplarına sahip olmak bile yasaktı ve binlerce kişi HT üyesi olmakla suçlanarak hapse atılmıştı.[568]

1999 Şubat'ta Taşkent'te yaşanan bombalama olaylarından sonra HT yetkilileri Orta Asya ve Özbekistan ile ilgili ilk broşürlerini yayımladılar. Broşürde terörizmi şiddetle kınadıklarını ve ülkedeki terör saldırılarıyla herhangi bir ilgilerinin olmadığını ifade ediyorlardı. Yönetimin din karşıtı politikasını eleştirerek, Kerimov'u "Yahudi kafiri" olarak adlandırdılar. HT'nin açık eylemlerinden sonra, ülkedeki popülerliği hızla büyümeye başladı. Ceza davalarının verilerine göre, broşür dolaşımı yüz binlerceye ulaşmıştı. Bu örgüte yeni üyelerin yoğun bir akını başladı. 1999 yılında, HT'nin yüzlerce üyesi sokaklara çıkıp, dini-siyasi içerikli broşürler dağıtarak protesto gösterileri düzenlediler. 1999 yılının 14 Haziran'ında böyle bir faaliyet sırasında, HT'nin Taşkent'teki hücre liderlerinden Ferhad Usmanov tutuklanarak cezaevine konuldu. Ferhad Usmanov'un cezaevinde ölmesi sonucu örgüte yönelik toplumsal ilgi daha fazla arttı. 1999 yılındaki olaylardan sonra HT kitlesel bir hareket haline gelerek, neredeyse toplumun tüm sosyal tabakalarından üye devşirmeye başladı. Daha sonra örgüt temsilcileri, devletin tüm sosyo-ekonomik ve dini politikalarını, sonuçlarından

[568] a.g.e, s.171

korkmadan açıkça eleştirmeye başladılar.[569] Özbekistan Müslümanları Dini İdaresi, Hizb'ut-Tahrir'in fikirlerinin yayılması tehlikesine karşı tedbir olarak "Hilafatçılara" karşı birkaç fetva yayınladı. SADUM'un yöntemini kullanarak verdiği fetvalarla İslâmda siyasi parti olmadığını bildirdi.[570]

Hizb ut-Tahrir'in ümmet fikrine yaptığı vurgu ve milliyet düşüncesine eleştirileri göz önüne alındığında Orta Asya'da taban bulması dikkat çekicidir. Zira bu yaklaşım İslâm'ın ve milliyet fikrinin bölgede anlaşıldığı manaya ters düşmektedir. Bunun dışında İsrail ve Amerika karşıtlığı, petrol ekonomisi gibi HT'nin gündem ettiği mevzuların da bölgede karşılığı çok sınırlıdır. HT'in Orta Asya'da ne kadar destek gördüğü de kolayca belirlenebilecek bir şey değildir. Zira yönetimi görünmezdir, yasaklı olduğu için üyeler de tespit edilemez. Bu konudaki veriler genel olarak tutuklananlar üzerinden yapılan analizlere dayanmaktadır. Fakat bu da güvenilir sonuçlar vermez. Çünkü üye suçlamasıyla tutuklanmış olmak kişinin üye olduğu anlamına gelmez. Yine de örgütle ilgili bazı maddi bilgiler mevcuttur. 2000 yılında yapılan bir çalışmaya göre örgütün yüzde 82'si 21 ila 36 yaş arasındadır ve bunların yüzde 56'sı işsizdir.[571]

Örgütün mali kaynakları şeffaf değildir. HT üyeleri, yerel sempatizanlardan ve üyelerden mali destek gördüklerini iddia etseler de uluslararası bağlantıların varlığı iyi bilinmektedir. Örgütün broşür dağıtmaları için üyelerine 50 ila 100 dolar arasında bir ücret ödediği söylenmektedir. Aylık ortalama gelirin çok düşük olduğu Özbekistan'da bu ciddi bir gelir kaynağıdır. Bu durum pek çok kişinin maddi gerekçelerle örgüte katıldığı iddialarını inandırıcı kılmaktadır. HT üyelerinin çoğunluğu eğitimli olsa da çok

[569] Bauyrzhan Botakarayev,,a.g.e. s.181
[570] a.g.e.s.184
[571] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.172

azı ciddi dini eğitim görmüştür. Örgüt üyelerinin çoğunluğu dini argümanlara değil, partinin politik mesajına ilgi duyar.[572]

Bölgedeki tüm hükümetlerin, HT üyelerine yönelik baskıcı tedbirleri örgütün faaliyetlerini bitirmeye yetmemiştir. Aslında, genel kanı cezalandırıcı önlemlerin tam tersi bir etkiye sahip olduğu yönündedir. Örgüt gizli bir şekilde faaliyet gösterdiğinden baskı, bilinirliğini ve popülaritesini arttırmaktadır. Üye sayısıyla ilgili olarak kabaca 20.000 ila 100.000 arasında değiştiği tahminleri yapılmaktadır. Örgütün şimdiye kadar şiddet içeren yöntemlerden kaçındığı bilinse de böyle bir gelişme ihtimal dışında tutulmamaktadır. Özbekistan, Hizb-ut Tahrir'in Orta Asya'daki faaliyetlerinin merkezidir. Bunun sebebi İslâm'ın, Özbekistan'da, örneğin komşu Kazakistan'dan daha derin köklere sahip olmasıdır. Özbek yönetimi, terörist saldırılar düzenlemekle suçlayarak Hizb-ut Tahrir'e karşı özellikle sert bir tutum izlemiştir. Özellikle 2005 ylının Mayıs ayında Andican şehrindeki olaylar için Hizb ut Tahrir'i suçlamıştır.[573]

HT'nin sloganlarının popülaritesine rağmen, varlığının tüm döneminde dünyanın herhangi bir yerinde politik amaçlarını gerçekleştirebilmiş değildir. Bundan hareketle, Hizb'ut-Tahrir'in ideolojik olarak beyin yıkamayla meşgul olduğunu ya da daha ciddi güçler için elverişli bir zemin hazırladığını söyleyenler vardır.[574]

HT Özbekistan'daki varlığı süresince iki büyük kırılma yaşadı. 1994 yılında Ekremiye adında bir grup Fergana vadisinde eski bir Hizb ut-Tahrir üyesi Ekrem Yuldaşev başkanlığında Hizb ut-Tahrir'den ayrıldı. Ekremiye başlangıçta askeri değil siyasi mücadele taahhüdünü sürdürmesine rağmen, grup üyelerinin Mayıs 2005'te Andican'daki ayaklanmaya katılması ve Özbek güvenlik güçlerine karşı isyana giriştiği görüldü. 1999 yılında, Hizb an-Nusra olarak adlandırılan başka bir grup, Taşkent

[572] Adeeb Khalid, a..g.e, s.173
[573] Emmanuel Karagiannis, Clark Mccauley,a.g.m. s.316
[574] Bauyrzhan Botakarayev,a.g.e. s.184

bölgesindeki Hizb ut-Tahrir'den ayrıldı. Bu grup, Hizb ut-Tahrir'in şiddet içermeyen mücadele yöntemlerini yetersiz buldu ve Özbek rejimini yıkmak için silahlı mücadeleyi destekledi.[575] Ekremiye grubu ise Andican olaylarının merkezinde yer alan bir örgüt olarak bu olaylardan sonra Özbekistan'da barınamadı ve üyeleri başta Kırgızistan olmak üzere başka ülkelere sığınmak zorunda kaldılar.[576]

HT'nin Orta Asya'da taban bulabilmesinin sebebi örgütün verdiği küresel mesajı yerel kaygılarla değerlendirebilmesidir. HT, bölgedeki mevcut politik düzenden duyulan memnuniyetsizliğin ifade edilmesinde bir vasıtadır. Halifenin başkanlığında adaletli ve ahlaklı bir toplumda yaşama ütopyası, mevcut şartların kaybedenleri için cazip görünmektedir. İslâmi düzen ya da şeriat birçok kişi için düzgün bir ekonomi ve ahlaki doğruluk anlamına gelmektedir.[577]

Özbekistan İslâmi Hareketi ve Hizb'ut Tahrir örgütleri, Sovyetlerin çöküşünden sonra Orta Asya'daki politik düzene karşı oluşan muhalif hareketlerdi. Bu iki örgütün birbirleriyle ilişkileri gergindi. HT'nin üyeleri ÖİH'nin rejimi devirme hedefine saygı duymakla birlikte, şiddet kullanmasını ve politik bir programının olmamasını küçümsüyorlardı. ÖİH'nin ideolojik duruşu, HT'nin gereksiz ve yetersiz gördüğü barışçıl taktiklerine karşı çıkıyordu. Genel olarak, şiddeti benimseyen gruplar, HT'nin şiddetten kaçınmasını ve dini bakış açısını eleştiriyorlardı.[578]

ÖİH ve Hizb ut Tahrir'in ortak hedefleri hilafetin kurulmasıydı fakat yöntemleri çok farklıydı. İki örgütün aralarında üye geçişkenliği olduğu dönemler de oldu. Mesela 1990'ların sonlarında bazı kaçak HT üyeleri Afganistan'da ÖİH saflarına katıldılar. ÖİH'nin bazı eğitimler için Hizb ut Tahrir'in ürettiği literatürü kullandığı da vakiydi. Bu tarz bağlantılar dışında aralarında bir irtibat yoktu. Şiddet kullanımı konusundaki

[575] Emmanuel Karagiannis, Clark Mccauley, a.g.m**,** s.330
[576] Bauyrzhan Botakarayev, a.g.e**,** s.184
[577] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.174
[578] a.g.e, s.175

radikal farkla birlikte iki yapı arasında şu farklar vardı: ÖİH küresel bir terör ağıyla irtibatlı olsa da ağırlıklı olarak ulusal bir gündeme sahipti; en önemli hedefi Kerimov yönetiminin devrilmesiydi. HT ise büyük bir ulus ötesi küresel hareketin uzantısıydı. HT'nin beyanına göre gelir kaynağı üyelerinin HT'ye yaptığı yardımlardı. ÖİH ise uyuşturucu kaçakçılığı ve rehin alma gibi suç faaliyetleriyle kaynak oluşturuyordu.[579]

3.10.6.3. Ekremiye Hareketi ve Andican Olayları

Hizb'ut Tahrir'in parçalanmasından sonra ortaya çıkan Ekremiye grubu, Özbekistan'ın bağımsızlık dönemindeki en travmatik olaylarından birinde baş rolü oynadı. Andican olayları Özbekistan'ın sadece iç politikasını değil, dış politikasını ve uluslararası yönelimlerini de belirleyen bir etki yarattı. 2005 yılının Mayıs ayında gerçekleşen olaylar hala bazı davaların ve tartışmaların konusu olmaya devam etmektedir. Özbekistan'ın radikal İslâmcı grupların terör eylemleriyle mücadele etmek durumunda kaldığı sancılı bir dönemde gerçekleşen Andican olayları, yönetim ve halk nezdinde travmatik bir etki oluşturmuştur.

2004 yılında, Özbekistan'nın muhtelif yerlerinde radikal İslamcılar tarafından gerçekleştirileni eylemler, yeni bir şiddet dalgasının ilk safhasını teşkil ediyordu. 28 Mart ve 1 Nisan arasında Taşkent şehrinde 33'ü saldırganlardan olmak üzere toplam 47 kişinin ölümüyle sonuçlanan, 10'a yakın terör saldırısı düzenlendi. Taşkent'te yaşanan çatışmalardan birinde saldırganlar iki polisi öldürdü, iki kadın intihar bombacısı bir pazar yerini hedef aldı. Başka bir saldırıda bir süpermarketin ve tarihi bir caminin yakınlarında bombalar patladı. Aynı gün başka bir saldırı da Andican'da yaşandı. Yine aynı günlerde, bir kır evinde yaşanan çatışmada 20 saldırgan ölü olarak ele geçirildi. Bu olaylara karışanların davalarının görüldüğü 30 Temmuz'da gerçekleştirilen üç intihar

[579] Kathrin Lenz Raymann,a.g.e. s.93

saldırısında, eş zamanlı olarak savcılığın, ABD ve İsrail Büyükelçiliklerinin önünde patlamalar meydana geldi. Bu olayların sorumluluğunu İslâmi Cihad adında o zamana dek adı bilinmeyen bir örgüt üstlendi. Bu saldırılar Orta Asya'da düzenlenen ilk intihar saldırılarıydı ve küresel radikal ağlarla irtibatı vardı. El Kaide'nin bu olaylarla Orta Asya'ya da girdiği değerlendirmesi yapıldı.[580] Saldırılarda adı geçen İslâmi Cihad Örgütü'nün Özbekistan İslâmi Hareketi'nin ardılı bir örgüt olduğu düşünülüyordu.[581]

2004 yılında Fergana vadisindeki Andican şehrinde Ekremiye gubun üyelerine yönelik tutuklamalar 2005 yılı Mayıs ayındaki kanlı olaylarla zirveye çıkan hadiseler zincirinin başlangıcını oluşturdu. Fergana vadisi coğrafi olarak Özbekistan, Kırgizistan ve Tacikistan tarafından paylaşılan, stratejik olarak çok önemli bir bölgedir. Orta Asya nüfusunun beşte birinden fazlası, Özbekistan'ın nüfusunun ise üçte biri bu bölgede yaşar. Özbekistan'da İslâm, Fergana vadisinde geleneksel ve örgütlü biçimleriyle yoğun bir şekilde yaşanmaktadır. Tasavvufi yönelimler, dini eğitim ve İslâm'ın radikal yorumları bir arada ve iç içe geçmiş biçimde bölgede varlığını sürdürmektedir. Fergana vadisindeki nüfusun %80'i etnik olarak Özbek'tir. Bu nüfus geçişken bir yapıdadır. Başka bir deyişle vadide yaşayan Özbekler arasında sınırlar ötesi sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Aynı zamanda Tacikistan ve Afganistan'daki radikal oluşumların bölge ülkelerine geçiş yapabilecekleri stratejik bir konumda bulunmaktadır.[582] Böyle hassas bir bölgede gerçekleşen herhangi bir olay çok daha geniş bir alanı etkileme potansiyeli taşıdığı için ayrıca önem arzetmektedir.

[580] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.176
[581] Kathrin Lenz Raymann a.g.e.s.85
[582] Haluk Alkan,a.g.e. s.132

3.10.6.3.1. Ekremiye Grubu'nun Fergana'daki Yapılanması

Andican olaylarının merkezinde yer alan Ekremiye grubunun kurucusu, daha önce Hizb'ut Tahrir grubu üyesi olduğu düşünülen Ekrem Yuldaşev'di. Ekremiye grubunun halk arasında "Hilafatçılar" ya da "İymancılar" olarak adlandırıldıkları bilinmektedir.[583] Harekete adını veren Yuldaşev, 1963 yılında Andican'da doğmuştu. Yuldaşev Hizb'ut Tahrir'in çok sayıdaki hiziplerinden biri olarak 1992 yılında ortaya çıkarak kendi memleketinde daha çok gençlere vaazlar vermeye başladı. El Nabhani'den etkilendiği düşünülen Yuldaşev, "Yimonga yul" (İmana Yol) adıyla bir risale yazdı.[584] 1998 de tutuklanan Yuldaşev yine aynı yıl ilan edilen genel afla serbest kaldı. Ancak 16 Şubat 1999'de gerçekleşen Taşkent bombalamalarının ertesi günü tekrar tutuklandı. Yuldaşev'e sadece Özbekistan yasalarını değil, Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'ni de çiğneyen köktendinci bir örgüt kurmaktan 17 yıl hapis cezası verildi.[585] Yuldaşev'in Yimonga Yul risalesine yazdığı felsefi ekte, Hizb'ut Tahrir'in metodolojisi, Hilafetin kurulması nihai amacına ulaşmak için çok aşamalı bir süreçten geçilmesi fikrini paylaştığı söyleniyordu.[586] Fakat Adeeb Khalid gibi bazı araştırmacılar bu iddianın gerçek olmadığını, Ekremiye sanıklarının avukatı tarafından paylaşılan söz konusu risalede böyle bir bölümün bulunmadığını iddia etmektedir.[587] Yuldaşev potansiyel destek tabanını en üst düzeye çıkarmak için İslâm'ın basit bir versiyonunu kullanıyordu. Örgüt komünal ve kült benzeri bir yapıya sahipti ve müntesiplerinin hariçten insanlarla ilişkileri sınırlıydı.[588]

Ekremiye, Özbek hükümetinin sağlayamadığı sosyo-ekonomik vaatler sunarak müntesiplerine iş ve para bulmada oldukça başarılı bir model kurmuştu. Hali vakti

[583] Yalçın Sarıkaya,a.g.m. s.350
[584] Zeyno Baran, S. Frederick Starr, Svante E.Cornell,a.g.m. s.24
[585] Adeeb Khalid, a.g.e, s.205
[586] Z.Baran, S. F. Starr, S. E.Cornell, a.g.m, s.25
[587] Adeeb Khalid, a.g.e, s.176
[588] Z.Baran, S. F. Starr, S. E.Cornell, a.g.m, s.24

nispeten iyi müntesipler, fırın, kafeterya, ayakkabı imalathanesi gibi küçük işletmelerde işe aldıkları gençleri, grubun sohbetlerine götürerek üye devşirmeye çalışıyorlardı. Bu, dünya çapında pek çok İslâmi hareketin eleman devşirmek için kullandığı yoldur. Bu işletmelerin sahipleri, kârlarının yaklaşık beşte birini ihtiyaçlı üyelere verilmek üzere bir fona aktarıyorlardı. Bu da, İslâmi sosyal mühendisliğin aşağıdan yukarıya yaklaşımının en başarılı örneklerinden biriydi.[589] Cemaatin asli unsurlarını "halka" denilen ve hücre yapısını andıran, üç ila yedi kişiden oluşan yapılanmalar oluşturuyordu. Cemaat içinde belirli bir konuma gelmiş ve yeni üyeler kazandırmak için çalışan kişilere "İtaatçi" denilmekteydi. Cemaat içindeki üyeler birbirlerini "Biraderler" diye çağırıyorlardı. Halkaların bir araya gelmesiyle yaptıkları toplu ibadete ise genelde "Peşkadamlar" denilen kişiler önderlik ediyordu.[590]

Fergana'nın kalbi Andican'da yoğunlaşan Ekremiye üyeleri, Özbek hükümetinin de övgüsüne mazhar olan tanınmış işletmeler ve eğitim kurumlarını içeren İslâmi bir cemaat oluşturdular. Ancak 2004 yılında Andican valisinin değişmesinden sonra, yerel yetkililer Ekremiye ile bağlantılı 23 iş adamını militanlık suçlamasıyla tutukladılar. Haziran 2004'te tutuklanan 23 kişi, mobilya fabrikası, taşeron şirketi, fırın, terzi dükkânı, inşaat ve ulaşım şirketi gibi işletmelerin başarılı iş adamlarıydı. Bunlar yetimhanelere, okullara ve hastanelere bağışta bulunan, çalışanlarına resmi asgari ücretten daha fazla maaş ödeyen, onlara zor zamanlarında yardım eden hayırsever işadamlarıydı. Bu halleriyle Ekremiye grubu, tutuklamalara kadar yönetimin hedefinde değildi.[591]

Ekremiye grubundan iş adamlarının militanlık suçlamasıyla tutuklanmasının Adeeb Khalid'e göre resmi açıklamalardan çok daha farklı gerekçeleri vardı. Khalid'e göre

[589] Z.Baran, S. F. Starr, S. E.Cornell, a.g.m, s.25
[590] Salih Bıçakçı, a.g.m. s.11
[591] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.206

hayırsever ve muhafazakar işadamlarının uyguladığı model, Özbekistan'daki kurulu düzene tehdit olabilirdi. Devlet bu işadamlarını rakip olarak gördü. Özbekistan ekonomisini, kendi belirlediği bir kaç kişinin kontrolüne vermeyi planlıyordu. Andicanlı iş adamlarının başarısı şehrin ekonomisine hakim olanlar için kabul edilemezdi. Bu durum onları tüm toplumsal alanda kontrol sağlamayı amaçlayan devletin gözünde şüpheli hale getirdi ve dindarlıkları, onları suçlamak için en muhtemel bahaneydi.[592]

Ekremiye grubunun Hizb' ut Tahrir geçmişini ve siyasi hedeflerini gözönüne alanlar içinse durum daha farklıydı. Grubun mevcut faaliyetleri müstakbel hedefleri için bir aşamaydı. Örgüt tutuklamalara karşı planlı bir stratejiyle eyleme geçti. Bir kaç hafta önce Kırgızistan'ın Oş şehrinde başlayan ayaklanma, yine Kırgızistan'ın Andican'a yakın şehri Celalabad'da yaşanan olayların bu eylemlere etkisi olduğu düşünülüyordu. Özbekistan'da Selefiliğin merkezi durumunda olan Namangan'a yakınlık da altı çizilen başka bir ayrıntıydı. Ekrem Yuldaşev'in Fergana'nın ve onun kalbi konumundaki Andican'ın Avrasya'daki jeostratejik ağırlığının ve Özbekistan'da iktidara giden yolun ilk durağı olduğunun farkında olduğuna da dikkat çekiliyordu.[593]

3.10.6.3.2. Andican Olaylarının Seyri

2004 yılında yapılan tutuklamalar için davalar 2005 yılının Şubat ayında başladı. Davalarla birlikte sanık yakınlarının ve Ekremiye üyelerinin yaptığı barışçıl gösteriler birkaç hafta sürdü. Bölgedeki raporlara göre Ekremiye ayaklanmayı dikkatlice planlanmış bir şekilde düzenledi. Mesela sanık işadamları, protestolara katıldıkları takdirde personeline tam gün maaş ödeyeceğini taahhüd etti. Akrabaları uzak bölgelerden gelen üyeler için ulaşım örgütledi. Protestocular düzenliydi ve sadece akrabaları ve arkadaşları için adalet istiyorlardı. Duruşmanın son haftası olduğu tahmin

[592] Adeeb Khalid, a.g.e, s.207
[593] Zeyno Baran, S. Frederick Starr, Svante E.Cornell, a.g.m. s.36

edilen 12 Mayıs'a kadar halihazırda birkaç bin barışçıl gösterici vardı. O gece Özbek hükümeti bazı göstericileri tutukladı. Bu tutuklama ayaklanmanın başlangıcı oldu. 13 Mayıs sabahı, silahlı militanlar önce bir polis karakoluna, ardından bir askeri garnizona saldırdılar. Güvenlik görevlilerini öldürerek silahlarını ele geçirdiler.[594] Daha sonra Ekremiye tutuklularının bulunduğu hapishaneye saldırarak tüm tutukluları serbest bıraktılar. Bazı iddilara göre 50 kadar gardiyanı öldürerek, diğerlerini rehin aldılar. Çok sayıda mahkûm serbest kalmak istemedi fakat hapishaneden ayrılmaya zorlandı ve silahlandırıldı.[595]

Bir sonraki gün aynı kişiler hükumet binalarını işgal ettiler. Hükümet ve militanlar arasındaki müzakereler, isyancıların ana talebi Ekrem Yuldaşev'in serbest bırakılması olduğu için bozuldu. Hükümetten sert bir tepki bekleyen isyancılar, kadın ve çocuklarla insan kalkanları oluşturdular.[596] Hükümeti protesto için şehir meydanında toplanan gösterici kalabalığına güvenlik güçleri sert bir şekilde müdahale etti.[597] Rehin aldıkları insanları canlı kalkan olarak kullanan isyancılarla güvenlik güçleri arasındaki çatışmalarda her iki taraftan 200'e yakın kişi öldü.[598] İsyancıların birçoğu çatışmalarda kurban giderken, bazıları Kırgızistan sınırına geçmeyi başardı.[599] Uluslararası insan hakları ve kriz izleme gruplarına göre, Andican'da büyük çoğunluğu silahsız siviller olan 750 civarında insan hayatını kaybetti.[600]

Andican olayları ile ilgili rapor hazırlayanlardan biri de olayların başlamasından hemen önce NATO toplantısı için Özbekistan'a giden bölge uzmanı Shirin Akiner'di. Söz konusu toplantı iptal oldu fakat Akiner ülkeden ayrılmayarak, olayları araştırmak üzere bölgeye

---

[594] Zeyno Baran, S. Frederick Starr, Svante E.Cornell a.g.m, s.37
[595] Adeeb Khalid, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika,** s.208
[596] Zeyno Baran, S. Frederick Starr, Svante E.Cornell, a.g.m, s.36
[597] Ahmet Kanlıdere,a.g.m.s.159
[598] Svante E.Cornell, Jacob Zenn,a.g.m. s.29
[599] Adeeb Khalid, a.g.e**,** s.209
[600] Johan Rasanayagam, **İslâm in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience,** s.2

gitti ve görgü tanıklarına dayandırdığı bir rapor hazırladı. Akiner söz konusu raporunda olayların dini veya sosyo-ekonomik taleplerden kaynaklandığına dair bir işaret bulamadığını belirtti. İsyanın Kırgız modelinin çizgilerinde bir darbenin başlangıç aşaması olarak tasarlandığını ve tarih seçiminin de önemli olduğuna işaret etti. İsyancıların Cuma namazının olduğu 13 Mayıs tarihini özel olarak seçtiğini düşünen Akiner raporunda, olayın münferid bir vaka değil, bir süre daha devam edecek bir güç mücadelesinin ilk aşaması olduğunu söylüyordu.[601]

Andican ayaklanmasının planlayıcılarının, yerel ve uluslararası şartlar açısından uygun zamanı beklediklerine dair iddialar da dillendirildi. Kırgızistan'ın sınır şehri Celalabad'da Özbekler tarafından başlatılan ve sivil otoritenin çökmesiyle sonuçlanan ayaklanmadan da ilham aldığı iddialar arasındaydı.[602] Andican olaylarının renkli devrimlerin bir benzeri olarak sahnelenip, sahnelenmediği tartışma konusu oldu. Andican'daki olaylardan önce biri yine Andican'da olmak üzere Eylül 2004'te, Fergana'da, Karşı'da, Kokand'da çarşı-pazar olayları yaşanmıştı. Bu olayların bazılarında da göstericiler kamu binalarını işgal etmiş, hükümetin ticarî kanunlarının uygulanmaması anlamına gelecek taleplerde bulunmuşlardı. Yerel idarecilerin bu talepleri kabul etmesi üzerine olaylar yatışmıştı. Söz konusu hadiseleri yakın coğrafyada, Kırgızistan'da yaşanan "Lale devrimi" takip edince, Özbek muhalefetinde, protestoların bir tür sonuç getirebileceği düşüncesi yerleşmeye başladı.[603]

Andican olaylarından sonra Batılı devletler ve insan hakları örgütleri Özbekistan'a sert tepki gösterdi. Özbek resmi kaynakları ise yabancı medyada bu olay hakkında çıkan haberleri yalan ve iftira olarak niteledi. Resmi görüşe göre, olanlar halkın isyanı değil,

---

601 Shirin Akiner, **Violence in Andijan; 13 May 2005 An independent Assesment,** Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, Silk Road Paper, 2005, s.2

602 Zeyno Baran, S. Frederick Starr, Svante E.Cornell, a.g.m, s.37

603 Ahmet Kanlıdere, a.g.m, s.159

dışarıdan desteklenen bir fitne hareketiydi. Dış güçler planladıkları "Renkli devrim"i Özbekistan'da gerçekleştirmek istemiş fakat başaramamışlardı.[604]

Andican'daki olayları takiben, Batılı istihbarat teşkilatları, hükümetler ve medya, olayların bıraktığı birçok çelişkili kanıt dizisini arama ve tartma konusunda zayıf bir iş yaptı. Çoğu, ulaşmaya yatkın oldukları sonuçlara koştu ve onları sorgulayanlara saldırdı. Haziran 2006 itibariyle, Moskova İnsan Hakları Örgütü olaylarda toplam can kaybının tahminen 200 civarında olduğunu belirtti. Batılı hükümetler, kanıtları dikkatlice analiz etmeden ve Hizb'ut Tahrir ve Ekremiye gibi grupların çalışma şekli hakkında ayrıntılı bilgi aramadan sonuçlara çabucak ulaştılar. Pek çok analistin İslâmi radikal grupların çalışma şeklini anlamadaki genel yetersizliği, Andican olaylarının analizinin yetersiz olmasının nedenlerinden biri olarak kayda geçti.[605]

3.10.6.3.3. Andican Olaylarının Neticeleri

Andican olayları Özbekistan açısından hem dış politikadaki tercihlerini belirleyen hem de içerideki otoriter eğilimleri meşrulaştıran önemli bir eşik oldu. Afganistan ve Tacikistan'da yaşananların da katkısıyla radikal örgütlerin ürettiği terör tehdidi, ülkenin daha da otoriter bir yönetime savrulmasının gerekçesini oluşturdu. Özbek hükümeti eleştiriler karşısında İslâmcılardan gelebilecek terör tehdidini gerekçe gösteriyor, şayet bu eğilimlerle mücadele edilmezse ülkenin Afganistan'a veya Tacikistan'daki iç savaş haline döneceğini savunuyordu. Hükümet, İslâmcı hareketlerin hepsini "Vehhabi" olarak yaftaladı. Dindar Müslümanlar da hükümetin bu toptancı tutumundan olumsuz etkilendi.[606]

---

[604] Ahmet Kanlıdere,a.g.m, s.160
[605] Zeyno Baran, S. Frederick Starr, Svante E.Cornell, a.g.m, s.37
[606] Ahmet Kanlıdere, a.g.m, s.159

Özbekistan'ın Batı ile olan ilişkileri bu olaydan sonra zarar gördü. Özbek basınında Amerika'nın ve Batılı devletlerin yaklaşımlarını eleştiren yazılar çıktı, bu devletler iki yüzlü davranmakla suçlandılar. Rusya ve Çin ise bu olayda Özbek hükümetini destekledi. Dolayısıyla, bu olay Özbekistan'ı Batı'dan uzaklaştırırken, Rusya'ya ve özellikle Çin'e yaklaştırdı. Amerika'nın bölgedeki en iyi müttefiki olan Özbekistan, bu olaydan sonra Amerika'yı güvenlik sağlayan değil, renkli devrimleri kışkırtmak suretiyle bölgenin güvenliğini sarsan bir unsur olarak görmeye başladı.[607] 11 Eylül saldırılarının ardından Özbekistan ABD'ye büyük ölçüde destek verdi. Bu çerçevede terörizmle mücadelede kullanılmak üzere Karşı-Hanabad üssünü ABD'ye tahsis etmişti. 2001-2005 yılları arasında ABD tarafından kullanılan bu hava üssü Afganistan Savaşı ve sonrasında El Kaide ile mücadelenin önemli bir merkeziydi.[608] 2005'te Astana'da yapılan Şanghay İşbirliği Zirvesi'nde Amerika'nın bölgedeki üslerini çekmesi gerektiği kararı alındı. Kasım 2005'te Özbekistan'daki Hanabad Askeri Üssü kapatıldı. Böylece Amerika bölgedeki en yakın müttefikini kaybetmiş oldu. Şanghay İşbirliği Örgütüne daha fazla angaje olan Özbekistan, Çin ile yakın işbirliği içine girdi. Bu yakınlaşma Batı'nın ülkedeki etkisini sınırladığı gibi, Rusya ile olan ilişkilerin dengelenmesine de yardımcı oldu.[609]

Bağımsızlık sonrasında Moskova ekseninden uzaklaşmaya çalışan, farklı uluslararası ittifaklarla denge arayışına giren Özbekistan, NATO ile "Barış için Ortaklık" anlaşması imzalamış ve ardından bazı tatbikatlarda fiilen yer almıştı. 11 Eylül saldırıları sonrasında ABD'nin Afganistan'ı işgal ederek bölgeye yerleşmesi, sadece Özbekistan'a değil, aynı zamanda Rusya ve Çin arasına sıkışmış olan bölge ülkelerine stratejik avantajlar sağlarken, bu ülkeler Moskova ve Pekin'e duydukları güvensizliği Washington yönetimi ile aşmaya çalışmışlardı. Bölgedeki radikal İslâmi grupların terörist faaliyetleri

[607] Ahmet Kanlıdere, a.g.m, s.160
[608] Seçkin Köstem, a.g.m. s.186
[609] Ahmet Kanlıdere, a.g.m. s.160

Özbekistan'a yönelerek genel anlamda bölgesel güvenlik ve istikrar için tehdit oluşturmaya başladığında, ABD'nin bölgedeki askeri varlığı Özbekistan açısından önemli bir avantajdı. Fakat 2005 Andican olayları Taşkent yönetiminin bu kez hızla Washington ekseninden uzaklaşmasına neden oldu ve Özbekistan'ı KGAÖ ile Şanghay İşbirliği Örgütü gibi oluşumlarla işbirliğine sevk etti.

Andican olayları Türk-Özbek ilişkilerinde de gerginlik oluşturdu. Birleşmiş Milletler'de Andican olaylarına yönelik hazırlanan rapora Türkiye'nin destek vermesi Özbek yönetiminin tepkisine neden oldu. Bunun yanında Türkiye'nin Özbekistan'a terörle mücadelede kullanılmak üzere hibe ettiği, üzerinde Türk bayrağı bulunan araçların Özbek güvenlik güçleri tarafından Andican olaylarının bastırılmasında kullanılması da Ankara'nın rahatsızlığına yol açtı.[610]

3.10.7. Özbekistan'da Radikal İslâmi Hareketlerin Taban Bulmasının Sebepleri

Radikal İslâmi hareketlerin Orta Asya'daki etkinliğinin en yoğun olduğu tarih 1999'dur. O tarihte Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan gibi ülkeler teröristlerin sızma operasyonları nedeniyle Afganistan'daki Taliban rejiminin tehlikesini doğrudan tecrübe ettiler. Bu üç ülke arasında paylaşılmış bir bölge olan Fergana vadisinde bu hareketlerin oluşturduğu tehdit zaman zaman endişe verici boyutlara ulaştı. Radikal İslâmcı grupların taban bulmasının temel sebepleri önemlidir. Bunların dışarıdan destek gördükleri bir vakıa olmakla birlikte tabanda tutunabilmelerinin dahili sebepleri olduğu da tartışmasız bir gerçektir.[611]

Bu bağlamda harici etkilerin içeride karşılık bulmasının sebeplerine dair şunlar söylenebilir: Bölgede, mevcut otoriteye itaati esas alan Hanefi-Maturidi İslâm yorumu Çarlık ve Sovyetler döneminde yapılan baskılarla zayıflatıldı, bu anlayışın temsilcisi olan

[610] Özlem Kader, a.g.m. s.46
[611] Seyfettin Erşahin, a.g.m. s.189

ulemanın halkın üzerindeki etkinliği kırıldı. Bağımsızlık sonrasında İslâmi hareketleri Sovyet dönemi refleksleriyle değerlendirilmeye devam edildi, siyasi görünümü olan bütün İslâmi hareketler aynı muameleye maruz bırakıldı. Sovyet Dönemi tek parti alışkanlıklarını sürdürmek isteyen iktidarlar, İslâmi söyleme sahip olanlar başta olmak üzere bütün muhalefet hareketlerini tehdit olarak gördüler. Bunun dışında geçiş sürecinin ekonomik sıkıntıları ve halkın refah düzeyindeki gerilemeler de İslâmi oluşumlara ilgiyi arttırdı. Bölge ülkelerindeki yönetimler radikal İslâm'a karşı mücadelelerinde halkın dini inanaçlarına müdahaleye varan sert müdahalelerde bulundular. Tüm bunlar bölgede radikal İslâmcı örgütlerin taban bulmasına sebep olan dahili faktörler olarak öne çıktı.[612]

Özbekistan'da İslâmcı muhalefetin güçlenebilmesinin bir nedeninin de Özbek siyasî sisteminde bulunan, Batı literatüründe "klan" olarak adlandırılan gayrı resmî bölgecilik sistemi olduğuna dair iddialar da vardır. Buna göre Kerimov'un mensup olduğu Semerkand klanının siyasi ve ekonomik olarak güçlü hale gelmesi, özellikle Taşkent ve Fergana Havzası toplumunda memnuniyetsizlik yaratmıştır. Bu memnuniyetsizlik de hakiki muhalefet partilerinin bulunmadığı Özbekistan'da İslâmcı muhalefete yaramaktadır.[613]

Bunlara ilave olarak Özbekistan'ın dışa açılma politikalarının da bu ortamın oluşmasında katkısı vardır. SSCB'nin çöküşü ve cumhuriyetlerin bağımsızlığına kavuşmasının ardından oluşan görece özgür ortam, bölgenin dış dünya ile etkileşimine müsait bir ortam hazırladı. Hanefi ve tasavvufi otoritelerin eski Sovyet rejimiyle olan mecburi uyum ve uzlaşılarının olumsuz hatırası, Sovyet sonrası dönemde de etkili oldu

[612] Seyfettin Erşahin, a.g.m. s.190
[613] Yalçın Sarıkaya, a.g.m. s.348

ve dindar genclerin bir bölümü yerel cemaatler yerine yabancı ve aşırı gruplara sempati duymaya başladı.[614]

Yaşam standarlarındaki düşüş, ekonomik tatminsizlikler de belirleyici sebeplerden biriydi. Özbek halkının yarısının on sekiz yaşından küçük olması, yaygın işsizlik ve her gün biraz daha fazla tırmanan enflasyon ve bütün bunlardan dolayı gençlerin sosyal ve ekonomik açılardan belirsizlik içinde yaşaması bu örgütler için uygun zemin oluşturdu. Toplumun büyük bir kısmının maruz kaldığı ekonomik sıkıntılar ve ulusal zenginliğin ülkede dağıtılmasındaki haksızlıklar, radikal hareketlerin mevcut laik siyasi rejimleri itibarsızlaştırma ve teokratik olanla değiştirme konusundaki gayretli girişimlerinde istismar edildi. Yoksul, fanatize ve kriminalize edilmiş insanların tehlikeli karışımı, İslâm'ın radikalleşmiş hali için sosyal, ahlaki ve finansal alan yarattı. Böylece, İslâm'ın bağımsızlığı ve canlanması sadece kamu bilincindeki tartışmalara yol açmakla kalmadı, aynı zamanda dini aşırılıkçılığa karşı savunmasızlığını da ortaya koydu.[615] Bu süreçte Özbekistan, Orta Asya'nın en güçlü devleti olabilecekken, enerjisini yoğun siyasal ve dini kutuplaşmalarda harcamak zorunda kaldı.[616]

3.10.8. Radikal Hareketlerin Olağan Sonuçları

Bu tablo Orta Asya'daki bazı devletlerde demokrasi dışı yönetimlere örtülü bir meşruiyet kazandırdı. Bu rejimler görünür radikal tehdit karşısında baskıcı ve yasakcı politikaların sürekliliği konusunda bir mazerete sahip oldular. Radikal örgütlerin varlığı, terör ile birlikte Taliban ve diğer bazı örgütlerin bazen doğrudan bazen dolaylı olarak

[614] Mehmet Ali Büyükkara,a.g.m. s.1313
[615] Farkhod Tolipov,a.g.m. s.12
[616] Ahmed Raşid, **Taliban: İslâmiyet, Petrol ve Orta Asya'da Yeni Büyük Oyun**, s.245

karıştıkları ve büyük gelir elde ettikleri bölgesel uyuşturucu trafiği dolayısıyla, büyük küresel güçlerin Orta Asya'ya müdahalesinin de bahanelerini oluşturdu.[617]

Radikal hareketlerin sivillere yönelik bombalı saldırıları bölgesel diplomatik ilişkileri bozmakla kalmadı, Hindistan, Çin gibi ülkelerdeki azınlık Müslümanlarını diğer dinlerin fanatikleri karşısında açık hedef haline getirdi. Sovyet sonrası donemde İslâm'la yeniden buluşma fırsatı yakalayan Müslüman kitleler nazarında cihad gibi önemli bir kavramın kirlenmesine yol açtı. Bağlamından koparılan"Cihad"ın hedefine zaman

zaman Şiiler, tarikatlar, masum gayr-i müslimler, sivil yardım kuruluşları yerleştirildi. Bu durum, İslâm'ın hem bölgede hem de dünya uzerinde imaj kaybına yol açtı. Müslümanlar, birlik ve beraberliğe muhtaç oldukları bir dönemde "Aşırılar" ve "Ilımlılar" olarak bölündüler. Bölgedeki faal misyonerler, bu kötü imajı kendi lehlerine kullanarak Müslümanlar acısından daha başka problemlerin doğmasına neden oldular.[618]

Bölgeyi istikrarsızlaştırmak isteyen küresel güçler, bu sağlıksız sosyo-politik durumdan istifade ederek ve değişik gizli servis yöntemlerini kullanarak, provokasyonlara sonuna kadar açık marjinal dini grupları kendi cıkarları doğrultusunda yönlendirme avantajını sürekli ellerinde tuttular. Bu yapılar bir terör aracı olarak bu servislere, yahut uyuşturucu taşıyıcısı olarak mafya örgutlerine hizmet sunmuş oldular. El-Kaideci Selefi ideolojinin bir mücadele felsefesi ve ahlakının bulunmaması, diğer İslâmi yapılar icin de her zaman endişe verici bir özellik oldu. Orta Asya rejimlerinin bölgeye yabancı ve zararlı dini-politik yapıları etkisizleştirebilmek için kullandığı sert yöntemler de aşırıların

[617] Mehmet Ali Büyükkara, s.1313
[618] a.g.m, s.1312

argümanlarını ve tabanlarını güçlendirmeye yaradı. Böylelikle birbirinin varlığını besleyen yanlışlar yüzünden Orta Asya halkları önemli kayıplar vermiş oldular.[619]

3.10.9. Özbekistan'da Radikalizm ile Mücadele

Bağımsızlık sonrası Özbekistan'da, İslâm ile ilişkileri etkilemede hiç bir şey hükümetin radikal İslâmcı örgütlerin oluşturduğu güvenlik tehdidiyle mücadelesi kadar belirleyici olmadı. Bu mücadele ülkenin demokratikleşme çabalarından, dış dünya ile ilişkilerine, bağımsızlık sonrası İslâmi kökleriyle yeniden buluşmaya çalışan sıradan Özbek vatandaşının hayatından, kurumsal İslâmi yapılanmaların durumuna kadar pek çok alanda olumsuz sonuçlar ortaya çıkardı.

Orta Asya cumhuriyetleri arasında İslâmcı radikalizme karşı en sert yasaları Özbekistan yürürlüğe koydu. Bu çerçevede medrese öğreniminden, sakal uzatmaya kadar uzanan bir alanda düzenlemeler getirdi. Fakat Özbek halkının yarısının on sekiz yaşından küçük olması, yaygın işsizlik, her gün biraz daha tırmanan enflasyon ve bütün bunlardan dolayı gençlerin sosyal ve ekonomik açılardan tatminsizlik içinde yaşaması, radikalizmi besleyen faktörler olarak hükümetin göz ardı ettiği ve değerlendirmekte zaaf gösterdiği şeylerdi.[620]

Özbek hükümeti radikal İslâmın taban bulmasının sosyo-ekonomik sebeplerine odaklanmayı ihmal ederek bu olgu ile mücadele etmeye çalıştı. Bunun için devletin kurumlarını seferber etti. Özbekistan Müslümanlar İdaresi, İslâm devleti kurmak isteyenlerin "İyi Müslüman" olmadıkları konusunda ve radikal unsurların zararlarına karşı halkı uyarma görevini üstlendi. Müftüler, Vehhabi zihniyetinin Hanefi öğretileriyle uyumlu olmadığını ve hatta İslâmi bile olmadığını iddia ediyordu. Radikalizmin sebepleri ve dini referansları yeterince anlaşılmadığı ve tüm hareketler toptancı bir

[619] a.g.m, s.1313
[620] Ahmed Raşid, a.g.e.s.245

yaklaşımla mahkum edildiği için de müdahalelerde makuliyet sınırı aşıldı, toplu sakal kesme gibi tuhaf manzaralar oluştu. Özbekistan Müslümanlar İdaresi'nin, Ocak 1998'de İslâm'ın şartlarından biri olmadığı gerekçesiyle camilerde hoparlör kullanımınını yasaklaması da başka bir garabetti. Hükümet Mart 2000'de Hanefi mezhebini resmi olarak bağlayıcı kılan ve tüm imamları Hanefi olmayanlara karşı uyarmak için harekete geçiren, asli dini savunmak ve köktendincilikle ve radikal eğilimlerle mücadele etmeye yönelik yeni bir programı yürülüğe soktu. Ayrıca din eğitimi de daha sıkı bir şekilde kontrol edilmeye başlandı. 1999 yılında İslâm'ın zengin ve eşsiz manevi-kültürel mirasının derinlemesine incelenmesi ve zamanın ihtiyaçlarını karşılayabilecek yüksek nitelikli uzman kadrolar yetiştirmek amacıyla Taşkent İslâm Üniversitesi kuruldu.[621]

Yönetim radikalizm karşıtı kampanyayı resmi öğretim kurumlarına da taşıdı. Özbekistan'da orta ve yüksek öğrenim kurumlarındaki tüm öğrencilerin "Dini Aşırıcılık ve Köktendincilik: Tarihi, Doğası ve Mevcut Tehlikesi" konusundaki dersi almaları zorunlu oldu. Vehhabi kelimesi Sovyetler'in dağılmasından önce mezhep polemiklerinin parçasıyken, bağımsızlık sonrası geleneksel olmayan İslâm'ın tüm ifadelerini kapsar hale geldi.[622]

Bütün bu mücadele politikaları sonucunda İslâmi bilgi üretiminin azalması ile ulus ve ilerleme söylemlerinin baskınlığı, Özbekistan'daki kamu tartışma parametrelerinde sekülerleşmeye yol açtı. Kamu tartışmalarındaki İslâmi kavramlar bu söylemlerle filtrelendi. Şehirli aydın kesim, ulusal mirasın yüceltilmesinin parçası olmayan her türlü İslâmi söylemden şüphe duydu. Sansür devam etti ve hükümet Ortadoğu'daki Müslüman örgütlerle temasları yakından izledi. 1998 yılında Özbekistan hükümeti, yurtdışından ülkeye giren tüm dini literatür ile ses ve video kasetlerini gözden geçirmek

[621] Adeeb Khalid, A Secular Islam: Nation, State and Religion In Uzbekistan, s.590
[622] a.g.m, s.591

için bir merkez kurdu. Devletin bilgisi olmadan din ile ilgili hiç bir şey yapılamayacak bir ortam tesis edilmeye çalışıldı.[623]

Dini aşırılık ile mücadelede radikal kabul edilen kişi ve gruplar için çok sert cezalar uygulandı. Birçok kişi uzun hapis cezalarına mahkum edildi. Bu duruma, hem Batılı temsilciler hem de çıkar gruplarının yetkilileri tepki gösterdikleri için, söz konusu mevzular Özbekistan'ın Batılı ülkelerle ve bazı uluslararası örgütlerle ilişkisindeki en tartışmalı başlıklar arasında yer aldı. Batılı ülkeler Özbek hükümetini uluslararası insan hakları taahhütlerine uymamakla suçladılar. Aslında Batılı ülkeler ve onlar adına hareket eden gözlemciler, radikal akımların tehdidi konusunda Özbeklerle hem fikirdiler, fakat radikal görüşleri benimseyen bireylerin bu görüşleri şiddet içermeyen şekilde açıklama özgürlüğünden yanaydılar. Bu görüşlerin şiddete yol açmadan önce cezalandırılmasına karşı çıktılar. Bunun yanında Özbek hükümetinin sert müdahalelerinin sorunu çözmekten ziyade büyüteceğini, cazibesini arttıracağını iddia ediyorlardı.[624]

Özbek yetkililer bu konuda Batılılarla hem fikir değildi. Onlara göre radikal ideolojinin sadece şiddet içeren tezahürlerini hedef almak yeterli değildi. Çünkü sorun sadece şiddet içeren eylemlerde değildi. Genç bir milletin, milli kimliğinin tahkim edilmesi için çaba gösterilen hassas bir geçiş döneminde ayrıştırma potansiyeli taşıyan ideolojinin bizatihi kendisini bir tehdit olarak görüyorlardı. Radikal grupların bastırılmasının, onların çekiciliğini arttırdığına yönelik iddiayı ise sistematik araştırma sonuçlarının bunu desteklemediği iddiasıyla reddediyorlardı. Gerçekten de bazı hassas bilimsel araştırmalar, radikalliği besleyen başka karmaşık faktörlere işaret etmekteydi.[625]

---

623 a.g.m, s.590

624 Svante E.Cornell, Jacob Zenn, a.g.m. s.30

625 a..g.e, s.31

Özbekistan yönetimi sert tedbirlerin yanısıra radikal akımlara bir şekilde angaje olmuş vatandaşlarıyla ilgili de çalışmalar yaptı. Bu konuda çalışan Rehabilitasyon Komisyonu, yaptıkları için pişman olan ve normal bir hayata dönmek isteyen çok sayıda tutuklu bulunduğunu tespit etti. Aslında önceki bölümlerde aktardığımız üzere devletin din politikası genel olarak bağımsızlığın başlangıcından bu yana olumlu bir hat üzerinde ilerledi. İslâm'ın yeniden canlanması sürecinde devlet politikaları vatandaşın önünü açmaya, diniyle irtibatı önündeki engelleri kaldırmaya yönelikti. İslâm Üniversitesi'nin kuruluşu, Hac ibadetinin yeniden başlaması, İslâm edebiyatının binlerce eserinin yayınlanması, yeni camiler inşa edilmesi, İslâm kültürünün, tarihi yerlerinin ve anıt eserlerinin restorasyonu, Buhari, Tirmizi, Nakşibendi gibi İslâm tarihinin büyük isimlerine gösterilen ihtimam gibi daha önce aktardığımız pek çok şey bu yaklaşımın sonucuydu. Kamusal alanların çoğunda, ibadet amacıyla vatandaşlara özel mescitlerin tahsis edilmesi, bazı hapishanelerde mescitlerin açılması hep bu pozitif politikanın sonuçlarıydı. Fakat din üzerindeki kontrol mekanizmaları radikal İslâmcı güvenlik tehdidi gerekçesiyle sürekli devrede kaldı. Devletin dini alanı kontrol etmesi konusunda, dini alanların ve toplulumun, aynı zamanda dini hayatın güvenliği için denetim ve gözetimin şart olduğu ileri sürülse de gerçekte olan bundan çok daha fazla bir şeydi.[626]

1990'ların sonunda, Özbekistan'da 5.000 camiden 2.000'den fazlası Vehhabi propagandası yaptıkları gerekçesiyle kapatıldı. Tüm bu gelişmelerin yanında özellikle Özbekistan'da radikal İslâmcılarla meşru diyalog yolları üzerinde fırsatlar arandığı da bir gerçektir. İslâmcı siyasi partilerin yasallaştırılması ve meşrulaştırılması üzerinde fikir cimnastiği yapan çevreler bulunuyordu. Fakat söz konusu radikal grupların katı

[626] Farkhod Tolipov, a.g.m. s.12

ideolojik şartlanmışlıkları ve yasal bir fırsat tanındığında gelecekteki tutumlarının ne olacağının kestirilememesi gibi tereddütler yüzünden çekimser kalındı.[627]

Orta Asya'da İslâmcı radikalizm tehdidinin abartıldığını düşünenler ise bölgenin bazı temel özellikleri yüzünden radikal hareketlerin başarı şansı olmadığını iddia ediyorlardı. Buna göre, bölge Müslümanları mevcut durumda herhangi bir konuda birlik duruşu göstermekten uzaktırlar. Radikal İslâmcı hedeflerle de bir araya gelmeleri zordur. Sovyetlerin yıkılmasına rağmen Rusya, süper güç idealinden ve bölgedeki etki avantajından vazgeçmemiştir. Bölgeyi kendisi için de bir tehdit olan hiç bir ideolojiye teslim etmez. Orta Asya Müslümanları da uzun süre birlikte yaşadıkları Ruslara düşmanlık beslemezler. Klasik tarzda sömürge olmuş ülkelerin aksine Orta Asya'da dinler çatışmasına yol açacak bir kültürel vasat gelişmemiştir. Bağımsızlık sonrası ülkeyi yöneten siyasi kadrolar ve dini bürokrasi de buna uygun değildir. Bunun dışında Sovyetler döneminde eğitime verilen önem dolayısıyla özellikle büyük şehirlerdeki eğitim düzeyi dini fanatizme yol vermez. Bölge insanı radikal İslâmi akımların telkin ettiği Batı karşıtlığına da yabancıdır. Batılı ekonomileri model aldıkları için Batı karşıtı politikalar izleyemezler.[628]

Bu görüşlerin kısmi haklılık payı olsa da realite farklı bir duruma işaret etmektedir. Hem şiddet merkezli hem de şiddet içermeyen metodlarla devrimci İslâmcıların devlete meydan okuması gerçek bir vakadır ve bu grupların Afganistan ve Tacikistan'da olduğu gibi ülkeyi istikrarsızlaştırma potansiyelinden duyulan endişe de meşrudur. Özbek hükümeti ve onu eleştirenler bu konuda hem fikirdiler, ancak İslâmcılara karşı koymak için doğru politika konusunda görüş ayrılığı yaşanmaktadır.[629]

---

627 a.g.m, s.13

628 Seyfettin Erşahin, a.g.m. s.187

629 Svante E.Cornell, Jacob Zenn, a.g.m., s.29

Radikal İslâmcıların oluşturduğu istikrarsızlık potansiyeli sadece siyasi taleplerinden kaynaklanmamaktadır. Dışlamacı din anlayışları da toplumsal barışı tehdit etme potansiyeli taşımaktadır. Radikal İslâmcılar Orta Asya'da yaygın olan tasavvufi geleneği "Orta Asya'da "İslâm'ı sabote etmeyi amaçlayan bir Siyonist-Türk komplosundan ibaret" diye çok haksız bir şekilde eleştirmektedirler. Şiiler ve diğer azınlık mezhepleriyle ilgili de ötekileştirici görüşleri vardır. Bunun yanı sıra kendi aralarında da görüş ayrılıklarının sebep olduğu amansız bir mücadele içindedirler. Söz konusu grupların çok dar ve hizipçi bir İslâm görüşüne sahip bulunduklarından, sadece hükümetlerle değil, diğer Müslüman gruplarla da karşı karşıya gelme ihtimalleri yüksektir. Bu hizipçilik, büyük oranda Asya'dan ve Orta Doğu'dan ithal edilmiştir. Bu örgütlerin içindeki Arap, Pakistan ve Afgan dini grupları kendilerine yeni nüfuz alanları açmaya çalışmaktadır. İslâm dünyasındaki tartışmalardan 70 yıl boyunca uzak kalan Orta Asyalı militanlar ise, İslâm'ın ilkeleri ve sınırlarının ötesinde, İslâmi dayanışmayı baltalayan yaygın hizipçilik hakkında safça görüşlere sahiptirler. Bir zamanlar birlik halinde olan Orta Asya'da, dinsel hizipçiliğin gelişmesi, şimdiden bu toplumu böl-mektedir.[630]

Özbekistan sadece bölgenin jeopolitik bir merkezi değil aynı zamanda dini-kültürel bir merkezdir. Bu yüzden İslâm'ın gelişmesi ve toplumdaki etkisinin artması, Orta Asya'daki genel dini durum üzerinde büyük bir etkiye sahip olacaktır. Orta Asya ülkelerinin daha da gelişmesi yükselen bir İslâm bağlamında gerçekleşecektir. Bu nedenle, er ya da geç İslâm'ın sosyal ve siyasal hayata daha yüksek bir yoğunlukta katılım talebini karşılamak kaçınılmaz hale gelecektir.[631]

Özbekistan bölge üstünde nüfuz mücadelesine girişen aktörlerin ve yabancı etki ajanlarının müdahaleleriyle mücadele etmenin daha rafine ve demokratik yollarını,

[630] Ahmed Raşid, **Orta Asya'nın Dirilişi İslâm mı Milliyetçilik mi?,** s.122
[631] Farkhod Tolipov,a.g.m**.** s.14

kurumsal yapısını güçlendirdikçe bulacaktır. Radikal akımlarla güvenlik boyutuyla mücadele ederken, toplumsal tabanı bu örgütlere yönlendiren sebepleri de ortadan kaldırmayı öğrenecektir. Bağımsızlıktan bugüne geçen 29 yılda katettiği mesafe bu konuda ümit vericidir.

SONUÇ

Orta Asya İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren fetih hareketlerinin hedefi olmuş, bölgeye ilk seferler Hz. Ömer devrinde başlamıştır. Uzun yıllara yayılan İslâmlaşma süreci Orta Asya'daki ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılar'ın kurulmasıyla yeni bir merhaleye ulaşmış, Karahanlılarla birlikte bölge İslâm dünyasının önemli medeniyet havzalarından biri olmaya başlamıştır. Buhara ve Semerkand'da kurulan medreselerde binlerce öğrenci eğitim görürken bölge İslâm dünyasının büyük alimlerini yetiştirmiştir. Başta İmam Buhari olmak üzere Kütüb-ü Sitte olarak bilinen altı ana hadis kitabının müellefi de bu bölgede yetişmiştir. Tirmizi, Maturidi, Nesefi, Zemahşeri, Kelabazi, Necmeddin Kübra, Bahaeddin Nakşibendi, Ahmet Yesevi gibi İslâm bilimleri ve tasavvuf büyüklerinin yanı sıra İbn Sina, Biruni, Harizmi, Ulug Bey gibi İslâm filozofları ve bilim adamları da bu medeniyet havzasının İslâm dünyasına kazandırdığı değerlerdir.

Türklerin İslâmiyeti kabulünden sonra oluşturdukları İslâm anlayışının fıkhi-ameli cephesini Hanefilik, itikadi-inanç cephesini Maturidilik, tasavvufi ve ahlak boyutunu Yesevilik oluşturur. İmam Maturidi'nin Türkistan'da sistemleştirdiği din anlayışının adı akılcı-hadari din anlayışıdır. Hanefilik ve Maturidilik, Eş'arilik, Malikîlik, Şafilik ve Hanbelilik benzeri, daha çok nakli temel alan Sünni mezheplere kıyasla, inanç, siyaset, hukuk alanında daha rasyonel bir temele oturan Sünni İslâm yorumları olarak Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar bütün Türk dünyasının yerleşik kesimleri için daha pratik olması sebebiyle tercih edilmiştir. Ahmed Yesevi, Bahaeddin Nakşibendi ve Necmeddin Kübra gibi tasavvuf büyüklerinin oluşturduğu tasavvuf geleneği ise Orta Asya'da bugüne kadar gelen önemli bir damarı teşkil etmiş, hem bölgede İslâm'ın yerleşmesinde önemli rol oynamış hem de işgal dönemlerinde Müslüman halkın direnç noktalarından birini oluşturmuştur.

Orta Asya XIX. yüzyılın sonlarında Çarlık Rusya'sı tarafından işgal edilmiştir. Ruslar tamamen hakimiyet kurduktan sonra bölge Türkistan Genel Valiliği adıyla merkeze bağlanmış ve tüm tarım ürünleri ve yeraltı kaynakları Moskova'ya aktarılmaya başlanmıştır. Rus köylülerin bölgeye yerleştirilmesi ve bazı dönemlerde Hristiyanlaştırma baskısıyla bunalan bölge halkı, tarikatların öncülüğünde pek çok kez ayaklanmıştır. XX. yüzyılın başında dini anlamda serbestiyet ve Ortodoks Hristiyanlarla eşitlik gibi haklara kavuşan Müslümanlar, Bolşevik devrimi öncesindeki ortamdan istifade ederek kimlik mücadelesine girişmişlerdir. Müslüman Türk kimliğinin Ruslar karşısında korunabilmesi için reform yapılmasının lüzumunu, Avrupa tarzı bir eğitimin gerekliliğini söyleyen, Müslüman Türklerin dilde ve fikirde birleşmesi gerektiğini ifade eden Gaspıralı İsmail önderliğinde Cedidcilik hareketi ortaya çıkmıştır. Bu dönem İslâmla ilgili reform taleplerinin dillendirildiği, İslâm'ın geleneksel anlayışlarıyla ilgili itirazların ortaya çıktığı bir dönem olarak da önemlidir.

1917 Bolşevik devriminden sonra İslâm, rejimin ideolojik hedeflerinden biri haline gelmiştir. Sovyet rejimi stratejik olarak işbirliği yapması gerektiği dönemler hariç, tüm dinlerle ve dini yapılanmalarla birlikte İslâm ile de mücadele etmiştir. Bu mücadele 1930'lu ve 1960'lı yıllarda yapılan iki büyük din karşıtı kampanyada olduğu gibi camileri kapatma veya fonksiyonları dışında kullanma, ibadetleri yasaklama, din adamlarını sürgüne gönderme hatta öldürme, dini vakıf mallarına el koyma, tüm eski tip okulları ve medreseleri kapatma şeklinde sert baskı yöntemleriyle yapılmıştır. Bu sert yöntemlerin dışında ideolojik propaganda yöntemleriyle de İslâm'la mücadele edilmiştir. Bu çerçevede "Bilimsel ateizm" denilen sistematik mücadele programı uygulanmıştır. Sovyet elitleri üretmeye çalıştığı "Sovyet insanı" tipolojisi adına Türklük ve Müslümanlık gibi iç içe geçmiş kimlik unsurlarını zayıflatmak için uğraşmıştır.

“Bilimsel Ateizm” okullarda ders olarak okutulmuş, “Militan Allahsızlar Birliği” adıyla kurulan devlet destekli sivil örgütler aracılığıyla halkı dini değerlerden uzaklaştırmak için faaliyetler yürütülmüştür. 1929 yılında başlatılan Kültür Devrimi ile önce Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilmiş, daha sonra da Kiril alfabesine geçilerek hem kuşaklar arasında bir ayrışma oluşturulmuş hem de Müslüman toplumun geleneksel kültürüyle ve tarihi hafızasıyla arası açılmıştır. Sovyet yönetimi 70 yıl boyunca mümkün olan her yolla İslâm’ın izlerini silmeye çalışmasına rağmen bir türlü arzu ettiği neticeye ulaşamamıştır. İslâmi bilginin üretilmesi ve aktarılmasıyla ilgili kanallar tahrip edilse de, İslâm’ın maddi varlığı ciddi yara alsa da din bir şekilde kendini var edecek formlar üretmeyi başarmıştır.

1980’li yıllarda Gorbaçov iktidarı döneminde izlenen Glasnost ve Perestroyka politikaları çerçevesinde, dini özgürlükler yavaş yavaş teslim edilmeye ve dini ifade biçimleri ortaya çıkmaya başlamıştır. 1991 yılında ilan edilen bağımsızlıktan sonra İslâmi canlanma, milli kimliğin ve ulus devletin inşası süreçlerinin bir parçası olarak devlet teşviğiyle hızlanmıştır. Ulus kimliğinin inşasında başta Timur olmak üzere, Ulug Beg, Buhari, Maturidi, Nakşibendi, İbn Sina gibi tarihi şahsiyetler, Özbeklerin altın mirasının sembol isimleri olarak yüceltilmiştir.

Bağımsızlığı takip eden süreçte tüm Orta Asya ülkeleri “Yeniden İslâmlaşma” sürecine maruz kalmıştır. Bu sürecin adlandırılmasıyla ilgili “İslâmi canlanma”, “İslâmi Rönesans”, “İkinci İslâmlaşma” gibi tanımlar, kavramlar kullanılmaktadır. Adı her ne olursa olsun Sovyet sonrası dönemin ana karakterini bu dine yeniden dönüş vakası belirlemiştir.

Özbekistan milli kimliğin inşasında İslâm’a merkezi bir rol vermiştir. Sovyetlerin çöküşünden sonra oluşan ideolojik boşluğu doldurmada İslâm’dan istifade edilmeye

çalışılmıştır. Milliyetçilik ve toplumu bir arada tutmaya yarayan manevi-ideolojik bir tutkal olarak İslâm'ın senteziyle oluşan "Milli İslâm" yeni devletin ideolojisinde önemli bir bileşendir. Böyle bir teşebbüsün, İslâm'ın, yeni rejimin ideolojik ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirilmesi demek olduğu, bu yüzden İslâm'a yeniden dönüşün milli bir fenomen olarak değerlendirilmesi gerektiği yorumları yapılmış, ortaya çıkan İslâm formunun da seküler olduğu iddia edilmiştir.

Özbekistan Orta Asya'daki diğer devletlerle birlikte laiklik ilkesini benimsediğini bağımsızlığın ilk günlerinden itibaren deklare etmiştir. Devlet desteğiyle İslâmlaşma politikası ile laiklik refleksleri arasındaki tezat, uygulamada da kendisini göstermiştir. Din özgürlüğünün sınırlarının ne olması gerektiği, hükümetin dini kuruluşların faaliyetleri ve vatandaşların kişisel yaşamlarına yönelik kırmızı çizgileri konusunda net bir mutabakat sağlanamamıştır. Bu belirsiz alan kurumsal varlığını sağlamlaştırmaya çalışan genç bir devlet için tedirginlik kaynağıdır ve bu kontrolsüzlük psikolojisi Sovyet dönemi devlet reflekslerinin uzantısı olarak yasaklarla aşılmaya çalışılmıştır.

İslâm'ın birleştirici faktör olarak algılanması, istikrara veya güvenliğe tehdit oluşturacak, ulus bilincini zayıflatacak formlarına karşı bir tepkiyi de beraberinde getirmiştir. Bağımsızlığın ilk yıllarında, Fergana vadisinde Sovyetlerin çöküşüyle oluşan güç boşluğunu fırsat bilerek ortaya çıkan bazı grupların "İslâm Devleti" talepleri de yeni rejim için kaygı verici olmuştur. İslâm ile güçlendirilmiş bir Özbek kimliğinin inşası sürecinde, dengenin İslâm'dan yana bozulması Özbek kimliği açısından da bir tehdit olarak görülmüştür. Tüm bunlar Özbek yönetimi nezdinde İslâmi canlanmanın seyrini kontrol etme politikalarını kaçınılmaz kılmıştır. Bu gerekçeyle Sovyetlerden tevarüs ettikleri yöntemleri kullanmaya yönelmişler, İslâm yorumları arasında "Doğru İslâm", "Yanlış İslâm" ayrımı yapmaya başlamışlardır. Özbekistan yönetimi Sovyet dönemindeki

refleksleri göstererek, herhangi bir politik iddiada bulunan veya rejimin kontrolü dışında kendini ifade etmeye çalışan "Yanlış İslâm" formlarına karşı cephe almıştır.

Bağımsızlık sonrası ortaya çıkan İslâm ifade biçimlerine karşı yönetimin gösterdiği tepki devletin güvenlik algısıyla yakından ilgilidir. Yeni dönemde Özbek Müslümanlarının İslâm dünyasının geri kalanıyla kurdukları ilişkiler, küresel İslâmi eğilimlerden etkilenmeler, "Milli İslâm" algısıyla uyuşmayan formların oluşmasında etkili olmuştur. Devlet kurumları, özellikle güvenlik kurumları bu harici etkileri rejimin korunması hedefiyle uygun bir biçimde sınırlandırmaya ve izole etmeye çalışmıştır. Özbek hükümeti devlet otoritesine rakip olma potansiyeli veya iddiası taşıyan İslâmi hareketleri seçici bir şekilde bastırmıştır. Şiddeti bir yöntem olarak benimseyen ve küresel radikal İslâmcı hareketlerle irtibatlı örgütlerin terör eylemleriyle uğraşmak zorunda kalan Özbekistan, bombalamalar, intihar saldırıları ve 2005 yılındaki Andican olaylarının travmalarını atlatmakta zorlanmıştır. Özbekistan'da İslâm ile ilişkileri en çok etkileyen dinamik bir "Yanlış İslâm" formu olarak radikalizmle mücadele olmuştur.

Özbek yönetimi "Yanlış İslâm" biçimlerine karşı Özbek halkının "Altın mirası" olarak tasavvufu ön plana çıkarmaya çalışmış ve desteklemiştir. Bu destek, tasavvufun insanın ruhsal arayışlarına katkısı olan, taşıdığı barışçı mesaj ile İslâm'ın "Skolastik ve fanatik" geleneklerine karşı bir savunma aracı ve aynı zamanda yerel hümanist gelenek olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. İslâm'ın siyasallaşmasına yol açmayan tasavvuf merkezli bir İslâmi canlanmanın, ulus devlet otoritesini tehdit etmeyeceği düşünülmüştür.

Bazı araştırmacılar yeni rejimin radikal İslâm tehdidini abarttığını, otoriter politikaların devamı için bir bahane olarak kullandığını iddia etmişlerdir. Fakat fiili durum, yaşanan olaylar ve Özbekistan'ın verdiği kayıplar bu tehdidin pek de küçümsenmemesi

gerektiğine işaret etmektedir. Özbekistan 1999 yılının Şubat ayında yaşanan bir dizi terör saldırıları sonucunda pek çok vatandaşını kaybetmiştir Devlet başkanı Kerimov bu saldırılardan kıl payı kurtularak hayatta kalmıştır. Özbekistan'ın, Tacikistan ve Afganistan gibi şiddet merkezli radikal İslâmi örgütlerin üssü konumundaki ülkelere sınırı, aynı zamanda bu ülkelerde yaşayan vatandaşları vardır. Tacikistan Sovyetler'den ayrıldıktan sonra, muhalif radikal İslâmcılarla hükümet arasında yıllarca süren bir iç savaşın cenderesine düşmüştür. Afganistan, Sovyet işgali sonrasında dünyanın her yanından gelen "Cihadçıların" akınına uğramış, Sovyetlerin çekilmesinden sonra bu gruplar çevre ülkeler için önemli bir tehdit unsuru haline gelmiştir. El Kaide ve Taliban gibi örgütler küresel terör eylemlerini bu bölgeden yönetmeye başlamışlardır. Özbekistan'da faaliyet gösteren Özbekistan İslâmi Hareketi, El Kaide'nin bölgedeki uzantısı olarak hareket etmektedir. Bu örgüt Amerika Birleşik Devletleri tarafından 11 Eylül sonrasında hedefteki terör örgütlerinden biri olarak ilan edilmiştir. Sonuç olarak terör odaklı faaliyetleriyle radikal İslâmcı örgütlerin oluşturduğu tehdit küçümsenecek gibi değildir.

Radikal İslâmi akımlar Özbekistan'ın yerel İslâmi yorumlarıyla da çatışmışlar, bölge insanının tasavvuf ağırlıklı geleneksel inanç biçimini eleştirmişlerdir. Bu da Sovyet dönemine göre oldukça özgür bir ortamda dinini öğrenmek ve yaşamak isteyen sıradan insanları huzursuz etmiştir. Bağımsızlık dönemi, kimlik unsurlarının oluşturulması, inşası açısından kritik bir dönemdir. Henüz tam kıvamını bulmamış, tam yerleşmemiş, güçlenmemiş kimlik unsurlarına saldırı sosyo-psikolojik olarak rahatsızlık yaratmış, tepkiler de o ölçüde sert olmuştur.

Özbekistan bağımsızlık sonrasında İslâm dünyası ile bütünleşme iradesi göstermiş, İslâm coğrafyasının değişik yerlerinden gelen Müslümanlara kapılarını açmıştır. Başta

Türkiye ve Suudi Arabistan olmak üzere pek çok İslâm ülkesi Özbekistan'ın imarı için destek olmaya çalışmış, Semerkand, Buhara gibi şehirlerdeki İslâm mirası abidelerin restorasyonu ve yenilerinin inşası için Özbek yönetimine yardımcı olmuşlardır. Bu süreçte Özbekistan'a kendi İslâmi yorumlarını tebliğ etmek üzere de pek çok "Misyoner" Müslüman gelmiştir. Bu tebliğcilerin faaliyetleri Özbek yönetimi tarafından şüphe ile karşılanmış ve bağımsızlığın ilk yıllarında 50'ye yakın yabancı vaiz sınırdışı edilmiştir. FETÖ de Özbekistan'a gelerek eğitim faaliyetleri aracılığıyla bölgede tutunmaya çalışan gruplardan biridir. 1999'daki Taşkent bombalamaları sonrasında oluşan atmosferde faaliyetlerine son verilmiş, tüm okulları kapatılmış ve çalışanları sınır dışı edilmiştir.

Özbekistan sadece İslâm ülkelerinin değil, dünyanın her tarafından dini veya sivil grupların akınına uğramıştır. Değişik Hristiyan mezheplerinin misyonerlerinden, Yehova Şahitlerine, Bahailere kadar pek çok dini grup kendi özel ajandasını takiben Orta Asya'da faaliyetlere başlamıştır. Kimisi dil veya meslek kursları, bazıları yoksullara yardım kuruluşları aracılığıyla misyonerlik faaliyetleri yürütmüşlerdir. Özbekistan çok dinli ve çok etnik yapılı bir yaşam kültürüne alışıktır. Fakat bu yeni durum farklıdır ve halkın da tepkisiyle karşılaşmıştır. Misyonerler insanları dine davet ederken gizli metodlar kullanmakla ve insanların mağduriyetlerini suistimalle suçlanmışlardır. Batı'dan gelen ve bölge ülkelerinin bağımsızlık sonrası imzaladığı anlaşmalarla güvence altına alınan bu tür grupların faaliyetleri dünya ile entegrasyon sürecinde güvensizlik problemi oluşturmuştur.

Bağımsız Özbekistan'ın kurucu lider kadrosu Sovyet döneminde yetişmiş, Sovyet devlet anlayışının refleksleriyle donanmıştır. Devletin ve güvenliğinin merkezi bir konumda olduğu, katı ideolojik reflekslerle hareket eden bu anlayıştan, daha liberal, dünya ile

daha fazla entegre olmuş bir anlayışa evrilmek kolay değildir. Kendi kendisine yeten, kendi kaynaklarına sahip çıkan, kendi öz kültürünü dilediği gibi yaşama özgürlüğüne sahip, müreffeh bir ülke olmanın uzun ve meşakkatli bir yolu vardır. Sovyet döneminde her türlü baskı politikasına maruz kalmış, varlığını korumak için yer altına inmiş, bilgiyi üretme ve sağlıklı bir şekilde aktarma mekanizmalarından mahrum kalmış bir İslâm'ın canlanması da bu kritik formasyon süreci içinde cereyan etmektedir. Özbek yönetiminin İslâm konusunda orantısız görünen tepkilerini değerlendirirken bu arka planın da hesap edilmesi gerekir.

Tüm bu dinamiklerin oluşturduğu tablo, Özbekistan'ın çok kırılgan bir zeminde ilerleyen demokratikleşme çabalarını sekteye uğratmıştır. Güvenlik-özgürlük denkleminde ibre hep güvenlikten yana kaymak zorunda kalmıştır. Radikal İslâmcıların küresel eylemleri ve uyuşturucu trafiğiyle bağlantıları dolayısıyla, bölge küresel güçlerin de müdahale alanı haline gelmiştir. Bu sağlıksız sosyo-politik ortamda bölge dışı güçler istihbarat yöntemleriyle, provokasyonlara açık marjinal dini grupları kendi ajandalarına uygun şekilde yönlendirme avantajına sahip olmuştur. Stratejik önemi yüksek bütün gelişmekte olan ülkelerde olduğu gibi Özbekistan'da da insan hakları ve din-vicdan özgürlüğü konularının araçsallaştırılması söz konusudur.

Tüm bunlar Sovyet döneminin ağır şartlarından henüz kurtulmuş, özgür dünya ile bağımsız bir ilişki kurmak isteyen Özbek yönetimini hayal kırıklığına uğratmış, yabancı ülkelerle ilişkilerde güven sorununu derinleştirmiştir.

Özbekistan kendi İslâmi kimliğini güçlendirdikçe, radikal akımların etkilerine karşı daha özgüvenli bir duruş sergilemiş, daha rafine politikalar uygulamaya yönelmiştir. Radikal İslâm'ın bölgedeki etkinliği azaldıkça İslâm'ın farklı yorumlarına yönelik tutum, güvenlik eksenli olmaktan çıkmaya başlamıştır. Bu ortam İslâmi canlanma sürecini daha sağlıklı

bir zemine oturtacaktır. Bağımsız Özbekistan'ın kurucu iradesi İslâm'ın bizatihi kendisini her türlü yorumuyla tehdit olarak gören bir yapıda değildir. Yeni Cumhuriyet'in, İslâm geçmişiyle hesaplaşma değil İslâmi kökleriyle buluşma devleti olduğu söylenebilir. Çalışmanın en net sonucu bağımsız Özbekistan'ın kuruluş sürecinin İslâmofobik motivasyonlu olmadığı şeklindedir.

KAYNAKLAR

Abashin,Sergei, Nation-Construction in Post-Soviet Central Asia, **Soviet and Post-Soviet Idendities,** ed.M.Bassin, C.Kelly, Cambridge University Press, 2012

Abromson, David ve Tucker, Noah, Engineering İslâm: Uzbek State Policies of Control, **Project Muse: Islam, Society and Politics in Central Asia**, Ed.Pauline Jones, Ebsco Publishing, Ebook Collection, 2017

Abramson, David M. ve Karimov, Elyor E., Sacred Sites, Profane Ideologies: Religious Pilgrimage and the Uzbek State, **Everyday Life in Central Asia, Past and Present** , ed.Jeff Shadeo, Indiana University Press, 2007

Akiner, Shirin, **Sovyet Müslümanları,** çev. Ahmet Mutu, Tufan Buzpınar, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995

Akiner, Shirin, **Violence in Andijan; 13 May 2005 An independent Assesment,** Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, Silk Road Paper, 2005

Akiner, Shirin, Religion's Gap: Islam and Central Asia in the 1990'**s***,* **Harvard International Review**, Winter/Spring, 2000

Akyürek, Yunus, **Fergana Bölgesinin İslâm Tarihindeki Yeri ve Önemi***,* Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa: 2008

Alkan, Haluk, **Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Siyasal Hayat Ve Kurumlar,** Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (Usak) Yayınları, 2011

Andican, A.Ahad, **Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi***,* İstanbul: Emre Yayınları, 2003

Bacon, Elizabeth E. **Esir Orta Asya***,* çev. Tansu Say, Garanti Neşriyat, 1979,

Balcı, Bayram, **Orta Asya'da İslâm Misyonerleri Fethullah Gülen Okulları,** İstanbul: İletişim yayınları, 2005

Baran, Zeyno ve Starr, S. Frederick ve Cornell, Svante E. **Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus: Implications for the EU**, Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, Sweden, 2006

Barthold,V.V, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, haz. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Kronik Kitap, 2019

Bennigsen, Alexander, Quelquejay, Lemercier C. **Stepte Ezan Sesleri**, çev. Nezih Uzel, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1994

Bıçakçı, Salih, Andijon'da Nima Boldi? Özbekistan'da Terör Güvenlik ve Demokrasi, **USAK Orta Asya ve Kafkasya Çalışmaları Dergisi,** C.3, S.6, 2008

Botakarayev, Bauyrzhan, **Orta Asya'da Sovyet Dönemi Sonrası İslâmi Hareketler**, Basılmamış Doktora Tezi , Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018

Büyükkara, Mehmet Ali, Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban, **Orta Asya'da İslâm: Aydınlıktan Aydınlanmaya,** ed.Muhammet Savaş Kafkasyalı C.3, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012

Büyükkara, Mehmet Ali, Türkiye'deki Radikal Dini Siyasi Akımlar, **Demokrasi Platformu**, S.8, 2006

Büyükkara, Mehmet Ali, 11 Eylül ile Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye-Cihadi Selefiyye, **Dini Araştırmalar**, S.20, 2004

Cornell, Svante E. ve Zenn, Jacob, **Religion and the Secular State in Uzbekistan***,* Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program,Silk Road Paper, 2018

Çalışkan, İsmail, Orta Asya'da Üç İslâm Anlayışı, **Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye**, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. 1, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012

Çaman, Efe, Dağcı, Kenan, Özbekistan'da İslâm, Siyasi Sistem ve Radikalizm**, Yalova Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 8, 2014

Dilmaç, Turhan, **Özbekistan'da Ulusal Kimlik ve Dış Politika İlişkisi***,* İstanbul: Ötüken, 2019

Doğan, Salih, **Radical Islam in Central Asia After 9/11 Terrorist Attacks: A Special Case on Uzbekistan**, International Turgut Özal Congress on Business, Economics and Political Science, Ankara, 2016

Dualı, Şir Muhammed, **20. Yüzyıl Rusya'sı Sosyo-politik Yapısında Rus-Ortodoks Klisesi'nin Rolü** *,* Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2012

Efegil, Ertan, Rusya'nın Kültürel Emperyalizm Siyaseti ve Günümüz Orta Asya'sında İslâm,**Orta Asya'nın Kültürel Sorunları: Kimlik, İslâm, Milliyet, Etnisite,** ed. Ertan Efegil, Pınar Akçalı, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2003

Erler, Özgür, Bağımsızlık sonrasında Orta Asya Cumhuriyetlerinde Milliyetçilik, **Stratejik Araştırmalar Dergisi,** S.11, 2007

Erşahin, Seyfettin, **Türkistan'da İslâm ve Müslümanlar**, Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007

Erşahin, Seyfettin, Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Ulusal Güvenlik ve Din, **Dini Araştırmalar Dergisi,** C.7, S.20, 2004

Fragner, Berg G. "Sovyet Milliyetçiliği": Orta Asya'nın Bağımsız Cumhuriyetlerine Kalan İdeolojik Miras, Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları, **20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek,** ed. Willem Van Schendel, Erikj Zürcher, çev. Selda Somuncuoğlu, İstanbul:İletişim Yayınları, 2010

Fredholm, Michael , **Islamic Extremism as a Political Force in Central Asia**, Stockholm University Asian Culture and Modernity Research Report, no.5, 2003

Hayit, Baymirza, **Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslâm'ın Bazı Meseleleri,** İstanbul:Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, 1987

Hizmetli, Sabri, Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dini Akımlar, **Orta Asya'da İslâm Orta Asya'da İslâm: Aydınlıktan Aydınlanmaya,** ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı, C. 3, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012

İlkhamov, Alisher, Archeology of Uzbek Identity*,* **Anthropology & Archeology of Eurasia**, vol. 44, no. 4, 2006

Kader, Özlem, Kerimov Yönetiminde Özbekistan'ın İç ve Dış Politikasının Analizi (1991-2012), **Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi,** C.4, S.2, 2013

Kadyrov, Mederbek; Zuuridinov, Öskönbay, Sovyetler Birliği'nin Din Siyaseti ve İslâm (Orta Asya Örneğinde), **OŞ Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi** S. 27, 2019

Kydyralieva, Saltanat, **Türk ve Rus Kaynaklarına Göre Türkistan'da Basmacı Hareketi (1916–1924)** Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015

Kalra, Prajakti ve Saxena, Siddharth, Hidden Linkages: The Republic of Uzbekistan and the Gulf Region in a Changing World Order, **Invited Publication in Russian and CIS Relations with the Gulf Region: Current Trends in Political and Economic Dynamics** içinde, Gulf Research Council Paper (GRC), 2009

Kanlıdere, Ahmet, Özbekistan Cumhuriyeti, **Bağımsızlıklarının 25. Yılında Türk Cumhuriyetleri** içinde**,** İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2017

Kanlıdere, Ahmet, **Cedidcilik ve Dini Islahçılık,** İsmail Bey Gaspıralı ve Ziya Gökalp Sempozyumları Bildiriler, Ankara: 2003

Karagiannis, Emmanuel, **Political Islam in the former Soviet Union: Uzbekistan and Azerbaijan Compared***,* Routlegde, 2010

Karagiannis, Emmanuel ve Mccauley Clark, Hizb ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group That Remains Nonviolent*,* **Terrorism and Political Violence,** Vol.18, Routledge, 2006

Kavuncu, Orhan, Özbek Diasporası, **Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi** C. 2, S. 1, 2018

Kencetay, Dosay, Hoca Ahmed Yesevi'nin Türk-İslâm Anlayışındaki Yeri, **Orta Asya'da İslâm: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne**, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı C.2, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012

Kerimov, İslâm, **Yenilmez Güç Yüksek Maneviyat,** Özbekistan Ankara Büyükelçiliği, Öncü Yayınevi

Kırımlı, Meryem, Uzbekistan in the New World Order, **Central Asian Survey**, Vol.16, no:1, 1997

Kitapçı, Zekeriya, **Türkler Nasıl Müslüman Oldu,** Birinci Baskı**,** Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2004

Khalid, Adeeb, **Making Uzbekistan: Nation, Empire and Revolution in the Early USSR**, London: Cornell Univesity Press, 2015

Khalid, Adeeb, Ulama and the State in Uzbekistan, **Asian Journal of Social Science,** Vol.42, 2014

Khalid, Adeeb, **Komünizmden Sonra İslâm Orta Asya'da Din ve Politika***,* çev. Aslıhan Tekyıldız, Ankara: Sitare Yayınları, 2011

Khalid, Adeeb, A Secular Islam: Nation, State, And Religion In Uzbekistan, **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 35, Cambridge University Press, 2003

Köprülü, Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar***,* Üçüncü Baskı*,* Ankara*:*Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976

Köstem, Seçkin, Orta Asya ve Kafkaslar'da Militan İslâm: El Kaide Etkisi, **Ortadoğu Etüdleri**, C.2, S.3, 2010

Kurubaş, Erol, SSCB Sonrası Türk Cumhuriyetlerinde Yeni Uluslaşma Süreçleri Üzerine Bir Değerlendirme, **Uluslararası Hukuk ve Politika**, C.2, no.5, 2006

Kutlu, Sönmez, "Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru", **Orta Asya'da İslâm: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne,** ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. 2, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012

Kutlu, Sönmez, Mürcie*,* **TDV İslâm Ansiklopedis**i, C.32, Ankara: 2006

Kurt, Hasan, Orta Asya'da İslâm'ın Yayılışı: İstekle mi Zorla mı?, **Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye,** ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.1, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012

Laruelle, Marlene, The Nation Narrated Uzbekistan's Political and Cultural Nationalism, **Constructing the Uzbek State-Narratives of Post-Soviet Years**, ed. Marlene Laruelle, Lanham: Lexington Books, 2017

Mcloughlin, Sean, Deobandism, **Routledge Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion**,2008

Muhammedcanov, Abdullah, Özbekistan Tarihi*,* **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, C.34, 2007

Musahan, Ali Yıldız, Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası, **İlahiyat Tetkikleri Dergisi,** S.44, Erzurum: 2015

Monteil, Vincent, **Sovyet Müslümanları,** çev.Mete Çamdereli, İstanbul: Pınar Yayınları, 1992

Naumkin, Vitaly, **Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle,** Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005

Ocak, Ahmet Yaşar, **Türkiye, Türkler ve İslâm, Yaklaşım ve Yorum Denemeleri,** Altıncı Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003

Olcott, Martha Brill ve Ziyaeva, Diora, **İslâm in Uzbekistan: Religious Education and State İdeology***,* Carnegie Papers, Russia and Eurasia Program, No:91, 2008

Olcott, Martha Brill, **Roots of Radical Islam in Central Asia,** Carnegie Russian and Euroasian Program, Carnegie Paper N. 77, 2007

Olcott, Martha Brill, **Sufism in Central Asia A Force for Moderation or a Cause of Politicization?**, Carnegie Endowment-Russia and Euroasia Program, Carnegie Papers, 2007

Olimova, Saodat, Confronting or Engaging Islam: Are There Different Approaches in Central Asian Countries?*,* **Islamic Revival in Central Asia, The cases of Uzbekistan and Tajikistan** içinde, Documentos Cidop Asia, no.26, 2011

Özaydın, Abdülkerim, Türkler'in İslâmiyeti Kabulü*,* **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları C.47, 2012

Özbay, Ekrem, Çarlık ve Bolşevik Rusların Türkmenistan'da Uyguladığı Din Politikası ve Türkistan Örneği, **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi,** S. 204, 2013

Özbayraktar, Aykut, **Abbasiler'in İlk Döneminde Mâverâünnehir,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 2014

Özcan, Azmi, Rus Çarlığı ve İngiltere'nin Türkistan Üzerinde Nüfuz Mücadelesi ve İslâm Faktörü, **Orta Asya'da İslâm: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne,** ed.Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.2, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012

Özen, Şükrü, Maturidi, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C.28, Ankara: 2003

Rasanayagam, Johan, The Politics of Culture and the Space for Islam: Soviet and Post-Soviet Imaginaries in Uzbekistan, **Central Asian Survey**, Vol.33, no:1, 2014

Rasanayagam, Johan, **İslâm in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience,** Cambridge University Press, 2011

Raşid, Ahmed, **Taliban: İslâmiyet, Petrol ve Orta Asya'da Yeni Büyük Oyun**, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Everest Yayınları, 2001

Raşid, Ahmed, **Orta Asya'nın Dirilişi İslâm mı Milliyetçilik mi?**, çev.Osman Deniztekin, İstanbul: Cep Kitapları, 1996

Raymann, Kathrin Lenz, **Securitization of Islam: A Vicious Circle Counter-Terrorism and Freedom of Religion in Central Asia**, Transcript Verlag, 2014

Raza Han, Nasır, Sovyet Sonrası Orta Asya'da İslâm ve Komşulukları, **Orta Asya'da İslâm, Aydınlıktan Aydınlanmaya,** ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.3, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012

Ro'ia, Yaacov ve Wainer, Alon, Muslim Identity and Islamic Practice in Post-Soviet Central Asia, **Central Asian Survey**, Vol.28, no:3, 2009

Roy, Oliver, **Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi**, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis, 2009

Saray, Mehmet, **Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi** , Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014

Saparbek, Moldir, *"***Orta Asya'da Radikal İslâm'ın Doğuşu ve Yükselişi"**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ,2018

Sarıkaya, Yalçın, Kerimov Dış Politikası: Rejim Güvenliği Ekseninde 20 yıl, **Bölgesel ve Küresel Politikalarda Orta Asya** , ed.Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012

Sayapin, Sergey, Uzbekistan, **Handbook of Asian States**, ed. by M. Porsche-Ludwig and Y.-Y. Chen, LIT Studies on Asia, Bd.8, 2019

Şahin, Mehmet**, Uluslararası Bir Tehdit olarak Fetö**, Polis Akademisi II. Uluslararası Güvenlik Sempozyumu Raporu, Polis Akademisi Yayınları, no:67, 2018

Taşağıl, Ahmet, Talas Savaşı, **TDV İslâm Ansiklopedisi,** C. 39, Ankara:2010

Tatari, Eren ve Shaykhutdinov, Renat, State Response to Religious Revivalism in Post-Soviet Central Asia, **European Journal of Economic and Political Studies,** Vol.3, 2010

Tolipov, Farkhod, Central Asia: The Disintegration Theory, Central Asia at 25: Looking Back, Moving Forward, **A Collection of Essays from Central Asia**, ed. Marlene Laruelle,The George Washington University Central Asia Program, 2017

Tolipov, Farkhod, Islam, State and Society in Uzbekistan: How Traditional Islam has Influenced the Present Political Culture of the Central Asian Elites and Societies , **Islamic Revival in Central Asia, The Cases of Uzbekistan and Tajikistan** içinde, Documentos Cidob Asia Vol.26, 2011

Tosun, Necdet, Mâturidiyye ve Tasavvuf İlişkisi, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi,** S.38, 2016

Türkoğlu, İsmail, Özbekistan Kültür ve Medeniyeti**, TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 34, İstanbul: 2007

Ünal, Gürhan, State Building Process in Uzbekistan: Many Miles to Go, **Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi,** C.5,S.3, 2018

Vakhabov, Abdullah, **Sovyetler Birliğinde İslâm,** çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Havass Yayınları, 1979

Yaman, Ali, **Türk Dünyasında İslâm, Sovyet Ateizmi ve Kültürel Süreklilik** , Ankara: Elips Kitap, 2012

Yaman, Ali, Sovyet Sonrası Dönemde Orta Asya'da Din ve Siyaset Üzerine Genel bir Değerlendirme ,**Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi,** S. 48, 2008

Yaman, Ali, Sovyet Siyasi Tarihinde İslâm ve Ateizm Mücadelesi, Sovyet Dönemi Kazak, Özbek Ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi , **Bilgi-Bellek, İstanbul Bilgi Üniversitesi Türk Devrim Tarihi Çalışmaları Dergisi,** S.8, 2007

Yıldırım, Ahmet, Orta Asya'da İslâmi İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi, **Orta Asya'da İslâm: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne,** ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.2, Ahmet Yesevi Üniversitesi, Ankara-Türkistan: SFN Yayıncılık, 2012

Yıldız, Hakkı Dursun, **İslamiyet ve Türkler**, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2015

Yovkoshev, Shukhrat, Islam in Uzbekistan: History and Modernity, **The Light of Islam,** Issue.1, 2018

Yavuz, Yusuf Şevki, Maturidiye, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 28, Ankara: 2003

Yemelianova, Galina M, How"Muslim"are Central Asian Muslims? A Historical and Comparative Enquiry, **Central Asian Affairs**, Vol.4, 2017

Zarcone, Thierry, Bridging the Gap Between Pre-Soviet and Post Soviet Sufizm in Ferghana Valley, **Popular Movements and The Democratization in the İslâmic World** içinde, Edited by Masatoshi Kisaichi, London: Routledge, 2006

ÖZET

Bu çalışmada Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle bağımsızlığını kazanan Özbekistan'ın ulus devlet inşa sürecinde İslâm'la ilişkileri ele alınmıştır. Üç bölümden oluşan çalışmada Sovyet hakimiyeti öncesinde Özbekistan'da nasıl bir İslâm anlayışının cari olduğunu anlayabilmek için tarihi arka plana bakılmıştır. Sovyet dönemi din politikalarının incelendiği ikinci bölümde İslâm'ın maruz kaldığı ideolojik saldırılara odaklanılmıştır. Son bölümde, bağımsızlık sonrası Sovyet baskısından kurtulup canlanmaya başlayan İslâm'a yönelik politikaları hangi dinamiklerin belirlediği anlaşılmaya çalışılmıştır. Özbekistan bağımsızlık sonrası milli kimliğin inşasında İslâm'a merkezi bir rol vermiştir. Laik devletin teşvik ettiği bir İslâm'a dönüş ve İslâm'ın canlandırılması süreci yaşanmıştır. Ulus devlet otoritesini tehdit etmeyen, siyasi talepleri olmayan bir "Milli İslâm" formu oluşturulmaya çalışılmış, özellikle siyasi talepleri olan İslâm yorumları tehdit olarak algılanmıştır. Afganistan ve Tacikistan gibi çevre ülkelerde konuşlanan radikal İslâmcı grupların oluşturduğu terör tehdidi de Özbek yönetimini söz konusu formları bir güvenlik problemi olarak ele almaya sevketmiş ve sert politikalar uygulamasına sebep olmuştur. Bağımsız Özbekistan'ın kurucu iradesi İslâmofobik değildir.

Anahtar kelimeler: Özbekistan, İslâm, Radikal İslâm, Orta Asya

ABSTRACT

In this study, the Uzbek Government's relationship with Islam after gaining independence with the collapse of Soviet Union and during the process of becoming a nation state is discussed. This study consists of three chapters. In the first chapter in order to analyze the prevalent understanding of Islam in the pre-Soviet rule era, the historical background is examined. In the second chapter religious policies of Soviet rule and also the ideological attacks are focused. In the last chapter, the dynamics determining the policies towards Islam after independence are tried to be understood. Uzbekistan gave Islam a central role in the process of constructing a national identity after independence. A process where the secular state encouraged reverting back Islam and reviving it was experienced. A form of National Islam which wasn't threatening to the nation state authority and doesn't have political demands was tried to be established. Islamic approaches that have political demands were perceived as threat. The terrorist threat posed by radical Islamist groups in neighboring countries such as Afghanistan and Tajikistan also prompted the Uzbek administration to consider these approaches as a security problem and caused strict policies to be implemented. The founding will of independent Uzbekistan was not Islamophobic.

Keywords: Uzbekistan, Islam, Radical Islam, Central Asia.