ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

- ISLAM IN CENTRAL ASIA: FROM REPRESENTATION TO PHOBIA
- ИСЛАМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОТ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА К ФОБИИ



III.Cilt

Aydınlıktan Aydınlanmaya

Editör:
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

AHMET YESEVİ ÜNİVERSİTESİ

ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

CİLT: III

AYDINLIKTAN AYDINLANMAYA

EDİTÖR

DR. MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

AHMET YESEVİ ÜNİVERSİTESİ

Ankara-Türkistan, 2012

İnceleme
Araştırma
Dizisi

YAYIN NO: 12

ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

Cilt III: Aydınlıktan Aydınlanmaya

Editör
Dr. Muhammet Savaş Kafkasyalı

Teknik Redaksiyon
Dr. Murat Yılmaz

Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye / editör: Muhammet Savaş Kafkasyalı
Ankara ; Türkistan : Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012.
3 c. (1960 s.) ; 16x24 cm (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi inceleme- araştırma dizisi; yayın no: 12)
İçindekiler: c.1: Tanımadan Tanımlamaya – c.2: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne – c.3: Aydınlıktan Aydınlanmaya
ISBN: 978-9944-237-14-7 – Takım
ISBN: 978-9944-237-17-8 – Cilt-III
1-İslam–Orta Asya 2-Din ve Politika 3-İslamofobi I. Kafkasyalı, Muhammet Savaş
297.09584

Tasarım-Baskı
SFN
SFN Televizyon Tanıtım Tasarım
Yayıncılık Ltd. Şti.
Tel: 0312 472 37 73-74
www.sfn.com.tr

Baskı Tarihi : 2012
Baskı Yeri : Ankara - Türkistan

© Ahmet Yesevi Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Adres:
Taşkent Cad. 10. Sokak No: 30
06490 Bahçelievler/ANKARA
Tel : 0312 216 06 00
Faks : 0312 215 22 09
yayinlar@yesevi.edu.tr
www.yesevi.edu.tr



İçindekiler
Contents
Оглавление

Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban..... 1287
Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara

Projections of Islamic Exclusivism in Central Asia: Salafism and the Taliban Movement..... 1317
Prof. Dr. Mehmet Ali Buyukkara

Проекция по Пренебрежению Мусульманства в Центральной Азии:
Саляфийсткая Деятельность и Талибан..... 1321
Профессор Доктор Буюккара Мехмет Али

Appropriate Administration over Islam to Safeguard Stability in Xinjiang..... 1325
Feng Jin Yuan

Sincan'da İstikrarı Korumak İçin İslâm'ın Uygun Bir Şekilde Yönetilmesi 1340
Feng Jin Yuan

Регулирование Исламского Управления с Целью Сохранения Стабильности в Синьцзяне ... 1343
Юань Фенг Жин

Russia and Central Asian Islam..... 1345
Prof. Dr. Aleksei Malashenko

Rusya ve Orta Asya İslâm'ı..... 1377
Prof. Dr. Aleksey Malaşenko

Россия и Ислам Центральной Азии 1380
Профессор Доктор Малащенко Алексей

Japonya, İslâmiyet ve Orta Asya: Japonya'nın İslâm Siyaseti İçinde İdil-Ural Türkleri ... 1383
Doç. Dr. Merthan Dündar

Japan, Islam and Central Asia: Volga-Ural Turks in Japan's Policy on Islam..... 1410
Assoc. Prof. Dr. Merthan Dundar

Япония, Ислам и Средняя Азия: Тюрки Волги и Урала в Исламской Политике Японии.... 1413
Доцент Доктор Дундар Мертхан

Islam in Post-Soviet Central Asia and its Neighbourhood 1417
Dr. Nasir Raza Khan

Sovyet Sonrası Orta Asya'da İslâm ve Komşulukları 1426
Dr. Nasır Raza Han

Ислам и Отношения Между Соседями в Постсоветской Средней Азии 1428
Доктор Хан Насир Раза

Religious Dimension of Iran's Foreign Policy towards Central Asia 1431
Prof. Dr. Elaheh Koolaee

İran'ın Orta Asya'ya Yönelik Dış Politikasının Dinî Boyutu 1449
Prof. Dr. Elaheh Koolaee

Религиозная Составляющая Внешней Политики Ирана в Средней Азии 1452
Профессор Доктор Кулайи Элахе

Arab Countries and Islam in Central Asia 1455
Prof. Dr. Mahmoud F. Hegazi

Orta Asya'da Arap Ülkeleri ve İslâm 1476
Prof. Dr. Mahmud F. Hicazi

Арабские страны и Ислам в Центральной Азии 1478
Профессор Доктор Хиджази Махмуд Ф.

Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dinî Akımlar 1481
Prof. Dr. Sabri Hizmetli

Harmful Tendencies and Missionary Work in the Central Asia 1540
Prof. Dr. Sabri Hizmetli

Вредные Течения и Миссионерство в Тюрских Республиках Средней Азии 1543
Профессор Доктор Хизметли Сабри

Ислам в Центральной Азии: Актуализация Наследия (на примере Казахстана) 1547
Профессор Доктор Муминов Аширбек К.

Orta Asya'da İslâm: Güncellenmiş Miras (Kazakistan Örneği) 1568
Prof. Dr. Aşirbek Muminov

Islam in Central Asia: Updated Legacy (Case of Kazakhstan) 1571
Prof. Dr. Ashirbek Muminov

Исламофобия в России: Возникновение и Основные Тенденции Развития 1575
И.о.доц. Док. Сотниченко А. А.

Rusya'daki İslâmofobi: Meydana Çıkışı ve Gelişiminin Temel Eğilimleri 1595
Yrd. Doç. Dr. Aleksandr Sotniçenko

Islamophobia in Russia: Genesis and the Main Tendencies of Its Development 1598
Assist. Prof. Dr. Alexander Sotnichenko



Aydınlanma Sonrası Dönemde İslâm'ın Orta Asya Edebiyatına Yansıması: Fobi Dönemi..... 1601
Yrd. Doç. Dr. Bahadır Gücüyeter

Reflection of Islam in Post-Enlightenment Period to the Literature of Central Asia: Period of Phobia 1625
Assist. Prof. Dr. Bahadır Gucuyeter

Отражение Ислама в Среднеазиатской Литературе После Эпохи Возрождения: Период Фобий..... 1628
И.о.доц. Док. Гужуетер Бахадыр

Günümüzde Rusya Federasyonu'nda Din Algısı:Akılcılık-Nakilcilik Tartışması ve Ceditçi Miras 1631
Assoc. Prof. Dr. İbrahim Maraş

Perception of Religion in Russia Today: Debate on Rationalism-Religious Narration and Religious Reformism Heritage 1643
Doç. Dr. Ibrahim Maras

Религиозное Восприятие в Современной Российской Федерации: Полемика Рационализма и Эмпиризма и Наследие Джадидов 1646
Доцент Доктор Мараш Ибрахим

Мусульманское "Сектантство" в Российской Империи: Реальные Угрозы или Мнимые Фобии? "Ваисовский Божий Полк Староверов Мусульман" в Позднеимперской и Раннесоветской России 1649
Профессор Доктор Усманова Диляра М.

Rusya İmparatorluğu'nda Müslüman "Tarikatçılık": Gerçek Tehdit veya Hayalî Korkular? Rusya İmparatorluğunun Son Döneminde ve Sovyetlerin İlk Döneminde "Müslüman Staroverlerin Vaısov İlahî Tümeni" 1673
Prof. Dr. Dilyara M. Usmanova

Muslim 'Sectarianism' in the Russian Empire: Genuine Threats or Imaginary Phobias?: The 'Vaisi Holy Regiment of Muslim Old-Believers' in Late Imperial and Early Soviet Russia 1677
Prof. Dr. Diliara M. Usmanova

Неофициальный Ислам в Средней Азии в 1940-1980-е Годы (По Материалам Архивов). 1681
Доктор Шигабдинов Ринат Н.

1940-1980 Arasında Orta Asya'daki Gayrı Resmî İslâm: (Arşiv Belgelerine Göre)..... 1695
Dr. Rinat Şigabdinov

Unofficial Islam in Central Asia 1940-1980's (On Archıve Materıals)..... 1697
Dr. Rinat Shigabdinov

К Вопросу о Гендерном Измерении Пиетизма в Истории Мусульманского Востока (XX- Нач.XXIвв.)..... 1701
Доктор Додхудоева Лола

Müslüman Doğu Tarihinde Dindarlığın Toplumsal Cinsiyet Boyutu (XX-XXI yy.) 1734
Dr. Lale Dadhudayeva

Towards the Issues of Gender Dimension of Pietism in the History of the Muslim East (XX-XXI c.)... 1737
Dr. Lola Dodkhudoeva

Kazakistan Cumhuriyeti'nde İslâm Dinine Yönelik Devlet Politikası 1741
Dr. Raşid Tacibayev

Government Policy towards the Islamic Religion in the Republic of Kazakhstan 1780
Dr. Rashid Tadjibaev

Государственная Политика Относительно Исламской Религии в Республике Казахстан ... 1783
Доктор Тажибаев Рашид

Kırgızistan'da İslâm'ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi 1787
Doç. Dr. Salih Pay

The Struggle of Islam for Asymmetric Existence in Kyrgyzstan 1820
Assoc. Prof. Dr. Salih Pay

Борьба Ислама за Асимметричная Существование в Кыргызстане 1824
Доцент Доктор Пай Салих

Советская Конфессиональная Политика и Мусульманские Религиозные Организации Оренбургской Области в Послевоенные Десятилетия (1944-1991 Гг.) 1829
Доктор Моргунов К. А.

Sovyet Günah Çıkarma Politikası ve Savaş Sonrasındaki On Yılda Orenburg Vilayetinin Müslüman Dinî Örgütleri (1944-1991) 1869
Dr. Konstantin Morgunov

Soviet Confessional Politics and Moslem Religious Organizations of the Orenburg Area in Post-War Decades (1944-1991) 1872
Dr. Konstantin Morgunov

Azerbaycan'da Din Algısı: Umuttan Fobiye Dönüşümün Serüveni 1875
Prof. Dr. Abdullah Kahraman

The Perception of Religion in Azerbaijan: The Adventure of Transformation from Hope to Phobia 1900
Prof. Dr. Abdullah Kahraman

Религиозное Восприятие в Азербайджане: От Надежды к Фобии 1903
Профессор Доктор Кахраман Абдуллах

Nefret Suçları Bağlamında İslâmofobi 1907
Ayşe Bilgen

Islamophobia in Context of Hate Crime 1933
Ayse Bilgen

Исламофобия в Связке Ненавистных Обвинений 1936
Билген Айше

Soğuk Savaş Döneminde ve Sonrasında Kafkaslarda İslâmofobi 1941
Selvet Çetin

Islamophobia in the Caucasus during and after the Cold War 1953
Selvet Cetin

Исламофобия на Кавказе во Время и После «Холодной Войны» 1955
Четин Селвет


KAZAKİSTAN
Aktöbe
Karaganda
Balkaş
Balkaş Gölü
Almatı
Çimkent
Türkistan (Yesi)
Evliya-Ata
BİŞKEK
TOKMAK
KIRGIZİSTAN
Talas
Andican
Oş
Fergana
Taşkent
ÖZBEKİSTAN
Semerkant
Buhara
Taşauz
Kara Boğaz
DUŞANBE
TAÇİKİSTAN
TÜRKMENİSTAN
AŞKABAT
Merv
Kerki
Çarjev
Urgenç
Nukus
Aral Gölü



Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban

Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara
İstanbul Şehir Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

ÖZET

Hanefilik ve sufilik, Orta Asya halk Müslümanlığının asıl karakterini yansıtan ana akımlardır. Özellikle sufilik, Sovyet rejimine karşı direnişin sembol unsuruydu. Yabancı bir dinî akım olarak 1910'larda bölgeye sokulan Selefiliğin, tüm Rusya Müslümanlarının müşterek sıkıntılarına maruz kalmış olmasını teslim etmekle beraber, neredeyse 1980'lere kadar nispi bir müsamahadan yararlanması, SSCB'nin Hanefilik-sufiliği dengeleyecek İslâmi alternatifler arayışının bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

Birtakım bireysel çabalarla 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Taşkent ve Ferğana'da yayılmaya başlayan Selefilik, 1945'den sonra kısıtlı sayıda da olsa Arap ülkelerine devlet tarafından gönderilen din adamı ve stajerlerin, 1991'den sonra ise Suudi Arabistan vatandaşı Özbek davetçilerin ve Suudi şeriat fakültelerine burslu kabul edilen öğrencilerin katkılarıyla biraz

daha güç kazandı. SSCB'nin çöküşü ve Cumhuriyetler'in bağımsızlığına kavuşmasının ardından oluşan görece özgür ortam, bölgenin dışarıyla etkileşimine müsait bir ortam hazırladı. Hanefi ve sufi otoritelerin eski Sovyet rejimiyle olan mecburi uyum ve uzlaşılarının belleklerde kalan olumsuz hatırası, Sovyet sonrası dönemde dindar gençlerin bir bölümünün yerel cemaatler yerine yabancı ve aşırı gruplara sempatisini ve yönelimini kolaylaştırdı.

Güneydeki Afganistan ise daha geç tarihlerde, Hindistan orijinli Ehl-i Hadis cemaatinin vasıtasıyla Selefilikle tanışmış oldu. Afgan Cihadı sırasında özellikle Seyyaf gibi mücahit liderlerinin Suudilerle irtibatı ve Arap ülkelerinden cihat için gelen çoğu Selefi eğilimli binlerce gönüllü, Selefiliğin Afganistan'da yayılışının sebepleri oldular. Bu gönüllülerin bir kısmına dayanarak ortaya çıkan el-Kaide örgütlenmesiyle birlikte Orta Asya'da Selefilik, terör yöntemlerini de içeren bir muhtevada militer bir karakter kazandı.

Bu karakter, eski mezhepsel formülasyonları literal tarzda ve en katı biçimiyle esas almak suretiyle sanki bir "Hanefi selefiliği"ni yaşayan Taliban'ın bağnaz ve tedhişçi politikalarıyla uyumluydu. Afganlılar ve Arapların ortak düşmana karşı sıcak çatışma ortamında paylaştıkları kader birliği, ideolojik olarak asla uzlaşmaz görünen Taliban'la Selefilerin arasındaki önyargıları ve geleneksel refleksif tutumları yumuşattı. Onları neredeyse bütünleştirdi.

Orta Asya Selefi uyanışında gelinmiş olan bu son noktada, teröre başvurmanın ve "Talibanlaşma"nın getirdiği bazı sonuçları vurgulamak gerekebilir. Öncelikle bu gidişatın, bazı Türk devletlerindeki demokrasi dışı yönetimlere örtülü bir meşruiyet kazandırdığı görülmektedir. Bu rejimler görünür "dinî tehlike" karşısında baskıcı ve yasakçı politikaların sürekliği hususunda bir mazerete sahip olmaktadırlar. Teröre ilaveten Taliban ve diğer bazı örgütlerin bazen doğrudan bazen dolaylı olarak karıştıkları ve büyük gelir elde ettikleri bölgesel uyuşturucu trafiği, büyük küresel güçlerin Orta Asya'ya müdahalesinin bahanelerini oluşturmaktadır.

Mumbai'deki ve benzeri kanlı eylemler, bölgesel diplomatik ilişkileri bozmakla kalmamakta, Hindistan, Çin gibi ülkelerdeki azınlık ve savunmasız Müslümanları diğer dinlerin fanatikleri karşısında açık hedef hâline getirmektedir. Sovyet sonrası dönemde İslâm'la yeniden aydınlanma fırsatı yakalayan Müslüman kitleler nazarında cihat gibi temiz kalması gereken kavramlar kirletilmiş olmaktadır. Cihadın temel gayesi olan "siyasal işgalci güce ve zalimlere karşı savaşım" unsuru hedefinden sapmakta, ilgisiz odaklara yönelmektedir. Selefiliğin temel kavramlarından olan el-velâ ve'l-berâ fikrinin bağlamından koparılmasıyla "cihad"ın hedefine zaman zaman Şiiler, sufiler, masum gayr-i müslimler, sivil yar-



dım kuruluşları yerleştirilmektedir. Bu durum, İslâm'ın hem bölgede hem de dünya üzerinde imaj kaybına yol açmaktadır.

Müslümanlar, en çok birlik ve beraberliğe muhtaç oldukları bu dönemde aşırılar ve ılımlılar şeklinde aslında yapay olan bir ayrımla bölünmektedirler. Bölgedeki faal misyonerler, bu kötü imajı kendi lehlerine kullanmak suretiyle müslümanlar açısından daha başka problemlerin doğmasına neden olmaktadırlar. Bölgeyi istikrarsızlaştırmak isteyen küresel güçler, bu sağlıksız sosyo-politik durumdan istifade ederek ve değişik gizli servis yöntemlerini kullanarak, provokasyonlara sonuna kadar açık marjinal dinî grupları kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirme potansiyelini sürekli ellerinde tutmaktadırlar. Zaman zaman bunun fiilî sonuçları vahim hadiselerle ortaya çıkmaktadır. Bu yapılar bir terör aracı olarak bu servislere yahut uyuşturucu taşıyıcısı olarak mafya örgütlerine farkında olmadan hizmet sunmuş olmaktadırlar.

El-Kaideci Selefi ideolojinin koyu bir Batı düşmanlığına eşlik eden cihat ve şehadet üzerine yoğunlaşmış söylemi, mağdur ve gururu kırılmış dindar bazı kesimlere cazip görünse de, örgütün bir mücadele felsefesi ve ahlakının bulunmaması, diğer İslâmi yapılar için her zaman endişe verici bir özellik olmuştur. Ne üreteceği belli olmayan bu örgüt, ilkeselliği önemseyen İslâmcılar açısından asla güven telkin etmeyen bir yapıdadır. Öte yandan ana Selefi akımlar açısından bu yapı, ulemayı ve yöneticileri kolaylıkla tekfir etmesi, Müslüman ülkelere terörü taşıyarak buraları savaş arenalarına çevirmesi ve masum insanları hedef alması nedeniyle hakiki Selefilikten sapmış bir aşırılık olarak değer bulmaktadır.

Özellikle Arap Baharı sürecinde özgürlük, insan hakları ve demokrasi talebiyle kenetlenen geniş dindar halk yığınları ve İslâmcılar, el-Kaide'nin amaçladığının tersine bir istikamette tutum sergilediler. Bu gelişmelerden aslında büyük rahatsızlık duyan el-Kaideci yapılar, Orta Asya gibi siyasal gerginliğin yaşandığı bölgelerde Taliban ve onun korumasındaki terörist yapılanmalar üzerinden mezhepsel sorunlar yaratarak ve İran'ı işin içine çekerek, kendisine bir meşruiyet alanı açmak isteyeceklerdir. El-Kaide, Irak'ta uyguladığı bu politikayı bugün Suriye'de denemektedir. Orta Asya'daki bu istikamette gelişmeler, el-Kaide'yi bölgede Taliban'la birlikte Sünniliğin kurtarıcısı konumuna yükseltebilir.

Bölgede istikrarsızlığın sürmesi el-Kaide türü yapılar için varlıklarının devamı açısından her zaman arzu edilen bir durumdur. Bu nedenle 2012 başında Taliban'la başlatılan barış görüşmeleri mutlaka bu güçlerce sabote edilmek istenecektir. Bu barış sürecini başlatan önemli bir isim olarak Afganistan eski devlet başkanı Burhaneddin Rabbani'nin öldürülmesini (Eylül 2011) bu açıdan değerlendirmek gerekir. Son günlerinde Rabbani'nin, intihar saldırılarını haram sayan bir fetva neşretmeleri için İslâm âlimlerini ikna etmeye çalıştığı bilinmektedir. Tüm bu özellikleriyle el-

Kaideci Selefilik, çağdaş İslâmi hareketler içinde hacmi bir hayli küçük olan ancak bıraktığı imaj ve etki bakımından büyük potansiyeli bulunan bir ideolojiyi temsil etmektedir.

Orta Asya rejimlerinin bölgeye yabancı ve zararlı dinî-politik yapıları etkisizleştirebilmeleri demokrasi, siyasal reform ve dinî özgürlükler konusunda cesur adımlar atmaları ile mümkün hâle gelecektir. Bu gelişmelerle birlikte söz konusu yapıların var olma nedenleri büyük ölçüde ortadan kalkacak, halk destekleri azalacak ve belki de demokratik bir evrilmeye maruz kalacaklardır. Ancak hâlen görünen o ki bölge devletleri, ülkelerindeki belli bir muhalif duruşu olan tüm dinî yapılanmaları, orijinleri ne olursa olsun Vehhabi damgası vurarak aynileştirmekte ve bu bahaneyle onları haksız ve hukuksuz biçimde mağdur etmektedirler. Bu durum ise aşırıların argümanlarını güçlendirmekten başka bir sonuç vermemektedir.

GİRİŞ

Günümüz siyasi coğrafyasında Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan ile Çin Halk Cumhuriyeti dâhilindeki Doğu Türkistan'ın (Xinjiang) ve görece Afganistan'ın topraklarını kapsayan bir bölge olarak Orta Asya, nüfusunun kahir ekseriyetini Müslüman halkların teşkil ettiği kıtasal bir alandır. Bölgenin geleneksel ve hâkim İslâmi dokusu, Hanefi-Maturidi fıkıh ve akidesi ile daha çok Nakşibendiyye çizgisindeki tasavvufi düşünce ve pratiği tarafından örülmüştür.[1] Anlaşılacağı üzere çoğunluk Sünnilerden müteşekkildir ve mezhepsel mensubiyet önemlidir.

Roy'un altını çizdiği gibi Orta Asya uleması, kitaplarını Mekke'den, Meşhed ya da Kum'dan değil Lahor, Delhi ve Bombay'dan getiriyordu.[2] Köklü Diyobendiyye ilim havzasının[3] adı geçen merkezleriyle sürekli ilişki içindeki Orta

[1] Nakşibendi tarikatına ismini veren Muhammed Bahâüddîn Şâh-ı Nakşibend (ö.1389) Buharalı bir sufiydi. Hanefi âlim Ebû Mansur el-Maturîdî (ö.944) de aynı yöreden, Semerkand'dan çıkmış bir din bilginiydi. Sünni bir kelam mezhebi olan Maturidiliğin kurucusu sayılmaktadır. Nakli deliller yanında aklı da dinin kaynakları arasında kabul eden Maturîdî, bu kabulünü sağlam argümanlarla desteklemiştir. Ameli imanın bir parçası olarak görmemesi, günahkârları iman dairesi içinde değerlendirmesi, iyi ya da kötü fiillerinin seçiminde Allah'ın iradesi ile birlikte insana özgürlük tanıyan düşüncesiyle Maturîdî, Sünnilik içerisinde özgün bir yere sahiptir.

[2] Olivier Roy, *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi*, çev. M. Moralı, İstanbul, 2000, s. 199-200.

[3] İngiliz sömürgeciliğine karşı Müslüman direnişin eğitim sahasındaki uzantısı olarak Hindistan'da 1866'da tesis edilen Diyobendiyye Dârululûmu, dinî, sosyal ve siyasi alanlardaki performansıyla alt kıtada bugüne kadar süren haklı bir itibara ve teveccühe mazhar olmuştur. Zaman içinde okuldan ekole dönüşen Diyobendiyye geleneğinde önemle üzerinde durulan husus, İslâmiyet'in bütün yabancı unsurlardan arındırılmasıdır. Dolayısıyla Diyobendî ulema, itikadi sapmalara, hurafe ve batıl inançlara ve muamelattaki gayri İslâmi unsurlara şiddetle kar-



Asya Sünniliği, Selefi ve modernist yaklaşımların uzağında Kur'an ve hadis merkezli bir dinî düşünceyi ihtiva etmekte, daha çok Hanefiliğin şekillendirmiş olduğu şeriatın kaidelerine riayeti öngörmektedir. Reformcu Tatar Ceditçiliğinin[4] Orta Asya'ya 20. yüzyılın başında etmiş olduğu tesir kalıcı olamamıştır. Bölgedeki halk Müslümanlığının kalbi olan medrese, Ceditçiliğin anayurdu olan kuzeydeki Kazan'dan daha fazla, güneydeki Hint havzasından beslenmek durumunda kalmış, bu yönelim bölgenin dinî geleneğine muhafazakâr bir hüviyet kazandırmıştır.

Şer'î dayanakları güçlü söz konusu muhafazakârlık içinde tasavvufi hayat şeriatın tamamlayıcısı olarak hayli önemsenmekle beraber serbest bırakılmamış, fıkhın denetimine tabi tutulmuştur. Böyle bir tasavvufi anlayışta şaibeli bulunan vahdet-i vücûd ve ona eşlik eden cezbeci pratikler doğal olarak yer bulamamıştır. Bununla birlikte yerleşik medrese ve dergâhların tesir alanından uzakta kalmış daha çok Kazak ve Kırgız göçebeler arasında, yer yer şamanizm izleri taşıyan ve eski Yeseviliğin karakterini yansıtan evliya kültü kaynaklı nispeten ibtidai sufi pratiklere de rastlanmaktadır.[5] Medrese ulemasının bu pratiklere karşı ciddi rezervleri bulunsa da, Hanefi-Maturidiliğin kapsayıcı iman anlayışının sayesinde tarihi süreç içinde dinsel çatışma ortamları oluşmamıştır.

şı çıkmıştır. Bu çıkışta referans alınan kaynaklar Kur'an ve sünnet olmakla birlikte, bu ana kaynakların yorumlanmasında Hanefilik esas alınmış, bu, başta Nakşibendiyye ve Kadiriyye olmak üzere bölgedeki tarikatların öğreti ve pratikleriyle sentezlenmiş biçimde halka sunulmuştur. Özet olarak Diyobendiyye, Hanefilik bağlamında mezhebi bir mensubiyet, kurumlaşmış tasavvuf ve bu iki unsuru koruma adına dinî muhafazakârlık sacayağı üzerinde kendisini ifade eder. Geniş bilgi için bkz. Azmi Özcan, "Dârülulûm", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c.VIII, s. 553-4; Barbara D. Metcalf, "Deobandis", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, c.I, s. 362-3.

4 Tatar Müslümanları arasında Rusya'da ortaya çıkan Ceditçilik (Yenilikçilik) hareketi, Hint alt kıtasındaki Diyobendîlik akımı ile aynı tarihlerde ve benzer gayelerle ortaya çıkmış olmasına rağmen anlayış ve hareket metodu bakımından ondan belirgin şekilde farklılaşır. Klasik eğitim metotlarını (*usûl-i kadîm*) izleyen Diyobendiyye ulemasının aksine Ceditçi ulema, Batılı eğitim müfredatından esinlenen reforme edilmiş bir eğitim sistemini (*usûl-i cedîd*) savunmuştur. Bu akımda Kur'an'ın merkezi kaynaklığına ve içtihada yapılan güçlü bir vurguyla, mezhepler üstü, akılcı ve modern hayata uyumlu bir İslâm anlayışı öne çıkartılmaktadır. Orta Asya'da Ceditçilik hakkında bkz. Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform, Jadidism in Central Asia*, Berkeley, 1998.

5 Üfürük ve muskalarla yapılan tedaviler, müzik eşliğinde coşkulu zikir ayinleri, cami-türbe birlikteliği ve türbe ziyaretleri bu çeşit tasavvufun en çok karşılaşılan görüntüleridir. Konu hakkında bkz. Jo-Ann Gross, "Resmî ve Resmî Olmayan İslâm Tartışması: Sovyet Orta Asyası'nda Tasavvuf", çev. A. Tek, *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, c.13/1, 2004, s. 279-301; Sergei P. Poliakov, *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, New York, 1992, s. 99-102, 108-9; Maria E. Louw, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, New York, 2007, s. 42-61, 84-103.

Söz konusu dinî geleneğin içeriğinde önemli diğer bir unsur olan Şia karşıtlığı nedeniyle, Şiiliğin tarihi siyasal temsilcisi olan komşu İran'la bölgenin kültürel alışverişi genellikle asgari seviyelerde gerçekleşmiştir. Bu kopukluk bir tarafa, mezhepsel müştereğin bulunmadığı Orta Asya'nın yerel halklarına, örneğin Afganistan'ın Hazara Şiilerine ya da Pamirler'deki bâtınî İsmailiyye'ye karşı düşmanca bir tavır genel olarak gelişmemiş, bu azınlık gruplar yine Hanefi-Maturidiliğin kapsayıcılığı ve ona eşlik eden sufiliğin hoşgörüsü ile karşılanmışlar, asırlarca Sünni komşularıyla sorunsuz yaşamışlardır. Varsa vuku bulmuş çatışmalar, dinî ve mezhebî sebeplerden çok daha başka sosyal ve ekonomik sorunlardan, bilhassa etnik düşmanlıklardan kaynaklanmıştır.

Belirttiğimiz halk Müslümanlığına paralel biçimde vücuda getirilmiş resmi dinî kurumların İslâmi kimliği üzerinde konuşmadan konumuz tamamlanmış olmaz. Tüm Rusya Müslümanlarının yaklaşık dörtte üçünün yaşadığı Orta Asya'da resmi bir dinî idare olarak 1943 yılında kurulan SADUM (Sredne-Aziatskoe Duhovleniye Upravleniye Musulman), ülkenin İkinci Dünya Savaşı'na girişinin getirdiği bir zorunlulukla Stalin'in yönelmiş olduğu dinle barışarak yurtseverliği canlandırma politikasının bir ürünüydü. Seçilmiş özel kişiler için de olsa hacca gitmenin serbest bırakılması, İkinci Dünya Savaşı sonrasına rastlamaktadır.

İshan Babahan (ö.1957), oğlu Ziyaüddin Babahan (ö.1982) ve onun oğlu Şemsüddin Babahan (1982-1989), SSCB'in çözülüşüne kadar SADUM'un başmüftüleri olarak görev yaptılar. Özellikle yirmi beş sene SADUM'un başında kalan Ziyaüddin Babahan'ı, her ne kadar bir sonraki bölümde bahsedeceğimiz Şâmî Damulla'nın etkisindeki bölgenin ilk Selefilerinin arasında olduğu ve bu irtibattan dolayı takibata uğradığı biliniyor olsa da, Sovyet politikalarıyla uyumlu ve modernize edilmiş bir dinî görüşü savunması nedeniyle tipik bir Selefi olarak değerlendirmek doğru olmaz.[6] O sürekli kendisini bir Hanefi olarak göstermiş ve ailesinin Nakşîlik'le yakın irtibatını inkâr etmemişti. Öte yandan ise hayatı boyunca tarikatlarla ve putperestlik kalıntısı olarak gördüğü sufi pratiklerle mücadele etmiş, çoğu kez Hanefi mezhebinin icmaına uymayan fetvalar neşretmekten çekinmemişti.[7]

Öyle anlaşılıyor ki Orta Asya'da halk Müslümanlığının zeminini oluşturan geleneksel Hanefilik ve tasavvuf, Sovyet rejimi nezdinde makbul değildi ve SA-

[6] Hz. Muhammed'i reformcu bir demokrat, hatta bir sosyalist olarak tanıtması, kadın, aile ve gündelik hayat ile alakalı modern fetvaları, Efganî, Abduh gibi ıslahatçılar hakkındaki övgü dolu değerlendirmelerinden anlaşılıyor ki Ziyaüüdin Babahan'ın düşüncesi klasik Selefiliğin izlerinden çok Rusya Ceditçiliğinin etkisini yansıtıyordu. Geniş bilgi için bkz. Seyfettin Erşahin, "The Official Interpretation of Islam under Soviet Regime", *Journal of Religious Culture*, c.77, 2005, s. 1-19.

[7] Sebastien Peyrouse, "The Rise of Political Islam in Soviet Central Asia", H. Fradkin vd. (eds.), *Current Trends in Islamist Ideology*, Washington, Hudson Institute, 2007, s. 41-2; Gross, s. 287.



DUM çizgisindeki din adamları üzerinden söz konusu İslâmi sentezin gücü zayıflatılmak istenmişti. Şeyh Şamil'in 19. yüzyılda Rus çarlığına karşı bağımsızlık direnişine, 1920'lerin başındaki Dağıstan ayaklanmalarına ve 1917'de başlayıp aralıklarla 1930'lara kadar süren Basmacı isyanlarına gelenekçi medrese ve tarikatların geniş desteği ortadaydı ve bu nedenle Sovyet rejimi her zaman bu İslâmi kesimlere siyasal tehdit odakları olarak baktı.

1. Orta Asya'da Selefilik

1.1. Selefilik Akımı

Hz. Peygamber'in bir hadisinde "en hayırlı nesiller" olarak belirtilen,[8] sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinin, yani "*selef*"in (kelime anlamıyla "öncekiler"in) anlamış ve yaşamış olduğu şekilde İslâmiyet'i anlamak ve yaşamak hedefi, Selefi dinî akımı isimlendiren başlıca motiftir. Hadisler başta olmak üzere ilk nesillerin dinî anlayışlarını şekillendiren ve yansıtan rivayetlerin kaynaklığında dini yaşadıkları, "din rivayetlerden (*âsâr*) ibarettir" anlayışına sahip oldukları için *ehlü'l-hadis*, *ehlü'l-eser*, *ehlü'l-ittiba* sıfatları da bu akımca benimsenmiş diğer adlardır. Erken dönemden Ahmed b. Hanbel (ö.855), daha geç dönemden İbn Teymiyye (ö.1328), isimleri bu ekolle özdeşleşmiş en meşhur âlimlerdir.

Dolayısıyla "*halef*"in, yani daha "sonraki" nesillerin, yer yer "aklileşmiş" dinî metotları, doğrudan naslara dayanmak yerine itikadi ve fıkhi ekollerin kurucularının fikirleri etrafında "mezhepleşmiş" zihniyet kodları, hadislere dayalı zühd ve takva hayatını yaşamak yerine tarikat öğretileriyle bütünleşmiş dinî hayatları, Selefi akımca "bid'at ve dalalet" olarak vasıflanmaktadır. Bu nedenle Selefiler, kendilerini Ehl-i Sünnet'in yegane temsilcileri olarak görmektedirler. *El-Fırkatü'n-nâciye* (kurtuluşa eren topluluk), *ehlü'l-istikâme* (doğru yolun mensupları) veya *et-tâifetü'l-mansûra* (ilahi yardımı haketmiş grup) isimlerini de aynı sebeple kendilerine uygun bulmaktadırlar. Onlardan olmayan Hanefiler, Eş'ariler, Şiiler, tarikat sâliki sufiler ve diğer Müslüman fırka ve akımların mensupları ise, onlara göre ehl-i bid'at kapsamındadırlar, tebliğ ve davete muhtaçtırlar.[9] Özetle hadis merkezli metincilik ile inhisarcılık ve dışlamacılık, Selefiyye'nin iki önemli özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutlak hakikatin kendisi tarafından temsil edildiğine dair kesin inancı, değişen zamanın zorladığı deği-

---

[8] Bkz. el-Buhari, Fedâil: 1; Müslim, Fedâil: 210-4.

[9] Akımın doğuşu, gelişimi ve temel düşünceleri hakkında bkz. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, 2000; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslâmi Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul, 2006; M. Hayri Kırbaşoğlu, "Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi", *İslâmiyât*, 10/1 (2007), s. 139-160; Zekeriyya Güler, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", *Marife*, 9/3 (2009), s. 47-74; Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları*, 8/1 (2010), s. 93-121.

şim, gelişim ve dönüşümü Selefilik için neredeyse imkânsızlaştırmakta, çeşitliliğe karşı tahammülsüzlük ve katılık bir karakter hâlini almaktadır.

Vehhabiyye günümüzde genellikle Selefi olmayan kesimlerin Selefi akımlar için kullandığı yaygın bir isimlendirmedir. Vehhabiliğe ismini veren Muhammed b. Abdülvehhâb (ö.1792) ile beraber Selefi dinî anlayış, dışlamacı karakterini tekfir boyutunda keskinleştirmiş ve dışladıklarına karşı şiddeti reva görmek suretiyle tarihte kalmış Harici uçlanmaya canlılık kazandırmıştır.[10] Selefiliği bir nevi devlet mezhebi hâline getiren Suudi Arabistan'ın desteği ile Selefi kimlikli çeşitli kurum ve şahsiyetler günümüzde bu akımın İslâm âleminde yaygınlaşması için büyük gayret sarfetmektedirler.

Suudi rejiminin Batılı emperyalist güçlerle öteden beri süregelen çıkar ilişkisi ve siyasal İslâmi gayelere dönük bir politikayı izlemeyişinden kaynaklanan nedenlerle 1990'ların başından itibaren Selefi çevrelerde derin bir kırılma yaşanmış, bunun neticesinde bir kesim Suudi yörüngesinden çıkarak bağımsız hareket etmeye başlamıştır. Siyasallaşmış ve el-Kaide örneğinde görüldüğü gibi yer yer tedhiş yöntemlerini benimsemiş bu akım genellikle "cihadi Selefiyye" olarak anılmaktadır.[11]

1.2. Selefiliğin Orta Asya'ya Girişi

Giriş bölümünde de vurguladığımız gibi tasavvuf, Sovyet devletine karşı direnişin sembol unsuru olmuştur. Sufiliğe ve Hanefiliğe alternatif bir dinî akım olarak Selefiliğin, tüm Rusya Müslümanlarının müşterek sıkıntılarına maruz kalmış olmasını teslim etmekle beraber neredeyse 1980'lere kadar nispi bir müsamahadan yararlanması, SSCB'nin sufilik karşısında İslâmi alternatifler arayışının bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

Orta Asya'ya gelen Selefi hocaların ilkleri arasında adı geçen Medineli Seyid Şarî Muhammed hakkında yeterli malumat bulunmamaktadır. 1910'ların başında Taşkent'e yerleştiği bildirilmektedir.[12] Aynı kente 1919'da gelen Şâmî Damulla (ö.1932) ise öyle anlaşılıyor ki bölgede daha etkili olmuştur. Asıl adı Said b. Muhammed olan Trablusşam kökenli bu şahıs, el-Ezher'de eğitimini tamamladıktan sonra, Vehhabi propagandası yaptığı suçlamasıyla II. Abdülhamid zamanında Osmanlı ülkesini terketmek zorunda bırakılmış, Afganistan, Keşmir ve Doğu Türkistan'ın ardından bölgeye gelerek fikirlerini yaymaya başlamıştı. Hanefi fıkhına ve tarikat öğretilerine "hadis" vurgusuyla getirdiği keskin eleştiriler yanında, doğum, ölüm, sünnet, nikâh, yeme-içme, bayram ve merasimlerdeki mahalli göreneklere karşı verdiği mücadele genellikle tepkiyle karşı-

[10] Vehhabilik hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul, 2004.

[11] Konu hakkında detaylı bir analiz için bkz. Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, 7/20 (2004), s. 205-234.

[12] M. Fredholm, *Islamic Extremism as a Political Force: A Comparative Study of Central Asian Extremist Movements*, Stockholm, 2006, s. 4, 8.



lansa da, Taşkent'in varlıklı tüccarları ve seçkin eşrafı arasında önemli bir taraftar grubu toplamayı başarmıştı.[13] Sünniliğin Kur'an'dan sonra en sağlam kaynak kabul ettiği *Sahîh*'in müellifi olan İmam Buharî'nin (ö.869) memleketinde fıkha karşı hadis, Damulla'nın çalışmalarıyla yeniden belli bir zemin kazanmıştı.

Sufi odaklarla mücadele ettiği sürece devletin faaliyetlerine fazla karışmadığı anlaşılan Damulla'nın Taşkent'le sınırlı kalan etkisi, bazı talebeleri tarafından onun ölümünden sonra Ferğana vadisine taşınacaktır. Hücre ya da karîhâne adı altında gayr-i resmi faaliyet gösteren medreselerin ve dergâhların yoğunlaştığı bölge olan Ferğana vadisinde, örneğin Kokand'a gelen Şah Rahim-Kârî Şeyh Kemalov (ö.1963) gibi hocaların tesiriyle belli bir zümrenin teşekkül ettiği görülmektedir. Selefi çizgideki bu yeni nesil, mevcut Hanefi hücrelere alternatif bir medrese yapılanmasına geçerek bölgede kalıcı olmaya doğru önemli bir adım attı.[14] Damulla'nın etkisi dışında mahalli bir Selefi figür olan 1895 Merğinân doğumlu Hâkimcân-Kârî (Vasiev)'yi de Ferğana bağlamında anmamız gerekir. Bilhassa onun talebeleri, siyasete karışmayan hocalarının aksine mücadeleci bir Selefi tavrı ileriki yıllarda bölgede geliştireceklerdir.[15]

1953-1964 yılları arasına rastlayan Kruşçev'in devlet başkanlığı yaptığı dönem, SSCB'nin Asya ve Afrika'ya açılımlı bir devlet politikası olarak yürüttüğü dönemdir. Sosyalist Arap rejimlerine ilaveten başta Suudi Arabistan ve Mısır olmak üzere Orta Doğu'daki diğer ülkelerle ilişkilerini geliştirmek isteyen Sovyetler, bilhassa kültür alışverişi kapsamında uzman ve öğrenci değişim programlarını hayata geçirmiş, bu süreçte SADUM bağlantılı olarak din adamları ve bazı öğrenciler Arap ülkelerindeki kurs ve okullara kayıt olmuşlar, hac ve umre ziyaretleri yapmışlardı. Yine bu dönemde Arap ülkelerinden SADUM kütüphanelerine iyi niyet gösterisi kabilinden cömert kitap bağışları gerçekleşti. Hâlihazırda büyük bir kaynak boşluğu bulunduğu için, bu yeni literatürün yerli hocalar üzerindeki tesiri hâliyle büyük oldu. Brejnev döneminde de (1964-1982) söz konusu alışverişler sürdü. Mesela 1970'lerin sonlarında Taşkent Üniversitesi'nde Mısır Müslüman Kardeşler orijinli fikir ve dava kitaplarının müzakeresinin yapıldığı bir öğrenci halkasının oluştuğu bildirilmektedir.[16]

---

[13] Ehl-i Hadis denilen bu cemaatin Taşkent'te günümüze kadar varlığını sürdürdüğü belirtilmektedir. Şâmî Damulla ve Ehl-i Hadis hakkında bkz. Ashirbeg Muminov, "Fundamentalist Challenges to Local Islamic Traditions in Soviet and Post-Soviet Central Asia", Uyama Temohiko (ed.), *Empire, Islam and Politics in Central Eurasia*, Sapporo, 2007, s. 253-7; Vitaly V. Naumkin, *Radical Islam in Central Asia between Pan and Rifle*, Lanham-Maryland, 2005, s. 40; Peyrouse, s. 41-2.

[14] Muminov, s. 259-260.

[15] Martha B. Olcott, *The Roots of Radical Islam in Central Asia*, Washington DC: CarnegieEndowment, tsz., s. 24-5; Fredholm, s. 10-1.

[16] Olcott, s. 10-2; Peyrouse, s. 42, 46-7; L. Polonskaya ve A. Malashenko, *Islam in Central Asia*, Reading, 1994, s. 117-8.

Vehhabi olarak damgaladıkları hadis merkezli ve yerli gelenek karşıtı söz konusu faaliyetler karşısında Ferğana'nın geleneksel mürşid ve mollaları sert bir karşı duruş tavrı geliştirdiler. Tertip edilen münazara meclisleri ve karşılıklı kaleme alınan reddiyeler, bu mücadelenin öne çıkan unsurlarıydı. Muhammedcân Hindustanî (Rustemov), Selefiyye karşıtı muhalefetin sembol ismi oldu. 1892 doğumlu bu molla, Kokand ve Buhara'da başladığı ilmi kariyerine Hindistan medreselerinde devam etmiş, ülkesine döndükten sonra kurduğu gizli hücrelerde geleneksel Hanefi eğitim-öğretimini canlandırma uğrunda yüz yaşını geçkin ömrü boyunca büyük gayret sarfetmişti.

1.3. Selefiliğin Yükselişi

Hindustanî (ö.1989) ve öğrencileri Ferğana'da Vehhabilikle tam manasıyla soğuk bir savaşın içine girdiler. Fâtiha'dan sonra *âmin* derken seslerini yükselten, rukûdan sonra ellerini kaldıran gençler, yaşayan İslâm'ın birçok unsurunu da bidat oldukları için reddediyordu. Ölünün arkasından veya hastalara şifa olsun diye Kur'an okunması, bunun karşılığında hocaların aldığı ücretler, evliya ve ulema türbelerine yapılan ziyaretler türünden pek çok uygulamayı savunma durumunda kalan Hindustanî sadece bidatçılıkla suçlanmıyor, devletle barışık tavrı nedeniyle büyük ihanet içerisinde görülüyordu. O ise bu fikir ve tavırları yabancı unsurlar olarak değerlendiriyor ve bu "türedileri" fitne ve tefrika çıkartmakla itham ediyordu.[17]

Başlarını Rahmetullâh-Kârî (ö.1981) ile Abülvelî-Kârî (d.1952-ö.1995)'nin çektiği genç Selefîlerin ayrı düştükleri kesim sadece Hindustanî ve onun gibi düşünenler değildi. Selefi hocaları Hâkimcân-Kârî ile de 1970'lerin sonlarında ayrıştılar. Ateist Sovyet rejimine karşı İslâm'ı ve Müslümanların haklarını savunmak adına sesini yükseltmemesi, SSCB çözüldükten sonra ise yeni cumhuriyetlerin laik sistemlerine karşı silahlı kalkışmalara destek vermemesi, aradaki ihtilafın temel nedenleriydi.[18] 1980'lerde başlayan bu süreç, İslâm âleminin diğer taraflarında yaşanan benzer gelişmelerle eş zamanlı bir şekilde Orta Asya Selefiliği içerisinde "cihadî" kırılmaya işaret etmektedir.

Stalin döneminin baskıları bilhassa Orta Asya Müslümanlarını hicrete zorlamış, Afganistan, Türkiye gibi ülkelere göçler yaşanmıştı. Aynı durum Maoist rejim altındaki Çin'in Uygur Müslümanları için de geçerliydi. Gidilen ülkeler

---

[17] Bakhtiyar Babadjanov and Muzaffar Kamilov, "Muhammadjan Hindustani (1892–1989) and the Beginning of the 'Great Schism' among the Muslims of Uzbekistan", Stéphane A. Dudoignon and Hisao Komatsu (eds.), *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)*, London, 2001, s. 195-219. Selefilik etrafında bahsi geçen ihtilaflar hakkında ilk elden kaynakların kullanıldığı önemli bir eser olarak bkz. B. Babadjanov, A. Müminov, A. fon Kügelgen, *Disputes On Muslim Authority in Central Asia in 20th Century: Critical Edition and Source Studies*, Almatı, 2007.

[18] Olcott, s. 24-7; Peyrouse, s. 44-5.



arasında Suudi Arabistan da bulunmaktaydı. Özellikle 1920-1960 yıllarında bu ülkeye giden çoğu Özbek ve Uygur kökenli muhacirlerin Sovyet sonrası dönemde Orta Asya'da İslâm'ın yeniden inkişafındaki rolleri gözden kaçırılamaz.

Suudi Arabistan'ın uluslararası sivil kolu olarak tanımlayabileceğimiz Râbıtatü'l-Alemi'l-İslâmî teşkilatı vasıtasıyla, yıllar içinde Selefîleşmiş Özbek kökenli tebliğciler, sınırların açılmasıyla eski memleketlerine koştular. Suudi finansmanıyla camiler, medreseler açtılar. Bunları özel teşebbüslerle gidenler izledi. Bu Müslümanlar kutsal beldenin sâkinleri olarak, cahil bırakılmış akraba ve soydaşlarına "doğru İslâm'ı ve sahih itikadı" öğretme hakkını kendilerinde görüyorlardı. Halk da bu etkileşime tabii ki fazlasıyla açıktı.

Uluslararası Medine İslâm Üniversitesi gibi yüksek dinî eğitim veren okullara çok iyi burs imkânları sayesinde giren bölge gençleriyle bu davet çalışması daha ileriye taşınmış oldu. Komünist Çin'in 1980'lerin ortalarında ekonomik hedeflerle dünyaya açılması sonucunda benzer gelişmeler Uygur eyaleti ve Uygurlar için de yaşandı. Hatta 2000-2001 yıllarında Râbıta'nın genel sekreterliği Rahmetullah Turkistânî adlı bir Uygur'a teslim edildi.[19]

Orta Asya'nın yeni cumhuriyetlerinin eski komünist liderleri, ilk başlarda kendilerini "iyi Müslümanlar" olarak tanıtacak fırsatları sonuna kadar kullanmışlar, Suudilerle yakın ilişkiler kurmuşlar, hac ve umre ziyaretlerinde bulunmuşlardı. Ancak sonraları rejim aleyhtarı radikal İslâmcılığın yükselmesinin nedenlerinden birisi olarak söz konusu ilişkiler tespit edildi ve gerekli önlemlerin alınmasında gecikilmedi. Mesela Özbekistan hacca kısıtlamalar getirdi. Serbest gidişleri yasakladı. Haccın müftülük nezaretinde yapılması kararını aldı. Hacıların Suud vatandaşı Özbek ya da Uygurların sahibi olduğu hostellerde kalmalarının ve onlarla temasa geçmelerinin önünü tıkadı. Suud vatandaşlarına vize kısıtlaması getirdi. Orta Asya kökenli birçok Suudi tebliğciyi sınırdışı etti.[20]

Rejimin söz konusu sert önlemlerinden mağdur olanlar sadece Selefiler değildi. Aslında Selefiliği dengeleyebilecek, belki de tesirini minimize edecek olan akımlar da bu takibattan nasiplerini aldılar. Örneğin Türkiye kökenli Nurcu cemaatlerin faaliyetleri sıkı takibe alındı. Birçok okulları kapatıldı, öğretmenler sınır dışı edildi, gazete ve dergilerinin yayın ve dağıtımı durduruldu. Yine faaliyetleri yasaklanan tasavvufî cemaatler yeniden yeraltına girmeye mecbur bırakıldılar.[21] Bilhassa Özbekistan'da aşırı biçimlerde tezahür eden söz konusu takibat, yaptırım ve yasakçı uygulamalar ters tepecek, içerisinde daha çok Selefi eğilimli

---

[19] Bayram Balcı, "Central Asian Refugees in Saudi Arabia", *Refugees and Religion*, c.26/2, 2007, s. 17-20.

[20] Balcı, s. 19. Bu tedbirleri ilk uygulayan ülke Özbekistan oldu. Örneğin 1992-3 yıllarında elli kadar Suudi davetçi sınırdışı edildi, bkz. Shirin Akiner, "The Politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia", *Religion, State & Society: The Keston Journal*, c.31/2, 2003, s. 108.

[21] Akiner, s. 109.

militanların olduğu Özbekistan İslâmi Hareketi gibi radikal örgütlerin argümanlarını güçlendirerek yer yer teröre kayan uçlanmaların önünü açacaktır.

SSCB'nin 1979'da Afganistan'ı işgaliyle birlikte çeşitli mücahit teşkilatlarının başlatıp yürüttüğü ve 1988'de SSCB'nin geri çekilişiyle neticelenen destansı Afgan Cihadı'nın, Selefiliğin Orta Asya'daki yükselişiyle ve akım içerisindeki cihadî kırılmayla irtibatı doğrudan ve açıktır. Çalışmamızın Taliban hakkındaki bölümlerinde de açıklayacağımız gibi, Afganlıların Hint ilim havzasıyla olan ilişkisi diğer Orta Asya ülkelerine kıyasla çok daha güçlüdür. Bu ilişki yine Diyobendiyye bağlantılıdır. Hanefi fıkhı ve Sünni tasavvuf odaklıdır. Fakat Diyobendiyye kadar kuvvetli ve yaygın olmamakla beraber Hint altkıtasının 1870'lere kadar tarihi geriye uzanan köklü cemaatlerinden Ehl-i Hadis, sınırlı bir çerçevede de olsa müteassıp Hanefi bariyerleri aşarak Afganistan'a sızmayı başarmıştır.

Mezhepsizlikleri, tarikatlara, türbe ziyaretlerine ve mevlid gibi bid'atlara keskin muhalefetleri, tevhit-şirk meselelerine vurguları, namaz kılarken farklı tarzlarıyla Ehl-i Hadis, Selefi akımın Arap dünyası dışındaki en önemli temsilcisidir. Cemaatin Pakistan'daki medrese teşkilatı olan Vefâku'l-Medâris es-Selefiyye, Pakistan medreselerinin yaklaşık %6'sını yönetmektedir. Bu medreselerin Mekke Ümmü'l-Kurâ ve Medine İslâm Üniversitesi gibi Suudi yüksek öğretim kurumlarıyla anlaşmaları bulunmaktadır. Diyobendiyye medreselerinin aksine Ehl-i Hadis, pozitif bilimlerin ve İngilizce'nin öğretiminde herhangi bir sakınca görmemektedir.[22] 2008 Mumbai saldısı gibi bazı büyük terör eylemleriyle ilişkilendirilen Leşger-i Tayyibe teşkilatı, Ehl-i Hadis ile aynı dinî zihniyette buluşmasına rağmen mücadele yolu olarak militer usulleri tercih ettiğinden dolayı ana bünyeden ayrılmış, Pakistan ve Keşmir'de etkin olmaya çalışan radikal bir yapılanmadır.[23]

Ehl-i Hadis'in Pakistan-Afganistan sınırında medrese faaliyetleri bulunmaktaydı ve 1950'li yıllardan itibaren Kunar, Bedahşan gibi eyaletlerden gelen çok sayıda Afganlı molla bu medreselerde eğitim almıştı. Vehhabi olarak damgalanmaları nedeniyle çevrelerindeki etkileri dar çerçevede kalsa da, bu Selefi yapılar Afgan Cihadı ile birlikte ülkelerinde sayılır bir pozisyona gelmeyi başarmışlardır. Cihat sırasında Selefi Afgan mollalardan Mevlevi Efzal Nuristan'da, Mevlevi Şârikî Bedahşan'da, Mevlevi Cemîlürrahman da Kunar'da İslâmi Emirlik adı altında kendi Selefi devletçiklerini kurarak, onlardan daha güçlü ve organize olan ve kendi aralarında birlikte hareket etmeye çalışan büyük mücahit teşkilat-

[22] Pakistan İçişleri Bakanlığı'nca 2000 yılında ülkede 20 bin civarında olduğu bildirilen medreselerin %65'inin Diyobendiyye bağlantılı olduğu haber verilmektedir. Ehl-i Hadis medrese talebelerinin sayısı 2006 itibariyle 34 bin civarındadır. Bkz. M. Abou Zahab, "Salafism in Pakistan: Ahl-i Hadith Movement", R. Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London, 2009, s. 132.

[23] Abou Zahab, a.g.e., s. 136 vd.



larından ayrışmışlardı.[24] Devşirdikleri bu gücün kaynağı büyük ölçüde Suudi Arabistan'dı.

Suudilerin asıl desteği ise İttihad-i İslâmî teşkilatı lideri Profesör Seyyaf'a geldi. "Resûl'ün kulu" anlamındaki AbdürResûl adı, tevhit inancına ters olduğu için "Resûl'ün Rabbi'nin kulu" anlamında AbduRabbirResûl'e çevrilen Seyyaf'ın, Mısır Müslüman Kardeşler ile olan ilişkisi Cihad sırasında zayıflamış, bunun yerine hem mezhebî hem de siyasi olarak Suudi yönetimine yakınlaşmıştı. Cihad'ın ardından Afgan iç savaşında Şii kökenli Vahdet-i İslâmî teşkilatıyla 1992'de Kâbil'in batısında girdiği savaş, binlerce insanın ölümüyle ve başkentin batı yakasının tahribiyle neticelendi.[25] Önceleri Cemîlürrahman'ın yanına gelen gönüllü Arap mücahitler, ileriki yıllarda daha çok Seyyaf'ın kamplarında toplanmaya başladılar. El-Kaide reisi Usame Bin Ladin'in en yakın olduğu mücahit lideri Seyyaf'tı.

Daha sonra Arap Afganları olarak anılacak Arap ülkelerinden gelmiş gönüllü mücahitlerin Orta Asya'da Selefiyye'nin yükselişine katkıları oldukça önemlidir. Afgan mücahitler, Sovyet işgaline karşı kader birliği yaptıkları Selefi müslümanlarla birçok yerde aynı askeri kampları ve karakolları paylaştılar. Cihad'ın ardından ise Selefi Arapların lider kadrosunu oluşturduğu el-Kaide yapılanmasının devreye girmesiyle 1980'lerin sonlarından itibaren Araplara mahsus kamplar kurulmaya başlandı. Fakat etkileşim kesilmedi. Selefi hocalar, kendilerinin haricindeki kampları da ziyareti ihmal etmiyorlar, Avrupa'dan Uzak Doğu'ya kadar farklı ülkelerden gelmiş savaşçılara yaptıkları vaaz ve nasihatleriyle "sahih" akidenin yaygınlaşması için gayret gösteriyorlardı.

İşgal ettiği Afganistan'dan geri çekilmeye mecbur kalması, SSCB'nin çöküşünü hızlandıran nedenlerden birisi olmuştur. Gorbaçov döneminde (1985-1991) uygulanan Glasnost (açıklık) politikasının getirdiği rahatlama, arkasından Sovyetler'in dağılmasıyla (1991) bağımsız cumhuriyetlerin kurulması ve Afganistan'daki gelişmeler Orta Asya'daki dinî hareketliliğe doğrudan tesir etmiştir. Geleneksel olarak dinî duyarlılığı yüksek sosyal bir yapıya sahip Ferğana vadisi, yaşanan hareketliliğin ana merkezi konumundaydı. Abülvelî-Kârî gibi faal Selefi mollalar, tedavüle soktukları teyp ve videoteyplerle, kaleme aldıkları risale ve broşürlerle daha geniş kesimlere ulaşma imkânı bulmuşlardı. Çeşitli zorluklarla

[24] O. Roy, *Siyasal İslâmın İflası*, çev. C. Akalın, İstanbul, 1995, s. 159-60; David B. Edvards, *Before Taliban: Genealogies of the Afghan Jihad*, Berkeley&Los Angles, 2002, s. 269-272. Adı geçen molla komutanların arasında en tanınmışı olan mücahit örgütü Cemâ'atü'd-Da'vâ ilâ'l-Kur'ân ve Ehli'l-Hadis'in, daha sonra ise kısa ömürlü Kunar İslâm Emirliği'nin lideri Mevlevi Muhammed Hüseyin Cemîlürrahman, mahalli dinî geleneklerle mücadele etmiş, örneğin pirlerin türbelerine ziyareti yasaklamış, şehitlerin mezarları başına dikilen bayrakları kaldırtmıştı. Kunar'da iktidar savaşına girdiği Hizb-i İslâmî lideri Hikmetyar karşısında yenilerek Pakistan'a kaçmış ve 1991'de orada öldürülmüştü.

[25] S. Iftikhar Murshed, *Afghanistan: The Taliban Years*, London, 2006, s. 40.

izin alınarak ibadete açılan camilerin idaresi konusunda ciddi ihtilafların yaşandığı, bazı camilerin Selefiler tarafından yer yer güç kullanılarak teslim alındığı, tertip edilen münazara meclislerinde Hanefi ve Selefi hocaların halkın önünde tartıştıkları bildirilmektedir.[26]

Sovyetler'in SADUM'u, bağımsızlığına kavuşan Özbekistan'da artık millî bir teşkilat olarak varlığını sürdürüyordu ve bu teşkilatın başkanı olan Muhammed-Sadık Muhammed Yusuf, Selefi yükselişin hızını kesmeye çalışanların başında geliyordu. Yusuf'un, kendisine bağlı Nemengan kadısı Ömer-Han Damulla ile birlikte, 1990'ların ortalarına doğru etrafına insanları toplamaya başlayan Selefi teşkilatçı Tahir Yoldaşev'i radikal faaliyetleri nedeniyle uyardığı, söylem ve eylemlerinin bölgedeki İslâmi gelişmelere yarardan çok zarar getireceği yönünde onu ikna etmeye çalıştığı belirtilmektedir. Özbekistan İslâmi Hareketi'ni kuracak olan Yoldaşev (ö.2009), her ne kadar kendisini Hanefi bir Müslüman olarak tanıtsa da bu tavır bölgedeki potansiyel halk desteğini kaybetmemek için bir taktikti. O birçok defa Abdülvelî-Kârî gibi Selefi şahsiyetlerin kendisine "ilham kaynağı" olduğunu söylemekten çekinmedi.[27]

Özbekistan İslâmcı muhalefeti 1995'den itibaren Selefi'siyle, Hanefi'siyle ülkeyi terketmek durumunda kaldı veya tümüyle yeraltına çekildi. Bu dönem Tacikistan'daki iç savaşın yıllarına denk gelir. Tahir Yoldaşev ve silah arkadaşı Cuma Nemenganî (ö.2001), bu savaşa dâhil olan Özbekler arasındaydı. 1997'de savaş sona ermiş ama Yoldaşev ve Nemengani kurdukları mücahit birliğini dağıtmamışlar, Özbekistan İslâmi Hareketi (ÖİH) adı altında militer bir örgütlenmenin temelini atmışlardı.[28] ÖİH açısından konuşlanabilecek en uygun ve emniyetli yer, o sırada büyük kısmı Taliban denetiminde olan Afganistan olacaktır. ÖİH için Afganistan, aynı zamanda el-Kaide'yle yoğun birlikteliğin sağlanacağı bir alandır.

ÖİH 1999'da Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan rejimlerine karşı cihat ilan etti. 2001'de ise, el-Kaide'nin "küresel cihat" söyleminin de etkisiyle siyasal hedeflerini Türkmenistan, Kazakistan ve Doğu Türkistan'ı da içine alacak şekilde genişletti. Bu süreçte ÖİH kadroları çok uluslu bir hâle geldi. Uygur ayrılıkçılar nedeniyle Çin'in, Çeçen ayrılıkçılar nedeniyle Rusya'nın, Sipah-i Sahâbe, Leşger-i Cengvî gibi terör örgütleri nedeniyle Pakistan'ın Taliban üzerindeki diplomatik baskıları sonucunda, kendi kamplarında bulunan söz konusu etnik ve örgütsel unsurları ÖİH denetimindeki kamplara aktarmak suretiyle

[26] Olcott, s. 32-3, 37, 45.

[27] Olcott, s. 39, 56, 61. Yoldaşev ve arkadaşları 1990'da Nemengan kentine neredeyse hâkim olmuşlardı. Kadınlara örtünme kuralları getirdiler, cemaatle namazı emrettiler, bkz. Ahmed Rashid, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, New Haven&London, 2002, s. 138.

[28] Özbekistan İslâmi Hareketi hakkında detaylı bilgi için bkz. Rashid, *Jihad*, s. 137-186; Fredholm, s. 19-30.



Taliban, bu baskılardan kurtulmayı denemişti. 2001 yılında ise ABD'nin işgali neticesinde Taliban rejimin çöküşüyle korumasız kalan ÖİH kadroları, Kuzey Pakistan'daki Federal Kabileler Bölgesi'ne taşınmak zorunda kaldı.[29]

11 Eylül 2001'i izleyen bu yıllarda ÖİH içinde yine el-Kaide ideolojisinin etkisiyle farklı yönelişler ortaya çıkmıştır. Çalışmaların Türk cumhuriyetleri üzerine teksif edilmesi kanaatinde olan lider Yoldaşev'in aksine ÖİH içinde bir grup, verilen savaşın Taliban ve el-Kaide ile birlikte ABD ve Batılı hedeflere çevrilmesi gerektiğini ileri sürerek İttihad el-Cihad el-İslâmî (İslâmi Cihat Birliği) adı altında ayrı bir yapılanmaya geçmişlerdir.[30] Özellikle 2005'ten sonra Pakistan Talibanı'nın saflarında Veziristan'da Pakistan silahlı kuvvetlerine karşı birçok çatışmada yere alan, Avrupa ülkelerinde terör eylemleri planlayan bu grup, daha çok Türk kökenli insanları kendisine çekerek el-Kaide yapılanmasının uluslararası çeşitliği içinde yeni bir destekçi unsur olmayı amaçlıyordu. Adı geçen örgütler gelinen noktada ciddi güç kaybına uğrasalar da hâlen faaliyetlerini sürdürmektedirler.

2. Taliban Hareketi

Talebe, öğrenci anlamındaki *tâlib* kelimesinin çoğulu olan *tâlibân*, Afganistan ve Pakistan'daki geleneksel Diyobendiyye medreselerinde kendilerine molla ya da mevlevi denen hocalar nezaretinde dinî ilimler okuyan öğrencilere verilen bir isimdir. Mollalardan ve taliblerinden oluşan medrese 1839-1842, 1878-1880 arasında Afganistan'da İngilizlere karşı yürütülen istiklal mücadelesinde önemli roller oynamıştır. 1979 Sovyet işgaline karşı başlatılan mücadelede de aynı rol tekrarlanmış, hocası ve talebesiyle medreseliler, çeşitli mücahit organizasyonları içerisinde büyük yararlılıklar göstermişlerdir.

Bugünkü Taliban, genel olarak 1960 yılı ve sonrası doğumluların teşkil ettiği bir kuşaktır. Yaşları büyük olanlar ve liderlik kadrolarında bulunanlar, çoğunlukla Afgan Cihadı'na katılmış gazilerdir. Daha genç yaştakiler ise Cihad sırasında mülteci kamplarında bulunan veya yetim yurtlarında büyüyen kesimdir. Bu kişiler eğitimlerini daha çok Kuzey Pakistan'daki medreselerde almışlardır. Zor iklim şartlarının ve fakirliğin hüküm sürdüğü sert bir ortamı bir aile şefkatinden uzakta tecrübe eden bu gençler, Cihad sona erince, özlem duydukları memleketlerine iç savaş sebebiyle dönememişler, ağabeylerinin Afganistan'da başlattıkları harekete kolayca adapte olup Taliban'ın başarısını sağlamışlardır.

Taliban'ın Tacikler ve Özbekler arasında taraftarları olmasına rağmen, hareketin büyük çoğunluğu Güney Afganistan ve Kuzey Pakistan'ın yerlileri olan ve yaklaşık

---

[29] Rashid, *Jihad*, s. 175-6; Fredholm, s. 21-2, 28.

[30] İttihad-ı Cihad el-İslâmî hakkında bkz. David Witter, "Uzbak Militancy in Pakistan's Tribal Region", 27 January 2011, http://www.understandingwar.org/report/uzbek-militancy-pakistans-tribal-region (erişim 25 Mayıs 2012), s. 8-10.

250 yıldır Afganistan'ı yöneten Peştunlardan oluşmaktadır. Tipik bir Taliban, kemiz denilen bölgeye özgü bir gömlek ile şalvar giyer. Başında siyah sarık, ayağında sandalet vardır. Askerî bir rutbesi ise genellikle bulunmamaktadır.

2.1. Taliban'ın Çıkışı

İşgalci Sovyet ordusunu 1988'de geri çekilmeye mecbur bırakan Afgan mücahit teşkilatları, artık hür olan Afganistan'ın yönetimini ele geçirmek için kendi aralarında savaşa girdiler.[31] Tarafların birbirlerine üstünlük sağlayamaması ve daha başka harici sebeplerin sonucunda ülke, işgal yıllarından çok daha kötü bir duruma düştü. Sadece başkent Kâbil'i ele geçirmek için vuku bulan hizipler arası çatışmalarda 63 bin insanın öldüğü sanılmaktadır. Ayrıca şehirlerde ve taşrada tam bir emniyetsizlik hâli oluştu. Büyük silahlı güçleri hâlâ ellerinde tutan eski mücahit komutanları, hâkim oldukları bölgelerde birçok zulüm ve haksızlığın failleri olarak kanunsuz ve keyfi icraatlarda bulundular. Halkın fakirlik ve perişanlığına rağmen lüks ve refah hayatı süren bu savaş baronları haksız yargılama, gasp, tecavüz, adam kaçırma gibi birçok cürümü işlediler.

Taliban'ın çıkışı hakkında çok sayıda efsanevi rivayet tedavülde dolaşmaktadır. Bunlar arasındaki en muteber rivayete göre, 1994 baharında Kandehar yakınlarındaki bir kasabadan iki genç kızın bir komutan tarafından kaçırılmasının akabinde mağdurların şikâyeti üzerine oradaki küçük bir Diyobend medresesinin hocası olan Molla Ömer'in otuz kadar talebesiyle harekete geçmesi, Taliban'ın doğuşunu sağlayan olaydır. Ellerindeki 16 tüfekle komutanın üssünü basan tâlibler ve hocaları, kızları kurtarırlar ve komutanı bir tankın topuna asarak idam ederler. Büyük miktarda cephaneyi ganimet alan tâlibler, benzer hadiselere müdahale etmeyi sürdürürler. İlk hadiseden birkaç ay sonra yine Kandehar'da bir rakkası elde etmek için tank savaşına girişen iki komutanı devre dışı bırakıp delikanlıyı kurtaran Ömer ve talebelerinin şöhreti bölgede iyice yayılır ve hem şehirlerde hem de kırsalda destekçileri artar.[32] Eylemlerine, "kadınlar ve çaresizlere karşı işlenen bu cürümleri görüp yaşadığımız hâlde nasıl tepkisiz kalabilirdik" diye açıklama getiren Molla Ömer, Taliban hareketinin liderliğini üstlenecektir.

Kuşkusuz Taliban'ın kanunsuzluğa karşı bir gönüllü hareketi olarak hızla güç kazanışını, sadece yerel dinamiklerle açıklamak yeterli olmaz. Yeni bağımsızlıklarını kazanan ve büyük bir pazar olma potansiyeli bulunan Orta Asya ülkelerine doğru Afganistan üzerinden güvenli bir ticaret yolunun açılmasını isteyen Pakistan devleti, Afganistan'ı istikrara kavuşturacak bir arayış içindeydi ve Taliban'ı bunu sağlamanın bir aracı olarak değerlendirdi. Taliban'a yüklü

---

[31] Afganistan iç savaşı hakkında bkz. N. Nojumi, *The Rise of the Taliban in Afghanistan*, New York, 2002, s. 95-116.

[32] A. Rashid, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, London&New Haven, 2000, s. 25.



silah yardımında bulunan Pakistan'ın yanısıra, ilk başlarda ABD'nin de, İran'ın Afganistan üzerinde gittikçe artan gücünü Şia muhalifi Taliban üzerinden dengelemek ve Orta Asya'dan Hint Okyanusu'na petrolün aktarılmasında İran alternatifini hükümsüz kılacak güvenli bir Afgan-Pakistan boru hattını ivedilikle gerçekleştirmek için Taliban'ın arkasında durduğunu burada belirtmek gerekir.[33] Ayrıca ABD'nin, Cihad sürecinde Sovyetler'e karşı desteklediği Afgan mücahit örgütlerinin bölgeyi istikrarsızlaştıracak bir İslâmcı aşırılığı potansiyel olarak taşıması nedeniyle, siyasallaşmamış bir dinî gelenekçiliğin temsilcisi olarak Taliban'ı stratejik çıkarları açısından daha emniyetli bulduğu da yadsınamaz.

İlk başta ülkeye barış, emniyet ve huzur getirmek için yola çıkan Taliban hareketinin, söz konusu dış ilişkilerin de zorlamasıyla kısa sürede siyasal bir harekete dönüştüğü görülmektedir. Kasım 1994'de Afganistan'in ikinci büyük şehri Kandehar'a merkezini kuran Taliban, bundan sonra hâkimiyet alanını son hızla genişletmeye başladı. 5 Eylül 1995'de Herat'ı, 26 Eylül 1996'da da başkent Kâbil'i eski mücahit örgütlerinden kanlı çatışmalar sonucunda teslim aldı. Bu fetihlerle ülke topraklarının neredeyse üçte ikisine hükmeder duruma gelen Taliban, Afganistan İslâm Emirliği adını verdikleri bir devleti kurduklarını 1996 yılı sonunda ilan etti.

Bir Durani Peştun olan Taliban lideri Molla Ömer, kendisi gibi Diyobendî ve Peştun Cihad liderlerinden Nebi Muhammmedi ve Yunus Halis'in emrinde komünistlere karşı savaşmış, dört kez yaralanmış ve gözlerinden birisini kaybetmişti.[34] Aslında medrese öğretiminin üst seviyelerinden mezun olmak suretiyle molla ünvanını tam manasıyla hak edecek bir ilmi seviyeye henüz gelmemişti. Ancak küçük bir taşra medresesindeki talebeleriyle birlikte girdikleri bu macera onu yeni devletin başına Müminlerin Emiri ünvanıyla çıkarmıştı. Molla Ömer, Emîrü'l-Müminîn seçilmesi vesilesiyle yüzlerce din adamı önünde, Hz. Muhammed'e ait olduğu söylenen ve Afganistan'a 250 yıl önce getirilerek Kandehar'da gümüş bir sandık içinde muhafaza edilen hırkayı giyerek, makamının manevi gücünü tescil etmiş oldu. Merasimi izleyenlerden bazıları bu tarihî hâdisenin coşkusundan bilincini yitirerek baygın düştü.[35]

2.2. Taliban'ın Dinî Hüviyeti ve İcraatları

Taliban, Afgan halklarının yüzde 90'ı gibi Hanefi mezhebindendir ve birçoğu Kadiriyye veya Nakşibendiyye müridlerindendir.[36] Okudukları medreseler

---

[33] Rashid, *Taliban*, s. 26-30, 44-7.

[34] Molla Ömer hakkında bkz. K. Matinuddin, *The Taliban Phenomenon: Afghanistan 1994-1997*, Oxford, 2000, s. 230-1; Nojumi, s. 120-1.

[35] Bu olayın ayrıntıları için bkz. Norimitsu Onishi, "A Nation Challenged: A Shrine; A Tale of the Mullah and Muhammad's Amazing Cloack", *The New York Times*, 19 December 2001.

[36] Geleneksel Afgan Müslümanlığı hakkında bkz. P. Bajpai, S. Ram, *Encyclopaedia of Afghanistan*, New Delhi, 2002, s. 260-300.

Diyobendiyye orijinli eğitim kurumlarıdır. 18. yüzyıl Kuzey Hindistan'ındaki *ders-i nizâmî* adı verilen medrese müfredatı Diyobendiyye için temel olmuş ve zaman içinde bu müfredat pek fazla değişikliğe uğramamıştır. Geleneksel Hanefi fıkıh formülasyonuna sıkı sıkıya bağlı olan bu yapı, modern sorunların çözümünde bile katı kurallar içinde ve literal tarzda bu eski mezhepsel formülasyonları esas almakta, yeni metotları ve bunların neticesinde doğan yorumları bid'at ya da dalalet olarak değerlendirmektedir.[37] Bu özellikleriyle Diyobendiliği, aslında dinamik ve akılcı bir İslâmi ekol olan Hanefiliğin ruhuna ters bir şekilde oluşmuş "Hanefi selefîliği" olarak izah etmek mümkündür.

Taliban liderliğini ve tabanını besleyen ana damarlardan ilki olarak, Diyobendîliğin Pakistan'daki siyasal görüntüsü olan Mevlevî Fazlurrahman'ın liderliğindeki Cemiyet-i Ulemâ-i İslâm'ın denetiminde daha çok Serhad ve Belucistan'da yaygın medreseleri kaydedebiliriz. Diğer ikisi ise Mevlevî Semîü'l-Hak'ın başta Âkûrâ Haddek'teki 8 bin öğrenci kapasiteli Hakkâniye Dârü'l-Ulûmu olmak üzere diğer mektepleri ile Mevlana Yusuf Binûrî'nin Karaçi banliyösündeki Cemiyet-i Ulûm-i İslâmiyye'si ve ona bağlı medreseleridir.[38] Taliban'ın zihninde Hanefiliğin Diyobendî yorumu, Peştun milletinin örfi kanunları diye tanımlayabileceğimiz Peştunvâlî ile bütünleşerek kendine özgü ve yer yer daha katı bir forma evrilmiştir. Kadına karşı ayrımcılık ve Şia karşıtlığındaki aşırılık, söz konusu formun tipik görüntüleri olarak karşımıza çıkar.

Aslında diğer şehirlerde daha önce kendisini göstermeye başlayan Talibanvâri şeriat uygulamaları, Kâbil'in fethinden ve İslâm Emirliği'nin teşkilinden sonra resmi bir hüviyet kazandı. Kız okullarını kapatan Taliban, şehirdeki 70 bin civarında kız öğrenciyi okulsuz bıraktı. Kadınların çalışması yasaklandı. Özellikle başkentte, değişik işlerde çalışarak ailelerinin geçimini sağlayan savaşta kocalarını kaybetmiş 25 bin kadar dul kadın bu yasak nedeniyle çok büyük mağduriyetler yaşadı. Ülke düzeyinde yaklaşık 400 bin dul, bu karardan bir şekilde etkilendi. Hastanelerde çalışan kadın doktor ve hemşirelerin de işlerini bırakması nedeniyle sağlık hizmetleri ciddi şekilde aksadı. Yanlarında mahremleri olmaksızın sokağa çıkmaları yasaklanan kadınlara, ayrıca yüzlerini bütünüyle örten burka adlı bölgeye mahsus bir çarşaf türünü giyme mecburiyeti getirildi.

Erkeklerin ise sakallarını kesmeleri veya kısaltmaları, saçlarını uzatmaları yasaklandı. Devlet memurlarına sarık sarma mecburiyeti getirildi. Tüm sinemalar kapatıldı. Radyo Şeriat adını alan eski Kâbil Radyosu'nda müzik yayınları durduruldu. Televizyona, video kasetlerine yasak geldi. Yasağın işlevsel olması için evlerin çatılarındaki TV ve uydu antenleri toplatıldı. İçerisinde TV izlendiği tespit edilen evlerin elektriği Emr-i bi'l-Maruf Riyaseti'nin kolluk kuvvetleri

[37] Bkz. Yoginder Sikand, "Voices for Reform in the Indian Madrasas", F.A. Noor ve diğerleri (eds.), *Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, Amsterdam, 2008, s. 35-6, 40, 45.

[38] Rashid, *Taliban*, s. 89-92; W. Maley, *Fundamentalism Reborn?: Afghanistan and Taliban*, London, 1998, s. 14-7; A. Yılmaz Soyyer, *Bir İdeolojinin İzdüşümü: Taliban*, Isparta, 2002, s. 125-8.



tarafından kesildi. Ezan okunduğunda işyerlerinin kapatılması, sokakta kimsenin kalmamasının temini, aynı kolluk kuvvetlerinin denetimine bırakıldı. Yılbaşı ve Nevruz'u kutlamak,[39] satranç oynamak, güvercin ve uçurtma uçurmak da yasaklar kapsamına alındı. Vitrinlerdeki mankenler, mağaza ve dükkan camlarındaki reklam amaçlı fotoğraf ve posterler kaldırıldı. Yine eski Kur'an sayfalarından geriye dönüşle kazanılmış kağıtlardan imal edilebileceği şüphesiyle, kağıttan mamül çanta türü eşyanın ve tuvalet kağıdının satışı durduruldu.[40]

Kâbil'in ardından Taliban'ın hedefi, kendisi karşısında Kuzey İttifakı adı altında birleşen eski Cihad liderlerinin elindeki kuzey şehirleriydi. Mayıs 1997'deki Mezar-ı Şerif'i işgalleri sırasında 3 binin üzerinde zayiat vererek geri çekilmek zorunda kalan Taliban, bu şehri ve Bamyan'ı 1998'de ele geçirdiğinde kendisine karşı işlenmiş savaş suçlarına misliyle mukabele edecektir. Kendilerine Sünniliğe geçmeleri, İran'a gitmeleri yahut ölümü kabullenmeleri seçenekleri sunulan Şii Hazaraların katliama uğradığı bu hadisede, İran da sekiz diplomatını kaybetti. Dört yüz kadar Hazara kadının cariye alınarak ülkenin güneyine götürüldüğü bildirildi.[41]

Taliban'la birlikte anılan diğer bir konu, uyuşturucu üretimi ve trafiği sorunudur. Dünya haşhaş üretiminin yüzde 80'i Afganistan'da yapılmaktadır. 2001 yılına mahsus sıkı tedbirleri ve bunun çok da etkili olmayan sonuçlarını istisna edersek, Taliban devleti yıllarında, devletin yıkılışından sonra ise Taliban denetimindeki alanlarda hammadde üretimi artarak devam etmiştir. Taliban bu üretimin İslâmi olmadığını kabul etmekle beraber, büyük fakirliğin yaşandığı ülkede nüfusun önemli bir kesimini ekonomik olarak ayakta tutan haşhaş ekimi ve bunun trafiğini tam olarak engellemek de istememiştir. Bu bitkinin ekiminin caiz, ondan uyuşturucu yapımının ve kullanımının ise haram olduğu; kendilerinin haşhaşı sadece ektiklerini, üretim ve kullanımının ise gayr-i müslimlerce yapıldığı mazeretine sığınan Taliban, gerçekte bu işten büyük gelir elde etmektedir. Öncelikle ürünün hasadından aldığı yüzde 10 öşür vergisi yüklü meblağlara tekabül etmektedir. Ayrıca maddenin naklinde sağladığı silahlı koruma karşılığında yüksek miktarda ekonomik kazanç elde etmekte, bu finansal girdilerle askerlerin maaşları ödenmekte, silah ve cephane alımı gerçekleşmektedir.[42]

---

[39] Nevruz yasağı ile ilgili Taliban bildirisinin metni için bkz. Rauf Beg, *Adı Afganistan'dı, Talibanların Eline Nasıl Düştü*, İstanbul, 2001, s. 410-1.

[40] Söz konusu yasaklar hakkında bkz. Rashid, *Taliban*, s. 50-1, 106-16; Matinuddin, s. 34-7; Nojumi, s. 154-5; Büyükkara, "Bir İnanç ve İmaj Sorunu Olarak İslâm'ın Talibancası", *Günümüz İnanç Problemleri: İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, Erzurum, 2001, s. 281-3; Soyyer, s. 134-6. Emr-i bi'l-Maruf Riyaseti'nin uyulmasını istediği bir dizi yasağı ilan eden resmi yazısı için bkz. Rashid, *Taliban*, s. 217-9.

[41] Rashid, *Taliban*, s. 73-5; Nojumi, 16-2; Rauf Beg, 397-8.

[42] Taliban ile uyuşturucu üretim ilişkisi hakkında bkz. Rashid, *Taliban*, s. 117-27; Soyyer, s. 140-1; Gretchen S. Peters, "The Taliban and the Optimum Trade", Antonio Giustazzi (ed.),

2.3. Taliban ve Selefiler

Taliban'ın kendine mahsus zihin dünyasında "İranî" dedikleri Şiilerin, "Vehhâbî" dedikleri Selefilerin ve "İhvanî" dedikleri İslâmcıların saygıdeğer bir yeri bulunmamaktadır. Siyasal hırslarıyla Afganistan'ı felakete sürekliklediklerini düşündükleri Afgan Cihadı'nın en büyük mücahit teşkilatları olan Gülbeddin Hikmetyar'ın Hizb-i İslâmî'si ve Burhaneddin Rabbanî'nin Cemiyet-i İslâmî'sine ve bu grupların ideolojik temellerini şekillendiren Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub, Mevdudî kaynaklı çağdaş İslâmcılığın düşünce ve pratiğine, modern, eklektik ve rasyonel karakterinden dolayı Taliban her zaman soğuk durmuştur.

Selefilik ise Orta Asya Türkistanı'na 1910'larda gelmesine rağmen Afganistan'a gelişi çok daha geç tarihlerde gerçekleşmiş, 1.3. bölümde açıkladığımız gibi, Pakistan Ehl-i Hadis'i kaynaklı olarak yahut Suudilerin desteklediği Seyyaf gibi Cihad liderlerinin kanalıyla ve son olarak gönüllü Arab mücahitleri üzerinden 1980'li yıllarda ülkeye girmiş, ama halk bazında daima "yabancı" ve "gayri Sünni" bir dinî anlayış olarak değerlendirilmiştir.

Silahlı bir istiklal mücadelesi atmosferinde Afganistan'a giriş yapan Selefilik, doğal olarak siyasal İslâmcı ideolojiyle kaynaşmış biçimde kendisini gösterdi. Bu nedenle İslâmcı Afgan teşkilatları bu fiili durumu belli bir toleransla karşıladılar. Hanefilik ve sufiliğin baskın karakter olduğu halk Müslümanlığı bakımından ve yüzde 10 kadar azımsanmayacak oranda bir nüfusa sahip Şii Afganlılar açısından Selefiler bazı toplumsal ve inzibati sorunların müsebbipleri olsalar da, sıcak mücadele ortamında bu sorunlar ve sorunların temelindeki mezhebi farklılıklar fazla büyütülmedi. Görmezden gelindi, geçiştirildi. Nihayetinde yeni Selefi muhatapların önemli bir kısmı, evlerini, ailelerini bırakıp büyük fedakârlıklarla Afganistan'a gelen ve aynı düşmana karşı omuz omuza savaştıkları Arap misafirleriydi.

Cihad sona erdikten sonra bu misafirlerin bir kısmı ülkelerine döndü. Bir kısmı Bosna, Çeçenistan, Kosova gibi yeni mücadele alanlarına geçti. Önemli sayıda bir kesim ise Afganistan'da kaldı. Haklarında açılan kanuni takibatlar nedeniyle kaçak düşmüş, yahut dönüşleri hâlinde güvenlikleri garanti olmayan bu insanların, sahip oldukları militer yetenekleri ve savaş tecrübeleriyle Suudi Arabistan, Yemen, Irak, Suriye, Mısır, Libya, Tunus, Cezayir gibi totaliter rejimlerin hüküm sürdüğü ülkelere kabulü o zamanki şartlarda neredeyse imkânsızdı. Arap Afganlar diye anılacak olan bu kişilerin büyük kısmı el-Kaide yapılanmasının zeminini teşkil etti.[43] Arapça'da "üs" anlamındaki el-Kaide'nin

Decoding the New Taliban, New York, 2009, s. 8-19; Svante E. Cornell, "Narcotics, Radicalism, and Armed Conflict in Central Asia: The Islamic Movement of Uzbakistan", *Terrorism and Political Violence*, c.17, 2005, s. 579-80.

[43] Arap Afganlar ve el-Kaide'nin kuruluşu hakkında bkz. Abdullah Enes (Abd Allah Anas), *Vilâdetü'l-Afgân el-'Arab: Sîretu Abdullah Enes beyne Mes'ûd ve Abdullah A'zam*, London, 2002; O. Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, 2003, s. 170-6; Jason Burke, *El Kaide: Terörün Gölgesi*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, 2004, s. 9-29, 52-121; Fawaz A. Gerges,



bilahare geliştireceği "küresel cihat" pratiğinin merkez üssü Afganistan toprakları olacaktır.

Taliban'ın Arap Afganlar'la ve onların İslâmcı Selefi ideolojisiyle tam olarak irtibatı Taliban'ın 1996'da Celalabad ve Kâbil'i almasıyla başladı. Bu irtibatı sağlama ve sağlamlaştırmada Pakistanlı yetkililer arabulucu rolü oynadılar. İlk başlarda iki grup arasındaki karşılıklı güvensizlik öyle anlaşılıyor ki ileri boyutlardaydı. Görüşme ve denetleme için Arap kamplarına gelmeye başlayan Taliban yöneticileriyle kamp sakinleri arasındaki ilk karşılaşmalarla ilgili Konuk'un anılarında kaydettiği anekdotlar, bu grupların birbirleri hakkındaki kuşku ve önyargılarını gözler önüne sermektedir. Araplar, Taliban'ın Amerika'nın siyasi, Pakistan'ın askeri, Suud'un mali desteğiyle kurulmuş güdümlü bir örgüt olduğunu düşünürken, Taliban yetkilileri kasabanın camiine gelmeyip cemaate katılmayan Araplara, "Hanefi değilseniz bile Şafii mezhebine göre cemaate gelmelisiniz" uyarısı yapıyordu. O gün cami Taliban korkusundan dolayı daha önce görülmemiş şekilde hınca hınç dolmuştu ve kamplardan camiye gelenlere komutanları Fatiha'dan sonra sesli *âmin* dememeleri hususunda ikazda bulunmuştu. O günlerde Araplar, Taliban'ın şimşeklerini üzerlerine çekmemek hususunda azami dikkat içerisindeydiler.[44]

Keşmir'in özgürlüğü için Hindistan'la savaşan militanların da eğitildiği büyük Host kampını içeren askeri komplekslerin el-Kaide'de kalmasını isteyen Pakistan, bu konuda Taliban'ı ikna etmeyi başardı. Kâbil'in fethi için Usame Bin Ladin tarafından Taliban'a yapılan 3 milyon dolar miktarındaki cömertçe bir yardımın da kuşkusuz bu sonucun alınmasında önemli bir payı vardı. 1997'de Bin Ladin Kandehar'a davet edildi. Havaalanını kente bağlayan harap yolu yaptıran, şehrin birçok camisini onaran, Taliban komutanlarına eliaçık davranan Bin Ladin, kısa sürede Taliban'ın sevgilisi hâline geldi. Molla Ömer ile Bin Ladin ailesi arasında kurulan evlilik bağlarıyla bu yakınlık daha da güçlendi.[45]

El-Kaide'nin hiç umulmadık biçimde Taliban'ın himayesine girmesi, dış güçleri alarma geçirdi. Bin Ladin'in 1996'da ABD'ye, 1998'de de Yahudi ve Hıristiyanlar'a karşı cihat ilan ettiğini açıkladığı fetvaları[46] ve bunun arkasından Ağustos 1998'de Nairobi ve Dar es-Selam'daki büyükelçiliklerine el-Kaide tara-

---

Journey of the Jihadist: Inside Muslim Militancy, Orlando, 2007, s. 93-142; Gerges, *The Rise and Fall of al-Qaida*, Oxford, 2011, s. 29-68.

44 Yahya Konuk, *Bosna'dan Afganistan'a Cihad'ın Mahrem Hikayesi*, İstanbul, 2007, s. 255-7, 265-7.

45 Rashid, *Taliban*, s. 139; Nojumi, s. 227.

46 "İ'lân bi'l-Cihâd Zıdde'l-Amrikiyyîni'l-Muhtillîn Arda'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn", *el-Kuds el-'Arabî* (London), 23 August 1996; "Nassu Beyâni Cebheti'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye li Cihâdi'l-Yehûd ve's-Salîbiyyîn", *el-Kuds el-'Arabî* (London), 23 February 1998.

fından düzenlenen, 213 kişinin öldüğü ve 4300 kişininde yaralandığı terör saldırıları akabinde ABD, Taliban'dan Bin Ladin ve arkadaşlarının teslimini talep etti. Bu girişim karşısında Taliban ilk önce Bin Ladin'e isnat edilen suçlamaların temelsiz olduğuna karar verdiklerini söylese de, gelen baskıların büyüklüğü neticesinde olsa gerek, 1999'da Bin Ladin'in saklandığını ve nerede olduğunu bilmediklerini bildirmek zorunda kalacaktır.[47] Bin Ladin bu tarihten, öldürüldüğü 2 Mayıs 2011 gününe kadar Afganistan ve Pakistan'da gizlenerek örgütünü idare edecektir.

Taliban hükümeti 11 Eylül öncesinde el-Kaide'ye ve Bin Ladin'e sahip çıktığını doğrudan ilan eden beyanlardan özenle kaçınmıştır. 11 Eylül sonrasında ise ABD işgaliyle başlayan süreçte ve özellikle Pakistan Talibanı'nın oluşumuyla birlikte, aradaki birliktelik ve ittifakın niteliğinin artık gizlenmediği görülmektedir. Pakistan Talibanı'nın çatı örgütü olan Tahrik-i Taliban-ı Pakistan'ın sözcüsü Mevlevi Ömer, söz konusu niteliği şu ifadeleriyle açıklamaktadır: "El-Kaide ile Taliban arasında bir fark bulunmamaktadır. Taliban ve el-Kaide'nin teşekkülü tek bir ideoloji üzerinde temellenmiştir. Bugün Taliban ve el-Kaide tek bir ideoloji hâlindedir. Bu teşkilatlar için çalışan herkes kafirlere karşı savaşmaktadır….Ancak şu farkla ki, bu savaşı yabancı ülkelerde verenler el-Kaide diye, Afganistan ve Pakistan'da verenler ise Taliban diye adlandırılmaktadır. Gerçekte ikisi de tek bir ideolojinin adıdır. İki teşkilatın da amaç ve hedefleri aynıdır".[48]

Taliban'ın el-Kaide'yi korumasına alması, Peştunvâlî denilen Peştun örfi hukukunun bir gereği olarak görülmektedir. Kendisine sığınan yabancı bir misafire bir Peştun'un yapması gereken, tıpkı yakın akrabasına davrandığı gibi, ona tüm misafirperverliğini göstermek, onun düşmanlarını kendi düşmanı bilip canı pahasına onu korumaktır. Taliban lideri Molla Ömer birkaç vesileyle, Bin Ladin'i iade etmeleri hâlinde Peştun bölgelerinde kontrol edemeyecekleri büyüklükte ayaklanmaların olacağından korktuklarını bildirmiştir.[49] Ayrıca Taliban muhalifi Kuzey İttifakı güçlerine karşı girdiği savaşlarda Taliban birliklerinin üçte birini el-Kaide'ye bağlı yabancı savaşçıların teşkil ettiği gözönüne alındı-

[47] Taliban sözcüsü Abdülhay Mutmain'in Bin Ladin hakkındaki 20 Kasım 1998 ve 21 Haziran 1999 tarihli söz konusu demeçleri için bkz. Roland Jacquard, *In the Name of Osama bin Laden: Global Terrorism and the Bin Laden Brotherhood*, çev. G. Holoch, Durham&London, 2002, s. 49-50, 52-3.

[48] C. Franco, "The Tehrik-i Taliban Pakistan", A. Giustazzi (ed.), *Decoding the New Taliban*, New York, 2009, s. 282. El-Kaide'den de benzer bir açıklamayı 2001 yılı öncesinde Eymen Zevâhirî yapmıştı. Buna göre "...Molla Ömer, Afganistan İslâm Emirliği'nin ve ona tabi olan mücahitlerin lideridir. Şeyh Usame Bin Ladin de -Allah onu korusun- Molla Ömer'in askerlerinden biridir", bkz. J. Nathan, "Reading the Taliban", A. Giustazzi (ed.), *Decoding the New Taliban*, New York, 2009, s. 33.

[49] Rashid, *Taliban*, s. 294.



ğında,[50] bu çeşit bir kader birliğinin de böyle bir vefakârlığa Taliban'ı mecbur ettiğini belirtmek gerekir.

Söz konusu birlikteliğin bilinçli veya bilinçsiz bir etkileşimi de ayrıca doğurduğu düşünülebilir. Bazı kuzey illerinde 1998'de Şii Afganlılara karşı uygulanan ve bir soykırımı andıran toplu cinayetler ve yine Bamyan'daki 1500 yıllık Buda heykellerinin 2001'deki yıkımı gibi Taliban'ın üzerine kalan bazı büyük eylemlerde el-Kaide'nin Selefi ideolojisinin muhakkak ki kuvvetli izleri bulunmaktaydı. Taliban'ın uluslararası ilişkilerinin kötüleşmesi, el-Kaide'nin işine gelen gelişmelerdi. Taliban'ın gergin diplomatik ilişkiler altında radikal kimliğini muhafazası, el-Kaide'ye verilmiş olan koruma ve imkânların devamı anlamına geliyordu.[51] El-Kaide liderliği için Taliban hükümetinin politik çıkarlarları, kendi hedef ve amaçları karşısında çoğunlukla önem arzetmiyordu.

Rashid'in tespitine göre, Bin Ladin ve arkadaşları 2000 yılının başından itibaren Taliban liderliğinin karar alma mekanizmasında gücü gittikçe artan biçimde söz sahibi olmaya başladılar. Bu durum hâliyle Taliban'ın hedeflerini, Afganistan sınırlarının dışına ve özellikle kuzeydeki Orta Asya ülkelerine taşıdı. Öncelikle El-Kaide'den meşruiyet onayı alan Özbekistan İslâmi Hareketi gibi yapılar, ister istemez Taliban fenomeninin bir parçası oldular. Taliban bu yabancı savaşçılara iktidarını tahkim için bel bağlarken; onlar da kendilerine sığınma temin ettiği için Taliban'a ihtiyaç duydular.[52]

2.4. 11Eylül 2001 Sonrası Gelişmeler

11 Eylül saldırılarından sorumlu tutulan el-Kaide'ye ve ona koruma sağlayan Taliban'a karşı ABD ve müttefiklerince başlatılan askeri harekâtla bölge yeni bir döneme girdi. Sadece Pakistan, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin resmen tanıdığı Taliban devleti yıkıldı. Hâkim olduğu şehirlerden tamamen çekilen Taliban, halk desteği bulduğu kırsallarda varlığını devam ettiridi. El-Kaide de tüm kamplarını boşaltarak militanlarını Pakistan'daki Kabileler Bölgesi'ne geçirdi. Hem Taliban hem de el-Kaide bu süreçte liderlerinden ve alt kadrolarından ağır kayıplar verdi. Bir bölümü tutsak düştü ve Guantanamo'ya götürüldü. Sağ ve salim kalanlar Kuzey Pakistan'daki Peştun kabileleri tarafından Peştunvâlî'nin gereklerince korunmayı sürdürdüler.

Pakistan Talibanı, söz konusu yeni dönemin, daha açık ifadeyle ABD işgalinin ürünü bir yapılanmadır. Adı geçen muhacirlerden başka, Kabile Bölgesi'nde Afgan Cihadı'ına katılmış, Ruslar geri çekilince de ülkelerine dönerek içi savaşa dahil olmamış eski mücahitler bulunmaktaydı. 11 Eylül sonrası gelişmeler, eski

---

[50] Bkz. Nojumi, s. 229; Rashid, *Jihad*, s. 174.

[51] Amin Tarzi, "The Neo-Taliban", Robert D. Crews ve A. Tarzi (eds.), *The Taliban and the Crisis of Afghanistan*, Cambridge-Massachusetts, 2008, s. 305-6.

[52] Rashid, *Jihad*, s. 211.

ve yeni savaşçıları Kuzey Pakistan'da buluşturdu. ABD'nin bu sığınmacıların üzerine gitmek için "ya yanımızdasın, ya da karşımızdasın" mantığıyla Pakistan'ı sıkıştırması sonucunda, Pakistan ordusunun, kabilelerin yasalarla da garanti edilmiş özerkliğini ihlal ederek Kabile Bölgesi'ne asker sokması ve orada el-Kaide-Taliban avı başlatması, Peştun kabileleri fazlasıyla rahatsız etmişti. Ta başından beri Taliban'ın icraatlarına sempatiyle bakan ve onunla aynı dinî ve zihnî kodları paylaşan şeriat yönetimi yanlısı kabile unsurları, bu yeni sosyal ortamda muhacir Taliban askerleri ve yabancı militanlarla birleşerek Pakistan Talibanı'nın temelini attılar.

Beytullah Mahsûd, 2007 yılı Aralık ayında 13 farklı Pakistan kökenli Taliban grubunu Tahrîk-i Taliban Pakistan adlı bir şemsiye teşkilat altında birleştirdi. Bu ittifakı kurmakla Mahsûd, kabilevi orijinleri farklı Talibanlar'ın arasındaki çatışma ihtimalini de azaltmış oluyordu. Bu kuruluşun gayesi Pakistan'ın kuzeyinde Kabileler Bölgesi'nde küfrî bir idare addettikleri Pakistan'dan bağımsız bir İslâm Emirliği kurmaktı. Bu ayrılıkçılığa karşı Pakistan sert müdahalede bulundu. Savaş Pakistan'ın içlerine taşındı. Tahrîk'in düzenlediği intihar eylemlerinde 2007-2008 yıllarında beş yüzden fazla insan hayatını kaybetti.[53]

Pakistan Talibanı'nın Mahsûd'la ortaya çıkan yüzü, Afgan Talibanı'ndan daha fazla radikal, fikir ve eylemleriyle el-Kaideci ideallerle kesişen, küresel cihatçı ve dışlamacı (tekfirî) bir karakteri yansıtmaktadır. Franco'nun tesbitiyle bu durum, el-Kaide odaklı model ile, daha çok yerel kabilerce benimsenen Diyobendilik'ten esinlenmiş tutucu bir radikalizmin kaynaşması olarak görülebilir. Fakat bunun yanında, yaşanan tecrübelerden hareketle el-Kaideci aşırılığa mesafe koyarak Taliban'ın Hanefi ve sufi kimlikli yerel Peştun köklerine dönüşü savunan ve bu nedenle Pakistan'la olan sorunların gidirilmesi taraftarı olan bir Taliban çizgisinin hem Afgan hem de Pakistan Talibanı içerisinde mevcut ve diri olduğunu görmek gerekir.[54]

Değerlendirmeler ve Sonuç

Hanefilik ve sufilik, Orta Asya halk Müslümanlığının asıl karakterini yansıtan ana akımlardır. Özellikle sufilik, Sovyet rejimine karşı direnişin sembol unsuruydu. Yabancı bir dinî akım olarak 1910'larda bölgeye sokulan Selefiliğin, tüm Rusya Müslümanlarının müşterek sıkıntılarına maruz kalmış olmasını teslim etmekle beraber, neredeyse 1980'lere kadar nispi bir müsamahadan yararlanması, SSCB'nin Hanefilik-sufiliği dengeleyecek İslâmi alternatifler arayışının bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

---

[53] Pakistan Taliban'ı hakkında geniş bilgi için bkz. Franco, s. 269-292; M. Abou Zahab ve O. Roy, *Islamist Networks: Afghan-Pakistan Connection*, London, 2004, s. 62-7.

[54] Bkz. Franco, s. 289; Tarzi, s. 306; Shehzadeh H. Qazi, "The Neo-Taliban and Counterinsurgency in Afghanistan", *The Third World Quarterly*, c.31/3, 2010, s. 487.



Birtakım bireysel çabalarla 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Taşkent ve Ferğana'da yayılmaya başlayan Selefilik, 1945'den sonra kısıtlı sayıda da olsa Arap ülkelerine devlet tarafından gönderilen din adamı ve stajerlerin, 1991'den sonra ise Suudi Arabistan vatandaşı Özbek davetçilerin ve Suudi şeriat fakültelerine burslu kabul edilen öğrencilerin katkılarıyla biraz daha güç kazandı. SSCB'nin çöküşü ve Cumhuriyetler'in bağımsızlığına kavuşmasının ardından oluşan görece özgür ortam, bölgenin dışarıyla etkileşimine müsait bir ortam hazırladı. Hanefi ve sufi otoritelerin eski Sovyet rejimiyle olan mecburi uyum ve uzlaşılarının belleklerde kalan olumsuz hatırası, Sovyet sonrası dönemde dindar gençlerin bir bölümünün yerel cemaatler yerine yabancı ve aşırı gruplara sempatisini ve yönelimini kolaylaştırdı.

Güneydeki Afganistan ise daha geç tarihlerde, Hindistan orijinli Ehl-i Hadis cemaatinin vasıtasıyla Selefilikle tanışmış oldu. Afgan Cihadı sırasında özellikle Seyyaf gibi mücahit liderlerinin Suudilerle irtibatı ve Arap ülkelerinden cihat için gelen çoğu Selefi eğilimli binlerce gönüllü, Selefiliğin Afganistan'da yayılışının sebepleri oldular. Bu gönüllülerin bir kısmına dayanarak ortaya çıkan el-Kaide örgütlenmesiyle birlikte Orta Asya'da Selefilik, terör yöntemlerini de içeren bir muhtevada militer bir karakter kazandı.

Bu karakter, eski mezhepsel formülasyonları literal tarzda ve en katı biçimiyle esas almak suretiyle sanki bir "Hanefi selefîliği"ni yaşayan Taliban'ın bağnaz ve tedhişçi politikalarıyla uyumluydu. Afganlılar ve Arapların ortak düşmana karşı sıcak çatışma ortamında paylaştıkları kader birliği, ideolojik olarak asla uzlaşmaz görünen Taliban'la Selefilerin arasındaki önyargıları ve geleneksel refleksif tutumları yumuşattı. Onları neredeyse bütünleştirdi.

Orta Asya Selefi uyanışında gelinmiş olan bu son noktada, teröre başvurmanın ve "Talibanlaşma"nın getirdiği bazı sonuçları vurgulamak gerekebilir. Öncelikle bu gidişatın, bazı Türk devletlerindeki demokrasi dışı yönetimlere örtülü bir meşruiyet kazandırdığı görülmektedir. Bu rejimler görünür "dinî tehlike" karşısında baskıcı ve yasakçı politikaların sürekliği hususunda bir mazerete sahip olmaktadırlar. Teröre ilaveten Taliban ve diğer bazı örgütlerin bazen doğrudan bazen dolaylı olarak karıştıkları ve büyük gelir elde ettikleri bölgesel uyuşturucu trafiği, büyük küresel güçlerin Orta Asya'ya müdahalesinin bahanelerini oluşturmaktadır.

Mumbai'deki ve benzeri kanlı eylemler, bölgesel diplomatik ilişkileri bozmakla kalmamakta, Hindistan, Çin gibi ülkelerdeki azınlık ve savunmasız Müslümanları diğer dinlerin fanatikleri karşısında açık hedef hâline getirmektedir. Sovyet sonrası dönemde İslâm'la yeniden aydınlanma fırsatı yakalayan Müslüman kitleler nazarında cihat gibi temiz kalması gereken kavramlar kirletilmiş olmaktadır. Cihadın temel gayesi olan "siyasal işgalci güce ve zalimlere karşı savaşım" unsuru hedefinden sapmakta, ilgisiz odaklara yönelmektedir. Selefiliğin temel kavramlarından olan *el-velâ ve'l-berâ* fikrinin bağlamından koparıl-

masıyla "cihad"ın hedefine zaman zaman Şiiler, sufiler, masum gayr-i müslimler, sivil yardım kuruluşları yerleştirilmektedir. Bu durum, İslâm'ın hem bölgede hem de dünya üzerinde imaj kaybına yol açmaktadır.

Müslümanlar, en çok birlik ve beraberliğe muhtaç oldukları bu dönemde aşırılar ve ılımlılar şeklinde aslında yapay olan bir ayrımla bölünmektedirler. Bölgedeki faal misyonerler, bu kötü imajı kendi lehlerine kullanmak suretiyle müslümanlar açısından daha başka problemlerin doğmasına neden olmaktadırlar. Bölgeyi istikrarsızlaştırmak isteyen küresel güçler, bu sağlıksız sosyo-politik durumdan istifade ederek ve değişik gizli servis yöntemlerini kullanarak, provokasyonlara sonuna kadar açık marjinal dinî grupları kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirme potansiyelini sürekli ellerinde tutmaktadırlar. Zaman zaman bunun fiilî sonuçları vahim hadiselerle ortaya çıkmaktadır. Bu yapılar bir terör aracı olarak bu servislere yahut uyuşturucu taşıyıcısı olarak mafya örgütlerine farkında olmadan hizmet sunmuş olmaktadırlar.

El-Kaideci Selefi ideolojinin koyu bir Batı düşmanlığına eşlik eden cihat ve şehadet üzerine yoğunlaşmış söylemi, mağdur ve gururu kırılmış dindar bazı kesimlere cazip görünse de, örgütün bir mücadele felsefesi ve ahlakının bulunmaması, diğer İslâmi yapılar için her zaman endişe verici bir özellik olmuştur. Ne üreteceği belli olmayan bu örgüt, ilkeselliği önemseyen İslâmcılar açısından asla güven telkin etmeyen bir yapıdadır. Öte yandan ana Selefi akımlar açısından bu yapı, ulemayı ve yöneticileri kolaylıkla tekfir etmesi, Müslüman ülkelere terörü taşıyarak buraları savaş arenalarına çevirmesi ve masum insanları hedef alması nedeniyle hakiki Selefilikten sapmış bir aşırılık olarak değer bulmaktadır.[55]

Özellikle Arap Baharı sürecinde özgürlük, insan hakları ve demokrasi talebiyle kenetlenen geniş dindar halk yığınları ve İslâmcılar, el-Kaide'nin amaçladığının tersine bir istikamette tutum sergilediler. Bu gelişmelerden aslında büyük rahatsızlık duyan el-Kaideci yapılar, Orta Asya gibi siyasal gerginliğin yaşandığı bölgelerde Taliban ve onun korumasındaki terörist yapılanmalar üzerinden mezhepsel sorunlar yaratarak ve İran'ı işin içine çekerek, kendisine bir meşruiyet alanı açmak isteyeceklerdir. El-Kaide, Irak'ta uyguladığı bu politikayı bugün Suriye'de denemektedir. Orta Asya'daki bu istikamette gelişmeler, el-Kaide'yi bölgede Taliban'la birlikte Sünniliğin kurtarıcısı konumuna yükseltebilir.

Bölgede istikrarsızlığın sürmesi el-Kaide türü yapılar için varlıklarının devamı açısından her zaman arzu edilen bir durumdur. Bu nedenle 2012 başında Taliban'la başlatılan barış görüşmeleri mutlaka bu güçlerce sabote edilmek istenecektir. Bu barış sürecini başlatan önemli bir isim olarak Afganistan eski devlet başkanı Burhaneddin Rabbani'nin öldürülmesini (Eylül 2011) bu açıdan değerlendirmek gerekir. Son günlerinde Rabbani'nin, intihar saldırılarını haram sayan bir fetva neşretmeleri için İslâm âlimlerini ikna etmeye çalıştığı bilinmekte-

[55] Bkz. Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık", s. 222-3.



dir. Tüm bu özellikleriyle el-Kaideci Selefilik, çağdaş İslâmi hareketler içinde hacmi bir hayli küçük olan ancak bıraktığı imaj ve etki bakımından büyük potansiyeli bulunan bir ideolojiyi temsil etmektedir.

Orta Asya rejimlerinin bölgeye yabancı ve zararlı dinî-politik yapıları etkisizleştirebilmeleri demokrasi, siyasal reform ve dinî özgürlükler konusunda cesur adımlar atmaları ile mümkün hâle gelecektir. Bu gelişmelerle birlikte söz konusu yapıların var olma nedenleri büyük ölçüde ortadan kalkacak, halk destekleri azalacak ve belki de demokratik bir evrilmeye maruz kalacaklardır. Ancak hâlen görünen o ki bölge devletleri, ülkelerindeki belli bir muhalif duruşu olan tüm dinî yapılanmaları, orijinleri ne olursa olsun Vehhabi damgası vurarak aynileştirmekte ve bu bahaneyle onları haksız ve hukuksuz biçimde mağdur etmektedirler.[56] Bu durum ise aşırıların argümanlarını güçlendirmekten başka bir sonuç vermemektedir.

KAYNAKLAR

ABDULLAH ENES (Abd Allah Anas), *Vilâdetü'l-Afgân el-'Arab: Sîretu Abdullah Enes beyne Mes'ûd ve Abdullâh A'zam*, London, 2002.

ABOU-ZAHAB, Mariam, "Salafism in Pakistan: Ahl-i Hadith Movement", R. Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London, 2009, s.126-142.

ABOU-ZAHAB, Mariam, O. ROY, *Islamist Networks: Afghan-Pakistan Connection*, London, 2004.

AKINER, Shirin, "The Politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia", *Religion, State & Society: The Keston Journal*, c.31/2, 2003, s.97-122.

BABADJANOW, Bakhtiyar ve Muzaffar KAMILOV, "Muhammadjan Hindustani (1892–1989) and the Beginning of the 'Great Schism' among the Muslims of Uzbekistan", Stéphane A. Dudoignon and Hisao Komatsu (eds.), *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)*, London, 2001, s. 195-219.

BABADJANOW, Bakhtiyar, A. MÜMINOV ve A. fon KÜGELGEN, *Disputes On Muslim Authority in Central Asia in 20th Century: Critical Edition and Source Studies*, Almatı, 2007.

BAJPAI, P. ve S. RAM, *Encyclopaedia of Afghanistan*, New Delhi, 2002.

BALCI, Bayram, "Central Asian Refugees in Saudi Arabia: religious evolution and contributing to the reislamisation of their motherland", *Refugees and Religion*, c.26/2, 2007, s.12-21.

BURKE, Jason, *El Kaide: Terörün Gölgesi*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, 2004.

EL-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul, 1315.

[56] Vehhâbî kavramının Rusya'da ve Orta Asya cumhuriyetlerinde rejim karşıtı tüm dinî-siyasî oluşumlar için ortak bir ad olarak kullanılması, bunun neden ve sonuçları hakkında bkz. A. Knysh, "A Clear and Present Danger: 'Wahhabism' as a Rhetorical Foil", *Die Welt des Islams*, c.44/1, 2004, s. 22-6.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, "Bir İnanç ve İmaj Sorunu Olarak İslâm'ın Talibancası", *Günümüz İnanç Problemleri: İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, Erzurum, 2001, s.277-287.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul, 2004.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, c.7/20, 2004, s.205-234.

CORNELL, Svante E., "Narcotics, Radicalism, and Armed Conflict in Central Asia: The Islamic Movement of Uzbakistan", *Terrorism and Political Violence*, c.17, 2005, s.577-597.

EDVARDS, David B., *Before Taliban: Genealogies of the Afghan Jihad*, Berkeley&Los Angles, 2002.

ERŞAHİN, Seyfettin, "The Official Interpretation of Islam under Soviet Regime", *Journal of Religious Culture*, c.77, 2005, s.1-19.

FRANCO, Claudio, "The Tehrik-i Taliban Pakistan", A. Giustazzi (ed.), *Decoding the New Taliban*, New York, 2009, s.269-292.

FREDHOLM, Michael, *Islamic Extremism as a Political Force: A Comparative Study of Central Asian Extremist Movements*, Stockholm, 2006.

GERGES, A. Fawaz, *Journey of the Jihadist: Inside Muslim Militancy*, Orlando, 2007.

GERGES, A. Fawaz, *The Rise and Fall of al-Qaida*, Oxford, 2011.

GROSS, Jo-Ann, "Resmi ve Resmi Olmayan İslâm Tartışması: Sovyet Orta Asyası'nda Tasavvuf", çev. A. Tek, *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, c.13/1, 2004, s.279-301.

GÜLER, Zekeriyya, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", *Marife*, c.9/3, 2009, s.47-74.

İŞCAN, Mehmet Zeki, *Selefilik: İslâmi Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul, 2006.

JACQUARD, Roland, *In the Name of Osama bin Laden: Global Terrorism and the Bin Laden Brotherhood*, çev. G. Holoch, Durham&London, 2002.

KAZANÇ, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları*, c.8/1, 2010, s.93-121.

KHALID, Adeeb, *The Politics of Muslim Cultural Reform, Jadidism in Central Asia*, Berkeley, 1998.

KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, "Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi", *İslâmiyât*, c.10/1, 2007, s. 139-160.

KNYSH, Alexander, "A Clear and Present Danger: 'Wahhabism' as a Rhetorical Foil", *Die Welt des Islams*, c.44/1, 2004, s. 3-26.

KONUK, Yahya, *Bosna'dan Afganistan'a Cihad'ın Mahrem Hikayesi*, İstanbul, 2007.

KUTLU, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, 2000.

LOUW, Maria Elisabeth, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, New York, 2007.

MALEY, William, *Fundamentalism Reborn?: Afghanistan and Taliban*, London, 1998.



MATINUDDIN, Kamal, *The Taliban Phenomenon: Afghanistan 1994-1997*, Oxford, 2000.

METCALF, Barbara D., "Deobandis", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, c.I, s.362-3.

MUMINOV, Ashirbeg, "Fundamentalist Challenges to Local Islamic Traditions in Soviet and Post-Soviet Central Asia", Uyama Temohiko (ed.), *Empire, Islam and Politics in Central Eurasia*, Sapporo, 2007, s.249-262.

MURSHED, S. Iftikhar, *Afghanistan: The Taliban Years*, London, 2006.

MÜSLİM b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, ed. M. F. Abdülbâkî, Kahire, 1374/1955.

NATHAN, Joanna, "Reading the Taliban", A. Giustazzi (ed.), *Decoding the New Taliban*, New York, 2009, s.23-42.

NAUMKIN, Vitaly V., *Radical Islam in Central Asia between Pan and Rifle*, Lanham-Maryland, 2005.

NOJUMİ, Neamatollah, *The Rise of the Taliban in Afghanistan*, New York, 2002.

OLCOTT, Martha Brill, *The Roots of Radical Islam in Central Asia*, Washington DC: CarnegieEndowment, tsz., http://www.carnegieendowment.org/files/olcottroots.pdf (erişim 25 Mayıs 2012).

ONISHI, Norimitsu, "A Nation Challenged: A Shrine; A Tale of the Mullah and Muhammad's Amazing Cloack", *The New York Times*, 19 December 2001.

ÖZCAN; Azmi, "Dârülulûm", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c.VIII, s.553-4.

PETERS, Gretchen S., "The Taliban and the Optimum Trade", Antonio Giustazzi (ed.), *Decoding the New Taliban*, New York, 2009, s.7-22.

PEYROUSE, Sebastien, "The Rise of Political Islam in Soviet Central Asia", H. Fradkin vd. (eds.), *Current Trends in Islamist Ideology*, Washington, Hudson Institute, 2007, s.40-54.

POLIAKOV, Sergei P., *Every Day Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, New York, 1992.

POLONSKAYA, Ludmila ve Alexei MALASHENKO, *Islam in Central Asia*, Reading, 1994.

QAZI, Shehzadeh H., "The Neo-Taliban and Counterinsurgency in Afghanistan", *The Third World Quarterly*, c.31/3, 2010, s.485-499.

RASHİD, Ahmed, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, London&New Haven, 2000.

RASHİD, Ahmed, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, New Haven&London, 2002.

RAUF BEG, *Adı Afganistan'dı, Talibanların Eline Nasıl Düştü*, İstanbul, 2001.

ROY, Olivier, *Siyasal İslâmın İflası*, çev. C. Akalın, İstanbul, 1995.

ROY, Olivier, *Yeni Orta Asya Ya da Ulusların İmal Edilişi*, çev. M. Moralı, İstanbul, 2000.

ROY, Olivier, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, 2003.

SIKAND, Yoginder, "Voices for Reform in the Indian Madrasas", F.A. Noor ve diğerleri (eds.), *Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, Amsterdam, 2008, s.31-65.

SOYYER, A. Yılmaz, *Bir İdeolojinin İzdüşümü: Taliban*, Isparta, 2002.

TARZI, Amin, "The Neo-Taliban", Robert D. Crews ve Amin Tarzi (eds.), *The Taliban and the Crisis of Afghanistan*, Cambridge-Massachusetts, 2008, s.274-310.

USAME Bin Ladin, "İ'lân bi'l-Cihâd Zıdde'l-Amrikiyyîni'l-Muhtillîn Arda'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn", *el-Kuds el-'Arabî* (London), 23 August 1996.

USAME Bin Ladin, "Nassu Beyâni Cebheti'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye li Cihâdi'l-Yehûd ve's-Salîbiyyîn", *el-Kuds el-'Arabî* (London), 23 February 1998.

WITTER, David, "Uzbak Militancy in Pakistan's Tribal Region", 27 January 2011, s.1-19, http://www.understandingwar.org/report/uzbek-militancy-pakistans-tribal-region (erişim 25 Mayıs 2012).



Projections of Islamic Exclusivism in Central Asia: Salafism and the Taliban Movement

Prof. Dr. Mehmet Ali Buyukkara

ABSTRACT

Hanafiyya and sufiyya are main trends reflecting the main character of popular Islam in Central Asia. Sufiyya, in particular, was the symbolic element of early resistence against the atheist Soviet regime. It must be acknowledged that Salafiyya which had infiltrated into the region in 1910's as a foreign trend, although it also experienced common constraints of all Russian Muslims, largely benefited from a relative state tolerance almost until 1980's. This was the consequence of USSR's quest for alternatives balancing Hanafi-sufi Islam.

Salafiyya movement started to spread to Tashkent and Farghana in the first quarter of the twentieth century by a set of individual efforts. It then gained strength after 1945 by the virtue of some Muslim clerics and officials sent by the state to Arab countries in the scope of diplomatic relati-

ons, also after 1991 by the contributions of Saudi citizens of Uzbak origin who came to their motherland for missionary purposes and the scholarship students accepted to Saudi Islamic universities and the faculties of sharia. Relatively liberal environment that emerged following the collapse of USSR and the independence of former Soviet republics created an atmosphere suitable for interacting with outside world. Negative image remaining in memories about involuntary concord and agreement of local Hanafi and sufi authorities with the former Soviet regime facilitated some religious youth's sympathy for and orientation to alien extremist groups rather than native movements in the post-Soviet period.

Afghanistan in the south became acquainted with Salafism at a later date through the agency of Ahl al-Hadith movement of Indian origin. During the Afghan Jihad, the contacts of some mujahedeen leaders like Sayyaf with Saudis and thousands of Arab volunteers most of whom had Salafi leanings coming for jihad were the reasons for spreading Salafism in Afghanistan. With al-Qaida organization emerging based on these volunteers, the Salafism in Central Asia gained a military character including the methods of terrorism.

This character was consistent with the bigoted and violence prone policies of the Taliban movement living nearly "Hanafiyya Salafism" by sticking on old Hanafi juridical formulations in a literal manner and the most stern form. The common fate which Afghans and Arabs shared against a common enemy in hot war environment softened mutual prejudices and traditional reflexive attitudes between Taliban and Salafis who were in fact ideologically intransigent sides. This factor has almost integrated them.

As part of the last point that Salafi awakening has reached in Central Asia, it is worth stressing some results of "talibanisation" and resorting to terrorism. Firstly it is observed that this state of affairs gives implicit legitimacy to anti-democratic governments in some Turkic states. These regimes are able to acquire an excuse to carry on their repressive and prohibitionist policies against visible "religious threat". In addition to terrorism, the regional drug trafficking in which Taliban and other organizations involved directly or indirectly justifies the intervention of major global powers in Central Asia.

Mumbai-style bloody attacks not only damage regional diplomatic relations but also portray vulnerable minority Muslim communities in some countries like India and China as an open target in the face of the fanatics of other religions. Some important concepts like jihad are contaminated due to such acts though it should remain pure in the eyes of Muslim masses who took the opportunity to be re-enlightened by Islam in the post-Soviet era. The main purpose of the jihad, which is "the struggle



against the occupying power and oppressor", loses its soul and deviates from its target. It turns towards wrong addresses. The idea of al-wala wa al-bara, which is one of the basic concepts of Salafism, is decontextualized, so Shiites, sufis, innocent non-Muslims, civil aid organizations are placed in the target of the jihad. This creates negative image about Islam and Muslims in the region as well as all over the world.

Muslims are divided by an artificial distinction as extremists and moderates in a period when they are mostly in need of unity and solidarity. Missionaries who are active in the region raise further problems through using this bad image in their favour. Global powers who want distabilize the region continuously keep hold of the potential of directing marginal religious groups according to their interests by taking advantage of this unhealthy socio-political situation and using secret service methods. The actual results of this situation came in sight from time to time with desperate incidents. These groups play into the hands of these services as terrorist tools as well as of mafia organizations as drug-carriers.

The discourse of al-Qaida-type Salafi ideology which is accompanied with extreme Western hostility focusing on jihad and martyrdom appeals to some aggrieved and humiliated religious circles. However, the fact that this ideology lacks of a proper struggle ethics and philosophy has always been alarming to other Islamic currents. Such type of organizations, which you are not certain what they produce, never inspire confidence to Islamists who ordinarily regard principles. On the other hand, in terms of mainstream Salafi trends, al-Qaida-type structures are deviant extremists who stray from right path of Salafi Islam. Because, they easily accuse rulers and scholars of apostasy, transport terrorism to Muslim countries, turn these places to battlefields and target innocents.

Especially during the Arab Spring, large religious masses and devout Islamists who leagued together with the demands of political freedom, human rights and democracy have exhibited an attitude contrary to al-Qaida's aims and direction. The organization which has been in fact disturbed by these developments will try to construct a sphere of legitimacy by creating sectarian problems over Taliban or other terrorist groups and by pulling Iran into this conflict in regions experiencing political tensions or cultural identity irritations like Central Asia. Al-Qaida implemented this policy before in Iraq and now is trying to repeat it in Syria. Developments in Central Asia in this direction can elevate al-Qaida in the region to a saviour position for Sunni Islam alongside the Taliban.

Continued instability in the region is a desirable situation for al-Qaida-type groups in terms of the permanency of their existence. Therefore, they will certainly attempt to sabotage the recently initiated peace talks with the Taliban. The assassination of Burhan al-Din Rabbani (Septem-

ber, 2011), the former president of Afghanistan, who initiated the peace process, should be evaluated in this regard. It is known that in his last days Rabbani tried to convince Muslim scholars to publish a fatwa forbidding suicide attacks. With all of these features, al-Qaida-style Salafism represents an ideology which is a very small volume among the contemporary Islamic movements, but has a great potential in terms of its impact as well as the image left behind.

Central Asian regimes will only be able to inactivate destructive religio-political organizations of foreign origin by taking brave steps towards political reform, democracy and religious freedom. With these improvements the reasons of existence of such structures will be eliminated in a large extend, public support behind them will diminish and perhaps they will be subjected to an evolution toward democracy. However, still it seems that some regional states stigmatize all opponent religious groups, regardless of their origins, as Wahhabis, and on the pretext of that, persecute them. This policy does not give any other results except for justifying the arguments of the extremists.



Проекция по Пренебрежению Мусульманства в Центральной Азии: Саляфийсткая Деятельность и Талибан

Профессор Доктор Буюккара Мехмет Али

АННОТАЦИЯ

Ханафизм и суфизм являются основными течениями, отражающими главный характер мусульманства народов Центральной Азии. Особенно суфизм был элементом символа противостояния Советскому режиму. Саляфизм, как постороннее религиозное течение, вошедшее в регион в 1910-ом году до 1980-ых годов воспользовавшись относительной толерантностью, когда все мусульманины России были подвергнуты общим притеснениям. Этот же саляфизм можно оценивать как результат поисков Исламской альтернативы, уравновешивающей ханафизм- суфизм в СССР.

Саляфизм, получивший распространение в начале 20-го века в Ташкенте и Фергане усилиями единичных сил, после 1945-го года продолжился отправкой религиозных деятелей и стажеров со стороны государства на

обучение в Арабские страны затем после 1991-го года Узбекскими ораторами гражданами Саудовской Аравии и усилиями учащихся, обучавшихся в Саудовских шариатских факультетах набрал силу.

После распада СССР и получения независимости Республиками внешне образовавшаяся свободная среда приготовила удобную атмосферу для внешнего воздействия на регион. Негативные воспоминания оставшиеся в памяти когда ханафистские и суфисткие авторитеты были в вынужденной согласованности и договоренности с Советским режимом, облегчили направленность и симпатию верующих молодых в постсоветском периоде к иностранным и экстремистким группам нежели к местным джамаатам. .

Расположенный на юге Афганистан намного позже был ознакомлен с саляфизмом пострeдством джамаата Ахл-и Хадис индийского происхождения. Во время Афганской войны особенно связь таких лидеров- муджахидов как Сейиаф с Саудовцами а также тот факт, что тысячи воинов из Арабских стран были саляфами явилось причиной распространения саляфизма в Афганистане. Образовавшийся в Центральной Азии Саляфизм вместе с организацией АльКаида, произошедшей из некоторой части этих воинов получил милитаристкий характер, содержащий в своей сути и террористические методы.

Этот характер соответствовал фанатической и террористической политике Талибан, осуществлявшему будто бы «Ханафистский саляфизм» и носил самый жесткий характер взяв за основу старые своды правил мазхабов. Единая судьба, которую разделяли Афганцы и арабы против общего врага в горячей среде столкновений смягчило традиционные, рефлексные образы действий и предубеждения между ними, которые в идеологическом плане были непримиримы. Они стали чуть ли не единым целым.

Стоит отметить некоторые результаты обращения к террору и «талибанству» к которыми столкнулась Центральная Азия в саляфском пробуждении дойдя до крайней точки. Поначалу как выясняется, этот ход событий позволил в некоторых тюркских государствах проводить скрытую законную деятельность недемократическим руководствам. Они имеют уважительную причину относительно продолжительности обстоятельства проводить постоянную принудительную и запретную политику против так называемой «религиозной опасности».Плюс к этому террору вмешательство Талибов и других организованных группировок как косвенно так и самолично и доходы от региональной транспортировки наркотиков, все это способствует и является поводом для вмешательства больших глобальных сил в Центральную Азию.



Кровавые акции в Мумбае не только испортили региональные дипломатические связи но и сделали мишенью для фанатиков других религий слабых мусульманинов составляющих меньшинство и проживающих в таких странах как Индия и Китай. После Советского режима во взгляде мусульманских масс, получивших новую возможность просвещенности Исламом были осквернены такие чистые понятия как джихад. Произошло отклонение от основной цели джихада, элементом направленности которого является « борьба против тиранов и политических захватнических сил» и ориентируется на не имеющие к этому причастность центрам. В связи с отсечением от связки идеи «аль вела уаль бера»которая является основным понятием Саляфизма нередко под мишенью «джихада» остаются шииты, суфии, невинные немусульманины, гражданские благотворительные организации. Это обстоятельство является причиной утер имиджа Исламом как в регионе так и во всем мире.

Мусульманины, которые в нынешнее время как никогда нуждаются в единении и согласии подверглись искусственному разделению наподобие экстремистов чрезмерных и умеренных. Находящиеся на этом регионе активные миссионеры использующие этот негативный имидж в своих интересах также являются причиной возникновения у мусульманинов и других проблем. Глобальные силы желающие нестабильности в регионе, используя неуравновешенную социально-политическую обстановку и применяя различные скрытые служебные методы совершая провокации постоянно осуществляют потенциальную ориентацию в использовании второстепенных религиозных групп в корыстных целях. Время от времени существенные результаты этих действий проявляются тяжелыми инцидентами. Эти структуры в качестве террористических посредников этим же службам или же в качестве наркотрафиков предоставляют обслуживание организованным мафиям.

Возгласы, сконденсированные на свидетельствовании и джихаде параллельно идущему с Западной неприязнью саляфской идеологии аль-Каида, даже если и показывалась привлекательным некоторым религиозным частям обманутым и ущемленных в достоинствах, отсутствие философских и нравственных противоборств было характерным особенностью, беспокоящей остальные Исламские структуры.

Эта организация, не имеющая определенного направления имеет структуру ни в коем случае не внушающую доверие относительно Исламистов придающих значение первичности и оригинальности. С другой стороны эта структура относительно основных саляфских течений, с легкостью показывающая ненависть к руководителям и алимам ученым, по причине того, что превратила в боевые арены

мусульманские страны прививая им террор и преследуя невинных людей, она оценивается как экстремисткая, отклоненная от подлинного саляфизма.

Широкие религиозные народные массы и Исламисты скрепленные требованием демократии, человеческих прав, свободы в процессе Арабской Весны показали деятельность, противоположную целенаправленности Аль Каиды. В целом обеспокоенные такими развитиями, структуры Аль Каиды пребывают в поисках открытия законной среды, вовлекая в свою деятельность и Иран, создавая тем самым проблемы между мазхабами, прикрываясь Талибами и происходящими под его покровительством террористическими актами в таких политически нестабильных регионах как Центральная Азия. На сегодня Аль Каида осуществляет в Сирии политику, ранее проводимую в Ираке. Развития в Центральной Азии имеющие подобные направления могут возвысить в регионе Аль Каиду вместе с талибами до положения освободителя суннитов.

Нестабильность в регионе всегда остается желаемым положением относительно продолжения существования подобных структур, как Аль – Каида. По этой причине начатые в начале 2012 –го года мировые встречи будут саботироваться именно этими силами. Инициатива была создана со стороны Бурханеддина Раббани, бывшего президента Афганистана, важной личности в этом мирном процессе, который был убит в сентябре 2011 года. Его убийство можно оценивать именно с этой точки зрения. Известно то, что в последние дни жизни он пытался убедить Исламских алимов для распространения фетвы с запретом самоубийственной агрессии. Вместе со всеми этими особенностями Аль- Каидовский Саляфизм несмотря на маленький объем среди современной Исламской деятельности однако относительно оставленного им имиджа и воздействия представляет собой идеологию имеющую огромный потенциал.

Сделав решительные шаги в вопросе религиозной свободы, демократических и политических реформ в Центральной Азии можно оставить безвоздействеными иностранные и вредоносные религиозно-политические структуры. По ходу этих развитий причины существования подобных структур в большой мере будут отстранены, уменьшится народная помощь и вероятно подвергнутся демократическому повороту.Однако до сих пор государства этой территории с выявлением определенного оппозиционного положения уравнивают все религиозные структуры несмотря на клан под меткой Ваххабизма и этим предлогом незаконно и неправедно подвергают несправедливости. Это обстоятельство не дает никаких результатов кроме как усиления аргументации экстремистов.



Appropriate Administration over Islam to Safeguard Stability in Xinjiang*

Feng Jin Yuan

Researcher for world Religion Institute of
Chinese Academy of Social Sciences

ABSTRACT

The Uyghurs had followed many religions successively, such as Shaman, Moni, Soluyasid, Jin and Buddhism. From the end of the 10th century to the 18th century, it took about 700-800 years for Islam to develop and distribute in Xinjiang and come to be generally accepted by the Uyghurs and other ethnic groups. In the history of the

* This article was written by the author at the request of Wang Zuoan for the 7th part of his book *Chinese Religions and Religious Administration Facing the New Century*. It can be referred to at page 171-197 of *Chinese Religions and Religious Administration Facing the New Century* published by study publishing house in March, 2000. The book is one of the study series for new-century officials organized by deputy minister of Party committee publicity Liu Yunshan. This article was taken to page 819- 844 of *Sanyuan Selection – Academic Papers on Religions* by Feng Jinyuan volume 2, published by Religion-Culture publishing house in 2002. The author made some technical revisions to suit editorial requirements when selected by this volume.

Author remarks: This article was written 12 years ago so all the figures and numbers were from the statistics made in that time and are quite different from the latest ones. Please bear this in mind when you read it and I apologize for any inconveniences it caused.

Uyghurs and other ethnic groups, Islamic impact has been very extensive, profound and huge indeed. In political life Islam has had extremely heavy impact on such ethnic groups in Xinjiang as the Uyghurs. Islam has contributed significantly to the formation of the Muslims' world views, life views, social values and their common mentality. In general, Islam in Xinjiang carries very strong ethnic features and characters, and much more widespread, international, complicated and long-standing than its counterpart in other Chinese provinces or cities. Islam has been entangled with the history and culture of the 10 Muslim peoples and has become a vital part of their traditional cultures. As always, Islam is a very sensitive issue for their emotions and feelings. Before liberation in 1949, the Muslims of all ethnic origins regarded defending their faith as defending their ethnic / national survival; consecutive Muslim uprisings and struggles were often incited by religious problems or disputes. For instance, the Xi-Liao ruler Namaquchulu who ruled Hotan for 7 years forced the Muslims to convert to Christianity or Buddhism by banning their Islamic activities, closing or demolishing Islamic schools, intentionally inciting religious debates, and even sending armed soldiers to Muslim households on supervision duty in order to eliminate Islam by force. As a result, the Muslims reacted in revenge with determined opposition and rebellion. They made all possible efforts to call for and welcome the Genghis Khan army and cooperated with them to destroy the Xi-Liao occupation troops. Therefore, they managed to safeguard their religion and national dignity.

Over the past 20 years, a few publications in China breached the party's ethnic and religion policies, insulting ethnic minorities and hurting their Islamic and national emotions of self-respect. Consequently, they all had incited more or less social unrest in some regions. Lack of understanding of Islam and Islamic influence in Xinjiang will definitely lead to a failure to evaluate and judge the Uyghurs' history, culture and mentality completely, correctly and realistically. Considering that Islam still has extensive influence and support among the 10 Muslim peoples in Xinjiang, the right attitude toward Islam can be interpreted as the right attitude toward ethnic relations and the general public in Xinjiang. Our enemies have been taking advantage of religions, but this does not mean the scapegoat religions are our adversary. The enemies wave an Islamic flag and wear an Islamic cloak, but their separatist activities are meant to go against the party, people and socialism. Such crimes actually hurt the fundamental interests of Muslims of all ethnic origins and contradict the real spirit of Islam. As long as the people in Xinjiang improve their comprehension and stick together against adversary powers, the ethnic separatists will lose their ground and roots, and be left in isolation and failure in the end.



So here I offer my heart-felt suggestions:

1. the key to effective administration and Xinjiang stability is to fully and correctly implement the party's ethnic and religion policies.
2. we must strengthen regulation of religions by law and manage religious affairs in legal manners.
3. the central goals of the party must be followed, that is, one key point and two basic principles.
4. we must stick to ethnic unity and reject ethnic separation and all sorts of violent activities of terrorism.
5. massive efforts must be made to forge a team of religious-affairs officials with political awareness, sufficient skills and positive morale.
6. Islamic associations of all levels must be established and completed to foster a patriotic and well-qualified team of religious practitioners.
7. it's also necessary to properly handle international contact and exchange, and meanwhile reject infiltration aimed to sabotage Islam management and Xinjiang stability.

Islam was once called "Dashi laws", "Dashi religion", "Tianfang Religon", "Qingzhen religion", "Huihui relgion", "Hui religion", etc in Chinese history. Islam is rated along with Buddhism and Christianity as the three major religions in the world. In the 7th century it was initiated by Mohammad in the Arabian Peninsula. Now it's very popular in Asia and Africa and mostly followed in West Asia, North Africa, Central Asia, the Southern Asian subcontinent, Southeast Asia; after the turn of the 20th century it has spread to Western Europe, North America and South America to some extent. At present, the total Muslim population in the whole world is about 1.1 billion, almost one fifth of the total world population. In over 30 nations out of more than 40 Islamic countries in Asia and Africa, Islam is declared as national religion. In history, Islam has had significant impact on the social development, economy, politics, culture, ethics and lifestyle in many countries. In contemporary times, Islamic nations and peoples have played a growing role in international politics. We have 10 ethnic groups that observe Islam and have a Muslim population of 19 million, 9 million of whom live in Xinjiang Uyghur Autonomous Region occupying a percentage of 53.8. Therefore, ensuring proper administration over Islam is of great importance to safeguard our national stability, in particular, social stability in Xinjiang.

1. Islamic Impact in Xinjiang

Xinjiang, a shining pearl in northwestern China, borders with Gansu, Qinghai and Tibet internally within China, and externally with 8 countries: Mongolia, Russia, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Afghanistan, Pakistan and India. The total borderline goes as far as 5600 km. Xinjiang has a total land area of 1.66 million sq. km, about one sixth of national land area.

Xinjiang has always been a multi-ethnic region since ancient times and its culture has been created by the people of all local ethnic groups. In history, many peoples established their regional administrations, such as Saizong, Yuezhi, Xungnu, Roran, Gaoche, Turkic, Xanbay, Huihu, Mongolians, etc. They all presented marvelous performances in this huge stage of ethnic cultures in Xinjiang. In today's Xinjiang, there are 49 (another statistics source claims 47) ethnic groups with a total population of 16.32 million. And 13 of them have lived here for many generations; the Chinese population stands at 6.16 million for 37.73 %; the Uygur population stands at 7.60 million for 46.57 %.

a. The Uyghurs and Their Islamic Faith

The Uyghurs call themselves Uyghur, which means unity or mutual assistance. They were called "Huihe", "Huihu", "Weiwuer", etc. they belong to one branch of the ancient Turkic family in northern China and have very similar language, writing, customs, official systems and economic foundations to the Turkic people. In the 6th to 8th century the Uyghurs suffered from Turkic oppression and exploitation so they launched many struggles to help Tang dynasty to attack the west Turkic tribes. They occupied the land of east Turkic tribes and killed their Khan, building up a strong Huihe tribe. They used to dwell around the Selenge River and Erhun River. In 840 or so their cattle-raising economy collapsed and it caused civil war, which was exploited by the Kyrgyz tribes. Then three Huihe tribes had to move southeast from the Erhun river area: one moved down south to Hexi corridor and was called Hexi Huihe in history; another tribe moved west to Gaochang area in Xinjiang and was called Xizhou Huihe ; the third one moved to Kashgar and the southern Chuy river area in Central Asia and they built the Karahan dynasty from the 10th to 12th century, which included Balashagun, Henluosi, Erdala, Hezhon and Kashgar,Yutian, Karakulun area within Xinjiang boundaries. In the early 13th century the Mongolian tribes marched westward and built the Yuan dynasty in which the Xizhou Huihe was called "Weiwuer", or "Gaochang state". They came under rule of West Liao, Mongolia and Yuan dynasty. In the first half of the 17th century, the Uyghurs in the south of the Tianshan Mountains built a united Zarapshan Khan state. In 1759 Qing dynasty Emperor Gaozong brought all of Xinjiang under his control, ending a divided situation of the Uyghur areas on the two sides of the Tianshan mountains. This had profound and strong influence over the development and evolution of the Uyghurs. In the



early 1880s' Xinjiang province was officially established and it boosted the development of the Uyghurs. In 1949 new China was founded and the Uyghurs started a new era and life as owners along with other ethnic group in the whole country.

The Uyghurs had followed many religions like Saman, Moni, Soluyasid, Jin and Buddhism. Islam was introduced to Xinjiang about the same time as it came to Central Asia. Reliable historic documents home and abroad have told us that Islam was spread to Xinjiang at the end of the 10th century and beginning of the 11th century, during the Karahan dynasty. It first went from Karahan dynasty into Kashgar,Yeken (shache), and Hotan. Such a situation remained from the founding of West Liao to early 13th centur when Namanquchulu launched a coup. Kashgar, Yerqiang,and Hotan remained a Muslim world. Meanwhile the Islamic power gradually moved from west to east, from Kashgar to Aksu and Kuqa, turning a large territory from Jimsar to Kashgar into Muslim region. From the 13th to 14th century in Urumqi, Turpan, Karahuozhou and the surrounding areas some Muslims had settled together with Jin practitioners. At the early 15th century, for example, in Bieshbali (Puchenzu, north of Jimsar), Buddhism had been replaced by Islam. The local chief Shamichagan and Mahama sent Muslim envoys like Mahimin to Ming dynasty with gift horses and leopards. The Fire state prince had converted to Islam as well and was named Hassan. He sent many envoys like Manlaqiyamdin and Zheberli to Ming dynasty for friendship ties. In the 1430s'the Mongolian kings ruling Hami had turned Muslim. In 1439 Ming dynasty appointed the late Hami king Pudashili's son – Dowadashili as "Hali-sultan loyal king". In late 15th century the Turpan royals had become Allah-worshipping Muslims,too. In 1469 the chieftain Ali declared himself "sultan"; in 1478 Ali died and his son Ahima succeeded as a Sultan. In the early 16th century Hami ruler Baiya declared himself Sultan after Hali, worshipping Allah as well. The rulers' religious choices had tremendous impact on their Uyghur subjects' faith turning to Islam. By Songlubo's << Xinjiang government notes: Turpan part >>, Islam had spread over all the towns in the north and south of the Tianshan mountains by Ming dynasty. In early Qing dynasty southern Xinjiang had totally become a Muslim land with a name " Huibu –Islamic tribes"; the northern part of Xinjiang was ruled by Buddhist Zhungar tribe with a name "zhunbu" but a Muslim population lived there, too. In the 18th century Qianlong crushed the Zhungar riots and imposed county systems, ordered troops to settle there and moved some Huibu population to northern Xinjiang. Thus the Islamic power managed to develop in northern Xinjiang. By early 20th century most of northern Xinjiang had become Muslim dwellings. So, from the end of the 10th century to the 18th century, it took about 700-800 years for Islam to develop and distribute in Xinjiang and come to be generally accepted by the Uyghurs and other ethnic groups.

b. Islamic Influence in Xinjiang

In the history of the Uyghurs and other ethnic groups, Islam has been very extensive, profound and huge. In political life Islam has had extremely heavy impact on such ethnic groups in Xinjiang as the Uyghurs. In the 10th century Sutuk Bugra Khan introduced Islam to the Uyghur society and Karahan dynasty since then started to wage endless war with the Yutian and Xizhou Huihe regimes of Buddhism. His son Musa Arslan came into power and declared Islam their national religion. After two generations of struggle – Obu Hassan and Yusup Kadirhan—they finally overthrew the Yutian Buddhist regime. Therefore from Kashgar, Zarapshan to Hotan, all the Uyghurs successively rejected Buddhism and turned Muslim. The East Chahtay khanate and Zarapshan khanate were both regimes controlled by religious leaders, like Great Mollar Ershidin, Hoja Ishak Wali, Hoja Muhammad Imin (Ichan Karlan) and other noble paths. As the two great Hoja families formed, Islam in Xinjiang was divided: black mountain path led by Ishak Wali and his successor Yehaiya Hoja, White Mountain path led by Ichan Karlan, Yusup Hoja, and Apak Hoja of 3 generations. To seize secular power in politics, the two paths confronted each other for a long time with fierce battles and massacre, which caused severe bloodshed and casualties. Since then, the religious division grew worse and many more subpaths came into being and so on. Such divisions, conflicts, Hoja descendants' attempt to regain power, British and Russian empires' colonist plots to support Yakup from Kokand invading Xinjiang, caused long-standing warfare and social turmoil on both sides of the Tianshan Mountains. The people of all ethnic origins in Xinjiang suffered too much and launched their struggle against such division, oppression and aggression. They supported the Qing dynasty in crushing the 7- Hoja rebellions of Senior and Junior Hojas, Zhangar, Yusup Hoja, and Mamatimin, Wali Hoja rebellion, Yakup regime and the people burned up in Tacheng the Russian trade sector and protested against the unfair < the Chinese-Russian treaty on north-western borders >. All these events contributed to defending our national and ethnic unity.

As for ideological thinking, Islam has fundamentally influenced all the Muslims in Xinjiang such as the Uyghurs, in regards to economy, culture, education, philosophy, ethics, lifestyles, customs and so on, contributing significantly to the formation of the Muslims' world views, life views, values and common mentality. Let's take the Uyghurs as an example, they are a life-loving, forward-moving, very patriotic traditionally, open-minded, straightforward, hard-working, optimistic, humorous people. They are very good at adapting to new environment. All these common mentalities resulted from not only their survival circumstances, but also many years of accumulation of the Islamic culture. The Islamic culture has influenced their basic life attitudes, behaviors, thinking mode, values and personalities. When we read < Bliss and Wisdom > by Yusup Has Hajip, < Gudide to Truth > by Ahmat Yugnak, < Nasreddin Stories > and

< Mollaziddin Stories >, we strongly feel this. In fact, Islam has touched all the aspects of the Uyghur people and other Muslims in everyday life. From their language, letters, cuisine, marriage, funerals, festivals, architecture, costumes, arts, and customs, we all feel the impact of the Islamic culture. Someone said, Islam is an important part of history and culture for the Muslim peoples like the Uyghurs, which is very sensible and correct. In other words, lack of understanding of Islam and Islamic influence in Xinjiang will definitely mean a failure to evaluate and judge the Uyghurs' history, culture and mentality completely, correctly and realistically.

2. The Key Point of Maintaining Stability in Xinjiang is to comprehensively and completely implement the Religion Policies

When general secretary Jiang Zemin inspected Xinjiang on July 9, 1998, he made a very important speech to emphasize: "It takes a huge amount of hard and detailed work to keep stability in Xinjiang. The key is to comprehensively and completely implement the Chinese Communist Party's ethnic and religion policies, and enhance publicity and education for the general public of all ethnic origins, and equip the people with correct ideology and party policies. The people are real strongholds. The people of all ethnic origins in Xinjiang support the party's leadership and a socialist society and they tend to safeguard ethnic unity and our homeland family while the tiny minority turns to separatism. " These instructions by General Secretary Jiang indicated the key to Xinjiang stability. We must comprehend carefully and implement them entirely.

a. Islam and ethnic issues in Xinjiang

Like other religions in China, Chinese Islam has some general, ethnic, international, long-time, complicated features. Such features are demonstrated to a higher extent in Xinjiang. Islam and ethnic issues are entangled with each other. 10 Islamic ethnic groups—Uygur, Kazak, Kyrgyz, Uzbek, Tajik, Tatar, Huizu, Dongxiang, Salar, Bao-An---make up a large population of 9 million. At present there are 23362 religious venues in Xinjiang including 22945 mosques at 98.22%, 30184 religious clergymen of all kinds including 29617 Islamic imams and higher-ups at 98.12 %, 82 religious organizations of all levels --- 2 provincial-level : Islamic association of XUAR, Buddhism association of XUAR; 72 county-level Islamic ones – 90 % of all religious organizations at the same level. There are 27 units of ethnic autonomy at all levels, 15 of which are Islamic at 55.56 % .

It's easy to see that Islam is the biggest and most influential religion in Xinjiang and it should be considered the key part of religion administration in Xinjiang.

The ethnic-minority population in Xinjiang is 1.016 million, 7.6 million of which are Uygurs at 46.57% of total Xinjiang population and 74.80% of eth-

nic-minority population as the biggest ethnic group. The Uygur population had an annual growth of 2.09 % from 1982-1990, higher than the national average 1.5%. Therefore, Islam administration on Uygur Muslims is the initial key of religion administration in Xinjiang.

Islam in Xinjiang tends to be very international. The Kazak, Kyrgyz, Tajik, Uzbek, Mongolian, Russian people dwell closely with their peers on the other side of the boundaries and share many common cultural heritages, living customs and lifestyles ; the four ethnic groups except Mongolians and Russians are all Muslims ; The Kazak, Kyrgyz, and Uzbek people all belong to the Turkic family. In central and western Asia, the expatriates from China total up to 362,000 by certain agencies; it's estimated that the actual figure may be around half a million, mostly Uyghurs from Xinjiang. This has made Islamic issues in Xinjiang more complicated.

The fact that Xinjiang Muslims belong to several different partisans produces more complexity. Xinjiang Islam has Sunni and Shiite branches. In general the Tajik Muslims are Shiites. The other 9 Islamic peoples are Sunnis following the Hanaifi teachings of the Great Imam Abu Hanifa. But, actually, the Islamic picture in Xinjiang is far from this simple.

Most Uygurs are conservative Sunnis but many of them had been influenced by mysterious Central Asian Sufism and turned to Ichan branch. The White Mount and Black Mount groups in the old times belonged to Nagshibandi team of Central Asian Sufism. Besides,the Uygur Ichan branch has many sub-branches, such as zhehelinye, gadilinye, hufiye, chesitiya, kubulinye, suhwaridiya, mawuliwiya, nagshibandiya, islamiya, etc; these large sub-branches have their own smaller sub-branches, for example, suhwadiya has inakya, ishakya, dawaniya, Ixikya,etc. some of these Uygur Ichan groups can be traced to Islamic paths in the Huizu system in central China, for example, the Hufiya path, beizhuang path and Dinmen path all came from the Ichan Hufiya in shache hall. Linmintang path came from the kashi hall. It's said that the Apak Hoja of White Mount in Xinjiang went to Xinin and Huangzhong from 1671-1673 (Kanxi, Qing dynasty) to preach Sufism and start pathship in central China; the founder of bijiachang path- Ma Zong Sheng,and the founder of mufti path-Ma shouzheng both learned hufiya theories from him; the founder of huasi path – Ma laichi's father Ma shiwan, and the founder of gadilinya dagongbei path Qi Jinyi all took lessons from Apak Hoja on his predictions in person.

A small number of Uygurs belong to the 12-Imam branch of the Shiite. It is said that their ancestors were Muslims who came from Pakistan 200 years ago. The religion they follow is exactly what Iran observes now as their national faith.

Islam held by the Tajiks is a Shiite branch – Hoja path of Shiite Ismail path. The old famous leader of the Hoja path in the Paki-Indian region –Sultan Mu-



hammad – Shah Agahan (1877-1957) was worshiped as the reincarnation of the Holy and living lord.

The Huizus in Xinjiang also are divided by many Islamic branches, including logdimu, ihwani, zhehrenya, hufiya; shagou path and banqiao path both from zhehlinya path; mostly huasi pathsmen in hufiya path. The Dongxiang, Sala, and Baoan Muslims generally belong to those Huizu Islamic paths respectively.

In general, Islam in Xinjiang carries very strong ethnic features and characters, and it is much more widespread, international, complicated and long-standing than its counterparts in other Chinese provinces or cities. Islam has been entangled with the history and culture of the 10 Muslim peoples and has become a vital part of their traditional cultures. Islam is a very sensitive issue for their emotions. Before liberation, the Muslims of all ethnic origins regarded defending their faith as defending their national survival; consecutive Muslim uprisings and struggles were often incited by religious problems. The Xi-liao ruler Namaquchulu who ruled Hotan for 7 years forced the Muslims to convert to Christianity or Buddhism by banning Islamic activities, closing or demolishing Islamic schools, intentionally inciting religious debates, and even sending armed soldiers to Muslim households on supervision duty in order to eliminate Islam by force. As a result, the Muslims reacted with determined opposition and rebellion. They made all efforts to call for and welcome the Genghis Khan army and cooperated with them to destroy the Xi-liao troops. Consequently they managed to safeguard their religion and national dignity. Over the past 20 years, few publications in China breached the party's ethnic and religion policies, insulting ethnic minorities and hurting their Islamic and national emotions of self-respect. As a result they all had incited some social unrest in certain regions of China. Considering that Islam still has extensive influence and support among the 10 Muslim peoples in Xinjiang, the right attitude toward Islam can be interpreted as the right attitude toward ethnic relations and the general public in Xinjiang.

b. Islam and social stability in Xinjiang

Mr. Jiang Zemin had warned us many times that: "the religion issue is a big problem"; "nothing concerning ethnic and religious issues is unimportant". "Because it affects the entire nation's safety and unity, national solidarity and consolidation, as well as building our socialist material civilization and spiritual civilization, penetration and counter-penetration campaigns, peaceful transformation and anti-transformation struggles. That is, good religion administration will boost socialist construction; instead flawed work will be exploited by adversaries home and abroad." He emphasized: "It must be addressed that overseas enemies have been taking advantage of the religion to infilter into our territory, ethnic separatists have been consistently inciting religious riots and unrest, some

domestic and international unlawful activists are trying to sabotage us with religious causes, which pose a security threat in some areas. Some places loosened their administration over religious affairs and caused many problems. Meanwhile, in a few regions, the legal rights of religious groups and regular services had been violated. If we let such things go on without taking proper measures to tackle them, it will hamper the implementation of the party's religion policies and affect national stability."

In recent years, adversaries home and abroad have been boosting their so-called "Republic of Eastern Turkestan" campaign. They usually brandish two flags: one is narrow-minded nationalism to stir up ethnic conflicts for future separation; the other is religion to incite ethnic division in disguise of a holy mask.

Indeed, all these illegal violations committed by the ethnic separatists are neither ethnic-oriented, nor religious issues. They are completely political issues and criminal cases endangering national security. These issues are all of hostile nature. Though, it's undeniable that our enemies home and abroad are wearing a religious cloak and banner when they commit such crimes.

How shall we see such a phenomenon?

First, we must realize that their taking advantage of religions does not mean the scapegoat religion is our adversary. The enemies wave an Islamic flag and wear an Islamic cloak, but their separatist activities are meant to go against the party, people and socialism. Such crimes actually hurt the fundamental interests of Muslims of all ethnic origins and contradict the real spirit of Islam. Islam has always advocated "Patriotism is a part of the faith", and encouraged Muslims to follow the world developments, honor laws and regulations for a blessed "two lives"; the enemies go out of the way to poison, set fires, assassinate and bomb to produce violence and terror in order to destroy national unity and contradict laws and historic progress. Islam believes in unity and hanging on to the rope of God altogether. Islam is against civil war between Muslims and smearing others. Islam is for absolute affection, generosity and neighborhood in harmony; instead the enemies are crazy about ethnic separation, hatred and conflict. They plot vicious schemes underneath, launch campaigns in the grassroots level; smear the party and government, even brutally kill our fellow Muslims. Islam has always advocated tolerance and freedom of faith; the enemies intentionally magnify the religious differences and impose their "Islamic rules" on the people. They define and classify people only by their religions, trying to put religion above the interests of our country and people of all ethnic origins. They claim to eliminate non- Muslims and have done so in reality. The adversaries' vicious operations and crimes go against true Islamic principles.

Second, we must see that it's no strange thing for our enemies to exploit religions to commit crimes. Religion, as a structure of ideology and belief, is a



peculiar social phenomenon and drive based on common faith. Fellow believers cover all ranges of age, gender, ethnic origins, social class, political thinking, economic interest, education background and social status. The general Muslim public in Xinjiang, like other peoples in China, had suffered before liberation immensely from the "three huge mountains of suppression" and ruling class of their own origins. The communist party led them to become owners of our country and reform and opening-up policies guided them onto a socialist broad way toward increasing prosperity. The Muslims approve party leadership, socialism, ethnic unity and Big Chinese family. The minority activists of separation attempt to overthrow party leadership, people's government, and replace socialism, sabotage national harmony, separate Xinjiang from China. In the past the ruling class had used religions to maintain and enhance their governance; today their descendants are doing the same with the religion. They assume that a banner of holy faith and narrow-minded nationalism will be able to coax the Islamic public into following them. As a matter of fact, their strategies of this kind might work only under some certain circumstances with their tricky nature. Though, as General Secretary Jiang pointed out, "As long as the people in Xinjiang improve their comprehension and stick together against adversary powers, the ethnic separatists will lose their roots and be left in isolation and failure."

Third, religion, like all others things, is not static, unchanged, and it's been progressing all the time. The Islam in Muhammad's time was different from that of Ansary time, and more so from our present counterpart; Islam absorbed traditional Chinese culture and gained some development since it was introduced to China. Islam in China has changed since Tang dynasty, Song dynasty, Yuan dynasty, Ming dynasty and Qing dynasty. Islam in Xinjiang is different from that in central China. Islam in Huizu areas is different from that in Uygur regions. Of course, some items in Islam remain unchanged, like its fundamental faith, religious practice, preaching and so on; but it's natural that Islam goes through different evolutions in different historical conditions, times, regions, ethnic communities and cultures. And this is why Islam has so many different branches now. Islam faces other religions in the world and various branches in its own circle. It's a long-standing fact. As a common faith, Islam is supposed to consolidate a society; but conflicts between various branches tend to be exploited by the opposition to make trouble and social unrest. Since the start of reform and opening-up policies set 20 years ago, the general administration on religions in our country has been satisfactory and made significant progress. It has brought patriots in the Islamic circle together, broadened our patriotic reunification frontline, maintained social stability and ethnic unity, and boosted our modernization cause, which must be confirmed. But, there are some problems in our religion administration work that call for our attention. Some of our comrades don't have sufficient study and research on Marxist views and party policies on religion, or obtain some necessary basic knowledge of religi-

ons, so they cannot fully implement the party's policy of freedom of faith and even assert that administrative measures should be taken to contain religious development and eliminate religions as soon as possible. On the other hand some comrades think that liberal policies on religion means loosening legal administration over religious affairs thus they don't wish to, or dare to, or know how to handle them and then just let it go as it does.

c. Effective management on Islam and securing Xinjiang stability

The Islamic issue in Xinjiang concerns 10 million people of over 10 ethnic groups, mixed with ethnic issues and comes under influence of some international factors. So effective management on this issue is of significant importance to safeguard the interests of the Islamic public, maintain social stability, keep law and order, ethnic harmony and national unity.

First, the key to effective administration and Xinjiang stability is to fully and correctly implement the party's ethnic and religion policies. We must stick to Deng-xiaoping theories, liberate our thinking, transform our ideas, face realities, completely and correctly understand the religions in the new and primary stage of Chinese socialism, and Marxist views on religion, and implement the party's polices of freedom of faith. Practice has fully proved that our party policies are right and an outcome of basic Marxist theories combining with specific realities in Chinese religions. At present, the general principles on religion have been set by the party central committee headed by Jiang Zemin; he has addressed the religious issue in Xinjiang many times with most important instructions. We must carry out such guidelines of the central government, instructions of Jiang Zemin through our actual deeds at all levels of party and administration governments.

Second, we must strengthen regulation of religions by law and manage religious affairs by law. Regulating religious affairs by law is for the government to exercise executive management and supervision over laws, regulations and policies on religions. Its goal is to put religions under the scope defined by laws, regulations and policies instead of interfering normal religious activities and internal affairs of religious organizations. Management of religious affairs must be conducted according to laws and must not go against the constitution and relevant laws and regulations at random. By law normal religious activities should be protected and we should discover and handle properly all the hot issues, difficulties and sensitive problems concerning religions in time and fix them at the very beginning and a grassroots level before they get worse. Regulations on Islamic pilgrimage must be enhanced and achieved satisfactorily according to national requirements and XUAR rules to ensure this Islamic program is to move on in a healthy order.

Third, the central targets of the party must be followed – one key point and two basic principles. Mr Jiang pointed out when he revisited Xinjiang on July



9, 1998 that: "Development is the core factor. Either economically or politically, we should try all means to boost development in Xinjiang. The central committee thinks that Xinjiang holds advantages for rapid development and should be a key supporting base for our country's economic development in the next century." His instructions of high significance and vision serve as the general guideline for government in Xinjiang. The fundamental task of Socialism is to develop productivity. To achieve this goal, we must hold onto economic construction as a core mission and coordinate among reform, development and stability. Stability is a precondition, reform is the means, development is the goal and they must come together. In order to deepen reform and boost development, a political scenario of peace and security plus a stable and orderly social environment must be maintained; meanwhile, further reforms and developed productivity help to keep security and stability. What's more vital is that stability will never again be achieved by the old style in the Cultural Revolution of class struggle. Muslims of all ethnic origins should be guided to join positively the socialist construction career of reform and opening-up, and revitalize Islamic traditions to contribute to socialist market economy.

Fourth, we must stick to ethnic unity and reject ethnic separation and all sorts of violent activities of terrorism. Strengthening ethnic unity and social stability in Xinjiang concerns smooth economic and social development in Xinjiang, and stability and development in northwestern China, and also the whole cause of national reform and opening-up and modernization construction. Historical practice has proved again and again that ethnic harmony guarantees national prosperity and public well-being; otherwise, separatist turmoil will bring huge disasters to the country and people. In order to maintain ethnic unity in Xinjiang, we must unequivocally fight ethnic separatism and safeguard national unity in the best interest of our country and all the Muslims of all ethnic origins in Xinjiang.

Fifth, massive efforts must be made to forge a team of religious-affairs officials with political awareness, sufficient skills and positive morale. They should be an army of officials with high political sensitivity and determination. Political awareness is very relevant to officials of religious affairs in Xinjiang. This is not abstract but specific. They must put political effects, party and national interests on top priority when observing, analyzing and handling all the problems. The officials of religious affairs in Xinjiang carry responsibility of keeping ethnic harmony and national unity and social stability. They must be strong and loyal politically. They should be a team with advanced theories and knowledge, good command of religion policies and understanding of religious realities in Xinjiang. They should keep extensive contact and make friends with patriotic religious clergymen and believers so as to maintain social stability together. They should be liberal-minded, rejecting old ideas, research extensively the history and culture of religions in Xinjiang, religions' principles, systems, productions

and branches, etc. they should understand the religions very well and know inside out about the history, theories, current status, future trends of Islam in Xinjiang. They should timely and correctly guide the religion to coordinate with socialism by thoroughly publicizing and implementing religion policies and legally administering religious affairs. At the same time, officials in other departments, especially leading officials, also need to study Marxist viewpoints, party policies and relevant knowledge on religions.

Sixth, Islamic associations of all levels must be established and completed to foster a patriotic and well-qualified team of religious practitioners. We must teach them to understand that love for our homeland and religion has been Chinese Muslims' precious tradition and virtue, and a foundation of survival for Chinese Islam at present. They must be guided to serve as a linking bridge between the party –government and the Muslim public to assist the party and government to better implement policies of religious freedom and other guidelines, stay in constant contact with the people, jointly fight ethnic separatism and violent terrorism of all sorts and criminal activities, jointly safeguard social stability, ethnic harmony, national unity and laws. They must realize that social stability is a precondition for rapid reform and opening-up and its maintenance will go along all the way with the whole process of reform and opening-up ; keeping social stability will not only benefit socialist modernization, but also help Islam grow in a healthy and orderly manner. We must assist Islamic associations of all levels to further complete all kinds of regulations, try to build civilized religious venues and organize normal religious activities. They must be instructed and assisted on how to build up a mosque economy to support them financially and reduce burdens on Muslims. XUAR Islamic academy and training sessions of religious practitioners of all levels must be managed well to improve their operation and teaching qualifications and foster a bunch of new-generation patriotic imams. Islamic theory research and study must be enhanced to encourage Islamic scholars to further their study of religion history, preaching and positive elements in them to serve the "Two civilization project" of our socialist country. This is the main part of guiding religions to coordinate with socialist society and the key to grooming a team of well-qualified patriotic religious practitioners.

Seventh, it's also necessary to properly handle international exchange and reject infiltration for Islam management and Xinjiang stability. Mr. Li Peng pointed out: "all the religions have historical links with their counterparts overseas. So our handling of religious affairs always produces some international impact. We should positively take part in the religious exchange with the outside world on the basis of equality and friendship. This will improve mutual understanding and friendship between our people and other people in the world and contribute to our opening-up strategy. This is one side of the issue. The other side is, we must realize, that overseas adversaries have always used religions as a crucial



instrument for their infiltration and peaceful transformation scheme. In recent years such infiltration and sabotage have obviously increased and become a disturbing factor in some areas. Therefore we must support the religious circle to keep organizing their services independently and develop friendship exchange with overseas counterparts, serve the reform and opening-up and world peace; at the same time we'll stay alert with religious infiltration from overseas enemies and adopt effective measures to contain and reject it. We should pay attention to the two sides. If this issue is overlooked and treated carelessly, serious consequences will take place. " in recent years, Mr. Jiang Zemin and Mr. Li Peng and other top leaders have visited some Islamic countries in the Middle East and Central Asia signing a series of bilateral accords of friendship and improving military trust and confidence in border areas. They have reached agreement on fighting religious extremism, violent terrorist activities and curbing illegal sabotage against Xinjiang in China so that a positive surrounding environment has been created for our administration over Islam and stability efforts in Xinjiang. Meanwhile they set a role model for us to launch our peace diplomacy, handle international affairs and reject infiltration. We should move on this basis to do our job better and keep the party committee and all Chinese people reassured.



Sincan'da İstikrarı Korumak İçin İslâm'ın Uygun Bir Şekilde Yönetilmesi

Feng Jin Yuan

ÖZET

Uygurlar, sırasıyla Şaman, Mani, Soluyasid, Jin ve Budizm gibi birçok dine girmişler. 10. Yüzyılın sonundan itibaren 18. Yüzyıla kadar, İslâm'ın Sincan'da gelişip yayılması ve Uygurlar ve diğer etnik gruplar tarafından kabul edilmesi 700-800 yıl sürmüştür. Uygurların ve diğer etnik grupların tarihinde İslâm'ın etkisi gerçekten çok yoğun, derin ve büyük olmuştur. Siyasi hayatta İslâm, Sincan'da Uygurlar gibi etnik grupların üzerinde çok ağır bir etkiye sahip olmuştur. İslâm, Müslüman dünyasının bakış açısına, yaşam görüşlerine, sosyal değerlerine ve onların zihniyetine büyük katkı sağlamıştır. Genel olarak İslâm diğer dinlere göre Sincan'da, Çin'in diğer vilayetleri ve şehirleri ile karşılaştırıldığında, çok güçlü sosyal, etnik özellikler ve değerler taşımakta ve daha yaygındır, beynelmileldir, karışıktır ve uzun sürelidir. İslâm 10 Müslüman milletin tarihi ve kültürü ile birleşmiş ve onların geleneksel kültürlerinin hayati öneme haiz bir parçası haline gelmiştir. Her zaman olduğu gibi, İslâm onların duyguları ve hisleri için çok hassas bir konudur. 1949



yılında gerçekleşen özgürlükten önce, tüm etnik kökenlerden gelen Müslümanlar, inançlarını savunmayı kendi etnik/ ulusal kurtuluşları ile bir görüyorlardı; Müslümanların peş peşe gelen başkaldırıları ve mücadeleleri onları dini problemler ve anlaşmazlıklar sebebiyle tahrik olmalarından ötürü başlamıştır. Örneğin Hotan'nı 7 yıl yöneten Xi-Liao yöneticisi Namaquchulu, Müslümanların dini faaliyetlerini yasaklayarak, onların dini okullarını kapatarak veya yıkarak, kasten dini tartışmalar çıkararak ve hatta İslâm'ı güç kullanarak bitirmek amacıyla Müslümanları denetlemek amacıyla Müslümanların evlerine silahlı askerler göndererek onları Hıristiyan ve Budist olmaya zorlamıştır. Buna karşılık Müslümanlar kararlı bir muhalefet ve başkaldırı ile buna tepki gösterdiler. Cengiz Han ordusunu ortaya çağırıp onu karşılamak için ellerinden tüm çabaları gösterdiler ve bu ordu ile işbirliği içerisinde Xi-liao'nun işgalci askerlerini ortadan kaldırdılar. Böylece, onlar kendi dinlerini ve ulusal onurlarını korumayı başardılar.

20 yıldan fazla, Çin'de birkaç yayın, etnik azınlıklara hakaret ederek ve onların onurları olan İslâmi ve milli duygularını inciterek partinin etnik ve dini politikalarını ihlal etti. Sonuç olarak, bütün bunlar bazı bölgelerde az veya çok sosyal kargaşaya neden oldular. İslâm'ı ve İslâm'ın Sincan üzerindeki etkisini anlayamamak, Uygurların tarihini, kültürünü ve zihniyetini tam, doğru ve gerçekçi bir şekilde değerlendirememe ve muhakeme edememeye yol açacaktır. İslâm'ın Sincan'da 10 Müslüman milletin üzerinde çok büyük etkiye sahip olduğu ve desteklendiği dikkate alındığında, İslâm'a doğru tutum etnik ilişkilere karşı ve Sincan'daki genel halka karşı doğru tutum olarak yorumlanabilir. Bizim düşmanlarımız dinlerin avantajlarından faydalanıyorlar fakat bu, günah keçisi olan dinlerin bizim hasmımız olacağı anlamına gelmez. Düşmanlar bir İslâmi bayrağı sallıyorlar ve İslâmi bir cübbe giyiyorlar fakat onların ayrılıkçı faaliyetleri partinin, halkın ve sosyalizmin aleyhinedir. Bu tür suçlar, tüm etnik gruplardan gelen Müslümanların temel menfaatlerini zedeliyor ve İslâm'ın gerçek ruhuna ters düşmektedir. Sincan'daki insanlar anlama kabiliyetlerini geliştirdikçe ve düşmana güçlere karşı birbirlerine kenetlendikçe, etnik ayrılıkçılar kendi zeminlerini ve köklerini kaybedecek, izole edilecekler ve sonunda kaybedecekler.

Bu yüzden burada, içinden gelen önerilerde bulunuyorum:

1- Etkili bir yönetimin ve Sincan'ın istikrarının anahtarı, partinin etnik ve dini politikalarını tam ve doğru bir şekilde uygulamaktır.

2- Dinlerle ilgili mevzuatımızı hukukla güçlendirmeli dini ilişkileri yasal bir şekilde düzenlemeliyiz.

3- Partinin bir kilit nokta ve iki temel prensip olan temel hedefleri takip edilmelidir.

4- Etnik birliğe sarılmalıyız ve etnik ayrılığı ve şiddet içeren her türlü terör faaliyetlerini reddetmeliyiz.

5- Siyasetten haberdar, yeterli becerilere sahip ve maneviyat sahibi bir dini meseleler ekibi oluşturmak için büyük çaba harcanmalıdır.

6- Vatansever ve nitelikli bir dini uygulamalar ekibi kurmak için her düzeyde İslâmi dernekler kurulmalı ve tamamlanmalıdır.

7- Aynı zamanda uluslar arası sözleşmeler ve değişimler çok dikkatli bir şekilde ele alınmalı ve İslâmi yönetimi ve Sincan'ın istikrarını sabote etmeyi hedefleyen sızdırmalar reddedilmelidir.



Регулирование Исламского Управления с Целью Сохранения Стабильности в Синьцзяне

Юань Феng Жин

РЕЗЮМЕ

Уйгуры приняли несколько религий, среди которых шаманизм, манихеизм, зороастризм, несторианство, даосизм и буддизм. Процесс проникновения и распространения в Синьцзяне и принятия ислама уйгурами и другими этническим группами продолжался конца 10 в. и до 18 в., то есть на протяжении 700-800 лет. В истории уйгур и других этнических групп роль и влияние ислама очень значительно, имеет глубокие корни. В политической жизни ислам стал одним из основных факторов, направляющих дальнейшее ее развитие. Ислам, с точки зрения мусульманского мировоззрения, внес огромный вклад в образ жизни, социальные ценности и мышление народов. Объективно, в отличие от других религий, ислам, на примере Синьцзяня, по отношению к другим провинциям, имел сильные социально-этнические позиции и нес в себе приоритетные духовные ценности, в результате эта религия продолжает развиваться, тогда как другие утратили свои позиции. Ислам стал неотъемлемой частью истории мусульман начиная с 10 в., своим влиянием формируя национальные культуры народов. Всегда и везде тема ислама для

верующих мусульман остается очень важной, но в тоже время щепетильной темой. До обретения независимости в 1949 г. защита своих верований являлась для мусульманами своего рода национально-освободительным движением. Так начинались восстания. Например, правитель Намакучулу, правивший Ци-Лао 7 лет, запретил религиозные мероприятия мусульман, закрыл и разрушил мусульманские школы, силой старался избавиться от мусульман, посылая в их дома солдат и заставляя их становиться христианами либо буддистами. В ответ на это мусульмане поднялись на борьбу, изгнав захватчиков со своих земель и тем самым защитив свои религиозные убеждения и национальную честь.

Более 20 лет несколько китайских изданий вело пропаганду, направленную против ислама, оскорбляя честь и достоинство мусульман, задевая их национальные и религиозные чувства. В результате это привело к социальным волнениям в некоторых регионах страны. Непонимание ислама и его влияния на Синьцзянь ведет к его недооценке и неправильным суждениям о нем. Наши враги в борьбе с нами используют те или иные преимущества своих религий, не понимая, что это тяжкий грех. Кроме того, это не значит, что их религии лучше. Наши враги могут поднять знамя ислама и одеть мусульманские одежды, однако их реальные действия – это сепаратизм, направленный против партии, народа и социализма. Такие действия в результате задевают интересы мусульман, формируя по отношению к ним негативное мнение, при этом такой расклад прямо противоположен истинным идеям ислама. Но у людей в Синцзяне развивается способность к логическому мышлению и они понимают, что необходимо объединение, противостоящее этническому разъединению, изоляции и уничтожению.

Поэтому я считаю, что необходимо предложить следующее:

1- Осуществлять эффективное управление и правильно использовать партией этническую и религиозную политику, являющуюся ключом к стабильности в Синьцзяне.
2- Все законодательные положения, касающиеся религии, необходимо усилить, а религиозные отношения урегулировать в законном порядке.
3- Необходимо придерживаться основных принципов политики партии.
4- Направить усилия не на разъединение этнических групп, а на их сближение и сотрудничество, противостоя терроризму.
5- Необходимо приложить усилия для формирования группу из религиозных деятелей, имеющих высокую духовность, квалификацию, прямую связь с административным управлением.
6- Чтобы собрать группу наиболее патриотичных и духовно развитых религиозных деятелей необходимо создание различных исламских обществ.
7- Очень внимательно относится к международным договорам и изменениям, предупреждать и противостоять силам, старающимся саботировать исламское управление и стабильность в Синцзяне.



Russia and Central Asian Islam

Prof. Dr. Aleksei Malashenko

The co-chair of the Carnegie Moscow Center's Religion, Society and Security Program

ABSTRACT

The Islamic factor affects the relations between Russia and Central Asian states in three ways.

Islamism will retain its influence in Central Asia since no significant socio-economic political changes are expected. It will likely become more active and remain a force that local regimes and their foreign partners have to take into account. Although Islamist militant groups are not a danger to Russia itself, they became a threat to stability of Russian allies in Central Asia.

The success of Islamists in the Middle East and Northern Africa entails consequences in Central Asia. Those, who support the policy of islamization of state and society, reinvigorated their struggle. The triumph of the Arab Islamists also posed an important question to the Muslim communities in the region: is Islamlism a good alternative? Russia can possibly face a similar problem. Some Muslisms see in fact in

the events in the Arab world as a confirmation that Islamism can be a viable paradigm of development.

Since the first years of its independence, Islam represented a more acceptable and understandable tool to establish and strengthen the country's sovereignty. However, the ruling elite tried to strictly impose a secular state, defining Islam merely as a historical and cultural heritage as well as the foundation of moral and spiritual values.

Nevertheless, as they all had to join in the fight for Islam, they had to develop their own approach to it and become able to apply it in their fight with the opposition.

At least two states in the region, Tajikistan and Uzbekistan, have become Muslim, abandoning completely their Soviet legacy. The reconstruction and adoption of different identities increasingly alienates Central Asian countries from their former metropoly. The *Homo Sovieticus* became obsolete hence replaced by the *Homo Islamicus*.

In the mid 2000s Islamic tendencies and Islamists themselves began to penetrate from Central Asia into Russia. The importance of this process cannot be exaggerated, but it would be shortsighted to ignore it too.

Thanks to immigrants from Central Asia in the 2000s the ethnic composition of Islamists becomes more ethnincally diverse. This is typical for the Southern Urals and Southern Siberia, Kurgan, Orenburg, Penza, Perm, Chelyabinsk and Tumen regions, as well as for the Far East.

In the early 2010, the "islamisation" of Central Asian migrants began to affect the situation in the regions, where their presence was especially noticeable. The increasing number of parishioners in Russian mosques and especially the Moscow Cathedral Mosque is another evidence to the fact that Islam plays an increasing role in the migrants' lives. In 2010 and 2011 their number was over 70 and 80 thousand people respectively.

Muslim migration that became a factor in the internal political affairs of the Russian society, also becomes a religious factor. Russian politicians quote the 20 million figure when talking about the number of Muslims in Russia, while the number of Muslim citizens, apparently, is a little more than 15 million. Nevertheless, the 20 million figure is more fair, since it enables to better understand the scope of the Islamic factor for Russian domestic and foreign policy.

In terms of the Russian foreign policy, Central Asia is still not perceived as a full-fledged part of the Muslim world. The prejudice of the region's permanent post-Soviet identity is firmly stuck in the minds of today's Russian policy-makers.



The Kremlin's policy towards the Muslim world is affected by its desire to demonstrate Russia's position as an intermediary, or as a bridge between the Muslims and the West. In 2011 this was clearly evident in Russian stance on Libya and Syria. In some situations (Iran, Palestinian Hamas) Moscow tried act as a mediator with the Muslim radicals. However, since in Central Asia Russia insists on its special position and interest, as well as tries to compete with the US and its allies, Russian policy towards this region does not fit into the overall "Muslim strategy".

Apart from that, even stressing the importance of a joint struggle against religious radicalism, Moscow is still ready to make a relationship with Islamist (or Islamists in a coalition with another party) regimes. The possibility of emergence of a such regimes in Central Asia cannot be excluded. Especially since: Islamism can formulate a long-term foreign policy that is different from ideological slogans, and Islamists, especially moderate ones, appear to be willing to compromise.

The relations between Russia and the states of Central Asia are determined by many circumstances—political, economic and cultural. The significance of each of them is quite great and it is rather difficult to draw up their hierarchy. This paper will be focused around the Islamic factor, which to some probably appears not quite obvious yet which nonetheless increasingly weighs upon Russia's relations with the Central Asian region.

Below we will examine the influence—present and future—of the Islamic factor on the relations between Russia and the states of Central Asia in three aspects.

Firstly, from the point of view of the existence and strengthening of Islamist forces in the region. The concept of Islamism and Islamists denotes religious-political opposition standing out for rebuilding society and the state in accordance with Islamic norms. Some Islamists are striving for setting up a caliphate in Central Asia and others, for what could be termed as a "national" Islamic state, and all of them, for establishing Sharia laws. Islamism in Central Asia is reactive, for it is, above all, a response to social and economic problems, the lack of reforms, corruption, and dictatorship suppressing political protest. "In most of the Muslim countries of Central Asia, elementary norms of a law-governed state ceased to be implemented. Lawlessness not infrequently became the norm and an attribute of social relations. By way of a response to total miscarriage of justice, the Muslim population … was compelled to appeal to the norms of

Islam."[1] In addition, the activity of local Muslims was encouraged in every way from abroad by international radical-leaning Muslim organizations.

Active in the region are dozens of Islamist organizations, the biggest among which are Hizb ut-Tahrir Al Islami (HTI) and the Islamic Movement of Uzbekistan (IMU) also known as the Islamic Movement of Turkestan (IMT). Such organizations as Akromiya, Adolat Uyushmasi, Islam Lashkorlari, Nur, Tovba, Uzun Sokol, Marifatchitlar, and Takfirshirlar (Uzabekistan), the Islamic Party of Eastern Turkestan, the United Revolutionary Front of Eastern Turkestan and Junud Allah (Kazakhstan), and Bayat (Tajikistan) should also be mentioned. In Tajikistan, the Islamic Revival Party of Tajikistan operates on a legitimate basis. Most of the Islamist organizations of Central Asia, however, are numerically insignificant groups or even circles.

HTI and IMU cells exist on the territories of practically all the Central Asian states, being largely concentrated in the Fergana Valley—in the Namangan, Fergana and Andizhan Regions of Uzbekistan, the Osh, Jalalabad and Batken Regions of Kyrgyzstan, and the Sogdian Region of Tajikistan. In Kazakhstan, Islamists' activity was insignificant until 2011, being limited to its southern and southeastern regions. Today, in the early second decade of the 21st century, however, the situation in Kazakhstan is changing and, in the opinion of Kazakhstan analyst Dosym Satpayev, the republic is starting to turn into the militants' "rear base," where they can hide to "lick their wounds."[2] In the spring of 2011, there were two bomb blasts in Aktobe, which, according to security bodies, had been organized by Islamists or with their participation.[3] In October 2011, still another blast occurred in Atyrau, the responsibility for which was claimed by the organization Junud Allah (Warriors of Allah), which declared that its actions were a response to a new law on religion adopted in Kazakhstan in 2011, which, in particular, prohibited the five daily prayers at government institutions, and that other terrorist attacks would follow if the corresponding article were not abrogated. A few days later, there was another terrorist attack, which took a toll of several lives—this time, in the town of Taraz in the south of the republic. According to Nikolai Kuzmin, an expert from Almaty, the specific character of the situation lies in the fact that "extremism does not spread across the country from a single center. … Terrorist acts may occur in any city, and there are no regional specific features here."[4] Un-

---

1 Friedrich Ebert Stiftung. *Sovremenniy terrorizm: vzglyad iz Tsentralnoi Azii* [Contemporary Terrorism: A View from Central Asia], Almaty, 2002, p.140.

2 Dosym Satpayev. *Kazakhstan khotyat prevratit v tylovuyu bazu dzhikhada* [They Want to Turn Kazakhstan into a Support Base of Jihad]. Svpressa.ru/politic/article/38858

3 Pravda.ru/world/formerussr/other/05-08-2011/1086689-wahhab-0/

4 *Rost ugrozy islamizma v Kazakhstane?* [Growth of the Threat of Islamism in Kazakhstan?] Institute for War & Peace Reporting. http://wpr.net 14 November 2011.



doubtedly, IMU and HTI have not become deeply rooted in Kazakhstan, and yet a certain number of cells of both organizations have been formed; their members include both Uzbeks and Kazakhs. It is also interesting to note that extremists print their leaflets the Russian language, counting on an "international audience."

Among certain Kazakhstan analysts there has developed an opinion that it is the influence and penetration into Kazakhstan of Islamists from Russia, for whom it has become a "potential foothold for open preaching,"[5] which is one of the causes of stepping up their activity. Even while recognizing that this statement is an exaggeration to some extent, one has to admit the development of a kind of feedback between Russian and Kazakh radicals, which may have an impact both on Kazakhstan and on the adjoining regions of the Russian Federation.

Insofar as there will be no radical social, economic and political changes in Central Asia in the foreseeable future, Islamism will retain its presence in the region and will most likely—depending on the situation—will be increasingly active, remaining a force with which all the local regimes will have to reckon and which foreign partners of the local regimes should take into consideration.

Experience shows that it is practically impossible to suppress Islamists through the use of force, whereas liberalization of the regime opens up for them an opportunity to take advantage of democratic institutions, above all elections, at which they can achieve substantial successes; finally, under a certain alignment of forces in some of the Central Asian countries they may well take part in government coalitions. Thus, Islamism is an up-and-coming political and *de facto* legitimate force which can by no means be disregarded, particularly taking into consideration Islamists' success in the Arab "revolutions" of 2011.

It seems that Islamists' appearance in bodies of government will be nothing extraordinary for Russia. Moscow has experience of contacts with Palestinian Hamas, Lebanese Hezbollah and Hamas, and the Egyptian Muslim Brothers. Finally, moderate Islamists are in power in Turkey, with which Russia has developed quite friendly relations. In a word, the phenomenon of Islamism in itself is not an a priori obstacle to the development of relations between Russia and the states of Central Asia; similarly, the United States, just as certain European countries, has entered a dialogue with the Islamists of the Middle East and South Asia, including the Taliban. "Moscow is also suspected of having main-

[5] Zara Ibragimova (Almaty). "Otechestvenniy terror-produkt" [Domestic Terror Product]. In: *Oazis*, No. 22 (162), November 2011, p.2.

tained a clandestine intelligence relationship with IMU."[6] The latter is hard to prove, yet such information cannot be entirely refuted either.

While presenting no real and direct danger to Russia, Islamists pose a threat to its allies in the region. In Central Asia there has developed an active, even if not consolidated, extremist force resorting to terrorist methods in its struggle and capable of waging limited warfare. In 1999, the extremists made a terrorist attack in Tashkent against President Islam Karimov of Uzbekistan, and in 1999 and 2000 Islamist groupings totaling 200-300 fighters broke into the territory of Kyrgyzstan. In 2004, suicide bombers carried out blasts in Tashkent and Bukhara, responsibility for which was claimed by the group Zhamaat al-Jihad. In 2005, an uprising organized by the Akramia group, which lasted several days, occurred in the city of Andizhan. In 2006, militants from IMU once again made attacks on border posts in the Batken Region of Kyrgyzstan.

The local regimes link the Islamist threat above all to the situation in Afghanistan, for they refuse to admit that it is their own failures in domestic policy which constitute the main cause of Islamic protest radicalism. The authorities are cultivating fear of radical Islam, portraying themselves as the only guarantor against destabilization, incidents, riots and social disturbances.

It should be noted that Moscow, which until 2009 blamed failures in its policy in the Northern Caucasus on the intrigues of outside forces, has been forced to admit its mistakes and tried to make adjustments in its course: a new North Caucasus Federal District has been set up and attempts are being made to establish a dialogue with the opposition. The latter circumstance is of fundamental nature, for it implies restrictions in the use of power methods of struggle, rejection of the unambiguous classification of Islamists as bandits, and informal recognition as a religious-political opposition. So far it is hard to appraise the results of such changes, yet the very fact of shifting emphasis from an outside to an inside factor is rather positive.

The Central Asian ruling circles regard the Afghan Taliban, without whose assistance the local opposition would not live a day, as the main source of Islamist threat. However, it was before their coming to power in 1996 that Islamism appeared and began to spread in the region. Neither the civil war in Tajikistan nor the 1991 events in the Uzbek city of Namangan, when Muslims from the Adolat movement, having gathered for a rally, called for proclaiming Islam

[6] Ahmed Rashid. *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University, 2002, p.231.



the state religion, are directly related to the Taliban. It was already then that the activities of the Adolat and its allies "acquired an uncontrollable character."[7].

The fact of cooperation between the Taliban and the Central Asian Islamic oppositionists cannot be denied. Members of IMU, HTI and other radical organizations are trained at corresponding camps on the territory of Afghanistan and a number of Taliban emissaries operate in Tajikistan, Uzbekistan and Kyrgyzstan; there is also a certain financial feeding, although its role is not that significant. The Afghan Taliban and Central Asian Islamists have a basic ideological component in common—a striving to set up an Islamic state.

At the same time, despite a similar ideology, the specific goals of Islamists goals differ among themselves. Some of them are concentrated on the formation of a national Islamic state in Uzbekistan and Tajikistan. Others speak more about a regional caliphate with the nucleus in the Fergana Valley. In Afghanistan itself, there are also five groups of Taliban, some of which, Pashto ones, are disposed towards setting up an Islamic state in Afghanistan itself, whereas others, Pakistani ones as well as those linked with the Arabs, call for establishing a transborder Islamic state. The Islamic "internationalists" constitute a minority among the Taliban, yet it is they who form the hardcore wing of the Taliban movement and are the chief enemies of the NATO coalition and Hamid Karzai's government.

Somehow or other, the question of Afghanistan's on the Central Asian states remains open. Unavoidable, even though by far not clear, changes in Afghanistan will have both a direct and an indirect impact on the state of affairs in the region and on Russia's attitude towards it. In speaking about Afghan-Central Asian collisions, Russian analyst Dina Malysheva proposes two main scenarios—pessimistic ("Taliban-2") and optimistic ("peaceful Afghanistan").

The former scenario implies Afghanistan's "plunge into a civil strife," which will entail the "spreading of civil warfare … to the territories … of the Central Asian states…" The latter, tallying with the interests of Central Asia, is the implementation of a program of national reconciliation and reintegration…, which will make the local authorities capable of maintaining stability on their own."[8]

It seems that consistent implementation of any one of the above-mentioned scenarios is unfeasible in the next decade, for the internal conflict in the country

---

[7] Ye. V. Abdullayev, L. F. Kolesnikov. "Islam v sovremennom Uzbekistane" [Islam in Present-Day Uzbekistan]. In: *Uzbekistan: obreteniye novogo oblika* [Uzbekistan: Acquisition of a New Image], Vol.1, Moscow, Russian Institute of Strategic Studies, 1998, p.253.

[8] Dina Malysheva. "Tsentralnaya Aziya v kontekste Afganskoi situatsii" [Central Asia in the Context of the Afghan Situation]. In: *Mirovaya Ekonomika i Mezhdunarodniye Otnosheniya, Moscow*, 2011, No. 5, pp.3-16.

began with the deposition of King Zahir Shah in 1974 and has since been going on for more than 30 years, and it is hard to tell what its *final* completion will be. US scholar Gilles Dorronsoro, who is optimistic about the prospects for settling the conflict, notes that "a combination of two critical problems threaten to undermine the mission of the United States-led coalition in Afghanistan: the failure of the counter-insurgency and disconnect between political objectives and military operations"[9]. Getting out of this dead end is impossible in the near future. That is why talks about withdrawal of the coalition troops—in fact, US troops, since most of the allies have already started "evacuation"—are being conducted in parallel with searches for the way to continue US military presence in Afghanistan: in 2011, a joint Afghan-US decision on setting up four additional US military bases in the country on a long-term basis. Thus, one should proceed from a scenario which will be an interim one and under which the role of the Taliban will be enhanced even to include their participation in the ruling coalition. Recommendations published by the highly reputable Regional Network of Strategic Studies Centers Working Group on Reintegration, Reconstitution, and Reconciliation in Afghanistan repeatedly emphasized the need "to move from currently fragmented contacts and patchy discussions to more formalized dialogue with the Taliban…"[10] It is easy to predict that the Taliban will remain a long-term factor in Afghanistan and, therefore, they will retain a steady influence on the situation in Central Asia. Whatever the end of the Afghan conflict may be, the Taliban will declare themselves victors, at least on the grounds that they opposed the world's mightiest power.

Any scenario, including the hypothetical "interim" one, provides for "US-NATO presence in Central Asia under the 'umbrella' of a military operation in Afghanistan," which poses to Russia a risk of losing its strategic advantage, of squeezing Central Asia … out of Russia's sphere of influence…"[11]

In what way can Russia play the "Afghan card," using it for maintaining its influence in the region? Apparently, keeping up tension in Afghanistan would be of the most advantage to Russia. The more so as there has never existed an "Islamic threat" for the USSR or for Russia, either during the Soviet intervention (1979-1989) or after the Taliban movement came to power in 1996. Talks about the Taliban's "northern campaign" to Kazan, just as the photomontage in

---

[9] Gilles Dorronsoro. "Afghanistan: The Impossible Transition." In: *Carnegie Papers. South Asia*, June 2011, p.1.

[10] *Reintegration, Reconstruction and Reconciliation. Recommendations from the Region*. Regional Network of Strategic Studies Centers Working Group on Reintegration, Reconstitution, and Reconciliation in Afghanistan. Kabul, October 2011

[11] Dina Malysheva. "Tsentralnaya Aziya v kontekste Afganskoi situatsii" [Central Asia in the Context of the Afghan Situation]. In: *Mirovaya Ekonomika i Mezhdunarodniye Otnosheniya, Moscow*, 2011, No. 5, pp.3-16.



which turban-wearing Afghans, holding Kalashnikovs in their hands, are posing against the background of the Lenin Mausoleum in Red Square, have remained a journalists' joke. On the other hand, the threat from the South invariably remains a convenient and impressive pretext for the local regimes to keep up their cooperation with Russia for the sake of their self-preservation. In addition, taking part in the conflict in Afghanistan are forces of international terrorism—al-Qaeda, without which the existence of the political blocs in which Russia is claiming the role of leader will lose value.

The Central Asian regimes, which, while recognizing the Afghan Islamist threat, sometimes note that it appears somewhat out of proportion, are also aware of this. Scaring themselves and society with the Taliban, they are not always inclined to view it as the reason for enhancing Russian military-political presence in the region. For example, in Uzbekistan in the mid-1990s it was believed that Russia even exaggerated the Taliban's threat for Central Asia for the reason that Moscow wanted thereby to reduce the flow of foreign investments into the region.[12] Good relations are maintained between the Taliban and Turkmenistan, whose former head Saparmurat Niyazov was in permanent contact with their representatives. Until September 11, 2001, actual panegyrics addressed to the Taliban were to be found on the pages of the Central Asian press. On the territory under their control "armed clashes, robberies and robbery-related assaults have come to a halt… They are striving to establish civil peace and concord in their country …"[13]

Russia's attitude towards the internal situation in Afghanistan remains ambiguous. On the one hand, Moscow has expressed and continues to express understanding and support of the actions of the US-led coalition. On the other, it avoids actual participation in settling the Afghan crisis. Perhaps, Russia's only specific step was the permission in 2009 of transit through its territory of military technical cargoes to support the coalition's activities. In 2011, approximately 30 percent of military and civilian cargoes were delivered into Afghanistan through the Northern Distribution Network (NDN). Subsequently, most likely, the load on the NDN will remain very large regardless of whether the withdrawal of the coalition's troops will take place (and if it does, whether it will be protracted and limited).

Russia, however, has not yet completely determined the degree of its participation in settling inner-Afghan affairs. Apparently, in future its course will also be concentrated on partnership in countering drug trafficking, participation in overhauling individual enterprises built back in Soviet times, and military-

[12] Ahmed Rashid. *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. Yale University, 2002, p.198.

[13] T. Dzhumanaliyev. "Grozyat li nam taliby?" [Do the Taliban Threaten Us?]. In: *Nasha Gazeta*, Bishkek, 4 July 1997.

technical supplies related to repairing the surviving Soviet weapons. Statements concerning attention to the situation in Afghanistan on the part of the Russia-controlled Collective Security Treaty Organization (CSTO) and Commonwealth of Independent States (CIS) are of propagandist character. In addition, neither does NATO aim at cooperation with these organizations, which is attested, at least, by the NATO Lisbon Declaration of December 5, 2010, from Paragraph 4 of which it follows that it does not count on the assistance of the CSTO and the Shanghai Cooperation Organization, which excludes both these organizations from the process of Afghan settlement.

As for major power projects designed for the future which can substantially contribute to the modernization of Afghanistan, Russia's chances are not particularly great here either. Such is the case, in particular, with Russia's participation in the Trans-Afghan pipeline that will link four states—Turkmenistan (gas exporter), Afghanistan, Pakistan, and India (TAPI). Russia continues to hope that it will, in the person of Gazprom, take part in the construction of the pipeline; Ashkhabad, however, takes a skeptical view of the prospects, which Turkmenistan's Ministry of Foreign Affairs expressed in no uncertain terms in 2010 after a visit of Dmitry Medvedev, the then President of Russia, to Ashkhabad (Turkmenistan counts on other, non-Russian sources of financing). The more so as Russia's participation is welcomed neither by the United States nor by the European Union, which stand out for diversification of power supply routes.

Thus, Russia's place in the "polygon" of Afghanistan, Central Asia, China, the United States, Europe and the Muslim world remains uncertain. In the near future, this certainty will hardly set in.

It would be in place to note still another circumstance related to outside influence on the situation in Central Asia. What is meant here is the "Arab Spring" of 2011 and its influence on the countries where, like in Tunisia, Egypt, Libya, Yemen and Syria, the same political "patriarchs" have been in power for decades. The events that took place in the Arab world have not had any significant impact on Central Asia nor on Azerbaijan or Russia's Northern Caucasus. The two revolutions in Kyrgyzstan in 2005 and 2010 took place before the "Arab Spring" and, for reasons of chronology, cannot be regarded as its consequences. Moreover, the leaders of Uzbekistan, Kazakhstan and Tajikistan now have an additional reason to demonstrate to their subjects the advantage of stability, which they identify with their rule. In this context, the "Arab Spring," accompanied by upheavals, played the part of a "bugaboo," the way it had been with the revolutions in Kyrgyzstan and, still earlier, with the civil war in Tajikistan.

In the second half of 2011, however, the situation in the Middle East and Northern Africa began to change. The "Arab Spring" was replaced with a hot "Islamic Autumn." The fruits of the revolution were picked by Islamists, who



succeeded in winning outstanding political victories: in Tunisia, the Islamist An-Nahda party confidently won the parliamentary election in October 2011 (upwards of 40 percent of votes); half of Yemen is controlled by radical Islamists close to al-Qaeda; the Transitional National Council which came to power in Libya declared the setting up of an Islamic state; and, finally, the Muslim Brothers and the even more radical Nur Party carried the parliamentary election in Egypt. Islam gained the upper hand in the Middle East and fully legitimized its right to participate in the political process.

It would be in place here to recall the triumph of the Islamic revolution in Iran in 1978-1979, the victory of the Palestinian Hamas in the election of 2005, the moderate Islamist Party of Justice and Development remaining in power in Turkey since 2003, and Islamists' participation in parliaments in most of the Muslim states. Against this background, the secular regimes in Central Asia paradoxically appear as very nearly an exception to the "Muslim rule."

Islamists' success in the key Muslim region cannot pass without a trace for Central Asia where local Islamists have received an impetus for continuing their struggle for Islamization of society and the state. It is also not to be ruled out that Russia, where some of the Muslims view the events in the Arab world as a confirmation of the possibility of implementing the Islamic model of development, will be faced with a similar problem.

Secondly, the countries of Central Asia (just as Russia's Northern Caucasus republics) are undergoing the process of re-Islamization. This process is the most evident in Uzbekistan and Tajikistan, where Islam has become not only a major socialization factor but also a tool for implementing government policy. Politicians in Kyrgyzstan ever more often appeal to Islam, which was particularly noticeable during and after the second Kyrgyz revolution of 2010. Omurbek Babanov, an influential politician, the republic's vice premier and subsequently the head of the cabinet of ministers, says that "the true values of Islam will promote the strengthening of the moral and spiritual values of society and contribute to preserving peace and concord in the country…"[14]; Almazbek Atambayev, the present president of Kyrgyzstan, when he was prime minister, spoke about the "formation of the correct interpretation of the canons of Islam…"[15] Many of the deputies of the Jogorku Kenesh (Parliament of Kyrgyzstan) have begun to offer prayers within parliament's walls, hoping that the fact will become known to ordinary Muslims. In Kyrgyzstan there have emerged

[14] Official website of the Government of the Kyrgyz Republic. 4 November 2011.

[15] www.24kg.org/community/108786-Almazbec-atambaev-v-vKyrgyzstan-mnogie-otrastriv-html

politicians who would like to legalize HTI. In the south, talk has begun about Islamic autonomy.[16]

In Uzbekistan, already in the early years of its independence the appeal to Islam became popular and comprehensible for establishing and strengthening the country's sovereignty.[17] While affirming the purely secular character of the state, the Uzbek ruling elite defined Islam as historical and cultural heritage and as the foundation of moral and spiritual values. At the same time, it feared the transformation of Islam into a tool of political struggle. "We, President Islam Karimov said in the mid-1990s, "will never allow religious slogans to become the flag of struggle for power and the reason to interfere in politics, the economy and jurisprudence, for we regard this as a serious threat to the security and stability of our state."[18] Similar statements were made by the leaders of all the Central Asian states. For example, Saparmurat Niyazov, head of Turkmenistan, insisted in one of his interviews in 2004 that "we will never use religion for political purposes and allow no one to use it for the sake of personal ambitions."[19]

By the end of the 1990s, however, secular leaders were compelled carefully to redefine the role of Islam and launch a *struggle for Islam*, which required of them their own approach to religion and an ability to make use of it in political and ideological confrontation with their opponents. And whereas in the 1990s the struggle for Islam was determined by the presence of an Islamic protest opposition, later on, in the 2000s, it became a consequence of retraditionalization of the Central Asian societies. In the situation of overall retraditionalization (its most evident, symbolic marker was the status of women[20]) of society, a fall in the level of education and the presence of an outside influence, the government was bound to "intercept" religion, using it as a tool of its policy. The government began persistently to form a layer of clergy loyal to it, developed a system of religious education and turned mosques into its political bastions. "President Karimov has been actively promoting religion and religious activities

[16] Andrei Grozin. "Postsovetskaya Tsentralnaya Aziya: noviye geopoliticheskiye tendentsii i rossiiskiye interesy" [Post-Soviet Central Asia: New Geopolitical Trends and Russian Interests]. In: *Tsentralnaya Aziya i Kavkaz*, Lulea, Sweden, 2007, No. 5, p.57 (RiMM No. 5, 2008, p.84).

[17] Marfua Tokhtakhodzhayeva. *Utomlyonniye proshlym* [Tired by the Past], Tashkent, 2001, p.20.

[18] I. A. Karimov. *Uzbekistan na poroge XXI veka: ugrozy bezopasnisti, usloviya i garantii progressa* [Uzbekistan on the Threshold of the 21st Century: Threats to Security, Conditions and Guarantees of Progress], Moscow, Drofa Publishing House, 1997, p .43.

[19] Radio Liberty, 25 October 2004. www.rferl.org/newsline/2004/10/251004.asp

[20] Women's question in Uzbekistan is exhaustively covered in Marfua Tokhtakhodzhayeva's book *Utomlyonniye proshlym* [Tired by the Past], Tashkent, 2001.



through the construction of mosques, support of the hajj to Mecca (though number of plane tickets is limited), and the granting of considerable financial and political clout to the official Islamic clergy, who in turn remain under tight control."[21] While formally not rejecting the principle of secularism, the Uzbek regime responded to the Islamization of society by de facto combining Islam with politics.

In Tajikistan, the secularity of the state has always been and remains relative. The civil war and, later on, the agreement concluded in 1997 between the Popular Front of Tajikistan (PFT) and the United Tajik Opposition (UTO) in which Islamists played the main part legitimized the involvement of Islam in politics. Just as in neighboring Uzbekistan, the Tajik regime and, in the first place, President Emomali Rakhmonov himself acted as an advocate of Islamization (even though he also formally adhered to the standpoint of secularism), promoted the creation of a system of religious education, tried to establish control over mosques, and demanded of the clergy loyal to him to interpret his political course. In 2009, he staged a symposium entitled "The Legacy of Abu Hanifa and Its Significance in Inter-Civilization Dialogue" at which he himself delivered a quasi-theological speech devoted to the commitment of Tajik society and his regime to the ideas of Hanafism, which forms a "bridge between different cultures and the basis for a dialogue between civilizations in the interests of all mankind."[22] It was also approximately then that rumors began to circulate in Tajikistan that Rakhmonov intended to adopt the title of imam and thus become both the secular head of the country and its spiritual leader. The rumors, however, were not confirmed. Later, in 2010, having become aware that Islamization was slipping out of his control and parallel Islamic structures upon which he had no hold had been formed in the country, Rakhmonov launched a campaign for restricting the influence of religion. It turned out, however, that this was not so easy to achieve. The Islamization of society has become an irreversible process, which is attested by exuberant activities of the Islamic Revival Party of Tajikistan which had in the last decade been forced to the periphery of politics and which now, having received a second chance, is rapidly building up its activity.

"The divide between new Islamic organization and movement and the old, 'secular' power structure inherited from the Soviet era certainly represents a challenge to the new states, in the sense that any such polarization of society

---

[21] Calming the Ferghana Valley. Report of the Ferghana Valley Working group of the Center for Preventive action. New York, 1999. P. 101.

[22] *Simposium, posvyashchenniy naslediyu Abu Khanify, proshel v Tadzhikistane* [Symposium Devoted to the Legacy of Abu Hanifa Was Held in Tajikistan].

http://centralasiaonline.com/ru/articles/caii/features/2009/10/08/feature-03

presents a challenge," John Schoberlein wrote ten years ago.[23] The situation, however, has changed radically over the last decade. Today Islamization, albeit from different standpoints, is supported both by the government and by the opposition. "In societies which have no tradition of political parties Islam manifests itself an official government level, and within the secular opposition."[24] Characteristically, in Uzbekistan "those clerics whose views are shaped by the main body of Hanafi legal interpretation tend to be most accommodating toward regime, but even Hanafi clerics … seek ways of reinterpret the dominant Hanafi literature … so that it increase their ability to engage it independent political action. Thus, their attitude toward the relationship of the state to religion is often much closer to Salafi thinkers…"[25]

Still another evidence for re-Islamization of Central Asia is the increased role and politicization of Sufi brotherhoods, above all, such as Nakshbandiya and Yasaviya, which include tens of thousands of murids. The number of Nakshbandiya followers alone runs into some 30,000. Here comparisons with the Northern Caucasus, where the Nakshbandiya, Kadiriya and Shaziliya brotherhoods even more noticeably than in Central Asia affect the tenor of society and even the conduct of politicians, once again suggest themselves.

At least two states in Central Asia—Uzbekistan and Tajikistan—have become Muslim, having completely relegated the Soviet legacy to the past. The more so as the Islamic component of the political system in Uzbekistan will apparently increase after the change of the leader: the control over Islam established by Islam Karimov will most likely weaken after he steps down, which will make the influence of the religious opposition more substantial. The author of this material has had a chance to speak to Russians in different walks of life living in Tashkent—officials, truck drivers, teachers—and nearly all of them expressed confidence that the Islamization of society would only be growing. Russians, who are alien to "Muslim society welded together by historical ties, culture and traditions,"[26] are afraid of re-Islamization in Kyrgyzstan, and now in Kazakhstan as well.

The opinion, which was widespread in the 1990s and which has been retained by some researchers even in the 2000s, that, in terms of the influence of

---

[23] John Schoberlein. "Islam in Ferghana Valley." In: *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)* (Edited by Stephane A.Dudoignon and Komatsu Hisao), Great Britain, 2001, p.338.

[24] Anna Zelkina. "Islam and Securuity in the New States of Central Asia: How Genuine is the Islamic Threat?" In: *Religion, State and Society*, Vol. 27, Nos3/4, 1999, p.370.

[25] Martha Brill Olcott. "Roots of Radical Islam in Central Asia." In: *Carnegie Papers*, No. 77, January 2007, p.35.

[26] Helene Carrere d'Encausse. *L'Empire eclatee*. Edition Le livre de poche, Paris, 2008, pp. 260-270.



Islam on the state, "Central Asia stands apart mainly on account of its Soviet past" has not passed the test of time.[27] In essence, what happened in Central Asia was bound to happen: with the disappearance of the totalitarian system supported by power methods, traditional socialization norms began rapidly to be restored and legalized and ideological vacuum began to be filled with Islam and nationalism.

In Central Asian Islam, one of the characteristic features of its tradition—the merging of religious and secular, above all political, principles—showed itself prominently. "…The familiar Western distinction between religious and political attitudes and activities—becomes irrelevant and unreal. Political dissatisfaction—itself perhaps socially determined—finds religious expression…"[28] This feature of Islam distinguishes it from the other monotheisms, above all, Christianity (although an interest in social issues and politics, even though in a not so evident form, is inherent in Orthodoxy). The secularity of the state in the Muslim world is always markedly different from that in the Euro-Christian world. There has even developed a concept of "Islamic secularism" which implies the possibility of, and even the need for, coexistence of secular and religious legislation and approval of the state's position by spiritual authority figures. Restoration of these principles is taking place nearly all over the Muslim area of the ex-USSR, where the process of Shariatization is under way and a departure (albeit informal) from the secular principles of government is de facto going on.

It should be noted, however, that the influence of Islam in society and the appeal to it by ruling elites emphasizes even more the differences between the countries in the region, making the concept of "Central Asia" even more relative. In Kazakhstan, Turkmenistan and Kyrgyzstan, the ruling elites are far from making use of Islam in their domestic policy and do not put to question the secular character of their states. Yet even in Kazakhstan the role of religion as an attribute of ethnic identity is growing. In November 2011, Nursultan Nazarbayev visited the newly opened cathedral mosque in Karaganda (accommodating 4,000), having stated that he considers himself a Muslim.[29] The years 2010 and 2011, marked by an upsurge of activity of radical Islam, may turn out to be a turning point. In 2011, the author of this material had a chance to be present more than once at events devoted to most varied subjects, and each time Islamic topics came to the fore, which had been impossible to imagine in the previous years.

---

[27] A. Khalid. *Islam posle kommunizma* [Islam after Communism], Moscow, 2010, p.268. (Adeeb Khalid. *Islam after Communism*, University of California Press, 2006).

[28] Bernard Lewis. *The Assassins*, New York, Basic Books, 2003, p.21.

[29] *Glava gosudarstva posetil v Karagande novuyu sobornuyu mechet* [The Head of State Has Visited a New Cathedral Mosque in Karaganda], Karaganda, 21 November 2011, KAZINFORM.

The Kazakhstan elite, while proceeding from the secondary character of Islam, did not nonetheless reject its religious identity which not only does not put to doubt but serves as a confirmation of its commitment to Eurasianism. Kazakhstan is developing, albeit not very intensively, its cooperation with Muslim states. At the 7th World Islamic Forum, Nazarbayev put forward a proposal to set up a dialogue venue for 10 leading economies of the Ummah, an Islamic international innovation center, a foundation for small and medium business at the Islamic Development Bank, and also a regional fund and food pool with headquarters in Kazakhstan.[30] In 2011, a conference of ministers of foreign affairs of the Organization of Islamic Cooperation (formerly the Organization of the Islamic Conference) was held in Astana.

In addition to their religious identity, the elites of Central Asia (except for Tajikistan) emphasize that their peoples are part of the Turkic world. "The Turkic-speaking area is only one of the chessboards on which political grandmaster Nursultan Nazarbayev is simultaneously playing."[31] In his Message of the President of Kazakhstan - Leader of the Nation to the People of Kazakhstan early in 2012, he specifically stressed that this year "Astana has become the cultural capital of the CIS and the Turkic world."[32]

After the disintegration of the USSR, the Soviet Turkic peoples of Central Asia and Azerbaijan immediately made a turn towards Turkey, hoping that the community of culture and language would be a guarantee of economic, financial and other assistance from Ankara. In the late 1990s (because of disappointment in Turkey, which viewed the Central Asian Turkic peoples as its "junior brothers," bringing to mind Soviet times) the slogan of Pan-Turkism faded away, to be replaced by nationalist sentiments. The idea of the unity of the Turkic peoples did not die, however; moreover, it found a new lease of life at the turn of the second decade of the 21st century. Apparently, this was, on the one hand, a consequence of the multi-vector policy of the Central Asian states, where the Turkish vector took a place among other—Russian, Chinese, American, Islamic and European—vectors. On the other hand, both Turkey and its partners became "fitted in" with each other, so to say, having come aware of mutual opportunities and interest. Finally, in the second decade of the 2000s Turkey obtained a fresh strategic impetus, seeking to be transformed into a regional power. The concept of "regional power" in this case may be interpreted very widely: Turkey is vigorously active in the Caucasus area, and in 2010-2011 it built up its influence the Middle East. In the second half of the

[30] Makhmud Kasymbekov. "Rabochii grafik presidenta: osnovniye itogi 2011 goda" [Working Schedule of the President: Main Results of 2011]. In: *Kazakhstanskaya Pravda*, 10 January 2012.

[31] "Tyurki posovetovalis v Alma-Ate" [Turkomans Held Counsel in Alma-Ata]. In: *NG-Dipkurier*, 31 October 2011, pp.9-10.

[32] http://nomad.su/?a=3-201201300039



2000s, the Turks gained a second breath in Central Asia as well, where they intend more intensively to develop their relations with the countries of the region. Turkish ambitions are viewed in Central Asia on the whole positively, albeit with some reserve; such is the case, above all, with Kazakhstan on whose territory, in Almaty, a Turkic summit was held with great pomp in October 2011.

The Muslim and Turkic-speaking areas overlap, which produces a cumulative effect. In Turkey, just as in Central Asia, the Hanafi mazhab (school of thought) is widespread, which, in theologians' opinion, should bring the Turkic peoples even closer together. Hanafism is regarded as the most tolerant and "liberal" version of Islamic theology and fiqh (jurisprudence), and Hanafi ulema and, following them, politicians say that it is an obstacle in the way of radical Islamist ideas and Salafism.

A special situation is developing in Tajikistan, where the cultural and language identity of the majority of the population is similar, or very nearly similar, to that in Iran, but there exist differences in the religious sphere: most Tajiks, unlike Shia Iranians, practice the Hanafi version of Sunni Islam. And only 12 percent of Tajiks are Shiites (following a form of Islam known as Ismailism).

Reconstruction or immersion in other identities increasingly alienates the Central Asian societies and states from their former "mother country." Homo Sovieticus is becoming a thing of the past, to be replaced by Homo Islamicus. The concept of "Homo Islamicus" is not absolute and exhausting the essence of the new "Central Asian man." Young people have a great deference for the West, of which they judge by technological achievements that get into their hands—iPhones, computers and cars. People of the older generation, particularly those living in cities, have not forgotten their Soviet youth, believing that life in the USSR was, as a minimum, more peaceful and safe. Thus, the conventional Homo Islamicus is a mosaic symbiosis of identities in which, however, the traditional Islamic component predominates.

Homo Islamicus should not be identified with Homo Post-Sovieticus. A different, "non-Soviet" society is being formed for which the Soviet past has become a vanishing world. Schools have already long been using geographic maps that do not include the USSR. Within a relatively short period time, Russia will have to deal with qualitatively different elites stemming from a changed, Muslimized society yet, at the same time, more technocratic. Their closeness with Russia will not be as "intimate" as that of the present Russian-speaking and Soviet-educated presidents and prime ministers. The Russian direction of the policy of Central Asia will be even more narrowed down.

Thirdly, from the mid 2000s there appeared indications of penetration of Islamist views and Islamists themselves from Central Asia into Russia. This process should not be overestimated but, at the same time, it would be near-

sighted to ignore it. What is meant here above all is that, bordering on the Central Asian region, Russia or, more accurately, its regions with a substantial Muslim minority—the Astrakhan, Orenburg, Kurgan, Omsk, Tyumen, Tomsk and some other regions, and also the Republic of Bashkortostan—cannot be religiously and ideologically isolated from the Central Asian region. In the Orenburg Region, directly bordering on Kazakhstan, there is a narrow—19 kilometer wide—strip of land (where the small town of Kuvandyk is located) separating Russia's "Muslim" republic, Bashkortostan, from the rest of the Muslim world. In the *Atlas of World Religions*, Bashkortostan, the neighboring Republic of Tatarstan, and Central Asia are painted in the same "Muslim" green color.

The southern border of Russia has become quite penetrable for religious radicalism from Central Asia. Certainly, on the one hand, the penetration of radicals from Central Asia is limited and cannot overcome the sentiments in the Muslim community of Russia and the more so destabilize (in contrast to "North Caucasian Islam") the political situation; on the other, it is growing methodically, in particular, because of instability in the Northern Caucasus and the interest in Salafi Islam growing among young Russian Muslims. Contributing to the spreading of radicalism is the flow of migrants from Central Asia among whom bearers of radical views are an ever more frequent occurrence.

The Northern Caucasus remains the main source of Islamic radicalism in Russia. Corresponding sentiments, however, are also present in Tatarstan (Naberezhniye Chelny, Almetyevsk, Nizhnekamsk, Kukmor), Bashkortostan (Agidel, Baimak, Oktyabrsky, Sibai, Ufa), the Volga Area as a whole, including the Nizhni Novgorod, Samara, Saratov and Ulyanovsk regions, Mordovia, and also in Russia's southern regions and territories that are geographically close to the Muslim Caucasus. Small—5 to 15 persons each—circles of radicals are composed of Russian citizens—Tatars, Bashkirs, and people from the Northern Caucasus (i.e., internal migrants).

In the 2000s, the ethnic composition of Islamists in Russia became more international on account of migrants from Central Asia. This is typical for the Southern Urals and Southern Siberia, in particular, the Kurgan, Orenburg, Penza, Perm, Chelyabinsk and Tyumen regions, and also for the Far East.

Migration is one of the major factors affecting the relations between Russia and Central Asia. The exact number of migrants from Central Asia is unknown because most of them get into Russia illegally. According to various estimates, the number of migrants from Kyrgyzstan ranges from 400 thousand to 1 million (according to the Kyrgyz Ministry of Internal Affairs, 500 thousand). The number of guest workers from Uzbekistan is from 600-700 thousand to 1-2



million.[33] Tajik researcher Saodat Olimova writes about 800 thousand to 2 million.[34] Whereas according to Bakhodyr Matlyubov, Minister of Internal Affairs of Uzbekistan, in 2007a total of 220 thousand Uzbek guest workers were working in Russia.[35] The number of Tajiks coming to Russia to work is also unknown. In November 2011, *Novaya Gazeta* mentioned three different figures in a single issue—1 million, 1.5 million and 2 million people. [36]

On the other hand, migration from Central Asia is a consequence of local crises, unemployment, and a shortage of land and water. Quite noteworthy is the dynamics of the proportion of the population of the Russian Federation and the aggregate population of the countries that are the main suppliers of migrants—Kyrgyzstan, Tajikistan and Uzbekistan.

In 2010, the population of Russia amounted to 141.9 million and the population of the three above-mentioned countries—41 million;

in 2025, it is expected to amount to 140.8 million and 51 million, and

in 2050, 126.7 million and 62 million, respectively.[37]

Because of Russia's demographic problems, the number of migrants will be growing in the next few decades. Migration binds Tajikistan, Kyrgyzstan and Uzbekistan to their former "mother country." Leaving Uzbekistan to work abroad (mainly in Russia) is up to 33 percent of the working population, and migrants' money transfers account for 15 to 69 percent of the GDP.[38] According to the statistics of the Central Bank of the Russian Federation, in 2010 the total amount of transfers from Tajik migrants made 2.2 billion dollars and the

---

[33] Cited from Yelena Sadovskaya, *Op. cit.*, *Demoskop Weekly*, electronic version of the bulletin *Naseleniye i Obshchestvo*, Nos. 415-416, 22 March – 4 April 2010, p.21.

[34] S. Olimova. "Adaptatsiya trudovykh migrantov iz stran Tsentralnoi Azii d Rossii" [Adaptation of Labor Migrants from the Countries of Central Asia in Russia]. In: *Etnicheskaya situatsiya i konflikty v gosudarstvakh SNG i Baltii. Yezhegodniy doklad Seti etnologicheskogo monitoringa i rannego preduprezhdeniya konfliktov. 2005* [Ethnic Situation and Conflicts in the CIS and Baltic States. Annual Report of the Network on Ethnological Monitoring and Early Warning of Conflicts. 2005]. Ed. by V. Tishkov and Ye. Filippova, Moscow, 2006. p.47.

[35] Yelena Sadovskaya. "Kazakhstan v Tsentralnoaziatskoi migratsionnoi subsisteme" [Kazakhstan in the Central Asian Migration Subsystem]. In: *Postsovetskiye transformatsii: otrazheniye v migratsiyakh* [Post-Sovet Transformations: Reflection in Migrations]. Ed. by Zh.A. Zayonchkovskaya and G.S. Vitkovskaya. Moscow, Adamant Publishing Company, 2009, p.290.

[36] *Novaya Gazeta*, 14 November 2011.

[37] Calculated according to *The Population Reference Bureau's 2010 World Population Data Sheet*. www.prb.org

[38] Stated by Yelena Sadovskaya at the seminar *Decline of Labor Migration*, Bishkek, 18-19 May 2009.

amount of the GDP of Tajikistan amounted to 5.6 billion dollars.[39] In 2011, Tajik migrants transferred a total of 2.96 billion dollars to their home country, which exceeds the record-breaking figure for 2008 by 444 million dollars. The receipts from their transfers made 45.5 percent of the country's GDP.[40]

The impact of migration on the relations between Russia and its southern neighbors is contradictory. Migration both promotes the strengthening of contacts between the Russian and Central Asian communities and, at the same time, is a factor of reciprocal irritation and rejection.

In Russian society, the attitude towards migrants is mostly negative, which contributes to the growth of nationalist sentiments. And, whereas formerly it was, in the first place, migrants from the Caucasus who caused irritation, now it is caused by migrants from Central Asia as well. Active in Russia are dozens of nationalist organizations demanding the expulsion of migrants from the country. Murders of migrants from Central Asia done with particular brutality are regularly committed. For example, at the end of 2008 a small ultra-right group killed a native of Central Asia, cut off his head and sneaked it into a district municipal council, having promised subsequently to spread terror to officials if they do not make efforts to oppress immigrants.[41] According to Rashid Nurgaliyev, Minister of Internal Affairs of the Russian Federation, as many as 7.5 thousand extremist websites promoting xenophobia have been opened in the country.

In July 2010, the Liberal-Democratic Party of Russia (LDPR), headed by Vladimir Zhirinovsky, proposed a ban on labor immigration from countries where the birth rate is not restricted by law (a direct hint at Central Asia). The main slogan of this party at the parliamentary election in December 2011 was "We are for Russians!"

According to the Levada Center, Russia's most respected independent polling and sociological research organization, in 1994 the share of people supporting the idea "Russia for Russians" amounted to 13 percent, in 1998 it came to 33 percent, in 2002 it reached 55 percent and since that time it has never gone below 50 percent.[42] The Russian authorities' attitude towards migrants is am-

---

[39] Nikita Sergeyev. "Tadzhikskaya isteriya: uroki na budushcheye" [Tajik Hysteria: Lessons for the Future]. In: *Nezavisimaya Gazeta*, 30 November 2011, p.5.

[40] Slon.ru/Russia/denezhnye_perevody_v_Tadzhikistan_pobili_rekord_2008_goda_i_dru

[41] G. Kozhevnikova. "Pod znakom politicheskogo terrora" [Under the Sign of Political Terror]. In: *Ksenofobiya, svoboda i antiekstremizm v Rossii v 2009 godu* [Xenophobia, Freedom and Anti-Extremism in Russia in 2009], Moscow, 2010, p.11.

[42] Emil Pain. "Predvaritelniye itogi evolyutsii natsionalnogo voprosa v Rossii" [Preliminary Results of the Evolution of the Nationalities Question in Russia]. In: *Rossiya 1992-2008: itogi*



bivalent. On the one hand, they are aware that, in the present demographic situation, the number of people in the country's workforce will drop to a critical level without a constant influx of migrants, the more so as 10 to 12 percent of Russia's GDP is created by migrants.[43]

With respect to migrants, above all those from Central Asia, the authorities are solving two problems—their legalization and their adaptation.

Every year, 2 million migrants come into Russia, out of which number 300 thousand get officially employed; in all, there are 12-15 million foreigners in the country, but only each tenth of them has a legal job.[44] In 2007, the Federal Migration Service (FMS) of Russia carried out an action to legalize migrants who entered Russia before January 15, 2007. This action was extended only to citizens of the CIS countries having jobs in the employment spheres experiencing a shortage of workforce. Over a period of a month and a half, a total of 200 thousand people were legalized, whereas the number of "official" migrants from Uzbekistan alone amounted to 344.6 thousand as against 111 thousand in 2006.[45] Apparently, the mechanism of legalizing migrants is insufficiently developed.

At the same time, operations codenamed "Illegal Migrant," in the course of which hundreds of Tajiks and Uzbeks are apprehended and expelled from Russia, are regularly conducted in many regions of the Russian Federation. In 2011, such operations were carried out in the town of Gorno-Altaisk and in the Sverdlovsk Region. In Moscow, a fight against illegal "shanty towns"—informal settlements whose inhabitants are living in abandoned houses and makeshift mud huts, arranging with the local authorities for electricity and water supply—set up mainly by Tajiks was launched in 2011. These "shanty towns" have their own administration and health care system. A number of such settlements were pulled down by the police; however, the heads of the communities openly assured journalists that they would by all means find a new, similar place of residence. Overall, the Russian authorities' struggle against illegal migration is in the nature of palliative, whereas the situation with migrants continues to aggravate.

The second area of efforts, as was noted, is the adaptation of migrants; here, however, everything practically boils down to talking about the need for them

---

transformatsii. Altaiskiy forum [Russia 1992-2008: Results of Transformation. Altai Forum], Moscow, 2009, p.133.

[43] Stated by Yelena Sadovskaya at the seminar *Decline of Labor Migration*, Bishkek, 18-19 May 2009.

[44] Alexandra Samarina. "Gastarbaitery ne podelili rabochiye mesta" [Guest Workers Have Failed to Divide Jobs]. In: *Nezavisimaya Gazeta*, 25 July 2011, p.3.

[45] Lyudmila Maksakova. "Uzbekistan v sisteme mezhdunarodnykh otnoshenii" [Uzbekistan in the System of International Relations]. In: demographic weekly *Demoskop Weekly*, Nos. 415-416, 22 March—4 April 2010. www.demoscope.ru/weekly/2010/0415/print.php

to master the Russian language. The language question is essential, in the first place, for people from Central Asia: migrants from the Northern and Southern Caucasus have a much better command of it. Quite a few Tajiks and Uzbeks, in particular young ones, have a poor command of the Russian language. According to the Center of Migration Studies, only 50 percent of migrants were able to fill out official documents in Russian, and every third one had no command of the language at all.[46] Konstantin Romodanovsky, Director of the Federal Migration Service of Russia: "Knowledge of the language creates conditions for security and comfort. If a person coming from a Central Asian republic does not know a word in Russian, how can he understand the command 'Halt, or I'll shoot!'"[47] In August 2011, the FMS proposed adopting a law on compulsory knowledge of the Russian language by labor migrants.

In November 2011, the State Duma adopted an amendment to the Federal Law "On the Legal Status of Foreign Citizens in the Russian Federation" making it obligatory for migrants employed in trade, the housing and utilities sector and the everyday services sphere to speak the Russian language. In 2010, over 3,500 people obtained a certificate of state testing in the Russian language, whereas the number of foreigners working in Russia that year totaled 1.247 million.[48]

The problem, however, is that, firstly, it is absolutely unclear where and how migrants from Central Asia will be taught the Russian language (this question does not concern people coming from Moldova, Ukraine and Byelorussia, since nearly everyone there speaks Russian) and, secondly, to what extent guest workers themselves are interested in learning the language. The teaching of the Russian language has practically not extended beyond good wishes, for there are neither appropriate facilities nor teaching staff for the purpose. The Federation of Independent Trade Unions of Russia has proposed to set up two centers for migrants at places where their numbers run into tens of thousands. This idea, however, has so far remained unrealized. In Tajikistan, I was told about the possibility of setting up such courses in the republic, but things there did not go beyond talking. In practice, this is hardly feasible.

Nor are migrants themselves particularly keen on mastering the Russian language. They come to Russia to work and not spend their time learning the language. A few dozen words prove to be quite sufficient for performing unskilled work. In addition, among them there are always some persons (foremen) of

[46] Nikita Sergeyev. "Tadzhikskaya isteriya: uroki na budushcheye" [Tajik Hysteria: Lessons for the Future]. In: *Nezavisimaya Gazeta*, 30 November 2011, p.5.

[47] "Svoi sredi chuzhikh" [At Home among Strangers]. An interview of Konstantin Romodanovsky to Dmitry Serkov. In: *Itogi*, 24 October 2011, p.37.

[48] Marina Lemutkina. "Zakon dlya santekhnikov" [Law for Plumbers]. In: *Moskovsky Komsomolets*, 23 November 2011.



middle and older age who are passably fluent in Russian and who function as interpreters in case language-related problems arise.

As for those whose aim is to stay in Russia and subsequently obtain Russian citizenship, most of them already speak the Russian language, have a profession, start their own businesses and send their children to ordinary local schools. Therefore, in my view, the problem of the Russian language is not extremely urgent. Migrants will be learning it as long as the need for it arises.

More often than not, migrants from Central Asia arrive in groups and settle compactly, and each group has a leader who, as a rule, permanently resides in Russia (some of them acquire Russian citizenship). Such a person not only establishes links with employers and maintains constant contact with the local authorities, including law enforcement bodies, and takes responsibility for his wards, but he also often functions as an imam. Of late, members of Hizb ut-Tahrir are found among imams. There are also some ordinary migrants who are members of that party. Russian Muslims are drawn into HTI cells. There are also reverse cases where Muslim migrants join radical groups already set up by local Muslims—Tatars and North Caucasians. For example, in the Tyumen Region an HTI cell cooperated with the local Muslim youth organization Al-Ihsan.[49] The Russian police are in possession of information which indicates that HTI cells are active in the Volga and Central Federal Districts and in Siberia. Back in 2004, Russian Interior Minister Rashid Nurgaliyev stated that HTI "has taken root in Russia."[50] In April 2008, Nikolai Patrushev, Director of the Federal Security Service of the Russian Federation (FSB), noted that HTI and IMU had transferred their activities to the Ural region.[51] These groups are not structured, and the activity of their members is limited. In the Urals and Western Siberia, and also in the Volga Area they read and distribute, the best they can, *al-Wa'i*, a printed organ of HTI, and also leaflets in the Russian language expounding the party's position. One of such leaflets was entitled *The Chechen Republic: How It Has Revived Islam in People's Souls*. In 2004, the FSB apprehended members of an HTI circle in Tyumen, in 2005, in Bashkortostan and in 2006, in Krasnoyarsk. In Tatarstan, according to the local Ministry of Internal Affairs, six crimes were committed by HTI members in 2011. Asgat Safarov, Minister of Internal Affairs of the Republic of Tatarstan, believes that the growth of religious extremism is directly related to the growth in Muslim

---

[49] M. S. Cherepanov. *Musulmanskoye soobshchestvo v politicheskom pole regiona: strukturno-geneticheskiy analiz strategiy aktivistov* [The Muslim Community in the Political Field of the Region: A Structural and Genetic Analysis of Activists' Strategies]. An author's summary of a thesis for the degree of Candidate of Sciences (History), Perm, 2010.

[50] Newsru.com, 30 November 2004.

[51] *Terror i otventniye deistrviya: analiz i monitoring* [Terror and Retaliatory Actions: Analysis and Monitoring]. www.agentura.ru/?col=118id=1114442640

migration. He believes that "it is necessary to tighten migration control over people coming from the Caucasus republics and Central Asia and, in interaction with migration services and local self-government bodies, to check all the visitors thoroughly—where they have come from and what faith they profess."[52]

In a number of regions, propagandists from Central Asia are trying to use local mosques and madrasahs, above all those of them that are known for their radical orientation, for gaining their ends. Such was the case at the White (Gilyan) Mosque in the Astrakhan Region, the so-called "Historical Mosque" in the Samara Region, the Rahman and al-Bukhari mosques in the Ural Federal District, the mosque at the Imam Fakhretdinov Institute in Almetyevsk (Bashkortostan), and a mosque in Nizhnekamsk (Tatarstan). Migrants from Central Asia were noted around a mosque and madrasah in the town of Buguruslan in the Orenburg Region bordering on Kazakhstan. According to the law enforcement agencies, the training of militants was conducted at that madrasah: six men who took part in terrorist acts in Moscow (the seizure of hostages at the theater on Dubrovskaya Street, popularly known as the Theater on Dubrovka) and Beslan (the hostage-taking and murder of schoolchildren) had been trained at that madrasah.[53] In October 2011, a group of 4 to 6 terrorists furtively entered the Chelyabinsk Region from Kazakhstan for staging terrorist acts in the towns of Snezhinsk, Ozyorsk and Tryokhgorny where Russian nuclear facilities are situated.[54]

According to Damir Mukhetdinov, Deputy Chairman of the Religious Board of Muslims of European Russia, in 2011 approximately 7 to 8 percent of the positions of imam-khatibs at Russian mosques are filled by migrants from Tajikistan naturalized in Russia,[55] which is a direct evidence of their authority among Russian Muslims and, at the same time, causes wariness in the bodies responsible for overseeing Islam.

Separate mention should be made of those Muslims from Central Asia who are linked with the North Caucasian radicals. Over the last 10 years, these links have become more or less regular, even though not very extensive. Hundreds of Uzbeks, Chechens and Dagestanis underwent military training at camps of the

---

[52] *V Tatarstane budut primenyat zhestkie mery k banditsko-salafitskim gruppirovkam* [In Tatarstan, strong measures will be applied against Salafite bandit groupings]. Interfax News. 25 January 2012. www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=43924

[53] "Uspekh zavisit ot kazhdogo" [Success Depends on Everyone]. An interview of Kharun Karchayev, Head of the Directorate of the FSB of Russia for the Orenburg Region. In: *Pervaya Redaktsiya*, Orenburg, 8 March—14 March 2008, p.3.

[54] Svpressa.ru/politic/article/38858.

[55] www.islamrf.ru/news/russia/rusnews/18306>ISLAMRF.RU It should be noted that Izzat Amon, head of the Union of Tajik Youth in Russia, spoke in an interview to Radio Ozodi (Liberty) about 80 percent of Tajik imams; this figure, however, is far from reality.



Afghan Taliban[56] where, alongside religious training and education, hatred (largely well-grounded) for Russia was cultivated. Uzbeks and Tajiks, even though in small numbers, operated as members of extremist units in Dagestan and Chechnya. Those of them who possessed military experience acquired in Afghanistan and in their homeland acted as instructors.

At the same time, militants from Central Asia came to the Northern Caucasus at their own initiative, and no cooperation was noted between local and Central Asian Islamists at the level of organizations. Thus, the North Caucasian "Wahhabites" had no links with HTI, and the appearance of its members in the region was only noted at the very end of the 2000s. On the other hand, in February 2011 two citizens of Kazakhstan were apprehended in Makhachkala, capital of Dagestan, on a charge of participation in terrorist activity. There have also been "mirror" cases where Islamists from Russia operated on the territory of Central Asia, in particular, Tajikistan. In 2009, a total of 25 (according to other data, 40) persons escaped from a local prison; they included a number of North Caucasians, who immediately joined local militants fighting against the Rakhmonov regime.

The Russian and Central Asian security services are closely cooperating in combating Islamic radicals. Members of HTI, IMU and other organizations apprehended in Russia are handed over to the local authorities. On the other hand, there have been cases where opposition figures were delivered over to the Central Asian authorities as alleged extremists.

In the early 2010s, the "Islamization" of migrants from Central Asia began to affect the situation in the regions where their number is particularly great. Until then, the Muslims coming there were marked by indifference towards Islam: they did not observe food prohibitions, including the ban on alcohol consumption, and quite a few of them failed to offer the three-time (and, the more so, five-time) prayer and did not keep the fast in the month of Ramadan. I have had a chance more than once to talk to people coming to work from Tajikistan, Uzbekistan and Kyrgyzstan, and all of them said virtually the same thing: they had neither time nor conditions to observe Islamic customs. Some of them even had no idea that there were mosques in Moscow. This was characteristic both of people of the older generation and of younger people.

The situation, however, kept changing gradually, and migrants increasingly displayed religiosity. This has to do, above all, with the formation of their isolated environment with its own morals, mentality and ideology. (As a matter of fact, there exists an opinion that migrants from Central Asia are easily prone

[56] Moroccan "Talib" Omar Nasiri, who has had an experience with Taliban Camps, tells in detail about the "Islamic International" at these camps. See Omar Nasiri. *Inside Jihad. My Life with Al Qaeda. A Spy's Story*. Introduction of Gordon Corera. New York, Basic Books, 2006.

not only to a more strict observance of the norms of Islam but also to alcoholism.[57]) Migrants exist in a setting of a different culture that is increasingly hostile towards them. Faced with animosity, migrants feel the need to consolidate themselves for the sake of protecting their own interests. In these conditions, Islam becomes one of the consolidating factors. Ever greater numbers of young people who were born after the disintegration of the USSR and for whom things related to the former period have no particular significance come to Russia. The Muslim migration from Central Asia to Russia is increasingly reminiscent of the Muslim migration to Europe.

Attesting to the fact that Islam plays an ever greater role in the life of migrants is the growth in the number of parishioners of Russian mosques, particularly so in Moscow.[58] In 2010 and 2011, the number of Muslims who came to the Moscow Cathedral Mosque to celebrate the Muslim festival of Kurban Bairam (Feast of Sacrifice) reached 70 thousand and 80 thousand, respectively, and most of them were people from Central Asia and the Caucasus. Crowds of Muslims caused traffic jams in the city streets and blocked approaches to apartment buildings whose residents were compelled literally to walk over the heads of praying Muslims. The acts of animal sacrifice, when sheep are killed before the eyes of passers-by, including children, arouse irritation (and even repugnance) among the city people. Their animosity is directed at newly arrived and not native-born Muslims, mostly Tatars, who have developed consensus-type behavior in the Slavic environment and do not make themselves conspicuous among the rest of the population. Muslim migrants cause irritation among their Tatar coreligionists as well.

Albir Krganov, Mufti of Moscow and Central Russia, has admitted that the Russian religious bodies are unable to keep control over the "instruction of migrants in Islam in prayer houses, at markets and in apartments."[59] And Ravil Gainutdin, Head of the Council of Muftis of Russia, having noted that "centers of Muslim culture combining the functions of legal aid to migrants and their training in the Russian language and in Russian customs and traditions" should be set up in Russia, proposed to institute a Consultative Council of Muftis of the CIS. Gainutdin believes that "Russia needs migrants because of the moral degradation of the Russians."[60]

---

[57] Study of migration commissioned by UNDP: Kyrgyzstan. 2007.

[58] In 2011, the old building of the mosque, built in 1905, was demolished on the orders of Ravil Gainutdin, Head of the Council of Muftis of Russia, on account of its dilapidation and a new building is now under construction; yet the faithful still assemble at the old site.

[59] From a recording made by the author at a sitting of the Public Chamber on 17 November 2011.

[60] Politforums.ru. www.politforums.ru/internal/1292624419.html



Because of a large influx of migrants into Moscow, the question has arisen about building new mosques in the Russian capital (today there are only five of them in Moscow). This question remains unsolved, and its further aggravation may well be expected. Periodically, the question is brought up about establishing Azerbaijani, Avar, Chechen and other "national" mosques. So far, however, only one mosque of this type, a Tajik mosque, opened in Vladivostok in 2011, exists in Russia.[61]

In the fall of 2011, Muhiddin Kabiri, leader of the Islamic Revival Party of Tajikistan (IRPT), visited Russia—Moscow, Siberia, the Volga Area, and the Far East. Shortly before his visit, at the 9th congress of the IRPT in September 2011, Kabiri noted that his party "has ceased to be a republican level party and arouses the sympathies of labor migrants in Russia coming from Central Asia."[62] Indeed, there are quite a few IRPT members among Tajik migrants. In addition Karomat Sharipov, head of the social movement "Tajik Labor Reserves," has declared that he is setting up a "Muslim Party of Russia"[63] (whether he has taken any specific steps in this direction so far remains unknown).

Muhiddin Kabiri spoke about "soft Islamization." The term itself appears to be quite neutral and even academic. It may be recalled, however, that the term "soft Islamization" first appeared in connection with the situation in the Northern Caucasus, having been proposed by Akhmed Yarlykapov, a Russian expert in Islam.[64] "Soft Islamization" eventually leads to archaization of society, incorporation of Islamic norms of behavior inside it and calls to observe religious rules and prohibitions of various types.

Muslim migration, which has long become an inner political factor of the life of Russian society, increasingly proves to be a factor of inter-confessional relations as well. It is significant that, when speaking about the number of Muslims in the Russian Federation, Russian politicians name the figure of 20 million, whereas the number of Muslim citizens of Russia is apparently slightly in excess of 15 million;[65] in other words, they view the Muslim presence in Russia in the aggregate, without dividing Muslims into "our own" and "alien." The estimate of 20 million appears to be more justified and reasonable, since it

---

[61] Radio Ozodi (Liberty), 26 August 2011.

[62] Andrei Melnikov. "Migratsiya politicheskogo islama" [Migration of Political Islam]. In: *NG-Religii*, 5 October 2011.

[63] Nikita Sergeyev. "Tadzhikskaya isteriya: uroki na budushcheye" [Tajik Hysteria: Lessons for the Future]. In: *Nezavisimaya Gazeta*, 30 November 2011, p.5.

[64] Akhmed Yarlykapov has more than once described in his speeches at conferences and told the author of these lines in private conversations how this process works.

[65] See Alexei Malashenko. *Islam dlya Rossii* [Islam for Russia], Moscow, ROSSPEN Publishing House, 2007. p.10.

makes it possible to get a better idea of the significance of the Islamic factor both for the situation in the country and for Russia's domestic policy.

Politically and ideologically the Russian ruling establishment does not perceive Central Asia as a full-fledged, "legitimate" segment of the Muslim world. However, viewing it mainly as part of the former Soviet space is fraught with numerous pitfalls and is, in fact, a dead end. Today, more than two decades after the disintegration of the USSR, Moscow proceeds from dual affiliation of the region—residual, i.e., Soviet and new, Muslim. It should be noted that a similar view of Central Asia is characteristic of Europe, the United States, and also China where it is viewed both as a post-Soviet relict and as an integral part of the Muslim oikumene, in particular, when the talk is about the presence in it of Islamic radicalism, which is regarded as nearly the main feature of Central Asia's civilizational affiliation.

Central Asia "drops out" of the Russian strategy of relations with the rest of the Muslim world as a global political subject. (While recognizing the amorphousness of the Muslim world, one cannot nevertheless ignore its subjectness. In his speech delivered at Cairo University on June 4, 2009, US President Barack Obama spoke about "tension between the United States and Muslims" and about "partnership between America and Islam."[66]) The main line of the Kremlin's policy in its relations with the Muslim world is the desire to demonstrate the "intermediate" position of Russia between it and the West, the desire to play the role of a bridge, a kind of intermediary between them. This is manifested in Russia's policy on Iran. In 2012, it was clearly demonstrated by the examples of the situation around Libya and Syria. It is beyond our scope to comment as to the degree of success of this intermediation.

In Central Asia, Russia above all stands up for its own specific positions and interests, competing as far as it can with the United States, China, Europe, and Muslim countries—Turkey, the United Arab Emirates and Saudi Arabia.

Islam as a factor affecting Russia's relations with the countries of the region has long been reduced to the general tasks of struggle against religious radicalism. Mutual understanding has been reached in this area, and it may be stated that the threat emanating from it was a factor of rapprochement between Moscow and Central Asia.

There has constantly been and continues to be talk of some common—historical and quasi-Soviet—values and of Eurasianism, including interconfessional Orthodox Christian-Muslim dialogue.

In the last decade, however, the transformation of the Central Asian societies towards their greater traditionalization, the enhancement of their religious iden-

66 *The New York Times*, 5 June 2009.



tity and the role of Islam as a regulator of social relations, its use by the authorities as a tool of domestic policy and, finally, the strengthening of the "Islamic vector" in foreign policy result in the region's alienation from its former "mother country." This process, which is the most characteristic of Uzbekistan and Tajikistan and, in a lesser degree, of the other countries calls for some rethinking of the relations between Russia and Central Asia in the future.

BIBLIOGRAPHY

"Svoi sredi chuzhikh" [At Home among Strangers]. An interview of Konstantin Romodanovsky to Dmitry Serkov, *Itogi*, 24 October 2011.

"Tyurki posovetovalis v Alma-Ate" [Turkomans Held Counsel in Alma-Ata], *NG-Dipkurier*, 31 October 2011, pp.9-10.

"Uspekh zavisit ot kazhdogo" [Success Depends on Everyone]. An interview of Kharun Karchayev, Head of the Directorate of the FSB of Russia for the Orenburg Region, *Pervaya Redaktsiya*, Orenburg, 8 March—14 March 2008.

ABDULLAYEV Ye. V., L. F. KOLESNIKOV. "Islam v sovremennom Uzbekistane" [Islam in Present-Day Uzbekistan]. In: *Uzbekistan: obreteniye novogo oblika* [Uzbekistan: Acquisition of a New Image], Vol.1, Moscow, Russian Institute of Strategic Studies, 1998.

Calming the Ferghana Valley. Report of the Ferghana Valley Working group of the Center for Preventive action. New York, 1999. P. 101.

CHEREPANOV, M. S.. *Musulmanskoye soobshchestvo v politicheskom pole regiona: strukturno-geneticheskiy analiz strategiy aktivistov* [The Muslim Community in the Political Field of the Region: A Structural and Genetic Analysis of Activists' Strategies]. An author's summary of a thesis for the degree of Candidate of Sciences (History), Perm, 2010.

D'ENCAUSSE, Helene Carrere. *L'Empire eclatee*. Edition Le livre de poche, Paris, 2008, pp. 260-270.

DORRONSORO, Gilles. "Afghanistan: The Impossible Transition." In: *Carnegie Papers. South Asia*, June 2011.

DZHUMANALIYEV T.. "Grozyat li nam taliby?" [Do the Taliban Threaten Us?]. In: *Nasha Gazeta*, Bishkek, 4 July 1997.

Glava gosudarstva posetil v Karagande novuyu sobornuyu mechet [The Head of State Has Visited a New Cathedral Mosque in Karaganda], Karaganda, 21 November 2011, KAZINFORM.

GROZIN, Andrei. "Postsovetskaya Tsentralnaya Aziya: noviye geopoliticheskiye tendentsii i rossiiskiye interesy" [Post-Soviet Central Asia: New Geopolitical Trends and Russian Interests]. In: *Tsentralnaya Aziya i Kavkaz*, Lulea, Sweden, 2007, No. 5.

http://centralasiaonline.com/ru/articles/caii/features/2009/10/08/feature-03

http://nomad.su/?a=3-201201300039

IBRAGIMOVA, Zara, "Otechestvenniy terror-produkt" [Domestic Terror Product]. In: *Oazis*, No. 22 (162), November 2011.

KARIMOV, I.A.. *Uzbekistan na poroge XXI veka: ugrozy bezopasnisti, usloviya i garantii progressa* [Uzbekistan on the Threshold of the 21st Century: Threats to Security, Conditions and Guarantees of Progress], Moscow, Drofa Publishing House, 1997.

KASYMBEKOV, Makhmud. "Rabochii grafik presidenta: osnovniye itogi 2011 goda" [Working Schedule of the President: Main Results of 2011], *Kazakhstanskaya Pravda*, 10 January 2012.

KHALID, A.. *Islam posle kommunizma* [Islam after Communism], Moscow, 2010. (Adeeb Khalid. *Islam after Communism*, University of California Press, 2006).

KOZHEVNIKOVA, G. "Pod znakom politicheskogo terrora" [Under the Sign of Political Terror], *Ksenofobiya, svoboda i antiekstremizm v Rossii v 2009 godu* [Xenophobia, Freedom and Anti-Extremism in Russia in 2009], Moscow, 2010.

LEMUTKINA, Marina. "Zakon dlya santekhnikov" [Law for Plumbers], *Moskovsky Komsomolets*, 23 November 2011.

LEWIS, Bernard. *The Assassins*, New York, Basic Books, 2003.

MAKSAKOVA, Lyudmila. "Uzbekistan v sisteme mezhdunarodnykh otnoshenii" [Uzbekistan in the System of International Relations], demographic weekly *Demoskop Weekly*, Nos. 415-416, 22 March—4 April 2010. www.demoscope.ru/weekly/2010/0415/print.php

MALASHENKO, Alexei. *Islam dlya Rossii* [Islam for Russia], Moscow, ROSSPEN Publishing House, 2007.

MALYSHEVA, Dina. "Tsentralnaya Aziya v kontekste Afganskoi situatsii" [Central Asia in the Context of the Afghan Situation]. In: *Mirovaya Ekonomika i Mezhdunarodniye Otnosheniya, Moscow*, 2011, No. 5, pp.3-16.

MELNIKOV, Andrei. "Migratsiya politicheskogo islama" [Migration of Political Islam], *NG-Religii*, 5 October 2011.

NASIRI, Omar. *Inside Jihad. My Life with Al Qaeda. A Spy's Story*. Introduction of Gordon Corera. New York, Basic Books, 2006.

Newsru.com, 30 November 2004.

Novaya Gazeta, 14 November 2011.

OLCOTT, Martha Brill. "Roots of Radical Islam in Central Asia." In: *Carnegie Papers*, No. 77, January 2007.

OLIMOVA, S.. "Adaptatsiya trudovykh migrantov iz stran Tsentralnoi Azii d Rossii" [Adaptation of Labor Migrants from the Countries of Central Asia in Russia], *Etnicheskaya situatsiya i konflikty v gosudarstvakh SNG i Baltii. Yezhegodniy doklad Seti etnologicheskogo monitoringa i rannego preduprezhdeniya konfliktov. 2005* [Ethnic Situation and Conflicts in the CIS and Baltic States. Annual Report of the Network on Ethnological Monitoring and Early Warning of Conflicts. 2005], V. Tishkov and Ye. Filippova (Eds.), Moscow, 2006.



PAIN, Emil. "Predvaritelniye itogi evolyutsii natsionalnogo voprosa v Rossii" [Preliminary Results of the Evolution of the Nationalities Question in Russia], *Rossiya 1992-2008: itogi transformatsii. Altaiskiy forum* [Russia 1992-2008: Results of Transformation. Altai Forum], Moscow, 2009.

Pravda.ru/world/formerussr/other/05-08-2011/1086689-wahhab-0/

Radio Liberty, 25 October 2004. www.rferl.org/newsline/2004/10/251004.asp

Radio Ozodi (Liberty), 26 August 2011.

RASHID, Ahmed, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University, 2002, p.231.

RASHID, Ahmed. *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. Yale University, 2002.

Reintegration, Reconstruction and Reconciliation. Recommendations from the Region. Regional Network of Strategic Studies Centers Working Group on Reintegration, Reconstitution, and Reconciliation in Afghanistan. Kabul, October 2011.

Rost ugrozy islamizma v Kazakhstane? [Growth of the Threat of Islamism in Kazakhstan?] Institute for War & Peace Reporting. http://wpr.net 14 November 2011.

SADOVSKAYA, Yelena, *Demoskop Weekly*, electronic version of the bulletin *Naseleniye i Obshchestvo*, Nos. 415-416, 22 March – 4 April 2010.

SADOVSKAYA, Yelena. "Kazakhstan v Tsentralnoaziatskoi migratsionnoi subsisteme" [Kazakhstan in the Central Asian Migration Subsystem], *Postsovetskiye transformatsii: otrazheniye v migratsiyakh* [Post-Sovet Transformations: Reflection in Migrations]. Zh.A. Zayonchkovskaya and G.S. Vitkovskaya (Eds.). Moscow, Adamant Publishing Company, 2009.

SADOVSKAYA, Yelena. *The seminar on "Decline of Labor Migration"*, Bishkek, 18-19 May 2009.

SAMARINA, Alexandra. "Gastarbaitery ne podelili rabochiye mesta" [Guest Workers Have Failed to Divide Jobs], *Nezavisimaya Gazeta*, 25 July 2011.

SATPAYEV, Dosym, *Kazakhstan khotyat prevratit v tylovuyu bazu dzhikhada* [They Want to Turn Kazakhstan into a Support Base of Jihad]. Svpressa.ru/politic/article/38858

SCHOBERLEIN, John. "Islam in Ferghana Valley." In: *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)* (Edited by Stephane A.Dudoignon and Komatsu Hisao), Great Britain, 2001.

SERGEYEV, Nikita. "Tadzhikskaya isteriya: uroki na budushcheye" [Tajik Hysteria: Lessons for the Future], *Nezavisimaya Gazeta*, 30 November 2011.

Slon.ru/Russia/denezhnye_perevody_v_Tadzhikistan_pobili_rekord_2008_goda_i_dru

STIFTUNG, Friedrich Ebert, *Sovremenniy terrorizm: vzglyad iz Tsentralnoi Azii* [Contemporary Terrorism: A View from Central Asia], Almaty, 2002.

Svpressa.ru/politic/article/38858.

Terror i otventniye deistrviya: analiz i monitoring [Terror and Retaliatory Actions: Analysis and Monitoring]. www.agentura.ru/?col=118id=1114442640

The New York Times, 5 June 2009.

The Population Reference Bureau's 2010 World Population Data Sheet. www.prb.org

TOKHTAKHODZHAYEVA Marfua. *Utomlyonniye proshlym* [Tired by the Past], Tashkent, 2001.

V Tatarstane budut primenyat zhestkie mery k banditsko-salafitskim gruppirovkam [In Tatarstan, strong measures will be applied against Salafite bandit groupings]. Interfax News. 25 January 2012. www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=43924

www.24kg.org/community/108786-Almazbec-atambaev-v-vKyrgyzstan-mnogie-otrastriv-html

www.islamrf.ru/news/russia/rusnews/18306>ISLAMRF.RU

www.politforums.ru/internal/1292624419.html

ZELKINA, Anna. "Islam and Securuity in the New States of Central Asia: How Genuine is the Islamic Threat?" In: *Religion, State and Society*, Vol. 27, Nos. 3/4, 1999.



Rusya ve Orta Asya İslâm'ı

Prof. Dr. Aleksey Malaşenko

ÖZET

İslâm faktörü, Rusya ve Orta Asya ülkeleri arasındaki ilişkileri üç şekilde etkilemektedir.

İslâm, Orta Asya üzerindeki etkisini korumaya devam edecektir çünkü önemli sosyo-ekonomik politika değişiklikleri beklenmemektedir. Muhtemelen daha aktif olacak ve yerel rejimler ile onların yabancı ortaklarının dikkate almak zorunda kalacakları bir güç olarak varlığını sürdürecektir. İslâmî gruplar Rusya'nın kendisi için bir tehlike arz etmeseler de, Orta Asya'da Rusya'nın müttefiklerinin istikrarı için bir tehdit olmuşlardır.

İslâmcıların Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki başarıları, onun Orta Asya'da da devamlılığını gerektirmektedir. Devletin ve milletin İslâmlaştırılması politikasını destekleyenler mücadelelerini arttırmışlardır. Arap İslâmcıların galebe çalması da bölgedeki Müslüman toplumlar için önemli bir sorudur: İslâmcılık iyi bir alternatif midir? Bazı Müslümanlar,

Arap dünyasındaki olayları, İslâmcılığın kalkınmanın değişken bir paradigması olabileceğinin teyidi olarak görüyorlar.

Bağımsızlığın ilk yılından itibaren; devletin egemenliğini ilan etmek ve güçlendirmek için İslâm daha kabul edilebilir ve anlaşılabilir bir araç olarak görünüyordu. Ancak, yönetici elitler İslâm'ı sadece tarihî ve kültürel bir miras ve ahlakî ve manevî değerlerin kaynağı olarak tanımlayarak laik bir devleti şiddetle empoze ettiler. Ancak hepsi de İslâm için mücadeleye katılmak zorunda olduklarından, hepsi onunla ilgili kendi yaklaşımını geliştirdi ve muhalifleriyle mücadelelerinde onu kullanabildiler.

Bölgedeki en az iki ülke, Tacikistan ve Özbekistan, Sovyet mirasından tamamen vazgeçerek Müslüman devlet oldular. Farklı kimliklerin yeniden oluşturulması ve benimsenmesi Orta Asya ülkelerini kendi eski adetlerine karşı gittikçe daha fazla yabancılaştırdı. *Sovyet yanlısı insanın* (*homo Sovieticus*) yerini tamamen *İslâm yanlısı insan* (*homo Islamicus*) aldı.

2000'lerin ortasında, İslâmî eğilimler ve İslâmcılar Orta Asya'dan Rusya'ya girmeye başladılar. Bu sürecin ehemmiyeti abartılı görülmemelidir ve bunu görmezlikten gelmek basiretsizlik olacaktır. 2000'lerde Orta Asya'dan yapılan göçler sayesinde, İslâmcıların etkin kompozisyonu daha da farklılaştı. Bu tipik olarak, Güney Ural, Güney Sibirya, Kurgan, Orenburg, Penza, Perm, Çelyabinsk ve Uzak Doğu için geçerlidir.

2010 yılının başında, Orta Asya göçmenlerinin "İslâmlaşması", özellikle varlıklarının fark edildiği bölgelerde durum üzerindeki etkisini göstermeye başladı. Rusya'da camiye gidenlerin, özellikle Moskova Büyük Camisine gidenlerin sayısındaki artış, İslâm'ın göçmenlerin yaşamında oynadığı rolü gösteren bir diğer kanıttır. 2010 yılında Müslüman göçmenlerin sayısı 70 bin iken 2011 yılında bu sayı 80 binin üzerinde olmuştur.

Müslümanların göçü hem Rus toplumunun iç politikasında bir faktör oldu hem de dinî bir faktör oldu. Müslüman vatandaşların sayısı 15 milyondan biraz fazlayken, Rus politikacılar Rusya'daki Müslümanlarla ilgili konuşurken onların sayısını 20 milyon olarak telaffuz ediyorlar. Ancak 20 milyon olarak gösterilmesi hakkaniyete daha uygundur çünkü İslâm faktörünün Rusya'nın iç ve dış politikasındaki kapsamının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Rusya'nın dış politikası açısından, Orta Asya hâlâ İslâm dünyasının dört başı mamur bir parçası olarak algılanmaktadır. Bölgenin Sovyet sonrası kimliğinin daimi olduğu ön yargısı, Rusya'nın bugünkü politika yapanlarının kafasına kazınmış durumdadır.

Kremlin'in İslâm dünyasına karşı politikası, Rusya'nın Müslümanlar ile Batı arasında bir aracı veya bir köprü olarak hareket etmeyi gösterme ar-



zusundan etkilenmektedir. 2010'da, Rusya'nın Libya ve Suriye ile ilgili duruşunda, bu açıkça görülmekteydi. Bazı durumlarda (İran, Filistin, Hamas) Moskova, Müslüman radikallerle bir aracı olarak hareket etmeye çalıştı. Ancak Rusya, Orta Asya'daki kendi özel pozisyonu ve menfaatleri konusunda ısrarcı olduğu için ve ABD ile onun müttefikleriyle yarışmaya çalıştığı için Rusya'nın bu bölgeye karşı politikası "Müslümanlarla ilgili Genel Stratejisi"ne uymuyor.

Bunun dışında, Moskova dinî radikalizme karşı ortak mücadele etmenin önemini vurgulasa da, hâlâ İslâmî rejimlerle (veya diğer partilerle kurulan koalisyonlardaki İslâmcılarla) ilişki kurmaya hazırdır. Böyle rejimlerin Orta Asya'da ortaya çıkma ihtimali göz ardı edilemez. Özellikle İslâmcılık ideolojik sloganlardan farklı, uzun vadeli bir dış politika oluşturabildiği için, İslâmcılar, özellikle ılımlı İslâmcılar, uzlaşmaya istekli görünüyorlar.



Россия и Ислам Центральной Азии

Профессор Доктор Малащенко Алексей

РЕЗЮМЕ

Исламский фактор имеет три типа влияния на отношения между Россией и странами Центральной Азии.

Ислам продолжает сохранять свое влияние на Центральную Азию, потому что особых изменений в социально-экономической политике не предвидится. Возможно это влияние активизируется, постепенно превратившись в силу, с которой станут считаться местные режимы и их иностранные партнеры. Исламские группы, не представляющие опасности для самой России, тем не менее стали угрозой для стабильности союзников России в Центральной Азии.

Успехи исламистов на Среднем Востоке и в Северной Африке требовали продолжения в Центральной Азии. Усилили борьбу те, кто поддерживали политику исламизации государства и нации. В результате побед арабских исламистов у мусульманских обществ региона родился вопрос: является ли ислам лучшей альтернативой? Некоторые мусульмане видят в событиях, происходящих в арабском мире, подтверждение тому, что существует изменчивая парадигма исламского возрождения.



В первые годы независимости ислам может восприниматься и пониматься как средство объявления сувернитета и усиления государства. Однако господствующая элита, представляя ислам только как историческое и культурное наследие и источник духовных ценностей, продолжала усиленно навязывать секуляризованное государство. Однако в борьбе за ислам были вынуждены участвовать все без исключения, в результате каждый развил свой подход и отношение к нему, что в последствии использовалось в борьбе с оппозицией.

В регионе только две страны – Таджикистан и Узбекистан – полностью отказались от наследия Советов и стали мусульманскими государствами. Однако перестройка мировоззрения и усвоение различных взглядов привели к тому, что страны Центральной Азии все больше отдалялись от своих же традиций. Место человека Советов (homo Sovieticus) полностью занял человек ислама (homo Islamicus).

В середине 2000-х годов из Центральной Азии в Россию начали проникать различные исламские течения и исламисты. Не следует преувеличивать значение этого процесса, но и не придавать этому значения – тоже недальновидно. Благодаря миграции в 2000-х годах состав исламистов еще больше расширился. Это типично для Южного Урала, Южной Сибири, Кургана, Оренбурга, Пензы, Перми, Челябинска и Дальнего Востока.

В начале 2010 г. исламизация переселенцев из Центральной Азии начала оказывать на ситуацию в местах их расселения. Одним из показателей усиления ислама в жизни мигрантов является количество лиц, посещающих мечети, особенно Главную московскую мечеть. Если в 2010 г. количество мигрантов-мусульман составляло 70 тыс. человек, то в 20111 г. это число достигло 80 тыс. человек.

Переселение мусульман стало не только фактором, влияющим на внутреннюю политику России, но и одним из значительных религиозных факторов. В то время, как количество мусульман достигло 15 миллионов, политики, говоря о мусульманах России, озвучили цифру в 20 миллионов. И действительно, цифра в 20 миллионов более приближена к реальности, потому что дает более точное определение сферы влияния исламского фактора на внутреннюю и внешнюю политику России.

С точки зрения российской внешней политики Центральная Азия до сих пор воспринимается как часть процветающего исламского мира. Предубеждение о том, что в этом регионе постсоветский строй вечен, плотно засело в головах современных российских политиков.

Политика Кремля по отношению к исламскому миру строится в виде посредничества между мусульманами и Западом. Это отчетливо заметно

в отношении России к ситуации в Ливии и Сирии в 2010 г. В некоторых случаях (Иран, Палестина, Хамас) Москва действовала в качестве посредника в отношениях с исламскими радикалами. Однако в Центральной Азии Россия имеет четкую позицию и жестко отстаивает свои интересы, что в совокупности с конкуренцией, направленной против США и их союзников, совершенно не соответствует с «Генеральной стратегией, касающейся мусульман».

Кроме этого, несмотря на важное значение, придаваемое Москвой общей борьбе против религиозного радикализма, он остается готовой к созданию отношений с исламскими режимами (или исламистами, создавшими коалиции совместно с другими партиями). Не следует забывать о возможности возникновения таких режимов в Центральной Азии. Однако исламисты, особенно умеренные, готовы к компромиссу и переговорам с целью создания долгосрочной внешней политики, кардинально отличающейся от радикальных идеологических лозунгов исламизма.



Japonya, İslâmiyet ve Orta Asya: Japonya'nın İslâm Siyaseti İçinde İdil-Ural Türkleri

Doç. Dr. Merthan Dündar

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Japon Dili ve Edebiyatı

ÖZET

Rus-Japon Savaşı'nın (1904-1905) ardından Asya'da söz sahibi bir güç haline gelen Japonya, o dönemin dünya dengelerinde de değişime sebep olmuştur. Tarihe Meiji Dönemi (1868-1912) olarak geçen ve 1868'de İmparator Meiji unvanıyla tahta çıkan Mutsuhito'nun başlattığı hızlı değişim süreci Japonya'nın yavaş yavaş gerçek bir imparatorluk haline geldiği dönemdir. Meiji Restorasyonu olarak adlandırılan yeniden yapılanma döneminde Batı, her yönüyle örnek alınmış ve devlet sisteminden sosyal hayata kadar pek çok alanda Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri model kabul edilmiştir. Bu durum Japonya'nın ilerlemesini sağlamış sosyo- ekonomik, siyasi ve askeri atılımlar Japonya'nın bölgesinde toprak kazanımları elde etmesini sağlamıştır. Bu aşamada Japonya'da, özellikle asker ve sivil elitler arasında bir üstünlük hissinin doğduğunu ve bunun militarizmle ırkçılığa varan bir milliyetçilik fikrinin yayılmasına

sebep olduğunu söylemek mümkündür. Dönemin milliyetçi Japon fikir adamlarının eserlerine bakıldığında özellikle "üstün Japon" proto-tipinin oluşum evreleri görülebilir. Asya'nın etkisiz elamanı Japonya'nın, önce 1879'da Satsuma klanına bağlı Ryukyu adalarını, Okinawa Eyaleti/bölgesi adıyla merkeze bağlaması, ardından Çin-Japon Savaşı (1894-1895) ve Rus-Japon Savaşı (1904-1905) ile büyük imtiyaz ve toprak elde etmesi bu fikrin doğmasında etkilidir. Ayrıca Meiji Dönemine kadar üstün dini akım olarak Budizm varken Meiji ile birlikte Shintoizm yeniden tırmanışa geçmiş ve ilerleyen yıllarda neredeyse İmparatorun doğrudan tanrı olarak görüldüğü, karma yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu da tek, benzersiz üstün ve yaşayan bir tanrıya sahip Japon'un, Asya'daki diğer halklarının efendisi olması gerektiği şeklinde bir kabule sebep olmuştur. Büyük Asyacılık (Dai Ajia Shugi ya da İngilizce Greater Asianism) ideali, Asya'nın tüm renkli (zenci, sarı vs), daha doğrusu beyaz olmayan insanlarının Japonya'nın idaresi altında birleşmesi gerektiği fikrinin ürünü olarak gelişir.

Japonya'nın bölgedeki en büyük "yerli" rakibi durumundaki Rusya, 1902'de imzalanan İngiliz-Japon işbirliği antlaşmasının da bir sonucu olarak sindirilmiş olsa da Japonya için halen bir tehlike arz etmekteydi. Bu noktada Rusya'ya bağlı olarak yaşayan farklı etnik unsurlar Japon askerleri ve yöneticileri için müttefik olarak görülmüşlerdir. Bu yaklaşım hiç şüphesiz tek taraflı kalmamış ve çoğunluğu Müslüman-Türk soylu halklardan oluşan Rusya mağduru unsurlar Japonya ile işbirliği içine girmeye hevesli olmuşlardır. Aynı durumun Çin içinde geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Bu aşamada 1917 Rus İhtilali ve sonrasındaki iç savaş dönemi boyunca İdil-Ural Bölgesinden pek çok Tatar, Başkurt, Mişer, Dipter gibi genel olarak Türk-Tatar olarak tanımlayabileceğimiz gruplar öncelikle Japon kontrolündeki Çin ve Kore'ye, daha sonra da Japonya'ya göç ederek yerleşmişlerdir. Bu toplulukların Japonya'daki varlıkları ve belki biraz da onlardan ithal edilmiş olan Turancılık ya da Pantürkçülük fikirleri, Japon kanaat ve siyasi önderleri tarafından kullanılabilecek bir propaganda malzemesi olarak değerlendirilmiştir. Bu konuda Macar ve Türk Turancılarla ilişki kurmaya başlayan Japon istihbaratının, İslâmiyet'i de aynı şekilde bir nüfuz aracı olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Bu amaçlar doğrultusunda Japonya ve Japon idaresindeki Çin, Kore gibi bölgelerdeki Türk-Tatarlarla diğer Türk soylu Müslüman muhalif unsurlar, Tokyo'daki Mahalle-i İslâmiye Cemiyeti çatısı altında organize edilmeye çalışılmışlardır. Molla Muhammed Gabdulhai Kurbangaliyev'in daha doğrusu onun aracılığı ile Japon ordusu ve istihbaratının faaliyetleri Rusya'yı içerden parçalara bölerek çökertmek amacını taşımaktadır. Tokyo, Nagoya, Kobe gibi Japon şehirlerinde Türk-Tatarlar tarafından kurulan camiler sadece buralarda yaşayan az sayıdaki Müslüman'ın ihtiyaçla-



rını gidermek için değil, Balkanlardan Çin'e kadar tüm dünya Müslümanlarına İslâmiyet'in yeni koruyucunun Japonya olduğunu göstermek içindir.

Japonya, İslâm Dünyasına yönelik faaliyetlerinde, Abdürreşit İbrahim Efendi gibi özellikle Türk dünyasında adı iyi bilinen kanaat önderlerinden de yararlanmaya çalışmış, ayrıca Hint-Malay Müslümanlarını etkilemek için de Muhammed Barakatullah gibi şahsiyetlerle işbirliği yapmıştır. Her ne kadar sahihliği tartışılabilecekse de Müslüman olan bazı Japonlar da iki dünya savaşı arası dönemde Japonya'nın Asya siyasetinde etkili roller üstlenmişlerdir. Japonya'nın belki de en büyük operasyonu Osmanlı Padişahı II. Abdülhamit'in torunu Şehzade Abdülkerim Efendi'yi, Doğu Türkistan'da kurulması düşünülen İslâm Devleti'nin başına Halife sıfatıyla geçirmeye çalışması olmuştur. Bu makale, Japonya'nın İslâm siyasetini ve bu siyasetin etkili bir aracı olarak kullanılmaya çalıştıkları İdil-Ural Türklerinin faaliyetlerini aydınlatmayı hedeflemiştir.

GİRİŞ

Son 40 yıl içinde dünyanın en büyük üç ekonomisinden biri olmayı başaran Japonya, günümüzde küresel ekonomik krizle uğraştığı gibi deprem ve tsunami gibi doğal felaketlerle de mücadele etmektedir. Japon ekonomisini sarsan 1990'lardaki krizin etkileri daha tam geçmeden karşı karşıya kalınan yeni durum, Toyota, Sony gibi büyük şirketlerin –Japon tarihinde nadir görülen şekilde- işçi çıkarmasına sebep olmuştur. Diğer yandan ülkenin 11 Mart 2011'de yaşadığı 9.0 büyüklüğündeki deprem ve sonrasındaki radyasyon sızıntısı, Japonya'daki tüm nükleer santrallerin belirsiz bir süre için kapatılmasına sebep olarak enerji fakiri ülkenin masraflarını daha da artırmıştır. İçerideki bu durumun yanı sıra Kuzey Kore ile Çin Halk Cumhuriyetinin bölgedeki askerî faaliyetleriyle Çin ve Güney Kore ile yaşanan ada sorunları da Japonya tarafından tehdit olarak algılanmakta ve huzursuzluk yaratmaktadır. Özellikle Çin'in son yıllardaki büyük ekonomik atağı ve zenginleşmesi Japon yönetimini düşündürmektedir. Amerika Birleşik Devletlerinin bu ülkedeki ve Güney Kore'deki askerî varlığıyla, yaklaşık 350 bin kişilik Japon Öz Savunma Gücü'ne (自衛隊: Jieitai) rağmen Japonya tedirgindir. Ortada ciddi bir silahlı gerilim olmadığı için mücadele şimdilik ekonomik, mali ve diplomatik sahalarda sürdürülmektedir. Özellikle Çin'e karşı yürütülen siyasi ve ekonomik rekabette, Orta Asya (Türkistan) Türk Cumhuriyetleri ve Çin sınırları içinde yaşayan Müslüman halkların müttefik olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Burada amaç, oluşturulacak ekonomik ve askerî işbirliği ortamlarıyla Çin'i kuşatmaktır.[1] Japonya'nın bu yön-

[1] Bu oluşum içinde Türkiye'ye de yer verilmesi ilginçtir. Konuşmacıları arasında olduğumuz ve Bahçeşehir Üniversitesi Hükümet ve Liderlik Okulu tarafından, 11 Mayıs 2010'de İstanbul'da düzenlenen, "Japon Dış Politikası ve Türkiye'nin Japon Dış Politikası'ndaki Yeri", konulu

deki faaliyetleri içinde değerlendirilmesi gereken Türk Cumhuriyetlerine yönelik ekonomik siyasetinin başarılı olduğunu söylemek zordur.[2] Rusya'nın bölgedeki etkisi ve gücü ile Türk Cumhuriyetleri'nin durumu göz önüne alındığında askerî işbirliği şansının az olması, Japonya için ayrıca bir olumsuzluk teşkil etmektedir. Tüm bunlara rağmen Japonya, hâlen Orta Asya'ya ile olan ilişkilerini akademik ve kültürel seviyede de sürdürmeye gayret etmektedir. Bunun için, "Japan International Cooperataion Agency (JICA)" gibi organizasyonlar kullanıldığı gibi üçüncü ülkeler üzerinden de bağ kurulmaya çalışılmaktadır. Bizim, "elin taşıyla gölün kuşunu vurma" faaliyeti olarak nitelendirdiğimiz bu çalışmalara en güzel örnek, 2003 yılında İstanbul'da kurulmuş olan "Türk-Japon-Orta Asya Dostluk ve İşbirliği Derneği" dir.[3] İngilizce Kısa adıyla, JATCAFA olan ve merkezi Tokyo'da olan "Nippon Foundation" tarafından finanse edilen dernek, Türkiye'de eğitim gören Orta Asyalı öğrencilere burs vermektedir. Özbekistan dışında Kazakistan, Kırgızistan, Azerbaycan, Türkmenistan gibi Türk Cumhuriyetlerinden gelen öğrencilere burs veriliyor olması manidardır.

Japonya, ortamı germeden Çin Halk Cumhuriyeti ile yumuşak yöntemlerle mücadele ederken, rakibinin istikrarını bozmaya çalışmaktadır. Bunun en somut örneklerinden biri olarak Japonya'nın Doğu Türkistan (Uygur) sorununa karşı takındığı tutum gösterilebilir. Japonya eski başbakanlarından Abe Shinzo'nun da üyeleri arasında bulunduğu ve Liberal Demokrat Partili (Jiyū-Minshutō) milletvekillerinin teklifi ile Japon Parlamentosunda kurulan Uygur Dostluk Grubuna, 22 milletvekili resmen üye olmuş, Abe Shinzo baş danışman, milletvekili Keiji Furuya grup sorumlusu, Seiichi Eto da Genel Sekreterliğe seçilmişlerdir.[4] Japonya, 14-17 Mayıs 2012 tarihleri arasında Dünya Uygur Kurultayı'nın IV. Genel Kurul Toplantısının Tokyo'da yapılmasına destek olmuş ve ev sahipliği yapmıştır.[5] Çin ise bu durumu protesto etmiş ve Japonya ile yaptığı ticaret anlaşmasının geleceği tehlikeye girmiştir.[6]

Yuvarlak Masa Toplantısı'nda söz alan, Japonya Dışişleri Bakanlığı Avrupa Genel Müdürlüğü yetkilisi Nobukatsu Kanehera, Türkiye'nin Japonya ile birlikte Çin'i kuşatmasının gerekli olduğunu söylemiştir.

2 Konuyla ilgili olarak daha önce yapmış olduğumuz detaylı çalışma için bkz: A. Merthan Dündar, *Japonya'nın Orta Asya Politikaları*, Ankara, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2011.

3 http://www.jatcafa.org/scholarship.asp (Erişim Tarihi 05 Temmuz 2012).

4 Dernek için bkz.: http://japanuyghur.blog52.fc2.com/blog-entry-101.html (Erişim Tarihi 02 Temmuz 2012) ve http://www.rfa.org/english/news/uyghur/japan-04242012181311.html (Erişim Tarihi 02 Temmuz 2012)

5 http://www.uygurunsesi.com/?mxz=haber&hid=1177 (Erişim Tarihi 14 Haziran 2012) ve alınan kararlarla ilgi olarak ayrıca http://uyghuramerican.org/article/world-uyghur-congress-successfully-concludes-its-4th-general-assembly-japan.html (Erişim Tarihi 02 Temmuz 2012)

6 http://www.china-embassy.org/eng/xw/t621468.html (Erişim Tarihi 02 Temmuz 2012), http://www.chinabeijing.org/protest-over-tokyo-japan-uygur-gathering/ (Erişim Tarihi 02



Japonya'nın Orta Asya ile ilgilenmesi ve buradaki Türk soylu halklarla olan ilişkisinin tarihi arka planı çok eskiye dayanmasa da derindir. Japonya'nın Orta Asya'yla ve İslâm Dünyası ile temas kurması XIX. yüzyılın son çeyreğinde başlar. Bölgesinde lider, dünyada ise "Büyük Güç" olmaya çalışan Japonya, Rusya ve Çin'i istikrarsızlaştırarak Asya'nın tek hâkimi olmak için Türkistan'ın Türk soylu Müslüman halklarını müttefik olarak konumlandırmış ve geliştirdiği politikalarla dünya dengelerine müdahale etmeye çalışmıştır. Japonya'nın Büyük Asyacılık (Pan Asianism, Dai Ajia Shugi)[7] yani Asya'yı "Beyazlardan" ve "Hıristiyanlardan" temizleyerek tüm Asyalıları Japonya'nın liderliğinde birleştirmek olarak formüle ettiği siyasetin Orta Asya'daki yapılanması, bölgede tohumları daha önce atılmış olan Pantürkizim ve Panislâmizim'e dayandırılmaya çalışılmıştır.[8] Özellikle I. Dünya Savaşı'nın ardından çeşitli sebeplerden dolayı anavatanlarına dönememiş bazı Türk subayları Japon askerî istihbaratı ile ilişki kurarak Japon propaganda faaliyetlerinde yer almışlardır.[9] 1920'li yıllardan itibaren Japonya'da kurulmaya başlayan "Turan" dernekleri, Macaristan ve Türkiye'deki Turancılarla da işbirliği içine girerek onlar üzerinden Türk halklarıyla yakınlaşma faaliyetlerine girmişlerdir. Orta Asya'da 1938'e kadar Japonya'nın siyasetini gerçekleştirmek için destek bulduğu ve araç olarak kullanmaya çalıştığı esas unsur ise Rusya mağduru İdil-Ural Türkleridir (Türk-Tatarlar).[10] Ağırlıklı olarak konuyla ilgili daha önce yaptığımız çalışmalara dayanan bu makalede, Japonya'nın iki dünya savaşı dönemde Orta Asya'ya nüfuz etme politikasının tarihçesi özet şekilde aktarılacak ve İdil-Ural Türklerinin Japonya'nın Orta Asya'ya yönelik olarak uyguladığı İslâm siyasetindeki yerleri somut örneklerle

---

Temmuz 2012) ve http://chinadailymail.com/2012/05/24/top-chinese-defence-chiefs-japan-visit-cancelled/ (Erişim Tarihi 02 Temmuz 2012)

7 Büyük Asyacılık konusu ile ilgili olarak bkz: *Pan-Asianism in Modern Japanese History*, Edt.: Sven Saaler- Vivtor Koschmann, Routledge, New York 2007. Bu kitap içinde yer alan konuyla ilgili makaleler önemlidir. Ayrıca bkz. Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia*, Columbia University Press, New York 2007; A. Merthan Dündar, Pan-*İslâmizm'den Büyük Asyacılığa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2006; Eri Hotta, *Pan-Asianism and Japan's War 1931-1945*, Palgrave Macmillan, New York 2007; *Pan Asianism: A Documentary History*, Vol. 1, 1850-1920 , Ed.: Sven Saaler and Christopher W. A. Szpilman, Rowman & Littlefield Publishers Inc. 2011; *Pan Asianism: A Documentary History, Vol. 2*, 1920-Present, Edt.: Sven Saaler and Christopher W. A. Szpilman, Rowman & Littlefield Publishers Inc. 2011;

8 Bu sav, 2006'da yayımlanan ve 7. Dipnotta künyesini verdiğimiz çalışmamızda ulaştığımız sonuçlardan biridir.

9 Bu mesele, Pan-İslâmizm'den Büyük Asyacılığa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya adlı çalışmamızın 113-124. Sayfalarında detaylı olarak incelendiğinden dolayı, burada üzerinde durmayacağız.

10 Bu çalışmada yeri geldikçe İdil-Ural Türkleri, Türk-Tatarlar, Tatarlar ya da İdil-Ural Türk-Tatarları olarak adlandırılacaklardır.

ortaya konmaya çalışılacaktır. Türk-Japon ilişkileri, bu incelemenin konusu dışında tutulmuştur.

Uyur idik uyandırdılar: Amerika Birleşik Devletlerinin Japonya'yı Zorla Dış Dünya'ya Açması ve Japon Yayılmacılığının Başlaması

Konunun daha iyi anlaşılması için kısaca son dönem Japon tarihi hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Toprak ve güç için XV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar sürekli birbirleriyle savaşan derebeyliklerin dönemi (Sengoku jidai), Japon adalarının Tokugawa ailesinin liderliğinde birleşmesiyle sona ermiştir. 1600'deki Sekigahara savaşıyla ülkenin idaresi Tokugawa Ieyasu'ya geçmiş ve mirasçıları, kurdukları askerî idareyle (bakufu), yaklaşık 270 yıl Japon topraklarını İmparator adına yönetmişlerdir. Japon imparatoru, bu dönem boyunca sadece temsili ya da göstermelik bir iktidara sahiptir. İdare, mutlak olarak Shogun unvanıyla ülkeyi yöneten Tokugawa ailesine mensup feodal beylerin ellerinde olmuştur. Başkentin, Edo'ya (günümüzdeki Tokyo) taşınmasından dolayı Edo Dönemi olarak bilinen bu dönemde, Japonya kapılarını dış dünyaya kapatmış ve ülke âdeta yalıtıma uğramıştır.[11] Çin ve Kore ile yapılan sınırlı ve çok küçük çaplı ticaretin dışında, Hollandalı denizciler de kendilerine verilen özel izinle ülkeye ticari mallar ve dünyanın durumunu açıklayan raporlar getirmişler, Japon yönetimi sınırları dışındaki gelişmeleri bu şekilde -oldukça gecikmeli de olsa- takip etmiştir.[12] Bu durum, şüphesiz Japonya'nın sanayi, ticaret ve teknolojide geri kalmasına sebep olmuştur.[13] Japonya'nın kapalı ülke siyaseti olarak adlandırabileceğimiz bu uygulamasının farklı sebepleri vardır. Mimariden yemek kültürüne kadar pek çok açıdan Çin'den etkilenmiş olan Japonya'nın, Çin'in Ming Hanedanı (1368-1644) dönemindeki kapalılık siyasetini örnek aldığı söylenebileceği gibi, Batılı misyonerlerin ülkede Hıristiyanlığı yaymaya başlamalarıyla yeni oluşan cemaatin tehlike olarak görülmesi de önemli bir etken olarak düşünülebilir. Tokugawa yönetimi, Japon Hıristiyanları sistematik olarak sindirmeye çalışmış, sonunda çoğunluğu Hıristiyan olan köylülerin çıkardığı *Shimabara İsyanında* (1637-1638) 35,000 kişi öldürülmüştür. Toplamda 300.000'e yakın Hıristiyan'ın katledilmesiyle beraber, Japonya'da

[11] Bakufu ya da bakuhan sistemi ve Tokugawa dönemindeki uygulamalarla ilgili olarak bkz. Kate Wildman Nakai, *Shogunal Politics*, Harvard 1988.

[12] *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Ed. Michael Cooper, Center For Japanese Studies The university Of Michigan, 1995.

[13] Tokugawa (Edo) Dönemi ve ülkenin kapılarını dış dünyaya kapamasıyla ilgili olarak bkz.W.G.Beasley, *The Japanese Experience*, Phoenix Press, London 2000, s. 128-134; Tokugawa Tsunenari, *The Edo Inheritance*, Çev. Tokugawa Iehiro, Internal House of Japan, Tokyo 2009, s. 1-67; Donald Keene, *The Japanese Discovery Of Europe, 1720-1830*, Stanford University Press, California 1969.



Hıristiyanlık ve bu din aracılığı ile yayılmaya başlayan Batı öğretilerinin önü büyük ölçüde kesilmiştir.[14]

Japonya'nın kapalı ülke siyaseti 1853 yılına kadar sürmüştür. 2 Temmuz 1853'de Matthew Calbraith Perry komutasındaki Amerika Birleşik Devletlerine ait dört gemilik bir filo, ABD başkanı Millard Fillmore'un mektubunu Tokyo'ya sunmak için Uraga'ya ulaşır. Amerikan tarafının talebi, Japonya ile bir ticaret ve dostluk anlaşması imzalanmasıdır. Uzun görüşmelerin ardından, Amerikan filosunun silahlarının gücünü hissettirmesinin de etkisiyle Shogun ve yönetimindeki idareciler, 31 Mart 1854 yılında Amerika Birleşik Devletleri ile bir "Barış ve Dostluk Antlaşması" imzalamayı kabul etmek zorunda kalırlar. Kanagawa Anlaşması olarak tarihe geçen bu anlaşma -ABD'nin siyasi ve askerî baskısı- ile Japonya'nın yaklaşık 230 yıl süren dışa kapalılık ya da kendini yalıtma dönemi sona ermiştir.[15] Amerikalıların ardından Rusya, İngiltere, Fransa[16] ve Hollanda[17] gibi dönemin büyük güçleri de Japonya ile benzer anlaşmalar imzalamış ve Japonya 1859'dan itibaren bir anda "yabancı" akınına uğramıştır.[18] Bu süreç Japonya'nın sömürgecilikle tanışması, bundan mağdur olması ve sonunda yayılmacı bir güç olma yoluna girmesi –hatta II. Dünya Savaşı'nda ağır bir bedel ödemesi- ile sonuçlanacaktır. Japonya'nın Osmanlı Devleti ve Türk-İslâm Dünyası ile tanışmasının tarihi de bu dışa açılma döneminde başlar.[19]

Batılılarla girdiği ilişki ile iç dengeleri de bozulan Japonya, Satsuma, Chōshū ve Tosa klanlarının oluşturduğu ittifakla bir iç ayaklanma dönemine girmiş, nihayetinde son "shogun" Tokugawa Yoshinobu, 1867'de idareden çekilerek yönetimi yüzyıllar sonra İmparator'a iade etmek zorunda kalmıştır. Prens Mutsuhito'nun Meiji unvanıyla 3 Şubat 1868'de yüz yirmi ikinci İmparator olarak tahta çıkmasıyla Japonya için 1912'ye kadar sürecek yeni bir dönem başlar. İmparator Meiji devri, Japonya'nın Batılılaştığı ve önce Asya'da daha sonra dünyada "Büyük Güç" olarak sömürgeci-emperyalist devletler arasına girdiği dönemdir. Batılılaşma faaliyetleri çerçevesinde yeni yönetim 7.000'e yakın

---

[14] Tokuagawa döneminde Hıristiyanlık ve Shimabara İsyanı için bkz. R.H.P. Mason, J.G. Caiger, *A History of Japan*, Tuttle Publising, Singapore 2001, s. 203-206; Kenneth G. Henshall, *A History Of Japan*, Palgrave, Wiltshire 2001, s. 55. (Bu iki farklı kitap aynı adı taşımaktadır)

[15] Mitani Hiroshi, *Escape From Impasse: The Decision to Open Japan*, Çev.: David Noble, Internal House of Japan, Tokyo 2006, s. 179-221.

[16] Richard Sims, *French Policy Towards The Bakufu And Meiji Japan 1854-95*, Japan Library, 1998.

[17] Grant K. Goodman, *Japan And The Dutch 1600-1853*, Curzon Press, Richmond 2000.

[18] Andrew Cobbing, *The Japanese Discovery of Victorian Britain*, Japan Library, 1998, s. xii, 18.

[19] *The Islamic Middle East and Japan*, Edt. Renée Worringer, Princeton University, 2007.

öğrenciyi yurt dışına göndermiş, farklı milletlerden asker-sivil bir bu kadar yabancı uzman da Japonya'ya gelmiştir.[20]

Takip edilen yeni siyaset ve modernleşme-Batılılaşma faaliyetleriyle ekonomik, askerî, ticari birçok konuda gelişme kaydeden Japonya için bu aşamadaki en büyük sorun, üretimini sürdürmesini sağlayacak hammadde ve pazarın varlığı meseledir. Yer altı zenginliklerinden yoksun olan Japonya, aynı zamanda artan nüfusunu beslemeye yetecek tarım alanlarından da mahrumdur. Yeni toprak ihtiyacının yanı sıra artan aşırı-milliyetçilik[21], bu ada devletini Asya anakarasına yöneltmiş ve Japonya önce Kore'den elde edilecek imtiyaz için Çin ile (1894-1895)[22] ardından Çin yüzünden Rusya ile (1904-1905)[23] savaşmıştır. Bu savaşlardan galip ayrılan Japonya, hem Asya'da ekonomik, siyasi ve askerî kazanımlar elde etmiş hem de Çin ve Rusya'da yaşayan Müslümanları "keşfetmiştir". Çoğunluğunu Türk halklarının oluşturduğu Müslümanlar, Japonya için yakın gelecekti müttefikler olarak değerlendirilmiş, Rusya ve Çin mağduru Müslümanlar da Japonya'yı kurtarıcıları olarak görmeye başlamışlardır. Özellikle Rusya Müslümanları ve onların arasından İdil-Urallı Türk-Tatarlar, Japonya ile Orta Asya Müslümanları arasında bir aracı konumunda olmuşlardır. Bunun en önemli sebepleri olarak, Tatar tüccarların Asya'nın en ücra köşelerinde bile bulunmaları, millî kimliklerini korumadaki azimleri, göreceli olarak daha eğitimli olmaları ve özellikle 1917 devriminden daha çok mağdur olmaları gösterilebilir. Özellikle Tatar ticaret ağı Japonlar için hem mallarının piyasaya sürülmesi hem de istihbarat ağına dönüşebilmesi bakımından önemli görülmüş olmalıdır.

Rus-Japon Savaşı İdil-Ural Türklerinin daha doğrusu Tatar kanaat önderleri ve aydınlarının Japonya'ya büyük sempati duymasına sebep olmuş, daha önce de belirtildiği gibi Japonya kurtarıcı olarak düşünülmüştür. Takip eden dönemde Japonya ile ilişkiye geçen ilk İdil-Urallı Müslüman aydın Kadı Abdür-

---

[20] Meiji Döneminde Japonya'nın Batıya açılması ile ilgili olarak bkz. Takii Kazuhiro, *The Meiji Constitution, The Japanese Experience Of The West And The Shaping Of The Moden State*, Çev. David Noble, International House of Japan, Tokyo 2007.

[21] O. Tanin-E. Yohan, *Militarism and Fascisim in Japan*, Martin Lawrence, Ltd, London 1934.

[22] Li Chien-nung, *The Political History of China 1840-1928*, Edt.& Çev. Ssu-Yu Teng, Jeremy Ingalls, D.Van Nostrand Company, Inc, Toronto, 1956, s. 127-144; Saya Makito, *The Sino-Japanese War and The Birth of Japanese Nationalism*, Çev. David Noble, International House of Japan, Tokyo 2011. Kore'nin daha sonra Japonlarca işgal ve ilhak edilmesiyle ilgili olarak bkz. Peter Duus, *The Abacus And The Sword: The Japanese Penetration of Korea, 1895-1910*, University of California Press, California 1998; Matsuda Toshihiko, *Governance And Policing Of Colonial Korea: 1904-1919*, International Research Center for Japanese Studies, Kyoto 2011.

[23] Ian Nish, *The Origins Of The Russo-Japanese War*, Longman, London 1998.



reşit İbrahim Efendi'dir.[24] İbrahim, Japonya ile olan ilişkisini -aktarmayı uygun görmediği konuları kendine saklayarak- *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişar-ı İslâmiyet* adlı seyahatnamesinde anlatır. Hemen hemen tüm Asya'yı dolaşarak Japonya'ya ulaşan İbrahim, burada üst düzey Japon yetkililerle birçok görüşme yapmıştır. Diğer yandan, bilinen ilk Japon Müslümanlar ve hacılar da yine onun talebeleri olmuştur.[25] Bize göre, Japon istihbaratının İslâm Dünyası'na nüfuz etmeye yönelik planlamalarında Abdürreşit İbrahim'den alınan bilgiler de önemli bir yer tutmuştur. Ayrıca kanaatimizce, bu seyahatin ve sonunda yayımlanan iki ciltlik seyahatnamenin finansörü de Japonlardır.[26] Abdürreşit İbrahim'in Japonya seyahati sonrasındaki hayatı ve faaliyetleri incelendiğinde gerek Türkiye'de, gerek Türk-İslâm âleminde onun Japonya propagandası yaptığını ve aydınları etkilediğini söylemek mümkündür.[27] Daha önceki çalışmalarımızda da belirttiğimiz gibi Japonya ile Rusya Müslümanlarının bir başka deyişle Orta Asya Türklerinin arasındaki köprü görevini Abdürreşit İbrahim Efendi üstlenmiş olup, onun açtığı kapıdan ilk olarak İdil-Ural Türk-Tatarları Japonya'ya girmişlerdir. [28]

Japonya'nın Orta Asya'ya Sızma Planları ve Türk-Tatarların Doğu Asya'ya Göçü:

Altın Orda'nın yıkılışının ardından 1552'de Kazan'ın da Ruslar tarafından ele geçirilmesinden sonra siyasi liderliklerini kaybeden Tatarlar, bıraktıkları kültürel, askerî ve idari mirasla Rus Çarlığının büyümesinde mühim bir rol

---

[24] Hayatı ve faaliyetleri için bkz: İsmail Türkoğlu, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşit İbrahim*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

[25] Sakamoto Tsutomu, "The First Japanese Hadji Yamaoka Kotarao and Abdurreşid İbrahim", *The Rising Sun and the Turkish Crescent*, Edt. Selçuk Esenbel- Inaba Chiharu, Boğaziçi University Press, İstanbul 2003, s.105-122.

[26] Bu konuda farklı görüşler de mevcuttur. Mehmet Ali Arpacı Beyle fikir babalığını yaptığımız ve düzenleme kurulunda da yer almış olduğumuz, "Abdürreşit İbrahim ve Japonya", Uluslararası Abdürreşit İbrahim ve Türk-Japon İlişkileri Bilgi Şöleni, (Düzenleyen) Konya Selçuk Üniversitesi, Selçuklu Belediyesi, Cihanbeyli Belediyesi, Konya Japon Kültür Merkezi, 22-23 Mayıs 2012, künyeli toplantıda, İbrahim'in seyahatinin masraflarının Japonlarca karşılanmış olabileceğini düşündüğümüzü ifade etmiştik. Sayın Yrd. Doç. Dr. İsmail Türkoğlu bu görüşümüze itiraz ederek masrafların, toplanan bağışlarla ya da Müslüman (zengin Türk-Tatar) sponsorların desteğiyle yapılmış olabileceğini söylemişti. Her iki görüşle ilgili olarak da henüz bir belge yoktur. Bu şartlar altında bizim görüşümüz, İbrahim'in seyahatinin ve Japon propagandası yüklü seyahatnamesinin finansörünün Japonlar olabileceği yönündendir.

[27] A. Merthan Dündar, "Türk Milliyetçilerinin Japonya Algısına Bir Kaynak Olarak Mehmet Akif'in Mısralarında Japonya ve Japonlar", *Türk Yurdu*, Cilt 32, Sayı. 295, Ankara 2012, s. 589-593.

[28] Konuyla ilgili olarak detaylı bilgi için bkz. A. Merthan Dündar, "Japonya Türk Tatar Diasporası", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Kasım, Ankara 2004, s. 75-89; Larissa Usmanova, *The Türk-Tatar Diaspora in Norteast Asia*, Rakudansha, Tokyo 2007.

oynamışlardır. Büyük oranda yerleşik olan ve bu hayat tarzı ile kültüre sahip Tatar halkı, eğitim ve ticarette Orta Asya Türklüğünün önemli temsilcilerinden olmuşlardır. Maddi duruma paralel olarak eğitim seviyesinin yüksekliği Rusya'nın iç siyasetinde etki sahibi Tatarların sayısının da fazla olmasına sebebiyet vermiştir. Bize göre bu şartlar Tatarları, Rusya ve hatta Orta Asya'daki diğer Türk halkları arasında biraz daha öne çıkarmaktadır. Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren reformcu Tatar aydınlarını, dinî, ekonomik ve siyasî konularda Rusya Türklerinin önderliğinde görmek mümkündür.[29] Tatar aydınlar Rusya Müslümanlarının bağımsızlığını ve diğer haklarını kurtarma yolunda faaliyet gösterseler de ciddi bir birlik meydana getirememiş ve 1917 Rus İhtilali başladığında da Kızıllar (Sosyalist-Komünist) ve Beyazlar (Çar taraftarları) arasında daha da bölünmüşlerdir.

Çarlık taraftarlarının savaştan yenik çıkması sonucunda, Türk kökenli Amiral Kolçak, General Semenov ve Yüzbaşı Kalmıkov gibi Sibirya bölgesinde savaşan komutanların ordularındaki İdil-Ural Türkleri, 1919'dan itibaren Japon nüfuz içindeki, Çin'in Mançurya bölgesine sığınmışlardır. Böylece Doğu Asya'da Tatar nüfus yoğunluğu artmıştır. Artmıştır çünkü bölgeye daha önce gelerek yerleşmiş Tatarlar da vardır. 1917 Devriminden önce Doğu Asya'ya yerleşen Türk-Tatarların hikâyesi siyasi olmaktan çok ekonomik sebeplere dayanmaktadır. Rusya'nın 19. yüzyılın sonlarında Çin'in Mançurya bölgesini kiralayarak, Doğu Çin Demiryolu'nun inşaat ve işletme haklarını elde etmesiyle Rusya'dan binlerce aile demir yolunda çalışmak üzere bölgeye yerleşir. Bu Rusyalıların arasında İdil-Urallı Türk-Tatarlar da mevcut olup, bazıları da ticaret amacıyla aileleriyle demiryolu bölgesine göç etmişlerdi. Mançurya bölgesindeki Harbin şehri, 1904 yılından itibaren Türk-Tatarlar için bir merkez hâline gelmiştir. Tatarlar, şehirde dinî ihtiyaçlarını karşılayabilmek için 1901 yılında ahşaptan bir cami inşa etmişler, ancak nüfus artınca 1906'da 58 Artilleriiskaia caddesinde taştan yeni bir camiyi ibadete açmışlardır.[30] Bu ibadethaneler şüphesiz sadece dini amaçlarla kullanılmamış aynı zamanda çocukların eğitimi için okul olarak da hizmet sunmuşlardır.[31] Doğu Asya'daki Türk-Tatarlar tarafından idare edilen ilk matbaa da bu şehirde kurulmuştur. Harbin matbaasında, *Yırak Şark*, *Miñ (Bin) Yıl Mescidi*, *Beyrem Nuru*, *Çatkı* gibi gazeteler ile birçok kitap yayımlanmış ve sadece Çin'dekiler değil Asya'daki tüm Türk-Tatar toplulukları arasında bilgi ve haber akışı sağlanmıştır.[32]

---

[29] Ayşe Azade Rorlich, *Volga Tatarları: Yüzyılları Aşan Milli Kimlik*, , İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 107-141; Ahmet Kanlıdere, *Reform Within Islam*, İstanbul, 1997, s, 33-52.

[30] Elena Chernolutskaya, "Religious Communities in Harbin and Ethnic Identity of Russian Emigres", *The South Atlantic Quarterly* , 99. 1, 2000, s. 82.

[31] A. Merthan Dündar, *Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camileri*, Vadi Yayınları, Ankara 2008, s. 24.

[32] A. Merthan Dündar, "Uzak Doğu'da İdil-Ural Türklerinin Yayın Faaliyetleri ve Tokyo Mahallei-i İslâmiye Matbaası", *Türkoloji Dergisi*, Cilt XVI, Sayı: 2, Ankara 2003, s. 104.



Harbin dışında da yaklaşık otuz şehir ve köyde Mahalle-i İslâmiyeler kuran Türk-Tatarlar, dayanışma içinde yaşamlarını sürdürmeye çalışmışlardır. Bu yerleşim birimleri Japonya'ya geçişte onlar için birer atlama noktası olmuş, özellikle ticaretle uğraşanlar bölgede kurdukları ticaret ağının sağladığı avantajla Japonya ve Japon pazarında kendilerine önemli yer edinmişlerdir. Bize göre, Japonların bu bölgedeki Tatarlarla iletişime geçmesi, 1917 Rus Devrimi sonrasında iç savaşa müdahale -Beyaz orduları desteklemek amacıyla- için Japonya'nın da Batılı devletlerle beraber Sibirya'ya asker çıkardığı dönemde olmuştur. Beyaz Rus orduları içerisinde bulunan Müslüman Türk-Tatar gruplarıyla siyasi ilişkilerin gelişmesi de bu dönemde şekillenir. Bu ilişki Batılı ülkelerin baskıları sonucunda Japonya'nın bölgeden askerlerini çekmesinden sonra da devam etmiş, asker ve sivil Japon yöneticilerin, Müslümanların potansiyel gücünü bir kere daha fark ettikleri dönem olmuştur.

Çin'deki diğer Müslümanlar yani, Döngen / Tunganlarla (ya da Dungan: Çin kökenli Müslümanlar) ilişkiler ise 1894-1895 Çin-Japon Savaşı'ndan sonra başlar. Zaferin ardından Japonya çok sayıda askerî danışman ve asker ya da sivillerden oluşan keşif heyetlerini bölgeye göndererek nüfus, etnik yapı, inanç, yer altı-yer üstü zenginlikleri ile ilgili kapsamlı bilgiler elde eder. Japon istihbaratçılar, Çinli Müslümanlar ve onların liderleriyle de bu süreç içinde temas kurarlar.[33] Japonya, XIX. yüzyıl sonlarına doğru Rusya ve Çin hakkındaki bilgilerini detaylandırdıktan sonra Orta Asya'ya yönelik olarak ileride kullanmayı planladığı İslâm politikalarını oluşturmaya başlamıştır. Bu yeni İslâm politikasını destekleyen ve hatta sponsor olan Genyousha, Rakuzendo, Toa Dobunkai, Kokuryukai, Dai-a-gikai gibi fanatik milliyetçi Japon dernekleri de, Rusya Müslümanları ile resmî olmayan temaslar kurarak Japon propagandası yapmakta oldukça başarılı olmuşlardır.[34] Çin ve Kore gibi Japon nüfuz bölgelerine yerleşmiş olan bazı Türk-Tatar aileleri 1919'dan başlayarak Japonya'ya yerleşerek Türk-Japon ilişkilerinin fazlaca bilinmeyen bir yönünü oluşturmuşlardır. Başta Tokyo olmak üzere belli başlı Japon ticaret şehirlerine yerleşen Tatarlar, iki dünya savaşı arası dönemde hem ticarette hem de Japonya'nın Orta Asya'ya yönelik olarak inşa ettiği İslâm siyasetinde önemli roller oynamışlardır.[35]

Tokyo'daki Türk-Tatar grubu, 1921'den itibaren oluşmaya başlar. Önceleri daha çok bekârlardan oluşan bu topluluk, Shinjiku semtindeki Tokyo Oteli'ni merkez olarak kullanarak ticari işlerini yoluna sokmaya çalışmış, başarılı olanlar

---

[33] Office of Strategic Services Research and Analysis Branch, (O.S.S R&A.890. 1), *Japanese Infiltration Among Muslims in China*, 15 May 1944, s. 7.

[34] Office of Strategic Services Research and Analysis Branch, (O.S.S R&A.890. 2), *Japanese Attempts at Infiltration Among Muslims in Russia and Her Borderlands*, August 1944, s. 8-10.

[35] A. Merthan Dündar, "Japonya Türk Tatar Diasporası", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Kasım, Ankara 2004, s. 81.

yavaş yavaş ailelerini de yanlarına aldırıp -ya da evlenerek- Tokyo'daki az sayıda Müslüman (Hint Müslümanları) ailenin yaşadığı Yoyogi semtinde yerleşmeye başlarlar. Büyük çoğunluğu kumaş ve hazır giyim işiyle uğraşırken, bazıları da kasaplık, zahirecilik gibi daha çok Müslüman ailelerin ihtiyaçlarına yönelik işler yapmışlardır. Zengin Türk-Tatar tüccarlar, mallarını vatandaşları olan seyyar satıcılar aracılığı ile piyasaya sürmüşler, onlar da tek başlarına ya da eşleriyle birlikte mallarını en uzak köylere kadar götürüp satmışlardır. Kumaş ve hazır giyim ticareti giderek daha çok kâr getiren bir iş olmaya başladıkça, pazarlama konusunda eleman sıkıntısı baş göstermiş, bu sıkıntı Mançurya ya da Kore'deki Türk-Tatar gençlerinin Japonya'ya getirilmeleriyle ortadan kaldırılmıştır.[36] Japonya'da Avrupa tarzı giysilerin, kumaşların halk arasında sevilmesi ve yaygınlaşmasında buradaki Türk-Tatar satıcıların katkısı büyüktür. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, ticaretlerinde dürüst olan Türk-Tatarlar, Japon halkı arasında çok iyi bir izlenim bıraktıklarından bazı Rus tüccarlar da kendilerini Tatar olarak tanıtarak ticaret yapmışlardır. Yeni hayatlarının merkezine hayatta kalma mücadelesini oturtan Türk-Tatarların, 1924 yılına kadar siyasetle uğraşmadıklarını daha çok dinî ve millî kimliklerini koruma yolunda faaliyet gösterdiklerini söylemek mümkündür.

Japonya'nın Türk-Tatarları göçmen ya da yerleşimci olarak kabul etmesinin bize göre en önemli sebebi, Japon idarecilerin Tokyo'yu Dünya Müslümanları için yeni bir merkez olarak göstermek istemeleridir. Bilindiği gibi I. Dünya Savaşı'nın ardından İstanbul'un da işgal edilmesiyle beraber neredeyse tüm Müslüman halklar Hıristiyan ya da bir başka değişle gayrimüslimlerin idaresi altına girmişti. Türk Kurtuluş Savaşı'nın ardından yeni yönetimin Saltanat ve Hilafet'i kaldırmasıyla da sadece Müslümanlar değil "Batılı Güçler" de yeni bir Halife aramaya başlamışlardır. Dönem incelendiğinde İngiltere'den İtalya'ya kadar pek çok ülkenin Müslümanlara nüfuz edebilecek olan ve kendilerine yakın isimleri Halife olarak kabul ettirmeye çalıştıkları görülecektir. İlk önce Çin ve Rusya ardından günümüzdeki Hindistan, Pakistan, Endonezya ve Malezya gibi ülkelerdeki Müslüman nüfusun potansiyel gücünü gören Japonya da bu yarıştan geri kalmak istemiştir. Ancak ortadaki sorun, Japonya'da etkin bir Müslüman nüfusun bulunmayışıdır. Bize göre bu sorunu aşmak için Müslüman Türk-Tatarların Japonya'ya ve Japon idaresinde bulunan Asya'daki topraklara

[36] Japonya'ya gelen her Rusyalının, gümrükte ya nakit ya da yazılı garanti (senet veya banka çeki) şeklinde 1.500 Japon yeni tutarındaki parayı yetkililere göstermek zorunda olması, yeni gelenlerin karşısına bir engel olarak çıkmış, sıkıntılar yaşanmaya başlanmıştır. Önceleri 400 Japon yeni olan bu miktar, 1917 Rus ihtilâlı ile ülkelerini terk eden Rus göçmenlerin Japonya'ya akınını engellemek için, 1924 yılında çıkarılmış bir kanunla, 1.500 yen'e yükseltilmişti. Bu sorun da karşılıklı güvene dayanan bir işlem ile aşılmıştır. Gençleri Japonya'ya davet eden Türk-Tatar tüccarlar onlara 1. 500 yenlik hamiline yazılı bir çek vermiş, gençler de Japonya sınırlarına girdikten sonra bu çekleri mektup ile sahiplerine iade etmişlerdir. Bu şekilde aynı çek ile onlarca kişi kolaylıkla Japonya'ya giriş yapmıştır (F.O 262/1621: 52).



yerleşmelerine izin verilmiştir. Burada amaç, öncelikle bir Müslüman cemaat yaratmaktır. İkinci hedef ise, oluşturulacak altyapı ile Tokyo'nun Müslümanlar için yeni bir merkez olarak tanıtılmasıdır. Bunun en somut örneği ileride de kısaca değinileceği gibi, Tatarlarla beraber Güney Asya Müslümanlarının da görece yoğun yaşadıkları Kobe (1935) ve ardından Tokyo'da (1938) gösterişli camiler açılması ve II. Abdülhamit'in torunu Şehzade Abdülkerim Efendi'nin Japonya'nın desteği ile Doğu Türkistan'da hilafeti ve saltanatı tekrar ihya etme çabalarıdır.[37]

Molla Muhammed Gabdulhay Kurbangali ve "Büyük Asya":

1924 yılı, Japonya'daki Türk-Tatarlar için önemli bir dönüm noktasıdır. Başkurt Türklerinden Molla Muhammed Abdulhay Kurbanali'nin (Muhammed Gabdulhay Kurbangaliyev) Tokyo'ya gelişiyle, İdil-Ural Türk-Tatarları Japonya'nın İslâm siyasetinde etkili bir araç hâline gelmeye başlarlar. Başkurtların Barın-Tabın boyuna mensup Kurbanali, Rusya'da Orenburg'a bağlı Çelyabinsk kentinde 1889'da doğmuştur. Babası Ubeydullah İşan, Midyak köyündeki zengin bir molladır ve Çar taraftarlarına yakınlığı ile tanınmaktadır.[38] Muhammed Kurbanali, Rus ihtilalini takip eden iç mücadele döneminde taraftarlarıyla beraber Bolşevik karşıtı Amiral Kolçak'ın ordusuna katılmıştır. Amiralin 1919'da yakalanarak öldürülmesinden sonra da Ataman Semenov'un maiyetinde Çin topraklarına geçen Kurbanali, burada Japonlarla irtibat kurar. Dairen'de Japonlar tarafından idare edilen Güney Mançurya Demiryollarında tercüman olarak çalışmaya başlayan Kurbanali, Amerikan istihbarat raporlarına göre Japonya hesabına çalışan bir ajandır ve Mançurya'da Japon istihbarat okulunda Rusça ve Türkçe (Tatar-Başkurtça) dersler vermiştir.[39]

Kurbanali'nin 1924 yılında Tokyo'ya gelmesinden sonraki faaliyetleri incelendiğinde, o dönemki Japon yönetiminin ve aşırı milliyetçi Japon kuruluşlarının onu, Asya'daki Müslümanlara nüfuz edebilmek için bir aracı olarak kullandıklarını söylemek mümkündür. Rusya'daki yeni idarenin yıkılmasını isteyen ve kaybettiği maddi-manevi itibarı geri alma peşindeki Kurbanali'nin de Japonlarla işbirliği yapmaya hevesli davranması kabul edilebilir bir konudur. Kurbanali'nin yanındaki ekip ile Japonya'ya gelişi buradaki Türk-Tatar nüfusun kendi hâlle-

---

[37] Japonya'da Türk-Tatarlar tarafından kurulan camiler için bkz. A. Merthan Dündar, *Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camileri*, Vadi Yayınları, Ankara 2008.

[38] Kurbanalinin detaylı hayat hikâyesi için bkz. A.Merthan Dündar, "Japonya'da Bir Başkurt Önder: Molla Muhammed Gabdulhay Kurbangaliyef", *Tarihten Bugüne Başkurtlar, Tarih, Dil ve Kültür Üzerine İncelemeler*, Haz. A. Melek Özyetgin, A. Merthan Dündar, İlyas Kamalov, Ötüken Yayınevi, Ankara 2008, s. 132, 162.

[39] Office of Strategic Services Research and Analysis Branch, (O.S.S R&A.890. 2), Japanese Attempts at Infiltration Among Muslims in Russia and Her Borderlands, August 1944, s. 26.

rinde sürdürdükleri yaşamlarını değiştirmiştir. Cemaat Kurbanali'nin liderliğinde eskiye göre daha organize hareket etmeye başlamış ve sosyal, siyasi konumlarını güçlendirmişlerdir. Kurbanali, Tokyo'yu merkez olarak kullanarak Japonya denetimindeki topraklarda yaşayan Türk-Tatarları bir çatı altında toplamaya çalışmıştır. Ancak bu durum, sadece onun kişisel bir çabası ya da planı olarak görülmemelidir. Molla Muhammned Abdulhay Kurbanali, dönemin Japon idarecilerinin ve milliyetçi liderlerinin Orta Asya'daki Türk halklarına nüfuz edebilmek için oluşturmaya çalıştığı organizasyonun, bir başka deyişle, "Büyük Asyacılık" ideolojisinin Orta Asya ayağının baş aktörlerindendir. Özetle, çoğunlukla ticaretle uğraşan, göreceli olarak daha eğitimli ve zengin olan Türk-Tatarlar, Avrasya'nın hemen her köşesinde yaşamaktaydılar. Kurdukları ticari ağ sayesinde çok uzak yerlerdeki pazarlara bile mal satabiliyor ve dayanışmaları sayesinde yaşadıkları yerlerin nüfuzlu kişileri hâline gelebiliyorlardı. İşte bu ağ, Japonlar tarafından aynı zamanda bir propaganda ve istihbarat ağı olarak kullanılmak istenmiş, bu sebeple 1917 ihtilali sonrasında Rusya ile Avrasya'nın dört köşesine yayılmış olan Türk-Tatarların, Kurbanali'nin liderliğinde Tokyo merkezli bir organizasyon çatısı altında toplanmasına çalışılmıştır. Ancak, Japonya'nın Orta Asya ve İslâm siyaseti değişmeye başlayınca Kurbanali gözden düşmüş ve 1938'de tutuklanarak Japonya'dan ihraç edilmiştir.[40]

Tokyo Mahalle-i İslâmiye Matbaası ve Japon Propagandası[41]:

Yetkililerin kontrollü olarak desteklemesiyle, Kore ve Çin'in Mançurya bölgesinden Japonya'ya gelen Türk-Tatarların nüfusu artmaya başlayınca çocukların eğitim sorunu baş göstermiştir. Cemaat bir okul kurulmasına karar verince, Japon hükümetine başvuru yapılmış ve alınan izinle 2 Ekim 1927'de Shin-Okubo Hyakumin-chou 273 numarada bulunan üç odalı ev kiralanarak, Mektebi İslâmiye adıyla hizmete açılmıştır.[42] İlkokul seviyesinde eğitime başlayan okulda, okuma yazma öğretilmesinin yanı sıra, dinî ve millî konularda da dersler verilmiştir. Okul binası, aynı zamanda mescit ve toplantı salonu olarak da kullanılmış, 3 Ekim 1928'de ise "Tokyo Müslüman Cemiyeti" kurularak başkanlığına Kurbanali getirilmiştir. Bilindiği kadarıyla o dönemde yabancıların

[40] 1945 yılında Çin'in Mançurya bölgesinde Rusların eline geçen Kurbanali, 10 yıl çalışma kampında tutulduktan sonra serbest bırakılmış, 22 Ağustos 1972'de memleketi Çelyabinsk'de ölmüştür. Kurbanali ailesi ise Japonya'da yaşamaya devam etmiş ve oğlu Esed Kurbanali geçtiğimiz yıllarda Tokyo'da hayatını kaybederek bizim de katıldığımız mütevazı bir cenaze töreniyle Tama Bochi Müslüman mezarlığına defnedilmiştir.

[41] Bu alt başlıktaki bilgiler, bizim "Uzak Doğu'da İdil-Ural Türklerinin Yayın Faaliyetleri ve Tokyo Mahallei-i İslâmiye Matbaası", *Türkoloji Dergisi*, Cilt XVI, Sayı: 2, Ankara 2006, s. 103-116 ve "Japonya Türk Tatar Diasporası", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Kasım, Ankara 2004, s. 75-89 adlı çalışmalarımızdan derlenmiştir.

[42] A. Merthan Dündar, *Panislâmizm'den Büyük Asyacılığa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*, Ötüken Yayınevi: İstanbul. 2006, s. 171-172.



Japonya'da dernek kurması kanunen mümkün olamayıp, sadece ordu ve istihbaratın desteklediği oluşumlara göz yumuluyordu. Bu bakımdan bu cemiyetin de ayrıcalıklı bir oluşum olduğunu söylemek mümkündür. Kurbanali, hem okulun müdürlük ve öğretmenlik görevlerini üstlenmiş, hem de imamlığı kabul ederek dinî liderliği de ele almıştır. Böylece onun, hem Tatarlar hem de Japonlar arasında nüfuz kazandığını söylemek mümkündür. Mekteb-i İslâmiye daha sonra ev sahibinin isteği üzerine kapatılarak Oukubo'ya, daha sonra da Kashiwagi semtine taşınmıştır. Japonya'daki Türk-Tatarlar için bir başka dönüm noktası ise 1931 yılıdır.

Bize göre bu tarih, Japonya'nın Orta Asya'ya ve İslâm Dünyasına yönelik olarak yürüttüğü siyasette atağa geçtiği ya da doğrudan operasyona başladığı dönemdir. Bunun ilk adımı, 1931 yılında Yoyogi-Tomigaya semtindeki 1461 numarada kayıtlı binanın Türk-Tatarlar tarafından satın alınarak okul ve matbaa olarak hizmete açılmasıdır. Satın alınan yerin bir odası matbaa için ayrılmış ve Tokyo Mahalleyi İslâmiye Matbaası ya da diğer adıyla Tokyo Matbaayi İslâmiyesi de 1931 yılında yeni yerinde hizmete açılmıştır. Binanın o dönemde hiçbir ülkenin vatandaşlığını taşımayan Kurbanali adına tescil edilmesine izin verilmesi, bizce önemlidir. Yeni okul ve matbaa, dönemin üst düzey devlet görevlileri ile zenginlerin oturduğu, Tokyo'nun en iyi semtlerinden birinde yer almıştır. Açılış törenine Başbakan Inukai Tetsuo, İçişleri eski Bakanlarından Tokunami, Adalet eski Bakanı Ogura Hikichi, yirmi kadar general, otuz kadar milletvekili ve Japon milliyetçilerin babası olarak bilinen Toyama Mitsuru da katılmıştır. Okul'da eğitime başlayan öğrenciler sadece Tokyo'da oturanlardan oluşmamış, Japonya'nın diğer şehirlerinde yaşayanlar ve hatta Kore'den gelen Türk-Tatar çocukları da burada kabul edilmişlerdir. Mektebi İslâmiye'nin açılışı gazete ve dergiler aracılığı ile Rusya ve Çin'de yaşayan Müslümanlara da duyurulmuş ve Japonya'nın İslâm politikaları için iyi bir propaganda malzemesi olmuştur.

Mektebi İslâmiye'de öğrenciler Tatar ve Japon öğretmenlerden Japon müfredatındaki derslere ek olarak Tatarca, Rusça ve İngilizce de öğreniyorlardı. Molla Muhammed Abdülhay Kurbanali, müdürlük görevinin yanı sıra din dersi öğretmenliği de yapmıştır. İlkokulu bitiren öğrenciler lise eğitimlerini Japon okullarında ya da yabancıların açtıkları kolejlerde tamamlamışlardır. Çok sayıda çocuk lisenin ardından Japon üniversitelerinde eğitim almıştır. 1936 yılında altı Türk-Tatar çocuğu dinî konularda eğitim alarak imam olmak üzere Mısır'daki El-Ezher'e öğrenci olarak gönderilmiştir. Ancak, öğrenciler Kahire'deki yaşam şartlarına dayanamadıkları için Türkiye Cumhuriyetine başvurarak yardım istemişler ve bu altı kişi talepleri kabul edilince, Türkiye'ye getirilmiş ve çoğu Harp Okulu'na gönderilmiştir.

Mektebi İslâmiye'de eğitimin başlamasıyla birlikte derslerde kullanılan kitapların yetersizliği büyük bir sorun teşkil etmeye başlar. İlk başlarda okuma yazma bilen aileler derslerde kullanılacak kitapları elleriyle yazıp çoğaltarak kitap meselesini geçici olarak çözmüşlerdir. Tokyo Matbaayi İslâmiyesi'nin açılmasıy-

la ders kitabı sorunu da ortadan kalkar. Türkiye'de 1928 yılında gerçekleştirilen harf devrimiyle, Arap harfli matbaa kalıpları artık kullanılamaz hâle geldiğinden, Inukai Tetsuo'nun siyasi ve maddi yardımlarıyla eski matbaa kalıpları -muhtemelen İstanbul'daki Akşam- gazetesinden satın alınarak Japonya'ya getirilir. Hâlen depolarda mevcut olan bu kalıplar kullanılarak matbaada kitaplar basılmaya başlanmış, deneme baskılarının ardından ders kitaplarının dışında arka arkaya çok sayıda kitap basılarak Çin'den Finlandiya'ya kadar Türk-Tatar topluluklarının yaşadıkları yerlere gönderilmiştir. Ders kitaplarının ve dinî içerikli yayınların dışında, Türk ve Müslüman dünyasına Japonya propagandası yapılması için 1931 yılından itibaren *Yana Yapon Mohbiri* (Yeni Japonya Habercisi) adlı bir dergi ile 1936'da *İlân-ı Hakikat* (Gerçeğin İlanı) adlı bir gazete de yayımlanmıştır. "Yapon Mohbiri" adıyla 25 Mayıs 1931'de basılmaya başlayan derginin adı, 4-5 sayının ardından 1932'de Yana Yapon Mohbiri olarak değiştirilmiş, İlân-ı Hakikat gazetesinin ömrü ise çok kısa sürmüştür. Matbaa'da basılan en önemli eser ise Japon hükümetinin yaptığı yüklüce bir para yardımı ile 1934 yılında basılan Kur'an-ı Kerim'dir. Tokyo baskısı Kur'an, Mısır, Afganistan, Irak gibi 33 ülkeye gönderilmiş ve böylece Müslümanlara Japonya'nın İslâm'a verdiği önem gösterilmeye çalışılmıştır. Waseda Üniversitesinin fotoğraf arşivinde yer alan görsel malzemeler incelendiğinde Kur'an-ı Kerim'in basılmasını kutlamak amacıyla Tokyo'da düzenlenen törene, çok sayıda Çin ve Güney Doğu Asyalı Müslüman'ın da katılmış olduğu görülür. [43]

Osmanlı Şehzadesi Abdülkerim Efendi, Ayaz İshaki ve Abdürreşit İbrahimin Japonya'ya Gelişleri:

Kurbanali'nin Japonya'ya gelişi ile birlikte, Türk-Tatarların görece birlik hâlinde hareket ettiklerini daha önce belirtmiştik. Ancak cemaat içindeki herkesin Kurbanali'yi sevdiğini ve ona inandığını düşünmemek gerekir. Bazı Tatarlar, özellikle Türk Milliyetçiliği fikrine yakın olanlar, onun sırtını Japonlara dayayarak uyguladığı baskıdan rahatsızdı. Ayrıca onun geçmişte, Rus İhtilali öncesinde Başkurt Milliyetçileri yerine Çar'ı yani Rusları desteklemiş olması hafızalardan silinmemişti. Bu sebeplerden dolayı Kurbanali'nin liderliğinden rahatsızlık duyanlar da mevcuttu. 1931 yılında yaklaşık on aile Kurbanali ile bağlarını koparmıştır. Bu ayrılık, Doğu Asya'daki tüm Türk-Tatarları, Japon nüfuzundan çıkararak İdil-Ural bayrağı altında toplamak ve tek merkezden idare etmek için uğraşan Ayaz İshakî'nin 1933 yılında Japonya'ya gelmesiyle daha da keskinleşir.[44]

---

[43] Waseda Üniversitesi'nin arşivindeki İslâm Dünyası ile ilgili fotoğraflar ,"Photography Collection of the Greater Japan Muslim League Ver.1" adıyla DVD olarak Tokyo'da yayımlanmıştır.

[44] Ayaz İshaki'nin Doğu Asya'daki faaliyetleri Matsunaga Akira'nın çalışmasında ve bizim makalemizde detaylı olarak anlatılmış olduğundan burada tekrar etmeyeceğiz. Matsunaga Akira, Ayaz İshaki and the Turco-Tatars in the Far East, *The Rising Sun and the Turkish Crescent*, Edt. Selçuk Esenbel- Inaba Chiharu, Boğaziçi University Press, İstanbul 2003, s. 197-215; A.



Ekim 1933'te Kobe'ye ulaşan Ayaz İshaki, kurucusu olduğu Türk milliyetçiliği çizgisine yakın "İdil-Ural Türk-Tatar Medeniyet Cemiyeti" aracılığı ile Doğu Asya'daki soydaşlarını kendi çatısı altında birleştirmeye başlar. Aynı yıl Kadı Abdürreşit İbrahim Efendi de bir daha ayrılmamak üzere Tokyo'ya gelir. Bu iki aydın liderin aynı yıl içinde Japonya'ya gelmeleri bir rastlantı değildir. Bu durum, aslında Japon milliyetçilerin ve bazı ordu personelinin Orta Asya'yı hedef alarak uygulamaya koydukları bir planla alakalıdır. Kısaca özetlemek gerekirse, Japon kara ordusu (Kantōgun), dışişleri ve milliyetçi gruplar, 1931'de Doğu Türkistan'ın Kumul şehrinde (Hami) başlayan isyanın yayılarak büyümesi üzerine bu hareketi el altından desteklemişlerdir. Plana göre isyan başarıya ulaştığında kurulacak olan Doğu Türkistan İslâm Cumhuriyeti'nin başına, adı tüm Müslümanlar tarafından çok iyi bilinen, Osmanlı Padişahı II. Abdülhamid'in torunu Şehzade Abdülkerim Efendi geçirilecekti.[45] Dostu ve müttefiki Muhsin Çapanoğlu Bey ile 1933 yılında Japonya'ya gelen şehzade, Japon milliyetçilerin maddi ve siyasi yardımlarını kabul ederek bu plana katılmıştır. Bize göre, Abdülkerim Efendi'nin yeni kurulacak devletin başına geçmesi hâlinde Osmanlı Hanedanı ve Hilafet Japonya'nın desteğiyle tekrar Doğu Türkistan'da ihya edilecekti. Bu durum Japonya'nın siyasi ve askeri sınırlarının Hindistan'a kadar uzanacağı anlamına geldiği gibi Müslümanların da, Japonya'nın nüfuzu altına girme durumunu doğurabilecekti.

Bu operasyonun bir benzeri 1932'de yapılmış ve Japonya'nın kontrolü altında, Çin'in Mançurya bölgesinde "Mançuko" devleti kurulmuştur. Devletin başına, 3-4 yaşındayken tahta çıkarılan ve daha sonra 1912 yılında ayaklanma ile tahtan indirilen son Çin İmparatoru Pu'i geçirilmişti. Japonların verdiği destekle, bu defa Şehzade Abdülkerim Efendi üzerinden Orta Asya'da uygulamaya konulan bu operasyon, Rusya'yı ve Türkiye Cumhuriyetini rahatsız etmiştir.[46] Bize göre, bu harekâtın en önemli organizatörlerinden birinin Kurbanali ve onun idaresindeki Türk-Tatarlar olduğunu düşünen genç Türkiye Cumhuriyeti yönetimi, Doğu Asya'daki Türk-Tatarları Türkiye taraftarı olan ve daha Türkçü bir çizgide hareket edecek bir cemiyet çatısı altında toplaması için Ayaz İshaki'yi cesaretlendirmiştir. Aynı zamanda Abdürreşit İbrahim de yine Türkiye tarafından Japonya'ya gitmesi konusunda teşvik edilmiş olabileceği düşünebilir. Gerçekten de bu iki Türk-Tatar liderin Japonya'ya gelişiyle beraber olayların seyri değişmiştir. Sadece Japonya'da yerleşik olanlar değil Doğu Asya'daki Türk-Tatarların büyük çoğunluğu Ayaz İshaki'nin kurduğu İdil-Ural Türk-Tatar Medeniyet Cemiyeti'nin üyesi olarak Kurbanali grubundan ayrılmışlardır.

Merthan Dündar, "Japon Resmi Belgelerine Göre Ayaz İshaki ve Japonya'daki Faaliyetleri", *Türk Yurdu*, Cilt 31, Sayı. 287, Ankara 2011, s. 100-105.

[45] A. Merthan Dündar, *Panislâmizm'den Büyük Asyacılığa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2006, s. 228-246

[46] Bu konuyla ilgili olarak, Japon arşivinde bulduğumuz yeni bazı belgelere dayanarak hazırladığımız makalemiz, "Bilig" Dergisi'nde yayımlanacaktır.

Fikren anlaşamasalar da anavatanlarını terk etmek zorunda kalmadan önce birbirlerini yakından tanıyan İshaki ve Kurbanali, Japonya'daki görüşmelerinde -muhtemelen Abdürreşit İbrahim'in de telkinleri ile- doğrudan bir sürtüşmeye girmemişlerdir. Ancak Ayaz İshaki'nin daha sonra Tokyo'da İdil-Ural Türk-Tatar Kültür Derneği'nin şubesini kurmaya çalışması olayların başlamasına sebep olur. Kurbanali, İshaki'nin faaliyetlerini engellemek için saldırgan bir yol izler ve en büyük olay, İshaki ile onun Japonya'daki destekçisi Profesör Oukubo'nun, 11 Şubat'ta Tokyo'daki Izumibashi kulüpte bir tanışma toplantısı düzenlendikleri sırada meydana gelir. Toplantı, Kurbanali'yi destekleyen Tatarlar, Beyaz Rus subayları ve aşırı milliyetçi Japonlar tarafından basılır. Çıkan olaylarda Ayaz İshaki ile Profesör Okubo saldırıya uğrayarak dövülürler.[47] Tüm engelleme girişimleri ve saldırılara rağmen İshaki, Japonya'dan başlayarak Doğu Asya'daki Türk-Tatarların büyük çoğunluğunu kendi etrafında toplamayı başarmıştır. İdil-Ural Türk-Tatar Medeniyet Cemiyeti'nin şubeleri 1934 yılı içinde peş peşe Tokyo, Nagoya, Kobe ve Kumamoto şehirlerinde açılır. Bu durum, Doğu Asya'daki Türk-Tatar unsurun Japonya'nın güdümünden çıkışının da başlangıcını oluşturur.

Uzun yıllar Türkiye'de, Cihanbeyli'ye bağlı Böğrüdelik köyünde -biraz da mecburi- inzivaya çekilmiş olan Abdürreşit İbrahim ise, 1933 yılında Japonya'ya gelmiş ve 1944'deki vefatına kadar -yaşının da ilerlemiş olmasıyla- siyasetle uğraşmadan bir nevi dinî-manevi kanaat önderi olarak hayatının sonuna kadar Japonya'daki Türk-Tatarlardan saygı görmüştür. Doğu Türkistan'daki isyanın Rusya'nın da desteğiyle Çin ordusu tarafından bastırılması üzerine Osmanlı Şehzadesi Abdülkerim Efendi'de, Amerika Birleşik Devletlerine gitmiş ve 1935 yılında burada bir otel odasında ölü olarak bulunmuştur. Siyasi ya da askerî konularda isyana liderlik etmiş olan Doğu Türkistanlılar ise, ya öldürülmüş ya da yurt dışına kaçarak yaşamlarının sonuna kadar sürgün hayatı yaşamışlardır. Mahmut Muhiti ve kardeşleri, Tohtabay Türdizade, Muhammed Emin İslâmi gibi liderler de Japonya'ya sığınmayı başarmışlardır. Bu şahıslar sonradan Japonya tarafından daha çok Çin Müslümanlarına yönelik propaganda faaliyetlerinde kullanılmışlardır.[48]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Japonya'yı Müslümanlar için bir çekim merkezi yapma fikrinin diğer somut adımları da, 1935 yılında Kobe Camii ve ardından 1938'de Tokyo Camii'nin açılması olmuştur.[49] Bu camiler, ibadetha-

---

[47] Ömer Özcan, "Uzak Doğu'da İdil-Urallıların Varlık Mücadelesi", *Toplumsal Tarih*, 8 Aralık 1997, no 48, s.39-43.

[48] Konuyla ilgili olarak Sayın Ömercan Nuri ile birlikte hazırladığımız ve bu sene içinde yayımlamayı düşündüğümüz, "Japon Arşiv Belgelerine Göre Uygurlar" adlı kitabımızda konu detaylı olarak anlatılmıştır.

[49] Biz, *Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camileri*, Vadi Yayınları, Ankara 2008 adlı çalışmamızda, camilerle ilgili konuları detaylı olarak anlattığımız için burada ayrıca uzun şekilde üzerinde durmayacağız.



ne ihtiyacını karşıladıklarından değil, Japonya için siyasi bir anlam taşıdıklarından dolayı önemlidir. Burada temel amaç, İslâm âlemine özellikle de Orta Asya Müslümanlarına, Japonya'nın Müslümanları nasıl himaye ettiğini göstermektir. Bu yıllarda Japonya'daki toplam Müslüman nüfusun, kadın, erkek, çocuk olarak yaklaşık 1000-1500 kişi civarında olduğunu ve bunların Japonya şartlarında günde beş defa camiye gitmelerinin mümkün olmadığı göz önüne alınırsa ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılabilir. Diğer yandan II. Dünya Savaşı sırasında özellikle Orta Asya ve Güney Doğu Asya'ya askerî ya da istihbarat-propaganda amacıyla gönderilen birçok Japon'un 10-15'er günlük sürelerle bu camilerde İslâmiyet ve Müslümanlar hakkında kursa tabi tutularak, "Müslüman'dır" belgesi aldıktan sonra görev yerlerine gönderilmiş olmaları ilginçtir.[50]

Özellikle Tokyo Camii'nin açılışı büyük bir törenle yapılmış ve tüm dünyadan olabildiğince çok Müslüman temsilcinin açılış törenine katılması sağlanmaya çalışılmıştır. 12 Mayıs 1938'de Cuma günü hizmete açılan caminin arsasının satın alınması ve inşası için, aralarında Mitsubishi gibi büyük şirketlerin olduğu 11 Japon firması 10.000'er yen bağışta bulunmuş ve toplanan 110.000 yen inşaat için kullanılmıştır. Açılış törenine Japon Kara ve Deniz kuvvetlerine mensup generaller, milletvekilleri, bürokratlar, yabancı ülkelerin diplomatları ve Japonya'da yaşayan Müslümanlar katılmıştır. Burada şaşırtıcı olan, 1919'dan sonra tüm hayatını Japonya'nın Asya siyasetine adamış gözüken Molla Muhammed Gabdulhay Kurbanali'nin açılış töreninden kısa bir süre önce polis tarafından tutuklanarak Japonya'dan sınır dışı edilmesidir. 1938'e kadar Rusya ve Çin'e odaklanan Japonya, İngiltere ile ittifakını bozmasından sonra hedefine Hindistan'ı, bir başka deyişle Güney Doğu Asya'yı koymuştur. Ayaz İshaki'nin Japonya'ya gelişiyle Türk-Tatarlar üzerindeki otoritesini kaybeden, hatta Japonya ile Türkiye ve Rusya'nın arasında siyasi bir sorun teşkil etmeye başlayan Kurbanali ise yeni gelişmeler doğrultusunda gözden çıkarılır. Onun ülkeden kovulmasıyla, Doğu Asya'daki Türk-Tatarlar arasındaki bölünme de yavaş yavaş ortadan kalkmış ve diasporanın tamamına yakını Japon idaresindeki topraklarda yaşamaya devam etmekle beraber Pan Asyacı propagandanın aracı olmaktan uzaklaşmıştır.

Sonuç

İslâmiyet, Japonya'nın 1854'de Amerika Birleşik Devletleri'nin müdahalesiyle dış dünyaya açılmasından kısa bir süre sonra Japon devlet adamları ve yayılmacı asker-sivil bürokratların dikkatini çekmiştir. Özellikle "Müslüman Müslüman'ın kardeşidir" anlayışı, onlara göre faydalanılabilecekleri bir düstur ve motivasyon olmuştur. I. Dünya Savaşıyla beraber dünya Müslümanlarının ya-

[50] Bu bilgi, 2001 yılında Konuk Araştırmacı olarak Japon Arşivlerinde araştırma yaptığımız sırada tanıştığımız, Tokyo Türk Cemiyeti Başkanı, rahmetli Temimdar Muhit Bey'in şahitliğine dayanmaktadır.

şadıkları toprakların, Türkiye dışında neredeyse tamamına yakınının yabancı güçlerin işgalinde olması, o dönem Japon siyasetine yön veren asker-sivil unsurlarca, Müslümanların Japon yayılmacılık faaliyetlerinde etkili müttefikler olarak değerlendirilebileceği sonucunu doğurmuştur. Abdürreşit İbrahim ve daha sonra Muhammed Barakatullah gibi etkili aydın-önderle kurulan ilk temasların ardından, Japonya'da Müslüman bir cemaat yaratılmaya çalışılmış ve daha önce yerleşmiş az sayıdaki Hint Müslüman'ından ayrı olarak, İdil-Ural Türk-Tatarlarından bazı grupların Japonya ile Japon kontrolündeki Kore ve Çin topraklarına yerleşmeleri desteklenmiştir. Bu ithal cemaatin desteklenmesiyle, Japonlardan oluşan sayıca çok az fakat etkin bir "Müslüman Japon" grubu var edilmiş, bu yolla da özellikle Orta Asya Müslümanları ile aracısız irtibat kurabilme kabiliyeti geliştirilmeye gayret edilmiştir. Ayrıca, Japonya'daki yerli-yabancı Müslümanların dernekleri ve yayın faaliyetleri desteklenerek Dünya Müslümanlarına matbuat yoluyla da propaganda yapılmıştır.[51]

Japonya sınırlarına yakın olan bölgeleri 1910'da Kore örneğinde olduğu gibi işgal etmeye başlamış ve yine Çin'de yaptığı gibi yerli Müslümanlarla bir nevi müttefiklik ilişkisi kurmaya çalışmıştır. Doğrudan komşu olmadığı topraklarda ise, Mançuko ve Doğu Türkistan örneğindeki gibi kendine bağlı idareler kurma yoluna gitmiştir. Şehzade Abdülkerim Efendi gibi Müslümanlardan saygı görebilecek kişiler de bu amaçla kullanılmak istenmiş ve kısmen de başarı sağlanmıştır. Kobe ve Tokyo'da kurulan camiler, İslâm âleminde heyecan yaratmış olsa da beklenen etkinin sağlanamadığı söylenebilir. Yabancılarla bir arada yaşama tecrübesi yok denecek kadar az olan, İmparatorlarının "Güneş Tanrıçası'nın Oğlu" olduğuna iman etmiş Japonların, kendi ülkelerinde güya İslâm'ı yaydıkları ve hatta Japon İmparatorunun Müslüman olacağı yönündeki propagandaları da kısmen dikkat çekmiştir. Ancak, II. Dünya Savaşında, özellikle Güney Doğu Asya'da, Japon askerlerinin Müslümanlara yönelik samimiyetsiz tavırları Müslüman aydınları düşünmeye sevk etmiş ve Japonların samimiyeti sorgulanmaya başlanmıştır. 1945'deki yenilgi ise Japonya'nın İslâmiyet'i kullanarak Orta Asya Türklüğüne sızma ve etkileme faaliyetlerinin sonunu getirmiştir.

[51] Hasan Hatano Uho ve Muhammed Hilmi Nakawa'nın Abdürreşit İbrahimle beraber kaleme aldıkları "Asya Tehlike'de" adlı kitap güzel bir örnek teşkil eder. Bu kitap Mahir Ünsal Eriş tarafından Latin harflerine çevrilmiş ve bizim editörlüğümüzde yayımlanmıştır. *Asya Tehlikede*, Hasan Hatano Uho, Japoncadan mütercimleri Japonyalı Muhammed Hilmi Nakawa ve Abdürreşid İbrahim, Yayına Hazırlayanlar: Ali Merthan Dündar, Mahir Ünsal Eriş, Türk Japon Kültürünü Araştırma ve Dayanışma Derneği Kültür Yayınları, Bizim Büro Matbaası, Ankara 2009.

EKLER:



EK I: Tokyo'da İdil-Ural Türk-Tatarları Bir arada. (A. Merthan Dündar arşivi)



EK II: Kurbanali, Japon Milliyetçisi Liderlerle.
(Arka sırada soldan ikinci). (A. Merthan Dündar arşivi)



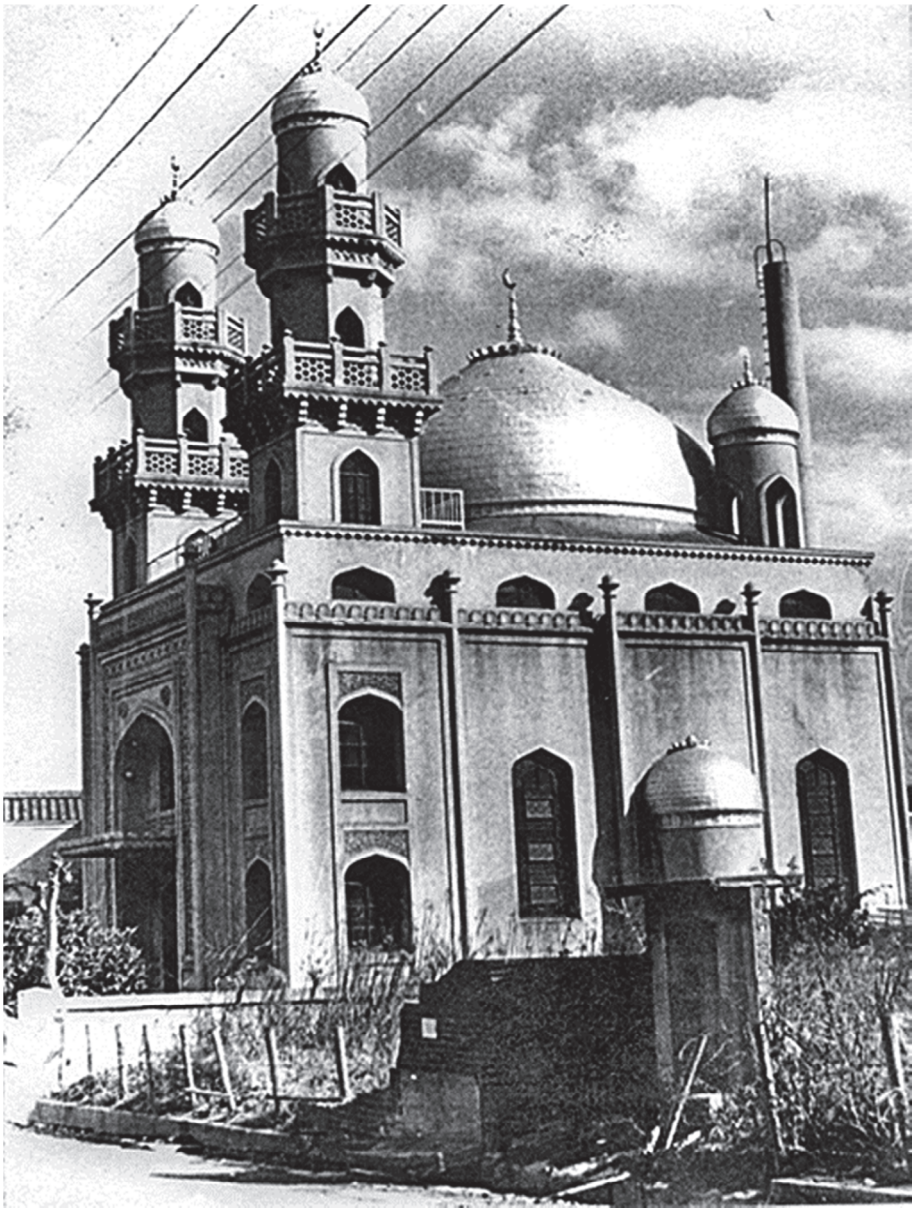
EK III: Kurbanali, Abdürreşit İbrahim ve Japon Milliyetçilerinin babası sayıla Toyama Mitsuru. (Yana Yapon Mohbiri'nden alınmıştır)



EK IV: Tokyo Cami'nin Temel Atma Töreni. (1937). (A. Merthan Dündar arşivi)



EK V: Tokyo Cami. (A. Merthan Dündar arşivi)



EK VI: Kobe Cami. (A. Merthan Dündar arşivi)



KAYNAKLAR

AKIRA, Matsunaga, Ayaz İshaki and the Turco-Tatars in the Far East, *The Rising Sun and the Turkish Crescent*, Edt. Selçuk Esenbel- Inaba Chiharu, Boğaziçi University Press, İstanbul 2003.

Asya Tehlikede, Hasan Hatano Uho, Japonca'dan mütercimleri Japonyalı Muhammed Hilmi Nakawa ve Abdürreşid İbrahim, Yayına Hazırlayanlar: Ali Merthan Dündar, Mahir Ünsal Eriş, Türk Japon Kültürünü Araştırma ve Dayanışma Derneği Kültür Yayınları, Bizim Büro Matbaası, Ankara 2009.

AYDIN, Cemil, *The Politics of Anti-Westernism in Asia*, Columbia University Press, New York 2007.

BEASLEY, W. G., *The Japanese Experience*, Phoenix Press, London 2000.

CHERNOLUTSKAYA, Elena, "Religious Communities in Harbin and Ethnic Identity of Russian Emigres", *The South Atlantic Quarterly*, 99. 1, 2000.

CHIEN-NUNG, Li, *The Political History of China 1840-1928*, Edt.& Çev. Ssu-Yu Teng, Jeremy Ingalls, D.Van Nostrand Company, Inc, Toronto, 1956.

COBBING, Andrew, *The Japanese Discovery of Victorian Britain*, Japan Library, 1998.

COOPER, Michael (Ed.), *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1995.

DUUS, Peter, *The Abacus And The Sword: The Japanese Penetration of Korea, 1895-1910*, University of California Press, California 1998.

DÜNDAR, A. Merthan, "Japon Resmi Belgelerine Göre Ayaz İshaki ve Japonya'daki Faaliyetleri", *Türk Yurdu*, Cilt 31, Sayı. 287, Ankara 2011.

DÜNDAR, A. Merthan, "Japonya Türk Tatar Diasporası", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Kasım, Ankara 2004.

DÜNDAR, A. Merthan, "Japonya'da Bir Başkurt Önder: Molla Muhammed Gabdulhay Kurbangaliyef", *Tarihten Bugüne Başkurtlar, Tarih, Dil ve Kültür Üzerine İncelemeler*, Haz. A. Melek Özyetgin, A. Merthan Dündar, İlyas Kamalov, Ötüken: Ankara 2008.

DÜNDAR, A. Merthan, "Türk Milliyetçilerinin Japonya Algısına Bir Kaynak Olarak Mehmet Akif'in Mısralarında Japonya ve Japonlar", *Türk Yurdu*, Cilt 32, Sayı. 295, Ankara 2012.

DÜNDAR, A. Merthan, "Uzak Doğu'da İdil-Ural Türklerinin Yayın Faaliyetleri ve Tokyo Mahallei-i İslâmiye Matbaası", *Türkoloji Dergisi*, Cilt XVI, Sayı: 2, Ankara 2003.

DÜNDAR, A. Merthan, Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camileri, Vadi Yayınları, Ankara 2008.

DÜNDAR, A. Merthan, Pan-*İslâmizm'den Büyük Asyacılığa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2006.

F.O 262/1621. British Foreign Office (İngiltere).

GOODMAN, Grant K., *Japan And The Dutch 1600-1853*, Curzon Press, Richmond 2000.

HENSHALL, Kenneth G., *A History Of Japan*, Palgrave, Wiltshire 2001.

HIROSHI, Mitani, *Escape From Impasse: The Decision to Open Japan*, Çev.: David Noble, Internal House of Japan, Tokyo 2006.

HOTTA, Eri, *Pan-Asianism and Japan's War 1931-1945*, Palgrave Macmillan, New York 2007.

KANLIDERE, Ahmet, *Reform Within Islam*, İstanbul, 1997.

KAZUHIRO, Takii, *The Meiji Constitution, The Japanese Experience Of The West And The Shaping Of The Moden State*, Çev. David Noble, International House of Japan, Tokyo 2007.

KEENE, Donald, *The Japanese Discovery Of Europe, 1720-1830*, Stanford University Press, California 1969.

MAKITO, Saya, *The Sino-Japanese War and The Birth of Japanese Nationalism*, Çev. David Noble, International House of Japan, Tokyo 2011.

MASON, R.H.P., J.G. CAIGER, *A History of Japan*, Tuttle Publising, Singapore 2001.

NAKAI, Kate Wildman, *Shogunal Politics*, Harvard 1988.

NISH, Ian, *The Origins Of The Russo-Japanese War*, Longman, London 1998.

Office of Strategic Services Research and Analysis Branch, (O.S.S R&A.890. 1), Japanese Infiltration Among Muslims in China, 15 May 1944. (Amerika Birleşik Devletleri).

Office of Strategic Services Research and Analysis Branch, (O.S.S R&A.890. 2), Japanese Attempts at Infiltration Among Muslims in Russia and Her Borderlands, August 1944. (Amerika Birleşik Devletleri).

ÖZCAN, Ömer, "Uzak Doğu'da İdil-Urallıların Varlık Mücadelesi", *Toplumsal Tarih*, 8 Aralık 1997, no 48.

RORLICH, Ayşe Azade, *Volga Tatarları: Yüzyılları Aşan Milli Kimlik*,, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

SAALER, Sven and Christopher W. A. SZPILMAN (Eds.), *Pan Asianism: A Documentary History*, Vol. 1, 1850-1920, Rowman & Littlefield Publishers Inc. 2011.

SAALER, Sven and Christopher W. A. SZPILMAN (Eds.), *Pan Asianism: A Documentary History, Vol. 2*, 1920-Present, Rowman & Littlefield Publishers Inc. 2011.

SAALER, Sven, Vivtor KOSCHMANN (Eds.), *Pan-Asianism in Modern Japanese History*, Routledge, New York 2007.

SIMS, Richard, *French Policy Towards The Bakufu And Meiji Japan 1854-95*, Japan Library, 1998.

TANIN, O., E. YOHAN, *Militarism and Fascisim in Japan*, Martin Lawrence, Ltd, London 1934.



TOSHIHIKO, Matsuda, *Governance And Policing Of Colonial Korea: 1904-1919*, International Research Center for Japanese Studies, Kyoto 2011.

TSUNENARI, Tokugawa, *The Edo Inheritance*, Çev. Tokugawa Iehiro, Internal House of Japan, Tokyo 2009.

TSUTOMU, Sakamoto, "The First Japanese Hadji Yamaoka Kotarao and Abdurreşid İbrahim", *The Rising Sun and the Turkish Crescent*, Selçuk ESENBEL, Inaba CHIHARU (Eds.), Boğaziçi University Press, İstanbul 2003.

TÜRKOĞLU, İsmail, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşit İbrahim*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

USMANOVA, Larissa, *The Türk-Tatar Diaspora in Norteast Asia*, Rakudansha, Tokyo 2007.

WORRİNGER, Renée (Ed.), *The Islamic Middle East and Japan*, Princeton University, 2007.

http://chinadailymail.com/2012/05/24/top-chinese-defence-chiefs-japan-visit-cancelled/.

http://japanuyghur.blog52.fc2.com/blog-entry-101.html.

http://uyghuramerican.org/article/world-uyghur-congress-successfully-concludes-its-4th-general-assembly-japan.html.

http://www.chinabeijing.org/protest-over-tokyo-japan-uygur-gathering/.

http://www.china-embassy.org/eng/xw/t621468.html.

http://www.jatcafa.org/scholarship.asp.

http://www.rfa.org/english/news/uyghur/japan-04242012181311.html.

http://www.uygurunsesi.com/?mxz=haber&hid=1177.



Japan, Islam and Central Asia: Volga-Ural Turks in Japan's Policy on Islam

Assoc. Prof. Dr. Merthan Dundar

ABSTRACT

Japan, becoming a dominating power in Asia after the Russo-Japanese War (1904-1905), led to changes in the World stabilities of that time. The rapid change era recorded in history as Meiji Era (1868-1912) and started by Mutsuhito who came to throne in 1868 as Emperor Meiji, is the era when Japan gradually came to be a real empire. In this new era of restructuring known as Meiji Restoration Period, Western World was taken as a model in all fields and Europe and the United States of America were imitated in many aspects from state system to social life. This ensured the progress of Japan, thus socio-economic, political and military achievements enabled Japan to make invasions in its region. It is possible to say that a new feeling of superiority was born especially among the military and civil elites and that this feeling caused an idea of nationalism to spread going as far as to militarism



and racism. When the works of Japanese nationalist idealists of this era are studied, the stages of existence of the proto-type of "superior Japanese" can be seen. The fact that Japan, the inefficient state of Asia, annexed in 1879 to the center first the Ryukyu islands which were under the rule of Satsuma clan naming them Okinawa Province/Region, and that it gained with the Sino-Japanese War (1894-1895) and Russo-Japanese War (1904-1905) great distinction and occupied lands was extremely effective in the existence of this idea. In addition, Shintoism began to rise with Meiji although Buddhism was the major religious trend until Meiji Era, and thus in the following years a new hybrid understanding considering the emperor almost as god began to appear. This caused the assumption that Japan possessing a unique, superior, and alive god should be the master of other peoples in Asia. The idea of Dai Ajia Shugi (known in English as Greater Asianism) emerges as the outcome of the thought that all the coloured peoples of Asia (theNegroes, the yellow race etc.), and more precisely the non-white people should gather under the reign of Japan.

Russia, Japan's greatest "native" rival in the region, although suppressed as a result of the Anglo-Japanese Alliance signed in 1902, still occupied a dangerous position for Japan At this point, different ethnic elements living under the Russian rule were seen as an ally for Japanese soldiers and administrators. No doubt, this approach did not remain ex parte, and the victims in Russia, the majority of whom were Muslim-Turkish noble peoples, showed eagerness to co-operate with Japan. It is possible to say that the situation was similar in China. At this stage, throughout the period of civil war during the 1917 Russian Revolution and the following years many groups from the Volga-Ural Region such as Tatars, Bashkirs, Mishers, Dipters whom we could describe in general as Turkish-Tatars migrated, primarily to the Japanese-controlled China and Korea, and later emigrated to Japan and settled there.. The presence of these communities in Japan and the ideology of Turanism or Pan Turkism somewhat borrowed from these communities were considered as propaganda material that could be used by Japanese political and faith leaders. It may be said that Japanese intelligence, having already begun to communicate with Hungarian and Turkish Turanians in this matter, saw also Islam as a means of penetration in the same way. In line with these purposes, it was attempted to organize under the umbrella of the League of Neighborhood of Islam (Mahalle-i İslâmiye Cemiyeti) the Turkish-Tatars as well as other Turkic-Muslim opponents in Japan and in such other regions as China and Korea ruled by Japan. The activities of Mullah Mohammed Gabdulhai Kurbangaliyev, or rather the activities of the Japanese army and intelligence through his interagency aimed to destroy Russia by dividing it up within itself. Mosques founded by Turkish-Tatars in

Japanese cities such as Tokyo, Nagoya, and Kobe, served not only to satisfy the needs of a small number of Muslims living there but also to show to the Muslims all over the world from the Balkans to China that the new protector of Islam was Japan.

In its activities aimed at the Islam World, Japan tried to obtain the support of such faith leaders as Abdürreşit İbrahim Efendi well known especially in the Turkish World, and also collaborated with characters such as Muhammad Barakatullah to influence the Indo-Malay Muslims. Although it is uncertain, some Japanese people who were converted to Islam assumed efficient roles in Japan's Asian policy during the period between two world wars. Perhaps the most important operation that Japan implemented in this regard was to attempt to enthrone Prince Karim Efendi, the Grandson of the Ottoman Sultan Abdul Hamid II., as the Caliph in the Muslim State planned to be founded in East Turkestan. This article aims to put light on Japan's policy toward Islam and the activities of Volga-Ural Turks that Japan tried to utilize as an efficient means in this policy.



Япония, Ислам и Средняя Азия: Тюрки Волги и Урала в Исламской Политике Японии

Доцент Доктор Дундар Мертхан

РЕЗЮМЕ

После русско-японской войны (1904-1905) Япония усилила свои позиции в Азии и повлияла на расстановку сил в мире. В истории Японии началась эпоха Мэйдзи (1868-1912), когда к власти пришел император Муцухито, начавший активный процесс изменений, что постепенно привело Японию к реальному имперскому статусу. Этот период подъема, также называемый «Реставрацией Мэйдзи», взял в пример западную модель, особенно в системе государственного управления и устройства социальной жизни. Эта ситуация обеспечила прогресс Японии, что в свою очередь позволило ей в результате социально-экономического, политического и военного подъема захватить новые территории. На это этапе в Японии, у военной и гражданской элиты возникло чувство превосходства, развившееся в милитаризм и национализм, получившие широкое распространение. Если взглянуть на произведения того периода, можно заметить, как упорно продвигается идея «японского прототипа», обладающего

тотальным превосходством. Эта идея возникла в практически не влияющей на дела Азии Японии после того, как острова Рюкю, принадлежащие клану Сацума, были переданы области Окинава, после чего была развязана китайско-японская война (1894-1895) и русско-японская война (1904-1905), где японцы, выйдя победителями, получили авторитет и крупные территории. Кроме этого, после начала периода Мэйдзи прежняя религия – буддизм сменился синтоизмом, в результате возникло понятие, что император есть сын бога. Ну а это в свою очередь породило идею, что японцы, обладающие единым, высшим, превосходящим всех остальных богов богом, должны быть правителями всех народов Азии. Идеал «Великий Азианизм» (Даи Адзя Шуги или по-английски Greater Asianism) стал продуктом японской идеи, что все «цветные», т.е. не «белые» народы должны объединиться под властью Японии.

Россия, являющаяся наиболее влиятельным конкурентом Японии в регионе, была «устранена» в результате договора о сотрудничестве, подписанного между Англией и Японией в 1902 году, однако, тем не менее, свою опасность для Японии она не потеряла. Поэтому различные этнические меньшинства, проживающие в России, рассматривались японскими военными и руководителями как потенциальные союзники. Несомненно такой подход не был односторонним, большая часть этнических меньшинств, состоящих из тюрков-мусульман, готовы были вступить в сотрудничество с Японией. То же самое можно было сказать и о Китае. В этот период произошла Октябрьская революция 1917 года и последующая гражданская война, в результате чего многие татары, башкиры и другие представители тюркских народов волжско-уральского региона переселились в Китай и Корею, находящиеся под властью Японии, а некоторые добрались и до самой Японии. Идеи Турана и пантюркизма, пришедшие в Японии с переселенцами, были использованы японскими идеологами и политическим лидерами как материал для создания собственной пропаганды. Японская разведка начала налаживать связи с туранистами, кроме этого, можно сказать, что ислам тоже использовался ими как средство проникновения.

С этой целью японская администрация начала деятельность по объединению мусульман – представителей тюрков в Китае и Корее, причем центром этой деятельности стала исламская мечеть в Токио. Мулла Курбангалиев Мухаммед Габдулхаи, точнее через него японская армия и разведка пыталась развалить Россию на части и уничтожить ее. В таких японских городах, как Токио, Нагоя, Коба тюрками создавались мечети, причем делалось это не сколько для того, чтобы удовлетворять нужды небольшого количества местных мусульман, а чтобы показать миру от Балкан до Китая, что Япония стала новым защитником ислама и мусульман.



Япония, своей работе с исламским миром, использовала лидеров-идеологов, широко известных тюркскому миру, таких как например Абдурашид Ибрагим Эфенди, а чтобы получить влияние среди индийских и малазийских мусульман организовала сотрудничество с Мухаммедом Баракатуллахом. Каким бы ни было спорным все вышесказанное, некоторые японцы-мусульмане играли важную роль в азиатской политике Японии в период войны двух миров. Одной из наиболее значимых операций Японии стала попытка сделать внука Османского Падишаха Абдулхамита II Абдулкарима Эфенди халифом исламского государства, которое предполагалось создать в Восточном Туркестане. Эта статья ставит своей целью осветить исламскую политику Японии и деятельность волжско-уральских тюрков, которая использовалась как эффективное средство этой политики.



Islam in Post-Soviet Central Asia and its Neighbourhood

Dr. Nasir Raza Khan
Academy of International Studies,
Jamia Millia Islamia

ABSTRACT

For the past twelve years Central Asians have look through history to restore Islam in the region. While the leadership of the region has on some occasions lavishly displayed its support of Islam, it has simultaneously been mindful of the potential political impact of the religion and the threat they pose to the stability. Many Political ideological forces have emerged over the years challenging and contesting with each other for domination. Some of them could be identified as Westernisation; Islamisation; and some form of re-Sovietisation minus Soviet system. Torn between these three social forces, the cultures of Central Asia are competing with each other proper accommodation and negotiated routes to shape their own destiny and identity.

Islam has been integral in defining the culture, political behaviour and economic interaction of Central Asians since its arrival in the seventh century. Hence, its resurgence is neither surprising, nor unintelligible.

Despite bans on unofficial religious activity, Islam received widespread allegiance at the grassroots level during the Soviet period. This, so-called "Parallel" Islam remains active today. Expressed in terms of religiosity, this unorganised activity can be readily observed as a function of life-cycle rituals. Various studies have revealed the extensive observance of religious rites to include circumcision, religious burials, and marriage. Other commonly practiced rituals include observing *Ramadan* (the month of fasting), *Bairam* (the feast of sacrifice), and *Mawlud.* Moreover, many take to wearing religious symbols, painting *Quranic* verses on their automobiles, and giving their children distinctly Islamic names. One of the most extensive and overt practices is the pilgrimage to various holy places, Bukhara and Samarkand in particular were centers for Islamic learning over a several century period.

The resurgence of Islam in Central Asia will be an important influence on the political life of the region in the years to come. Despite the restrictions imposed on nonofficial religious activities, Islam will continue to be part of the region's social and spiritual life. Cultural linkages–and potential sources of conflict–extend beyond into Turkey, Iran, and Afghanistan, all of which have strong historical connections with Central Asia. The strains of economic development could cause one or more of these potential conflicts to erupt into interstate conflict, as are the case with the civil war in Tajikistan, which has involved Russia, Uzbekistan, and Afghanistan. This in turn could spread beyond Central Asia into West and South Asia. Islam is directly involved in the unfolding political process, which serves to deepen the four levels. At independence, Islam quickly became inextricably linked with the nationalist movements. By virtue of their close location to Iran, Afghanistan, the Persian Gulf and Pakistan the special political and military significance of these areas look quite manifest.

My paper will attempt to put into perspective the dynamics of the Islamic revival in Post-Soviet Central Asia and to provide a realistic assessment of its role in the region.

INTRODUCTİON

The Soviet incorporation of the erstwhile region of Central Asia, popularly known as *Māwā' al- nahr* or Transoxiana, during the early part of the twentieth century was not merely political. The encompassment was not only politico-economic in nature but religio-cultural as well. Attempts were made to devise a specific socialist model of modernity on the basis of certain principles and practices; like philosophical atheism, rational reordering of collective production or leading life as per Communist principles as well as developing a centralized-state



system. Though, in the statutes ample provisions were made for cultural diversities and national self-determination, during these attempts plurality as well as continuity of regional diversities suffered to a great extent. During seven decades of Communist rule, the Muslim population of Central Asia almost lost their unique identity, which was sourced from Islam. Lately, former Soviet Russian President Gorbachev's policy of perestroika provided some space for religion in the Union, consequently, the believers were now not persecuted as was case in the past and they were demanding greater religious freedom.

In view of this, collapse of this nearly three-quarter-of-a-century long Soviet system, ought not to be seen only through political and economic angles but through religious and cultural dimensions as well. The collapse of this system meant religio-cultural homogeneity, which was upheld by a centralized state-system, also losing its hegemony and legitimacy. The newly emerged nation-states arising out of the fall of the Soviet Union had not only been forced to reconstruct their economies but also religio-cultural and national identities under new conditions.

Over the years, many political and ideological forces came on the stage challenging and contesting with each other for domination. Some of them may be identified as Westernization, Islamization, and a kind of re-Sovietisation minus the Soviet system. Torn between these three socio-political forces, the cultures of Central Asia are competing with each other for a proper role in the society. They are negotiating their paths to shape their own identity and destiny.

During the past twelve years, people of Central Asia have looked through the history to restore Islam in the region. While regional leaders, on some occasions, overtly showed their support to Islam, concurrently, they have also been mindful of potential political impact of religion and its perceived threats to stability. These leaders are mostly former communist regime's members and it is very unlikely that they would devise such policies, which give greater role to religion i.e. Islam. It is observed that these leaders do not welcome Islamic parties and among the five Central Asian Republics only Tajikistan has recognized an Islamic party that is Islamic Revival Party. Relatively closed political systems, restricted freedom of speech, slow economic development and ever-vigilant security services are interfering with people's normal material and spiritual life. People are suspected of extremist tendencies even if they are carrying out their normal religious duties. This process is somewhere contributing to the growth of radicalization of people's thinking.

Objectives

The above theme has assumed significance because of the importance now being attached to the political developments in this area. This paper will make an attempt to bring to light certain aspects of Islam in Central Asia and its sur-

roundings. Efforts are given to elaborate salient features of Islamic culture in Central Asia and its neighbouring areas. The paper mainly deals with the socio-cultural aspects of Islam and its importance in the present Central Asian scenario.

While dealing the theme of *Islam in Central Asia and its Neighbourhood*, the main focus of this paper is to examine Islam in the present day Central Asia and its neighbourhood, including the historical description of this religion in this area. Attempts has been be made to put into perspective the dynamics of Islamic revival in Central Asia and also to provide a realistic assessment of role of Islam in the region's culture, politics, society and inter-state relations in the area and beyond.

Major issues highlighted in this paper are:

Role of religion in shaping culture, language, identity in Central Asia, religion's role, especially of Islam, in shaping country's polity and influence on foreign policy of the region.

What are the patterns of the interactions/responses of the regional and International powers vis-à-vis Central Asian quest for National building and identity construction?

Although considerable work has been done on the related theme but a detailed analysis of 'Islam in Central Asia and its Neighbourhood' needs to be undertaken. Khalid Adib and Ahmad Rashid's works focus primarily on the rise of political Islam in Central Asia, which undoubtedly contain important insights. However, there is still a room for a fresh attempt to study 'Islam in Central Asia and its Neighbourhood' in a more comprehensive manner. My main endeavour is to examine the prospects of the revival of Islam in the region with a corresponding analysis of how the new religio-political equations may assist in bringing stability by providing stable governments in Central Asian and neighbouring countries. The paper strives to scientifically and critically analyse the impulses from blow.

Islam has been an essential source in defining the culture, political behaviour and economic interaction of Central Asians since its arrival in the seventh century. Hence, its resurgence is neither surprising, nor incomprehensible. Despite bans on unofficial religious activity, Islam had been receiving widespread allegiance at the grassroots level during the Soviet period. The so-called "Parallel" Islam remains active even today. Expressed in terms of religiosity, this unorganized activity can be readily observed as a function of life-cycle rituals. Various studies have revealed the extensive observance of religious rites to include circumcision, religious burials and marriage. Other commonly practiced rituals include observing *Ramadan* (the month of fasting) fast, *Bairam* (the feast of sacrifice), and *Mawlud* (communal prayers celebrating Prophet Mohammad's



birth anniversary).[1] Moreover, many take to wearing religious symbols, painting *Quranic* verses on their automobiles and giving their children distinctly Islamic names. One of the most extensive and overt practices is the pilgrimage to various holy places, including Bukhara and Samarkand, which were centres of Islamic learning over a several centuries.

Islam has directly been involved in unfolding political processes. Soon after gaining independence, it quickly became inextricably linked with the nationalist movements. Prominent scholar Ahmed Rashid makes the point that Islam has become a convenient symbol which "allows local nationalists to distance themselves from Slavic culture and aspirations."[2]

After emergence of new Central Asian States the revival of Islam seen in two different directions; the first was under the control of both the authorities and the official clergy; its visible result was in sharp increase in the level of activities of Muslim institutions. In 1990-91, for example the number of Mosques and *Madrasa* (religious institution) increased somehow from 160 to 5,000. The building of new mosques and *madrasa*'s were extensively supported by Arab counties and Turkey. The increasing influence of Islam in Post Central Asia compels the authorities in the region to make serious accommodation for Islam in their policy making. Asker Akaev, the ex. President of Kirgizstan known to be a democratic liberal figure was forced to announced and assure his parliament that the country will be a Muslim state were Islamic norms will be given preference. One Uzbek scholar argues that "Despite the variety of historical and cultural legacy in Central Asian countries, all these countries are subject to the process of "re-Islamisation."[3] Ahmed Rashid observed, that in the Muslim post-Soviet states "there is a palpable cultural vacuum at the heart of Central Asia, which cannot be filled by consumerism or imitations of Western culture."[4]

Central Asia in the eyes of its neighbours:

The resurgence of Islam in Central Asia will be an important influence on the political life of the region in the years to come. Despite the restrictions imposed on nonofficial religious activities, Islam will continue to be part of the region's social and spiritual life.

---

1 William Fierman, Soviet Central Asia: The Failed Transformation (Boulder, CO: West-view Press, 1991), p.193.

2 Ahmed Rashid, "Clout of the Clergy," *Far Eastern Economic Review*, 9 January 1992, p.18

3 Saodat Olimova, 'Confronting or engaging Islam: are there different approaches in Central Asian countries?' in *www.cidob.org/es/content/download/26454/.../file/doc_asia_26.pdf*

4 Ahmed Rashid, "The New Struggle in Central Asia: A Primer for the Baffled," *World Policy Journal* (Winter 2000/2001), p. 33.

Cultural linkages–and potential sources of conflict–extend beyond into Turkey, Iran, and Afghanistan, all of which have strong historical connections with Central Asia. The strains of economic development could cause one or more of these potential conflicts to erupt into interstate conflict, as is the case with the civil war in Tajikistan, which has involved Russia, Uzbekistan, and Afghanistan. This in turn could spread beyond Central Asia into West and South Asia. By virtue of their close location to Iran, Afghanistan, the Persian Gulf and Pakistan the special political and military significance of Central Asia is quite evident. The fear of influence by neighbouring Islamic countries like Iran and Afghanistan has also led Central Asian governments to adopt policies formulated to restrict the growth of Islamic political parties.

The break-up of the Soviet Union provided Iran with new opportunities to expand its cultural influence and also to reach to markets in Central Asia. During the past twelve years, Iran's policy on Central Asia has been directed towards achieving the following objectives. Foremost among these policies are to maintain regional stability and security to facilitate other objectives, including expanding trade and economic cooperation and preventing outside powers, including the United States, Turkey and Israel from exercising their influences in the region. Another objective has been the development of economic relations, including expansion of surface transport links and oil/gas pipelines. The Sarakhs-Tajan railway link between Iran and Turkmenistan, completed in September 1996, has been part of this effort. Yet another dimension of Iranian policy is to promote cultural and historical ties, and efforts to achieve this objective include helping the Central Asian states rediscover their past Iranian-Islamic heritage.

Iran, on the other hand, has a close cultural affinity with Tajikistan, whose population is largely Persian-speaking. Because of its relative economic isolation, it also has a strong economic interest in Central Asia as a whole and has been quick to offer the landlocked states of the region an overland route to the Gulf by means of a rail link between Mashhad in northern Iran and Ashkhabad in Turkmenistan.

Afghanistan plays a pivotal role in the region. Located near the hub of the region, it is Central Asia's gateway to the other two countries like India and Pakistan for trade and the piped transfer of hydrocarbon resources. Currently, some three million Afghan refugees live in Iran and Pakistan. Militant Afghan groups have been active in Pakistan and in Tajikistan. China, too, has an integrated view of the Central Asia shaped by the politics of geo-strategic condition and ethnicity. A large proportion of the population in its Xinjiang province is composed of Turkic Muslim people, who have strong ethnic affinities with groups across the border in Kazakhstan and Kyrgyzstan as well as in Tajikistan. Turkish interests in Central Asia are prompted by cultural affinity and a need to broaden its choices, which is turn have been supported by the United States. America would like the Central Asian states to gravitate towards secular Turkish structure.



Pakistan's interest in Central Asia is colored by the imperatives of its strategic relationship with India. Always fearful of Indian hegemony, Pakistan sees in Central Asia an opportunity to gain strategic depth by playing a major role in an enlarged Islamic community encompassing the Three Asia (Central South and West Asia). It also has an interest in promoting such a bloc in order to keep Central Asia as a buffer between it and Russia. However, its scope is limited by small economy and by the fact that its access to Central Asia is blocked by unstable Afghanistan. Its strategic options are also restricted by potential Iranian (and Chinese) responses to its involvement in Central Asia.

The importance of Central Asia for India is also depend on the stabilizing the situation in Afghanistan, violent turbulence of which negatively affects both India and Central Asian States. With the vast natural resources, uranium and other rare materials Central Asia was critical to the global plan of the Islamic Radicals. As long as some particular strength is in power and is supported by other stronger States, countries like Uzbekistan and India were more or less following the same policy in dealing with this matter which ties them together. A joint initiative to counter this issue was being favored by both States. As a raising power in Asia, India would seek greater engagement in Central Asia, especially since India's security is also linked to the stability in the region. As the strongest Central Asian power, Uzbekistan will be an important ally in India's search for a stronger involvement in the region.

Conclusion

Though presently, the Central Asian nations are not at the centre of the West's foreign policy but this region is beholding important roles for the 21st century. The factors like its geo-strategic location, being at the crossroad between South Asia, West Asia, Russia, China and being laden with huge mineral resources are bound to play important parts in the time to come. This seems inevitable. Though it is difficult to predict Central Asia's future but Islam will certainly play leading role in the region's future.

The revival of Islam in Central Asia has different impact in different areas.[5] The differences are due to different religious policies in Central Asian Regions and peoples interest in Islam. One scholar rightly observed that "All the Central Asian regimes have reverted to the policies that the Soviet Union adopted in dealing with Islam. Each regime has sponsored a particular version of Islam which the state approves of and is non-threatening to the status quo"[6]

---

[5] *http://www.renaissance.com.pk/ferefl962.html*

[6] Micallef, Roberta & Svanberg, Ingvar, 'Turkic Central Asia.', in Ingvar Svanberg, David Westerlund, (ed.) *Islam Outside the Arab World* (Richmond : Curzon Press, 1999), p. 154

We can assume that relatively Islam's influence in education, social and cultural areas in the region has been growing. The resurgence of Islam in Central Asia may have important influence on the political life of the region in the years to come. In the near future, despite the restrictions imposed on non-official religious activities, Islam will continue to be part of the region's social and spiritual life. It is very difficult to determine the level of adherence to Islam among the general population of Central Asia, since no religious public opinion data reflecting the influences of religious belief is presently available; during my visit to Uzbekistan, I found that most Uzbeks identify themselves as Muslims but this *'Muslimness'* seems to signify more of a cultural identity than a commitment to observing the faith. Actual knowledge of religion with few exceptions remains limited.

The cultural linkages and also the potential sources of conflict extend beyond Turkey, Iran and Afghanistan, all of which have strong historical connections with Central Asia. The strains of economic development can cause one or more of these potential conflicts to erupt into inter-state conflict, as have been the case with the civil war in Tajikistan, which involved Russia, Uzbekistan and Afghanistan. Such conflicts in turn may spread beyond Central Asia into West Asia and South Asia.

BİBLİOGRAPHY

AKBARZADEH, Shahram (1997), 'The Political Shape of Central Asia.', *Central Asia Survey*, Vol. 16, No. 4, pp. 517 - 542

AKCALI, Pinar (1998), 'Islam as a 'common bond' in Central Asia: Islamic Renaissance Party and the Afghan Mujahidin.', *Central Asia Survey*, Vol. 17, No. 2, pp. 267 - 284

ALLWORTH, Edward (ed.), *Central Asia: 130 Years of Russian Dominance, A Historical Overview*, (London: Publishers Group. 1994)

BACON, Elizabeth E., *Central Asians under Russian Rule. A Study in Culture Change* (New York: Cornell University Press, 1980).

BARTHOLD, *Four Studies on History of Central Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1963).

CORNELL, Svante & Spector, Regine (2001), 'Central Asia : More than Islamic Extremists.', *The Washington Quarterly*, Vol. 25, No. 1, pp. 193 - 206

DEWEESE, D. A. *History of Islam in Central Asia.* Leiden; New York: Brill, 2000.

FERDINAND, Peter (ed.), *The New Central Asia and Its Neighbours* (London: Printers Publishers, 1994).

FREEDMAN, Robert, 'Radical Islam and the Struggle for Influence in Central Asia.', in Bruce Maddy-Weitzman & Efrahim Inbar, (ed.) *Religious Radicalism in the Greater Middle East* (London : Frank Cass, 1997), pp. 199 - 215

GLEASON, Gregory *The Central Asian States* (Oxford : Westview Press, 1997)

HAGAHYEGHI, Mehrdad, *Islam and Politics in Central Asia* (London: Macmillan Press 1995).



HOWARD, Shawn (2000), 'The Afghan Connection: Islamic Extremism in Central Asia.', *National Security Studies Quarterly*, Vol. 6, No. 3, pp. 25 - 54

KEEP, John, *Last of the Empires: A History of the Soviet Union 1945-1991* (Oxford: University Press, 1996).

KIRIMLI, Meryem (1997), 'Uzbekistan in the New World Order.' *Central Asia Survey*, Vol. 16, No. 1, pp. 53 - 64

LITVINSKY, B.A., (ed.), *History of Civilizations of Central Asia*, vol. iii (Paris 1996).

MANDELABAUM, Michael (ed.), *Central Asia and the World: Kazakhstan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Turkmenistan* (New York: Council on Foreign Press, 1994).

MICALLEF, Roberta & Ingvar SVANBERG (1999), 'Turkic Central Asia.', in David Westerland & Ingvar Svanberg, (ed.) *Islam Outside the Arab World* (Richmond : Curzon Press)

ESENOV, Murad (ed.) *Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia* (Stockholm: Swedish Institute for International Affairs), pp. 9 - 18

POLIAKOV, Sergei. *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia.* (NY: M. E. Sharpe, 1992).

RASHID, Ahmad, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia* (Hyderabad; 2002).

RASHID, Ahmad, *Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia* (New York and London, 2003).

RASHID, Ahmed, "Clout of the Clergy," *Far Eastern Economic Review*, 9 January 1992, p.18

RASHID, Ahmed, "The New Struggle in Central Asia: A Primer for the Baffled," *World Policy Journal* (Winter 2000/2001), p. 33.

RASHID, Ahmed, *The Resurgence of Central Asia – Islam or Nationalism?* (London: Zed Books, 1995)

RO'I, Yaacov, *Islam in the CIS: A Threat to Stability*? (London: Royal Institute for International Affairs, (2001)

SAODAT Olimova, 'Confronting or engaging Islam: are there different approaches in Central Asian countries?', in

www.cidob.org/es/content/download/26454/.../file/doc_asia_26.pdf

SOUCEK, Svat, *A History of Inner Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

SUNY, Ronald Grigor (1999), 'Provisional Stabilities: The Politics of Identities in Post-Soviet Eurasia.', *International Security*, Vol. 24, No. 3, pp. 139 - 178.

WHEELER, Geoffre, *The Modern History of Soviet Central Asia* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964).

WILLIAM Fierman, *Soviet Central Asia: The Failed Transformation* (Boulder, CO: West-view Press, 1991)

WYLLY, H.C., *Tribals of Central Asia: From Black Mountain to Waziristan,* (New Delhi: Bhavana Books, 1996).



Sovyet Sonrası Orta Asya'da İslâm ve Komşulukları

Dr. Nasır Raza Han

ÖZET

Son on iki yıldır Orta Asya'daki topluluklar, bu bölgede İslâmiyet'in eski gücünü yeniden tesis etmek için geçmişe yönelmişlerdir. Bölge liderliği bazı vesilelerle desteğini İslâm'dan aldığını açıkça ortaya koyarken, aynı zamanda dinin sahip olduğu siyasi etki ile bu etkinin istikrar üzerinde oluşturabileceği tehdidin de farkında olmuştur. Uzun yıllar boyunca birçok siyasi ideolojik güç hâkimiyet için birbirlerine meydan okuyup birbirleriyle yarışmıştır. Bunların bazıları Batılılaşma ve İslâmileşme olarak bazıları ise Sovyet sisteminin kalıntılarıyla bir tür yeniden Sovyetleşme olarak tanımlanabilir. Orta Asya kültürleri, bu üç toplumsal güç arasında bölünmüş vaziyette, uygun şartları gözeterek ve üzerinde istişare edilmiş yöntemleri takip ederek kendi kaderlerini ve kimliklerini tayin etmek için birbirleri ile rekabet etmektedirler.

Yedinci yüzyılda İslâmiyet, bu bölgeye gelişinden bu yana Orta Asyalıların kültürlerini, siyasi tutumlarını ve iktisadi faaliyetlerini tanımlayıp be-



lirlemede temel bir unsur olmuştur. Bu bağlamda, İslâmiyet'in yeniden belirleyici bir konuma gelmesi ne şaşırtıcıdır ne de anlamsızdır. Sovyetler döneminde, devletin resmen kabul ettiği dinler dışındaki dini faaliyetler üzerindeki yasaklamalara rağmen, İslâmiyet alt tabakadaki insanlar arasında yaygın bir sadakat görmüştür. "Paralel" İslâm diye bilinen bu İslâmiyet bugün halen varlığını korumaktadır. Dindarlık açısından ifade edildiğinde bu düzensiz faaliyet ömür boyu devam eden bir dini tören fonksiyonu olarak rahatlıkla kabul edilebilir. Çeşitli araştırmalar, sünnet, ölü gömme ve düğün merasimlerinin de yaygın bir şekilde dini ayin olarak kabul edildiğini ortaya koymuştur. Bunların yanında, yaygın bir şekilde yaşanan diğer dini kutlamalar arasında *Ramazan, Bayram ve Mevlid* törenleri de vardır. Hatta birçok kimseler dini sembolleri üzerlerinde taşımaktan, arabalarının üzerine Kur'an ayetleri yazmaktan ve çocuklarına İslâmî isimler koymaktan hoşlanmaktadırlar. En yaygın ve belirgin uygulamalardan birisi özellikle Buhara ve Semerkant gibi birkaç asır İslâmi ilim merkezi olmuş çeşitli kutsal yerlere kutsal ziyaretlerde bulunmaktır

İslâmiyet'in Orta Asya'da yeniden canlanması önümüzdeki yıllarda bu bölgenin siyasi hayatı üzerinde önemli bir etken olacaktır. Devlet tarafından resmen kabul edilmeyen dinler üzerinde uygulanan kısıtlamalara rağmen İslâmiyet bölgenin toplumsal ve manevi hayatının bir parçası olmağa devam edecektir. Kültürel bağlar – ve potansiyel çatışma kaynakları- hepsi de Orta Asya ile güçlü tarihi bağları olan üç ülkeye, Türkiye, İran ve Afganistan'a uzanır. Ekonomik gelişme alanındaki gerginlikler, bu bahsettiğimiz potansiyel çatışmalardan bir veya birkaçının, Rusya, Özbekistan ve Afganistan'ında dâhil olduğu Tacikistan'daki iç savaşta olduğu gibi, devletlerarası düzeye ulaşmasına yol açabilir. Böyle bir durum bilahare Orta Asya'yı aşıp Batı ve Güney Asya'ya yayılabilir. Bağımsızlıkta, İslâmiyet ayrılmaz bir şekilde hızla milliyetçi harekete bağlanmıştır. İran'a, Afganistan'a, İran Körfezi'ne ve Pakistan'a olan yakın konumları yüzünden bu bölgelerin özel siyasi ve askeri öneme sahip oldukları oldukça açık bir şekilde görülmektedir.

Benim çalışmam Sovyet dönemi sonrasındaki İslâmî uyanışın dinamiklerini incelemeyi ve bu uyanışın bölgedeki rolünün gerçekçi bir değerlendirmesini sağlamayı amaçlamaktadır.



Ислам и Отношения Между Соседями в Постсоветской Средней Азии

Доктор Хан Насир Раза

РЕЗЮМЕ

В последние двенадцать лет сообщества Средней Азии обратились к прошлому с целью возродить былую силу ислама. Лидеры региона при поддержке религиозных представителей открыто заявили о приверженности к исламу, но в тоже время начали понимать политическое влияние религии и возможную опасность этого влияния на стабильность. В течении многих лет несколько политических идеологических сил воевали за власть друг с другом. Эти силы можно охарактеризовать как прозападные, происламские и, наконец, просоветские, то есть желающие собрать из развалин советской системы новое советское государство. Будучи разделенными между этими силами, культуры Средней Азии конкурируют между собой в поисках собственной судьбы и самоопределения, используя все возможные подходящие условия и методы, которые им зачастую советуют со стороны.

В седьмом веке в этот регион распространился ислам, став решающим фактором в определении культур, политики и экономической



деятельности государств и народов Средней Азии. То, что ислам стал тем самым определяющим фактором неудивительно и вполне понятно. В советский период религия была запрещена и даже преследовалась, однако трепетно сохранялась в народных массах. Эта вера, получившая название «параллельный ислам», сохраняется до сих пор. С точки зрения религиозности – это бессистемная деятельность, которая принимается как религиозные обряды, совершаемые в течении всей жизни. Различные исследования показали, что обряды получили широкое распространение в таких мероприятиях, как обрезание, похороны, свадьбы и т.д. Кроме этого, отмечаются такие праздники, как Рамазан-байрам, Курбан-байрам и Маулид. Многим нравятся религиозные символы, выдержки из аятов Корана, которые можно увидеть например на машинах, детям даются мусульманские имена. Одним из наиболее распространенных практик являются посещения святых мест, в частности в Самарканде и Бухаре, долгое время бывшими центрами исламской культуры и науки.

Пробуждение ислама в Средней Азии в будущем станет одним из самых значительных факторов в политической жизни региона. Не смотря на то, что ислам официально не принят государством, он продолжает оставаться важной частью социальной и духовной жизни региона. Культурные связи – а также и источники потенциальных столкновений – протянулись к трем странам, имеющим тесные исторические связи со Средней Азией – к Турции, Ирану и Афганистану. Напряженность в экономической области, возможные указанные выше столкновения между Россией, Узбекистаном, пережившим гражданскую войну Афганистаном, а вместе с ними и Таджикистаном, выйдут на межгосударственный уровень, что повлечет за собой расширение нестабильности в Среднюю Азию и далее, на Запад и Южную Азию. В условиях независимости ислам был сразу же привязан к патриотическому движению, став частью национализма. Это можно наблюдать близких между собой странах Персидского залива, в Иране, Афганистане, Пакистане, которые проводят свою собственную политику и имеют серьезные вооруженные силы.

Настоящая статья нацелена на исследование динамики возрождения ислама в постсоветский период и оценка реальной роли этой религии в регионе.



Religious Dimension of Iran's Foreign Policy towards Central Asia

Prof. Dr. Elaheh Koolaee
University of Tehran

ABSTRACT

The victory of Islamic Revolution in Iran in 1979 led to establishment of a new religious state in the name of Islam. This new state and its institutions gradually have been under the direct control of Shiite *Ulama*, which provoked serious concerns and interests in the region and the world, especially Islamic countries. Like many other states of the world, Iran's foreign policy is shaped by cultural, historical, geographical, social and economic elements. Although these elements constantly have deep impacts on Iran's foreign policy, but regional and international developments have played influential role too. Considering Iran's strategic geographical position and all the means of power that it has, its size, population, different natural resources, and also rich cultural –civilization heritage, the impact of the emergence of a religious Islamic state in it, with a revolutionary ideology have critical influence on Islamic countries, especially in the Middle East.

As far as foreign policy discourse is concerned, we see how elements of other discourse (both domestic and international) may be incorporated into foreign policy discourse and this is one of the sources of changes therein. Quranic and Shiite school are the sources of Islamic law that conduct domestic and International policies of Islamic Republic of Iran. Therefore one must differentiate between the Iran's foreign policy of Iran and other political systems, especially in early years of establishing the Islamic Republic in Iran. There were many norms in this context like many other countries of the world, but there were some differences too.

The ideas of exporting the Islamic revolution and supporting all the liberalization movements have held a very important position in the foreign policy if Iran. After the victory if the Islamic revolution, the legitimacy of existing arrangements of the world were under question. Thus concepts like national sovereignty, national security, independence, territorial integrity, national power; non-intervention and so on, came under hesitation. After the August 1991coup in Moscow, all the republics abolished their Communist Parties, but not in Tajikistan. Before that the riots begun in Dushanbe and the state of emergency was declared, although some people had been killed, but the demonstration had continued. There were real struggle for new distribution of power in Tajikistan and the Islamic militant groups were only a part of this combat. The traditional distribution of power in favor of leaders from Khodjent was under serious attack from other regions, and policies of the latest General Secretary of the Communist Party of Tajikistan helped to explosion of these deep anger and dissatisfaction. However very soon it has been clear that there is not a capacity of establishing an Islamic political system in Central Asia based on Islamic Republic of Iran' model. Islamic Republic of Iran played a crucial role with Russia to end the bloody Civil War in Tajikistan. Iran had tried to play such role in the South Caucasus that was failed. But playing this role in Tajikistan was accompanied with Russia. The two neighboring countries were witnessed with a common threat: Taliban.

Iran has one the best economic, secure, and suitable routs to the open seas for the Central Asian republics. During the years of establishing the Islamic Republic in Iran, US policies has many up and done, but all the time the strategy that US governments have followed is to deprive Iran from all the natural considerable advantages that it has, especially geographically. This specific priority has direct relationship with Central Asian republics interests. However in foreign policy of the Islamic Republic of Iran in Central Asia, the importance of economic factor both in bilateral and multilateral levels have been reflected. For example in the electricity exchange field there is considerable capacity to expand this kind of cooperation between Iran and some of Central Asian republics.



With regards to the Islamic Republic of Iran's foreign policy in Central Asia, the role of international networks and satellites should not be neglected. Huge and harsh propaganda against Iran's cultural plans for Central Asia and also the implications of the Tajik civil war should be considered. Two sets of dimensions of Iran' Foreign policy towards Central Asia may be distinguished: security-political considerations and economic-cultural matters. The security dimension is important because of the instability after the regional countries independence. In the second set cultural linkages and deep historical ties should be noted. In the economic field Iran look to the region as an important market for its productions. The process of development after their independence has created suitable ground for expanding pragmatism in Iran's foreign policy in this region.

The main question of this article is:" What is the role of religion in Islamic Republic of Iran's foreign policy in Central Asia?" The hypothesis of author is:" Iran's foreign policy in Central Asia has not always religious dimensions" in past two decades.

INTRODUCTION

Against huge works about Ideological nature of Islamic Republic of Iran's foreign policy, the main purpose of this article is to argue that the Islamic Republic of Iran's politics is increasingly tending to become pragmatic than ideological. During Mohammad Khatami era, previous president of Iran, after long discussions, Islamic Republic's grand strategy had been proposed. This grand strategy has been named "Iran's 20 Years Perspective". The Supreme Leader of Islamic Republic of Iran had signed it as mandatory "general policy of Iran". But there was permanently real competition between radical ideological mind officials and pragmatist wing that consider changes in domestic and international areas. These two distinct groups of people and their representatives in the state have shaped a real struggle for power in last three decades in Iran. The first one insists on cultural regionalism and technological orientalism versus the accommodative strategy of pragmatists and reformists towards the high developed countries of the West.[1]

In fact like many other states of the world, Islamic Republic of Iran's foreign policy is shaped by cultural, historical, geographical, social and economic elements. These factors play a significant role in determining foreign policy decisions and behavior of Islamic Republic of Iran.[2] Although these elements con-

[1] Seyfzadeh, 2005, p. 15.

[2] Dehghani Firouzabadi, "Societal Sources of Iranian Foreign Policy", *Discourse: An Iranian Quarterly*, Vol. 6, No. 2, p. 54.

stantly have deep impacts on Iran's foreign policy, but regional and international developments have played influential role too. The main question of this article is:" What is the role of religion in Islamic Republic of Iran's foreign policy in Central Asia?". Based on the author's long time researches, the hypothesis of this article is:" Iran's foreign policy in Central Asia has not always religious dimensions" in past two decades, after the collapse of the Soviet Union and their independence.

Shaping Islamic Republic of Iran's Foreign Policy

The victory of Islamic Revolution in Iran in 1979 led to establishment of a new religious state in the name of Islam. This new state and its institutions gradually have been under the direct control of Shiite Ulama, which provoked serious concerns and interests in the region and the world, especially Islamic countries. The new government also encourages huge academic and analytical works in different fields like foreign policy and international relations. One of the major questions was raised at the time concerned the concept of stability, whether regional or international level, which went hand in hand with the perennial problem of the effects of revolutionary states on the stability of the status quo, or the new world order".[3] The new state founded on Islamic worldview and teachings, the Sharia in particular.

After many decades of Muslims struggle for establishing Islamic political system, Iranians have a new experience in this regard. Considering Iran's strategic geographical position and all the means of power that it has, its size, population, different natural resources, and also rich cultural –civilization heritage, the impact of the emergence of a religious Islamic state in it, with a revolutionary ideology have critical influence on Islamic countries, especially in the Middle East. Recently this region has been defined in a new context. After terrorist attacks on the US cities in September 2001, America and European countries have presented various plans for "the Greater Middle East", including Central Asia. So with return of these republics to their source, i.e. Muslim societies, the importance of this developments increase.

Islamic Republic of Iran's experiences have deep and vast implications for many Muslim countries. The way and procedures of revolutionary Iranian reflected in Palestinian militants and their struggle for their human rights and liberty. The same impact can be considered in Lebanon too, a country with a large portion of Shiite Muslim in the borders of Israel. Under the influence of Iranian victory, they reorganized themselves as a very active social group. The religious Islamic revolution in Iran has deep impact on Afghanistan that has experienced occupation of different foreign military forces. The emergence of this ideological state in Iran not only changed the balance of power in the re-

[3] Hassan Rouhani, *National Security and Economic System: The Case of Iran*, 2010, p. 27.



gion, but also very distant areas like Africa and East Asia. Iranians initiative to establish Islamic state has influential role in expanding Islamic discourses in Turkey too that had a much consolidated secular political system. Therefore Islamic government in Iran from 1979 prepares suitable condition for expanding the waves of Islamism in the Muslim societies, especially in "the Greater Middle East" including Central Asia.

These experiences revealed the role of religion in the regional and international conduct of countries, States and political regimes. This role in Afghanistan since the 1979 Red Army of the Soviet Union occupation, and their foreign supporters within the outside of the immediate region, is a classic case.[4] In the path of these developments, Afghanistan in 1990s after the withdrawal of Soviet troops witnessed with ruling of another version of Islamic government in the name of Taliban. So the spread of Islamic tendencies has different impacts in Islamic Republic of Iran's neighboring countries. The role of Islamic viewpoints in the Muslim societies struggle with foreigners, especially Western countries like USA, has created a very huge literature about Islamic thought in domestic and international areas.

However Islamic Revolution in 1979 and the establishment of a religious state in Iran led to creation of a new regime that has many similarities with others, but was unique in terms of its legal structures. There were certain difficulties with the world system, from the very beginning of this new state. One of these problems was cognitive: the international system did not want or could to recognize it. This could be one of the sources of distrust that permanently existed since then between Islamic Republic of Iran and the West, especially USA. The strategic situation of Iran has prepared a very important capacity to peace building for it. Iran's role in civil war in Tajikistan, and in the South Caucasus (Azerbaijan – Armenia conflict) is good evidence in this regards. The same behavior shaped in the course of events after 11 September 2001 that Iran played very constructive role in the war in Afghanistan and also in Iraq.

Ayatollah's Khomeini's pragmatic approach to ideological obligations is exemplified in the case of Iran' arms deal with the US after the exposure of the secret deal Iranian leaders, especially Ayatollah Hashemi Rafsanjani, vigorously denied the deal, and ridiculed the surprise visit of Americans who came to Iran bearing a cake and a bible.[5] This policy followed by President Hashemi Rafsnjani, that after the 8-years war of Iraq, downplayed ideological doctrine and stressed on economic development and military reconstruction. Then President Mohammad Khatami focused on détente policy that was very successful. He

---

4 Hassan Rouhani, *National Security and Economic System: The Case of Iran*, 2010, p. 34.

5 Rouhollah K. Ramezani, "Reflections on Iran's Foreign Policy, Spiritual Pragmatism", *Iranian Review of International Relations*, Vol. 1, No. 1, Spring 2012, p. 58.

used very conciliatory words and actions that improved Islamic Republic of Iran's image in regional and global levels.

But President Ahmadinejad's harsh statements are very different from conciliatory remarks of Mohammad Khatami and Hashemi Rafsanjani. Professor Ramezani has named this period of the past three decade as "Spiritual Pragmatism" that has its roots in "Iran's diplomatic culture". In his view Iranian policymakers have always aspired to create a hybrid of pragmatism and spirituality.[6] One can summarize the main elements of Iran's foreign policy based on ideological discourses in the post- revolutionary period: the unity of the Muslim world, supporting the oppressed people, struggling against the oppressors, the survival of the Islamic Republic of Iran, exporting the Islamic revolution. In the next part we examine domestic sources of these components.

Domestic Sources of Islamic Republic of Iran's Foreign Policy

As far as foreign policy discourse is concerned, we see how elements of other discourse (both domestic and international) may be incorporated into foreign policy discourse and this is one of the sources of changes therein. Foreign policy discourse is itself in a dynamic relationship of with some master or grand discourses, other discourses, past experiences, and in constant interaction with structural forces of the international system.[7] Quranic and Shiite school are the sources of Islamic law that conduct domestic and International policies of Islamic Republic of Iran. Therefore one must differentiate between the Iran's foreign policy of Iran and other political systems, especially in early years of establishing the Islamic Republic in Iran. There were many norms in this context like many other countries of the world, but there were some differences too. Because of the role of religious text in shaping this foreign policy, it is necessary to consider the texts that have direct impact on the process of decision making in Iran.[8]

There have been different interpretations among the revolutionary leaders about the implication of Islamic thought in the revolutionary state that emerged after the victory of Islamic revolution. But very soon Ayatollah Khomeini determined the basic direction of Iran's new foreign policy in the framework of his outlooks. Based on the policies of Prophet Mohammad dispatched ambassadors around the world. Foreign policy management based on national interests had been rejected. Therefore against different interpretation of Islamic obli-

---

6 Rouhollah K. Ramazani, "Reflections on Iran's Foreign Policy, Spiritual Pragmatism", *Iranian Review of International Relations*, Vol. 1, No. 1, Spring 2012, p. 75- 77.

7 Homeira Moshirzade, "Domestic Internal Sources of Iran' Foreign Policy", *Iranian Review of International Relations*, Vol. 1, No. 1, spring 2012, p. 166.

8 Shahroud Amirentekhabi, "Role of Religious Text in Shaping Foreign Policy of Islamic Republic of Iran", *Discourse: An Iranian Quarterly*, Vol. 6, No. 2 (Fall 2004), p. 62.



gations for conducting Iran's foreign policy, after huge and long discussions ideas and works of Ayatollah Khomeini had been applied in shaping and passing the new Constitution. On the basis of the Shiite religious works that used in the foundations of the Islamic political system in Iran, the Velayate Faghih (political Islam jurisprudence) Principle shows the strong pillar to keep the new system from diversion. Thus understanding the foreign policy behavior of Iran is dependent on understanding ideas and thought of decision making and their understanding of religious text. One of the important functions of political fight (Islamic jurisprudence) is to forge a kind of methodical coordination between unchanging commands and the changing realities of every life.[9]

In Ayatollah Khomeini's outlook "the Islamic World Order" will rise for the benefits of all the humanity. In a letter to the Soviet leader Michael Gorbachev he castigated the "bankrupt ideologies of the East and West" and urged him to adopt "Islamic values for the well-being and salvation of all nations," including the people of the Soviet Union. Therefore one the most important slogans of the Islamic revolution was the "Neither East, Nor West", meant both Western and Eastern powers were more or less characterized by the same evils: expansionist, oppressive behavior and exploitive manner – all rooted in the lack of spirituality.[10] It is considerable that in the time of Islamic revolution victory, leftist ideas were deep influence on the all revolutionary movements around the world, and this was the fact about this revolution too.

The common quest of universal justice and anti-Americanism in leftist thought and Islamic ideals made similarities in these anti-imperialism movements. So the ideas of exporting the Islamic revolution and supporting all the liberalization movements have held a very important position in the foreign policy if Iran. Therefore not only protection of Muslim people but also all the human societies must be included in this state's goals in foreign policy. After the victory if the Islamic revolution, the legitimacy of existing arrangements of the world were under question. Thus concepts like national sovereignty, national security, independence, territorial integrity, national power; non-intervention and so on, came under hesitation. Another discourse in the foreign policy of the Islamic Republic of Iran's foreign policy is Third-Worldism that is the outcome of anti-colonialism tradition in Iran history and memories.

The Third-Worldism in Iran's foreign policy shows the anti-capitalism and anti-imperialism nature of the Islamic Revolution that based on Ayatollah Khomeini's approach must protects all the Muslim nations. This component of Iran's foreign policy rooted in Third- World's people struggle against Imperial-

[9] Shahroud Amirentekhabi, "Role of Religious Text in Shaping Foreign Policy of Islamic Republic of Iran", p. 64.

[10] Homeira Moshirzade, "Domestic Internal Sources of Iran' Foreign Policy", p. 174.

ism after the World War II that believed all the problems of the people of Third World countries are caused by imperialism damaging influence in these countries.

In explaining the main framework of Islamic Republic's foreign policy principle, he noted that" My opinion, which has been accepted by the nation, is that an Islamic Republic must be established in Iran and the command of Islam must be carried out as they are and everything must be accord with the Islamic tenet. He also noted that the foreign policy of the Islamic Republic of Iran will give priority to freedom, independence, as well interests of Islam and Muslims and this principle will not be sacrificed for anything else".[11] Based on the views of Ayatollah Khomeini world is divided to two distinct parts, Dar al Islam (the world of Islam) and Dar al Kofr (the world of Infidels), and the Islamic Republic of Iran must export its revolution all around the world. Theoretically, Dar al Islam is a single territory with a single authority and a single community (Umma). In this Islamic community, justice is the most exalted value and its full realization the ideal of the Umma.[12]

In the context of religious texts, there is demarcation between the world of infidels and the world of Islam. The world of Islam includes all parts of the world that belong to the Muslims. So the goal of all the Muslim countries must be protecting all the social- cultural- political-economic interests of the world of Islam. In the views of the founder of the Islamic Republic of Iran, the structure of power of the international system is ruled by the logic of great powers that is against the interests of the Muslim people. He also believed that dominant irreligious ideologies of the world are only means of oppressing nations, especially Muslim societies. Based on Islamic principles non-Muslims could not and should not have dominance on Muslims. This is very important command in conducting Muslim countries that want to implement Islamic values in their international relations. Upon this principle if a treaty or contract passes over the dignity of the world of Islam, it will be automatically abrogated.[13] So the Islamic Republic of Iran from the very beginning of establishing permanently rejects the dominance of the foreigners and their institutions in Islamic countries.

Creating close relationship among Muslim countries has been one of the important principles of the Islamic Republic of Iran. Based on this principle, the Constitution of the Islamic Republic of Iran has focused on the necessity of supporting all the oppressed people around the world against the arrogant power anywhere in the world. This viewpoint rejects capitalism policies in develop-

[11] Qadrdan, 1999, p. 125-126.

[12] Homeira Moshirzade, "Domestic Internal Sources of Iran' Foreign Policy", p., 170.

[13] Shahroud Amirentekhabi, "Role of Religious Text in Shaping Foreign Policy of Islamic Republic of Iran", p. 69.



ing countries, and led to radical nationalism in Iran. Many intellectuals, religious and non-religious, have been worried about revival of Iran's dependency on the West, especially America. This attitude became strengthened after the occupying of the US Embassy in Tehran; this development had a very deep impact on Iran's foreign policy and renewed the historical memories of dominant role of America's dominant role Iran. However Islamic Republic's foreign policy in many times accepts the realities of the world, the challenges between reality and the in world and the Islamic obligations and commands. These attempts led to pragmatism that from the Ayatollah Khomeini's time has been increasingly expanded.

As aforementioned there is not consensus about the priority of different elements of foreign policy of the Islamic Republic of Iran. So for different sectors of foreign policy making apparatus may be different types of priority in various situations could be supported. There might be different interpretations about the very basic principles in different conditions. One can conclude in this way the possibility of merging real pragmatism in the process of shaping Islamic Republic of Iran's foreign policy. In this way the changes in domestic realities and in the international system can have direct impacts on this process and its manner of conduct. In the next line we consider the Constitutional foundation of Iran's foreign policy. This text explains different points of the Islamic Republic of Iran's foreign policy.

Constitutional Base of Iran's Foreign Policy

Upon the Islamic Republic of Iran's Constitution, domestic and foreign policies must be regulated according to Islamic principles; supporting justified struggle of the oppressed against oppressors at any point in the world; avoiding interference in internal affairs of other countries; brotherly commitment toward all Muslims around the world; unity of Islamic nation and unity of all the Islamic countries; defending the rights of all the Muslims; non-alignment toward hegemonic powers; preventing economic dominance of foreigners; economic, political, cultural and social independence; negation of colonialism; preventing foreign influence; protecting territorial integrity; refraining from signing treaties that pave the way for dominance of foreigners on natural, economic, and cultural resources as well as military forces, establishing mutual cordial ties with non-belligerent states and granting refuge to asylum-seeking politicians from other nations who escape from oppression of their governments.[14]

According to the view of experts of the Islamic Republic of Iran's Constitution, Islamic Revolution is not specific to Iran, but a pattern for all generations to come. Experts of the constitution believed that they must write this text not only for Iranian people, but also they consider happiness and prosperity of all

[14] Izadi, in : Khalili, 2005, p. 100-101.

the human kind and emancipation of oppressed people.[15] Further they thought Islamic Republic of Iran must support even the non- Muslin oppressed people of the world. They believed the Islamic Revolution could not be contained within borders. According to these experts all Muslim are responsible before the hunger of other Muslim and the Islamic Republic of Iran is a part of a greater Islamic Ummah. In this text the borders and geographical location cannot divide Islamic Ummah. The experts stressed on the integrity of the Islamic world.

Central Asian Republics as New Neighbors of Iran

The process of reform in the Soviet Union was a good evidence for the Islamic Republic of Iran that had essential contradictions with the communist regime in its northern borders[16], followed by sending the massage by Ayatollah Khomeini for Mikhail Gorbachev to consider the changing realities of the human societies, especially in the Soviet Society. These republics among the Muslim territories of the Soviet Union were of importance because of the obligations of the Islamic thought, to protect the rights of all the Muslim people. Historically this region was part of the Islamic World that Islamic Republic should try to help them to remove obstacles of development and to improve their everyday livings. For many Iranians people of Central Asia were their relatives, brothers and sisters. Weakening the authoritarian political system in these republics was a very desirable phenomenon for Iranian that experienced Islamic revolution and the collapse of despotic regime in Iran. So the process of developments in the past years of the communist regime was closely considered by Islamic Republic of Iran.

These republics have emerged as independent states, with a political decision had made in the European republics of the Soviet Union.[17] They have multinational entities and minority groups in each area (Uzbeks, Kazakhs, Tajiks, Kyrgyz, Russians, Karakalpaks, Tatars, and others with varying ratio, and rural and urban elements), these multiple blocks within Central Asian region are marked by ethnic conflicts, internal and external rivalry and a contest between democratic and authoritarian forces. With a large number of Muslim people, wide agricultural zones sever ecological pollution, shortage of water, large and small historical cities, immense or sufficient resources, these countries are being gradually in the global orbit to be "discovered" by the world community, especially neighboring countries like Islamic Republic of Iran. Cloistered behind the iron curtains of a highly centralized regime during the past several decades, these five republics remained on the periphery of Russia as a silent spectator of political activities, a meek supplier of raw material- devoid of any possibility of opening

[15] Khalili, 2005, p. 106.

[16] Elaheh Kooalee, *Soviet Union and the Islamic Revolution*, Tehran: Elam, 2011.

[17] Elaheh Koolaee, *The New Great Game in Central Asia*, Tehran: IPIS, 2010.



up its doors to set up an open economy and a democratic society.[18] These countries like other Muslim countries are prone to political Islam when: the population growth is high and the need of large urbanized communities are not met, low standards of living exist and are intensified by Corruption, governments have destroyed most meaningful opposition and use of force in crushing Islamic movements, thus radicalizing and polarizing them, and the opposition sees the Islamic movements the sole legitimate opposition to state power.[19]

All the five republics of Central Asia confront with the problems of transitional societies. Their government resist against their people's quest for more freedom in the name of keeping the stability of these countries. The majority of political elites of the Central Asian republics belong to the Communist era and although they are independent politically, but Russia is the most intrusive player in the region yet (Menon, 2003). Although there are some differences among these countries, but as the remained components of the Soviet Union, they have many common specifics. Uzbekistan's government is confronting with the Islamic fundamentalism stems from Fergana Valley. Kazakhstan that has very close linkages with Russia has large resources of gas and oil that attracts foreign investment. Ironically Kyrgyzstan has experienced one of the color revolutions, named "Tulip Revolution", against one of the most prominent democrat leaders of the region[20] that reveals the complexity of democratizing these countries.

Essentially two sets of dimensions of Iran' Foreign policy towards Central Asia may be distinguished: security-political considerations and economic-cultural matters.[21] The security dimension is important because of the instability after the regional countries independence. In the second set cultural linkages and deep historical ties should be noted. In the economic field Iran look to the region as an important market for its productions. The legacies of economic system of the Soviet era have made the needs of consumer goods serious for these countries. So these issues have created suitable ground for expanding pragmatism in Iran's foreign policy in this region.

Islamic Republic of Iran's Mediation in Tajikistan's Civil War

In the last years of the Soviet Union, Gorbachev's reforms and introducing "Glasnost" helped the revival of Islamism in all parts of the Empire, especially in Central Asian republics. From the occupation of Afghanistan by the Red

[18] Haidar, 2006, p. 17.

[19] Evereth- Heath, *Central Asia: Aspects of Transition*, London: RoutledgeCurzon, 2003, p. 238.

[20] Khalili, 2008, p. 65-92.

[21] Shahroud Amirentekhabi, "Role of Religious Text in Shaping Foreign Policy of Islamic Republic of Iran", p. 198.

Army, this region including Tajikistan faced with huge military intervention to this country via the region. From 1979 thousands of Soviet troops went from this republic to Afghanistan. Dushanbe was on their way to invade Afghanistan. In the late Soviet period, Tajikistan had begun direct dealings with Afghanistan. The two countries had sought to foster trade and joint business ventures.[22] The influence of Afghan war on Tajikistan was very obvious and intensified the growth of Islamic Fundamentalism, Tajik nationalism and clan rivalries in the countryside. Many Tajiks believe one of the worst legacies of the Soviet Union was the Afghan War.[23]

After the August 1991coup in Moscow, all the republics abolished their Communist Parties, but not in Tajikistan. Before that the riots begun in Dushanbe and the state of emergency was declared, although some people had been killed, but the demonstration had continued. However the Communist leader was forced to resign. Although the Communist Party of Tajikistan finally banned, the chaos continued. Communist forces from Kuliab were attacking the members and supporters of the Islamic Renaissance Party (IRP), and then the Civil war in Tajikistan paved the way of damaging democratization process in the region. Very soon these developments also changed the Russian attitudes to the regional affairs.

The civil war in Tajikistan gave regional and international powers a suitable opportunity to establish their influence in this country.[24] From 1992 they were backing Islamic political parties and groups that were engaging in the bloody armed conflict in Tajikistan. They supported these parties with money, food and goods. Afghan Mujahedin Groups and Pakistani's Jammaat-e Islami were also active in training and supplying Islamic fundamentalism in Tajikistan. Although prominent leaders of Islamic opposition groups like Qazi Turjan Zoda, few years later told they did not want to Establish Islamic political system in the region, but in the atmosphere of the collapse of communist regime and in the context of political romanticism that was prevailed in the early days of Independence of these countries, many thought there were the capacity of creating such an ideological states in Central Asia, especially in Uzbekistan and Tajikistan. Foreign diplomats claimed that the Islamic Renaissance Party (IRP) was receiving air drops of weapon from Iranian aircrafts. They claim that Iranian intellectual official played a major role in encouraging oppositions groups to topple the president Nabiev in September 1992.[25]

---

[22] Muriel Atkin, "Tajikistan's Relations with Iran and the Afghanistan", in: Banuazizi, Ali and Myron Weiner, *The New Geopolitics of Central Asia and its Borders*, London: I.B.Tauris, 1994, p. 105).

[23] Ahmed Rashid, *The Resurgence of the Central Asia*, London: Zed Books, 1994, p.172.

[24] Ahmed Rashid, *The Resurgence of the Central Asia*, p. 180.

[25] Ahmed Rashid, *The Resurgence of the Central Asia*, p. 181.



When Imam Ali Rakhmanov, a communist leader from Kuliab was elected as the new president, the parliament voted to scrape the country's presidential system and replace it with a parliamentary political system. There were real struggle for new distribution of power in Tajikistan and the Islamic militant groups were only a part of this combat. The traditional distribution of power in favor of leaders from Khodjent was under serious attack from other regions, and policies of the latest General Secretary of the Communist Party of Tajikistan helped to explosion of these deep anger and dissatisfaction. Against regional and international efforts to mediate between Dushanbe regime and the opposition groups, there was not any sort of sustained reconciliation among them. Thousands of Tajik refugees went to Afghanistan to reach different supports of their Tajik brothers. Many of Tajiks that had better financial capabilities went to other republics. Much of the immigrants were from Russian that wanted to be back to the land of their mothers.

However very soon it has been clear that the large portion of the Central Asian population is Sunni and a very small number are them is Shiite that is living in Badakhshan autonomous Region in Tajikistan. So it was obvious that there is not a capacity of establishing an Islamic political system in Central Asia based on Islamic Republic of Iran' model. But Iran played its role to protect the Muslim militant in the region and Tajik government in Afghanistan had played a very protective role in this regards. They had created many training camps in Northern parts of Afghanistan for Tajik refugees and militant. These connections played very crucial role in helping the US troops to overthrow the Taliban regime after September 2001. Islamic Republic of Iran played a crucial role with Russia to end the bloody Civil War in Tajikistan. Iran had tried to play such role in the South Caucasus that was failed. But playing this role in Tajikistan was accompanied with Russia. The two neighboring countries were witnessed with a common threat: Taliban.

The expanding and increasing power of the Taliban in Afghanistan in 1996 led to close cooperation of Iran and Russia with Dushanbe and its militant oppositions that established their camps in Afghanistan. All parts of the Peace negotiations were feared from upgrading influence and power of the Taliban. In fact in1996 the regional equation of power changed dramatically when the Taliban captured Kabul and ousted the Tajik government.[26] Surprisingly the US government supported them (Taliban) to create peace and stability in Afghanistan for transit of energy. Therefore Civil War in Tajikistan had very influential role for all the important players in this region, especially Russia that change its mind about the realities of the region. The results of this bloody war make it clear that Iran's policy in this region is changing based on the changing

[26] Ahmed Rashid, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Cambridge, Yale University Press, 2002, p. 104.

realities of the region and goals of the different players in the regional and international levels. It means that pragmatic trends in Islamic Republic of Iran' foreign policy were stronger than before.

Politics of Economic Considerations of Iran

Like other Asian countries these republics are faced with the impacts of globalization. After September 2001 and terrorist attacks on the US cities, military forced of America entered in this region. US cooperation with earlier Northern Alliance meant its close work with Russia and Iran. They present in different military bases in these countries, in Kirgiz Manas Airport, Qarshi Khanabad, Uzbekistan and elements of military positioned in Tajikistan". Many observers have stressed on the main goal of the US presence in this region for protecting energy routs.

In fact the issue of energy has been one of the most important matters in Central Asia and its neighboring countries especially Islamic Republic of Iran. The geographical peculiarity of these countries has made this factor more critical. As all the countries of this region are land locked, so the problem of transit of energy resources from the region has attracted regional and international players to it. As a matter of fact, the routs to transit the energy from this region led to creation of a "New Great Game" in this region, that one of the important players is Islamic Republic of Iran.[27]

It is a real fact that because of the geographical feature of the Central Asia republic, very soon Iranian officials consider the geostrategic importance of the country in proximity of this region. Many of these countries, after the collapse of the Soviet Union relied on the finding new outlets to decrease their dependency on the Russian Federation. But very soon they realized that because of many unsolved problem in Iran – America's relations after the Islamic Revolution in Iran, they are deprived to use Iran's strategic location. Iran has one the best economic, secure, and suitable routs to the open seas for the Central Asian republics. During the years of establishing the Islamic Republic in Iran, US policies has many up and done, but all the time the strategy that US governments have followed is to deprive Iran from all the natural considerable advantages that it has, especially geographically. This specific priority has direct relationship with Central Asian republics interests.

Like other member states of Economic Cooperation Organization (ECO) Islamic Republic of Iran welcome joining of the new members from Central Asia to this Organization. Very soon after their independence these republics join to this organization. Following this development regional and international coop-

[27] Elaheh Koolaee, *The Economic Cooperation Organization (Achievements and Prospects)*, Tehran, University of Tehran Press, 2010.



eration of this organization increased. Strengthening ECO had been one of the regional priorities of Iran. By joining to this association, all the ten members of it expand their economic relationship internally and externally. Islamic Republic of Iran's focus on regional cooperation must be considered among its foreign policy goals to decrease Muslim countries reliance on the foreign countries (Kooalee, 2010, 4). Based on this outlook the Muslims countries in this organization can create an Islamic common market. In this way member states can accelerate the process of their growth and development. So ECO is a symbol of common interests of Muslim societies that can be actualized in a joint genuine effort.

Although there are many obstacles toward promotion ECO inter – regional trade, but Iran's foreign policy have been permanently conducted in the direction of promotion regional cooperation. During recent years ECO has put in practice many schemes with International Trade Center aimed at promoting inter - regional trade through classifying the business people into different production groups in order to carry out business transactions, boosting trade knowledge, summing up and putting forward issues appropriate for investigation and decision making in the different meetings of the member states officials. As several years of Command economy in Central Asian republics these policies could be sufficient, though time consuming. Because of foreign policy of the US to isolate Iran, improving the activities of this organization is very important for Iran's foreign policy.

As an oil producer in the very important region of the world, diversifying foreign trade relationship is of priorities of Iran. But of structural difficulties these regional efforts has not been internally supported by economic liberalization and competitiveness. Even the Third Economic Development plan of the Islamic Republic of Iran, indicates that despite efforts made to promote economic liberalization, Privatization, and increased competitiveness and relying on expansion of exports, the practical policies that must be adopted by the government and its commitment are not well defied.[28] However in foreign policy of the Islamic Republic of Iran in Central Asia, the importance of economic factor both in bilateral and multilateral levels have been reflected. For example in the electricity exchange field there is considerable capacity to expand this kind of cooperation between Iran and some of Central Asian republics.[29]

Socio- Cultural Aspects of Iran's Foreign Policy in Central Asia

During the past centuries Iranian people and Central Asian nations have direct and indirect relations that its impact remained yet. There is common sense

[28] Hossein Pourahmadi, "Requisites of the Global Economic System and the Necessity of Economic Reforms in Iran", *Discourse: An Iranian Quarterly*, Vol. 6, No. 2 (Fall 2004), p. 56.

[29] Saeed Vosoughi, "Cooperation between Iran and Central Asia", *Journal of Central Eurasia Studies*, Vol. 3, No.6, spring and summer 2010, p. 137 .

among these people because of Islamic- Iranian civilization that for many centuries made linkages among them. With respect to the de-Islamization policies of the Soviet era and its impacts, after the disintegration of the Soviet Union, there were intensified tendency to expand relations with Muslim Countries. The highly centralized policies of Stalin to delete all dimensions of religious believes, led to a very strong willingness towards Islamic thoughts. He aimed totally remove any kind of believes. Attack on Islamic norms was in the center of his Sovietization programs in this region. So Islamic Republic of Iran perceived this field as a fertile zone for expanding cultural relations with Central Asia. Islamic Republic of Iran considers its role stabilizing and developmental, because of Cultural linkages that can confront with the illegitimate goals of some external players.[30]

As proximity among hearts is one of the principles of Iran's foreign policy, it seemed their independence had created suitable condition. In this context Islamic expedience took precedence over national interest.[31] During the past thirty five years this principle has different application in various times, but sometimes economic considerations were prevailed. However with regards to the Islamic Republic of Iran's foreign policy in Central Asia, the role of international networks and satellites should not be neglected. Huge and harsh propaganda against Iran's cultural plans for Central Asia and also the implications of the Tajik civil war should be considered. Amount of cultural and educational relations can reflects the results of Iran's socio- Cultural relations.

Conclusion

Islamic Republic's foreign policy, like other countries of the world is shaped by cultural, historical, geographical, social and economic elements. These factors play a significant role in determining foreign policy decisions and behavior of the Islamic Republic of Iran. Study of Iran's foreign policy reveals that this policy has been changed during past twenty years, because of internal and external factors. In early years of the establishment of the Islamic Republic of Iran, this policy was essentially idealistic and ideological. In this period the main religious text and the constitution made specific duties for the Islamic State. During the presidency of Hashemi Rafsanjani the pragmatist approach shaped Iran's foreign policy in this region. So from the first decade of the formation Islamic Republic in Iran, ideological components of Iran's foreign policy in Central Asia had been changed. After the Civil War in Tajikistan and regional outcomes of it Iran's officials preferred to focus on economic and cultural affairs.

---

[30] Jahangir Karami, "Iran and Central Eurasia", *Journal of Central Eurasia Studies*, Vol. 1, No.1, Winter and Spring 2008, p. 81.

[31] Shahroud Amirentekhabi, "Role of Religious Text in Shaping Foreign Policy of Islamic Republic of Iran", p. 68.



As aforementioned two sets of dimensions of Iran' Foreign policy towards Central Asia may be distinguished: security-political considerations and economic-cultural matters. The security dimension is important because of the instability after the regional countries independence. In the second set cultural linkages and deep historical ties should be noted. In the economic field Iran look to the region as an important market for its productions. The process of development after their independence has created suitable ground for expanding pragmatism in Iran's foreign policy in this region. Of course economic and cultural dimensions of the Islamic Republic of Iran have not received suitable attention.

In past years exploiting the geographical location of Islamic Republic of Iran has confronted with permanent hostile approach of the US. American government had tried constantly to deprive Iran from its natural benefits. Iran's strategic communicational capacity is not in favor of Russia's too. Russia want to keep its influence in Central Asia via transit routes, that Iran can offer alternative route against Russia. Not only in this regard, but also in energy transit, Iran can play naturally opposite role to Russia. Finally, Central Asian countries are on the way of reorganizing their relations with Russia, and Islamic Republic of Iran's foreign policy will not shaped against Russian considerations.

BIBLIOGRAPHY

AMIRENTEKHABI, Shahroud, "Role of Religious Text in Shaping Foreign Policy of Islamic Republic of Iran", *Discourse: An Iranian Quarterly*, Vol. 6, No. 2 (Fall 2004), pp. 61-76.

ATKIN, Muriel, "Tajikistan's Relations with Iran and the Afghanistan", in: Banuazizi, Ali and Myron Weiner, *The New Geopolitics of Central Asia and its Borders*, London: I.B.Tauris, 1994.

DEHGHANI Firouzabadi, "Societal Sources of Iranian Foreign Policy", *Discourse: An Iranian Quarterly*, Vol. 6, No. 2, pp. 33-58.

EVERETH- HEATH, *Central Asia: Aspects of Transition*, London: RoutledgeCurzon, 2003.

GADRDAN, Mohammad Hassan, *Reconstruction Society from the Viewpoint of Imam Khomeini*, Tehran: Orouj Publishing Institute, 1999.

KARAMI, Jahangir, "Iran and Central Eurasia", *Journal of Central Eurasia Studies*, Vol. 1, No.1, winter and spring 2008, pp. 71-90.

KAW, Mushtagh A. and BANDI, Aijaz, A., *Central Asia: Introspection*, Kashmir: University of Kashmir, 2006.

Iran and Regional Studies, Central Asia (Collected Articles), Institute for Research and Development in Humanities Press, 2008.

KOOALEE, Elaheh, *Soviet Union and the Islamic Revolution*, Tehran: Elam, 2011(A).

KOOALEE, Elaheh, *Politics and Government in Central Asia*, 2nd edition, Tehran: SAMT, 2011(B).

KOOALEE, Elaheh, *Politics and Government in Central Eurasia*, Tehran: SAMT, 2011(C).

KOOALEE, Elaheh, *The New Great Game in Central Asia*, Tehran: IPIS, 2010.

KOOLAEE, Elaheh, *The Economic Cooperation Organization (Achievements and Prospects)*, Tehran, University of Tehran Press, 2010.

MENON, Rajan, "the New Great Game" in Central Asia", *Survival*, Vol. 45, No. 2, Summer 2003, pp. 19.

MOSHIRZADEH, Homeira, "Domestic Internal Sources of Iran' Foreign Policy", *Iranian Review of International Relations*, Vol. 1, No. 1, spring 2012, pp. 153-192.

POURAHMADI, Hossein, "Requisites of the Global Economic System and the Necessity of Economic Reforms in Iran", *Discourse: An Iranian Quarterly*, Vol. 6, No. 2 (Fall 2004), pp. 37-60.

RASHID, Ahmed, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Cambridge, Yale University Press, 2002.

RASHID, Ahmed, *The Resurgence of the Central Asia*, London: Zed Books, 1994.

ROUHANI, Hassan, "Religion and International Relations: Some General Reflections, with Particular Emphasis on the Experiences of Islamic Republic", *Iranian Review of International Relations*, Vol. 1, No. 1, spring 2012, pp. 15- 51.

RAMAZANI, Rouhollah K., "Reflections on Iran's Foreign Policy, Spiritual Pragmatism", *Iranian Review of International Relations*, Vol. 1, No. 1, spring 2012, pp. 54- 88.

SAJJADPOUR, Seyed Kazem, "Iran, the Caucasus and Central Asia", in: BANUAZIZI, Ali and MYRON Weiner, *The New Geopolitics of Central Asia and its Borders*, London: I. B. Tauris, 1994.

VOSOUGHI, Saeed, "Cooperation between Iran and Central Asia", *Journal of Central Eurasia Studies*, Vol. 3, No.6, spring and summer 2010, pp. 137-162.



İran'ın Orta Asya'ya Yönelik Dış Politikasının Dinî Boyutu

Prof. Dr. Elaheh Koolaee

ÖZET

1979 yılında İran'da gerçekleşen İslâm devriminin zafere ulaşması, İslâm adına yeni bir devletin kurulmasına yol açtı. Yeni devlet ve onun kurumları gittikçe daha fazla Şii *Ulema*'nın doğrudan etkisi altına girmeye başladı. Bu da bölgede ve dünyada, özellikle İslâm ülkelerinde ciddi endişelerin oluşmasına ve bu yöndeki ilginin artmasına neden olmuştur. Dünyanın başka birçok ülkesinde olduğu gibi İran'ın da dış politikası kültürel, tarihî, coğrafik ve ekonomik unsurlar tarafından belirlenmektedir. Bu unsurlar, sürekli olarak İran'ın dış politikası üzerinde derin bir etkiye sahip olmasına rağmen, bölgesel ve uluslararası gelişmelerde büyük rol oynamaktadır. İran'ın stratejik ve coğrafi pozisyonu, sahip olduğu güç unsurları, büyüklüğü, nüfusu, farklı doğal kaynakları, zengin kültür ve medeniyet mirası, içindeki İslâm devletinin ortaya çıkması, İslâmi devrim sayesinde özellikle Ortadoğu'da İslâm ülkeleri üzerinde büyük etkiye sahip olmuştur.

Dış politika söylemiyle ilgili olarak, diğer söylem unsurlarının (hem içi hem dış) yabancı politika söylemi ile nasıl karıştığını ve değişimin kaynağı olduğunu görüyoruz. Kuran ve Şii mezhebi, İran İslâm Cumhuriyeti'nde iç ve dış politikayı belirleyen İslâm hukukunun temelini oluşturuyor. Bunun için özellikle İran İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında İran'ın dış politikası ile diğer sistemler arasındaki farkı bir birinden ayırmak gerekmektedir. Diğer birçok dünya ülkesinde olduğu gibi bu bağlamda da birçok norm vardır ancak bazı farklılıklar da vardır.

İslâm devrimini ihraç etme ve tüm özgürlükçü hareketleri destekleme fikri, İran'ın dış politikasında önemli bir yer tutmuştur. İslâm devrimi zaferle sonuçlandıktan sonra, dünyanın mevcut düzenlemelerinin meşruiyeti sorgulanmaya başlandı. Bundan dolayı, ulusal egemenlik, ulusal güvenlik, bağımsızlık, toprak bütünlüğü, ulusal güç ve müdahale etmeme gibi kavramlarda tereddüt edilmeye başlandı. Ağustos 1991'de Moskova'da darbe olduğunda, tüm cumhuriyetler kendi içindeki komünist partileri feshettiler, bunu bir tek Tacikistan yapmadı. Ondan önce, bazı insanların öldürülmesine rağmen Duşanbe'de ayaklanmalar başlamış ve olağanüstü hal ilan edilmişti, ancak gösteriler devam etti. Tacikistan'da yeni güç dağıtımı ile ilgili gerçek bir kargaşa vardır ve İslâmî militan grubu bu savaşın sadece bir parçasıydı.

Gücün geleneksel bir şekilde, Khodjent lehine dağıtılmasına diğer bölgeler ciddi şekilde saldırdılar ve Tacikistan Komünist Partisinin en son genel sekreterinin politikaları derin kızgınlıkların ve memnuniyetsizliklerin patlama derecesine gelmesine yol açmıştı. Ancak kısa zaman sonra, Orta Asya'da Iran İslâm Cumhuriyeti modeline uygun bir İslâmi siyasi sistemi kurma potansiyelinin olmadığı açık bir şekilde ortaya çıkmıştı. İran İslâm Cumhuriyeti, Rusya ile birlikte Tacikistan'daki kanlı iç savaşın sonra ermesinde çok önemli bir rol oynamıştı. İran Güney Kafkaslarda aynı rolü oynamaya çalışmış, ancak başarısız olmuştu ve Tacikistan'da üstlendiği rolü Rusya ile birlikte yerine getirmişti. İki komşu ülke ortak bir düşmanla karşı karşıya kaldılar.

İran; Orta Asya cumhuriyetlerine deniz ulaşımı sağlamak için en ekonomik, güvenli ve uygun yolla sahipti. İran'ın İslâm Cumhuriyeti ilan edildiği yıl, ABD politikaları çok inişli çıkışlı olmuştur, ancak her zaman ABD hükümetlerinin takip ettiği tüm politikalar, İran'ı özellikle coğrafik avantajlar başta olmak üzere sahip olduğu tüm doğal avantajlardan mahrum bırakmaya yönelik olmuştur. Ancak, Orta Asya'da hem ikili hem de çok taraflı ekonomik faktörlerin önemi, İran İslâm Cumhuriyeti'nin dış politikasına yansımıştır. Örneğin, elektrik alışverişi alanında, İran ve diğer Orta Asya cumhuriyetleri arasında iş birliğini artırmak için büyük bir kapasite vardır.



İran İslâm Cumhuriyeti'nin Orta Asya'ya yönelik dış politikası ile ilgili olarak uluslararası ağların ve uyduların rolü görmezden gelinmemelidir. İran'ın Orta Asya'ya ilişkin kültürel planları ile ilgili yapılan büyük ve sert propaganda ve Tacikistan'daki iç savaş imaları dikkate alınmalıdır. İran'ın Orta Asya'ya yönelik dış politikasının iki boyutunun öne çıkarılması gerekmektedir. Bu boyutları, güvenlik ve politik hususlar ile ekonomik ve kültürel konular oluşturmaktadır. Bölge ülkelerinin bağımsızlıktan sonraki istikrarsızlıklarından dolayı güvenlik konusu önemlidir. İkinci boyutta da kültürel bağlantılar ve derin tarihi bağların dikkate alınması gerekmektedir. Ekonomi konusunda İran, bölgeyi kendi ürünleri için önemli pazar olarak görüyor. Onların bağımsızlığından sonraki gelişme süreci, İran'ın bölgedeki dış politikasında pragmatizmi yaymak için uygun bir zemin oluşturmuştur.

Bu makalenin ana sorusu şudur: "*İran İslâm Cumhuriyeti'nin Orta Asya ile ilgili dış politikasında dinin rolü nedir?*" Yazarın varsayımı şudur: Son yirmi yılda "İran'ın Orta Asya'ya yönelik dış politikasında dini boyut her zaman etkili olmamıştır."



Религиозная Составляющая Внешней Политики Ирана в Средней Азии

Профессор Доктор Кулайи Элахе

РЕЗЮМЕ

После победы исламской революции в Иране в 1979 году, открылась дорога для создания нового религиозного государства. Это государство и его учреждения со временем все больше и больше попадали под влияние шиитских улемов, что стало причиной возникновения серьезного интереса и тревоги в регионе, да и во всем мире, особенно в мусульманских странах. Как и в большинстве стран мира, внешняя политика Ирана определялась культурными, историческими, географическими и экономическими элементами. Не смотря на то, что эти элементы постоянно влияют на внешнюю политику Ирана, большую роль в ней играет и региональное и международное развитие. Стратегическая географическая позиция Ирана и его силовые элементы, размеры, население, различные природные ресурсы и богатое культурное наследие, благодаря исламской революции позволило приобрести огромное влияние на исламские государство Среднего Востока.



Говоря о понятии внешней политики мы можем увидеть, как это понятие переплелось с понятием иностранной политики и как она меняется (внутренне и внешне) под ее воздействием. Коран и шиитский мазхаб образует фундамент исламского права, определяющего внутреннюю и внешнюю политику Исламской Республики Иран. Для этого необходимо отделить друг от друга внешнюю политику Ирана, особенно в период Исламской Республики Иран, от других различных систем. Как и в других странах мира, здесь тоже существуют определенные нормы и некоторые различия.

Идея продолжения исламской революции в других регионах и поддержка всех освободительных движений заняла особое место во внешней политике Ирана. После того, как революция победила, под сомнение была поставлена законность имеющегося мироустройства. По этой причине под сомнение были поставлены такие понятия, как национальный суверенитет, национальная безопасность, независимость, единство территории, национальные силы и отказ от борьбы. В августе 1991 года, когда в Москве произошел переворот, все республики ликвидировали свои коммунистические партии, этого не сделал только Таджикистан. До этого, не смотря на то, что было убито несколько человек, в Душанбе начались волнения, в результате было объявлено чрезвычайное положение, но выступления продолжались. С распространением новых сил в Таджикистане начались беспорядки, причем исламская милитаристская группа была только их частью.

В процессе традиционного распространения сил в пользу Ходжента серьезно противостояли другие регионы и политика последнего генерального секретаря Коммунистической партии Таджикистана привела к взрывоопасной ситуации из-за ярости и недовольства масс. Однако через короткий промежуток времени в Средней Азии выявилось отсутствие потенциала для создания исламской политической системы по иранской модели. Исламская Республика Иран, совместно с Россией, сыграла большую роль в прекращении внутренней войны в Таджикистане. Иран попытался сыграть схожую роль на Южном Кавказе, однако не добился успеха. Однако в Таджикистане он сыграл взятую на себя роль совместно с Россией. Два соседних государства столкнулись с общим врагом.

Иран обладает самыми экономичными, надежными и удобными путями для того, чтобы открыть морские порты республикам Средней Азии. В год, когда была провозглашена исламская республика, политика США стала более гибкой, однако политические направления, которых правительство США придерживалось постоянно, привели к тому, что США были вынуждены с сожалением покинуть Иран и лишиться его естественных ресурсов. Однако значение экономических факторов

Средней Азии отразилось на внешней политике Ирана как на взаимном, так и на многостороннем уровне. Например, создание сотрудничество между Ираном и республиками Средней Азии в области энергообмена имеет большой потенциал.

Во внешней политике Ирана по отношению к Средней Азии не следует забывать и о роли международных сетей и спутниковой связи. Необходимо учитывать жесткую, обширную пропаганду культурных планов Ирана в Средней Азии и признаки гражданской войны в Таджикистане. Необходимо рассмотреть два измерения внешней политики Ирана по отношению к Средней Азии: политические вопросы безопасности и культурно-экономическую тематику. Из-за нестабильности получивших независимость стран региона вопрос безопасности имеет особое значение. Второе измерение требует обратить внимание на глубокие древние исторические и культурные связи. Что касается экономики, то Иран рассматривает этот регион как обширный стратегический рынок для своих товаров. Процесс развития независимых стран стал фундаментом для формирования прагматизма в внешней политике Ирана в регионе.

Главный вопрос этой статьи: «*Какова роль религии во внешней политике Исламской Республики Иран в Средней Азии?*». Мнение автора статьи таково: «Во внешней политике Исламской Республики Иран в Средней Азии не всегда были религиозные измерения и элементы».



Arab Countries and Islam in Central Asia

Prof. Dr. Mahmoud F. Hegazi
Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture

ABSTRACT

This paper deals with the role of Arab countries in Islamic Education in central Asia. There are mutual interests not only in politics and economics but also in cultural and religious fields. Arab and central Asian states are members in the Organization of Islamic Cooperation. The points of view on Islam and the modern states have been expressed in three recent documents issued by Al-Azhar in Egypt. Hajj to Mekka is one of the basic pillars of Islam.

The Conferences and symposia in Islamic countries and in countries of Europe and Russia affirm the role of cooperation and concepts of mutual respects.

Cultural cooperation with Arab countries is mainly in Arabic language Teaching. Up till now knowledge of Arabic in central Asian countries is limited to very few philologists and translators. Translations of the Holy Quran are one of the topics of cooperation. A Kazakh translation has been printed Saudi-Arabia and a Russian translation has been published in Egypt.

There are several types of cooperation between Arab countries and central Asian institutions concerned with Arabic language and Islamic Education. The religious administrations of Muslims in all central Asian states have relations with al-Azhar and the ministries of Awqaf in Arab countries.

They send book donations, give some scholarships, and invite young scholars to training courses and leading figures to international conferences. In Arab countries several Arabic books of central Asian scholars have been published.

Most of the new mosques have been constructed by funds from Saudi-Arabia and the Gulf states.

The Islamic colleges, the training centers for Imams, have teachers from Turkey and Egypt paid by their own governments. The Islamic Development Bank assisted in constructing many Islamic institutions. The agreements with Arab countries are effective in many aspects: the construction of buildings, scholarships to students, sending teachers of Arabic and Islamic studies and joint supervision on PhD theses.

University libraries and religious institutions have given collections of Arabic printed book collections and photocopies of manuscripts.

The academic study of religion in central Asian states is partly in cooperation with Arab countries and Turkey. Many assistants, associate Professors and university professors are from those countries. They teach arabic, islam, Islamic history and philosophy.

The Kazakh Egyptian University has been established in Almaty the Republic of Kazakhstan according to a – bilateral governmental agreement. The University offers since 2001 B.A. programmes now it has also M.A. and ph. D programmes in Islamic studies, comparative religion and Arabic studies. All the costs of the academic buildings have been paid by Egypt, are well are the salaries of the faculty from Egypt. The hostels have been constructed by the government of Kazakhstan.

There are many fields of cultural cooperation concerning common cultural heritage. The Arabic and Turkish manuscripts preserved in the national libraries of Arab countries and Turkey are of basic importance. N. Tarazi, whose origin was in central Asia, became Egyptian and completed a big catalogue of Turkish manuscripts preserved in the national library of Egypt. Many works of central Asian, scholars have been published in critical editions

In Arab countries there are documents concerning Central Asia. The national archives of the newly independent central Asian states get valuable



materials from Arab countries. There are interests in the history of Sultan Baibars and his time.

There are many research projects to be done such as critical editions of Arabic works and documents dealing with central Asia. The linguistic study of lexical interference and the compilation of bilingual dictionary are of importance for teaching and translation. There are many topics for joint research projects.

Arab states have participated on the conferences of the dialogue of religions in Astana. The policy of Arab countries in the religions has concentrated on achieving a new level of mutual respect,, tolerance and widespread of common values and trust. In near future we expect more knowledge and research on central Asia, their languages, history and culture in the universities of the Arab World in the departments of oriental languages.

The role of Arab countries in Islamic education in the central Asian states since their independence 1991 responds to the needs as expressed by their governments, official religious authorities and universities. Arab countries feel more or less responsible to assist other countries in Islamic education. The new situation in post-Soviet era is characterized by two unrelated phenomena freedom of religion on one side and fear of extremism and terrorism on the other side. In the same time the common cultural heritage and the interest in cooperation for a better future are important factors in the cultural relations.

1. Mutual Interests

The institutions concerned with cooperation between Arab countries and central Asian states are the embassies, their cultural centers, the Egyptian Kazakh University in Almaty and similar joint educational projects. Some colleges and universities have worked only for few years; they have been closed by local laws on education or due to regional events. The sustainable cooperation between Arab and central Asian countries is efficient and promising through international Islamic organizations. The Organization of Islamic Cooperation, the Islamic Development Bank (headquarters in Jeddah in Saudi Arabia) and the ISESCO Islamic Education Science and Culture Organization (headquarters in Rabat in Morocco) have begun to contribute to the development of central Asia in many fields, also in education. The Arab contributions as well as the Turkish are of crucial importance,.

The relations of central Asian countries to the Arab countries are partly because of financial aims and joint Projects and are partly of cultural educational and religious content. The restoration of monuments of Sultan az – Zahir Bai-

bars in Egypt and Syria are bilateral projects with financial contribution from the Republic of Kazakhstan. Some central Asian students have studied Islamic studies in Egypt, Libya, others in Syria, Tunis and Morocco for some years. Very few of them have been graduated from arab universities.

The participation of religious leaders from Arab countries on the conferences of the dialogue of religions has been appreciated not only in Kazakhstan, but also in the whole region as a forum of cooperation to form awareness of current issues.

In recent documents (1911, 1912) of al – Azhar in Egypt, which represent the consensus of scholars and public figures, basic concepts on religion and modern state have been expressed. They are intended to respond to the needs of the country, but they are also valid for cultural cooperation with other states. These documents refer to the historic role of al – Azhar and Egypt, the need of the revival of Islamic studies in the countries abroad, the cultural aspects, the civil nature of the state in Islam, the danger of extremist views and attitudes, the relevance of freedom of belief, respect of international obligations, the promotion of Education and scientific research and building relations with other Islamic and African states to achieve progress for the benefit of peoples. In another document issued by al – Azhar the following basic freedoms are elaborated: freedom of belief, freedom of scientific research, freedom of expression and freedom of literary and artistic creation. The Egyptian role is governed by those principles at home and in its assistance to central Asian states on Islamic education. In the same time non intervention into the internal affairs of those states is mentioned.

The role of Saudi Arabia in the Muslim world is governed by the fact that Hajj to Mekka is one of five basic pillars of Islam. The number of central Asian who has performed Hajj has increased from few persons every year to many thousands. The oil – revenues of Saudi Arabia and other Gulf States are a new factor in the policy and work in central Asia. Many institutions have been established in all Gulf countries: universities, grants, publications and international associations. The League of Muslim World, the Association of Islamic Universities and also Al – Waqf foundation have contributed to the promotion of Arabic and Islamic studies in central Asia. They present complete Arabic book collections and Language Labs to many universities. Thousands of students from central Asian countries attend training courses and study in Arabian universities.

The points of view and policies of Arabic – Islamic countries have been expressed also in the conferences which have been held in the frame work of the Association of Islamic Universities (2002 - 2010). The declaration issued in Mansourah Egypt 2002 affirms many concepts in the Islamic culture: dialogue, peace, justice, dignity, cooperation and discourse between the Muslim World



and other regions. The conference in Ismailia Egypt 2002 has dealt with topics relevant to the current situation of Islam and Muslims in the World: Islam and other religions, Islam and the interaction of cultures, peace and international relations between Muslims and non – Muslims, Islam and education, status of minorities in Muslim countries, and Islam and justice in international issues.

There are many symposia devoted to the strategic view of the relations between the Muslim World, Russia and central Asian Countries. The Symposium of Jeddah Saudi Arabia (2008) affirms the role of religions and cultures in ethical values, the relevance of coexistence for achieving progress and the importance of universities, cultural centers and media to elaborate and disseminate those concepts. Many Arab, Central Asian countries and Russia participate on the conference of World Religions (Moscow 2006).

The central Asian countries have mainly Muslim ethnic population. In Kazakhstan there are more than one hundred ethnic groups. Kazakh, Tatar, Uzbek and Tajik constitute about 70 % of the whole population. According to the new constitutions, the new independent states are secular; they guarantee freedom of religion to everyone. Religion is separated from the state, but the laws stipulate the religious freedom and the legal rights of religious communities. In the media and Arabic publications, all these republics are described as Islamic because of their population. Muslim Arab and central Asian countries have similarities in religious practice and in jurisprudence. The Hanafi – Fiqh is the mainstream in central Asia and one of the largest in Egypt, Iraq, Syria, Palestine and Jordan. In the law of Religions in the Republic of Kazakhstan (2011), the Hanafi – Fiqh has been mentioned. The commitment of the Muftiats and Mosques to the Hanafi – Fiqh in research and practice is not only recommended but also obligatory to ensure the unity of Muslims in the whole region. In the Egyptian Kazakh University for Islamic Culture, the Hanafi – Jurisprudence is in curriculum; Egyptian and Kazakh tutors and Professors concentrate on it in teaching, practice and research, and also on Maturidis Islamic theology.

Sufism has received for centuries a wide spreading in the county side. They celebrate the Mawlid the birth – day of the prophet Muhammad every year by speeches, religious recitals and music. Sufi orders in central Asia are very similar to those in some Arab countries; they have parallel developments, but rare contacts. Some people in Arabia or elsewhere do not respect such performance. Mawlid celebrations are popular; they are organized in Almaty Kazakhstan by the Muftiats in cooperation with the Egyptian Kazakh University.

In central Asia, teaching and learning Arabic is limited to few thousands in every country, few thousands in schools and some university students. Because of the lack of Arabic language knowledge in the central Asian Muslim population in general, millions feel the need to know the meanings of the Holy Quran in translation. Khalifa Altay was the prominent contemporary Kazakh transla-

tor, whose Quran translation has been published in Saudi Arabia. There are four other translations into Kazakh and several translations to other central Asian languages. The Russian Quran translation of the Supreme Council of Islamic Affairs in Egypt is also used by Muslims in central Asia.

2. The Religious Institutions and Arab Cooperation

The Religious Administrations of Muslims have been formed de facto after Independence. In all central Asian independent states, these Muftiats are non – governmental social institutions with close relations to the state's Presidents and the ministries. The international relations of the Muftiats are concerned with contacts with Arab countries. Al-Azhar institution in Cairo, which has a long history of cooperation with many Muslim countries, communities and minorities, has begun to react to proposals of the Muftiats. Many teachers of religion have been sent to central Asia to work with Muftiats. In Kazakhstan about 16 teachers from Egypt are working in the religious colleges of the Muftiats. The agreements with al – Azhar and the Egyptian Awqaf – Ministry enable top officials of the religious institutions in central Asia to participate on the annual international conference of the Supreme Council of Islamic Affairs in Cairo, give some Vice – Imams training in Egypt and second teachers of Arabic and Islam to the Islamic Colleges. In the republic of Kazakhstan, there are about 3500 mosques, churches and synagogues, most of them are new. In the same time there are regulations and laws concerning religious practice in public life. Arab countries and central Asia have common interest to cooperate. They have to pay attention to different aspects of the current regional and world situation.

In writings of contemporary thinkers in central Asia there is frequent reference to scholars like al – Buhari, al – Farabi, al – Biruni, ibn Sina, as - Sugnaqi and Ulug bek, to schools, to libraries and to writings in Arabic.

Research and education of the religion of Islam was for many centuries in the so called madrasahs. In the cities such shash (Tashkent), Nasaf, Samarqand, Bukhara, Kashgar, Otrar, Sauran, Sugnak, Zhend, Kerder, Sutkent, Isfijab, Merke and Taraz big Mosques as well as small ones had been constructed and near to them the madrasahs appeared. The great Kazakh poet and thinker Abay (-1904) was educated in the madrasah of Ahmet Riza in the city of Semey, he learned Arabic, Persian and Islam. This tradition was broken partly in the 18th Century in the context of the colonial Russian rule. This negative situation continued in the communist era. Basic education is in all central Asian new states compulsory for all children, but teaching religion is very limited. Children acquire Islam in the mosques on the basis of part – time learning.

Religion in central Asian states is not an independent compulsory subject in the government schools. There is a widespread thought that teaching and learning a specific religion is not compatible with the nature of a secular state. The



school subject Dintanu is more or less history and philosophy of world, primitive and national religions. Ethics as a school subject represents the philosophy and sociology of ethics with limited on no reference to religion.

The need of mosques in central Asia was very great. Thousands of new mosques have been established in the last twenty years in Kazakhstan. Most of Buildings have been constructed by Arab funds, private donors, institutions or governments. Among the magnificent Mosques in Kazakhstan are the Mosques of the Egyptian University in Almaty and the Qatari – funded Mosque Nur-Astana in the new Capital. So, the revival of central Asian Muslim traditions was mainly through funds from Arab and Turkish sources. In service training of Imams is of curial importance in central Asian context. A great number of imams have been recruited to the newly established mosques. The imams have basic knowledge to perform their daily work, but most of them have not studied religion in a specialized institute of higher education. In Kazakhstan, the Islamic Institute of Advanced Training for Imams is located in the city of Almaty. The Institute aims to train imams who carry out their service in the mosques of Kazakhstan and other CIS countries. The financial support was rendered for the construction by the Islamic Development Bank. Teachers are partly from Egypt partly from Kazakhstan. Visiting professors to the Egyptian University give lectures on Islamic culture and contemporary issues to the trainees. More than 800 imams graduated from this institute. The institutions concerned with education of students to qualify them to posts of Imams for the mosques have been called madrasah or Islamic schools. They have a long history in central Asia, before the soviet authorities closed them with few exeptions. After Independence, freedom of religion and the constructions of thousands of mosques, the need for suitable imams has been felt in the independent states in central Asia. The Muftiats have contacted many Arab countries to get scholorships for central Asian students to study Islam in the institutions of Islamic education. Most of those students have studied for few years in al – Azhar or in Saudi – Arabia Arabic, the Quran, Islamic Jurisprudence, creed and related subjects. After more than 10 years of independence, a new trend has begun in central Asian countries to establish their own Islamic colleges. They contacted Arab countries and Turkey to get teachers of Arabic, Quran and related subjects to work in those new colleges.

In Kazakhstan many Islamic colleges have been constructed in the years (2007 - 2010) in various cities. The Muftiat has established more than ten schools and colleges in the cities Almaty, Astana, Taraz, Pavlodar, Uralsk and in the South – Kazakhstan region and West Kazakhstan region. Arab countries and also the Islamic Development Bank assisted in this connection. Egypt sent teachers from al – Azhar to these colleges to teach Arabic and Quran; other subjects are educated by Kazakh teachers with degrees from Turkey, Uzbekistan, Egypt and other countries. Students have been admitted upon the rec-

ommendation of the authorized Imam of their region. Admissions to all these colleges have the same rules. The subjects studied are the Quran, ethics, Islamic jurisprudence, Arabic, oratory, Preaching method, tajwid, history of Islam, biography of the Prophets, history of Kazakhstan, creed, philosophy of Islam, Quran interpretation and Hadith. After a full time study for 2 years, graduates can work as Imams; some enter a university or get a scholarship for training in an Arab country.

The agreements signed by the religious authorities in central Asia and the Arab countries are mainly with Egypt, Saudi – Arabia, Qatar, Kuwait, Syria, the United Arab Emirates and with the Islamic Investment Bank. They are effective in many aspects of Islamic education. They have many forms:

1. The construction of buildings is one of arab achievements in central Asia. In many sites in central Asia thousands of new mosques, Islamic educational institutions have been built in the years of independence. The sponsors are mainly Arabs, from gulf countries, Turkish or national. Businessmen.

2. About 1000 students and specialists in Islamic studies have been given scholarships for training courses in Arab countries, manly in Egypt.

The religious authorities in various Arab countries e.g. Qatar invites some students and Imams for short training.

3. In the years since independence Egypt has given about 1000 scholarships to central Asian students to study Islam or Arabic. Most of them learn for 3 – 6 years. The students of religion are now Imams. Al–Babtin, the Kuwaiti businessman gives also other scholarships. A relatively big number from central Asia study religion in Egypt and Saudi – Arabia. Other scholarships were available in Libya.

4. Almost all Arab teachers in central Asia are Egyptians, who have been sent and paid for 3 or 5 years out of funds from al – Azhar or the ministries of Egypt. In very few cases, they are paid by non – governmental Islamic institutions of the Arab Gulf states. Other teachers of Islam are from Turkey and from Central Asia.

5. Visiting professors are very rare in Central Asia. This relatively new system is promising in the framework of developing education in universities. Most of the Arab visiting professors are Egyptians or of Egyptian origin who are paid by their government or by the inviting academic institutions. In near future more professors from other Arab countries and ALECSO – ISESCO experts are expected for joint supervision on PhD thesis's.



6. Arabic book collections in central Asian universities are donations from Arab countries. In a very big number of Islamic institutions and Arabic departments there are book donations, mainly from Saudi – Arabia and Egypt. The collections are on Quranic studies, on Hadith, general reference and other fields.
7. Arabic manuscripts preserved in the national libraries of Arab countries are of crucial importance to the studies of Islam in central Asia. There are many agreements to exchange photocopies and microfilms of manuscripts. The use of the Internet makes this information accessible. In near future, the exchange of materials will be accessible without limits.
8. Conferences are very frequent in central Asia; they are organized and carried out with participation from the city, the country or the region, and Russia. The Arab participation is very limited; in many cases, the Kazakh Egyptian University and the few Arab cultural centers represent arab countries. In many cases, the topics discussed need more contributions from more professors of Arab universities.
9. Relations with Arab countries are attested in cultural agreements with central Asian countries. The official Islamic institutions are interested in agreements and cooperation. The dialogue of cultures and religions in Astana, the international Islamic conferences in Egypt, Saudi – Arabia, Qatar and Kuwait and those of ALECSO and ISESCO on Islamic culture and education are forums for central Asian participants.

3. The Academic Institutions and Arab Cooperation

The academic study of religions is restricted to university specialists. The study of religion in central Asian Universities has in general three types: religion, theology and Islamic Studies. The special field religion has general university courses on history of religions, philosophy of religion, sociology of religion etc. The course on specific religions varies according to the study plan of the university. The professors and tutors are mostly from central Asian States but arab teachers are very rare. No or very few Arabic language courses are for students of this special field. Most teachers of this field have no access to the classical languages of the holy scriptures, they depend more or less on their native languages, Russian or European languages. In few cases professors are educated in an Arab university, but most of them had training in an Arab county or in Turkey. The situation of the study of the special field Theology with concentration on a specific religion is very similar to the study of the special field religion. Islamic studies is represented in very few universities in central Asia, the most important is the Egyptian Kazakh University in Almaty, where Egyptian and Kazakh teachers and professors cooperate.

The special field of Islamic Studies is offered in very few central Asian universities. The Egyptian-Kazakh University established 2001 as The Egyptian University for Islamic Culture Nur-Mubarak is a bilateral academic institution. The university carries out higher education, research and social work in fields of Arabic language, literature, history, Islamic studies, comparative religion, methodology of languages teaching and translation. According to laws of higher education of the Republic of Kazakhstan the specializations available in the university are: Islamic Studies, comparative religion and Philology (Arabic and English or English and Arabic). B.A. Courses, M.A. Studies and PhD Programs are carried out in cooperation with Egyptian Universities. The university, the rector the prorector and the faculty have published many books, papers in Kazakhstan, Egypt, other arab countries and Europe.

The intergovernmental agreement between the Republic of Kazakhstan and the Arab Republic of Egypt on the university has been signed 2001, ratified by both Parliaments 2003 and enacted in both countries by decrees of both Presidents. The relations with the Ministry of Education and science have been organized gradually. Now (2012) Islamic Studies is one of the official special fields classified in the list of the Ministry.

The university carries out its activity in compliance with the agreement, the charter of the university and the laws of the Republic of Kazakhstan. The Board of Trustees is composed of representatives of the two governments. The Board is responsible for the general policy, regulations, activities, financial position, the buildings, grants and appointment of the Egyptian rector and of the prorector from Republic of Kazakhstan.

The university is located in al-Farabi Avenue in the city of Almaty. The academic buildings have been constructed by the Egyptian governments. The main new building put into service in 2011 consists of 4 floors and underground floor. The university has a good library, language Laboratories, computer laboratories and electronic Library. The building of a students hostel is now (2012) under construction by government funds from Kazakhstan.

The rector, prorector and faculty are from both countries. At present about 60 professors, associate professors, assistant professors and tutors are teaching. The medium of instruction of humanities, general requirements and some basic special courses is Kazakh; these courses constitute more than 30% of the credit hours. Advanced theoretical and practical courses in Islamic studies are taught by Egyptian teachers in Arabic. There is space for team-work of the specialists from Egypt and Kazakhstan in teaching, training and research. The university invites qualified Egyptian specialists from the universities of Cairo, al-Azhar, Ain Shams and Helwan in the fields of study as visiting professors. In near future more cooperation with world universities in the Muslim world and in Europe is planned for joint supervision on PhD candidates.



Admission to study in the university is according to the general rules of the Ministry of Education and science in the Republic of Kazakhstan: General certificate of secondary education (11thclass), entry examinations and an interview. The admission committee for students of Islamic studies is composed of representatives of the government, the Muftiat and the university. Graduates of the Islamic colleges may be admitted to the University for a Study of three years to get B.A. in Islamic studies. Some students may be admitted to a second study in two years because they are graduates in other Major.

The special field Islamic studies are carried out according to the official regulations of the study issued by the ministry of Education and science. The study is four years: two semesters every academic year. About 150 credit hour are required for B.A, out of them 37 university requirements. All students learn Arabic in a long intensive course in the first year of study. Islamic studies courses comprise Quran, Hadith, Fiqh, Aqidah, Ethics, History Philosophy and Humanities. Topics of courses in Islamic studies and research deals with Quranic studies such a Tajweed and Tafseer, Fiqh with concentration on the Hanafi school and modern issues, creed with emphasis on al-Maturidi and on new trends, and on problems of religion in modern life. Students have to submit an extended paper in Kazakh or Russian, prepared under Kazakh-Egyptian supervision in the 4th year of study.

Practical training has three types, in the university, in Islamic institutions in the Republic of Kazakhstan and in Egypt. The university mosque and the Center of Culture and Open Learning organize training courses in the mosques and the religious administration. Successful students are invited for practical training Egypt.

The special field science of religion or comparative religion is considered an academic study. Apart from the general university requirements the basic courses are on sociology of religion, psychology of religion, philosophy of religion, anthropology of religion and history of religion. These courses on primitive cults, on various world religions and on Islam. For the first time in the universities of the Republic of Kazakhstan Arabic language courses are in the curriculum in very few universities. Graduates in science of religion have posts in government.

M.A. courses in the science of religion are according to the official standards. The two years curriculum has advanced courses, research papers, a dissertation in Kazakh or Russian, a comprehensive exam and defence. Our students in the Kazakh-Egyptian University are qualified to read and analyze Arabic reference works and specialized books.

The annual conferences of the university aim at the promotion of Arabic and Islamic studies in the region. They deal with Questions of philology, Islamic civilization, Quran translation, education, methodology of teaching, Islamic

Jurisprudence, Abu Hanifa, creed, al-Maturidi, cultural history of Kazakhstan, Arabic and comparative literature, Folklore, Islamic philosophy and relations of central Asia with the Arab countries. Eight volumes have been already published. Translation from Arabic into Kazakh has begun with modern books dealing with current problems. Three books written by Prof.Dr.Mahmoud H.Zaqzuq the modern Egyptian thinker and the Minister of Awqaf (1995-2011) on Islamic values and dialogue of religions have been translated into Kazakh and published. A book of the Kazakh thinker and \senator A.Esem has been translated into Arabic and published in1908 Egypt. This book is a literary image of life and problems in soviet era in Kazakhstan.

The Research projects of the university are on Abu Hanifa and in fields of philology and cultural history. The two great projects are: "Kazakhstan in the Arabic sources" and "The Kazakh-Arabic Dictionary" are now in Progress. In all these project Arabs and Kazakhs Cooperate.

4. Common Cultural Heritage

The relevance of the ''cultural heritage'' is closely associated with the interests of the nation's spiritual renewal. There are many programs in the Republic of Kazakhstan, which are oriented to the reconstruction of a genuine national history and culture, conservation and restoration of Islamic historical - cultural and architectural monuments. All these programs involve the reconstruction of the Islamic identity of the people. The project ''Rebirth of ancient Otrar'' brings to the national memory the old site Farab, where the Philosopher al - Farabi and many muslim scholar lived. The objectives of the state and society are aiming at how to combine the conception of industrial - innovational development with national identity and Islamic values.

The Arabic and Turkish manuscripts preserved in national libraries of Arab countries represent a major source of cultural history of central Asia. The agreements between institutions of those countries with the national libraries of Egypt, Syria and Turkey aims to have access to those manuscripts. The collections of photocopies of the manuscripts began to be exchanged to be available to scholars and especially to young scholars in central Asian universities.

The national archives of the newly independent central Asian states are now collecting material from foreign countries concerning the history of peoples in central Asia. The Mameluk period in Egypt and Syria represents a common history, because of massive immigration from central Asia to those Arab countries. The ruling class was mainly of central Asian origin. The documents preserved in the national archives of Arab countries are important sources and represent a field of cooperation with central Asia. Many agreements have been signed to make this cooperation possible.



In this connection many symposia took place in Cairo, Tashkent and Almaty in honor of Nasrullah Mubashshir at - Tarazi (2007) in memoriam. He was originally from central Asia, attributed to Taraz in Kazakhstan, spent his childhood in Uzbekistan and most of his live in Egypt. He worked for forty years in the National Library in Cairo. His major achievement has been the classification and description of the oriental manuscripts in cooperation and the guidance of the originally Turkish scholar Ihsanoglu. The Catalogue of Otoman Turkish manuscripts in five volumes contains also material relevant to central Asia.

The interest of Arab countries in the works of scholars from central Asia is attested in critical editions of those Arabic books and analytical studies. The Arabic Bibliography of Y. I. Sarkis (Cairo 1928) has registered more than thirty printed book of Ibn Sina and of al-Farabi. More and more critical editions have been then published. Al-Farabi bibliography published in Bagdad 1975 has more than 500 pages. The bibliography of Ibn Sina published by ALECSO in Cairo 1976 is also in a big volume. The new trend is to publish works of methodology of Islamic Jurisprudence of central Asian scholars. There are PhD thesis submitted to Arab Universities, two books al - Kafi and al - Wafi of Sugnaqi (711 H) and at -Tabyin of al - Itqani (758 H) have been published in critical editions, whose manuscripts have been preserved in the National Library of Egypt. The critical editions of Arabic works of central Asian scholars are maintly in three centers: Cairo, Beirut and Riad. Al-Farabi's book al-Musqa al-Kabir has been edited in Cairo, his philosophical works in Beirut. But the works of as-Sugnaqi on Islamic methodology of Jurisprudence have been edited in Riad. Academic studies on those works are in all Arab countries, Turkey, Iran and Europe.

Translations of modern Arabic books into central Asian languages are rare. Nothing is available, which represents modern arab thought or novels. They are Arabic translations of books on central Asia written by Vambery and Bartold from European Languages into Arabic, they have been published in Cairo and Kuwait. Translation from central Asian Languages into Arabic is up till now in the beginning, such as Arifallah Esem's book on life in the soviet era, it has been translated in Almaty and published in Cairo.

Sultan Baibars, whose origin is in central Asia and became the well-known Sultan of Egypt and Syria, is a historic symbol of the relations. His Sira or popular epic, composed by the people of those countries, has been published in Egypt in Arabic and was also the basis of two films of the Egyptian and Syrian state - televisions. The government of Kazakhstan has negotiated projects on the restoration of the buildings attributed to him in Cairo and Damascus with the government of Egypt and Syria. His life and deeds are one of the historical topics in the Egyptian drama. A film has been produced in Kazakhstan on this topic.

The conferences, symposia and seminars are very frequent in central Asian Universities, academies, miniseries, religious administrations and districts. Some of the main topics deal with Islam and and contempary life, religion and the future, dialogue of cultures, dialogues of religions, social accord and religion, Islam and economic issues, Islam and youth, religion and states. The participation is represented by the Kazakh - Egyptian University, the Arab embassies, the Arab cultural centers and individual invited scholars. Some of these conferences deal with specific topics, such as the translation of meanings of the Holy Quran (2003) and Abu Hanifa (2009).

The annual conferences of the Kazakh Egyptian University since 2003 is a forum, where Arab, Kazakh, Turkish scholars meet. It aims to promote Arabic and Islamic studies. The papers presented are mainly in Arabic and Kazakh, they have been printed in an annual series, now (2012) 8 volumes. The topics are on religion, current issues, linguistics, literature, history and folklore. Many conferences and symposia have been planned by the Turkish University of foreign Languages and Professions in Almaty in collaboration with the Egyptian University.

One of the most prominent figures in the study of heritage in central Asia is the Supreme Mufti in Kazakhstan Professor Dr. A. Derbsali. He has studied at home, in Morocco; he was professor of Arabic, dean and vice-rector of al - Farabi University, before he has been elected to the post of Supreme Mufti of Muslims in Kazakhstan. His works deal with a variety of topics: Islam, Islamic culture, centers of learning, Islamic institutions, Islam and contemporary life and scholars from Kazakhstan in Islamic culture. He has good relation to Arab countries. He worked as cultural attaché in Riad, visited all Arab countries, participated on several international congresses in Egypt and has been elected as a correspondent member in the Academy of Arabic Language in Cairo.

5. Research Works

Research works and projects are mainly in universities. The Egyptian Fund of Cooperation with CIS States sends tutors and academic staff in Arabic Studies to many departments in central Asian universities. They help in teaching, training and research. Departments of Arabic are in the universities of al-Farabi, of Ablaikhan, of Abai, of Foreign languages and professions, of Ahmad al-Yasawi, of Eurasia and other universities in Uzbekstan, Kirgistan, Tajikstan and Azerbaijan.

The Arabic Department in al-Farabi University in Almaty is the oldest in the Republic of Kazakhstan. His founder has been Prof. Dr. A. Derbisali; and among the distinguished named are Prof. Dr. Gulnara Nadirova and Prof. Dr. Bayan and about 16 assistant professors and associate professors. The concept which leads the work of the department is to contribute to the study and re-



search on dialogue of languages and cultures. There are papers on lexical interference of Arabic, Persian and Kazakh; on the early Kipsaq grammar of Abu Hayyan; on Sufi literature; on comparative folklore; on Arabic terminology, on modern Arabic literature and history of the modern Arab States. Prof. Dr. G. Nadirova wrote on Modern Arabic Novel in Tunis (1906), Prof. Dr. Bayan Gulatova wrote on Arabic and Persian idiomatic expressions in Kazak. Other research works are dealing with the development of sufism, with al-Gawhari's Sihah, with Yahya Haqqi, with muslim movements and with words on Islam in lexicography. Cooperation with Arabic scholars and universities are based on mutual respect.

The university of International Relations and World Languages named after Ablai Khan in Almaty is concerned with teaching and research on language, translation and interpretation. There is a Dictionary of Political terms (Arabic-Russan-Kazakh) compiled bu Dr. Dina Esenjan, revised by G. Nadirova and M. Hegazi. The department is headed by Dr. Jawhar. Arab cooperation is intensive and promising.

Arabic language, literature and Islamic thought are carried out in teaching and research in the Turkish University of Foreign Languages and Professions, whose rector Prof. Dr. Sabri Hizmetli is an eminent scholar. The Egyptian cooperation is in teaching and active participation on conferences on academic topics such as Economics in Islam and Reform Movements. Teaching and research in Ahmad Yessawi University in Turkestan have gained respect in academic circles. Egyptian cooperation continues for more than 15 years. The relatively new Eurasian University in Astana is concerned with languages, translation, interpretation and linguistics. Dr. Samal is a well-known official interpreter. She studied for some years in Morocco. Egyptian cooperation has begun 2010.

The Kazakh-Egyptian University in Almaty has M.A. programmes in Philology, religion and Islamic studies. Joint Supervision on every student is a form of cooperation. Topics depend on Arabic material related to Kazakhstan, such the Sira of Baibars, the lexical work of al-Farabi, Error analysis, course design and similar topics. Topics in Islamic studies fulfill the needs of the country. The two supervisors on every topic are from Egypt and Kazakhstan.

Topics of M.A. PhD dissertations related to Islamic and Arabic studies and also to comparative religion have been submitted to departments of religions, philology, translations, theology or philosophy in some Universities. They deal with social aspects of Islam, Islamic philosophy, history, terminology, Arabic linguistics and lexicography. Some of these dissertations have been prepared under joint supervision of an Arab and a national scholar. All dissertations in the Kazakh-Egyptian University are registered under this system. Every PhD candidate in al-Farabi University, the Ablai Khan University and the Eurasian

University in Astana in those fields has two supervisors; the Arab supervisors are mainly from Egyptian Universities. The research projects of the Kazakh Egyptian University in Almaty include "The Arabic sources of Kazakhstan studies". It aims at collecting information from Arabic books on regions, cities, events, peoples and scholars of this country. These sources include geographic, historic, literary biographic and bibliographic works. The first step was to collect information on cities: such as Farab, Sayram and on the region of the rivers Syr Darya and Amu Darya.

The project of the Kazak Islamic Concise Encyclopedia is a university project to Kazak readers, with Egyptian and Kazakh cooperation. It contains an introduction into Islam, Creed, Fiqhs, rituals, economics in Islam, family in Islam. Society in Islam, the prophets and Sira, moral, progress and Islam in Kazakhstan. The Encyclopedia is due to be published in Kazakh 2012.

There are many books which have been published by Kazakhs in Kazak and by Egyptian in Arabic; they represent more or less cooperation inside the University. The book Egypt and Kazakhstan, which contained contributions from both, has been published in Arabic in Cairo 2006. The prorector Prof.Dr.Sh.Karim wrote books on Arab countries, newspaper Arabic, proverbs and on the works of Sugnaqi.Dr.Ali Rauf Al-Mohammedov on social aspects in Islam, Dr.Alaw Adelbayev on Abu Hanifa, Sira, Islamic ethics, Dr.Muhiddin Batiev on Tafsir and Fiqh, Dr.Shamshat Adilbayva on ethics and family. Dr.M.A.Mahfouz has published books on Creed in Cairo in Arabic, Dr.R.Daqiqi has published in Qatar on Quran in Arabic. Several CDs have been produced materials on Islamic culture in Arabic with Kazak translation. Some of these works have been translated into Kazak, so two books of Dr.A.Sunbati.

The rector of the Kazakh Egyptian University the writer of this paper is professor of Arabic linguistics. He submitted to the annual international conference of the Academy of Arabic language in Cairo extended papers on cultural relations (2002) and on terminology in modern Turkic languages (2004). He wrote on Arabic and Islamic studies in Kazan, Tatarstan, on the 19th Century Kazak thinker Abai, the concept of syllable in al-Farabi works, Culture and science in al-Farabi works and on Abu Hanifa in Egyptian scholarship. He wrote more than 20 prefaces, revised more than 10 books in Kazakhstan. The work of Egyptian staff in central Asian universities is teaching, research, training, supervision and consultations.

6. The Arab Participation on the Dialogue of Religions in Astana

In Astana, the new capital of the Republic of Kazakhstan, the Center of Intercultural and Interreligious Dialogue is located. The idea of the President Nursultan Nazarbayev to hold the Congress of Leaders of World and Tradi-



tional religions was widely supported in the international community. In the address at the third congress 2009, he pointed out: throughout many centuries united people of Kazakhstan, enriched with spiritual heritage of various ethnos and religions, took up such qualities as tolerance, toleration and openness to grasp the new. In the same time countries like Egypt is aware of the importance of national unity between Muslims and Christians; in this connection the permanent dialogue between al-Azhar and the Church is for the sake of peace and concord. Four congresses of leaders of world and traditional religions took place (2003, 2006, 2009, and 2012). The theme "Religion, society and international security" is reflected in the document "The Principles of Interreligious Dialogue".

The Arab countries represented by Egypt, Saudi-Arabia, Qatar and UAE have played an active role in the congress. From Egypt the Grand Sheikh of Al-Azhar and the Minister of Awqaf (2003, 2006, 2009), and from Saudi-Arabia the Secretary General of the Muslim World League and Chairman of the Senate of Saudi-Arabia and representatives of Kuwait, Qman, Qatar and the United Arab Emirates. Turkey, Iran, Pakistan and Central Asian Countries were represented by religious Islamic leaders.

In his speech Prof. Dr Muhammed Sayyed Tantawi, the Grand Sheikh of Azhar has pointed out some basic concepts: true worship helps a human to be a human, mutual respect, tolerance, love, friendship, perfecting himself, teaching others, following good deeds and rejecting misdeeds. He referred to the Quranic principle of dialogue, security and equality of rights to both muslims and non-moslims.

Sheikh Prof. Dr. A. Turki the Secretary General of the Muslim World League pointed out: In our time marked by the robust development of communications, strange relations, the fall of frontiers dividing cultural communities, leaders influencing people should present constructive views on positive cooperation. In his speech at the opening of the third Congress: We consider every agreement that protects the rights of the weak and prevent oppression, as well as enforce justice and equality that does not contravene our religion, a cause worthy of support and cooperation according to God's commands. In the same context he emphasised the danger of justfying acts of violence and terrorism.

Prof. Dr. Mahmoud Hamdy Zaqzouk has played an active role in building relations of Egypt with Kazakhstan and central Asian states. The main concepts in his speech were: understanding of religion as a message of peace. The discords or contradiction between various religions are the consequence of prejudices and false ideas of each party against others. He referred to common threats like environmental pollution, weapons of mass destruction and global financial

and economic crisis. We need to show solidarity in front of challenges and to precede constructive and responsible dialogue.

The policy of Arab countries in the dialogue of cultures and religions has concentrated on achieving a new level of mutual respect, tolerance and widespread of common values and trust. Followers of one religion have to learn about other religions not displaying any acts of extremism and hatred. It will clear the way for cooperation between all and in every respect for the common good.

The participants of the congress expressed basic concepts: the increasingly important role of religion and highlighting the need for interreligious understanding and cooperation in today's world. They confirm moral values, mutual respect, protection, development of cultural and spiritual heritage, peaceful coexistence and human security. They express confidence that interreligious dialogue helps to prevent stereotyping, prejudices and religious conflicts, serving as a tool for reducing tensions and promoting the peaceful settlement of conflicts. They condemn all forms of extremism and terrorism, especially those perpetrated in the name of religion.

The Arab participation on the congresses has been an important contribution to the promotion of interreligious dialogue and mutual understanding. The importance of these summit conferences of religious leaders is very great in the central Asian context.

The phobia, misunderstanding and lack of objective information on Islam, Islamic values, Islamic culture and current problems make such participation of crucial importance for the whole region.

7. Perspectives

- The main topics in religious discourse of Arab participants are concentrated on the following items:
- Islam is the religion of peace, dialogue, mutual respect of religions and social accord.
- The widespread of Islam has been by peaceful means over 1500 years.
- Political disputes in the world are always for power, not for belief.
- Islam has stated general principles for good rule Justice, consultation and equality.
- The first constitution in Islam that of Medina was for all its citizens: Muslims, Jews and Pagans.
- Treatries of war and peace with Non-Muslims must be respected.
- The importance of the modern systems in Muslim countries to establish modern states.
- Democracy is not against any religion, it is a form of Islamic shura.



- Islam is not restricted to the past; modernism in life is a fact.
- Separation of powers and of functions vary according to time and the form of state.
- Prophet Muhammed has stated that some topics in the world are completely for life and they are not religious issues.
- Learning and science to every male and female Muslim is an obligation in Islam.
- Science must be acquired from all countries and sources.
- The range of science contains religion, humanities, science and technology.
- Political parties are very ancient, their disputes have political aims.
- Terrorism is a political phenomenon on and not a problem of religion.
- The relevance of religion in general education.
- The importance of cooperation between Muslim countries.
- Islamic values are important for modern life.
- Arab countries are for official cooperation and not for interference in internal affairs of other states.
- Concepts in religious discourse concentrate on individual and social values.
- The role of religion in social stability and progress of the Muslim world and humanity.

However, there are enough difficult issues in the field of religion in central Asian context, such as:

- The concepts of religion in relation to life; some trends make religion a "spiritual" belief, which is not related to society, values or culture.
- Religion and the concept of secular state, some trends understand the concept secular as a synonym of anti-religious, as it was in some years of the soviet era.
- Religion and separation of powers, they fear the religious institutions to be the main ruling power in the state.
- The scope of a university and the concept of learning, some trends exclude Islamic studies from academic studies and research.
- Legitimacy of the academic study of religion, and the need for learning religion in government schools.

In all countries of central Asia the model of future is the modern state. The position of religion in this context needs more information. The traditional trend has considered arab countries only as centers of religious studies and of finance, but the new trend has more interests in other fields and there are hopes for cooperation in sustainable development. The priorities of modernization aim at the realization of the idea to put these countries in the world's international area. The main concepts are: development, progress, globalization, competitive environment and increase humanitarian potential of education.

Islam has a new role in the years after independence of the central Asian states, as a condition for the establishment of socio-cultural identity of the citizen. In this context cultural tolerance, dialogue of cultures and religions, morals and manners are of crucial importance. Teaching of religion may contribute to this development.

In future, more knowledge of Arabic to more people in central Asia and of modern Turkic languages of central Asia to the Arabs is a prerequisite of research. Up till now the knowledge of Arabic in universities, academics and research centers is restricted to few departments of philology and translation.

Most of writings on the history of the region are without direct use of Arabic sources; sometimes they minimized the Islamic culture in the region to few pages. Many books on al-Farabi has no or a very limited access to his works in Arabic, they analyze his ideas through secondary literature or Russian translation. Writings on the science of religion are in most cases in the same situation. Changes in the curriculum are expected.

Translations from Arabic into modern Turkic languages and also from those languages into Arabic are very rare in all fields of literature and humanities. Also in religion they are restricted to some books on basic pillars of Islam. Uzbek translations are on more fields. Also in Russian there are few translations from Arabic on religion, Islamic culture, Islamic philosophy, Islam in contemporary life, Islam and ethics, Islam and science and other topics related to modern life. In the same time there is a need in the Arab world to know modern central Asia through translations from their languages into Arabic.

The concepts of Religion, Islam and Islamic studies must be fully reconsidered in study, research and media. The European terms Islamkunde, Islamic studies and etudes islamique can be the basic concepts. This field is not restricted to theology and rituals; it includes also languages, cultures, and philosophy, society and current issues. The fields of Arab and central Asian cultural cooperation will shape the policy, attitudes and the image of future relations.



BIBLIOGRAPHY

AL-ITQANI (-758h.) Al-Tabyin, ed. Sabir Nasr Mustafa, Kuwait 1999.

AL-SUGNAQI (-717 H), Al-Wafi, ed.Ahmad Muhammad H.al-Yamani, Cairo 1423\2003.

BARTOLD, V. Tarix al-Turk fi Asia al-Wusta (History of Turks in Central Asia), translated by Ahmad al-Sa'id Suleiman, Cairo 1996.

SARKIS, Y. I., Mu'gam al-Matbu'at al-'Arabiyya wal-Mu'arraba, Cairo 1929.

MAHFUZ, H. A., Al-Yasin G., Mu'alafat al-Farabi (the Works of al-Farabi), Bagdad 1975.

VAMBERY, Arminius, Tarix Buxara (History of Buhara, translated by Ahmad Mahmoud al-Sadati, revised by Y. al-Xassab, Cairo.

HEGAZI, M.F., Al-Alaqat aththaqafiyya ma'a Asia al-Wusta, extended paper presented to the Annual International Conference of the Academy of Arabic Language, Cairo 2003.

HEGAZI, M.F., Al-Tanmiyya al-luğawiyy fi Asia al-Wusta, extended paper presented to the Annual International Conference of the Academy of Arabic Language, Cairo 2005.

ABDELSALAM, J. (chief editor), Islam and the Development of the Religious Speech, The Islamic Universities League, Cairo 1423\2002.

ABDELSALAM, J. (chief editor), Islam and the Dialogue of Civilizations, The Islamic Universities League, Cairo 1423\2002.

NUSANBAYEV A., Kazakhstan, Cultural Inheritance and Social Transformation, The Council For Research in Values and Philosophy, Washington 2004.

YESIM G., The Past in the Present, translated from Kazak by Ali R.Almuhammedov, preface M.F.Hegazi, arabic revision Mahmoud F.Abul'enen, Cairo 2008.

Institute of History and Ethnology, named by Ch.Valikhanov, History of Kazakhstan, Essays, Almaty 1998.

DERBISSALI, Sheikh Absattar Haji, Religious Educational Establishments of Kazakhstan, Almaty 2011.

DERBISSALI, Sheikh Absattar Haji, Islam, The Religion of Peace and Creation Almaty 2010 (in Kazak) English translation available, UK 2012.



Orta Asya'da Arap Ülkeleri ve İslâm

Prof. Dr. Mahmud F. Hicazi

ÖZET

Bu çalışma, Orta Asya'da İslâm'ın teşekkülünde Arap ülkelerinin rolü ile ilgilidir, onların arasındaki karşılıklı çıkar sadece siyaset ve ekonomiyi değil, aynı zamanda kültürel ve dini alanları da kapsamaktadır. Arap ve Orta Asya devletleri İslâm İşbirliği Teşkilatının üyesidir. İslâm ve modern devlet üzerine nokta-yı nazar Mısır'daki El-Ezher tarafından yayınlanan üç yeni belgelerde ifade edilmiştir. Mekke'ye hac İslâm'ın kaidelerinden biridir. İslâm ülkeleri, Avrupa ve Rusya'daki konferanslar ve sempozyumlar işbirliği ve karşılıklı saygı kavramının rolünü desteklemektedir.

Arap ülkeleri ile kültürel işbirliği başta Arapça öğrenme olarak kendini göstermektedir. Şimdiye kadar, Orta Asya'da Arapça bilme çok az sayıdaki dilbilimciler ile çevirmenlerle sınırlı kalmıştır.

Kur'an-ı Kerim'in tercümesi – işbirliği temalarından biridir. Kazakça çeviri Suudi Arabistan'da tabedilmişse, Rusça çevirisi Mısır'da yayımlanmıştır.



Arap ülkelerinin Orta Asya kurumlarıyla olan işbirliği özellikle Arap dili ve İslâm eğitimi sağlayan kurumlar arasındaki ilişkiler gelişmektedir. Orta Asya'daki devletlerin tüm Müslüman dini kurumların yöneticileri El-Ezher ve Arap ülkelerindeki Vakıf Bakanlıklarıyla bağlantıları var. Onlar kitap bağışlar, burslar vermekte, genç bilim adamlarını hazırlık kurslarına, önder şahsıları uluslararası konferanslara çağırmaktadır. Arap ülkelerinde, Arap Orta Asya âlimlerinin çeşitli kitapları yayınladı.

Yeni camilerin birçoğu Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinden tahsis edilmiş fonla inşa edilmiştir. İmamlar için İslâmi okullar ve eğitim merkezlerinde Türkiye ve Mısır'dan gelen, masrafları kendi hükümetleri tarafından karşılanmış, öğretmenler ders verdi. İslâm Kalkınma Bankası birçok İslâmi kurumların oluşmasına yardımcı olmuştur. Arap ülkeleri ile olan antlaşmalar birçok açıdan etkili idi: binaların inşaatı, doktora tezlerini ortak yürütme, Arapça ve İslâmî eğitim verecek hocaları gönderme. Bir çok Arapça kitap koleksiyonları ve elyazmalarının fotokopileri kurumların kütüphaneleri ile dini kurumlara devredilmiştir.

Orta Asya devletlerindeki dini alandaki akademik çalışmalar Arap ülkeleri ve Türkiye ile işbirliği içindedir. Bu ülkelerden gelen çok sayıda asistan, doçent ve üniversite profesörleri Arapça, İslâm, İslâm tarihi ve felsefesini öğrenmektedir. Kazak-Mısır Üniversitesi iki hükümet arasındaki anlaşma gereğince Kazakistan'da, Almatı'da kurulmuştur. Üniversite 2001 yılından itibaren lisans dersleri vermektedir. Şimdi İslâm öğretileri, kıyas ve Arapça üzerine yüksek lisans ve doktora vardır. Eğitim veren binalar için gereken masraflar, ayrıca fakülte maaşları dahil tümü Mısır tarafından karşılanmaktadır.

Ortak bir kültürel miras üzerine birçok alanda işbirliği vardır. Arap ülkeleri ile Türkiye'nin ulusal kütüphanelerinde muhafaza edilmekte olan Arap ve Türk el yazmaları çok önemlidir.

Orta Asya bilim adamlarının birçok eserleri Arap ülkelerindeki toplantılara yayınlanmıştır. Orta Asya'daki bağımsız devletlerin ulusal arşivleri Arap ülkelerinden gelen değerli malzemeyle zenginleşmiştir. Baybars tarihine de özel ilgi var.

Orta Asya ile ilgili Arapça eserler ve belgelerden oluşan birçok araştırma projeleri vardır. Kelime etkileşimini dilbilimsel öğrenim ve iki dilli sözlükler teşkil etme dil eğitimi ile çeviri için önemlidir. Ortak araştırma projeleri için pek çok konu vardır.

Arap devletleri Astana'da geçen dinler arası diyalog konulu konferanslara iştirak etmiştir. Kültür ve dinlerin diyaloguna yönelik Arap ülkelerinin politikaları karşılıklı saygı, hoşgörü ile ortak değer ve güveni yaygınlaştırmada yeni bir seviyeyi elde etmeye odaklanmıştır.



Арабские страны и Ислам в Центральной Азии

Профессор Доктор Хиджази Махмуд Ф.

РЕЗЮМЕ

Эта работа имеет отношение к роли Арабских стран в Исламском образовании в Центральной Азию Существуют взаимные интересы не только в политике и экономике, но также в культурной и религиозной областях. Арабские и Центрально Азиатские государства являются членами Организации Исламского Сотрудничества. Точки зрения на Ислам и современное государство были выражены в трех недавних документах, выпущенных Аль-Ажар в Египте. Хадж в Мекку является одним из канонов Ислама. Конференции и симпозиумы в Исламских странах и в странах Европы и России подтверждают роль сотрудничества и концепцию взаимоуважения.

Культурное сотрудничество с Арабскими странами проявляется главным образом в обучении Арабскому языку. До сих пор знание Арабского в центральной Азии ограничивалось очень небольшим количеством филологов и переводчиков.



Перевод Священного Корана – это одна из тем сотрудничества. Казахский перевод был отпечатан в Саудовской Аравии, а Русский перевод был опубликован в Египте.

Существует ряд типов сотрудничества между Арабскими странами и Центральной Азиатскими институтами относительно Арабского языка и Исламского образования. Религиозные администрации Мусульман всех Центрально Азиатских государств имеют связи с Аль-Ажар и министерствами Вакф в Арабских странах. Они посылают книги пожертвования, выделяют стипендии, приглашают молодых ученых на подготовительные курсы и ведущие фигуры на международные конференции. В Арабских странах был опубликован ряд Арабских книг Центрально-Азиатских ученых.

Большинство новых мечетей было построено фондами из Саудовской Аравии и государств Персидского залива. Исламские колледжи, подготовительные центры для Имамов имели учителей из Турции и Египта. Оплачиваемые своими собственными правительствами. Исламский Банк Развития помог в создании многих исламских институтов. Договоры с Арабскими странами эффективны во многих аспектах: строительство зданий, стипендии для студентов, отправка учителей Арабских и Исламских учений и совместная поддержка по PhD тезисам. Много Арабских коллекций книг т фотокопий манускриптов было передано институтским библиотекам и религиозным институтам.

Академическое изучение религии в Центрально-Азиатских государствах находится в сотрудничестве с Арабскими странами и Турцией. Многие ассистенты, профессора и университетские профессора из этих стран обучают Арабскому языку, Исламу, Исламской истории и философии. Казахско-Египетский Университет был создан в Алматы Республики Казахстан в соответствии с двусторонним государственным соглашением. Университет предоставляет курсы бакалавриата с 2001 г. сейчас имеется и магистратура и докторантура по Исламскому учению, сравнительной религии и Арабскому. Все затраты по академическим зданиям были оплачены Египтом, также как и зарплата факультета из Египта.

Существует много областей сотрудничества относительно общего культурного наследия. Арабские и Турецкие манускрипты сохраненные в национальных библиотеках Арабских стран и Турции имеют огромное значение. Н.Тарази. чье начало было в центральной Азии, стал Египетским и завершил больной каталог Турецких манускриптов, сохраненных в Национальной библиотеке Египта. Многие работы центрально-Азиатских ученых были опубликованы в критических собраниях в Арабских странах. Национальные архивы независимых

центрально-Азиатских государств получили ценный материал из Арабских стран. Есть интерес к истории Бейбарса.

Существует много исследовательских проектов, которые необходимо осуществить как издания Арабских работ и документов. имеющих отношение к центральной Азии. Лингвистическое учение лексической интерференции и составление двуязычных словарей имеет большое значение для обучения и перевода. Существует много тем для совместных исследовательских проектов.

Арабские государства принимали участие в конференциях по диалогу религий в Астане. Политика Арабских стран в диалоге культур и религий сконцентрирована на достижении нового уровня взаимоуважения, толерантности и широкого распространения общих ценностей и доверия.



Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dinî Akımlar

Prof. Dr. Sabri Hizmetli
Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Üniversitesi Rektörü

ÖZET

Bu makalenin bir özelliği, Büyük Türkistan'ın genel yapısını okuyucuların bilgisine bölgenin sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik durumunu bizzat kendisi yaşamış, görmüş şahs tarafından takdim edilmesidir. Yani bu makalade ben Özbekistan, Kırgızistan ve Kazakistan hakkında bildiklerimi, duyduklarımı, gördüğümü yansıtmıştım. Diğer ülkeler hakkında kendi bildiklerini o bölgede yaşayan arkadaş ve meslektaşlarım paylaşmıştır.

"Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dinî Akımlar" olarak adlandırılan bu eser büyük Türkistan sakinleri ve bölgeye ilgi duyanlar herkes için de çok değerli olabilir. Bu çalışmada yer alan bilgiler Kazak, Özbek, Kırgız, Azeri, Türkmen, Tatar ve Başkurt için çok ilginç gelebilir. Herbir Türkistanlı halkın birliğini imha, milli ve manevi değerleri tahrip edecek akımları ve tabii ki, onların yaptıkları işin önemini öğrenmek istiyor. Aksi takdirde gelecekte kendilerinin ne kadar büyük problemlerle

karşı karşıya kalacaklarını bilemez ve bu yüzden de bu konulara ilişkin gereken tedbirleri alamaz.

Günümüzde küreselleşme süreci seyir etmektedir: çeşitli dini, felsefî, ideolojik ve terör hareketleri etkinlik göstermektedir.

Makaleyi neden "Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dinî Akımlar " olarak adlandırdık ve nazarı misyonerliğe yoğunlaştırdık? Misyonerlik zararlı ve yıkıcı eğilimler sınıfına dâhildir, ancak onların Büyük Türkistan halkı arasında getirmiş olduğu zararın etkinliği ve önemini göstermek istedim. Ayrıca bu sorun ile ilgili olarak Orta Asya'nın sosyal yapısında ortaya çıkmış veya başka devletlerden dini ve siyasi sifatlı misyoner örgütlerle Büyük Türkistan'ın müslüman halklarına hristyanlığı kabul ettirmeye gelen zararlı dini-felsefi akımlar üzerinde durdum.

Biz okuyucunun geçmiş ve bugün hakkında gereken sonuçlar çıkara bilmesi için dini-felsefi tanımları ve akımları, özellikle İslâm'la ilişkin kavramları açıklamaya özen göstermiştir. Bu nedenle, ilk olarak yukarıda belirtilen felsefesi akımlar ve müslüman toplumlar ile Hıristiyan halkları arasında ortaya çıkan terörizm meseleleri ele alınmıştır.

Bu makale halkın birliğini yok edecek, yıkıcı dini, felsefi ve ideolojik akımlar ile fanatik ve aşırılık yanlısı grupların faaliyetlerini bilimsel açıdan anlatan ilk çalışmadır.

Terörizm geçmişte ve günümüzde de insanlığın en büyük derdidir. Terörizm sadece halkın durumunu yıkmıyor, aynı zamanda herbir bireyin şahsiyetini yok ediyor, toplumdaki güvenliği, istikrarı, mülki imha ediyor. Terör insanlığın ana düşmanıdır. Özbekistan, Kırgızistan, Tacikistan başta olmak üzere Orta Asya Türk Cumhuriyetleri teröre karşı yoğun faaliyet yürütmektedir. Kendi halkını muhafazakâr, aşırı, radikal hareketlerden, ayrıca ulusal ve uluslararası nitelikteki terör örgütlerinden korumak için bölge liderleri geniş ölçüde önemli tedbirler almaktadırlar. Bu etkinliklere katkıda bulunmak amacıyla, terörizm ve terör örgütleri, muhafazakar ve radikal dini ve felsefi akımların sorunlarına özel önem verilmiştir.

Biz Büyük Türkistan topraklarında kendi etkinliklerini sürdüren dini, siyasi ve felsefi akımlara ve onların eylemlerine, her bölge için ayrı ayrı yer alacak biçimde değil, Kazakistan örneğinde genel bilgi vermeyi tercih ettik. Ayrıca, herbir akım veya örgütün tarihçesi ve gelişimi, çalışma alanı ve yöntemleri, propaganda tarzı hakkında bilgi sunmayı ihmal etmedik. Orta Asya'daki terör gruplarının organizasyon yapısı, dini ve felsefi akımların, misyoner örgütlerin faaliyetleri bir-birine çok benzer, yani Kazakistan'da faaliyet gösterenlerden hiçbir farkı yoktur.



Biz Büyük Türkistan'da faaliyet gösteren yıkıcı, zararlı ve terör örgütlerle ilişkin malumat vermekle yetinmedik, ayrıca onlara karşı mücadele yollarını ve yöntemlerini belirlemek için daha çok bilgi vermeye çalıştık.

Bu makalenin temel amacı Türk İslâm dünyasını kendi eline geçirmek için bağımsız Türki cumhuriyetlerinde kendi çalışmaları sistematik bir şekilde yürütmekte olan yıkıcı dini ve felsefi akımlar, ayrıca misyonerlik faaliyetler hakkında doğru ve bilimsel bilgi sunmaktır. Diğer bir ifadeyle, kendi ecdadının maddi ve manevi değerlerinin kökenine dönmek isteyen, ama yeterli derecede dini kültürü ve manevi bilgisi olmayan Orta Asya Türki halklar arasında kendi sömürgecilik ve ideolojik faaliyetlerini yürüten dini-felsefi veya siyasi-dini hareketlere nazarı yoğunlaştımak istedik.

GİRİŞ

Orta Asya tarihi çok geniş çerçevede ele alınması gereken niteliktedir. Dünyanın en büyük ulusları, devletleri, kâşifleri, ilim, bilim, politika ve fikir adamaları bu toprağın bağrından çıkmıştır. Gezginler, araştırmacılar, tarihçiler, yazarlar, gazeteciler, misyonerler, tacirler, maceraperestler, dinini ve ideolojisini yaymak isteyenler öncelikle Orta Asya'ya yayılmışlardır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi ilahi kökenli dinler ile Manicilik, Budizm, Brahmanizm ve öteki dinler anılan kişiler aracılığı ile buraya getirilmiştir. Gültekin, Attila, Cengiz, Teoman ve Mete Hanlar gibi devlet adamları, Konfüçyüs, Zerdüşt ve Buda gibi din kurucuları, Kuteybe bin Muslim, Timur ve Uluğ Bey, Alparslan ve Nizamülmülk bilge siyasetçiler, Buhari, Biruni, Bahaeddin Nakşibendi, Nesefi, Ahmet Yesevi, Farabi, İbn Sina ve Firdevsi gibi düşünce ve ilim adamları, orta çağlarda Orta Asya'da yetişmiş meşhur isimlerden sadece birkaçıdır. Çinliler, Göktürkler, Hunlar, Uygurlar, Türkler, Moğollar, Tibetliler, Hotenler, Kuçanlar, Sogdlar, Sasaniler, Ahamendiler, Partlar, Japonlar, Afganlar, Farslar, Rumlar, Yunanlılar, Ruslar ve Araplar da bu geniş havzada kendilerine mekân bulmuş ve devletler kurmuş halklardır.[1]

Orta Asya, kültür ve uygarlık yönünden dünyanın en zengin köşesidir, denebilir. Çin Şi Huang Ti, Büyük İskender, Mete Han, Cengizhan, Timur, Melikşah ve Babur gibi fatihler *"bozkır imparatorluklarını, krallıklarını, feodal devletlerini bu topraklarda kurdular. Göçebe ve bozkır kültürleri, çok çeşitli düşünce akımları, mezhepler, tarikatlar, beşeri dinler Orta Asya topraklarında ekildi, yetiştirildi ve geliştirildi. Yani Orta Asya çeşitli dinlerin, dillerin, ırkların, ulusların, kültürlerin ve uygarlıkların merkezdir, bahçesidir."*[2]

---

1 Sabri Hizmetli, *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerindeki Zararlı Akımlar ve Misyonerlik,* Almatı 2006, s.37.

2 Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 38.

Orta Asya, tarihin en eski devirlerinden itibaren çeşitli dinlere ve onların akımlarına sahne olmuştur. Ancak, Mazdekilik, Mani dini, Şamanlık, Konfüç dini, Buda dini, Yahudilik, Hırisitiyanlık ve İslâmiyet buranın dinî coğrafyasını belirleyen dinlerdir. Yani ilahi kökenli dinler ile beşeri dinler Orta Asya havzasında birlikte yaşamış, gelişmiş ve yayılmıştır.

Bunlardan Yahudilik, erken devirlerde Orta Asya halkları arasında yayılmışsa da, hiçbir zaman büyük bir taraftar kitlesine sahip olamamıştır. Yahudi gezginler ve tacirler bu dinin burada yayılmasına öncülük etmişlerdir. Ancak ne Yahudiliğin hangi tarihte bölgeye girdiği ne de Orta Asya Yahudi topluluklarının kimler olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Kudüs'ün Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinden (hicri 70) sonra Musevilerin Asya'ya yayıldıkları ve Sasaniler zamanında da güçlerini korudukları belirtilmektedir. Aramice ve Yunanca'dan yararlanarak dinlerini vazeden Yahudiler bu yerlerde Mezopotamya, Mısır ve İran'dan gelen Hıristiyanların muhalefetleriyle karşılaşmışlardır.[3]

İpek Yolu, ticaret kervanları, göçler ve benzeri olaylar Yahudiliğin bu bölge halkları arasında yayılmasına etki etmiştir. Zira gerek Avrasya gerekse Orta Asya tarihi, Hint-Avrupalıların büyük göçlerinden Türk ve Moğol imparatorluklarına kadar göçebelerin, yerleşiklerin topraklarını işgal etmeleriyle şekillenmiştir.

Dinler tarihi yazarlarına göre Hıristiyanlık IV. Yüzyıldan itibaren Orta Asya coğrafyasında bilinmeye ve yayılmaya başlamıştır. Bu yayılma, büyük olasılıkla Ortadoğu veya Mezopotamya'daki merkezler ile İran Platosu'ndan gelen Hıristiyan misyonerler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu Hıristiyan papazlar ve misyonerleri, Aramice ve Yunanca'nın yanı sıra İran ve Mezopotamya dillerinden yararlanarak ve bazı ekonomik imkânları kullanarak, Hıristiyan Bizans devletinin de politik desteğini sağlayarak faaliyetlerini gerçekleştirmişlerdir. Türkiye'nin Güneydoğusundaki Harran-Urfa Hıristiyan okulundan da büyük destek sağlamışlardır.[4]

Bununla beraber III. yüzyıla gelinceye kadar, yani M. 226'da Sasani İmparatorluğunun kuruluşundan önce Orta Asya'da bir tek Hıristiyan topluluğu mevcut olmamıştır. Mazdekiliğin devlet dini olması ve merkezi bir idarenin kurulması Hıristiyanları cesaretlendirmiştir. Papazlar, gerekli girişimlerde bulunarak, kısa süre içinde Orta Asya Hıristiyanlarının İznik Konsili'nde (M.325) temsil edilmelerini sağlamışlardır.

Ancak, genel inanışa göre bu bölgenin Hıristiyanlaşması Aziz Thomas'a atfedilmiştir. Buna göre Aziz Thomas, bazı taraftarlarıyla birlikte, Hindistan'a geçmeden önce, Orta Asya'da Hıristiyanlığı vazetmiştir. Bu bağlamda, Orta

[3] G.Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s. 27.

[4] W. Barthold, *l'Histoire des Turcs de l'Asie Centrale*, Paris 1945, s.13.



Asya'ya Hıristiyanlığın Mezopotamya'dan geçerek yayılmış olduğu söylenebilir. IV. Asırda Bizans-Rum İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesi Hıristiyanların tarihinde yeni bir dönemin başlamasıdır. Çünkü dünyanın en büyük ve en güçlü devletinin politik, ekonomik ve askeri desteğini arkasına alan Hıristiyanlık çok geniş bir coğrafyada, özellikle de İmparatorluğa bağlı devletler ve milletler bünyesinde yayılma imkânına sahip olmuştur. Nitekim bu tarihten Yeni Çağ'a kadar Hıristiyanlığın şampiyonluğunu ve koruyuculuğunu Bizans-Rum İmparatorluğu yapmıştır.[5]

Ortodoks Hıristiyanların da Taşkent ve çevresine, Jakobenlerin ise Yarkent'e yerleşmesi Orta Asya halklarının Hıristiyan çemberine alınması anlamına gelmektedir. V. Asırda Hıristiyanlık yoğun misyonerlik faaliyetleriyle doğuya doğru yayılımını sürdürmüş; Seistan, Baktra, Arya ve Marjiyana'ya girmiştir. Eftalitler Hıristiyanlığı topluca kabul eden Orta Asya halklarından olmuştur. VI. Asırdan itibaren de bölgede Katoliklere ait bir piskoposluk kurulmuştur. Aynı şekilde, daha önceden bir piskoposluk kurulmuş olan Merv şehri de Nesturiliğin merkezi haline gelmiştir. Sogdiyan ve göçebe ülkelere yönelik Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri buradan yürütülmüştür.[6]

XI, XII ve XIII. asırlarda İslâmiyet Hazar Denizi Hazarları arasında hızla yayılırken Hıristiyanlık varlığını sürdürmekteydi. MS. 1000'in ikinci yarısında Hıristiyanlar doğudaki varlıklarını güçlendirmeye çalışmışlardır. Kaşgar, Hoten, Yarkent ve Tibet'in batı bölgelerinde yayılmışlardır. VIII. asrın sonunda bu yerler için bir piskoposluk kurmuşlar; XII-XIII. asırlara kadar buralarda etkin olmuşlardır. Avfi, Barthold, C. Cahen, B. Lewis, Plan Carpin gibi oriyantalist yazarlar Uygurların belli başlı dinlerinin birinin Hıristiyanlık olduğunu söylemişledir.[7]

İslâmiyet'in Orta Asya'da Türkler arasında yayılmaya başlamasıyla birlikte Hıristiyanlık bölgedeki gücünü ve taraftarlarını yitirmiş, zamanla azınlık konumuna düşmüştür. İkinci bin yılın ilk yüzyıllarında, Orta Asya Türk halklarının dinî kimliğini ele geçirme konusunda yapılan mücadeleyi İslâmiyet kazanmıştır. IX. Yüzyıldan itibaren Müslüman kimliğini kabul eden Türkler, Hıristiyanlığın bu topraklardan kısa zamanda atılmasını ve İslâmiyetin yerleşmesini sağlamışlardır. Ermeniler, Gürcüler ve Gagavuzlar ile bazı Kıpçak gurupları dışındaki Türk halkları tamimiyle İslâm dairesine girmişlerdir.[8]

---

5 Sabri Hizmetli, *Orta Asya Tarihi ve Uygarlığı (Orta azıya tarihi jane örkeniyeti*), Çimkent 2003, 21.

6 Mustafa Erdem, "Misyonerlik ve Kırgızistandaki Misyonerlik Faaliyetleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt I, sayı 3, s.7 vd.

7 Barthold, a.g.e, s.15.

8 Zeki Velidi Toğan, *Bugünkü Türkili*, İstanbul 1929, s.9 vd.

Satuk Buğra han idaresindeki Karahanlılar ile Gazneliler, Harezmşahlar, Timurlular, Selçuklular ve Altınordu Müslüman devletlerinin Orta Asya Türk halkları arasında İslâm'ın yerleşmesinde çok büyük hizmetleri ve etkileri olmuştur.

1. Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri

Misyonerliğin Tarihi ve Gelişimi

Misyonerlik, Hıristiyan Toplumda ortaya çıkan ve asırlardır dünyanın her yanında canlı ve güçlü bir şekilde varlığını sürdüren en aktif ve etkin bir dinî akımdır. Davet ve tebliğ şeklinde İsa Peygamber'in sağlığında başlamıştır. Çünkü Hz. İsa, havarilerine ve taraftarlarına insanları dine davet etmelerini telkin etmiştir. Onlar da bilgileri ölçüsünde davet ve tebliğ faaliyetinde bulunmuşlardır. Sonuçta, Kur'an'da *"Nasaranın dini"(*dinu'n-nasara) olarak tanımlanan inanç sistemi insanlar arasında yayılmıştır.

Hz. İsa'nın ölümünden sonra, Aziz Paul'un vazedip açıkladığı Hıristiyanlık da misyonerliğe büyük önem vermiştir. Kilise'nin oluşumuyla birlikte kurumlaşan misyonerlik papazlar, rahipler, rahibeler ve öteki ruhban sınıfı mensupları tarafından yönlendirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Hıristiyanlığın ve Kilise'nin Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık şeklinde bölünüp hakimiyet rekabetine girmesi ise, misyonerliğin önemini daha çok artırmıştır.

Misyonerliğin kaynaklarından biri emperyalizmdir. Emperyalist politkalar doğrultusunda kurulup yapılanan Batı Hıristiyan devletleri, doğubilimcilik (oriyantalizm), islamoloji, doğu araştırmaları, doğu dilleri ve kültürleri araştırmaları, doğu- batı diyalogu, İslâm- Hıristiyan diyalogu adları altında Asya'yı, özellikle de Müslüman Doğu'yu sömürmeyi amaçlamıştır. Bunun gerçekleşmesinin en önemli araçlarından biri de misyonerlik olmuştur. [9]

Tarihi tecrübe göstermiştir ki misyonerlik, bir dini veya inanç sistemini çeşitli yollarla bireylere ve topluma kabul ettiren, toplumsal birlik- bütünlüğü tehdit eden ve tehlikeye sokan, barış ve hoşgörüyü sekteye uğratan zararlı akımlardan biridir. Zira misyonerlik her ne kadar bir dinin insanlara duyurulması ve öğretilmesi gibi masumane bir görünüm taşıyorsa da, uygulamada Hıristiyanlığı kültür emperyalizmi veya çeşitli aldatma ve avlama yoluyla insanlara kabul ettirme ya da yayma çalışmasıdır. Nitekim bu metot ve amaç çerçevesinde Müslüman ya da öteki dinlere mensup ülkelerde gerçekleştirdiği faaliyetleri itibariyle, tarihi süreçte Hıristiyanlıkla ve sömürgecilikle özdeşleşmiştir. Öyle ki, misyonerlik denilince Hıristiyanlık ve sömürgecilik; Hıristiyanlık denilince de misyonerlik akla gelmiştir.

[9] M. Erdem, a.g.e., s. 17 vd.



Misyonerlik kurumu ve faaliyetlerinin temelini Matta İncili'ndeki 4. Bap 19, ve 28. Bap 18-20. cümleler oluşturmuştur. Buna göre, İsa'nın ardından yürümek ve bu amaca yönelik olarak da insanları çekmek ve taraftarlar edinmek; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz etmek gerekmektedir. İşte bu inanç ve anlayış tarih boyunca, Hıristiyan misyonerliğinin özünü oluşturmuş ve çalışmalarında misyonerlere ruh vermiştir. Belirtilen kaynaktan ilham alan misyonerler de Hıristiyanlığı yeryüzünde yaymak için her yola başvurmuşlar ve her imkandan yararlanmışlardır.[10]

Misyonerlik, başlangıçtan bugüne kadar, dünyadaki bilimsel, sosyal, kültürel, politik ve sosyal gelişmelerden yararlanarak faaliyet alanını yenilemeye ve üretim verimliliğine yönelik yeni plan ve projeler yapmayı ihmal etmemiştir. Özellikle XX.yüzyılın yarısından itibaren, yani 3. dünya ülkelerinde bağımsızlık hareketlerinin görülmesiyle birlikte kiliselerin misyonerlik çalışmaları zorlaşmıştır. Bunun üzerine Kilisenin birliğini ve dünyadaki gücünü göstermek ve etkinliğini herkesim üzerinde arttırmak üzere 1961'de Yeni Delhi'de yapılan toplantıda "*Dünya Kiliseler Konseyi"* kurulmuştur. Birleşmiş Milletler Teşkilatı bünyesinde devletsiz olarak temsil edilme statüsünü elde eden bu kuruma 1963 yılında *"Dünya Misyonerlik Konferansı"*nın da katılması kararlaştırılmıştır. Yasal boyutlar ve statüler kazanarak gelişip yayılan Misyonerlik 1990'lı yıllardan sonra dünyanın her tarafında ve yaklaşık her ülkesinde şubeleri ve misyonerleri bulunan bir konuma yükselmiştir. Protestan, Katolik ve Ortodoks kiliseleri arasındaki diyalog sonucunda Misyonerlik uluslararası düzeyde faaliyetlerini etkin ve üretken biçimde gerçekleştirmek için; Avrupa Kiliseler Konferansı, Asya Hırıstıyanlar konferansı, Pasifik Kilseler Konferansı, Afrika Kiliseler Konferansı, Orta Doğu Kiliseler Konferansı adlarında "*Teşkilatlar*" ya da konferanslar kurulmuştur. Belirtilen yapılanmaları İncil'in tercümesini dünya dillerine dağıtma ve çoğaltma görevini üstlenen ve toplam 56 teşkilattan meydana gelen *"Dünya İncil Teşkilatları Birliği"*nin kurulması izlemiştir.

Misyonerliğin Ortaya Çıkış ve Yayılış Sebepleri

Yukarıda belirtilen alanlarda ve amaçlarda kurulup kurumlaşan misyonerlik neyin peşindedir? Cevap olarak söyleyelim ki, misyonerlik faaliyetleri temelde bütün insanlığı hedef alan iki aşamalı bir projenin ürünüdür. Birinci aşama dinîdir ve amacı Hristiyanlığı yaymaktır. Kendilerini kiliseye adayan insanlardan oluşan misyonerler, kutsal kabul ettikleri böyle bir amaç için her şeyi yapmayı göze alırlar. Onları her yerde asker, doktor, hemşire, öğretmen, gazeteci, sporcu, çevreci, politikacı, diplomat, barış gönüllüsü vs. kimliğiyle görebileceğiniz gibi, yardımsever bir rahip veya rahibe veya hasta bakıcı, çeşitli sosyal faaliyetlerin öncülerinden biri olarak da karşınıza çıkabilirler.

[10] D. P. Royks, *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık (Tarih jane örkeniyet),* Çev. Lale Arslan, İstanbul 2001, s. 9.

Misyonerlik projesinin ikinci ve temel aşaması siyasidir. Aslında birinci aşama ikincisine geçiş için bir süreçtir. Misyonerliği dinî bir faaliyet olmaktan çıkaran, onu gerçek amacına taşıyan ve sömürgeleştirme politikalarının bir parçası haline getiren bu projenin gerçekleşmesi sonucunda dünyada Hıristiyanlık eksenli bir *"politik yönetim- düzen"* kurulacaktır!

Bu bağlamda misyonerlik, hem Kilisenin hem de onu destekleyen devletlerin içte ve dışta güç kazanmak adına Hristiyanlığı bir araç olarak kullanmasıdır. Amaç sadece Hıristiyanlığın yayılması olsaydı, Batılı devletler kendi içlerindeki ateistlere, satanistlere karşı veya kaybolan din duygusunu geliştirmeye dönük daha etkin bir faaliyet gösterirlerdi. Eğer yapılan bu değilse o zaman misyonerlik, gerçek anlamda din istismarcılığından başka bir şey değildir.

Bütün bu gelişmelere bağlı olarak misyonerlik ve misyoner kavramları, uygulama ve kapsamındaki genişlemeye uygun şekilde, anlam ve içeriğini yenileyip geliştirmiştir. Sonuçta misyonerlik ve misyoner kavramları bazı çevrelerde sevilip, benimsenip desteklenirken pekçok sosyal, politik ve kültürel çevrelerde endişe ve nefretle karşılanıp birtakım olumsuz tepkilere neden olmuştur. Gerek Hıristiyan gerekse İslâm ülkelerinde misyonerlik faaliyetlerine karşı çeşitli savunma ve korunma tedbirleri alınmıştır.[11]

Dünya kamuoyunda paylaşıldığı üzere, gelişinden bugüne kadar değişmeyen ve değişime uğramayan tek ilahi kitap Kur'an'da anılan ve Allah'ın, insanlar için hoşnut olduğu, kabul ettiği ve andığı tek din İslâm'dır. *"Nasara'nın dini"* ile *"Yahudilerin dini"* ifadeleri de Kur'an'da yer almasına karşılık, tarihi süreçte bu iki dini cemaatın dinlerinin adları olarak kullanılan *"Hıristiyanlık"* ve *"Yahudilik"* sözcükleri onda ifade edilmemiştir.[12]

Dinler tarihine bakıldığında, başlangıçta Hıristiyanlar ve Yahudilerle Müslümanlar arasında dostluk ve iyi komşuluk temelinde ilişkiler kurulmuştur. İslâm Peygamberi'nin ilk muhatapları arasında öncelikle Hıristiyanlar ve Yahudiler yer aldığı gibi, ilk Müslüman göçleri de, Yahudilerin çoğunluk ve egemen topluluk olarak yaşadığı Yesrib şehri ile bir Hıristiyan ülkesi olan Habeşistan'a gerçekleşmiştir. Habeşistan devlet başkanı (Necaşi) Ethame, Mekkeli müşriklere karşı Müslüman göçmenleri korumuş ve uzun süre ülkesinde misafir etmiştir.

Daha sonra, İslâm'ın Arap yarımadası dışına taşıp Irak, Suriye, Filistin, Mısır, İspanya gibi Hıristiyan Bizans-Rum topraklarında hızla yayılması, Kilisenin hâkimiyetini zayıflatması Hıristiyan din adamlarını, devlet başkanlarını ve öteki yetkililerini İslâm'a ve Müslümanlara karşı tavır almaya sevketmiş; dolayısıyla bu iki din mensupları arasında başlangıçtaki iyi ilişkilerin yerini artık savaşlar ve düşmanlıklar almıştır. İslâm dünyasına yönelik Haçlı Savaşları, emperyalist

[11] Sabri Hizmetli, *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Zararlı Akımlar ve Misyonerlik*, s. 34.

[12] Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, Ankara 2010, 10. baskı, s. 486



faaliyetler, kültür emperyalizmi mücadelesi, şarkıyatçılık (Doğubilimcilik), misyonerlik, dinler ve kültürler arası diyalog… işte bütün bunlar düşmanlıkların sonucu meydana gelmiş kötü amaçlı oluşumlar ve olaylardır... Köhne Hıristiyan Rum İmparatorlukları ve Kilise, Müslümanların tattırdığı tarihi yenilgiyi bir türlü hazmedememiştir.[13]

Hıristiyan dünya, Orta Çağ'da ve onu takip eden asırlarda, önce Haçlı savaşları, sonra emperyalist faaliyetler yoluyla amacına ulaşamayınca, kültür savaşına, yani kültür emperyalizmi mücadelesine yönelmiş; bunun doğal sonucu olarak da Şarkiyatçılık, Diyalog ve Misyonerlik çalışmalarını hızlandırmıştır. Belirtilen planın kurmayları olarak yetiştirilen misyonerler, insani yardımları, barış ve hoşgörüyü, diyalog ve sevgiyi öne çıkararak faaliyetlerini gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Onlar, bu araç ve metotların her birinden yeterince yararlanarak sonuca ulaşmışlardır. Ancak, bazı ülkelerde ve topluluklarda bölücülük, düşmanlık, bölgecilik, din ve mezhep çatışması da misyonerlik metodu olarak kullanılmıştır. Bu sebepler yüzünden zayıf düşen ya da bölünüp giden, ezilen ve zarar gören topluluk, misyonerler için en elverişli kitle olmuştur.

Misyonerlik çalışmalarının temel faktörü, daha önce ifade edildiği üzere, emperyalizmdir. Kültürel emperyalizmin egemen olma yollarından biri olan misyonerlik, genelde sevecen-yumuşak görünüşlü ve insani amaçlıdır. Emperyalizmin hedefi, görünüşte bir ülkeyi işgal etmek, toprağını almak, yeraltı ve yerüstü kaynaklarını işletmek değil, halklar veya devletler arasındaki güç ilişkilerini değiştirme aracı olarak, halkın düşüncesini ve aklını fethetmek, kontrol altına almaktır. Yani dolaylı olarak işgal etmek ve sömürmektir. Böylece, bir devlet kendi kültür ve ideolojisini bütün araçları ve hedefleriyle birlikte bir başka devletin veya ulusun yaşantısına ve düşüncesine egemen kılmakta, akıllarını ve zihniyetlerini denetim altına almakta ve kendisininkine uyumlu hale getirmektedir. Kültür emperyalizmi çağımızda en etkili emperyalist güç olmasının yanında, misyonerliğin de yolunu açmakta, misyonerlerin çalışmalarına büyük destek sağlamaktadır. Kültür emperyalizminin öncelikli hedef kitlesi, entelektüel ve bilimsel alanda etkili kişiler ile ülkenin iç ve dış siyaseti hakkında karar verme yetkisinde olan kimselerdir.

Misyonerlik Yöntemleri

Misyonerlik, temelde, din ve ideoloji yayma hareketidir. Yani bireyleri ve toplumları, mevcut durumlarını, sorunlarını ve sıkıntılarını değerlendirerek Hıristiyan yapma ya da Hıristiyanlaştırma çalışmasıdır. Bu sebeple misyonerlik hareketinin kendine özgü alt yapısı, araçları, yöntemleri, gerçekleşme etapları, gerçekleştirici elemanları ve seçilmiş bölgeleri ile ülkeleri ve toplulukları vardır.

Misyonerlik, hedef kitle olarak, hem Hıristiyanları ve Müslümanları hem de başka dinlere mensup olanlarla ateistleri ve deistleri seçmiştir. Hıristiyanlığın

[13] Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, s. 487.

artık sanayi ve bilgi toplumunun ihtiyaçlarına cevap veremeyişi; Avrupa ve Amerika'da hızlı bir şekilde kan kaybına uğrayışı; taraftarlar üzerindeki etkinliğini yitiren Kiliselerin her geçen gün kapılarını kapayışı, bir yandan başka din arayışlarını gündeme getirirken bir yandan da direnme, kendini savunma, güçlendirme ve yaşatma çabasına yöneltmiştir. Belki de misyonerlik işte bu anlayış ve endişenin ürünüdür. Asya,Orta Asya, Afrika, Amerika ve Avsturalya'da yayılma, anılan yerlerin yeraltı ve yerüstü zenginliklerinden yararlanma, buralarda siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal yönden egemen olma düşüncesi de misyonerliğin güç kaynaklarından olmuştur.

Bu bağlamda misyonerler, insanların bunalımlı, sorunlu ve sıkıntılı zamanlarında yanında olacak, ellerinden tutup, gönüllerini alıp, meselelerini çözüp rahatlatabilecek konumdaki kişiler arasından seçilmiştir. Dolayısıyla doktor, hemşire ve öteki sağlık elemanları, din adamları, sosyolog ve psikologlar, iş adamları ve ekonomistler, Kızılhaç gibi gönüllü kuruluşlara mensup görevliler, öğretmenler ve öğretim elemanları misyoner topluluğunun seçkinlerini oluşturmuştur.

Misyonerlik okullarında ve kolejlerinde özel olarak yetiştirilen misyonerler ordusu ise bunları terbiye etmiş, yönetmiş ve yönlendirmiştir. Hangi kesimden olursa olsun misyonerler, gidecekleri ülkelerin ve toplumların sosyal, ekonomik, politik ve kültürel özelliklerine göre yetiştirilmişlerdir. Her derecedeki eğitim-öğretim kurumları, hastaneler, kiliseler, yetiştirme yurtları ve huzur evleri, misyoner okulları, sosyal ve kültürel kurumlar misyonerlerin hayır hizmeti adı altında görev yaptıkları yerlerdir.

Elbette misyonerlik için uygulanacak program ve yürütülecek faaliyetler her yerin ve her halkın mevcut şartlarına uygun olacaktır. Örneğin, Endonezya'da yürütülecek misyonerlik çalışmaları ile Balkanlar'da ve İskandinavya ülkelerindekiler birbirinden çok önemli farklılıklar gösterecektir. Yine, Müslüman bir ülkedeki misyonerlik metotları ile halkı Hıristiyan bir memleketteki misyonerlik uygulamaları ayrı özellikler taşıyacaktır. Her ülkede bilim ve teknolojinin yeniliklerinden de en verimli düzeyde yararlanılacaktır. Televizyon, radyo, yazılı basın organları, internet, kütüphane, arkeoloji çalışmaları ve etnografya müzeleri propaganda araçları olarak kullanılacaktır. Nitekim misyonerlerin, faaliyet gösterdikleri her ülkede çeşitli iletişim araçları, gazete ve dergileri bulunmaktadır.

Sonuç olarak söylemek gerekir ki, misyonerler bulundukları toplumların sosyal, kültürel ve ekonomik yapısını, siyasi düzenini inceleyip değerlendirirler. Çalışmalarını yürütecekleri toplumların karakteristiğini, zihniyetini, ülkelerin yönetim mekanızmalarının işleyiş tarzını iyice anlayıp tespit ederler, sosyal ve kültürel ayrılıkları belirlerler. Yani kendilerine uygun sosyal, ekonomik, kültürel ve politik ortamı yarattıktan sonra misyonerler faaliyetlerine başlarlar. *"Özgürleştirme", "sosyal adaleti sağlama", "barış ve hoşgörü ortamı oluşturma", "dinler ve halklar arasında diyalog"* misyonerlerin temel propaganda araçlarını



yada yöntemlerini oluşturmuştur. Ancak onların asıl maksatları *"halkları hıristiyanlaştırma"* olmuştur.[14]

Orta Asya Toplumlarında Misyonerlik Faaliyetleri

Hıristiyanlık ve misyonerliğin Orta Asya Türkleri arasındaki varlığı, bunların Ortadoğu'daki varlığıyla başlamaktadır. Çünkü Hıristiyanlığın Orta Asya'da yayılışı Mezopotamya'daki merkezlerden ve İran Platosu'ndan kaynaklanmıştır. İsa'nın havarilerinden sayılan Aziz Thomas aracılığıyla Orta Asya'da *"Hıristiyanlaştırma"* hareketi ve misyonerlik çalışmaları ortaya çıkmıştır. Yani Hıristiyanlık, Orta Asya ve Uzak doğuya doğru genişlemek, misyonerlik faaliyetlerinde bulunmak için V. yüzyıldan itibaren kollarını sıvamıştır.

Hıristiyanlığın Müslüman Türk Toplumlarına yönelik misyonerlik faaliyetlerinin tarihi uzun yüzyılları kapsamaktadır. Örneğin Rus Ortodoks Kilisesi, XVI. yüzyıldan başlayarak Rusya'nın doğusunda Volga (İdil) nehri boyunda yaşayan Türk toplulukları arasında misyonerlik çalışmaları yapmıştır.[15]

Hangi Hıristiyan mezhebine mensup olursa olsun misyonerler üstlendikleri görevleri yerine getirmeye çalışırken güçlü misyonerlik duygularıyla hareket etmektedirler. Bu duyguları onların herkesle, özellikle de halkla yakından ilgilenmesine sebep olmaktadır. Üst düzey devlet adamlarının, örneğin Moğol prenslerinin, Cengiz han ailesinin Hıristiyanlığı kabul etmesi veya Hıristiyalara iyi davranması misyonerleri üst düzey devlet adamları ve bürokratlarla da ilgilenmeye itmektedir. Elçilerin yanı sıra pek çok din adamı ve tüccar da Orta Asya'ya Hıristiyanlığı yaymaya çalışmışlardır. Çin, Hindistan, Japonya ve Orta asya misyonerliği için özel olarak yetiştirilmiş misyonerler, devlet adamları ve üst düzey yöeticilerle bire bir ilişki kurarak etkili olmuşlardır. İşte bu anlayış ve yöntemle Hıristiyanlık Doğu ve Orta Asya halkları arasında yayılmış ve emperyalist düzenlere de alt yapı oluşturmuştur.[16]

Bilim ve teknoloji çağının toplumları yeni dönemin bütün insanlık için hoşgörü, barış, güven ve anlayış çağı olacağını umut etmişti. Ne var ki, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri halkları, *"Tanrıtanımaz ve dintanımazlık (ateizm ve deizm) ideolojilerinin bunaltıcı boyunduruğundan kurtulduk mu"?* sorusunun henüz sorulduğu vakitte, dinî ekstremizm, fundamantalizm, radikalizm, vahhabilik, hizbüttahrir misyonerlik, dinî terörizm, Taliban, El Kaide gibi ülke ve toplum huzurunu bozan yıkıcı siyasi, ideolojik ve dinî - felsefi akımlar ve hareketlerle karşılaşılmıştır. Üstelik, birtakım politik, etnik ve dinî odakların girişimleriyle *"Doğu - Batı"* (Asya- Avrupa, Müslüman- Hıristiyan) mücadelesi

---

[15] Sabri Hizmetli, *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerindeki Zararlı Akımlar ve Misyonerlik*, s. 123.

[16] Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 134.

başlamıştır. Bazı çevreler ise, bir buçuk milyara yakın mensubu bulunan, her türlü durumda barış ve kardeşliği öğütleyen İslâmiyet ile terörizmi özdeşleştirmeye, dolayısıyla İslâm dinini henüz bağımsızlığına kavuşan ve arayış içinde bulunan Türk halklarının gözünden düşürmeye, topluma zararlı göstermeye yönelik çalışmalar içinde olmuştur.[17]

1990'lı yıllardan itibaren, yani Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Bağımsız Türk Cumhuriyetleri'nde misyonerlik kendisine elverişli bir ortam bulmuştur. Henüz bağımsızlığına kavuşan, millî ve manevi değerlerini kuvvetlendirerek yaşatma düşüncesinde olan Ulu Türkistan'ın Müslüman Türk halkları arasında, çeşitli söylemler ve yardım hizmetleri yöntemleriyle Hıristiyanlık propagandası yürütmeye başlamıştır. Misyonerlik, sosyal ve ekonomik yardım kuruluşları, ilmî ve kültürel merkezler, eğitim - öğretim kurumları aracılığı ile Orta Asya Bağımsız Türk Cumhuriyetleri toplumları bünyesinde yerleşmeyi öngörmüştür. Birçok Avrupa ülkesi tarafından mali yönden desteklenen misyoner kurumları bölgenin Bağımsız Türk Cumhuriyetleri ile yarı bağımsız Türk Cumhuriyetlerinde propaganda kurumlarını yerleştirmiştir. Protestan misyonerler, Babtistler, İncilciler, Yehova Şahitleri, Barış Gönüllüleri ile Budist misyonerler yetişmiş elemanlarını Orta Asya'nın her tarafına göndermiştir.[18]

Gerçekte, Sovyetler Birliği yönetimi zamanında millî ve manevi değerlerini yeterince öğrenme imkanına sahip olmayan Orta Asya Türk kökenli halkları, bağımsızlık sonrasında tarihi, kültürel, etnik, millî ve dinî değerlerini aramaya koyulmuşlardır. Sovyet rejiminin yapısı gereği zayıflayan, birçok yönden etkisini ve anlamını kaybeden ruhi varlığına yeniden kavuşmak, dinini- diyanetini doğru öğrenmek istemişlerdir. Üstelik demokratik yönetimlere sahip Batı dünyasına açılmak, onun ilmî ve teknolojik imkânlarıyla tanışmak çabasında olmuşlardır.

Ne var ki, Misyonerlik teşkilatı ve bazı Hıristiyan Avrupa ülkeleri bu durumdan yararlanma ve kendilerine yeni pastadan pay alma yoluna gitmişlerdir. Öncelikle Orta Asya coğrafyasında kendileriyle etnik ve teolojik bağı olan kesimlerden (Rus, Alman ve Kore asıllı) elemanlar seçerek eğitmişlerdir. Bölgedeki Türk topluluklarının diline Hıristiyanlığa ait literatürün geçmesi, onlar arasında Hıristiyan din adamları yetiştirilmesi ve din adamlarını yetiştirecek okul ve öteki kurumların açılması misyonerlik kurumunun öncelikli aktiviteleri olmuştur.

Günümüzde Orta Asya Bağımsız Türk Cumhuriyetlerindeki misyonerlerin büyük bölümünü anılan niteliklerdeki kişiler oluşturmaktadır. Birlikte yaşadık-

[17] Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 143.

[18] Mustafa Erdem, a.g.e., 27.



ları halkın zayıf ve güçlü yönlerini, ülkenin problemlerini iyi bilen yerli misyonerlerin faaliyetleri elbette daha etkili ve verimli olmaktadır.[19]

Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde, resmi ve yuvarlak rakamlara göre bağımsızlık sonrası yıllar içinde din değiştirip Hıristiyan olan Müslümanların sayısı hızla artmakta ve yüzbinlerle ifade edilmektedir. Çoğunluğu Kazak Türkleri olmak üzere bu sayı içinde Özbek, Tatar, Uygur, Kırgız Türkleri ve Donganlar var.

İsa Mesih'e ve onun Tanrı'nın oğlu olan Tanrı olduğuna inanacaksınız. Bir de onun adına din kuranların dinine gireceksiniz. Verilen İncil'i ve içindeki dolarları alacaksınız. Sonra da İncil sizin olacak, ülkeniz bu dini pazarlayanların… Sonra ne mi olacak? Onlar ülkenizi yönetecek ve şirketler sizi sömürmeyi sürdürecek… Size ne mi kalacak? Onu şöyle anlatıyorlar yayınladıkları kitapta: *"Cennete benzer bir tabiat resmi, uzaklarda bir deniz ve yanında bir müjde… Buna benzer çok güzel bir çevrede siz de sonsuza dek yaşayabilirsiniz. Bu kitap, sonsuz yaşama götüren bilgiyi edinmenize yardım edecek."*[20]

Görülmektedir ki, misyonerliğin sebep olduğu tehlike çok büyüktür.Orta Asya'nın millî ve manevi değerlerini yeterince bilmeyen gençler hızlı bir şekilde dinlerinden ve de milliyetlerinden koparılmakta ve Hıristiyanlığın kucağına düşürülmektedir. Bu işin arkasında büyük bir emperyalist oyunun var olduğunu da unutmamak lazımdır.

Orta Asya'da etkin ve yaygın faaliyet gösteren Misyoner Teşkilatları önem sırasına göre aşağıda tanıtılmaktadır.

Orta Asya'da Hıristiyan Misyoner Akımlar

Yehova Şahitleri

Adı ve Kuruluşu

"Yehova Şahitleri" sözü, *"Tanrı'nın tanıkları"* demektir. Ancak her dildeki adları, şahit, tanık kelimesine göre değişmektedir. Türkçe'de *"Yehova Şahitleri veya Şahidi"*, Kazakça'da *"Yegova Kuyegerleri"*, Rusça "свидетели йегово", Almanca'da *"Zeugen Jehovas"* veya *"Jehovas Zeugen"*, Fransızca *"Les Témoins de Dieu"*, İngilizce'de ise Jehovah's Witnesses" sözcükleri ile ifade edilmektedirler.

Ancak, dinler tarihi açısından değerlendirildiğinde onların asıl adının, Yahudilerin Kutsal Kitaplarında (Tanah - Eski Ahit'te) kullanılan *"Yahve"* (İsrail halkının millî ilahının adı) olduğu görülmektedir. İsrail halkı, kutsal adını

[19] *Manevi Hayat Gazetesi(Ruhani ömir gazeti),* Çimkent 2001,s.2.

[20] Osman Cilacı, *Hıristiyanlık Nasihat ve Misyonerlik Faaliyetleri,* Ankara 1982, s. 43.

kötüye kullanmamak için, onu oldukça geç *"Adanoy"*, *"Rab"* kelimesinin harekeleri ile okumuşlar; böylece Yahve, Yehova olmuştur.

Yehova şahitleri adı, 26 Temmuz 1931 yılından sonra ortaya çıkmış ve kullanılmaya başlamıştır. Onların adı önceleri *"Russel Tarikatı"*, *"Hıristiyan Yehova Şahitleri"*, *"Hıristiyan Şahitler"*, *"genç Hıristiyan Araştırmacılar"*, *"Kutsal Kitap Araştırıcıları"* iken, sonradan kendilerini belirtilen adla (Yehova Şahitleri) adlandırmışlarıdır. Oysa onlar *"Tanrı'nın Şahitleri"* değil, Hıristiyanlık Kutsal Kitabı'nın batıl, boş ve saptırılmış bir inancı ifade eden yorumunu savunan, otoriter bir örgütün birer kuklası olarak çalışan kimselerdir. Yani Allah'ın Şahitleri değil, batılın ve sapıklığın taraftarlarıdırlar. [21]

Yehova sözü, taraftarlarının inancına göre, gerek Tevrat'ta gerekse Kutsal Kitap'ta Tanrı'ya verilen bir isimdir. Yehova şahitleri ise, kendilerine tanrılık geçen, Tanrı Yehova'nın yolunda yürüyen kişiler manasına gelmektedir.

Yehova Şahitleri Örgütü,1870 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde Charles T. Roussel (1852–1916) tarafından kurulmuştur. Merkezi, Amerika'nın New york şehridir. Dünyanın çeşitli ülkelerinde 100 kadar temsilcilikleri bulunmaktadır.

Bazı çevreler ise, Yehova Şahitleri'nin, 1882 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde kurulduğunu ve Hıristiyan kökenli bir mezhep olduğunu belirtmektedir.

Öte yandan Yehova Şahitleri, Müslüman kültürünün etkisinde kalan bir *"Hıristiyan topluluğu*"dur. Bunlar, Katolik ve Protestan topluluklarının doğru yoldan uzaklaştığına inanırlar ve onları doğru yola döndürmeye çalışırlar.[22]

Bu örgütün kurucusu olan Charles Taze Russel, bir Pastör'dür (Protestan rahibi veya papazı). Amerika Birleşik Devletlerinin Pittsburgh kasabasında doğmuş olup anne ve babası İskoçya ve İrlanda karışımı idiler.

İlkokul mezunu olan Russel ruhi hastalıklar geçirdiği, hatta Paranoya hastası olduğu söylenirse de, Yehova şahitlerinin inancına göre o, *"bin yıllık yeryüzü krallığının peygamberidir"*. Russel, 1872 yılından itibaren kendisini İncil Etütçüleri arasında göstermeye, 1875'ten sonra da bazı kitaplar yayınlayarak dinî bir hareket oluşturmaya çalışmıştır.

Yehova Şahitleri, iç içe kurulmuş kademeli bir örgüttür. Faaliyette bulunduğu ülkelerde 7 kişiden oluşan bir komite meydana getirilmektedir. Bütün ülkelerden seçilen bu yedişer kişilik komiteler Müdür ve başkan olan kişinin emrinde çalışmaktadırlar. Ayrıca, başkanın en yakın yedi özel asistanı ve sayısı belli olmayan birçok danışmanı bulunmaktadır.

---

[21] Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 123-147.

[22] Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 124.



Merkez teşkilatı Amerika Birleşik Devletlerinde bulunan Yehova şahitlerinin başka ülkelerde şubeleri, bölüm büroları, hatta ayrı basım ve dağıtım evleri vardır.

Yehova Şahitleri topluluğu haftada üç toplantı yapmaktadır. Bu toplantılarda temel kitap *"Kitab-ı Mukaddes"*tir. Toplantılar dua ile başlayıp dua ile son bulmaktadır. Kutsal Ruh'tan mülhem bazı şiirler de okunmaktadır.[23]

Gerek Hıristiyan gerekse Müslüman toplumlarda faaliyet gösteren Yehova Şahitlerinin asıl amaçları, bir din devleti olan Tanrı Krallığını kurmaktır. Onlar, bunun için, Hz. İsa'nın yakın zamanda dünyaya geri döneceğini ileri sürerler. Nitekim, 1914, 1918 ve 1925 yıllarında kıyametin kopacağını iddia etmişlerdi.

Yehova Şahitleri davetlerini, her zaman ellerinde tuttukları ve yanlarından ayırmadıkları *"Der Wachtturm - Erewachet Kule - Uyanın"* adlı dergiyle kalabalık yerlerde yapmaktadırlar. Evler, tren ve metro istasyonları, eğlence yerleri, iş yerleri ve kültür-eğitim kurumları onların başlıca aktivite alanlarıdır.

Düşünce Yapısı ve İnançları

Yehova Şahitleri, her insanda tanrılık ruhu ve gücünün olduğunu iddia ederler. Yani tanrıyı bir bakıma insanlaştırırlar veya insanı tanrılaştırırlar, insanda tanrıyı yaşatırlar. Onlar öncelikle Hıristiyanları Hıristiyanlık, Müslümanları da İslâmiyet esasları konularında şüpheye ve inançsızlığa düşürürler. Öz dinlerinden uzaklaşan yada imanları bozulan kimseler artık kolaylıkla Yahova Şahitleri topluluğuna katılırlar. Zaten onlara göre, diğer dinler şeytanın yönettiği dünyanın birer parçasıdırlar.

Yehova Şahitleri, Kutsal Kitab'ı (Kitab-ı Mukaddes), yani Tevrat, Zebur, İncil'i, sonlarındaki yazılara inanıp kabul ederlerse de; Kur'an'ı ve Muhammed peygamberi kabul etmezler. Onun içindir ki Yehova Şahitleri, Müslüman değildirler. Ancak onlar başka müstakil bir din de değildir. Yahudilik ve Hıristiyanlık ile Müslüman kültürünün etkisinde ortaya çıkan bir *"Hıristiyan Kulübü"* dür denebilir. Bu bakımdan onlara *"Yahudi Hıristiyanlığı"* da demek mümkündür. [24]

Yehova Şahitleri'nin yalnızca kutsal kitap saydıkları "*Kutlu Kitap*" (Kitab-ı Mukaddes), inançlarına göre, sevgili babanın çocuklarına yazdığı yazısına denktir. Onda Tanrı (Yehova) hakkında gerçek bilgiler yazılmıştır. Bu bakımdan Tanrı sadece bu kitap aracılığı ile bilinmektedir.

---

[23] Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 125 vd; M. Erdem, *Misyonerlik*, Ankara 2003, s. 7.

[24] Muhiddin el-Hatip, *İslâm Alemindeki Misyonerlik Faaliyetleri*, terc. Yusuf Uralgiray, Ankara 1977, s. 38. Şaban Kuzgun, *Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerliğinin Oluşumu*, Erciyes Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, Kayseri 1984, s.62-67.

Kitab-ı Mukaddes'in birçok bölümünü kendilerince açıklayan ve yorumlayan Yehova Şahitleri'ne göre Katolikler ve Protestanlar doğru yoldan uzaklaşmış sapıklardır. İşte bu sebepledir ki, Amerika ve Avrupa Hıristiyan milletler ve devletleri Yehova Şahitlerini bir Hıristiyan topluluk olarak tanımamaktadır.

Yehova Şahitleri sadece *"Gerçek Tanrı"* dedikleri *"Yehova"*nın yegane Tanrı olduğunu kabul etmektedirler. Kutsal Kitap'larında Yehova isminin 700 yerde geçtiği ve bundan başka Tanrı'nın ismi olmadığını söylemektedirler. Onun bedeninin olduğunu ancak bizimkine benzemediğini, Kutsal Kitab'ın ifadesine göre *"Ruh"*tan ibaret olduğunu ileri sürmektedirler.

Yehova Şahitleri, İsa peygamberin *"Allah'ın ilk ve biricik oğlu"* olduğuna inanmaktadır. İsa, yeryüzüne gelmeden önce gökte yaşamaktaydı ve ruhani sıfatlarla donatılmıştı. O, Tanrı'nın ilk yarattığıdır, dolayısıyla onun ilk oğlu'dur. Yani İsa, Tanrı'nın kendisinin yarattığı yalnız oğludur. Yehova, yeryüzündeki öteki varlıkların tamamını yaratana kadar onu yardımcı olarak kullanmıştır. İsa adam şeklinde, olgun adamdır. O, bu olgun varlığını insanlığın günahını bağışlatmak için, kurban etmiştir. İsa öldü; Tanrı Onu kendi tanrılık sıfatları bulunan kişi olarak diriltti. O gökyüzüne yerleştiyse de daha sonra Yehova onu padişah tayin edip gönderdi. Kısa zamanda dünyadaki zulme son verecektir.[25]

Oysa Allah'ın ne hanımı ne de oğlu ve kızı vardır. Yardımcıya ve dünyada bir padişaha da ihtiyacı yoktur. Ayrıca Allah'ın oğlu var diyenler Allah'ın birliğine inanmamaktadırlar; yani onlar kafirlerdir.

Yehova Şahitleri az olmak şartıyla içki içmeye karşı değildirler. Kesilip kanı akan malın etini de yemezler.

Onların inancına göre, Tanrı Yehova, Dicle ve Fırat nehirleri arasında Cenneti yaratmıştır. Adem ve Havva'yı, yasak ağacın meyvesi yedikleri için cennetten çıkarmıştır. Bu cennet, Nuh peygamber zamanındaki Tufan'la birlikte yok olmuştur.

Yehova Şahitlerinin inancına göre Tanrı Yehova, İsa'yı 1914 yılında kral ilan etmiştir. Şu anda İsa gök yüzünde kendi krallığını sürdürmektedir.

İsa da, kral olduktan sonra kendi mülkü olan gökyüzündeki şeytanları yer yüzüne kovmuştur. Onun içindir ki, dünyanın durumu 1914 yılından itibaren tamamen bozulmuş ve kötüleşmiştir. Savaşlar, hastalıklar ve sosyal problemler artmıştır.

Yine Yehova Şahitlerine göre, İsa, 1000 yıl krallık sürdükten sonra tahtını Tanrı Yehova'ya verecektir.

[25] Şaban Kuzgun, a.g.e., s. 67.



Tanrı Yehova'nın dünyada krallık kurmasına, başkaları tarafından kurulan bütün hükümetlerin yıkılacağına inanan Yehova Şahitleri, işte bu dünya krallığı için çalışmaktadırlar. Bu ilahi krallık, yeryüzüne insan için en iyi hayat standartlarını getirecektir. Yeryüzü kesinlikle yok olamayacak veya yok edilmeyecektir. Kötülük de kesinlikle yok olacaktır.

Onlara göre insanlık Adem'in günahından dolayı ölmektedir. İnsan onu, ölümle birlikte yok etmektedir. Ölüler insanlığın ortak mezarlığında toplanacaktır. Ölümden kurtulmak için yegane umut diriltilmektir. Bu da Yehova şahidi olmaya bağlıdır. Çünkü din, yalnızca Yehova Şahitlerininkidir. Diğerleri sahtedir.

Yehova Şahitlerine göre şeytan bu dünyanın görülmeyen yöneticisidir. Gerçek yönetim ise Yehova Şahitlerinin İlahi Krallığıdır.[26]

Bu anlayışları gereği Yehova Şahitleri mevcut hükümetlerin tamamına karşıdırlar, onların hiçbirini kabul etmezler. Çünkü onlar için gerekli olan Tanrı Yehova'nın kuracağı hükümettir.

Yehova Şahitlerine göre, Tanrı Yehova'nın krallığının kurulması için çalışmak gerekir. Bu amaçla çalışanlar *"İsa'nın koyunları"*dır. İsa'nın ve Yehova'nın krallığına karşı çıkanlar ise *"keçiler"*dir. Bu keçilerin tamamını öldürmek lazımdır.

İsa'nın ve Yehova'nın krallığına karşı çıkanlar ağır ceza ile cezalandırılacaktır.

Yehova Şahitleri milletlerin millî medeniyetlerini kabul etmezler. Dil, tarih, vatan, bayrak, örf - adetler onlar için önemli değildir.

Aynı şekilde onlar, bir devletin millî sınırlarını, askerlik hizmetini ve vatan için savaşmayı da kabul etmezler. Buna bağlı olarak askere gitmeye ve askerlik yapmaya karşıdırlar.

Bayrağa selam vermeye ve millî marş okumaya karşıdırlar. Kendi ülkelerinin bayraklarına selam vermezler, saygı göstermezler ve ulusal marşı okumazlar.

Yehova Şahitleri Cennet ve Cehennemin bu dünyada olduğuna inanmaktadırlar. Tanrı Yehova'nın yoluna uyanlar öldükten sonra dirilip sonsuza dek yaşayacaklardır. O'nun yolunda yürümeyenler ise yok olup gideceklerdir.

Öte yandan Yehova Şahitleri, kan nakline karşıdırlar. Hasta ölecek bile olsa kan verilmesi yasaktır. Askerliği reddederler, dolayısıyla askere gitmek de yasaktır. Politikayla ilgilenmezler ve siyasi partilere katılmazlar. Devlet kurumlarına da karşıdırlar. Yehova Şahitleri seçimlere katılmazlar ve halkın katılmasını da yasaklarlar.[27]

---

[26] Şaban Kuzgun, a.g.e., s. 69.

[27] Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 128-132.

Belirtilen inanç ve düşünceleri sebebiyle, birçok ülkede Yehova Şahitleri çok zararlı kabul edilip faaliyette bulunmaları yasaklanmıştır. Çünkü Yehova Şahitleri, inanışları, savundukları değerler ve ilkeler, dinî ve moral inanışları, devlet ve siyaset anlayışları, aktiviteleri itibariyle insanlık dünyası için zararlı ve bölücü bir topluluktur.

Gerçekte bir Allah'ın varlığına, İslâm dinine, İslâm Peygamberine ve Kur'an'ın son İlahi Kitap olduğuna inanmadıkları halde, *"biz de müslümanız"* diyerek Müslümanlara yaklaşan; Müslüman aileleri ve ülkeleri bir birine inanç, millî ve manevi değerler bakımından düşman yapıp parçalayan, millî devlet ve hükümete karşı olan, bilgisiz insanları *"Hıristiyanlaştırmak*" amacıyla faaliyette bulunan Yehova Şahitleri'ne ve propagandalarına karşı tedbirler almak, onların ellerini kollarını sallayarak istedikleri yerde faaliyette bulunmalarına ve masum insanları aldatmalarına izin vermemek gerekir.

İncilcilik (Evangelizm)

Tarihçesi ve Gelişmesi

Evangelizm, İncilcileştirme, İncilleştirme, İncil'i ve öğretisini yayma, Hıristiyanlığı egemen kılma hareketi olup, Amerika'daki en etkili Hıristiyan misyonerlik tarikatıdır. Hıristiyan Protestan Evangelist Kilisesi'nin yeni ve kısa adıdır. Gösterdiği hızlı yayılım ve gelişimle sadece İslâm ülkelerinin değil, Avrupa ve ABD'de çok sayıdaki araştırıcının da ciddi şekilde ilgisini çekmektedir.

Beyaz Saray'ın, Evangelist misyonerler aracılığı ile, Hıristiyan dünyanın yanında, Müslüman ülkelerde ve Ortadoğu'da Bush'un da mezhebi olan Evangelizm'i yayarak, yeni bir ABD hegemonyası kurma peşinde olduğu da iddia edilmektedir. Kabusun boyutlarının tam anlamıyla kavranabilmesi için aşağıdaki enformasyon yeterlidir sanıyoruz. [28]

"Evangelistler 1950 yılında sadece 4 milyon kişilerdi. 2004 yılında toplam sayıları 500 milyona ulamtştır. Bu rakam Hıristiyan nüfusunun dörtte birine eşittir. Hıristiyan dünyada her gün yaklaşık 52 bin kişi Evangelist oluyor. 2050 yılında tüm Hıristiyan nüfusunun yarısı olacakları tahmin ediliyor. 70 milyon kişilik nüfusla en çok Amerika'da yaşıyorlar. Amerika'nın ardından en yoğun bulundukları ülke Brezilya (30 milyon)."[29]

Evangelizm bu gücü nereden alıyor, amacı ne?

Evangelistlerin şu anki güçlü durumu 1970'li yıllarda ortaya çıkan yeni-Evangelizm akımıyla oluşmuştur. Şili'de Hıristiyanların 4'te biri Evangelist. Müslüman bir ülke olan Fas'ta halkı Evangelist yapmak için çalışan 150 misyoner var. Tunus'un durumu bundan farksız olmadığı gibi, Endonezya ve

[28] Sabri Hizmetli, a.g.e., s.137.

[29] S. Hizmetli, s.138.



Malezya gibi Müslüman ülkelerdeki Evangelist misyonerlerin sayısı binlerle ifade edilmektedir. Latin Amerika ülkelerinde çok güçlü konumdaki Evangelizm, Kaliforniya Üniversitesi'nde ders olarak okutulmaktadır.

Evangelistler, bulundukları yerlerdeki Hıristiyan topluluklar ile kilise örgütlerinden, elçiliklerden ve yatırımcı finans kuruluşlarından maddi ve manevi yardım alarak Hıristiyan dünyada da İslâm dünyasında da alabildiğine at koşturmaktadırlar. Örneğin, Nijerya'nın kuzey bölgelerinde çoğunluğu teşkil eden Müslümanlara meydan okudukları ve zaman zaman onlarla silâhlı çatışmalara girdikleri, hatta yüzlerce, binlerce Müslüman öldürdükleri yayın organlarında yer almaktadır.[30]

Evangelizm, şu anda dünyada en fazla yayılan, en çok taraftar toplayan Hıristiyan mezhebi veya dinî cereyandır. Binaenaleyh günümüzde Evangelistlerin dünyadaki toplam sayıları yaklaşık olarak 500 milyondur.

Düşünce Yapısı ve İnançları

Evangelistler öncelikle Hıristiyandırlar ve Hıristiyanlığın inanç, ibadet ve moral esaslarını kabul etmektedirler. Ancak, Kutsal Kitap ve İncil'le ilgili yorumları, birtakım dinî konuları değerlendirmeleri, bazı olaylara bakışları ve ideolojileri itibariyle öteki Hıristiyan gruplardan ayrılmaktadırlar.

Evangelistler, Armageddon Savaşına, yâni Âhir Zamanda İyilik güçleriyle Kötülük güçleri arasında korkunç bir savaş olacağına inanmaktadırlar. Dünya çapında güçlü televizyonlardan, internet sitelerinden, video oyunlarından, kurgu-bilim romanlarından yararlanarak misyonerlik yapmaktadırlar.

Evangelizm esas itibariyle bir hıristiyan tarikatı olsa da faaliyetlerini daha çok Müslüman toplumlara yöneltmiş bulunmaktadır. Amerika'nın Güney Caroline eyaletindeki uluslararası Columbia Üniversitesi, İslâm dünyasında faaliyet gösterecek Evangelist misyonerleri yetiştirmektedir. Bunların hedefleri ise, Müslümanları dinlerin koparmak, Müslüman dünyadan İslâm'ı tasfiye etmektir.

Ne var ki Evangelistler, Hazret-i İsa'yı inkâr eden, gerçek İncil'i kabul etmeyen Yahudilerle sıkı fıkı dostturlar ve işbirliği yapmaktadırlar. Hazreti İsa'ya iman eden Müslümanlara karşı ise en şiddetli ve amansız düşmandırlar.

Evangelistler, Türkiye başta olmak üzere Türk Cumhuriyetlerini birer Hıristiyan ülkesi haline getirmek, Orta Asya Türk halklarını kendi dinlerine sokmak, İslâm'ı bu topraklardan silip kazımak istemektedirler.

Evangelistler, Orta Asya Türk ve Müslüman halklarını Hıristiyanlaştırmak, yani *"evangelist Hıristiyan"* yapmak için aktif olarak çalışırken ve faaliyetlerinde mevcut kiliselerden yararlanırken, yeni kiliseler açmayı da ihmal etmemektedirler. Artık onların bu ülkelerde Çan kuleleri ve süslü salonlarla donatılan müsta-

[30] Muhiddin el-Hatip, *İslâm Alemindeki Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 108.

kil kilise binalarının yanında, daire ve ev şeklinde kiliseleri, Hıristiyanlık merkezleri bulunmaktadır. [31]

Evangelist misyonerlerin küçük bir kısmı açıktan açığa misyoner ve rahip şeklinde görünmektedir.Yüzde 90'ı, belki daha fazlası ise öğretmen, turist, barış gönüllüsü ve bunlara benzer sıfatlar altında çalışmaktadır.

Evangelistlerin gerek Amerika Birleşik devletlerinde gerekse başka ülkelerde birtakım büyük kiliseleri, ticari ve mali kuruluşları bulunmaktadır.

Baptizm ve Baptistler

Baptizm akımı XVI. asırda Hollanda'da ortaya çıkmıştır. Hıristiyan-Protestan mezhebinin reformist bir kolu durumundadır. Bunların inanç esasları eski Anabaptistler ile İngiliz Kongregasyonalistlerinin inançlarının karışımından oluşmuştur. Günümüzde bu baptistlerin dünyadaki toplam sayıları yaklaşık 33 milyon dolayındadır.

Baptizm, vaftizde bedenin tamamıyle suya batırılmasını öngören ve bunu kişinin kendi iradesiyle İsa'ya inancının mutlak sembolü sayan bir dinî akımdır. Bu baptizm sadece yetişkin insanlara uygulanabilmektedir.

Bu mezhep, XVI. yüzyılda, teslis- üçleme inancının ve Kutsal Kitab'ın eleştirilmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Anabaptistler tarafından temsil edilmiş olup, öncelikle küçük çocukların vaftiz yapılmasına karşı çıkan bir hareket olarak kendini göstermiştir. Luther zamanında Anabaptistler, bir cemaat üyesinin kişisel inancını ve dinî bağlılığını yetişkin olduğunda sorgulayabileceğini ve yenileyebileceğini savunmuşlardır. Birçok konuda Eski Ahidi de reddeden baptistler, *"Dağdaki Vaaz"*ın *"İsa'nın Şeriatı"* olarak uygulanabileceğini ileri sürmüşlerdir.[32]

Aslında bir Hıristiyan mezhebi veya tarikatı niteliğindeki Baptizm, Hıristiyanlığın canlılık kazanması ve Hıristiyanların yaşantısına egemen olması için çalışan bir grup olarak görünse de, öteki misyoner topluluklar gibi din yayma ve başka dinlerdeki insanları Hıristiyanlaştırma meseleleriyle yakından ilgilenmektedir.

Orta Asya Türk Cumhuriyetleri halkları arasında aktif faaliyette bulunan ve teşkilatlanan baptistler, bu ülkelerdeki birçok kilise ve Hıristiyan derneğini faaliyetlerinde araç olarak kullanmaktadırlar. Ayrıca, kendilerine ait özel ibadet yerleri, binaları, kiliseleri ve kültür merkezleri bulunma ktadır. Misyonerlik faaliyetlerini aktif olarak yürütmekte olup, gerektiğinde Yehova şahitleri, Evangelistler ve öteki Hıristiyan misyoner gruplarıyla ortak çalışmalar yapmaktadır.

---

[31] Osman Cilacı, a.g.e., s. 113; Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 139.

[32] Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 141-143; Şaban Kuzgun, a.g.e., s. 93.



Sadece Kazakistan Cumhuriyeti sınırları içinde resmi olarak bilinen 250 kadar propaganda ve ibadet- ayin merkezleri bulunmaktadır. [33]

Gerçekte emperyalist güçler tarafından yönetilen ve milyonlarca dolarlık mali kaynakları bulunan Baptistlerin Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Azerbaycan, Başkurdistan ve Tataristan Cumhuriyetlerinde çok sayıda kiliseleri ve çalışma merkezleri bulunmaktadır. Baptistler, bu ülkelerde çok sayıda insanın din değiştirmesine, Hıristiyan dinine geçmesine sebep olmaktadırlar.Yaz tatilinde ilkokul, ortaokul ve üniversite öğrencilerine ücretsiz 7 gün, 10 gün, 15 gün ve bir aylık tatil, seminer, gezi ve benzeri etkinlikler düzenlemek suretiyle Orta Asya Türk halklarının çocukları ve gençleriyle ilişkiler kurmaktadırlar. Sanat, spor, müsik ve eğlence adına yapılan etkinliklerde ise *"beyin yıkama"*, yani çocuklara ve gençlere İncil sevgisini, Hıristiyanlık kültürünü tanıtma ve kazandırma faaliyetinde bulunmaktadırlar. Örneğin, yaz tatilinde Baptistler tarafından onbeş gün süreyle tatil kampına götürülen ilkokul 7. sınıftaki bir Kazak çocuk bana şunları söylemiştir: *"Kampta yedik, içtik eğlendik, ama akşamları dinî etütler de yaptık. Bize İncil'i tanıttılar, öptürdüler, haç işareti öğrettiler ve yaptırdılar. Hıristiyanlık hakkında nasihatta bulundular…"*[34]

Oryantalizm Misyonerliği

Oluşumu ve Tarihçesi

Misyonerliğin önemli kaynaklarından ve eylemci kollarından biri oryantalizmdir.

Batılı devletler ve Hıristiyan- Yahudi topluluklar arasında, Doğu halklarının tarihini, dilini, dinini, kültür ve edebiyatını araştırma alanı seçen hareket "*Doğubilimcilik*" (Oryantalizm) olarak tanımlanırken, bu alanlarla ilgili inceleme-araştırma yapan, eser neşreden veya yazan Hıristiyan ve Yahudi yazarlar da "*Doğubilimci*" (Oryantalist-Müsteşrik) diye adlandırılmıştır.

Oryantalizm (Doğubilimcilik) hem insanlık tarihinin önemli olaylarından biridir hem de Hıristiyan Batı Dünyasının emperyalist amaçlı kurumlarındandır. İşte bu konumu nedeniyle farklı şekillerde kavranılmış ve değerlendirilmiştir.

Oryantalizmle ilgili tanımlar farklı olduğu gibi, yaklaşımlar da farklıdır.Onu tamamen kabul, tamamen red, kısmen kabul ve kısmen red anlayışları mevcuttur. Bunun en önemli nedeni oryantalistlerin çoğunlukla okuyucunun kafasında soru işaretleri meydana getiren bir metotla doğubilimcilik yapmış olmaları; amaçlarını gizlemeleri veya başkaca göstermeleri; İslâm kültür ve medeniyetini şüpheci anlayışla ele almalarıdır. Öyle ki, eleştiricilik ve şüphecilik onların ge-

[33] Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 147.

[34] Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 143.

nelde doğubilimcilik, özelde İslâmiyet ve uygarlığı ile ilgili çalışmalarının en belirgin özelliklerini oluşturmuştur.

Bununla birlikte, oryantalistler içerisinde şarkiyat tarihini, İslâm tarihi ve medeniyetini *"genel insanlık tarihinin küçük bir modeli"* olarak ele alanları da vardır. Henri Laoust'un "*İslâm'da Düşünce Ayrılıkları"*(Les Schismes dans L'Islam), Arnold'un *"İntişar-ı İslâm*" (l'Expention de l'Islam), Andre Michel'in *"İslâm ve Medeniyeti*" (Islam et Sa Civilisation), Marshall G.S. Hodgson'un *"İslâm'ın Serüveni*" (The Venture of Islam) isimli eserleri bu türe örnek verilebilir.[35]

Gerçekte, oryantalistlerin (şarkiyatçıların) İslâm dini ve İslâm ilimleri, kültür ve medeniyetiyle ilgili çalışmalarında ekseriyetle olumsuz bir bakış söz konusudur. Bu durum, Müslüman toplumlarda şarkiyât ve şarkiyatçılara karşı genel bir tedirginlik ve güvensizlik anlayışlarının oluşmasına sebep olmuştur. Oryantalizmin gelişim tarihi ve çalışma alanları bu anlayışın gerçekleşmesinin bir başka ögesidir. Mesela Dozy ve Caetanî'nin İslâm tarihi; Goldziher'in hadis, Schacht'ın fıkıh hakkında yazdıklarına bakıldığında, şarkiyatçıların eserlerinin ırkçılık, din ve mezhep bağnazlığı v.s. nedenlerle *"olumsuz yaklaşım, yerme, yanlış sunma, kötü gösterme"* yöntemleriyle, "oryantalizm" yapmış ve dolayısıyla "İslâmiyât"ı (İslâm dini, kültür ve uygarlığı) ele almış oldukları gözlenmektedir.

Belirtilen faaliyetlerini zamanla başka alanlara ve amaçlara yönelik olarak genişletip geliştiren Oryantalizm misyonerlik zihniyeti ve etkinlikleri için de alt yapı oluşturmuştur.

Oryantalizmin Amaçları ve Faaliyet Alanları

Şarkiyatçılığın doğuşunu bir tek sebebe bağlamak doğru olmaz. Birçok araştırmacı yazar onun doğuş sebeplerini ve amaçlarını; dinî, ticari, siyasi, ilmî şeklinde maddeleştirerek açıklamıştır.

Oryantalizmi, kapitalist sistemin, materyalist zihniyetin, misyoner ideolojinin Doğu'yu egemenliğine alma faaliyetleri olarak özetleyenler de olmuştur.

Batılıların, oryantalizm amacına yönelik olarak XVII. yüzyılda bazı Arapça, Farsça ve Türkçe kaynakları tercüme ve neşir faaliyetleriyle başlayan Şarkiyatla ilgili çalışmaları XVIII. yüzyılda varlığını sürdürmüştür. XIX ve XX. yüzyıllarda ise Batı, kültür ve bilim alanlarında hızlı bir gelişme göstermiştir. Kalkınan Batılı devletler ve milletler, sahip oldukları bilimsel ve teknolojik imkanları aynı zamanda materyalist amaçla kullanarak bu yüzyıllarda bakışlarını Şark'a ve İslâm dünyasına çevirmişlerdir. Ayrıca, Orta Asya, Ortadoğu, Uzakdoğu (Asya) ve Kuzey Afrika petrollerinin mevcudiyeti, şarkiyât ve İslâmiyât alanlarında çok yönlü bilimsel çalışmaların yapılmasına, inceleme ve araştırmalar

[35] Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 146.



gerçekleştirilmesine yol açmıştır. Üstelik, Batılıların Doğu ülkelerini keşfetme ve sömürme arayışları, Müslüman toplumları ve değer ölçülerini çok yönlü olarak ve ilmî yöntemlerle ele almayı gerekli kılmıştır. Neşir, tercüme ve telif faaliyetlerinin özellikle gerçekleştiği yerler olan Paris, Londra, Leyden, Roma ve benzeri şehirler, oryantalizm (şarkiyât ve islamiyat) araştırmalarının merkezleri haline gelmiştir. Batılılar bu alandaki çalışmalarının sonunda, çeşitli amaçlarla yazılmış birçok eser ortaya koymuştur. [36]

Bu durum karşısında Batılılar "*yeni şarkiyat- İslâmiyat stratejisi"* oluşturmaya yönelmiştir. Bu yeni stratejinin adı ise *"Batı-Doğu Diyalogu"* veya "*İslâm-Hıristiyan Diyalogu"* olmuştur. XX. yüzyılda Hıristiyan Batı'nın maddi alanda gelişip kalkınmasına karşın, manen ve ahlaken çöküşü, Doğu'nun maddi ve manevi potansiyelinden (insan gücü, petrol, altın, maden, yiyecek vs.) istifade etme düşüncesi ile Müslüman toplumların sahip oldukları *"maddi ve manevi potansiyel"*i paylaşma ya da ele geçirme anlayışı, "*uzlaşmacı, uyarlamacı-sentezci"* İslâm düşüncesi oluşturma arayışları, böyle bir *"diyolog süreci"*ne girilmesine etki eden başlıca faktörleri teşkil etmiştir.[37]

Gerçekte, Kalkınmış Batı ile, zengin yer altı ve yerüstü kaynaklarına sahip, fakat henüz kalkınmamış Doğu, yüzyıllarca birbiriyle savaşmış ve düşmanca faaliyetler içinde olmuş Hırıstıyan Batı dünyası ile, Doğu İslâm dünyası arasında karşılıklı çıkarlara dayanan iyi ilişkilerin, samimi diyalogun olması her zaman bütün insanlık dünyasının yararınadır.

Son zamanlarda çeşitli çevrelerde ve basın- yayın kuruluşlarında sıkça gündeme gelen; Avrupa Birliği, Nato, Unesco, Birleşmiş Milletler, Karadeniz Ülkeleri Bölgesel İşbirliği Konseyi, D-8'ler, OPEC, Müslüman Ülkeler İşbirliği Konseyi, v.s. uluslararası veya bölgesel nitelikli kurumlar ve birliktelikler aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılan *"globalizm –globalleşme- küreselleşme*" (dünyayı küçük bir ev haline getirme) gayretleri dinler, toplumlar, kültürler ve kıtalar arasında yeni diyalog arayışlarında etkili olan bir başka unsurdur.

"*Dost olmak ve barış içinde yaşamak, elbette düşman olmaktan ve savaş halinde yaşamaktan iyidir. Bunun temeli ise, tanışmak ve diyalogtur".*

Ancak, diyalogun yararlı olabilmesi için İslâm'la ilgili araştırmalar yapan Batılı doğubilimcilere diyalog konusunda önemli görevler düşmektedir. Öncelikle araştırmalarında *"klasik şarkiyatçı veya İslâmiyatçı anlayışı*"ndan uzaklaşmalıdırlar. Düşmanca değil, dostça bir tavır sergilemelidirler. Genellikle Doğu halklarına, kültür ve uygarlıklarına, dinlerine ve dillerine saygı göstermeli; özellikle de Müslüman toplumu dil, din, ırk ve mezhep temelinde bölüp parçal-

---

[36] Sabri Hizmetli, *Oriyantalizm ve Faaliyetleri,* Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Ün. İlmi Dergisi, Almatı 2008, VII. Cilt, s.13 vd.

[37] S.Hizmetli, *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Zararlı Akımlar ve Misyonerlik*, s. 142.

amaya yönelik yaklaşımlardan vazgeçmelidirler. Bu bağlamda, Müslüman toplumda mezhep ve ırk- bölge temellerinde bölücülük yapma; dolayısıyla Şiiliği, Sünniliğin önüne çıkarma, bunlardan her birini iki ayrı din gibi gösterme; hadisçileri felsefecilere, kelamcıları mutasavvıflara düşman olarak takdim etme; çeşitli mezhepler, tarikatlar ve felsefi hareketlere mensup cemaatler ya da Araplar, Farslar, Türkler, Berberler ve benzeri milletler aracılığı ile ırk, dil mezhep, meşrep ülke veya bölge temelinde farklı *"islam*"lar (Şii İslâm, sunni İslâm, Arap İslâmı, Türk İslâmı v.s. gibi) ortaya koyma; İslâm'ı terör, anarşi ve savaş dini, Müslümanları teröristler, anarşistler ve kan dökücüler olarak tanıtma, İslâm ve Medeniyeti hakkında yanlış görünüm verme anlayışlarından ve arayışlarından kaçınmalıdırlar. İslâm'ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarını, doğrudan *"İslâm'ın özgün kaynağı"*na göre değerlendirmelidirler. İslâmileştirilmiş kültürü veya batılıların değer ölçülerini, ilerleme ve uygarlaşma konumlarını veyahut Müslüman milletlerin mevcut durumlarını İslâm'ı ve Medeniyeti'ni değerlendirme konusunda birer ö006Cçü olarak almamalıdırlar. [38]

"*Birlik ve barış içinde olma, fitne ve tefrika halinde yaşamaktan iyidir. İnsanlık dünyası sevgi ve dostluğa günümüzde her şeyden daha çok muhtaçtır".*

Gerçek şu ki İslâmiyet, miras aldığı eski uygarlıkları yok olmaktan koruyup İslâm Medeniyetinin üstün nitelikleri, evrensel değerleri temelinde *"islamlaştırarak- islamileştirerek"* ya da sentez oluşturarak günümüze kadar yaşamasını sağlamakla, "yaşamak için yaşatmak gerekir" felsefesine sahip olduğunu Batılılara ve özellikle de Oryantalistlere öğretmiştir. Müslüman devletler ve milletler de, dinlerinin esaslarına uyarak, yüzyıllarca egemenlikleri altında yaşayan Hıristiyan, Yahudi, Mecusi, Budist ve öteki dinlere mensup topluluklara hoşgörülü davranarak, onların can ve mal güvenliklerini sağlayarak gerçek diyalog ve globalizm anlayışlarının öncüleri olmuşlardır.

Ne var ki, İslâm ve medeniyeti, Yahudi ve Hıristiyan toplulukların bir bölümü tarafından *" yeni bir kan, yeni bir can "*olarak telakki edilip kabul edilirken, onlardan bir bölümü de yeni dini ve uygarlığını kendileri için zararlı ve tehlikeli saymışlar, dolayısıyla onu tanımamışlardır. Bununla birlikte İslâm ve medeniyetinin ilk dört yüzyıl içerisinde Ortadoğu, Afrika (özellikle Kuzey Afrika) ve Avrupa (İspanya)'ya ulaşması engellenememiştir. Bu durum, Hıristiyan ve Yahudi toplumlarını iki yönlü bir çalışmaya sevketmiştir. Bunun birincisi maddi ve manevi varlıklarını koruyup yaşatmak, ikincisi de İslâm ve medeniyetinin yayılıp gelişmesini durdurmak olmuştur.

İşte bu anlayış ve hareket, bir bakıma "*doğubilimcilik"* veya şarkiyatçılığın, materyalist zihniyetli diyalog ve misyonerlik hareketlerinin başlangıcını teşkil etmiştir.

[38] S. Hizmetli, a.g.e., s. 142-144.



İslâm ve medeniyetinin Batı'ya nüfuz etmeye başlaması, bu dünyadaki düşmanlık ve iç çekişme havasını kısmen durdurmaya ve durulmaya götürmüş, fakat onların güç birliği yaparak yeni dine ve mensuplarına karşı mücadele etme anlayışına sahip olmalarına da sebep olmuştur. Yani, Arap yarımadasında doğup Önasya toplulukları arasında yayılma gücünü gösteren yeni din, Hıristiyan toplulukları ve Yahudileri, aralarındaki iç çekişmeleri ve üstünlük kavgalarını bırakarak birlik ve beraberlik halinde olmaya zorlamıştır. IX. yüzyılın sonunda ve X. yüzyılın başlarında Ortaasya Türk halklarının Müslüman oluşları, daha sonra büyük devletler kurarak İslâm'ın siyasi, idari, askeri ve ilmî gücü olarak tarih sahnesine çıkışları, hem dünya tarihinin akışını hem de Hıristiyan alemin faaliyet alanlarını ve hedeflerini değiştirmiştir. Selçuklu hükümdarı, Türk sultanı Melikşah'ın 1072 yılında Abbasi halifelerinden *«müminlerin emiri»* (emir'ul müminin) unvanını alışı, Hıristiyan dünyayı, İslâm'ın tamamen Ortadoğu'dan atılacağı umuduna taşımıştır. Neticede Kilise, İslâm olarak ne varsa mahvetmeyi hedef alan bir gayretin içine girmiştir. Bu zihniyetin kanlı boyutunu, 1096'da başlayıp iki yüzyıl kadar süren Haçlı Savaşları oluşturmuştur. Ancak Haçlı zihniyetini yaşatan Hıristiyan saldırıları değişik görünümlerde İslâm ülkelerinde günümüze kadar devam edegelmiştir.

Ne var ki, savaş meydanlarındaki kanlı saldırılardan Hıristiyan Batı başarıyla çıkmamıştır. Bunun üzerine "Müslüman dünyada Hıristiyanlığı yaymak ve Batı kültürünü egemen kılmak" için bundan böyle hususi yollara başvurma mecburiyeti hissetmiştir. Batının bu alana yönelirken amaçladıkları ya da ilk hedefledikleri şey; kültür ve ilim yoluyla, müslümanları öz değerlerinden uzaklaştırıp Batıya asimile etmek veya Hıristiyanlaştırmak (kültür emperyalizmi) olmuştur.

Avrupa'da bu türdeki Oryantalizm (Şarkiyat) çalışmaları, başlangıcı XVII. yüzyılın son çeyreğine kadar uzanan *"misyonerlik hareketi"* ile *"diyalog*" sürecini başlatmıştır. [39]

Ancak, Oryantalizm alanındaki ciddi çalışmalar bir asır sonra, yani XVIII.yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir. İlk yetişmiş Şarkiyat alimleri, hakikaten takdire şayan bir gayretle bir yandan temel islam ilimlerine dair kaynakların tenkitli metinlerini hazırlarken, bir taraftan da o zamanlar için dikkatlerini çeken konulara dair incelemelerini yayınlamaya başlamışlardır. Bugünkü anlamda ilk ilmî araştırmalar ise, ancak XIX.yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, kitaplar ve çeşitli dergilerdeki makaleler halinde yayın sahasına intikal etmiştir.

Gerek oryantalizm çalışmaları gerekse misyonerlik ve diyalog faaliyetleri Hıristiyan dünyanın manevi merkezi olan "*Vatikan"* tarafından idare edilmiştir. Bugün Hıristiyanlık dünyasının kalbi sayılan papalık, Vatikan'da Misyon Bakanlığını, *Doğu- Batı, İslâm- Hıristiyan Diyalogu Sekreterliğini* kurmuştur.

[39] S. Hizmetli, *Oriyantalizm ve Faaliyetleri*, s. 13 vd.

Bunları güçlendirmek ve kurumlaştırmak, faaliyetlerini her kıtaya yaymak amacıyla da Avrupa'nın birçok ülkesinde (Almanya, Fransa, Belçika, İtalya, İngiltere ve benzeri) enstitüler açmıştır.[40]

Bu çalışmaları somut hâle getirme ve kısa zamanda sonuca ulaşma yönünde de birtakım girişimlerde bulunulmuştur. Mesela, Fransa kralı XIV. Louis, 1691 senesinde Şark harflerini ihtiva eden bir krallık matbaası kurdurmuştur. Doğudaki yazmaları toplamaları için âlimler ve misyonerler göndermiştir. Öncelikle Kilise ve Avrupa Krallıkları tarafından dini yaymak vasıtası olarak kullanılmak istenen Oryantalizmin yeni bir yüzü bu devirden itibaren açık olarak görülmeye başlamıştır. O da Batının, diplomasinin yardımcısı olan siyasi ve ticari alanlardaki politikasıdır. Nitekim, 18 Kasım 1669'da Krallık konseyi kararıyla Fransa'da doğmuş 6 genç İstanbul ve İzmir'e Doğu dillerini (Arapça, Farsça, Türkçe) öğrenmek için gönderilmiştir. 1718'de ise bu amaçla İstanbul'a gönderilecek öğrenci sayısı 12'ye çıkarılmıştır. Bunların geçim masrafları Marsilya Ticaret Odası tarafından ödenmiştir.

Sonuçta, modern oryantalizmin, ortaklaşa çalıştığı ve plan- proje ürettiği kapitalizmin yardımlarıyla geri kalmış ülkeleri, Avrupa'nın birer kolonisi yapma projesinin bir parçası olduğunu söylemek, pek de yanlış sayılmaz.

Diyalog Misyonerliği

Diyalog sözcüğü bazıları için yeni ve ecnebi olsa da, canlı varlıkların yaratılışıyla birlikte var olduğu söylenebilir. İlk diyalog, Yaratıcı Tanrı ile yaratılan insan arasında gerçekleşmiştir. Tanrı, henüz ruh durumundaki insana "*Ben sizin Rabbınız değil miyim*?" diye sormuş; insanoğlu da *"elbette, Sen bizim Rabbımızsın"* cevabını vermiştir. İşte bu söyleşi Yaratan ile yaratılan arasındaki ilk diyalogtur.

Diyalog, iletişim, ilişki, bağ, bağlantı, söyleşi anlamlarını içermektedir. Yüce Yaratıcı, vahiy aracılığı ile peygamberler, melekler, cinler, arı gibi birtakım canlılar, Meryem misalinde olduğu gibi birtakım sıradan insanla da söyleşmiştir. Nitekim kulluk vazifelerini yapan, ibadet eden her mümin, İlahi Kelamı, yani Kur'an-ı kerim'i okurken sürekli Allah ile diyalog halindedir. Dua eden, dilekte bulunan, Yaratıcıya sığınıp yardım ve koruma isteyen kimseler de böyledir. Zaten, Allah ile diyalogunu kesen kişi, *"mümin*" ve "*Müslüman"* sıfatını kaybeder, "*kafir"* ve *"as*i" topluluğuna katılır.

Peygamberler, Allah'ın buyruklarını, ilahi emirleri ve hükümleri insanlara ancak doğrudan diyalog kurmak suretiyle ulaştırabilmişlerdir. Yani diyalog dinin de nübüvvetin de, dinlerarası, uluslararası, topluluklararası ve yaratılmışlararası ilişkilerin de temelidir.

---

[40] Şaban Kuzgun, a.g.e., s. 146; S. Hizmetli, *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Zararlı Akımlar*, s. 147.



Bu kavram, dilde, birden çok insanın veya grubun bir konuda anlaşmasını ifade etmektedir. Bir terim olarak ise, birbirini kendi dinine çevirmekten ziyade, çoğulcu dünya düzeninde farklı dinde ve inançtaki insanların birbirleriyle barış ve hoşgörü temelinde nasıl yaşayabileceğini ön plana çıkarması olarak tanımlanmaktadır.

Ancak, dialog dinî görünümlü siyasi bir kurum ya da bir misyonerlik örgütüdür. Hıristiyanlıkla öteki dinler, Hıristiyanlarla öteki dinlere mensup toplulukar arasında bağlar, çeşitli ilişkiler kurmak amacıyla kurulmuştur. Ancak kuruluşundan itibaren, çeşitli misyoner kurum ve kuruşlarıyla iş birliği yaparak, bir Hıristiyan Misyonerlik Kurumu olarak faaliyet göstermektedir.[41]

Gerçek diyalogun iki ayağı vardır veya iki temeli bulunmaktadır: sevgi ve hoşgörü. Tanrı - insan ilişkilerinde olduğu kadar insanlar, uluslar arası ve devletlerarası ilişkilerde de sevgi esastır. Hoşgörü ise ailede, toplumda ve her türlü ilişkilerde anlayışlı, iyi niyetli ve dost yaklaşımlı oluşun temelidir. Aradaki farklılığı hoşgöremeyen insanlar ne birlikte yaşayabilirler ne de birbiriyle dostluk, arkadaşlık ve iyi komşuluk ilişkileri içinde bulunabilirler.

Tarih kadar eski olan diyalog, son yüzyıllarda özellikle *"dinlerarası diyalog"* alanını kapsayan bir anlam kazanmıştır. Katolik dünyanın ruhani başkanlığı olan Papalık (Vatikan) diyalog konusunu ön plana çıkaran kurum olmuştur. Hıristiyan Batı devletleri ve Amerika Birleşik Devletleri'nin de maddi- manevi desteğini arkasına alan Vatikan, *"İslâm - Hıristiyan Diyalogu Sekreterliği"* adında iki büyük semavi dinin taraftarlarını birbirine yakınlaştıracak ve uluslar arası faaliyetlerde buluncak bir kurum kurmuştur.

Başlangıçta Vatikan ve İtalya, Fransa ve İspanya gibi ülkelerde örgütlenen Hıristiyan- İslâm Diyalogu Sekreterliği, daha sonra dünyanın çok sayıdaki ülkesinde teşkilatlanmıştır. Asya, Avrupa, Amerika ve Avusturalya'da merkezler açmış; bazen da Vatikan elçilikleri aracılığı ile bu işi yürütmüştür.

Diyalog çalışmalarının en önemli alan, yol ve araçlarından biri *"oriyantalizm*"dir. Doğubilimcilik olarak anlam verilen bu kavram, Batıda doğunun kaynaklarının, yeraltı ve yerüstü zenginliklerinin, kültür ve uygarlıklarının keşfedilip, açığa çıkarılıp, Batılı Hıristiyan toplumlarının yararına kullanılması şeklinde anlaşılmış ve kullanılmıştır. Doğubilimciler genellikle sömürgeci ülkelere yaptıkları araştırmalarla öncülük ve kılavuzluk etmişleridir

Oriyantalizm araştırma ve çalışmalarının, bilgi ve belgelerinin, basım ve yayım organlarının diyalogun alt yapısını oluşturdu, gelişmesine ve kurumlaşmasına önemli etkide bulunduğu bilinmektedir.

Orta Asya toplumları uzun yıllar etnik ve kültürel yönden farklı kesimlerle birlikte barış içinde yaşamışlardır. Farklı inanç ve kültürden olan bu toplu-

[41] M. Erdem, *Misyonerlik,* s. 3 vd.

lukların ortak ülküsü ve birlik bilinci oldukça zayıf olsa da, birbirlerinin dinine, kültür ve örfüne saygı göstermişlerdir. XVII. asırdan itibaren Sovyet Rusya'nın Orta Asya Müslüman halklarını assimile politikası, Hıristiyanlaştırma ideolojisi bu genel hoşgörü, karşılıklı anlayış ortamının dışında kalmaktadır.[42]

Ne var ki, Orta Asya Türk halklarının kendilerine özgü ortak kültürel değerleri bulunmaktadır. Dil, din, tarih, edebiyat ve örf-adetler onların en önemlileridir. İşte bu değerler onların ulusal değerlerini koruyarak günümüze kadar varlıklarını sürdürmelerini sağlamıştır. Örneğin, Orta Asya Müslüman Türk halkları, Ruslar'ın dini olarak gördükleri Hıristiyanlığa hiçbir zaman ilgi duymamışlardır. Yüzyıllarca birlikte, iç içe ya da komşu halklar olarak yaşamış olmalarına rağmen Kazaklar, Kırgızlar, Türkmenler ve Özbekler'den kendi iradesiyle Hıristiyan dinine geçen olmamıştır denebilir.

Bununla birlikte, Sovyet idaresinden kurtulup bağımsız devletler ve özgür halklar olduktan sonra, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri'nde yüzbinlerce Müslüman, misyonerlerin propagandalarına aldanarak başka dinlere, özellikle de Hıristiyanlığa geçmiştir.

2. Orta Asya'da Zararlı Dinî Akımlar

Zararlı Dinî Akımlar ve Ortaya Çıkış Sebepleri

İslâm'ın insanlığa sunduğu huzur, barış ve adalet ortamı uzun ömürlü olmamış; birtakım siyasi ve dinî, ideolojik ve etnik olaylarla yerini kısa zaman sonra terör, anarşi ve bölücü hadiselere bırakmıştır. Muhammed Peygamber'in 8 Rebiulevvel/ Haziran 632 tarihinde ölmesiyle birlikte Müslüman Toplum arasında baş gösteren dinden dönme ve bazı dinî sorumluluklara karşı çıkma (irtidat ve irtica) hareketleri, ilk üç halifenin öldürülmesi, III. halife Osman zamanındaki Büyük Fitne Olayı, IV. Halife Ali zamanındaki Cemel ve Sıffin savaşları, Tahkim hadisesi henüz İslâm'ın ilk yarım yüzyılında terör ve anarşinin çok ileri boyutlara ulaştığını göstermektedir. Ayrıca, Ümeyye oğullarının halifeliği saltanata dönüştürmesi, Hazreti Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi, kanlı Abbasi ihtilali, Haricilik, Şiilik, Tevvabun, Mürcie, Muhtariye, Mutezile gibi siyasi - dinî mezheplerin ve felsefi akımların ortaya çıkması, Haçlı seferleri ilk yüzyılda gerçekleşen ve barış ortamını bozan, İslâm'a ve Müslüman topluma yönelik başlıca yıkıcı ve zararlı faaliyetlerdir. Tutuculuk ve aşırılık, cahillik ve kavmiyetçilik, ideolojik yapılanmalar, ırkçılık, etnik ve sosyal bölücülük, siyasi menfaatçilik ve benzeri durumlardan kaynaklanan olumsuz eylemleri ve oluşumları da bunlara eklemek gerekmektedir.[43]

---

[42] Bkz. Ş. Kuzgun, a.g.e., s. 23 vd; M. Erdem, *Misyonerlik,* 13 vd; S. Hizmetli, a.g.e., s. 148 vd.

[43] S. Hizmetli, a. g. e., s. 48 vd.



XXI. yüzyılda Müslüman ülkeleri ve toplumları sosyal, politik, ekonomik ve kültürel yönlerden sarsan, bölünmüş ve parçalanmışlığın kucağına sürükleyen, kanını ve canını emmeye, nesillerini yok etmeye yönelen birtakım dinî- felsefi akımlar, evangelist, misyoner, masonik ve emperyalist hareketler işte bu anılan durumların ve olayların uzantısı niteliğindedir. İslâm dünyasının düşmanı olan bazı devletler ve milletler, belirtilen akımlar ve kuruluşlar aracılığı ile yıkıcı ve bozguncu faaliyetlerini büyük bir hızla sürdürmektedirler.

İslâm'ın erken devirlerinden itibaren ortaya çıkan çeşitli dinî ve siyasi nitelikli fırkalar ile Müslüman toplumların politik, sosyal, ekonomik yapıları ve bazı iç meseleleri zararlı akımların ve kurumların rahatlıkla faaliyette bulunmalarına imkân sağlamıştır. İslâm âleminin dört bir yanında görülen politik, ideolojik bölünmeler ve parçalanmalar, kardeş kavgaları ve sosyo - kültürel problemler önemli ölçüde yıkıcı ve zararlı siyasi-dinî akımların ürünüdür.[44]

Gerek Hz. Peygamber zamanında gerekse Raşid halifeler devrinin başlarında ülkedeki bölgelerarasısürtüşmeler ile siyasi- idari üstünlük mücadeleleri, Hicaz, Suriye, Irak, Yemen, Yemame ve benzeri bölgelerde görülen sosyal ve ekonomik problemler, İslâm karşıtı güçlerin besleyip örgütlediği kuvvetlerin açık ve gizli faaliyetleri sonucunda Müslüman Toplum bünyesinde Hariciler, Şiiler, Mutezililer diye adlandırılan siyasi, dinî ve felsefi gruplar veya *"mezhepler"* ortaya çıkmıştır. Bu mezhepler varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşler ama sürekli bölünme ve parçalanmanın, fanatizmin ve ekstremizmin adresi olmuşlardır. Sonraki yüzyıllarda çeşitli Müslüman ülkelerde veya devletlerde meydana gelen politik, sosyal, kültürel ve felsefi yapılanmaların, fırkalar, örgütler ve ekollerin, terör ve anarşi olaylarının, radikal ve ekstremist toplulukların kaynağı da işte bu gruplar olmuştur. Batıni- Şii Karmatilik, Kerramilik, Sabbahilik, Nusayrilik, İsmaililik, Babilik- Bahailik, Vehhabilik, Hizbüttahrir gibi siyasi, dinî ve felsefi gruplar, Şii- Büveyhi ve Fatimi devletleri, belirtilen özelliklerdeki oluşumlara örnektir.

İslâm'ın insanlığa politik, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda önemli yenilikler getirdiği herkes tarafından bilinen bir gerçektir. İşte insanlığın en büyük devrimleri niteliğindeki bu yeniliklerden biri politik- idari yapıyla ilgilidir. Yani İslâmiyet, dünyada *"seçme ve seçilme"* yöntemiyle gerçekleşen ve *"halkın egemenliği"* temeline dayanan bir siyasi - idari sistem getirmiştir. Demokratik sistemin özü de bu değil midir? Ne var ki, zamanla Müslümanlar bu demokratik yapıyı bir tarafa atarak, komşuları Bizanslılar ve Farslılar gibi *"saltanat - padişahlık"*la (monarşi) idare edilmeye dönmüşlerdir.[45]

Babadan oğluna siyasi - idari miras olarak geçen bu yönetim biçimi Ümeyye Devletinden Osmanlı Devletine kadar bütün Müslüman memleketlerde yüzyıl-

[44] S. Hizmetli, a.g.e., s. 49 vd.

[45] S. Hizmetli, *İslâm Mezhepleri Tarihi,* Almatı 2010, s. 5 vd.

larca benimsenip uygulanmıştır. Saltanat veya padişahlık idaresine alışan Müslümanlar ise, kapılarını demokrasiye kapatmışlardır. Dünya ülkelerinin önemli bir bölümü özellikle son yüzyılda demokrat idareye sahip olurken, Arap ülkelerinin tamamı başta olmak üzere Müslüman ülkelerin büyük çoğunluğunda *"sülale idaresi"*, monarşik veya despot yönetimler iş başındadır. Müslüman ülkelerin, geri kalmışlık, yoksulluk, bölünüp parçalanmışlık başta olmak üzere birçok problemi de bu yönetim erkinden kaynaklanmaktadır.

Binaenaleyh, günümüzde, dünyada Müslüman olmayan 145 ülkenin dörtte üçü demokratik düzenle yönetilirken, nüfusun tamamı veya çoğunun Müslüman olduğu ülkelerin demokrasiye karşı hala direndiği gözlenmektedir. Irak, İran, Suriye, Yemen, Körfez Ülkeleri, Mısır, Libya,Tunus, Cezayir ve Afganistan olaylarının kaynağı mevcut yönetim erki ve biçimi değil midir? Anılan ülkelerin hangisinde temel insan hak ve özgürlüklerine, kadın haklarına saygı söz konusudur? Sosyal adalet, gelir kaynaklarının paylaşımı, birey ve aile haklarının teminat altına alınması var mıdır?

XXI.yüzyılın en önemli olaylarından biri olarak değerlendirebileceğimiz " *Arap Baharı Hareketi",*bize göre, yukarıda belirtilen olumsuzluklara ve adaletsizliklere dur demek, demokratik bir yönetime kavuşmak amacıyla ortaya çıkmış olup kısa sürede hedeflerini gerçekleştirecek, dünyanın başka yerlerindeki aynı durumda bulunan ülkelere de örnek olabilecektir.

Tarihte her zaman siyasi, askeri, dinî - felsefi, kültürel ve ideolojik sürtüşmeler ve savaşlar olmasının yanında, aynı alanlarda ittifaklar, paktlar, ortak yapılanmalar da görülmüştür. Ancak bu tür bloklaşmalar son yüzyılda Birleşmiş Milletler Kurumu, Avrupa Birliği, Doğu - Batı Bloğu, Varşova Paktı, NATO, CENTO gibi uluslar arası yapılanmalarla doruğa yükselmiştir. Dünya milletleri ve devletleri artık onların kıskacında yaşamaktadır. Anılan bloklar ve güçler arasındaki hâkimiyet mücadelesi ise dünyada birtakım siyasi, ideolojik, dinî, ekonomik ve kültürel akımın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Orta Asya'da Dinî Akımların Ortaya Çıkışı

Türklerin ilk yurdu Orta Asya birçok medeniyetin ocağıdır. Türkçe konuşan halklar çok uzun yıllar ve asırlar bu coğrafyada yaşamış, yine buradan bütün dünyaya dağılmıştır. Türk halkları Çin, Hindistan kıtası, İran, Rum, Yunan, Arap ve Rus halklarıyla komşuluk yapıp çok yönlü ilişkiler içinde olmuşlardır. Ticaret, askeri ve siyasi ilişkiler, savaşlar, ilim ve kültür alışverişleri yoluyla komşu halkların kalkınmasına, medeniyetlerinin gelişmesine etki etmişlerdir.

Orta Asya Türk halkları din, dil, felsefe ve medeniyet alanlarında da komşularıyla yakın ilişki içinde olmuşlardır. Çünkü Orta Asya'da büyük devletler kuran Türkler, büyük medeniyetler de meydana getirmişlerdir. Çin, Hindistan, Fars, Arap ve Rus medeniyetlerinin ortasında doğal etkileşim çerçevesinde gelişen Türk İslâm medeniyeti ve uygarlığı, Karahanlılar, Gazneliler, Timurlu-



lar, Çağatay, Altınordu, Selçuk ve Harzemşah devletleri bünyesinde güçlenip gelişmiştir.[46]

Orta Asya kültür ve uygarlığının komşu kültürlerle ve uygarlıklarla olan bu doğal etkileşim olgusu, Türklerin sosyal, ekonomik ve kültürel yaşantısına önemli etki etmiştir. Ancak anılan durum, medeniyetler ve uygarlıklar arası yarışı, bir medeniyetin diğerine hâkim olma ya da asimile etme veya yok etme olayını da beraberinde getirmiştir. Yani Orta Asya Türk İslâm medeniyeti ve uygarlığı öteki medeniyetler ve uygarlıklarla hem yarışmış hem de hâkimiyet mücadelesi içinde olmuştur.

Belirtilen ilişkiler, mücadeleler ve gelişmeler sonunda, Orta Asya Türk devletleri ve milletlerinin İslâm öncesi ve sonrası devirlerde birtakım farklı siyasi, idari, askeri, ticari, felsefi ve sosyal aktivitelerin mücadele alanı konumuna geldiği görülmüştür. Çin, Bizans, Rum, Fars, Hint ve Arap devletleri bünyesindeki dinî ve felsefi akımlar Türkistan'da geniş bir yelpazede kendilerine yer bulmuşlardır. Şamanizm, Budizm, Brahmanizm, Plüralizm, Maniki dini ve benzeri dinî inançlar ile Aristoculuk, Eflatunculuk, Antakya ve İskenderiye felsefe okulları bunların en önemlilerini oluşturmuştur. Şüphesiz Yahudi, Hıristiyan ve İslâm dinleri ile onların bünyesinden çıkan dinî - felsefi mezhepler de Orta Asya coğrafyasında kendilerine yer bulabilmiştir.[47]

VIII-X. yüzyıllar gerek milletler gerekse devletler düzeyinde Türklerin İslâmiyet ile tanıştıkları, Müslümanlar safına katıldıkları dönemlerdir. Ancak, İslâm dini Orta Asya coğrafyasına girdiğinde, Harezm, Fergana ve Maveraünnehr halklarına açıldığında az önce belirtilen dinler ve mezhepler ile felsefi akımlar değişik boyutlarda ve farklı topluluklar arasında varlığını sürdürmekte idi. Örneğin, Güney Kazakistan, Yedisu, Doğu Türkistan bölgelerinde yaşayan halklar arasında totemcilik, Budizm, Hıristiyanlık ve Dualizm taraftarları bulunmaktaydı. Eski Türk edebiyatında Mugtar denilen Zaroastra dinine inananlar ile dualistler, mazdekiler, deysaniler vb. dinî topluluklar ise Sır-derya boylarında yaşamaktaydı. Aynı şekilde VIII-XIII. yüzyıllarda Taraz ve doğusundaki yerlerde Mani dini ile Hıristiyanlığın Nasturilik mezhebi egemen idi.[48]

Aslında Orta Asya'da İslâmiyet'in Araplar yoluyla mı, yoksa Farslar aracılığı ile mi gelip yayıldığı konusunda farklı anlayışlar ve değerlendirmeler söz konusudur. II. halife Hz. Ömer (öl. 644) zamanından itibaren Müslüman olmaya başlayan Orta Asya Türk toplulukları, özellikle Abbasiler zamanında topluca İslâm dinine girmişlerdir. İlk Müslüman fatihler kendi dinî anlayışlarını, bağlı bulundukları siyasi ve sosyal, felsefi ve kültürel düşüncelerini de Türkistan'a birlikte getirmişlerdir.

---

[46] S. Hizmetli, *Orta Asya Tarihi ve Uygarlığı*, s. 11 vd.

[47] Zekeriya Candarbek, *Nesephame Nushaları ve Türk Tarihi*, Almatı 2002, s. 57 vd.

[48] D. Pouks, *Orta Asya Tarihi ve Uygarlığı*, s.23 vd.

Bazı kaynaklarda, IX. yüzyılda Türkistan yerinde, ilk önce İslâmiyet'i yayanların Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. el-Hanefiye'nin evladı Baba İshak, Baba Abdurrahim, Baba İlyas gibi kişiler, ilk yayılan dinî anlayışın (akımın) da *"Mübeyyidiye"* olduğu ifade edilmektedir. Bu görüş sahiplerine göre, Samanoğulları zamanında (IX.asır) Türkistan'da (Farab, Ispijad, Taraz v.s) bu akım yerleşirken, ardından Keysanilik, İsmaililik, Karmatilik, Batınilik, Sabbahilik ve Kerramilik gibi aşırı şii dinî- felsefi akımlar ile, Hanefilik, ve Şafiilik gibi fıkıh mezhepleri, Matüridilik, Mürciilik ve Eşarilik gibi kelam okulları kendilerine uygun yerleşim yerleri ve taraftar kitleleri bulabilmiştir. Farabi, İbn Sina, Tusi ve Taftazani gibi filozofların öncülük ettikleri felsefi düşünceler ile Hoca Ahmet Yesevi, Bahaeddin Nakşibendi gibi evliyanın temsil ettiği Yesevilik, Nakşibendîlik, Melamilik, Keldanilik gibi tarikatlar da Rusya'nın Orta Asya'yı işgaline kadar olan devirlerde, Türk toplulukları bünyesindeki belli başlı dinî-fikri akımları oluşturmuştur.[49]

Ancak, genellikle Türk halkları geleneksel İslâm inancında olmuşlar; siyasi, dinî ve felsefi mezheplere fazla iltifat etmemişlerdir. Mezhep çatışmaları, bölünmeleri, şii ve sünni sürtüşmeleri onlar arasında kabul görmemiştir.

Rus yönetimi devrinde, sosyalist-komünist felsefe gereği, yukarıda anılan dinî - felsefi anlayışlar ve akımlar ya tamamen gizlendiler ya da taraftarları kalmadığı için tarih oldular. Onların yerini önemli ölçüde ateist-deist anlayış aldı. Çünkü Orta Asya'nın gerek Ortodoks Hıristiyan toplulukları gerekse Müslüman halklar artık, dinlerinin ve inançlarının gereğine göre yaşayamaz, ibadetlerini yerine getiremez duruma düştüler.

XX.yüzyılın sonlarında, Rusya devlet başkanı Gorbaçov'un uyguladığı *"Gnostizma politikası"* sebebiyle, genelde Sovyet Sosyalist Cumhuriyetlerinde yaşayan toplulukların, özel olarak da Orta Asya Türk halklarının hayatında yeni bir devir başladı. Çok sayıda halk bağımsızlığını kazandı, Orta Asya'da Bağımsız Türk Cumhuriyetleri kuruldu. SSCB'nin sert ve despot idarenin yerini yeni bağımsızlığını kazanan devletlerin hoşgörülü ve yumuşak yönetim anlayışı aldı. Aynı şekilde sömürgeci Rusya'nın sosyalist- komünist sosyo-politik ideolojisinin, ateist - deist felsefenin yerine, liberal ve demokratik yapılanmalara, hür teşebbüse ve serbest ticarete, din ve vicdan hürriyetine imkân verildi. Halklar kendi ulusal ve manevi değerlerine göre yeniden yapılanma, her alanda kurumlaşma faaliyetlerine başladı. Dinini, dilini, kültür ve törelerini öğrenme ve öğretme seferberliğine yöneldi.

Sovyet Rus işgali döneminde, belirtilen politik, sosyal ve kültürel sistemler sebebiyle, Büyük (Ulu) Türkistan halkları din, dil ve kültürlerini koruyup yaşatmak için çok sıkıntılar çekmiştir. Türk İslâm medeniyeti, Hıristiyan, Yahudi,

[49] Z. Candarbek, a.g.e., s.34 vd; Houria Yekhlef, *Türkistan'dan Anadolu'ya Türk İslâm Edebiyatı,* Almatı 2010, s. 12-17.



Budist, Fars ve öteki medeniyetlerin sıkıştırmasına düşmüştür. Leninist - Stalinist kökenli komünist felsefenin yanında birçok dinî, felsefi, ekonomik ve sosyal akım Türk halkları arasında yayılma ve yerleşmeye başlamıştır. Artık Yahudi, Hıristiyan ve İslâm dinlerinin yanında, bu dinler bünyesinden çıkan tutucu (fanatik- radikal) veya aşırı (ateist- ekstremist) dinî- felsefi akımlar da birlikte yaşama durumunda olmuşlardır. İşte bu tutucu veya aşırı gruplar, ya da *"zararlı dinî - felsefi akımlar"* Müslüman Türk halklarını öz değerlerinden uzaklaştırıp sindirme, kendi saflarına katma amacıyla harekete geçmişler, yapılanmışlar ve kurumlaşmışlardır.[50]

1990 sonrasında, Sovyet Rus İmparatorluğu'nun dağılmasıyla birlikte Orta Asya'da bağımsız Türk Cumhuriyetleri kurulurken, siyasi, sosyal, kültürel ve dinî alanlarda yeni yapılanmaların olması kaçınılmazdı. Bir asra yakın ateist ve dinsiz bir toplum olarak yaşamak zorunda kalan bağımsız Türk kökenli Orta Asya halkları, manevi hayatlarındaki boşluk ve arayışı karşılamak için, elbette kendilerine ruh ve bedenleri kadar gerekli olan millî ve manevi değerlerini arayıp bulacaklardı.

Bu durum, bir yandan bağımsız Türk Cumhuriyetlerinde halkın yüzyıllardan beri atalarının inan dıkları ve kendilerine miras bıraktıkları İslâm'a yönelmelerine sebep olurken, diğer yandan İslâm dinine olan yoğun ilgiyi engellemek için bazı çevrelerin İslâmiyet'e karşı tavır almasına veya onu terör ve anarşi dini olarak göstermesine yol açtı. Üstelik Vahhabilik, misyonerlik, köktendincilik, ekstremizm, İsmaillilik, Bahailik-Babilik, Kadiyanilik ve benzeri yıkıcı- zararlı dinî akımların aktivitelerini Orta Asya halklarına yöneltmesine sebep oldu. Yani Batılı sömürgeci çevreler bir yandan kendilerine Orta Asya'da yeni ticari ve ekonomik pazar ararken, diğer yandan da inançlarını, ideolojilerini ve felsefelerini pazarlamaya çalıştılar. Bu topluluklar, ruhsuzluk ve maneviyatsızlık temelinde kurulan sosyalist- komünist yönetimin sömürücü pençesinden henüz kurtulan Türk halklarını, zararlı ideolojilerinin kucağına atmaya, çirkin emellerine kurban etmeye yöneldiler.[51]

Belirtilen amaçlarını gerçekleştirmek için bir takım mali, ticari ve ekonomik şirketler, ilmî ve kültürel merkezler kurarak Orta Asya bağımsız Türk Cumhuriyetleri topraklarında yerleşmeye çalışan bu dinî - felsefi topluluklar, halklara barış, özgürlük, yardımlaşma - dayanışma adına hareket ederek toplum arasına girmeyi ve onların düşüncelerine egemen olmayı amaçladılar. Öyle ki, henüz bağımsızlığını kazanan Türk Cumhuriyetleri bu yıkıcı ve zararlı dinî gurupların mücadele alanı ve üstünlük kurma yarışı yeri haline geldi.

Böylece siyasi ve idari, kültürel, sosyal ve ekonomik sıkıntıları bulunan, birçok alanda yeniden yapılanması gereken Türk Cumhuriyetleri yeni sömürgeci

---

[50] S. Hizmetli, *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde*..., s. 53 vd.

[51] Mehmet Saray, *Kazakların Uyanışı,* İstanbul,

güçlerle karşılaştı. Bu güçler, sömürgeci yönetimde yaşadığı için dilini, dinini, millî ve manevi değerlerini yeterince bilmeyen Türk halklarını, yani Kazakları, Kırgızları, Özbekleri, Türkmenleri, Tacikleri, Tatarları ve Orta Asya coğrafyasında yaşayan öteki Türkçe konuşan toplulukları din, inanç, felsefe, kültür ve yaşantı itibariyle sömürmeyi planlamaktaydı.

1990 sonrasında bağımsız Türk Cumhuriyetlerinde özellikle Hıristiyan misyoner grupları ve mezhepleri ile Müslüman toplumda ortaya çıkan ancak savunduğu fikirler ve benimsediği inanışlar bakımından İslâm dini ile bağlarını koparan Vehhabilik, Bahailik, Kadiyanilik, İsmaililik gibi dinî- siyasi akımlar, Hizbüttahrir ve Taliban gibi aşırı siyasi ve dinî zümreler at oynatmaya başladılar.[52]

Sosyal yardımlaşma ve dayanışma, hoşgörü ve özgürlük gibi yüce değerleri kullanarak düşünce ve ideolojilerini yaymaya çalışan bu güçler bölgedeki yoksulluk, işsizlik, yaşlılık, bilgisizlik ve bakımsızlık gibi sosyal ve ekonomik sorunların varlığından yararlanmışlardır. Bunlar bölge halklarını, içlerinde bulundukları sıkıntılı durumları sebebiyle, istismar ederek avlamaya ve kendi saflarına çekmeye çalışmışlardır. Özellikle işsiz - güçsüz, yoksul, millî ve manevi değerlerinden bilgisiz gençleri kendileri için hedef kitle seçen misyonerler ve onların güdümünde çalışan dinî - felsefi topluluklar çeşitli alanlara yayılarak Türk Cumhuriyetlerinde her yönden kurumlaşmışlardır. 1993 yılında Özbekistan'da, 1998'de Kırgızistan'da ve 1999-2012 yılları arasında Kazakistan'daki gözlemlerimde, bütün Hıristiyan mezheplerinin ve misyoner teşkilatlarının, Vahhabilik, Hizbuttahrir, İsmaillilik, Bahailik ve Kadiyanilik gibi inanışları ve amelleri bakımından İslâm'ın dışına çıkmış dinî- siyasi mezheplerin kurumlaştıklarını, lise ve üniversite gençliği arasında önemli sayıda taraftar topladıklarını tespit ettim.

Orta Asya coğrafyasını elverişli propaganda yerlerinden biri olarak seçen Hıristiyan misyoner teşkilatları, Avrupalı veya Rusyalı misyonerleri aracılığı, Türkçe konuşan halkların dillerinde veya Rus dilinde yaptıkları neşriyat ve propaganda ile aktivitelerini yürütmektedirler. Kiliselerin ve Hıristiyan Cemaatı merkezlerinin yanında, ilköğretim okullarında, kolejlerde, özel üniversitelerde, kütüphanelerde ve kültür merkezlerinde, hastanelerde, fabrikalarda ve başka kamu kurumlarında çeşitli hizmetler vererek, sanat, spor, turizm ve gazetecilik gibi alanlarda seminerler, konferanslar ve kongreler düzenleyerek, gazete, dergi ve kitap türünde yayınlar yaparak, sosyal ve ekonomik yardım sağlayarak insanlara yakınlaşmakta ve onlarla ilişki kurmaktadırlar. Örneğin, Amerika'nın Almatı'daki misyoner teşkilatı Ekim 2003 tarihinde 10 gün süreyle Kazakistan'daki üniversitelerin Turizm Bölümlerinde okuyan öğrenciler ile öğretim elemanlarına yönelik bir ulusal kongre düzenlemiştir. Katılımcıların her türlü harcamala-

[52] M. Saray, a.g.e., s.



rını karşılamış; eğlence ve gezi programları düzenlemiş, davetlilerle güçlü bağlar ve kalıcı ilişkiler kurma yönünde her türlü çabayı göstermiştir. Bunlara ek olarak, anılan kurum ve benzerleri her yıl seçtiği bazı kişileri Amerika ve Avrupa'ya çağırıp 2–3 veya 6 aylık kurslarda eğitim- öğretime tabi tutmakta, geleceğin misyoneri olarak yetiştirmektedirler. Nitekim 2003 yılı İlkbaharında (Mart ve Nisan aylarında) 2 ay süreyle 50 Kazak vatandaşı Amerika'ya davet edilmiş ve kursa tabi tutulmuştur.[53]

Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde faaliyette bulunan zararlı dinî- felsefi akımlar iki temelden gelmektedir:

İslâm ülkelerinde, Müslüman Toplumlarda ortaya çıkan siyasi, dinî- felsefi akımlar.

Hıristiyanlık öğretisinden kaynaklanan, Hıristiyan Toplumlarda ortaya çıkan siyasi, felsefi- dinî nitelikli akımlar.

Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde maddi imkânlarını kullanarak rahatlıkla at koşturan sömürücü dinî- felsefi akımların biri, Ağa Hanlar idaresindeki İsmaililiktir. Şii- Batını felsefe temelinde kurulan bu siyasi - dinî ve felsefi akım, Türk Cumhuriyetleri devlet adamları tarafından *"prens"* unvanı ile karşılanan Ağa Han'ın faaliyetleri aracılığı ile halk arasında kolaylıkla yayılma ve yerleşme imkânı bulmaktadır. Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde orta dereceli okullar açılmasına, yüksek öğretim kurumları kurulmasına, sosyal ve kültürel tesisler yapılmasına maddi destek sağlayan Ağa Han, Batını İsmaili felsefenin bölgede yayılmasına doğrudan öncülük etmektedir.

Öte yandan, Mirza Hüseyin Ali'nin kurduğu Bahailik isimli beşeri din ile Mirza Gulam Ahmed'ın kurucusu olduğu Kadıyanilik mezhebi, kadın erkek eşitliği, ortak dünya dini ve dili, dünya kültür ve uygarlığı, hoşgörü, hümanizm kavramlarının arkasında, dinini - diyanetini iyi bilmeyen halktan taraftar edinme çalışmalarını sürdürmektedir.

Bir takım insanlara yiyecek ve giyecek yardımı yaparak, iş bularak, sosyal ve kültürel aktivitelere katılım sağlayarak, ücretsiz eğitim - öğretim hizmetleri vererek, bilim ve kültür kurumları açarak Türk Cumhuriyetleri yöneticileri ile halklarına kendilerini yardımseverler veya kurtarıcılar olarak sunan ve sevimli gösteren söz konusu dinî, siyasi ve felsefi akımlar, bölgede, önemli tepkilerle karşılaşmamakta, tersine ülkelerin üst düzey yöneticileri ve yerel amirlerinden aldıkları destek sayesinde kolaylıkla aktivitelerini gerçekleştirmektedirler. Orta Asya'da İslâm'ın koruyucuları ve temsilcilerinden olan Müslüman Kırgız halkının % 10, Kazak halkının % 2'ye yakınının bağımsızlık sonrasında Hıristiyanlaştırıldığı göz önünde bulundurulursa, misyonerlik çalışmalarının Orta Asya coğ-

[53] Sabri Hizmetli, *Ort Asya Türk Cumhuriyetlerinde...,* s. 63 vd.

rafyasında hangi boyutlara ulaştığı, Müslüman halklar için ne kadar büyük tehlike arz ettiği kolaylıkla anlaşılacaktır.[54]

Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde resmi millî tarihin henüz yeniden yazılmamış olması, topluma dinini ve mukaddesatını doğru ve bilimsel yöntemle öğreten orta dereceli mesleki okulların (İmam Hatip Okulları gibi) veya yüksek öğretim kurumlarının (Fakülte ve Yüksek okulların, Enstitülerin, Kolejlerin) yetersizliği veya yokluğu, mevcut din görevlilerinin halkı aydınlatmada yetersiz oluşu, eğitim - öğretim programlarında millî ve manevi değerlere yeterince önem verilmeyişi, basın- yayın organlarının, sivil toplum kuruluşlarının olup bitenler karşısındaki duyarsızlığı Orta Asya Türk dünyasında misyonerlik çalışmalarının, zararlı-yıkıcı dinî akımların aktivitelerinin amacına ulaşmasını kolaylaştırmaktadır.

Orta Asya coğrafyasında ve Müslüman Toplum bünyesinde ortaya çıkan dinî akımları önem durumuna göre aşağıda sıralanmaktadır.

Orta Asya Müslüman Toplumunda Ortaya Çıkan Dinî Akımlar

a.Vehhabilik

Adı ve Kuruluşu

Vehhabilik, XVIII. Yüzyılda Muhammed b. Abdilvehhab (1115-1206/1703- 1795) tarafından Arap Yarımadası'nda kurulan siyasi - dinî bir akımdır. Günümüzde Suudi Arabistan devletinin resmi mezhebi durumundadır. Ancak Mısır, Hindistan, Pakistan, Bengaldeş ve Afganistan başta olmak üzere, bütün dünyada, Müslüman ülkelerde taraftarları ve faaliyetleri vardır.

Bu harekete, kurucusunun adına bağlı olarak *"Vehhabilik"* denilmiştir. Fakat Vehhabiler kendilerine *"tevhitçiler-muvahhidun"* demektedirler. Büyük Müslüman âlimler Ahmed b. Hanbel, İbn el- Cevziye ve İbn Teymiye'nin görüşlerini yaşattıklarını, ehl-i sünnet akidesinde olduklarını ifade etmektedirler. Ancak, ileride açıklanacağı üzere, bunların inançta ve amelde yeni bir takım esaslar kabul ettiklerini, tutuculuktan kan dökücülüğe kadar varan aşırılıklar sergilediklerini, insanlara fikir ve vicdan hürriyeti tanımadıklarını söyleyenler de vardır. Her halükarda Vehhabilik ve vehhabiler dünyada olumsuz bir görüntü sergilemişlerdir, haklarındaki düşünce de iyi değildir.

Vehhabiliğin kurucusu Abdulvehhab oğlu Muhammed, 1740 yılında babasının ölümünün ardından Hureymila kasabasında *"iyiliği emir ve kötülüğü yasaklama" (el-emru bil-maruf ve'n-nehyu ani'l-münker)* prensbini ilan ederek Necd bölgesinde faaliyetlerini başlatmıştır. Burada ve başka bölgelerde mezar ve türbe ziyaretlerine karşı çıkmış, insanlar tarafından ziyaret edilen sahabe mezarlarını ve türbeleri yıktırma yoluna gitmiştir.

[54] Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 173 vd.



Halkı korku ve endişeye sürükleyen, taassubu ve zorlamayı esas alan bu faaliyetleri sonucunda Uyeyne bölgesinde tanınan bir isim olmuştur. Bu arada, Riyad'a çok yakın bir yerleşim yeri olan Deriye'de emir Muhammed b. Suud ile tanışmış ve anlaşmıştır. Böylece, hareketine devlet başkanının desteğini alarak Suud halkı arasında fikirlerini yaymak için elverişli ortamı sağladığı gibi Suudi Arabistan'ın da bir Vehhabi devleti olmasına yol açmıştır.[55]

Düşünce Yapısı ve İnançları

Vehhabilik, inanç, ibadet ve amel alanlarındaki görüşlerini Muhammed ibn Abdilvehhab'ın *"Tevhid Kitabı"(Kitabu't-Tevhid)* adındaki eserine dayandırmaktadır. Onun *"Keşfu'ş-Şubühat"* (Şüphelerin Açıklanması) adında bir başka kitabı vardır.

Vehhabilik'ın temelini *"tevhid"* anlayışı teşkil etmektedir. Şirk, bidat, tevessül, şefaat ve benzeri görüşlerinin tamamı da bu tevhid anlayışına dayanmaktadır. Yani Allah'ın özünde, fiillerinde ve sıfatlarında eşinin ve benzerinin olmaması, her bakımdan birlenmesi inancı bu siyasi - dinî akımın temel anlayışını oluşturmaktadır. Ancak, İbn Abdilvehhab'a göre tevhid, hem kalple ve lisanla hem de amelle olmalıdır. Bunlardan birisi eksik olursa kişi Müslüman sayılmaz. Böylece amel etmek imanın bölünmez bir parçası sayılmış, ameli tevhidi yerine getirmeyen kâfir veya Allah'a şirk koşan kabul edilmiştir. Ameli tevhid, iman ile küfür arasındaki çizgi olarak görülmüştür.

Bu bağlamda, ibadetlerini yapmayan, haramlara uymayan, iyiliği öğütleyip kötülükten yasaklamayan, Allah'tan başkasından yardım uman, O'ndan başkası için kurban kesen, kabirlerden ve türbelerden yardım isteyen kimseler Müslüman değildirler. Aynı şekilde evliyayı ziyaret edip onlardan şefaat beklemek, onları ibadetlerin ve dualaların kabul olması için aracı koymak (tevessül) da küfürdür. Tasavvuf ve tarikat ehline, salih ve zahit kişilere tazim ve hürmeti de aynı çerçevede değerlendirilmektedir.

Vehhabiliğin en çok önem verdiği konulardan biri şüphesiz ki tevessüldür. Çünkü, bir şeye yaklaşmak, ilişkilerde aracı kılmak anlamındaki tevessül, bu mezhebe göre, inanç konusunda insanı küfre, hatta şirke götürür. Vehhabilik tevessül hakkında şöyle düşünüyor:

"Tevessül, ameli tevhidi, yani ibadetlerle Allah'ı birleme inancını ortadan kaldırır. Evliyaya, salihlere ve zahitlere, şeyhlere ve ulu kişilere tapınma inanışına yol açar. Oysa Allah'a kullukta aracı olamaz; yani evliya ve salih kişiler, hatta peygamber müminle Tanrı arasına giremez, ikisi arasında aracı olamaz. Mümin doğrudan Allah'a ibadet etmeli, ne isteyecekse yine doğrudan

[55] S. Hizmetli, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 47.

O'ndan istemeli; duasında ve ibadetinde doğrudan Allah'a bağlanmalıdır; Rabbı ile olan ilişkilerinde aracı koymamalıdır".[56]

Bu tevessül anlayışı sebebiyle Vehhabilik, tasavvufa, tasavvuf ehlinin yüceltilmesine, tarikatların varlığına ve faaliyetlerine karşı çıkar. Yani tasavvuf, tarikat, tekke ve zaviye gibi kurumların Müslüman toplumlarda sonradan ortaya çıktığına ve dolayısıyla bunların *"bid'at"* (sapıklık) olduğuna inanır. Bu bakımdan görkemli mezarlar ve türbeler yapılmasını, bu yerlerin ziyaret edilip ehline hürmet ve tazim gösterilmesini küfür ve şirk alametlerinden sayar. Çünkü, onlara göre, puta tapıcılık, mezar ziyaretinden ortaya çıktığı gibi, Yahudi ve Hıristiyanlar da özellikle bu yüzden sapıtmışlardır. Öyleyse, Allah'tan başkasından yardım ve dua dilemek, ölülere niyaz etmek, evliyanın kerametine inanmak, yüce kişiler için mevlid okutup tevessülde bulunmak, mezarları ziyaret edip kutsamak, Allah'tan başkası için adak adayıp kurban kesmek İslâm'a aykırıdır, bid'attir, hatta küfür ve şirktir. Töreler, gelenek ve göreneklerden çıkan birçok davranışlar da bu kapsamdadır.[57]

Vehhabilik, bütün bunları yasaklamayı ve Müslüman toplumun hayatından çıkarmayı *"iyiliği öğütleme ve kötülükten yasaklama" (el- emru bi'l-maruf ve'n-nehyu ani'l-munker)* anlayışının gereği sayar ve tüm Müslümanlar için farz olduğunu söyler.

Sonuç olarak; görülmektedir ki, Vehhabilik Kur'an ve Sünnet'i kaynak kabul eden, fakat onları anlama ve yorumlamada tutuculuk ve aşırılık gösteren, şekilciliğe ve görünüşe önem veren, Müslümanlara karşı kan dökmeye kadar varan terör ve şiddete başvuran, dini dar kalıplara sıkıştıran bir akımdır. Bu özellikleri sebebiyledir ki, gerek Hıristiyan dünyada gerekse Müslüman ülkelerde dinî ekstremizm ve terörizmin en tehlikelilerinden biri sayılmaktadır. Nitekim, insanları kendileri gibi inanmaya ve yaşamaya zorlayan vehhabiler, kendilerinden başka türlü inanan ve yaşayanlara hoşgörülü davranmamışlar; tersine onları kendileri gibi yaşamaya ve inanmaya, ibadet etmeye, sakal bırakmaya, kabir ve türbe ziyaretleri yapmamaya, bidatlerden kesinlikle uzak durmaya zorlamışlar, bu amaçla gerektiğinde kuvvet kullanmışlardır. Bu çağrı ve zorlamalara uymayan birçok Müslümanı, özellikle de Necd bölgesinde küfre ve şirke düştükleri gerekçesiyle, *"İyiliği öğütleme ve kötülükten yasaklama"* ilkesini uygulama çerçevesinde, öldürmüşlerdir.

Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde, Müslüman Türk toplumlarında da Vehhabilik kesinlikle hoş karşılanmamakta; ekstremist ve terörist dini - siyasi hareket sayılmaktadır. Devlete ve millete zararlı dinî ve siyasi bir hareket olarak görülüp değerlendirilmektedir. Bağımsız Türk Devletleri, her bakımdan zararlı gördükleri bu akıma ve taraftarlarına karşı mücadele etmekte, halkı onlara yak-

[56] S. Hizmetli, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 48 vd.

[57] Adıgeçen eser, s. 49.



laşmamak, görüşlerini benimsememek, hiçbir şekilde desteklememek konularında uyarmaktadır. Basın - yayın organları, emniyet birimleri, eğitim - öğretim kurumları, sosyal ve kültürel kurumlar halkı Vehhabilik konusunda hem bilgilendirmekte hem de mücadeleye çağırmaktadır.

b. İsmaililik (Ağa Hanlık)

Tarihçesi ve Gelişmesi

Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde faaliyette bulunan dinî- siyasi akımlardan biri de İsmaililik'tir. Aşırı bir Şii mezhebi olan İsmaillilik, Şii İmamiye mezhebinin altıncı kutlu imamı Cafer es- Sadık'ın (öl. m. 765) ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Şii İmamiye fırkası 7. imam olarak Musa Kazım'ı tanırken, İsmaillilik 7. imamın Cafer es- Sadık'ın büyük oğlu İsmail olduğunu kabul eder. İsmail'i 7. imam olarak kabul ettikleri için kendilerine *"İsmailiye-İsmaililer";* sayısal toplam yedi imam kabul ettikleri için de *" Sebiyye*" (Yediciler) denilmiştir.

İran, Hindistan, yemen, Bahreyn, Irak, Kuzey Afrika ülkelerinde daha çok taraftara sahip olan İsmaillilik tarihi süreçte kendisine destek olan politik ve sosyal güçlere göre Nizari ve Müstali adındaki kollara ayrılarak varlığını sürdürmüş ise de, dünyadaki toplam sayıları yarım milyonu aşmamaktadır. Bunun en önemli sebebi İsmaililerin başlangıçtan bu yana terör ve anarşinin adresi olması; dolayısıyla Müslümanların şiddet ve taassuba dayanan, devlet ve millet varlığına zarar veren akımlara ilgi göstermemesidir.

Günümüzde dünyanın korkulu rüyası, baş belası şüphesiz terör ve anarşidir. Bütün milletler ve devletler terör ve anarşiye karşı maddi ve manevi yönden mücadele etmektedir. İşte bu çok tehlikeli ve öldürücü hastalık, X-XIII. Yüzyıllarda İslâm dünyasını kasıp kavurmuştur. Hasan Sabbah, onun kurduğu terör örgütü (Alamut Fedai Teşkilatı), dünyada şiddet ve terör estirmiştir. İnsanların can ve mal güvenliğini tehdit etmişler; devlet ve millet varlığını, toplum birlik ve bütünlüğünü ortadan kaldırıcı faaliyetlerde bulunmuşlar; eşkıya faaliyetleri, örgütlü terör eylemleri yolu ile insanları inim inim inletmişler, düşünce, inanç ve seyahat özgürlüğünü ortadan kaldırmışlardır. Aralarında Melikşah, Nizamulmülk gibi Selçuklu devlet başkanı ve vezirinin de bulunduğu çok sayıda devlet adamını, Gazali gibi büyük âlimleri ve yüz binlerce masum insanı hunharca katletmişlerdir. Eylemleri için kendilerine yağmalama, öldürme, yakıp yıkma vs. mübah sayılan, bunlara mükafaat olarak cennet vaat edilen İsmaili fedaileri veya Hasan Sabah ve Alamut Fedaileri kanlı terör eylemlerini tarihte benzerleri çok az bilinen düzeyde sürdürmüşlerdir. Yol kesme, kundaklama, adam öldürme, baskın yapma, gasp ve yağmalama onların başlıca eylemleri olmuştur. Bu özellikleriyle günümüzdeki terör örgütlerine ve terörist eylemlere öncülük etmişlerdir.[58]

[58] Aynı eser, s. 32 vd.

İsmaili- Bâtıni ideolojiye, Hasan Sabbah'ın öğretisine sadık birer terörist olarak yetiştirilen İsmaili fedaileri, gözlerini kırpmadan adam öldürüp kendilerini davalarına feda edebilin kimselerden oluşmuştur. Onların bu militan kişilikleri ve terörist eylemlerinin arkasında da, kendilerine vaat edilen huriler ve gılmanlarıyla Alamut kalesindeki dünya cennetinde bulunmak inancı bulunmaktadır. Ayrıca İsmaili fedaileri uyuşturucu- afyon (haşiş) kullanmaları sebebiyle gözleri kara, ruhen ve manen hasta insanlar olarak bilinmektedirler. Afyon yedirilen ya da narkotik içirilen fedailer, kendilerine yüklenen dinî vazifelerini tamamlayarak geri dönerlerse, cennetin sonsuz mutluluğunun tadına şimdiden varmak üzere, cennet bahçelerinde konak olarak kabul edilmişlerdir.

Hasan Sabah ve İsmaili fedailerin insanlık dünyasındaki terörist eylemleri etkisini ancak Moğol hükümdarı Hülagü Han'ın Alamut kalesini alıp fedaileri bertaraf etmesiyle azaltmışsa da, İsmaillilik varlığını İran, Suriye ve Orta Asya'da sürdürmeyi başarmıştır.

İran'dan Hindistan'a ve Afganistan'a sıçrayan İsmaillilik (özellikle Nizari kolu), 1840 yılında Birinci Ağa Han Hasan Ali Şah'la Hindistan'da yeni bir döneme girmiştir. Nizari İsmailileri özellikle üçüncü Ağa han olan Sultan Muhammed Şah Ali'nin imamlığı devrinde (1885-1957) büyük gelişme göstermişlerdir.

Günümüzde Nizari İsmailileri dördüncü Ağa Han olan Kerim Şah Ali'nin imametinde (1957'den bu yana) varlıklarını sürdürmektedirler. Hindistan'ın yanı sıra çeşitli Avrupa, Asya, Afrika ülkelerinde yayılmış olup sayıları milyonlara ulaşmaktadır. Hindistan'da *"Hocalar"* adıyla anıldıkları gibi Pencap'ta *"Şemsi"* veya *"Multani"* diye bilinmektedirler.

Ağa Hanlar tarafından temsil edilen İsmaililerin en büyük siyasi destekçisi İngiltere olmuştur.

Görüşleri ve İnançları

İsmaillilik, dinî inançları, ibadetleri ve her türlü hareketi *"Batınilik"*e dayandırmaktadır. Eski Yunan felsefesi ile eski Mezopotamya dinlerine dayanan birtakım inanışları kendine özgü bazı batını tevillere tabi tutarak İslâm'ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla harmanlayarak insanlara sunmaktadır. Hem İslâm'a hem de Müslümanlara yönelik zararlı bu dinî- felsefi akım, geçmişte fedailer, günümüzde ise davetçiler (dailer) aracılığı kendini göstermektedir.

Allah, peygamber, Kitap ve Sünnet anlayışları Ehl-i Sünnet'inkine yakın olmakla birlikte, Hazreti Ali'nin velayeti (Allah'ın dostu) ve vesayetini (Muhammed peygamberin vasiliği) inanç esaslarına sokmaktadırlar.

İbadet esasları, adları bakımından tamamıyla İslâm dinindekiler olsa da, anlayışta ve uygulamada Sünnet Ehli'nden ayrılmaktadırlar. Şöyle ki; Namaz, günde üç kere kılınır ve sabah, öğle, akşam namazlarından oluşur. Cuma nama-



zı kılmazlar ve hutbe okumazlar. Böylece İslâm'ın farz ibadetlerinden bir bölümünü bozarken bir bölümünü de yok ederler. Zekât, taşınır- taşınmaz mallar ile para, ziynet eşyası ve hayvanlardan verilir; dailer tarafından toplanarak Baş Dai'ye (Dai-i Mutlak) teslim edilir. Oruca gelince; Müstali İsmaillileri Ramazan ayında otuz gün süreyle oruç tutarken, bütün ibadetleri Bâtını olarak yorumlayan Nizari İsmaillileri, yılda sadece bir gün (Ramazan'ın 21'inde) oruç tutarlar. Hac ibadeti anlayışında Müstali İsmaillileri bakımından bir farklılık yoktur, fakat Nizarilere göre imamın kabrini ziyaret etmekten ibarettir; Bu sonuncular Mekke'ye Kabe ziyaretine gitmezler ama, Kerbela'ya ve Necef'e, Hazreti Hüseyin ile Hazreti Ali'nin türbelerini ziyarete giderler. Cihad ise, iman esaslarından biri olup, kişinin kendi nefsiyle savaşmasından ve doğru yolu bulma mücadelesinden ibaret olup Baş Dai'nin emirleri doğrultusunda gerçekleştirilir. [59]

İsmailililikte genellikle *"takiyye"* (gerçeği söylememe veya gizleme) esas olup, inanç esasları da ibadet esasları da Bâtını olarak yorumlanır.

Günümüzde Ağa Hanlar idaresinde, özellikle Hindistan, Pakistan'da Hocalar adıyla varlıklarını sürdüren İsmaililer, dünyanın birçok merkezinde olduğu gibi Orta Asya Türk Cumhuriyetleri'nde de idari organları, kooperatifleri, eğitim-öğretim kurumları, basın-yayın kuruluşları ve vakıfları ile faaliyetlerini aktif olarak yürütmektedirler. Büyük mali güçleri olduğundan bu ülkelerde çok yakın ilgi görebilmekte ve insanlarla kolaylıkla ilişkiler kurup kendi görüşlerine ve akımlarına çekebilmektedirler.

c. Kadıyanilik

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Hindistan'da, Pencap bölgesinde Kadıyan'da ortaya çıkmış bir dinî- siyasi akımdır. Kurucusu Kadıyanlı Mirza Gulam Ahmet (1839-1908)'in görüşlerinin kaynağını Müslüman kültüründeki ahiret hayatıyla ilgili haberler oluşturmuştur. Kurucusunun adından dolayı *"Ahmedilik",* doğum yerine nispetle de *"Kadıyanılik*" diye adlandırılan bu hareket, israiliyat adı verilen birtakım inanışlar, uydurma haberler, rüyalar, bazı hadisler ile Kıyametle ilgili rivayetler temelinde halk kitlelerine etki etmektedir. Bilgisizlik, manevi değerler yönünden zayıflık, bidat ve hurafelere düşkünlük, Kadıyanilik fırkasının yayılmasını kolaylaştırmaktadır. İngiliz sömürgesi altında uzun yıllar sıkıntılar içinde yaşayan, dinî görevlerini yerine getiremeyen Hind kıtası halkı Mirza Gulam Ahmed'in *"Berahin-i Ahmediye"* adındaki beş ciltlik kitabında yazdığı görüşlere sarılmak zorunda kalmıştır. İngiliz hükümeti tarafından desteklenen Ahmedilik- Kadıyanilik hareketi, kısa zamanda Avrupa'da ve Asya'da taraftarlar bulabilmiştir. [60]

---

[59] Aynı eser, s. 33-35.

[60] Ethem R. Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Ankara 1990, s. 167 vd.

Hindistan'daki mevcut siyasi, sosyal ve kültürel ortamı elverişli bulan Gulam Ahmed önce kendini "*yenileyici*" (müceddid), sonra "*kurtarıcı*" (mehdi), daha sonra da "*nebi*" olarak sunmuştur. Bir yandan kendi din anlayış ve yorumunu insanlara açıklarken diğer yandan İngiliz devleti ve hükümetini övmüş ve iyilikle anmıştır.

Kadıyanilik, İslâmiyetin özellikle Kıyamet inancıyla ilgili esaslarını ele almış ve yorumlamış, öteki inanç konuları ile ibadetlere ilişkin değerlendirmelerde bulunmamıştır. Yani onun görüşlerinin merkezini *"müceddidlik", "mesihlik" ve "mehdilik"* meseleleri oluşturmuştur. Bu bağlamda Mırza Gulam Ahmed de kendisinin sırasıyla müceddid, mehdi ve nebi olduğu iddiasında bulunmuştur. Onun bu iddialarını bir grup taraftarı kabul etmeyerek bölünmüş ve Lahor Kadiyanileri olarak isimlendirilmiştir.

Ahmedilik İslâm âleminde olumsuz bir tepki görmüştür. Kazakistan Cumhuriyeti de dâhil bütün Müslüman ülkeler ittifakla bu topluluğun kâfir olduğuna dair fetva vermişlerdir. Pakistan hükümeti ise Ahmediliğin faaliyetlerini yasaklayıp militan taraftarlarını ülkeden çıkarmıştır. Bu durumda Ahmediler, Pakistan başta olmak üzere Müslüman ülkelere karşı muhalefet hareketleri başlatmışlardır. İngiliz hükümetinden maddi ve manevi destek alarak merkezleri Londra'dan İslâm'a ve Müslümanlara yönelik faaliyetlerde bulunmuşlardır. Hindistan Müslümanlarının Sömürgeci İngiliz hükümetine karşı baş kaldırmaması için cihadı çok farklı şekilde yorumlayarak halkı pasifleştirmeye çalışmıştır. Din, devlet, millet ve vatan yolunda savaşmak artık bitmiştir; ne olursa olsun yöneticilere (ulu'l- emr)itaat etmek gerekir, anlayışını egemen kılmaya çalışmıştır.[61]

Kadıyanilik, öteki dinî- siyasi akımlar kadar etkili olmamakla birlikte Orta Asya Türk devletlerinde birçok yerleşim biriminde kurumlaşarak faaliyetlerini sürdürmektedir.

d.Babilik- Bahailik

Tarihçesi ve Gelişmesi

Babilik, aşırı Şii mezheplerinden biridir. İran'da İmamiye Şiiliği içinde ortaya çıkan Şeyhilik adındaki bir tarikatın ürünüdür. Şeyhilik tarikatının kurucusu Ahmed el- Ahsai (öl. 1826)'dir. Onun ölümünden sonra, ilk halefi Seyyid Kazım er- Reşti (ö. 1259/1843) Şeyhiliği kurumlaştırmış ve geliştirmiştir. Onun ölümünden sonra ise, Ahmed el- Ahsai'nin öteki halefleri ve evlatları bu ekolün başına geçmişlerdir.

Günümüzde Ağa Hanlar Okulu adıyla bilinen ve faaliyette bulunan İsmaillilik mezhebinin başında bulunan Şeyh Ebu'l Kasım Han İbrahimi (doğ. 1896), Ahmed el- Ahsai'nin beşinci halefidir. Bu durum, İsmaillilik – Ağa Hanlık ile

[61] E.R. Fığlalı, a.g.e., s. 169 vd.



Şeyhilik arasındaki bağı göstermesinin yanında, Babilik- Bahailiğin de bu şii topluluklardan olduğuna delil teşkil etmektedir.

Babilik XIX. Yüzyılın ilk yarısında İran'da ortaya çıkmıştır. Kurucusu Şirazlı Seyyid Ali Muhammed(öl. 1845)'dir. Babilik, büyük gizlilik döneminde Şiilerin *"hüccetullah"* olarak gördükleri imamlarının maneviyatını temsil edecek ve onunla bağlantı kuracak bir "*olgun şii"*nin varlığı esasına dayanır. Şeyhilik tarikatının kurucusu Ahmet el- Ahsai (öl. 1826) işte bu iddia ile ortaya çıkmıştır. El- Ahsai, Muhammed peygamberin hakikatinin kendisinden önceki peygamberlerde kısmen belirdiğini, sonra doğrudan kendinde (Muhammed'de) ve on iki masum imamda, şimdi de apaçık tarzda kendisinde, kendisinden sonra da müridi Seyyid Kazım er-Reşti (öl. 1843)' de ortaya çıktığını söylemiştir.[62]

Onun açıklamasına göre, peygamberlere, son peygamber Muhammed'e, sonra da imamlara, kendisine ve Kazım er- Reşti'ye tecelli eden bu hakikat Allah'tır; çünkü Allah ancak peygamberler ve imamların aracılığı ile anlaşılabilir ve onlara karşı günah işlemek doğrudan Allah'a karşı günah işlemektir. İmamlar Allah'ın bilgisine açılan kapılar (Bablar)dır. Onlardan sonra bu bilgi ve hakikatin merkezi ise*, "kamil şii*" olan Ahmet el- Ahsai ile Kazım er-Reşti'dir.

Babiliğin kurucusu Ali Muhammed, bu şii tarikatın bir taraftarı ve Kazım Reşti'nin müridi idi. Muhammed Ali, şeyhi Kazım Reşit'nin bu âlemden ayrıldıktan sonra, kendisinin artık onun "*bab"*ı (kapısı) olduğunu ileri sürmüş ve *"Bab"* benim demiştir. Yani kendisinin mehdi'ye açılan kapı olduğunu savunmuştur. O, burada, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki *"bin yıl"* (millenium) inanışından yararlanmıştır. Müslümanlar arasında da hicretin onuncu yüzyılının, yani bininci yılının tamamlanıp ikinci binin başladığı sıralarda *"Mehdi"* nin geleceği, bir kurtarıcı ve yenileyicinin ortaya çıkacağı fikri mevcuttur. Mirza Ali Muhammed, bir taraftan Müslüman kültüründeki bin yıl inanışından yararlanırken diğer yandan Şii Şeyhilik tarikatının onikinci imam inanışına dayandırmıştır. Yani "büyük gizlilik" (gaybetu kübra) döneminde Mehdi'ye açılan kapının bininci yılda açılacağı inancını kullanmıştır.[63]

Mirza Ali Muhammed'in bu iddiaları, XIX. Yüzyılda şahlık rejiminin baskısından bıkan ve zulme uğrayan halka bir umut ışığı olarak yansımış ve onlar arasında geniş kabul görmüştür. Yani Mirza Ali Muhammed'in mehdilik ve bablıkla ilgili görüşleri Şeyhilik tarikatına bağlı cahil halk kitleleri arasında tutunabilmiş ve İngilizlerden de büyük destek almıştır. Ancak Azerbaycan'daki âlimler onun kafir olduğuna dair fetva vermişler, Mirza Ali Muhammed de birkaç kere hapse atıldıktan sonra 9 Temmuz 1850 yılında Tebriz'de kurşuna dizilerek öldürülmüştür.

---

[62] S. Hizmetli, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 55 vd.

[63] Aynı eser, s. 56 vd.

Babilik kısa ömürlü olmuşsa da, inanışları Bahailik yoluyla günümüze kadar gelmiştir.

Mirza Ali Muhammed'in öldürülmesinden sonra Babiliğin başına, vasi tayin edilen Mirza Yahya Nuri ile Mirza Ali Hüseyin geçmiştir. Mirza Yahya Nuri'ye sonralara *"Subh-ı Ezel"*, Mirza Hüseyin Ali'ye de *"Bahaullah"* lakapları verilmiştir. Bab'ın (Mirza Ali Muhammed'in) müritleri olan bu iki kişi, aşırı fikirleri ve faaliyetleri sebebiyle birkaç kere tutuklanmış ve sonra da Bağdat'a sürülmüşlerdir. Bağdat halkının Osmanlı padişahına şikayette bulunması üzerine de Osmanlı Devleti tarafından İstanbul'a getirilmişler ve burada 4 ay kadar tutuklu kaldıktan sonra da 1864 yılı içinde Edirne şehrine sürülmüşlerdir.

Edirne'de, o ana kadar tabi olduğu Subh-ı Ezel'den ayrılan Mirza Ali Hüseyin, Bab'ın geleceğini söylediği (Allah'ın ortaya çıkaracağı) kişi olduğunu iddia ederek Babileri kendisine uymaya çağırmıştır. Bahaullah adını da alan Mirza Hüseyin Ali kendi dinine çağırdığı insanlarla birlikte Subh-ı Ezel'e karşı üstünlük mücadelesine girmiştir. Bu mücadelenin kızışıp kan dökecek boyuta gelmesi üzerine Osmanlı sultanı Abdülaziz 1868 yılında ferman çıkararak Subh-ı Ezel ve taraftarlarını Kıbrıs'a, Bahaullah ve adamlarını da Akka'ya sürmüştür.

Bahaullah'ın 29 Mayıs 1892'de Akka'da ölmesi üzerine Bahaîliğin başına *"Abdulbaha"*(Baha'nın oğlu-kulu) lakabıyla anılan Abbas Efendi geçmiştir. Onun da 28 Kasım 1921'de Hayfa'da ölmesinden sonra, Bahaullah'ın büyük torunu Şevki Efendi (1897- 1957), *"İlahi Emrin Velisi"* sıfatıyla Bahaîlerin başına geçmiştir. Bahaîlerin ruhani başkanı ve ayetlerinin açıklayıcısı olarak tayin edilen Şevki Efendi ölünce, çocuğu olmadığı için, Bahaîliğin yönetimi Hayfa'daki *"Umumi Adalet Evi"*ne verilmiştir.[64]

Bahaîliğin hem idari hem de ruhani merkez konumundaki Umumi Adalet Evi'ne bağlı birtakım mahfiller vardır. Mahalli Ruhani Mahfil olarak bilinen bu yerler 21 yaşından yukarı 9 bahainin bulunduğu her yerde açılabilir. Mahalli Mahfiller'in doğrudan bağlı olduğu ve Bahaîlerin bulunduğu her ülkede faaliyette bulunan *"Millî Ruhani Mahfiller"* bulunmaktadır. Bugün dünyada 60 Millî Ruhani Mahfil ile 6200 Mahalli Ruhani Mahfil mevcuttur.

Hayfa'daki Umumi Adalet Evi'nden sonra Bahaîliğin ikinci önemli merkezi Amerika'da Illinos eyaletinde Chicago yakınlarındaki Wilmette'tedir.

Bahailik, Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde de hızla örgütlenmekte ve çeşitli aktiviteler yaparak taraftarlar toplamaktadır. İslâmiyet hakkında yeterli bilgisi olmayan kimseler "yeni ve son din" olduğunu ileri süren bu şii mezhebe uymaktadır. Babilik- Bahailik'in bu coğrafyadaki her Türk Cumhuriyetinde Millî Ruhani Mahfili ve Mahalli Ruhani mahfilleri bulunmaktadır.[65]

---

[64] E. R. Fığlalı, a.g.e., "*Babilik-Bahailik*" bölümü; s. Hizmetli, a.g.e., s. 60.

[65] E.R. Fığlalı, a.g.e., anılan bölüm.



Düşünce Yapısı ve İnançları

Bahailik kendisini başka ülkelerde olduğu gibi bağımsız bir din olarak sunmaktadır.

Bahailik, kendisinin sonuncu din olduğu ve İslâmiyet'in yerini aldığı iddiasındadır. Onlara göre Kitab el- Akdes, Kitabu'l- İkan adlarındaki dinî kitapları da Kur'an'ı ilga etmiş, yani ortadan kaldırmış, onun yerine yeni esaslar ve hükümler getirmiştir. Bahailer bu iki kitabı, ilahi nitelikli kaynaklar olarak takdim etmektedir.

İslâm kültüründen çıkan ama, savunduğu aşırı inanç ve ibadet anlayışı sebebiyle İslâmiyet'le ilişkisi kalmayan Bahailik, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'ten aldığı esaslarla kendini ayrı bir din olarak ortaya koymaktadır. Onlara göre bu yeni dinin kurucusu Bahaullah (Mirza Hüseyin Ali), kutsal kitabı ise, onun yazdığı (Kitabu'l- Akdes, el-İkan)dır.

Bahailer Allah'ın her bakımdan bir olduğunu kabul ederler. Bab Ali Muhammed'in de O'nun cemali, görünen aynası olduğunu söylerler.

Hurufilik, Bahai inancında çok önemlidir. Örneğin, Bab Ali Muhammed'e inanan ilk 18 kişiye *"Yaşayan Harfler" (el-hurufu'l-Hayy*) derler. Bunların 19. su ise Bab'ın kendisidir. Bu sebepledir ki, Babilik'te de Bahailik'te de 19 sayısı kutsaldır. Yıl 19 ay, aylar 19 gün, mabetler de 19 kapılı ve köşelidir.

Bahailik'te Allah'ın devamlı göründüğü(zuhur) inancı vardır. Buna göre daha önce Bab'da zuhur eden tanrı bu kez de Bahaullah'ta zuhur etmiştir. Öyleyse dinlerin de peygamberlerin de sonu gelmeyecektir. Nitekim ne Hz. Muhammed son peygamberdir ne de İslâmiyet son dindir. Muhammed nebilerin sonuncusu değil, resullerin sonuncusudur.

Bahai inancına göre millî değerler ve vatanlar, milliyetçilik, farklı dinî inançlar insanlar ve toplumların gelişip kalkınması, birlik ve bütünlük içinde yaşaması için tehlikeli engellerdir. Kadın- erkek eşitsizliği, ulusal politikalar da böyledir.

Bahailikte, namaz, oruç, hac ve zekat gibi İslâm dininde farz olan ibadetlerin tamamı vardır. Ancak bunların manası ve uygulaması farklıdır. Şöyle ki, namaz samimi bir kalple Tanrı'yı anmadır, bireyseldir ve duadan ibarettir. üç türlü namaz vardır;

1. Büyük namaz, günde bir kere Allah'a yalvarış için istek duyulduğunda kılınır; Bahaullah'ın eserlerinden uzun bir cümle okumaktır
2. Orta namaz, günde üç kere kılınır, Bahaullah'ın kitabından orta büyüklükte cümleler okumaktır.
3. Küçük namaz, günde bir kere kılınır ve O'nun kitabından küçük bir cümle okumaktan ibarettir.

Bu üç türlü namazdan birini kılmak da yeterlidir. Namazda kıble ise, Bahaullah'ın Akka'daki mezarıdır.

Oruç, Ala adındaki 19. ayda 19 gün olarak tutulur. 21 Mart günü Oruç Bayramıdır.

Hac, sadece erkeklere farz olup, Bab'ın Şiraz'daki evini ya da Bahaullah'ın Bağdat'ta yaşadığı evi ziyaret etmektir. Kabe'yi ziyaret etmek şart değildir.

Zekat ise, Bahailerden alınan vergilerdir. Sermaye üzerinden beşte bir oranında alınarak mahfillere teslim edilir. Toplanan vergiler daha sonra Umumi Adalet Evi' ne gönderilir.

Bahailik'te alkollü içkiler yasaktır. Cihat da yasaktır. Evlilik çok önemlidir ve özel törenlerle yapılır. Bayram günlerinde çalışmak haramdır.

Bahai ibadet yerlerine *"Meşriku'l- Ezkar"(Zikirler Yeri)* adı verilir. Dua edilen, Tanrı'dan istekte bulunulan, Bahaullah'ın kitapları okunulan bu yerlerin dünyadaki sayısı altı adet olup altı kıtaya yayılmıştır.[66]

Sonuç olarak, belirtmek isteriz ki, sosyal, kültürel ve ekonomik etkinlikleriyle dinî ve millî bilinci yeterli olmayan çevrelerde etkili olan Bahailik, yapılan istatistiklere göre, günümüzde 270 ülkede örgütlenmiş olup, 3000'e yakın merkezi bulunmaktadır. Kendini özgün bir din olarak sunmakta, dolayısıyla sonuncu din İslâmiyet'i ortadan kaldırdığını iddia etmektedir. Yani Kur'an'ı son kutsal kitap olarak tanımamakta, Hz. Muhammed'in de nebilerin sonuncusu olduğuna inanmamaktadır. Mason loncaları tarzında örgütlenmekte ve faaliyette bulunmaktadır. Kadın hakları, ulusçuluk, ibadet ve din anlayışları bakımından günümüz insanının birtakım düşüncesine elverişli mesajlarıyla dünyanın her tarafından özellikle dinî- ruhi bakımdan yeterli düzeyde eğitim-öğretim almamış aydınlar, çeşitli meslek ve iş erbabı arasında yayılma gücüne erişmiş bulunmaktadır.

Bahailik, Türk dünyasında ve özel olarak da Kırgızistan ve Kazakistan'da bağımsızlık sonrasında büyük şehirlerde yerleşerek yayılmaktadır. Bişkek, Oş, Almatı, Astana, Çimkent, Karağandı, Atırav ve öteki şehirlerde, üniversite ve orta öğretim çevrelerinde, fabrika ve atölye gibi işe yerlerinde, ticaret ve sanayi erbabı arasında taraftarlar toplamaya çalışmaktadır. Bir yandan din bilgisi, diğer yandan Bahailik gibi zararlı dinî- felsefi akımlar hakkındaki kültürü yetersiz olanların yanında kendilerine birtakım olanak sağlananlar kolaylık bunların taraftarı olabilmektedir. Kendisini bağımsız bir din olarak tanıtan ama, kaynağı, ruhani değerleri ve savunduğu ilkeler itibariyle değişik din ve felsefi akımdan derleme bir kutsal kitabı, inanç sistemi, ibadet ve moral esasları olan Bahailik, din anlayışını basite indirgemekte, çağdaş bazı anlayış ve kavramların arkasına gizlenmektedir. İnsanı tanrılaştırmakta, namaz, oruç ve hac gibi ibadetleri basit

[66] E. R. Fığlalı, aynı eser ve aynı konu; S. Hizmetli, a.g.e., s. 60



sembollerle tanımlamakta ve uygulamaya koymakta, millî değerleri yok etmekte ve ulusal varlığa karşı uluslar arası varlığı savunmaktadır. Bayrak, millî tarih, kültür, din ve devlet anlayışlarını benimsememekte; bunların yerine dünya dini, dünya devleti ve dünya ülkesi, dünya dili uluslar arası nitelikte değerler ileri sürmektedir.[67]

e.Hizbüttahrir

Adı ve Kuruluşu

Hizbüttahrir, İslâm'a ve Müslümanlara zararlı siyasi ve dinî nitelikli aşırı bir siyasi-dinî akımdır. XX. yüzyılda, Filistin'i İsrail işgalinden ve teröründen kurtarmak, bağımsızlığına kavuşturmak amacıyla kurulan siyasi- dinî hareketin aşırılaşmış şeklidir. Kuruluş amacının dışına çıkmış; dünya Müslümanlarını *"halifelik"* adında bir siyasi idarede birleştirme davasında bulunmuş ve bu yönde yapılanıp faaliyetler göstermiştir.

Oysa İslâmiyet insanlara kendilerini yönetme ve siyasi- idari sistemlerini düzenleme hakkını vermesinin yanında, onlara herhangi bir siyasi- idari düzen modeli sunmamış, herhangi bir devlet adı telkin etmemiştir. Akıl, ilim, irade ve sağlam duyularla donattığı insana kendini doğrudan yönetme ve yaratılışına uygun tarzda yaşama, yönetme ve yönetilme hukuku tanımıştır. Yani hangi düzende, siyasi rejimde, sosyal ve kültürel yaşantıda varlığını sürdüreceğine insanın kendisi karar vermektedir. Dolayısıyla, adı ne olursa olsun İslâm'da halifelik, emirlik, padişahlık diye isimlendirilen kutsal nitelikli veya başka özellikli her hangi bir yönetim şekli, siyasi- idari sistem yoktur.[68]

Durum böyle olsa da, İslâm tarihinde ve günümüzde bazı kişiler ve çevreler *"din devleti"* veya *"dinî devlet", "halifelik", "İslâm hilafeti", "İslâm emirliği", "Dünya İslâm Birliği"* ve benzeri adlarla din ve inanç temelinde siyasi- idari düzenler aramakta veya insanlığa sunmaktadır. Hizbüttahrir işte bunlardan biridir.

Hizbüttahrir (Kurtuluş-Özgürlük Partisi), 1953 yılında merkezi Mısır olan *"Müslüman Kardeşler Derneği"*nin Filistin'deki şubesi tarafından kurulmuş bir siyasi- dinî harekettir. Kurucusu, Müslüman Kardeşler Topluluğu'nun Kudüs temsilcisi Takiyüddin en- Nabhadi olmuştur. Onun 1997 yılında ölmesi üzerine yerine Filistinli Abu'l- Kadim Zallum geçmiştir.

Hizbüttahrir'in kuruluş amacı, Filistin başta olmak üzere İslâm ülkelerini esirlikten, sömürgelikten kurtarıp özgürlüğüne kavuşturmak, bağımsız ülkeler haline getirmek olmuştur. Yani Filistin'i İsrail'den, Kuzey Afrika ülkelerini İngiliz, Fransız ve İtalya'dan, Hindistan, Pakistan ve öteki Müslüman ülkeleri

---

[67] S. Hizmetli, *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde...,* s. 74-77.

[68] S. Hizmetli, *İslâm Tarihi,* s. 483 vd.; *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 3-11.

de İngiltere'den, İspanya'dan koparıp bağımsız ülkeler yapmak, sömürgeci ülkelerin yönetiminden çıkarmak bu partinin kuruluş sebebini teşkil etmiştir.

Ancak, zamanla bu temel amacın dışına çıkılmış; esir Müslüman ülkeleri sömürge olmaktan kurtarıp özgürlüğüne kavuşturma, bağımsız devlet yapma ülküsü bir tarafa konulmuş, dünya Müslümanlarının bir tek idarede (İslâm Halifeliği çatısında) birleştirilmesi amacına yönelik faaliyetler yürütülmüştür. Bu durum ise, hem bağımsız Müslüman ülkelerin, hem de Batı dünyasının şiddetli tepkisine sebep olmuştur. Bu anlayışa öncülük eden, her yerde temsilcilik yapan Hizbüttahrir, Müslüman Kardeşler, İslâm'a Davet Topluluğu, İslâm Kurtuluş Ordusu ve benzeri adlarla ortaya çıkan örgütler, anılan devletler ve milletler tarafından yasadışı topluluk ilan edilmiş, zararlı dinî- siyasi ekstremist bir hareket olarak değerlendirilmiştir.

Hizbüttahrir, 1992 yılından itibaren, tıpkı başka zararlı siyasi- dinî akımlar gibi, bağımsızlık sonrasında Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde yerleşmeye başlamıştır. Ancak, bu partiye ait ilk belirtiler ve yazılı bilgiler Özbekistan'da, 1980'li yıllarda ortaya çıkmıştır. Temel amaçları doğrultusunda yapılanmış, hücre faaliyetleri sonucunda taraftarlar kazanmıştır. Yeterli mali kaynaklara sahip olduğu için, kitap, makale, broşür, bülten, bildiri, gazete ve dergi çıkararak sesini duyurmuş, propagandasını sürdürmüştür.[69]

Hizbüttahrir, Kazakistan'a da aynı şekilde bağımsızlık sonrasında girmiş ve örgütlenmeye başlamıştır. Almatı, Kızılorda, Taraz ve Çimkent illerinde yoğun faaliyetler gerçekleştirmiştir. Hizbüttahrir'in Güney Kazakistan'da yerleşmesi ise, 2000'li yıllarda olmuştur. Türkistan'ın 1500. yılını kutlama etkinlikleri sırasında Hizbüttahrirciler birtakım aşırılıklar, terör hareketleri sergileyerek kendilerini göstermişlerdir. Aynı şekilde bunlar 2003 yılında Kentav'da da aşırı hareketlerde bulunmuşlar ve güvenlik kuvvetleri tarafından bazıları tutuklanmıştır.

Hizbüttahrir yetkililerinin yayın organlarındaki ifadelerine göre, bu partinin Orta Asya'daki Devletleri kuvvet yoluyla yıkma niyeti yoktur; parti hizmetini sadece barışçı yolla, öğüt ve terbiye yoluyla yürütme düşüncesindedir.

Ne var ki, uygulama böyle olmamıştır. Özellikle Özbekistan'da, Türkmenistan'da ve Kırgızistan'da son bir iki yıl içinde bir dizi terörist- ekstremist eylem gerçekleşmiş; bu kanlı eylemlerde birçok insan ölmüştür. Anılan ülkelerin yetkilileri ve güvenlik birimleri bu terörist olayların arkasında dinî ekstremist güçlerin, yani Hizbüttahrir ve Vehhabiliğin olduğunu belirtmişlerdir.

Kazakistan yetkili makamlarının, Ulusal Güvenlik Birimleri'nin bildirdiğine göre, dinî-siyasi ekstremizm ve fanatizm Kazakistan'da vardır; bu hareketlerin temsilcileri ise Hizbüttahrirciler ve Vehhabilerdir. Anılan esktremist siyasi- dinî

[69] S. Hizmetli, *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde...,* s. 79-81.



gruplar faaliyetlerini son yıllarda artırmışlar; ülkenin çeşitli şehirlerinde eylemler gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda, 2003 yılı içinde Hizbüttahrir'in 27 olayı olmuş, bunlardan 17'si Özbekistan, Kırgızistan ve Türkmenistan'a sınırdaki Güney Kazakistan'ın merkezi Çimkent'te gerçekleşmiştir. 2004 yılında ise aynı akımın Güney Kazakistan'da 24 hareketi gözlenmiştir.

Bu durum, başta Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev olmak üzere devlet adamlarını harekete geçirmiş ve tedbirler almaya yöneltmiştir. Devlet Başkanı'nın emriyle *"Terörizmle Mücadele Kurumu"* adıyla bir karşıt organ oluşturulmuştur. Ayrıca Nazarbayev, Bağımsızlığın 11. yılını Kutlama Etkinlikleri çerçevesinde yapılan Eyalet valileri Devlet Şurası'nda ülke için önemli 11 meseleden birinin "*dinî örgütler ve mensuplarının çalışmalarının ulusal güvenlik güçlerince sıkı denetim altına alınması"* olduğunu ifade etmiştir.

Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev, *"Çetin On Yıl"* (Sındarlı on jıl) adındaki kitabında bu tehlikeye şu ifadelerle işaret etmiştir:

"Fundamantalistler ile estremistlerin hedefi Kazakistan'ın Müslüman halkıdır. Bu bağlamda, Kazakistan'da, üç binden fazla dinî grubun, 40'tan fazla dinî mezhebin bulunduğunu unutmamak lazım…" [70]

Hizbüttahrir taraftarı olanlar ve onların propagandasını yapanlar genellikle genç yaştaki kişiler ve Üniversite gençlerinden oluşmaktadır. Evler, mescitler, üniversiteler ve kolejler ile iş yerleri Hizbüttahrir'in başlıca faaliyet alanı, propaganda yeridir. 2003 yılı 1 Kasım günü Çimkent'te Farabi Meydanında bir miting düzenleyen Hizbüttahrir üyeleri ve yandaşları, *"Müslümanlar kardeştirler, bütün Müslümanlar birleşiniz …"* sloganları atarak özellikle cami cemaatından önemli bir kalabalık toplamıştır. Güvenlik güçleri bunların çoğunu yakalayıp sorgulamıştır. 3-4 mahkemelik olaya da karışan Hizbüttahrirciler, işledikleri suçlardan dolayı yargılanmışlardır.[71]

Hizbüttahrirciler zaman zaman bültenler veya broşürler çıkararak çeşitli konularla ilgili görüşlerini açıklamakta, seslerini duyurmaktadırlar. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri ve müttefiki olan ülkelerin Irak'ı işgalini, Felluce'deki katliamını kınayan bültenler çıkarmışlardır. Kasım (Karaşa) ayında Kazakça yayınlanan bir bültende işgal güçlerine karşı koymak için dünya Müslümanlarının Halifelik yönetimi altında birleşip mücadele etmeleri gerektiği belirtilmektedir. Onun bir yerinde şu çağrı yapılmaktadır:

"Cesur ümmetler kötülüğün büyümesine izin vermez. Cesurların en cesuru olan Allah Taala, İslâm ümmetine düşmanlık yapan Amerika ve yoldaşlarının gelişip güçlenmesine nasıl izin verir? Allah'a, resulüne ve müminlere hainlik yapan bu düşmanların egemenliğinin sürmesine Allah nasıl imkan versin?

---

[70] Nusultan Nazarbayev, *Sındarlı On Yıl*, Almatı 2003, s. 33.

[71] S. Hizmetli, a.g.e., s.79 vd.

Ey Müslümanlar! Sizleri Amerika'yı şaşırtacak ve korkutacak eylemlerde bulunmaya, onların zorbalıklarına son vermeye, mazlumları kurtarmaya çağırıyoruz. Bunun yolu ise İslâm devletini " Doğru Yoldaki Halifeliği yeniden kurmaktır. İşte o zaman sizler " insanlar için çıkarılan en hayırlı ümmetsiniz iyiliği öğütler kötülükten yasaklarsınız", bir halifeye biat edip onun ardından yürüyüp cihad edersiniz.

Ey Müslümanlar! Hizbüttahrir Allah'ın mümin kullarına verdiği vaadi gerçekleşene kadar Peygamber yolunda yürüyüp, daveti güçlendirip zafere ulaşmaya kadar çalışma kararı almıştır. Ona yardım ediniz, onu destekleyip güçlendiriniz! Allah'ın, resulünün ve müminlerin yardımcıları –ensar- olunuz! Kafirlerin bir güç olup hareket etmeleri sizi yıldırmasın! Onları zafere ulaştıracaktır".[72]

Bu durumlar ve olaylar göstermektedir ki, genelde Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde ve özellikle de Kazakistan'da birtakım siyasi ve dinî terör odakları ve eylemleri vardır. Bunlar Müslüman Türk halklarının ve ülkelerinin ulusal birliğini ve bütünlüğünü, barış ve huzurunu tehdit etmektedir. Devlet adamları ve hükümetler " *dinî terörü"* ülkeleri için en büyük tehlike ve tehdit unsuru kabul etmektedir. Özellikle Vehhabilik ve Hizbüttahrir onlar için çok ürkütücü ve korkutucu akımlardır.

Birçok vesile ile belirttiğimiz üzere, terörün dini ve milleti olmaz. Orta Asya Türk Cumhuriyetlerini ve halklarını tehdit eden Hizbüttahrir, misyonerlik, Yehova Şahitleri, Vehhabilik, Tebliğ Cemaatı, Taliban, el Kaide ve benzeri adlarla bilinen bu dinî ekstremist- terörist akımlara karşı her alanda topyekun mücadele edilmeli ve karşı tedbir alınmalıdır.

F. Taliban

Taliban'ın Tarihçesi ve Gelişmesi

Taliban, XX. yüzyılda ortaya çıkan hoşgörüsüz ve terörist bir örgüttür. Etnik fundamantalist bir örgüt iken çeşitli etkenlerle dinî fundamantalist topluluk görünümü almış olup, hem fanatik hem de ekstremist bir cemaattir. XXI. Yüzyılda da kendisinden en çok söz ettiren topluluklardan biri olmuşsa da Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşmiş Milletleri'in Afganistan'a gerçekleştirdiği *"Ortak Barış Harekatı*" sonrasında, NATO kuvvetlerinin de faaliyetleri neticesinde eski gücünü yitirmiştir. Dinî fundamantalist çehresi zayıflasa da etnik fundamantalist akım olmayı sürdürmektedir. Taliban, temelde, Afganistan'da Durrani Puştun (Pushtun) kabilesi fertlerinden oluşan bir etnik- dinî fundamentalist İslâmi topluluktur. 1994 yılında Necibullah hükümetinin düşmesi sonrasında Afganistan'da baş gösteren anarşinin sonu-

[72] Güney Kazakistan'daki Misyonerlik Faaliyetler Hakkında Malumat, G. Kazakistan Gazetesi, Çimkent 2002, s. 2-3.



cu olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Afganistan'da iktidar hırsındaki çeşitli Afgan grupları sürekli birbirleriyle savaşarak ülkeyi anarşik bir ortama sürüklemişlerdir. Amerika Birleşik Devletleri tarafından desteklenen, Pakistan ve Afganistan'da beslenen Taliban hareketi ülkedeki anarşik ortama tepki olarak kurumlaşmış ve güçlenmiştir. Yaklaşık 200 yıldır kuzey bölgelerindeki Tacikler, Özbekler ve Hazarlar gibi, azınlıktaki milletlerin çoğunluktaki Puştun halkına baskın gelmesi de bu halkın gururunu incitmiş ve fundamentalist Taliban hareketinin kendini kabul ettirme ve güçlenme sebeplerinden biri olmuştur.[73]

Taliban örgütünü, Molla Muhammed Ömer Afganistan'ın Maiwand Bölgesindeki köyünde bir kaç düzine taraftarı ile birlikte kurmuştur. Molla Muhammed Ömer ve pek çok Taliban, Sovyetlere karşı yapılan Cihad'da savaşmış, fakat Mücahitlerin kötü yönetimine kızarak kendilerini dinî çalışmalara vermişlerdir. Ömer ayrıca on binlerce Afgan göçmenin Pakistan Cemaat-ül İslâmi Partisine bağlı okullarda İslâmi eğitim aldığı Pakistan'ın Belücistan eyaletindeki Taliban gurubu ile de yakın ilişkiler kurmuştur.

Esas anlamı *"din eğitimi öğrencileri veya talebeleri"* olan ve Afganistan'da yönetime kadar yükselebilme becerisini gösteren Taliban'ın, ABD, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri ve Pakistan'ın ilgisi, desteği ve parası ile yetiştirildiği belirtilmektedir. Taliban'ın ABD'deki geçmişi Regan dönemine ve baba Bush'a dayanmaktadır. ABD'nin Afganlı mücahitlere malzeme yardımı dışında ayrıca 5 milyar dolar verdiği basında çıkan haberler arasındadır. Bazı yorumlara göre ise ABD, Taliban'ı İran'a karşı kullanmak için desteklemiştir. O bunda bir ölçüde de başarılı olmuştur.

Afganistan'da yönetimi ele geçirmesinin ardından, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri ve Pakistan, Taliban'ı tanıyan 3 ülke olmuştur.

Taliban'ın lideri Molla Ömer, 1959 yılında Kandahar yakınlarında yoksul ve topraksız bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Necibullah rejimine karşı yapılan savaşta dört kez yaralanmış, onlardan birinde de sağ gözünü kaybetmiştir. Savaştan sonra Afganistan'da kendisine ait bir medrese açmıştır.

Molla Ömer, 1996 yılında Taliban Şurası tarafından *"Emirü'l-Müminin"* ilan edilmiştir. Ancak o, kısa süre sonra Tüm İslâm dünyasının liderliğine soyunmaya başladığından, başlangıçta iyi ilişkiler kurduğu Suudi Arabistan'la ilişkileri güç kaybetmiştir.

Taliban, Afganistan'da taraftarlarını çoğaltıp ve güçlenip gelişirken, Pakistan'daki okullardan birçok Pakistanlı gönüllü de Taliban'a katılmıştır. Sünni Deoband Okulu'nun telkin ettiği muhafazakar ya da fundamentalist ideolojiyi benimseyen Taliban, öncelikle Güney Afganistan'daki muhafazakar Pushtun bölgesinde rağbet gören bir kuvvet haline gelmiştir. Siyasal belirsizlik ve istikrarsızlığın hâkim olduğu

[73] S. Hizmetli, *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde...,* s. 84-86.

bu çevrede, Eylül 1998 yılına kadar sistematik olarak diğer Afgan gruplarını yenmiş ve zamanla Afganistan'ın %90'ının kontrolünü ele geçirmiştir.[74]

Afganistan'daki Müslümanlar, Hindistan, Pakistan ve Bengaldeş Müslümanları gibi, sufilik ve sufilerden çok etkilenmiş insanlardır. Ancak, hem dindaşları hem de başka din ve mezhepten insanlarla daima barış ve ahenk içerisinde yaşamışlardır.

Taliban ise, aksine hoşgörüsüz ve fundamentalist bir topluluktur. Kendi ülkesinin insanlarını sırf Şii ve Hazara azınlığına mensup oldukları için acımasızca öldürmüşlerdir. Ayrıca, kadınlar için çok sert kısıtlamalar koymuşlardır, yasaklamalar getirmişlerdir. Başörtüsü, çarşaf ve sakal zorunlulukları bunlardandır. Zaten, Mezar-ı-Şerif'te kendi vatandaşını öldürmekten çekinmeyen fundamentalist Taliban'ın yurtlarında militanlığa ve terörizme karşı olan, kişilik haklarına sahip olarak yaşamak isteyen Afgan Müslümanlarına merhamet göstermesi beklenemez.

Burada, Taliban'ın kurulması, kuvvetlenip gelişmesi kimin yararına, kimin de zararına olmuştur? Sorusunu sormak gerekir. Ancak daha önemli soru, gelecekte Taliban'dan ve El Kaide gibi onun paralelindeki örgütlerden kimin daha çok endişe etmesi gerektiğidir. Pakistan mı, Afganistan mı,Hindistan mı? Yoksa Amerika mı, Batı mı, Doğu mu? Bence, bunların hepsi, ya da bütün insanlık dünyası. Çünkü terör herkes için kötüdür, zararlıdır, öldürücüdür.Teröre destek verenler de, tarihin tekerrüren gösterdiği üzere, ektiklerinin karşılığını almışlardır; yani *" terör ekenler terör biçmişlerdir".*

Nitekim Afgan macerası Amerika 'ya büyük can ve mal kayıpları, harp teçhizatı ve silahı, uyuşturucu terörizmi ve fanatiklik açısından çok pahalıya patlamıştır. Bu örgütün terör eylemleri devam etmekle kalmayacak, belki de, kontrol edilemez boyutlara ulaşacaktır. Taliban'ın eylemlerinin eninde sonunda sadece Amerika'yı ve Batı'yı değil, bütün dünyayı hedef almayacağını düşünmek büyük bir hesap hatasıdır.

Unutmamak lazımdır ki, Taliban'da devrimci fundamentalizmin yanısıra güçlü bir etnik hoşgörüsüzlük ve büyük bir dinî bağnazlık zihniyeti vardır.

Düşünce Yapısı ve Faaliyetleri

Taliban, XX. yüzyılın sonları XXI. Yüzyılın başında ortaya çıkan hem tutucu hem aşırı akımdır. Bu hem aşırı hem de tutucu topluluk, Ulu Türkistan'a komşu Afganistan'da komünist rejim sonrası ortamında oluşmuştur. Belli bir süre Rus emperyalizmi altında kaldıktan ve yabancı işgal güçlerinin çekilip gitmesinden sonra, Afgan asıllı baskıcı yöneticilerin iş başına gelmesiyle birlikte yeniden siyasi kargaşalıklar içine düşen, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda büyük sıkıntılar içinde olan Afganistan halkı, bu fanatik ve ekstremist topluluğun pençesine düşmüştür.

[74] Aynı eser, s. 87-88.



Taliban, uzmanların ve kaynakların ortak ifadesine göre, özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve bazı Avrupa ülkelerinin maddi ve manevi desteğiyle kurulan, büyüyüp gelişen bir terör örgütüdür. Rusya, İran, Çin, Hindistan ve Amerika Birleşik Devletleri'nin muhalifi diğer devletlere karşı faaliyetlerde bulunmak üzere kurulmuştur. Eğitim- öğretim, silah, öteki araç ve gereçleri ABD ve Batılı devletler tarafından finanse edilmiştir. Taliban'ın Asya'da, Amerika'nın ve Batı Dünyası'nın menfaatlerini koruyan bir siyasi, askeri, sosyal ve dinî cemaat olarak örgütlenmesi tasarlanmıştır.

Ne var ki, zaman içinde Taliban bir başka kimlik kazanmıştır. Ülkenin içinde bulunduğu şartlardan, halkın cahilliğinden, sosyal ve ekonomik problemlerinden yararlanarak kendisini örgütlemeyi yeğlemiştir. Afgan halkının millî ve manevi değerlerine sahip çıkıp yaşatmayı, ülkenin her bakımdan kalkınması için çalışmayı, Afganistan'ı bölgenin ve dünyanın saygın memleketlerinden biri yapmayı, İslâm şeriatına göre ülkeyi idare etmeyi kuruluşlarının temel hedefleri olarak duyurmuştur. Halkın millî ve manevi duygularını coşturan başka sloganlar da kullanmıştır. Uzun süre komünist sistemle yönetilen, öz değerlerinden uzak kalan, İslâm'ın değerlerine yeniden kavuşmak isteyen halk da, Taliban'ı benimsemiş, söylemlerini ve faaliyetlerini desteklemiştir.

Öncelikle kırsal kesimlerde, sonra mekteplerde ve üniversitelerde örgütlenen bu topluluk, hareketlerini doğrudan Afgan gençliğine dayandırmak ve mal etmek üzere, kendilerini " Taliban" olarak adlandırmıştır. Mevcut siyasi otoriteye muhalefet etmesi, hatta hükümete alternatif güç olarak görünmesi de Taliban'ın kısa süre zarfında ülke geneline yayılmasına ve önemli sayıda taraftar kazanmasına sebep olmuştur.

Elbette Taliban'ın savunduğu başka fikirler ve inanışlar da vardır. Ancak bunlar genelde fanatik veya ekstremist nitelikte oldukları için İslâmiyet'in çağdaş dünyadaki görüntüsünü bozmuş; özellikle Batı'da İslâm ve Müslümanlar hakkında olumsuz bir kamuoyu oluşmasına büyük etkide bulunmuştur. Bazı önyargılı veya art niyetli çevrelerde İslâm'ın terör dini, Müslümanların da teröristler olarak algılanmasında Taliban'ın yaşantı tarzı, eylemleri ve fikirleri de önemli rol oynamıştır.[75]

Afganistan'da çığ gibi büyüyüp dağılan Taliban, gerçekleştirdiği eylemler ve savunduğu fikirlerle ülke içinde ve dışında kendisinden söz ettirmeyi başarmıştır. Afgan devlet kuvvetleriyle silahlı çatışmalara girecek, hatta birçok yerleşim birimini ele geçirecek, bazı bölgeleri idaresi altına alacak kadar da güçlenmiştir. Öyle ki Taliban, iktidarı ele geçirmesinin ardından, kendisini besleyip büyüten Amerika'ya ve Batı devletlerine kafa tutmaya, ülkeden bütün yabancı güçleri çıkarıp atmaya yeltenmiştir.

[75] Aynı eser, s. 88-89.

İşte bu noktada, Amerika Birleşik Devletleri harekete geçmiş; Batılı yandaşlarını ve Birleşmiş Milletler Örgütünü de yanına alarak Afganistan'da Taliban'a karşı kara ve hava savaşı başlatmıştır.

XX. yüzyıl Afgan halkı için işgaller, ihtilaller ve savaşlar dönemi olmuştur. Önce İngilizler ve Ruslara karşı savaşan Afganlılar, sonra Necibullah iktidarı zamanında da iç karışıklıklar ve kardeş kavgaları, bölge savaşlarını yaşamıştır. Bunların ardından siyasi istikrarsızlık, sosyal ve ekonomik bunalımlar deviri başlamış ve " kurtarıcı" rolünde Taliban ortaya çıkmıştır.[76]

XXI yüzyılın başında ise, aynen Körfez krizinde olduğu gibi, yine ABD'nin ürünü olan Taliban ve Usame Bin Ladin sayesinde Afganistan krizi ve operasyonu ortaya çıkmıştır. Afganistan Harekatı'nın Afganlılara kaybettirdikleri kazandırdıklarından çok fazla olmuş, halk yıllarca yokluk-kıtlık, açlık, sosyal ve ekonomik sorunlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır.

g. El Kaide

Kuruluş Sebepleri

Amerika Birleşik Devletleri ve Müttefiklerinin Afganistan'ın büyük bölümünün hâkimi durumundaki Taliban'la savaşmaya ve burada kendi denetiminde bir yönetim kurmaya yöneldiği sırada, yine Afganistan'da El Kaide adında bir başka silahlı örgüt ortaya çıktı ve bütün dünyaya sesini duyurdu.

Taliban'la her bakımdan birlikte hareket eden ve düşmanlarına karşı birlikte savaşan El Kaide'nin tarihi de Taliban'ınkiyle çok büyük benzerlik taşımaktadır. Yani el Kaide de, basın yayın organlarının ifadesine göre, Amerika tarafından kurulmuş, kurucuları ve lider kadrosu bu devlet tarafından yetiştirilmiş ve her bakımdan himaye edilmiştir. El Kaide'nin başkanı Usame bin Ladin, Amerika Birleşik Devletleri'nin Ulusal Güvenlik Birimi tarafından yetiştirilmiştir. Amerika ona her türlü maddi ve manevi desteği vermiş, kendi çıkarlarına hizmet eden bir militan ve eylemci olarak yetişmesini sağlamıştır.

Ancak, *"besle kargayı oysun gözünü"* atasözü, bir kez daha, El Kaide'nin Amerika'ya yönelik 11 Eylül olayı ile uygulama imkanına kavuşmuştur. Amerika Birleşik Devletleri, Taliban'dan gördüğünün fazlasını El Kaide'den görmüştür. Afganistan'da ve Pakistan'da en büyük mukavemet gücü olarak Amerika'nın karşısına çıkan, Taliban'la birlikte Afganistan'da Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşmiş Milletler kuvvetlerine karşı savaşan El Kaide "*11 Eylül Eylemi"* ile de hem Amerika'yı hem de bütün dünyayı şaşırtan bir güç durumuna gelmiştir.

Günümüzde terör eylemlerinden en çok korkulan ve nerede ne yapacağı endişeyle beklenen, özellikle Amerika'nın ve Batı dünyasının korkulu rüyası haline

[76] Aynı eser, s. 89.



gelen El Kaide Örgütü'dür. Onun başı Usame bin Ladin, bütün aramalara, baskınlara ve kanlı eylemlere rağmen yakalanamamış, taraftarları da ortadan kaldırılamamıştır. Hasan Sabah ve fedailerinin Orta Çağlarda dünyada saldıkları dehşet ve korku, gerçekleştirdikleri kanlı eylemler ve ölümler ile Usame bin Ladin ve El Kaide'nin gerçekleştirdiği eylemler arasında büyük benzerlikler söz konusudur.

El Kaide'nin amaçları, bir anlamda Hizbittahrir ve Vehhabiliğin hedefleriyle örtüşmektedir. Dünyada Din- Şeriat devleti kurmak, İslâm esaslarını egemen kılmak, Müslüman ülkeleri Hıristiyan Batı Dünyasının ve Siyonist-Yahudi kuvvetlerin boyunduruğundan kurtarmak bu örgütün temel öğretisi ve propaganda konularıdır.

Tarihçesi ve Gelişmesi

Basın- yayın organlarında, makale ve kitaplarda bu örgüt değişik adlarla anılmaktadır. *"Mektep- Mehkhtap, el- Hidemat- Al Khidemat (MAK*), *El Kaide, el Kaeda, El Kadir"* kullanılan başlıca isimlerdir. Ancak El Kaide, bu örgütün en yaygın adıdır.Doğuda ve Batıda El Kaide örgütünün tanınması ve tanımlanması da farklıdır: Örgüt taraftarlarına ve onlara sıcak bakan birtakım Müslüman Topluluklara göre El Kaide;

1. Yahudi'lere ve Haçlılara karşı cihat için kurulan bir *"Ulusal İslâmi Cephe"*dir.
2. *"İslâmi Selamet Kuruluşu*"dur
3. Filistin'deki Mescid-i Aksa, Arabistan'daki Mekke ve Medine'deki Kutsal Yerlerin korunması için çalışan "*Müslüman Topluluk*"tur
4. Kutsal toprakların özgürlüğü için çalışan "*İslâmi Ordu"*dur.

Ancak dünya kamuoyuna göre El Kaide, bir terör örgütüdür. Hatta ABD ve Türkiye'de Gerçekleştirdiği kanlı eylemlere bakıldığında, günümüzde dünyanın en tehlikeli, eli kanlı terör örgütüdür denebilmektedir.

El Kaide, 1984'te Pakistan'ın Peşavir şehrinde, Usame bin Ladin ve öğretmeni Abdullah Azzam tarafından önce asker toplama kampı (MAK-Mektab Al-Hidemat) olarak kurulmuştur. Ancak adı,1988'de Usame bin Ladin ve Muhammed Atıf tarafından El Kaide olarak değiştirilmiştir.

El-Kaide, Mektap, Al -Hidemat (MAK) adını ilk kez 1989'da duyurmuştur. Güçlü maddi desteği olduğu söylenen bu örgüt başta Afganistan'daki "Taliban", Pakistan'daki "Hizbi Davet al-İslâmi", Mısır'daki "El- Cihat", Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerindeki " Müslüman Kardeşler" olmak üzere çeşitli "İslâmi Cemaat"larla işbirliği içinde olmasının yanında, 55 ülkedeki binlerce yeni katılımcısı ve destekçisiyle 11 Eylül öncesinde adeta dünyanın en büyük sivil eylemci örgütlerinden biri konumuna gelmiştir. Başlangıçta El Kaide, Afgani-

stan'ı işgal eden Sovyet güçleriyle mücadele etmek amacıyla, 1989 yılında kurulmuş bir siyasi- askeri harekettir. Ülkedeki Sovyet komünist rejimine karşı İslâm adına mücadele için 1980'li yıllarda Afganistan'a gelen Arap gönüllülerle büyümüş ve gelişmiştir.[77]

El Kaide lideri Usame bin Ladin ve yandaşlarının ABD ve Suudi Arabistan'dan mali yardım aldıkları öne sürülmektedir. Bazı uzmanlar, Usame bin Ladin'in Amerikan Merkezi Haber Alma Örgütü (CIA) tarafından eğitildiğini belirmektedir.

El Kaide, ilk olarak 1990'ların başında Sudan'da faaliyete geçmiştir. 1996'dan sonra Usame bin Ladin'in Taliban ile yakın ilişkisi sonucu, ana karargah ve onlarca eğitim kampı Afganistan'a taşınmıştır.

ABD'nin 11 Eylül saldırılarından sorumlu tuttuğu El Kaide'yi hedef alarak Afganistan'a düzenlediği saldırının ardından örgüt dağılmış, yönetici ve üyeleri yeraltına çekilmiş, üsleri ve eğitim kampları imha edilmiştir.

El Kaide'nin yalnızca Ortadoğu ve Asya'da değil, Kuzey Amerika ve Avrupa dahil yaklaşık 40–50 ülkede faaliyette olduğu sanılmaktadır. Örgütün Afganistan'ın dağlık bölgelerinde olduğu kadar Somali, Yemen ve Çeçenistan'da eğitimini sürdürdüğü, hatta Endonezya'da da bir kampı olduğu iddia edilmektedir.

El Kaide'nin İslâm dünyasının önemli bölümünde üyelerinin olduğu bildirilmektedir: Afganistan, Suudi Arabistan, Mısır, Pakistan, Hindistan, Libya, Ürdün, Irak, Filistin, Kenya, Sudan, Lübnan, Tanzanya, Fas, Cezayir, Nijerya, Yemen, Bosna, Türkiye, İran, Bangladeş, Suriye, Yemen bu ülkelerin başında gelmektedir.

El Kaide örgütünün ideolojisi ve amaçlarına gelince; El-Kaide, uzmanların söylediklerine bakılırsa, şeriatla yönetilmeyen tüm Müslüman ülkelere karşıdır. Bu yönü ile Müslüman toplumlarda din devleti isteyen, laik düzene karşı olan kişiler ve topluluklarca desteklenmiştir.[78]

El-Kaide, kendi yazılı ve sözlü açıklamalarına göre, Afganistan'daki Yabancı Güçler'in yanında, Ortadoğu'daki özellikle de Körfez Savaşı'nın ardından Arap Yarımadası'na yerleşen Amerikan askeri gücünün, Irak'taki İşgal Güçleri'nin varlığına karşıdır.

El-Kaide'nin diğer bir amacı da tüm Müslümanları bir araya toplamak ve din- şeriat kurallarına uyan bir siyasi- idari yönetim kurmaktır. Bunu gerçekleştirmek için, Batı'nın etkisiyle kurulan ve batılı sistemlere göre yürütülen gibi görülen tüm Müslüman hükümetler kuvvet yoluyla yıkılmalıdır.

---

[77] S. Hizmetli, a.g.e., s. 91-93.

[78] Aynı eser, s. 94-97.



Bu amaçla, Ağustos 1996'da Usame Bin Ladin, Amerika Birleşik Devletleri'ne ve Suudi Arabistan Hükümeti'ne cihat ilan etmiştir. Ayrıca, Şubat 1998'de Usame Bin Ladin, arkadaşı Ayman el Zevahiri ile birlikte, bulundukları her yerde, Müslümanların Amerikalıları, siviller de dahil olmak üzere öldürülmesi gerektiğini belirten bir fetva yayımlamıştır. Fetva daha sonra, 23 Şubat 1998'de El Küds El Arabi gazetesinde yayımlanmıştır

Çağdaş dünyadaki zararlı dinî-felsefi ve siyasi akımlardan biri olan radikalizm ve fundamantalizm, herhangi bir konuda sert, kökten, devrimsel ani değişimler savunmak ve bu yönde sert ve tavizsiz bir politika izlemek anlamına gelir. Bu kavram Türk diline *"köktendinci"* veya *"köktenci"* şeklinde geçmiş olup, din, devlet, ülke ve millet meselelerine dinî esaslar penceresinden, köktendinci yaklaşan kişi ve gruplar için kullanılmaktadır. Yani X. Asırdan itibaren Hıristiyan toplumlarda aşırı veya tutucu yaklaşımlar sergileyenler için kullanılan bu kavramlar, Müslüman ülkelerde XX. Yüzyılda bazı Müslüman gruplara uyarlanmıştır. Bu sebepledir ki, bütün dünyada radikaller ve fundamantalistler, olaylara ve sorunlara genellikle din temelinde yaklaşan, kökten çözümler arayan, devrimsel değişiklikler peşinde olan ve bunun için de sert, sivri, hatta kimi zaman saldırgan bir üslup kullanan kimseler olarak bilinirler.

Katolik, Protestan ve Ortodoks Hıristiyan toplulukların birbirine karşı kullandıkları radikalizm ve fundamantalizm kavramları, ideolojik, dinî ve siyasi terör eylemlerinin dünyayı kasıp kavurduğu; özellikle de İran İslâm Devrimi gibi Orta Doğu'da devrim niteliğinde önemli olayların meydana geldiği bir ortamda, sert ve bazen de kanlı hareketler içinde olan Müslüman topluluklar için kullanılmış ithal bir terimlerdir.[79]

Kendi kültürümüzü başkalarına üstün kılma, öteki kütlüleri geri veya çağdışı görüp yok etme, kültür sömürgeciliği yapma anlayışında yatmaktadır. Sonuncu yüzyılda açıkça görülmüştür ki, çağdaş sömürgeciliğin adı *"kültür sömürgeciliği"*dir. Kanlı meydan savaşlarının yerini artık *"kültür savaşları"* almıştır. Kapitalist ve komünist bloklar arasındaki mücadele de, misyonerlik yapılanmaları da tamamen buna yöneliktir. Özellikle XIX ve XX. yüzyıllarda teknolojik üstünlük sağlayan Hıristiyan Batı kendi kültür ve dünya görüşünü dünyaya egemen kılma teşebbüsüne girmiştir. Elindeki maddi ve manevi imkanları Hıristiyan Batı kültürünü dünyaya yayma ve egemen kılma yolunda kullanmaktadır. Batı emperyalizmi eğitim-öğretim, idari ve politik, kültürel ve diplomatik kurumlardan işte bu amaçlar doğrultusunda yararlanmaktadır.

Bunların yanında, İslâm dünyasında birtakım radikal ve fundamantalist yapılanmaların ortaya çıkmasına, bu ülkelerin politik, sosyal, ekonomik ve kültürel yapıları önemli etkide bulunmuştur. Komünist ve kapitalist Hıristiyan politikaların kıskacında yapılanma ve yaşama, toplumun değer yargılarını, kamuo-

[79] Aynı eser, s. 98.

yunu, halkın sesini hiçe sayıp, despotist yaklaşımlarla reformlar yapma, inanç ve vicdan özgürlüğünü engelleyecek laiklik anlayışını egemen kılma; insan hakları ihlalleri yapma, sosyal güvenlik ve toplumsal barışı tehlikeye sokma, din karşıtı kanunlar çıkarma, söylemler oluşturma, devrim adı altında ideolojik sorunlar yaratma ve benzeri oluşumlar radikalizm ve fundamantalizmin Müslüman toplumlarda yeşerip güçlenmesine büyük etkide bulunmuştur.

Müslüman ülkelerdeki radikalist ve fundamantalist gurupların oluşmasına etki eden faktörlerden bir diğeri de cehalettir. Yeterince din eğitim – öğretimi almamış, bilgisi ve kültürü yetersiz kimseler kolayca ülke içinden ve dışından gelen köktenci akımların ve politik sistemlerin, bölücü ve sömürücü ideolojilerin, misyonerlik akımların kucağına oturmaktadır. İslâm şeriatı, dar al-İslâm, dar al - küfür, cihat ve benzeri kavramları kullanan, ya da onların istismarında bazı aşırı ya da tutucu gurupların safında yer alan kimseler zamanla radikalist ve fundamantalist düşünce ve inanışlara sahip olabilmektedir. Taliban, Vehhabilik ve El Kaide toplulukları bunun örnekleridir.

Müslüman ülkelerin mevcut sosyal, ekonomik ve kültürel durumu da radikalizm ve fundamantalizme yeşil ışık yakmaktadır. Toplumsal barış ve huzurun, sosyal adalet ve güvenin sağlanmamış olması, mali imkanların belli kesimlerin elinde toplanması ve fakirliğin, işsizliğin ve yolsuzluğun yaygın olması, halkın her kesimine adil yaklaşılmaması, tek başlı despot yönetimlerin yeğlenmesi, eğitim - öğretimdeki adaletsizlik ve imkansızlıklar bir yandan insanların devletine ve milletine bağlılığını zayıflatırken diğer yandan dışarıdan gelen güçlere bağlılık, fundamantalist ve radikalist yaklaşımlara yakınlık duyma anlayışlarını meydana getirmektedir.

KAYNAKLAR

AKIN Ali, *İslâm'a Nasıl Kıydılar*, İstanbul 2011;

Arıbağan, Deniz Ülke, *Tarihin Sonundan Barışın Sonuna Nefretten Teröre*, Ankara 2005;

ARNOLD T.W., *İntişar-ı İslâm*, çev. HALİD M. H., İstanbul 1382 hicri;

ATAÖV, Türkkaya, *11 Eylül: Terörle Savaş mı Bahane mi*, İstanbul 2004;

ATEŞ, Abdurrahman, *Kuran'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, İst. 2002;

BARDAKOĞLU, Ali, "*Eşkiya*", *DİA*, XI, 463-466;

CAHEN C., *Mouvements Populires et Automonisme Urbain dans l'Asie Musulmane*, Paris 1958;

CAHEN C., *Introuction a l'İstoire de l'Orient Musulman*, Paris 1961;

CILACI Osman, *Hıristiyanlık Propagandası e Misyonerlik Faaliyetleri*, Ankara, 1982;

EDVARD Said, *Oryantalizm*, çev. N. UZEL, İstanbul 1982;

ERDEM Mustafa, *Misyonerlik*, Ankara 2003;



ERŞAHİN Seyfettin, *Türkistan'da İslâm ve Müslümanlar*, Ankara 1999;

HİZMETLİ Sabri, *İslâm Tarihi*, 12. baskı, Ankara 2011;

HİZMETLİ Sabri, *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Zararlı Akımlar ve Misyonerlik*, Almatı 2006;

HİZMETLI Sabri, *Dialogue Islam-Chritien a l'epoque du Prophete*, Ankara Ün. Dergisi, Ankara 1989, s.123-133;

HIZMETLI Sabri, *Orta Gasırlar Tarihi jane Örkeniyeti*, Çimkent 2003;

KUZGUN Şaban, *Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerliğinin Doğuşu*, Erciyes Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, Kayseri 1984, sayı I,s. 59-82;

LAOUST Henri, *Les Schismes dans l'Islam* (İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler), çev. HIZMETLI S., FIGLALI E. R., Ankara, 1999.

LEWIS Bernard, *The Origins of İsmailis*, Cambridge 1940;

ROUX J.P., *L'Asie Centrale: Histoire et Civilisation* (Orta Asya: Tarih ve Uygarlık, Lale ARSLAN, İstanbul 2001);

ROY Olivier, *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul 2000;

OZEL Ahmet, *Darul İslâm Darul Harb – İslâm Hukuklarında Ülke Kavramı*, İstanbul, 2011.

OZEL Ahmet, *İslâm ve Terör*, İstanbul, 2007.

ORTAYLI, İlber, *Dünyada ve Türkiye'de Tarihte Terör; Dünyada ve Türkiye'de Terör* (20-24 Mayıs 2002), Ankara 2002, 5-13.

EL-ŞEYBANİ, Muhammed, *Le Livre de L'Etat Musulman*, Ankara, 1985 (Kitab es-Siyer el-Kebir).

TANYU Hikmet, *Yehova Şahitleri*, Ankara 1973;

TOPÇUOĞLU Abdullah, AKTAY Y., *Postmodernizm ve İslâm: Küreselleşme ve Oriyantalizm*, Ankara 1999;

TÜMER Günay, *Yeni Dökümanlar Işığında Yahova Şahitleri*, İstanbul 1987;

TÜMER Günay-KÜÇÜK Abdurahman, *Dinler Tarrihi*, Ankara 1993;

YEKHLEF Houria, *Türkistan'dan Anadolu'ya Türk İslâm Edebiyatı*, Almatı, 2010.



Harmful Tendencies and Missionary Work in the Central Asia

Prof. Dr. Sabri Hizmetli

ABSTRACT

The features of this work are at providing the reader with the information about general structure of the Great Turkestan. The second purpose is to tell the reader about social, cultural, political and economic conditions from the point of view of a person whose life experience was closely connected with all this factors. That's why all of them are considered to be the most important characteristics of this work. Here I represent all the information that I have ever heard and seen about Uzbekistan, Kyrgyzstan and Kazakhstan. My friends and colleagues living in other Turkic countries have provided me with the information concerning them.

This work which is named as *Harmful Tendencies and Missionary Work in the Turkic Republics of Central Asia* is considered to be very important for people who inhabit the Great Turkestan and also for those who take an interest in this region. The data provided here, are very impor-



tant for all Kazakh, Uzbek, Kyrgyz, Azerbaijan, Turkmen, Tatar and Bashkir people. Everybody, whose life is closely related to Turkestan, needs to be informed about such destructive tendencies aimed at the demolishing of national and cultural heritage, of the unity of people. This factor clarifies the significance of this work for them. Otherwise they can't get the information about very important problems they'll face to and they also won't be able to take the appropriate measures concerning these problems.

Nowadays globalization may be considered as one of the most important tendencies in the World; therefore the activity of various types of religious, philosophical, ideological and terrorist organizations also increases.

Why have I chosen this name - «*Harmful Tendencies and Missionary Work in the Turkic Republics of Central Asia*» - for my work? Why is it focused on missionary work? Though missionary work is harmful in some cases and it also can be treated as destructive tendency, we wanted to demonstrate its efficiency and importance (both in positive and negative ways) to the people of Great Turkestan. Besides that we've paid attention to such problems (which are strongly connected with the theme mentioned before) as harmful religious and philosophical tendencies generating in Central Asian societies or coming from other countries. In my work I have also investigated the problem of existence of religious and political missionary organizations aimed at suggestion of the Muslim people in Great Turkestan to accept the Christianity.

We give particular attention to the concepts which are commonly encountered in the work; it's necessary to analyze a lot of religious and philosophic definitions and tendencies, especially those of them which are related to Islamism. Therefore, the reader is able to analyze the Past and the Present and make a decision. That is why all these problems are investigated in the Introduction and the First part of the work. In the Second part the author considered religious, political, philosophic tendencies and the problems of the terrorism which have arisen both in Muslim and Christian societies. The third part is devoted to a problem of missionary work.

One of the objectives of this monograph is to describe political and religious views and the history of harmful religious trends; but it is not the only topic for investigation. This work can be considered as the first scientific work devoted to religious, philosophical and ideological trends undermining the unity and carrying out subversive activities. In contemporary world it is necessary to deal with fanatical and extremist groups from the scientific point of view.

Terrorism is actually the greatest disaster for mankind. It destroys the independence of each person and demolishes the whole nation; it can ruin the social order, the safety of the person and property, stability in society.

Terrorism is the bitter enemy of mankind. All the Presidents and governments of Uzbekistan, Kyrgyzstan, Tajikistan and other Turkic republics of Central Asia struggle against the terrorism. All of them take the necessary steps in order to protect the people from the national and international terrorist organizations, from conservative, extremist and radical groups. To make the contribution to this process, the author pays particular attention to different problems of the terrorism and the terrorist organizations, and also points out the dangerous conservative, extremist, religious and philosophical tendencies.

I've generically considered different religious, political and philosophic groups, missions and terrorist organizations and their activity which have been carried out in Great Turkestan because it wasn't the purpose of my work to study their peculiarities due to the certain region. The processes in Kazakhstan were taken as an object for investigation. The information concerning their history and development, the scope of their activity and working methods, the ways of propaganda of each group or organization are also presented in the work. There are a lot of common characteristic features of their structure and activity in Central Asia and Kazakhstan.

In our scientific research we've made an attempt to describe the destructive, harmful and terrorist organizations in the Great Turkestan and to give more information on their main points and activity. It was also interesting to define the methods of controlling them.

The list of references is given at the end of the work. In order to explain the activity of Muslim people in the Turkic republics of Central Asia against different harmful religious and philosophical tendencies, terrorism and anarchism, against missionary work and missionaries, we also include some Appendices here. This part of the monograph is very important too because it comprises the articles about all the tendencies mentioned before. Some of them were published in Kazakhstan.

There is no doubt that the criticism against our work will provide its further improvement from the point of view of the form and content.

The main objective of this work consists in presentation of precise scientific information about destructive religious and philosophical trends and missionary activity in the independent Turkic republics aimed at winning over the Turkic Islamic World. In other words, we wanted to attract the readers' attention to religious and philosophic groups conducting colonialist propaganda among the Turkic people of Central Asia. They aspire to go back to religious culture and intellectual values of the ancestors but at the same time their knowledge in this field is not good enough. At the same time, I also intended to pay our readers' special attention to missionary work.



Вредные Течения и Миссионерство в Тюрских Республиках Средней Азии

Профессор Доктор Хизметли Сабри

РЕЗЮМЕ

Особенностью этого произведения является то, что она призвана довести до сведения читателей общуюй структуру Великого Туркестана, рассказать о социальном, культурном, политическом и экономическом положениях народов, информацию человека, который сам лично испытал все это. То есть в этой книге я отразил все, что слышал, видел и знаю об Узбекистане, Киргизстане и Казахстане. А информациями касательно других стран со мной поделились мои друзья и коллеги, живущие в тех краях.

Это произведение, которое называется «Вредные течения и миссионерство в тюркских республиках Средней Азии», является очень ценной работой для жителей Великого Туркестана и для тех, кто интересуется этим регионом. Так как сведения, данные в настоящем произведении, очень интересны для каждого казаха, узбека, киргиза, азербайджанца, туркмена, татарина и башкира. Каждый туркестанец стремится узнать о тех течениях, деятельность которых направлена на разрушение единства народов, уничтожение национальных и духовных ценностей, и конечно же придает особое значение их работе. Иначе они

не могут знать, какие важные проблемы ждут их в будущем, поэтому они не могут принять соответствующие меры касательно этих вопросов.

В данное время идет процесс глобализации: осуществляется деятельность различного типа и характера религиозных, философских, идеологических и террористических течений.

Почему мы назвали эту книгу «Вредные течения и миссионерство в тюркских республиках Средней Азии» и сконцентрировали особое внимание на «миссионерствео»? Хотя миссионерство относится к вредным и разрушительным течениям, мы хотели показатьь их эффективность и важность вреда среди народов Великого Туркестана. А также в связи с этой проблемой мы остановились на таких темах, как вредные религиозно-философские течения, которые появились в структуре обществ Средней Азии или пришли из других стран, на миссионерских организациях религиозного и политического характера, целью которых является склонение мусульманских народов Великого Туркестана к принятию «христианства».

Мы уделили особое внимание на понятия, часто встречающиеся в книге, на религиозно-философские определения и течения, в особенности на исламизм, чтобы читатель мог задуматься о прошедших и сегодняшних днях и делать соответствующие выводы. Поэтому во введении и в первой части книги рассказывается о выше названных и философские течения и проблемы терроризма, появившиеся среди мусульманских обществ и христианских народов. А в третьей части мы выделили особое место проблеме миссионерства.

В этой книге рассказывается не только о «Политических и религиозных взглядах» или об «Истории вредных религиозных течений». Эта книга является первым произведением, в котором повествуется о религиозных, философских и идеологических течениях, разрушающих единство народов и осуществляющих подрывные мероприятия, а также о фанатических и экстремистских группах с научной точки зрения.

И в прошлом и сейчас самым большим несчастьем человечества является терроризм. Терроризм сокрушает не только состояние народа, но и разрушает независимость каждой личности в отдельности, разрушает порядок общества, безопасность человека и имущества, спокойствие общества. Терроризм является главнейшим врагом человечества. Во главе республик Узбекистан, Киргизстан, Таджикистан, тюркские республики Средней Азии усиленно ведут борьбу против терроризма. Чтобы защитить свой народ от террористических организаций национального и международного характера, от консервативных, экстремистских, радикальных течений, руководители принимают значительные меры. Для того, чтобы внести свой вклад в такие мероприятия, мы уделили особое внимание к



проблемам терроризма и террористическим организациям, консервативным и экстремистским, религиозно-философским течениям.

Мы рассматривали религиозные, политические и философские течения и их действия, осуществившиеся на территории Великого Туркестана не по каждым регионам в отдельности, а предпочли дать информацию в общем и на примере Казахстана. Кроме того, мы не забыли изложить информацию об истории и развитии, о сфере деятельности и методах работы, способах пропаганды каждого течения или организации. Деятельность и организационные структуры религиозных и философских течений, миссионерских организации, террористических групп в Средней Азии очень похожи, т.е. они ничем не отличаются от деятельности и структур, осуществляющихся в Казахстане.

Мы старались не только ознакомить с разрушительными, вредными и террористическими организациями в регионах Великого Туркестана, но также постарались дать побольше информации об их сущности и деятельности и определили методы и способы борьбы против них.

В конце этой книги дается список использованной литературы. А также, с целью разъяснения действии мусульманских народов тюркских республик Средней Азии против вредных религиозных и философских течении, терроризма и анархизма, миссионерства и миссионеров, мы также уделили место и «Приложениям». В этой части книги также размещены статьи касательно каждого рассматриваемого течения. Важная часть информации в приложении состоит из статей, опубликованных в издательских органах Казахстана.

Мы не сомневаемся в том, что критика, в адрес нашей работы обеспечит совершенствование этого произведения с точки зрения содержания и метода изложения.

Основная цель этой книги - дать правильную и научную информацию о разрушительных религиозных и философских течениях, а также о миссионерской деятельности, которые всесторонне осуществляют свою работу в независимых тюркских республиках с целью захвата в свои сети мир тюркского ислама. Другими словами, мы хотели обратить внимание читателей на религиозно-философские или политико-религиозные течения, которые ведут свои колониальные и идеологические работы среди тюркских народов Средней Азии и которые хотели бы вернуться к истокам материальных и духовных ценностей своих предков, но у них все еще не на должном уровне религиозная культура и духовные знания. Вместе с тем, мы также хотели особенно обратить внимание наших дорогих читателей на миссионерские действия.



Ислам в Центральной Азии: Актуализация Наследия (на примере Казахстана)

Профессор Доктор Муминов Аширбек К.

Институт Востоковедения им. Р. Б. Сулейменова, Алматы,
Научно-Исследовательский Центр по Изучению Анатолийских Цивилизаций

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена рассмотрению развития ситуации вокруг ислама в Центральной Азии в течение последних двадцати лет. Процессы рассмотрены на примере Казахстана, так как географически эта страна занимает уникальное положение в Евразии как место встречи между Востоком и Западом. За это время развитие самосознания в религиозном плане усиливается у представителей всех слоев общества, наблюдаются тенденции в укреплении ислама как образа жизни для большинства населения.

Следование курсу на демократизацию всех сторон жизни общества требует от государства обеспечения гражданам реальной свободы вероисповедания и свободы совести. Расширение экономических и политических отношений со странами Мусульманского мира, поездки в Саудовскую Аравию на совершение *хаджжа* и *'умры*, получение исламского образования зарубежом имеют следствием распространение

учений различных исламских движений и направлений. При возобновлении религиозной идентификации (так называемое «возрожденчество») у мусульман Центральной Азии наблюдается обращение к трем основным пластам старых и новых традиций: а) первоисточникам веры (Коран и *хадисы*), *шари'ата* и практике периода жизни пророка Мухаммада и его сподвижников (аравийский ислам, салафизм, фундаментализм); б) принадлежность к сообществу тех или иных мусульманских народов Ближнего и Среднего Востока (ориентация на те или иные страны, нетрадиционные направления); в) ориентация и следование традициям местного мусульманского общества (продолжение традиций региональных мусульманских обществ). На усиление того или иного направления ислама в процессах религиозной самоидентификации работает целая группа факторов: а) издание и распространение идеологической литературы (публикация на русском и казахском языках переводов Корана и *хадисов*, выход в свет книг, посвященных различных версий возникновения и развития исламской культуры, общества и религии). Они издаются и распространяются частенько легально, используя лоббистов различных направлений или самиздатом (нелегально); б) активная работа многочисленных конфессиональных учебных заведений (университеты, институты, медресе) и различных краткосрочных курсов при мечетях, иностранных культурных центрах, в частных пансионатах и домах (обучение арабскому языку, основам ислама, рецитации Корана и т.д.); в) обучение и возвращение на родину большой группы молодежи, побывавшей долгие годы за границей (по направлению Духовного управления мусульман или по частной инициативе) и многие другие.

Проанализированы ход и причины проникновения нетрадиционных исламских направлений и течений в страны Центральной Азии. Среди них особой активностью пользуются исламистские движения, салафиты, суфии, движение «Таблиги джама'ат» и др. Среди салафитов Казахстана отмечены «Мадхалиты», «Сууриты», «ат-Такфир ва-л-хиджра», «Умеренные салафиты». Рассмотрена деятельность суфийских групп «Накшбандийа-Хусайнийа», «Кадирийа», «Джахрийа», турецких накшбандиев.

Отмечены усилия духовных управлений мусульман по противодействию деятельности радикальных исламистских групп, по укреплению позиций традиционного ислама в регионе. На фоне актуальных геополитических реалий вопрос восстановления и обновления мусульманского конфессионального образования стал одной из актуальных и глубоко востребованных временем задач, стоящих перед исламом постсоветской Центральной Азии.



Традиции местного мусульманского общества существуют и не потеряли своей функциональной связанности с национальными традициями и обычаями, и не утратили качества интегрального и необходимого элемента всей системы духовной культуры. Советская политика и практика в отношении ислама оказалась продолжением российской имперской политики тотального подавления традиционного и навязывания чужеродного. Только отличие советского подхода от предыдущего периода состояло в желании радикально, раз и навсегда решить все стоявшие перед властью задачи: окончательное уничтожение религии и выкорчевывание всего несоответствующего домирующей идеологии. Уничтожение класса местного духовенства в советский период истории, сознательное принижение уровня их теоретической подготовки в советских учреждениях исламского конфессионального образования привело к ситуации, когда активизировались процессы по возрождению ислама, официальное духовенство оказалось в затруднительном состоянии, чтобы держать нити руководства в религиозной сфере в своих руках, отвечать вызовам времени и запросам мусульманской общины.

Кроме применения «силового подхода» для нейтрализации исламизма велись поиски путей расскрытия мирного потенциала ислама. Отдельно рассмотрен вопрос о возможные пути поддержки суфизма и ханафитского мазхаба в условиях демократизации общества в качестве противовеса радикальному и политическому исламу. Декларация о том, что ханафитский мазхаб является основой традиционного ислама, вызвала целый ряд мероприятий: были проведены научные конференции, посвященные этой тематике, опубликованы их материалы.

Выводы статьи свидетельствуют о том, что с культурологической точки зрения движение в Центральной Азии за возрождение мусульманских ценностей представляет собой процесс самоидентификации, необходимое условие возврата к духовности после долгих лет господства навязанного атеизма. В значительной степени движение к возрождению исламских традиций является как бы одной из сторон процесса возрождения своего культурного наследия. Развитие национальной культуры возможно на основе национальных духовных ценностей, духовная система зарубежного происхождения не в состоянии занять в центарльноазиатском обществе место традиционной религии. На психологическом уровне подобное движение создает предпосылки для национальной идентификации личности, позволяющей приобщиться к своей культуре. Практически же речь идет о том, чтобы через возрождение исламских ценностей воссоздать историю и культуру, самобытность и традиции, восстановить традиционный образ жизни.

ВВЕДЕНИЕ

Данная статья посвящена рассмотрению развития ситуации вокруг ислама в Центральной Азии в течение последних двадцати лет. Процессы рассмотрены на примере Казахстана, так как географически эта страна занимает уникальное положение в Евразии как место встречи между Востоком и Западом. Следует констатировать, что с начала последнего десятилетия XX века в постсоветском Казахстане, как и во всей Центральной Азии, по сравнению с советским периодом наблюдается перманентная тенденция к росту количества культовых зданий. К настоящему времени в республике существует свыше 3200 культовых зданий, относящихся ко всем вероисповеданиям. Для сравнения можно привести такую цифру: например, за период независимости значительно возросло количество мечетей (от 59 мечетей, существовавших в 1989 г., до 2135 официально зарегистрированных мечетей в настоящее время). За эти годы выросла степень отчетливости религиозной идентификации населения республики, повысился статусный уровень религии. Результаты опроса, проведенного профессором Зауром Г. Джалиловым, показали, что свыше 70% респондентов ответили, что их роднит со своим народом язык, свыше 60% назвали обычаи и обряды, свыше 40% считали, что их связывает религия, духовная культура.[1] Развитие самосознания в религиозном плане усиливается у представителей всех слоев общества, наблюдаются тенденции в укреплении ислама как образа жизни для большинства населения.

Обеспечение государством свободы вероисповедания

Казахстан взял курс на демократизацию всех сторон жизни общества, обеспечивая своим гражданам реальную свободу вероисповедания и свободу совести. Этому духу соответствуют внешнеполитические инициативы государства – проведение «Съездов лидеров мировых религий и традиционных конфессий» (2003, 2006, 2009, 2012 гг.), «Международной конференции мира и согласия» (2006 г.), международного форума «Общий мир: Прогресс через разнообразие» (2008 г.), реализация программы «Мусульманский мир и Запад», а также множество других. ООН поддержала инициативу Казахстана по объявлению 2010 г. «Годом сближения культур». В 2010 г. Казахстан возглавил Организацию по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ), в 2011-2012 гг. Казахстан председательствовал в Совете министров иностранных дел (СМИД) «Организации исламского сотрудничества» (ОИК/ОИС).

Став членом Организации исламского сотрудничества (ОИК/ОИС) в 1995 г., Казахстан наращивает сотрудничество со странами этого быстрорастущего региона по ряду отраслей. Определились четыре основных направления

[1] Иванов В. А., Трофимов Я. Ф. *Религии Казахстана. Справочник*. 2-издание. – Алматы: Аркаим, 2010; Джалилов З. Г. *Религиозная ситуация в Казахстане и некоторые проблемы политико-правового регулирования* // Shygys. – Алматы. – 2004. – № 1. – С. 236-246.



экономического сотрудничества. Первое – торговое, второе – транспортное, третье – туристическое и четвертое – финансовое. Осуществляются программы занятости молодежи, спортивные и культурные обмены, торгового сотрудничества, миграции, противодействия экстремизму и терроризму. Многие страны ОИК/ОИС строят свою экономическую политику с учетом религиозных, исламских представлений, принципов *шари'ата*. Исламизация хозяйственной жизни стала официальной политикой многих стран. Казахстан осуществляет торгово-экономическое сотрудничество с 42 странами–членами ОИК/ОИС. Ожидается, что процесс привлечения инвестиций из мусульманского региона активизируется с появлением в Казахстане исламских банков.[2]

Одним из показателей реализации свободы вероисповедания является поездка верующих Казахстана на совершение *хаджжа* в Мекку – выполнение одной из пяти основных обязанностей мусульманина. В 1991 г. впервые в истории независимого Казахстана совершили паломничество первые 20 человек. В 1993 г. Президент Н. А. Назарбаев в Центральной Алматинской мечети своей речью напутствовал 300 казахстанцев, собиравшихся в Мекку. В их число входили представители разных национальностей и возрастов, среди них находились известные общественные деятели, интеллигенция, люди искусства и простые верующие.[3] В настоящее время количество желающих совершить паломничество из Казахстана стремительно увеличивается. Выезд казахстанцев в страны мусульманского региона составляет 58,8% от общего числа выехавших в 2009 г. за пределы страны. В 2000 г. этот показатель составлял 31,3%. Число паломников в Мекку остается довольно большим (около 4 тысячи в *хаджж*, и еще больше на *'умру*). В связи с этим после переговоров Духовного управления мусульман Казахстана (ДУМК) во главе с шайхом Абсаттаром хаджи Дербисали с представителями Министерства по делам *хаджжа* Королевства Саудовская Аравия увеличили квоту на посещение Мекки казахстанцами в два раза.

В 2003 г. в Казахстане была создана «Ассоциация хаджей Казахстана», объединяющая более семи тыс. человек. В мае 2004 г. в г. Астане был проведен первый съезд Казахстанской ассоциации «Хаджжи». Цель ее деятельности заключается в проведении разъяснительной работы среди интеллигенции и молодежи об основах и ценностях ислама путем организации научных конференций в разных регионах Казахстана. На протяжении последних двух лет деятельность Ассоциации тесно связана с внедрением

---

[2] Амреев Б. *Аравийские монархии и их место во внешнеполитических приоритетах Казахстана*. – Астана: Елорда, 2004.

[3] Шейх Абсаттар хаджи Дербисали. *Ислам – религия мира и созидания. Теоретико-религиоведческие, историко-филологические исследования, статьи, размышления, доклады и интервью*. – Алматы: Дайк-Пресс, 2010, сс. 206-229.

продукции *халал* на территории Казахстана. В ее рамках создан государственно-технический комитет по ее стандартизации, который занимается изучением опыта в области ее производства в России, Малайзии и других странах. Председателю Ассоциации профессору Марат-кажы Сарсенбаеву принадлежит также инициатива по введению курса теологии (со специализациями: исламская и христианско-православная теология) в Государственный общеобразовательный стандарт Республики Казахстан.[4]

Широко распространенным явлением стал выезд казахстанцев в мусульманские страны в целях получения религиозного образования. Много студентов получило образование в известном исламском университете «ал-Азхар» в Египте и других учебных заведениях мусульманского мира. В теологических учебных заведениях других стран получают образование много граждан Казахстана.

Именно в вышеперечисленных факторах (возобновление связей со странами Мусульманского мира, получение религиозного образования и другие формы пребывания казахстанцев в этих странах и т.п.) некоторые исследователи склонны видеть причины распространения деятельности нетрадиционных для Казахстана исламских направлений и движений.[5]

Салафиты в Казахстане

В настоящее время в Казахстане уже сформировались устойчивые салафитские общины.[6] Их можно разделить на четыре основные группы:

1. «Мадхалиты» – последователи саудовского шайха Раби'а ибн Мадхали сосредоточены, в основном, в гг. Астана, Алматы, Шымкент и Павлодар. Они считают, что мусульманская община должна подчиняться только своим имамам и официальной власти. Стратегическая задача – интегрироваться в состав официального духовенства. Лидеры – бывший имам мечети «Уш коныр» Тоирджон Ибрагимов, житель г. Каскелен Ринат Зайнуллин.
2. «Суруриты» (Мединские *джама'аты*) сосредоточены, в основном, в южных регионах (Южно-Казахстанская, Жамбылская и Алматинская области). В Казахстане насчитываются несколько их *джама'атов*. Они одними из первых попытались создавать альтернативные ДУМК

[4] Наш мир. – Алматы. – 2007. – 29 июня.

[5] Байтенова Н. Ж. *В Казахстане существует «тихий экстремизм» // Деловая неделя*. – Алматы. – 2009. – 20 ноября.

[6] Избаиров А. К. *Нетрадиционные исламские направления в независимых государствах Центральной Азии. Диссертация … доктора исторических наук по специальности: 07.00.03 – всеобщая история*. – Алматы: Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова КН МОН РК, 2009.



религиозные общины, в которых присутствовали такие элементы самоуправления, как избрание лидеров (*амир*) или советов (*шура*), формирование собственных денежных фондов, создание образовательных центров (*худжра*). Лидеры – преподаватель исламского культурного центра Мухаммад ʻАбд ас-Самад, Дидар Оспанов, Дарын Мубаров.

3. Группа «ат-Такфир ва-л-хиджра» получила распространение в западных областях Казахстана с конца 1990-х гг. под влиянием дагестанского проповедника из г. Астрахань (Российская Федерация) Омарова Ангута, более известного под именем Аййуб Астраханский.

4. Так называемые «Умеренные» салафиты. Для этой группы салафитов важным положением является стремление к строгому соблюдению принципа «единобожия» (*таухид*). Любое нарушение принципа «таухид» ими оценивается как проявление *ширка* (многобожия, язычества) или как действие, относящееся к категории *бидʻат* (новшество). Они особо осуждают различные суфийские группы, считая, что «тавассул» (обращение к Аллаху посредством кого-либо) может привести к «почитанию человека». Символами салафитской идеологии этого толка считаются саудовские шайхи – ʻАбдаллах ибн Баз, Мухаммад ибн Усаймин, Салих ибн Фаузан ибн ʻАбдаллах и т.д., а также близкие им по духу ученые в других странах, как, например, *мухаддисы* в Сирии (Насир ад-дин ал-Албани, ʻАбд ал-Кадир ал-Арнаут, Ахмад Шакир), их ученики и последователи.

Суфийские группы

В настоящее время, как показали наши исследования, в Казахстане действуют представители четырех направлений суфизма:

1. Накшбандийа–Муджаддидийа–Хусайнийа. Духовным центром всех его действующих групп является селение Куш/Кушы-Ата, расположенное в 15-17 км к юго-востоку от г. Туркестана. Здесь в частном доме сыновей ʻАбд ал-Вахида Ишана Маматшукурова (1886-1967) два раза в год (во время *маулида* и в начале священного месяца *рамадан*) собираются его последователи. По регионам Казахстана действуют заместители (*халифа*), которые руководят региональными кружками. В районе вокруг Туркестана действует главный руководитель всех групп, сын ʻАбд ал-Вахида Ишана – Наср ад-дин Ишан. В г. Таразе официально зарегистрировано религиозное объединение суфиев «Ислам шапагаты».

Кроме Казахстана многочисленные группы Хусайнийа действуют в различных странах Центральной Азии (в основном в Узбекистане).[7]

2. Вторым направлением, которое выжило в советское время, являются чеченские суфийские группы Кадирийа. Чеченцы были переселены на территорию Казахстана в 1944 г. И. Сталиным. В 1957 г. большая часть чеченцев вернулась на родину. По статистическим данным 2009 г., всего гражданами Казахстана оставались 31431 человек чеченской национальности. Это составляет 0,2 % населения страны. По мнению профессора Ж. А. Ермекбаева, точное количество чеченцев определить трудно, потому что многочисленные члены их семей одновременно могут легко переезжать и проживать в двух республиках.[8] По причине языка для исследователей суфизм среди чеченцев Казахстана остается слабо изученным вопросом.

3. Джахрийа – последователи ʻИсматуллаха Максума ʻАбд ал-Гаффар Максум улы. Последний переехал в Казахстан из Афганистана, где жил в г. Мазар-и Шариф, затем он принял гражданство Казахстана. Эта группа на территории Казахстана получила распространение в середине 1990-х годов.[9] Халифой ʻИсматуллаха Максума является Нарымбай Разбекулы.

   Им было организовано Республиканское общественное объединение «Сенім. Білім. Өмір», имеющее 17 филиалов и 16 отделений. Основные группы находятся в гг. Астана, Алматы, Уральск, Туркестан.

4. Современные турецкие суфийские группы в Казахстане представлены различными группами.[10]

---

[7] Бабаджанов Б. М. *Хусайнийа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь* / Под редакцией С. М. Прозорова. Том I. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006, сс. 431-432.

[8] Ермекбаев Ж. А. *Чеченцы и ингуши в Казахстане. История и судьбы*. – Алматы: Дайк-Пресс, 2009.

[9] Аширов А. А., Пасилов Б. А. Зикр джахр в ритуальной практике суфийских групп Центральной Азии и его этнографические особенности // *Этнографическое обозрение*. 2010. № 5, сс. 37-43; Бабаджанов Б.М. Зикр джахр и сама': сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Под редакцией С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова. – Москва: «Восточная литература» РАН, 2003, сс. 237-250; *он же*. О видах зикра джахр среди братств Центральной Азии // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в XIII-XVIII вв. Материалы международного Круглого стола. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004, сс. 133-157.

[10] Balci B. *Missionnaires de l'Islam en Asie centrale. Les écoles turques de Fethullah Guelen*. – Paris: Maisonneuve and Larose, 2003; Balci B. "Fethullah Guelen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam" // *Religion, State and Society*, 31 (2003), pp. 151-177.



«Таблиги Джама'ат»

В республики Центральной Азии путешествующие миссионеры «Таблиги джама'ат» начали прибывать из стран Арабского Востока, Индии, Пакистана с 1991 г. группами в 5-10 человек. Позже наметились пути их проникновения из стран Западной Европы. Наиболее активны общины таблигов в г. Алматы, Алматинской, Жамбылской, Восточно-Казахстанской, Южно-Казахстанской, Актюбинской, Мангистауской и Карагандинской областях. Узбекистан еще в середине 1990-х гг. ограничил их деятельность. В Кыргызстане сосредоточены их основные региональные центры. Так в г. Бишкеке функционирует теологическое учебное заведение «'Абдаллах ибн Мас'уд», срок обучения в котором составляет 6 лет. По окончании каждого курса студенты направляются в различные регионы Центральной Азии для совершения сорокадневного «да'вата».

В деятельности новых исламских групп наблюдается критическое отношение к традициям казахского мусульманского общества, его взаимосвязям с национальной культурой и государственностью, что может привести к возникновению конфликтной ситуации. Оторванность религиозной общины от национальной культуры тоже можно рассматривать в качестве существенного фактора для последующего усиления отчужденности. Также чувствуется негативная оценка со стороны официальных и полуофициальных клерикальных кругов в отношении новых групп. Предварительные оценочные рассуждения в отношении их учения и практики вне контекста всего мусульманского мира, истории ислама могут дискредитировать таких аналитиков в глазах мировой общественности.

При возобновлении религиозной идентификации (так называемое «возрожденчество») у мусульман Казахстана наблюдается обращение к трем основным пластам старых и новых традиций:

а) первоисточникам веры (Коран и *хадисы*), *шари'ата* и практике периода жизни пророка Мухаммада и его сподвижников (аравийский ислам, салафизм, фундаментализм);

б) принадлежность к сообществу тех или иных мусульманских народов Ближнего и Среднего Востока (ориентация на те или иные страны, нетрадиционные направления);[11]

в) ориентация и следование традициям местного мусульманского общества (продолжение традиций региональных мусульманских обществ).

[11] Кусаинова К. Т. *Деятельность мусульманских движений и организаций в Центральной Азии (1991-2008 гг.).* Диссертация ... кандидата исторических наук по специальности: 07.00.03 – всеобщая история. – Алматы: Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова КН МОН РК, 2010.

На усиление того или иного направления ислама в процессах религиозной самоидентификации работает целая группа факторов:[12]

а) издание и распространение идеологической литературы (публикация на русском и казахском языках переводов Корана и *хадисов*, выход в свет книг, посвященных различных версий возникновения и развития исламской культуры, общества и религии). Они издаются и распространяются частенько легально, используя лоббистов различных направлений или самиздатом (нелегально);

б) активная работа многочисленных конфессиональных учебных заведений (университеты, институты, медресе) и различных краткосрочных курсов при мечетях, иностранных культурных центрах, в частных пансионатах и домах (обучение арабскому языку, основам ислама, рецитации Корана и т.д.);

в) обучение и возвращение на родину большой группы молодежи, побывавшей долгие годы за границей (по направлению ДУМК или по частной инициативе) и многие другие.

Духовное управление мусульман Казахстана

Духовное управление мусульман Казахстана выросло и отделилось из организационных структур Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (1943-1992).[13] Так 12 января 1990 г. был созван первый Курылтай мусульман Казахстана, на котором было образовано ДУМК. Первым муфтием был избран Ратбек-кажы Нысанбайулы.

Создание ДУМК совпало по времени с началом широкой волны религиозного ренессанса, открытия исламских конфессиональных школ, создания сети исламского конфессионального образования, направления студентов на учебу в зарубежные страны (арабские страны, Иран, Турция, Пакистан). Оно сопровождалось влиянием нескольких существенных факторов: нехваткой местных кадров, отсутствием местных конфессиональных учебных учреждений, отсутствием опыта работы и т.д.

---

[12] Muminov A. K. "Self-Identification and Re-Islamization Processes in Contemporary Central Asia", in: *Proceedings of International Conference "Islamic Civilization in Central Asia"*. Astana, 4-7 September 2007 / Preface: Dr. Halit Eren. Editors: Halit Eren, Meruert Abuseitova, Ashirbek Muminov, Ayna Askeroglu. Istanbul: OIC Research Centre for Islamic History, Art and Culture, R. B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan, 2010, pp. 231-237.

[13] Бабаджанов Б. М. Среднеазиатское духовное управление (САДУМ): предыстория и последствия распада // Многомерные границы Центральной Азии. Том 2 / ответственные редакторы М. Б. Олкотт и А. В. Малашенко. – Москва, 1999, сс. 55-69; *Бабаджанов Б. М., Олкотт М.* САДУМ // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. Вып. 4. – Москва: Восточная литература, 2003, сс. 69-72.



Духовному управлению мусульман Казахстана удалось овладеть процессами по духовному обновлению общества.

ДУМК искало возможность своими собственными силами создать свои образовательные центры. В итоге была создана сеть исламского конфессионального образования, куда вошли Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», Исламский институт по повышению квалификации религиозных деятелей при Духовном управлении мусульман Казахстана и несколько медресе.

Конфессиональное образование

В первые годы в Казахстане были открыты «религиозно-образовательные центры» – Международный Казахско-Кувейтский университет (основан в 1999 г. кувейтским «Обществом социальных реформ» – «Social Reform Society»), Международный Казахско-Арабский университет (г. Шымкент), Университет «Руханият», колледж «Тейба» и др. Деятельное участие в расширении системы исламского конфессионального образования в Казахстане приняли арабо-исламские частные организации и фонды. Примерами частных институтов, открытых в Шымкенте при поддержке арабских или иных исламских фондов, служат «Университет Отрар» (бывший «Международный Казахско-Арабский университет»[14]) и «Южно-Казахстанская гуманитарная академия» (бывший «Международный Казахско-Кувейтский университет»).[15] В них были открыты отделения арабского языка и литературы, религиеведения, в которых начали работать специалисты по арабскому языку и исламскому праву из Египта, Йемена, Судана. С 2000 г. к числу спонсоров добавился еще один фонд «Ибрахим бен Абдуль Азиз Ал-Ибрахим» (Саудовская Аравия). В основном финансовая поддержка со стороны зарубежных спонсоров на протяжении почти 10 лет осуществлялась по следующим направлениям: преподавание арабского языка и религиеведения, обеспечение учебной литературой и издание собственных учебников, проведение конкурсов по арабскому языку. Обучение многих студентов в соответствии с языковой специализацией, а также их проживание, питание и стипендии оплачивались вышеназванными арабскими организациями и фондами. Тесные отношения, установленные с мусульманскими странами, позволяли студентам и преподавателям проходить в этих странах языковые и научные стажировки.[16]

---

[14] См. Халықаралық Қазақ-Араб университеті Руханият ордасы. Оқу орнының құрылғанына 10 жыл толуына байланысты өтетін халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. – Алматы: Қазақпарат, 2002, сс. 4-16.

[15] Казахстанская правда. – 2005. – 19 марта.

[16] Wilkowsky D. *Arabisch-islamische Organisationen in Kasakhstan. Exogener Einfluss auf die islamische Erneuerung. 1991-2007.* – Berlin: Verlag Hans Schiler, 2009.

На фоне актуальных геополитических реалий вопрос восстановления и обновления мусульманского конфессионального образования стал одной из актуальных и глубоко востребованных временем задач, стоящих перед исламом постсоветского Казахстана. На встрече с имамами в Алматы в апреле 2005 года Президент страны подчеркивал роль, прежде всего, образованных имамов, что должно соответствовать стратегии государства, направленной на укрепление стабильности и межконфессионального диалога в стране.[17] В условиях противоречивой деятельности различных сект и течений, отмечал президент Н. А. Назарбаев, особое внимание имамов должно быть уделено умелому, высокопрофессиональному проведению просветительской работы, особенно среди молодежи, с разъяснением истинных ценностей ислама и гуманизма.[18]

Традиционный ислам

Традиции местного мусульманского общества существуют и не потеряли своей функциональной связанности с национальными традициями и обычаями, и не утратили качества интегрального и необходимого элемента всей системы духовной культуры.

Советская политика и практика в отношении ислама оказалась продолжением российской имперской политики тотального подавления традиционного и навязывания чужеродного. Только отличие советского подхода от предыдущего периода состояло в желании радикально, раз и навсегда решить все стоявшие перед властью задачи: окончательное уничтожение религии и выкорчевывание всего несоответствующего домирующей идеологии. По наиболее уязвимым местам исламской инфраструктуры в Центральной Азии в период до Второй мировой войны (1917–1939) был нанесен решительный уничтожающий удар. Он коснулся, в первую очередь, слоя богословов, служителей культа. Эти лица были подвергнуты лишению гражданских прав, переселению в дальние края, физическому уничтожению. Главные религиозные центры: Туркестан, Хива, Бухара, Самарканд, Коканд были превращены в захудалые провинциальные городки. Конфессиональные учебные заведения, мечети, вакфы и другие религиозные учреждения, находившиеся в них, были закрыты, весь их инвентарь, включая книги на арабском шрифте, были конфискованы или уничтожены. За годы репрессий местные знатоки ислама были в основном физически устранены, и, как отмечали информанты из числа местного населения, «стариков», знавших традиционную религию (*карие, көне көз кариелер*), почти не осталось. Когда новое поколение советской молодежи

[17] *Казахстанская правда*. – 2005. – 20 апреля.

[18] Там же.



вынуждены были обратиться к исламской тематике, они столкнулись с фактом отсутствия религиозных авторитетов, получивших образование в этой стране.

В условиях полного культурного разрушения и поголовного преследования городских центров традиционная культура имела больше шанса сохраниться в сельской местности Центральной Азии. В сельской местности различные формы духовной жизни все-таки имели больше возможностей для выживания. В религиозной жизни, конечно, превалировали ритуал, обряды, простые религиозные праздники.[19] Наблюдается выход на первый план некоторых сторон духовной жизни, находившихся в тени в дни полноценного функционирования исламской сети: посещение святых мест, традицонное врачевание, знахарство и т.д.

Исламские структуры в советский период

Как одно из проявлений слабости коммунистического государства перед естественным развитием общества можно расценить образование Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) в 1943 году. Оно, даже при его явной пассивности, стало знаменательным событием в возрождении религиозной жизни региона. При каждом витке послевоенного развития «советского ислама», возрождавшегося в пострепрессионный период, на его формирование влияло несколько групп факторов:

1. Узкий, порционный свет исламской пропаганды, излучаемый САДУМ, призывал к соблюдению принципов «чистого, неиспорченного ислама». Его единственными источниками были Коран и *хадисы*. Эта черта определяла приоритетные направления развития ислама в советский период, поощряя в конечном счете, как это сейчас называется, фундаментализм. Именно такая просветительская политика САДУМ сыграла свою решающую роль в формировании и эволюции многих групп богословов. Их главными чертами, по нашему мнению, стали оторванность от своих корней, обмельчение теоретических знаний, подмена серьезных занятий наукой поверхностными утверждениями и т.д.[20]

---

[19] Privratsky B. *Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory*. – Richmond, Surrey: Curzon, 2001.

[20] В публикациях встречается неверное утверждение о приверженности Зияутдина Бабаханова (1908-1982) к суфизму на основании того факта, что его дед ʻАбд ал-Маджид-хан был последователем суфийского братства Накшбандийа, см.: Martha Brill Olcott. Islam and Fundamentalism in Independent Central Asia, in: *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies.* London, Frank Cass, 1995, pp. 34-35). В другой своей публикации исследователь говорит совсем обратное против этого своего утверждения, заявляя, что Зияутдин [Бабаханов] прошел обучение в Саудовской Аравии, где был подвергнут влиянию ваххабизма: Olcott M. B. *Sufism in Central Asia: A Force for Moderation or a Cause for Politization?* (Carnegie Papers, Number 84, May 2007), p. 24. О корнях его убеждений в исламе см. нашу публикацию:

2. Абстрактный, идеальный «чистый ислам» противопоставлялся традициям конкретного местного исламского общества. Осуждаемые САДУМ проявления религиозной жизни (традиционные формы религиозной жизни, личности Абу Ханифы, Баха' ад-дина Накшбанда, суфизм, другие духовные интеллектуалы) могли стать предметом забот репрессивных органов советского государства. В своей репрессивной деятельности советские государственные учреждения использовали фетвы, издаваемые САДУМ.[21] В результате, в первую очередь, представители традиционного ислама оказались в состоянии нелегальности.

Такая политика сформировала ситуацию, когда вновь появившиеся общины (особенно суфийские), с одной стороны, могли фактически существовать в обществе, с другой стороны, развиваться только нелегально, в форме «худжр».[22] Отсутствие заинтересованности со стороны властей в разработке правил регистрации религиозных общин, их легального функционирования породило тенденцию появления и размножения групп, не расположенных к сотрудничеству с обществом и властью. Эта среда (богословы, получившие образование в системе «худжра») при наступлении соответствующей ситуации могла легко политизироваться.[23]

Уничтожение класса местного духовенства в советский период истории, сознательное принижение уровня их теоретической подготовки в советских учреждениях исламского конфессионального образования привело к ситуации, когда активизировались процессы по возрождению ислама, официальное духовенство оказалось в затруднительном состоянии, чтобы держать нити руководства в религиозной сфере в своих руках, отвечать вызовам времени и запросам мусульманской общины.

Muminov A. Chami-damulla et son rôle dans la constitution d'un "Islam soviétiques", in : *Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale)*. Sous la direction de Marlène Laruelle et Sébastien Peyrouse. Paris: l'Harmattan, 2005, pp. 241-261.

[21] Бабаджанов Б. М. О фетвах САДУМ против «неисламских» обычаев // Ислам в Центральной Азии. Взгляд изнутри. Аналитическая серия Московского отделения Фонда Карнеги, вып. 6 / Ред.: М. Б. Олкотт, А. Малашенко. – Москва: Московский Центр Карнеги, 2001, сс. 65-78.

[22] Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Олкотт М. Б. Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании "советского ислама" в Средней Азии) // Восток (Oriens). – Москва. – № 5. – 2004, сс. 19-33.

[23] Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., фон Кюгельген А. Диспуты мусульманских авторитетов в Центральной Азии (XIX–XX вв.): критические издания и исследования источников. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007.



Первые попытки в усилении традиционного ислама

Деятельность исламистских групп в период независимости создала много политических проблем.[24] Кроме применения «силового подхода» для нейтрализации исламизма велись поиски путей расскрытия мирного потенциала ислама. В первые годы независимости в одной из республик Центральной Азии – Узбекистане некоторые деятели в попытках разработки национальной идеологии обратились к суфизму как духовному наследию, в качества фундамента, базы для осуществления национального возрождения. Существовали политики, которые были склонны рассматривать суфийское учение в качестве противовеса исламскому фундаментализму. Также существовали серьезные ожидания рассматривать суфизм как учение, могущее противостоять политическому исламу в лице «Хизб ат-тахрир ал-ислами». Примерами этому могут послужить многочисленные публикации по истории мистического учения в исламе, разные общественно-научные мероприятия по суфизму, проведенные в Узбекистане. Руководство САДУМ, позднее Управление мусульман Узбекистан (УМУ) было вовлечено в это дело. Шамсуддин-хан Бабаханов (муфти САДУМ в 1982-1989 гг., впоследствии заместитель муфтия УМУ) стал автором каталога книг по суфизму.[25] Муфти УМУ Мухтар-хаджжи ʻАбдуллаев (1993-1995) претендовал на звание знатока суфизма и суфийского наставника.[26] Все это имело следствием неимоверный рост последователей суфизма в Узбекистане. В качестве харизматического

---

[24] Khalid A. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. – Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2007; Rashid A. Jihad. *The Rise of Militant Islam in Central Asia*. – New Haven, London: Yale University Press, 2003; Naumkin V.V. *Radical Islam in Central Asia. Between Pen and Rifle*. – Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2005; Karagiannis E. The Rise of Political Islam in Kazakhstan: Hizb ut-Tahrir al Islami // *Nationalism and Ethnic Politics*, N 13 (2007), pp. 297-322.

[25] Бобохонов Ш., Мансур А. *Накшбандийя тарикатига оид кулёзмалар*. Ташкент, 1993.

[26] Неточность в отношении приверженности бывшего верховного муфтия Управления мусульман Узбекистана к суфизму, допущенная М. Б. Олкотт (Martha Brill Olcott. Islam and Fundamentalism in Independent Central Asia*, in: Muslim Eurasia: Conflicting Legacies.* London, Frank Cass, 1995, p. 35), была исправлена Б. М. Бабаджановым (Бабаджанов Б. Возрождение суфийских групп в Узбекистане, in: http://www.ca-c.org/journal/cac-02-1999/st_22_babajanov.shtml): «…побудительные мотивы господина Мухтархана Абдуллаева в афишировании своего статуса "*накшбандийского шайха*" скорее всего исходят из желания ориентироваться на официальную государственную пропаганду. Именно хорошее знание официальной конъюктуры, неизменный конформизм, умелое пользование пропагандой *Накшбандийа* и другие факторы способствовали его выдвижению на пост Председателя Управления мусульман Узбекистана». Мы согласны с мнениями доктора Б. М. Бабаджанова также относительно необходимости владения местными языками, исламоведческих подготовки и навыков исследователей при полевой работе с исламскими активистами. См. на эту тему также: AbuKhalil, Asad. Islam and the Study of Central Asia: A Critique of the Western Scholarly Literature, in: *Arab Studies Journal*. Spring 1996, pp. 115-129.

суфийского лидера и обладателя «настоящей» *силсилы* выдвинулся Ибрахим Хазрат Маматкулов (ум. в 2009 г.), ученик туркестанского шайха ʻАбд ал-Вахида Ишана.[27] По собственному признанию Ибрахима Хазрата, количество его последователей (*мурид, мухлис*) в эти годы превысило 20 тысяч.

Однако в дни подготовки празднования 600-летия со дня рождения Ходжа Ахрара (ум. в 1490 г.) в 2004 г. официальное отношение к суфизму в Узбекистане стало меняться. В этом немаловажную роль сыграли публикации о политической деятельности таких суфийских лидеров прошлого, как Ходжа Ахрар, Махдум-и Аʻзам (ум. в 1542 г.), Ходжа Ислам Джуйбари (ум. в 1563 г.), Маулана Лутфаллах Чусти (ум. в 1570 г.) и др., потенциальные возможности суфийских организаций к политизации.[28] Также в печати встречаются обильные ссылки на политическую деятельность многих суфийских лидеров братства Накшбандийа, потомков Махдум-и Аʻзама в Восточном Туркестане по сопротивлению Цинам, их участие в восстаниях Йаʻкуб-бека в 1864-1877 гг., восстание Дукчи Ишана (1898 г.) и др. Организаторы два раза отлагали начало юбилея и торжества в честь Ходжа Ахрара, однако запланированное мероприятие все-таки в виде научно-практической конференции было проведено в Самарканде в начале декабря 2004 г. скромно.[29]

У практикующих суфиев появились проблемы: объявились оппоненты удачливого шайха Ибрахима Хазрата. Дуст-Мухаммад Ишан (род. в 1935 г. в Шурчинском районе Сурхандарьинской области) сильно критиковал Ибрахим Хазрата за действия, противоречащие шариʻату. Другой шайх Зухр ад-дин Кари Эшонов-Шахрихани (род. в 1927 г.), ученик Ходжа Назара Дехконбоева, таджикских суфиев Маулави Кухистани и Мухаммад-Шарифа Хисари, также критически относился к личности Ибрахима Хазрата.[30]

Учение ханафитского мазхаба

Следует заметить, что к началу процессов возрождения религиозной жизни некоторые исследователи были склонны утверждать, что ислам в Казахстане

---

[27] Бабаджанов Б. М. Ибрахим-хазрат // *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь* / Под редакцией С. М. Прозорова. Том 1. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006, сс. 155-156.

[28] Бабаджанов Б. М. Андижанское восстание 1898 года: «дервишеский газават» или национально-освободительное движение? // Ўзбекистон тарихи, № 2 (2001), сс. 25-30; № 4 (2001), сс. 61-67; Olcott M. B. *Sufism in Central Asia: A Force for Moderation or a Cause for Politization?* (Carnegie Papers, Number 84, May 2007), pp. 6-15.

[29] Olcott M. B. *Sufism in Central Asia*, p. 7; Научно-практическая конференция «Место Ходжа Ахрара Вали в истории и духовности Центральной Азии» (Самарканд, Узбекистан, 17-18 декабря 2004 г.).

[30] Йулдошхужаев Х. *Тарикатчиликнинг замонавий куринишлари.* Ташкент: Тошкент ислом университети, 2010.



имеет неглубокие корни, он распространился здесь совсем недавно, и вообще казахи и кыргызы как кочевники не восприимчивы к исламизации и политическому исламу.[31] Однако этот устаревший тезис, обслуживавший долгое время прозелитистские и атеистические цели, в новых условиях показал свою несостоятельность. Поворотным пунктом в обращении к личности Абу Ханифы и основанному им мазхабу стала публикация шейха Абсаттара хаджи Дербисали.[32] Схожие процессы стали иметь место в соседних государствах.[33] Декларация о том, что ханафитский мазхаб является основой традиционного ислама, вызвала целый ряд мероприятий: были проведены научные конференции, посвященные этой тематике, опубликованы их материалы.[34] В Астане начал издаваться специальный научный журнал «Ислам в Казахстане».[35] Первые научные исследования в этом направлении установили, что казахстанская земля дала миру много выдающихся деятелей ханафитского мазхаба, именно через развитие положений этого мазхаба лучшие представители местной школы внесли свою лепту в развитие исламской цивилизации и т.д.[36] Однако только предстоящие исследования могут выяснить, не прерывались ли традиции передачи сакральных текстов ислама (иснад, ʻанʻана, силсила) в пределах нынешних границ Казахстана, достаточное ли количество произведений местных авторов преподавалось в системе конфессионального образования и т.д.

---

[31] Olcott M.B. *The Kazakhs*. – Stanford, 1995; Султангалиева А. К. *Ислам в Казахстане: история, этничность, общество*. – Алматы: (б.и.), 1998.

[32] Әбсаттар қажы Дербісәлі. Ұлық имам – Имам Ағзам Әбу Ханифа. – Алматы: Көкжиек, 2008.

[33] Эпоха Имама Аʻзама и ее значение в истории культуры народов Центральной Азии и Ближнего Востока / Редакторы-составители: Аскарали Раджабов, Рустам Мукимов, Мухаммадрахим Карим-заде. Ответственный редактор: Аскарали Раджабов. Душанбе: Академия наук Республики Таджикистан, 2009.

[34] Материалы международной научно-практической конференции «Мазхаб великого имама Абу Ханифы и современность». – Алматы: Атамұра, 2009; «Ислам өркениеті және Қазақстандағы діни мәселелер» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция жинағы. 3-5 қараша 2009 жыл, Түркістан қаласы. Түркістан: «Тұран» баспасы, 2009; Қожа Ахмет Ясауи тағылымы және Қазақстандағы діни білім беру мәселелері. Халықаралық симпозиум материалдарының жинағы. 6-9 сәуір 2011 жыл, Түркістан қаласы. Түркістан: Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Қ. А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, ҚР мәдениет министрлігі діни істер комитеті, Оңтүстік Қазақстан облысы әкимдігі, 2011.

[35] Журнал «Ислам в Казахстане» с 2010 г. выпускается при поддержке Корпоративного фонда «Фонда поддержки исламской культуры и образования».

[36] Хибатулла ат-Тарази и его духовное наследие / Введение к изданию памятника, перевод с арабского языка, комментарии, составление указателей шейх Абсаттар хаджи Дербисали. Общая редакция: А. К. Муминов. Ответственный редактор М.-Х. Алсабеков. Астана: ТОО «КазПолиграфИздат», 2012.

Заключение

С культурологической точки зрения движение в Казахстане за возрождение мусульманских ценностей представляет собой процесс самоидентификации, необходимое условие возврата к духовности после долгих лет господства навязанного атеизма.[37] В значительной степени движение к возрождению исламских традиций является как бы одной из сторон процесса возрождения своего культурного наследия. Немало представителей творческой интеллигенции видят в возрождении и развитии религии основное условие разрешения многих проблем казахстанского общества. Развитие национальной культуры возможно на основе национальных духовных ценностей, духовная система зарубежного происхождения не в состоянии занять в казахстанском обществе место традиционной религии. На психологическом уровне подобное движение создает предпосылки для национальной идентификации личности, позволяющей приобщиться к своей культуре.[38] Практически же речь идет о том, чтобы через возрождение исламских ценностей воссоздать историю и культуру, самобытность и традиции, восстановить традиционный образ жизни.

Традиционное исламское общество показывает свое решительное желание заниматься конфессиональным образованием и тратить значительные средства на эти цели. Однако отсутствие глубоких знаний и навыков, отсутствие возможностей для их углубления заставляют ее обращаться за помощью к стороне.

Библиография

«Ислам өркениеті және Қазақстандағы діни мәселелер» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция жинағы. 3-5 қараша 2009 жыл, Түркістан қаласы. Түркістан: «Тұран» баспасы, 2009.

Abu Khalil, Asad, "Islam and the Study of Central Asia: A Critique of the Western Scholarly Literature", *Arab Studies Journal*, Spring 1996, pp. 115-129.

BALCI B., *Fethullah Guelen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam: Religion, State and Society*, № 31, 2003, pp. 151-177.

BALCI B., *Missionnaires de l'Islam en Asie centrale : Les écoles turques de Fethullah Guelen*, Paris: Maisonneuve and Larose, 2003.

[37] Ерекешева Л. Г. *Религия и социо-культурные системы в истории Центральной Азии*: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности 07.00.03 – Всеобщая история. – Алматы: Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова КН МОН РК, 2008.

[38] Джалилов З. Г. *Ислам и общество в современном Казахстане*. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006 (Серия «Казахстанские востоковедные исследования»); Frank A. J. *Popular Islamic Literature in Kazakhstan. An Annotated Bibliography*. – Hyattsville: Dunwoody Press, 2007.



FRANK A. J., *Popular Islamic Literature in Kazakhstan. An Annotated Bibliography*, Hyattsville: Dunwoody Press, 2007.

KARAGIANNIS E., "The Rise of Political Islam in Kazakhstan: Hizb ut-Tahrir al Islami", *Nationalism and Ethnic Politics*, № 13, 2007, pp. 297-322.

KHALID A., *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2007.

MUMINOV A. K., Self-Identification and Re-Islamization Processes in Contemporary Central Asia, in: Proceedings of International Conference "Islamic Civilization in Central Asia". Astana, 4-7 September 2007 / Preface: Dr. Halit Eren. Editors: Halit Eren, Meruert Abuseitova, Ashirbek Muminov, Ayna Askeroglu. Istanbul: OIC Research Centre for Islamic History, Art and Culture, R. B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan, 2010. pp. 231-237.

MUMINOV A., Chami-damulla et son rôle dans la constitution d'un "Islam soviétiques", in : *Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale)*. Sous la direction de Marlène Laruelle et Sébastien Peyrouse. Paris: l'Harmattan, 2005, pp. 241-261.

NAUMKIN V. V., *Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005.

OLCOTT M. B., "Islam and Fundamentalism in Independent Central Asia", *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies,* London, Frank Cass, 1995, pp. 34-35

OLCOTT M. B., *Sufism in Central Asia: A Force for Moderation or a Cause for Politization?*, Carnegie Papers, Number 84, May 2007.

OLCOTT M. B., The Kazakhs, Stanford, 1995.

PRIVRATSKY B., *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond, Surrey: Curzon, 2001.

RASHID A., Jihad. The Rise of Militant Islam in Central Asia, New Haven, London: Yale University Press, 2003.

WILKOWSKY D., Arabisch-islamische Organisationen in Kasakhstan. Exogener Einfluss auf die islamische Erneuerung. 1991-2007, Berlin: Verlag Hans Schiler, 2009.

АМРЕЕВ Б., Аравийские монархии и их место во внешнеполитических приоритетах Казахстана. – Астана: Елорда, 2004.

АШИРОВ А. А., Пасилов Б. А., Зикр джахр в ритуальной практике суфийских групп Центральной Азии и его этнографические особенности // *Этнографическое обозрение*. – № 5, 2010, сс. 37-43.

БАБАДЖАНОВ Б. М., Андижанское восстание 1898 года: «дервишеский газават» или национально-освободительное движение? // Ўзбекистон тарихи. – Ташкент, № 2 (2001), сс. 25-30; № 4 (2001), сс. 61-67.

БАБАДЖАНОВ Б. М., Зикр джахр и сама': сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Под редакцией С. Н. Абашина и В. О. Бобровникова. – Москва: «Восточная литература» РАН, 2003, сс. 237-250.

БАБАДЖАНОВ Б. М., Ибрахим-хазрат // *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь* / Под редакцией С. М. Прозорова. Том 1. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006, сс. 155-156.

БАБАДЖАНОВ Б. М., МУМИНОВ А. К., ОЛКОТТ М. Б., Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании "советского ислама" в Средней Азии) // Восток (Oriens). – Москва. – № 5, 2004, сс. 19-33.

БАБАДЖАНОВ Б. М., О видах зикра джахр среди братств Центральной Азии // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в XIII-XVIII вв. Материалы международного Круглого стола, Алматы: Дайк-Пресс, 2004, сс. 133-157.

БАБАДЖАНОВ Б. М., О фетвах САДУМ против «неисламских» обычаев // Ислам в Центральной Азии. Взгляд изнутри. Аналитическая серия Московского отделения Фонда Карнеги, вып. 6 / Ред.: М. Б. Олкотт, А. Малашенко. – Москва: Московский Центр Карнеги, 2001, сс. 65-78.

БАБАДЖАНОВ Б. М., ОЛКОТТ М., САДУМ // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. Вып. 4. – Москва: Восточная литература, 2003, сс. 69-72

БАБАДЖАНОВ Б. М., Среднеазиатское духовное управление (САДУМ): предыстория и последствия распада // Многомерные границы Центральной Азии. Том 2 / ответственные редакторы М. Б. Олкотт и А. В. Малашенко, Москва, 1999, сс. 55-69.

БАБАДЖАНОВ Б. М., Хусайнийа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под редакцией С. М. Прозорова. Том I. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006, сс. 431-432

БАБАДЖАНОВ Б., Возрождение суфийских групп в Узбекистане, 1999 // http://www.ca-c.org/journal/cac-02-1999/st_22_babajanov.shtml

БАБАДЖАНОВ Б.М., МУМИНОВ А.К., фон Кюгельген А., Диспуты мусульманских авторитетов в Центральной Азии (XIX–XX вв.): критические издания и исследования источников, Алматы: Дайк-Пресс, 2007.

БАЙТЕНОВА Н. Ж., В Казахстане существует «тихий экстремизм» // Деловая неделя. – Алматы. – 20 ноября 2009.

БОБОХОНОВ Ш., МАНСУР А., Накшбандийя тарикатига оид кулёзмалар. Ташкент, 1993.

ДЖАЛИЛОВ З. Г., Ислам и общество в современном Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс (Серия «Казахстанские востоковедные исследования»), 2006.

ДЖАЛИЛОВ З. Г., Религиозная ситуация в Казахстане и некоторые проблемы политико-правового регулирования // Shygys. – Алматы. – № 1, 2004, сс. 236-246.

ЕРЕКЕШЕВА Л. Г., Религия и социо-культурные системы в истории Центральной Азии: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности 07.00.03 – Всеобщая история. – Алматы: Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, 2008.

ЕРМЕКБАЕВ Ж. А., Чеченцы и ингуши в Казахстане. История и судьбы. – Алматы: Дайк-Пресс, 2009.



ӘБСАТТАР қажы Дербісәлі, Ұлық имам – Имам Ағзам Әбу Ханифа. – Алматы: Көкжиек, 2008.

ИВАНОВ В. А., Трофимов Я. Ф., Религии Казахстана. Справочник. 2-издание. – Алматы: Аркаим, 2010.

ИЗБАИРОВ А. К., Нетрадиционные исламские направления в независимых государствах Центральной Азии. Диссертация ... доктора исторических наук по специальности: 07.00.03 – всеобщая история. – Алматы: Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, 2009.

ЙУЛДОШХУЖАЕВ Х., Тарикатчиликнинг замонавий куринишлари. Ташкент: Тошкент ислом университети, 2010.

Казахстанская правда. Общенациональная газета Казахстана, главный источник официальной информации в республике, выходит с 1920 года.

КУСАИНОВА К. Т., Деятельность мусульманских движений и организаций в Центральной Азии (1991-2008 гг.). Диссертация ... кандидата исторических наук по специальности: 07.00.03 – всеобщая история. – Алматы: Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, 2010.

Қожа Ахмет Ясауи тағылымы және Қазақстандағы діни білім беру мәселелері. Халықаралық симпозиум материалдарының жинағы. 6-9 сәуір 2011 жыл, Түркістан қаласы. Түркістан: Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлигі Қ. А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, ҚР мәдениет министрлигі діни істер комитеті, Оңтүстік Қазақстан облысы әкимдігі.

Материалы, Материалы международной научно-практической конференции «Мазхаб великого имама Абу Ханифы и современность», Алматы: Атамұра, 2009.

Наш мир. Казахстанская республиканкая газета, выходит с 2000 года.

СУЛТАНГАЛИЕВА А. К., Ислам в Казахстане: история, этничность, общество. – Алматы, 1998.

Халықаралық Қазақ-Араб университеті Руханият ордасы. Оқу орнының құрылғанына 10 жыл толуына байланысты өтетін халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. – Алматы: Қазақпарат, 2002, сс. 4-16

Хибатулла ат-Тарази и его духовное наследие / Введение к изданию памятника, перевод с арабского языка, комментарии, составление указателей шейх Абсаттар хаджи Дербисали. Общая редакция: А. К. Муминов. Ответственный редактор М.-Х. Алсабеков. Астана: ТОО «КазПолиграфИздат», 2012.

ШЕЙХ АБСАТТАР хаджи Дербисали, Ислам – религия мира и созидания. Теоретико-религиоведческие, историко-филологические исследования, статьи, размышления, доклады и интервью. – Алматы: Дайк-Пресс, 2010.

Эпоха Имама А'зама и ее значение в истории культуры народов Центральной Азии и Ближнего Востока / Редакторы-составители: Аскарали РАДЖАБОВ, Рустам МУКИМОВ, Мухаммадрахим Карим-заде. Ответственный редактор: Аскарали Раджабов. Душанбе: Академия наук Республики Таджикистан, 2009.



Orta Asya'da İslâm: Güncellenmiş Miras (Kazakistan Örneği)

Prof. Dr. Aşirbek Muminov

ÖZET

Bu makalede, son yirmi yılda Orta Asya'da İslâm'ın etrafındaki durumun gelişimi ele alınmaktadır. Gelişmeler Kazakistan örneği ile ele alınmıştır. Çünkü bu ülke Doğu ile Batının bir buluşma yeri olan Avrasya'da coğrafi olarak eşsiz bir konuma sahiptir. Bu süre boyunca, dini açıdan farkındalığın gelişmesi, toplumun tüm sektörlerinde artmıştır ve eğilim çoğu insan için bir yaşam biçimi olarak İslâm'ı güçlendirmektir.

Toplumun tüm yönleriyle demokratikleşmesindeki sadakat oranı, bu bölgedeki devletlerin vatandaşlarına gerçek din özgürlüğünü ve vicdan özgürlüğünü sağlamasının gereklerine bağlıdır. Makalede geleneksel olmayan İslâmi toplulukların ve mezheplerin Orta Asya ülkelerine nüfuz etme süreci ve buna yol açan nedenler gözden geçirilmiştir. Ayrıca, bölgedeki geleneksel İslâm üzerinde konumlarını güçlendiren radikal İslâmcı



grupların faaliyetleri karşısında Müslüman Dini Kurullarının faaliyetleri incelenmiştir.

Çeşitli İslâmi gelişmelerin ve eğilimlerin uygulanmasına bağlı olarak Müslüman dünya ülkeleri ile ekonomik ve siyasi ilişkilerin genişletilmesi, Hac ve 'Umre, gerçekleştirmek için Suudi Arabistan'a bir ziyarette bulunulması ve yurtdışında İslâmi eğitim alma faaliyetleri yaygınlaşmıştır. Dini kimliğin sürdürülmesi ("uyanış" diye adlandırılmaktadır) ile Kazakistan'daki Müslümanlar eski ve yeni üç ana kademede ilerlemektedirler:

a) İmanın birincil kaynakları (Kur'an ve Hadis) ve şeriat ile Hz. Muhammed(s.a.v.)'in ve ashabının hayattayken uyguladıklarının tatbik edilmesi (Arap İslâm'ı, Selefilik, köktendincilik),

b) Ortadoğu'daki Müslüman halkların bazılarına bağlı olmak, (belirli ülkeler üzerine yoğunlaşmak, alışılmamış yöne odaklanmak)

c) bölgesel bir Müslüman cemaatinin geleneklerini takip ederek uyum sağlamak (yerel Müslüman cemaatlerin devam etmekte olan mahalli gelenekleri). İslâmiyet'in bir veya diğer tarzını dini kimlik sürecinde güçlendirmek için bir grup etken mevcuttur:

a) ideolojik literatürün basımı ve dağıtımı (Rus ve Kazak dillerinde yayınlanmış Kur'an ve Hadis tercümeleri, İslâm kültürünün, İslâm cemiyetinin ve İslâm dininin kaynak ve gelişiminin farklı sürümleri üzerine yazılmış kitapların basılması.) Bunlar genellikle ya lobiciler vasıtasıyla yasal olarak basılıp farklı yönlere dağıtılır veya yasadışı olarak dağıtılır

b) çok sayıda dini eğitim kurumlarının(üniversiteler, kolejler, medreseler) etkin çalışması ile camilerde, yabancı kültür merkezlerinde, özel meskenlerde ve pansiyonlardaki çeşitli kısa süreli kurslar (Arapça, İslâmi esaslar ve hafızlık eğitimi vs.);

c) uzun süre yabancı ülkede kalmış(Müslüman Maneviyat Müdürlüğü'nün direktifleriyle veya özel girişimler yoluyla) kalabalık genç toplulukların ve diğer birçoklarının eğitilerek memleketlerine geri gönderilmeleri.

Makalede geleneksel olmayan İslâmi akımların ve eğilimlerin Orta Asya ülkelerine nüfuz etme süreci ve buna yol açan nedenler gözden geçirilmiştir. Bunlar arasında özellikle etkin İslâmi hareket, Selefiler, Sufiler, ' Ayrıca, bölgedeki geleneksel İslâm üzerinde konumlarını güçlendiren radikal İslâmcı grupların faaliyetleri karşısında Müslüman Dini Kurullarının faaliyetleri incelenmiştir.

Bunlar arasında özellikle İslâmcı Hareket, Selefiler, Sufiler, "Tebliğ-i Cemaat" hareketi vs. etkindir. Kazakistan Selefileri arasında, "Medhaliler", "Sururiler", "el-Tekfir ve el-Hicret" "Ilımlı Selefiler" dikkat çekmekte-

dir. Sufi gruplardan "Nakşibendiyyi-Hüseyniyya"nın, "Kadiriyye"nin, "Jahriyya"nın ve Türk Nakşibendîlerinin faaliyetleri incelenmiştir.

Bölgede geleneksel İslâm'ın konumunu güçlendirmek için, radikal İslâmcı grupların faaliyetlerine karşı Müslüman Dini Kurulu'nun çabaları da ele alınmıştır. Müslüman tevbe eğitiminin yeniden yapılanmasının ve yenilenmesinin güncel jeopolitik gerçeklerinin arkasında yatan neden, Sovyet sonrası Orta Asya'da İslâm'ın karşı karşıya kaldığı önemli ve oldukça yaygın zaman sorunlardan biri haline gelmiştir.

Yerel Müslüman halkın gelenekleri ulusal örf ve adetlerle fonksiyonel bağlantısını, manevi kültürün tüm sisteminin ayrılmaz ve vazgeçilmez bir unsuru olarak kaybetmiş değildir. İslâmiyet bakımından Sovyet politikası ve uygulamaları Rus imparatorluğunun topyekûn gelenek baskısı politikasının bir devamı ve yabancı bir müttefikin dayatmasıydı. Sovyet döneminin önceki yaklaşımından yegâne farkı hükümetin karşılaştığı sorunları kesin olarak ve kökten çözme, dini yok etme ve hâkim komünist ideolojiye karşı bütün yanlışları kökünden söküp atma arzusu idi. Sovyet döneminde yerel ruhban sınıfının yıkılması ve Sovyetlerdeki İslâmi mezhep ve tarikat eğitimi kurumlarında ruhban sınıfının dini eğitimini aşağılayan bilinç, İslâm'ın canlanması sürecinin aktif olduğu, resmi din adamlarının dini konulardaki uyduruk kaynak kitabı kendi ellerinde tutmaları konusunda zor durumda oldukları ve Müslüman toplumunun ihtiyaçlarını ve zorluklarını karşılamada ve diğer dini konularda sıkıntılı bir duruma yol açmıştır.

Etkisizleştirmek için "güç yaklaşımı" kullanımına ek olarak İslâmcılar barış İslâmiyet'i oluşturma yollarını araştırmaktaydı. Biz toplumun demokratikleşmesinde radikal ve siyasal İslâm'ı dengeleyici bir unsur olarak Sufizmi ve İslâm'ın Hanefi mezhebini desteklemek için olası yolları bulma sorununu nazarı dikkate almaktayız. Hanefi mezhebinin geleneksel İslâm'ın temeli olduğunun ilan edilmesi bir dizi eyleme yol açmıştır: bu konuda konferanslar düzenlenmiş, kitaplar basılmıştır.

Makalenin sonuçları, kültürel bir bakış açısını, Orta Asya'da Müslüman değerlerin canlanması için bir kendini tanıma süreci oluştuğunu, bunun da yıllarca ateizmi dayatan bir hâkimiyete maruz kaldıktan sonra bir maneviyata dönüş hareketi olduğunu düşündürmektedir. İslâm geleneğinin yeniden canlandırılması hareketinin büyük bir bölümü sanki taraflardan birinin kendi kültürel mirasını yeniden canlandırmaktaymış gibi görülmektedir. Milli kültürün geliştirilmesi, ulusal kültürel değerlerin esas alınmasıyla mümkündür; yabancı kökenli manevi sistem Orta Asya'nın geleneksel din toplumunda yer alamaz. Psikolojik düzeyde, benzer bir hareket bir ulusal kimlik için önkoşulları yaratır. Uygulamada asıl amaç İslâmi değerlerin yeniden canlandırılması yoluyla tarih ve kültürü, kimliği ve geleneği yeniden inşa etmek ve geleneksel yaşam tarzını geri getirmektir.



Islam in Central Asia: Updated Legacy (Case of Kazakhstan)

Prof. Dr. Ashirbek Muminov

ABSTRACT

This article is devoted to the development of the situation around Islam in Central Asia over the past twenty years. Processes considered by the case of Kazakhstan, because this country takes geographically an unique position in Eurasia as a meeting place between East and West. During this time, the development of self-awareness in religious terms increases in all sectors of society, the tendency is to strengthen Islam as a way of life for most people.

Adherence rate for the democratization of all aspects of society requires the states of this region to ensure their citizens of real freedom of religion and freedom of conscience. Reviewed the process and causes the penetration of non-traditional Islamic groups and sects in the countries of Central Asia. Examined the activities of the Muslim Religious Boards to counter the activities of radical Islamic groups, strengthening positions on traditional Islam in the region.

Expansion of economic and political relations with the countries of the Muslim world, a trip to Saudi Arabia to perform Hajj and 'Umrah, getting Islamic education abroad have spread due to the exercise of various Islamic movements and trends. With the resumption of religious identification (so called "revivalism") the Muslims of Kazakhstan appeal to the three main layers of old and new traditions: a) the primary sources of faith (Qur'an and Hadith), shari'a and the practice of the period in the life of the Prophet Muhammad and his Companions (Arabian Islam, Salafism, fundamentalism); b) belonging to a community of some of the Muslim peoples of the Middle East (focus on particular countries, unconventional direction); c) orientation, following the traditions of the local Muslim community (continued regional traditions of the local Muslim societies). To strengthen one or another form of Islam in the processes of religious identity has a group of factors: a) the publication and distribution of ideological literature (published in the Russian and Kazakh languages, translations of the Qur'an and the Hadith, the publication of books on different versions of the origin and development of Islamic culture, society and religion). They are often published and distributed legally using lobbyists for different directions or illegally; and b) an active work of numerous religious educational institutions (universities, colleges, madrasas) and a variety of short courses in the mosques, foreign cultural centers, private homes and boarding houses (training Arabic language, the basics of Islam, the Qur'an recitation, etc.); c) training and repatriation of a large group of young people, visited many years abroad (in the direction by the Spiritual Directorate of Muslims or private initiative) and many others.

Reviewed the process and causes the penetration of non-traditional Islamic trends and tendencies in the countries of Central Asia. Among them are particularly active Islamist movement, the Salafis, Sufis, the movement "Tablighi Jama'at", etc. Among the Salafis of Kazakhstan marked "Madkhalis", "Sururis", "al-Takfir wa al-Hijra", "Moderate Salafis." The activity of the Sufi groups "Naqshbandiyya-Husayniyya", "Qadiriyya", "Jahriyya", Turkish Naqshbandiyya were exemined.

The efforts of the Muslim Religious Board to counter the activities of radical Islamic groups, to strengthen the position of traditional Islam in the region. Against the background of current geopolitical realities of the reconstruction and renovation of the Muslim confessional education has become one of the important and deeply popular time challenges facing Islam in post-Soviet Central Asia.

Traditions of the local Muslim community have not lost their functional connectivity with national traditions and customs, and have not lost as an integral and essential element of the whole system of spiritual culture.



Soviet policy and practice with regard to Islam was a continuation of Russian imperial policy of total suppression of the traditional and the imposition of an alien. Only difference from the previous approach of the Soviet period was the desire to radically, once and for all solve the problems facing the government: the final destruction of religion and uprooting all the wrong to the dominant communist ideology. The destruction of the local clergy class in the Soviet period, the conscious level belittling their theoretical training in Soviet institutions of Islamic denominational education has led to a situation where active processes on the revival of Islam, the official clergy was in a difficult position to hold the yarn guide in religious matters in his own hands, meet the challenges of the times and needs of the Muslim community.

In addition to the use of "power approach" to neutralize the Islamists were finding ways of building peace Islam. We consider separately the question of the possible ways to support Sufism and the Hanafi school of Islam in the democratization of society as a counterweight to the radical and political Islam. Declaration that the Hanafi madhhab is the basis of the traditional Islam, has caused a number of activities: conferences have been held on this topic, published their material.

Conclusions of the article suggests that a cultural point of view, the movement in Central Asia for the revival of Muslim values is a process of self-identification, a necessary condition for a return to spirituality after years of domination imposed atheism. Much of the movement for the revival of the Islamic tradition is as if one of the parties the process of reviving their cultural heritage. Development of national culture is possible on the basis of national cultural values; spiritual system of foreign origin cannot take place in the Central Asian society of traditional religion. On a psychological level, a similar movement creates the preconditions for a national identity, which allows joining the culture. In practice, the point is that through the revival of Islamic values to reconstruct the history and the culture, identity and tradition, to restore the traditional way of life.



Исламофобия в России: Возникновение и Основные Тенденции Развития

И.о.доц. Док. Сотниченко А. А.
Санкт-Петербургский Государственный Университет

РЕЗЮМЕ

Не для кого не секрет, что в современной Российской Федерации происходит неконтролируемый рост исламофобии. Она выражается не только в мнениях отдельных граждан в отношении ислама, но и в действиях общественных организаций и движений. Ислам воспринимается как угроза для сложившегося образа жизни в стране, традиционных конфессий, международной обстановки. В данной статье мы предпринимаем попытку выяснить причины этого явления, его связь с неконтролируемой миграцией на территорию России и возможности пресечения дальнейшего распространения исламофобии в российском обществе как фактора без сомнения вредного, отрицательно влияющего на единство страны и ее международное положение.

Автор счел необходимым остановиться на причинах, побуждающих россиян отрицательно относиться к исламу и гражданам, его

исповедующим. С нашей точки зрения, есть комплекс явлений последних 25-30 лет, влияющих на отрицательное отношение немусульман России к носителям ислама. Причем, часто исламофобия является следствием социокультурной и этнической неприязни, экономической конкуренции и общим кризисным состоянием российской идентичности, экономики, политическим курсом некоторых исламских стран и движений в отношении Российской Федерации и другими факторами.

В начале статьи автор обращается к вопросам необходимой терминологии. Под термином «мусульмане» подразумеваются не только люди, активно исповедующие свою религию, но т.н. «этнические мусульмане», понятие, может быть, не совсем корректное, однако, позволяющее достаточно объективно оценить численность исследуемой группы и немедленно дающее стороннему наблюдателю представление о ней. По сути дела под термином мусульмане мы подразумеваем представителей мусульманской цивилизации, в то время, как уровень их религиозности может быть самым различным.

В настоящее статье автор останавливается в первую очередь на причинах и последствиях возникновения исламофобии как отрицательного отношения граждан России к исламу, сформированного вследствие общения реального или виртуального с сознательными или несознательными представителями исламской цивилизации.

В статье автор подробно описывает историю исламофобии в России. С его точки зрения, это явление никогда не было характерным для российского общества и появляется только в начале 80-х гг. вследствие объективных процессов - войны в Афганистане, а также распада СССР, закончившегося многочисленными этническими конфликтами. Население России часто было склонно винить абстрактных мусульман в своих экономических и социальных проблемах. В 90-е гг. добавилась проблема Чечни, сопротивление российскому влиянию в которой имело ярко выраженный исламский характер. Также значительное влияние на развитие явления оказало бурное развитие этнических преступных группировок в Российских городах после распада СССР.

Исламофобские настроения также отразились на российской культуре. Комплиментарное отношение к нацизму начинает складываться у некоторых маргинальных слоев населения еще в 70-80-е гг. благодаря советскому кинематографу. В 90-е гг. на экраны выходят довольно большое количество фильмов о конфликтах в Чечне и Афганистане, где враги были представлены именно как мусульмане.

Однако, наибольший рост сознательной исламофобии происходит уже в XXI в. вследствие огромного потока неконтролируемой миграции из



республик бывшего СССР в крупные города и роста экономических и социокультурных различий между коренным и пришлым населением. Схожие процессы происходят в современной Европе с 70-х гг. XX в., чье идейное влияние на Россию оказывается довольно значительным. Этим объясняется и появление, а также популяризация большого количества националистических движений, которые базируются теперь на принципах социокультурной нетерпимости к исламу и его последователям.

Рост исламофобии в современной России является следствием ряда факторов объективного, но чаще субъективного характера, таких, как реакция на рост иноэтнической миграции в крупные города, особенности отражения действительности современными СМИ, в частности, отрицательного отношения к жителям республик, имевших конфликт с властями РФ или русскоязычным населением. В большинстве случаев реальная сознательная исламофобия, т.е. ненависть непосредственно к основам религии не свойственна широким слоям населения и является прерогативой отдельных представителей элит, формирующих дискурс. В отличие от стран Запада в России ислам является религией коренного населения, поэтому распространение исламофобии напрямую влияет на сохранение единства страны. В связи с нарастанием напряженности между Западом и миром ислама Россия может стать полем противостояния между двумя различными цивилизационными императивами, представленными на политическом горизонте государствами, народами, военными блоками и союзами.

В случае нарастания исламофобских тенденций в российском обществе миллионы мусульман, как коренных, так и мигрантов, могут отказаться от подчинения федеральному центру, превратившись в агентов влияния иных политических структур. Многочисленные политические и экономические торговые партнеры нашей страны за рубежом могут отказаться от взаимовыгодного сотрудничества, серьезно пострадает авторитет России в исламском мире, как это уже случилось в результате многолетней чеченской кампании. Российской политической элите следует выработать четкую стратегию взаимоотношений между основными религиозными общинами для предотвращения возможных столкновений на этнической и конфессиональной почве. Субъективные причины, порождающие исламофобские тенденции, следует устранять политическими и экономическими методами централизованно, в том числе и при помощи СМИ. В России есть многовековой опыт мирных взаимоотношений между мусульманами и другими гражданами государства, и его следует использовать как доказавший свою эффективность и традиционный для нашей страны.

Не для кого не секрет, что в современной Российской Федерации происходит неконтролируемый рост исламофобии. Она выражается не только во мнениях отдельных граждан в отношении ислама, но и в действиях общественных организаций и движений. Ислам воспринимается как угроза для сложившегося образа жизни в стране, традиционных конфессий, международной обстановки. В данной статье мы предпринимаем попытку выяснить причины этого явления, его связь с неконтролируемой миграцией на территорию России и возможности пресечения дальнейшего распространения исламофобии в российском обществе как фактора без сомнения вредного, отрицательно влияющего на единство страны и ее международное положение.

Автор счел необходимым остановиться на причинах, побуждающих россиян отрицательно относиться к исламу и гражданам, его исповедующим. С нашей точки зрения, есть комплекс явлений за последних 25-30 лет, влияющих на отрицательное отношение немусульман России к носителям ислама. Причем, часто исламофобия является следствием социокультурной и этнической неприязни, экономической конкуренции и общим кризисным состоянием российской идентичности, экономики, политическим курсом некоторых исламских стран и движений в отношении Российской Федерации и другими факторами.

В начале нашей статьи следует решить некоторые вопросы терминологии. В данной статье под термином «мусульмане» будет подразумеваться не только люди, активно исповедующие свою религию, т.е. соблюдающие посты, совершающие регулярно намаз и аккуратно раздающие милостыню. В последнее время особую популярность приобрело понятие «этнические мусульмане», может быть, не совсем корректное, однако, позволяющее достаточно объективно оценить численность исследуемой группы и немедленно дающее стороннему наблюдателю представление о ней. По сути дела под термином мусульмане мы подразумеваем представителей мусульманской цивилизации, в то время, как уровень их религиозности может быть самым различным.

В настоящей статье мы хотели бы остановиться в первую очередь на причинах и последствиях возникновения исламофобии как отрицательного отношения граждан России к исламу, сформированного вследствие общения реального или виртуального с сознательными или несознательными представителями исламской цивилизации.

Закат Советской Империи

В конце 70 - начале 80-хх гг. XX в. наблюдается общая усталость советского народа от коммунистической идеологии, претендовавшей на роль религиозной системы. Построенная на марксистской теории крайнего материализма, советская система, тем не менее, не была чужда идеализма,



близкого к традиции. Система, провозглашавшая с одной стороны абсолютный приоритет материальной стороны бытия, с другой – духовное развитие, нравственность, героизм не могла не дать трещину. Пока жизнь в СССР представляла собой постоянную борьбу за выживание и работу на счастье будущих поколений советских людей – революция, гражданская война, индустриализация, гитлеровское вторжение и последовавшее за ним тяжелейшее напряжение сил на восстановлении народного хозяйства, вопросы сиюминутного материального достатка не поднимались. В конце 50-х – начале 60-х гг. XX в., с наступлением относительной стабильности в обществе начинается брожение. Одним из объектов критики советской имперской системы становится неравномерное распределение доходов, привилегий и обязанностей между русским народом, «как «руководящей силой Советского Союза среди всех народов нашей страны», и другими народами СССР.[1] Также во многом отрицательным было отношение к зарубежным партнерам Советского Союза – странам Азии и Африки и выходцам из них. Теории интернационализма и братской помощи, выражавшиеся опять же в привилегиях для иностранных студентов, кредитование развивающихся стран не пользовались популярностью среди значительного количества советских людей, недовольных своим материальным положением.

Следует отметить, что сходные проблемы беспокоили и титульное население Османской империи во второй половине XIX в., когда немусульманские народы стали получать многочисленные привилегии, как правило, благодаря давлению иностранных государств, что отражалось на материальном неравенстве жителей.

Особой страницей в отношениях между СССР и исламским миром стала война в Афганистане. В этой стране советские люди столкнулись непосредственно с политическим исламом как с идеологией афганского сопротивления, имеющего тесный союз с главным геополитическим союзником – США. Афганцы, мусульмане воспринимались исключительно как враги, «душманы»[2] понимающие только язык силы, а если и союзники, то ненадежные, готовые в любой момент предать, переметнуться на сторону противника. Афганская война, интернациональная помощь также воспринимались в качестве причины тяжелого экономического положения

---

[1] На самом деле, неравное экономическое положение титульного народа по отношению к другим этноконфессиональным группам свойственно всем континентальным империям. Подобная схема действовала и, например, в Османской империи. Подробнее см. Каппелер А. Россия – многонациональная империя. М., 1997; Лорд Кинросс. Расцвет и упадок Османской империи. М., 1998, и ряд др. Роль русского народа выделена И.В. Сталиным см. Речь И. В. Сталина на кремлевском приеме 24 мая 1945 по случаю победы СССР над Германией // Институт русской цивилизации. http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=6426

[2] Душман – перс., тюрк. враг. От душман также распространенное в СССР «дух».

СССР в середине 80-х гг. XX в., во многом с подачи средств радиопропаганды США. Эти пока еще мелкие обиды «русских», к которым причисляли себя большинство славян империи, на «нерусских» подготовили почву для дальнейшей эскалации этноконфессиональной напряженности.

Рубеж 80-90-х гг. XX в. ознаменовался событиями, характерными для распада любой империи. С девальвацией имперообразующей идеологии «братства советских людей», люди вспоминали когда-то забытые, часто маргинальные теории этнической и конфессиональной исключительности, которыми вооружались различные элиты советских и автономных республик. Коммунизм, империя, русские, Москва стали восприниматься в качестве символов изрядно поднадоевшего прошлого, которые можно обвинить во всех проблемах наступившего настоящего. Именно на русских вымещали свою злобу представители местных элит, рвущиеся к власти. Примерно за это убивают племена Океании христианских миссионеров, которые сначала приносят истину о Христе и сотворении мира, а потом выясняется, что сами веруют в теорию о происхождении человека от обезьяны, рыночную экономику и научно-технический прогресс.[3] Кстати, схожие процессы в XIX – начале XX вв. происходили в бывших балканских провинциях Османской империи, когда виновниками политических, экономических и социальных проблем новых независимых государств были объявлены турки и, шире, вся Османская империя.

Кровавые 90-е

Итак, в начале 90-х гг. XX в. распался СССР, а вместе с ним и миф о нерушимой общности его народов.[4] Причем, расставание было во многом вынужденным для народов страны, вспомним, согласно референдуму 17.03.1991 г. 112 млн. человек или 76.4% населения СССР проголосовали за сохранение союза, причем в этом мероприятии принимали участие все республики и автономные округа с преимущественно мусульманским населением.[5] В Беловежских соглашениях 1991 г. не принимали участия лидеры Узбекистана, Казахстана, Туркмении, Таджикистана, Азербайджана: народы этих республик были поставлены перед независимостью как перед свершившимся фактом. Разрыв традиционных политических и экономических

[3] См. Элиаде М. Космическое обновление и эсхатология. // Милый Ангел. №3. М., 2000. С. 58.

[4] Даже ряд американских авторов восхищались удивительному единству народов СССР и ставили его в пример колониальной системе Запада. См. например работы Meining, D. W.: Heartland and Rimland in Eurasian history. The western political quarterly no. 9, 1956.

[5] От участия в референдуме отказались Грузия, Армения, Молдавия, Латвия, Литва. Эстония. Подробнее см 15 лет референдуму о сохранении СССР // http://russian.kiev.ua/archives/2006/0603/060317dt01.shtml



связей немедленно отразился на экономической ситуации в СНГ. Особенно пострадали страны, на чьих территориях вспыхнули межнациональные конфликты и гражданские войны. В ряде стран Центральной Азии начинается распространение радикального ислама, по ряду причин завоевавшего на рубеже 80-90-х гг. XX в. популярность во многих странах Азии и Африки.[6]

В начале 90-х гг. XX в. в российском обществе исламофобия, как таковая, серьезного распространения не получает. Политический ислам ассоциировался в первую очередь с гражданской войной в Афганистане и Таджикистане, неприязнь же к мусульманам базировалась в первую очередь на этнической и культурной составляющей. В результате резкого спада экономических показателей в странах Центральной Азии и Кавказа Россия как бывшая метрополия, подвергшаяся меньшему спаду экономических показателей, стала объектом для миграции населения хоть и в меньшей степени, чем в начале XXI в. Причем, мигрантами становились не только русские, украинские, белорусские семьи в полном составе из зон конфликтов, но и представители титульных наций бывших советских республик. Последние мигрировали на территорию Российской Федерации в первую очередь в качестве беженцев из зон Нагорно-Карабахского, Грузино-Абхазского, Осетино-Ингушского и других конфликтов.

Начало 90-х гг. XX в. на всей территории бывшего СССР характеризуется периодом т.н. первоначального накопления капитала и тесно связанного с ним разгула организованной преступности. Не секрет, что последняя часто основывалась на базе этнических диаспоральных структур в крупных городах России. Этнические диаспоры имели тесную связь со своими республиками, в которых зачастую царил полный беспорядок, а также сеть контактов с соотечественниками в разных городах. Этнические преступные группировки сразу захватили монополии в ряде «специальностей»: из зоны Карабахского конфликта, из Чечни, Абхазии, Осетии в города России поступало оружие, брошенное деморализованной армией распадающейся советской империи; из Таджикистана, поверженного в хаос гражданской войной – наркотики. В борьбе за место под скупым солнцем российского капитализма участники национальных ОПГ прославились своей бескомпромиссностью, жестокостью, бесконтрольным распространением огнестрельного оружия. Для российских «региональных» криминальных структур Россия все же была Родиной, территорией проживания ближайших родственников их участников, которые могли пострадать от преступной деятельности. Этническая же преступность из новых независимых республик не была связана этими морально-нравственными оковами. Мало того, бывшая метрополия вызывала ненависть за «годы эксплуатации», «незаконные выселения», «историческую

[6] Подробнее о становлении идеологии радикального политического исламизма см. Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2002.

несправедливость», тем более, эти темы неоднократно поднимались и муссировались в местных и центральных СМИ не только национальными элитами, но и самими русскими. Этот фактор не мог не сказаться на росте взаимной неприязни между коренным населением Российской Федерации и мигрантами.

Чеченская Война

Чеченская кампания 1994-1996 гг. стала своего рода квинтэссенцией взаимной неприязни русских и мусульманских народов бывшего СССР. Президент Борис Ельцин, сказав местным российским руководителям "Возьмите себе столько суверенитета, сколько сможете проглотить", дал повод к массовому внутрироссийскому сепаратизму. Самым печальным итогом такой политики стала война Чечни за независимость. Для возникновения сепаратизма в Чечне существовало множество причин. Чеченцы – самый многочисленный народ Северного Кавказа, проживающий на ограниченной территории, с давними историческими традициями сопротивления влиянию Москвы. Чеченцы также являются народом, пострадавшим от центральных властей в результате политики переселения в годы Великой Отечественной войны.[7] С распадом Советского Союза в Чечне начался экономический кризис, связанный не только с повсеместной утратой связей предприятий со своими партнерами, но и насильственным выселением большого числа русских специалистов. С другой стороны, Чечня, как казалось сепаратистам, имеет собственную экономическую базу – залежи высококачественной нефти, а значит, и все шансы стать подобием «нефтяных монархий Персидского залива».

В результате безразличного отношения Москвы к чеченскому сепаратизму и переселению почти всего русского населения из республики в центральные области России сформировалась новая светская чеченская элита, неподконтрольная центральной власти. До 1994 года Москва смотрела сквозь пальцы на формирование преступного независимого государства на своей территории, однако, по ряду причин, вынуждена была начать кампанию по «восстановлению федерального порядка». Кампания была лишена какого-либо идеологического обоснования и информационной поддержки, потому была завершена фактической капитуляцией по Хасавюртовским соглашениям 1996 г. Война стала символом унижения России, торжества всех антироссийских сил не только в пределах РФ, но и заграницей.

Именно «восстановление конституционного порядка» послужило поводом для исламизации чеченского сопротивления. Джохар Дудаев, бывший

[7] В данной статье мы не говорим о причинах этого насильственного переселения, которых более чем достаточно в контексте исторической действительности Великой Отечественной войны.



советский генерал, далекий от идей введения шариата и абсолютно невежественный в отношении ислама[8], вынужден был воспользоваться помощью международного джихадистского движения, набирающего популярность из-за удачно складывающейся для исламских модернистов гражданской войны в Афганистане. Чечня стала символом исламского сопротивления вторжению «неверных», территорией распространения салафизма при активном участии ряда богатых зарубежных фондов. Традиционные тарикаты в условиях сопротивления не смогли дать отпор обновленцам, отчасти из-за значительного их ослабления за годы советской власти, а отчасти из нежелания прервать поток финансовой и военной помощи. В результате чеченское сопротивление было густо окрашено всеми цветами исламского экстремизма. Ненависть русского солдата к врагу, ненависть русских матерей к чеченским сепаратистам и их сообщникам из мусульманских стран, убивающим их детей, в значительной мере обращалась ненавистью к исламу вообще.

Чеченское сопротивление, изначально светское, настолько слилось с исламом как в глазах россиян, так и в сознании самих участников, что чеченец стал символом самых радикальных религиозных настроений. Ислам стал своего рода фактором групповой идентификации чеченцев, подобно национальности, языку, особенностям верхней одежды, что вообще характерно для народов, проживающих в инокультурном окружении. Особенно религиозная составляющая идентичности проявляется в условиях давления, агрессии со стороны соседей.[9] Если в условиях интеграции религия[10], как правило, стремится преодолеть националистические настроения отдельных этических групп, то сепаратизм напротив привлекает к себе на службу все, что отличает его сторонников от основной группы, в том числе и религию (если данная этническая группа иноконфессиональна по отношению к доминирующему большинству). В случае Чечни мы имеем тот самый случай.

---

[8] Об уровне знакомства генерала Дудаева с исламской культурой Джабраил Гакаев, академик, председатель союза чеченцев России. Стенограмма встречи. Арбатова М. Клуб женщин, вмешивающихся в политику http://www.arbatova.ru/club/guest/42.html

в «» см. Подробнее Силантьев Р. Новейшая история ислама в России. С. 40-42.

[9] Нам известны многочисленные факты проявления религии в качестве фактора, объединяющего этноконфессиональную группу перед лицом чужеродного внешнего окружения. Здесь можно привести примеры сохранения еврейской традиции в разных уголках Евразии на протяжении двух тысячелетий, греки в Малой Азии были значительно более привержены православию, чем в островной Греции, где турецкие власти были лояльнее. На Балканах славянское православие стало основой сербского, болгарского, македонского национальных движений, направленных не только против политического господства турок, но и против культурного засилья греков.

[10] Здесь имеются в виду полиэтнические мировые религии, которые сами по себе являются фактором консолидации различных народов.

Культивация ислама оказалась выгодна лидерам сепаратистов по ряду причин: ислам являлся одним из факторов национальной идентичности, объединяющих народ перед лицом агрессии; принадлежность к исламу обеспечивала идеологическую, финансовую, политическую и информационную поддержку со стороны мировой уммы; ислам обеспечивал легитимность борьбы против иноверцев-захватчиков. Однако, что же получил ислам от такой поддержки сепаратистов?

С одной стороны, можно сказать, что популярность ислама среди народов Северного Кавказа возросла. Религия получила сотни тысяч новых адептов, были построены тысячи новых мечетей, десятки медресе, некоторые из которых довольно авторитетны в российской умме. С другой стороны, исламу приходится нести ответственность за активное использование его последователями символов и знаков религии в качестве знамени сепаратизма и сопротивления: с именем Бога на устах новообращенные мусульмане казнили пленных, изгоняли русских из мест их проживания, совершали террористические акты. В результате, с сотнями тысяч новых адептов ислам получил миллионы не менее фанатичных противников по всей России. Недалекие простые граждане РФ, отправляющие своих сыновей в армию, регулярно смотрящие телевизионные фильмы про Чечню, в которых самые отрицательные персонажи обязательно носят отличительные знаки мусульманской религии и произносят молитвы на арабском, выстраивают однозначную линию чеченец = враг = террорист = мусульманин. Это хорошо согласуется с теорией столкновения цивилизаций Самуэля Хантингтона и интересами США по созданию зоны сплошной вялотекущей нестабильности в Евразии, но весьма плохо с единством политического и экономического пространства России.

Русский Национализм через Призму Исламофобии

К концу 70-х гг. XX в. на почве разложения законсервированной советской идеологии дают всходы семена самых экзотических политических проектов, претендующих на ведущую роль в последующем развитии страны. Молодежь позднего застоя интуитивно понимала бесперспективность отечественной коммунистической модели, однако имела мало примеров для подражания, идеологических императивов, которые бы шли вразрез с официальным курсом, провозглашаемым политической элитой СССР. Давление цензуры было сильно ослаблено по сравнению с предыдущими десятилетиями, что давало повод для философских, культурных, политических исканий, но было еще велико настолько, что для создания иных представлений о мире люди



вынуждены были использовать обрывочные, вторичные, отраженные в зеркале пропаганды или косвенных источников сведения.[11]

Можно выделить несколько антисоветских направлений молодежных субкультур, некоторые из которых стали важным фактором формирования особых политических направлений. Первое и главное основывалось на «преклонении перед Западом». Либеральное общество Западной Европы и США прямо называлось основным врагом СССР, и только этим привлекало в свои ряды множество сторонников. Кроме того, с Запада в СССР приходили наполненные знаковым содержанием модные дефицитные вещи, музыка, фильмы, которые немедленно становились объектом зависти окружающих. Следующим направлением развития являлся интерес к индийской культуре. Это была, пожалуй, единственная зарубежная культура, широко представленная на всем пространстве СССР в виде многочисленных шедевров индийского кинематографа. Туго набитая особенностями индийской жизни в условиях кастового общества, доминирования традиций, продукция «Боливуда» производила неизгладимое впечатление на вектор духовных исканий городской и сельской молодежи застоя, откуда мы имеем до сих пор довольно многочисленных кришнаитов, йогов и последователей прочих, зачастую самых загадочных индийских культов.

Третьим тусклым окошком в иной мир стала традиция, с одной стороны, знакомая не понаслышке большинству населения тогдашнего СССР, с другой, критикуемая еще в большей степени, чем пресловутый Запад. Это германский национал-социализм, приводивший в ужас старшее поколение, непосредственно столкнувшееся с ним, порождавший брезгливость отцов, воспитанных на карикатурных фашистах из фильмов 50-60-х гг. Фильм «Семнадцать мгновений весны», первый советский сериал, стал также первым фильмом, в котором главные герои – нацисты были показаны со своей человеческой стороны. Они носили прекрасно сшитую форму от компании HUGO BOSS, были умны и безжалостны, обладали чувством юмора и врожденным аристократизмом, ездили на красивых немецких автомобилях и пили изысканные вина. На их благородных лицах (на самом деле лицах лучших советских актеров) не отражались те преступления, о которых рассказывала советская пропаганда. Именно после выхода фильма на экраны в 1974 г. начинается повальное увлечение советской молодежи нацизмом. Сравните, что пишут об этом явлении такие разные авторы, как Паук (Сергей

[11] Довольно красочным примером здесь будут воспоминания рок-музыкантов конца 70-х гг. XX в., которые признавались, что черпали информацию о западной музыке и молодежной моде просматривая советские документальные фильмы, посвященные критике западного образа жизни. Также одним из главных источников информации являлась американская пропагандистская радиостанция «Голос Америки», на волнах которой информация подавалась также в искаженном формате по понятным причинам.

Троицкий, лидер трэш-группы «Коррозия металла», один из активных выразителей идеи борьбы с национальной миграцией): «В совковое время, например, когда показывали фильмы про Штирлица, все нормальные люди были за немцев, потому что там был дизайн в одежде, в поведении, стиль был.[12]»; и автор одного из самых популярных блогов в русскоязычном Интернете и автор многочисленных статей в глянцевых журналах radulova (Н. Радулова): «В детские годы мне нравились фашисты. Потому что в кино у них были крепкие фигуры, закатанные рукава и они ходили туда-сюда, как хозяева. А вот советские худосочные солдатушки все были в какой-то саже, гари, крови, грязи и поте. Нет, я конечно, болела за наших и, наблюдая очередной киношный бой, вопила: "Мочи фрицев!" Но как мужчины меня привлекали именно фрицы. Их было не жалко. А русских было жалко - такие замученные хлюпики, вечно готовые броситься на амбразуру или там под танк. Ну как можно хотеть такое существо? (Женщин возбуждает не подвиг, а власть). Мужество их было немужественным, бесполым, асексуальным. И все они были, как бесправные крепостные. И форма у них была уродская. В общем, я ощущала себя предателем Родины, но ничего не могла поделать со своими животными страстями. Я хотела, чтобы за мной приехал принц на белом коне фашистский оккупант на мотоцикле с коляской и того... Поцеловал.[13]» О роли советской кинокультуры в распространении «моды на фашизм» говорит и Александр Верховский, специалист по нацизму из НПО «Сова»: «В конце 70-х годов все россияне не отрываясь смотрели телесериал "Семнадцать мгновений весны". Фильм рассказывал о подвигах советского шпиона Штирлица, проникшего во время войны в стан нацистов. Эсэсовская форма была Штирлицу настолько к лицу, что ею стали по-настоящему увлекаться. В школьном дворе все мальчишки играли в Штирлица и здоровались друг с другом нацистским приветствием[14]».

«Битлз», «Танцор Диско» и «17 мгновений весны» - это узкие форточки в иной мир, те знаковые отправные точки, с которых начинались сомнения и вопросы советского человека к системе. СССР 70-80-х гг. старался увиливать от ответа, что побуждало молодую и жаждущую информации душу к новым размышлениям. Все три направления так или иначе осуждались режимом, заведомо выполняя искомую функцию оппозиционных. В первом случае в погоне за новой порцией музыки приемник настраивался на «Голос Америки», и вместе с забавными ритмами в голову неофита проникали идеи либерализма, демократии и свободы совести. В конце концов, это направление диссидентства победило, во многом и из-за активного пропагандистского

[12] Беседа с С. Троицким http://d-tretyakov.livejournal.com/28192.html

[13] Радулова Н. Сексуальные фантазии // http://radulova.livejournal.com/465502.html

[14] Статья о межэтнических столкновениях в Чите. // http://www.memo.ru/hr/hotpoints/caucas1/msg/2006/09/m74398.htm

участия самого объекта изучения – Запада. Во втором случае проблемы межкастовых отношений в традиционном обществе, выведенные в развлекательном кинематографе, побуждали интерес к многоликой индийской традиции, медитациям и йогическим практикам. «Эстетика фильма «17 мгновений весны» — эстетика красивых мужчин в красивой фашистской форме — сильно повлияла на молодых людей, не имеющих внутреннего стержня[15]», — заявил публицист, главный редактор журнала «Звезда» Яков Гордин, и частично можно с ним согласиться. У молодых людей вообще часто не оказывается внутреннего стержня. Он формируется в молодом возрасте под влиянием внешних факторов. В 70-80-е гг. XX в. молодых людей привлекал в образе национал-социалистической Германии в первую очередь порядок, выгодно смотрящийся на фоне набирающего обороты хаоса. Великолепная черная форма словно глянцевый рекламный плакат побуждала к изучению наследия национал-социализма, а его демонизация со стороны советской власти еще больше добавляла загадочности и привлекательности. Именно тогда, в 80-е гг. под влиянием афганской кампании, основываясь на сравнении уровней жизни в национальных республиках и в центре, рождался лозунг «Россия для русских», сторонники которого на референдуме 1991 г. о сохранении СССР голосовали «против».

Приход к власти демократического правительства в 1991 г. и последующий распад СССР маргинализировал большинство мировоззренческих направлений в российском обществе. Победили сторонники западного пути развития, причем, не идеалисты – длинноволосые либертарианцы – хиппи и поэты – жертвы карательной психиатрии, но прагматики – выходцы из райкомов комсомольских организаций. Веселые кришнаиты и угрюмые буддисты прошли маршами по Невскому проспекту, основали тысячи обществ по изучению кармы и нетрадиционной медицины, а к середине 90-х гг. XX в. ушли в горные деревни, коммунальные квартиры и малоизвестные широким слоям населения сектантские организации. Всех расставила по местам «невидимая рука рынка», в том числе и новоявленных русских националистов, чьи организации занимали значительную нишу в охранном бизнесе.

Противодействие властей в значительной степени подрывало политическую консолидацию националистических организаций и способствовало их неучастию в легальном правовом поле. Ксенофобская составляющая идеологии националистов не являлась тогда определяющей. Мировоззрение рядовых членов было скорее имперским. Однако, такое положение сохранялось сравнительно недолго.

---

[15] Маленькая межконфессиональная война // Росбалт http://www.rosbalt.ru/main/2007/03/05/287853.html

Дальнейшее развитие националистической идеологии в сторону ксенофобии проходило под влиянием объективных явлений, среди которых наиболее значимыми можно назвать следующие: информация о деятельности европейских и американских националистических организаций, чеченская кампания и рост миграции из мусульманских регионов бывшего СССР в центры.

Европейские националисты уже в 70-е гг. XX в. столкнулись с проблемой возникновения иноэтнических (как правило, мусульманских) очагов в своих странах. Рост экономики на фоне затянувшегося демографического кризиса требовал дешевой рабочей силы, которую могли дать только бывшие колонии и младшие партнеры по НАТО (Турция). Общество ответило ростом популярности в первую очередь антиисламских ксенофобских движений, появлением новой молодежной культуры Skinheads, на идеологию которой, в свою очередь, повлияли североамериканские организации расистского толка. Если во времена позднего СССР информация о них почти не просачивалась сквозь «железный занавес»,[16] то в 90-е гг. с распространением Интернета опыт Европы начал осваиваться отечественными националистами. Рост цен на нефть на мировых рынках в 1999 г. обусловил повышение уровня жизни в России, что, в свою очередь, положительно повлияло на темпы инонациональной миграции. Появление на рубеже веков большого количества выходцев с Кавказа и Центральной Азии на улицах Петербурга и Москвы неожиданно сделало актуальной развитую в Европе тему борьбы против инородцев в России. Успешная для России вторая чеченская кампания острыми заявлениями политической элиты страны, кровавыми террористическими актами в столице также адаптировала общество к восприятию в общем чуждых для традиционного имперского самосознания русских социал-дарвинистские идеи этнической конкуренции и столкновения цивилизаций. Появился серьезный задел для формирования партий и движений, стоящих на позициях этнического национализма и исламофобии, который не замедлил воплотиться в реально существующие политические силы, пользующиеся поддержкой значительной части населения России.

В конце первого десятилетия XX в. националистический дискурс в Российской Федерации серьезно изменился. Если в 90-е гг. костяк националистических движений составляли малообразованные подростки из малообеспеченных семей, а их идеология примитивно расистской и антисемитской, то в XXI в. русский национализм приобретает ярко выраженный социокультурный исламофобский характер. В связи с распространением информационных технологий становятся доступны многочисленные материалы европейских националистических организаций,

[16] В коммунистической пропаганде их принято было называть «неонацисты», что не выходило за рамки привычного поклонения образу гитлеровской Германии.



которые также все больше приобретают идеологию социокультурного расизма. В связи со схожестью характера российских и европейских проблем с миграцией и ростом благосостояния в российских городах национализм все больше приобретает характер национал-либертарианства, свойственный также популярным движениям в Нидерландах, Германии, Бельгии. Их идеология основывается не на биологическом расизме, а на неприятии культурной составляющей ислама. Именно с этим политическим течением связана публикация нашумевших видеороликов, а также карикатур, оскорбляющих ислам.

Исламофобия в Мировом и Российском Кинематографе

К распространению ксенофобских настроений в начале XXI в. вновь приложил руку российский кинематограф, получивший толчок к развитию за счет нефтедолларовых вливаний со стороны государства. Искусству нужны настоящие герои, и к уже устоявшимся персонажам фильмов 90-х гг. - петербуржским бандитам, валютным проституткам и олигархам присоединился русский солдат, сражающийся с международным терроризмом, часто при помощи западных спецслужб, в лице отрицательных героев - чеченских сепаратистов, их сообщников мусульман со всего мира.[17] Начало XXI в. было ознаменовано выходом ряда массовых фильмов и сериалов, посвященных чеченской войне и борьбе с международным терроризмом. Удачное совпадение восстановления конституционного порядка в Чечне и Дагестане в 1999-2001 гг. и антитеррористической истерии в мире после сентября 2001 г. обусловило основные идеологические направления творчества отечественных и зарубежных режиссеров.

Российский кинематограф, равно, как и литература, музыкальная культура, научная политическая и экономическая мысль в конце XX – начале XXI вв. следовал в кильватере западной традиции, а значит, так или иначе, отражал идеи, характерные для в первую очередь американского мейнстрима. В США регулярно выпускаются пропагандистские фильмы, так или иначе отражающие величие и мощь силовых ведомств государства, освещающие верный внешнеполитический курс, создающие образ врага. Война в Ираке 1991 г. и, особенно, ответ на террористическую атаку 2001 г. породили ряд фильмов, в которых врагами перед американским зрителем предстали мусульмане. Российский кинематограф также выпустил ряд боевиков в американском стиле, но с местными особенностями, так или иначе создающих «образ врага». Местом действия, как правило, являлись Чечня и Афганистан – рассадники религиозного исламского экстремизма. Положительными героями

[17] Показательным в этом смысле может служить фильм «Личный номер» (Россия, 2004 г.), в котором «силы международного альянса противостоят террористической атаке (разумеется, мусульман А.С.) и спасают жизни тысяч людей в Риме и Москве.»

выступали сотрудники спецслужб и даже простые солдаты, отрицательными же – непременно мусульмане, постоянно заявляющие о своей религиозной принадлежности с экранов характерной одеждой, лозунгами. За 90-е гг. российский зритель успел устать от деполитизации и дегероизации кинематографа, потому в наше время такой популярностью пользуются сериалы и полнометражные фильмы «о войне за правое дело».

Образ кинематографического врага не только является отражением общественного мнения по данному вопросу, но и непременно оказывает влияние на сознание людей. Кинематограф, конечно, не может быть главной движущей силой исламофобских настроений в обществе, тем более, что наше искусство, в общем, отказалось от идеологической доминанты. Однако, фильмы на тему борьбы с «исламским терроризмом» поддерживают знакомые мифы об исламе в обществе, способствуют дальнейшему восприятию населением информации об исламе с определенной, ярко отрицательной точки зрения.

Исламофобия и Миграция

Одним из основных постулатов либерализма является свобода передвижения товаров, капиталов и людей. В связи с неравномерным экономическим и демографическим развитием регионов мира (что является одной из глобальных проблем человечества), глобализацией, острой потребностью богатых стран в дешевой рабочей силе миграционные процессы в современном мире приобрели угрожающий характер, сравнимый разве что с Великим переселением народов. Известно, что одной из самых мобильных цивилизационных групп являются мусульмане Евразии и Северной Африки, которые в поисках лучшей жизни переселяются в первую очередь в страны Европейского Союза, а также в Российскую Федерацию и США. В настоящее время на территории ЕС проживают около 15 млн. мусульман, причем практически все они являются мигрантами.[18] В Российской Федерации ситуация принципиально иная: у нас мусульманское население представлено выходцами из бывших союзных республик СССР, а также коренным населением РФ. И первая, и вторая группы проявляют активность в качестве мигрантов из периферийных районов, которыми являются все без исключения районы традиционного расселения мусульман как на территории РФ, так и во всем СНГ.

С точки зрения классиков современной либеральной политической и экономической мысли миграция должна стать объективным процессом, который должен регулироваться лишь финансовыми потоками, запасами

[18] Как в Европе, США, так и в России существует довольно многочисленная община новообращенных мусульман, играющих довольно значительную и крайне неоднозначную роль в деятельности местных мусульманских общин.



природных ресурсов и наличием свободных рабочих мест.[19] На настоящий момент это далеко не так. Миграция является следствием глубоких деструктивных процессов, тесно связанных с такими глобальными проблемами человечества, как неравномерное развитие стран и регионов мира, экологические проблемы (нехватка пресной воды, эрозия почв, промышленное загрязнение, изменение климата), локальные конфликты.

Распад СССР стал глобальной геополитической катастрофой, которая повлияла не только на границы стран, систему международных отношений и экономическое развитие целых регионов, но и народы, семьи, каждого человека в отдельности. Большинство населения национальных республик бывшего союза оказалось поставленным на грань существования и склонно было винить в этом в первую очередь русских. Русскоязычные граждане, вынужденные нести ответственность за действия центрального руководства оказались лицом к лицу с превосходящими их по численности, защищенными местным законодательством представителями национальных элит. Идеологически действия по вытеснению русских подкреплялись общей антиимперской риторикой Москвы, региональных центров и Запада.

В поисках идеологии, способной заменить коммунизм, местные элиты зачастую прибегали к политическому исламу, который, казалось, давал значительные перспективы сближения с многоликим и многочисленным исламским миром. Особенно активно этот процесс происходил в Таджикистане, Узбекистане, мусульманских республиках Северного Кавказа. Экстремисты, прикрываясь исламскими лозунгами, вытесняли русскоязычных граждан с подконтрольных территорий, те ехали в Россию, где становились сознательными пропагандистами исламофобии. Жители центральных регионов страны, столкнувшись с беженцами, как правило, также проникались ненавистью к инородцам и исламу. Мусульман в качестве чужеродного, враждебного, сепаратистского элемента легко можно было обвинить в тех бедах, которые свалились на головы наших сограждан вследствие отказа русских от осуществления их имперской миссии, несения ответственности за порядок и стабильность на громадных территориях СССР. В результате ситуация становится безвыходной и одинаково проигрышной как для мусульман – жителей периферии, так и для русских – коренного населения центра. Мусульмане изгоняют имперообразующий этнос за неспособность поддержания порядка, обвиняют в своих бедах чуждый политический режим, принесенный из Москвы; однако, после изгнания основного конкурента и противника, большинство мусульманских стран и регионов погружается в хаос, истинными виновниками которого являются уже не русские и их имперское наследие, а внутренние межклановые и этнические противоречия.

[19] См. Подробнее Attali J. Millennium. Winners and losers in the Coming World Order. N.Y. 1992.

Такие процессы совершенно естественны для колоний, только что получивших независимость, и описаны в трудах отечественных и зарубежных востоковедов на примере распада Британской и Французской империй. Однако, следует отметить серьезную разницу между ситуацией конца 50-х гг. XX в. в колониях морских империй и конца XX в. в союзных республиках СССР. Если объективной причиной распада Британской и Французской империй стала значительная активизация национально-освободительных движений в колониях, то в случае с СССР имеет место быть добровольный отказ политической элиты метрополии от выполнения имперской миссии. Есть и еще один момент, в значительной степени повлиявший на миграционные процессы на территории бывшего СССР: границы между РФ и Новыми Независимыми государствами остаются фактически открытыми по сей день, что не может не провоцировать возникновение миграционных потоков из слабо развитых, нестабильных бывших провинций в центры метрополии.

В 2005 г. по данным ООН Россия заняла второе место в мире по числу мигрантов после США (12.1 млн. человек или 6% всех мигрантов в мире).[20] Причем, абсолютное большинство мигрантов - этнические мусульмане, выходцы из стран СНГ. В связи с крайней неравномерностью экономико-географического развития РФ, мигранты концентрируются в первую очередь в крупных городах и нефтедобывающих регионах страны. В Москве доля иммигрантов уже составляет 13% только по официальным данным,[21] а по неофициальным их значительно больше, в то время, как критической массой считается 18%. Наличие большого количества мигрантов с иной культурой, занимающих солидную долю в определенных видах деятельности, формирует отрицательное отношение коренного населения не только к конкретным лицам, но и к самой традиции, чьими представителями являются мигранты, в нашем случае, к исламу, хотя и настоящими практикующими мусульманами среди них являются, скорее, немногие.

Последствия Исламофобии для России

Рост исламофобии в современной России является следствием ряда факторов объективного, но чаще субъективного характера, таких, как реакция на рост иноэтнической миграции в крупные города, особенности отражения действительности современными СМИ, в частности, отрицательного отношения к жителям республик, имевших конфликт с властями РФ или русскоязычным населением. В большинстве случаев реальная сознательная исламофобия, т.е. ненависть непосредственно к основам религии не

[20] Демоскоп weekly. Электронная версия бюллетеня Население и общество. №241-242. 3-16.04.2006. http://demoscope.ru/weekly/2006/0241/gazeta08.php

[21] Демоскоп weekly. Электронная версия бюллетеня Население и общество. №293-294. 18.06-1.07.2007. http://demoscope.ru/weekly/2007/0293/gazeta012.php



свойственна широким слоям населения и является прерогативой отдельных представителей элит, формирующих дискурс. В отличие от стран Запада в России ислам является религией коренного населения, поэтому распространение исламофобии напрямую влияет на сохранение единства страны. В связи с нарастанием напряженности между Западом и миром ислама Россия может стать полем противостояния между двумя различными цивилизационными императивами, представленными на политическом горизонте государствами, народами, военными блоками и союзами.

В случае нарастания исламофобских тенденций в российском обществе миллионы мусульман, как коренных, так и мигрантов, могут отказаться от подчинения федеральному центру, превратившись в агентов влияния иных политических структур. Многочисленные политические и экономические торговые партнеры нашей страны за рубежом могут отказаться от взаимовыгодного сотрудничества, серьезно пострадает авторитет России в исламском мире, как это уже случилось в результате многолетней чеченской кампании. Российской политической элите следует выработать четкую стратегию взаимоотношений между основными религиозными общинами для предотвращения возможных столкновений на этнической и конфессиональной почве. Субъективные причины, порождающие исламофобские тенденции, следует устранять политическими и экономическими методами централизованно, в том числе и при помощи СМИ. В России есть многовековой опыт мирных взаимоотношений между мусульманами и другими гражданами государства, и его следует использовать как доказавший свою эффективность и традиционный для нашей страны.

ЛИТЕРАТУРА

15 лет референдуму о сохранении СССР // http://russian.kiev.ua/archives/2006/0603/060317dt01.shtml

ATTALI Jacques, Millennium: Winners and losers in the Coming World Order. N.Y. 1992.

MEINING, D. W.: Heartland and Rimland in Eurasian history. The western political quarterly no. 9, 1956

Беседа с С. Троицким http://d-tretyakov.livejournal.com/28192.html

Демоскоп weekly. Электронная версия бюллетеня Население и общество. №241-242. 3-16.04.2006. http://demoscope.ru/weekly/2006/0241/gazeta08.php

Демоскоп weekly. Электронная версия бюллетеня Население и общество. №293-294. 18.06-1.07.2007. http://demoscope.ru/weekly/2007/0293/gazeta012.php

Каппелер А. Россия – многонациональная империя. М., 1997

Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2002.

Личный номер. Художественный фильм. Россия, 2004

Лорд Кинросс. Расцвет и упадок Османской империи. М., 1998

Маленькая межконфессиональная война // Росбалт http://www.rosbalt.ru/main/2007/03/05/287853.html

РАДУЛОВА Н. Сексуальные фантазии // http://radulova.livejournal.com/465502.html

Речь И. В. Сталина на кремлевском приеме 24 мая 1945 по случаю победы СССР над Германией // Институт русской цивилизации. http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=6426

СИЛАНТЬЕВ Р. Новейшая история ислама в России. М., 2004

Статья о межэтнических столкновениях в Чите. // http://www.memo.ru/hr/hotpoints/caucas1/msg/2006/09/m74398.htm

ЭЛИАДЕ М. Космическое обновление и эсхатология. // Милый Ангел. №3. М., 2000. С. 58.



Rusya'daki İslâmofobi: Meydana Çıkışı ve Gelişiminin Temel Eğilimleri

Yrd. Doç. Dr. Aleksandr Sotniçenko

ÖZET

Günümüz Rusya Federasyonu'nda İslâmofobinin kontrol edilemez boyutlarda gelişmekte olduğu, kimseye sır değildir. Bu sadece münferit şahısların fikirlerinde değil, toplumsal örgüt ve hareketlerin faaliyetlerinde de tezahür etmektedir. İslâm uluslararası sahnede, geleneksel dinlerde, memlekette oluşmuş yaşam tarzına bir tehdit olarak algılanmaktadır. Bu çalışmamızda bahsedilen olayın sebepleri, onun Rusya topraklarına yönelik kontrol dışı göçle bağlantısı ortaya koyulacaktır. Ayrıca İslâmofobinin Rusya toplumuna daha fazla yayılmasını kuşkusuz zararlı, memleketin bütünlüğüne ve onun uluslararası sahnedeki durumuna menfi tesir eden bir faktör olarak engelleme imkânını araştırmaya çalışacağız.

Yazar, Rusların İslâm'a ve Müslümanlara karşı menfi tavır sergileme nedeninin üzerinde durulmasını gerekli görmüştür. Bizim bakış açımıza göre, Rusya gayrı Müslimlerin Müslümanlara olumsuz tavır takınmasına te-

sir eden son 25-30 yıl içerisindeki olayların bütünüdür. Üstelik İslâmofobi daha çok bazı Müslüman devletlerin, İslâmî hareketlerin Rusya Federasyonu'na olan siyasi tutumun sonucunda ortaya çıkmıştır. Tabi buna Rusya kimliğinin, ekonomisinin genel buhranlı durumu, sosyo-kültürel ve etnik düşmanlık gibi diğer faktörlerin de etkisi var.

Makalenin başlangıcında yazar gerekli kavramlar hakkında dikkat etmektedir. "Müslümanlar" kavramıyla sadece kendi dinini aktif olarak takip edenler değil, ayrıca "etnik Müslümanlar" mefhumu da kastedilmektedir ki tam uygun olmasa bile, araştırmaya tabi grubun sayısını objektif olarak değerlendirmeye ve dış gözlemciye onlar hakkında derhal fikir edinmesine imkân sağlayacaktır. Hakikatte Müslümanlar kavramıyla Müslüman uygarlığın temsilcileri kastedilmektedir ki onların dindarlık seviyesi dahi çeşitli olabilmektedir.

Yazar, Rus vatandaşların İslâm uygarlığının şuurlu ve şuursuz temsilcileriyle gerçek ve sanal görüşmeler neticesinde oluşan İslâm karşıt olumsuz tutumlarından ötürü ortaya çıkan İslâmofobinin sebep ve sonuçları üzerinde durmaktadır.

Makalede yazar, Rusya'daki İslâmofobinin tarihçesini detaylı olarak anlatmaktadır. Yazarın görüşüne göre, bu olay Rusya toplumuna hiçbir zaman özgü olmamış ve ancak 80'li yılların başında, Afganistan'daki savaşların, ayrıca birçok etnik kavgalarla son bulan SSCB'nin dağılışı sonrasında ortaya çıkmıştır. Rusya halkı kendilerinin sosyal ve ekonomik problemlerinde mevhum (hayali) Müslümanları suçlamaya daha çok meyilli idi. 90-yıllarda Çeçenistan meselesi eklenince Rusya nüfuzuna karşı koymada çok net bir şekilde İslâmî nitelik taşımıştır. Ayrıca SSCB dağılışı sonrası Rusya şehirlerinde etnik cinayet örgütlerin geniş bir şekilde gelişmesi mezkûr olayın yaygınlaşmasına büyük katkısı olmuştur. İslâmofobi havası Rusya kültürüne dahi yansımıştır. Naziliğe iltifat gösterenler Sovyet sinemacılığı sayesinde 70'li ve 80'li yıllarda halkın bazı ufak kesimlerinde oluşmaya başlamıştır. 90'lı yıllarda ekranlara, düşman olarak Müslümanlar tasvir edilmiş, Çeçenistan ve Afganistan'daki çatışmalarla ilgili çok sayıda film çıkmıştır.

Ancak, İslâmofobinin şuurlu olarak en yüksek gelişme göstermesi XXI. asırda eski SSCB cumhuriyetlerinden büyük şehirlere yaşanan büyük bir göç dalgasının ve yerli ile göçmenler arasındaki ekonomik ve sosyal farklılıkların derinleşmesinden kaynaklanmıştır. Benzer olay, Rusya'ya önemli ölçüde ideolojik tesiri olan, günümüz Avrupa'sında XX. asrın 70'li yıllarından itibaren yaşanmaktadır. Bununla birlikte çok sayıdaki milliyetçi hareketin ortaya çıkışı ve popüler olması izah edilmektedir. Bu durum, İslâm'a ve onun takipçilerine sosyo-kültürel hoşgörüsüzlük olarak nitelendirilmektedir.



Günümüz Rusya'sında İslâmofobinin gelişimi, büyük şehirlere etnik göçlerin artmasıyla ve özellikle Rusya Federasyonu yönetimiyle veya Ruslarla ihtilaf içerisindeki cumhuriyet sakinlerine karşı menfi tutum seyreden çağdaş medyanın gerçeği yansıtma tarzı gibi subjektif karakterli faktörlerin sonucunda olmaktadır. Ekseri durumlarda gerçek İslâmofobi, yani doğrudan doğruya dinin temeline kin beslemek, halkın geniş kitlesine özgü bir şey değildir. Bu düşünceyi oluşturanlar münferit seçkin zümrelerdir. Rusya'nın Batı'dan bir farkı da İslâmın yerli halkın dini olması durumudur. Bu nedenle İslâmofobinin yayılması memleketin bütünlüğünü doğrudan tehdit edecektir. Batı ile İslâm dünyası arasındaki gerginlik arttıkça Rusya iki ayrı uygarlığın taleplerinin duruşma meydanına dönebilecektir ki bu siyasi düzeyde memleketler, halklar, askerî bloklar ile birlikler şeklinde ortaya çıkacaktır. Rusya toplumunda İslâmofobi eğilimi arttıkça yerli ve göçmen milyonlarca Müslümanlar federal merkeze itaat etmeyebilir ve diğer siyasi kuruluşların nüfuzu altına girebilirler. Bizim memleketimizin yurt dışındaki birçok siyasi ve iktisadi ticaret ortaklarımız kazançlı iş birliğini reddedebilir. Rusya'nın İslâm âlemindeki itibarı, uzun yıllar süren çeçen savaşının neticesinde olduğu gibi, büyük ölçüde sarsılır. Rusya'nın siyasi seçkin zümresine, etnik ve dinî temelde olası çatışmaları önlemek için belli başlı dinî cemiyetler arasındaki ilişkileri düzenleyecek net stratejiyi üretmesi gerekiyor. İslâmofobi eğilimini doğuracak subjektif sebepleri siyasi ve ekonomik metotlarla ve medyanın yardımıyla ortadan kaldırmak gerekir. Rusya'nın, Müslümanlarla ve diğer devlet vatandaşlarıyla barış içerisinde birlikte yaşamasında, asırların vermiş olduğu tecrübenin önemi oldukça büyüktür. Bu durumu ülkemiz için kendi etkililiğini ve gelenekselliğini ispat etmiş kural olarak kullanmamız gerekiyor.



Islamophobia in Russia: Genesis and the Main Tendencies of Its Development

Assist. Prof. Dr. Alexander Sotnichenko

ABSTRACT

It is not a secret to anyone today that Islamophobia has been expanding in the Russian Federation in an uncontrollable speed and manner. This is manifested not only in the ideas of individuals but also in the activities of social organizations and movements. Islam is perceived in the international scene and in the traditional religions as a threat to the way of life shaped in the country. In this study, the reasons for the incident mentioned and its relation with the uncontrollable migration to the territory of Russia will be explained. In addition, we will try to explore the possibility of blocking the further spread of Islamophobia in Russia, which is undoubtedly considered as a factor both harmful to the society and having negative effects on the integrity of the country and its status in the international scene.

The author has considered it necessary to examine closely the reasons causing Russians to pose negative attitudes towards Islam and Muslims.



In our view, it is the series of events occurring within the last 25-30 years that affect the non-Muslim Russians to behave towards Muslim Russians in a negative manner. Moreover, Islamophobia has emerged as a result of the political attitude of some Muslim countries and Islamic movements towards the Russian Federation. Of course, in this regard, other factors such as Russian identity, the general depressed nature of the Russian economy as well as the socio-cultural and ethnic hostility have an impact on this situation.

At the beginning of the article, the author pays close attention to the fundamental concepts. What is meant with the term "Muslims" is not only those who practice actively their own religion but also the concept of "ethnic Muslims", which, although not ultimately proper, will make it possible to assess objectively the population of the group included in the research, and make it possible for an outside observer to form an immediate idea about them. In fact, the representatives of Muslim civilization are meant with the concept of “Muslims” which indicates that even the level of their religiosity may vary.

The author focuses on the causes and consequences of Islamophobia, which is aroused by the negative anti-Islamic attitudes of the Russian citizens as a result of their real and virtual contacts with the conscious and unconscious representatives of Islamic civilization.

In this article, the author describes in detail the history of Islamophobia in Russia. According to the author, Islamophobia has never been peculiar to the Russian society; it began to emerge at the beginning of 1980s during the wars in Afghanistan and continued throughout the period following the collapse of the USSR that ended up with many ethnic conflicts. Russian people were more likely inclined to blame for their own social and economic problems the imaginary Muslims. With the addition of the conflict in Chechnya in 1990s, the problem acquired a clear Islamic character in terms of rivalry against Russian hegemony. In addition, the increase in the prevalence of ethnic crime organizations in the Russian cities after the collapse of the USSR contributed greatly to the expansion of the aforementioned inclination. The Islamophobia atmosphere was reflected even to the Russian culture. Those admiring Nazism came to be encountered in small communities of people in 1970s and 1980s thanks to the Soviet cinematography. In 1990s a large number of films were produced on the conflict in Chechnya and Afghanistan and Muslims were depicted as the enemy.

However, Islamophobia reached its zenith in the XXI. century with the great migration from the former USSR republics to the major cities and with the deepening of economic and social disparities between immigrants and locals. A similar event, which has had a significant ideological

influence on Russia, has taken place in Europe since 1970s. However, the emergence and popularity of a large number of nationalist movements with this is explained with this case and the present situation originates from this socio-cultural intolerance principle towards Islam and its followers.

Development of Islamophobia in Russia today has been realized as a result of factors with both objective but also subjective characteristics such as rise in ethnic migration in big cities, the negative attitude of contemporary media towards the inhabitants of republic who are especially in conflict with the Russian Federation or the Russians in reflecting the truth. Usually real conscious cases of Islamophobia, that is, hatred felt directly for the basis of religion is not something peculiar to the broad masses of people and it is some individual elite class of people that make up this idea. One difference of Russia from the West is that Islam is the religion of the indigenous people of Russia and therefore, the spread of Islamophobia is a direct threat to the integrity of the country. As the tension between the West and the Islamic world civilization increases, Russia will become the courtroom for the demands of two separate hearings, which will occur at political level in the form of blocks of armies, peoples and countries. While the inclination towards Islamophobia rises in Russian society, millions of indigenous and migrant Muslims may refuse to obey the federal center and thus may become subjects of other political organizations. Many partners of our country's political and economic commerce abroad may refuse profitable cooperation. Russia's reputation in the world of Islam will be shaken in a great scale as was the case in the result of the long-lasting Chechen War. Russia is supposed to establish within its political elite class the clear strategy that will regulate the relationship between the major religious communities to avoid possible conflicts in ethnic and religion levels. It is vital to eradicate the Islamophobia inclination with political and economic methods from one center and making use of the support of the media. Russia has the experience gained throughout centuries provided by living together in peace with Muslims as well as other citizens of different characteristics. We should use this advantage for our country as a rule that has proved its own efficiency and traditionalism.



Aydınlanma Sonrası Dönemde İslâm'ın Orta Asya Edebiyatına Yansıması: Fobi Dönemi

Yrd. Doç. Dr. Bahadır Gücüyeter

Atatürk Üniversitesi K. K. E. F. Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

ÖZET

Aydınlanma hareketi, Avrupa'da kiliseye ve kilise baskısına karşı ortaya çıkmış, filozoflar ve edebiyatçıların öncülük ettiği, edebî eserlerinde önemli işlevler gördüğü süreç sonunda kiliseye karşı üstünlük kurmuş, ardından İslâm dünyasında da yayılmaya başlamıştır. İslâm dünyasının o dönem içinde bulunduğu durum Aydınlanmacıların daha cüretkâr bir şekilde fikirlerini açıklamalarına sebep olmuştur. Aydınlanmacıların İslâm toplumu içerisinden de destek bulmaları, düşüncelerini yaymaları için uygun bir ortam hazırlamıştır. Avrupa'da mücadelenin merkezine oturtulan kilisenin yerine medreseler konulmuştur.

Orta Asya'da Aydınlanma hareketi daha çok eğitim kurumları üzerinden gelişmiştir. Geleneksel tarzda eğitim veren medreseler, Usul-i Cedit ile eğitim veren Cedit Mektepleri ve Rusya'nın asimilasyon politikalarının sonucu olarak kurulan Rus mektepleri arasında bir çatışma ortamı meydana gelmiştir.

Medreseler bu çatışmada iki ateş arasında kalmış ve sürekli kan kaybetmiştir. İslâm'ın temsilcisi olarak kabul edilen medreseliler temsil ettikleri değeri taşıyamadıklarından Aydınlanma hareketine karşı bir tepki geliştirememişlerdir. Medreselerde eğitim alan din adamlarının da benzer bir hâlde bulunması tepkilerin ve saldırıların artmasına sebep olmuştur.

İslâm'ın yayılmaya başladığı ilk dönemlerden başlayarak uzunca bir dönem hem dinî kurum hem de eğitim kurumu olarak görev üstlenen medreseler, Endülüs'ten Buhara'ya kadar ilmin bilimin merkezleri olmuşlardır. Ancak üstlendikleri bu misyonda zaman içerisinde çeşitli sebeplerle meydana gelen aksaklıklar ve eksiklikler yüzünden toplumda duraklama ve sonrasında da gerileme başlamıştır. Aydınlanmacılar toplumun geri kalmasındaki sebep olarak İslâm'ı gösterirken Müslüman âlimlerinin ilme ve bilime yaptıkları katkıları sürekli olarak görmezden gelmişlerdir.

Avrupa'da başlayan Aydınlanma hareketinin İslâm dünyasındaki ilk kuvvetli yansımaları Osmanlı toplumunda görülmüştür. Osmanlı'da görülen Aydınlanma hareketinin ilk temsilcileri edebiyatçılar olmuştur. Aydınlanma hareketlerini doğrudan Avrupa'dan alan Osmanlı toplumundan farklı olarak Orta Asya'da Aydınlanma hareketi Ruslar ve Rusya'dan göç eden Tatarların faaliyetleri ile başlamıştır. Orta Asya'daki Aydınlanma hareketini başlatan ve devam ettirenler de yine edebiyatçılar olmuştur. Edebiyatın toplumun algısına yön vermede önemli bir araç olduğunu bilen Aydınlanma taraftarları bu aracı sonuna kadar kullanmışlardır. Matbaaların yayılması, gazete gibi bir kitle iletişim aracının elde edilmesi edebî eserlerin hem çeşidini artırmış hem de etki alanını genişletmiştir.

Orta Asya'da özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başlayan 20. yüzyıl başlarında da zirve noktasına ulaşan Aydınlanma hareketi edebî eserlerde kendine geniş bir yayılma alanı bulmuştur. Toplumdaki bozulma ve bu bozulmanın sebebi olarak görülen kurumlar edebî eserlerin ana temasını teşkil etmiştir. Şiirden tiyatroya, hikâyeden romana kadar her türde bu yöndeki düşünceler işlenmiştir.

Edebî eserlerde üzerinde durulan en yaygın konular medreselerin durumu, din adamlarının bozukluğu, kadın haklarının yokluğu, akıl ve bilimin eksikliği vb. olmuştur. 1905 Şubat Devrimi'nden sonra nispeten rahatlayan basın yayın ortamı da bu türden eserlerin sayısının bir hayli artmasına sebep olmuştur.

Edebî eserlerde din konusu öncelikli olarak Ceditçi hareket içerisinde ele alınmıştır. Ceditçiler, toplumun geri kalmışlığının İslâm'ın yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını düşünmüşler, eğer İslâm doğru yorumlanıp yaşanabilirse gelişmenin önünde engel olmayacağını vurgulamışlardır. Ancak karşı güç olarak gördükleri medrese ehline karşı üstünlük kurma gayreti içerisine girdikleri ortamda İslâmi değerler de sorgulanmaya baş-



lanmıştır. Özellikle kurgusal eserlerin etkisini artırmak için kullanılan abartılı üslup bir noktadan sonra maksadın aşılmasına neden olmuştur. Bu dönemin sanatçılarının hemen hepsinin eserlerinde bu türden yaklaşımlar görülmektedir.

Din algısının ikinci yansıması ise Rus kaynaklı Batılılaşma taraftarlarının eserlerinde görülmüştür. Batılılaşma taraftarları tıpkı Avrupa'da olduğu gibi din anlayışının rasyonel bir çizgiye oturtulmasını savunmuşlardır. Bunların eserlerinde kâinatın yaratılışı ve işleyişinde tanrının rolünün ne olup ne olmadığı konusu işlenmeye başlanmıştır. Tanrının varlığını ve birliğini vahye dayanan bilgiden veya başkalarından öğrenmek yerine aklın kullanılması teklif edilmiştir.

Bu çalışmada Aydınlanma sonrası dönemde Orta Asya'da meydana gelen edebî ortam incelenmiş, Aydınlanma hareketinin edebî eserlere ne surette yansıdığı tespit edilmiş, edebî metinlerde İslâm algısının ne yönde değiştiği konusu irdelemiş ve seçilen örneklerle konu açıklanmaya çalışılmıştır.

GİRİŞ

Edebiyatın amaç mı araç mı olduğu tartışmasına girmeden ifade etmek gerekir ki, edebiyat, zamana ve zemine göre kültürü hem koruma hem de onu yeniden biçimlendirme yetisine sahip önemli bir vasıta olmuştur. Dili malzeme olarak kullanmasından dolayı edebiyat, toplum yaşantısından tam anlamıyla hiçbir zaman soyutlanamamıştır. Hatta kitle iletişim araçlarının bulunmadığı dönemlerde edebî eserler en etkili propaganda araçlarından biri olarak işlev görmüştür. Bu dönemlerde toplumu belli amaçlar etrafında toplayabilmek için kullanılan edebiyat, önemli bir araç hâline gelmiştir.[1]

Önceleri el yazmaları şeklinde çoğaltılabilen ve sınırlı bir etki alanına sahip olan edebiyat, matbaanın icat edilmesi ve yayılması ile birlikte gelişmiş ve zenginleşmiştir. Matbaaların yayılmasının ardından gazetenin de ortaya çıkışı ile birlikte edebiyatın gelişim süreci artarak devam etmiş, dönemin en önemli kitle iletişim aracı ile güç birliği yapan edebiyatın hem etki alanı genişlemiş hem de elindeki araçlar çeşitlenmiştir.

Etki alanı genişleyen edebiyat 17. yüzyılın sonlarından itibaren topluma yeni bir şekil vermek için kullanılmaya başlanmıştı. Topluma verilmek istenen yeni şekil, aklın dışındaki bütün yol göstericilerin reddedilmesi esasına dayanıyordu. Engels'in ifadesiyle "Din, doğa anlayışı, toplum, devlet örgütü, her şey, en acımasız bir eleştirinin konusu oldu; her şey, aklın mahkemesi önünde kendini savunmak zorunda kaldı ya da mahkûm oldu."

[1] Saray çevrelerinde şairlere yer verilmesi, bunların eserleri ile toplumun algısına yön verilmeye çalışılması edebiyatın bu işlevi ile doğrudan ilgili bir durumdur.

Avrupa'da akıl mahkemesinde geçmişe ait her şeyi yargılayan ve akıl dışında insana yön veren her şeye karşı savaş açan Aydınlanmacılar 19. yüzyıldan itibaren gözlerini İslâm dünyasına çevirerek mücadelelerine devam ettiler ve edebiyatı, düşüncelerini hâkim kılmak için kullanmaya başladılar. Ansiklopedistler olarak da adlandırılan bu grubun hareket alanını genişleten edebî eserler ve gazeteler düşüncelerini yaymada önemli bir işlev gördü. Bu dönemde Aydınlanmacıların yürüttükleri en belirgin politika Batı'nın Doğu karşısında üstün durumda bulunduğu Doğu'nun geri kalmasındaki en önemli etkenin İslâmiyet olduğu yönündeydi ve bu politika yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştı. İslâm dünyasında çok büyük tepkiler toplayan Ernest Renan[2]'ın "İslâmiyet ve Bilim"[3] isimli makalesi bunlardan sadece biriydi.

Ernest Renan'ın fikirleri Charles Mismer, Namık Kemal, Cemaleddin Afgani, İbnu'reşad Ali Ferruh, Ataullah Beyazidof, Celal Nuri İleri, Seyyid Emir Ali, Reşid Rıza, Muhammed Hamidullah ve Mustafa Yakub Abdunnebi[4] gibi şahısların kaleme aldıkları reddiyeler ile çürütülmüştü. Ancak Renan'ın ileri sürdüğü fikirler tabiri caizse suyu bulandırmaya yetmişti. Bu makale özellikle İslâm'a karşı olanlar için bir nirengi noktası teşkil etmiş, o zamana kadar bu türden düşünceleri dile getiremeyenler Renan'ı kaynak göstermek suretiyle bu konulara girmeye başlamışlardı. Ziya Paşa'nın Terkib-i Bend'de:

İsnad-ı ta'assub olunur merd-i gayura
Dinsizlere tevcih-i reviyyet yeni çıktı
İslâm imiş devlete pâbend-i terakki
Evvel yok idi bu terane yeni çıktı
demesi de bu yüzden boşuna değildi.

Bir dönem aydınlığın temsilcilerinin aydınlığa muhtaç olduğu algısı ve karanlığın müsebbibinin İslâm olduğu düşüncesi yerleştirilmeye çalışılırken kulla-

---

2 Ernest Renan, devrinin pozitivizmi kadar pozitivist, dönemin ilm-i siyasetinin elverdiği kadar sömürgeci, oryantalist ve kültürel yapının organik bağından kopmayacak kadar da Hıristiyan olarak devrinin kültürel yapısının izine sadık kalmıştır. O, belki de kendi çağında egemen olan Aryan ırkçılığının, salt pozitivizm modasının, emperyalist rasyonalitenin ve İslâm dünyası aleyhinde işleyen Oryantalist hareketin güçlü bir şekilde hatipliğini yapmıştır. Muhammed Enes Kala, "Ernest Renan ve John Esposito Eşliğinde Batı'nın İslâm Algısına bir Seyrüsefer", *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslâm Algıları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri,* 2010, s. 154.

3 Bu makale 29 Mart 1883 günü Sorbonne Üniversitesinde "L'Islamisme et la Science" adıyla nutuk olarak irad edilmiş; 30 Mart 1883 tarihinde "Journal des Débats"da yayımlanmış ve çok zaman geçmeden 24 sayfalık bir risale şeklinde basılmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan Dergisi*, 1996-2, s. 1-94.

4 Muhammed Enes Kala, "Ernest Renan ve John Esposito Eşliğinde Batı'nın İslâm Algısına bir Seyrüsefer", *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslâm Algıları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri,* 2010, s.154.



nılan önemli araçlardan biri edebiyat olmuş, toplumun geri kalmışlığındaki en önemli sebebin İslâm olduğu düşüncesi edebî eserlerde işlenmeye başlanmıştır. Temsilcilerin temsil ettikleri değeri taşıyamamaları da bu algının gelişmesine ve yayılmasına sebep olmuştur. Tabii ki bu süreç kendiliğinden gelişmemiş, dış tesirler açık bir şekilde kendini göstermiştir.

Dış tesirler için verilebilecek akla gelen ilk örnek Avrupa'ya eğitim almak için gönderilen gençlerdir. Osmanlı Devleti'nde bunalımdan kurtulmanın bir yolu olarak Avrupa'ya eğitim almaları için gönderilen gençler, orada oluşan bu ortamdan etkilenmişler ve birçoğu döndüklerinde Avrupa'da edindikleri fikirleri eserlerinde işlemeye başlamışlardır. Bu isimlerden belki de en önemlisi İbrahim Şinasi'dir. Şinasi maliye eğitimi için gönderildiği Fransa'da tanıştığı çevrelerin tesiri ile realist ve rasyonalist bir çizgiye girmiş ve çalışma alanı olarak, toplumu yönlendirebilmek için en etkili araç olarak gördüğü, edebiyatı seçmiştir. İlk özel gazete olan Tercüman-ı Ahval'i çıkarması, ilk tiyatro eserini yazması, şiirde yeni konu ve temalara yönelmesi hep Fransa'da eğitim alırken girdiği rasyonalist çizginin sonucudur. Şinasi'nin Şair Evlenmesi isimli piyesinde yer verdiği rüşvetçi imam "Ebüllaklaka" tipi, modernleşen Türk edebiyatındaki ilk örnek olmuştur.[5] Aynı şekilde Tevfik Fikret'in büyük tartışmalara yol açan Tarih-i Kadim ve Tarih-i Kadime Zeyl[6] şiirleri de bu rasyonalist akımın neticesidir.

Aydınlanma hareketinin ilk yansımalarının görüldüğü Osmanlı'da bu gelişmeler yaşanırken bu hareketin Orta Asya'ya ulaşması için belli bir sürenin geçmesi gerekmiştir. Zira Orta Asya'daki aydınlanma hareketi iki kaynaktan beslenmiştir. Bu kaynaklardan ilki Tatarlarının öncülük ettikleri Ceditçilik hareketi; ikincisi ise Çarlık Rusya'sı olmuştu.

Orta Asya'nın Aydınlanma Kaynakları

Ceditçilik hareketi, toplumun gelişim ve değişiminde Batılı yöntemleri kullanan fakat Batı medeniyetini nihai hedef kabul etmeyip sadece iyi bir örnek olarak gören bir modernleşme çabası olarak tanımlanabilir. İdil-Ural bölgesinde, özellikle Kazan Tatarları arasında doğan ceditçilik hareketi kısa zaman içinde Tatar aydınlarının gayretleri neticesinde Orta Asya'ya sirayet etti. Ancak Orta Asya halkı için Tatar aydınları tek örnek değildi. Bunların yanında Rus

[5] "Şair Evlenmesi" basit bir töre komedisi olarak görülse bile eserde kullanılan bu tip zaman içerisinde gelişip yaygınlaşarak Cumhuriyet sonrası döneme de uzanan bir süreçte hem edebî eserlerde hem de sinema filmlerinde çokça kullanılmıştır.

[6] "Tarîh-i Kadîm, dinî mahiyette inkârlar, yaradılışın tenkidini ihtiva eden mısralar, savaş ve kahramanlıklara karşı öfke, hayatın başlangıcına ve sonuna şüpheli bir yaklaşım içeren bir manzumedir. Öyle ki yeryüzünde insanların yaşadığı bütün sıkıntıların, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların ve savaşların nedeni olarak Allah ve din sorumlu tutulur." Bu konuda bkz. Mehtap Erdoğan, "Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadîm'ine Mehmed Fazlullah'ın Reddiyesi: Şihâbü'l-Kudret Fî Recmi'l-Fikret", *Turkish Studies*, 5/1, Kış-2010.

kültürünün doğrudan etkisi de söz konusuydu. Orta Asya halkları için Batı, Rusya demekti. Kendilerine en yakın Batılı medeniyet olan Rusya, Orta Asyalılar için, aynı zamanda en yakın örnekti. Bu açıdan, Rusların bölgede tam hâkimiyeti sağlamaları ile Cedit hareketinin güç kazanmasının hemen hemen aynı devirde olması rastlantı değildir. Orta Asyalılar karşılaştıkları bu yeni ve ileri medeniyet karşısında geri kalmışlıklarını daha iyi idrak ettiler. İçine düştükleri değişmezlik döngüsünü kırıp toplumu iyileştirmenin yollarını aradılar. Bu değişim arayışı Ceditçiliği doğurdu.[7]

Bütün Türk ve İslâm âleminde özellikle 16. Yüzyılın sonlarından itibaren başlayan çözülme ve gerileme karşısında toplumda çeşitli çıkış yollarının aranması kaçınılmaz olmuştu. Bu hareketlerin kaynağı temel olarak Kırım Tatarları arasında başlamıştı. 1552 yılında Kazan şehrinin işgal edilmesinin ardından Çarlık Rusya tarafından uygulanan asimilasyon politikalarına karşı Tatarların tepkisi iki yönlü olmuştur. Bir yandan Hıristiyanlığı görünüşte benimseyip sessiz bir şekilde direnmeyi sürdürüyor, diğer yandan da çocuklarını İslâm'ın geleneksel eğitim merkezi olan Buhara'ya göndermeye çalışıyorlardı.[8] Tataristan'dan Buhara'ya gelenler aynı zamanda ticaretle de uğraşıyorlardı ve Ceditçilik hareketleri de bu yolla Orta Asya'da filizlenmeye başlamıştı.[9]

Belirttiğimiz üzere Ceditçilik hareketi Kırım Tatarları menşeli bir hareket olarak önce Kazan'da ortaya çıkmış daha sonra geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Yozlaşan eğitim kurumlarını düzeltmek için harekete geçen Ceditçilerin fikri temellerini atan Abdünnasır Kursavî'dir. Tatar asıllı Kursavî, Buhara'daki medreselerde öğrenim görmüş, zekâsı ve yeteneği sayesinde halk arasında kısa zamanda şöhret kazanmıştı. Kursavî medreselerdeki eğitimin bozukluğundan şikâyet ederek yeni teklifler dile getirmişti. Din ile ilgili fikirlerinden dolayı "dinden bezmiş" olduğu gerekçesiyle şikâyetler gidince Buhara Emiri Haydar tarafından idam cezasına çarptırılmış, Kursavî ancak Tataristan'a kaçarak kurtulabilmişti.[10]

Kursavî'den sonra Kazak edebiyatında "Kitabi Akınlar" olarak adlandırılan Akmolla Muxammediyarov, Ebubekir Kerderî, Makış Kaltayev, Nurjan Nawşabayev, Şädi Jängirov, Meşhur Jusip Köpeev; Kitabi Akınlardan sonraki kuşaktan Muhammedjan Seralin, Magjan Jumabayev, Mirjakıb Duwlatov; Özbekler arasında Muhammedşerif Sufizade, Mahmud Hoca Behbûdî,

---

7 İbrahim Kalkan, "Sovyet Dönemi Öncesi Orta Asya Aydınları ve Değişim", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14, 2000, s. 285.

8 Fuat Uçar, "Türkistan'da Bir Kültür Hareketi Olarak Ceditçilik" *Orkun* Sayı: 99 http://www.orkun.com.tr/asp/orkun.asp?Tip=Makale&Makale_Nu=!P*R/YYLPYDIWDUHL*YNYP,WVJDWIFTB8/XB/Z,ATFDP*LOSI/XB/Z,ATFDP*LOSI (Erişim: 20.05.2012)

9 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Emin Özdemir, "Kazak Kültürel Hayatında Tatarların Etkisi ve Kazak Ceditçiliğinin Gelişimi", Bilig, Kış-2009, Sayı 48, 157-176.

10 Välixan Qalijanulı, Kazak Ädebiyetindegi Dini Ağartuwşılık Ağım, Almatı, Bilim Baspası, 1998, s.13



Münevverkari Abdürreşidov, Abdurrauf Fıtrat, Çolpan, Abdullah Kadirî, Abdullah Avlânî, Sadrettin Aynî; Azerbaycan'da Seyyid Âzim Şirvanî, Feridun Bey Köçerli, Mirza Fethali Ahundov, Mirza Alekber Tahirzâde (Sabir) ve Celil Memmetguluzade gibi daha birçok şair ve yazar, Ceditçi fikirleri eserlerinde işlemeye başladı.

Sonradan Ceditçi olarak adlandırılacak bu hareketin Kazak edebiyatındaki ilk yansımaları "Kitabi Akınlar" olarak adlandırılan şairlerin eserlerinde görülmüştür. Bu şairler ilerleyen dönemde "İslâmi Ağartuwşılar (İslâmcı Aydınlanmacılar)" olarak da adlandırılmıştır. Aydınlık ve karanlık kavramlarının kullanılmaya başlaması da bu döneme denk gelmektedir. Akmolla Muxammediyarov'un şu dizeleri gündüz-gece, aydınlık-karanlık, uyku-uyanıklık, kendi-öteki ve açıkça zikretmese de Doğu-Batı ayrımlarının yavaş yavaş başladığını ispatlar niteliktedir:

Тұрмысы басқа елдердің күн секілді, (Başka ellerin yaşayışı gün gibi)
Тұрмысы надан елдің түн секілді. (Cahil elin yaşayışı gece gibi)
Өзіңіз ойлап қара миға салып, (Kendiniz düşünüp bakın akıl edip)
Көрінер қайсы жері мін секілді. (Kusurlu olan hangisidir görünür)

Болмайды атты менен жаяу бірдей, (Olamaz atlı ile yaya bir)
Бола ма алыспенен таяу бірдей. (Olur mu uzak ile yakın bir)
Байқасаң арасында көп парық бар, (Dikkat etsen arasında çok fark var)
Бола ма ұйқы менен ояу бірдей, (Olur mu uyku ile uyanıklık bir)[11]

Ceditçi hareketten sonra Orta Asya Aydınlanmasının ikinci kaynağı olan ve 18. yüzyılın ortalarından itibaren Türkistan'da yayılmaya başlayan Rusların yaptıkları ilk iş bölgedeki boylar ve kabileler arasındaki çatışmalardan faydalanarak yeni şehirler kurmak oldu. Yeni kurulan şehirler Rusların faaliyetlerini yürütmek için birer ileri karakol görevi görmeye başladı. Ruslar kurdukları bu şehirlerin de yardımıyla bölgede hızlı bir şekilde yayılmaya ve bölgeye hâkim olmaya başladılar.

Kazakistan'ın Rusya tarafından işgalinden sonra İslâmiyet'in Kazak bozkırlarındaki durumu, Rusya'daki Müslümanlara için dinî özgürlük isteyecek kadar onlara karşı ilgi duyan II. Katerina'dan sonra kuvvetlendi. 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşları ve Pugaçev İsyanı Katerina'yı Müslümanlara karşı daha ılımlı davranmaya mecbur bıraktı. Bu dönemden sonra Rusya'nın teşvik ettiği Tatar din adamlarının tesiri altında İslâm dini Kazak bozkırlarında hızlı bir şekilde gelişti. Katerina'nın dinî alanda birtakım serbestlikler getirmesinin sebebi Rus istilasına karşı doğacak tepkileri hafifletmekti.[12]

---

[11] Välixan Qalijanulı, *Kazak Ädebiyetindegi Dini Ağartuwşılık Ağım*, s. 90

[12] Emin Özdemir, *20. Yüzyılın Başlarında Kazakistan'da Fikir Hareketleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 36

Çar I. Nikola dönemine kadar uygulanan bu politika daha sonra yerini asimilasyon politikalarına bıraktı. Asimilasyon konusunda uygulanan en kapsamlı çalışma Çar II. Aleksandr döneminde N. İ. İlminski tarafından hazırlanan projeyle uygulamaya konuldu. N. İ. İlminski'nin projesine göre Rusların hâkimiyetleri altına aldıkları Türk devlet ve hanlıklarının birlik oluşturmaları imkânsız kılınmalıdır. Bu da onların Ruslaştırılması ile mümkündür. Ruslaştırmak da onlara Rus dilini ve Hıristiyanlığı öğretmekle olur. Onların millî kimliğini oluşturan ve birlik olmalarını sağlayan dil ve dinleri tahrif edilmelidir. Çar II. Aleksandr'ın onayı ile Rus Eğitim Bakanı D. A. Tolstov projeyi uygulamaya koyar. Böylece bir taraftan Türk hanlıkları hâkimiyet altına alınırken bir taraftan da onlar dillerinden ve dinlerinden uzaklaştırılmaya çalışılır."[13]

Rusların Türkistan coğrafyasında giriştikleri istila faaliyetinde öncelikli hedefi bölge topraklarını ele geçirmek ve buradaki kaynakları kullanabilmekti.[14] Bu dönemde Rusya'nın bölge halkının eğitim durumu ile ilgili herhangi bir endişesi yoktur. Aksine bölgede yaşayanların bilgi seviyesi ne kadar aşağıda olursa yönetimi o kadar kolay olur fikri hâkimdir. Bu konunun en açık delili Kazakların ilk pedagogu olarak adlandırılan ve bölgede Rus okullarının açılmasında Nikolay İvanoviç İlminski'yle birlikte çalışan İbray Altınsarin'in 3 Haziran 1888 tarihinde İlminski'ye yazdığı mektuptur:

"Muhterem Nikolay İvanoviç!

Sizin yardımınızla gönderilen mektubun bizim okul meselemize çok büyük katkısı oldu. Önceden "Kazaklar için mektep açmak faydasızdır." diyip izin vermeyen Gubernator (Vali), şimdi altı tane okulun açılması için bana görev verdi. Ben de bu işi geciktirmedim ve iki buçuk ayın içerisinde altı okulu açtım."[15]

Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere Rus yönetiminin bölgedeki birinci derecedeki yöneticisi olan Gubernator'un bölge insanının eğitim meselesi ile ilgili herhangi bir endişesi yoktur. Bu endişenin ancak bölge halkının Ruslaştırılması ve Hıristiyanlaştırılması projesinin uygulanmaya başlamasından sonra oluştuğu açıktır. Ayrıca Ceditçilerin eğitim faaliyetlerinin belirli bir aşama kaydedip gelişmesinden sonra Ruslar, bu faaliyetlerin kendi politikalarına zarar vermeye başladığını fark etmiş, Cedit okullarının karşısına Kazak-Rus okulları ile çıkma

[13] Ali Kafkasyalı, "Bağımsızlıklarının 20. Yılında Kazakların İstiklal Mücadelesi Tarihine Bir Bakış", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XII/1, Yaz-2012, s. 182-183.

[14] Bkz: Muhammet Savaş Kafkasyalı ve Raşid Tacibayev, "Tacikistan: Kurgusal Kuruluştan Kurgusal Politikalara", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies,* XII/1 (Yaz 2012), s. 239-266.

[15] İbray Altınsarin, *Taza Bulak, Öleñder, Ängimeler, Xattar*, Almatı, Jazuvşı Baspası, 1998, s. 297.



hamlesini hayata geçirmişlerdir. Bunun bir neticesi olarak da Rus kaynaklı zorunlu bir aydınlanma hareketi başlamıştır.

Edebiyatta Değişen İslâm Algısı

Genelde sanatın onun içinde de edebiyatın bir yansıtma işi olduğu kabul görmüştür. Buna göre edebiyatçı konuları çevresinden alır ve onu kendi bakış açısıyla zenginleştirerek farklı formlarda işler. Başka bir ifadeyle edebiyat hayatın bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan edebiyatçının kendisini toplumdan soyutlaması ve çevresinden etkilenmeden eser vermesi mümkün görülmemektedir. Yazarın yaşadığı dönem, yetişme tarzı, hayata bakışı ve çevresinin verilen eserler üzerinde çok büyük etkisi olmaktadır.

Yaşadığı dönemde Müslümanların içerisinde bulunduğu durumu anlatan ve kurtuluş çarelerini arayan Mehmet Akif Ersoy "Süleymaniye Kürsüsünde" şiirinde Türkistan'ın içerisine düştüğü durumu:

O Buhârâ, o mübarek, o muazzam toprak
Zilletin koynuna girmiş uyuyor müstağrak
İbn-i Sinâ'ları yüzlerce doğurmuş iklim
Tek çocuk vermiyor âgûşuna ilmin, ne akim,
O rasad-hâne-i dünya, o Semerkand bile
Öyle dalmış ki hurâfâta o mâzisiyle[16]

mısralarıyla anlatıyordu. Mehmet Akif'in Türkistan coğrafyasının mazisi ve hâli arasındaki farkla ilgili olarak yaptığı tespitler mevcut durumu özetler niteliktedir. Akif, her beytin ilk mısraında Türkistan'ın aydınlık geçmişini hatırlamakta, ikinci mısraında ise hâldeki karanlığı gözler önüne sermektedir. Bir zamanlar dünyanın en parlak, muazzam, mübarek, ilim yuvası ve dünyanın gözbebeği olan velut topraklar artık karanlığın içinde boğulmuş, hurafelerin kuşattığı verimsiz çöllere dönüşmüştür. Şairin hatıralardaki güzel günlerin özlemi ve hâldeki çaresizliğin bedbahtlığı içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Mehmet Akif Ersoy şiirin devamında Türkistan medreselerinin ve bunlarda eğitim veren mollaların durumunu anlatarak hâldeki durumun sebebini gözler önüne seriyordu:

Ne Hudâ'dan sıkılırlar, ne de peygamberden
Bu ilimsiz hocalardan, bu beyinsizlerden
Çekecek memleketin hâli ne olmaz, düşünün!
Sayısız medrese var gerçi Buhârâ'da bugün…

[16] Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul, Seha Neşriyat, 1994, s. 151.

Okunandan ne haber? On para etmez fenler,

Ne bu dünyada soran var, ne de ukbâda geçer![17]

İslâmi Ağartuwşılardan Akmolla da bir şiirinde "Біз саттық моллалықтың құры атын (Biz sattık mollalığın kuru adını)"[18] diyerek aslında hem bir özeleştiri yapıyor hem de mevcut durumun sebebini açıklıyordu.

Mehmet Akif'in "Bu ilimsiz hocalar, bu beyinsizler" diye ifade ettiği din adamlarını Özbek şair Muhammedşerif Sufizâde çok daha ağır bir şekilde eleştiriyordu. [19]

Çehrei menhusige ruhaniler tartib nikab,

(Uğursuz yüzlerine din adamları çekip perde,)

Nezr aldi, va'de kıldi havzi kevserden gülab.

(Adak aldı, Kevser havuzundan gülsuyu vaat etti.)

Suv güman kıldiñ uzakdan, yandaşib bildiñ serab,

(Uzaktan su zannettin, yakınlaşıp serap olduğunu anladın,)

Te'mini tatdiñ, uzatgen şerbeti çıkdi şerab.

(Tadına baktın, uzattığı şerbeti şarap çıktı,)

Çoçkadan aldi icazet, çille öltürdi palang.

(Domuzdan aldı icazet, çileye çekildi panter,)

Lakka arvahige hatmi hocalar kildi nahang.

(Lakka'nın ruhuna hatim indirdi timsah.)

Bu mısralardan da anlaşılacağı üzere temsilcinin temsil ettiği değeri taşıyamaması temsil edilen değerin de eleştirilerin hedefi hâline gelmesine sebep olmuştur. Tanzimat sonrası dönemde Şinasi'nin Şair Evlenmesi tiyatrosunda yer verdiği İslâm'ı temsil niteliği taşımayan din adamı Ebullaklaka tipi Osmanlı Devleti'nin sınırlarını aşmış Azerbaycan, İran ve sonunda da Türkistan'a ulaşmıştır.

Aydınlanma sonrası dönemde Azerbaycan edebiyatında din adamlarını en keskin mısralarla eleştirenlerin başında satirik şair Mirza Aliekber Sabir gelmektedir. Sabir'in Hopopnâme'sinde bu içerikte birçok şiire rastlamak mümkündür.[20] Azerbaycan edebiyatının maarifçi yazarlarından Celil Memmedgu-

[17] Mehmet Akif Ersoy Ersoy, *Safahat*, s. 153

[18] Välixan Qalijanulı, *Kazak Ädebiyetindegi Dini Ağartuwşılık Ağım*, s. 90

[19] Mehmet Açа, "Muhammedşerif Sufizâde", *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*, c. XV, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s. 268.

[20] Bu konuda bkz. Ali Kafkasyalı, "Sabir ve Devrin Meselelerine Bakışı", *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, 2004, s. 261.



luzâde'nin yozlaştırılan dinî inançlar ve hurafeleri ihtiva eden "Ölüler" isimli piyesi de değişen İslâm algısının izlerini taşımaktadır.

Kuzey Azerbaycan'da edebiyattaki İslâm algısı bu şekilde bir değişim gösterirken Güney Azerbaycan'da da durum çok farklı değildir. Zeynelabidin Merağayî "İbrahim Bey'in Seyahatnamesi" romanında İran coğrafyasındaki bu durumu açık bir şekilde dile getirmiştir. İran Azerbaycanı'nın Serab şehrinin Düneni köyünde dünyaya gelen Bayram Ali Abbaszâde Hamal da şiirlerinde özellikle muhitin beylerini, hanlarını ve mollalarını hicvetmiştir. Onun kinayeli bir yaklaşımla kaleme aldığı "İslâm'da Élm (İslâm'da İlim)"şiiri konumuz açısından dikkat çekicidir:

İslâm'da Élm

Bu Müselman geribe milletdir.
Cümlesi taliban-i cennetdir.
Kim deyir yoxdur élmimiz, aya.
Ser be ser bizde élm ü sen'etdir.

Ganmayırlar ülûm-i islâmı,
Bizlerin élmi cümle hikmetdir.
Baxma Avropa'nın cemaetine,
Cümlede cehldir, cehaletdir.

Élmsizdir tamam ecnebiler,
Bizdeki élmdir, meharetdir.
Kim déyir biz kimi - "velezzalin"
Onların her işi hekâyetdir.

''Zerebe, yezribü, hüvezzerbe"
Beli, her herfi bir fesahetdir.
Ecnebiler hamısı rüsvadır,
Ruz ü şeb işleri xeyanetdir.

Bir bizik nâmidar-i rûy-i zemin.
Fe'limiz, govlimiz edaletdir.
Ne balon, ne emi, nedir mina? ...
Cümlesi bunların sefahatdir,

Dad ü bested yoxdur onlarda,
Amma bizler üçün ticaretdir.
Ecnebilerde zerre yox ganacag,
On1ann şüglü gızdır, övretdir.

Amma bizlerde beççedir beççe ...
Eceba menbe-i vecahetdir.
Özge milletlerin yamandır işi,
Sen'eti bir-bire edavetdir.

Merhaba millet-i Müselmana,
Cümle dildadeyi mehebbetdir.
Kişilik başga govde yoxdur,
Hamı candade-yi betaletdir.

Bizlerik birbirin eden megtul,
Maşeallah nece şücaetdir?!
Hanı dünyada biz kimi millet,
Vah ne izze, nece şerafetdir.

Müxteser eyle; cehd getl, bize,
Mirze Goşşuneli kifâyetdir.[21]

Anadolu Türklüğü ile Türkistan arasında bir köprü konumunda olan Azerbaycan ve İran'da genel itibariyle İslâm algısı bu yönde değişirken Türkistan'da durum pek farklı değildir. İslâmi Ağartuwşılardan Makış Kaltayev geleneksel yöntemlerle eğitim veren medreseleri eleştiriyordu:

Тәртіп жоқ, емтихан жоқ шуылдасып,	(Düzen yok, imtihan yok, gürültülü)
Оқу деп, ойнап жатыр талабалар.	(Okumak diyip oynuyorlar talebeler)
Әдепсіздік, жанжал мен оку төбелес,	(Edepsizlik, kavga ile okumak vuruşur)
Болады неше түрлі ғалабалар..	(Oluyor nice türlü mücadeleler)
Сағаттық жиырмасы ойын, ұйқы	(Saatin yirmisi oyun uyku)
Төртеуін оқыған боп болар қарап,	(Dördünde okumuş gibi yapar)
Екі-үш ай сапсатамен күн кешіріп,	(İki üç ay safsatayla gün geçirip)
Жазғы тұры еліне кетер тарап.	(Yaza doğru dağılıp iline gider)
Жатқанға мәз болса да медреседе	(Yatanı memnun etse de medrese)
Жаны ашып кім оқытқан кадағалап,	(Canı acır kim okutur kontrol ederse)[22]

İslâmi Ağartuwşıların ardından "ağartuwşı demokrat (aydınlanmacı demokrat)" olarak adlandırılan Rus yanlısı Batıcı bir aydınlanma hareketi başlamıştı.

[21] Ali Kafkasyalı, *İran Türk Edebiyatı Antolojisi*, c. 4, Erzurum Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 66-67.

[22] Beysenbay Kenjebayev , *Kazak Ädebiyetinin Tarihi (20. Ğasır Basındağı Ädebiyet)*, Almatı, Bilim Baspası, 1993, s.4.



Bu hareketin ilk temsilcisi olan Şokan Velihanov'du.[23] "Şokan'ın siyasi görüşü açıktır. O dünyayı tamamen materyalistler gibi düşünen aydınlanmacı demokrattır. Nikolay Çernişevski'nin bu hususta Şokan üzerinde büyük tesiri olmuştur. Dostoyevski de Şokan'a yazdığı bir mektupta "Kazaklar içerisinde gerçek manada Avrupai bilim alan ilk adam olduğunuz aklınızda bulunsun" demiştir. Şokan'ın asıl maksadı kendi halkını Avrupa'nın yüksek medeniyetine yetiştirmek ve bu sayede halkı uyandırıp doğduğu toprağın halkını medeni milletler safına sokmaktır.[24]

Şokan'ın din ile ilgili fikirleri de ilginçtir. O, Kazakların 1822 yılına kadar İslâm dinini bilmediğini söylemiştir. İslâm dininin Çarlık hükümeti yüzünden Kazaklar arasında yayıldığını belirtmiştir. Şokan bu ateistik demokrasi fikrini "Ekinşi Zapiska (İkinci Notlar)" isimli eserinde derinleştirmiştir. Tatar ve Orta Asya mollalarının çoğalması ve güçlenmesi yüzünden Kazak halkının edebiyatının zayıflamasından ve ona Müslümanlığın eklenmesinden rahatsız olmuştur ve bunun vebalinin Çar hükümetinde olduğunu söylemiştir.[25]

Şokan Velihanov'un özellikle "Şaman Dininin Kazaklar Arasındaki Kalıntıları" makalesinde Kazakların Gök-Tanrı inancına sahip olduklarını, inanç dünyalarını yaşamlarına göre şekillendirdiklerini ve bunların izlerinin Kazak halkının bugünkü inancında önemli yeri olduğunu söylemiştir. "Bizim şairlerimiz halk şiirini bırakıp onun yerine Müslüman "apokrif"lerini şiirleştirmeye başladılar. Genel olarak alındığında Avrupa medeniyetine yetişme yolunda önceden Rusların Bizans devrini başından attığı gibi Kazak halkının da Tatar devrini başından atması gerekmektedir.[26]

Velihanov'un Bizans devrinin Rusya'nın başından atılması ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Zira aydınlanmacılar da bütün Avrupa'nın gelişmesinin önünde engel olarak Bizans dönemini işaret etmektedirler. Bu dönemde özellikle Tatarların dinî eğitim faaliyetlerinin geliştirilmesi yönündeki faaliyetlerinin Bizans dönemi ile eşdeğer tutulması oldukça dikkat çekicidir. Benzer bir yaklaşımı Kazakların ilk pedagogu olarak adlandıran İbray Altınsarin'da da görmek mümkündür. Altınsarin, İlminski'nin bir mektubunda yazdığı Kazak okullarında Rus alfabesinin kullanılması teklifinin muhal olduğunu ifade ederken bunun önündeki engel olarak Tatarlara ve onların faaliyetlerine işaret etmiştir.

---

[23] Şokan Velihanov 1835 yılında doğdu. Şokan'ın babası Şınğıs, Omsk'taki askeri okuldan mezun olan Rusça bilen bir kişiydi. Şokan önce köyünde okuyup eski yazı eğitimi almış, on yaşını doldurduğunda ise babası onu Omsk'taki askerî okula göndermişti. Şokan Velihanov, Avrupa medeniyetini tanıdıktan sonra kendi halkının geleceğini düşünüp çalışmaya başlamış, 1856 yılında Kaşgar/Kulja seferine çıkmış ve buradaki kültürü araştırmıştır. Ancak bu arada yaptığı gözlemleri bir oryantalist gibi kaleme almıştır.

[24] Xanğali Süyinşaliyev, *Kazak Ädebiyetinin Tarihi*, Almatı, Sanat Baspası, 2006, s. 792.

[25] Ävelbek Koñıratbayev, *Kazak Ädebiyeti Tarihi*, Almatı, Sanat Baspası. 1994, s. 123.

[26] Şokan Velihanov, *Şığarmaları I-V*, Almatı, Tolağay Grupp, 2010, s. 110.

Altınsarin, İlminski'ye 31 Ağustos 1871 tarihinde yazdığı mektupta bu durumu: "Siz mektubunuzda Kazaklar arasında Rus alfabesinin kullanılması fikrini belirtmişsiniz. Bu şüphesiz faydalı bir fikir. Ancak bu işin gerçekleştirilmesinde bence büyük zorluklarla karşılaşılacaktır. Kazak çocukları için açılan Rus okullarında Rus alfabesinin kullanılması (bu okullarda Kazaklar çocuklar Rus dilini öğrensin Rusça yazabilsin diye düşündüklerinden) sorun olmamaktadır. Ancak mesele burada: Rus harfleri ile yazılan kitaplar Kazaklar arasında tam bizim düşündüğümüz gibi kolay ve çabuk yayılmamaktadır. Gerçeğini söylemek gerekirse Kazakça kelimeler Rus harfleri ile daha doğru yazılsa da, Tatarca yazmak Kazak dilinin saflığına ve bütünlüğüne zarar verse de çok uzun bir süre Tatar yazısını Kazaklardan ayırmanın mümkün olmadığını bizim aklımızda tutmamız gerekir. Niye derseniz Kazak'ın dini bu yazı ile yazıldı, Kazaklar Arapça, Tatarca namaz kıldı. Bu sebeple onlar Tatarlar ve Özbeklerle önceden beri yakınlaşmaktadır. Ayrıca bunların medreselerinde okuyanların sayısı günden güne artmaktadır."[27] sözleriyle açıklamıştır. Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere Ruslar bölgedeki Tatarların faaliyetlerinden oldukça rahatsız bir durumdadır. Bunun en açık göstergesi o dönemde Çarlık Rusya'nın bölgedeki resmî yayın organları olan Türkistan Valayatınıñ Gazeti (Türkistan Vilayetinin Gazetesi) ve Dala Valayatınıñ Gazeti (Bozkır Vilayetinin Gazetesi)'nde Tatarlar aleyhine yayımlanan haber ve makalelerdir. Türkistan Valayatınıñ Gazeti'nin 7 Şubat 1877 günü çıkan 3. sayısında Tatarca yazılan kitapların Kazaklar için faydasızlığından bahseden bir makale yayımlanmıştı.[28] Ayrıca Dala Valayatınıñ Gazeti'nde Tatar tüccarların Orta Asya'daki insanların ticaretine zarar verdiği yönünde haberler belirli aralıklarla veriliyordu. Oysaki "bölgede Tatarların yaptıkları ticari faaliyetleri bile zararlı göstermeye çalışan Ruslar 1911 yılına kadar 2 milyon kadar Rus, Ukraynalı ve Rus Kazak'ını Kazak topraklarına yerleştirmeyi ihmal etmemiştir."[29]

Ruslar bir taraftan Tatarlarla mücadele ederken diğer bir taraftan da İslâmi kurumlarla da mücadele içerisine girmişti. Yukarıda bahsi geçen gazetelerde sıklıkla insanları aldatan din adamlarından bahseden makaleler ve haberler yayımlanıyordu. Bunun dışında Ruslar halifelik kurumu üzerine de siyaset geliştirme çabasındaydılar. İslâm'ı toplum için zararlı gören ve göstermeye çalışan zihniyet onu aynı zamanda siyasetinin bir malzemesi yapmaktan da çekinmiyordu. Dala Valayatınıñ Gazeti'nin 21 Nisan 1889 günü yayımlanan 16. Sayısında "Türik jurtınıñ sultanın halifa dewge jaray ma? (Türk ülkesinin sultanına halife demek doğru mu?)"[30] başlıklı bir makalenin yayımlanması da bu siyasetin bir ürünüydü.

---

[27] İbray Altınsarin, *Taza Bulak, Öleñder, Ängimeler, Xattar*, s. 202.

[28] Uşkultay Sübhanberdina, *Kazaktıñ Revolyutsiyadan Burınğı Merzimdi Baspasözindegi Materiyaldar*, Almatı, Kazak SSR Ğılım Akademiyası, 1963, s. 44.

[29] Emin Özdemir, *20. Yüzyılın Başlarında Kazakistan'da Fikir Hareketleri*, s.17.

[30] Uşkultay Sübhanberdina, *Kazaktıñ Revolyutsiyadan Burınğı Merzimdi Baspasözindegi Materiyaldar*, s. 105



Rusların bölge Müslümanlarının dinî bilgilerinin artmamasına yönelik düşüncelerinden de burada bahsetmek gerekir. Ruslar bölgede yaşayanların kendi dillerinde İslâm'ı anlatan eserlerden mümkün olduğunca mahrum bırakılması düşüncesini benimsemiş ve bu yönde hareket etmişlerdir. Bunun en açık örneği İbray Altınsarin Kazak mekteplerinde kullanılmak üzere "Musılmanşılıktıñ Tutqası" isimli Kazakça bir ilmihal kitabı yazmasının İlminski'yi rahatsız etmesidir. İbray Altınsarin'in İlminski'ye 13 Ocak 1883'te yazdığı mektupta ondan özür dilediği "Çok kıymetli Nikolay İvanoviç, Muhammed dini ile ilgili yazdığım kitapla sizi sıkıntıya soktuğum için beni affetmenizi rica ediyorum. Ben bunu Karabayev'in yazdığı mektuptan daha yeni öğrendim."[31] satırları bu düşüncemizi destekler mahiyettedir.

Şokan Velihanov ve İbray Altınsarin'den sonra Kazak aydınlanma hareketindeki üçüncü isim Abay Kunanbayulı olmuştur. Abay'ın şiirlerinde üzerinde durulan önemli konulardan biri akıldır. İlim ve bilimi öğütleyen aydınlanmacı şair, akıllı ve bilgili adama çok kıymet vermektedir. Hangi durumda olursa olsun aklın terazi kılınıp ölçülmesini ister ve dünyanın sırrını anlamak için tek yolun akıl olduğunu savunur. Abay'ın din anlayışı da hangi açıdan bakılırsa kişinin yaşam gayesiyle bağlantılı, akıl ve anlayışa dayanan insancıl bir din anlayışıdır. Muhtar Äwezov'un sözüyle belirtmek gerekirse "Onun dini gerçekçi, akla dayanan bir dindir."[32] Abay, gerek şiirlerinde ve gerekse Kara Sözler isimli kitabındaki yazılarında bu konuları sıkça işlemiştir. Abay'ın şu dörtlüğü, onun anlayışının şiire dönüşmüş hâli olarak dikkat çekicidir.

Osını okıp oylay ber, bolsañ zerek	(Bunu okuyup düşünüver akıllı isen)
Enbekti sat, ar satıp nege kerek	(Emeği sat ar satıp neye gerek)
Üş-aq narse adamnıñ kasiyeti	(Sadece üç şey adamın haysiyeti)
Istıq qayrat, nurlı aqıl, jılı jürek	(Sıcak gayret, nurlu akıl, ılık yürek.)[33]

Belirginleşen Saflar

Rusya'da 1905 yılında meydana gelen Şubat Devrimi'ne kadar Türkistan'da basın-yayın faaliyetlerinin sınırlı olması sebebiyle fikrî hareketler çok fazla gelişememiştir. Devrim'den sonraki dönemde nispeten rahatlayan ortamda verilen eserlerin hem sayısı hem de çeşidi artmıştır. Bölgede yukarıda da belirtilen bölge valiliğinin çıkardığı iki resmî gazetenin yanı sıra ilk özel gazeteler çıkarılmaya başlamıştır. Devrimden önce çıkarılan iki önemli gazetenin ilki İsmail Bey Gaspıralı tarafından çıkarılan ve bütün Türk dünyasına yayılan "Tercüman" ikincisi ise 1875-77 yılları arasında Azerbaycan'da Hasan Bey Zerdabî tarafından çıkarı-

[31] İbray Altınsarin, *Taza Bulak, Öleñder, Ängimeler, Xattar*, s. 251.

[32] Jumağali Ismağulov, *Abay: Aqındıq Tağılımı*, Almatı, Ğılım Baspası, 1994, s. 262.

[33] Zäki Axmetov, *Abaydın Aqındık Älemi*, Almatı, Ana Tili Baspası, 1995, s. 81.

lan "Ekinçi" gazetesidir. Devrimden sonraki dönemde Özbekler arasında 1905 yılında "Cedit", 1906 yılında "Terakki" ve "Hurşit" gazeteleri; Kazaklar arasında 1907 yılında "Serke", 1911 yılında Aykap, 1913 yılında ise Kazak gazeteleri çıkarılmış ve basın-yayın hayatı zenginleşmeye başlamıştır.

Basın-yayınla birlikte zenginleşen edebiyat ortamında yetişen genç edebiyatçıların eserlerinde İslâm ve İslâm'la ilişkili konular çok daha yoğun bir şekilde görülmeye başlamıştır. 1905 sonrası dönemde ortak konu toplumun geri kalmışlığı, bozulan dinî kurumlar ve kendi çıkarları için insanları aldatan din adamlarıdır. Birçoğu önce geleneksel tarzda eğitim veren medreselerde okuyan bu gençler daha sonra medreseleri ve medrese ehlinin içinde bulunduğu durumu keskin bir şekilde eleştirmişlerdir. Özbek edebiyatının önemli temsilcilerinden Avaz Palvanniyazoğlu gazelinde toplumun bozulmasındaki bütün suçu din adamlarına yüklemiştir:

Eyki, sizler ta teyessüb birle devran etdiñiz,
(Ey, sizler taassupla devran sürdünüz,)
Milleti mezlume ehvalin perişan etdiñiz!
(Mazlum milletin ahvalini perişan ettiniz!)

Biriñiz qazi, biriñiz e'lemu müfti bolub,
(Biriniz kadı, biriniz baş müftü ve müftü olup)
Bu ne ayin erdikim, sizler nemayan etdiñiz?!
(Bu nasıl ayin idi ki sizler aşikâr ettiniz?!)

Bizni eyleb haru zaru natevan etmek üçün,
(Bizi suçlayıp aşağılık, ağlayan, zayıf etmek için,)
Bermeyin asari hurlik bendi zindan etdiñiz.
(Vermeden hürriyet eserleri zindana bend ettiniz.)

Bu felaqetler üçün mes'ul olursiz aqibet,
(Bu felaketler için sorumlu olursunuz sonunda,)
Zulmu istibdad ile milletni veyran etdiñiz.
(Zulm ü istibdat ile milleti harap ettiniz.!)

Buyruqini sormeyin bizdin, sorer sizdin huda,
(Buyruğunu sormadan bizden, sorar sizden Hûda,)
Nege siz bildürmey ani, bizni nadan etdiñiz?!
(Niçin siz bildirmeyip onu, bizi cahil ettiniz!)

Yoqse, ademmiz, açib mekteb ilm bildirseniz,
(Yoksa, insanız, açıp mektep ilim öğretseniz,)
Behaber ilmü hünerdin bizni hayvan etdiñiz!
(Bihaber ilm ü hünerden bizi hayvan ettiniz!)

Qaysi bir milletni, aytiñ, sizdek ağzi aledur,
(Hangi bir milleti, söyleyin, sizin gibi ağzı nifaklıdır,)



İttifaq ile iş etmey bağrimiz qan etdiñiz.
(İttifakla iş tutmadan bağrımızı kan ettiniz.)

Bir küni sorğey Avazdek uyğanib ehli zeman:
(Bir gün soracak Avaz gibi uyanıp insanlar:)
Ne üçün milletni siz yer birle yeksan etdiñiz?!
(Niçin milleti siz yerle yeksan ettiniz ?!) [34]

Türkmen şair/yazar Muhammetkulu Atabayoğlu da mollaların durumunu şu dizelerle dile getirmiştir:

Molladan fayda yoktuğu bizlere yahşı ayan,
Senin dek (gibi) molladır milleti ıza (geri) goyan,
Yahşı yamanı bilmezler, olar köp pula (çok paraya) doyan,
Ey millet can, mollalara kulak berme(gil), indi uykudan uyan![35]

Kendi ve öteki ayrımının gittikçe derinleşmeye başladığı bu dönemde sanatçılar kendi yurtlarının ve insanlarının geri kalmışlığını ifade ederken başka ülkelerle de kıyaslama yapmaktadırlar.[36] Kazak şair Magjan Jumabayev'in Aykap gazetesinde yayımlanan "Jatır" isimli şiiri bu tür bir kıyaslamayı ihtiva etmektedir:

Басқа жұрт аспан-көкке асып жатыр,	(Başka ülkeler gökyüzüne çıkıyor)
Кілтін өнер-білім ашып жатыр.	(Sanat ve bilimin kilidini açıyor)
Бірі - ай, бірі - жұлдыз, бірі күн боп,	(Biri ay, biri yıldız, biri güneş olup)
Жалтырап көктен нұрын шашып жатыр.	(Parlayarak gökten ışığını saçıyor)
Таласып өнер-білім алып жатыр,	(Çabalayıp hüner bilim alıyor)
Күнбе-күн алға қарай барып жатыр.	(Günbegün ileriye doğru gidiyor)
От жегіп, көкте ұшып, суда жүзіп,	(Ateşi dizginleyip, gökte uçup, suda yüzüp)
Тәңірінің рақметіне қанып жатыр.	(Tanrı'nın rahmetine kanıyor)
Ойламай біздің қазақ текке жатыр,	(Düşünmüyor bizim Kazak sadece yatıyor)
Бір іске жанаса алмай, шетте жатыр.	(Bir işe yanaşamıyor dışarıda yatıyor)
Азырақ көз жүгіртіп қарап тұрсаң,	(Birazcık gözünü çevirip baksan)
Қазекең таң қаларлық кепте жатыр.	(Kazak'ım şaşırtıcı hâlde yatıyor)
Кең жері күннен-күнге құрып жатыр,	(Geniş yeri günden güne kuruyor)
Сұр жылан бар қан-сөлін сорып жатыр.	(Boz yılan kanını iliğini emiyor.)

[34] Ertuğrul Yaman, Avaz, *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*, c. XV, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s. 293.

[35] Muratgeldi Söyegov, "1910'lu Yıllar: Az Bilinen Türkmen Ceditçi Yazar ve Makaleleri" *Zeitschrift für die Welt der Türken,* 1/1, 2009, s. 95-96.

[36] Kendi ve öteki algılaması ve ayrımının Orta Asya'daki durumu hakkında bkz: Muhammet Savaş Kafkasyalı, "Orta Asya'da Güç ve Zihniyet", Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ed.), *Bölgesel ve Küresel Politikalarda Orta Asya*, Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yay., Türkistan, Ankara, 2012, s. 15-52.

Астана, жұрт билеген адамдарды	(Başkenti, yurdu yöneten insanlara)
Тәңірі күннен күнге ұрып жатыр.	(Tanrı günden güne ceza veriyor.)
Шәкірттер медреседе шіріп жатыр,	(Şakirtler medresede mahvoluyor)
Қайдағы ескі нұсқа көріп жатыр.	(Herhangi eski bir nüsha görüyor)
Оқыған, дін іздеген байғұс шәкірт	(Okuyan din peşinde koşan baykuş şakirt)
Жемтікші құзғын болып кіріп жатыр.	(Yemlikli kuzgun olup giriyor)

Magjan Jumabayev'in şiirde dile getirdiği "Baska jurt"lar teknik yönden daha gelişmiş durumda olan ülkelerdir. Bu ülkeler dinleri başka olmasına rağmen Tanrı'nın bütün rahmetine mazhar olmaktadırlar. Oysa Müslümanlar hurafeler içinde günden güne boğulmaktadır. Toplumun hurafeler içinde boğulmasına sebep olarak gösterilen ise yine din adamlarıdır. Mirjakıb Duwlatov Nasihat-ı Ğumimiya (Umumi Nasihat) isimli on yedi bölümden oluşan şiirinin ikinci bölümünde din adamlarını şu şekilde eleştirir:

Moldalar faydalı iske vağızdamay	Mollalar faydalı işe vaaz etmez
Kereksiz usak sözben bähäslaskan	Gereksiz dedikodu ile yarışır
Kuzğınday kızıl körgen barar jetip	Kuzgun gibi altın görünce gidiverir
Kisini körse biyler bir davlaskan	Tartışan insanları görse kadı olur .[37]

Başlangıçta dinî kurumların ıslah edilmesiyle toplumun kurtulacağına inanan şair ve yazarların bir kısmı sonraki dönemde yazdıkları eserlerde rasyonalizm hususunda çok daha ileri gitmişlerdir. Kazak şair Sultanmahmut Toraygırov (1893-1920) bunlardan biridir. Kazak aydınlanması içindeki önemli edebiyatçılarından biri olan Sultanmahmut, önce medrese eğitimi almış daha sonra 1911 yılında Troitski'den gelen ve yeni sistemde eğitim alan Nurğali (Nurali) adındaki kişiyle tanışmış ve ondan sonra zihninde eski ile ilgili olan ne varsa tamamını silip atmış ve geçmişe lanet okuyup kendini bilime adamıştır.[38]

Sultanmahmut Toraygırov Kazaklar için en uygun modelin Japonlar olduğunu söylemiş ve Kazakların batılılaşma hareketinde Japon modelini nasıl uygulanabileceğini şu şekilde açıklamıştır: "Artık Nikolay'ın önünde Kazaklar hizmetçi olmayacaktır. Eğer biz hep birlikte çalışırsak 20- 30 yılı içerisinde Avrupa medeniyetini öğrenmemize ve onlar gibi olmamıza hiç bir engel yoktur. Japon modeli, bizim için en güzel örnek olabilir. 1860'lı yıllarda Japonlar bizden daha geri durumda idi. Onlar Avrupa bilimini ve sanatını öğrenerek Avrupalılaşmışlardır. Biz de hazır olan bu medeniyeti öğrenirsek hızlı bir şekilde kalkınabiliriz."[39]

---

37 Serik Negimov, *Mirjakıb Duwlatov Şığarmaları*, Almatı, Ana Tili Baspası, 2010, 57-58.

38 Beysenbay Kenjebayev , *Kazak Ädebiyetinin Tarihi (20. Ğasır Basındağı Ädebiyet)*, s. 100.

39 Emin Özdemir, *20. Yüzyılın Başlarında Kazakistan'da Fikir Hareketleri*, s. 104.



Sultanmahmut Toraygırov, 1919 yılında kaleme aldığı Aytıs (atışma) şiirinde Kala Akını (Şehir Ozanı) ile Dala Akını (Bozkır Ozanı)'nı atıştırmıştır. Aytıs şiirini ikiye ayırmak mümkündür. Şiirin birinci bölümde Bozkır Akını'nın dilinden bozkırdaki yaşayış övdürülür. Bu övgü içerisinde Kazak halkının gelenek görenekleri, dini ve dili yer alır. Şiirin ikinci bölümünde ise Şehir Akını'nın sözleriyle önceki söylenenlerin hepsini boşa çıkarılır. Boşa çıkarılan en önemli husus ise halkın inançlarıdır. Aytıs şiirinin özellikle şu bölümü şairin din anlayışını vermesi bakımından önemlidir:

Үшінші, өнер-білім сенде жоқ, сол елдікті, (Üçüncüsü o ülkelerdeki gibi sende sanat bilim yok)
Көктен алып бермек пе құдай саған? (Gökten alıp sana Allah mı verecek?)
Сендерде ғалым бар ма, өнер бар ма? (Sizlerde âlim var mı, hüner var mı?)
Әлі күнге өрі істе дейсің «алла», (Hâlâ işi bitirmek için diyorsun " Allah")
«Істің бәрі құдайдан»деген наныс, (İşlerin hepsi Allah'tan denilen sadece inanış)
Бір қадам бастыра ма сендерді алға? (Bir adım bastırdı mı sizleri ileri)[40]

Magjan Jumabayev'in "Дін Үйреткенге" isimli şiiri de değişen din algısının yansımalarını ve Aydınlanmacıların ileri sürdüğü bütün iddiaları içermektedir.

Ақылға, жан-жүрекке кісен салды, (Akıla, can-yüreğe pranga vurdu)
Көрмейтін көзді көр ғып артты-алды. (Görmeyen gözü kör kılıp önü arkayı)
Үйретіп дін деп құлдық, қорқақтықты, (Öğretip din diye kulluk, korkaklığı)

Қандай құл бізге молда бола қалды?! (Nasıl kul bize molla olup kaldı)
Ойламай, қорқақ құлдың тіліне еріп, (Düşünmeden korkak kulun dilini takip edip)
Жай жатып, тәуекелге тізгін беріп, (Rahat yatıp tevekküle dizgin verip)
Мінекей, айрылдық қой бақтан, тақтан! (İşte, ayrıldık ya bahttan, tahttan)
Қайтейін, әсіресе, есіл ерік! (Ne yapayım, özellikle hürriyetten!)

Жоқ енді, жату болмас бос еңбексіз, (Yok şimdi yatmak olmaz boş emeksiz)
Жалбарып: «Жасаған!» деп жас төкпеспіз. (Yalvarıp: "Yaratan!" diyip yaş dökmeyiz)
Өзің де, сөзің де кет бізден аулақ, (Özün de sözün de git bizden uzak)
Жаны өлген, жүрегі өлген мұндар кексіз. (Canı ölmüş, yüreği ölmüş mundar namussuz)

[40] http://www.adebiet.kz/content/view/53/23/administrator/index.php?option=com_content&task=view&id=8292&Itemid=23&limit=1&limitstart=7 (Erişim: 24.04.2012)

Біз жаңа көрдік таңның желі ескенін,	(Biz yeni gördük tan yelinin estiğini)
Салкынмен сескендірмек боп ескенін,	(Soğuk ile korkutulup estiğini)
Сылдырлап су, сыбырлап жапырактар:	(Şırıldayarak su, fısıldayarak yapraklar)
«Есіңді жи енді, алаш, тұр!» -дескенін!	("Aklını topla şimdi Alaş, kalk! Dediğini)
Міне, Күн! Сәулесі алтын жерді құшты,	(Bu, gün! Işığı altın yeri kapladı)
Жарыкка қуанысып құстар ұшты.	(Işığa sevinip kuşlar uçtu)
Ізгі оймен ерік тілеп, жарык тілеп,	(Samimi düşünce ile güç isteyip, ışık isteyip)
Ұшамыз біз де жиып есті, күшті!	(Uçalım biz de yığıp aklı, gücü.)[41]

Dinî kurumların ve din adamlarının en yoğun şekilde eleştirildiği bir diğer tür ise şüphesiz tiyatrolar olmuştur. Bu dönemde yayımlanan tiyatroların hemen hepsinde halkı aldatan molla tipine rastlamak mümkündür.[42] Halkı aldatan molla tipinin en bariz örneği Kazak edebiyatında basılan ilk tiyatro olan Kölbay Tögüsov'un "Nadandık Kurbanı (Cahillik Kurbanı)" isimli eserinde karşımıza çıkmaktadır. Eserin başında şahıslarla ilgili tanıtım yapılırken kullanılan "Aldawşı Molda Süleymen otuz altı jasta (Hilekâr Molla Süleyman, otuz altı yaşında)" tabiri tiyatronun seyrine de işaret etmiştir.

Mirjakıp Duwlatov da "Balqiya" isimli tiyatrosunda modern eğitim anlayışının savunucusu öğretmen Kasım Jaksılıkov ile o "Molda (Molla)" karakterini karşı karşıya getirir. Eserin başında şahıslar tanıtılırken yazarın bakışı ortaya çıkar. Yazar Kasım Jaksılıkov'u köydeki Ceditçi öğretmen ve vatansever olarak tanıtırken, Molda'yı da eski fikirli, bencil ve ihanet eden cahil olarak tanıtır. Tiyatronun ikinci perdesinin üçüncü sahnesinde Kasım Jaksılıkov, hükümetin okul açmak için para vermediğinden bahsettikten sonra Kazak zenginlerinin de okula para vermediklerini buna karşılık mescit, cami yaptırmak için para akıttıklarını söyleyerek çevresindekileri eleştirir.[43] Mirjakıp Duwlatov eserindeki şahıslara verdiği isimlerde bile düşüncesini belli etmektedir. Yenilik taraftarı olan öğretmen Kasım'ın soyadının Jaksılıkov (İyilikoğlu) olarak seçilmesi bunun göstergesidir.

---

41 Magjan Jumabayev, *Şığarmalar Jiynağı Ekinşi Tom*, Almatı, Mektep Baspası, 2002, s. 27.

42 Tiyatrolarda kullanılan bu tipin istisnası Mahmud Hoca Behbudî'nin "Pederkûş (Baba Katili)" isimli tiyatrosundaki "Damulle (Molla)"dir. Çocuğunu okutmak istemeyen "Ağa"ya karşı Damulle çocukların okutulması gerektiğini söyler ve fikrinde ısrar eder. Damulle'den sonra Ağa ile konuşan "Ziyalı (Aydın)"da çocukların okutulmasından bahsedince Ağa, Ziyalı'ya ondan önce Molla'nın da benzer fikirlerle kendini ikna etmeye çalıştığını söyler. Ziyalı bu duruma şaşırır ve "Ya demek bu şehirde Allah'ın emrettiklerini ileten molla da varmış! Allah'a şükür! O muhterem mollayı bulup ziyaret etmek gerek." diyerek şaşkınlığını dile getirir. Eserde, bahsedilen tipte bir molla kullanılmaz ancak mollaların genel durumu yine bir şekilde ifade edilir.

43 Serik Negimov, *Mirjakıb Duwlatov Şığarmaları*, s. 151 vd.



Orta Asya'daki değişen İslâm algısını yansıtan bir başka tiyatro eseri de Abdurrauf Fıtrat'ın "Münazara" isimli piyesidir. Münazara, Buharalı bir Müslüman müderris ile bir Avrupalının geleneksel Buhara değerleri ile Avrupa değerlerini karşılaştırmalarına dayanan bir tartışmadır. Bu tartışma bir süre Müslümanlar arasında ilmin durumu üzerinde yoğunlaşır, sonunda Avrupalının galip gelmesi üzerine Buharalı müderris eğitimde Avrupaî tarzda yeniliği kabul eder.[44] Bu eserde Buharalı müderrisin Avrupa'nın üstünlüğünü kabul etmesi bölgede faaliyet gösteren Rus yanlısı Aydınlanmacıların da işine gelmiştir. Fıtrat'ın Farsça yazdığı Münazara isimli tiyatrosunun 1911'de İstanbul'da yayımlanmasının hemen ardından 1912 yılında Hacı Muin adıyla tercüme edilerek Çarlık Rusyası'nın bölgedeki resmî yayın organı olan Türkistan Valayatınıñ Gazeti'nde yayımlanması ve Taşkent'te Puşkin Cemiyeti'nin Başkanı Alpay Yagello tarafından Rusçaya çevrilerek basılması da tesadüf değildir.[45]

Edebî eserlerde İslâm algısının bu şekilde değişmesinin ardından İslâmcı olarak adlandırılan kesim de boş durmamıştır. Yenilikçi fikirlerin savunucularının dinden çıktıklarını ve dinsizliği yücelttiklerini vurgulayarak karşı propagandaya girişmişlerdir. Bu propagandanın bir neticesi olarak Mahmud Hoca Behbudî 1919 yılında Şehrisebz'de Buhara Emiri'nin adamları tarafından yakalanarak idam edilmiştir.[46]

İlk Kazak gazetelerinden biri olan "Aykap" gazetesinin redaktörü Muhammetjan Seralin, 1906 yılında yapılan seçimlerde Bolşevikler tarafından Torğay eyaletinden aday gösterilmiş, ancak bu adaylık o bölgenin ağaları, zengin feodalleri ve birtakım okumuşları tarafından onun dinden bezmiş, Kazakları Hıristiyanlaştırmak isteyen bir adam olduğu yönünde çıkarılan haberler yüzünden seçilememiştir.[47]

Sonuç

Avrupa'da meydana gelen Aydınlanma hareketi kısa bir süre içerisinde İslâm dünyasında da yayılmaya başlamıştır. Çeşitli yollardan hızlı bir şekilde yayılan bu hareket Orta Asya'da özellikle eğitim kurumlarını kullanmıştır.

Medreseler, İslâm'ın yayılmaya başladığı ilk dönemlerden başlayarak Orta Asya'da uzunca bir dönem hem dinî kurum olarak hem de eğitim kurumu olarak görev üstlenmiştir. Üstlendikleri bu görevde çeşitli sebeplerle meydana gelen aksaklıklar ve eksiklikler yüzünden medreselerin verdiği eğitimin yanı sıra 19. yüzyılın başlarından itibaren Usul-i Cedit ile eğitim veren okullar açılmış ve

---

[44] Seyfettin Erşahin, "Fıtrat'ın Türkistan İçin II. Meşrutiyet Mahrecli Tecdid Teklifi Üzerine", *Bilig*, 47, 2008, s. 24.

[45] Uluğbek Dalimov, "Fıtrat ve Münazara", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/1, 2008, s. 70.

[46] Hüseyin Özbay, "Mahmud Hoca Behbudî", Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi, c. XV, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s. 272.

[47] Beysenbay Kenjebayev, *Kazak Ädebiyetinin Tarihi (20. Ğasır Basındağı Ädebiyet)*, s. 66.

Cedit okulları ile medreseler arasında bir çatışma ortamı oluşmuştur. Bölgede Rus okullarının da açılmaya başlamasıyla birlikte üçlü bir çatışma ortamı meydana gelmiştir. Edebiyat ise bu dönemde doğası gereği bir araç hâline gelmiş, çatışmanın üç tarafında yer alanlar tarafından etkili bir şekilde kullanılmaya çalışılmıştır.

Genel olarak ele aldığımızda İslâm, Aydınlanma sonrası dönemde Orta Asya'da üç farklı şekilde yorumlanmıştır. Bunların ilki medreseler ekseninde yapılan İslâmcı yorum; ikincisi İslâm'a Batı kaynaklı yeni bir bakış açısıyla yaklaşan ve dinî kurumların yeniden yapılandırılmasını teklif eden Ceditçi yorum; üçüncüsü ise Rusya kaynaklı toplumun geri kalmasına İslâm'ın sebep olduğunu düşünen Batıcı yorumdur. Bu yorumların tamamı zaman içerisinde taraftar bulmuş ve her yorum odağı kendi yorumunun doğruluğunu ispatlama çabasına girişmiştir. Bu ispatlama çabası içerisinde edebiyatçılar ve edebî eserler önemli işlevler görmüştür.

Bu üç yorum içerisinde en zayıf kalanı medrese kaynaklı İslâmcılar olmuştur. Özellikle temsil ettikleri değeri taşıyamayan din adamları ve zaman içerisinde yüklendiği misyondan uzaklaşan medreseler yüzünden İslâmcı hareket fazla bir etkinlik gösterememiştir. İslâmcı hareketin etki alanı basın yayın organlarına sahip olmamaları dolayısıyla medrese çevreleriyle sınırlı kalmıştır.

Kazan'ın Ruslar tarafından işgal edilmesinin ardından Orta Asya coğrafyasına göç eden/ettirilen Tatarların faaliyetleri sonucunda meydana gelen Ceditçi hareketin yayılma alanı da, etkisi de çok fazla olmuştur. Ceditçilerin temel fikri, İslâm'ın gelişmenin önündeki engel olmadığı, aksine doğru yorumlanırsa gelişmeyi desteklediği yönündeydi. Ancak İslâm'a karşı olmadıklarını her fırsatta dile getiren Ceditçilerin molla, medrese vb. üzerine getirdiği eleştirilerde aşırıya gitmelerinin sonucunda toplumun İslâm algısında olumsuz yönde bir etkilenme meydana gelmiştir. Kurgusal eserlerde kullanılan abartılı üslup bu etkinin düzeyini artırmıştır.

Türkistan coğrafyasında emperyalist hedefler dışında bir amacı bulunmayan Ruslar başlangıçta İslâm'a yakın görünerek yayılma hızlarını artırmaya çalışmış, kısa bir süre sonra bu politikadan vazgeçerek asimilasyon ekseninde faaliyetler yürütmüşlerdir. Çarlık Rusya döneminde başlayan sonrasında Sovyetler Birliği döneminde de devam eden bu faaliyetler çerçevesinde ortaya atılan Rusların Orta Asya'ya medeniyet götürme söyleminin devamında, Avrupa'da da yüksek sesle dile getirilen, İslâm'ın gelişmenin önündeki en önemli engel olduğu düşüncesi yayılmaya çalışılmış, hem edebî eserler hem de kitle iletişim araçları bu propaganda çalışmalarında oldukça etkili bir şekilde kullanılmıştır.

Hâsılı Aydınlanma sonrasında Orta Asya'da İslâmi kurumlar ve değerler her fırsatta olumsuz eleştirilere tabi tutulmuş, politik amaçlar doğrultusunda açık-örtülü, bilinçli-bilinçsiz olarak İslâm'ın taşıdığı değer düşürülerek toplumdaki İslâm algısının olumsuz yönde değişmesi için yoğun bir şekilde çaba gösterilmiştir. Bu dönemde meydana getirilen edebî eserlerde bu çabanın izleri açıkça görülmektedir.



KAYNAKLAR

AÇA, Mehmet, "Muhammedşerif Sufizâde", *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*, c. XV, Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

ALTINSARİN, İbray, *Taza Bulak, Öleñder, Ängimeler, Xattar*, Almatı, Jazuvşı Baspası, 1998.

AXMETOV, Zäki, *Abaydın Aqındık Älemi*, Almatı, Ana Tili Baspası, 1995.

DALİMOV, Uluğbek, "Fıtrat ve Münazara", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/1, 2008, s. 69-74.

ERDOĞAN, Mehtap, "Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadîm'ine Mehmed Fazlullah'ın Reddiyesi: Şihâbü'l-Kudret Fî Recmi'l-Fikret", *Turkish Studies*, 5/1, Kış-2010, 974-1006

ERSOY, Mehmet Akif, *Safahat* (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul, Seha Neşriyat, 1994.

ERŞAHİN, Seyfettin, "Fıtrat'ın Türkistan İçin II. Meşrutiyet Mahrecli Tecdid Teklifi Üzerine"*, Bilig*, 47, 2008, 21-44.

http://www.adebiet.kz/content/view/53/23/administrator/index.php?option=com_content&task=view&id=8292&Itemid=23&limit=1&limitstart=7 (Erişim: 24.04.2012)

ISMAĞULOV, Jumağali, *Abay: Aqındıq Tağılımı*, Almatı, Ğılım Baspası, 1994.

JUMABAYEV, Magjan, "Jatır" *Aykap*, No: 2, 1911, s. 14-15

JUMABAYEV, Magjan, *Şığarmalar Jiynağı Ekinşi Tom*, Almatı, Mektep Baspası, 2002.

KAFKASYALI, Ali, "Bağımsızlıklarının 20. Yılında Kazakların İstiklal Mücadelesi Tarihine Bir Bakış", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XII/1, Yaz-2012,167-192.

KAFKASYALI, Ali, "Sabir ve Devrin Meselelerine Bakışı", *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, 2004, 237-261.

KAFKASYALI, Ali, *İran Türk Edebiyatı Antolojisi*, c. 4, Erzurum Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2002.

KAFKASYALI, Muhammet Savaş "Orta Asya'da Güç ve Zihniyet", Muhammet Savaş KAFKASYALI (Editör), *Bölgesel ve Küresel Politikalarda Orta Asya*, Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yay., Türkistan, Ankara, 2012, s. 15-52.

KAFKASYALI, Muhammet Savaş ve Raşid TACİBAYEV, "Tacikistan: Kurgusal Kuruluştan Kurgusal Politikalara", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies,* XII/1 (Yaz 2012), s. 239-266.

KALA, Muhammed Enes, "Ernest Renan ve John Esposito Eşliğinde Batı'nın İslâm Algısına bir Seyrüsefer", *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslâm Algıları Uluslar arası Sempozyumu Bildirileri,* 2010, s. 145-162.

KALKAN, İbrahim, "Sovyet Dönemi Öncesi Orta Asya Aydınları ve Değişim", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14, 2000, 285-295.

KENJEBAYEV, Beysenbay, *Kazak Ädebiyetinin Tarihi (20. Ğasır Basındağı Ädebiyet)*, Almatı, Bilim Baspası, 1993.

KOŃIRATBAYEV, Ävelbek, *Kazak Ädebiyeti Tarihi*, Almatı, Sanat Baspası. 1994.

NEGİMOV, Serik, *Mirjakıb Duwlatov Şığarmaları*, Almatı, Ana Tili Baspası, 2010.

ÖZBAY, Hüseyin, "Mahmud Hoca Behbudî", *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*, c. XV, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

ÖZDEMİR, Emin, "Kazak Kültürel Hayatında Tatarların Etkisi ve Kazak Ceditçiliğinin Gelişimi"*, Bilig*, 48, 2009, 157-176.

ÖZDEMİR, Emin, *20. Yüzyılın Başlarında Kazakistan'da Fikir Hareketleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.

QALİJANULI, Välixan, *Kazak Ädebiyetindegi Dini Ağartuwşılık Ağım*, Almatı, Bilim Baspası, 1998.

SÖYEGOV, Muratgeldi, "1910'lu Yıllar: Az Bilinen Türkmen Ceditçi Yazar ve Makaleleri" *Zeitschrift für die Welt der Türken,* 1/1, 2009, 93-106.

SÜBHANBERDİNA, Uşkultay, *Kazaktıñ Revolyutsiyadan Burıngı Merzimdi Baspasözindegi Materiyaldar*, Almatı, Kazak SSR Ğılım Akademiyası, 1963.

SÜYİNŞALİYEV, Xanğali, *Kazak Ädebiyetinin Tarihi*, Almatı, Sanat Baspası, 2006.

UÇAR, Fuat, "Türkistan'da Bir Kültür Hareketi Olarak Ceditçilik", *Orkun,* Sayı: 99.

VELİHANOV, Şokan, *Şığarmaları I-V*, Almatı, Tolağay Grupp, 2010.

YAMAN, Ertuğrul, *Avaz, Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*, c. XV, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.



Reflection of Islam in Post-Enlightenment Period to the Literature of Central Asia: Period of Phobia

Assist. Prof. Dr. Bahadır Gucuyeter

ABSTRACT

The Enlightenment movement emerged in Europe against the church and the pressure of the church. It gained superiority over the church at the end of the process when philosophers and men of letters led the way and also literary works accomplished important functions, and then began to spread throughout the Islamic world. The situation the Islam World was in during that period caused the Enlightenment thinkers to express their ideas in a more daring way. The fact that Enlightenment thinkers received support for their thoughts within the Islamic community, prepared a suitable environment for spreading their ideas. Thus, as the central target of the struggle, the church in Europe was replaced by the madrasah.

The Enlightenment Movement in Central Asia developed somewhat through educational institutions. An environment of conflict came about between the Cedit (Innovation) Schools offering education with Usul-i Cedit (New Method) and the Russian schools established as a result of the assimilation policies of Russia.

Madrasas were caught between two fires in this conflict and they constantly lost blood. The members of madrasas, who were supposed to be representatives of Islam, could not improve a reaction against Enlightenment Movement since they themselves lacked the merits they were representing. In like manner, the presence of a similar situation among the Muslim clergymen receiving education in madrasas led to an increase in reactions and attacks.

Madrasas, serving both as religious institutions and as educational institutions for a long period beginning from the earliest times of the spread of Islam, became centers of science extending from Bukhara to Andalucía. However, stagnation followed by decline was observed in the developments in the society due to impediments and deficiencies that occurred in this mission over time for various reasons. The Enlightenment thinkers constantly ignored the contributions of Muslim scholars to science and learning Islam while blaming Islam as the cause for Islam society to fall behind development.

In the world of Islam, the first strong reflections of Enlightenment that had begun in Europe were seen in the world of Islam Ottoman Society. The first representatives of the Enlightenment movement in the Ottoman Empire were men of letters. Unlike in Ottoman society, who took the Enlightenment movement directly from Europe, Enlightenment movement in Central Asia was initiated with the activities of Russians and Tatars who migrated from Russia. It was again men of literature who started and sustained the Enlightenment movement in Central Asia. The Enlightenment thinkers, who were well aware of the fact that literature was an important tool in giving direction to society's perception, used this tool to the full extent. The spread of printing as well as emergence of great mass media such as newspapers paved way for both increase in kinds of literary works and also widened the area of the efficiency of these works.

The Enlightenment movement that began to be seen since the second half of the 19th century and that reached its peak at the beginning of the 20th century, found for itself an area of dispersion in the literary works. The deterioration in the society and the institutions seen as the cause of this deterioration constituted the main topic of literary works. From poetry to drama and from novels to stories the ideas in this direction were developed.



The most widely used topics in the literary works were the status of madrasas, the degeneration of Muslim clergymen, absence of women rights, lack of reason and science etc. The mass media environment, relatively relieved after the 1905 February revolution, also caused the number of works of this kind to increase considerably.

The topic of religion in literary works was dealt with primarily in the Jadidist movement. Jadidists believed that the main reason for the society to remain backward was the misinterpretation of Islam, and they emphasized that no obstacle would exist for development if Islam was correctly interpreted and was practiced in the correct way. However, Islamic values began to be reconsidered in the atmosphere in which they attempted to establish domination over the competent members of madrasas whom they saw as opposing power. Especially the extravagant style that was used to increase the impact of fictional works caused the intention to be overstepped after a certain point. Approaches of this kind are seen in the works of almost all the writers in this period.

The second reflection of the perception of religion was seen in the works of supporters of Westernization. The supporters of Westernization defended the idea of establishing the understanding of religion on a rational ground just like in Europe. The issue what God's role in the creation and the functioning of the universe was and what it was not began to be studied in the works of these writers. It was proposed to use reasoning to learn the existence and oneness of God rather than learning through information based on Revelation or from other people.

In this study, the literary environment that emerged in Central Asia in the period after the Enlightenment was examined, the way the Enlightenment movement was reflected to the literary works was determined, the issue in what regard the perception of Islam changed in literary texts was handled, and it was attempted to explain the subject using selected examples.



Отражение Ислама в Среднеазиатской Литературе После Эпохи Возрождения: Период Фобий

И.о.доц. Док. Гужуетер Бахадыр

РЕЗЮМЕ

Эпоха Возрождения стала периодом, когда народы Европы под руководством философов и писателей поднялись против засилья церкви, которые смогли подняться выше церкви после обширной литературной работы. Этот процесс начал постепенно распространяться и в исламском мире. Состояние исламского мира на тот период стало причиной того, что деятели Возрождения должны были более смело и отважно доносить свои идеи, поэтому, с целью найти поддержку и понимание в исламском обществе, они готовили соответствующий фундамент. И если в Европе центром противостояния были церкви, то в исламском мире им стали медресе.

Возрождение в Средней Азии происходило по большей части в учебных заведениях. Медресе, где предоставлялось традиционное образование, вели непримиримую борьбу с новометодными школами и русскими



школами, ставшими результатом политики ассимиляции, насаживаемой Россией.

В этом конфликте медресе оказались под перекрестным огнем и терпели поражение за поражением. Медресе, считавшиеся представителями традиционного ислама, уже были не в состоянии нести на своих плечах всю ценность объекта представления, в результате чего так и не смогли усовершенствовать способы борьбы с процессом Возрождения. То, что религиозные деятели, окончившие медресе, оказались в схожей ситуации, стало причиной усиления противостояния и агрессии.

Медресе, которые выполняли функции как религиозных, так и учебных заведений с самого начала распространения ислама и в течении многих столетий, стали центрами образования и науки от Андалусии до Бухары. Однако со временем, в связи с некоторыми ошибками и недочетами, допущенными в осуществлении этой миссии, их деятельность стала приостанавливать, а позднее и противодействовать развитию общества. Деятели Возрождения указали, что причиной отставания исламского общества стало полное игнорирование научных достижений мусульманских ученых.

Первым сильным влиянием начавшегося в Европе процесса возрождения на исламский мир можно заметить в османском обществе. В Османской империи первыми представителями движения возрождения стали литераторы. В отличии от османского общества, куда это движение проникло напрямую из Европы, в Среднюю Азию Возрождение пришло посредством деятельности русских и татар, переехавших из России. В Средней Азии Возрождение также начали и продолжили литераторы. Сторонники Возрождения прекрасно понимали насколько сильно влияние литературы на общественное мнение, поэтому до самого конца применяли ее как один из самых действенных механизмов воздействия. Распространение типографского дела, расширение печатных изданий позволило охватить более широкие общественные массы и расширить виды и формы литературных произведений.

Движение возрождения, начатое в Средней Азии во второй половине 19 века и достигшее апогея в начале 20 века, нашло в литературных произведениях возможность обширного распространения. Основной темой этих произведений стало разложение общества и учреждения, ответственные за это разложение. Эта тема была представлена в поэзии и театральных постановках, в рассказах и романах.

Одной из тем литературных произведений также стало положение медресе, испорченность религиозных деятелей, отсутствие прав у женщин, недостаток ума и знаний и т.д. После Февральского переворота 1905 года издательская деятельность получила глоток свежего воздуха,

что стало причиной значительного увеличения публикаций на злободневные темы.

В литературе тема религии была представлена прежде всего движением джадидов, которые считали, что общество остается отсталым по причине неправильного толкования ислама, а если правильно толковать ислам и жить в соответствии с правилами, это не будет препятствовать активному развитию общества. Однако в своих усилиях получить преимущество перед медресе, которые они считали своим противником, они дошли до пересмотра исламских ценностей. В некоторых произведениях, спекулирующих на данной теме, доходило до значительных преувеличений и гротеска. Практически во всех произведениях того периода можно заметить подобный подход.

Второе отражение религиозного восприятия можно заметить в произведениях сторонников европеизации, получивших подпитку из русских источников. Сторонники европеизации защищали идею о рационализации религии, как это происходило в Европе. В их произведениях обсуждалась роль бога в создании мира и его управлении, при этом было предложено вместо простого освоения знаний о существовании и единстве бога, проповедуемых пророками, использовать свой разум.

В данной работе проведено исследование литературной среды, образовавшейся в Средней Азии после эпохи Возрождения, а также степень влияния процесса возрождения на литературные произведения, рассмотрено отражение мусульманского восприятия в литературе, тематика раскрыта специально отобранными примерами.



Günümüzde Rusya Federasyonu'nda Din Algısı:Akılcılık-Nakilcilik Tartışması ve Ceditçi Miras

Assoc. Prof. Dr. İbrahim Maraş
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Rusya Müslümanları tarihte acı tecrübeler geçirmiş bir halktır. 1552'de Korkunç İvan'ın Kazan Hanlığını ele geçirmesiyle başlayan süreçte uzun yıllar varolma mücadelesi yaşayan Rusya Müslümanları, özellikle de İdil Ural bölgesi, 18. Asrın sonlarından başlayarak ekonomik, kültürel ve dini bir diriliş hamlesine girişmişlerdir. Bunun sonucu olarak da kısa bir zamanda İslâm dünyasındaki önemli yenileşme hareketlerinden birine imza atmışlardır. Abdurrahim Otuz İmeni ve Abdünnasir Kursavi ile başlayan süreç dini düşüncede yenileşme anlayışının bütün Rusya Müslümanları, Türkistan ve Doğu Türkistan'da da yeşermesine yol açmıştır. Hatta etkileri ülkemizde de görülmüştür. Bu süreçte Şehabüddin Mercani, Hüseyin Feyizhani, Rızaeddin Fahreddin, Musa Carullah, Abdullah Bubi, Alimcan Barudi, Abdürreşid İbrahim, Muhammed Necip Tünteri gibi pek çok alim yetişmiştir. Akılcı karakteriyle öne çıkan bu hareket "ceditçilik" ismiyle şöhret bulurken bu düşünce ha-

reketinin karşısına ister istemez bir "kadimci" grup dikilmiştir. Fakat tabii ki mesele bu kadar açık ve sade değildir.

Esasında akılcı din anlayışının Maturidi-Hanefi geleneğe sıkı sıkıya bağlı İdil boyunda hakim olması sıradan bir durumdur. Daha çok nakilciliğin öne çıktığı Selefî karakterdeki düşüncenin İdil boyunda kısmen etkili olması ise meşhur Osmanlı alimi ve *Tarikat-ı Muhammediye* yazarı Birgivî ve onun şârihi Ebu Said Hâdimî ile bağlantılıdır. Birgivî geleneğini en çok gündeme getiren isim ilginçtir ki bir ceditçi olan A. Otuz İmeni'dir. Birgivî'nin kitapları Kazan matbaalarında da basılmış ve Hadimî'nin yaptığı şerhlerle birlikte Tatar medreselerinde okunmuştur. Hatta Rızaeddin Fahreddin'in verdiği bilgilere göre; İdil boyundan, Ebu Said Hâdimî'den bizzat ders almaya giden öğrenciler olmuştur. Şunu da ifade etmek gerekir ki Osmanlı düşüncesinde Kadızadeliler hareketi gibi selefi karakterde bir hareket ortaya çıkmışsa da Rusya Müslümanları arasında böylesi bir hareket çıkmamış, sadece selefi yönleri hissedilmekle beraber esas karakteri ceditçi olan Abdurrahim Otuz İmeni ve kısmen de Abdunnasır Kursavî gibi düşünürler görünmüştür.

Rusya Federasyonu'nun bugünkü sınırları içinde yaşayan Müslümanlar arasında bir taraftan geçmişin ceditçilik-kadimcilik tartışmasının bir uzantısı mahiyetinde bir tartışma yaşanırken diğer taraftan bu tartışmadan çok daha farklı ve giderek de tehlikeli bir mahiyet arz eden geleneksel İslâm-Vahhabi veya selefi (radikal) İslâm tartışmaları gündeme gelmektedir. Rus yöneticileri ve Müslüman dini idarelerinin başında bulunanlar mevcut tartışmayı çözmek için değil adeta bunu kızıştırırcasına hareket etmekte ve her geçen gün problem içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Gerçekte Rusya'daki Müslümanların tarihine bakıldığında apaçık görülen en önemli hususlardan birisi Rus idaresinin Müslümanlara yönelik politikalarındaki tutarsızlık ve belirsizliktir. Bu problem halen aşılamamıştır. Rusya'nın İslâm Konferansı Teşkilatı'na gözlemci olarak dâhil olma isteği ve bunun kabulüyle ortaya çıkan durum, yeni olumlu gelişmeler olabileceği yönünde bazı işaretler vermiş ve başta din eğitiminin okullarda verilmeye başlanması olmak üzere, bazı müspet adımlar atılmışsa da genel olarak çok büyük değişiklikler olmamıştır.

Günümüzde Rusya Federasyonu'nda İslâm'ın gerçek anlamda bölgenin inanç dokusuna uygun olarak gelişmesi yolunda birtakım faaliyetler yürütülmektedir. Rusya'da yaşayan Müslümanlar hemen hemen bütün şehirlerde teşkilatlanmalarına ve dini faaliyetler yürütmelerine rağmen bu konuda yeterince mesafe alamamışlardır. Bunda Müslümanların kendi eksikliklerinin önemli payı olduğu şüphesizse de Rus yöneticilerin yönlendirme çabalarının payı şüphesiz daha büyüktür. Özellikle dinin Tatarca, Başkurtça veya diğer yerli diller temelli olarak gelişmesi de akılcı bir din anlayışının yerleşmesi açısından önemliyken, maalesef Rus yöneticile-



ri yerli dilleri her geçen gün kademe kademe yasaklamaktadır. Bu duruma dikkat çekmemizin temel sebebi, Rus dilli bir dini eğitimin Müslümanları yukarıda bahsettiğimiz akılcılıktan uzak tepkisel, nakilci bir din anlayışına itmesinin ve üstelik sadece bu eğitimi alanlar için değil buna karşı çıkanlar için de aynı durumun söz konusu olmasının kaçınılmazlığıdır.

Son zamanlarda Rusya coğrafyasında Vahhabilik tartışmaları giderek şiddetlenmektedir. Bu aslında genel dünya konjonktürüne uygun bir tarzda, oluşturulmak istenen "yeni düşman İslâm" imajının iyice hafızalara yerleştirilmeye çalışılmasından başka bir şey değildir. Günümüz Rusya müftülüğü ve Rusya'daki diğer müftülükler, her geçen gün, hem selefi hareketlere hem de dinden uzak entelektüel aydınların "Avrupa İslâm'ı" diye adlandırdıkları yeni cedidçi harekete tamamen karşı bir konuma geçmektedirler. Hatta Rusya'nın onlara pompalamaya çalıştığı "Rus İslâm'ı" anlayışına da şiddetle itiraz etmektedirler. Ancak şu da bir gerçek ki geleneksel değerlere ve geleneksel Hanefi anlayışa dönmenin, ya da daha doğru bir tanımla "Haneficilik" yapılmasının, bizatihi kendisi de günümüzde akılcılık karşıtı bir anlayışın egemen olmasına zemin hazırlamaktadır. Nitekim geçtiğimiz günlerde öldürülen Tataristan Dini İdaresi Başkan Yardımcısı Veliyullah Yakup ve benzeri dini idarecilerin yüzyılın başındaki ceditçi ulemayı Batıya yönelmekle suçlaması ve genel halk kesiminde ceditçiliğin bu şekilde algılanması selefi bir nakilciliğe fırsat vermektedir. Öte yandan selefi ve nakilci anlayışın en önemli destekçilerinden veya kolaylaştırıcılarından birisinin de bizatihi Rusya'nın kendi din politikası olduğu unutulmamalıdır. Bu açıdan bu kısa yazı, Rusya Müslümanlarının giderek karmaşık bir hal alan durumunu belirli noktalarda tespite çalışmaktadır. Bilhassa Rus İslâm'ı veya geleneksel İslâm terimlerinin içeriğinin ne olduğuyla ilgili ciddi tartışmalar yapılması ve söz konusu içeriğin mutlaka doldurulması gerektiğinin vurgulanması da bu yazının hedefleri arasındadır.

Rusya Federasyonu'nun bugünkü sınırları içinde yaşayan Müslümanlar arasında geçmişin ceditçilik-kadimcilik tartışmasının bir uzantısı mahiyetinde bir tartışma yaşanmaktadır. Her ne kadar bugünkü tartışmanın ilmi seviyesi geçmişle asla kıyaslanamasa da bölgedeki Müslümanların geleceği açısından oldukça önemli bir dönem yaşanmakta ve yüksek dini eğitimle ilgili hatırı sayılır gelişmeler yaşanmaktadır. Bu kısa yazıdaki amacımız, Rusya'nın İslâm politikasını ve geçmişteki ceditçi-kadimci geleneği de göz önünde bulundurarak, Rusya'da halihazırdaki dini yönelimleri ortaya koymaya çalışmaktır.

Rusya Müslümanları tarihte acı tecrübeler geçirmiş bir halktır. 1552'de Korkunç İvan'ın Kazan Hanlığını ele geçirmesiyle başlayan süreçte uzun yıllar var

olma mücadelesi yaşayan Rusya Müslümanları, özellikle de İdil Ural bölgesi, 18. Asrın sonlarından başlayarak ekonomik, kültürel ve dini bir diriliş hamlesine girişmişlerdir. Bunun sonucu olarak da kısa bir zamanda İslâm dünyasındaki önemli yenileşme hareketlerinden birine imza atmışlardır. 19. Asır başlarında Abdurrahim Otuz İmeni ve Abdünnasir Kursavi ile başlayan süreç aynı asrın ikinci yarısından itibaren giderek genişlemiş ve nihayette dini düşüncede yenileşme anlayışının bütün Rusya Müslümanları, Türkistan ve Doğu Türkistan'da da yeşermesine yol açmıştır. Hatta etkileri ülkemizde de görülmüştür. Bu süreçte Şehabüddin Mercani, Hüseyin Feyizhani, Rızaeddin Fahreddin, Musa Carullah, Abdullah Bubi, Alimcan Barudi, Abdürreşid İbrahim, Muhammed Necip Tünteri gibi pek çok alim yetişmiştir. Akılcı karakteriyle öne çıkan bu hareket "ceditçilik" ismiyle şöhret bulurken bu düşünce hareketinin karşısına ister istemez bir "kadimci" grup dikilmiştir. Fakat tabii ki mesele bu kadar açık ve sade değildir.

Her şeyden önce akılcı diye adlandırdığımız ceditçilerin temel özellikleri nedir ki onlara akılcı diyoruz? Bunun tersi aynı şekilde geçerlidir, yani nakilci diye nitelendirilen kadimcilerin temel özellikleri nelerdir?

1. Ceditçi Akılcılık

Esasında akılcı din anlayışının Maturidi-Hanefi geleneğe sıkı sıkıya bağlı İdil boyunda hâkim olması sıradan bir durumdur. Daha çok nakilciliğin öne çıktığı kısmen selefî karakterdeki düşüncenin İdil boyunda kısmen etkili olması ise meşhur Osmanlı alimi ve *Tarikat-ı Muhammediye* yazarı Birgivî ve onun şârihi Ebu Said Hâdimî ile bağlantılıdır. Birgivî geleneğini en çok gündeme getiren isim ilginçtir ki bir ceditçi olan A. Otuz İmeni'dir. Birgivî'nin kitapları Kazan matbaalarında da basılmış ve Hadimî'nin yaptığı şerhlerle birlikte Tatar medreselerinde okunmuştur. Hatta Rızaeddin Fahreddin'in verdiği bilgilere göre; İdil boyundan, Ebu Said Hâdimî'den bizzat ders almaya giden öğrenciler olmuştur. Şunu da ifade etmek gerekir ki Osmanlı düşüncesinde Kadızadeliler hareketi gibi selefi karakterde bir hareket ortaya çıkmışsa da Rusya Müslümanları arasında böylesi bir hareket çıkmamış, sadece selefi yönleri hissedilmekle beraber esas karakteri ceditçi olan Abdurrahim Otuz İmeni (ö. 1834) ve kısmen de Abdunnasır Kursavî (ö. 1812) gibi düşünürler çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir. Abdurrahim Otuz İmeni'nin bir taraftan selefî bir çizgide gözükürken diğer taraftan tasavvufla da ilgilenmesi, Gazalî ve Mevlânâ'yı okuyup bunlarla ilgili eserler yazması onun tamamen selefî olmasını engellemiştir. Ancak gerek o, gerekse Kursavî ve Ahmedcan b. Emirhan (ö. 1813) gibi düşünürlerin bidat kavramı üzerinde ısrarla durmaları onların selefî yönünün biraz daha öne çıktığı izlenimi vermektedir. Diğer taraftan başta Rızaeddin Fahreddin (ö. 1936) ve Alimcan Barudi (ö. 1921) gibi âlimler İbn Teymiye'yi eleştirmekle birlikte onun bazı görüşlerini beğendiklerini söylemişlerdir. Rızaeddin Fahreddin bu konuda bir de kitap yazmıştır. Barudî ve Fahreddin'in verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre



20. Asır başlarında Tatar gençlerinden bir kısmının İbn Teymiye ekolüne, yani selefi anlayışa bağlandığı anlaşılmaktadır. Her iki yazar da bu anlayışa mensup gençlerin dört mezhebi dışladıkları halde İbn Teymiye'ye körükörüne bağlanmalarını eleştirmektedir[1].

Hüseyin Feyizhânî ve Şehabüddin Mercânî (ö. 1889) ile birlikte Türk Tatar düşüncesinde yepyeni açılımlar belirmiştir. Bu iki düşünürle birlikte Türk Tatar tarihinin yazımı gündeme gelmiştir. Bununla da kalmamış tasavvufî selefî çizgi yerini tasavvufî felsefî çizgiye bırakmıştır. Bunda elbette diğer bazı sebeplerin yanında bu iki şahsın ve XX. asır başı Tatar düşünürlerinin klasik İslâm kültürünü çok yönlü okumalarının etkisi büyükse de, İbn Haldun'un eserlerinin de önemli payı vardır.

Şehabüddin Mercânî'nin üzerinde durduğu bir başka önemli konu ise Gazali ile iyice vurgulanan tasavvufî felsefî bir çizgidir. Mercânî, bir taraftan İbn Sina'yı ve Gazali'yi okurken diğer taraftan Muhyiddin ibn Arabî'yi okumuş ve bu alimlerin çizgisini takip etmiştir[2]. Gazali'nin ve bazı kelamcıların şiddetle eleştirdiği İslâm filozoflarının haklılığını öne çıkarmıştır. Hanefî Maturidî düşünce geleneğini kendi döneminde yeniden yorumlamaya çalışan Mercânî, üstadı saydığı Kursavî gibi sadece Maturîdiliği öne çıkarmakla kalmamış geçmişte yaşayan bazı büyük alimleri de hiç çekinmeden eleştirmiştir. Esasında o, tasavvufî bir felsefeyi ön plana çıkarmakla Farabi'den itibaren var olan bir geleneği yeniden diriltmiştir. Mercânî ile birlikte Türk Tatar düşüncesinde akıl ve vahyin, yani felsefe ve dinin aynı amaca ulaşan yollar olduğu genel kabul görmeye başlamıştır. Hatta Alimcan Barudi, "Din Felsefesi"nin yüksek medreselerde okutulmasının zorunlu olduğunu savunmuştur[3].

O halde bölgede ceditçi akılcılığın genel karakteri; dinin akılla temellendirilmesi, tevil (dini metinlerin yorumlanması, tasavvufun kabulü (bir bakıma müteahhirun dönemi kelam, felsefe ve tasavvufun bir arada değerlendirilmesi), içtihad kapısının açık oluşu, taklitten kaçınma, dine mezhepler üstü yaklaşım ve çok yönlü okuma gibi hususlardır.

2. Kadimci Akılcılık

İdil Ural bölgesindeki bu yeni açılımların yanında kendisini geleneklere sıkı sıkıya bağlı gören ve gelenekten ayrılmanın bidat olduğunu ileri süren kadimci bir ekol de vardır. Bu ekol ilk bakışta selefî ve nakilci gibi görünse de gerçekte selefî değildir. Sadece geleneği korumayı düşündükleri, klasik ulemayı ön plana

---

1 Rızaeddin b. Fahreddin, *İbn Teymiye*, Orenburg 1911, s. 98-102.

2 Şeher Şeref, "Mercânî'nin Tercüme-i Hâli", *Mercânî* mecmuası içinde, Kazan 1915, s. 362, 365, 390.

3 Alimcan Barudi, "Şakirtlernin Tilegen Derslerinden Biri, Felsefe-i Diniyye", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/3, s. 71-74.

çıkardıkları ve her yeni olanı bidat kabul ettikleri için öyle düşünülebilirler, ancak onlardaki düşünce çizgisi de yukarıda bahsettiğimiz tasavvufî felsefî çizgidir. Fakat kadimciler yeni anlayışları ve geçmiş ulemanın eleştirilmesini kabul etmedikleri için Kursavî ve Mercânî ile başlayan yenilikçi çizgiyi reddetmişlerdir. Bunun en çarpıcı örneği Buhara'da yenilikçi görüşlerini ortaya atan Kursavi'nin, bir taraftan Nakşîler tarafından desteklenirken, diğer taraftan "nakli aklın önüne geçirmek" ve "Taftazani başta olmak üzere büyük ulemaya dil uzatmak" ile suçlanmasıdır. Yani bir bakıma ceditçiler de kadimciler tarafından nakilcilikle suçlanmıştır[4].

Kadimci akılcılığın genel özelliği, tıpkı ceditçilerde olduğu gibi, dinin akılla temellendirilmesi olmakla birlikte burada akıl selefin aklıyla sınırlandırılmış ve dar bir alana hapsedilmiştir. Aynı şekilde tasavvuf, kelam ve felsefeye yer verilmekle birlikte burada da belirli bakış açılarının dışına çıkılmamaya özen gösterilmiştir. Bu açıdan bakıldığında ceditçi akılcılıkta dışlanan taklid kadimcilerde dini anlamada öne çıkarılan bir husus olmaktadır. Burada belirli kişilerin aşılmaz otorite kabul edilmesi ve bir nevi mezhebi dinin üzerinde görme anlayışı hâkim unsur olmaktadır. Bu açılardan kadimci akılcılığı tipik bir gelenekçilik olarak düşünebiliriz.

3. Nakilcilik

Öte yandan Rusya'nın sınırları içerisinde yer alan ve yukarıda bahsettiğimiz gibi, bilhassa iç Rusya'da, İbn Teymiye'den ve Birgivi'den etkilenen selefi nakilci çizgiye yakın durumda bulunan Rusya Müslümanları da olmuştur. Bunlar çok önemsenecek boyutta olmasa da küçük gruplar halinde zaman zaman bazı ceditçi ve kadimciler arasında görülmüştür. Bunlar dışında özellikle Kafkasya bölgesinde ortaya çıkan hareketler iç Rusya'dakinden bazı farklılıklar arz etmektedir. Mesela, öne çıkan isimlerden Nuh el-Mertuki el-Çerkesi el-Kafkasi'nin Muhammed Abduh'a reddiye sadedinde yazdığı *Risale fi'r-Reddi ala Muhammed Abduh fi İnkari Cevazi't-Taklid* adlı eser bir bakıma nakilci anlayışın Kafkasya'daki ağırlığını göstermesi açısından önemlidir. Aslında Kafkasya'daki düşünce ekollerini dahi, tasavvufî hareketlerin bölgedeki yoğunluğundan dolayı, tam anlamıyla nakilci kabul etmemek mümkün görülmekle birlikte bölgedeki nakilciliğin genel özellikleri; dinin selefin din anlayışından ibaret olması, aklın mümkün olduğu kadar dışlanması, tevilden kaçınılması ve mümkün mertebe nassın zahirine değer verilmesi gibi hususlardır.

Cedidciler olsun kadimciler olsun her iki grup da kendilerini selefe, yani geleneğe dayandırmakta ve "selef yoluna dönme veya selefin yolunu takip etme"yi temel ilke edindiklerini iddia etmektedirler. Meselâ cedidci yayın organı *Vakıt* gazetesi, ceditçilerin selef yoluna dönmeyi isteyen insanlar olduklarını kadimci-

[4] Fazla bilgi için bkz. İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme, 1850-1917*, İstanbul 2002, Ötüken Yay., s. 5-20.



lerin de buna karşı çıktıklarını söylerken[5], kadimci yayın organı *Din ve Maişet* dergisi selefi kendilerinin temsil ettiklerini ve selefin ehlisünnet yoluna uymak anlamına geldiğinden bahisle ceditçilerin bunun dışında bir yol takip ettiklerini ifade etmektedirler[6]. Burada her iki grubun da selef diye adlandırdığı kesim, genel anlamıyla geçmiş ulemayı içine almaktadır.

4. Günümüzdeki Durum

Perestroyka sonrasında uygulanan din politikaları sayesinde Rusya Federasyonu'nda din-devlet ilişkilerinde iki önemli değişim ortaya çıkmıştır. Birincisi; din-devlet ilişkilerinde komünist dönemdeki çatışmacı ilişki biçimi, yeni dönemde işbirliğine dönüşmüş ve Rusya Federasyonu akılcı bir manevrayla adeta yüz yıl önce İsmail Gaspıralı'nın Çarlık Rusya'sına kabul ettirmeye çalıştığı "Rusya İslâm'ı" modeline dönmüştür. Hatta Rusya Federasyonu, İslâm Konferansı Teşkilatı'na, kendi içindeki Müslüman Tatarların ve Türkiye'nin de yardımıyla, gözlemci sıfatıyla girmeyi başarmıştır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki yüz yıl önce Gaspıralı'nın teklif ettiği Rusya İslâm'ı modelinde Çarlık Rusyası içindeki Müslümanların kendi dilleri ve akılcı gelenekleri temel alınırken bugün Rusya Federasyonu yöneticilerinin çabası Rusça merkezli dini eğitim, dini düşünce ve dini ıstılahlardır. Böylece bütün Rusya Federasyonu'nda din, artık savaşılması gereken bir düşman olmaktan çıkmış gözükse de artık tüm dünyada geçerli olan yeni bir düşman vardır: Sözde geleneksel olmayan radikal ve akılcılıktan uzak bir din anlayışı. Burada "sözde" tabirini kullanmamızın sebebi aslında bunun, İslâm'ı dönüştürme çabalarının küresel boyutunun Rusya versiyonundan başka bir şey olmadığını belirtmek içindir. Yani bir taraftan geleneksel olan, toplumsal dokunun tarihi süreçteki inanç yapısına uygun olduğuna inanılan İslâm anlayışı sözde desteklenirken, radikal, akılcılıktan uzak, daha çok nakilci ve saldırgan olduğuna inanılan İslâm anlayışı "vahhabilik" suçlamasıyla reddedilmekte ve tehlike olarak görülmektedir. Bu sayede aslında akılcılık desteklenmemekte veyahut da akılcılığın gelişmesi sağlanmamakta, tam aksine zahiren karşı çıkılan ve genelde İslâm dünyasında tarihi süreçte pek kabul de görmeyen şekilci, nakilci anlayış gerçekte meşrulaştırılmaktadır. Daha da vahim olanı bu süreç sadece Rusya Federasyonu sınırları içinde değil bütün dünyada başarılı bir şekilde uygulanmaktadır.

Rusya Federasyonu'ndaki ikinci değişim ise din politikalarının oluşturulma sürecinde ortaya çıkmıştır. Ancak bu da gerçek bir değişim olamamış ve Rusya'da din-devlet ilişkilerinde işbirliği modeli denildiğinde, hep Rus devleti ile Rus Ortodoks Kilisesi arasındaki işbirliği gündeme gelmiştir. Hâlbuki Ortodoksluk dışında kalan İslâm, Katoliklik ve Protestanlık gibi federatif yapıda bulunan diğer dinler ve mezhepler yeni yasal liberal düzenlemelerden Rus Or-

[5] *Vakıt,* 1914/No.1513, s. 2..

[6] Bkz. Müdekkik, "Dikkat İdilsün", *Din ve Maişet*, 1914/24, s. 374-375.

todoks Kilisesi kadar yararlanamamışlar, hatta dışlanmışlardır. Bunun en açık örneği, 1991 yılında "din ve vicdan özgürlüğü" ile ilgili olarak kabul edilen kanundan, 1997 yılında geçirilen yeni bir kanunla geri adım atılmasıdır. Bu durumun en önemli nedeni ise, 1991 yılında oluşturulan liberal ortama, başta Rus Ortodoks Kilisesi olmak üzere, Rus muhafazakârların gösterdiği reaksiyondur. Rus Ortodoks Kilisesi'ni "Rusya'nın tarihi ve kültürel mirasının ayrılmaz bir parçası" olarak tanımlayan yeni düzenlemenin İslâm, Budizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer geleneksel dinleri hukuki olarak tanıması bile, yeni düzenlemeyi insan hakları savunucularının eleştirilerinden kurtaramamıştır. Zira 1997 düzenlemesi, 1991'de kabul edilen kanunla karşılaştırıldığında dini özgürlükler açısından pek çok kısıtlayıcı hüküm taşımaktadır. Üstelik "geleneksel" tabiri oldukça kapalı bir ifade olduğundan içinin nasıl doldurulacağı açıklanmamıştır. Yukarıda bahsettiğimiz ceditçi akılcılık, kadimci akılcılık ve nakilcilikten hangisi "geleneksel İslâm" olarak algılanmak istenmektedir? Görünen o ki, Rusya "geleneksel" terimi ile 19. asrın sonlarında ceditçi akılcılığa karşı çıkan kadimci akılcılığı tercih etmektedir. Ama gerçek hiç de böyle değildir. Rusya böyle gözükmesine rağmen esasta nakilci, radikal selefî eğilime, yani vahhabiliğe destek vermektedir. Özellikle yerli Müslüman dini idarelerinin "geleneksel İslâm" modeline sığınarak katı mezhepçiliğe yönelmeleri ve hatta ceditçi akılcılığı reddetmeleri selefî eğilimleri artırmaktadır. Bütün bunlara rağmen günümüzde Rusya Federasyonu'nda İslâm'ın gerçek anlamda bölgenin inanç dokusuna uygun olarak gelişmesi yolunda birtakım faaliyetler de yürütülmektedir. Ancak Rusya'da yaşayan Müslümanlar hemen hemen bütün şehirlerde teşkilatlanmalarına ve dini faaliyetler yürütmelerine rağmen bu konuda yeterince mesafe alamamışlardır. Bunda Müslümanların kendi eksikliklerinin önemli payı olduğu şüphesizse de Rus yöneticilerin yönlendirme çabalarının payının daha büyük olduğu kesindir. Özellikle dinin Tatarca, Başkurtça veya diğer yerli diller temelli olarak gelişmesi de akılcı bir din anlayışının yerleşmesi açısından önemliyken, maalesef Rus yöneticileri yerli dilleri her geçen gün kademe kademe yasaklamaktadır. Bu duruma dikkat çekmemizin temel sebebi, Rus dilli bir dini eğitimin Müslümanları yukarıda bahsettiğimiz akılcılıktan uzak tepkisel, nakilci bir din anlayışına itmesinin ve üstelik sadece bu eğitimi alanlar için değil buna karşı çıkanlar için de aynı durumun söz konusu olmasının kaçınılmazlığıdır.

Günümüzde bazı Rusya uzmanlarının bir kısmı da bu konu üzerinde önemle durmaktadırlar. Onlar için de Rus dili temelli bir din anlayışında vahhabi ve selefi çizgi daha çabuk yerleşecektir[7].

[7] Bkz. http://www.eurasiareview.com/31082010-as-moscow-weakens-republics-islamist-radicalism-spreads-into-middle-volga/; http://www.eurasiareview.com/08062011-salafis-employ-flashmob-technique-to-bring-5000-young-daghestanis-into-streets-analysis/; ayrıca bkz. Kristian Krohg-Soerensen, "Walking a Tightrope: Faith and Identity in Tatarstan, http://www.sptimesrussia.com/index.php?action_id=2&story_id=31938, 13 Temmuz 2010 No. 1591(52). Yayımlanan yazıda her ne kadar Tataristan gibi Rusya'nın zengin bölgelerinden



Dil meselesinin dışında Rusya'da akılcı din anlayışının önünde başka engeller de vardır. Meşhur Rus İslâm uzmanı Malaşenko bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamaktadır:

1. İslâmi mezhepçiliğin öne çıkışı. Burada mezhepçilikten kasıt mezhebi dinin üstünde gören bir anlayıştır.
2. Arap dünyasından gelen çeşitli kavramların genç Müslüman nesildeki etkisi.
3. Kuzey Kafkasya'daki yerli İslâmcı hareketler.
4. Mevcut adaletsizlik ve yozlaşmalardan kurtulmanın yolu olarak İslâm'ın görülmesi.
5. Dışarıdan gelen maddi yardımlar[8]

Malaşenko'nun bu tespitleri görünüş itibarıyla doğru olmakla birlikte bazı hususları açıklamak gereklidir. Bunlardan ilki, ikinci ve beşinci maddelerdeki hususlardır. Burada Malaşenko hem Arap dünyasına hem de Türkiye'ye atıfta bulunmaktadır. Çünkü o da Rus politikasına uygun olarak "geleneksel İslâm"ı, yani federasyon içindeki Müslümanların kendi tarihi anlayışlarını öne sürerken aslında buradaki Müslümanları tecride çalışmaktadır. Çünkü buradaki Müslümanlar kendi başlarına kaldıklarında ve diğer Müslüman ülkelerden özellikle kendi dokusuna uygun olan Türkiye'den yardım almadıklarında içinde bulundukları manevi boşluktan kurtulamayacaklar ve hatta yanlış anlayışlara sürükleneceklerdir. Nitekim Malaşenko'nun birinci maddede belirttiği husus şu anda bölgede, Rusya'nın da yardımıyla, güçlenmektedir. Yani geleneksel olan mezhepler sanki öne çıkarılırken gerçekte bu mezhepler akılcı oldukları halde bu mezheplerin dışındaki diğer mezhepler adeta tamamen reddedilmekte ve adeta bir nevi katı mezhep tutuculuğu öne çıkarılmaktadır. Tabii olarak bu katı mezhep tutuculuğuna yönelik tepkiler selefi ve vahhabi hareketleri körüklemektedir.

Rusya'daki Müslümanların dini problemlerini giderme konusunda, yukarıda belirttiğimiz kendi geleneksel yapısıyla pek de uygunluk göstermeyen ve dinî anlayış açısından farklılık arz eden yerlere öğrenci göndermeleri meseleyi çözmeyecektir. Bunun en çarpıcı örneği Tataristan'da yaşanmıştır. Arap ülkelerinde eğitim gören bazı imamlar Selefî-Vahhabi eğilimleri ile dikkat çekmişlerdir. Şu anda Rusya içerisinde açılmış olan İslâm üniversiteleri ise henüz yüksek din eğitimi veren kurumlar olmaktan uzak, orta düzey birmedrese ayarındadır. Bugün Kafkasya da dahil Rusya Federasyonu'nda sayısız dinî eğitim kurumu var-

---

ziyade Dağıstan ve Çeçenistan gibi nispeten yoksul bölgelerde selefi hareketlerin yayılma ihtimalinin yüksekliğinden bahsedilse de bu doğru gözükmemektedir.

[8] Alexey Malashenko, "Islam in Russia 2020", *Readings in European Security*, Volume 4 içinde, ed. Michael Emerson, 2007, s. 65-67; Malaşenko, İslâm'ın geleneksel olmayan radikal yorumunun hem Rusya'da hem de Orta Asya'da yayıldığını belirtmekte ve bu yayılma sırasında hiçbir etnokültürel engel tanımadığını belirtmektedir.

dır. Bunların hiç birisinde yeterli eğitime sahip yönetici veya öğretmenler yoktur. Bu kurumlarda gelişi güzel programlar uygulanmakta ve alan uzmanları tarafından hazırlanmamış kitaplar okutulmaktadır. Hala Rusya'nın çeşitli bölgelerinde İslâm Üniversitesi adıyla kurulmuş bütün yüksek eğitim kurumlarında neredeyse doktoralı öğretici sayısı bile yok denecek kadar azdır. Rus yönetimi tarafından ise bu tarz kurumlarda dini eğitimin Rusça olması istenmekte ve her geçen gün de bu sağlanmaktadır.

Malaşenko'nun işaret ettiği diğer önemli bir husus da Kuzey Kafkasya'daki yerli İslâmcı hareketler meselesidir. Burada kastedilen şey bölgedeki katı nakilciliğin ve bunu besleyen yine aynı karakterdeki Kadiriliğin durumudur. Rusya Bilimler Akademisi Etnoloji ve Antropoloji Enstitüsü uzmanlarınca Kuzey Kafkasya'da yapılan bir araştırmada, Hanefî-Maturidî temelli akılcı anlayışın hakim olduğu ve daha çok şehirli hayatının yaşandığı Kuzey-Batı Kafkasya Müslümanlarının milli kültür ve gelenekleriyle kaynaşmış "dünyevî bir İslâm"a yönelik sakin bir yaşamlarının olduğu belirtilmiştir. Araştırmacılar, "farklı zihniyetlere tahammül ve İslâm dışı geleneklerle barış içinde yaşayabilme olgusu"nun Sünnîliğin Hanefî mezhebine özgü olduğunu ifade etmektedirler. Hatta, aynı araştırmacılar, bu bölgede yaşayan Hanefî kültürün "değişen etno-kültürel ortama ve yeni gelişmelere başarılı bir şekilde uyum sağlayan" esnek yapısına işaret etmektedirler[9].

Rus antropologların bu tespiti kayda değerdir ve aynı durum Müslümanların ve Ortodoksların barış içinde beraber yaşadığı İdil boyu için de geçerlidir.

Rus yöneticilerinin dil üzerindeki ısrarının kontrol etme anlayışından kaynaklandığı düşünülüyorsa bunu engellemek için çeşitli komisyonlar kurulabilir. Ancak federal standartta teolojik eğitimin sadece Rusça yapılmasını savunmak mümkün değildir. Elbette entelektüeller Rusça konuşmaktadır, Müslümanlar Rusça kitap, dergi ve gazete yayımı yapmaktadır ve düşüncelerini çoğunlukla Rusça ifade etmektedir ve birçok klasik kaynaklarını Rusça'ya tercüme etmektedirler. Ancak bütün bunlar dini eğitimin tamamen Rusça yapılmasını asla gerektirecek mahiyette değildir.

Günümüzde Rusya Federasyonu'nda nakilci anlayışın hakim olmaya çalışmasında en önemli hususlardan birisi de sufi-Vahhabi çatışmasının söz konusu olmasıdır[10]. Bu, esasında gelenekçi ve Arap İslâmı veya Vahhabi çatışması şeklinde cereyan etmektedir ve bu çatışma yakın tarihteki ceditçi kadimci çatışmasından daha farklıdır. Aslında dünya genelinde İslâm ülkelerinde canlandırılma-

---

[9] V. A. Tişkov-E.İ. Filippova, *Sovyet Ülkelerinde Etnik İlişkiler ve Sorunlar (Kuzey Kafkasya)*, Asam Yay., Ankara 2001,s. 86, 87.

[10] Heiko Schrader, Nikolai Skvortsov, Boris Vina, *The Islamic and Turkic Factors in Identity Formation Processes and Discourses on Separatism-Dagestan and Tatarstan Compared*, Magdeburg 2003, s. 3-18.



ya çalışılan radikal hareketler sadece Rusya'nın değil bütün Batı dünyasının temel politikasıdır. Geçmişteki ceditçi kadimci tartışmasında her iki taraf da tasavvufi geleneğe ağırlık verirken günümüzde bu fikirler gözden düşürülmüştür. Özellikle ceditçi ulema tamamen unutturulmaya çalışılmaktadır. Ceditçi ulemanın görüşlerini savunanlar dini çevrelerden ziyade bu çevrelerden uzak olan çoğu üniversitede bulunan entelektüel aydınlardır. Söz konusu aydınların görüşleri, dini çevrelere yakın olmadıklarından, itibara alınmamaktadır. Hatta dinin teşkilatlanmış kesimlerinde, Rusya'daki Müslümanların bugünkü kötü durumlarından tarihteki ceditçi ulemanın sorumlu tutulması gibi bir kanaat ortak olarak paylaşılmaktadır. Meselâ Tatar Dini İdaresi, hem selefi hareketlere hem de dinden uzak entelektüel aydınların "Avrupa İslâm'ı" diye adlandırdıkları yeni cedidçi harekete tamamen karşıdırlar. Hatta Rusya'nın onlara pompalamaya çalıştığı "Rus İslâm'ı" anlayışına da şiddetle itiraz etmektedirler[11]. Ancak şu da bir gerçek ki geleneksel değerlere ve geleneksel Hanefi anlayışa dönmenin, ya da daha doğru bir tanımla "Haneficilik" yapılmasının, bizatihi kendisi de günümüzde akılcılık karşıtı bir anlayışın egemen olmasına zemin hazırlamaktadır. Nitekim geçtiğimiz günlerde öldürülen Tataristan Dini İdaresi Başkan Yardımcısı Veliyullah Yakup[12] ve benzeri dini idarecilerin yüzyılın başındaki ceditçi ulemayı Batıya yönelmekle suçlaması[13] ve genel halk kesiminde ceditçiliğin bu şekilde algılanması selefi bir nakilciliğe fırsat vermektedir. Öte yandan selefi ve nakilci anlayışın en önemli destekçilerinden veya kolaylaştırıcılarından[14] birisinin de bizatihi Rusya'nın kendi din politikası olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKLAR

BARUDİ, Alimcan, "Şakirtlernin Tilegen Derslerinden Biri, Felsefe-i Diniyye", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/3, s. 71-74.

DANNREUTHER, Roland, "İslâmic Radicalisation in Russia: An Assesment", *International Affairs*, 86 (1), 2010, s. 109-126.

[11] D. Makarov and R. Mukhametshin, "Official and Unofficial Islam", *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces* içinde, Ed. H. Pilkington and G. Yemelianova, London: Routledge, 2003, s. 117-163; A. Malashenko, "Islam and Politics in Central Asian States", *Political Islam and Conflict in Russia and Central Asia* içinde, (eds.) L. Jonson and M. Esenov (Swedish Institute of International Affairs, 1999); G. Yemelianova, "Islam in Russia: An Historical Perspective", *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces* içinde, ed. H. Pilkington and G. Yemelianova, London: Routledge, 2003, s. 15-60.

[12] Yakın zamanda Tataristan'da Müftü ve yardımcısına yönelik silahlı ve bombalı saldırıda Müftü yaralı olarak kurtulurken yardımcı öldürülmüştür. Bu olayın müsebbibi olarak da yine selefi, vahhabi akımlar gösterilmiştir.

[13] Yemelianova, a.g.m., s. 80.

[14] Bkz. Roland Dannreuther, "İslâmic Radicalisation in Russia: An Assesment", *International Affairs*, 86 (1), 2010, s. 109-126.

FAHREDDİN, Rızaeddin b., *İbn Teymiye*, Orenburg 1911.

KROHG-SOERENSEN, Kristian, "Walking a Tightrope: Faith and Identity in Tatarstan, http://www.sptimesrussia.com/index.php?action_id=2&story_id=31938, 13 Temmuz 2010 No. 1591(52).

MAKAROV D.-Mukhametshin, R., "Official and Unofficial Islam", *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces* içinde, Ed. H. Pilkington and G. Yemelianova, London: Routledge, 2003, s. 117-163.

MALASHENKO, Alexey, "Islam in Russia 2020", *Readings in European Security*, Volume 4 içinde, ed. Michael Emerson, 2007.

MALASHENKO, A., "Islam and Politics in Central Asian States", *Political Islam and Conflict in Russia and Central Asia* içinde, Ed. L. Jonson and M. Esenov, Swedish Institute of International Affairs, 1999.

MARAŞ, İbrahim, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme, 1850-1917*, İstanbul 2002, Ötüken Yay.

MÜDEKKİK, "Dikkat İdilsün", *Din ve Maişet*, 1914/24, s. 374-375.

SCHRADER, Heiko-Skvortsov, Nikolai-Boris Vina, *The Islamic and Turkic Factors in Identity Formation Processes and Discourses on Separatism-Dagestan and Tatarstan Compared*, Magdeburg 2003.

ŞEREF, Şeher, "Mercânî'nin Tercüme-i Hâli", *Mercânî* mecmuası içinde, Kazan 1915.

TİŞKOV, V. A. – Filippova, E.İ., *Sovyet Ülkelerinde Etnik İlişkiler ve Sorunlar (Kuzey Kafkasya)*, Asam Yay., Ankara 2001.

YEMELİANOVA, G., "Islam in Russia: An Historical Perspective", *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces* içinde, (eds.) H. Pilkington and G. Yemelianova, London: Routledge, 2003, s. 15-60.

http://www.eurasiareview.com/31082010-as-moscow-weakens-republics-islamist-radicalism-spreads-into-middle-volga/ (8 Haziran 2011).

http://www.eurasiareview.com/08062011-salafis-employ-flashmob-technique-to-bring-5000-young-daghestanis-into-streets-analysis/ (31 Ağustos 2010).



Perception of Religion in Russia Today: Debate on Rationalism-Religious Narration and Religious Reformism Heritage

Doç. Dr. Ibrahim Maras

ABSTRACT

Russian Muslims are a people who have had bitter experiences in history. Russian Muslims, especially those in the Volga-Ural region, who fought a struggle for existence for so many years during the period that began in 1552 A.D. with Ivan the Terrible conquering the Khanate of Kazan, started an economic, cultural and religious revival beginning from the end of the 18th century. As a result, they initiated in a short time one of the significant innovation movements in the Islamic world. The process beginning with Abdurrahim Otuz Imeni and Abdel Nasser Kursavi led to the flowering of understanding of innovation in religious thoughts among all the Muslims in Russia, in Turkestan and East Turkestan. The effects of this were seen even in our country. Many scholars such as Şehabüddin Merjani, Hussein Feyizhani, Rızaeddin Fakhr al-Din, Musa Carullah, Abdullah Bubi, Alimcan Barudi, Ab-

durreshid Ibrahim and Muhammad Necip Tünteri were educated in this process. While this movement gained importance under the name "Jadidism", with its rational character, unavoidably a group known as "Qadimist" appeared in opposition to this movement. But, of course the issue is not so clear and simple.

In fact, it is an ordinary case that the rational religion conception was effective across Volga region which was tightly bound to Maturidi-Hanafi tradition. The fact that the Salafi type thought in which Religious Narratism character stood out, is related to Birgivi, the famous Ottoman scholar and author of "Tariku-ı Muhammediye", and his commentator Abu Sa'id Hadimi. It is interesting that the person who mentioned Birgivi tradition most frequently was Abdurrahim Otuz Imeni who was a Jadidist. Birgivi's books were published in the printing houses in Kazan and after some additions by Hadimi they were used at Tartar Madrasas. Moreover, according to the information passed from Rızaeddin Fahreddin, there had come students from Volga region to take courses especially from Abu Said Hâdimî himself. It must be added that although a movement in the Salafi character like Kadızadeliler movement emerged in Ottoman thought, such a movement in this character did not emerge among Russia Muslims and philosophers whose real character was Jadidist but whose Salafist aspects were felt only like Abdurrahim Otuz Imeni and partly Abdel Nasser Kursavi were seen.

While a discussion in the nature of an extension of the discussion about Jadidism vs. Qadimism among Muslims living in today's Russian Federation territory are going on, traditional Islam vs. Wahhabi or Salafi (radical) Islam debate which is different from it and which is increasingly more dangerous is taking place on the agenda. Russian administrators and leaders of Muslim religious administrations are behaving not to resolve the current debate but so to say they act to provoke it and therefore the problem is becoming more inextricable each passing day. In fact, when the history of Muslims in Russia is studied, one of the most important issues apparently seen is the inconsistency and uncertainty in the policy of Russian administration towards Muslims. This problem has not been solved yet. The situation that has arisen with Russia's demand to be involved as an observer in the Organization of the Islamic Conference and the appeal of this has given some signs that there might be some new positive developments, but although some positive steps, particularly by beginning religious education to be given in schools, have been taken, there have not been many changes in general.

Today, a number of activities are carried out for the development of Islam in the Russian Federation in accordance with the faith structure of the region in its real sense. Although Muslims living in Russia have got



organized and conducted religious activities in almost all the cities they have not been able to make satisfactory advance in this issue. In spite of the fact that inadequacies of Muslims play an important role, undoubtedly the effect of routing efforts of the Russian rulers is greater. In particular, although the development of religion based on Tatar, Bashkir, or other indigenous languages was important for the establishment of a rational understanding of religion, unfortunately, the Russian governments have been prohibiting indigenous languages gradually each passing day. The main reason for our drawing attention to this special point is the inevitability of, the fact that Russian language-based religious education drives Muslims towards a reactionary and religious-narrational understanding far away from rationalism and that this situation is true not only for those who receive this education but also for those who oppose this education.

Discussions on Wahhabism in the geography of Russia have been increasingly aggravated in recent times. In fact, this is nothing more than attempting to place thoroughly inside the memories the image of "Islam the new enemy" desired to be constituted in accordance with general world conjuncture. Present day Russia's Mufti and other muftis in Russia have been taking a position each passing day completely against both the Salafist movements and what non-religious intellectual elites call "European Islam". They are even opposing the "Russian Islam" that Russia is trying to impose on them. But it is also true that returning to traditional values and to traditional Hanafi understanding, or more accurately conducting "Hanafism" paves the way to the dominance of an anti-rationalist understanding, in itself. In a sense, the fact that Veliyyullah Yakup, Vice President of Tatarstan Religious Administration who was recently killed other similar religious leaders accuse the Jadidist Muslim theologians and scholars at the beginning of the century of inclining towards the west and that Jadidism is perceived among common people in this context gives an opportunity to Salafist religious narrationism. On the other hand, it should be noted that one of the most important supporters or facilitators of Salafist and religious-narrationist is Russia's own religion policy. In this regard, it is aimed in this short article to determine at certain points the status of Russian Muslims which is becoming increasingly complex. In particular, it is among the objectives of this article to emphasize the need to conduct serious discussions regarding what the content of the term Russian Islam or traditional Islam is and to definitely fill the mentioned content.



Религиозное Восприятие в Современной Российской Федерации: Полемика Рационализма и Эмпиризма и Наследие Джадидов

Доцент Доктор Мараш Ибрахим

РЕЗЮМЕ

Российские мусульмане – это народ, переживший многие трудности и лишения на всем протяжении истории. После завоевания Казани Иваном Грозным в 1552 году начался многовековой процесс выживания российских мусульман, проживающих в районах Волги и Урала, однако с конца 18 века они начали активно развиваться в экономическом, культурном и религиозном плане. В результате этой деятельности в короткий период они смогли внести свой вклад в нововведения, происходившие в исламском мире. Процесс, начатый Абдуррахимом Отуз-Имяни и Абдул Насиром Курсави, открыл дорогу для расцвета новых религиозных идей среди российских мусульман в Туркестане. Их влияние заметно даже в нашей стране. На этих идеях выросли такие ученые, как Шигабутдин Марджани, Хусаин Фаизхан, Ризаэтдин Фахретдин, Мусса Джаруллах, Абдулла Буби, Галимджан



Баруди, Абдуррашид Ибрагим, Мухаммад Наджип Тюнтери. Это движение, носившее рациональный характер, стало известным под названием «джадидизм». Естественно, против него вышла другая группа – «староверов», то есть приверженцев старых традиций. Однако этот вопрос не так прост и понятен, как выглядит на первый взгляд.

В своей основе рациональные религиозные понятия тесно связаны с ханафитским мазхабом и матуридитской школой. Они получили широкое распространение в бассейне реки Волги. Эмпиризм в свою очередь был более созвучен идеям салафитов, эта школа также частично повлияла на религиозные идеи в бассейне реки Волги и связано это с османским ученым, написавшим «Тарикат-и Мухаммедия» - писателем Биргиви и поэтом Абу Саидом Хадими. Интересно, что чаще всего упоминал имя Биргиви джадид А.Отуз-Имяни. Книги Биргиви были изданы казанскими типографиями и преподавались вместе с поэзией Хадими в татарских медресе. Более того, согласно Ризаэтдина Фахретдина, у Абу Саида Хадими было много учеников с территорий Едиля. Следует заметить, что не смотря на то, что в османской идеологии имело место быть движение Кадизадели, носившее салафитский характер, среди российских мусульман таких движений не наблюдалось, единственно, что может быть каким-либо образом отнесено к салафитскому влиянию – это некоторые взгляды джадидов Абдуррахима Отуз-Имяни и Абдул Насира Курсави.

Среди мусульман, проживающих в пределах современной Российской Федерации, с одной стороны до сих пор переживается спор между джадидами и сторонниками старых традиций, с другой стороны появился некий конфликт между традиционным исламом и радикальными его течениями – вахаббизмом и т.д., несущий в себе большую опасность. Российские руководители и лица, стоящие во главе религиозных мусульманских управлений действуют так, как будто не решают, а раздувают имеющиеся противоречия, в результате с каждым днем проблема заходит в более глубокий тупик. В реальности, если взглянуть на историю мусульманства в России, можно ясно заметить, что российское правительство осуществляет по отношению к мусульманам непоследовательную и неопределенную политику. Эта проблема до сих пор не решена. Желание России участвовать в Организации Исламская Конференция в качестве наблюдателя и ситуация, возникающая при согласии удовлетворить это желание, дали повод считать, что в данном вопросе возникнут положительные изменения, в частности в школах разрешат преподавание религии, однако в реальности особых изменений не произошло.

В настоящий момент в Российской Федерации ведется деятельность по развитию традиционного ислама в соответствии с структурой верований

в регионе. Несмотря на то, что мусульмане России практически во всех городах стали более организованными и проводятся различные религиозные мероприятия, работа эта еще слабо развита. Несомненно, что в этом есть доля собственно недостатков мусульман, но несомненно и то, что в этом есть также большая доля усилий российского правительства. Религия развивалась на основе татарского, башкирского и других местных языков, что имело важное значение с точки зрения распространения рационального понимания религии, однако российское руководство с каждым днем все сильнее давило на запрет местных языков. Основная причина, по которой мы обращаем внимание на этот момент – это невозможность избежать темы преподавания религиозных дисциплин на русском языке, что в какой-то степени толкает мусульман от рационализма к эмпиризму, причем не только тех, кто получает религиозное образование, но и тех, кто выступает против.

В последнее время в России усилилась полемика, касающаяся вахаббизма. Однако в реальности это только соответствие мировой конъюктуре, желающей вселить в сознание людей понятие «новый враг - ислам». Современный российский муфтият и другие муфтияты постепенно переходят к салафитскому толку и противопоставляют себя новому движению джадидов, называемому далекими от религии интеллектуальными просветителями «европейским исламом». Такое же неприятие происходит и с насаживаемым Россией понятием «русский ислам». Однако не смотря на это возврат к традиционному ханифитскому мазхабу готовит основу для мировоззрения близкого к рационализму. И, наконец, убийство Заместителя начальника управления по религиозным делам Велиуллаха Якуба, обвинение религиозных руководителей в «поклонении западу», насаживание народу негативного отношения к джадидизму дает салафитскому эмпиризму очередной шанс на развитие. С другой стороны не следует забывать, что религиозная политика России оказывает поддержку салафитскому и эмпирическому мировоззрению, облегчая их продвижение. Данная работа направлена на раскрытие некоторых вопросов, касающихся довольно запутанной ситуации, касающейся российских мусульман. Кроме того, целью работы является более тщательный подход к серьезной полемике, возникшей вокруг определения понятий «российский ислам» и традиционный ислам.



Мусульманское "Сектантство" в Российской Империи: Реальные Угрозы или Мнимые Фобии? "Ваисовский Божий Полк Староверов Мусульман" в Позднеимперской и Раннесоветской России

Профессор Доктор Усманова Диляра М.
Казанский Государственный Университет.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена анализу т.н. ваисовского движения. “Ваисовский Божий полк староверов-мусульман” – сложное культурно-религиозное и социально-политическое движение, получившего распространение среди мусульманского населения Поволжья во второй половине XIX – первой трети XX столетия. Появление его стало своеобразной реакцией традиционалистски-ориентированной части российских (поволжских) мусульман на вызовы модернизируюшегося общества. Ваисовская община родилась из сложного комплекса различных настроений и идей, бытовавших в мусульманской среде Волго-Уральского региона в позднеимперский период. Среди них

важное место занимали протестные настроения, вызванные дальнейшим усилением социальной напряженности, сопровождавшей процесс экономической модернизации в пореформенный период. Чрезвычайно острой была реакция на религиозную политику христианского государства в отношении иноверцев-мусульман, углубляющийся процесс бюрократизации официальных исламских структур и их все большее отчуждение от рядовых верующих. Свою роль сыграли традиционные для религиозного сознания страхи и фобии, обусловившие боязнь реалий современной жизни и отказ от достижений и пороков современной цивилизации. Ряд идей уходят своими корнями в причудливую историческую память народа. Не стоит сбрасывать со счетов и персональные заблуждения и амбиции отдельных харизматичных личностей. Однако конфликты, порождаемые как неуживчивым характером Багаутдина, так и провоцируемые властями, вероятно, остались бы личным делом одного из многих ушедших в небытие исторических персонажей, если бы его проповеди и идеи не попадали на благоприятную почву социальной, национальной, религиозной напряженности и недовольства, столь очевидной в Российской империи накануне ее падения. В конечном счете, движение приняло такие формы, что можно говорить о своеобразном культурно-религиозном и политическом феномене в татарской истории, нуждающемся в тщательном изучении и осмыслении.

Основателем *Божьего полка староверов-мусульман* был дервиш *Багаутдин Хамзин Ваисов*, который после смерти своего учителя шейха Джагфара аль-Кулатки аль-Булгари Салихова объявил себя его преемником (*халифой*), собрал вокруг себя учеников и единомышленников. Поселившись в Казани, в начале 1860-х гг. он основал отдельную общину и открыл молитвенный дом.

В облике Багаутдина Ваисова мы видим человека XIX столетия, образ мысли и действия которого не выходят за рамки исламской традиции. Об этом свидетельствуют как религиозно-литературные сочинения ("Тарик-и ходжаган", 1874; "Джавахир-и хикмат-и дарвишан", 1907), так и иные тексты, принадлежащие перу основателя общины. Ряд сочинений Б. Ваисова, как содержащие критические выпады против муфтия и властей, а также недопустимые выражения, не были допущены цензурой к печати. Большое место в опубликованных и неопубликованных при жизни произведениях Б. Ваисова занимают различные религиозно-эсхатологические и апокалиптические мотивы, а также явные опасения перед христианизаторскими порывами властей. Б. Ваисов объявлял себя предвестником конца света, именовался "полководцем" (сардаром), а своих последователей считал членами т.н. "спасающейся группы" (*фирка-и наджийа*). Залогом спасения являлось возвращение к истинному исламу под руководством дервиша. Эсхатологическая



составляющая религиозной доктрины ваисовцев, сформулирована в трудах Багаутдина Ваисова, оставалась основным языком описания социальной и политической реальности в 1870-1890-х годах. Позднее эсхатологический язык отходит на второй план и восприятие политической ситуации в ваисовских текстах рационализируется. “Спасающаяся группа”, говорящая о спасении и Судном дне, постепенно оформляется в “секту”, осознающую свое особое социальное положение, отдельность внутри мусульманского сообщества и наличие политических предпочтений.

В 1870-90-х гг. движение также очевидно выражало религиозный протест поволжских мусульман против проводимой правительством политики русификации и христианизации инородцев края. В период Всеобщей переписи 1897 г. ваисовцы вели пропаганду среди крестьян, рассматривая перепись как подготовку правительства к последующей христианизации мусульман. Одновременно, движение приобрело черты социального протеста в условиях обострения социальных противоречий, явившихся следствием капиталистической модернизации российского общества. Подробный анализ конкретных конфликтных случаев, связанных с ваисовцами, показывает, что в основе недовольства сектантов лежали экономические проблемы (недостаток земли, непосильное бремя многочисленных налогов) в сочетании с традиционными страхами перед русификацией и христианизацией, усиленной исторической памятью о недалеком прошлом.

Подобная деятельность лидера движения Багаутдина Ваисова вызывала опасения властей, которые прибегали к помощи полиции, судебных и гражданских структур, а также медицинской психиатрии. В январе 1885 года руководитель “секты” с группой сподвижников были подвергнуты репрессиям. Б. Ваисов был признан душевнобольным и изолирован в психиатрической клинике Казани, где и умер (1893). После ареста и смерти основателя в психиатрической клинике, дело его продолжили ученики, последователи и сыновья.

В начале XX столетия движение приобретает ярко выраженный политический характер. Эта эволюция произошла под руководством одного из сыновей Багаутдина – Гайнана Ваисова (1878 – 1918). Пик активности ваисовцев пришелся на 1905 – 1909 гг., когда под руководством Гайнана они восстановили собственный молитвенный дом в Ново-Татарской слободе, учредили автономную от ОМДС религиозную общину и канцелярию с собственными метрическими книгами и казной. Г. Ваисов принял титул “сардар” и в 1908 г. предпринял поездку в Санкт-Петербург в надежде получить аудиенцию Императора и легализовать собственную общину. В многочисленных прошениях, поданных в эти годы, формулируются основные требования

ваисовцев: признание автономности своей религиозной общины, освобождение староверов-мусульман от воинской повинности по религиозным мотивам, отказ от наименования "татарин", отказ от уплаты большинства податей и налогов (за исключением налога на землю). Эти требования оцениваются властями как явный политический вызов, а действия сектантов вызывают серьезные опасения в возникновении нового альтернативного и неуправляемого сообщества. В 1909 году в отношении ваисовцев начались расследования, завершившиеся судебным процессом 1910 года и осуждением одиннадцати подсудимых на различные сроки тюремного заключения (от двух до четырех лет).

После Февральской революции начинается новый этап в развитии движения, связанный с идеей "исламского социализма". В период революций складывается парадоксальная ситуация: с провозглашением свободы совести религиозная составляющая этого движения отходит на задний план, а политизация его принимает необратимый характер. В 1917–1918 годах это уже политическое движение, лидеры которых не скрывали своих политических пристрастий и амбиций. Не найдя общего языка с лидерами либерального крыла национального татарского движения, летом-осенью 1917 года руководители ваисовского общины вступают в союз с большевиками, которые в свою очередь на первых порах используют ваисовцев в своих корыстных целях. По мере того, как Советская власть упрочивалась, были одержаны победы на фронте (особенно восточном), большевики все менее и менее были склонны к компромиссу и сотрудничеству с разнообразными силами, тем более религиозными организациями. Вскоре многие из ваисовцев подверглись персональным репрессиям, а организация их в середине 1920-х гг. была официально запрещена. Впоследствии ваисовская община еще больше маргинализуется и фактически распадается, а в 1930-х гг. практически все руководители и активисты движения были вторично репрессированы. На этом история ваисовцев как организованного религиозно-политического движения завершается, хотя идеи их продолжали циркулировать, но преимущественно в рамках семейной традиции и исторической памяти. История ваисовской общины ("секты") отражает сложные процессы социальной и политической трансформации российского общества, в том числе и тюрко-татарской мусульманской общины, порождавшей конфликты и перманентную напряженность, страхи и фобии, сложности в их преодолении.

Статья посвящена анализу т.н. «ваисовского движения». «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман» – сложное культурно-религиозное и социально-политическое движение, получившего распространение среди



мусульманского населения Поволжья во второй половине XIX – первой трети XX столетия. Появление его стало своеобразной реакцией традиционалистски-ориентированной части российских (поволжских) мусульман на вызовы модернизируюшегося общества. Ваисовская община родилась из сложного комплекса различных настроений и идей, бытовавших в мусульманской среде Волго-Уральского региона в позднеимперский период. Среди них важное место занимали протестные настроения, вызванные дальнейшим усилением социальной напряженности, сопровождавшей процесс экономической модернизации в пореформенный период. Чрезвычайно острой была реакция на религиозную политику христианского государства в отношении иноверцев-мусульман, углубляющийся процесс бюрократизации официальных исламских структур и их все большее отчуждение от рядовых верующих. Свою роль сыграли традиционные для религиозного сознания страхи и фобии, обусловившие боязнь реалий современной жизни и отказ от достижений и пороков современной цивилизации. Ряд идей уходят своими корнями в причудливую историческую память народа. Не стоит сбрасывать со счетов и персональные заблуждения и амбиции отдельных харизматичных личностей. Однако конфликты, порождаемые как неуживчивым характером Багаутдина, так и провоцируемые властями, вероятно, остались бы личным делом одного из многих ушедших в небытие исторических персонажей, если бы его проповеди и идеи не попадали на благоприятную почву социальной, национальной, религиозной напряженности и недовольства, столь очевидной в Российской империи накануне ее падения. В конечном счете, движение приняло такие формы, что можно говорить о своеобразном культурно-религиозном и политическом феномене в татарской истории, нуждающемся в тщательном изучении и осмыслении.

Религиозная доктрина Б. Ваисова и язык ее репрезентации

Основателем “Божьего полка староверов-мусульман» был дервиш Багаутдин Хамзин Ваисов (12.09.1810/1819 – 17.09.1893), который после смерти своего учителя шейха Джагфара аль-Кулатки аль-Булгари Салихова (1790 – 16.12.1862)[1] объявил себя его преемником (*халифой*). Собрав в начале 1860-х гг. в Казани учеников и единомышленников, Багаутдин Ваисов основал отдельную общину и открыл в Ново-Татарской слободе неофициальный молитвенный дом. С середины 1860-х годов он неоднократно обращается к властям с просьбой оказать материальную поддержку своей общине, подвергает резкой критике официальное

[1] Биографию Джагфара аль-Кулатки аль-Булгари Салихова см.: Усманова, Д. М., *Мусульманское “сектантство” в Российской империи: “Ваисовский Божий полк староверов-мусульман”.* 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с. 36-40.

мусульманское духовенство, обвиняя его в многочисленных пороках, коррупции, разврате и отходе от "истинного ислама". Одновременно лидер общины выступал с проповедями среди своих последователей. В облике Багаутдина Ваисова мы видим человека XIX столетия, образ мысли и действия которого не выходят за рамки исламской традиции. Об этом свидетельствуют как религиозно-литературные сочинения, так и иные тексты, принадлежащие перу основателя общины.

В сочинении "Тарик-и ходжаган" (1874)[2] Б. Ваисов выражал готовность молиться за здравие царя, содействовать умиротворению мусульманского населения и укреплению среди непокорных мусульманских общин власти Императора. Ценность данного изданного еще при жизни автора в 1874 году произведения в том, что оно позволяет проследить истоки движения и помогает понять, почему по существу пацифистское движение получило название "Ваисовский божий полк". В этом произведении Багаутдин именует себя *шайхом* суфийского братства Накшбандийа муджаддидийа и представляет свою духовную генеалогию (*силсила)*, которая ни в чем не отличается от *силсила* других накшбандийских *шайхов* Поволжья и Приуралья. Центральной фигурой этого сочинения является наставник Багаутдина – Джагфар аль-Кулаткы, которого автор описывает как человека богобоязненного и правдивого. По словам Ваисова, у Джагфара было своеобразное мнение по ряду вопросов, из-за чего он неоднократно входил в конфликт с иными *шайхами* и *голяма* из своего окружения (например, в оценках личности дагестанского имама Шамиля и его вооруженного сопротивления русской колониальной политике на Северном Кавказе).[3] Свою общину, т.е. группу последователей, Б. Ваисов неоднократно именует как "божий полк" или "молитвенные солдаты", поскольку основное свое предназначение видит в том, чтобы молиться и силой молитвы защищать верховную власть.

Несмотря на то, что сочинение "Тарик-и ходжаган" (1874) проникнуто верноподданническими настроениями, полно признаний верности царю, предложений сотрудничества, оно осталось практически единственным прижизненным изданием сочинения основателя общины. Все последующие сочинения Б. Ваисова, поданные на рассмотрение в цензурный комитет,

[2] Полное название сочинения: әл-Болгари, Баһаветдин, Әсхәб-и күррәм (ризван Аллаһ тәгалә вә газизән әҗмагыйн)ләренең тарикъләре улан тарикъ тарикый хоҗаган в газизән тарикаи галияи җәзбияи нәкъшбандия мөҗәдидия мәгъсүмияи фаизхания деркем бу фаизханиядә әсхәб тәсәррүф вә сәхибелвакт улан мәшәехи гоззәм дәвил ихтирам каддәсе Аллаһ тәгаләнең әсрарахум силсиләләре. Казан, 1874. 60 б. Далее: әл-Болгари, Багаутдин, *Тарик-и хоҗаган*. Казан, 1874.

[3] Подробнее о «кавказской» теме см.: Кемпер, М., *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789 – 1889). Исламский дискурс под русским господством*. Перевод Искандера Гилязова. Казань, 2008, с. 540-543.



под разными предлогами (иногда по формальным основаниям, иногда как содержащие критические выпады против муфтия и иных должностных лиц) не были допущены к печати и в основном возвращены автору.[4]

Вероятнее всего, часть неопубликованного наследия Б. Ваисова была уже после смерти дервиша была издана его сыном Гайнаном в немного переработанном виде под названием "Джавахир-и хикмат-и дарвишан" ("Жемчужины мудростей дервишей", 1907). Сочинение под подобным названием увидело свет в двух выпусках. Третий выпуск, подготовленный к печати и находившийся в типографии, был конфискован в ходе следствия 1908 – 1909 гг. Четвертый выпуск остался лишь в планах. В этом произведении автор (по сути, им являлся Б. Ваисов, хотя на обложке стояло имя Гайнана[5]) размышляет о Судном дне, наступление которого ожидалось в 1300 году по хиджре (1882). Багаутдин объявляет себя предвестником конца света, именуется "полководцем" (сардаром), а своих последователей называет членами т.н. "спасающейся группы" (*фирка-и наджийа*). Залогом спасения являлось возвращение к истинному исламу под руководством дервиша.

По мнению М. Кемпера, с которым нельзя не согласиться, в истории исламской мысли в Поволжье и Приуралье радикальная и эсхатологически направленная оппозиция современному Ваисову обществу напоминает произведения другого накшбандийского *шайха* XIX в. Габдрахима Утыз-Имяни аль-Булгари. Последний в трактатах на арабском и татарском языках давал собственные версии многочисленным конкретным вопросам права и фикха. Он дал довольно подробное описание собственных представлений пути к идеальному исламу. Для него такой ислам должен подражать действиям пророка Мухаммеда во всех деталях, в ритуале, на

---

[4] Среди них такие сочинения, как "Хивз-уль-Мулюк" ("Сохранение правителей"), "Китаб мустатаб би-иршад дога шахане лиль-хифз мин джами аль-джинайят вал-афат" ("Собрание молитв, оберегающих императора от преступлений и опасностей"), "Әхвәл-и рәгайят" ("Положение народа")."Әхвәл-и дөнья фи гази хи заман" ("Положение мира") и др. Подробнее см.: Усманова, Д.М., *Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман".* 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с. 69-71.

[5] Во второй части "Джавахир-и хикмат-и дарвишан" можно найти указания на предстоящий конец мира и на то, что Багаутдин является предводителем "спасшейся группы". Отсутствует ссылка на арест, как и на то, что его миссия потерпела неудачу. Эти обстоятельства привели М. Кемпера к выводу, что поэма, представленная во второй части произведения, была создана до 1882 года, а стихи первой части – в основном позже. Эта датировка подтверждается и тем, что во второй части "Джавахир-и хикмат-и дарвишан" особое значение придается инструкции конца семидесятых годов XIX века. Подробнее см.: Kemper, Michael, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin, 1998, с. 423 (в русском переводе: Кемпер, М., *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789 – 1889). Исламский дискурс под русским господством*. Перевод Искандера Гилязова. Казань, 2008, с. 564-565).

работе, в контакте с неверными.[6] В отличие от Габдрахима Утыз-Имяни, Багаутдин Ваисов не пишет глубоких теологических произведений, не занимается отдельными вопросами мусульманской юриспруденции. Тексты с конкретными практическими указаниями на то, как мусульмане должны жить в своем обществе, что конкретно они могут и должны делать, датируются лишь концом 1880-х гг.[7], когда основатель секты был уже изолирован в психиатрической лечебнице. Призывы к чистому исламу, содержащиеся в произведениях самого Багаутдина Ваисова, остаются довольно общими и эмоциональными. Вокруг себя он наблюдает много разврата, по его мнению, свидетельствующих о близости конца мира. Потому он, кажется, уже не видит смысла в улучшении этого мира. Таким образом, фундаментальным положением его религиозного учения является общий призыв к покаянию, очищению, возвращению к истинному исламу и подготовке к Судному дню, но это учение не содержит идей о реформе ислама. Таким образом, догматически воззрения Багаутдина Ваисова не входили в противоречие с принятой в Волго-Уральском регионе исламской суннитской традицией, что подтверждается комментариями и выводами Ризы Фахретдина, сделанными в биографии опального ишана для "Асар".[8]

Эсхатологическая составляющая религиозной доктрины ваисовцев, сформулирована в трудах Б. Ваисова, оставалась основным языком описания социальной и политической реальности в 1870-1890-х годах. При некотором своеобразии концепции конца мира, сформулированной Б. Ваисовым (прежде всего в плане датировки), религиозное мышление основателя общины можно рассматривать в контексте других эсхатологических движений (типа *махдизма*), которые получили распространение в разных мусульманских странах при наступлении четырнадцатого столетия по хиджре. В контексте своих эсхатологических воззрений, сформулированных в поэтической форме, а также в виде многочисленных прошений, лидер общины формулировал и отношение к окружающей действительности. Действия властей расценивались ваисовцами как происки сатаны (*даджжала*), а пороки окружающего мира связывались с идеей конца света и Судного дня. Знамение скорого прихода *даджжала* (антихриста, сатаны) виделось также в русификаторских

---

6 Kemper, Michael, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin, 1998, с. 174–212; *Адыгамов Р.* Габдрахим Утыз-Имяни. Казань, 2005

7 См. подробнее опубликованные архивные документы (№ 26 и др.): Усманова, Д.М., *Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман"*. 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с. 227-236.

8 Биографию Б. Ваисова, написанную Р. Фахретдином для «Асар» см.: Усманова, Д. М., *Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман"*. 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с.481-490.



действиях местных и центральных властей по отношению к мусульманскому населению, в многочисленных пороках и разврате, поразивших казанских татар под руководством муфтия и кадиев. Б. Ваисов отвергал авторитет Оренбургского Мусульманского Духовного собрания (ОМДС), обвиняя его верхушку в коррупции. Это противостояние с руководством ОМДС позднее станет основой отрицательного отношения ваисовцев к господствующему исламу, а также побудивших их предпринять в начале XX столетия усилия по созданию собственных религиозных структур. Позднее эсхатологический язык отходит на второй план и восприятие политической ситуации в ваисовских текстах рационализируется. "Спасающаяся группа", говорящая о спасении и Судном дне, постепенно оформляется в общину, обращающуюся к различным представителям имперских властей, а позднее и к думским представителям, осознающую свое особое социальное положение, отдельность внутри мусульманского сообщества и наличие политических предпочтений. Тем не менее, эклектичность воззрений ваисовцев оставалась неизменной.

Многочисленные архивные документы свидетельствуют, что для самоидентификации руководители общины ваисовцев – Багаутдин и Гайнан – наряду с традиционными исламскими понятиями неоднократно использовали неисламские выражения "секта" и "старовер". Возможно, для них термин "секта"[9] отражал некоторую отстраненность от "огосударствленного" ислама, непричастность к узаконенному духовенству, находящемуся под контролем ОМДС и правительства. Термин *старовер* использовался ими для самопрезентации преимущественно в русскоязычных документах, где этот термин отсылал к хорошо известному в России феномену в православии. При этом ваисовцы уточняли, что они – староверы-мусульмане и осознавали свое отличие от русских староверов. Фактов прямых контактов мусульманских "староверов" и православных староверов нет, однако влияние последних, по крайней стилистическое, полностью отрицать нельзя. Другое название движения, часто встречающееся как в документах ваисовцев, так и в исследованиях – "Ваисовский божий полк" – также изначально фигурирует лишь в русскоязычных документах ваисовцев. А уже из русскоязычных текстов в татарские была перенесена калька этого названия. По-видимому,

[9] Под термином «исламское сектантство» в современном исламоведении принято наличие различные идейно-организационные подразделения в значении «школа», «учение», но не в христианском понимании его как «организованное общество людей, разномыслящих с господствующей церковью». См: http://religiocivilis.ru/islam/islami/302-islamskoe-sektantstvo-.html Тем не менее, для самих ваисовцев это был все же важный маркер, отделяющий их от «ненастоящих мусульман», которые признают и насквозь прогнившее ОМДС.

оно было сконструировано для русскоязычного читателя, поскольку многие "святые заявления" адресовались русскоязычным местным и центральным властям.

Следовательно, спецификой ваисовского движения является то, что многие из их текстов были созданы на русском языке или, по крайней мере, зафиксированы людьми, не имеющими прямого отношения к данной секте. Среди них можно назвать переписчиков, чиновников разных ведомств и разного уровня, экспертов и пр. Да и сами лидеры общины, желая донести до представителей властных структур свои требования и пожелания, были вынуждены использовать официальный язык, которым владели не в полной мере свободно. Поэтому в русскоязычных текстах происходит естественная трансформация сугубо исламских терминов и понятий, наблюдается заимствование христианских понятий. В результате нередко появляются новые, не вполне исламские термины ("секта", "мусульмане-староверы", "дистаночный начальник" и пр.), отражающие сложности культурного перевода исламских текстов на язык обращений к светской власти Российской империи. Анализ разнообразных текстов, а также практической деятельности представителей ваисовского движения вскрывает проблемы и сложности, стоящие перед исследователями, пытающихся описывать исламское явление при помощи категорий и терминов, заимствованных из христианской традиции.

Несоответствие русскоязычных категорий (и стоявших за ними практик) оригинальным самоописательным категориям ваисовцев вынудило их вместо общепризнанной сословной номенклатуры ("крестьянин", "мещанин" и пр.) изобрести собственную сословную идентичность по-русски – сословие *потомственных присяжных ислама*. В качестве документа, идентифицирующего личность, они составили так называемый "Святой присяжный лист" (еще один очевидный продукт внешнего влияния), которым пытались заменять общегражданские паспорта. Отказываясь от обычной сословной принадлежности, ваисовцы претендовали на статус некоего особого духовного сословия. Не признавая бюрократических инстанций и вступая в контакт с Императором путем посылки "святых заявлений" и прошений, группа фактически позиционировала себя как отдельное сословие, поскольку в императорской России практика коллективных адресов и петиций на императорское имя, минуя промежуточные иерархии власти, зародилась именно как практика сословного подданичества. Сторонники ваисовского движения отказывались подчиняться гражданским властям, признавая над собой лишь власть Императора. Совершение пятикратной молитвы во здравие Государя ваисовцы считали своим прямым долгом, полагая, что молитвой они защищают верховную власть лучше, нежели с оружием в руках.



Багаутдин Ваисов и ваисовская община в 1862 – 1890-х гг.

Официальной датой основания ваисовской общины в г. Казани считается 1862 г. – год смерти Джагфар-ишана. Вероятно, после смерти своего учителя Багаутдин считает себя не только законным преемником *шайха* Джагфара, но и полноправным руководителем общины. Существует и более точная дата – 11 ноября 1862 года. Она указана на многих документах, в том числе на отпечатанных в 1908 году бланках и паспортах. Судя по метрическим записям, Б. Ваисов проживал в Ново-Татарской слободе, по меньшей мере, уже с начала 1860-х гг. Однако наиболее ранние из сохранившихся достоверных сведений о деятельности общины относятся к середине 70-х годов XIX века. Именно этим временем датируется первое программное печатное выступление Багаутдина Ваисова, а его имя приобретает определенную скандальную известность.

Практически с первых лет деятельность Багаутдина вошла в противоречие с мусульманским сообществом г. Казани, казанскими имамами и верхушкой мусульманского духовенства в лице членов ОМДС. Конфликт этот базировался не только на осуждении личной жизни и «аморальных» поступков Багаутдина[10], но имел и иную подоплеку. Наиболее ранние сведения о напряженных отношениях Б. Ваисова с высшими кругами мусульманского духовенства в лице муфтия Салим-Гирея Тевкелева датируются началом 1870-х годов. В частности, весной 1873 года муфтий распространил среди мусульманского духовенства одобренную в Департаменте духовных дел *фетву* (наставление) муллам и ахунам о необходимости содействовать обучению мусульман русской грамоте. Муфтий, как лицо, состоявшее на государственной службе, скорее всего, лишь выполнял данное ему поручение. Однако *фетва* муфтия была воспринята населением и частью духовенства негативно, а в адрес муфтия поступили анонимные письма с обвинениями и угрозами. Подозрения пали на Б. Ваисова, который, по словам муфтия, имел вредное влияние на магометанское общество Казани и уже писал ранее письма оскорбительного содержания. Это был первый открытый конфликт лидера общины с руководством официальных исламских религиозных структур. Вскоре маховик перманентных скандалов и конфликтов начинает раскручиваться с новой силой.

Одним из поводов к преследованиям Б. Ваисова со стороны местной администрации при поддержке значительной части казанских имамов стала наставническая деятельность лидера общины, который в начала 1880-х гг. выступает с инициативой открытия медресе и осуществлением

[10] О личной жизни Б. Ваисова и конфликтах на этой почве подробнее см.: Усманова, Д.М., *Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман"*. 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с. 55-61.

преподавательской деятельности. В апреле и августе 1881 года Б. Ваисов дважды ходатайствует об открытии собственного медресе. В преподаватели учреждаемого медресе он намерен был привлечь "опытных духовных особ", полезных правительству по нравственности и по поведению. В числе преподавателей планировался и учитель русской грамоты. Руководителем медресе и главным законоучителем Б. Ваисов предполагал стать сам, считая свои теоретические и практические познания в Коране и шариате вполне достаточными и полезными царю и отечеству. На открытие медресе он намеревался пожертвовать дом в Ново-Татарской слободе г. Казани (принадлежавший его жене) с земельным участком в 15 десятин, а также изданные им книги. Автор ходатайства особенно подчеркивал, что медресе должно подчиняться не ОМДС, а непосредственно Министерству внутренних дел. Попутно руководство ОМДС обвинялось в нерадении, склонности к пьянству (или попустительству пьянства среди мусульман), нежелании сдерживать прихожан и мулл от противозаконных действий. Архивные документы свидетельствуют, что, несмотря на полученный отказ, он активно занимался подобной наставнической деятельностью, вызывая тем самым недовольства и протесты со стороны казанских мусульман. В июле 1882 года около 470–480 казанских татар, возглавляемых практически всеми законными ("указными") имамами г. Казани[11], выступили с обвинениями (фактически в виде доноса) в адрес Б. Ваисова и его помощника. Последние обвинялись в таких преступных деяниях, как распространение ложной веры, открытие без разрешения медресе, провоцирование беспорядков, разногласий и даже возможного бунта в мусульманской среде. Приговор казанских татар заканчивался просьбой выслать руководителей ваисовской общины из Казани и Казанской губернии.[12]

С середины 1870-х гг. Багаутдин Ваисов также неоднократно подвергается штрафам за оскорбление должностных лиц (пристава,

[11] Среди подписавших приговор жителей Казани были все тринадцать указных мулл: Мухаммед Сакеев, Хабибулла Усманов (имам соборной № 12 "Казаковской" мечети Старо-Татарской слободы), Хисамутдинов (военный имам), Мухаммед Саниев, Абдулгаллям Салихов (имам соборной № 2 "Апанаевской" мечети), Шакир Абдулджабар Кулиев (имам соборной № 3 "Бурнаевской" мечети), Мухаммедшакир Сеитов (имам соборной № 11 Новокаменной мечети Ново-Татарской слободы), Мухаммедзакир Халидов (имам-хатиб соборной № 4 мечети "Голубой" Старо-Татарской слободы), Абдулкаюм Абдулбадигов (имам соборной № 10 "Красной" мечети Ново-Татарской слободы), Хусаин Амирханов (имам мечети № 9 "Иске Таш" Ново-Татарской слободы), Шигабутдин Марджани (имам № 1 соборной мечети Старо-Татарской слободы), Мухаммедюсуф Сагитов (имам-хатиб № 5 соборной "Галеевской" мечети Старо-Татарской слободы), Хузиахмет Музаффаров (имам соборной № 7 "Сенной" мечети Старо-Татарской слободы).

[12] См. документ № 15: Усманова, Д.М., *Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман"*. 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с. 182-186.



мирового судьи и пр.), подвергается арестам и иным наказаниям, вступает в перманентные конфликты с местными властями и членами мусульманской общины г. Казани. Все эти конфликты усилили изоляционистский характер общины, члены которой вслед за ее лидером Багаутдином верили в свою избранность и исключительность, в свое особое предназначение. Один из сподвижников Багаутдина Ваисова, Шигабутдин Сайфутдинов давал весьма показательную трактовку фамилии "*Ваисов*": Ваисов не является родовой фамилией, это духовное имя, которым награждается очередной "начальник Божьего полка", избранный Богом наместник пророка Мухаммеда. Первым Ваисовым был сам пророк Мухаммеда, а Багаутдин Ваисов является 32-м в цепи подобных богоизбранных лиц, наделенных Аллахом особой мудростью, посланных для обновления и очищения ислама, обучения народов и царей истинной вере. По словам Шигабутдина, появление *дарвиша* Багаутдина Ваисова в качестве посланника пророка Мухаммеда в христианской России также не случайно: на него была возложена особая миссия по распространению ислама на русском языке в русском (христианском) государстве. [13]

В то же время, в 1870-90-х гг. движение, очевидно, выражало и общий религиозный протест поволжских мусульман против проводимой правительством политики русификации и христианизации инородцев края.[14] Ваисовское движение развивалось в эпоху, когда традиционное мусульманское общество испытывало давление с разных сторон. С одной стороны, деятельность православных миссионеров под руководством Н.И. Ильминского воспринималась ими как наступление против ислама. Мусульмане явно опасались новой государственной кампании насильственной христианизации. С другой стороны, Российское государство впервые напрямую вмешивалось в систему мусульманского образования: оно пыталось упорядочить порядок открытия новых мусульманских конфессиональных учебных заведений, поставив их под контроль правительственных учреждений, открывало альтернативные медресе – т.н. русско-татарские школы, в которых мусульманские дети обучались на русском языке и по русским учебным планам. Одновременно правительство обязывало руководителей традиционных мусульманских медресе включать в программу курсы русского языка или же открывать русские классы. Многие муллы встретили эти требования непониманием и сопротивлением. В конце 1870-х годов конфликт между администрацией и

[13] См. документ № 75: Усманова, Д.М., *Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман"*. 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с. 408-420.

[14] Например, в период Всеобщей переписи 1897 г. ваисовцы вели пропаганду среди крестьян, рассматривая перепись как подготовку правительства к последующей христианизации мусульман. Подробнее о проведении переписи 1897 г. и страхах последующей христианизации см.: Загидуллин, И.К., Перепись 1897 года и татары Казанской губернии. Казань, Фэн, 2000, 223 с.

мусульманским населением достиг новой кульминационной точки. Поводом послужил рассчитанный на внутреннее использование правительственный циркуляр, который определял порядок строительства и содержания церквей и русских школ. В этом документе речь шла о том, что каждая община должна сама содержать своего священника и учителя. Несмотря на то, что циркуляр действовал только по отношению к православным общинам и не касался мусульманского населения, он или, по крайней мере, слухи о нем спровоцировали опасения мусульман, что их заставят открывать в своих селах церкви и православные семинарии. А это воспринималось как первый шаг в сторону насильственного крещения. Во многих татарских селениях случились беспорядки. Названная инструкция сыграла определенную роль в сознании Багаутдина Ваисова, что особенно отразилось в его стихотворном цикле под названием "Джавахир-и хикмат-и дарвишан".

Одновременно, в условиях обострения социальных противоречий, явившихся следствием капиталистической модернизации российского общества, движение приобрело черты социального протеста. Активизация деятельности ваисовцев, распространение учения Багаутдина Ваисова и увеличение числа его последователей наблюдались среди татарских крестьян Поволжья, страдавших от мало- или безземелья, связывавших ухудшение своего положения с христианизаторскими усилиями миссионеров и властей.

Наиболее типичный конфликт между последователями Б. Ваисова "мусульманами-староверами" и остальными членами сельской общины ("татарами") произошел в селе Карашам Свияжского уезда Казанской губернии.[15] В начале 1880-х гг. группа крестьян под предводительством Галиуллы Ибатуллина и Габдулсаттара Бикчентаева, именовавшихся "мусульманами-староверами", отказалась признать новое распределение общинных земель. Когда их многочисленные ходатайства не дали никаких результатов, члены группы Г. Ибатуллина самочинно заняли те поля, на которые претендовали, но были изгнаны оттуда своими односельчанами. После этого члены "взбунтовавшейся" группы еще долго отказывались от обработки той земли, которая была им выделена общиной. Губернские власти напрямую обвиняли Б. Ваисова в подстрекательстве крестьян деревни Карашам к беспорядкам при переделе земли. В основе этого конфликта лежали сугубо экономические причины: крестьяне д. Карашам испытывали острую нехватку удобных для обработки и плодородных участков земли. Именно земельный голод, такой обычный для пореформенного российского крестьянства, спровоцировал этот конфликт,

[15] См. документ № 16: Усманова, Д.М., *Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман".* 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с. 187-189.



который принял религиозную оболочку непримиримой вражды между староверами и обычными татарами. В последующем староверческая община в д. Карашам была одной из самых многочисленных сельских общин, самых беспокойных (она просуществовала в том или ином виде вплоть до середины XX столетия, имея собственный молитвенный дом и собственное кладбище) и конфликтных. Например, в декабре 1890 г. Галиулла Ибатуллин жаловался на притеснения со стороны полиции, пытавшейся взимать с карашамовских староверов непомерные и неправедные налоги. В прошении указывалось, что староверы, считавшие себя владельцами "наследственной булгарской земли", полагают для себя правомерным лишь поземельный налог в размере 8 копеек за десятину, а все остальные налоги и повинности (государственный поземельный налог, выкупные платежи, отсроченную подушную и оброчную подати, уездный земский сбор, частный мирской сбор и пр.) отказываются уплачивать. Во время этого конфликта среди сторонников секты распространялся слух, что "мусульмане податью не облагаются, а облагаются лишь татары-крестьяне". Эти слухи могли способствовать вербовке новых членов ваисовской общины, что вызывало недовольство остальных жителей села и дальнейшую эскалацию конфликта. Зачастую члены ваисовской общины в своих селениях выступали в качестве наиболее активных антиправительственных агитаторов, фактических руководителей сопротивления. В частности, проведение Всеобщей переписи 1897 года ваисовцы напрямую увязывали с планами правительства по последующей христианизации мусульман, а в обмен за присоединение к секте обещали защиту и покровительство.[16] Таким образом, подробный анализ конкретных конфликтных случаев, связанных с ваисовцами, показывает, что в основе недовольства сектантов лежали экономические проблемы (недостаток земли, непосильное бремя многочисленных налогов) в сочетании с традиционными страхами перед русификацией и христианизацией, усиленной исторической памятью о недалеком прошлом. Руководители и идеологи ваисовской общины сознательно или бессознательно использовали эти страхи и фобии, а также социальное недовольство, трактуя те или иные события в выгодном для себя свете. Помимо Казани, движение распространялось в населенных пунктах ряда уездов Казанской и Симбирской губерний, вначале XX столетия также в Нижнем Поволжье, Сибири и Средней Азии. Наибольшее распространение идеи Ваисова получили среди социальных низов – татарских крестьян, ремесленников, мелких торговцев.

[16] См. например, документы № 26, 34-38: Усманова, Д.М., *Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман".* 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с. 227-285.

Деятельность лидера общины Багаутдина Ваисова, а главное распространение его влияния и популярности среди крестьян Казанской и Симбирской губерний вызывала все большие опасения властей. Последней каплей, переполнившей "чашу терпения" властей стала следующая инициатива дервиша: в июле 1882 года Б. Ваисов подал в Канцелярию статс-секретаря его Императорского величества прошение, в котором сообщал, что желает присутствовать на коронации Александра III с тем, чтобы прочитать в этот день составленную им Божью молитву во имя нового Императора. Б. Ваисов просил выделить ему и 12 поверенным средства для прибытия в столицу.[17]

Это прошение, как и иные действия руководителя староверческой общины, усилили подозрения в умственных способностях просителя. В июле того же года Б. Ваисов впервые был освидетельствован в состоянии умственных способностей: члены губернского присутствия признали ненормальность состояния душевной деятельности Ваисова. Для точного выяснения степени расстройства он был отправлен в окружную психиатрическую лечебницу для вторичного освидетельствования. Первоначальный диагноз врачей был неутешителен: Б. Ваисов страдает сумасшествием. Тем не менее, в сентябре того же года было проведено новое освидетельствование с привлечением в качестве переводчика и эксперта профессора Н.И. Ильминского. Вполне благожелательные пояснения последнего, объяснившего многое в действиях Ваисова незнанием русского языка и государственных законов, а также спокойное и разумное поведение больного во время пребывания в лечебнице позволили присутствующим сделать вывод о душевном здоровье основателя секты. В то же время Б. Ваисов был признан человеком крайне раздражительным, беспокойным и сутяжным. Вскоре больной был выпущен под поручительство супруги. Однако это была лишь первая, неудачная попытка "изолировать" неспокойного руководителя общины. За ней последовали новые аресты и новые освидетельствования, которые давали противоречивый итог и взаимоисключающие заключения врачей.

В итоге, после десяти лет (1875 – 1885) неоднократных привлечений к судебной ответственности по гражданским и уголовным искам, многочисленных обследований в психиатрической клинике, в январе 1885 года руководителя "секты" с группой его сподвижников арестовали в последний раз. Оказавшие властям сопротивление ваисовцы были осуждены и высланы из города, а руководитель общины признан душевнобольным и помещен в психиатрическую клинику Казани, где и умер. После ареста и смерти основателя в психиатрической клинике, в

[17] См. документ № 16: Усманова, Д.М., *Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман"*. 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с. 187-189.



1880–1910-хх гг. дело его пытались продолжать ученики и последователи – Шигабутдин Сайфутдинов, Назмутдин Ижбаев, Габдуллатиф Халитов, Юсуф Файзуллин и др.

В последующее двадцатилетие (середина 1880 – 1905 гг.) община переживает сложное время угрозы распада и стремления сохранить преемственность традиций. Пустующее место харизматичного лидера остается вакантным. Хотя среди учеников и ближайших последователей Б. Ваисова в эти годы выделяется группа наиболее активных и деятельных лиц (Юсуф Файзуллин, Шигабутдин Сайфутдинов, Назмутдин Ижбаев и др.), они не могли заменить собой Б. Ваисова и "породить" из своей среды легитимного и всеми признанного лидера движения. При всей их убежденности в правоте своего дела, названные лица не обладали ни необходимыми знаниями, ни нравственным авторитетом или харизмой своего учителя. Более того, в силу жизненных катаклизмов они занимали чрезвычайно маргинальное положение в татарском обществе, находились внизу социальной и интеллектуальной иерархии. Гораздо более важным было то, что в это время в среде ваисовцев шел поиск новых актуальных проблем, которые могли бы прийти на смену прежним объединявшим общину идеям. Все это происходило на фоне складывания в татарском обществе более широкого интеллектуального контекста, в котором причудливо сочетались исламские и европейские формы, что естественно отражалось на облике и организационных формах функционирования общины.

Община в начале XX века под руководством Гайнана Ваисова: политизация и секуляризация "божьих воинов"

Новый период в эволюции движения хронологически охватывает последнее предреволюционное десятилетие, т.е. период между двумя российскими революциями (1905 – 1916 гг.). Новейшие исследования по истории мусульманского населения империи убедительно доказывают, что в начале XX столетия в условиях активной модернизации российского общества происходит стремительный процесс секуляризации мусульманской уммы (особенно в среде мусульман Волго-Уральского региона), в ходе которого исламский дискурс постепенно модернизировался и вытеснялся европейским, а религиозно-культурная идентичность заменялась новой национальной идентичностью.

Черты человека новой эпохи мы наблюдаем в облике нового лидера движения – Гайнана Ваисова (8.11.1878 – 28.2.1918), который не просто возобновил функционирование общины в период первой русской революции, но придал движению мощный импульс и привнес новую суть. При всем желании оставаться лидером религиозной общины и продолжать дело отца, Гайнан был человеком сугубо светским, образцом

секуляризированного сознания и светского образа жизни. Он был довольно успешно адаптирован к политизированному российскому сообществу начала XX века, интегрирован в нее в большей степени, нежели его предшественники.

В молодости Гайнан занимался розничной торговлей, жил в Казани, Симбирске и Средней Азии (г. Мерв). За сопротивление полиции в 1903 г. был приговорен к годичному тюремному заключению, которое отбыл в ашхабадской тюрьме. В конце 1904 – начале 1905 года Гайнан вернулся в Казань, на волне революционного подъема возродил общину и провозгласил себя *сардаром*. Под руководством Гайнана движение трансформировалось от религиозной общины с ярко выраженной религиозной, социальной и культурной доктриной, в некое подобие политического сообщества, в котором религиозная составляющая уже перестала быть доминантой.

Трансформация движения прослеживается в самых разных аспектах. Религиозно-эсхатологические и апокалиптические мотивы в мировоззрении ваисовцев, столь актуальные в 1870 – 1880-х гг., т.е. в период, предшествующий наступлению нового четырнадцатого столетия по мусульманскому летоисчислению, в эпоху Гайнана Ваисова практически потеряли свою остроту. Кроме стихотворного цикла "Джавахир-и хикмати дарвишан" (большая часть которого, как уже отмечалось ранее, была создана пером Багаутдина, однако издана Гайнаном) мы ни в одном из документов начала XX века не встречаем подобных настроений и фобий. Чрезвычайно распространенные в 1870 – 1880-х гг. среди мусульман Волго-Уральского региона опасения христианизаторских порывов со стороны властей в начале XX столетия также потеряли свою актуальность и остроту, а призывы к борьбе против русификации уступили место общим рассуждениям о религиозной свободе и автономии, о необходимости создания параллельных ОМДС религиозных структур. Только религиозная веротерпимость, очевидная в правительственном курсе с 1905 года, могла создать почву для появления подобных настроений и притязаний, немыслимых в предыдущий период. Менялась, хотя возможно, и не так столь зримо, и социальная доктрина идеологии ваисовского движения.

Но гораздо более очевидная эволюция наблюдалась в булгарском аспекте движения.[18] Идея булгарской принадлежности ваисовцев складывалась как форма обращения к тому прошлому, когда был «золотой век» ислама, а булгары считались истинными мусульманами, принявшими веру непосредственно от сподвижников Мухаммеда, заключившими пакт с

[18] О "булгарской традиции" в тюрко-татарской исторической памяти и мысли подробнее см.: Frank, Allen, *Islamic Historiography and Bulghar Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden, Boston*, 1998.



самим Аллахом (этим объясняется также обращение ваисовцев к термину "мусульмане-староверы" и выражению "*аль-мисактан-бирле*"[19]). Однако уже к концу имперского строя булгарская идея все более увязывается с формирующейся у татар национальной идентичностью и стремлением к обретению территориальной автономии. В 1917 – 1918 гг., в период бурных и легальных дебатов о национальном самоопределении, охвативших все мусульманское сообщество России (как, впрочем, все нерусские народности бывшей империи) этническая составляющая булгарской ориентации ваисовцев уже не вызывает никаких сомнений.

Пик активности ваисовцев пришелся на 1905 – 1909 гг., когда под руководством Гайнана они восстановили собственный молитвенный дом в Ново-Татарской слободе, учредили автономную от ОМДС религиозную общину и канцелярию с собственными метрическими книгами[20] и казной. Г. Ваисов принял титул "сардар" и в 1908 г. предпринял поездку в Санкт-Петербург в надежде получить аудиенцию Императора. Одновременно лидер ваисовцев устанавливает контакты с Л. Толстым, входит с ним в переписку, просит денег для покупки земли и основания булгарской общины в Свияжском уезде Казанской губернии.

С целью официальной легализации своего движения руководители общины в 1908-1909 гг. активно разрабатывают "Устав относительно военных молитвенников", для пропаганды своих идей намереваются издавать собственный журнал, а также обсуждают возможность проведения в 1910 году съезда мусульман-староверов. В этой идее съезда как форума для решения спорных вопросов чувствуется влияние времени и происходящих в стране перемен, породивших и новые институты (партии, парламент и пр.), и новые формы общественной жизни. Г. Ваисов также переиздает часть поэтического наследия отца, дополнив его некоторыми собственными сочинениями. В многочисленных прошениях, поданных в эти годы, формулируются основные требования ваисовцев: признание автономности своей религиозной общины, освобождение староверов-мусульман от воинской повинности по религиозным мотивам, отказ от наименования "татарин", отказ от уплаты большинства податей и налогов

---

[19] Относительно выражения *аль-мисактан-бирле* существует краткое объяснение, сделанное цензором Н.Ф. Катановым: "Члены секты, считая себя более древними мусульманами, чем другие, например, татары-сунниты, говорят, что вера их идет *аль-мисактан-бирле,* т.е. со времен завета, заключенного ветхозаветным Авраамом и самим Богом". См. документ № 53: Усманова, Д.М., *Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман".* 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с. 330.

[20] Идея ведения собственных метрических книг была озвучена еще в 1880-х гг., однако была реализована лишь в 1908 г.

(за исключением налога на землю).[21] Эти требования оцениваются властями как явный политический вызов, а действия сектантов вызывают серьезные опасения в возникновении нового альтернативного и неуправляемого сообщества.

В 1909 году в отношении ваисовцев начались расследования, завершившиеся судебным процессом 1910 года. Из четырнадцати подсудимых одиннадцать были признаны виновными в создании и принадлежности к преступному сообществу, "поставившему себе целью неподчинение распоряжениям правительства", и осуждены на различные сроки тюремного заключения (от двух до четырех лет). Руководитель движения Г. Ваисов после отбытия тюремного заключения был сослан на поселение. За все время существования ваисовской общины староверов-мусульман, ее члены неоднократно преследовались за свои религиозные убеждения и логично вытекавшие из них поступки и действия. Но власти всегда придавали этим преследованиям характер наказания за то или иное уголовное преступление, какова бы на самом деле не была истинная мотивация. Процесс 1910 года впервые имел ярко выраженный политический характер. Весьма симптоматичным было и время проведения данного процесса, поскольку к 1909–1910 годам от торжественно провозглашенной "свободы совести" в реальности мало что осталось, а вероисповедные преобразования терпели одну неудачу за другой, демонстрируя неустойчивость либеральных реформ и иллюзорность многих надежд на демократизацию страны.

Ваисовская община в условиях революции 1917 года: от «божьих воинов» к зеленоармейцам и «исламскому социализму»

После Февральской революции начинается новый этап в развитии движения, связанный с идеей "исламского социализма", проповедуемого Гайнаном и Газизяном Ваисовыми, Шигабутдином Сайфутдиновым. Концепция "исламского социализма" также явственно несет на себе след внешнего влияния и является продуктом революционной эпохи 1917 – 1918 гг.

Вернувшись после объявленной Временным правительством амнистии в Казань, Гайнан Ваисов возрождает свою общину. В апреле 1917 года в Казани состоялся съезд булгарских «божьих воинов», приветствовавший Петроградский Совет рабочих и крестьянских депутатов, а также новое Временное правительство. Чуть позднее Гайнан Ваисов попытался выступить на Всероссийском мусульманском съезде (май 1917, Москва) с изложением основ ваисовской доктрины. Однако организаторы съезда не

[21] Подробнее см. документы №№ 45, 49, 51 и др. См.: Усманова, Д.М., *Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман"*. 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009, с. 302-325.



дали ему такой возможности, еще более усугубив наметившийся ранее раскол.

Летом 1917 года Г. Ваисов намеревается издавать журнал “Ислам” и другую литературу, а также создать собственную политическую партию. В период революций складывается парадоксальная ситуация: с провозглашением свободы совести религиозная составляющая этого движения отходит на задний план, а политизация его принимает необратимый характер. В 1917–1918 годах это уже политическое движение, лидеры которых не скрывали своих политических пристрастий и амбиций. Не найдя общего языка с лидерами либерального крыла национального татарского движения, осенью 1917 года руководители ваисовского движения выступают в поддержку Советской власти и вступают в альянс с казанскими большевиками.

После того как Гайнан Ваисов был убит при загадочных обстоятельствах во время событий, связанных с т.н. Забулачной республикой (март 1918 года)[22], во главе движения встает младший из сыновей Багаутдина – Газизян, который к тому времени вернулся из Центральной Азии. В январе 1919 года состоялся второй съезд ваисовцев, на котором было принято новое название “Партия ваисовцев революционеров-коммунистов”. Так движение прошло пусть от эсхатологической религиозной “секты” до политической партии, что на

[22] “Забулачная республика” (“Забулачка”) – термин, которым характеризуются события весны 1918 г., когда соперничество и противоборство большевистской власти (в лице Казанского совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов) и татарского национального движения (КУВШ и др.) приняли характер открытого противостояния. Центральным вопросом, вокруг которого и разворачивались события, стал проект национально-территориальной автономии. Лидеры национального движения выступали за проект “Урало-Волжских штатов”, тогда как большевики выдвинули альтернативные проект “Казанской Советской рабоче-крестьянской республики”. Активная фаза противостояния началась с ареста в ночь с 27 на 28 февраля 1918 г. ряда национальных лидеров, руководителей Мусульманского военного совета, которые вскоре были освобождены при определенных условиях (не провозглашать штат, не предпринимать никаких активных действий против Советской власти и пр.). Освобождению арестованных предшествовала многотысячная (около 10 тысяч) демонстрация татарского населения Казани, в ходе которой при загадочных обстоятельствах был убит Гайнан Ваисов. В начале марта по инициативе большевиков татарская часть города (татарские слободы “за Булаком”) была окружена воинскими частями и объявлена антисоветской “Забулачной республикой”. Через месяц наступила трагическая развязка: 27-28 марта в эту часть вошли отряды матросов балтийского флота и установили над ней полный контроль. Вскоре все национальные организации были запрещены, лидеры арестованы, финансы и документы конфискованы. Эти события означали полный разгром антибольшевистского национального движения накануне Гражданской войны. См.: “Забулачная республика”. *Татарская энциклопедия*: В 5-т. Казань, 2005. Т. 2: Г-Й. С. 399-400.

фоне стремительной политизации российского общества в начале XX века не выглядит невероятным.

Газизян Ваисов пытается сохранить, упрочить и развить контакты ваисовцев с большевиками; однако прежнее сотрудничество ваисовское секты с казанскими большевиками строилось преимущественно на личных контактах и симпатиях между Гайнаном и руководством казанских большевиков (К.Я. Грасис и др.). Одновременно Газизян Ваисов ищет среди большевистского руководства новые контакты. В начале гражданской войны он устанавливает связь с Михаилом Фрунзе, командующим сначала Восточным, а затем Туркестанским фронтами Красной Армии. Газизян Ваисов сумел убедить Михаила Фрунзе в том, что за ним стоят внушительные силы, которые могли бы быть использованы при установлении Советской власти на восточных окраинах бывшей Российской империи, а даже за ее пределами, в мусульманских регионах Центральной Азии. Фрунзе поддержал идею создания специальных отрядов из "божьих воинов" в составе туркестанской группировки Красной Армии (по аналогии с красноармейцами вооруженные ваисовцы именуют себя *зеленоармейцами*). Он дает Газизяну Ваисову особые полномочия (мандат) на создание подобных отрядов "Божьих полков", в которых воевали бы "божьи воины", бывшие ранее убежденными пацифистами. Однако ни казанские большевики, ни мусульманские деятели в центральных учреждениях (в лице Мусульманского комиссариата Народного комиссариата по национальным делам и персонально М. Султан-Галиева) не посчитали возможным и целесообразным создавать отдельные военные формирования по религиозному принципу. Как ранее царские власти, а также Временное правительство в 1917 г., советские власти реально опасались создавать воинские формирования под религиозным или национальным знаменем.

Можно отметить, что в целом отношение представителей Советской власти к ваисовцам в 1917 – 1920 гг. эволюционизировало от осторожно-доброжелательного отношения, от стремления использовать в своих интересах различные политические и религиозные силы (в том числе и ваисовцев), до настороженного и крайне негативного в итоге. По мере того, как Советская власть упрочивалась, были одержаны победы на фронте (особенно восточном), большевики все менее и менее были склонны к компромиссу и сотрудничеству с разнообразными силами, тем более религиозными организациями. В начале 1920-х гг. многие из ваисовцев подверглись персональным репрессиям, а организация их в 1923 / 1926 гг. была официально запрещена. Впоследствии община еще больше маргинализуется и фактически распадается, а в 1930-х гг. практически все руководители и активисты движения были вторично репрессированы. На этом история ваисовцев как организованного религиозно-политического



движения завершается, хотя идеи их продолжали циркулировать, но преимущественно в рамках семейной традиции и исторической памяти.

***

История возникновения, складывания и эволюции ваисовской общины, вошедшей в историю под названием "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман" во второй половине XIX – начале XX вв. весьма красноречиво свидетельствует о сочетании исламских идей и концепций с христианской терминологией, не менее причудливом переплетении исламских и христианских традиций и практик, а также о значительном влиянии мультикультурного окружения на исламское сообщество. В то же время характер движения отражал сложные процессы социальной и политической трансформации российского общества, в том числе и тюрко-татарской мусульманской общины, порождавшей конфликты и перманентную напряженность, страхи и фобии, необходимость и сложности в их преодолении.

БИБЛИОГРАФИЯ

CREWS, Robert, For Prophet and Tsar. Islam and empire in Russia and Central Asia. Cambridge, London, 2006.

FRANK, Allen, Islamic Historiography and Bulghar Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden, Boston, 1998.

KEMPER, Michael, Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998.

QUELQUEJAY, Chantal, Le "Vaisime" a Kazan: contribution a l'etude des confrereries musulmanes chez les tatars de la Volga, Die Welt des Islams. N.S. VI (1-2), 1959, p. 91-112.

ВАЛЕЕВ, Р. К., Өзелгән дога. Казан, Татар китап нәшрияты, 2007, 270 б.

ВАЛЕЕВ, Р. К., Озелгән хәрәкәт, Гасырлар авазы – Эхо веков. 2002. № ½, с. 78-89.

"Забулачная республика". Татарская энциклопедия: В 5-т. Казань, 2005. Т. 2: Г-Й. С. 399-400.

ЗАГИДУЛЛИН, И. К., Перепись 1897 года и татары Казанской губернии. Казань, Фэн, 2000, 223 с.

КАТАНОВ, Н.Ф., Новые данные о мусульманской секте Ваисовцев. Казань. 1909.

КЕМПЕР, М., Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789 – 1889). Исламский дискурс под русским господством. Перевод Искандера Гилязова. Казань, 2008.

КЕМПЕР, М. и Д. М. УСМАНОВА, «Ваисовское движение в свете собственных прошений и поэм», Гасырлар авазы – Эхо веков, 2001, № ¾, с.

КЛИМОВИЧ, Л., Ислам в царской России. Очерки. М., 1936.

САГИДУЛЛИН, М., «К истории ваисовского движения», Очерки по изучению местного края. Казань, 1930, 33 с.

УСМАНОВА, Д. М., «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман»: языки религиозного, сословного, политического и национального противостояния в Российской империи, Аб империо. 2006. № 3, с. 255–319.

УСМАНОВА, Д. М., Государственная и верховная власть Российской и Османской империи глазами мусульманских «сектантов», Turcica et Ottomanica. М., 2006, с. 329–336.

УСМАНОВА, Д. М., Духовное завещание Б. Ваисова, Гасырлар авазы – Эхо веков, 2002, № ¾, с. 127–138.

УСМАНОВА, Д. М., Мусульманское "сектантство" в Российской империи: "Ваисовский Божий полк староверов-мусульман". 1862 – 1916 гг. Казань, Фэн, 2009.

http://religiocivilis.ru/islam/islami/302-islamskoe-sektantstvo-.html



Rusya İmparatorluğu'nda Müslüman "Tarikatçılık": Gerçek Tehdit veya Hayalî Korkular? Rusya İmparatorluğunun Son Döneminde ve Sovyetlerin İlk Döneminde "Müslüman Staroverlerin Vaısov İlahî Tümeni"

Prof. Dr. Dilyara M. Usmanova

ÖZET

Makale Vaisov hareketini analiz etmektedir. "Müslüman Staroverlerin Vaisov İlahi Tümeni" XIX. asrın ikinci yarısı ve XX. asrın ilk çeyreğinde İdil boyu Müslümanları arasında yayılmış kültürel-dinî ve sosyal-siyasi karışık bir harekettir. Hareket, toplumun modernleşme çağrılarına karşı Rusya (İdil boyu) Müslümanlarının gelenekçi kısmın tepkisi şeklinde ortaya çıkmıştır. Vaisov cemaati imparatorluğun son döneminde İdil-Ural bölgesi Müslümanların havalisindeki çe-

şitli ruhi ahval ve mefkûrelerin karışımlarından doğmuştur. Bunların içinde reform döneminde ekonominin modernleşme sürecine eşlik eden sosyal gerginliğin gittikçe artmasıyla ortaya çıkan hoşnutsuzluklar önemli seviyede idi. Hıristiyan devletin Müslüman tebaalarına ilişkin din politikasına, resmî İslâmi kurumlarda bürokrasi sürecinin derinleşmesi ve onların gittikçe Müslümanlardan uzaklaşmaya başlamasına aşırı derecede sivri tepki göstermekte idi. Çağdaş uygarlığın başarı ve zevklerini reddetme ve çağdaş hayatın gerçeklerinden endişeyi şartlandırmış, dinî mefkûrenin geleneksel korku damarı büyük rol oynamıştır. Bazı mefkûreler halkın hafızlarındaki tarihi şanlı geçmişine dayanmaktadır. Bir kısım karizmatik şahısların hırsları ile şahsi yanlışlıklarının göz önünde bulundurması gereklidir. Ancak Bagautdin'in geçimsiz karakterinden neşet ettiği gibi yönetimin kışkırtmalarıyla ortaya çıkan çatışmalar, yokluğa giden birçok tarihî şahısların hususi işi olarak kalırdı, eğer nasihat ve fikirler Rusya imparatorluğunun yıkılış arifesinde pek zahir olan sosyal, millî, dinî gerginlik ve hoşnutsuzluğun mümbit zeminine düşmezse. Neticede hareket öyle bir boyutlara ulaştı ki Tatar tarihinin kendine özgü kültürel-dini ve siyasi olayına dönüşmüştür. Bu ise çok titiz araştırmayı ve düşünmeyi gerektirmektedir.

Müslüman Staroverlerin İlahi Tümeni'nin temelini atan derviş Bagautdin Hamzin Vaisov olmuştur. O kendisini şeyhi Cafer al-Kulatki al-Bulgari Salihov'un vefatından sonra onun halifesi olarak ilan etmiş ve çevresine şakirtlerini ve hemfikir arkadaşlarını toplamıştır. Kazan'a yerleştiği 1860'lı yılların başında ayrı bir cemaat oluşturmuş ve ibadethane açmıştır.

Biz, Bagautdin Vaisov'la, düşünce ve hareketi geleneksel İslâm dairesinden çıkmayan XIX. asrın şahsını görebiliriz. Buna cemaatin temelini atan şahsın kaleminden çıkmış ("Tarik-i Hacegan" 1874, "Cevahir-i Hikmat-ı Darvişan" 1907) dinî-edebi risaleler işaret ettiği gibi diğer metinler de delalet etmektedir. B.Vaisov'un müftü ve yönetime karşı tenkit içerikli bazı eserleri, ayrıca aşırı ifadeleri, tabirleri sansür tarafından yayınlanmasına izin verilmemiştir. B.Vaisov'un hayatta iken yayımlanmış ve yayımlanmamış eserlerinin içinde çeşitli dinî-berzahî ve kıyamete ilişkin, ayrıca yönetimin Hıristiyanlık hareketlerinden endişe eden konular büyük yer almaktadır. B.Vaisov kendisini dünyanın sonunun ön habercisi olarak ilan etmiş ve komutan denilmiştir, kendisini takip edenleri firka-ı naciyanın üyeleri saymıştır. Kurtuluşun garantisi dervişin yönetmeliğindeki gerçek İslâm'a dönüş olmuştur. Dinî doktrinin temelini oluşturan Berzah ilmi Bagautdin Vaisov'un eserlerinde 1870-1890 yıllarda sosyal ve siyasi gerçeği tasvirde kullanılan esas dil olarak kalmıştır. Daha sonra berzahî dil geri plana geçer ve Vaisov'un metinlerinde siyasi durum rasyonelleşmeye başlar. Ahiret günü ve kurtuluş hakkında konuşan firka-ı naciye tedricen Müslüman toplumu içinde kendine özel bir statü tanıyan ve siyasi ayrıcalıklar isteyen kendine özgü bir gruba dönüşmeye başlar.



Hareket, ayrıca 1870-90 yılları arasında hükümetin bölge sakinlerini Ruslaştırma ve Hıristiyanlaştırma politikasına karşı İdil boyu Müslümanlarının dinî protestolarını ifade etmiştir. Vaisovcular,1897 yılında yapılan nüfus sayımını hükümetin Müslümanları Hıristiyanlaştırma projesinin diğer bir aşamasına hazırlık şeklinde görmüşler ve propaganda yürütmüşlerdir. Bununla birlikle hareket Rusya toplumundaki kapitalizmin modernize edilmesi sonucunda ortaya çıkan sosyal çelişkilerin gerginleşmesi durumunda sosyal itirazın karakterlerini taşımaya başlamıştır. Vaisovculara ilişkin kesin anlaşmazlık olaylarının teferruatlı tahlili bize şunu göstermektedir ki, tarikatçılığın hoşnutsuzluğun temelinde yakın geçmişteki tarihi anılarla kuvvet bulan Ruslaştırma ve Hıristiyanlaştırma karşısında geleneksel korkunun ekonomik problemlerle (arazi sıkıntısı, tahammül edilemeyecek birçok vergiler) kaynaşmasıdır.

Bagauitdin Vaisov'un bu tür hareketleri yönetimi endişelendirmiş ve üzerine polis, mahkeme ve sivil kurulumları salıvermiş, ayrıca tıbbî psikolojinin yardımına ihtiyaç duymuştur. Ocak 1885'de sekterliğin lideri bir grup arkadaşlarıyla baskıya maruz kalmıştır. Yönetim B.Vaisov'u ruh hastası diye Kazan'daki psikiyatri kliniğinde tecrit etmiştir ve orada 1893'de vefat etmiştir. Kurucularının tutuklanması ve psikiyatri kliniğinde ölümü sonrasında onun davasını şakirtleri, izleyicileri ve çocukları devam ettirmiştir.

XX. asrın başında hareket açıkça siyasi bir nitelik kazanmıştır. Böyle bir gelişme Bagauitdin'in oğullarından olan Gaynan Vaisov (1878-1918) önderliğinde olmuştur. Vaisovcuların aktif hareketlerinin en mükemmel dönemi 1905-1909 yıllar olmuştur. Gaynan'ın rehberliğinde Novo-Tatarsk nahiyesindeki kendi ibadethanelerini yeniden tesis etmiş, OMDS'dan bağımsız ayrı dini cemaatini ve kendi bütçe ve defterdarlığıyla kançılaryasını kurmuştur. G.Vaisov "serdar"(komutan) unvanını almış ve 1908'de Saint-Petersburg'a imparatorla buluşma ve kendi cemaatini meşrulaştırma ümidiyle gitmiştir. Bu yıllardaki dilekçelerde Vaisovcuların temel istekleri formüle edilmiştir: Kendi cemaatinin özerkliğinin tanınması, dini gerekçelerle kadim İslâm bağlılarının askeri yükümlülükten muaf tutulması, "Tatar" ismini reddetme, birçok vergi ve sadakaları ödemeyi reddetme (arazi vergisi haricinde). Bu talepler yönetimce açıkça siyasi meydan okuma olarak algılanmış, tarikatların hareketi dengesiz ve yeni alternatif toplumun ortaya çıkmasına neden olabilecek ciddi tehlike olarak görülmüştür. 1909'da Vaisovculara ilişkin soruşturma açılmış ve 1910'daki mahkeme süreci neticesinde 11 sanık iki yıldan dört yıla kadar hapisle yargılanmıştır. Şubat devrimi sonrasında hareketin gelişiminde "İslâm sosyalizmi" mefkûresiyle yeni devir başlamıştır. İhtilal döneminde paradoksal bir durum oluşmuştur: Vicdan hürriyetinin ilan edilmesiyle hareketin dindar kesimi geri plana çekilir ve siyasallaşma salt sıfata dönüşür. 1917-1918 yıllarında önderleri kendi siyasi tutku ve ihtiraslarını giz-

lemeyen siyasi bir hareket olmuştur. Milli Tatar hareketinin liberal kanadının önderleriyle ortak noktada anlaşamayınca Yaz-Sonbahar 1917'de Vaisovcular cemaatinin önderleri Bolşeviklerle birlik olmuştur. Bolşevikler zamanı geldiğinde onları kendi menfaatlerine alet etmiştirler. Sovyet iktidarı meydanda başarı kazanınca çeşitli kuvvetlerle, üstelik dinî örgütlerle, uyuşma ve işbirliği yapmaktan gittikçe kaçınmaya başlamıştır. Çok vakit geçmeden birçok Vaisovcu sürgüne, baskıya maruz kalmış, 1920'lerin ortasında örgüt resmen yasaklanmıştır. Neticede Vaisovcular cemaati gittikçe önemsiz hâle gelerek fiili olarak dağılmıştır. 1930'lu yıllarda hareketin tüm önderleri ve faal üyeleri ikinci defa tutuklanarak, sürgüne yollanmış ve bununla Vaisovcular dini-siyasi hareket olarak tarihe karışmıştır. Ancak onların mefkûresi aile geleneklerinde ve tarihi anılarda devam etmiştir.

Vaisovcular cemaati Rusya toplumunun, ayrıca Türk-Tatar Müslüman toplumunun ihtilaf ve daimi gerginlik, korku ve endişe doğuran sosyal ve siyasi dönüşümünü, onu aşmadaki karmaşık zor sürecini yansıtmaktadır.



Muslim 'Sectarianism' in the Russian Empire: Genuine Threats or Imaginary Phobias?: The 'Vaisi Holy Regiment of Muslim Old-Believers' in Late Imperial and Early Soviet Russia

Prof. Dr. Diliara M. Usmanova

ABSTRACT

The article is devoted to an analysis of the so-called Vaisi movement. The Vaisi Holy Regiment of Muslim Old-Believers was a complex cultural, religious, and socio-political movement that became widespread among the Muslim population of the Volga region in the second half of the 19th century and the first third of the 20th century. It's emergence was a unique reaction of the traditionally-inclined part of Russia's (the Volga region's) Muslims to the demands of a modernizing society. The Vaisi community was born out of the complex of various moods and ideas that were present in the Muslim milieu of the Volga-Ural region in the late Imperial period. Protest, brought about by the long-term

strengthening of social tension accompanying the process of modernization in the Era of Reforms, and held an important place among these. The reaction to the policies of a Christian state relating to Muslim natives, deepening the process of the bureaucratization of the official Islamic structures and their increasing alienation from ordinary believers, was extremely sharp. Fears and phobias that are traditional for religious consciousness, and which brought about the fear of realities of contemporary life, and the rejection of the achievements and flaws of contemporary civilization also played a role. A series of ideas trace their roots to the people's whimsical historical memory. Nor can one discount the personal delusions and ambitions of various charismatic personalities. However, the conflicts brought about by both the discourteous character of Bagautdin, as well as those provoked by the authorities probably would have remained a personal case of one of many historical personalities who went into oblivion had his preaching and ideas not callen on the ferile soil of social, ethnic, and religious tension and dissatisfaction, which was so evident in the Russian Empire on the eve of its collapse. In the final analysis, the movement took on such forms that, one can say was a unique cultural, religious, and political phenomenon in Tatar history, requiring careful study and consideration.

The founder of the Vaisi Holy Regiment of Muslim Old-Believers was the dervish Bagautdin Khamzin Vaisov, who after the death of his teacher Shaykh Dzhagfar al'-Kulatki al'-Bulgari Salikhov, declared himself his successor (khalifa), and gathered around himself students and sympathizers. Having settled in Kazan in the 1860's he founded a separate community and opened a prayer house.

In the aspect of Bagautdin Vaisov we see a person of the 19th century, the image of thought and action that remained true to the confines of Islamic tradition. Both his religious literary works (the "Tarik-i khodzhagan," 1874; the "Dzhavakhir-i khikmat-i darvishan," 1907), as well as other texts attributable to the community's founder testify to this. A series of Vaisov's works containing critical attacks against the mufti and the authorities, as well as his unacceptable expressions were not allowed by press censorship. Various eschatological and apocalyptic motifs, as well as clear apprehension of the government's Christianizing impulses hold a large place in his published and unpublished works. Vaisov declared himself a harbinger of the end of the world, calling himself a "commander" (sardar), while his followers were considered members of a "salvific group" (firka-i nadzhiia). The return to true Islam under the leadership of the dervish was the pledge of salvation. The eschatological, which was the Vaisi's religious doctrine, was formed in Bagautdin Vaisov's works, and became the fundamental language for describing the social and political reality of the 1870's through the 1890's. Later escha-



tological language took a back seat, and the perception of the political situation was rationalized in Vaisi texts. The salvific group talking about salvation and Judgment Day gradually formed into a "sect" that recognized its particular social position, its separateness in Muslim society, and the presence of political preferences.

In the 1870's through the 1890's the movement also evidently articulate the religious protest of Volga Muslims against the policies of russification and Christianization of the native peoples being carried out by the government. During the time of the General Census of 1897 the Vaisi was active among the peasantry, seeing the census as the government's preparation for the final Christianization of the Muslims. At the same time, the movement took on the traits of a social protest under the conditions of increasing social contradictions that were a consequence of the capitalist modernization of Russian society. A detailed analysis of specific cases of conflict connected with the Vaisi show that the basis for their dissatisfaction was economic problems (land shortages, intolerable tax burdens) in conjunction with traditional fears in the face of russification and Christianization, intensified by the historical memory of the recent past.

Similar activity of the movement's leader, Bagautdin Vaisov, elicited the government's apprehension, which turned to the police and the legal and civil authorities, as well as medical psychiatry. In January 1885 the "sect's" leader and a group of followers were arrested. B. Vaisov was judged to be mentally ill and incarcerated in Kazan's psychiatric hospital, where he died in 1893. After the founder's arrest and death, his students, followers, and sons continued his work.

At the beginning of the 20th century the movement took on a distinctly political character. This evolution too place under the leadership of one of Bagautdin's sons, Gainan Vaisov (1878-1918). The peak of Vaisi activity corresponded to the period from 1905 to 1909 when under the leadership of Gainan they established a private prayer house in the New Tatar Quarter, and established their own religious community, independent of the Orenburg Muslim Spiritual Assembly, with its own stationary, cadasters, and treasury. Gainan adopted the title of "sardar" and in 1908 undertook a trip to St. Petersburg in the hope of obtaining an audience with the Emperor and legalizing his own community. The primary demands of the Vaisi became evident in the numerous petitions submitted in those years: the recognition of their religious community's autonomy, the exemption on the basis of motives of Muslim Old Believers from military service, the rejection of the name "Tatar," and the refusal to pay most taxes and imposts (with the exception of the land tax). These demands were taken by the authorities as a clear political challenge, and the sect's activities caused serious apprehension in the emer-

gence of a new alternative and ungovernable community. In 1909 investigations of the Vaisi began, resulting in a court case in 1910, and the conviction of eleven members, sentenced to various terms of imprisonment (from two to fourteen years).

A new stage in the movement's development, connected to the ideas of "Islamic socialism," began after the February Revolution. A paradoxical situation unfolded during the revolutions: with the declaration of freedom of conscience the movement's religious orientation took a back seat, and its politicization became irreversible. In 1917 and 1918 it was already a political movement whose leaders did not hide their political predilections and ambitions. Failing to find a common language with the liberal wing of the Tatar national movement, in the summer and fall of 1917 the leaders of the Vaisi community entered into an alliance with the Bolsheviks, who at the first instance used the Vaisi for their own self-interested goals. To the degree that the Bolsheviks authority became increasingly consolidated, and victories were obtained on the front (especially the Eastern Front), the Bolsheviks were less and less inclined to compromise and cooperate with various forces, especially religious organizations. Soon may Vaisi were arrested, and in the mid-1920's their organization was officially banned. As a result, the Vaisi community was increasingly marginalized, and effectively collapsed, and in the 1930's practically all of its leaders were arrested a second time. At this point the history of the Vaisi as an organized religious and political movement comes to an end, even though their ideas continued to circulate, albeit primarily in the framework of family tradition and historical memory. The history of the Vaisi community ("sect") reflects complex processes in the social and political transformation of society in Russia, including in the Turco-Tatar Muslim community, bringing about conflicts and permanent tension, fear, phobias, and complexity in their elimination.



Неофициальный Ислам в Средней Азии в 1940-1980-е Годы (По Материалам Архивов)*

Доктор Шигабдинов Ринат Н.
Института истории Академии наук Республики Узбекистан

РЕЗЮМЕ

Итоги антирелигиозной государственной политики в предвоенные годы создавали иллюзию победы на религиозном фронте. Уже в начале Великой отечественной войны выявилась несостоятельность и пагубность этой политики. С закрытием мечетей и репрессиями против служителей культа не прекратилось стремление населения к исламской обрядности. Под действием объективных реалий произошли существенные изменения в политике государства по отношению к мусульманской религии. 10 июня 1943 г. Политбюро ЦК КП ССС было принято постановление о разрешении организации Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана.

* В статье использованы материалы, собранные автором в ходе работы над пректом "От колхозов до джамаатов", поддержанным фондом "Volkswagen".

Представительным органом власти, который надзирал за состоянием религиозной жизни населения Средней Азии являлся «Совет по делам религиозных культов».

Комплекс документов, обнаруженных в ходе исследования, по характеру содержащейся в нем информации предварительно можно разделить на три группы:

– одна из них отражает позицию власти в отношении официальной формы ислама и его неофициальных проявлений;

– вторая является свидетельством устойчивого стремления широких масс коренного населения не только оставаться в лоне ислама, но и активно участвовать в религиозной жизни, соблюдая предписанные обряды и прочие действия;

– третья дает представление о количестве религиозных учреждений, прежде всего исламских, о динамике их посещаемости верующими.

Из документов также следует, что органы власти, контролирующие религиозную жизнь общества, следили за количеством зарегистрированных мечетей, препятствуялегализации незарегистрированных. Информация о последних поступала в местные исполнительные органы власти, которые принимали меры к недопущению богослужений в незарегистрированных мечетях.

В сферу внимания представителей власти входила также деятельность «нелегальных и бродячих духовников» и её пресечение . Из документов явствует, что САДУМ в отчетах перед центром преуменьшал численность незарегистрированных мечетей: например, показано 67, а фактически (по данным Уполномоченных) – 112, т.е. почти в 2 раза.

Стихийное массовое образование неофициальных мечетей и мест моления было вызвано рядом объективных и субъективных причин. Так, по архивным данным выявляется, что в 60-е годы на территории Сырдарьинской области на 19 колхозов приходилась одна официальная мечеть. Есть сведения, что официальные имамы мечетей Ферганской области были не просто лишены возможности выезда за пределы города для исполнения обрядов, но находились под прямым запретом выезда, что вынуждало местное население прибегать к услугам неофициальных мулл. Также отмечается, что ферганские имамы (Маргилан, Ош в Кыргызстане) зачастую сами зависели от авторитета местных ишанов, непризнанных духовников.

Наряду с ростом посещаемости мечетей было зафиксировано и значительное увеличение притока паломников к многочисленным местным святыням – мазарам. В системе культовых мест помимо мечетей они играли важную роль. Духовенство, со своей стороны,



распространяло веру в то, что посещение некоторых крупнейших мазаров (иногда неоднократное) равноценно паломничеству, в Мекку и Медину. Массовое паломничество к «святым местам» вынудило САДУМ инициировать ряд фетв об их подлинности и правомерности этого обряда.

Главной проблемой для властей оставалось отношение народа к религии, устойчивость веры в массах населения. Такова в общих чертах картина существования неофициального ислама в этот период и его противоречивых взаимоотношений с официальными органами по делам религии в Узбекистане. Однако нельзя скидывать со счетов того факта, что неофициальный ислам сложился на фоне неудовлетворенности широких масс верующего населения в удовлетворении своих духовных потребностей. Эта ситуация в дальнейшем во многом способствовала формированию исламских политических обществ (джамаатов и т.д.).

В истории Союза ССР в целом и Узбекистана в частности вторая половина 40-х и 50-е годы XX века были периодом, характерной чертой которого являлось восстановление административно-командной системы в том виде, в котором она существовала в 1930-е годы, отмеченным также попыткой десталинизации общества.

После окончания второй мировой войны советский народ рассчитывал на улучшение своего положения. Однако интересы режима и народа, совпадавшие в годы войны, в послевоенный период существенно расходились. Партийное руководство Союза и республик Средней Азии, сформировавшееся в последние предвоенные годы, и остававшееся у власти после войны, прилагали все усилия для восстановления и укрепления той тоталитарной политической системы, которая сложилась еще в 30-е годы.

Восстановление экономики, перевод её на мирные рельсы также пошло по старой, привычной схеме: народное хозяйство возвращалось к структуре первых пятилеток, в которой приоритет отдавался тяжелой промышленности, её развитию за счет сельского хозяйства и отраслей, производящих товары народного потребления. Финансирование осуществлялось за счет снижения жизненного уровня народа. Этот процесс не мог не вызвать определенного недовольства. По стране прокатилась волна сфабрикованных политических процессов. Именно на послевоенный период приходится наибольшее количество осужденных в ходе этих процессов. Заключенным ранее, уже находившимся в лагерях и тюрьмах, добавлялись новые сроки.

Однако после смерти И. В. Сталина, в середине 50-х годов у власти укрепились новые руководители во главе с Н. С. Хрущевым. Они осуществили ряд мер, которые отчасти изменили сложившуюся кризисную ситуацию, что

привело к смягчению режима. Короткий период, начавшийся в 1956 г. (XX съезд КПСС), вошел в историю под названием «оттепели». За это время глубокие изменения претерпела политическая система: прекратились массовые репрессии, многие из осужденных не только вернулись из лагерей, но и были реабилитированы. Общество постепенно стало освобождаться от страха. Однако эти положительные тенденции не отразились на вопросах религиозной политики.

Аналогичные процессы шли и в советской Средней Азии, в том числе и в Узбекистане, интегрированном в социально-экономические и общественно-политические структуры союзного государства. Наряду с перестройкой экономики, переходом народного хозяйства Узбекистана на производство мирной продукции, происходило оживление в общественной жизни, культуре, искусстве.

Следует отметить, что процесс либерализации не затрагивал взаимоотношений государства и различных конфессий, в том числе и исламской,

Свидетельством этому может выступать массив архивных документов, собранный автором данного материала в фондах архивов Республики Узбекистан[1]. География документов представлена не только Узбекистаном, но и отражает в определенной степени соседние республики советского Востока (Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан и Туркменистан). Они показательны как источник, так как отражают положение дел в сфере отношений государства и религии.

В советский же период роль исламского религиозного центра всего региона перешла к Ташкенту[2]. Кроме того, ранее Ташкент играл все возрастающую роль в качестве религиозного центра уже с периода русской революции 1905–1907 гг. и особенно после Февральской буржуазно-демократической революции 1917 г., когда здесь сначала стал издаваться целый ряд мусульманских печатных изданий, а позднее сформировались и общественно-политические исламские течения и организации (например, Шуройи Уламо).

---

[1] ЦГА РУз, ф. Р-2456 (Уполномоченный Совета по делам Религий при Совете Министров СССР по УзССР), ф. Р-2730 (Республиканский дом научного атеизма правления Узбекского общества «Знание»), ф. Р-2574 (личный фонд Ш.К. Ширинбаева), ф.Р-2761 (Республиканское правление общества охраны памятников истории и культуры Узбекистана), Государственный архив Ташкентской области – ГАТО, ф. Р-891 (Уполномоченный Совета по делам религий при Совмине СССР по Ташкетской области), Чустский филиал Государственного архива Наманганской области, ф. Р-280 (Чустский районный Совет общества охраны памятников истории и культуры Узбекистана) и др.

[2] Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б. Мухаммаджан Хиндустани (1892-1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «советского ислама» в Средней Азии) // Восток (Orients), 2004. № 5. С. 53.



После установления в крае советского режима и особенно после образования национальных советских республик (1924 г.) государственная идеологическая политика строилась на антирелигиозных принципах атеизма, что подразумевало комплекс преследований и репрессий в отношении исламских деятелей, упразднение религиозных просветительских учреждений (в том числе мактабов и мадраса), прекращение деятельности Махкама-и Ша'рийа, Назара-и-Диния (шариатские, духовные управления – центральные и областные). Все эти меры спровоцировали уход части религиозных авторитетов в подполье (например, обучение молодежи основам ислама осуществлялось в тайных школах – худжра).

Ликвидация религиозных представлений в сознании широких масс населения являлась важнейшей составляющей в формировании единой социально-культурной общности под названием «советский народ». Итоги антирелигиозной государственной политики в предвоенные годы создавали иллюзию победы на религиозном фронте.

Уже в начале Великой отечественной войны выявилась несостоятельность и пагубность этой политики. С закрытием мечетей и репрессиями против служителей культа не прекратилось стремление населения к исламской обрядности.

Под действием объективных реалий произошли существенные изменения в политике государства по отношению к мусульманской религии. 10 июня 1943 г. Политбюро ЦК КПССС было принято постановление о разрешении организации Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана. Инициатива принятия этого решения исходила в первую очередь от НКГБ СССР и его руководителя генерала В. Меркулова[3].

Представительным органом власти, который следил за состоянием религиозной жизни населения Средней Азии являлся «Совет по делам религиозных культов». Он был организован постановлением (№ 919) Совета народных комиссаров УзССР от 9 августа 1944 г. «Об уполномоченных Совета по делам религиозных культов в УзССР». В функции уполномоченных Совета входили наблюдение за правильным и своевременным проведением в жизнь на территории Узбекистана законов и постановлений союзного правительства, относящихся к религиозным культам – мусульманского, иудейского, буддийского вероисповедания, армяно-григорианской, старообрядческой, греко-католической и лютеранской церквей и сектантских организаций, общим учетом мечетей и молитвенных зданий. Надзором за деятельностью русской православной церкви ведал специальный уполномоченный «Совета по делам русской православной церкви при СНК УзССР». Он занимался вопросами, имеющими отношение только к русской православной церкви. Это

[3] Набиев Р.А. Ислам и государство. Казань, 2002. С. 99.

было связано с тем, что подавляющее большинство верующего населения Советского Союза принадлежало к русской православной церкви. Но на территории Узбекистана властями больше всего внимания уделялось исламу, который исповедовала основная масса населения республики.

Постановлением от 22 декабря 1959 г. (№ 962) оба Уполномоченных Совета были объединены в одно Управление уполномоченного совета по делам религиозных культов и Русской Православной церкви при Совете Министров Уз ССР.

Постановлением от 8 декабря 1965 г. и на основании пункта 8 Положения о Совете по делам религий при Совете Министров СССР, утвержденного постановлением СМ СССР от 10 мая 1966 г. (№ 381) оно было переименовано в Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по УзССР[4].

Судя по данным Уполномоченные Союзного, Республиканского и областного уровня - это бывшие работники министерства госбезопасности (в том числе ставшей широко известной в годы войны подразделения «Смерть шпионам» или «СМЕРШ») и внутренних дел в звании генералов, полковников, подполковников и т.д., а также партийные и советские работники. По национальному составу Уполномоченные Совета представляли, как правило, коренные народы. Также в архивных документах неоднократно встречаются и татары.

Комплекс документов, выявленных в ходе исследования, по характеру содержащейся в нем информации предварительно можно разделить на три группы:

– одна из них отражает позицию власти в отношении официальной формы ислама и его неофициальных проявлений;

– вторая является свидетельством устойчивого стремления широких масс коренного населения не только оставаться в лоне ислама, но и активно участвовать в религиозной жизни, соблюдая предписанные обряды и прочие действия;

– третья дает представление о количестве религиозных учреждений, прежде всего исламских, о динамике их посещаемости верующими.

Из приводимых документов следует, что органы власти, контролирующие религиозную жизнь общества, следили за количеством зарегистрированных мечетей, препятствуя легализации незарегистрированных. Информация о последних поступала в местные исполнительные органы власти, которые принимали меры к недопущению богослужений в незарегистрированных

[4] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, л. 5-6.



мечетях. Контролировалось не только количество, но и размеры культовых центров в той или иной местности, которым выдавалось, либо, напротив, запрещалось расширение площади. Тем самым властями создавались препятствия материального характера для увеличения притока верующих. Из документов же следует, что во время больших праздников собравшиеся на богослужение занимали соседние с мечетями территории.

В сферу внимания представителей власти входила также деятельность «нелегальных и бродячих духовников» и пресечение её. Следует отметить неопределенность терминологии в определении критериев легитимности, тех или иных проявлений неофициального исламского культа. В различных документах встречается такой перечень определений: неофициальный ислам, незарегистрированный, нелегальный, подпольный, непризнанный, законспирированный, недоступный для контроля, альтернативный, самозваный, незаконный, паразитический, находящийся вне поля зрения, безмечетный, чуждый, закрытый. В то же время и самообозначения разных групп верующих также были неустойчивыми и возможно не всегда корректными, так как они появлялись стихийно и зачастую отражали место проведения молений (например, «Шипон джамоатлари» – т.е. община на полевом стане) или концентрации верующих для проведения тех или иных обрядов (например, «Ид рамадан (курбан» или местное – Хайит в связи с проведением празднования Курбан Хайита). Это, кажется, единственный случаи, когда используется термин Джамаат, о чём более подробнее писал Б. Бабаджанов.

Из документов явствует, что САДУМ в отчетах перед центром преуменьшал численность незарегистрированных мечетей: показано 67, а фактически (по данным Уполномоченных) – 112[5], т.е. почти в 2 раза.

Стихийное массовое образование неофициальных мечетей и мест моления было вызвано рядом объективных и субъективных причин. Так, по архивным данным выявляется, что в 60-е годы на территории Сырдарьинской области на 19 колхозов (в состав каждого колхоза входило несколько кишлаков) приходилась одна официальная мечеть[6]. Есть сведения, что официальные имамы мечетей Ферганской области были не просто лишены возможности выезда за пределы города для исполнения обрядов, но находились под прямым запретом выезда, что вынуждало местное население прибегать к услугам неофициальных мулл[7]. Так в 12 районах Ферганской области (из 16) отсутствовали официальные мечети[8]. Как видим, сельская местность, а значить

[5] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 565, л. 23-24.

[6] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 45, л. 10-12.

[7] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 585, л. 28-29.

[8] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 585, л. 49.

колхозы, оставались «неохваченными контролем и надзором». То есть влияние САДУМ ограничивалось городами. Это не значить, что в колхозах и кишлаках ничего не знали о САДУМ, или игнорировали его и т.п.

Сложилось мнение, что так называемые неофициальные муллы - малограмотны, или же шарлатаны и прочее (по мнению САДУМ – «чала савод муллалар», «сохта супийлар»). И закрепилось мнение, что «они» часто дистанцировались от них. Однако документы фиксируют обратные случаи. Следовательно, говорить о них, т.е. неофициальных муллах, что они безграмотны, или далеки от религиозного образования и знаний – некорректно. Например, в архивных документах отмечается, что официальные ферганские имамы (Маргилан, Ош в Кыргызстане) зачастую сами зависели от авторитета местных ишанов, непризнанных духовников. Та же картина наблюдалась в ряде мечетей Каракалпакии[9]. Процитируем еще один документ из этого ряда: «имеющиеся религиозные авторитеты Ибрагим-ходжа, Ишан-табиб, Мулла Куряз и др. подчинили под свое влияние верующих лиц из числа колхозников-стариков, через которые проводят свою работу»[10].

Показательно в этом отношении письмо Муфтия Среднеазиатского духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) З. Бабаханова Председателю Совета по делам религий Совета Министров СССР В.А. Куроедову (копия Уполномоченному Совета по Узбекистану К.Р. Рузметову): «... в последние десятилетия, благодаря своеобразию быта и обычаев узбеков, казахов, киргизов, таджиков и туркменов появляется все большее количество неофициальных духовных деятелей … Эти духовники направляют свою деятельность на то, чтобы дискредитировать в глазах верующих роль официальных мечетей и духовных управлений. В настоящее время у нас не хватает подготовленных кадров для решительного пресечения влияния таких духовников»[11]. По предложениям САДУМ «в целях пресечения деятельности неофициального духовенства, необходимо создать условия для имам-хатыбов, чтобы они время от времени могли выезжать в районы области и вести разъяснительную работу против ишанизма, мюридизма и шарлатанства»[12].

Другой фактор, который можно рассматривать в рамках этого исследуемого процесса связан с переселением из городов (иногда насильственным) ишанов (суфийских предводителей) в кишлаки. Это делалось с той целью, чтобы дистанцировать их от их влияния на верующих. Однако «суфийское переселение имело и другое последствие. Например, переселенные

[9] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 585, л. 29.

[10] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 10, л. 39.

[11] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 585, л. 79.

[12] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 585, л. 50.



из Коканда «муджадидийские шейхи» закрепились в районах Олтиарик и других провинциях Ферганы» (о чём писал Б. Бабаджанов). Такова же ситуация в Сурхандарье, Бухаре, Кашкадарье и Каракалпакии и др.

Главной проблемой для властей оставалось отношение народа к религии, устойчивость веры в массах населения. Некоторые документы, содержащие, в частности, сведения о праздновании «Ураза-байрам», показывают рост посещаемости зарегистрированных и незарегистрированных мечетей. Отмечено, что, во-первых, наиболее значительное возрастание потока верующих мусульман приходится на начало 50-х годов, а, во-вторых, этот рост более всего был заметен не столько в городах, сколько в сельской местности. По некоторым мечетям число верующих возросло в два, три, а в некоторых и в четыре раза[13], отмечалось участие значительного числа молодежи и подростков, которые ходили совершать молитву вместе с родителями. Таким образом, властями констатировался факт усиления, расширения религиозности среди коренного населения Узбекистана, исповедующего ислам.

Определенные дискуссии в вопросах религиозной догматики возникли в это время между представителями местной уламо и религиозными представителями из среды депортированных в Среднюю Азию мусульманских народов Кавказа (как правило, чеченцев, ингушей и др.), исповедовавших ислам иных направлений. В связи с этими дискуссиями САДУМ издал «секретную» фетву, разъясняющую для духовных деятелей суть противоречий[14].

Попутно с ростом посещаемости мечетей в документах отмечается и увеличение случаев нарушения закона о религиозных культах, которое выражалось в самовольном открытии мечетей верующими. Особенно заметно это было в праздничные дни. Лица же как светские, так и духовного звания, ходатайствовавшие об открытии мечетей или о разрешении проведения молитвенных собраний в незарегистрированных органами власти мечетях, как правило, снимались с работы. В целом же количество ходатайств верующих об открытии мечетей (в том числе незарегистрированных, но фактически функционировавших) было велико. Показательно, что сообщения о таких ходатайствах в потоке официальной переписки шли под грифом «секретно» и как «спецсообщения».

В ряде документов приводятся многочисленные примеры нарушений законодательства о культах, когда председатели колхозов выделяют земли и

[13] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. I, д. 142, лл. 19, 54.

[14] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 134, л. 9-15

стройматериалы для строительства незарегистрированных мечетей, содержат (финансируют) незарегистрированных имамов[15].

Это свидетельствует о важности, которую придавала советская, атеистическая по своей сути, власть настроениям в обществе, связанным с религией, и стремлением скрыть от общества истинное положение дел в этой сфере.

Кроме того, выявлялись члены коммунистической партии, принимавшие участие или способствующие отправлению культа. Среди архивных документов выявлена документ о создании условий для работы уполномоченных, об их статусе и обеспечении[16] .

Наряду с ростом посещаемости мечетей было зафиксировано и значительное увеличение притока паломников к многочисленным местным святыням – мазарам. В системе культовых мест помимо мечетей они играли важную роль. Как писала в свое время крупнейший знаток истории и этнографии Средней Азии, и, прежде всего, Узбекистана, О.А. Сухарева, в Средней Азии паломничество к святым местам Мекки и Медины не имело массового характера. Оно нередко заменялось посещением мазаров. Духовенство, со своей стороны, распространяло веру в то, что посещение некоторых крупнейших мазаров (иногда неоднократное) равноценно паломничеству, в Мекку и Медину[17]. Культ мазаров уходил корнями в глубокое прошлое. Происхождение их было различно. Многие из мазаров были связаны с поклонением силам природы еще в доисламские времена. А сами персоналии древних культов после распространения ислама «связались в народном воображении с именами мусульманских святых». «Именно наличие или отсутствие связей со старыми религиозными идеями, – по мнению О.А. Сухаревой, – являлось причиной большей или меньшей популярности культа отдельных мусульманских «святых» на почве Средней Азии»[18]. Таким образом, культ мазаров имел давнюю традицию и в народном сознании был неразрывно связан с исламским вероучением. Поэтому поток верующих к этим культовым местам не уменьшался, несмотря на противодействия властей. А влияние ряда мазаров, как свидетельствуют документы, под влиянием агитации духовенства даже возрастало. Некоторые мазары, разрушенные в 20-е годы, затем восстанавливались[19].

---

[15] ЦГА РУз, ф. Р-2574, оп. I, д. 40, лл. 13, 14.

[16] ЦГА РУз, ф. р-2456, оп. 1, д. 37, л. 12.

[17] Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. -Ташкент: Изд-во АН УзССР. 1960. С. 20.

[18] Сухарева О.А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Труды Института истории и археологии (Материалы по археологии и этнографии Узбекистана). Т. II. - Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1950. С. 161.

[19] ЦГА РУз. ф. Р-2456, оп. 1, д. 142, л. 49.



В архивном деле содержится статья Ф. Попова «Культ мазаров»[20], предложенная в марте 1950 г. вниманию Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Узбекской ССР с целью информирования о «действительном положении вещей в настоящее время как по указанным в статье фактам, так и по всему вопросу, связанному с культом мазаров»[21]. Сообщаются факты о старых и новых типах мазаров, о деятельности духовенства, старавшегося как можно шире использовать этот культ в интересах религии.

Массовое паломничество к «святым местам» вынудило САДУМ инициировать ряд фетв о их подлинности и правомерности этого обряда[22]: например, об отрицании священности Сулейман-таги в г. Ош, о запрещении обряда поклонения могилам, о лживости священности могилы Ходжа Юсуф Хамадания в Хорезмской области.

Подчиняясь партийным и советским органам, реагируя на их специальные постановления, находясь под «присмотром» союзного и республиканского советов по делам религий, Управление старалось, чтобы выносимые фетвы не противоречили существующим законам и конституции СССР. С другой стороны, Управление стремилось в рамках атеистического государства сохранить религиозный дух и веру в народе.

Сложившееся противоречие в деятельности САДУМ неоднократно служило поводом для компрометации его престижа. Так из выступления представителя САДУМ по Таджикистану А. Каланова на заседании президиума духовного управления следует, что «часть населенных районов Таджикистана непосредственно граничат с Афганистаном. Верующие своими глазами увидели, что по ту сторону границы мусульмане Афганистана на день раньше справили моления Ийд-Рамазана. Слух об этом быстро распространился почти по всей республике, что сыграло на руку неофициальных духовных лиц, заранее вставших на позиции противоположной календарю САДУМ»[23].

Несовершенство деятельности аппарата Уполномоченного Совета по делам религиозных культов неоднократно служило поводом для рассмотрения со стороны государственных органов. Критически анализировалась работа Уполномоченных разного уровня, некоторые из них были уволены и привлечены к партийной ответственности за ослабление контроля в работе, за

[20] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 131, л. 7-14.

[21] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 131, л. 14.

[22] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 320, л. 132-133.

[23] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 477, л. 54-61.

взятки, за панибратские отношения и связи с культслужителями, за прием культслужителей и мулл у себя дома, пьянство и т.д.[24]

В 60-е годы в нарушениях советского законодательства о культах обвинялся и САДУМ. В частности говорилось, что несмотря на свои фетвы, и закрытие около 150 неофициальных «святых мест», часть из них использовалась для увеличения доходов[25]. Отмечалось и поступление средств от неофициально действующих мечетей (например, от мечети в колхозе им. Ленина Янгиюльского района поступило в кассу САДУМ 1 500 руб.). Такие случаи отмечены и в других областях республики[26].

Помимо финансовых нарушений САДУМ уличали в наличии связей и тесного контакта с некоторыми неофициальными духовными авторитетами. Такое поведение САДУМ способствовало активизации нелегальных религиозных обществ и усилению «бродячего духовенства».

Так же можно констатировать, что агрессивная антирелигиозная кампания 1950- - 1970-х годов зачастую шла на страницах газет и журналов, телевидения, а не в среде верующих.

Такова в общих чертах картина существования неофициального ислама в 40 – 70-е годы XX века и его противоречивых взаимоотношений с официальными органами по делам религии в Узбекистане. По данным архивных документов открытого доступа не представляется возможным выявить прямой подоплеки для образования исламских политических течений в регионе. Однако нельзя скидывать со счетов того факта, что неофициальный ислам сложился на фоне неудовлетворенности широких масс верующего населения в удовлетворении своих духовных потребностей. Эта ситуация в дальнейшем во многом способствовала формированию исламских политических обществ и течений (джамаатов и т.д.).

Можно констатировать, что к 1980-м процессы сохранения и передачи исламских знаний, возрождения ислама имели республике в результате деятельности неофициального духовенства подготовленную почву.

Новый этап государственно-религиозных отношений наступил с середины 80-х годов. Перестройка провозглашалась не только во внешней политике, но и внутри страны. Возросла активность верующих, они стали добиваться регистрации общин, строительства новых мечетей. В то же время, рост религиозной активности привел к широкому распространению фундаменталистских и иных течений в среде мусульман среднеазиатского региона.

---

[24] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 80, л. 2-3.

[25] ЦГА РУз, ф. Р-2574, оп. 1, д. 79, л. 4.

[26] ЦГА РУз, ф. Р-2574, оп. 1, д. 37, л. 22-23.



В документах двадцать первого съездов ЦК Компартии Узбекистана (1986 г.) отмечалось неблагоприятная религиозная ситуация в республике, в частности, активизация в ряде областей незарегистрированного духовенства, функционирование нелегальных центров по обучению догматам ислама, широкая распространённость религиозной обрядности среди всех слоёв местного населения.

В открытом доступе находится ограниченное количество архивных документов, косвенно отражающих ситуацию середины 80-х годов. Это статистические данные о численности незарегистрированных служителей мусульманского культа[27], справки о состоянии религии и контроля за соблюдением законодательства о культах по Андижанской[28], Наманганской[29], Ферганской[30] областям и в целом по Узбекистану[31], сведения о положении мусульманской религии в Узбекской ССР за 1944–1985 гг. и сводные таблицы о незарегистрированных религиозных объединениях, незарегистрированных служителях культа, святых местах, количестве их посещений[32], справка о разоблачении деятельности экстремистских группировок и религиозных фанатиков[33], сведения о наличии ишанов, занимающихся противозаконной ишано-мюридской деятельностью на территории Кашкадарьинской области[34], статистические сведения о религиозной обстановке в Ферганской области, пояснительная записка к ним, о совместных мероприятиях уполномоченного совета с компетентными органами по пресечению деятельности незарегистрированных служителей культа[35].

Из этого круга источников нами почерпнута информация о документальном фильме «Возмездие», основанном на материалах судебного процесса по уголовному делу на группу лиц, состоящих из 13 лиц и осужденных за изготовление, и распространение религиозной исламской литературы самиздата, посредничество в ее сбыте и т.д.[36] Данный факт позволяет нам инициировать поиски как фильма, так и материалов самого уголовного дела, хранящихся, вероятно, в закрытых архивах административных органов Республики Узбекистан.

---

[27] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 628.

[28] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 605, л.55-57.

[29] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 605, л. 98-99.

[30] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 605, л. 110-111.

[31] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 605, л. 121-122.

[32] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 717, л. 17-19.

[33] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 717, л. 40-43.

[34] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 726, л. 13-34.

[35] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 726, лл. 42-49.

[36] ЦГА РУз, ф. Р-2456, оп. 1, д. 717. лл. 44-46.

БИБЛИОГРАФИЯ

ЦГА РУз, ф. Р-2456 (Уполномоченный Совета по делам Религий при Совете Министров СССР по УзССР), ф. Р-2730 (Республиканский дом научного атеизма правления Узбекского общества «Знание»), ф. Р-2574 (личный фонд Ш.К. Ширинбаева), ф.Р-2761 (Республиканское правление общества охраны памятников истории и культуры Узбекистана), Государственный архив Ташкентской области – ГАТО, ф. Р-891 (Уполномоченный Совета по делам религий при Совмине СССР по Ташкетской области), Чустский филиал Государственного архива Наманганской области, ф. Р-280 (Чустский районный Совет общества охраны памятников истории и культуры Узбекистана) и др.

БАБАДЖАНОВ Б. М., МУМИНОВ А.К., ОЛКОТТ М.Б. *Мухаммаджан Хиндустани (1892-1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «советского ислама» в Средней Азии) // Восток (Orients)*, 2004. № 5. С. 53.

НАБИЕВ Р. А. *Ислам и государство*. Казань, 2002. С. 99.

СУХАРЕВА О. А. *Ислам в Узбекистане*. -Ташкент: Изд-во АН УзССР. 1960. С. 20.

СУХАРЕВА О. А. *К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Труды Института истории и археологии (Материалы по археологии и этнографии Узбекистана).* Т. II. - Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1950. С. 161.



1940-1980 Arasında Orta Asya'daki Gayrı Resmî İslâm: (Arşiv Belgelerine Göre)

Dr. Rinat Şigabdinov

ÖZET

Devletin din karşıtı politikası savaş arifesi yıllarda ön zafer hayalini oluşturmuştu. Zaten savaşın başlangıcında bu politikanın geçersiz ve zararlı olduğu anlaşılmıştı. Din adamlarına yönelik baskı ve mescitlerin kapatılmasına rağmen halkın İslâm geleneklerine yönelmesini durduramamıştır. Nesnel gerçeklerin tesiriyle İslâm dinine ilişkin hükümet politikasında önemli değişiklikler olmuştur. SSCB Komünist partisi Merkez Komitesi Politbüro'nun 10 Haziran 1943'deki kararıyla Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresinin kurulmasına izin verilmiştir. Orta Asya nüfusunun dinî yaşayışını kontrol eden devletin sorumlu organı "Diyanet İşleri Konseyi"dir.

Araştırma esnasında bulunan belgelerin bütününü ihtiva ettiği bilginin niteliğine göre üç gruba ayırabiliriz:

- Bunlardan biri İslâm'ın resmî ve gayri resmî tezahürlerine ilişkin devletin tavrını yansıtmaktadır;

- İkincisi, yerli nüfusun geniş kitlesinin İslâm'a bağlı kalmasına sadece kararlı olduklarına kanıt değil, aynı zamanda emredilmiş törenleri ve diğer dini etkinlikleri yerine getirmekle dini yaşama aktif olarak katılmasıdır;
- Üçüncüsü, dini kuruluşlara ilişkin özellikle İslâm dini kurumları, onları inanç sahipleri tarafından ziyaret etme dinamikleri hakkında bir fikir verir.

Ayrıca belgelerden anlaşılmaktadır ki, toplumun dini hayatını kontrol eden yönetim organı kayıtlı mescitlerin sayısını denetlemekle tescil edilmemiş mescitlerin yasallaşmasına engel olmuştur. Bunlara ilişkin ihbarlar yönetimin yerel yürütme organlarına gelmiş ki onlar da ibadetlerin yasadışı mescitlerde gerçekleşmemesi için gereken tedbirleri almıştır.

Yetkililerin dikkat-i nazarına ayrıca "yasadışı ve gezici din adamları"nın faaliyetleri ve onun önünü alma dâhil olmuştur. Belgelerden anlaşıldığı gibi, Orta Asya Müslümanları Din İşleri Başkanlığının (SADUM) merkeze göndermiş olduğu raporlarında kayıt dışı cami sayısı düşük gösterilmiştir: Mesela, görünüşte 67 gösterilmektedir, fakat aslında (yetkili şahısların verilerine göre) - 112, yani neredeyse 2 kat.

Gayrı resmî mescit ve ibadet yerlerinin yaygın bir şekilde çoğalması birçok nesnel ve öznel nedenlerle meydana gelmiştir. Böylece, arşiv belgelerine göre 1960'lı yıllarda Sırderya vilayeti bölgesinde 19 devlet çiftliklerinde (kolhoz) bir resmî cami olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Fergana vilayeti cami imamları şehir dışına çıkma imkânından mahrum edilmesi, onların şehirden ayrılmasını yasaklaması yerel halkı gayrı resmî imam ve mollaların hizmetlerine başvurma zorunda bırakıldığına ilişkin veriler mevcuttur. Ayrıca Fergana imamlarının (Kırgızistan'daki Margilan, Oş) çoğu kez yerel işan, tanınmayan din adamlarının otoritesine çok sık bağlı olduğunu kaydetmektedir.

Cami cemaatinin çoğalmasıyla birlikle birçok yerel mezar ve türbeleri ziyaret edicilerinin sayısında artış olduğu gözlenmektedir. Cami gibi ibadet sistemi dışında bunlar önemli bir rol oynamıştır. Din adamları, sırasıyla, bazı büyük mezarların (bazen bir kaç kere) ziyaret edilmesini Mekke ve Medine'ye gidip hac yapmakla eşdeğer olduğu inancını yaymıştır. "Kutsal mekânlara" kitlesel ziyaretin yapılması Orta Asya Müslümanları Din İşleri Başkanlığını bu tür törenin meşru ve doğru olduğuna ilişkin çok sayıda fetva verme girişiminde bulunmaya mecbur etmiştir.

Yönetim için en büyük problem halkın dine olan bağı ve inancın halk kitlesinde sağlamlığı idi. Gayrı resmî İslâm'ın bu dönemdeki mevcudiyeti ve onun Özbekistan'ın din işleri resmî organlarıyla olan çelişkili ilişkilerinin genel manzarasının ana hatları bu şekilde idi. Ama gayrı resmî İslâm'ın geniş halk kitlesinin kendi manevi ihtiyaçlarını tatmin etme ortamında oluşma gerçeği göz ardı edilemez. Bu durum zamanla İslâmi siyasal toplumların (cemaatler vs) oluşumuna önayak olmuştur.



Unofficial Islam in Central Asia 1940-1980's (On Archıve Materıals)

Dr. Rinat Shigabdinov

ABSTRACT

Results of anti-religious public policy in the prewar years, created the illusion of victory on the religious front. Already at the beginning of The Great Patriotic War it was revealed the failure and disutility of this policy. With the closure of mosques and the repression of the clergy the population's thirst for Islamic rites didn't fall away. Influence of objective realities has significantly changed governmental policy towards the Muslim religion. In June 10, 1943 the Politburo of the Central Committee of the Communist Party of USSR adopted a resolution to create Spiritual Administration of Muslims of Central Asia and Kazakhstan. Representative body that was responsible for the state of the religious life of Central Asia population was "The Council for Religious Affairs".

The system of documents that have been discovered during the research, could be previously divided into three groups by the type of the information it contained:

- The first group reflects the position of authorities towards the official form of Islam and its informal display;
- The second group contains the evidence of sustainable aspirations of the masses of the indigenous population, not only to remain in fold of Islam, but also to actively participate in the religious life, complying the prescribed rites and other activities;
- The third group performs the number of religious institutions, especially Islamic, the dynamics of their attendance by believers.

The documents also show that the authorities, who control the religious life of society, regulated the number of registered mosques preventing the legalization of unregistered ones. Information about the former supplied to the local executive authorities, which take measures to prevent to worshiping in unregistered mosques.

Authorities also paid attention to the activity of the "illegal and wandering confessors" and its suppression. The documents reflects that SADUM in its reports to the center downplayed the number of unregistered mosques, for example, it has been shown 67 mosques, but in fact (according to the authorized) – 112 ones, i.e. almost 2 times more.

Spontaneous mass emergence of informal mosques and worshiping places were due to a number of objective and subjective reasons. Thus, according to historical data it has been revealed that in 1960-th in the Syrdarya region among 19 collective farms there were one official mosque. There are data that official imams of mosques of Fergana region were not only unable to travel outside the city to perform rituals, but under the direct ban out, forcing local population to resort to informal mullahs. It is also noted that the imams of Fergana (Margilan, Osh in Kyrgyzstan) were often dependent on the authority of local ishans, unadmitted clergy.

Along with the growth of mosques attendance it has been recorded significant increase of pilgrim influx to the numerous local shrines - Mazars. Beside the mosques they played an important role in the system of religious places. The clergy, for its part, has spread the belief that a visit to some of the largest Mazar (sometimes repeatedly) is equivalent to the pilgrimage to Mecca and Medina. Large-scale pilgrimage to "holy places forced" SADUM to initiate a number of fatwas about their authenticity and legitimacy of this rite.

The main problem for the authorities remained population's attitude to religion and population's faith steadiness. That is an outline structure of



the existence of unofficial Islam in this period and its controversial relationship with the authorities in Uzbekistan. However, it can not be dismissed that the non-official Islam was formed amid the dissatisfaction of faithful people in realization of their spiritual needs. This situation in the future largely contributed to the creation of Islamic political societies (jamaat, etc.).



К Вопросу о Гендерном Измерении Пиетизма в Истории Мусульманского Востока (XX- Нач.XXIвв.)

Доктор Додхудоева Лола
Institute of Oriental Studies and Written Heritage, Dushanbe

РЕЗЮМЕ

XX в. называют “эпохой крайностей” (Э. Хоусбаум), и “веком женщин”. Эти определения формируют наиболее полное восприятие эпохи наивысшей степени социально - антропологической напряженности; по ее главной оси “человек-общество” степени проходила центрация многих теорий и проектов, осуществленных в XXв. с целью изменения социальной действительности.

Начавшись с торжества секуляризма, вопринятого как универсально ценностная необходимость для развития любого общества,независимо от его цивилизационной основы, и сместившего религию из политического центра в сферу частной жизни, этот век завершился детронизацией этой концепции и возвращения религии в центр общественной жизни.

В статье рассматриваются три этапа развития феминизма на мусульманском Востоке -секулярного, исламского и исламистского - в свете феномена пиетизма, как части глобального процессас ресакрализации,нараставшей с 1960-х гг.

В 1920 - 1930-х гг. в подавляющем большинстве мусульманских стран закрепилась половинчатая модель национального государства, в которой наряду с укоренением заимствований западных институций (национальное государство, конституция, парламент, политические партии, выборы и проч.), перенимались и стратегии и подходы к решению проблем государственного строительства. В этот момент в мусульманских странах формируется секулярный феминизм, зачастую поддерживаеый государством, он стремится решить вопрос о завоевании женщинами равных социальных и политических прав путем использования секулярных инструментов и институций.

Полного отделения религии от государства ни в одной стране не произошло, да и не могло произойти; в каждой из них религия была в большей или меньшей мере перемещена из публичной сферы в центре политического поля в маргинальную позицию, в область личностных отношений и частной жизни, а служители культа оказались под более или менее строгим контролем государственных секулярных структур. Нигде на мусульманском Востоке «... процесс секуляризации не смог изменить мировоззрения мусульман,... оно динамично возобновлялось не только в индивидууме, но и в семье, или в традиционных малых группах» (A. Davutoglu).

С эпохи колонизации и на протяжении всего XX в. в мусульманских странах закреплялось существование двух параллельных миров, двух идентичностей, двух систем легитимации: официальная, секулярная, направленная вовне, на отношения с официальным миром, и традиционная, исламская, существовавшая внутри семьи/общины и «обслуживавшая» ее/их нужды. Такое положение, характерное и для других неевропейских сообществ, приводило к «...возникновению напряжения между социо-политическим секуляризмом и традиционным процессом формирования личностной идентичности...» (A. Davutoglu).

1950-60-е гг. отмечены кардинальными изменениями на политической карте мира в связи с деколонизацией большинства стран "третьего мира". В период строительства независимых государств вопросы национальной идентичности, неразрывно связанные с идентичностью религиозной, становились главным пунктом повестки дня. Так был дан старт процессу ресакрализации, в ходе которого укреплялись позиции и исламских феминисток, ставящих во главу угла гендерные вопросы как части исламской культуры, не содержащие ярко выраженный политический компонент.



Одним из ярчайших феноменов последней четверти XX - нач.XXIвв., отмеченных на глобальном уровне, является движение за возвращение чистоты в религиозную жизнь как часть процесса ресакрализации. В подавляющем большинстве исследований его называют пиетизмом, отталкиваясь от социально-религиозного процесса, охватившего Германию в XVII-XVIII вв. Отличие этого феномена и от обычных социальных движений, и от традиционных форм религиозной организации кроется в индивидуальной набожности. К этому времени в глобальном киберпространстве складывается исламистский феминизм, который видит пути достижения тех же целей, что ставят и секулярные и исламские феминистки, только через использования богатейшего мусульманского культурного наследия. Кроме того, для последних публичная сфера включает и дополнительные, религиозные сегменты, в частности, участие в отправлении религиозного культа и ритуалов, проводимых в мечетях. Они руководствуются положениями Корана и других священных текстов, сделав *иджтихад* важнейшим средством доказательства гуманизаторской миссии исламского вероучения как концепции равенства людей и справедливости в реализации гендерных ролей и различий. По их мнению, только такие принципы должны быть заложены в миростроительство глобальной *уммы*.

Секулярные феминистки допускают существование исламского общества, но не исламского государства; тезис исламских активисток - государство может быть секулярным, но обязано обеспечить реальное полноправное функционирование исламской традиции, по мнению исламисток и общество, и государство должны быть только исламскими.

Крупнейший исследователь феминизма в мусульманских странах Марго Бадран считает одной из наиболее ярких особенностей мусульманского феминизма тот факт, что в сферу его интересов входят проблемы общества во всей их совокупности, в то время как, по ее мнению, христианская или иудейская теории освобождения женщин сконцентрированы на проблемах отдельных групп женщин.

Вовлеченность мусульманских активисток в движение пиетизма привело к значительным изменениям в обращении к богатейшему мусульманскому наследию, приведя к новому чтению и толкованию сакральных текстов, сделав актуальными образы некоторых героинь исламской сакральной антропологии, утвердив в общественной жизни мусульманский женский дресс-код как символ альтернативного модернизма, важной компоненты феминистской стратегии, предмета семейной гордости, а в немусульманских сообществах, как транснациональный символ, демонстрирующий глобальность *уммы*.

Однако все эти значительные перемены в области гендерных ролей в мусульманском сообществе вряд ли были возможны без того опыта, который привнес в жизнь мусульманки секуляризм.

XX в. называют и "эпохой крайностей" (Э. Хосбаум), и "веком женщин".[1] Эти определения формируют наиболее полное восприятие эпохи высочайшей степени социально-антропологической напряженности; по ее главной оси - «человек-общество», - проходила центрация как многих теорий, так и проектов, осуществленных в XX веке с целью изменения социальной действительности.

Начавшись с торжества секуляризма, воспринятого как универсально ценностная необходимость для развития любого общества, независимо от его цивилизационной основы, и сместившего религию из политического центра в сферу частной жизни, этот век завершился детронизацией этой концепции и возвращением религии в центр общественной жизни.

В 1920 - 1930-х гг. в подавляющем большинстве мусульманских стран закрепилась половинчатая модель национального государства, в которой наряду с укоренением заимствований западных институций (национальное государство, конституция, парламент, политические партии, выборы и проч.), перенимались и стратегии и подходы к решению проблем государственного строительства. К этому процессу, особенно на начальном этапе, широко привлекались западные эксперты. Экспертное сообщество непрерывно пополнялось за счет представителей местной элиты, получившей образование на Западе; тем самым секулярные нормы жизни и модели государственности поддерживались и постоянно обновлялись.

Секулярные националисты мусульманских стран в начале века воспринимали процесс модернизации как единственно возможный, уверовав, что он является универсальным феноменом, а секуляризация - его рациональной сущностью. Так, Мустафа Кемаль Ататюрк (1880 или 1881 – 1938гг.), наиболее яркий представитель когорты модернизаторов Турции, делал эмфазу на абсолютную необходимость модернизации для самого существования нации.

Однако в своем искреннем стремлении избежать колонизации модернизаторы восприняли принципы, которые сформировали западную

[1] ХОУСБАУМ, Э. *Эпоха крайностей:короткий двадцатый век (1914-1991).*Москва, Изд. «Независимая газета»,2004.



цивилизацию, как универсально ценностную необходимость для развития любого общества, независимо от его цивилизационной основы. [2]

Концепция "принимающей цивилизации" (имелась в виду цивилизация стран Востока в целом), выдвинутая отдельными учеными Запада, изначально высвечивала его - Запада - цивилизаторскую роль, как активного субъекта, творящего историю, и остального мира, выступающего в роли пассивных объектов исторического процесса.[3] Со временем при активной поддержке неуклонно развивавшихся в течение всего двадцатого столетия средств массовой информации, эта концепция превратилась в догму. Так и на Западе, и в мусульманских странах секуляризм рассматривался не как одна из возможностей, наличествующих в ряду моделей социально-политического развития, а как политическая догма, не альтернатива, а императив.

Полного отделения религии от государства ни в одной стране не произошло, да и не могло произойти; в каждой из них религия была в большей или меньшей мере перемещена из публичной сферы в центре политического поля в маргинальную позицию, в область личностных отношений и частной жизни, а служители культа оказались под более или менее строгим контролем государственных секулярных структур. Нигде на мусульманском Востоке "... процесс секуляризации не смог изменить мировоззрения мусульман,... оно динамично возобновлялось не только в индивидууме, но и в семье, или в традиционных малых группах."[4]

С эпохи колонизации и на протяжении всего XX в. в мусульманских странах закреплялось существование двух параллельных миров, двух идентичностей, двух систем легитимации: официальная, секулярная, направленная вовне, на отношения с официальным миром, и традиционная, исламская, существовавшая внутри семьи/общины и "обслуживавшая" ее/их нужды. Такое положение, характерное и для других неевропейских сообществ, приводило к "...возникновению напряжения между социо-политическим секуляризмом и традиционным процессом формирования личностной идентичности...".[5] и, соответственно, к непростому сосуществованию двух элит, выражавших эту бинарность. Наиболее активные представители оппозиционных флангов с обеих сторон воздвигнутых баррикад объявляли

---

[2] По данной проблеме существует огромная литература, отметим например, DAVUTOGLU, A. "Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization. A Comparative Analysis", *Islam and Secularism in the Middle East*. J.L. Esposito, A.Tatimi (eds.), New York University,2000, p. 179; NIYAZI, B. *The Development of Secularization in Turkey.* London, 1999; CINAR, A. *Modernity, Islam and Secularism in Turkey*. Mineapolis, 2005.

[3] Арнольд Тойнби назвал первые десятилетия двадцатого века «последней агонией не западных цивилизаций». Toynbee, A. J. *A Study of History.*Oxford, University Press, 1987,Vol.2,p.286-288.

[4] DAVUTOGLU, A. "Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization. "...p. 189.

[5] ESPOSITO, J. "Introduction", *Islam and Secularism in the Middle East...*

своих противников фанатиками, яростно защищавшими либо только секулярное, либо только религиозное мировосприятие.[6] Так на протяжении всего двадцатого столетия рождалось и закреплялось "баррикадное сознание", приводившее к "войнам идеологий", или к "культурным войнам".

В государствах нового типа именно женщины и дети, оказавшиеся в самом центре модернизационных программ, стали их первыми бенефициантами. Само государство было заинтересовано в продвижении женских программ как зримом доказательстве реализации страной модернизационного проекта. Первые плоды усилий модернистов по продвижению программ в деле либерализации женщин стали видны уже к началу Второй мировой войны (1939-1945гг.). Женщины осознавали, что помимо того, что они являются членами *уммы*, они становятся строителями нового национального государства *(*ватан*).* Национальное секулярное государство брало на себя всю ответственность за осуществление политики государственного феминизма.[7] По общему мнению, самым большим достижением новых государств были программы, доказавшие возможность социализации женщин в публичной сфере.

Социальные новшества, особенно в гендерной сфере, привнесенные модернизационным проектом, не могли не вызывать ответной реакции в среде традиционно мыслящих людей и религиозных деятелей, считавших их гибельными для уммы, поскольку, по мнению 'улама, нарушали законы социальной справедливости ('адл*),* они вели к фитне — социальному хаосу.[8] Неудивительно поэтому, что первые попытки институциализации секулярного феминизма в мусульманских странах совпали, а, скорее, спровоцировали подъем исламисткого движения и институциализацию внутри него. Так, к примеру, в Египте период 1923-1928гг. отмечен появлением двух организаций: "Союза феминисток Египта" и "Братьев-мусульман", во многом

Определивших социально-политическое развитие страны. По мысли ряда исследователей,"...поскольку секуляризм не отделил религию и политику, а скорее выдвинул религию в подчиненную позицию в государственном поле", (сделав центром своих проектов женщину), это неизбежно привело к

---

6 Ibid, p.9.

7 В научной литературе вот уже столетие не утихают споры о том, насколько правомочно называть женский активизм, появившийся на мусульманском Востоке с последней четверти XIX в., словом, заимствованным из евро-христианской культуры, - "феминизм". Автор считает возможным использовать этот термин в контексте социально-политической истории мусульманский стран, поскольку это движение складывалось как локальное явление.

8 KEPEL, G. *Fitna. Guerre au coeur de l'Islam*. Paris, Galemard,2004.



"политизации ислама и борьбе между секуляристами и исламистами за контроль над государством".[9]

1950-60-е гг. кардинально изменили политическую карту мира; подавляющее большинство бывших колоний завоевали статус независимых государств. Этот процесс был нелегок, он проходил в жесткой конфронтации не только со странами-метрополиями, но и внутри собственной страны между секулярно и традиционно настроенными элитами.На кону оказались вопросы национальной идентичности новых государств, пришедших на смену колониям. В подавляющем числе случаев национальная идентичность не могла рассматриваться в отрыве от идентичности религиозной, часто именно она - религиозная идентичность - становилась основой строительства независимого государства.

Процесс выстраивания новой социальной реальности с привлечением религиозного фактора привел к тому, что с 1960-х фокус исследований в социологии, этнологии и антропологии начинает смещаться к вопросу о меняющемся характере религии. Важнейшим элементом этого дискурса являлось обсуждение масштабов и особенностей процесса секуляризации с особым вниманием к внутренним изменениям в религиозных организациях, специфики формирования персонала, религиозных практик и верований, рассмотренных в свете секулярной концепции угасания воздействия религии в публичной сфере.

Тем не менее секуляризм считался победившей формой общественной жизни, и до 1960х гг. в подавляющем большинстве работ, исследовавших жизнь отдельных сообществ, религия не считалась достойной темой для обсуждения. И если все же появлялись отдельные работы по религии, то все феномены описывались как нечто специфическое,изолированное, имеющее узко-локальное бытование,присущее отдельной социальной группе или сообществу.

Накопившийся к 1980-м гг. материал исследований и наблюдений за процессами, происходившими в различных обществах и религиях, выявил необходимость говорить скорее об изменениях в форме функционирования, чем о затухании воздействия религии.Сказывалось отставание в изучении таких аспектов, как практики и деятельность неортодоксальных неформальных религиозных групп и организаций,создание и потребление религиозного продукта, значимость религизных дискурсов внутри этих групп и организаций.

Чрезвычайно важным в социологических исследованиях явились концептуальные изменения; в дисскусиях о секуляризации все ярче звучал не термин "религия", а "спиритуальность/ духовность". И если понятие "религия"

[9] YAVUZ, H. "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey", *Contemporary Politics*, Vol. 30, No 1, 1997, p.65. Текст в скобках добавлен автором -Л.Д.

включало в себя представление о формальных принадлежности и идентичности, коллективных практике и других видах коллективного служения божественному, то понятие "духовность" раскрывало индивидуальную приобщенность к миру божественного, нематериального, трансцедентного по отношению к реальности. Одной из особенностей такого мировидения считалось отношение к духовному, как феномену, выходящему за рамки "отфильтрованного" человеческого опыта, доступного нам в категориях культурного кода, такой вид восприятия превосходит весь физический, эмоциональный и ментальный опыт. Стало ясно, что хотя" религиозные символы и обычаи были заменены на секулярные, категории онтологического порядка остались. Бог умер в секулярном/западном понимании, но полу-божество или суперчеловек продолжал жить либо как онтолого-теологический или онтолого-философский образ."[10]

Внимание к изменениям общественной жизни подавляющего большинства неевропейских сообществ уже в 1980-е гг. заставили говорить в возвращении религии в публичное пространство не только в рамках отдельных сообществ, но и в глобальном масштабе. Увеличивавшийся эмпирический материал подвергал все большему сомнению старую парадигму непреложности однолинейного прогресса, основанного на отделении церкви от государства и постепенного упадка религии. А поскольку концепция секуляризации включала в себя отказ от доминирования религии в общественной жизни,то есть ее десакрализацию,то феномен возврата религии в публичную сферу в глобальном масштабе получил в науке название ресакрализации.

Одним из направлений глобального феномена последней четверти XX - нач.XXI вв. - процесса ресакрализации стало движение за возвращение чистоты в религию. Именно оно играет важнейшую роль в выстраивании гендерного пространства в целом ряде духовных традиций и практик. Наиболее ярко оно выражено в протестантском евангелизме, движениях за возрождение ислама, индуизма, иудаизма.

В подавляющем большинстве исследований его называют пиетизмом, или нео-пиетизмом, отталкиваясь от социально-религиозного процесса, охватившего Германию в XVII-XVIII вв. Действительно, в этом новом социальном движении эпохи постмодерна, также как и в феномене пиетизма прошлых веков эмфаза делается на индивидуальные религиозный опыт, практику и эмоции. В индивидуальной набожности кроется отличие этого феномена и от обычных социальных движений, и от традиционных форм религиозной организации; его сторонники по существу ратуют за реформирование религии.

[10] DAVUTOGLU, A."Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization ...p.179.



Пиетизм сформировался во многом как ответ на глобализм. Причем влияние мировых процессов на религию оказалось, по меньшей мере, двухмерно. С одной стороны, известно, что натиск глобазизации и социальных перемен вызвал в разных религиозных сообществах естественную тревогу за возможность потери самобытности, всплеск интереса к проблеме культурной идентичности, породил ностальгию по воображаемому прошлому, в которое можно сбежать от враждебного настоящего. Из этих идей сложилось желание возврата к Традиции, в том числе и к консервативной гендерной идеологии. С другой стороны, новые технологии, в частности интернет, создали уникальные возможности для дробления религиозной паствы и распространения новых направлений внутри известных религиозных традиций, появление отдельных, атомизированных, независимых групп религиозно настроенных людей. Им не нужны мечети, церкви и синагоги. Все более основательно осваивая киберпространство, они не страдают от проблем с нахождением места для встреч, все чаще общаясь в виртуальном мире. Эти две причины имеют огромное воздействие на умы молодежи и женщин.

Задача отследить и проанализировать активное участие женщин в движении ресакрализации впервые встала перед учеными со всей очевидностью еще с 1960-х гг., к рубежу веков появилось громадное число работ, в которых на эмпирическом материале и/или с привлечением теоретических подходов стали рассматриваться вопросы влияния воззрений ресакрализации на развитие концепций гендера и гендерных отношений, с выделением проблемы воздействия движения за возврат к спиритуальным ценностям, как в целом на культуру и политику.

Эти работы позволили выявить три типа феминизма на мусульманском Востоке - секулярный, исламский и исламистский в свете глобального процесса ресакрализации, нараставшего с 1960-х гг.

Считается, что секулярный феминизм в мусульманских сообществах формировался на пересечении секулярных, национальных, исламских и гуманистических принципов дискурса, который позже вобрал в себя и концепцию прав человека. Он представляет собой такую модель феминизма, которая полностью соотносится с возможностями секулярного, территориально ограниченного национального государства, граждане которого обладают равными гражданскими, экономическими, политическими правами независимо от их религиозной принадлежности, а в самом государстве, при сохранении религии, ее политико образующая функция в значительной мере приглушена и сведена к функционированию лишь в частной сфере. Секулярный феминизм, проявившийся в мусульманских странах наиболее ярко уже в 1920-е гг., был с самого начала ориентирован на активную деятельность в рамках государственных проектов и программ и вполне соотносился с национальным контекстом, отвечая на вызовы нового века.

Исламский феминизм на мусульманском Востоке родился из стремления женщин ответить на вызовы современности, основываясь на мусульманской цивилизационной традиции, оставляя за собой право давать новую интерпретацию традиционных священных текстов, отличную от патриархальной.

Исламистский феминизм формировался в глобальной умме *(*и в мусульманских государствах на Востоке, и в исламских сообществах и группах, оказавшихся на Западе*)* в период бурного роста исламистких настроений, или движения политического ислама, и в случае с Ираном, а затем и с Суданом в момент укоренения там исламских режимов. Этот период характеризовался исламским возрождением по всему миру, и в секулярных сообществах и государствах, и в рамках религиозных меньшинств.

Исламистский феминизм появился в последней четверти XX столетия как новая форма интерпретации ислама как мировой религии и основы социального регулирования, как ответ на вызов европейского понимания проблем гендера. Основным полем его действия стал Коран и другие сакральные тексты, в течение веков определяющие основы жизнедеятельности исламского общества. Однако несмотря на столь, казалось бы, ограниченный фокус приложения усилий феминисток, их цели носят характер всеобъемлющего поиска фундаментальной трансформации понимания ислама.

Ряд исследователей феминизма на мусульманском Востоке вводят дефиниции "исламский" и "исламистский" для обозначения двух типов феминизма, опирающегося на шари'ат. В первом случае речь идет о женском активизме, ставящем во главу угла гендерные вопросы как части исламской культуры, и не содержащем ярко выраженный политический компонент. Во втором случае выделяется направление феминизма, представляющего собой по сути часть политического исламисткого проекта, имеющего в качестве основной цели изменение политического строя, но сфокусированного на решение гендерных проблем. Оба типа феминизма смыкаются в подходах к целому ряду проблем.

Отдельные исследователи отвергают такое ранжирование, выделяя только секулярный и исламский типы феминизма. В таком случае исламистский по нашему определению тип феминизма является не более, чем просто более поздней фазой развития исламского. Автор этих строк приняла первую классификацию, считая ее наиболее точной, лучше передающей специфику каждого из этапов женского активизма, обозначившегося в общественной жизни мусульманский стран в 1920-1930-е,1950-60-е и 1970-80-е гг., и опирающегося на шари'ат.

Важно понимать, что эти парадигмы активизма женщин не функционируют в неких замкнутых, непересекающихся пространствах. Любой из названных типов феминизма, или, если угодно, концепций мусульманского женского



активизма, появился в определенных социально-политических и исторических условиях, и важно то, что они все в значительной степени едины в своей главной цели - улучшения качества жизни своих соотечественниц. В определенной мере, появление второго типа феминизма - исламского,- является продолжением первого, а исламистского — продолжением второго. Многочисленные публикации ученых, посвященных особенностям взаимодействия этих течений феминизма, демонстрируют значительный спектр вариаций, от тенденций к сближению позиций, мотивированной заботы об улучшении прав и положения женщин в своих странах до полного неприятия позиций оппонирующих групп активисток. [11]

Главный вопрос, занимающий представительниц всех трех типов феминизма — гендерное равенство, и те, и другие, и третьи видят необходимость обеспечения реализации способностей и достоинств женщин как в публичной сфере, так и в пространстве семьи. Однако пути достижения этих целей, предлагаемые ими, значительно разнятся.

Если секулярные феминистки ставят вопрос о завоевании женщинами равных социальных и политических прав посредством использования секулярных инструментов и институций, то исламские и исламистские феминистки видят пути достижения тех же целей только через использования богатейшего мусульманского культурного наследия. Кроме того, для последних публичная сфера включает и дополнительные, религиозные сегменты, в частности, участие в отправлении религиозного культа и ритуалов, про исламистский водимых в мечетях. Они руководствуются положениями Корана и других священных текстов, сделав иджтихад важнейшим средством доказательства гуманизаторской миссии исламского вероучения как концепции равенства людей и справедливости в реализации гендерных ролей и различий. По их мнению, только такие принципы должны быть заложены в миростроительство глобальной уммы.

Секулярные феминистки допускают существование исламского общества, но не исламского государства; тезис исламских активисток - государство может быть секулярным, но обязано обеспечить реальное полноправное функционирование исламской традиции, по мнению исламисток и общество, и государство должны быть только исламскими.

Крупнейший исследователь феминизма в мусульманских странах Марго Бадран считает одной из наиболее ярких особенностей мусульманского феминизма тот факт, что в сферу его интересов входят проблемы общества во всей их совокупности, в то время как, по ее мнению, христианская или

[11] MARSHALL,G.A."A question of Compatibility: Feminism and Islam in Turkey", *Middle East Critique*, Vol.17, No3, 2008, p.223-228.

иудейская теории освобождения женщин сконцентрированы на проблемах отдельных групп женщин.[12]

Пытаясь осветить основные тенденции в развитии религиозного феминизма, охватившего разные мировые религии, ученые предложили рассматривать этот феномен в свете его онтологического проявления.[13]

При таком подходе выделяется, с одной стороны, феномен женщины, как агента социальных отношений. В этом ракурсе рассматривается деятельность женщин в борьбе за свои права, протестное движение против несправедливого отношения, акции по открытому выражению своего подхода к духовной и ритуальной сторонам религии, к более взвешенному отношению к выполнению религиозных ритуалов, в частности в форме коллективных молений и других церемоний спиритуального характера.

Второй круг вопросов сфокусирован на Женщине как символическом конструкте, воплощающем в себе такие понятия как гендер, секс и сексуальность. В основе формирования этого конструкта -аллегории, метафоры, фантазии и, по крайней мере, в религиях, где доминируют мужчины, - отражение психологической проекции этих понятий в мужском сознании. И хотя эта символическая Женщина, возможно, не так глубоко укоренена в реальной жизни и деятельности женщин, в религиозном взаимодействии эти две онтологически определенные категории имеют тенденцию к объединению. Женщина как символ часто ассоциируется с некоторыми глубинными, наиболее сложными для преодоления и изменения, наиболее прочными теологическими и мифологическими структурами в религиозных традициях, и именно эти структуры более всего формируют жизнь женщин, вовлеченных в эти традиции.[14]

По мнению исследователей, отличие гендерных конфликтов в религиозной и секулярной сферах весьма существенно. Религиозные конфликты создают измерение, которое в целом отсутствует в других типах конфликтов. Религиозные конфликты имеют тенденцию быть, по определению, конфликтами, порожденными разным отношением к символам как самому яркому выражению религии. А поскольку в религиозных конфликтах на кону по существу стоят вопросы божественной легитимации, религиозные символы приобретают характер извечных символов, определяющих сам порядок Неба и Земли.[15] Именно поэтому эти символы практически не поддаются переменам.

---

[12] BADRAN, M. *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*. Oxford, 2009,p.15.

[13] Эта концепция разработана Старр Серед. Подробно :STARR SERED, S. "Woman" as Symbol and Woman as Agent" *Revisioning Gender*. Marx Ferree M., Lorber J. and Hess B.B.*(eds.) The Gender Lend.* Pine Forge Press Series. Vol. 5. London, New Delhi,1998, p.193-221.

[14] Ibid, p.195.

[15] Ibid.



Поскольку символы являются самым существенным и ценным проявлением религии, то напряженность между символической Женщиной и женщиной земной, как агентом социальной жизни, находит предельно яркое выражение. Гендер в этой связи проявляется, с одной стороны, как квинэссенция природного, с другой, - сакрального; в условиях критической опасности для сохранения идентичности общины/общества женщина превращается в культурную икону, а религия зачастую выступает как средство этого превращения. Поэтому самый существенный контроль общества/общины над "женским вопросом", а также конфликт, связанный с этим контролем, возникает на сложно определяемом пересечении символической и социальной с естества женщины (Женщины и женщины).

Указанные особенности гендера онтологического порядка ярко проявляются в социальной реальности. Об этом свидетельствует изучение истории феминизма на мусульманском Востоке в XX — нач. XXI вв. и выявленная при этом поразительная схожесть моделей гендерного активизма, его целей и стратегий.

Рассматриваемый общемировой феномен объясняется тем, что формирование национальной идентичности в любых культурах связано с упоминавшимся нами набором символов. И участие женщины, как, с одной стороны, творца, а, с другой, носителя этих символов, в процессе сложения этноса, нации и государства невозможно переоценить, ведь женщина являет собой:

а) биологического воспроизводителя членов этнического коллектива; б) воспроизводителя [нормативных] границ этнических/ национальных групп [путем воспроизводства собственно женского характера]; в)центрального участника идеологического воспроизводства коллектива как носительница его культуры; г) человека, хорошо понимающего суть этнических/национальных различий... и д) участницу национальной, экономической, политической борьбы, выражающейся даже в военных действиях.[16.]

Из этих положений проистекает осознание этническим/ конфессиональным коллективом громадной угрозы для своего существования и нормального функционирования в случае появления рисков изменения / снижения статуса женщины, которая, будучи носительницей его [коллектива] культуры, является не просто регулятором, но в определенном смысле и творцом - руководителем процесса "воспроизводства и непосредственно членов" такого коллектива, и "нормативных границ" этих групп. А это значит, что в условиях политического напряжения и/или конфликта изменение/ ухудшение статуса женщины неизбежно приобретает политическое измерение.

[16] YUVAL - DAVIS, N. and ANTHIAS, F." Introduction", *Woman-Nation-State* , N. Yuval - Davis and F. Anthias (eds.),Palgrave Macmillan, Vol. I,p.6-14.

Жесткое противостояние между новым, секулярным, и традиционным, исламским, образом жизни, начавшееся уже на первых этапах колонизации, сегодня рассматривается во многих аспектах, включая и гендерный, с особой эмфазой на проявление маскулизма.[17]Изучение взаимоотношений между гендером, маскулизмом и государством помогло высветить специфические средства, использование которых способствует конструированию и сохранению превосходства маскулизма. Такой подход особенно полезен при анализе роли женщин и гендера в ситуации конфликта, когда оспаривается статус женщины или подвергается угрозам сама женщина, ее статус и/или ее тело как охранитель коллективной идентичности.[18]

"В мусульманских сообществах, как и во многих культурах, подвергшихся колонизации, колониальное доминирование создало серьезные вызовы местному маскулизму по всему региону. Честь мужчин была поставлена под угрозу, и они были вынуждены сопротивляться этому. Эта ситуация вбросила хиджаб[19] на национальную и политическую сцену как символ мужской чести. С этого момента честь женщин не принадлежала клану, или племени, или мужчине, она превратилась в символ национальной чести".[20]

Самым ярким маркером отличия и отсталости исламского общества в сравнении с европейским, символом деградации женщин и отсталости мусульманских мужчин для западных людей стал хиджаб.[21] В то же время колониальный гегемонистский маскулизм позиционировал себя как спасителя исламских женщин от мужчин, более отсталых в культурном и рассовом отношениях. Западный маскулизм, таким образом, оправдывал свое экономическое и политическое доминирование над мусульманскими сообществами посредством хиджаба,[22] который символизировал отсталость и прирожденную инаковость ислама.[23] При этом, западный гегемонистский

---

[17] Маскулинизм, или маскулизм (от лат. *masculinus* «мужской») — политическое, культурное и экономическое движение, направленное на разработку и защиту политических, экономических и социальных прав и участия в жизни социума мужчин, юношей и мальчиков. В антропологических и гендерных исследованиях этот термин охватывает «мир мужчин» - все объекты материального и духовного мира, связанные с выражением самости мужчин. Термин маскулинизм был создан в начале XX в. в противовес феминизму. В настоящее время более употребительной формой является *маскулизм,* закрепившаяся в 1980-х гг.

[18] MOHAMMAD, R. "Negotiating Spaces of the Home, Educational System, and the Labor Market", *Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space*. F. Ghazi-Walid and C.Nagel (eds.).New York, 2005,p.178,182-183.

[19] В оригинальном тексте:"вуаль".

[20] Ibid....p. 450.

[21] AHMED, L. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press, 1998,p.151-153.

[22] В оригинальном тексте:"вуаль".

[23] AHMED, L. *Women and Gender in Islam*...p. 165.



маскулизм презентовал себя как "белокожего, христианского, гетеросексуального и доминирующего".[24] В сложившейся ситуации западный колониальный маскулизм создавал значительные угрозы чести и власти местному мусульманскому маскулизму.

Целостность исламского общественного порядка в значительной степени создавалась посредством сохранения демаркации «запретной зоны», установленной в мусульманской Традиции, эта демаркация, в свою очередь, требовала неприкосновенности, неразличимости и сокрытости Женщины — культурной иконы.

Мусульманский дресс-код представляет скрытую женственность, также как борода представляет мужественность.[25] По этим правилам выстраивалась дифференциация и сегрегация полов, а также отделение личного мира, или махрам, от публичной сферы.[26]

Сам феномен покрытия лица/ головы/тела женщины - в высшей степени полисемантичен и его многоаспектное значение может быть хорошо понято только при очень внимательном изучении его социального и исторического контекста, помещенного в совершенно определенное время и место.

В связи с этим феномен политизации тела женщины и политика покрытия женщины хиджабом в мусульманских сообществах — в ряду самых ярких примеров утверждения маскулизма и понятия нации, выраженные через контроль за женским телом.[27]

На протяжении всего двадцатого и начала двадцать первого века практически во всех мусульманских странах, переживших внедрение секуляризма, и гегемонистский маскулизм модернистов, и исламистский макулизм сопротивления использовали тело женщины и дебаты по вопросу о мусульманском женском дресс-коде для построения и внедрения соперничающих национальной и политической идентичности, активно вовлекая в эти дебаты и акции женщин. История хиджаба в этот период ярко показала, что он - не только "просто религиозный символ и практика,а вопрос регулирования его ношения не является просто проблемой индивидуальных прав или свобод.... Он является мощным символом, используемым для формирования властных отношений между мужчиной и женщиной, между

---

[24] GERAMI, Sh." Islamist Masculinity and Muslim Masculinities", *Handbook of Studies on Men and Masculinities.* Kimmet M.S., Hearn J., Connell R. (eds.) London, New Delhi,2005 , p. 448,449.

[25] Ibid.

[26] Ibid.

[27] MOHAMMAD, R. "Negotiating Spaces of the Home, Educational System, and the Labor Market"...p.405.

секуляристами и исламистами, между Западом и политическим исламом".[28] Хиджабизация в понимании исламистов всегда означала восстановление и легитимацию 'адла через восстановление облика Женщины - культурной иконы, а дехиджабизация - его разрушение, установление зулма.[29]

С 1960-х гг., когда перед учеными впервые во всей полноте и сложности встала задача отследить и проанализировать активное участие женщин в движении пиетизма, появилось громадное число работ, в которых на эмпирическом материале и/или с привлечением теоретических подходов стали рассматриваться вопросы влияния воззрений пиетизма на развитие концепций гендера и гендерных отношений, с выделением проблемы воздействия движения за пиетизм в целом на культуру и политику.[30]

Этот исторический момент как стартовая дата в исследовании мировой науки движения за чистоту в религиозных сообществах и активного участия в нем женщин неслучаен.

К 1960-м гг. пришло первое отрезвление от той эйфории, которая сопровождала процесс секуляризации как на Западе, так и на Востоке. Статистика неумолимо свидетельствовала, что побочным результатом либерализации женщин в Европе явилось уменьшение рождаемости, а рост вовлеченности женщин на рынке труда в значительном числе случаев проходил через закрепление ее позиции как главы семьи, которая все чаще оказывалась неполной. Привязанность супругов длиною в жизнь уже перестала быть нормой. Статистика отмечала увеличение числа разводов, появление 2/3 малышей вне семьи. Участие многих отцов в жизни ребенка все чаще ограничивалось только моментом зачатия.

Настоящим потрясением, заставившим серьезно задуматься секулярное общество, стала сексуальная революция в Европе, связанная, прежде всего, с глубинными изменениями сексуальных установок и поведения женщин. Все более обыденными явлениями в европейских странах стали не только свободный секс, но и лесбийство.

---

[28] *CINAR, A. Modernity, Islam and Secularism in Turkey*...p.63-64.

[29] В Коране и хадисах - дефиниция «*'адл*» (реже «*инсаф*» и «*кист*») несет значение «порядок, действие в рамках принятых норм поведения, утвержденного регламента». Базовое значение столь же часто употребляемого в сакральных текстах антонима «*зулм*», в настоящее время воспринимаемого, прежде всего, как «[социальное] притеснение, насилие», в классическом исламе интерпретируется как расположение вещей в ненадлежащем порядке, как действия, нарушающие границы чьей-то собственности; попрание границ [приличия, принятых норм поведения и проч.]. ДОДХУДОЕВА, Лола." О понятии "'*адл*" в социально-политической теории и практике суннизма по данным письменных источников" — *в печати*.

[30] См. краткий обзор библиографии по данному вопросу: RINALDO, R. "Women and Piety Movement", *Sociology of Religion*. B.Turner (ed.),John Wiley and Sons, 2010,p.584-605.



Феномен сексуализации стал самой характерной чертой высокой степени индустриализации и триумфа рынка; с 1960-гг. капитализм ввел в рынок все, что касается сексульности, "сорвав все одежды" с тела женщины и последний "покров таинства" с сексуальных отношений. В ходе процесса либерализации и поиска равенства, особенно на капиталистическом рынке, понимаемом в самом широком смысле, произошли фундаментальные перемены в понимании таких понятий, как интимность, домашние ценности и идеалы; все это в совокупности возымело самое разрушительное воздействие на семью.

Грандиозные по масштабу и глубине социально-политические и экономические преобразования не просто ослабили семью и общину в структурном отношении, но и до некоторой степени даже деконструировали их, создав и введя в общественный дикурс по существу новые формулировки мужественности, материнства, отцовства, жертвенности, да и самого понятия "семьи".

В подавляющем большинстве мусульманских стран, в той или иной степени переживших опыт секуляризма, с 1960-х гг. формировалась вторая волна феминизма, исламского. Его характеризовали в целом не выражавшийся агрессивно отказ от секулярного стиля жизни, одежды и всего, что связано с секуляризмом, и в то же время стремление к возврату к ортодоксальным нормам и стандартам жизни. Таким образом, нарастание женского участия в пиетизме практически неотделимо от роста исламского феминизма, о чем свидетельствуют примеры из истории целого ряда мусульманских стран.

В событиях тех лет можно отметить, с одной стороны, увеличение вклада женщин в социально-экономическое развитие как мусульманских стран, так и в глобальном масштабе, особенно в сфере образования и медицины; таков был один из итогов реализации секулярных программ. Но ровно также, как и в других странах, это явление сопровождалось неуклонным упадком семьи, как социального института, снижением числа семей и детей в них, ростом количества одиноких людей, увеличением возраста вступления в брак и т. д. Женщина и мужчина все более и более отдалялись в своем поведении и трудовой деятельности от традиционно определенных ролей. Озабоченность социума изменением гендерных ролей и семейной структуры, не могла не стимулировать рост движения за возрождение традиционных взглядов на семью. В то же время во всех сообществах увеличивалось число женщин, стремившихся найти новые варианты самореализации в изменившихся условиях.

Наиболее очевидным становилось неприятие западного консюмеризма, материализма, сексуальной распущенности и других негативных явлений, связанных в современной западной культурой; в качестве второго фактора, формировавшего этот феномен, свою роль сыграл процесс глобальной ресакрализации; и, наконец, третьей причиной явился неуклонный рост

безработных в женской среде и увеличивающиеся экономические проблемы, которые ограничивали жизнь женщины пребыванием в домашнем пространстве.

Опросы показывают глубокое понимание участницами движения пиетизма того факта, что вовлеченность женщины в это движение позволяет ей в активной религиозной деятельности сформулировать свой вариант современности, найдя убежище от существующих в социальной реальности серьезных проблем в области гендера и женской репродуктивной функции. И если модернизм и пост-модернизм чаще имплицитно воспринимается как секулярность, для этих женщин современность и религиозный пиетизм идут рука об руку.[31]

Общей платформой для критики радикального секулярного феминизма становится представление о том, что его социально-политическое измерение является не чем иным, как разновидностью западного империализма, попыткой навязать контроль над исламским миром и трансформировать его таким образом, чтобы лучше увязать его с идеями и общественными моделями, понятными Западу и приемлемыми для него. В этом смысле женщины, участвующие в движении пиетизма, активно вовлечены в животрепещущую для всего Востока тему детронизации секуляризма.

Хотим особо подчеркнуть, что декларируя неприятие секуляризма, женщины мусульманских стран, все чаще склоняющиеся в пользу пиетизма, в полной мере пользуются плодами реализации секулярных программ : образованием, информационными технологиями и проч. Но, все же, самым действенным результатом социального опыта, полученного в секулярный период, своеобразной платформой для их сегодняшнего активизма является опыт выхода в публичную сферу и публичной артикуляции своей позиции.

При всей значимости индивидуальных религиозных практик в движении пиетизма необходимо понимать, что коллективные акции, порожденные этой практикой, нельзя считать только суммой индивидуальных действий. Связь между ритуалами, направленными на поддержание идей святости, и укреплением полноценного функционирования общины была выявлена еще в работах Э.Дюркхейма. Такие ритуалы, как молитва, соблюдение поста и запретов на использование в пище некоторых продуктов в период, не связанный с постом, специальный дресс-код и проч., определяют религиозный габитус, который становится фундаментом формирования групповой идентичности; эти нормы также "работают" на вытеснение из коллектива тех, кто их не придерживается.[32]

---

[31] Ibid, p.600.

[32] TURNER, B. "Acts of Piety:the Political and the Religious,or a Tale of Two Cities" *Acts of Citizenship*. Isin, E.F. and Nelsen, G.M. (eds.), London, 2008.



В целом ряде исследований выявлены пути, посредством которых религиозный пиетизм вносит вклад в формирование сообществ с выраженными гендерными установками. Так, например, условия гендерной сегрегации, существующие в фундаменталистских церквах, заставляют женщин создавать свое собственное пространство для актуализации своих представлений о святости. Такие действия, по мысли отдельных ученых, приводят к созданию женщинами хорошо сформированных социальных сетей и даже базу для политической коалиции. [33]

Отношения между женщинами — активными участницами движения за пиетизм - и общиной многомерны. Практика религиозного пиетизма, как уже было отмечено, может значительно облегчать построение общин, а также укреплять границы для того, чтобы исключать чужаков. Тем не менее, даже беглый взгляд на публикации позволяет утверждать, что пиетизм как движение часто придает женщинам осознание возможности самореализации и личной ответственности, особенно в смысле нахождения своего стиля жизни, включая и дресс-код. Поэтому, утверждаясь в движениях пиетизма, женщины, с одной стороны, чувствуют себя более полноценными участниками общего социального процесса, а с другой стороны, коллективные аспекты этой деятельности облегчают действия женщин в процессе конструирования новых типов общин и социальных идентичностей.[34]

Целый ряд ученых показал, как участие в группах, изучающих мусульманское право,а также в тех, что объединены желанием общей молитвы, позволяет женщинам найти свою автономию и даже определенные формы влияния внутри их собственных гендерированных пространств.[35] Так, например, подробно изучены новые роли женщин в шиитских обшинах в Ливане, где они выполняют важные социальные функции, в большом числе случаев взяв на себя роль социальных работников. Община ощущает, что в определенной мере они поддерживают укоренившийся авторитет мужчин, но в то же время в полной мере осуществляют новые для себя общественные роли.

---

[33] BRASHER, B. *Goldly Women: Fundamentalism and Female Power*. New Brunswick, 1998.

[34] RINALDO, R. "Women and Piety Movement" ...p.597.

[35] HEGLAND, M.E. 'Shi'a Women's Rituals in Northwest Pakistan: the Shortcomings and Significance of Resistance" *Anthropological Quarterly*,2000, Vol.76, p.411- 442; METCALF, B."Women and Men in a Contemporary Pietist Movement: the Case of the Tablighi Jama'at" Basu A. and Jeffery F. (eds.) *Appropriating Gender: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia.* New York,1998; BERNAL, V." Gender, Culture and Capitalism: Women and the Remaking of Islamic "Tradition" in a Sudanese village" *Comparative Studies in Society and History,* Vol. 36,No 1, p. 36-67. Прекрасное исследование на материале Центральной Азии:FATHI H.*Femmes d'autorite dans l'Asie centrale contemporaine. Quete des ancetres et recompositions identitaires dans l'Islam postsovietique*.Preface d'Olivier Roy. Maisonneuve&Larose/IFEAC. Paris, 2003.

[36] В Пакистане женщины сегодня стремятся следовать даже более строгим мусульманским нормам, чем это было ранее, стремясь утвердить такое отношение к религиозным обязанностям внутри общин.[37]

Нельзя забывать и еще один важный социально-политический феномен последней четверти XX в., проявившийся не только в мусульманских странах, имевших опыт секуляризма, но и в глобальном масштабе.

Секуляризм, реализовавший масштабные программы "образования для всех" сдвинул с места огромные массы населения, в предыдущие исторические моменты остававшиеся социальными маргиналами. В глобальном масштабе можно отметить массовые перемещения людских потоков с юга в северные страны, а внутри отдельных мусульманских стран - переезд сельчан в города; в подавляющем большинстве случаев этот феномен связан со стремлением получить образование и социализироваться в новых условиях, представляющих более высокое качество жизни.

Эта грандиозная трансформация заставляла приехавших чувствовать себя психологически и духовно отчужденными от общественного мейнстрима.[38] Стремясь выстоять в новых, часто откровенно враждебных условиях, эти люди сплачивались на основе осознания своей принадлежности к иной культурной/духовной традиции. Вовлеченность в такого рода неформальное движение требовала неукоснительного, подчас значительно более строгого, чем в родной среде, соблюдения ритуала, поведенческих и вербальных предписаний; в ходе сплачивания таких неформальных коллективов их духовными лидерами, призывавшими к духовному очищению, соблюдению истинных норм религии, становились не только наиболее харизматичные мужчины, но и женщины. Важно отметить, что такая позиция, приносившая осознание самоценности и самозначимости женщины в глазах общины, требовала от нее определенного уровня религиозного образования. Сложность социализации на новом месте зачастую превращала приехавших, особенно молодежь, в пластичный материал для активистов все более политизировавшихся групп, стремящихся полностью переформатировать политический ландшафт опираясь на мусульманские ценности.

Симптоматично, что период массированного перемещения людских потоков, о котором идет речь, невероятно широкое распространение и в мусульманских странах, и в мусульманских диаспорах в целом ряде

---

[36] DEEB, L. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton, 2006.

[37] AHMAD, S. "Identity Matters, Cultural Wars: an Account of al - Huda (re) defining Identity and Reconfiguring Culture in Pakistan" *Culture and Religion*. Vol.9, 2008, p. 63-80.

[38] AHMED L. *A Quite Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven and London, 2011, p.79.



неисламских государств, получили труды С. Кутба (1906-1966гг.), - мусульманского идеолога, в полной мере ощутившего острую ностальгию вдали от родины и резкое неприятие социальной реальности, с которой он столкнулся на чужбине. Согласно его взглядам, только ислам может освободить мусульман от экономического и социального отставания, сделав основой формирования устойчивого общественного развития исламскую духовность.[39]

Трудно переоценить то воздействие, которое оказала на возрождение ислама и в мусульманских странах, и в мировом масштабе победа политического ислама в Иране в 1979г. Одним из последствий этого события мирового значения явилась третья волна феминизма, называемого исламистским. Современными исламистками теперь являются студентки, будущие интеллектуалки, реализовавшиеся себя профессионально женщины, которых нельзя назвать представительницами маргинальных, необразованных, разочарованных в жизни групп населения.

Исследователи, специально занимавшиеся анализом проблемы гендерного измерения в мировом пиетизме, пришли к выводу о том, что несмотря на чрезвычайно широкую эмпирическую базу, происходящее в общественной жизни на глобальном уровне все же трудно "привести к одному знаменателю"; сложно провести прямую корреляцию между пиетизмом и политикой, особенно в том, что касается гендера. Исследования показали, что хотя гендерные формы религиозного выражения сегодня имеют тенденцию к усилению консервативных гендерных норм, женщины, вовлеченные в движение пиетизма, в политическом отношении демонстрируют явное разнообразие, в целом ряде случаев выступая за гендерное равенство.[40]

Включаясь в движение за чистоту религии, женщина безусловно получает целый ряд преимуществ, главным из которых необходимо признать приобретение индивидуальных и/или коллективных полномочий выстраивания нового мира на мусульманском Востоке. Однако это происходит при очевидных усилении и легитимации консервативных гендерных норм.

Ученые склоняются к мысли о необходимости более глубоких исследований соотношения роста женского пиетизма и политизации мусульманского феминизма. Однако сегодня ясно, что увеличивающееся влияние женщин через рост их публичного участия не может автоматически привести к гендерному равенству или эгалитарным социальным изменениям.

Отмеченный с 1960-х гг. неуклонный рост хиджабизации в мусульманских странах, переживших секуляризм, заставил серьезных ученых начать

---

[39] Ibid, p.79.

[40] RINALDO, R. "Women and Piety Movement...",p.599.

сплошное обследование и опросы самих женщин. Размах этого феномена был слишком внушительным, чтобы сводить его, как это объяснялось ранее в некоторых исследованиях и в подавляющем большинстве СМИ, только к вынужденному облачению женщин в хиджаб из-за прессинга части генерации мужчин, не сумевших приспособиться к новым социально-политическим условиям современности, и стремящихся тем самым восстановить патриархальную модель социальной жизни. [41]

В процессе исследований и опросов, проведенных с 1960-х гг. в разных странах, был выявлен поразивший многих феномен: многие женщины сами делают сознательный выбор в пользу мусульманского дресс-кода как одного из проявлений их увлеченности идеями пиетизма. Эмпирические исследования показывают, что определенная часть женщин рассматривает ношение этой одежды как часть своих религиозных обязательств и/или выражения своей религиозной идентичности. На этом основании целый ряд исследователей пришли к выводу, что ношение специальной одежды или головных уборов, покрывающих лицо/ голову/ тело стало восприниматься как часть движения за чистоту в религии (пиетизма), и в более общем виде "...может быть истолковано как "облачение себя в рамки" пиетизма, и, как таковое, [может восприниматься] как форма принадлежности к определенному движению". [42]

К рубежу веков окрепло осознание того, что возвращение мусульманского женского дресс-кода является одним из "запоздалых" ответов на колониализм и вестернизацию, воспринимавших его как символ отсталости мусульманской модели социально-политического развития. Поэтому на современном этапе национального развития хиджаб превратился в символ анти-колониальной и анти-западной идентичности.[43]

С течением времени этот феномен становится все более очевидным. В последнюю четверть прошлого и начало нового столетия попытки найти свой стиль одежды, который бы соотносился со стремлением выстроить свою сущность как истинной мусульманки, ответственно подходящей к каждому аспекту своей жизни, привел практически к массовой хиджабизации даже в тех странах, где ношение мусульманского дресс-кода никогда не являлось обязательным.

К таким странам относится, к примеру, Индонезия. С конца 1980-х гг. молодые женщины, студентки стали использовать мусульманские головые уборы на ближневосточный манер. Они трактовали смену своего имиджа и привычек как демонстративный отказ и от традиционных взглядов их

[41] MERNISSI, F. *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington,1987.

[42] RINALDO, R. "Women and Piety Movement" ..., p. 595.

[43] AHMED, L. *Women and Gender in Islam...*



родителей, и от навязанных Западом стандартов консюмеризма и отношения в к женскому телу как к предмету купли-продажи ; своим новым дресс-кодом они демонстрировали альтернативный модернизм, пропагандируя скромность одежды и строгую регуляцию молитвенной дисциплины.[44] Судя по высказываниям представительниц нового поколения, их устраивает закрепленный в исламе образ горизонтальной глобальной общины, живущей по универсальным правилам.[45] И в этой связи сокрытие себя, по мнению молодых индонезиек, — одно из наиболее важных возможностей для женщины воспроизвести себя как субъект пиетизма, образец чистоты.[46] Мусульманский дресс - код становится выражением как индивидуальной самоценности, так и символом приобщенности к некому глобальному феномену, что, соответственно, ведет к отказу от секулярного стиля жизни, одежды и всего, что связано с секуляризмом.

Так, в свете движения пиетизма хиджаб сегодня - важная компонента феминистской стратегии, предмет семейной гордости, женской респектабельности, а в немусульманских сообществах - транснациональный символ, демонстрирующий глобальность уммы.

Отсутствие в Коране и достоверных хадисах требования или хотя бы твердо выраженного положения, закрепляющего определенный тип одежды мусульманской женщины в качестве религиозной обязанности выводит претензии исламисток уважать их право на ее ношение за пределы секулярного правового поля. Поскольку если ношение специфической одежды не является религиозной обязанностью, зафиксированной в сакральных источниках наравне с четко регламентированными религиозными обязанностями, известными в мусульманской культуре как "аркан ад-дин″

---

[44] К сходным результатам пришли исследователи женского движения за пиетизм в других регионах и других религиозных системах. Так,отмечен значительный рост перехода молодых образованных евреек, проживающих в Буэнос — Айресе, в ультра-ортодоксальный иудаизм. Они объясняют свой переход желанием закрепить в своей жизни дисциплину и порядок, что, по их мнению.покажет их принадлежность к "высшему классу" в сравнении с местным населением. JACOBSON, S. ″Modernity,Conservative Religious Movements, and the Female Subject: Newly-ultra Orthodox Sephardi Women in Buenos Aires" *American Anhropologist*, Vol.108,No 10,2006. Невероятный рост числа женщин среди новообращенцев в евангелического христианство отмечен в Корее. Среди причин этого явления называют стремление молодых женщин,испытавших настоящий бум развития промышленности, системы образования, новых технологий, отмечают разрушение патриархальной семьи, большее количество разводов и сложности для образованной женщины социализироваться как жена и мать, найти убежище в семье.CHONG, K. ″Negotiating Patriarchy: South Korean Evangelical Women and the Politics of Gender",*Gender and Society,* Vol.20,p. 697-724.

[45] BRENNER, S. ″ Reconstructing Self and Society : Javanese Muslim Women and “the Veil”, *American Anthropologist,* Vol.23,No24,p. 673-697.

[46] MAHMOOD, S. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton, 2005.

("столпы веры"), то запрещение ношения этого типа одежды не может рассматриваться как нарушение религиозного права. Именно на этом основании отклоняются обращения в суд на запрещение ношения религиозной одежды.[47]

Проблема женского дресс-кода остается предметом горячих дебатов. Если исламистские феминистки в Турции страстно отстаивают право на религиозную свободу и индивидуальный выбор, то секулярные феминистки видят в этой кампании стратегию замены секулярного закона на шари'ат и полную отмену либеральных ценностей. [48]

По иронии судьбы, покрытие лица/ головы/тела, призванное, согласно мусульманским сакральным текстам, скрыть женщину, в современных условиях делает ее еще заметнее. По признанию многих ученых, сегодня образ мусульманской женщины в хиджабе превратилсяв более значимый символ ислама, чем образ мечети. Во многих странах ношение этой одежды становится все более демонстративным.

Исламское общество подчас называют Обществом Книги – книг,[49] подчеркивая тем самым непреходящую значимость Книги (Корана) в становлении и развитии мусульманской, в своей основе книжной, культурной Традиции. Основную функцию Корана, как матери всех книг, ученые относят к "текстуализации универсума. Он [Коран] показывает весь универсум как текст, где Коран является центральной, распространяющей свет парадигмой. Он превращает знаки и символы в некую карту. Он интегрирует различные грани мира так, как мы воспринимаем его, - так, как воспринимали его современники Мухаммада – в объединяющем, всеобъемлющем смысле".[50]

Признавая ислам мировой религией, содержащей мощный гуманистический посыл, представительницы новой — исламистской - волны феминизма, по существу отказываются верить в то, что главный мотив, который внушает им с детства социальная реальность, - идея о неравенстве положения и прав женщин в мусульманстве, действительно обусловлен

---

[47] Широкую известность получило дело турецкой студентки медицинского факультета Стамбульского университета Лейлы Шахин, обратившейся в 2005г. с претензией на запрет ношения мусульманского головного убора в университете и нарушение права на получение образования в суды Турции. Затем это дело было передано из Конституционного суда Турции в Европейский суд по правам человека в Страсбурге. Во всех случаях студентка проиграла дело. CINAR A. *Modernity, Islam and Secularism in Turkey,* p.83 и далее.Материалы этого дело можно найти в интернете.

[48] Ibid...p. 16.

[49] Известная формула, введенная видным философом XX в. Мухаммадом Аркуном, включающая Книгу - Коран и книги -то есть вся мусульманскую литературу, сложившуюся под влиянием Корана: ARKOUN, M. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London, 2000.

[50] ESMAIL, A. "Introduction" *Intellectual Traditions in Islam*. New York, London, 2000,p.11.



особенностями мусульманского вероисповедания. Справедливости ради надо сказать, что такие утверждения появились значительно раньше, уже в колониальный период.[51] За столетие эти представления превратились в фокус притяжения внимания новых поколений мусульман, как женщин, так и мужчин, не согласных мириться с укоренившимися в социальной практике нормами.

Утверждения о том, что исламское вероучение в принципе опирается на нейтральную систему гендерных воззрений, но что на формирование социальной действительности решающее влияние оказало доминирование мужчин в процессе интерпретации сакрального Текста, все громче звучат в глобальном дискурсе уммы.[52] Именно по этой причине, на взгляд сторонников этой концепции, значительному числу случаев в этой интерпретации, получившей статус традиционной, присущ закрепленный на протяжении многих веков сексизм, нацеленный на конструирование комфортной лишь для мужчин социальной реальности и утверждения мужского превосходства.

Интересно отметить, что отдельные ученые считают, что эта нейтральная в гендерном отношении система взглядов не могла получить развития под прессингом доминировавшего исламского дискурса, однако маргинальным дискурсам, проходившим в рамках суфизма и весьма противоречивого карматства, все же удалось сохранить исламский принцип этического равенства мужчин и женщин.[53]

Другие исследователи полагают, что два фактора: традиционное толкование Корана стих за стихом и сексизм мужчин, занимавшихся практическим переложением в социальную действительность священного Текста, привели к самым значительным искажениям выраженной в Коране идеи гендерного равенства и к маргинализации женского понимания сущности Откровения.

Наконец, существует и третье мнение, приверженцы которого считают, что стремясь преодолеть субъективность толкования, мусульманские религиозные авторитеты приняли эмпирический подход к сакральному тексту, тем самым

---

[51] Эта мысль впервые была высказана главным *муфтием* Египта Касим Амин в его эпохальной книге "*Тахрир ан-ниса"* ("Освобождение женщин"), вышедшей в 1899г. и в целом не потерявшей своего значения и сегодня

[52] AHMED, L. *Women and Gender in Islam*…, WADUD-MUHSIN, A. *Quran and Woman*. Kuala Lumpur,1994; MERNISSI, F. *The Veil and the Male Elite*. New York,1987, p.75,126; TALHANI, G. "The Human Rights of Women in Islam" *Journal of Social Philosophy,* Vol. 16, 1985,p.1-7.

[53] AHMED, L. *Women and Gender in Islam*... p.66-67. Автор также добавляет, что гендерно-нейтральный посыл ислама *смягчил* проявления женоненавистничества, характерного для ближневосточных сообществ.

"широко открыв двери для манипуляции Откровением посредством его интерпретации".[54]

Второе утверждение наиболее ярко выражено в ставших легендарными работах мароканской исследовательницы Ф. Мернисси. Говоря об эмпирическом отношении к сакральному тексту, эта исследовательница считает, что главной задачей в понимании религиозных аторитетов являлся сбор позитивных фактов, которые представляли собой либо высказывания самого Пророка, либо его асхабов, либо мнения других ученых. По ее мнению, 'улама не попытались «возвыситься» над обыденностью этих фактов и извлечь из них всеобщие универсальные максимы, которые могли бы служить неким заслоном против случайной, субъективной интерпретации и ошибок в самих изложенных фактах.[55] Ф. Мернисси, как и ряд других исследователей, к которым относит себя и автор этих строк, оспаривают точку зрения о «магистральном» и «маргинальных» дикурсах, и противопоставлении суннизма, суфизма и карматства, доказывая, что даже в рамках преобладающего суннитского дискурса не все 'улама склонны говорить о женщине в доминирующей женоненавистнической манере.[56]

С последнего десятилетия двадцатого века женщины - мусульманки, вооруженные знаниями в областях герменевтики, истории, культурологии, религиоведения, литературоведения, семиотики, социальной философии, феминистической методологии и т. п., стали перечитывать Коран и другие сакральные тексты с целью перепроверить их переводы и найти места, страдающие явной патриархальной интерпретацией и сексизмом, с тем, чтобы попытаться представить свое, гендерно ориентированное, толкование. Понятно, что такая поистине гигантская задача по плечу только женщинам из образованной элитной прослойки, готовых к этому и интеллектуально, и морально, поскольку выполнение такой задачи означает готовность взять на себя огромную ответственность.

---

[54] Цит. по: FADEL, M. "Two Women,One Man:Knowledge,Power,and Gender in Medieval Sunni Legal Thought" *International Journal of Middle East Studies,* Vol.29,1997,p.185. В первом случае автор ссылается на работу WADUD - MUHSIN, A. *Quran and Woman*...p.1-2, во втором, на работу Ф.Мернисси: MERNISSI F. *The Veil and the Male Elite*...p.128.

[55] MERNISSI, F. *The Veil and the Male Elite*...p.128. Такой подход находит все больше сторонников, предлагающих мусульманам при необходимости " решать тяжелые, трудные вопросы, такие как права женщин или равную зашиту всех граждан законом", воспринимать "...*шари'ат* как систему ценностей, а не как систему законов", как полагает, например, американский ученый иранского происхождения Абдулазиз Сачедина. Цит. по: НАУМКИН, В.В. "Исламский мир в мировой политике и культуре", Наумкин В.В.: *Ислам и мусульмане: культура и политика. Статьи, очерки, доклады разных лет*. Москва -Нижний Новгород: ИД «Медина». 2008, с. 585-593.

[56] Ibid...p.75, 77.



В то же время напомним о том, что сама вовлеченность в движение пиетизма заставляет многих женщин и не столь высокой образованности овладевать сакральными знаниями. Так, к примеру, опросы мусульманок Индонезии, выявили тот факт, что значительное количество женщин проходят специальные курсы чтения и интерпретации сакральных текстов, что дает им возможность в отдельных случаях выходить на открытые дебаты с исламистами, имеющими более консервативные взгляды на гендерные вопросы в исламе. В других случаях ученые указывают на большую встроенность женщин в эти движения как стремление предотвратить попытки мужчин - исламистов усилить патриархальный контроль над ними.[57]

Особо отметим, что в своих программах исламисткие феминистки предельно осторожны в вопросах критики. Всякий раз, артикулируя новые перевод и интепретацию отдельных фрагментов сакральных текстов, они непременно подчеркивают, что выступают против утвердившихся в социальной практике норм, но не против ислама и шари'ата, как таковых, чтобы не вызвать прямого противодействия со стороны религиозных деятелей. [58]

Поскольку в данной интеллектуальной деятельности задействованы те же приемы рационального чтения, сопоставления и комментирования сакральных текстов, что и при проведении известной со времен классического ислама процедуры иджтихад, это направление сегодняшнего феминизма в мусульманской среде стали называть "женским иджтихадом", или "мусульманской женской теологией". Среди прочих был предложен и термин "женский джихад".[59] Такое предложение имело свою логику, поскольку та деятельность, которой занимаются исламские феминистки, по своей сложности, долгосрочности и значимости действительно соотносится с понятием "джихад", по существу означающим и интеллектуальную, и физическую борьбу за справедливость ('адл). Этимологически "джихад" восходит к тому же корню, что и "иджтихад", символизирующему упорные усилия человека, направленные на достижение благородной цели. Однако этот термин, хотя и встречающийся в ряде публикаций, все же не прижился.

Иджтихад показал свою эффективность в течение веков, поскольку "... даже беглого знакомства с исламским идейным наследием и опытом современных мусульманских стран достаточно для понимания того, что мусульманское право — при условии его развития на основе иджтихада —

---

[57] RINALDO, R. "Women and Piety Movement" ..., p.598.

[58] MANSOOR, S. P. "Desacralizing secularism" *Islam and secularism in the Middle East*..., p. 81-96.

[59] BADRAN, M. *Feminism in Islam...*p. 134.

способно динамично изменяться, поспевая за ходом истории, успешно вписываться в различные национальные, политические и социальные рамки".[60]

В гендерном пространстве иджтихад соотносится с усилиями некоторых реформистски настроенных религиозных и общественных деятелей, выступающих " за сочетание приверженности нетленным исламским ценностям с отказом от архаичных законодательных".[61]

Надежды, возлагаемые на поистине огромную по объему деятельность исламистских феминисток, получившую сегодня наднациональный характер благодаря взаимодействию представительниц разных мусульманских стран в киберпространстве, все же вызывают определенный скепсис. Представляется, что итог огромных усилий по новому осмыслению сакральных текстов может привести к значительному расширению горизонтов нашего понимания развития общества на начальной стадии его формирования и других проблем, но связывать с ними надежды на сенсационные открытия в гендерном отношении и их укоренения в социальную реальность, на мой взгляд, все же вряд ли стоит.

Во-первых, необходимо помнить, что во всех аврамистических религиях и самое божество, и духовное водительство осуществлялось существами/людьми мужского пола. Если взглянуть на другие религиозные системы, то мы обнаружим, что в буддизме карма мужчины преобладает над женской, в китайских верованиях сохранятся поклонение патрилинейным предкам, в индуизме мужья считаются божественным созданием, а в даосизме превозносится мужчина.[62] Этот список можно продолжить.

Этот феномен связан не столько с сексизмом, а, скорее всего, с высокой оценкой того вклада, который вносил мужчина в функционирование человеческих сообществ на стадии их формирования, благодаря прежде всего своей физической силе, выполняя ключевые задачи в акциях по обеспечению военной защиты, в строительстве, сельском хозяйстве и т. д. Вклад женщины на том этапе исторического развития был безусловно значительно меньшим, дополняющим, что также нашло отражение в сакральных текстах. В связи с этим в ряде исследований доказывается, что организующим принципом мировых религий/культур является не столько гендерная иерархия, сколько гендерная комплементарность, признание различия социальных ролей мужчины и женщины.[63]

---

[60] СЮКИЯЙНЕН, Р.Л. "Природа мусульманского права", *Вопросы теории и практики.* Москва,Изд. "Наука",1986, с. 12.

[61] НАУМКИН, В.В. Исламский мир в мировой политике и культуре...с. 587.

[62] RINALDO, R. "Women and Piety Movement" ..., p.600.

[63] MEFIEZ, H. *Exploration in Philippine Folklore*. Manila,1999.



Вторая причина моего скепсиса порождена глубоким сомнением в том, что даже при получении самых оптимистических в гендерном плане результатов, введение их в социальную реальность (что является главной задачей феминисток) будет успешно реализовано.

Такой пессимизм порожден наблюдениями за уже существующими прецедентами попыток отказа от укоренившихся в социальной практике неверных перевода и толкования Корана.

Остановлюсь лишь на одном примере. В течение столетий айат 34 *суры* 4 «ан-Ниса» («Женщины») был в фокусе внимания и богословов, и ученых, и исламистов, и их самых непримиримых оппонентов. Такое внимание к этому айату связано с зафиксированной в миллионах изданий текстов Корана и его переводов на разные языки рекомендацией мужьям побивать непослушных жен, утвердившейся в сознании многих людей. Для тех, кто не приемлет ислам, этот айат - ярчайшее свидетельство бесчеловечности ислама, поскольку открывает путь к санкционированному домашнему насилию, жестокости к человеку, заведомо более слабому.

Такие перевод и толкование порождало производное от глагола "дараба". Не одно поколение богословов и ученых указывало на полисемантичность глагола "дараба", для которого перевод "бить" является лишь один из нескольких значений, которые несет в себе этот глагол. Одно из наиболее близких в этом контексте значений этого глагола "оставлять, покидать". Таким образом, в данном случае Священная книга, скорее всего, рекомендует на время покинуть провинившуюся женщину.

Эта интерпретация хорошо известна,[64] однако в социальной практике подавляющего большинства мусульманских стран и сообществ ее игнорируют, фактически пропагандируя битие мужем жены, ссылаясь на уже доказанные неверные перевод и толкование этого фрагмента. Об укорененности этого мнения в сознании людей свидетельствуют и многочисленные опросы многих мужчин и женщин разных возрастов.[65] Показательно, что в странах, только "открывающих" для себя ислам,например, Таджикистан, распространяется именно эта версия перевода данного фрагмента в качестве настоятельной рекомендации.[66]

---

[64] htpp://www.islamicperspectives.com/ Qoran-4-34.htm; ИБРАГИМ, Т. "Какой перевод Корана нам нужен?" *Минарет*, Нижний Новгород, Вып.4, 2007, с. 13.

[65] См. подробно :SAKALLI, N." Beliefs about Wife beating among Turkish College Students: Their Effects of Patriarchy, Sexism, and Sex Differences", *Sex Roles,* 2001, Vol.44, No 9/10, p. 599-610.

[66] Так, в Таджикистане, к примеру, аудиокассеты с этой сурой и интерпретацией этого айта на таджикском языке воспроизводят на любом базаре с предельной громкостью.

Этот пример, на мой взгляд, - ярчайшее доказательство невероятной сложности глобального проекта, за выполнение которого взялись исламистские феминистки. И если в первой его части, связанной с пересмотром текстов переводов и толкований священных текстов,им понадобится комплекс специальных знаний, то осуществление второй его части, связанной со стремлением оздоровить социальную реальность за свет введения в нее новой трактовки гендерно окрашенных положений сакральных текстов, потребует от женщин-участниц проекта огромного мужества, напряжения интеллектуальных, моральных сил и значительного времени, а от членов общества - способности солидаризироваться в стремлении изменить к лучшему социальную действительность.Вторая задача, на мой взгляд, - сложна до чрезвычайности.

Однако феминистки мусульманских стран, взявшиеся за осуществление этого глобального проекта, заверяют, что положительные результаты их борьбы за улучшение своего женщин — мусульманок, достигнутых на протяжении XX века вселяют в них уверенность в успешное завершение проекта.

Со второй половины XIX в., когда мусульманские интеллектуалы только встретились с новой для них моделью социально-политического переустройства и вплоть до сегодняшнего дня активисты борьбы за права женщин, сначала мужчины, а затем и сами женщины, неустанно борются фактически за изменение асимметричности положения женщины - гражданки секулярного государства, приравненной в социальных и политических правах к мужчинам (хотя и не во всех странах сразу, а в ходе постепенного нарастания демократического процесса), и той же женщины - члена семьи, живущей по нормам патриархальной традиции, безусловно ставящей ее в подчиненное мужчине положение. Главными направлениями этой борьбы были и остаются наиболее унизительные для женщины принципы патриархального семейного кодекса: полигамия, "устное", а также закрепленное письменно значительно превосходящее по возможностям и результам, право мужа на развод, несправедливое наследование, усеченное право матери опеки над ребенком в случае развода и т. д.

Эти нововведения были закреплены в законах Египта, Ирана, Туниса и ряде других мусульманских стран; хотя в разных государствах они зафиксированы с некоторыми вариациями. Тем не менее, принцип необходимости судебного контроля за предложением мужа провести развод практически во всех странах сегодня является основополагающим. Особый случай являет собой Афганистан, в довоенном законодательстве которого это право было закреплено, однако в последние тридцать лет оно практически перестало существовать.



На протяжении более ста пятидесяти лет (!) борьба за отмену этих пунктов шари'атского семейного права остается в разных мусульманских государствах в повестке дня не только секулярных, но и исламских, и исламистских феминисток, выстраивающих свою деятельность на безоговорочном признании и защите интеллектуального и духовного наследия ислама, на неоднократно артикулированной устремленности создавать новую современность, опираясь только на исламские ценности. Это ли не лучшее доказательство, мягко говоря, несоответствия этих правовых установок чувству собственного достоинства женщины, стремящейся быть мусульманкой, осознающей свою самоценность и гордящейся своей религиозной принадлежностью и ответственностью полноправного гражданина страны ?! И тот факт, что, зародившись в отдельных мусульманских странах, сегодня эта борьба выплеснулась в киберпространство и приобрела глобальный характер, только усиливает понимание общечеловеческой значимости этой проблемы.

БИБЛИОГРАФИЯ

AHMED, L. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. Yale University Press, 1998.

AHMED L. A Quite Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America. New Haven and London, 2011.

AHMAD, S." Identity Matters, Cultural Wars: an Account of al - Huda (re) defining Identity and Reconfiguring Culture in Pakistan", Culture and Religion. Vol.9, 2008, p. 63-80.

AGRAMA, H.A. "Secularism, Sovereignty, Indeterminacy: Is Egypt a Secular or a Religious State?", Comparative Studies in Sociology and History, 2010, Vol.52,No 3, p.495-523.

ARKOUN, M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London, 2000.

BADRAN, M. Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences. Oxford, 2009.

BERNAL, V." Gender, Culture and Capitalism: Women and the Remaking of Islamic "Tradition" in a Sudanese village", Comparative Studies in Society and History, Vol. 36,No 1, p. 36-67.

BRASHER, B. Goldly Women: Fundamentalism and Female Power. New Brunswick, 1998.

BRENNER, S." Reconstructing Self and Society : Javanese Muslim Women and "the Veil", American Anthropologist, Vol.23,No24,p. 673-697.

CINAR, A. Modernity, Islam and Secularism in Turkey. Mineapolis, 2005.

CHONG, K. "Negotiating Patriarchy: South Korean Evangelical Women and the Politics of Gender",Gender and Society, Vol.20,p. 697-724.

DAVUTOGLU, A. "Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization. A Comparative Analysis", Islam and Secularism in the Middle East. J.L. Esposito, A.Tatimi (eds.), New York University,2000, p. 170- 208.

DEEB, L. An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon. Princeton, 2006.

ESMAIL, A. "Introduction", Intellectual Traditions in Islam. New York, London, 2000,p.3-12.

ESPOSITO, J. "Introduction", Islam and Secularism in the Middle East... p.3-13

FADEL, M. "Two Women,One Man:Knowledge,Power,and Gender in Medieval Sunni Legal Thought", International Journal of Middle East Studies, Vol.29,1997,p.185-204.

FATHI H.Femmes d'autorite dans l'Asie centrale contemporaine. Quete des ancetres et recompositions identitaires dans l'Islam postsovietique.Preface d'Olivier Roy. Maisonneuve&Larose/IFEAC. Paris, 2003.

GERAMI, Sh." Islamist Masculinity and Muslim Masculinities", Handbook of Studies on Men and Masculinities. Kimmet M.S., Hearn J., Connell R. (eds.) London, New Delhi,2005, p. 440-460.

HEGLAND, M.E. "Shi'a Women's Rituals in Northwest Pakistan: the Shortcomings and Significance of Resistance" Anthropological Quarterly,2000, Vol.76, p.411-442.

JACOBSON, S. "Modernity,Conservative Religious Movements, and the Female Subject: Newly-ultra Orthodox Sephardi Women in Buenos Aires", American Anhropologist, Vol.108, No 10,2006,p.240-254.

KEPEL, G. Fitna. Guerre au coeur de l'Islam. Paris, Galemard,2004.

MAHMOOD, S. The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton, 2005.

MANSOOR, S. P. "Desacralizing secularism", Islam and secularism in the Middle East..., p. 81-96.

MARSHALL,G.A."A question of Compatibility: Feminism and Islam in Turkey", Middle East Critique, Vol.17, No3, 2008, p.223-228.

MEFIEZ, H. Exploration in Philippine Folklore. Manila,1999.

MERNISSI, F. Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society. Bloomington,1987.

MERNISSI, F. The Veil and the Male Elite. New York,1987

METCALF, B."Women and Men in a Contemporary Pietist Movement: the Case of the Tablighi Jama'at", Basu A. and Jeffery F. (eds.), Appropriating Gender: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia. New York,1998

MOHAMMAD, R. "Negotiating Spaces of the Home, Educational System, and the Labor Market", Ghazi-Walid and C.Nagel (eds.), Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space. F..New York, 2005,p.178,182-183.

NIYAZI, B. The Development of Secularization in Turkey. London, 1999.



STARR SERED, S. ”Woman” as Symbol and Woman as Agent", Marx F. M., Lorber J. and Hess B.B.(eds.), Revisioning Gender. The Gender Lend. Pine Forge Press Series. Vol. 5. London, New Delhi,1998, p.193-221.

RINALDO, R. "Women and Piety Movement", B.Turner (ed.), Sociology of Religion, John Wiley and Sons, 2010,p.584-605.

SAKALLI, N." Beliefs about Wife beating among Turkish College Students: Their Effects of Patriarchy, Sexism, and Sex Differences", Sex Roles,2001,Vol.44.No 9/10,p. 599-610.

TALHANI, G. "The Human Rights of Women in Islam" Journal of Social Philosophy, Vol. 16, 1985,p.1-7.

TOYNBEE, A. J. A Study of History. Oxford, University Press, Vol.2.1987.

TURNER, B." Acts of Piety:the Political and the Religious,or a Tale of Two Cities" Acts of Citizenship. Isin, E.F. and Nelsen, G.M. (eds.), London, 2008.

YAVUZ, H. "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey", Contemporary Politics, Vol. 30, No 1, 1997, p.62-83.

YUVAL - DAVIS, N. and ANTHIAS, F." Introduction", N. Yuval -Davis and F. Anthias (eds.) Woman-Nation-State, Palgrave Macmillan, Vol. I,p.6-14.

WADUD-MUHSIN, A. Quran and Woman. Kuala Lumpur,1994

ИБРАГИМ, Т. "Какой перевод Корана нам нужен?" Минарет, Нижний Новгород, Вып.4, 2007, с. 13.

НАУМКИН,В.В."Исламский мир в мировой политике и культуре", Наумкин В.В.: Ислам и мусульмане: культура и политика. Статьи, очерки, доклады разных лет. Москва -Нижний Новгород,«Медина». 2008, с. 585-593.

СЮКИЯЙНЕН, Р.Л. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. Москва,Изд. "Наука",1986.

ХОУСБАУМ, Э. Эпоха крайностей:короткий двадцатый век (1914-1991).Москва, Изд. «Независимая газета»,2004.

htpp://www.islamicperspectives.com/ Qoran-4-34.htm



Müslüman Doğu Tarihinde Dindarlığın Toplumsal Cinsiyet Boyutu (XX-XXI yy.)

Dr. Lale Dadhudayeva

ÖZET

XX. asır hem "aşırılıklar çağı" (E. Hobsbawm) hem de "kadınlar asrı" olarak adlandırıyor. Bu tanımlar sosyo-antropolojik gerilimin en yüksek derecesini ve dönemin en kapsamlı algısını oluşturmaktadır. XX. yüzyılda ortaya atılan birçok teorinin ve bununla birlikte projelerin odağı, toplumsal gerçeği değiştirmek amacıyla, onun "insan-toplum" olan temel ekseninden kaymıştır.

Medeni temelinden bağımsız olarak, herhangi bir toplumun gelişimi için ihtiyaç olarak algıladığı, laikliğin zaferi ile başlayan ve dini, siyasi merkezden özel hayat alanına sürükleyen bu yüzyıl, bu kavrayışın yıkılışı ve dinin sosyal hayatın merkezine dönüşüyle sona erdi.

Bu makalede, 1960'larda yükselen "resacralization" sürecinin bir parçası olan dindarlık (pietism) fenomeni ışığında; laik, İslâm ve İslâmcı feminizmin gelişimi üç aşamada ele alınmaktadır.



1920-1930 yıllarında Müslüman ülkelerin büyük çoğunluğunda yarım ulusal-devlet modeli benimsenmiştir ki bunlara Batı kurumlarının kök atmasıyla birlikte (ulusal devlet, anayasa, parlamento, siyasi partiler, seçimler, vb) devlet kurma stratejisi ve metotları da benimsenmiştir. Müslüman ülkelerde bu dönemde genellikle devlet tarafından desteklenen laik feminizm oluşmaktadır, laiklik araçları ve kurumların kullanımı ile kadınların eşit sosyal ve siyasal haklara sahip olma konusu çözme kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Hiçbir ülkede dinin devletten tamamen ayrılması gerçekleşmemişti, gerçekleşmesi de mümkün değildi. Her birinde din çok ya da az ölçüde siyasi merkezdeki toplum alanından, kişisel ilişkiler ve özel hayat alanına marjinal bir konuma taşındı, din adamları ise devletin laiklik kurumlarının sıkı ya da daha az sıkı kontrolü altına alındı. Müslüman Doğu'nun hiçbir yerinde "...laikleşme süreci Müslümanların dünya görüşünü değiştiremedi, … o dinamik olarak sadece bireyde değil, aile yada geleneksel küçük gruplarda da yenilenmiştir." (A. Davutoğlu).

Sömürgeleştirme çağından itibaren, XX. yüzyıl boyunca Müslüman ülkelerde iki paralel dünyanın, iki kavramın, iki meşrulaştırma sistemin oluşu belirlenmiştir. Resmî laiklik; dışa yönelik, resmî dünya ile ilişkili, ailenin ve toplumun içinde önceden var olan ve onun/onların ihtiyaçlarına "hizmet " eden geleneksel İslâmi dünyadır. Bu durum, diğer Avrupalı olmayan topluluklar için de tipiktir ve bu "...sosyo-politik laiklik ve geleneksel kişisel özdeşliğin oluşturulması arasında gerginliğin ortaya çıkmasına..." neden oluyordu (A.Davutoğlu).

"Üçüncü dünya" ülkelerinin çoğunun sömürgelikten çıkmasından dolayı, 1950-60 yılları dünya siyasi haritasında köklü değişiklikler ile kendini belirtmiştir. Bağımsız devletlerin inşası süresi içinde, dinî kimlikle kesintisiz bağlı olan milli kimlik meseleleri gündemin ana konusu hâline geliyordu. Böylece belirgin siyasi konu içermeyen, İslâm kültürünün bir parçası olarak toplumsal cinsiyet konularını başa koyan, İslâmî feministlerin güçlenmesini sağlayan, resacralization süreci başlanmış oldu.

XX. yüzyılın son çeyreği ve XXI. yüzyılın başlangıcının küresel düzeyde belirmiş en çarpıcı olaylarından biri, resacralization sürecinin bir parçası olarak dinî hayatı saflığa döndürme harekâtı olmuştur. Çoğu çalışmalarda, XVII ve XVIII. yüzyıllarda Almanya'yı kendi içine alan sosyo-dini süreçten yola çıkarak, bu duruma dindarlık (pietism) deniliyor. Bu fenomenin basit toplumsal hareketler ve geleneksel dinî kurumlar arasındaki farkında, kişisel dindarlık yatıyor. Bu zaman içinde küresel siber alanda, laik ve İslâmcı feministlerin de koyduğu aynı hedeflere İslâm'ın zengin kültür mirasının kullanılması yoluyla ulaşmayı düşünen İslâmcı feminizm gelişmektedir. Ayrıca, İslâmcı feministler için kamusal alan ek segmenleri de içeriyor, özellikle camilerde yapılan dinî hizmet ve ritüellere

katılımını göndermektir. Onlar toplumsal cinsiyet rolleri ve farklılıkların uygulanmasında, insanların eşitlik ve adalet kavramı olarak İslâmi eğitiminin insani misyonunun kanıtında içtihadı en önemli araç yaparak, Kuran ve diğer kutsal kitapların hükümleriyle yön buluyorlar. Onlara göre, küresel ümmetin dünyaca yapılanmasında sadece bu prensipler dâhil edilmelidir.

Laik feministler İslâm toplumunun var olmasına meydan veriyorlar ama İslâm devletinin değil; İslâmi kadın aktivistlerin tezi devlet laik olabilir ama İslâmi geleneklerin tüm haklarıyla uygulamasını sağlamalıdır, İslâmcıların görüşüne göre hem toplum hem de devlet sadece İslâmi olmalı.

Müslüman ülkelerde feminizmin önde gelen araştırmacısı Margo Badran, Müslüman feminizmin parlak özelliklerinden birinin gerçeği olarak, ilgi alanının toplumun tüm problemlerini içerdiğini gösteriyor, hâlbuki araştırmacının fikrine göre, Hıristiyan ya da Yahudi kadın kurtuluş teorisi, sadece ayrı grup kadınların problemleri üzerinde yoğunlaşmış bulunmaktadır.

Müslüman kadın aktivistlerin dindarlık (pietism) hareketine çekilmesi, zengin Müslüman mirasının kullanılmasında önemli değişiklikler getirdi, bu da dinî kitapların yeni şekilde okuma ve yorumlanmasına yenilikler getirmiştir. Bunun sonucunda, İslâm dini antropoloji kadın kahramanlarının imajına aktüellik kazandırdı, böylece toplum hayatına feminist stratejisinin önemli ögesi, aile gururunun parçası olarak Müslüman kadın kılık kıyafeti, alternatif modernizm sembolü olarak ileri sürüldü, Müslüman olmayan topluluklarda ise bu, ümmetinin küreselliğini gösteren uluslar ötesi sembol olarak kabul edildi.

Ancak, Müslüman toplum içinde toplumsal cinsiyet rollerinde ortaya çıkan tüm bu önemli değişikliklerin hayata girmesi, Müslüman kadınının hayatına laikliğin getirdiği deneyim olmadan mümkün olmazdı.



Towards the Issues of Gender Dimension of Pietism in the History of the Muslim East (XX-XXI c.)

Dr. Lola Dodkhudoeva

ABSTRACT

XX c. is named both as "epoch of extremes" (E. Hobsbawm), and "century of women". These definitions form the most complete comprehension of the epoch of the highest degree of socio-anthropological tension; centration of both many theories and projects was actualized on its main axe "human-society", realized in XX c. with an aim to change social reality.

Having begun with triumph of secularism, accepted as воспринятого как universally valued need for development of любого any society, regardless of its civilized base, and shifted religion from the political center towards the sphere of private life, this century has finished by dethronization of this conception and return of religion into center of public life.

The article deals with three stages of feminism's development on the Muslim East - secular, Islamic and Islamist - in light of phenomenon of pietism, as a part of the global process of resacralization, growing нараставшего since 1960-s.

In 1920 - 1930 in the bulk of the Muslim countries there was strengthened a half- and half model of the national state; in this model along with strengthening of borrowings of the Western institutions (national state, constitution, parliament, political parties, elections, etc.), both strategies and accesses towards solution of the problems of the state building have been enrooted. Secular feminism was formed in the Muslim countries at this time, very often it was supported by states; it tries to solve the problem of gaining by women equal social and political rights by using secular instruments and institutions.

Complete separation of religion from a state has not been happened in any country, and hardly could happen; in each of them religion was to more or less extant was shifted from public sphere in center of political field to marginal position, in a sphere of personal relations and private life, and religious leaders have happened to be under more or less strict control of the state secular structures. Nowhere in the Muslim East"...process of secularization did not succeed to change world vision of the Muslims,...it was dynamically renewing not only in individuals, but also in family or in traditional small groups" (A. Davutoglu).

Since the epoch of colonization and during the whole XX c. in the Muslim countries one could meet existence of two parallel worlds, two identities, two systems of legitimacies: official, secular, directed outside towards external relations with the official world, and traditional Islamic one which was existing inside of family/community, and served its needs. Such situation which was typical for other non European societies as well led to "...appearance of tension between socio- political secularism and traditional process of formation of personal identity..." (A. Davutoglu).

1950-60's have been marked by the cardinal changes on the political map of world because of decolonization of the bulk of countries of the "third world". The questions of identity inseparably linked with religious identity became the major point of agenda during the period of construction of independent states. It has become a starting point for the process of resacralization in cause of which the positions of the Islamic feminists were also fixed, for them gender issues are of the highest priority and are interpreted as a part of the Islamic culture without brightly expressed political component.



One of the brightest phenomenon of the last quarter of XX - beg. XXI c., marked at the global level, is movement for return of purity into religious life as a part of the process of resacralization.

A great part of the researchers name it "pietism", deriving from socio-religious process embraced Germany in XVII-XVIII c. This phenomenon differs both from ordinary social movements and traditional forms of the religious organization by individual piety.

By this time the Islamist feminism has been formed in global cyberspace, it sees the ways for achievement of the same goals, as put both the secular and the Islamic feminists, but through using extremely rich Muslim cultural heritage. Besides of this, public sphere of the latter includes also additional, religious segments, particularly, participation in cult and rituals carried out in mosques. They are led by the regulations of Qur'an and other sacred texts making *ijtihad* the most important mean of proofs of humanitarian mission of the Islamic faith as conception of equality of people and justice in realization of gender roles and differences. On their opinion only such principles should be inserted into world construction of the global *umma.*

Secular feminists concede existence of Islamic society but not Islamic state; the Islamic activists consider that a state might be secular but should provide real plenipotentiary actualization of the Islamic tradition, according to Islamist feminists both state and society should be Islamic.

Outstanding researcher of the history of feminism in the Muslim countries Margot Badran considers one of the brightest peculiarities of the Islamic feminism its interest of the problems of society totally, meanwhile according to her opinion the Christian and the Judaic theories of emancipation of women concentrate on the problems of the separate grоups of women.

Involvement of the Muslim activists in the movement of pietism has led to significant changes in handling of the rich Muslim heritage, resulted in re-reading and new interpretation of sacral texts, offering topicality to the images of some heroines of the Islamic sacral anthropology, having fixed the Muslim female dress-code in the social life as a symbol of alternative modernism, important component of feminism strategy, a an object of family's dignity, and in non-Muslim societies as transnational symbol, demonstrating global character of umma.

However all these significant changes in the field of gender roles in the Muslim society hardly could be realized without the experience gained by the Muslim women during the epoch of secularism.



Kazakistan Cumhuriyeti'nde İslâm Dinine Yönelik Devlet Politikası

Dr. Raşid Tacibayev

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi,
Uluslararası İlişkiler Bölümü

ÖZET

Bu çalışmada Kazakistan Cumhuriyeti'nde bağımsızlık sonrası devletin İslâm dinine ilişkin takip ettiği politika ele alınmaktadır. Bu politikanın; Sovyetler Birliği'nin dağılması arifesi, bağımsızlık ilanı ve sonrası, 11 Eylül 2001 olayı ve Arap Baharı sonrası gibi birkaç evreden oluştuğu gözlenmektedir. Ayrıca çalışmada Kazakistan'ın siyasî ve coğrafî konumu ile demografik yapısının devletin İslâm dinine yönelik politikasının oluşmasına tesiri anlatılmaktadır.

Kazakistan yönetiminin İslâm dinine ilişkin politikasının oluşması bağımsızlığın ilanından önce başlar. M. Gorbaçev'in "perestroyka", "glasnost" gibi reformları dinî alana da tesir eder. Orta Asya Müslümanları henüz SSCB'den ayrılmadan önce kendi müftülerine karşı hoşnutsuzluklarını dile getirirler. Kazakistanlı Müslümanlar da bu süreçten uzak kalmazlar. Kazakistan Müslümanlar Dini İşleri Kadılığının, Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini Başkanlığından (OADB) ayrılmasını

isterler. Ama ayrılma sürecinde bazı sıkıntılar yaşarlar. Kazakistan yönetimi, Kazakistan Müftülüğünün oluşma döneminde bizzat rol alır, müftülüğü her türlü saldırıdan korumaya çalışır. Bu durum aynı zamanda devletin din politikasını takibe almasına neden olur. Aslında yönetim komünist ideoloji çökünce onun yerini tutacak bir ideolojiye muhtaçtır. Üstelik Kazakistan'daki çok sayıda Ortodoks Rus vardır. Ortodokslara karşı en iyi denge unsuru olarak İslâm dini görülür. Bu nedenle devlet, bağımsızlığın ilanı sonrasında İslâm dininin gelişmesine destek gösterir. Ancak bu desteği, 11 Eylül 2001 tarihindeki ABD'deki terör saldırısına kadar devam ettirebilir. Mezkur tarihten sonra dünyada oluşan konjonktüre göre devletin taktik değiştirdiği gözlenmektedir. Kazakistan hükümeti, dünya dinlerinin temsilcilerini davet ederek Astana'da büyük bir toplantı düzenler. Kazakistan kamuoyunun ve dünyada oluşan konjonktürü göz önüne alarak bir takım tedbirler alır. Bu tedbirler hukuksal ve kurumsal alanlarda gerçekleştirilir. Yönetim kendine geniş yetki tanıyarak dinî alandaki kontrolü arttırır. İlk iş olarak da dinî birlik ve vakıfların kurulması ve tescil edilmesine yönelik yasakları yürürlüğe sokar.

Kazakistan'da İslâm dininin devlet politikası hâline gelmesinde yabancı devletlerin de tesiri oldukça fazladır. Bu bağlamda Türkiye, ABD ve Rusya gibi devletlerin küresel ve bölgesel alanlarda uyguladığı çeşitli politikalar etkili olur. Özellikle dünya liderliğine soyunan ABD'nin kendi politikasını uygulamak için İslâm'ı alet ettği söylenebilir. Kazakistan'a "ılımlı İslâm"ı Türkiye vasıtasıyla enjekte etmeye çalışır. Daha önce Ortodoks Hıristiyan âlemiyle özdeşleştirilen Kazakistan'ın İslâm âlemiyle özdeşleştirilmeye gayret edildiği gözlenir. ABD'nin Büyük Ortadoğu Projesinde yer alması, Kazakistan'daki İslâm politikasının gelecekte hangi boyutlarda cereyan edeceğinin göstergesi olarak görülebilir.

Kuzey Afrika ülkelerinde cereyan eden olaylar da Kazakistan'a belli ölçülerde tesir eder. N. Nazarbayev, dünyada ve ülkede cereyan eden olayları nazara alarak 1 Eylül 2011'de parlamentoda bir konuşma yapmış ve konuşmasında dinle ilgili yeni yasanın kabul edilmesini teklif etmiştir. Bu konuşmayı, kendilerine verilmiş bir mesaj olarak değerlendiren parlamento, dinle ilgili yasa tasarısını jet hızıyla 29 Eylül 2011'de kabul etmiştir. Ancak bu yasaya Müslümanlar ve bir çok sivil kuruluş itirazlarını bildirmiştir. Dinî İşler Ajansı Başkanı H. Lama Şarif'in namazla ilgili yayımladığı bildiri de bu hoşnutsuzluğu yatıştırmaya yöneliktir. Yeni kurulan Dinî İşler Ajansı, İslâm dinini kontrol etmek için teşkilatlanmış gibi tavır sergilemektedir. Ajans, cami ve mescitleri Allah'ın 99 ismiyle isimlendirmeyi teklif eder. İslâmi yayınlar ve siteler ancak ajansın onayıyla yayımlanabilecek ve faaliyete geçebilecektir. Ajansın onayını almayan hiçbir yayın yapılamayacak, kitap basılamayacak ve basılırsa da piyasadan toplattırılacaktır. Böylece Kazakistan'daki dinî kitaplar yetkili makamların onayından geçtikten sonra yayımlanmış



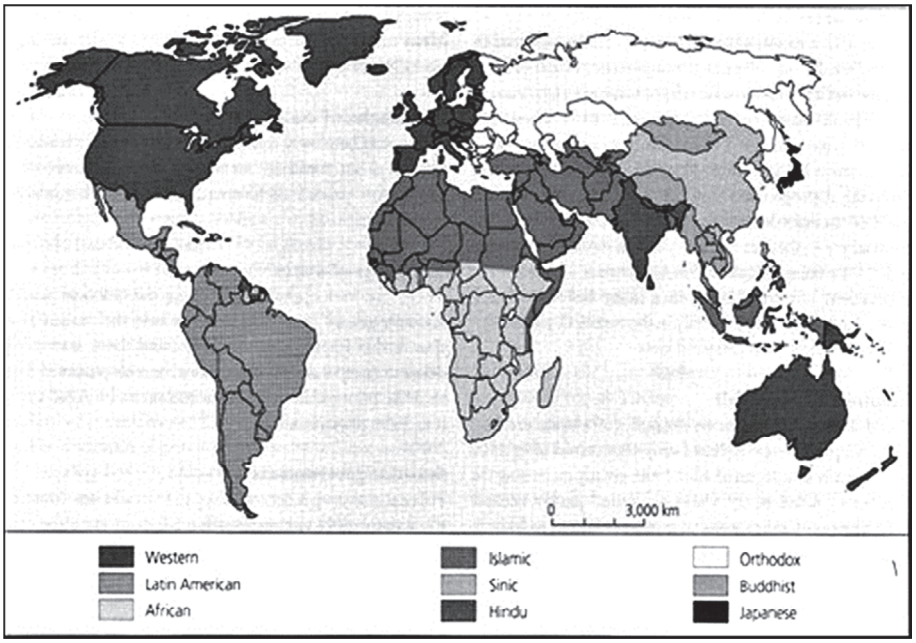
olacaktır. Bu da Kazakistan hükümetine istediğini yayımlatma, istemediğini yasaklama imkânını verecektir. Yönetim, "dinî inanç hürriyeti ve dinî cemiyetler" hakkındaki yasayla ve ajansın faaliyetleriyle Kazakistan'daki İslâmi gelişmeleri takip etmenin yeni metot ve kurallarını icat etmiştir. Ancak yönetimin bu tür tedbirleri bazı İslâmî grupları gizlice hareket etmeye itmektedir. Bunlar herhangi bir çalkantıda veya krizde ortaya çıkıp problem oluşturabilirler. Kazakistanlı siyasetçilerin aşırılık gösteren bazı dinî grup ve cemiyetlerin faaliyetlerine karşı açık ve net bir şekilde strateji üretmesi gerekir.

GİRİŞ

SSCB'nin dağılması ve komünist ideolojinin iflas etmesi bu bölgede yeni siyasî ve sosyo-kültürel gelişmelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tür gelişmeler daha ziyade halkların dine, millî gelenek ve göreneklerine dönmelerinden kaynaklanmaktadır. SSCB'nin dağılması Orta Asya bölgesinde İslâmi değerlerin canlanmasına neden olmuştur. Bölgedeki cumhuriyetler Sovyet yönetiminden etkilenmişlerdir. Orta Asya devletleri içinde Kazakistan coğrafî konumu itibariyle Rusya'nın daha çok etkisi altında kalmıştır. Ama bu coğrafî konum diğer cumhuriyetleri çevreleyen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Özbekistan ile Tacikistan'da İslâm dininin tesiri çok yüksek ise, Türkmenistan'da onlara göre daha zayıf, Kazakistan ve Kırgızstan'da ise çok daha zayıftır. Orta Asya'daki diğer cumhuriyetlere göre Kazakistan'da İslâm'ın çok zayıf durumda olması Batı kaynaklarında Kazakistan'la ilgili farklı değerlendirmelere sebep olmuştur. Örneğin, doksanlı yılların başında Harvard Üniversitesi'nden Prof. S. Huntigton "Medeniyetler Çatışması" kitabındaki[1] haritada Kazakistan'ı Ortodoks Hıristiyan âlemiyle özdeşleştirmiştir[2]. (bkz. 1. Harita)

[1] Bu kitap 1993'de makale olarak yayınlanmıştır.

[2] Самюэль Хантингтон, «Столкновение цивилизаций», Под общей редакцией К. Королева, Москва, ООО «Издательство АСТ», 2003, с.16.



Sovyetlerin dağılışından sonra yayımlanan bu eserde Kazakistan'da İslâm'ın gelişmesiyle ilgili takip edilmesi gereken ABD politikasının ipuçları görülebilir. Zira soğuk savaş döneminde ABD'nin "Düşmanımın düşmanı, düşman kaldıkça dosttur." politikası doğrultusunda SSCB'ye karşı mücadelede İslâm âlemine destek verdiği, hatta Çin baskısı altındaki Doğu Türkistanlı Müslümanlara Kuran-ı Kerim gönderdiği bilinmektedir.

Sovyetlerin dağılmasından sonra bağımsızlığına kavuşan Orta Asya devletlerindeki İslâmi gelişmelerle en çok ABD ilgilenmiştir. ABD, SSCB ile arasındaki soğuk savaş döneminde bölgede oluşan "emperyalist, düşman, sömürgeci ABD (Batı)" düşüncesini hafızalardan silmek istiyordu. Bununla birlikle Rusya'nın tekrar güçlü bir imparatorluk kurmasını ve Orta Asya'da nüfuz sahibi olmasını önlemek için komünist ideoloji taraftarlarının siyasî güç kaybetmesi lazımdı. Ayrıca bölgede uzun yıllardır baskı altındaki İslâm dininin ve din adamlarının geniş bir şekilde faaliyette bulunmalarını sağlamak gerekiyordu.

1992'de CIA'nin üst düzey yöneticilerinden Graham Fuller, Ruslarla Kazaklar arasındaki farkın ortaya koyulmasında İslâm'ı başlı başına bir unsur olarak zikretmektedir. G. Fuller'e göre İslâm, Kazaklar tarafından millî devlet kurmada tamamlayıcı unsur şeklinde algılanmaktadır.[3] 1996'da N. Nazarbayev de İslâm

[3] Виталий Хлюпин, «Бунтующий» ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень №34, Москва 1.08.2001, стр.44; Fuller G.E., Central Asia. The



dininden Kazak halkının etnik kimliğini oluşturan nesne olarak söz etmiştir.[4] Bu tür görüşler Kazakistan'da İslâm dinine önem verileceğini veya verilmesi gerektiğini göstermesi bakımından değerlidir.

Kazakistan halkının o dönemdeki manevî durumunu değerlendiren çeşitli kurum ve kuruluşların anket çalışmaları vardır. Örneğin, "SIAR"ın[5] verilerine göre Kazakistan'da kendini Müslüman olarak görenlerin oranı %27,4 civarında olmuş.[6] Böyle bir durum Kazakistan yöneticilerini de endişelendirmiş olmalı ki onlar beyanatlarında Kazakistan'da Müslümanların çoğunlukta olduğunu, ayrıca İslâm'ın ülke açısından vazgeçilmez bir unsur olduğunu dile getirmişlerdir.[7] Bu da ancak İslâmi değerlerin canlanmasıyla olabilirdi. Ama bunun, başta ABD olmak üzere Batılı devletlerin menfaatlerine uygun olarak, kontrollü bir şekilde gelişmesi gerekiyordu. Bu bağlamda Kazakistan'a rehberlik yapacak bir Müslüman devlet lazımdı. Bunun için, ABD'nin NATO'da müttefiki olan, Türkiye iyi bir adaydı. Zira dil, din, köken bakımından akraba bir devlet olan Türkiye'nin Orta Asya devletleriyle anlaşması daha kolaydı. Ayrıca Türkiye birçok açıdan Orta Asyalı Müslümanlara örnek bir devletti. Türkiye'nin de üzerine düşen bu vazifeden bir çıkar sağlamayı umduğunu söylenebilir. Türk âleminin lideri olma veya Türk dünyasını bir çatı altında toplama gibi düşünceler de o devrin mahsulüdür.

Orta Asya'ya ve Kazakistan'a Türk girişimcilerinin ilk çıkartması eğitim alanında olmuştur. Eğitim alanında kendilerini ispatlayıp halkın gönlünü kazanarak eski Sovyet eğitim sistemini, anlayışını yavaş yavaş çökertmek birçok amaçtan sadece biriydi.

Orta Asya ve Kazakistan'da açılmış Türk Liselerinde Rusça eğitimin yerine Türkçe ve İngilizce eğitim esas alınmıştır. Ancak Rusçanın mezkûr devletlerin eğitim sisteminde mevcut olması Türk Liselerini Rusça eğitim vermeye mecbur etmiştir.

Günümüzde Batıda çok kullanılan "ılımlı İslâm"ı Kazakistan'da yerleştirme politikasının temeli o dönemde Türkiye tarafından atılmıştır denilebilir. Kazakistan'da "ılımlı İslâm'ın" gelişmesinde Türkiye'nin özel müteşebbislerince açılmış liselerin önemli katkı sağladığını söylemek gerekmektedir. Türkiye'nin 8. Cumhurbaşkanı Turgut Özal 10 Kasım 1992 tarihinde N. Nazarbayev'e

---

New Geopolitics. Prepared for the Under Secretary of Defense for Policy. Santa Monica, "RAND Corporation", 1992, p. 52.

4 Н. Назарбаев, На пороге XXI века, Алматы, Атамұра -2003, стр.162.

5 SIAR: Uluslararası Sosyal ve İktisadi Araştırma A.Ş.

6 Milliyet, 25.IX.1994, ayrıca bkz: Aleksandre Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, Chantal, Stepde ezan sesleri, (Çev: Nezih Uzel), İrfan Yay. İstanbul 1994, s.249.

7 Yeni Türk Cumhuriyetlerinin Dış Dünyaya Açılımı: Sorunlar ve Çözüm Yolları Konferansı 11-12.XII.1992 Ankara, TC Dışişleri Bakanlığı, TİKA Yay., Ankara -1993, s.74.

mektup yazarak, ondan Türk özel müteşebbisleri tarafından açılmakta olan Türk-Kazak liselerine destek olmalarını rica etmiştir.[8]

Türkiye ve diğer İslâm devletlerinden gelen destek sayesinde Kazakistan'da İslâmi değerler canlanmaya başlamıştır. Ayrıca Rusya Federasyonu dâhilindeki İslâmi cemaat ve kuruluşların Kazakistan'daki tesiri artmıştır. Özellikle Rusya'daki müslümanların Kazakistan'a gelerek aktif bir şekilde İslâm'ı anlatma gayretleri dikkate değerdir.[9] Rusyalı İslâm hatiplerinin Kazakistan müslümanlarına gelip vaaz vermesi bazen istek ve davet doğrultusunda gerçekleşmiştir.

Bugün Kazakistan'da satılmakta olan dinî kitapların çoğu Rusya'da basılmıştır. Rusya'da basılmış bu kitaplar Kazakistan'da okunmakta ve Kazakça tercümeleri yapılmaktadır. Rusya Müslümanlarının Kazakistan'daki İslâmi gelişmelere olan ilgisi Kazakistan'da bazı Kur'an sûrelerine olan yasağa tepki göstermelerinden de anlaşılabilir. Rusya Müslümanları Dinî İşler Başkanlığı Kazakistan Mahkemesi'nin kararını protesto etmiştir[10].

Böylece İslâm kültürü ve İslâmi değerler Kazakistan'a sadece güneyden değil, kuzeyden de yayılmaya başlamıştır. Böyle bir durum İslâm'ı Kazakistan'ın tüm bölgelerinde hâkim din durumuna getirecektir. Kazakistan'a İslâm'ın kuzeyden de yayılmaya başlaması Rusya'nın stratejik menfaatlerine dokunmaktaydı. Zira Kazakistan'ın kuzey bölgelerinde Slavların çoğunlukta olması Rusya'nın Kazakistan'da nüfuz sahibi olmasının en kolay yoluydu. Kazakistan'ın kuzeyinde İslâmi tesiri azaltmak için Rusya kendi içinde İslâmi gelişmelere karşı tedbirler almaya yönelmiştir. Nitekim Rusya'da devlet başkanlığına V. Putin'in gelmesiyle Kafkaslar ile İdil-Ural boyundaki Müslümanlara yönelik baskı artmıştır. Kaf-

---

8 "Onlar da desteklemiş", Hürriyet, 22 Haziran 1999.

9 2004 yılında Almatı'ya nasihat yapmaya gelen bir Tatarla bizzat tanışmıştım. Ayrıca Moskova cami imamı Şamil Alyautdinov'un Ekim 2011'de Almatı'ya gelerek kendi kitaplarını tanıtma ve Rusça eğitim veren eğitim müesseselerinde toplantı tertip etmesine Kazakistan Dinî İşler Ajansı "Kazakistan'da cereyan etmekte olan olaylar nedeniyle yabancı hatiplerin vaîz verme maksadıyla gelmesi uygun değildir" diye karşı gelmiş ve gelmesini tasvip etmemiştir. Kazakistan'a gelmek isteyen Rusyalı imama Kazakistan Dini İşler Başkanlığı karşı olmamış. http://tengrinews.kz/kazakhstan_news/agentstvo-delam-religiy-kazahstana-schitaet-neumestnyim-priezd-moskovskogo-imama-199160/. Ancak 18 Ekim 2011 tarihinde Kazakistan Dini İşler Ajansı başkanı Hayrat Lama Şerif, Şamil Alyautdinov'un Kazakistan'a gelmesi için ilk önce onun kitapları gereken kanuni tetkikattan geçmesi gerekmektedir diyor. Лама Шариф разрешил приехать московскому имаму Аляутдинову, 18.10.2011, http://tengrinews.kz/kazakhstan_news/lama-sharif-razreshil-priehat-moskovskomu-imamu-alyautdinovu-199448/

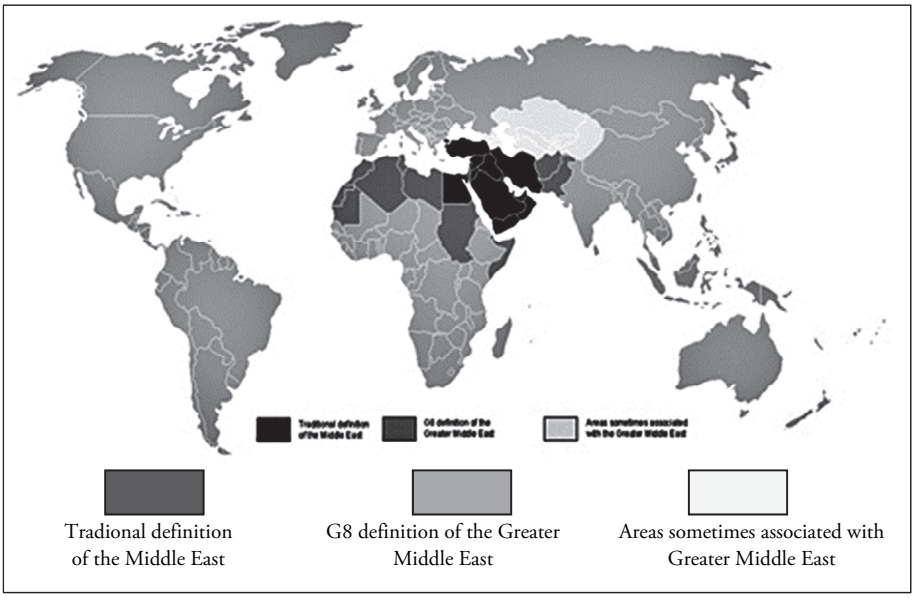
10 Власти Казахстана запретили аудиозаписи отдельных сур Корана, *Мадина*, Всероссийская газета мусульман, № 9 (98) НОЯБРЬ 2009 г. стр. 13.

kaslarda elliden fazla İslâm uleması suikasta kurban gitmiştir.[11] Bunun hayret edilecek tarafı öldürülenlerin ılımlı İslâm taraftarları olmasıdır.

Rusya'da, Putin'in devlet başkanı olmasıyla 2000'den itibaren Türk müteşebbislerince açılmış Türk liselerinin faaliyet göstermesi birçok bölgede yasaklanmış ve bazı öğretim elemanları yurtdışına çıkarılmıştır. Rusya devlet kontrolündeki basın-yayın kuruluşlarında Türk Liseleri İslâm'la özdeşleştirilmiştir[12]. Rusya'yla siyasî ve ekonomik alanda işbirliğinde bulunan Kazakistan'da ise böyle bir olaya rastlanmamaktadır. Bu, Kazakistan yönetiminin konuyla ilgili kendine özgü politika takip ettiğini göstermektedir.

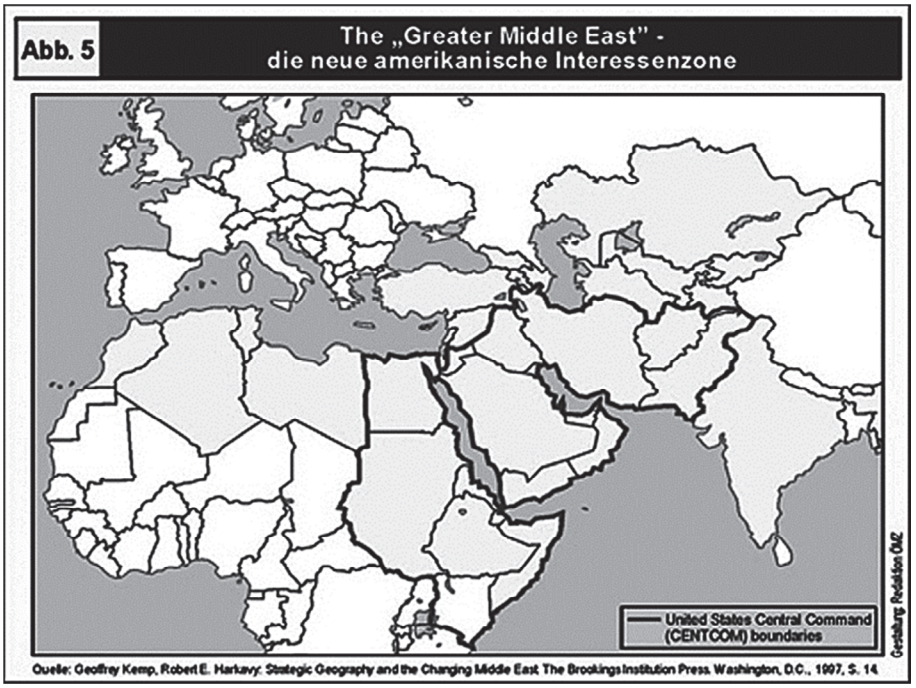
ABD'nin Türkiye'ye bel bağlaması Kazakistan'da (Orta Asya'da) Batıyla (ABD'yle) ilgili Sovyetler döneminde oluşan "kötü" düşüncelerden kurtulana kadar olmuştur. Artık ABD yönetiminin Orta Asya cumhuriyetlerindeki İslâm dinine yönelik takip ettiği politikanın seyri de aynı seviyede değildir. ABD'nin bu yaklaşımı Kazakistan yöneticilerinin İslâm diniyle alakalı takip etmesi gereken politikanın da ana hatlarını belirlemiştir denilebilir.

ABD'nin Kazakistan'a olan bakış açısının zamanla değişime uğradığını şu haritadan görebiliriz (bkz. 2. harita). Bu, ABD'nin Büyük Ortadoğu Projesini geliştirmesiyle direk ilişkilidir.



[11] Тимур ЮСУПОВ, Молот имамов, *Мадина*, Всероссийская газета мусульман, № 9 (98) ноябрь 2009 г. стр. 9.; В Татарстане взорвали муфтия республики и убили его заместителя, http://zarusskiy.org/İslâm/2012/07/19/tatarstan/

[12] В. Шалеева (г. Уфа) "Скидки по-турецки", *Российская газета*, 12 марта 2004 г. (Makalede Türk liselerinin pantürkizmi, panİslâmizmi propaganda ettiği yazılmaktadır.)



Kazakistan yeşil renkle gösterilmiş ve böylece İslâm âlemiyle özdeşleştirilmiştir. Haritada İslâm'ın kuzeydeki ileri karakolu hükmündeki Kazakistan, Rusya'nın bağrındaki taş gibi durmaktadır. Böylece ABD Kazakistan'ı İslâm âlemine katarak BOP dâhiline girecek alanı genişletmiştir. Bu, BOP çerçevesinde ABD'nin nüfuz alanını Rusya'nın içerisine kadar götürmesine fırsat tanıyacaktır. Dolayısıyla Kazakistan'da ABD'nin menfaatine zıt düşmeyecek İslâmi hareketler yani "ılımlı İslâm" gelişebilecektir. Kazakistan'daki bu tür gelişmeleri yakından takip eden ABD Rusya'yı kendi kontrölünde tutabilmek için "ılımlı İslâm'ı" Rusya'ya karşı bölgede güç unsuru olarak kullanmayı düşünebilir. Yani Rusya ne zaman ABD'ye kafa tutacaksa o zaman ABD yedekte bulunan planı faaliyete sokacaktır.

Rusya'nın Orta Asya'da İslâm'ın gelişmesinden endişe etme sebebi Rus medyasında Avrasya halkı hakkındaki şu görüşlerden daha iyi anlaşılabilir: "Şimdi İslâm bazı Avrasyalı halklar (Kazak, Kırgız, Başkırt) arasında aniden hızlanmıştır. Şimdilik İslâm bu halklar arasında çok zayıftır, ama şuanki vaziyet gelecekte onun aniden yükselmesine zemin hazırlamaktadır. Kazak ve Kırgızların gerçekten Müslüman olmasının büyük vahameti vardır. Zira bu durum Avrasya bütünlüğünü tahrip etme tehlikesini doğurur. Böyle olması durumunda



da en kötümser durumunda Rusya, Kazan'ı Rusların aldığı zamana (XVI. asrın ortasına) geri gider."[13]

Rusyalı araştırmacılar Kazakistan'da İslâm'ın kısa süre içerisinde hızla gelişmesini hâlâ anlayamamaktadır. Rusyalı şarkiyatçı ve İslâm araştırmacısı A. V. Malaşenko 1990'lı yıllarda Kazakistan'da İslâm yerleşmez diyen Kazakistanlı meslektaşlarına ülkelerinin İslâmlaşmasına nasıl izin verdiklerini sorar.[14]

Kazakistan'ın 90'lı yılları, komünist devirden kapitalist devre geçme süreci olarak kabul edilebilir. Bu geçici dönemde eski Sovyet sistemine dayalı ekonomi çökmüş, sahipsiz kalmış birçok sanayi ve devlet müessesesi talana uğramıştır. Birçok uzman kadro yurt dışında daha sakin ve rahat yaşam şartlarının arayışına koyulmuştur. Hırsızlık, cinayet, mafya, eşkıyalık çoğalmıştır. Kazakistan adeta bir savaş alanı gibidir. Nitekim, devlet başkanı N. Nazarbayev, İ.V.Stalin'in II. Dünya Savaşı'nda dine önem vermesine dikkat çekerek, böyle bir dönemde dinin toplumdaki rolünü göstermeye çalışmıştır.[15] Kazakistan'ın durumunu üstü örtülü bir şekilde savaş durumundaki devlete benzeterek, böyle zor bir dönemde devletin dine daha çok önem vermesi gerektiğini vurgulamıştır.

N. Nazarbayev'in devletin din politikasını daha ziyade lâik düzene dayandırarak yürütmekte olduğu, "XXI. Asrın Eşiğinde"[16] adlı eserinden anlaşılmaktadır. Onun, "Devletin din politikası dinî cemiyetler arasında herhangi bir ayrıcalık veya üstünlük tanımayan ortak temele dayanır." cümlesini, Kazakistan halkını Müslüman (Sünnî) ve Hıristiyan (Ortodoks) toplum olarak ikiye bölen etnodemografik yapıyla ilgili yazdığı cümleden önce zikretmesi de bunun bir göstergesidir.[17] N. Nazarbayev, devletin din politikası etnodemografik yapıdan bağımsız, çağdaş devletler sistemine uygun gelişmekte veya gelişecektir, diye mesaj vermektedir.

N. Nazarbayev'in "İslâm bizim her şeyimiz.", "Politika değişkendir ama din değişmez" gibi açıklamaları, devletin İslâm dinine ilişkin ana politikasını belirlemiştir. Bağımsızlığını henüz kazanmış Kazakistan'da yöneticilerin Kazak halkına daha yakın olabilmesi için İslâm'ın canlanmasına destek vermesi gerekmek-

---

[13] Raşid Tacibayev, Onlar İslâm'ı Siyasete Alet Ediyorlar, Tan-Sholpan Dergisi, Almaty-2006, № 1, s.135-142; Георгий Ситнянский, Геополитика классовая против геополитики национальной, Русский Журнал, 22.X.2004.(см.: www.russ.ru/publishers/extracts/#46)

[14] Виталий Хлюпин, «Бунтующий » ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень №34, Москва 1.08.2001, s. 45.

[15] Н. Назарбаев, На пороге XXI века, Алматы, Атамұра 2003, стр.161.

[16] Kitabın ilk baskısı 1996'da yapılmıştır.

[17] Н. Назарбаев, На пороге XXI века, стр.161.

tedir. Nitekim bağımsızlığın ilk yıllarında yöneticilerin İslâm dininin gelişmesi için gereken finansal yardımı sağladığı görülmektedir.[18]

Bununla birlikte Kazakistan'ın İslâm âleminin kuzeydoğu sınırında yer alan devletlerden biri olarak görülmesi yönetim nezdinde İslâm dininin önemini bir kat daha arttırmıştır. Bu daha ziyade İslâm devletleriyle olan diplomatik ilişkilerde bariz olarak görülmeye başlamıştır. Müslüman devlet başkanlarının Kazakistan Devlet Başkanı N. Nazarbayev'e olan ilgisi Kazakistan'da İslâm'ın gelişmesine belli ölçüde olumlu tesir etmiştir. Ancak İslâm'a yönelik tüm bu olumlu yaklaşımlara rağmen yönetim İslâm dininden önce millî kültüre öncelik vermiştir. Buna en açık delil 1988 yıllından itibaren kutlanan, geleneksel Türk bayramı Nevruz Bayramının resmî bayram olarak 2001'den itibaren kutlanmasıdır. Nevruz bayramı 21 Mart 2009'dan itibaren 3 gün kutlanmakta ve bu günler tatil olarak kabul edilmektedir.[19] Ramazan ve Kurban Bayramlarına ilişkin ise o dönemlerde böyle birşey söz konusu değildir. Kazakistan'da İslâm öncesi kültürün canlandırılmaya çalışılması Kazakistan'a özgü bir İslâmi kültür geliştirme politikası olarak algılanabilir.

Yönetimin millî kültüre öncülük etmesi ve İslâm dinine olan ilgiyi ikinci planda tutması memlekette milliyetçiliğin canlanmasına neden olmuştur. Böyle bir durum çok uluslu Kazakistan Cumhuriyeti için tehlikelidir. Buna Kazakların Ahıska Türkleriyle, Çeçenlerle olan kavgası örnek olarak gösterilebilir. Rusya ve Kazakistan'daki Rus asıllı vatandaşlar böyle bir durumdan istifade ederek vaziyeti kendilerinin lehine dönüştürmek istemiştir. Ancak Kazak aydın ve siyasetçilerinin dirayetiyle olay fazla büyümeden yatıştırılmıştır[20].

Kazakistan'ın İslâm'a yönelik devlet politikasını genel olarak uluslararası ve bölgesel sahnede cereyan eden olaylara göre ikiye ayırmak mümkündür.

Orta Asya'daki özellikle Kazakistan'daki İslâm'la ilgili devlet polikasının dışarıdan gelen destek ve yönlendirmelerle oluştuğu, cereyan eden olay ve hadiseler eşliğinde takip edilebilir.

Kazakistan devletinin kuruluşu İslâmi şuurdan ziyade millî şuur ve hislerin uyanmasına sebep olmuştur. Zira yetmiş yıldan fazla süren ateist ideoloji kendi izlerini bırakmıştır. Kazaklar kendilerini İslâm diniyle özdeşleştirse bile milliyetçilik ön plandadır. Bu sadece Kazaklara has bir şey de değildir. Tüm Orta Asya Müslümanları aynı durumdadır.

---

[18] Религиозный фактор в политике в России и в Казахстане. 1989-1997, http://www.panorama.ru/works/rk/k2.html. (Mezkur kaynakta 1992-1993 yılları devletin İslâma destek verdiği yıllar olarak geçmekte, cami ve mescit inşaatında devlet tarafından sağlanan finansal ve diğer yardımlardan söz edilmektedir.)

[19] Казахстан встречает Наурыз Мейрамы, http://baursak.info/?p=38540. (Kazakistan'da Nevruz Bayramı umumî olarak 1926-1988 yıllarında kutlanmamıştır.)

[20] Türk kültürü, IX.1991, S.341, Yıl: XXIX, s.526-529.



Bağımsız Kazakistan'ın İslâm'a yönelik devlet politikasının oluşmasını daha iyi anlayabilmek için Kazakistan'ın SSCB dönemi üzerinde biraz durmak gerekir.

Kazakistan Müslüman toplumu kırk yılı aşkın bir süre karargâhı Taşkent'te bulunan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dinî Başkanlığı'nın (OADB) etkisinde kalmıştır. Bu merkezle diğer cumhuriyetler (Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan, Türkmenistan) arasında iletişim kuran kadılıklar mevcuttur. SSCB Devlet Başkanı M. S. Gorbaçev'in başlattığı "perestroyka", "glasnost" sürecinden etkilenen Orta Asya Müslümanları, Moskova'nın bölgelerdeki "gözü kulağı" olan ve İslâm'ı devletin istediği yönde çevirip yönlendiren şahıslara karşı kendi tepkilerini göstermiştir. OADB Başkanı Müftü Ş. Babahanov hakkında menfi fikirler açıkça beyan edilmeye başlanmıştır. OADB'nin Taşkent'te bulunması nedeniyle Özbekistanlı Müslümanlar İslâm'ı KGB'yle işbirliği yapan ajanlardan temizlemek lazım diye Ş. Babahanov'un görevden ayrılmasını, Kazakistan'daki "Alaş" partisi de OADB'nin Kazakistan'daki kadısı R. Nisanbayev'in görevden ayrılmasını istemiştir.[21]

SSCB'nin dağılmaya yüz tuttuğu dönemde Orta Asya Müslümanlarının Moskova'nın tayin ettiği şahısları görevden uzaklaştırıp yerine daha şuurlu bir din adamını müftü seçmesi Orta Asya Müslümanlarının birleşmesini sağlayacaktı. Zira müftülüğün Taşkent'te olması nedeniyle resmi dil Özbekçeydi.[22] Özbekler Orta Asya'da en kalabalık millettir ve diğer Müslüman halklara göre daha az tesir altında kalmıştır. Müftülük tarafından yayınlanan dinî kitaplar da Arap alfabesiyle Özbekçe yayınlanmaktaydı.[23] Yani dinî alanda bütünleşmeyi sağlamak için gereken tüm altyapı mevcuttu.

Orta Asya Müslümanlarının böyle bir merkezden yönetilmesi Moskova için büyük tehlike oluşturmuş olmalı ki bölgeden gelen her türlü ayrımcılık hareketleri desteklenmiştir. Hatta bu ayrımcılığın derinleşmesi için KGB tarafından bölgede Özbek-Kırgız kavgası tertiplenmiştir.[24]

OADB'nin Kazakistan'daki kadısı R. Nisanbayev'in Taşkent'ten bağımsız, Kazakistan Dinî İşler Başkanlığı'nı kurma isteğinin Moskova'dan destek görmesi bu nedenledir.

---

[21] Виталий Хлюпин, «Бунтующий » ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень №34, Москва 1.08.2001, стр.43; http://www.analitika.org/article.php?story=20060416231254497

[22] A. Bennigsen, Lemercier, C.Quelquejay, Stepde ezan sesleri, (Çev: Nezih Uzel) İrfan Yay. İstanbul-1994, s.234.

[23] Et Takvim El Hicri El Kameri, Taşkent -1970, s.3. (Güney Kazakistan'a hususi olarak Arap alfabesiyle Özbekçe basılan bu kitapçık namaz ve Ramazan günlerini belirleyen takvimdir.)

[24] 1989'da Kırgızistan'daki Oş Olayı.

Kaynaklarda, Kazakistan Müslümanları Kadısı R. Nisanbayev'in kadılık üyelerinden gizli olarak Mayıs 1989'da Moskova'ya mektup yolladığı bilgisi yer almaktadır. Mektup, Kazakistan'da bağımsız Dinî İşler Başkanlığı'nın kurulmasını arz eden mahiyettedir.[25] Böyle bir mektup gönderilmeden evvel R. Nisanbayev, SSCB Bakanlar Kurulu bünyesindeki Dinî İşler Şura Başkanı K. Harçev'le Mart 1989'da Taşkent'te gayrı resmî buluşmuştur. R. Nisanbayev görüşme esnasında OADB'nin faaliyetlerini şikâyetvari şekilde anlatmış, mektubun mahiyeti de bu buluşmada belirlenmiştir.

Orta Asya'daki ve Kafkaslardaki İslâmi cemiyetlerin güçlenmesi ve Müslümanlar arasında nüfuzunun gittikçe artması Moskova'yı endişelendirmiştir. Moskova, Orta Asya Dinî İşler Başkanlığı'nı parçalamak için az çok tecrübe edinmişti. Kırgızistan Kadılığı'nın OADB'den ayrılmasında cumhuriyetin merkez komitesi bürosuna teklif veren Kırgız KGB organlarının etkili olduğu söylenmektedir.[26] Millî cumhuriyetlerdeki KGB'nin o zamanlarda Moskova'dan yönetildiği hatırlanırsa, buna benzer olayların Kazakistan'da da pekâlâ gerçekleşmesi mümkündür.

Günümüzde Kazakistan Müftülüğü'nün kurulmasını ve R. Nisanbayev'in o dönemlerdeki faaliyetlerini aklayıcı tarzda yazılan makaleler mevcuttur. Ancak o dönemin şartlarında Kazakistan Kadılığı'nın OADB'den ayrılarak kendi başına müftülük kurma teşebbüsü N. Nazarbayev'in takip ettiği politikaya tamamen ters düşmekteydi. Zira iktisadî girdaptan kurtulmak için Moskova'yla siyasî görüşmelere açık olan N. Nazarbayev Orta Asya bölgesinde işbirliğini artırma maksadıyla 1990'da Özbekistan'la bölgesel konsey kurmuştur.[27] Böyle bir işbirliği infirak değil ittifakı icap ettirmekteydi.

R. Nisanbayev'in yazmış olduğu mektuba 1989'un sonbaharında cevap gelmiştir. Moskova, Kazakistan Kadılığı'nın OADB'den ayrılma isteğine, kadılık üyelerinin çoğunluğunun sağlanması durumunda olumlu bakacağını bildirilmiştir. 1989'da kasım ayının ortasında Almatı'da tertip edilen imamların hususî toplantısında R. Nisanbayev, OADB'den bağımsız olmadan Kazakistan'da İslâm'ın canlanmasının imkânsız olduğunu dile getirmiştir. Çimkent Mescidi'nin imamı Şükürolla Muhammedcanov hariç, diğer üyelerin tamamı Kazakistan Müslümanları Dinî İşleri Başkanlığı'nın kurulmasını desteklemiştir. Neticede, Kazakistan'dan altı kişilik bir heyet 1989'un Aralık ayının sonuna doğru Moskova'ya yollanmıştır. Kadılık heyetini SSCB Devlet Başkanı M. Gorbaçev

---

[25] Виталий Хлюпин, «Бунтующий » ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень № 34, Москва 1.08.2001, стр.43; Религиозный фактор в политике в России и в Казахстане. 1989-1997, http://www.panorama.ru/works/rk/k2.html

[26] Религиозный фактор в политике в России и в Казахстане. 1989-1997, http://www.panorama.ru/works/rk/k2.html

[27] Avrasya Etüdleri, Cilt I, S.4, Kış-1995, s. 88.



ve Dinî İşler Komitesi'nin yeni başkanı Y. Hristoradnov kabul etmiştir. Heyet, Kazakistan Müslümanları Dinî İşleri Başkanlığı'nı kurma isteğini bildiren 3500 kişinin imzası olan dilekçeyi M. Gorbaçev'e sunmuştur. Moskova, 7-8 Ocak 1990'da gereken izni vermiştir.[28] Böylece 12 Ocak 1990'da Almatı'da müstakil bir müftülük teşekkül etmiştir[29]. Kazakistan'ın Taşkent'ten ayrı bağımsız müftülük kurması Rus basınına "glasnost"un[30] getirdiği medenî ve siyasî bağımsızlık şeklinde yansımıştır[31].

Ancak ister yeni kurulan müftülük olsun, ister Kazakistan Hükümeti olsun eline geçmiş ideolojik makineyi çalıştırma tecrübesinden yoksundu. Zira uzun yıllardır Orta Asya'nın dinî işlerini yürüten, büyük tecrübeye sahip Taşkent'te gereken altyapı, kadro ve finansal kaynak mevcuttu. Üstelik Kazakistan Müftülüğü'nün kurulmasıyla OADB ile Kazakistan Müslümanları Dinî İşleri Başkanlığı arasında ayrılık faydalı olmuştur. OADB 1990'dan itibaren Kazakistanlıları Özbekistan medreselerinde kabul etmeyi durdurmuştur.[32] Bu, Kazakistan Müslümanları Dinî İşleri Başkanlığı'nı (KMDB) Özbekistan'dan bağımsız kendi kadrosunu oluşturmaya itmiştir.

Taşkent'ten desteksiz kalan, tecrübesiz Kazakistan Müftülüğü'ne Kazakistan Hükümeti gereken desteği göstermeye başlamıştır. Ancak Aralık 1991'de SSCB'nin çöküşü OADB'nin dağılma sürecini hızlandırmıştır. Bağımsızlığını ilan eden Orta Asya cumhuriyetleri kendi "Dinî İşler Başkanlığı"nı kurmaya yönelmişlerdir. Böylece Orta Asya'da İslâm'ın millîleşme süreci başlamıştır.

Kazakistan Hükümeti'nin İslâm dinine ilişkin politikasının oluşması işte bu aşamada başlamıştır. Bu bağlamda bağımsız Kazakistan çağdaş devlet kurma yolunda uluslararası konjonktürün talep ettiği kriterlere göre hareket etmiştir. Kazakistan yönetici kadrosu daha önce başka merkezden yönetilmekte olan Müslüman cemiyetlerini kendi kontrolüne almaya başlamıştır. Nitekim dönemin Kazakistan Devlet Başkanlığı siyasî analiz bölümünde görevli S. Ermekbayev İslâm dininin ters yolda kullanılmasına imkân vermeden, dini sınırlı tutarak

---

[28] Diyanet, XI.1993, S.35, s. 38.

[29] Сәкен Орынбасарұлы, Рәтбек қажы: Арабтар исламға дейін де хиджаппен оранған, оның дінге қатысы жоқ, http://news.nur.kz/215968.html; Yeni Forum, V.1996, C.17, S.324, s.17; Diyanet, XI.1993, S.35, s. 38.

[30] Glasnost: Açıklık.

[31] Yeni Forum, V. 1996, C.17, S.324, s. 17.

[32] Ayrıca yeni kurulmuş Kazakistan Müslümanları Dini İşleri Başkanlığının yurt dışında tanıtımı da olmamıştır. Buna örnek olarak, 1990'da Suudi Arabistan Kralı Orta Asya Müslümanlarına 1 milyon Kuran-ı Kerim yolladığı zaman tek alıcı taraf OADB olmuştur. Nisan 1992'de Kazakistan'da Ramazan ayı içinTürkiye'den anlaşmalı olarak otuz din görevlisi gelmesi gerekmekteydi. Ancak Taşkent'e geldiği zaman bunlardan Halifa Altay (kökeni Kazak) başkanlığındaki üç kişiden oluşan heyet Kazakistan'a gitmek istemiş, diğerleri Özbeklerin arasında kalmayı tercih etmiştir.

hükümetin kontrolünde yayılmasını istemiştir.[33] Kazakistan Devlet Başkanlığı bünyesinde Sovyetler döneminde olduğu gibi dinî işler bölümü tesis edilmiştir. Mezkûr devlet organı ilk defa Kazakistan Müslümanlarını çok ciddi ilgilendiren bir meseleyle karşı karşıya kalmıştır. SSCB'nin dağılışı ve Kazakistan'ın bağımsız olma süreci gibi geçiş döneminde vuku bulan Kazakistan Müslümanları Dinî İşleri Başkalığında yaşanan kargaşa devleti dinî işlere karışmaya itmiştir.

Arasında Alaş Milliyetçi Parti mensupları ve bazı bölge imamları ile din adamlarının bulunduğu bir grup, Müftü R. Nisanbayev'in faaliyetlerini[34] protesto ederek "geçici komite" oluşturmuştur. Geçişi komite üyeleri Taldıkurgan şehrinin imamı İbragim Maşonlo'yu muvakkaten müftü olarak seçmişlerdir. Geçici komite üyeleriyle Kazakistan Devlet Başkanlığı nezdindeki Dinî İşler Bölüm Başkanı Seydulla Kopbayev[35] 13 Aralık 1991'de görüşmüştür. Geçici komitenin sabık üyeleri Maşanlo, Tilov ve diğer şahıslar S. Kopbayev'e müftünün azledilmesi gerektiği hususunda başvuruda bulunmuştur. Ancak yönetim tercihini Müftü R. Nisanbayev'den yana kullanmıştır. Yönetimin bu tutumu Müftü R. Nısanbayev ile geçici komite arasındaki gerginliği tırmandırmıştır. 15 Aralık 1991'de Almatı şehrinin İçişleri Müdürlüğüne bağlı polisler, kendilerini geçici komite taraftarları olarak gösteren Alaş Partisi mensuplarınca işgal edilen Almatı Merkez Camii'nin etrafını çevirerek, orada bulunanları güç kullanarak dışarıya atmıştır. Birçok kişi de tutuklanmıştır.[36] Neticede, R. Nisanbayev'e muhalif Z. Tilov, cami imamlığı ve Merke kentindeki (Jambul vilayetindeki) medrese müdürlüğü görevinden azledilmiş, İ. Maşanlo cami imamlığından kovulmuştur. Bunlarla beraber birkaç imam daha görevlerinden azledilmiştir. Müftüye bağlılık bildiren birkaç imam görevlerini, makamlarını muhafaza edebilmişlerdir.[37]

Bu olay, 17 Aralık 1991'de yayımlanan "Kazakstanskaya pravda" ve buna benzer hükümetin kontrolündeki diğer basın yayın kuruluşlarında birbiriyle ihtilaflı iki dinî grubun arasındaki kavga olarak değil de muhafazakâr bir grup

---

[33] Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri ve Türk Toplulukları Arasında Yapılan Anlaşmalar, İlişkiler ve Faaliyetler, 3. Kitap, 1990-1992, Ankara-1993, MEB Yay., s.97.

[34] Mescit gelirlerini zimmetine geçirmekle suçlamaktadırlar.

[35] Seydullda Kopbayev - Kazakistan Komünist Partisi Merkez Komitesinin sabık danışmanı, 1990'dan itibaren ölümüne kadar (Ekim 1993'e kadar) cumhurbaşkanlığı organı ve bakanlar kurulu bünyesinde dini örgüt ve birliklerle ilişki kurma şube başkanlığını yapmıştır.

[36] Виталий Хлюпин, «Бунтующий» ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень №34, Москва 1.08.2001, стр.43.

[37] Религиозный фактор в политике в России и в Казахстане. 1989-1997, http://www.panorama.ru/works/rk/k2.html



üyenin külhanbeylik hareketi şeklinde yansıtılmıştır.[38] Yani dinî alanda bütünlüğü mühafaza etmek istemektedir. Alaş Partisinin üç üyesi hakkında Almatı Şehir Mahkemesi'nin 24.11.1992 tarihinde vermiş olduğu kararda olayın dinî değil, siyasî mahiyette olduğu vurgulanmıştır. Yani R. Nisanbayev'i görevinden azletmek maksadıyla mescidi işgal ederek mescidin normal hizmet etmesine engel çıkaranların Alaş Parti mensupları olduğu belirtilmektedir. Geçici komiteden ve onların taleplerinden hiçbir surette bahsedilmemektedir.

Kazak yöneticiler çok kuvvetli ideolojik bir silah olarak gördükleri İslâm dininin devletin kontrolünde kalmasını istemektedir. Devlet yöneticilerinin Almatı Camii'nde başlayan olaylara karışması Kazakistan Müftülük kadrosunun "Kazaklaşmasına" sebep olmuştur. 19.05.1992 tarihindeki KMDİB'nin II. kongresinde R. Nisanbayev yeniden müftü seçilmiştir. Bu toplantıda KMDİB'nin yeni tüzüğü değişikliklerle kabul edilmiştir. Devlet Başkanlığı tüzükteki, müftünün ömür boyunca görev yapmasını kararlaştıran maddeyi kaldırmış, ayrıca "Müslümanlar Kongresinin" ihtiyaç duyulunca toplantıya çağrılmasını öngören maddeyi tüzüğe eklemiştir.[39] Yönetim, bir grup Müslümanın tepkisine bakmaksızın R. Nisanbayev'i müftü tayin etmiş, böylece kendi politikalarını uygulayacak bir koz edinmiştir. N. Nazarbayev'in müftüyü ve Ortodoks Kilisesi piskoposunu tayin etme hakkını elinde bulundurması onlarla yönetimi "uyumlu" yapmıştır.[40] Yönetimin din ile devlet işleri ayrı demesine rağmen KMDİB'yi yönlendirdiği görülmektedir. Böylece devlet destekli resmî İslâm ortaya çıkmıştır.

KMDİB bünyesinde çalışan ve R. Nısanbayev'e muhalif olmayan imamlar halkın gerçek isteklerinden, muhtaç olduğu manevî boşluğu doldurmaktan uzak kalmıştır. Kaynaklar onların zekât, sadaka gibi vergi tahsil etme işleriyle meşgul olduğunu, hatta mescit ve camiye cemaat tarafından bağışlanan akdî ve aynî yardımları bazı imam ve mollaların kendi zimmetlerine geçirdiğini yazmaktadır. Bu halkın nazarında resmî İslâm'ın otoritesinin düşmesine sebep olmuştur.[41] Aynı Hıristiyan dinindeki kilise ile cemaat arasındaki ilişkiye benzer bir bir durum ortaya çıkmıştır. Müftülük ile cemaat arasında kopukluk oluşmuştur. Bu kopukluktan, yurtdışından gelen Vahhabî, Hizbut Tahrir, Tebliğ-i Cemaat gibi akımlar istifade etmiştir.

---

[38] Религиозный фактор в политике в России и в Казахстане. 1989-1997, http://www.panorama.ru/works/rk/k2.html

[39] Религиозный фактор в политике в России и в Казахстане. 1989-1997, http://www.panorama.ru/works/rk/k2.html

[40] Yeni Forum, V.1996, C.17, S.324, s.19.

[41] Виталий Хлюпин, «Бунтующий » ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень №34, Москва 1.08.2001, s.44.

Devletin kontrolündeki KMDİB'nin bu tutumu bazı yerlerde etnik kavgalara da neden olmuştur.[42] R. Nisanbayev'i desteklemeyen, onu sevmeyen Kazak uleması dahi makamlarından uzaklaştırılmıştır.[43] Kazakistan'daki din adamlarının birbiriyle olan kavgası ve din üzerinden yapılan etnik tartışmalar Kazakistan'da İslâm dininin gelişmesine büyük darbe vurmuştur. Bu durum Kazakistan'da Hizbut Tahrir, Vahhabizm gibi akımların gelişmesine, diğer dinlerin faaliyetlerinin de hız kazanmasına neden olmuştur. Kazakistan'da neşv u nema bulan çeşitli İslâmi akımlar arasında da cepheleşmeler, hizipleşmeler artmıştır. Uyguladığı politikalarla İslâm'ı kontrol altına almaya çalışan yönetim, tam tersi bir durumla karşılaşmıştır.

İslâm dini fıtrat olarak devlet kontrölünde gelişecek birşey değildir. Bunu yeterince anlayamayan Kazakistan yönetici kadrosu KMDİB gibi bir kuruma destek vererek İslâm dininin gelişmesinin kendi kontrollerinde gerçekleşeceğini zannetmiştir. Kazakistan'da "İslâm kökleşmez" diyenler eski Sovyet sisteminde olduğu gibi devlete bağımlı, uslu, uysal Müslümanlar arzulamışlardır. Ama internetin yaygınlaştığı bilgi çağında devletin istediği İslâm şeklini oluşturmasının imkânsızlığı ortadadır. Bunun farkına varan devlet son dönemlerde internet üzerinde de kontrolü ele almaya çalışmakta, İslâmî web sitelerini sıkı bir şekilde takip etmekte, onları baskı altına almaktadır.

Yönetimin halk nazarında "temiz görünmeyen" bir şahsı müftü tayin etmesi itibarını sarsmıştır. Buna rağmen yönetimin İslâm dininin gelişmesi için gösterdiği desteğe devam etmesi sadece yapmış olduğu hataları telafi etme şeklinde değil, İslâm'ı kendi istediği doğrultuda geliştirme politikası olarak algılanabilir.

---

[42] 1993'de Çimkent şehrinde Özbeklerin çoğunlukta bulunduğu mahelledeki mescide Özbek imamın yerine Kazak imamın getirilmesi Özbeklerin hoşnutsuzluğuna neden olmuştur. Ancak yerli yönetimin müdahele etmesiyle olay yatıştırılmıştır. Алма Султангалиева, Эволюция Ислама в Казахстане , Studia Türkologica, Воронежский тюркологический сборник-VI, Воронеж 2007, стр.22, http://ejournals.pp.net.ua/; http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_06_sultangal.shtml#29#29.

[43] R. Nisanbayev müftü olarak seçildikten sonraki dönemde kendine muhalif olarak bilinen Kazak olmayan bir kaç imam emekliye gönderilmiştir. Örneğin, 2 Temmuz 1993'de Karagandı cami imamı, KMDİB yönetim kurulu üyesi İbragim Marov (Dungan) azledilmiştir. 1992 yılın sonuna doğru Şukurolla Muhamedcanov (Özbek) Çimkent vilayetinin baş imamlık görevinden azledilmiş ve Mayıs 1994'te emekliye edilmiştir. Cami ahalisi bir aya yakın süre camiyi abluka altına almış ve KMDİB yöneticilerini camiye sokmamıştır. Ancak milis kuvvetlerinin mudahele etmesiyle onlardan birçoğu camiye gelmeyi reddetmişlerdir. 1993 yılına gelindiğinde KMDİB yönetim kurulundaki on altı üyenin sadece ikisi Kazak değildi (daha önceki kadroda Kazak kökenli olmayan çoğunluktaydı). Виталий Хлюпин, «Бунтующий» ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень №34, Москва 1.08.2001, стр.44; Религиозный фактор в политике в России и в Казахстане. 1989-1997, http://www.panorama.ru/works/rk/k2.html



Hükümetin desteğiyle devlet televizyonundan Arap alfabesini öğreten dersler yayınlanmıştır.[44] Ayrıca iki sayfası Arap, iki sayfası Kiril harfleriyle "Şalkar" gazetesi yayımlanmıştır. Arap alfabesini öğrenmek Kazak halkına eski dinî kitapları okuma, anlama kolaylığı sağlamıştır. Özbekçe, Tatarca dinî kitaplar Kazakçaya çevrilmiştir.

Güney Kazakistan'da üç medrese ve Almatı'da İslâm Yüksek Enstitüsü açılmıştır. Ancak gereken kadronun olmayışı ve finansal kaynak sıkıntısı nedeniyle iki medrese bir yılını bile doldurmadan kapanmıştır. İslâm Yüksek Enstitüsü çok zor şartlar altında yaşam mücadelesi vermiştir. İslâm Yüksek Enstitüsü'ne ilk kabul edilenlerden 30 kişinin yarıdan fazlası 1992'de okulu bırakmıştır.[45] Bunun neticesinde zaten medrese ve İslâm Yüksek Enstitüsü'nde İslâm dinini öğretecek kadro sıkıntısı çekmekte olan Kazakistan'da İslâm dini zayıf kalmıştır.

Bağımsızlığını henüz kazanmış Kazakistan'da devletin İslâm dinine yönelik politikasının oluşmasına İslâm devletleriyle olan ikili ve çok yönlü ilişkileri tesir etmiştir. Kazakistan'ın ilk diplomatik ilişki kurduğu devlet Türkiye olmuştur. Yöneticilerin Kazakistan'da İslâm dininin yayılması ve kontrol altında tutulmasında daha çok Türkiye'yi kendilerine örnek almaya çalıştığı görülmektedir. Bu maksatla birçok Türk yetkiliyle görüşme yapılmıştır. 25 Ekim 1990 tarihli Kazakistan SSCB'nin egemenlik deklarasyonu çerçevesinde, Kazakistan Devlet Başkanı Konsey Üyesi M. Coldasbekov[46] 25.04.1991 tarihinde Türkiye'yi ziyaret ederek Diyanet İşleri Başkanı M. S. Yazıcıoğlu'yla bir görüşme yapmıştır.[47] Kazak yetkililerinin bu tür görüşmeleri dinî alanda geleceğe yönelik işbirliğinin başlangıcı olmuştur.

Kazakistan'ın Türkiye'yle yapmış olduğu çeşitli anlaşmalardan KMDİB'nin de belli bir derecede istifade ettiği görülmektedir. Zira Kazakistan'ın muhtaç olduğu dinî kadronun yetiştirilmesi ve eğitilmesi Türkiye Eğitim Bakanıyla yapılan anlaşmalarda ele alınmıştır. İkili anlaşmalar çerçevesinde Türkiye'deki üniversitelerin ilahiyat bölümüne 1991-1993 yıllarında 20 kız, 17 erkek, toplam 37 Kazakistanlı öğrenci kaydedilmiştir.[48]

---

[44] Avrasya Dosyası, Cilt:1, İlkbahar/1994, s.103.

[45] http://www.analitika.org/article.php?story=20060416231254497

[46] Mırzatay Coldasbekov Devlet Bakanıdır (1989-1990 yıllarında Kazakistan Komünist Partisi Merkez Komitesinin İdeoloji Şubesinin Başkanlığını yapmıştır. 1993-1995 yıllarında İran İslâm Cumhuriyetine elçi olarak görevlendirilmiştir.), Виталий Хлюпин, «Бунтующий » ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень №34, Москва 1.08.2001, s.44.

[47] Diyanet, VI.1991, S.6, s.55.

[48] Ali Arslan, Türk Cumhuriyetleri ve Türk Topluluklarından Türkiye'ye Gelen Öğrenciler (1992-1993), İstanbul -1994, s.20. (Günümüzde, Türkiye'deki ilahiyat bölümlerinden mezun

Kazakistan ile Türkiye arasındaki resmî görüşmelerde dinî konular açık olarak ele alınmasa bile yapılan ikili anlaşmalardan her iki tarafın Diyanet İşleri Başkanlığı istifade etmiştir.[49] İki devlet arasındaki vize serbestliği dinî ilişkilerin gelişmesini sağlamıştır. Kazakistan devletinin izniyle Türkiye Dinî İşler Müşavirliği 1992'nin Temmuz ayında Almatı'da açılmıştır.[50] Müşavir olarak Diyanet İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı Abdullah Özbey tayin edilmiştir.[51] Burada sadece Türkiye'nin ilk kez böyle bir müşavirlik kurduğuna dikkat etmek gerekir. Ayrıca iki hükümetin sağladığı mutabakat çerçevesinde Kazakistanlı din görevlilerinin Türkiye'ye davet edilerek dinî eğitim veren okul ve yüksek okullarla tanışmasına imkân sağlanmıştır.[52] Bu, Kazakistan hükümetinin Kazakistan'da İslâm'ın gelişmesini akraba Türkiye'nin yardımıyla yola koymak istediğinin bir göstergesidir. Çünkü Hanefi mezhebine mensup halkın çoğunlukta olması nedeniyle Türkiye, diğer İslâm memleketlerinden Kazakistan'a daha yakındı. Üstelik Türkiye'nin diğer İslâm memleketlerine göre lâik bir devlet olması Kazakistan'ın Türkiye'yle diplomatik ilişkiler geliştirmesinde Batı için pek sakıncalı görülmemiştir. Ancak Rusya Federasyonu biraz tedirgin olmuştur. Bazen Rusya dolaylı olarak Kazakistan'ı tehdit etmiştir.[53] Dönemin Türkiye Başbakanı S. Demirel'in "Kazak-Türk ilişkileri pantürkizme de, İslâm fundamentalizmine de karşıdır."[54] sözünden de anlaşılabileceği gibi Kazakistan-Türkiye arasında İslâm'la ilgili, tarafların takip ettiği müşterek devlet politikası vardır.

Kazakistan'da İslâm'ın gelişmesiyle ilgili devlet politikasına önemli katkı sağlayan diğer bir devlet Mısır'dır.[55] N. Nazarbayev'in Mısır'a yaptığı 1993'teki ilk resmî ziyareti esnasında Mısır tarafı, Kazak öğrencilerin El-Ezher'de okumasını teklif etmiş ve Almatı'da İslâm Merkezini inşa etmeyi taahhüt etmiştir.[56] Mısır tarafından sağlanan bu tür destek ve yardımların Kazakistan'da İslâm'la ilgili devlet politikasını belli bir ölçüde yönlendirdiği söylenebilir.

---

olan Kazakistanlı öğrenciler Almatı'daki Nur Mübarek Mısır İslâm Medeniyeti Üniversitesi'nde, KMDİB bünyesinde, çeşitli devlet üniversitesi ve özel üniversitelerde, kültür merkezlerinde görev yapmaktadır.)

49 Zaman, 3.I.1992.

50 Diyanet, VII.1992, S.19, s.43.

51 Diyanet, II.1993, S.26, s.59.

52 20. Yılında Türkiye Diyanet Vakfı, TDV Yay. Ankara-1995, s. 95-96.

53 Örneğin, "İzvestiya" Gazetesinde şöyle yazmaktadır: "Almatı'nın hızlı bir şekilde Rusya'dan Türkiye'ye yönelmesi Kuzey Kazakistan'daki Rus, Ukraynalı, Alman milletlerin memnuniyetsizliğini doğurmaktadır ve geçici olarak durdurulan bölücü hareketlerin tekrar canlanmasına sebep olmaktadır.", Егемен Қазақстан, 11.II.1992.

54 Milliyet, 7.II.1992.

55 ABD'nin Orta Doğu'daki ikinci müttefiki sayılan Mısır'ın Kazakistan'daki İslâmî gelişmelerle ilgilenmesi nazara alınmalıdır.

56 Алма Султангалиева, Эволюция Ислама в Казахстане, http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_06_sultangal.shtml



Günümüzde Mısır tarafından inşa ettirilen İslâm Merkezi, Nur Mübarek Mısır İslâm Medeniyeti Üniversitesi şeklinde hizmet vermektedir. Bu Kazakistan'da yüksek derecede imam ve ilahiyatçıları hazırlayan yegâne yüksek öğretim kurumudur. İslâm âlemi tarafından sağlanan bu tür destekler Kazakistanlı Müslümanların kendine özgü İslâmi bir anlayış ve düşünceye sahip olmalarında etkili olmuştur.

Kazakistan'ın İslâm'a yönelik devlet politikasının oluşmasında etkili olan diğer bir neden Batının Kazakistan'a karşı tutumudur. Bu, daha ziyade SSCB döneminden kalma atom enerjisi, nükleer ve biyolojik silah alanlarında çalışan birçok uzman kadronun Kazakistan topraklarındaki mevcudiyetinden duyulan rahatsızlıktan kaynaklanmıştır. Kazakistan'ın İslâm dünyasıyla diplomatik ilişki kurarak çeşitli alanlarda işbirliği yapması da Batı'yı endişelendirmiştir.

Batı, Kazakistan'ı elinde nükleer silah bulunduran dünyadaki yegâne İslâm devleti olarak görmüştür. Batı'nın bu endişesinin yersiz olduğunu bildirmek maksadıyla N. Nazarbayev, "Kazakistan'da devlet dini yoktur. Tüm dinler eşittir ve devletten ayrıdır. Ayrıca Kazakistan çok uluslu devlet olması nedeniyle birçok din vardır. Bu nedenle bizde fundamentalizme yer yoktur." demiştir.[57] Buna rağmen Batı, Kazakistan'daki bu caydırıcı silahı elde etmek için başta satın almak, korkutmak, baskı yapmak gibi çeşitli metodlara başvurmuştur.[58] Batı medyası da boş durmamış, Kazakistan'ın nükleer silahı İslâm devletlerinden birine satmaya çalıştığı hakkında bir sürü düzmece, yalan haberler yayımlayarak Kazakistan'a baskı uygulamaya çalışmıştır.[59] Ama N. Nazarbayev Kazakistan topraklarındaki nükleer silahları tüm baskılara rağmen "bedavadan karşılıksız" bırakmak istememiştir.

Kazakistan gibi yeni bir Müslüman devletin nükleer silahla ortaya çıkması İslâm âleminde büyük bir tesir yapmış olabilir. Ancak İslâm âlemi Kazakistan'ın silahıyla değil ekonomik ve manevi durumuyla yakından ilgilenmiştir.[60] Bu nedenle İslâm âleminden sağlanan her türlü destek ve yardım daha ziyade mezkûr alanlarda yoğunlaşmıştır. Rus menşeli kaynaklar Kazakistan yönetiminin İslâm dininin Müslüman devletlerden yatırım çekmek için bir araç olarak kullandığını belirtmektedir.[61]

---

[57] Avrasya Etüdleri, Cilt I, Sayı 3, Sonbahar-1994, s.58.

[58] Bkz: Н.Назарбаев, На пороге XXI века, Алматы, Атамұра 2003, стр.61-68.

[59] Н. Назарбаев, На пороге XXI века, Алматы, Атамұра 2003, стр.67.

[60] Н. Назарбаев, На пороге XXI века, Алматы, Атамұра 2003, стр.221. (N. Nazarbayev, Suudi Arabistan Kralıyla olan sohbet sonrasında onun kendisine Aral Denizi'nin kuzey kıyılarında büyük petrol rezervleri olduğunu söylediğini bildirmiştir. 1996 tarihlerinde N. Nazarbayev, bunu biz kendimiz bile bilmiyorduk, demiştir.)

[61] Виталий Хлюпин, «Бунтующий» ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень № 34, Москва-1.08.2001, стр.43.

Kazakistan'da İslâm dininin gelişmesinde "helâl standardı" ve İslâm finans kurumlarının dolaylı olarak tesiri olduğunu söylenebilir. Tabii bu kurumların gelişmesinin Kazakistan'ın iktisadî talebinden kaynaklandığını da belirtmek gerekir. Helâl standardı yeni bir gelir kaynağı olmuştur. Geniş reklam sayesinde ve az da olsa şuurlanmış Müslüman kesimin mevcudiyetiyle helâl standardı halk arasında tanınmaya başlamıştır. Şu anda helâl standardı lisansını almadan helâl diye ürün satmakta olan birçok şirket mevcuttur. Bu da helâl standardın halk arasında ne kadar yaygınlaştığını göstermektedir. İslâm Bankası Kazakistan'da yeterli derecede uzmanın ve gereken altyapının olmayışı nedeniyle çok yavaş gelişmektedir.

İslâm Dinine İlişkin Devlet Politikasının Hukukî ve Kurumsal Boyutu

16 Aralık 1991'de bağımsızlığını ilan eden Kazakistan, bağımsızlığını BM, AGİK gibi çeşitli uluslararası kuruluşlara ve örgütlere üye olarak pekiştirme yoluna gitmiş, uluslararası hukukî anlaşmalara imza atarak insan hak ve hürriyetlerine, dinî inançlara saygı göstermeye ve demokrasi temellerine uymaya söz vermiştir. Kazakistan ayrıca İslâm Konferansı Teşkilatı'na (İKT) da 1995'te üye olmuştur.

Kazakistan'ın yeni yöneticilerinin nasıl siyasî bir yol takip edeceği yeni devletin simgelerinden de aşağı yukarı anlaşılmaktadır. En güzel millî bayrak yarışmasıyla devletin millî bayrağı olarak şu andaki bayrak seçilmiştir. Kazakistan'in bayrağında kartalın resmedilmesi sadece Kazakistan yöneticileri ile aydın kesimin düşüncesinin bir yansıması değil, aynı zamanda Kazakistan'ın gelecekte hangi siyasî yolu takip edeceğini dünya devletlerine bildiren bir mesajdır. Kazakistan Stratejik Araştırmalar Enstitüsü araştırmacısı Alma Sultangaliyeva Devlet simgesi ile resmî armanın dinî bir sıfat içermediğini belirtmektedir.[62] Kazakistan devletinin içeride takip ettiği seküler politikanın yansımasını uluslararası sahnede görebiliriz.

Kazakistan hem demografik hem etnik yapısıyla mozaik bir bünyeye sahiptir. Kazakistan'da 130'dan fazla etnik grup yaşamaktadır. Kazakistan İslâm, Hıristiyan ve Budizm gibi büyük dinlerin kesiştiği Avrasya kıtasının merkezinde yer almaktadır. Bu nedenle Kazakistan bu üç büyük dinin çeşitli akımlarının nüfuz paylaşım alanına dönüşmüştür. Kazakistan'ın çeşitli dinî inançlara sahip birçok ulustan oluşan bir devlet olduğu yasalarla belirlenmiş ve anayasada yer almıştır.

Kazakistan Cumhuriyeti'nin 16 Aralık 1991 tarihli anayasasında dinî inançla ilgili madde yoktur. Ancak Almatı Camii'nde cereyan eden olay yönetimi dinî alana önem vermeye itmiştir. Neticede, 15 Ocak 1992 tarihinde Kazakistan

[62] Алма Султангалиева, Эволюция Ислама в Казахстане, http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_06_sultangal.shtml



Yüksek Şurası, "dinî inanç hürriyeti ve dinî cemiyetler" hakkındaki yasayı kabul etmiştir. Bu yasa devlet tarafından vatandaşın inanç hürriyetine saygı gösteren ve dinî hoşgörüyü temin etmeye yöneliktir. Yasa, devlet ile dinî kuruluşlar arasındaki ilişkileri düzenlemektedir.

Bu yasanın bazı ilke ve hükümleri, 1993 ve 1995 Anayasalarına, 1994 tarihli Medeni Kanuna, 1996 tarihli Adalet Bakanlığı'nın "tüzel kişileri kaydetme düzeni" hakkındaki ilkesine vs. yansımıştır. Yasa dinî cemiyetlerin faaliyetine ve onun devlet tarafından kontrolüne ilişkin birçok problem doğuracak hükmü ihtiva etmesine rağmen 2011 yılına kadar süregelmiştir. Bu zaman içerisinde mezkûr yasaya yedi defa ilave yapılmıştır. Ancak bu ilaveler hususî meselelere ilişkindir. Yasada köklü değişiklikler yapmak için 1998, 1999, 2001 ve 2008 yıllarında teşebbüste bulunulmuştur. Hatta sonuncu yasa tasarısı tüm aşamalardan geçerek 26 Kasım 2008'de devlet başkanının imzasına sunulmuştur. Ancak Batı devletlerinin medya vasıtasıyla yapmış olduğu baskı etkili olmalı ki yasa tasarısı geri çevrilmiştir.

1993 ve 1995 anayasalarında cumhuriyetin "lâik devlet" olduğu vurgulanmıştır. İlk defa 28.01.1993 tarihli anayasaya, dinî hoşgörüsüzlük yapan dinî ve toplumsal derneklerin çalışmalarını yasaklayan 55. madde koyulmuştur.[63] Bu, 1995 anayasasında da tekrarlanmıştır. Ancak "dinî höşgörüsüzlük" yerine "dinî düşmanlığı kışkırtan, ateşleyen" cümlesi konulmuştur (5. maddenin 3. bendinde). 5. maddenin 4. bendinde dinî temelde partilerin kurulması yasaklanmıştır.[64] 5. maddenin 5. bendine göre Kazakistan'daki yabancı ülkelerin dinî cemiyet ve derneklerinin faaliyeti, ayrıca onların başına getirilecek şahısların tayini yetkili devlet kurumlarının onayıyla gerçekleşecektir.[65] Anayasanın 1. maddesinin 1. bendinde Kazakistan Cumhuriyeti'nin lâik, demokratik, sosyal, hukuk devleti olduğu vurgulanmıştır. 5. maddenin 1. bendinde Kazakistan Cumhuriyeti'nde ideolojik ve siyasî çeşitlilik kabul edilmektedir. Ayrıca 20. maddenin 3. bendinde dinî üstünlük ve bunun propagandasını yapmak yasaklanmıştır.[66] 7 Kasım 1998'de anayasada yapılan değişikliklerde dinî alana dokunulmamıştır.

Kazakistan'ın "lâikliği" vurgulamasının bir kaç nedeni vardır. Onlardan başlıcaları şunlardır:

---

[63] Конституция Республики Казахстан 1993 года, (Принята на девятой сессии Верховного Совета Республики Казахстан девятнадцатого созыва 28 января 1993 года)

[64] Конституция принята на республиканском референдуме, 30 августа 1995 года.

[65] Конституция принята на республиканском референдуме, 30 августа 1995 года. См. постановление Конституционного Совета РК от 07 июня 2000 г. № 4/2. Статья 5 с изменениями, внесенными Законом РК от 21 мая 2007 г. № 254.

[66] Чеботарев А. "О некоторых проблемах правового обеспечения противодействия терроризму и экстремизму в Казахстане" Сайт о проблемах региональной и национальной безопасности www.antiterror.kz

1. Çağdaş devletlere ayak uydurmak,

2. Sovyet döneminden kalma siyasî sistem ve din anlayışı,

3. Kazakistan'ın demografik yapısından kaynaklanan dinî çeşitlilik.

Kazakistan hükümeti toplumdaki çeşitli din mensublarının hiçbirine ayrıcalık tanımadan tamamen lâik tavır takınmaya gayret etmiştir. % 70 Müslüman ile % 23 Ortodoks ve % 7'lik diğer azınlık dinleri aynı kefeye konulmuştur. İlk bakışta veya dış görünüşte dengenin azınlıklar lehine çalıştığı gözlenebilir. Ancak yukarıda zikredildiği gibi devlet, İslâm dininin kendi kontrolünde gelişmesini sağlamak için KMDİB'ye destek verdiği bilinmektedir.

Kazakistan Müslümanları Dinî İşler Yönetmenliği devletin nezdinde herhangi bir etkiye sahip değildi. Kazakistan cumhuriyetinin yasalarında KMDİB'nin diğer Müslüman cemiyetlerle camileri tescil ve kaydetme yetkisi tanıyan madde yoktur. Bağımsızlığın ilanı sonrası özel müteşebbisler tarafından yapılan cami ve mescitlerin sayısı çoğalmıştır. Açılacak herhangi bir dinî kurum veya mescidin ilk önce vergi daireleri ile adliyelere gidip kaydolması gerekmektedir. Mescit veya cami inşaa eden özel müteşebbisler kendi ecdadının isimlerini koyuyorlar ve orada kendi elemanlarını imam olarak tayin ediyorlardı. Bazı mahallî cami ve mescitlerinin Adalet Bakanlığınca tescil edilmesi onların resmî olarak faaliyette bulunmalarına fırsat vermiştir. Yani Kazakistan Dinî İşleri Yönetmenliği onların işlerine karışamazdı. Bu, KMDİB'nin Kazakistan genelinde Müslümanların tek merkezi olarak tanınmasına engel olmuştur. Cami cemaatinin bağış ve sadakasıyla yaşayan KMDİB'nin gelir kaynağını kısıtlamıştır. Devletten herhangi bir kaynak sağlayamayan hem mahallî camiler hem de KMDİB faaliyetlerini, Müslümanlardan ve yurtdışından sağlanan yardım ve destekle sürdürmüştür. Bu da camii cemaatlerinin başka bir grubun, çeşitli tarikatların, yurtdışından gelen misyonerlerin tesirinde kalmasına sebep olmuştur.

Her ne kadar iki anayasada da etnik ve din ayrımcılığı yapılmayacağı ileri sürülse de yönetimin din ve etnik meselelere ilişkin siyasetinde farklılıklar bulunduğu görülmektedir.

Kazakistan Devlet Başkanının emriyle Başkanlık nezdinde "Kazakistan Halkları Kurulu" 1 Mart 1995'te danışmanlık organı şeklinde teşekkül edilmiştir. Bu kurul daha sonra anayasal bir hüviyet kazanarak "Kazakistan Halkları Konseyi" olarak isimlendirilmiştir. Bu konsey üyeleri parlamentoya kendi temsilcilerini gönderebilmektedir.[67]

[67] Devletin desteğiyle, Kazakistan'daki azınlıklar, 11 dilde gazete ve dergi yayımlamakta, 12 dilde 44 TV kanalı, 7 dilde 18 radyo yayını yapmaktadır. Казахстан сегодня, Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан, Под редакцией Б.К. Султанова, Алматы 2009, стр.125.



Kazakistan vatandaşı olan 130 milleti temsilen bir konsey kurulduğuna göre dinî alanda da böyle bir şeyin kurulması gerekmez miydi? Kazakistan anayasasına göre millî ve dinî esaslara göre ayrımcılık yapılması yasaktır. Kazakistan Halk Konseyi'nin kurulmasıyla Kazaklar ile diğer azınlıklar arasında bir ayrımcılık ortaya çıkmıştır. Çünkü Kazakistan'da Kazakların dışında 17 Türk (Özbek, Tatar, Uygur, Azerî gibi) boyuyla birlikte Tacik, Kürt, Dungan, Vaynah, Çeçen, İnguş gibi Müslüman etnik grup yaşamaktadır.[68] Kazaklarla birlikte Kazakistan halkının %70'ini Müslüman topluluklar, %23 Hıristiyan Ortodokslar, %2 Katolikler ve %5 diğer din mensupları oluşturmaktadır.[69] Görüldüğü üzere Müslümanlar çoğunluğu oluşturmaktadır. Kazakistan Halklar Konseyi'ne benzer dinî bir konsey kurulmalı, Müslümanlar bu konseyde ağırlıkta olmalıdır. Yönetimin böyle bir dinî konsey kurma yoluna girmeye niyetli olmaması İslâm'a yönelik tutumunu göstermektedir.

Yönetimin etnik yöndeki çalışmalara daha çok ağırlık verdiği görülmektedir. Bağımsızlığın ilanından sonra hükümet bünyesindeki "Dinî İşler Kurulu" lağvedilmiş ve 1997'de Devlet Başkanı nezdindeki Dinî Kuruluşlarla İlişki Kurma Kurulu da dağıtılmıştır. Dinî kuruluşlarla ilişki kurma yetkisi Toplumsal Uyum ve İletişim Bakanlığı'na devredilmiştir.[70]

1996'da Adalet Bakanlığı'nın bünyesinde Dinî İşler Komitesi teşkil edilmiştir.

Haziran 1996'da kabul edilen "toplumsal, sosyal birlikler" hakkındaki yasaya göre dinî örgütler artık toplumsal birlikler sayılmayacaktır.[71]

Kazakistan yönetiminin İslâm dini ile ilgili hukukî ve kurumsal değişimlerin daha ziyade Orta Asya'daki olaylara paralel geliştiği görülmektedir. Meselâ, N. Nazarbayev'in 2000 yılının ortasında yurt dışında İslâmi eğitim almakta olan Kazakistanlı öğrencileri geri çağırma[72] sebebinin Özbekistan'daki bombalı saldı-

---

[68] Алма Султангалиева, Эволюция Ислама в Казахстане, Studia Türkologica, Воронежский тюркологический сборник-VI, Воронеж 2007, стр.21, http://ejournals.pp.net.ua/; http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_06_sultangal.shtml#29#29

[69] Иванов В., Трофимов Я. Религии Казахстана. Справочник. Алматы. 1999.

[70] Алма Султангалиева, Эволюция Ислама в Казахстане , Studia Türkologica, Воронежский тюркологический сборник-VI, Воронеж 2007, стр.23, http://ejournals.pp.net.ua/; http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_06_sultangal.shtml#29#29

[71] Алма Султангалиева, Эволюция Ислама в Казахстане , Studia Türkologica, Воронежский тюркологический сборник-VI, Воронеж 2007, стр.23, http://ejournals.pp.net.ua/; http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_06_sultangal.shtml#29#29

[72] Жандарбеков А. "Призрачная угроза?", "Континент", №18, 20 сентября-3 октября 2000, с.34; http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/volume/36593.htm#25#25. (Ancak, özel müteşebbisler tarafından yurt dışına gönderilmiş veya kendi imkânlarıyla yurt dışında dini kurumlarda okumakta olanlar bu emrin dışında kalmıştır.)

rılar olduğu söylenebilir.[73] Özbekistan'ın "Kolektif Güvenlik Örgütü"nden (KGÖ) Ocak 1999'da çıkması bölgeye huzursuzluklar getirmiştir.

1999-2000'li yıllarda Orta Asya'da cereyan eden olaylar yüzünden devlet tarafından desteklenen İslâmi gelişmeler bazı tedbir ve yasalarla sınırlandırılmış, çember altına alınmaya başlanmıştır.

15 Haziran 2000'de Kültür ve Enformasyon Bakanlığı'nın aktif bir şekilde iştirak etmesiyle Kazakistan Müslümanları Kurultayı yapılmıştır. Kurultay'da R. Nisanbayev kendi isteğiyle emekli olmuş, yerine Kazakistan'ın Suudi Arabistan'daki elçiliğinde müşavir olan felsefe doktoru Absattar Derbesali tayin edilmiştir. Ayrıca naib, imam, müftülük muhasebecisi ve cami bölüm şefliği hizmetlerini yürüten şahıslar değiştirilmiştir.[74] Devlet müftü olarak yine kendi istediği kişiyi seçtirmiştir. Yönetim, KMDİB'in başına Absattar Derbesali gibi elçilik bünyesinde çalışmış birini getirmekle KMDİB'nin Kazakistan Müslümanları nazarında sarsılan otoritesini tekrar iade etmeye ve kuruma yeni bir imaj kazandırmaya çalışmıştır. Çünkü Kazakistan'daki çeşitli İslâmi akımların aktif faaliyeti karşısında daha bilgili, eğitimli, otorite sahibi bir kuruma ihtiyaç vardı.

Devlet, anayasaya göre dine karışmaması lazımken KMDİB vasıtasıyla diğer İslâmi akımları kontrol altına almaya çalışmaktadır. KMDİB'e bağlı bazı mescit ve camilerde yönetimde olanlara özellikle de N. Nazarbayev'e dua edilmektedir. Bu durum, din ve siyasetin birbiriyle ilişkisini göstermektedir.

Yönetimin İslâm dinini muhalefete karşı kullandığı medyada yayımlanmış bazı makalelerde görülmektedir. Meselâ, yönetime muhalefetiyle bilinen sabık başbakan A. Kajıgeldin hakkında Amantay Hacı, "Allah bana Kajıgeldin hapishanede oturması lazım dedi. O devlet suçlusu ve Kazakistan'ın düşmanıdır" demektedir.[75] Tabii ki, 90'lı yıllarda İslâm hakkında fazla bilgisi olmayan toplumda bu tür sloganlar geçici de olsa bir tesir bırakmaktaydı.

11 Eylül 2001 olayı tüm dünyada olduğu gibi Kazakistan'da da yankı bulmuştur. Dünyada Müslümanlara karşı haçlı seferi düzenleme yaygarası koptuğu

---

[73] Aralık 1997'de Namangan şehrinin yerli idare ve yönetimine yönelik terör saldırısı. Şubat 1999'da Taşkent'te yaklaşık 30 kişinin ölümüne neden olan hükümet binasındaki patlama. Mart 2004'de Taşkent'te polis memurlarına yapılan saldırı. Taşkent'te 2004'te cereyan eden olaylar neticesinde yaklaşık 50 kişi ölmüştür.

[74] Виталий Хлюпин, «Бунтующий » ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень №34, Москва 1.08.2001, s.45-46.

[75] Виталий Хлюпин, «Бунтующий » ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень №34, Москва 1.08.2001, s.46.



bir dönemde Kazakistan'ın Batının temsilcisi Vatikan'a önem verdiği göze çarpmaktadır.

Kazakistan yönetimi Kazakistan'daki Ortodoks Hıristiyanlara karşı bir denge unsuru olarak sadece İslâm dinini değil, ayrıca Hıristiyanlığın çeşitli akımlarını da kullanmaktadır. Rus Ortodoks Kilisesinin herhangi bir ilişki kurmaktan kaçındığı ve kesinlikte irtibat kurmak istemediği "Yeni Hayat", "Blogodat (Saadet)", "Yeni Neslin Kilisesi", "İsa'ya Aşk Kilisesi", "Umumî İncil Kilisesi" gibi birçok birlik ve derneklere Kazakistan'da tamamen serbestlik tanınmıştır.[76] Kazakistan'da uzun zamandan beri dinle ilgili yasanın değişime uğramamasının altında devletin bu tür politikası yatmaktadır.

Kazakistan'daki Ortodoks Hıristiyanlara karşı denge unsuru olarak İslâm'ı kullanan Kazakistan yönetimi[77] 11 Eylül 2001 terör olayından sonra yumuşak bir geçiş yaparak Katolik ruhbanlarıyla da ilişkileri geliştirmiştir.

22-25 Eylül 2001'de Roma Papası II. İoann Pavel Kazakistan devlet başkanı N. Nazarbayev'in davetiyle Kazakistan'a resmî ziyarette bulunmuştur. Roma Papasının ABD'deki 11 Eylül 2001'de cereyan eden terör olayına rağmen Kazakistan'a yapmış olduğu ziyaret Kazakistan'da ve dünyada büyük yankı uyandırmıştır. Batı dünyasında İslâm dinine ve Müslümanlara yönelik büyük bir baskı, kin ve nefret yaşanmakta iken Kazakistan gibi Müslüman bir devletin Hıristiyan bir temsilciyi ülkesine çağırması ve bu çağrıya uyan Roma Papasının davranışı dinler ve kültürler arası diyalogun oluşmasına sebeb olmuştur.

21 Eylül 2001'de devlet başkanının buyruğuyla Kazakistan'la Vatikan arasındaki dostluk ilişkilerinin gelişmesine büyük katkı sağlayan Vatikan Devlet Sekreteri A. Sodano, I. dereceli "Dostluk" nişanıyla ödüllendirilmiştir. 4 Ekim 2001'de Kazakistan Cumhuriyeti Başbakan Yardımcısı İ. Tasmaganbetov Vatikan'da A. Sodano'ya ödülü takdim etmiştir.[78]

Kazakistan yöneminin Katolik ruhbanlarıyla bu denli "sıcak" ilişkileri ülkedeki Ortodoks Hıristiyanların tepkisine sebep olmuştur.

Yukarıda zikredildiği gibi İslâm'ı Kazak halkının millî his ve geleneksel kültürünü canlandırmada kullanan yönetim, dünyada oluşan durumu nazara alarak İslâm'ı destekleme politikasını biraz gevşetmiştir.

Bu arada Eylül 2001 olayını Rusya, Orta Asya'da İslâm dinin gelişmesine darbe vurmak için iyi bir zaman ve zemin olarak görmüştür. Zira SSCB'nin

---

[76] Б.Т. Сапар Али, Т.Ж. Елдесбай, Особенности религиозной ситуации в Казахстане: Структурное реформирование ДУМК не терпит отлагательства, http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1268604000 , 15 марта 2010.

[77] Kazakistan'da % 70'i oluşturan İslâm dininden sonra ikinci din % 23'le Hristyanlığın Ortodoks kanadıdır.

[78] http://portal.mfa.kz/portal/page/portal/mfa/ru/content/policy/cooperation/europe_america/30

dağılışı sonrası Rusya ilk defa yakın çevre olarak bilinen ve stratejik ehemmiyeti olan Orta Asya bölgesine ABD ve NATO üslerinin kurulmasına izin vermiştir. 2004'ün ilkbaharında Rusya Savunma Bakanı Sergey İvanov, Rusya Devlet Başkanı V. Putin'in ABD ziyaretinde ABD'nin Orta Asya'da askeri üs edinmesine ilişkin Orta Asya devlet başkanlarıyla bizzat görüşerek yardımcı olacağını dile getirdiğini belirtmiştir.[79]

Rusya birçok İslâmi dernek ve akımların faaliyetlerini yasaklayarak Orta Asya devletlerine dolaylı olarak tesirde bulunmaya çalışmıştır.[80] Nitekim Rusya'da yasaklanan İslâmi dernek ve akımların bazılarının bir süre sonra Kazakistan'da da yasaklandığı görülmektedir. Ancak olayların seyrine bakıldığında İslâm dini ile ilgili vecibeleri kısıtlayıcı bir yasanın tatbik edilmediği gözlenmektedir.

Vatikan Papasından sonra 16-19 Mayıs 2003'de Kardinal Andjelo Sodano, devlet başkanı N. Nazarbayev'in davetiyle Kazakistan'a resmi ziyarette bulunmuştur. Bu ziyaret Astana'da Eylül 2003'de yapılacak Dünya Dinleri Kongresiyle ilgilidir. Kazakistan yönetimince düzenlenen Dünya Dinleri Kongresi, Kazakistan'ın kendini tüm dinlere karşı müsamahalı davranan devlet olarak gösterme gayreti şeklinde algılanabilir.[81] Bu tür faaliyetlerin dünyada "İslâm terörü" gibi söylemlerin gündemden düşmediği bir döneme denk gelmesi rastlantı değildir.

2003'te N. Nazarbayev Kazakistan'da dinî aşırılık tehlikesinin mevcut olduğunu ve onun tahripkâr etkisinin Avrasya'nın yakın bölgelerinden neşet ettiğini dile getirmektedir. Buna rağmen dinî örgüt ve kurumların faaliyetini düzene sokacak yasayı da bir türlü kabul etmemekte, gözden geçirmemektedir.

ABD'nin 11 Eylül 2001 olayı sonrası Orta Asya'ya yerleşmeye çalışması da bölgede birçok üzücü olaylara neden olmuştur. Özbekistan'da 29 Mart-1 Nisan 2004'te vuku bulan kanlı olaylar ile 30 Temmuz 2004'te Taşkent'te aynı anda üç yerde patlayan bombanın gerçek nedenini araştırmak için İsrail'den Mossad ve ABD'den CIA Özbekistan'a gelmiştir.[82]

---

[79] Л. Ивашов, Welcome, NATO! «Независимая газета», 9 апреля 2004 г.

[80] Единый федеральный список организаций, признанных террористическими Верховным Судом Российской Федерации, http://nak.fsb.ru/nac/ter_org.htm

[81] Ринат Сайдуллин, Изменения в Закон о свободе вероисповедания вызвали в Казахстане всплеск преследований последователей нетрадиционных религий, 08.06.2007, http://www.ferghana.ru/article.php?id=5176&PHPSESSID=c6dc936e91a860c5e7df79317ca3289e

[82] Панорама №31 август 2004. (Taşkent patlamasından (28.03.2004) sonra vuku bulan 12-13 Mayıs 2005 Andican olayının Rus medyasında İslâmî örgütlerin faaliyeti şeklinde yansıtılması dikkate değerdir.)



28 Mart 2004'te Özbekistan'ın Taşkent'teki patlamadan Özbek yönetimi Hizbut Tahrir'i suçlamıştır.[83] Ancak partinin İngiltere'deki temcilsici Dr. İmran Waheed 29 Mart 2004'te gazetecilere verdiği demeçte partiye ilişkin tüm iddia ve suçlamaları reddetmiştir.[84] Özbekistan'da vuku bulan bu olay Özbek yöneticilerini İslâmi akımlara karşı sert tedbirleri almaya itmekteydi ki bu da % 95'i Müslüman olan halkla yönetimi karşı karşıya getirecekti.

Kazakistan Cumhuriyeti Yüksek Mahkemesi'nin kararıyla 15 Kasım 2004'te El-Kaîde, Doğu Türkistan İslâm Harekâtı, Özbekistan İslâm Harekâtı,[85] Kürt Halk Kongresi gibi örgütler yasaklanmıştır. Aynı makam tarafından 15 Mart 2005'te Asbat el-Ansar, İhvan-ı Müslümin, Taliban Harekâtı, Bozkurt, Orta Asya Cemaat-ı Mucahidin, Laşkar-ı Taîba, Sosyal Reformlar Derneği gibi örgüt ve hareketler de yasaklanmıştır.[86] Ancak 21 мауıs 2007'den itibaren Rusya'da yasaklanan Türkiyeli İslâm uleması Said Nursi'nin Rusça tercüme edilmiş kitapları[87] Kazakistan'da serbestçe dolaşmaktadır. Bu, Kazakistan'ın İslâmi kitap ve akımlara ilişkin olarak kendine özgü politika takip etmeye çalıştığını göstermektedir.

Kazakistan yönetimi aşırı hareketlere karşı geniş yetkiye sahip olmak ve kendi hareketlerini hukukî zemine dayandırmak için bazı kanunlar kabul etmiştir. 18 Şubat 2005'te N. Nazarbayev "aşırılığa karşı koyma" kanununa imza atmıştır.[88] Bu kanunda aşırıcılığın üç çeşidi milliyetçilik, siyasî ve dinî olarak tanım-

---

[83] Özbek yöneticilerinin İslâmî grup ve örgütlere karşı tutumu dikkate değerdir. İ. Karimov'un şu ifadeleri buna bir örnek oluşturur: "Onların amaçları barış yoluyla halifelik kurmaktır. Bu ise gerçekleşmesi mümkün olmayan bir fikirdir. Kan dökmeden buna nasıl ulaşırlar?... Yarın, onlar kuvvetlendiği zaman gerçek yüzlerini gösterekceklerdir. Ama o zaman çok geç olacaktır." Деловая неделя, 09.08.2004. (Özbek yöneticileri ihtimal üzerine hareket etmektedirler. Bu çocuk büyüyünce katil olur, şimdiden onu öldürelim gibi bir şeydir.)

[84] Партия "Хизб-ут-Тахрир" отвергает все обвинения в причастности к взрывам в Ташкенте, 29.03.2004, http://www.ferghana.ru/article.php?id=2713

[85] Özbekistan İslâmî Hareket Örgütü ilk kez ABD tarafından 2000'de terörist örgütler listesine alınmıştır. Böyle bir teşhisin hükmünün iki yılda geçerli olması nedeniyle ABD bu tutumunu 2002'de tekrarlamıştır. "Государственный департамент США сновая объявляет ИДУ террористами", http://usinfo.state.gov, ГосДеп США, 30.09.2002.

[86] Ел аумағында тиым салынған діни топтар тізімі, 27.01.2012, http://www.masa.kz/article/view/id/2995

[87] http://religion.sova-center.ru/events/13B74CE/14C8529/93A7011; (Ayrıca 10 Nisan 2008'de Rusya Federasyonu Yüksek Mahkemesi Nurcuların faaliyetini eksremist olarak tanımlayarak Rusya Federasyonu topraklarındaki faaliyetlerini yasaklamıştır.)

[88] «О противодействии экстремизму», Казахстанская правда, 26 февраля 2005 года. (Kırgızstan'da 19 Ağustos 2005'te "aşırı hareketlere karşı durma" hakkındaki kanun yürürlüğe girmiştir. Bu K. Bakiyev'in devlet başkanlığı görevine başlamasından hemen sonra kabul edilen ilk kanundur. Bu tabii olarak Kırgız yönetimince terör ve aşırılıkla mücadele etmenin önemini

lanmıştır. Aşırılığa karşı mücadele yasasının tesiri tüm dinî ve diğer örgüt ve cemiyetlere yansımıştır. Onların hukukî hürriyetleri kısıtlanmıştır.[89] Ancak Kazakistan yönetimi bunu yaparken yükümlülüğü yerel idareyle paylaşmıştır. Böylece sorumlukları tek başına üzerine almayarak dış devletlerden (özellikle Batı tarafından) gelecek baskılara dayanabilmeyi amaç edinmiştir.

23 Şubat 2005'te aşırılığa karşı koyma kanununa ekleme ve düzeltmeler yapılmıştır. "Dinî inanç hürriyeti ve dinî cemiyetler", "siyasi partiler", "toplumsal cemiyetler", "medeni kanun", "idare hukuku" kanunlarına yönelik düzenlemelere gidilmiştir. Parti ve derneklerin, cemiyetlerin, misyonerlerin faaliyetleri biraz daha sınırlandırılmıştır. Kazakistan anayasasındaki dinî hürriyetler 8 Temmuz 2005'te "Millî güvenlik" yasasında yapılan değişikliklerle iyice kısıtlanmıştır. Devlet bu tür kısıtlayıcı tedbirlerin yanı sıra bir de lütufta bulunmuştur. 2005 yılının sonuna doğru "KC'nin İş" yasasında düzenleme yapılarak "Kurban Bayramı"nın ilk günü ile Ortodoksların "Rojdestvo"su dinî bayram olarak devlet tarafından tanınmış ve tatil günü olarak ilan edilmiştir.[90] Bu, Kazakistan'daki Müslümanların ve Ortodoks Hıristiyanların taleplerinin eşit şekilde karşılanması olarak da algılanabilir. Devlet bir nevi "sopa ve havuç" politikası takip etmektedir denilebilir.

N. Nazarbayev, Orta Asya devletleriyle olan ilişkileri ileri seviyede tutmak ve entegrasyonu geliştirmek için bölge halkının aynı dini paylaştığına vurgu yapmaktaydı. Şubat 2005'te yaptığı halka sesleniş konuşmasında "Orta Asya Birliği" kurma fikrini dile getirmiştir.[91] Kazakistan'ın Orta Asya'daki diğer cumhuriyetlerle ortak sınıra, kültüre, dine, dile, tarihe sahip olması bölgedeki entegrasyon sürecini hızlandıracak koşullardandı. Ancak bölge devletlerinin lâik tutumu milliyetçiliğin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Neticede, İslâm bölge yöneticilerince millîleştirilmiştir.

30 Aralık 2005'te Kazakistan Hükümeti, Adliye Bakanlığı bünyesinde Dinî İşler Komitesini kurmuştur. Bu komite, başbakana rapor veren dinî derneklerle ilişki kurma şurasının yerini almıştır. Komite, dinî örgütlerle hükümet arasın-

göstermektetir. Tacikistan'da Devlet Başkanı İmamali Rahmonov'un 28 Mart 2006'daki fermanıyla terör ve aşırılıkla mücadele etmek için Tacikistan Cumhuriyeti'nin kapsamlı doktrinini onaylamıştır. Özbekistan'da Şubat 1999 patlama sonrası sadece İslâmî hareketler değil, dinle ilişkisi olmayan siyasî örgütlerin faaliyetleri de yasaklanmıştır. Özbekistan Adalet Bakanlığı İlkbahar 2004'te başlayan terör olayları nedniyle muhalefet partilerini tescil etmeyi reddetmiştir.)

89 http://www.usembassy.kz/documents/irf-2006-kz.html

90 Кәмшат Тасболатова, Көпдінділік - мақтанарлық құбылыс па? 2006-06-19, «Иман» діни танымдық журнал, № 1 (20) 2006-06-16; Религиозный фактор в политике в России и в Казахстане. 1989-1997, http://www.panorama.ru/works/rk/k2.html

91 http://centrasia.org/newsA.php4?st=1108742280



daki iletişimi sağlayan kurum haline dönüştürülmüştür. Ayrıca dinî örgütleri tescil etme meselesinde hükümetin danışmanı haline gelmiştir.

Haziran 2006'da Adalet Bakanlığının Ağır Suçlar Komite Başkanı Ergali Sagalbayev, dinî aşırılıkla mücadele etmek için ıslahevi sisteminde çalışacak, uzmanlarını eğitecek bir merkezin kendi bünyesinde kurulmasını teklif etmiştir.[92]

Ekim 2006'da devlet başkanı, "Kazakistan vatandaşlarının vatanperverlik terbiyesine ilişkin devlet programını" onaylamıştır. Buna göre Kazakistan gençlerini Hizbut Tahrir gibi aşırı dinî siyasî örgütlerin elinden kurtarmak en önemli mesele haline gelmiştir. Bu program çerçevesinde Kazakistan çapında seminerler yapılmıştır. Ayrıca Adalet Bakanlığı, dinî akımların tesirinde kalmamak için yapılması gerekenleri anlatan kitapçıklar dağıtmıştır.[93] Kitapçıkta "Başka dine girmek kendi dinine ve vatanına hainlik etmektir." cümlesi geçmektedir.[94] Kazakistan yönetimi kazakların geleneksel İslâmî anlayışına ters olan Ahmediye cemaatini İslâm dinine aykırı bir topluluk olarak görmekte ve Kazakistan Müslümanlarını uyarmaktadır. Yönetim uyarmakla yetinmemekte, yeri geldiği zaman yetkili organlarını onların üzerine salmaktadır. Örneğin, Nisan 2009'da antiterör polis kuvvetleri, Kostanay şehrinde Ahmediyeciler tarafından bastırılan Kur'an-ı Kerim'in Rusça tercümesini tetkik etmek için toplattırmıştır. Ayrıca Ağustos 2009'da Millî Güvenlik Komitesi, Çimkent şehrinde bazı Müslümanları sorguya çekerek inançlarını niçin KMDİB kurumu dışında yürüttüklerini sormuşlardır[95].

Bu tür faaliyetler Kazakistan yönetiminin "Dinî inanç hürriyeti ve dini cemiyetler" hakkındaki yasayı, ülkede cereyan etmekte olan süreçleri nazara alarak değiştirmemesinden kaynaklanmaktadır. Bunun da Batı'dan gelebilecek baskıdan dolayı olduğunu söyleye biliriz.

Devletin dine karışmayacağı deklare edilmesine rağmen Kazakistan'daki geleneksel İslâm muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Şubat 2007'den itibaren Kazakistan'da inancından dolayı başörtü takan bayanların başörtüsüyle çektirdikle-

---

[92] Специфика проявлений терроризма и экстремизма в Центральной Азии: основные тенденции и итоги 2005-2006 гг., http://www.kgcentr.info/?pid=4&cid=4&nid=24 29 Августа 2008.

[93] Ринат Сайдуллин, Изменения в Закон о свободе вероисповедания вызвали в Казахстане всплеск преследований последователей нетрадиционных религий, 08.06.2007, http://www.ferghana.ru/article.php?id=5176&PHPSESSID=c6dc936e91a860c5e7df79317ca3289e

[94] Мушфиг Байрам, Джон Кинахан, *Форум 18: Свобода религии в Казахстане. Сентябрь 2009, обзор*, http://www.forum18.org/Archive.php?Article_id=1352; http://www.humanrights.kz/press_article_264.php

[95] Мушфиг Байрам, Джон Кинахан, *Форум 18: Свобода религии в Казахстане. Сентябрь 2009, обзор*, http://www.forum18.org/Archive.php? Article_id=1352;http://www.humanrights.kz/press_article_264.php

ri fotoğrafların kimlikte yer almasına izin verilmiştir.[96] Ancak başını örten kadın ve kızların okullarda, üniversitelerde ve devlet kurumlarında gittikçe artması başörtü meselesini ortaya çıkarmıştır. Meselenin medyada tartışmaya açılmasıyla 2009 sonbaharında parlamentoda hükümet üyeleri arasında büyük tartışmalar olmuştur.[97] Kazakistan'daki bazı idareciler "Kazak kadınları başörtü takmamıştır." diyerek başörtüsünün Kazak örf-âdetlerine ters olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Başörtü meselesinde Eğitim Bakanıyla Adalet Bakanının beyanatları da birbiriyle uyuşmamaktadır. Eğitim Bakanı okullarda üniformaya uymak gerektiğini, Adalet Bakanı ise anayasaya uymak gerektiğini belirtmektedir.[98] Bu tür çelişkiler, yönetimin İslâm'ın vecibelerini uygulamaya yönelik net bir politikasının oluşmadığını göstermektedir. Ancak internet sayfalarındaki yazılardan anlaşıldığı üzere, yönetimin yazılı olmayan emirleriyle el altından başörtü takanlar okula alınmamakta ve anne babalarıyla görüşülerek ikna edilmeye çalışılmaktadır. Buna benzer durum devlet dairelerinde de yürütülmektedir.

Bütün bunlara rağmen devletin Kazakistan'da İslâm'ın gelişmesine yönelik bir politika takip ettiği de gözlenmektedir. Örneğin, Temmuz 2009'da Astana'da yapılan "III. Dünya Geleneksel Din Liderleri Kongresi"nde N. Nazarbayev devletin desteğiyle "İslâm Medeniyeti ve İlmini Destekleme Fonu"nun kurulma aşamasında olduğunu bildirmiştir. Dinî İşler Komitesi, "İslâm Medeniyeti ve İlmini Destekleme Fonu"nu kurmuş ve 1 Temmuz 2009'da Astana'daki Adalet bölümünde tescil ettirmiştir.[99] Kazakistan yönetimi dünyada ve bölgede İslâm dini aleyhine cereyan tüm olumsuzluklara rağmen İslâm dini ve medeniyetini tanıtma yolunda faaliyet göstermektedir.

İslâm Medeniyeti ve İlmini Destekleme Vakfı Başkanı Balğabek Mirzayev 18 Ekim 2010'da basına vermiş olduğu demecinde, her yıl 50 öğrenciyi Libya, Mısır ve Türkiye'ye göndereceklerini, eğitimlerini bitirip döndükten sonra onla-

---

[96] Төлқұжатқа орамалмен суретке түсуге рұқсат етілді, 2007-03-17, http://www.dmk.kz/index.php?act=readarticle&id=2795. (Resmi belgeler için başörtüyle fotoğraf çekilmek Tacikistan'da serbest, Özbekistan ve Türkmenistan'da yasak, Kırgızstan'da görüşme aşamasındadır.)

[97] Межнациональные и межконфессиональные отношения в республике Казахстан, *(по результатам социологического исследования),* Алматы КИСИ при Президенте РК, 2010, стр.61; Мажилисмены возмущены запретом носить в вузах и школах платки и хиджабы, 23.12.2009, http://www.newskaz.ru/society/20091223/397022.html

[98] Мажилисмены возмущены запретом носить в вузах и школах платки и хиджабы, 23.12.2009, http://www.newskaz.ru/society/20091223/397022.html

[99] Ескендір ТАСБОЛАТ, Жаңа құрылған Ислами қор елімізде діннің тынысын ашты , «Ислам және өркениет», 27.05.2011, http://www.muftiyat.kz/index.php?newsid=4193



rı Dinî Başkanlığa uzman olarak görevlendireceklerini dile getirmiştir.[100] Balğabek Mırzayev aynı zamanda KMDİB'in yönetim kurulu üyelerindendir.

Mezkûr vakıf yurtdışında dinî eğitim kurumlarında okumakta olan Kazak gençleriyle irtibat sağlamaya ve onların başka akımların tesirinde kalmasının önünü almaya çalışmıştır. Ayrıca Kazakistan Cumhuriyeti'nin İslâm memleketlerindeki elçilikleriyle işbirliği yapılarak İslâmi okullarda okuyan gençler hakkında bilgi deposu oluşturulmuştur. Vakfın diğer vazifelerinden biri de doğumevi, çocuk yuvası, yetimhaneler, iyileştirme merkezleri gibi yerleri ziyaret ederek maddî ve manevî yardımda bulunmaktır. Bunun için 12 kişiden müteşekkil bir grup oluşturulmuştur.[101]

N. Nazarbayev'in 12 Mart 2010 tarih 936 sayılı emriyle Dinî İşler Komitesinin görevleri Kültür Bakanlığına devredilmiştir. Kazakistan Cumhuriyeti Başbakanının 31 Mart 2010 tarih 252 sayılı kararnamesiyle "Kültür Bakanlığının Dinî İşler Komitesi" şeklinde yeniden teşekkül ettirilmiştir.[102]

18 Mayıs 2011'de Devlet Başkanının emriyle "Dinî İşler Ajansı" bağımsız bir kurum olarak teşekkül edilmiştir.[103] Bu kurum, Eğitim Bakanlığıyla işbirliği yaparak İslâmi okullardaki eğitimin kalitesini ve sürecini kontrol edecektir. Ayrıca bu okullarda okumak isteyen gençler için kontenjan planlaması yapacaktır. Yani gençler devlet parasıyla İslâmi okullarda, üniversitelerde eğitim alabileceklerdir.

Kazakistan'ın Haziran 2011'den itibaren İslâm Konferansı Teşkilatı'na başkanlık etmesi nedeniyle "Kazakistan'da İslâm" dergisi Kazakça, Rusça, İngilizce ve Arapça yayımlanmaya başlanmıştır.[104] Bu, İslâm dini üzerinden Kazakistan'ı tanıtmaya yönelik devlet politikası olarak görülebilir.

Ocak 1992'de kabul edilen yasayla ilgili yapılan değişikliklerin Kazakistan'ın İslâm'a yönelik devlet politikasına dolaylı olarak tesir ettiğini belirtmek gerekir. 20 yıla yakın süre tartışılıp gelen "dinî inanç hürriyeti ve dinî cemiyetler" hakkındaki yasanın Kazakistan'da cereyan eden birçok patlama ve Kuzey Afrika

---

[100] Діни мамандарды даярлау ерекше назарға алынып отыр,18.10.2010, http://www.inform.kz/kaz/article/2313738

[101] Ескендір ТАСБОЛАТ, Жаңа құрылған Ислами қор елімізде діннің тынысын ашты , «Ислам және өркениет», 27.05.2011, http://www.muftiyat.kz/index.php?newsid=4193, (Bu grubun vaazları sonucunda doğumevinde kendi çocuğunu reddeden 37 anne kararlarını değiştirmiştir.)

[102] http://kdr.gov.kz/kaz/komitet_zhoninde/

[103] Ескендір ТАСБОЛАТ, Жаңа құрылған Ислами қор елімізде діннің тынысын ашты 27.05.2011, http://www.muftiyat.kz/index.php?newsid=4193

[104] Ескендір ТАСБОЛАТ, Жаңа құрылған Ислами қор елімізде діннің тынысын ашты , «Ислам және өркениет», 27.05.2011, http://www.muftiyat.kz/index.php?newsid=4193,

memleketlerinde ortaya çıkan olaylardan sonra değişime uğraması bir rastlantı değildir. N. Nazarbayev, 1 Eylül 2011'de ülkede ve dünyada cereyan olayları göz önüne alarak, parlamentoda yaptığı konuşmada dinle ilgili yeni yasanın kabul edilmesini teklif etmiştir. Bu konuşmayı kendilerine verilmiş bir mesaj olarak gören parlamento dinle ilgili yasa tasarısını jet hızıyla 29 Eylül 2011'de kabul etmiştir. Anayasa Mahkemesinden geçen mezkûr yasa N. Nazarbayev'in 13 Ekim 2011'de imzalamasıyla yürürlüğe girmiştir. Daha önce iki defa parlamento onayından, bir defa Anayasa Mahkemesinin onayından geçen fakat devlet başkanından geri dönen yasanın bu kadar kısa bir süre içerisinde kabul edilmesi elbette ki belli maksatları amaç edinmiştir. Yasanın parlamentoda görüşülmesi esnasında namaz, başörtüsü, terör ve patlama olayları gibi konuların aynı zamana denk gelmesi toplumda büyük tesir bırakmıştır. Halk yasanın gerekliliğini hissetsin gibisinden bir anlayış hüküm sürmektedir. Yasa tasarısının meclise sunulduğu zaman tasarıda devlet dairelerinde, binalarında ve çevresinde ibadet edilmemesi ile ilgili maddenin bulunması her şeyin önceden planlanmış olduğunu göstermektedir. Zira ibadete yasak konulmasının belli bir talepten, ihtiyaçdan doğması lazımdı. Yani toplumda, kamuoyunda ibadetle ilgili bir tartışmanın yaşanması gerekiyordu. Böyle bir şeyin internet sayfalarında, medyada yer almaması çok düşündürücüdür. Buna rağmen ibadetle ilgili madde yasa tasarısında yer almıştır. Nitekim milletvekillerinden biri "ne sebepten böyle bir maddeye ihtiyaç duyulduğunu" Dinî İşler Ajansı Müdürü Hayrat Lama Şerif'e sorduğunda o bu soruya cevap verememiştir. Neticede çok mahirce hazırlanmış yasadan ibadetle ilgili bir cümle bile çıkartılmamıştır. İbadetle ilgili maddeye Kazakistan'da en çok Müslümanlar tarafından tepki gösterilmiştir. Bu, çeşitli dernek ve vakıfların itirazlarından anlaşılabilir. Dinî İşler Ajansı Müdürü Hayrat Lama Şerif, yasanın dini yasaklamaya değil geliştirmeye yönelik olduğunu belirterek şöyle demiştir: "Gelelim namaz meselesine. Namaz beş vakittir. Bu, Müslümanlığın beş farzından biridir. İş bu beş vakit namazın dördü mesai vaktine denk gelmiyor. Sabah yediye kadar kılınan sabah namazı, öğle tatili zamanındaki öğle namazı, mesai bittikten sonraki akşam namazı ve saat 21.00'den sonra kılınan yatsı namazlarında bir sıkıntı yoktur. Tüm problem ikindi veya öğleden sonraki asr namazlarındadır. Biz işbu yasanın önsözünde İslâm'ın Hanefi mezhebinin özelliğini vurguladık. Buradaki esas prensip ikindi namazı öğle namazıyla veya akşam namazıyla birleştirilerek kılınabilir. Burada şeriatı ihlal eden durum yoktur."[105] H. Lama Şerif'in namazla ilgili bu kadar teferruatlı bilgi vermesinden anlaşılmaktadır ki, yasa en çok Müslümanların ibadetine ilişkin hak ve hürriyeti zedelemekte, onun için de tepki Müslüman kesimden gelmektedir. Ajans müdürü diğer dinlerin ibadeti ile ilgili böyle bir açıklama yapmamıştır.

[105] http://jasqazaq.kz/print/post/memlekettik-oryndarda-namaz-oқu 23.09.2011.



Diğer dinlerin hususi özelliklerinden dolayı ibadet konusu fazla gündeme gelmemiştir. Bunu, müftülük ve ona yakın çevreler makalelerinde vurgulamıştır. Dolayısıyla ibadetle ilgili madde en çok İslâm dini mensuplarının hak ve hürriyetine dokunmuştur.

Ayrıca Dinî İşler Ajans Müdürü Hayrat Lama Şerif'in raporuna göre dinî içerikli yaklaşık bin kaynağa yönelik dinî tahlil yapılmıştır. Dinî tahlil sonucunda onay almış 300'e yakın dinî kitap listesi ajansın web sayfasına yerleştirilmiştir. Diğerleri de bazı teknik işlerden sonra sayfaya eklenecektir. Kanuna uygun görülmeyen 93 eserle ilgili gereken karar da alınacaktır.

Terör ve aşırı grupların haber dağılım alanını sınırlandırmak amacıyla 2012 yılının ilk üç ayında 800 internet sayfası gözden geçirilmiş ve onların içinden yabancı 34 internet sayfası tespit edilerek gereken kararın alınması için başsavcılığa müracaat edilmiştir.[106] Son dönemlerde Dinî İşler Ajansı Kazakistan'daki cami ve mescitlerin isimleriyle uğraşmaya başlamıştır. Ajans, cami ve mescitlere Allah'ın 99 isminin verilmesini teklif etmiştir.[107] Ajansın bu tür faaliyetleri, müftülüğün işlerini kendi üzerine alma teşebbüsü olarak görülebilir.

Sonuç

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla ideolojik boşluk içerisinde kalan ve Orta Asya devletlerinin içinde stratejik bir mevkiye sahip olan Kazakistan'da İslâm dininin gelişmesi, tarihî ve siyasî büyük sonuçlar doğuracak bir geçmişe sahiptir. Kazakistan Altınordu gibi büyük bir imparatorluğun topraklarında kurulmuş bir devlettir. Kazakistan'da İslâm dininin canlanması ve gelişmesi demek bölgede büyük değişimlerin olması demektir. Bu nedenle Kazakistan'da dinin, özellikle de İslâm dininin canlanmasıyla ilgili gelişmeleri büyük devletler yakından takip etmiştir.

ABD'nin Türkiye'yi kullanarak Kazakistan'da İslâm dininin gelişmesini sağlayıp kendi nüfuzunu yaymak istemesinden Rusya hoşlanmaz. Üstelik Türkiye'de AKP gibi dine daha yakın partinin yönetime gelmesi Rusya'yı daha beter tedirgin etmiştir. Nitekim Türkiye'de AKP'nin yönetime gelmesiyle ister Rusya'da ister Orta Asya'da cereyan eden saldırı ve patlamalarda medya tarafından dinî motifli arandığı gözlenmektedir. Putin, devlet başkanlığı döneminde (2000-2004, 2004-2008) Rusya'daki Türk okullarını, Türkçeden Rusçaya çevirilmiş dinî kitapları yasak ederek hem komşusu olan hem de Gümrük Birliği bulunan Kazakistan'a dolaylı olarak baskı yapmaya çalışmıştır. Ancak Kazakis-

[106] Экстремистік бағыттағы 34 сайт анықталды, http://serke.org/news/ekstremistik-bagyttagy-34-sait-anyktaldy.

[107] Чиновники добиваются переименования казахстанских мечетей, 13 августа 2012, http://news.mail.ru/inworld/kazakhstan/society/9893081/

tan'ın bu konuda kendine özgü politika takip ettiği çeşitli kanun ve kararlardan, kurumsal gelişmelerden görülebilir.

Türkiye'de ne zaman İslâm kuvvetlenip gelişse o zaman Orta Asya ve Rusya Federasyonu dâhilindeki Müslümanlara, onların hak ve hürriyetini kısıtlamaya yönelik zorlayıcı politika takip edildiği görülmektedir.

Türkiye'deki İslâm'ın yükselişinin Orta Asya'ya yansımaması için medya vasıtasıyla çeşitli propagandalar yapılarak, hükümeti evhamlandırarak İslâmî akımlara yönelik tahrik oluşturulmaktadır. Neticede, Kazakistan örneğinde görüldüğü gibi yönetim çeşitli tedbirlerle İslâm'ı kontrol altına almaya çalışmaktadır. Hatta devletin kendisi İslâmî faaliyetleri gerçekleştirmede öncülük etmektedir.

Kazakistan'ın İslâm'la ilgili yürütmüş olduğu "sopa ve havuç" politikası kısa sürede başarılı gözükmüştür. Ama uzun vadede belirli bir politika üretmesi gerekmektedir. Başörtüsü meselesinde görüldüğü gibi belirsizlik hükümet organlarının otoritesini sarsmakta ve halkın gözünde güven kaybetmesine sebep olmaktadır.

Kazakistan hükümetinin zorlayıcı tedbirleri bazı İslâmî akımları kendini saklamaya itecektir ki, bu da geleceğe yönelik devletin emniyeti açısından tehlike arz edebilir. Nitekim, bazı devlet erkanı "sakallı veya kısa paçalı" insanların son yıllarda artık ortalıkta gözükmemesine dikkat çekmektedir.

Ayrıca başörtüsü meselesi, devlet dairelerinde namaz kılma yasağı, Ramazan Bayramında resmî tatil olmaması, cuma vaktinde cuma namazı kılmaya izin verilmemesi gibi yasaklarla yönetim Müslüman toplumun nazarında kan kaybetmektedir. Bu nedenle Müslüman kesim de gittikçe radikalleşecektir.

Kazakistan yönetimi aşamalı bir şekilde İslâm dinine destek vermekle Rusya'nın bölgedeki nüfüzunu kırmaya çalışmaktadır. İslâm, yönetim tarafından Ortodoksluğa karşı bir denge unsuru olarak görülmektedir. Bu nedenle yönetimin İslâm'a vermiş olduğu desteğe bu açıdan bakmak gerekir. Hatta kuzey bölgelerde yani Slavların ve Ortodoks Hıristiyanların çoğunlukta bulunduğu bölgelerde İslâm dini, devlet desteği ve kontrolünde geliştirilirse uzun vadede büyük neticeler verebilir.

Günümüzde Kazakistan halkının dinî bilincinin artması normal karşılanmalıdır. Çünkü Kazakistan'da din, halkın hangi etnik gruba ait olduğunu belirleyen faktör olmuştur. Hatta din toplumun belli bir kesimi için sosyal hayatı düzenleyen kaidelere dönüşmüştür. Özellikle İslâm dini belli bir açıdan siyasete alet olmaya çok elverişlidir. Zira Kazaklarla Ruslar arasındaki ilişkileri keskinleştirmede kullanılacak silah olma ihtimali vardır. Kazakistanlı Sosyologlar ve Siyaset Bilimciler Dernek Başkanı B. Bekturganov, "Kaybolmuş ideolojinin telafisi İslâm dinidir." derken, Amerikalı araştırmacı G. Fuller de "Kazakistan'da İslâm dini hiçbir zaman kuvvetli olmamıştır, günümüzde din Kazak kültürünü, örf ve



âdetlerini canlandırmada, Kazaklarla Ruslar arasındaki en esas farkı ortaya koymada en önemli kurala dönüşebilir. Bu nedenle İslâm dini, bir kısım milliyetçiler tarafından lâik milliyetçiliğe ek olarak kullanılabilir."[108] demektedir.

Kazakistan'ın İslâm dinine yönelik devlet politikası "küresel, kıtasal, bölgesel ve ulusal" olmak üzere dört alanı dikkate alarak cereyan etmektedir.

Kazakistan'da İslâm'a yönelik devlet politikasının oluşmasına özellikle bölgesel ve küresel çapta cereyan eden olayların büyük tesiri olmuştur. Bölgeselde Rusya'nın nüfuzunu Orta Asya'da kıracak olay ve süreçler, küreselde ABD'nin küresel çapta yürütmüş olduğu politikalar ister istemez devlet politikasına tesir etmiştir.

Kazakistan'daki İslâm'a yönelik devlet politikası Rusya'nın geleceğine ve onun tekrar büyük bir imparatorluk peşinde olup olmamasına bağlıdır. Farz edelim ki, Rusya imparatorluk peşinde koşup ABD'ye kafa tutsa ve ABD'nin menfaatine zıt hareket etmeye başlasa, o zaman aynı I. Cihan Harbi'nde (1916'da) olduğu gibi, ABD Kazakistan Müslümanlarını Rusya'yı zayıflatmak veya çökertmek için kullanacaktır. Ama bu sefer başka bir formatta, başka bir açıdan yaklaşacaktır.

Dolayısıyla Kazakistan'daki İslâm, Rusya'nın geleceği ve onun ABD'yle olan ilişkilerine bağlı olarak gelişecektir.

KAYNAKLAR

"Onlar da desteklemiş", Hürriyet, 22 Haziran 1999.

"Бунтующий" ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, 19.III.2005
http://www.analitika.org/article.php?story=20050319003624194.

"Государственный департамент США сновая объявляет ИДУ террористами", http://usinfo.state.gov, ГосДеп США, 30.09.2002.

«О противодействии экстремизму», Казахстанская правда, 26 февраля 2005 года

20. Yılında Türkiye Diyanet Vakfı, TDV Yay. Ankara-1995, s. 95-96.

BENNIGSEN, A., Lemercier C. QUELQUEJAY, Stepde ezan sesleri, (Çev: Nezih Uzel) İrfan Yay. İstanbul-1994, s.234.

ARSLAN, Ali, Türk Cumhuriyetleri ve Türk Topluluklarından Türkiye'ye Gelen Öğrenciler (1992-1993), İstanbul -1994, s.20.

Avrasya Dosyası, Cilt:1, İlkbahar/1994, s.103.

Avrasya Etüdleri, Cilt I, S.4, Kış-1995, s. 88.

Avrasya Etüdleri, Cilt I, Sayı 3, Sonbahar-1994, s.58.

[108] "Бунтующий" ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, 19.III.2005 http://www.analitika.org/article.php?story=20050319003624194.

Diyanet, VI.1991, S.6, s.55.

Diyanet, VII.1992, S.19, s.43.

Diyanet, XI.1993, S.35, s. 38.

Diyanet, II.1993, S.26, s.59.

Et Takvim El Hicri El Kameri, Taşkent -1970, s.3.

FULLER, G.E., Central Asia. The New Geopolitics. Prepared for the Under Secretary of Defense for Policy. Santa Monica, "RAND Corporation", 1992, p. 52.

http://centrasia.org/newsA.php4?st=1108742280

http://ejournals.pp.net.ua/

http://ejournals.pp.net.ua/;

http://jasqazaq.kz/print/post/memlekettik-oryndarda-namaz-oқu 23.09.2011.

http://kdr.gov.kz/kaz/komitet_zhoninde/

http://portal.mfa.kz/portal/page/portal/mfa/ru/content/policy/cooperation/europe_america/30

http://religion.sova-center.ru/events/13B74CE/14C8529/93A7011;

http://tengrinews.kz/kazakhstan_news/agentstvo-delam-religiy-kazahstana-schitaet-neumestnyim-priezd-moskovskogo-imama-199160/.

http://www.analitika.org/article.php?story=20060416231254497

http://www.analitika.org/article.php?story=20060416231254497

http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_06_sultangal.shtml#29#29.

http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_06_sultangal.shtml#29#29

http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/volume/36593.htm#25#25.

http://www.humanrights.kz/press_article_264.php

http://www.russ.ru/publishers/extracts/#46

http://www.usembassy.kz/documents/irf-2006-kz.html

Milliyet, 25.IX.1994, ayrıca bkz: Aleksandre Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, Chantal, Stepde ezan sesleri, (Çev: Nezih Uzel), İrfan Yay. İstanbul 1994, s.249.

Milliyet, 7.II.1992.

TACİBAYEV, Raşid, Onlar İslâm'ı Siyasete Alet Ediyorlar, Tan-Sholpan Dergisi, Almaty-2006, № 1, s.135-142.

Türk kültürü, IX.1991, S.341, Yıl: XXIX, s.526-529.

Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri ve Türk Toplulukları Arasında Yapılan Anlaşmalar, İlişkiler ve Faaliyetler, 3. Kitap, 1990-1992, Ankara-1993, MEB Yay., s.97.

Yeni Forum, V. 1996, C.17, S.324, s. 17.

Yeni Forum, V.1996, C.17, S.324, s.19.

Yeni Türk Cumhuriyetlerinin Dış Dünyaya Açılımı: Sorunlar ve Çözüm Yolları Konferansı 11-12.XII.1992 Ankara, TC Dışişleri Bakanlığı, TİKA Yay., Ankara -1993, s.74.



Zaman, 3.I.1992.

СУЛТАНГАЛИЕВА, Алма, Эволюция Ислама в Казахстане, Studia Türkologica, Воронежский тюркологический сборник-VI, Воронеж 2007, стр.22. http://ejournals.pp.net.ua/

САПАР АЛИ, Б.Т., Т. Ж. ЕЛДЕСБАЙ, Особенности религиозной ситуации в Казахстане: Структурное реформирование ДУМК не терпит отлагательства, http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1268604000, 15 марта 2010.

В Татарстане взорвали муфтия республики и убили его заместителя, http://zarusskiy.org/İslâm/2012/07/19/tatarstan/

ШАЛЕЕВА, В. (г. Уфа) "Скидки по-турецки", *Российская газета*, 12 марта 2004 г.

ХЛЮПИН, Виталий, «Бунтующий» ислам в Казахстане – источник угрозы региональной безопасности, СТРАНЫ СНГ Русские и русскоязычные в новом зарубежье, информационно-аналитический бюллетень №34, Москва 1.08.2001, стр.44.

Власти Казахстана запретили аудиозаписи отдельных сур Корана, *Мадина*, Всероссийская газета мусульман, № 9 (98) НОЯБРЬ 2009 г. стр. 13.

СИТНЯНСКИЙ, Георгий, Геополитика классовая против геополитики национальной, Русский Журнал, 22.X.2004.

Деловая неделя, 09.08.2004.

Діни мамандарды даярлау ерекше назарға алынып отыр,18.10.2010, http://www.inform.kz/kaz/article/2313738

Егемен Қазақстан, 11.II.1992.

Единый федеральный список организаций, признанных террористическими Верховным Судом Российской Федерации, http://nak.fsb.ru/nac/ter_org.htm

Ел аумағында тиым салынған діни топтар тізімі, 27.01.2012, http://www.masa.kz/article/view/id/2995

ТАСБОЛАТ, Ескендір, Жаңа құрылған Ислами қор елімізде діннің тынысын ашты, «Ислам және өркениет», 27.05.2011, http://www.muftiyat.kz/index.php?newsid=4193

ЖАНДАРБЕКОВ, А. "Призрачная угроза?", "Континент", №18, 20 сентября-3 октября 2000, с.34; http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/volume/36593.htm#25#25

ИВАНОВ В., Трофимов Я. Религии Казахстана. Справочник. Алматы. 1999.

Казахстан встречает Наурыз Мейрамы, http://baursak.info/?p=38540.

Казахстан сегодня, Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан, Под редакцией Б.К. Султанова, Алматы 2009, стр.125.

ТАСБОЛАТОВА, Кәмшат, Көпдінділік - мақтанарлық құбылыс па? 2006-06-19, «Иман» діни танымдық журнал, № 1 (20) 2006-06-16;

ТАСБОЛАТОВА, Кәмшат, Алматыда 200-ден астам діни бірлестік бар оның 144-і протестанттық бағытта..., 2007-04-19, http://www.turkystan.kz/page.php?page_id=29&id=1180

Конституция принята на республиканском референдуме, 30 августа 1995 года.

постановление Конституционного Совета РК от 07 июня 2000 г. № 4/2. Статья 5 с изменениями, внесенными Законом РК от 21 мая 2007 г. № 254.

Конституция Республики Казахстан 1993 года, (Принята на девятой сессии Верховного Совета Республики Казахстан девятнадцатого созыва 28 января 1993 года)

ИВАШОВ, Л., Welcome, NATO! «Независимая газета», 9 апреля 2004 г.

Лама Шариф разрешил приехать московскому имаму Аляутдинову, 18.10.2011, http://tengrinews.kz/kazakhstan_news/lama-sharif-razreshil-priehat-moskovskomu-imamu-alyautdinovu-199448/

Мажилисмены возмущены запретом носить в вузах и школах платки и хиджабы, 23.12.2009, http://www.newskaz.ru/society/20091223/397022.html

Межнациональные и межконфессиональные отношения в республике Казахстан, *(по результатам социологического исследования),* Алматы КИСИ при Президенте РК, 2010, стр.61;

БАЙРАМ, Мушфиг, Джон КИНАХАН, *Форум 18: Свобода религии в Казахстане. Сентябрь 2009, обзор*, http://www.forum18.org/Archive.php?Article_id=1352.

НАЗАРБАЕВ, Н., На пороге XXI века, Алматы, Атамұра -2003, стр.162.

Панорама №31 август 2004.

Партия "Хизб-ут-Тахрир" отвергает все обвинения в причастности к взрывам в Ташкенте, 29.03.2004, http://www.ferghana.ru/article.php?id=2713

Религиозный фактор в политике в России и в Казахстане. 1989-1997, http://www.panorama.ru/works/rk/k2.html

САЙДУЛЛИН, Ринат, Изменения в Закон о свободе вероисповедания вызвали в Казахстане всплеск преследований последователей нетрадиционных религий, 08.06.2007, http://www.ferghana.ru/article.php?id=5176&PHPSESSID=c6dc936e91a860c5e7df79317ca3289e

ХАНТИНГТОН, Самюэль, «Столкновение цивилизаций», Под общей редакцией К. Королева, Москва, ООО «Издательство АСТ», 2003, с.16.

ОРЫНБАСАРҰЛЫ, Сәкен, Рәтбек қажы: Арабтар исламға дейін де хиджаппен оранған, оның дінге қатысы жоқ, http://news.nur.kz/215968.html;

Специфика проявлений терроризма и экстремизма в Центральной Азии: основные тенденции и итоги 2005-2006 гг., http://www.kgcentr.info/?pid=4&cid=4&nid=24 29 Августа 2008.

ЮСУПОВ, Тимур, Молот имамов, *Мадина*, Всероссийская газета мусульман, № 9 (98) ноябрь 2009 г. стр. 9.

Төлқұжатқа орамалмен суретке түсуге рұқсат етілді, 2007-03-17, http://www.dmk.kz/index.php?act=readarticle&id=2795.



ЧЕБОТАРЕВ А. "О некоторых проблемах правового обеспечения противодействия терроризму и экстремизму в Казахстане" Сайт о проблемах региональной и национальной безопасности www.antiterror.kz

Чиновники добиваются переименования казахстанских мечетей, 13 августа 2012, http://news.mail.ru/inworld/kazakhstan/society/9893081/

Экстремистік бағыттағы 34 сайт анықталды, http://serke.org/news/ekstremistik-bagyttagy-34-sait-anyktaldy.



Government Policy towards the Islamic Religion in the Republic of Kazakhstan

Dr. Rashid Tadjibaev

ABSTRACT

In the present study, post-independence policy of the government on Islam in the Republic of Kazakhstan is discussed. It is observed that this policy consists of a few stages such as the period just before the disintegration of the Soviet Union, declaration of independence and after, the event of September 11 2011 and after, and the Arab spring and after. In addition, the influence of political and geographical location and the demographic structure of Kazakhstan on the formation of state policy on Islamic religion is described.

Kazakhstan began the formation of government policy on the Islamic religion before the declaration of independence. The reforms of M. Gorbachev, President of the USSR, such as "perestroika" and "glasnost" the religious had effects also on religion. Before independence from the USSR, Central Asian Muslims had reported their dissatisfaction by opposing their own mufti. Muslims of Kazakhstan did not remain as outsiders in



this process. The process of formation and separation of High Council of Religious Affairs of Kazakhstan Muslims from Religious Presidency of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan (OADB) proved some difficulties. In the process of formation of and establishment of Office of Mufti of Kazakhstan, the administrators themselves interfered and protected the Office of Mufti from the attackers. This situation led the government to monitor the policy of the state on religion. In fact, after the collapse of communist ideology, the government was in need of an ideology to replace it. Moreover, the presence of a large number of Russians in Kazakhstan forced the government to use Islam as a counterbalance for the Orthodox religion. For this reason, in the years following the independence, the government showed support for the development of Islam religion. However, this support could last only until the atrocious terrorist attacks in the U.S. in September 2001. Kazakhstan Government is seen to have changed the state strategy according to the newly-developed conjecture after that date. Kazakhstan government organized a big meeting in Astana by inviting the representatives of world religions. The government took a number of measures taking into consideration the public opinion in Kazakhstan and the conjuncture emerging in the world. These measures were taken especially in legal and institutional areas. Providing a wide recognition of its religious authority, the government increased control in the field of religion. In the first hand, these measures were mainly the regulations for the establishment and registration of religious associations and foundations.

Foreign states had an influence on the formation of Kazakhstan's government policy in relation to Islam. Various policies that the states such as Turkey, USA, and Russia implemented in global and regional areas had an impact in this regard. Especially the USA has been using Islam as a tool to implement its own policy to set out for the leadership of the world. This country is trying to inject "moderate Islam" to Kazakhstan through Turkey. Getting to identify Kazakhstan, that was previously identified with Orthodox Christian World, with Islam World after the elapse of some time, and to take place in the Greater Middle East Initiative project of the USA indicate at what the dimensions the Islam policy of Kazakhstan will take place in the future..

Events that took place in North African countries have affected Kazakhstan to a certain extent. N. Nazarbayev proposed in his speech in the parliament on September 1st 2011, taking into consideration the events taking place in the world and the country, that a new law on religion be passed. Taking this speech as a message given to them, the parliament adopted urgently the draft law on September 29th 2011. However, many non-governmental organizations and Muslims reported that they had objections to this law. The declaration by H. Lama Sharif', the head of Re-

ligious Affairs Agency, regarding salat was taken an attempt to defuse discontent. The newly established Religious Affairs Agency acts in such a manner as if it were organized to control the religion of Islam. The Agency proposed naming the mosques and masjids with 99 names of Allah. Islamic literature and web sites and can be published and activated with the approval of Religious Affairs Agency. The literature not having the approval of the Agency cannot be published, or if published, shall be withdrawn from circulation. Religious literature not deemed appropriate may be issued approval by applying to the chief prosecutor's office. So, the religious literature in Kazakhstan can only be published with the approval of the competent authority. This authorizes the administration in Kazakhstan to approve or forbid the religious literature to be published according to its own wish. Thus, the administration has invented new methods and rules to follow the Islamic developments in Kazakhstan by means of the law "freedom of religious belief and religious associations (associations)" and the operations of the Religious Affairs Agency. However, this type of management measures will force some Islamic groups to act in a secret manner and show themselves only during a turmoil or crisis. For this reason, Kazakhstan politicians must generate an apparent and clear strategy. The administration should prefer in eliminating the activities of some religious groups and communities performing extremist actions and attitudes through media-backed political and general education.



Государственная Политика Относительно Исламской Религии в Республике Казахстан

Доктор Тажибаев Рашид

РЕЗЮМЕ

Исследуемая тема посвящена изучению роли государственной политики Республики Казахстан в отношении Исламской религии. В работе акцентируется внимание на политическое, географическое и демографическое положение государства в формировании политики в отношении Исламской религии. Формирование политики государства относящегося к Исламской религии можно подразделить на три периода: до развала СССР, период обретения независимости, террористический акт 11 сентября 2001 года и Арабская весна. Весь этот процесс иногда приобретал весьма активную фазу, иногда очень пассивную в зависимости от ситуации сложившейся на международной арене.

В начале статьи автор остановился на причинах, побудивщих к открытию Духовного управления мусульман Казахстана.Такие реформы президента СССР М.С. Горбачева, как «перестройка», «гласность»

оказали влияние и на религиозную сферу. Мусульманы Центральной Азии еще до распада Союза выражали протест своим муфтиям. Мусульманы Казахстана тоже не остались в стороне от этого процесса. Трудное время пережило Духовное управление мусульман Казахстана во время процесса отделения от САДУМ (Средне-Азиатское Духовное управление мусульман) и становления в качестве отдельного духовного управления. Во время становления Казахстанского муфтията Казахское правительство всякий раз огораживало его от нападок. Это действие в последующем послужило государству причиной для того,чтобы взять под контроль религиозную сферу. Руководство в основном нуждалось в идеологии, которое смогло бы заместить коммунистическую идеологию, которое с распадом СССР потеряло свое лицо. Вдобавок внушительное количество русскоязычных народов в Казахстане принуждало руководство сохранить баланс между Исламом и Христианством. В этом случае религия Ислам играла роль средства уравновешенности. Поэтому после провозглашения независимости руководство Казахстана поддерживало развитие Исламской религии в стране. В этом процессе руководству Казахстана помогали мусульманские государства. В их числе были не только мусульманские, но и такие западные государства, как США. Однако у них были свои интересы и цели. Можно предположить что, США через своих союзников из мусульманских стран оказал(оказывает) материальную и духовную поддержку развитию Ислама в Казахстане. США старается смыть из сознания, порожденные Советской идеологией о воображаемом враге трудящихся и прилагает усилия для того, чтобы обратить общество Казахстана в частицу мировой «цивилизации», то есть включить в процесс глобализации. Другая не менее важная цель США это иметь в южных границах России мягкое и уязвимое место. Это помогло бы в дальнейшем оказывать давление на Россию. И не зря Казахстан оказался в плане Большой Ближний Восток. В картах, где указана сфера влияния США, оказался и Казахстан, который находится на одном ряду с другими мусульманскими государствами. Это показывает, что США желает видеть Казахстан мусульманским государством, которое не противостояло бы против интересов США. А наоборот поддерживало и способствовало бы политике США в регионе.

Россия, в свою очередь, изучая и наблюдая политику США, начинает принимать меры насчет Исламской религии в Российской Федерации, чтобы таким образом повлиять на соседние государства (это основном Центрально-Азиатские государства). Граничащая с Россией республика Казахстан, несмотря на активную политику России в отношении Исламской религии ведет свою специфическую политику.

События произошедшие в сентябре 2001 года в США резко изменили политическую обстановку в мире. Во многих странах мира стали сурово



и жестко контролировать представителей Азиатской внешности и Ислама. Руководство Казахстана в такое трудное время начинает приглашать представителей всех религий в Казахстан для установления межрелигиозного диалога. С другой стороны предпринимаются меры по укреплению законодательной основы контроля деятельности религиозных организаций. Некоторые радикальные Исламские организации и движения были запрещены законом. Соответствующим органом был составлен список запрещенных Исламских организаций. События, произошедшие в странах Северной Африки еще более повлияли на руководство Казахстана. В связи с этим можно увидеть некоторые законодательные и институциональные изменения в структурах власти. Сформировался новый орган - Агентство по делам религий, контролирующий религиозную сферу. Посредством нового органа власть старается наиболее ужесточить контроль над деятельностями религиозных учреждений. Введены новые правила перерегистрации религиозных организаций и движений. Казахстанской политической элите следует выработать четкую стратегию, несмотря на ситуацию, сложившуюся на международной арене. Субъективные причины, порождающие радикальные выходки отдельных религиозных групп и общин следует устранять политическими и общеобразовательными методами централизованно, в том числе и при помощи СМИ.



Kırgızistan'da İslâm'ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi

Doç. Dr. Salih Pay
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Kırgızistan, 1924 yılına kadar Türkistan adıyla bilinen, günümüzde ise Orta Asya şeklinde ifade edilen coğrafyanın, Sovyet döneminde, Türk halkları arasında bölünmesiyle oluşturulan devletlerden biri olup 1991 yılında bağımsızlığına kavuşmuştur. Kırgızistan'ın coğrafya olarak Türk İslâm tarihinde çok mühim bir yeri vardır. Zira Türklerle Müslümanların birbirlerini daha iyi tanımalarına fırsat veren Talas Savaşı, bugünkü Kırgızistan'ın sınırları içinde olan Talas şehri civarında gerçekleşmiştir. Ayrıca ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılar'a bir süre başkentlik yapan Balasagun ve Özgen şehirleri de günümüzde Kırgızistan sınırları içinde kalmaktadır.

İslâm, Kırgızistan'ın da içinde bulunduğu Türkistan coğrafyasına, VII. yüzyıl ortalarında, Hz. Ömer döneminde gerçekleşen ilk İslâm fetihleri dalgasıyla, Sasanilerin yıkılmasının ardından geldi ve hızla yayılarak X. yüzyılda bölgenin hâkim dini halini aldı.

XIII. yüzyılın başında Moğolların siyasî nüfuzuyla karşılaşan Türkistan, bu dönemdeki kayıplarını aradan geçen uzun yıllara rağmen telafi edemedi. Türkistan, Çarlık Rusyası döneminde, Rus nüfuzunu askerî ve siyasî düzeyde tutabildi; Ruslaştırma ve Hıristiyanlaştırma faaliyetleri karşısında dinî ve millî birliğini önemli oranda koruyabildi. Ancak, 1917 Bolşevik devrimi ile başlayan ve yaklaşık 70 yıl süren Sovyet döneminde uygulanan ateizm ve din karşıtlığı politikası, zamanla Türkistan'ı bütün dinlerin misyonerlerinin kolaylıkla faaliyet gösterebilecekleri bir coğrafyaya dönüştürdü. Bu dönemde, Müslümanların önemli bir kısmı ile Rusların çoğunluğunun dinlerine olan bağlılığı, yalnızca isim düzeyinde kaldı.

Kırgızistan, dindarlık düzeyi bakımından Özbekistan ve Tacikistan'dan sonra üçüncü sırada yer alır. İslâm'ın Kırgızistan'da karşılaştığı güçlükleri, aynı yönetim sistemine bağlı olmaları ve benzer kaderi paylaşmaları nedeniyle Fergana bölgesi hariç, diğer cumhuriyetlerden ayrı düşünmek pek de mümkün değildir.

Bölge ülkelerinde gerek bağımsızlığa giden süreç, gerekse dinî serbestiyet bakımından en olumlu gelişmeler Mihail Gorbaçov'un perestroyka ve glasnost politikasıyla belirgin hale geldi ve Kırgız Müslümanlar da ilk kez bu dönemde İslâmî okullara, İslâmî kaynaklara ve Sovyetlerin dışındaki Müslüman topluluklara ulaşmaya başladılar. Şu kadar var ki, İslâmiyet'in Türkistan'a geri dönüşünü, Sovyetlerin Afganistan'ı işgaline kadar götürmek de mümkündür. Nitekim bu dönemde Afganistan'a gönderilen ve Afgan mücahitlerinin esir aldığı Türk ve Müslüman orijinli Rus askerlerin arasındaki Türkmen, Özbek ve Kırgız gibi halklar, ilk defa Sovyetlerin dışındaki Müslümanlarla karşılaşmışlardı.

Bağımsızlıklarının ardından, Türkistan halklarının, Sovyet dönemindeki izole edilmişlikleri büyük ölçüde sona erdi; iletişim ve bilgi teknolojisinin gelişmesi, diğer ülkelerdeki iş ve eğitim imkânları özellikle genç kuşakların ufuklarını genişletti. Bununla bağlantılı olarak, İslâm da, Türkistan'daki yeni devletlerin tamamında hızla yeniden tanınmaya başladı.

Sovyet döneminde, Özbek ve Türkmen gibi diğer Türk boylarında olduğu üzere, Kırgızlarda da İslâm kimliği ile etnik kimlik birlikteliği söz konusuydu. Bu bağlamda bir Kırgız'ın, doğal olarak Müslüman olduğu ve başka bir dine mensup olmasının mümkün olmadığı anlayışı mevcuttu. Bağımsızlık sonrasında ise, İslâm'a yönelik bütün kısıtlama ve kontrollere rağmen, Müslüman kimliği algılamasında önemli gelişmeler gerçekleşti. İlk yıllarda Müslüman kimliği ulusal kimliğe eşdeğer tutulmuş iken, 2010'larda Müslüman kimliğin belirlenmesinde Allah inancı ve ibadetlerin yerine getirilmesine bakılmaya başlandı. Böylece Sovyet döneminde kültürel Müslüman olan Türkistanlılar, yeni dönemde bilinçli Müslüman olma yönünde önemli mesafeler kaydettiler.



Türk cumhuriyetlerinde, genelde İslâm'ın siyasallaşmasının önüne geçilmeye çalışılırken, diğer dinî grupların yayılmasına gösterilen tepkiler yetersiz kalmıştır. Bu çerçevede, Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri, başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere, Almanya, İngiltere ve diğer güçlü Batı Avrupa ülkeleri tarafından desteklenmekte ve devlet-vakıf-kilise üçgeni işbirliği içerisinde yürütülmektedir. Kırgızistan'ın, bölgede en hızlı demokratikleşen ülke olması, ülkeyi, misyonerlik faaliyetleriyle birlikte diğer dinî nitelikli akımlara karşı da savunmasız bırakmıştır.

Türkistan'daki devletleri, büyük oranda Sovyet döneminin ateist ve din karşıtı eğitim sisteminde yetişmiş olan kadrolar yönetmektedir. Bu yöneticiler, Sovyetlerin İslâm'a yönelik korkularını da miras aldılar ve ülkelerinde İslâm'a karşı birtakım kısıtlamalar getirdiler.

Sovyet döneminde uygulanan ateizm ve din karşıtlığı politikasının büyük bir inanç boşluğu oluşturduğu Türkistan coğrafyası, bağımsızlık döneminde bütün din, mezhep ve grupların faaliyetlerine maruz kaldı. Kırgızistan'da misyoner teşkilâtlarının gösterdikleri faaliyetler kısa sürede sonuç vermeye başladı. Ayrıca diğer eski Sovyet cumhuriyetlerindekine benzer şekilde, Kırgızistan'ın da, bağımsızlığını kazanmasının akabinde hızlı siyasî, ekonomik ve sosyal değişikliklere uğraması, özellikle Sovyet döneminde bir bakıma Ruslaştırılmaya direnişi ifade eden ulusal kimlik ile dinî kimlik ayniliğini sona erdirdi. Bunun sonucu olarak Sovyet dönemiyle karşılaştırıldığında, önemli sayıda Kırgız, İslâm'dan uzaklaşarak Batı yanlısı bir hayat tarzı sunan Hıristiyan inancını benimsedi ve kiliselere yakınlaşmaya başladı.

İslâm'ı, bir taraftan korkulması ve uzak durulması gereken bir inanç olarak gösterme, diğer taraftan da terör olaylarını gündemde tutma eğilimi, Türkistan'da, 'korkuyu, korkuyla besleme' stratejisinin uygulandığını göstermektedir. İslâm'a yönelik olarak oluşturulan bu tavır, bir korku tüccarlığından ibarettir. Zira bölgeler arasında farklılık olmakla birlikte, İslâmcılık faaliyetlerinin yerel siyaset üzerindeki etkisi oldukça azdır. Batı'da olduğu gibi Rusya ve diğer eski Sovyet cumhuriyetlerinde de, tüm Müslümanları şiddet yanlısı aşırı uçlar olarak tasvir eden yazılar vardır. Türkistan'da Perestroyka ve Sovyet sonrası dönemde, İslâmî tehdit genel kavramını ifade etmek için Vahhabî ifadesi kullanıldı. Aynı dönemde, Batı'da yapılan İslâm tartışmalarında fundamental ya da irtica ifadesi yaygın olarak istismar edilen kavramlar haline geldi. Sonraki yıllarda ise İslâm; Ilımlı İslâm, Radikal İslâm ve Militan İslâm şeklinde tasnif edildi. Bu durum, Müslüman camiayı bölerek birbirine düşman ya da en azından mesafeli hale getirdi. Aslında bunun benzeri Bolşevik ihtilali esnasında da uygulanmıştı. O dönemde, Türkistan'daki Müslüman halklar, Çarlık Rusyası'nın yıkılmasının oluşturduğu fırsattan yararlanarak bağımsızlıklarını ilan ettiler. Ancak Komünistler, Müslüman Türkistan

halklarının bağımsızlıklarını korumak amacıyla yaptıkları özgürlük mücadelesine Basmacılık adını vererek hafife aldılar.

Kırgızistan'daki İslâmî uyanış, büyük ölçüde radikal karakter izlememiş ve Kırgız Müslümanların çoğunluğu da, Hizbu't-Tahrir dâhil, aşırı dinî örgütlerin faaliyetlerine destek vermemişlerdir. Aslında bütün bölge açısından bakıldığında da durumda her hangi bir değişiklik yoktur. Yani İslâmî nitelikli radikal hareketler, Türkistan'ın hiçbir yerinde kitlesel bir harekete dönüşmediği gibi, bölgede her hangi bir radikal hareketi destekleyenlerin oranının %5'den fazla olduğunu gösteren hiçbir seçim ya da güvenilir bir kamuoyu yoklaması da bulunmamaktadır. Ayrıca Türkistan'da İslâm'ın, toplumu etkilemiş olduğu doğru olsa da, henüz siyasî partilere ve yönetim mekanizmasına nüfuz edemediği de bir vakıadır.

Kırgızistan, stratejik öneminden dolayı ABD ve Rusya'nın etki çekişmesine sahne olmaktadır. İki ülke de, bir yandan diğerinin Kırgızistan'daki etkinliğini sınırlamak isterken, bir yandan da Kırgızistan'a Afganistan ve Pakistan topraklarından sızan grupların bölge istikrarını tehdit etmesine engel olmaya çalışmaktadır. Bu duruma bağlı olarak, Rusya olduğu kadar ABD kaynaklı İslâmî radikalizm teorileri de, diğer Türk cumhuriyetleri gibi Kırgızistan'da da kabul görmeye başlamıştır. Bu nedenle de, İslâm'ı, terör ile ilişkilendirerek dünya kamuoyuna takdim etmek ve bununla bağlantılı olarak da, "İslâm" fobisi oluşturmak, ABD, Rusya ve Çin gibi büyük devletlerin işine gelmektedir.

GİRİŞ

Çarlık Rusyası döneminde hâkim idarenin tüm çabalarına rağmen unutturulamayan *Türkistan* ifadesi, *Türklerin yurdu* anlamına gelmekte olan bu tabir, Bolşevik ihtilali sonrasına kadar varlığını koruyabilmiştir. Ancak Sovyet yöneticiler, pantürkizmi çağrıştırması gerekçesiyle, 16 Eylül 1924'de aldıkları bir karar ile *Türkistan* tabirinin kullanılmasını yasakladılar. Bunun yerine coğrafî bir tanımlama olan *Orta Asya* ifadesini kullanmaya başladılar. *Orta Asya* kavramı çoğu araştırmacı tarafından kabul görmüş bir ifade olmasına karşın, bu araştırmada tarihî miras göz önünde bulundurularak, söz konusu coğrafyadan *Türkistan* olarak bahsedilecektir.

İslâm, içinde yaşayan Müslümanların büyük çoğunluğunu Hanefî mezhebine bağlı Sünnîlerin oluşturduğu Türkistan bölgesine, VII. yüzyıl ortalarında Hz. Ömer döneminde gerçekleşen ilk fetih dalgasıyla, Sasanilerin yıkılmasının ardından gelmiş olup, hızla yayılarak X. yüzyılda bölgenin hâkim dini halini almıştır. XI. yüzyıla gelindiğinde ise, batıda bulunan İran'dan, güneydoğudaki bugünkü Afganistan, Pakistan ve kısmen Hindistan'a, doğuda günümüzdeki



Doğu Türkistan'ın da içinde bulunduğu Çin'e kadar olan bölge, İslâm medeniyetinin önemli merkezlerinden biri olmuştur.

VII-XIV. yüzyıllarda İslâm, Hıristiyanlık ve Budizm'in dinî[1], XIII. yüzyılın başında Moğolların siyasî nüfuzuyla karşılaşan Türkistan, XIX. yüzyılda batıya doğru genişleyen Çin, güneye doğru inen Rusya ve Hindistan üzerinden kuzeye doğru çıkan İngiltere'nin sömürgeci politikaları sonucunda Doğu, Batı, Güney (Afganistan) ve İran Türkistan'ı olmak üzere dört kısma bölündü. Doğu Türkistan Çin'in, Batı Türkistan ise önce Çarlık Rusyası, akabinde de Sovyetler Birliği'nin hâkimiyetine girdi. Bu dönemde yeni bir bölünmeye maruz kalan Türkistan'da Sovyet yönetimi Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan, Türkmenistan ve Özbekistan adlarıyla birtakım devletler kurdu. Sovyet ideolojisinin belirli bir amaç çerçevesinde gerçekleştirdiği bu son ayrıştırma, hedefine ulaşmış olmalı ki, Sovyetlerin dağılmasından sonra da bağımsızlığını kazanan Türk cumhuriyetleri tarafından aynen benimsendi ve hal üzere bırakıldı[2].

Bu sunî bölünme bir vakıa olmasına karşın, günümüzde İslâmiyet'in birleştirici özelliği, ortak tarihî mirasa sahip bu devletlerdeki halkları kolayca aynı inanç içerisinde buluşturmaktadır. Bu hususla bağlantılı olarak İslâmiyet'in gittikçe güçlenmesine paralel bir şekilde dinî kurumların sayısının hızla artması bölgede yaşanan Kırgız-Özbek, Özbek-Ahıskalı benzeri çatışmaları önleyebilecek en büyük engel olarak görülmektedir[3].

Moğol istilasının yaralarını uzun süre sarmaya çalışan ve birtakım kültürel kayıplarını hâlâ telafi edemeyen Türkistan, Çarlık Rusyası döneminde Rus nüfuzunu askerî ve siyasî düzeyde tutabilmiş; Ruslaştırma ve Hıristiyanlaştırma faaliyetleri karşısında dinî ve millî birliğini önemli oranda koruyabilmişti. Ancak, 1917 Bolşevik devrimi ile başlayan ve yaklaşık 70 yıl süren Sovyet döneminde uygulanan ateizm ve din karşıtlığı politikası, zamanla Türkistan'ı bütün dinlerin misyonerlerine açık ve uygun bir hale getirdi. Bununla beraber, Sovyet döneminde Hıristiyanlaşanların sayısının oldukça az olduğu da bilinen bir gerçektir. Çünkü Rusların zaten Hıristiyan dinine mensup olmaları, Müslüman Türk halklarının Sovyet döneminde Ruslara karşı olan direnişine paralel olarak, Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerine de direnmelerine sebep oldu ve onların Hıristiyanlaşmalarını engelledi. Zira Müslüman Türk halkları Sovyet döneminde, Hıristiyanlığın kabul edilmesini, Ruslaşma olarak algılamışlardı.

---

1 Seyfettin Erşahin, "Türkistan'da Misyonerlik Faaliyetleri (Kırgızistan Örneği)", *Diyanet İlmi Dergi*, C. 34, S. 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 1998, s. 96

2 Salih Pay, "Misyonerlerin Kıskacındaki Ülke: Kırgızistan", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 2, 2008, s. 254.

3 Mehmet Hasgüler - Mehmet B. Uludağ, "Üçüncü Dünya" Yolunda Rusya ve Orta Asya", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No:41 (Ekim 2009), s. 49.

Türkistan'daki Müslüman Türk cumhuriyetlerinden biri olan ve çalışmamızın odak noktasını oluşturan Kırgızistan, coğrafî olarak Tanrı dağlarının uzantılarıyla Güney ve Kuzey bölgesi olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Sovyet döneminde her iki tarafta da günlük hayatı çoğunlukla kabile prensipleri belirlediği için, Sovyet kuralları diğer ülkelere göre Kırgızistan'da daha az etkili olmuştur. Kuzey bölgesi siyasi ve ekonomik hayatta Güneye göre daha etkindir. Etnik olarak da iki bölge arasında farklılıklar söz konusudur. Kuzeyde hatırı sayılır oranda Rus nüfus bulunurken, Güneyde ise %30 oranında Özbek vardır[4]. İslâm, ülkenin hem kırsalında hem de şehirlerinde yaşanmaktadır. Ortodoks Ruslar büyük orandaki Rus nüfusuyla, diğer dinler de genellikle küçük cemaatleriyle birlikte şehirlerde yaşamaktadır. Ülkede ırk ile din arasında da bir ilişki söz konusudur. Kırgızlar Müslüman, Ruslar ise ya Rus Ortodoks Kilisesine ya da Protestan mezheplerden birine bağlıdır. Bununla birlikte Müslümanların önemli bir kısmı ile Rusların çoğunun dinlerine olan bağlılığı yalnızca isim düzeyinde kalmıştır[5].

Dindarlık düzeyi bakımından Özbekistan ve Tacikistan'dan sonra üçüncü sırada yer alan Kırgızistan[6], bağımsızlık sonrası yıllarda bütün dinler açısından büyük bir gelişme göstermiştir[7]. Ülkede Müslümanlar %80-84, Hıristiyanlar ise %8-17 oranındadır[8]. Ülkedeki oranları az olmasına karşın, Hıristiyanlar oldukça hızlı bir yayılma faaliyeti içindedirler[9]. Kırgızistan'da Hıristiyanların bu kadar

---

4 Joseph F. Fletcher - Boris Sergeyev, "Islam and Intolerance in Central Asia: The Case of Kyrgyzstan", *Europe-Asia Studies*, C. 54, No. 2., 03/ 2002, s. 253.

5 Salih Pay, "Kırgızistan: Dinlerin Müsabaka Alanı", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 2, 2008, s. 247.

6 Seyfettin Erşahin, "Sovyet Türkistan'ında İslâm ve Dindarlık", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 11, S. 1–2, 1998, s. 133.

7 Orta Asya'daki İslâmi gelişmenin Brejnev döneminde (1970–80'ler) başladığı kanaatinde olanlar da vardır. Bkz. Anna Matveeva, "The Islamist Challenge in Post-Soviet Eurasia", *Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia*, ed. Lena Johnson - Murad Esenov, The Swedish Institute of International Affairs, Conference Papers (24), 1999, http://www.ca-c.org/dataeng/04.matveeva.shtml, 02.03.2008. Konuyla ilgili yapılan diğer bir araştırmaya göre ülkede 1970 yılında nüfusun %47'sinin dini konularla bağlantısı varken, 1995 yılında bu oran %70'e yükselmiştir. Yine 1970 yılında nüfusun %24'i ateist iken bu oran 1995 yılında %7'ye düşmüştür. Bkz. Paul Froese, "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World", *Sociology of Religion*, C. 65, No. 1, 2004, s. 59.

8 Uluslararası Din Özgürlüğü raporlarında Müslümanların oranı %80, Hıristiyanların oranı ise 1999–2003 yıllarına ait verilerde %17, 2004–2007 yıllarına ait verilerde ise %8–11 olarak belirtilmiştir. Bkz. ilgili yıllara ait Uluslararası Din Özgürlüğü raporları. Diğer bazı kaynaklarda ise Müslümanların oranı %80–84, Hıristiyanların oranı %11–14 olarak gösterilmiştir. Bkz. Cholpon Chotaeva, "The Ethnic and Religious Situation in Kyrgyzstan", *Central Asia and the Caucasus*, C. 33, 2005, s. 64; Selda Özdenoğlu, *Kırgız Cumhuriyeti*, Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı, Temmuz 2005, http://www.tika.gov.tr/Dosyalar/K%C4%B1rg%C4%B1zistan.doc, 15.03.2008, s. 6.

9 Salih Pay, Dinlerin Müsabaka Alanı…, s. 235.



hızlı teşkilatlanmasında büyük oranda devletin tutumu etkili olmuştur. Çünkü Türk cumhuriyetlerinde, genelde İslâm'ın siyasallaşmasının engellenmeye çalışılmasına karşın, diğer dinî grupların yayılmasına gösterilen tepkilerin yetersiz kaldığı görülmektedir. Bu sebeple bölge, bütünüyle, 1990'ların ilk yılları boyunca, özellikle Hıristiyanlık olmak üzere, yayılma amacı güden pek çok din, mezhep veya dinî hareketin faaliyetlerine maruz kalmıştır[10]. Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri, başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere, Almanya, İngiltere ve diğer güçlü Batı Avrupa ülkeleri tarafından desteklenmekte ve devlet-vakıf-kilise üçgeni işbirliği içerisinde yürütülmektedir[11]. Kırgızistan'ın, bölgede en hızlı demokratikleşen ülke olması, ülkeyi misyonerlik faaliyetleriyle birlikte diğer dinî nitelikli akımlara karşı da savunmasız bırakmıştır[12].

Kırgızistan'ın coğrafya olarak Türk İslâm tarihinde çok mühim bir yeri vardır. Zira Türklerle Müslümanların birbirlerini daha iyi tanımalarına fırsat veren Talas Savaşı (751), bugünkü Kırgızistan'ın sınırları içinde olan Talas şehri civarında gerçekleşmiştir. Ayrıca ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılar'a bir süre başkentlik yapan Balasagun[13] (Karahanlılar 840-1042 ve Doğu Karahanlılar 1042-1211) ve Özgen[14] (Batı Karahanlılar 1042-1212) şehirleri de günümüz Kırgızistan sınırları içindedir[15].

1. İslâm'ın Kırgızistan'daki Serüveni

A. Sovyet Dönemi

İslâm'ın Kırgızistan'da karşılaştığı güçlükleri, aynı yönetim sistemine bağlı olmaları nedeniyle diğer cumhuriyetlerden ayrı düşünmek mümkün değildir.

---

[10] John Anderson, "Social, Political, and Institutional Constraints on Religious Pluralism in Central Asia", *Journal of Contemporary Religion*, C. 17, No. 2, 2002, s. 183.

[11] Mehmet Seyfettin Erol, "Orta Asya ve Kafkaslarda Mistik-Hümanistik Güç Oyunu: Misyonerlik Faaliyetleri", *Stratejik Analiz Aylık Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 10, Şubat 2001, s. 6.

[12] Mathijs Pelkmans, "Asymmetries on the 'Religious Market' in Kyrgyzstan", *The Postsocialist Religious Question: Faith and power in Central Asia and East-Central Europe*, ed. Chris Hann vd., Münster 2006, s. 33.

[13] Önde gelen Müslüman Türk bilginleri arasında yer alan Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (Mutluluk Bilgisi) isimli eserini 1069'da Balasagun'da yazmaya başlamıştır. Bkz. Abdurrahman Güzel, "Birey, Toplum, Devlet İlişkisi ve Kutadgu Bilig", *Fikret Türkmen Armağanı*, İzmir 2005, s. 357.

[14] Özgen ya da Özkent, bugünkü Kırgızistan'ın güney kısmında bulunmaktadır. İmam Serahsî, Hanefî mezhebinin klasik kaynakları arasında yer alan el-Mebsut isimli eseri Karahanlılar döneminde Özgen'de hapsedildiği zindanda yazmıştır.

[15] Reşat Genç, "Karahanlılar Döneminde Kırgızistan", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 14, 2005, yordam.manas.kg/ekitap/pdf/Manasdergi/sbd/sbd14/sbd-14-01.pdf, 16.05.2012.

Dolayısıyla Fergana Vadisi ahalisinin durumu gibi, bazı yerel nitelikli hususiyetler hariç, bölgedeki ülke halkları benzer kaderi yaşamışlardır.

İslâm da dâhil bütün dinlerin er veya geç yok olmak zorunda olduğu beklentisindeki ateist bir rejimle yönetilen Sovyetlerin[16] İslâm karşıtlığı, mescit gibi İslâmî kurumları tahkir etmeyen ya da yok etmeyen Çarlar ile karşılaştırıldığında çok daha kapsamlı ve yıkıcıydı[17]. Sovyetlerin İslâm'a karşı tavrı zaman zaman birtakım farklılıklar göstermiş olsa da, Sovyet rejiminin bölgede İslâm'ı sürekli olarak baskı altında tutarak oldukça zayıflattığı ve sosyal yapıyı tahrip etmek amacıyla, ateizmi etkin bir şekilde desteklediği neredeyse itirazsız bir şekilde kabul edilmektedir.

Sovyet yönetimi, Bolşevik devrimin yerleşme yıllarına tekabül eden 1917-1920 arasında İslâm'a hoşgörü ile yaklaşmıştı. Fakat bu tutum sanayileşme ve kolektifleştirme döneminde baskıya dönüşerek, 1920'lerin sonu ile 1930'larda vahşet seviyesine ulaşmış[18] ve İslâmî kurum ve uygulamalara topyekûn bir imha kampanyası başlatılmıştı. Nitekim Türkistan'da Bolşevik devriminden önce 27.000 olan cami sayısı, 1940'larda 1.000'e kadar gerilemiş, 14,500 din eğitimi veren okul kapatılmış, 47,000 imamdan yaklaşık 2,000'i hayatta kalabilmiş üstelik din âlimlerinin önemli bir kısmı da ya hapsedilmiş ya da öldürülmüştü. Kısaca II. Dünya Savaşı'nın başladığı yıllara gelindiğinde Orta Asya ve Kafkasya'daki geleneksel İslâmî kurumların hemen hemen tamamı yok edilmişti [19].

Kim Swanzey, bu dönemde İslâm'ın varlığını sürdürebilmesinin kaynağında tamamıyla İslâm'a ait dinî anlayış ve uygulamaların Sovyet şartlarına uyum sağlayabilen tabiatının etkisini bulur[20]. Gerçekten de, 2002-2003 yıllarında misafir öğretim üyesi olarak bulunduğum Türkmenistan Mahdumkulu İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ailelerinden aktardıkları kurban hadisesi, bu duruma çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Buna göre, kurban kesmenin çok sıkı takip

---

16 Alexandre Bennigsen, "Orta Asya'da Tarîkatlar", çev. Osman Türer, *Atatürk Ü. İlâhiyat Fak. Dergisi*, S. 11, Erzurum 1993, s. 212.

17 Enayatollah Yazdani, "Globalization and the Role of Islam in the post-Soviet Central Asia", *Alternatives: Turkish Journal of International Relations,* C. 8, No. 2, Yaz 2009, s. 57, http://www.alternativesjournal.net/volume8/number2/yazdani.pdf, 9.04.2012.

18 Yazdani, *A.g.m.*, s. 57.

19 Bkz. Boris Rumer, "Economic Crisis and Growing Intraregional Tensions", ed. Boris Rumer, *Central Asia and the New Global Economy*, M.E. Sharpe Inc. London England, 2000, s. 55'den naklen Kim Swanzey, "People in the Crossfire: Political Islam, the State, and Human Security in Central Asia", s. 4,

http://depts.washington.edu/reecas/events/conf2004/papers04/swanzey%20paper.doc, 29 04 2012; Arthur Sagadeev, "Rusya ve Büyük Güç İdeolojisi" çev. Cemalettin Tüney, *Avrasya Dosyası*, C. 1, S. 1 (İlkbahar 1994), s. 30.

20 Swanzey, *A.g.m.*, s. 4.



edildiği yıllarda bazı Müslümanlar, kurban bayramında, kurban edecekleri hayvanların kulaklarını çizerek kurban niyetiyle kan akıtmışlar; bu şekilde sembolik olarak kurban ibadetini yerine getirmişlerdi.

İkinci Dünya Savaşı'nın zorlu yıllarında, ülke bütünlüğünü korumada dinin rolünü fark eden Sovyet üst yönetimi, dini birleştirici bir faktör olarak değerlendirdi. Gerçekten de önceki yıllarda dine karşı çok aşırı kısıtlamalar uygulayan Stalin'in (1924-1953), muhtemelen savaş yıllarının olumsuzluklarını dengelemek amacıyla, bu yıllarda sistemin dine karşı olan tutum ve davranışlarında belirgin bir yumuşama gösterdiği bilinmektedir. Ancak bu dönemde de, dinî kurumların tamamıyla serbest bırakılmasından değil de, Bennigsen'ın deyimiyle dinin ve dinî kurumların âdeta evcilleştirilerek Sovyet yönetim teşkilatına entegre edilmesinden söz edilebilir[21]. Nikita Kruşçev (1953-1964) döneminde yeniden başlayan dine yönelik baskı, Leonid Brejnev (1964-1982) döneminde sona ermiş gibi görünse de, devlet kademelerinde ilerleme ve terfi edebilme imkânı hâlâ dinî eğilimlerin gizli tutulmasına bağlıydı[22]. Ayrıca Sovyet yönetiminin resmî nitelikli dinî kurumları yoğun bir şekilde gözetim altında bulundurduğunu ve Sovyet istihbarat teşkilatı KGB'nin de dinî kurumlara sızdığını[23] belirtmekte yarar vardır.

Bölge ülkelerinde gerek bağımsızlığa giden süreç, gerekse dinî serbestiyet bakımından en olumlu gelişmeler Mikail Gorbaçov'un (1985-1991) Perestroyka ve Glasnost (açıklık ve yeniden yapılandırma) politikasıyla belirgin hale gelmiştir. Onun, 1 Aralık 1989'da Vatikan'a yaptığı resmî gezide, bütün Sovyet vatandaşlarının dinî ihtiyaçlarını karşılama hakkını garanti ettiğini açıklamasından sonra, Kırgız Müslümanlar da ilk kez İslâmî okullara, İslâmî kaynaklara ve Sovyetlerin dışındaki Müslüman topluluklara ulaşmaya başladılar[24].

B. Bağımsızlık Dönemi

Türkistan halklarının, bağımsızlıklarının ardından Sovyet dönemindeki izole edilmişlikleri büyük ölçüde sona erdi; iletişim ve bilgi teknolojisinin gelişmesi, diğer ülkelerdeki iş ve eğitim imkânları özellikle genç kuşakların ufuklarını ge-

---

21 Bennigsen, *A.g.m.*, s. 212.

22 Yazdani, *A.g.m.*, s. 57.

23 *Youth in Central Asia: Losıng The New Generation*, *Central Asia: Islam and the State*, International Crisis Group Asia Report No 66, Osh/Brussels, 31 Ekim 2003, s. 23, http://merln.ndu.edu/archive/icg/centralasiayouth.pdf, 18.05.2012.

24 Eric McGlinchey, *Islamic Revivalism and State Failure in Kyrgyzstan*, George Mason Üniversitesi, The National Council for Eurasian and East European Research University of Washington, TITLE VIII PROGRAM, 3 Şubat 2009, s. 1, http://www.ucis.pitt.edu/nceeer/2009_822-09g_McGlinchey.pdf, 10.04.2012.

nişletti[25]. Bununla bağlantılı olarak, İslâm da, Türkistan'daki yeni devletlerin tamamında hızla yeniden tanınmaya başladı. Böylece Sovyet döneminde kültürel Müslüman olan Türkistanlılar, yeni dönemde bilinçli Müslüman olma yönünde önemli mesafeler kaydettiler[26]. Bu çerçevede olmak üzere Kırgız din araştırmaları uzmanı olan Kadir Malikov, İslâm'ın Kırgızistan'da da Sovyetlerin çöküşü akabinde çok hızlı bir gelişme gösterdiğini belirtmiştir. Ona göre, İslâm'ın gelişmesine katkı sağlayanlardan bazıları aralarında yoksul, eğitimsiz, zayıf karakterli, itimat telkin etmeyen kişilerin de bulunduğu yerli kişilerdi. Bununla birlikte çoğunluk yurt dışından gelmişti[27].

Sovyet döneminde dine ve özellikle de İslâm'a karşı gösterilen bütün olumsuzluklara rağmen, milliyetçilik ile karşılaştırıldığında din, Komünistlerin gözünde son derece tehlikeli görülmemiş; bu nedenle çok düşük düzeyde de olsa varlığını sürdürebilmişti. Muhtemelen buna bağlı olarak din, Sovyetlerin çöküşünden sonra da kimlik problemi yaşayan Türkistan'daki Müslüman halkların en önemli kimlik belirleyicisi olmuş[28], İslâm da, bireylerin yeni kimlik arayışında odaklandıkları başlıca kaynak konumuna gelmişti[29]. Dinî kimliğin bazı halklarda birtakım nedenlere bağlı olarak zamanla etnik kimlik ile aynileştiği bilinmektedir. Özellikle din karşıtı bir politika izlenen Sovyet döneminde, Özbek ve Türkmen gibi diğer Türk boylarında olduğu üzere, Kırgızlarda da bir Kırgız'ın doğal olarak Müslüman olduğu ve başka bir dine mensup olmasının mümkün olmadığı anlayışı mevcuttu[30]. Nitekim dine karşı ciddi bir yumuşamanın olduğu 1980'li yıllarda Kırgız Komünist Gençlik üyesi bir gencin, din karşıtı Sovyet öğretim üyesinin "Niçin bir Müslüman'mış gibi davranıyorsun? sorusuna: "Çünkü ben bir Kırgız'ım" cevabını vermiş olması, bu kişilerin sayısının da nadir olmadığının[31] bildirilmesi, bu düşünceyi doğrulamaktadır. Bu anlayış

---

[25] Shirin Akiner, "The Politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia", *Religion, State & Society*, C. 31, No. 2, 2003, s. 110.

[26] Eren Tatari - Renat Shaykhutdinov, "State Response to Religious Revivalism in Post-Soviet Central Asia", *European Journal of Economic and Political Studies*, Fatih Üniversitesi, C. 3, No 2, Kış 2010, s. 91. http://ejeps.fatih.edu.tr/docs/articles/112.pdf#page=91.

[27] *Kyrgyz Islam: Embracing the Future or Breeding Radicals?*, 09 February, 2012, http://rt.com/news/kyrgyzstan-islam-roots-radical-485/, 28.05.2012.

[28] Vitaly V. Naumkin, *Militan Islam in Central Asia: The Case of the Islamic Movement of Uzbekistan*, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies University of California, http://escholarship.org/uc/item/7ch968cn#page-3.

[29] Swanzey, *A.g.m.*, s. 4.

[30] Meerim Narkeeva, *Günümüz Kırgızistan'ında İslâmi Kuruluşların Faaliyetleri ve Toplumsal Sonuçları (Bişkek Örneği)*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, s. 53.

[31] Chantal Lemercier-Quelquejay, "From Tribe to Umma," *Central Asian Survey*, 3 (3) 1984'den naklen Mathijs Pelkmans, "Missionary Encounters in Kyrgyzstan: Challenging the National Ideal", *Central Eurasian Studies Review*, C. 4, No. 1 Kış 2005, s. 13.



bağımsızlığın hemen akabinde bir süre daha devam etmiş; İslâm dininin ritüelleri birçok insan tarafından "Kırgızcılık" olarak dillendirilmiştir. Vefat edenlere *Kur'an okutmak*, *adak kesmek*, her işten önce *Bismillah demek* ve *açık saçık giyinmemek* vs. "Kırgızcılık" kategorisinde değerlendirilmiştir[32].

Türkistan'da İslâmî âdet ve kültürün 1990'larda yeniden canlanması, 1960'ların sonlarından itibaren Leonid Brejnev (1964-1982) döneminde gözlemlenen birtakım İslâmî faaliyetlere kadar geri götürülmektedir[33]. Bununla birlikte, devletin din karşıtı politikayı bırakmasına yönelik asıl dönüşüm Gorbaçov döneminde gerçekleştirildi ve ilk müsamaha da Hıristiyanlığa gösterildi. Nitekim Sovyet yönetiminin Hıristiyanlığın 1988 Haziran'ındaki milenyum kutlamalarına resmen yardım etmesiyle Gorbaçov'un açıklık politikasından ilk yararlananlar, Hıristiyanlar olmuştu. Ancak bunun üzerinden henüz bir yıl bile geçmeden Müslümanlara da benzer imtiyazlar verildi. Bu süreçte yaptıkları bir protesto, Sovyet yöneticilere, Türkistan Müslümanlarının da din özgürlüğünden kendi hisselerine düşeni talep ettiklerini açıkça belirtmeye yetmişti[34].

İslâmiyet'in Türkistan'a geri dönüşünde etkili olan unsurlardan biri de, Afganistan'ın işgali için bölgeye gönderilen Rus askerlerin arasındaki Türkmen, Özbek ve Kırgız gibi Türk ve Müslüman halklardır. Afgan mücahitlerinin esir aldığı Türk ve Müslüman orijinli Sovyet askerleri, Sünnî İslâm'ın Türkistan'a tekrar girişine zemin hazırladılar[35].

Sovyetlerin son yıllarında gerçekleştirilen yeniden yapılanma politikasına rağmen, Türkmenistan'dan Kırgızistan'a kadar, ülkelere göre farklılık gösteren bir devlet kontrolü hâlâ varlığını sürdürmektedir[36]. Yani Türkistan'da bağımsızlığına yeni kavuşmuş devletlerin liderleri, Sovyetlerin İslâm'a yönelik korkularını miras alarak ülkelerinde İslâm'a karşı birtakım kısıtlamalar getirerek[37], büyük camiler gibi dinî kurumlarda nüfuzu olan resmî din görevlileri üzerindeki Sovyet dönemi kontrol sistemini korumaya çalıştılar[38].

Bağımsızlık sonrasında İslâm'a yönelik bütün kısıtlama ve kontrollere rağmen, Müslüman kimliği algılamasında önemli gelişmeler olmuştur. Nitekim Abramson, 1990'lı yıllar, hatta 2000'li yıllarda bile, Müslüman kimliği ulusal ya

---

[32] Narkeeva, a.g.t., s. 54-55.

[33] Yazdani, *A.g.m.*, s. 60.

[34] Mehrdad Haghayeghi, "Islam and Democratic Politics in Central Asia", *World Affairs*, C. 156, No. 4 (İlkbahar 1994), s. 186.

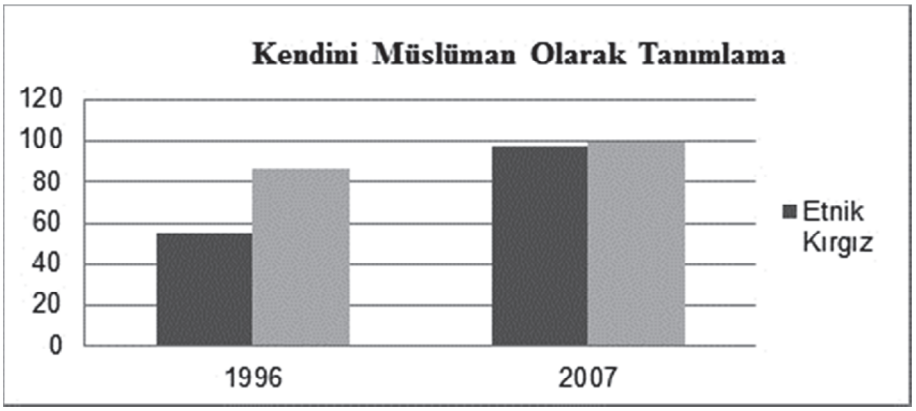
[35] Bekir Günay, "Orta Asya'da Arayış, "Sosyal Gen" ve Yeni Modeller", *Bilge Strateji*, C. 1, S. 1, İstanbul, Güz 2009, s. 16.

[36] *Youth in Central Asia: …*, s. 23.

[37] Swanzey, *A.g.m.*, s. 4-7.

[38] Yazdani, *A.g.m.*, s. 66.

da etnik kimliğe eşdeğer tutulmuş iken, 2010'larda Müslüman kimliğin belirlenmesinde Allah inancı ve ibadetlerin yerine getirilmesine bakılmaya başlandığını belirtmektedir[39]. Kasım 1996 ve Mayıs 2007 yıllarında Kırgızistan'da ülke çapında uygulanan iki anketin sonuçlarını yansıtan aşağıdaki grafik[40], İslâmî kimliğin günlük hayatta oynadığı rolü, bütünüyle açık bir şekilde ortaya koymasa da, kendini Müslüman olarak tanımlama konusundaki gelişmeyi belirtmesi bakımından oldukça önemli ipuçları verir.



Yukarıdaki grafiğe göre 1996 yılında Kırgızistan'da yaşayan Kırgızların %55.3'ü ve Özbeklerin %87.1'i Müslüman olduklarını ifade etmişler iken, 2007 yılında bu oranlar Kırgızlarda %97.5'e Özbeklerde ise %99.1'e ulaşmıştır. Özellikle Kırgızlardaki dikkate değer bu gelişme Abramson'ın tespitleriyle birlikte değerlendirildiğinde, İslâmî kimliğin Kırgızistan'da hem nitelik hem de nicelik olarak gittikçe arttığının ayrı bir göstergesi şeklinde kabul edilebilir.

Bağımsızlıklarını kazanmalarından itibaren Türkistan'daki devletlerde, özellikle de Tacikistan ve Kırgızistan'da İslâm'ın gelişme eğilimi bir hız kazanmış; bu çerçevede toplumun dindarlaşması ve İslâmlaşması hızla artmıştır. İslâm'ın etkisi ortaöğretim ve üniversite öğrencileri, küçük ve orta ölçekli işletme sahipleri, öğretmenler, aydın kesim ve hepsinden öte kırsal nüfus gibi sosyal olarak dezavantajlı durumda olan gruplara kadar uzanmıştır[41]. Kırgızistan'ın başkenti

[39] David M. Abramson, *Foreign Religious Education and the Central Asian Islamic Revival: Impact and Prospects for Stability*, Central Asia-Caucasus Institute and the Silk Road Studies Program Silk Road Paper, Mart 2010, s. 44,

http://www.silkroadstudies.org/new/docs/silkroadpapers/1003Abramson.pdf, 20.05.2012.

[40] McGlinchey, *A.g.e.,* s.4.

[41] Arne C. Seifert - Esen Usubaliev, "Relations between the State and the Muslim Community in Central Asia: Overview, Analysis, Practical Co-operation in Kyrgyzstan", *Yearbook on the Organization for Security and Co-operation in Europe (OSCE)*, 2010, s. 157,



Bişkek'teki Lenin anıtının bulunduğu meydanda on binlerce Müslüman Kırgız'ın namaz kılması, Kırgızistan'daki değişimi yansıtması bakımından önemli bir göstergedir. Zira Komünist ideoloji, altın çağında bile İslâm'ın bağımsızlık sonrasında cezbettiği kadar çok sayıda kişiyi harekete geçirememişti[42].

Sovyetler dağıldığında Rusya uzmanlarının çoğu, din özgürlüğü, konuşma özgürlüğü ve siyasî çoğulculuk gibi alanlardaki muhtemel gelişmeleri göz önünde bulundurarak, Kırgızistan benzeri eski Sovyet cumhuriyetlerinde misyonerlik faaliyetlerinin geleceği hakkında umutlar beslemişti. Bu çerçevede kendisi de bir misyoner olan Matthew Heise, farklı yıllarda ülkeye yaptığı gezilerde Kırgızistan'ın yıldan yıla pek çok yönden değiştiği, bu çerçevede 2007'de ülkeye ilk defa geldiğinde caddelerin Slav benizli insanlarla dolu olduğu, 2012'de ise caddelerde Kırgızlara dair işaretlerin Ruslara dair olanlardan çok daha fazla olduğu, sayıları az da olsa Kırgız kökenlilerin ülke yönetiminde belirleyici oldukları, nadir de olsa Kırgızcayı Rusçadan daha iyi konuşabilen Rus çocuklarına rastlanabildiği ve Bişkek caddelerinde günün erken vakitlerinden geceye kadar düzenli bir şekilde ezan sesinin yankılandığı gözlemlerinde bulunmuştur. O, beş yıl önceki (2007) manzarada herhangi bir problem görmediğini, ancak sonraki gidişinde (2012 Şubat) Kırgızistan caddelerinde başörtülü insanların çoğaldığını, Orta Doğu'da benzerlerine sıkça rastlanan çok sayıda uzun sakallı ve takkeli sportif genç Müslüman'ın fark edildiğini gözlemlemiş ve bu tablonun radikal İslâm'ın potansiyel işaretleri olduğunu üzülerek belirtmiştir[43].

2. İslâmî Gelişmeyi Etkileyen Unsurlar

Kırgızistan'daki dinî gelişme ve dine yönelik tavırları bir bütün olarak ele almak oldukça zordur. Zira bu hususta ülke yönetiminden dış unsurlara kadar çok fazla faktör rol oynamaktadır.

Türkistan'da İslâm'ın yeniden canlanmasında diğer Müslüman ülkelerden yapılan destekler önemli rol oynamıştır. Gerek devletlerin gerekse özel teşebbüslerin yardımlarıyla mescit ve medreselerin inşası, dinî ve tarihî anıtların tamiri, Türkiye, Mısır ve Pakistan'a öğrenci gönderilmesi, hacca gidilmesi ve İslâm Konferansı Örgütü'ne üye olunması gibi diğer hususların da katkısı büyüktür. Bununla birlikte Kırgızistan'da İslâm'ın canlanmasındaki başlıca dış etki, Sovyetlerin çöküşünün akabinde, ülkeye vaaz ve nasihatin yanı sıra eğitim kurumla-

http://www.core-hamburg.de/documents/yearbook/english/10/SeifertUsubaliev-en.pdf, 21.03.2012.

[42] *Kyrgyz Islam: Embracing the Future or Breeding Radicals?*, 09 Şubat 2012, http://rt.com/news/kyrgyzstan-islam-roots-radical-485/, 28.05.2012.

[43] Matthew Heise, *Notes from the Edge of the World*, Şubat 2012, http://www.zionchristtheking.org/NEWSLETTERS/NOTESFEB12.pdf, 24.04.2012.

rı açma amacıyla değişik İslâm ülkelerinden gelen Müslümanların olduğu belirtilmektedir[44].

Bu doğrultuda olmak üzere Türkistan'daki değişimde en belirgin rolü, diğer etnik gruplardan daha fazla sayıda olan Türkiyeli Müslümanların oynadığı, onların da büyük çoğunluğunun bilim ve teknik alanlarda okullar açan ve ayrıca birtakım ticarî teşebbüslerde bulunan Gülen cemaatine mensup kişiler olduğu belirtilmektedir[45]. Türkiye'den gidenlerin diğer bir etki alanı da, sufiliğin yeniden canlandırılması hususunda olmuştur. Bilindiği üzere, Nakşî ve Kadirî gibi büyük tarikatlar tarihte Türkistan'ı etkisi altında bulundurmuştu. Ancak günümüzdeki tarikat faaliyetleri genellikle Özbekistan ve Güney Kazakistan'da yoğunlaşmıştı[46].

Türkistan'ın yeniden İslâmlaşmasında İran'ın başrolde olacağı öngörülmüş olsa da, toplumun büyük çoğunluğunda İslâm bilgisinin oldukça yetersiz olması, hür düşünceli ulema ve eğitimli insan eksikliği nedeniyle, Türkistan'da İran tarzı bir devrimin olamayacağı kısa sürede fark edilmiştir. Ayrıca bölgedeki İslâm anlayışının Sünnî geleneğin Hanefî ekolüne bağlı olması da, Şii geleneğini temsil eden İranlılar açısından önemli bir dezavantajdır[47].

Türkistan'da İslâm'ın uyanışında en fazla telaffuz edilen devletler Fergana Vadisi'nde değişen oranlarda toprakları olan Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan'dır. İslâm bu coğrafyada 1000 yıldan uzun süredir yaşanmaktadır. Kazakistan'la mukayese edildiğinde Rusya'nın etnik ve kültürel varlığı bu devletlerde daha az hissedildi. Nitekim Ruslar Kazakistan'ın yaklaşık üçte birini oluştururken, Kırgızistan'da %10'unu, Özbekistan ve Tacikistan'da ise ancak %2'sini oluşturmaktaydı. Söz konusu devletler arasındaki bu farklılık, vatandaşlarının İslâmî kurumlara güven duymalarına da yansımıştır. Nitekim Kazaklar diğer üç ülke vatandaşlarına oranla mahalle camilerindeki görevlilere daha az itimat etmektedirler[48].

A. Yönetim Kadrosundaki Sovyet Mirasının Etkisi

Türkistan'daki devletlerin bağımsızlıkları halk kahramanları önderliğinde yürütülen bir mücadele sonunda alınmamıştır. Onların yarı-sömürgeci siyasî eliti devre dışı bırakacak sürgünde yaşayan karizmatik kahraman liderleri de

---

44 Akiner, *A.g.m.*, s. 108.

45 Akiner, *A.g.m.*, s. 109.

46 Akiner, *A.g.m.*, s. 109.

47 Akiner, *A.g.m.*, s. 109.

48 McGlinchey Eric, "Patronage, Islam, and the Rise of Localism in Central Asia", *PONARS Eurasia Policy*, Memo No. 2, George Mason Üniversitesi, Mart 2008, s. 3. mason.gmu.edu/~emcglinc/p_eur**asia**_mcglin.pdf, 20.05.2012.



yoktur[49]. Dolayısıyla Sovyetler Birliği dağılmış olmasına karşın, Türkistan'daki devletleri büyük oranda Sovyet döneminin ateist ve din karşıtı eğitim sisteminde yetişmiş olan kadrolar yönetmektedir. Bu durum, İslâm'ın "öteki" olarak algılanıp mücadele edilmesi gereken bir inanç olmaktan kurtulamamasına önemli oranda etkide bulunmaktadır. Kırgızistan örneğinden hareket edildiğinde bağımsızlık sonrasındaki yirmi yılda üç devlet başkanının değişmesine paralel olarak, farklılık gösteren din politikası bir tarafa, ilk devlet başkanı Akayev döneminde bile dine karşı farklı tavırların sergilendiği bilinmektedir.

Myrzabaev, ülke yöneticilerinin bir taraftan dini yererken diğer taraftan onun kontrol altına alınması gerektiği kanaatine sahip olduklarını; devlet adamlarının, Sovyet mirası olarak değerlendirilebilecek bu tutumunun, din-devlet ilişkisinin sağlıklı bir şekilde biçimlendirilmesinin önündeki engellerden biri olarak ön plana çıktığını belirtmektedir[50]. Yani Türkistan'daki devlet yetkilileri diğer İslâm ülkelerinden yapılan desteklerle toplumda oluşmaya başlayan hür İslâmî düşünceden kısa sürede rahatsızlık ve huzursuzluk duymaya başladılar. Bağımsızlığın hemen ardında oluşan bu serbest ortama ilk kısıtlama koyan ülke Özbekistan'dır. Nitekim bu çerçevede irşat faaliyetleri için gelen Suud kökenli 50 kişi sınır dışı edilmiş; bundan sonra da dışarıdan gelen Müslümanların faaliyetleri çok dikkatli bir şekilde izlenmiştir. Müslüman ülkelerden tebliğ ve irşad faaliyetleri çerçevesinde gelenlere Türkistan'daki diğer devletler de benzer muamelede bulunmuşlardır[51]. Türkistan'da bölge dışından gelen Müslümanların dinî aşırılık ve hoşgörüsüzlüğü kışkırttıklarına dair korku gittikçe artmış; öğrencileri Türkiye, Mısır ve diğer Müslüman ülkelerdeki kurumlara gönderme heyecan ve arzusu da, radikal akımlara maruz kalırlar endişesiyle azalmıştır. Bu konuda da ilk tepkiyi Türkiyeli İslâmcıların öğrencileri beşinci kol olarak kullanacağı ithamıyla Özbek yetkililer gösterdi. Onların ardından Ekim 2000'de Nazarbayev İslâmî nitelikli okullarda tahsil gören Kazak öğrencileri, Mart 2001'de de Rahmanov Tacik öğrencileri Türkiye'den geri çağırmıştır[52].

B. Misyonerlik Faaliyetlerinin Etkisi

Sovyet döneminde uygulanan ateizm ve din karşıtlığı politikasının büyük bir inanç boşluğu oluşturduğu Türkistan coğrafyası, bağımsızlık döneminde bütün din, mezhep ve grupların faaliyetlerine maruz kaldı. Bu dönemde dinî bilgilerin

---

[49] Gregory Gleason, "The Politics of Counterinsurgency in Central Asia" *Problems of Post-Communism*, C. 49, No. 2, Mart-Nisan 2002, s. 5, http://www.unm.edu/~gleasong/mats/ProblemsofPostCommunism.pdf.

[50] Mametbek Myrzabaev *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 313.

[51] Akiner, *A.g.m.*, s. 108.

[52] Akiner, *A.g.m.*, s. 109.

çok alt düzeyde olması nedeniyle toplum, yasaların da pek çok açıklığın bulunması nedeniyle de devlet oldukça korumasız bir durumda bulunuyordu.

Daha önce de işaret edildiği üzere misyonerlik faaliyetlerine zemin hazırlayan ortam aslında Sovyetlerin hemen dağılması öncesinde, Gorbaçov döneminde yürütülen açıklık ve yeniden yapılanma politikasıyla oluşturulmuştu. Bu süreçten ilk yararlanan din de Hıristiyanlık olmuştu[53]. Gerçekten de Hıristiyan misyonerler[54], Sovyetler Birliği'nin çözülmesinden önce, hangi topluma hangi tür misyonerlik faaliyetinin uygulanacağıyla ilgili ön hazırlıklarını yapmışlardı[55]. Bu çerçevede, Kırgızistan'da da, 1991 yılındaki bağımsızlığın akabinde daha önce isimleri hiç duyulmamış çok sayıda dinî örgüt faaliyet göstermeye başladı ve daha evvel bulunmayan dinî kurumlar oluşturuldu[56]. Ülkeyi dinî alandaki dış kaynaklı ideolojik baskılara ve her türlü mezhebe karşı koruyacak yasaların bulunmaması ve üstelik yasalarda farklı dinlerin radikal dinî örgütlerinin ve cemaatlerinin faaliyetlerine izin veren boşlukların olması, bu tür faaliyetlerin önünü tamamen açtı[57]. Öyle ki fazla liberal yasaları nedeniyle Kırgızistan'ın başka yerlerde yasaklanan her türlü dinî cemaatin barınabildiği bir sera haline geldiği belirtilmektedir[58]. Mesela 1991 yılında Kırgızistan'da kayıtlı 402 Hıristiyan misyoner vardır. Bu sayı İslâm'ı anlatmak için gelen Müslümanlardan iki kat daha fazladır[59].

Kırgızistan'da misyoner teşkilâtlarının gösterdikleri faaliyetler kısa sürede sonuç vermeye başlamıştır. Ayrıca diğer eski Sovyet cumhuriyetlerindekine benzer şekilde, Kırgızistan'ın da, bağımsızlığını kazanmasının akabinde hızlı siyasî, ekonomik ve sosyal değişikliklere uğraması, özellikle Sovyet döneminde bir bakıma Ruslaştırılmaya direnişi ifade eden ulusal kimlik ile dinî kimlik ayniliğini sona erdirdi[60]. Bunun sonucu olarak Sovyet dönemiyle karşılaştırıldığında, önemli sayıda Kırgız'ın, İslâm'dan uzaklaşarak Batı yanlısı bir hayat tarzı sunan

---

53 Haghayeghi, *A.g.m.*, s. 186.

54 Mustafa Erdem, "Misyonerlik ve Kırgızistan'da Misyoner Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, C. 1, S. 3, s. 29.

55 Küçükoğlu, Bayram, *Misyonerlik Faaliyetleri ve Türk Dünyasına Yönelik Çalışmaları*, Yüksek Lisans Tezi, Gebze İleri Teknoloji Enstitüsü SBE, Gebze 2003, s. 184.

56 Kanatbek Murzakhalilov, "Proselytism in Kyrgyzstan", *Central Asia and the Caucasus: Journal of Social and Political Studies*, c. 25, S. 1, 2004, http://www.ca-c.org/journal/2004-01-eng/11.murprimen.shtml, 03.03.2008.

57 Kadyr Malikov - Ikbaljan Mirsayitov, "Kyrgyz Republic: Religion", ed. Eldar İsmailov, *Central Eurasia 2006 Analytical Annual*, *CA&CC Press®*, Sweden 2007, s. 208.

58 Malikov - Mirsayitov, *A.g.m.*, 208.

59 Akiner, *A.g.m.*, s. 110.

60 *Youth in Central Asia: …*, s. i.



Hıristiyan inancını benimsediği ve kiliselere yakınlaşmaya başladığı bilinmektedir[61].

Misyonerlerin bu başarısında sıklıkla başvurdukları hileli yöntemlerin de etkisi büyüktür. Nitekim onların yayınladıkları kitaplar arasında Kur'an ayetleriyle başlayanların bulunması, dağıttıkları İncillerin bir kısmının dış kapağında Kur'an yazısının yer alması[62], misyonerlerin Kur'an'ın Kırgız toplumu üzerindeki olumlu ve güçlü etkisini ne derecede istismar ettiklerini ortaya koymaktadır. Faaliyetlerinde yerli halkı istihdam etmeleri, dinî ve millî bayramları fırsat bilerek mezarları, kutsal dağ ve bölgeleri ziyaret etmeleri, nevruz bayramında öğrencileri gruplar halinde gezdirmeleri ve onlara ikramlarda bulunup çeşitli hediyeler almaları[63], misyonerlerin Kırgız toplumunun içine ne kadar nüfuz ettiğinin ayrı bir göstergesidir.

Özellikle Protestan ve Evangelist gibi yeni Hıristiyan kiliseler ile Birleşik Kiliseler, Yeni Hayat ve Falun Gon gibi mezheplerin çok farklı yöntemler uygulamaları yeni taraftarlar kazanma konusunda oldukça başarılı oldukları belirtilmektedir[64]. Gelişmiş Batı Avrupa devletleri ve ABD başta olmak üzere, pek çok Hıristiyan ülkedeki teşkilâtların desteklediği bu mezhep ve örgütler gençlere, onları din değiştirmeye sevk edecek düzeyde çok cazip gelen etkinlikler sunmaktadırlar[65]. Hatta bu tür faaliyetler yürütülürken başvurulan birtakım kurnazlıklar nedeniyle çoğu kişi din değiştirdiğinin farkına bile varamamaktadır. Nitekim Uygur bir öğrenciden nakil edildiğine göre, köylerindeki Özbek okulunda görev yapan İsviçreli bayan İngilizce öğretmeni, düzenlediği yaz kampında Hz. İsa'ya dair Hıristiyan ilahiler öğretmiş, fakat köylerindeki hiç kimse bunun bir Hıristiyan ilahisi olduğunu anlamamıştır[66].

Bağımsızlıklarının akabinde Kırgızların din değiştirerek Hıristiyanlığa geçmeleri 'yeni dinî hareket' olarak nitelendirilmiştir. Zira Türkistan'da yaşayan Müslüman halklar Rus Ortodoks Kilisesi'nin temsil ettiği Hıristiyanlığı, zaten uzun yıllardan beri bilmekteydiler. Dolayısıyla yeni dini hareket Ortodoks Hı-

---

61 Akiner, *A.g.m.*, s. 110; David Radford, "The conversion of Kyrgyz to the Christian faith - A case study on a new religious movement in the post- Soviet era", *The 2008 International Conference Twenty Years and More: Research into Minority Religions*, New Religious Movements and 'the New Spirituality', http://www.cesnur.org/2008/london_radford.htm, 2.03.2012.

62 Kemal Polat, "Misyonerlerin Kırgızistan'da Dağıttığı Bazı Kitapların Şekil ve Muhteva Açısından Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 33 Erzurum 2007, s. 303

63 Polat *A.g.m.*, s. 303

64 *Youth in Central Asia: …*, s. 24.

65 *Youth in Central Asia: …*, s. 24.

66 *Youth in Central Asia: …*, s. 24.

ristiyanlığını da tehdit eden Protestan Hıristiyanlıktır. Diğer bir ifadeyle Ortodoks Hıristiyanlık on dördüncü yüzyıldan beri yerel etnik Türkistanlılar arasında herhangi bir varlık gösterememiş olmasına karşın, Protestan Hıristiyanlık bağımsızlıklarının akabinde Kırgız halkı için yeni bir fenomen haline geldi[67]. Bununla birlikte bazı araştırmacılar gelecekte din özgürlüğüne müsamaha göstermeyen güçlü bir yönetim geldiğinde Kırgızlar arasındaki bu 'yeni dinî hareket'in akıbetinin belirsizliğini koruduğunu belirtmektedirler[68].

C. Sosyal, Kültürel, Ekonomik ve Kurumsal Olumsuzlukların Etkisi

Kırgızistan'da İslâm'ın ilerlemesini olumsuz yönde etkileyen sosyal, kültürel, ekonomik ve kurumsal diğer bazı unsurlar da vardır. Sözgelimi, Kırgızistan ve Kazakistan'da etnik olarak Kırgız ve Kazak olan çok sayıda kişinin, kendi anadillerini konuşmazken, Rusçanın çok daha fazla yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir. Buna ek olarak kırsal kesimdeki ailelerin bile imkân bulduklarında çocuklarını Rus okullarına göndermeyi tercih etmeleri, adı geçen ülkelerdeki Müslüman halkların geleceği açısından oldukça düşündürücüdür[69]. Ayrıca Türkistan gençliği üzerine yapılan bir araştırmada genç bir Kırgız'ın camiye gitmediği, metnini anlamadığı için de hiç Kur'an okumadığı, Özbeklerin aksine Kırgızların İslâm'la bağlantılarını kaybettikleri ve istediğini yapabilme özgürlüğünün de daha güzel bir şey olduğu itirafı yer almaktadır[70]. Bu örneklerden birincisinde Kırgızların İslâm'dan uzaklaştıklarına, ikincisinde ise Rus kültürüne meyl ettiklerine yönelik bir eğilim dikkatleri çekmektedir. Ayrıca Türkistan'da Müslümanların yanı sıra Hıristiyan ve diğer dinî grupların liderleri dinî hâkimiyet rekabetinde gençleri bir silah olarak görmekte ve kullanmaktadırlar[71].

Yukarıda sözü edilen bu tür olumsuzlukların bir kısmının ekonomik yetersizliklerden kaynaklandığı aşikârdır. Bu nedenle Kırgızistan ve Kazakistan'ın büyük oranda daha az dindar olan kırsal kesiminde ekonomik zaruretlerin dini yükümlülükleri yerine getirebilmenin önüne geçtiği ve İslâm'ın görmezden gelindiği belirtilmektedir. Bu çerçevede de bir Kırgız köylünün, bir mescit inşa edebilecek maddî imkâna sahip olamadıkları için, ibadetlerini ancak büyük bir odada yapabildiklerine, hatta yine yeterince geniş bir mekân bulunmadığı için

---

67 David Radford, "The conversion of Kyrgyz to the Christian faith - A case study on a new religious movement in the post- Soviet era", *The 2008 International Conference Twenty Years and More: Research into Minority Religions*, New Religious Movements and 'the New Spirituality', http://www.cesnur.org/2008/london_radford.htm, 2.03.2012.

68 Radford, *A.g.m.*

69 *Youth in Central Asia: …*, s. 9.

70 *Youth in Central Asia: …*, s. 22.

71 *Youth in Central Asia: …*, s. 23.



haftanın en mübarek günü olan Cuma gününde bir araya gelip Cuma namazı kılamadıklarına dair çaresizlik ifadeleri örnek verilmektedir[72].

Sanayinin yeterince gelişmediği Kırgızistan'da çalışabilen nüfusun önemli bir bölümü ancak ülke dışında iş imkânı bulabilmektedir. Yurt içindeki çalışma alanının da çoğu kırsal kesime aittir. Dolayısıyla tarım alanındaki ağır çalışma şartlarının oluşturduğu aşırı yorgunluğa, bir de fazla alkol tüketiminden kaynaklanan sarhoşluk alışkanlığı eklendiğinde, kırsal kesimdeki gençler İslâm'ı öğrenmeye harcayacak zaman ve arzu bulamamaktadırlar[73].

İslâm dünyasında, özellikle de Sünni İslâm dünyasında genel olarak Müslümanların üzerinde nüfuzu olan merkezî bir otoritenin bulunmayışı[74], misyonerlik faaliyetlerine karşı ortak bir strateji belirlenememesine sebep olduğu gibi, aynı zamanda Müslümanların arasındaki farklı dinî grupların kontrolünü de zorlaştırmaktadır. Kırgızistan'ın son on yıl içinde her türden İslâmî grubun faaliyet gösterdiği bir test alanı haline gelmesi ve o gruplardan bazılarının ortak noktalarının Yahudi ve Hıristiyanlarla olanlardan daha az olması, dinî otorite zafiyeti ile dinî çoğulculuğun, mutlaka üstesinden gelinmesi gereken bir problem olduğunu ortaya koymuştur[75]. Nitekim 1990'larda Sünnî İslâm ve Ortodoks Hıristiyan olmak üzere başlıca iki dinî grubun yaşadığı Kırgızistan, 2007'ye gelindiğinde otuz civarında inanç veya dinî eğilime ev sahipliği yapmaya başlamıştır[76].

Bağımsızlığın hemen akabinde Tacikistan'da meydana gelen iç savaş ve Türkistan'ın farklı yerlerindeki terör hadiseleri, özellikle genç neslin İslâm'a soğuk ve mesafeli durmasına neden olmuştur. Nitekim Tacikistan'daki gençlerin bir kısmının, insanların bağımsızlık sonrasında yaşanan olaylarla karşılaştırdıklarında, daha önce bir hapishane hayatı olarak nitelendirilen 70 yıllık Sovyet döneminin cennet hayatı gibi olduğunu öne sürerek, bir daha asla İslâmcıları desteklemeyeceklerine dair kanaat taşıdıkları bildirilmektedir[77].

Türkistan'da yaşayan Müslümanların üstesinden gelmek zorunda oldukları diğer bir sorun da, yeterli sayıda ve nitelikte din eğitimi kurumuna ve dinî kay-

---

72 *Youth in Central Asia: …*, s. 22-23.

73 *Youth in Central Asia: …*, s. 23.

74 Angel M. Rabasa, "Overview", *The Muslim World after 9/11*, Santa Monica 2004, s. 38, http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2004/RAND_MG246.pdf, 3.03.2012.

75 *Kyrgyz Islam: Embracing the Future or Breeding Radicals?*, 09 Şubat 2012, http://rt.com/news/kyrgyzstan-islam-roots-radical-485/, 28.05.2012.

76 Bakyt Zhumagulov, "Kyrgyz Republic: Religion" *Central Eurasia 2007 Analytical Annual*, *CA&CC Press*®, Sweden 2008, Ed. Eldar İsmailov, s. 203, http://www.ca-c.org/annual-online/2007/journal_eng/caeE.2007.pdf, 7.05.2012.

77 *Youth in Central Asia: …*, s. 22.

nağa sahip olamamalarıdır. Her alanda olduğu gibi, bu alanda da, 70 yıllık bir açıklık söz konusudur. Nitekim Türkmenistan'da 2002 yılında Mahdumkulu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yaptığım sırada öğrenciler çok sayıda Müslüman'ın imsak ve iftar saatlerini bilmediği, yani bir Ramazan imsakiyesine sahip olmadıkları için oruç tutamadıklarını bildirmişlerdi. Ayrıca üniversitelerde görev yapan öğretim elemanları arasında Kur'an okumayı öğrenmek istedikleri halde Kur'an okumayı öğretecek kitap ve öğretmen bulamadıklarından yakınan kişiler vardı. Bu durum Türkistan Müslümanlarının İslâmiyet hakkındaki kaynak niteliğindeki eserler bir yana, günlük hayattaki ihtiyaçlara cevap verecek yayınlara bile yeterince sahip olmadıklarını göstermektedir. Hâlbuki aynı yıl Hıristiyan misyonerler İlahiyat Fakültesinin güvenlik görevlisine ve bazı öğrencilere kadar ulaşmışlar ve onlara çok sayıda broşür ve kitap vermişlerdi. Buna karşılık Türkiye Diyanet Vakfı'nın finanse ettiği ilahiyat fakültesi öğrencileri ise, kaynak kitaplara sahip olmak bir yana, ders kitaplarını bile emanet olarak kullanmakta ve öğretim yılı sonunda geri vermek durumunda idiler. Benzer şekilde 2006-2007 öğretim yılında görev yaptığım Kırgızistan Oş İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrenciler de, yeterli kaynağa sahip olamadıklarını belirtmekteydiler.

Temel din eğitiminin ülke genelinde yetersiz olması dinî alandaki yüksek öğrenim tahsilinin yapıldığı kurumları da etkilemektedir. Gerçekten de Türkmenistan ve Kırgızistan'daki İlahiyat Fakültelerine özellikle ilk yıllarda gelen öğrencilerin çoğu, İslâm hakkında hiç bilgi sahibi değillerdi. Hatta bazıları Sovyet dönemindeki eğitimin yansıması olarak birtakım olumsuz fikirler de taşımaktaydılar. Yine çoğunun aileleri de dinî bilgiye sahip olmadıkları gibi, dinî uygulamalardan da haberdar değillerdi[78]. Hatta içlerinde Hz. Peygamber'in adını dahi bilmeyenler vardı. Nitekim 2006 yılında öğretim üyesi olarak görev yaptığım Oş İlahiyat Fakültesi birinci sınıf öğrencilerinden biri Cuma hutbesini okumuş ve Cuma namazı imamlığı yapmıştı. Kendisine "hitabeti de imamlığı da çok güzel bir şekilde yerine getirdin, demek ki Sovyet döneminde bazı aileler bütün olumsuzluklara rağmen çocuklarına dinî eğitimi güzel bir şekilde verebilmiş" dedim. O da: "Hayır hocam! Öyle değil. Maalesef ben İlahiyata gelmeden önce bizim Peygamberimizi İsa (a.s.) olarak biliyordum" dedi. Bu örnek, Kırgız toplumunun İslâm hakkındaki bilgi düzeyini göstermesi bakımından olduğu kadar, İlahiyat Fakültesine gelen öğrencilerin kısa sürede Cuma namazı kıldırabilecek seviyeye getirilmesi bakımından da dikkat çekicidir.

D. İslâm'a ve Müslümanlara Yönelik Siyasî ve İdeolojik Yaklaşımların Etkisi

İslâm dünyası XX. yüzyılın başlarında, yani Osmanlı Devleti'nin yıkılmasının akabinde siyasî bağımsızlığını büyük oranda kaybetmiş ve bununla bağlantılı olarak kendini ve yaşadığı coğrafyayı tanımlama konusunda edilgenliği kabul-

[78] Abramson, *A.g.e.*, s. 28.



lenmek zorunda kalmıştı. Bu çalışmanın giriş kısmında "Türkistan" tabirinin "Orta Asya" ifadesine dönüşümüne dair kısa bir değerlendirme yapılmıştı.

İslâm'ın Ilımlı İslâm, Radikal İslâm ve Militan İslâm şeklinde tasnif edilmesi de, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Müslümanlar tarafından pek de eleştiriye tabi tutulmadan genel kabul gören bu tasnif, Müslüman camiayı bölerek birbirine düşman ya da en azından mesafeli hale getirmektedir. Nitekim bazı araştırmalarda öne sürülen İslâm'ın ılımlı, radikal ve militan şekillerinin ayrı ayrı tanımlanarak birbirinden ayırt edilmesi gerektiğine dair görüşler bu hususa güzel bir örnektir. Buna göre Ilımlı İslâm temel olarak hoşgörülü olup, hem diğer din mensuplarıyla hem de diğer İslâmî anlayış sahipleriyle uyum içinde yaşamayı kabul eder. Radikal İslâm bunun aksine gayrimüslimlerin inanç ve ibadetleriyle Sünniliğin dışındaki anlayışlara hoşgörülü değildir. Militan İslâm ise İslâm'ın belirli bir anlayışını diğerlerine kabul ettirmek için şiddet kullanılmasını savunur[79].

İslâm'ın bu tür tasniflere tabi tutulması aslında yeni bir yaklaşım değildir. Çünkü Perestroyka ve Sovyet sonrası dönemin değişen şartlarında eski önyargıları ifade etmenin yeni yolları ön plana çıktı. Bu çerçevede önce İslâmî tehdit genel kavramını ifade etmenin yeni bir kestirme yolu olarak *Vahhabî* ifadesi kullanıldı[80]. Nitekim bu çerçevede Fergana Vadisi'ndeki yeni fundamentalist hareketler *Vahhabî* diye isimlendirilmiştir[81]. Aynı dönemde, Batı'da yapılan İslâm tartışmalarında *fundamental* ya da *irtica* ifadesi de yaygın olarak istismar edilen kavramlar haline geldi. Bu terimler, sadece Rusya'nın kenarda kalmış en aşırı milliyetçi veya kendilerinden herhangi bir hoşgörü umulmayan eski Komünist muhafızlarından değil, aynı zamanda çoğunlukla devlet görüşlerini yansıtan kitle iletişim araçlarının genel tartışmalarında da işitilmekteydi. *Vahhabî* ve *fundamentalist* kavramları Sovyet ve bağımsızlık dönemlerine ait söylemlerde sıklıkla eş anlamlı olarak kullanıldı[82]. Söz gelimi Türkistan'daki yöneticiler de, Müslümanların karıştığı ve radikal olarak nitelendirilen bütün hareketleri muh-

---

[79] Edward W. Walker, "Roots of Rage: Militant Islam in Central Asia", *Presentation from "Central Asia and Russia: Responses to the 'War on Terrorism,'"* a panel discussion held at the University of California, Berkeley on October 29, 2001, http://iseees.berkeley.edu/articles/walker_2001-1029.pdf, 5.04.2012; *Is Radical Islam Inevitable in Central Asia? Priorities for Engagement*, International Crisis Group Asia Report No 72, Osh/Brussels, 22 Aralık 2003, http://merln.ndu.edu/archive/icg/centralasiaradicalislam.pdf, 20.02.2012, s. 5-9.

[80] Muriel Atkin, "The Rhetoric of Islamophobia," *Central Asia and the Caucasus* 1 (2000), s. 123-132, http://www.ca-c.org/journal/eng-01-2000/16.atkin.shtml, 19.05.2012.

[81] Ashirbek Muminov, "Fundamentalist Challenges to Local Islamic Traditions in Soviet and Post-Soviet Central Asia" *in Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*, ed. Uyama Tomohiko, Hokkaido Üniversitesi, 2007, s. 259.

[82] Atkin, *A.g.m.*, s. 123-132.

temelen bu alışkanlıkları nedeniyle *Vahhabilik* olarak tanımlama zaafı gösterdiler[83].

Batı'da olduğu gibi Rusya ve diğer eski Sovyet devletlerinde de, tüm Müslümanları şiddet yanlısı aşırı uçlar olarak tasvir eden çağdaş İslâm hakkında yazılmış ve ifade edilmiş oldukça fazla malzeme vardır[84]. Nitekim Kırgızlar Aralık 1991'de Sovyetler'in dağılmasının hemen akabinde uluslararası nitelikli toplantılarda İslâmî yeniden canlanmanın, yani laiklik, batıcılık ve sömürgecilik karşıtlığının merkezi oldukları görüşüne maruz kaldılar[85].

Bu zihniyet bir buçuk milyarlık İslâm âleminin çok küçük bir kesiminin işlediği yanlışlıklardan hareketle hepsini karalamak anlamına gelmektedir. Hâlbuki Hıristiyan ya da diğer dinlere mensup bir grubun yaptığı bir hatayı gayrimüslimlerin tamamını karalamak için kullanmak nasıl mümkün değilse, Müslümanlara ait çeşitli fırkaların tasvip edilemeyecek tutum ve davranışlarını da bütün Müslümanlara veya İslâm'a mal etmek aynı şekilde sağlıklı bir yaklaşım değildir[86].

Batılılar İslâm'ı ve Müslümanları kendi menfaatlerini ilgilendirmesi bakımından ılımlı ya da zararsızdan, kötü ve imha edilmesi gereken bir numaralı düşmana kadar birtakım sınıflandırmaya tabi tutarak, topyekûn İslâm'a ve Müslümanlara şüpheyle bakılmasına sebep olmuşlardır. Kafkasyalı'nın ifadesiyle Batılıların, neyi kast ettikleri açıkça belli olmayan "radikal İslâm" tanımlaması, özellikle Batı dünyasında İslâmofobi'nin oluşmasına ve Müslümanlara tereddütle ve ihtiyatla yaklaşılmasına neden olmuştur[87].

Arasında Ruslar ve diğer milletlerin mensupları, Müslümanlar, gayrimüslimler, politikacılar, araştırmacılar ve gazetecilerin de bulunduğu çok sayıda kişi İslâmofobik edebiyattan kaynaklanan korku tüccarlığına karşı durmasına rağmen, İslâmofobi, Rusya'nın, çoğunluğu Müslüman olan bölgeleri ile Sovyet sonrasında kurulan diğer devletlerde hâlâ sıradan bir tartışmadır[88].

İslâm'a yönelik olarak oluşturulan bu tavrın, gerçekten de bir korku tüccarlığı olduğu bilimsel olarak da desteklenmektedir. Müslüman Avrasya'da İslâm'ın yükselmesi konulu bir araştırmaya göre, bölgeler arasında farklılık olmakla birlikte, İslâmcılık faaliyetlerinin yerel siyaset üzerindeki etkisi oldukça marjinaldir.

---

83 Walker, a.g.panel.

84 Atkin, *A.g.m.*, s. 123-132.

85 McGlinchey, *A.g.e.*, s. 1.

86 Atkin, *A.g.m.*, s. 123-132.

87 Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s. 306-317.

88 Atkin, *A.g.m.*, s. 123-132.



Diğerlerine göre fazla olsa da, söz konusu etki Özbekistan, Tacikistan ve Dağıstan'da henüz nüfusun %5-7'sini aşmamıştır. Fakat radikal İslâm'ın yükselme eğilimi içinde olduğu da doğrudur. Uzun vadede olumsuz sosyo-ekonomik şartlar, yöneticilerin başarısızlıkları ve yolsuzluklarının yanı sıra, bütün Müslümanlara potansiyel ekstremist olarak şüpheyle bakılması, toplumsal protestonun güçlü bir biçimi olarak siyasal İslâm'ı artırabilir. Bu da Avrasya'da, Batı Avrupa ve uluslararası camia gibi daha geniş bir coğrafyada doğrudan bir etki meydana getirebilir[89].

İslâm'a ve Müslümanlara yönelik ideolojik tanımlama ve yaklaşımlara ek olarak misyonerlik faaliyetlerine gösterilen toleransın Müslümanlardan esirgenmiş olması da dikkat çekicidir. Nitekim Bişkek'te 2003 yılında bir devlet memuru kendisi ile yapılan mülakatta Hıristiyan misyonerlerin kapı kapı dolaşmaları bir problem oluşturmazken, Müslümanların benzer faaliyetlerinin terör olarak isimlendirildiğini, Birleşmiş Milletler ve ABD gibi uluslararası teşkilatların, misyonerlerin haklarını korurken, Müslümanların haklarını görmezden geldiklerini belirtmiştir[90].

Bir taraftan İslâm'ı korkulması ve uzak durulması gereken bir inanç olarak gösterme diğer taraftan da terör olaylarını gündemde tutma eğilimi 'korkuyu, korkuyla besleme' stratejisini akla getirmektedir. Bölücü akım ve hadiselerin kamuoyunda ses getirdiğinde tırmanabilme özelliği vardır. Bu bütün toplumlarda aynıdır. Bu nedenle bir görüşe göre ektsremist hareketler ve terörle kitle iletişim araçları arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Hatta İngiltere eski Başbakanı Margaret Thatcher kitle iletişim araçlarının "terörizm için oksijen" niteliğinde olduğu kanaatindedir. 11 Eylül hadisesinden sonra Madrid, Londra, Moskova ve diğer bazı Rus şehirlerinde meydana gelen saldırılar bu görüşü destekler mahiyettedir[91].

1988-1992 yıllarına ait Amerikan ve İngiliz gazetelerindeki İslâm ve Müslümanlara dair haberler büyük bir olumsuzluk içermiyordu. Bununla beraber bütünüyle olumsuzluklar içeren ve fundamentalist gibi negatif kavramların kullanıldığı İslâm ile ilgili çok sayıdaki makale, Orta Doğu'daki karışıklar üzerine yoğunlaştı. Böylece İslâm'ı ve Müslümanları kötüleyen bir imaj hissettirildi[92].

---

89 Galina M. Yemelianova, "The Rise of Islam in Muslim Eurasia: Internal Determinants and Potential Consequences", *China and Eurasia Forum Quarterly*, C. 5, No. 2, (2007), s. 89.

90 *Is Radical Islam Inevitable in Central Asia?...*, s. 18.

91 Adil Soz, *The examples of Kazakhstan and Kyrgyzstan: Political Extremism, Terrorism, and Media in Central Asia*, s. 7, 9, 10, http://www.i-m-s.dk/files/publications/1353%20CentralAsia%20GB.web.pdf, 21.03.2012.

92 Irina Volf, *Comparative Quantitative and Qualitative Content Analyses of Coverage of Hizb ut-Tahrir in German, British and Kyrgyz Quality Newspapers in 2002-2007*, Doktora Tezi, Konstanz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 51, http://kops.ub.uni-

İslâm ve Müslümanlar yayın organlarındaki farklı konulara ait makalelere bir şekilde dâhil edilerek yer almıştır. Nitekim başörtülü Müslüman kadın fotoğrafları uyum kursları, dil sorunları, kadın istismarı ve hatta terör ile ilişkilendirildi. Benzer şekilde mescitte namaz kılan Müslüman erkek fotoğrafları da genellikle sorunlu konuları tasvir etmek için kullanıldı. Böylece bu görüntülerin kullanıldığı tarafsız bağlamlardaki negatif çağrışımlar da çok güçlü olmaktaydı[93].

Hizbu't-Tahrir'in Alman, İngiliz ve Kırgız gazetelerinde nitelik ve nicelik bakımından yer almasının karşılaştırmalı olarak incelendiği bir çalışmanın sonuçlarından biri şudur: Alman gazeteciler sıklıkla Hizbu't-Tahrir'in "İsrail'i yok etme ve Yahudileri öldürme" amaçlarına dikkatleri çekmeye çalışmışlardır. Ancak Hizbu't-Tahrir'in bu hedeflerini ne Kırgız ne de İngiliz gazeteciler gündeme getirmişlerdir. Araştırmacı Almanya'da Hizbu't-Tahrir'in yasaklanması ve haber değeri taşımasının nedeninin onların anti-semitik sloganları olduğu kanaatindedir[94].

Batı'nın rahatsızlık duyduğu hareketler, aslında Batı yayılmacılığı ve sömürgeciliğine, İslâm dünyasının tepkisiz kalmaması, diri ve farklı olduğunu vurgulaması olarak da değerlendirilebilir. Çünkü şu bir vakıadır: Coğrafî keşifler sonrasında Batı yayılmacılığına karşı en bilinçli direniş İslâm dünyasından gelmiştir. Din olarak da bakıldığında, sömürgecilikle paralel olarak yürütülen Hıristiyan misyonerliği faaliyetlerinin en fazla zorlandıkları bölge, yine Müslümanların yaşadığı coğrafya olmuştur.

Bilindiği üzere Türkistan'daki Müslüman halklar Çarlık Rusyası'nın yıkılmasının oluşturduğu fırsattan yararlanarak Bolşevik ihtilali sonrasında bağımsızlıklarını kazanmak amacıyla kurtuluş mücadelesine başlamışlardır. Ancak Müslümanların bu özgürlük mücadelesi, *Basmacılık* adı verilerek gözden düşürülmeye ve karalanmaya çalışıldı. Üstelik yaşadıkları coğrafyanın yüzyıllarca *Türkistan* ibaresiyle kullanılan ismi tarihî, millî ve kültürel öğelerden soyutlanarak, 1924 yılında *Orta Asya*'ya dönüştürüldü. Benzer şekilde Müslümanlar Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecini de değerlendirmek istemişlerdir. Ancak bu sefer küresel ölçekte ve daha organize bir hareket ile karşılaştılar. Amerika Birleşik Devletleri, gelişmiş Batı Avrupa ülkeleri, Rusya, Çin ve Hindistan başta olmak üzere, pek çok ülkede, İslâm'a yönelişi bütünüyle durdurabilmek veya hiç değilse engelleyebilmek ve sınırlandırabilmek amacıyla yeni bir kampanya başlatıldı. Bu kampanyanın askerî tarafı olduğu kadar sosyolojik ve psikolojik yönlerinin de olduğu bilinmektedir. Radikalizm, Hilafetçilik, militan İslâm, Müslüman terörist vb. kavramlar kullanılarak 70 yıl ateist ve din karşıtı propagandaya maruz kalan kitlelere İslâm ile terörün aynı şeyler olduğu kabullendirilmeye çalışıldı.

---

konstanz.de/bitstream/handle/urn:nbn:de:bsz:352-140673/Dissertation_Volf.pdf?sequence=4, 15.04.2012.

93 Volf, a.g.t., s. 51.

94 Volf, a.g.t., s. 325.



Bölge dışındaki devletlere ait istihbarat birimlerinin Türkistan'da gösterdikleri faaliyet tarzları, İslâmî gelişmeyi olumsuz etkileyen hususlar arasında zikredilebilir. Çünkü Amerika Birleşik Devletleri, Sovyet dönemi istihbarat sistemini çağrıştırırcasına, Fergana Vadisi'ndeki gelişmeleri izlemek amacıyla mescitlerdeki yerel halktan üç - beş kişilik mobil gruplar oluşturarak bilgi toplamaktadır[95]. Böyle bir faaliyet zaten pek çok gruba ayrılmış olan Müslümanların, bir kez daha bölünmelerine sebep olacağı gibi aralarındaki güveni de sarsacak niteliktedir.

E. Radikal Dinî Hareketler, Siyasal İslâm ve Terörün Etkisi

Türkistan'da Batılıların radikal hareket olarak nitelendirdikleri eylemler ile İslâmî yeniden canlanmanın en çok görüldüğü bölge, Fergana Vadisi'dir[96]. Tarihten beri İslâmî hareketin önemli bir merkezi olan Fergana Vadisi, Sovyet döneminde, muhtemelen yoğun Müslüman nüfusu farklı idarî birimlere taksim etmek amacıyla Kırgızistan, Tacikistan ve Özbekistan arasında paylaştırılmıştır. Bölge aynı zamanda Türkistan'ın nüfus yoğunluğu en yüksek olan kısmıdır. Ayrıca burada çoğunlukla, Türkistan'daki Türk halklarının en dindarları arasında yer alan Özbekler yaşamaktadır.

İslâm'ın, inanmayanlarla ve diğer din mensuplarıyla iyi bir şekilde bir arada yaşama tecrübesine sahip olduğu[97] ve dünyanın diğer bazı bölgelerinden farklı olarak Türkistan'da popülist dinî fanatizmin bir mazisinin bulunmadığı[98] bilinmektedir. Ancak özellikle 11 Eylül'den sonra Batı'da yaygınlık kazanan ideolojik açıklama, din olarak İslâm'ın ya da daha doğrusu genellikle fundamentalist olarak bilinen İslâm'daki bazı fikir ekollerinin hoşgörü sahibi olmadıkları ve gayrimüslimlerden nefret ettikleri şeklindedir[99]. Hâlbuki Siyasal İslâm olarak nitelendirilen hareket ile İslâmî örgütlerin faaliyetlerinin 1990'lı yılların başından itibaren Türkistan'ın siyasî hayatında önemli bir faktör olmaya başladığı bilinmektedir. Gerçekten de 11 Eylül 2001 terör saldırısına kadar Türkistan'daki bu faaliyetler bölge dışında az dikkat çekmişti. Ancak bu olaydan sonra

---

95 Malikov - Mirsayitov, *A.g.m.*, s. 208.

96 Zeyno Baran ve diğerleri, *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus: Implications for the EU*, Central Asia-Caucasus Institute The Silk Road Paper, Uppsala Üniversitesi, Uppsala Sweden, Temmuz 2006, s. 14-15,

http://www.silkroadstudies.org/new/docs/Silkroadpapers/0607Islam.pdf, 20.04.2012.

97 Cheryl Benard, "Central Asia: "Apocalypse Soon" or Eccentric Survival?", *The Muslim World after 9/11*, Santa Monica 2004, s. 322,

http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2004/RAND_MG246.pdf, 3.03.2012.

98 Benard, *A.g.m.*, s. 322.

99 Naumkin, aynı yer.

Batı'da bölgedeki İslâmî hareketliliğe değinmeden Türkistan hakkında söz söylemek oldukça zor olmaya başlamıştır[100].

Radikal hareketlerin oluşması ya da artmasında birtakım sosyal, ekonomik ve siyasî nedenlerin etkili olabileceği ileri sürülmektedir. Söz gelimi, toplumun ekonomik yönden zayıf olmasının, radikal hareketlere doğrudan bir etkide bulunamayacağı belirtilmektedir. Nitekim Müslüman ülkelerin en fakirleri arasındaki Moritanya'da radikal hareketlere meyil görünmezken, Orta Doğu'nun en varlıklı ülkesi Suudi Arabistan, radikal hareketleri en fazla destekleyen ülkeler arasında yer almaktadır[101]. Bununla birlikte radikal bir hareket olarak nitelendirilen Hizbu't-Tahrir'in üyelerinin %90'ının işsiz olduğu da ayrı bir vakıadır[102]. Radikalizmi, Türkmenistan örneğinden hareketle, demokratik katılımın eksikliğinin etkilemediği belirtilmiştir[103]. Bununla birlikte bunun tam aksi örnekler de vardır. Nitekim Özbekistan İslâmî Hareketi saf dışı bırakıldıktan sonra, onların çok sayıdaki taraftarı Hizbu't-Tahrir'e katılmıştır. Dolayısıyla Türkistan'daki hükümetlerin Hizbu't-Tahrir'e karşı alacakları sert önlemlerin, onu yer altına itebileceği, gizli ve suikastçı bir teşkilat haline getirebileceğine dair görüşler de bulunmaktadır[104].

Genel olarak bakıldığında siyasal İslâm'ın Türkistan'da çok az karşılık bulabileceği belirtilebilir. Gerçekten de bugün özellikle genç nüfus arasında yönetime karşı bir hoşnutsuzluğun olduğu[105] ve İslâm'ın da, onların makul ve şiddet içermeyen bir ifade aracı olduğu bilinmektedir[106]. Bu çerçevede din, bir taraftan günlük problemlerden bir kaçış hizmeti sunarken, diğer taraftan da mevcut sistemi eleştirmek için bir imkân sağlamaktadır[107]. Ayrıca şunu da belirtmekte yarar vardır: Hizbu't-Tahrir gibi radikal gruplar Türkistan'ın geleceğiyle ilgili ümitlerini kaybederek hayal kırıklığına uğramış kişileri kendi taraflarına çekmede başarılı olmuşlardır. Onların bu başarısında sıkıntılarla dolu Çarlık ve Sovyet Rusyası hâkimiyetlerinin akabinde büyük beklentilerle bağımsızlığına kavuşan Türkistan halklarının yaşadıkları acı gerçekler hakkındaki sorulara basit ve ikna edici cevaplar vermeleri etkili olmuştur[108].

---

[100] Naumkin, aynı yer.

[101] Naumkin, aynı yer.

[102] Emmanuel Karagiannis, "Political Islam and Social Movement Theory: The Case of Hizb ut-Tahrir in Kyrgyzstan", *Religion, State & Society*, C. 33, No. 2, Haziran 2005, s. 141.

[103] Naumkin, aynı yer

[104] Benard, *A.g.m.*, s. 365.

[105] Benard, *A.g.m.*, s. 322.

[106] Benard, *A.g.m.*, s. 322; Swanzey, *A.g.m.*, s. 3.

[107] *Youth in Central Asia: …*, s. i.

[108] *Youth in Central Asia: …*, s. i.



Kısaca belirtmek gerekirse Kırgızistan'da İslâmî uyanış büyük ölçüde radikal karakter izlememiş ve Kırgız Müslümanların çoğunluğu da Hizbu't-Tahrir dâhil aşırı dinî örgütlerin faaliyetlerine destek vermemişlerdir[109]. Aslında bütün bölge açısından bakıldığında da durumda her hangi bir değişikliğin olmadığı görülecektir. Yani İslâmî nitelikli radikal hareketler, Türkistan'ın hiçbir yerinde kitlesel bir harekete dönüşmediği gibi, bölgede her hangi bir radikal hareketi destekleyenlerin oranının %5'den fazla olduğunu gösteren hiçbir seçim ya da güvenilir bir kamuoyu yoklaması da bulunmamaktadır[110]. Ayrıca Türkistan'da İslâm'ın, toplumu etkilemiş olduğu doğru olsa da, henüz siyasî partilere ve yönetim mekanizmasına nüfuz edemediği de bir vakıadır[111].

Radikal hareketlere katılanların bir kısmının dinî kavramlara tam anlamıyla vâkıf olmayan kişiler olduğu söylenebilir. Nitekim yapılan bir araştırma sonucuna göre, Kırgızların önemli bir kısmı temel İslâmî kavramlardan biri olan *cihad* kavramına oldukça yabancı olup, onu olduğundan farklı tanımlamışlardır. Ancak bu yanlış anlamada dinî bilgi eksikliği kadar cihad kavramının medyada yer alma şekli de etkili olmuştur[112].

Türkistan'da radikal hareketler konusu gerek yerel hükümetler gerekse uluslararası camia bakımından istismara oldukça açık bir alandır. Burada din özgürlüğüne saygı gösterilmesiyle iç güvenliğin korunmasını bağdaştırma mahareti devreye girmektedir. Bu nedenle uluslararası toplumun bölgede önde gelen dinî eylemcilere karşı yürütülen son derece sert tedbirlerle de yüzleşmesi gerekir[113]. Zira aşırı baskılar, isyan hareketlerini tetiklemekte, isyanların yaygınlaşması da Türkistan'ı istikrarsızlaştırarak bölgede demokrasinin ve hukuk devletinin gelişmesini engellemektedir[114]. Nitekim Özbekistan ile karşılaştırıldığında, Kırgız devleti, İslâm'a oldukça toleranslı yaklaşmıştır. Ancak radikal hareketlerin yöneticilerde oluşturduğu korku, Kırgız idarecileri de İslâm'ı daha fazla kontrol etmeye sevk etmiştir[115].

---

[109] *American Foreign Policy Council Kyrgyzstan*, 14 Temmuz 2011, s. 6, http://almanac.afpc.org/sites/almanac.afpc.org/files/Kyrgyzstan_0.pdf, 12.04.2012.

[110] Baran ve diğerleri, *A.g.e.*, s. 13.

[111] Yazdani, *A.g.m.*, s. 66.

[112] *Is Radical Islam Inevitable in Central Asia?...*, s. 16.

[113] *Central Asia: Islam and the State*, International Crisis Group Asia Report No 59, Osh/Brussels, 10 Temmuz 2003, s. 36, http://merln.ndu.edu/archive/icg/centralasiaislamandthestate.pdf.

[114] Gleason, *A.g.m.*, s. 3.

[115] Nuska Botoiarova, *Islamic Fundamentalism in Post-Soviet Uzbekistan and Kyrgyzstan:Real or Imagined Threat*, Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 187.

Kırgızistan, stratejik öneminden dolayı Amerika Birleşik Devletleri ile Rusya arasında nüfuz mücadelesine sahne olmaktadır. İki ülke de, bir yandan diğerinin Kırgızistan'daki etkinliğini sınırlamak isterken, diğer yandan da Kırgızistan'a Afganistan ve Pakistan topraklarından sızan grupların bölge istikrarını tehdit etmesine engel olmaya çalışmaktadır. Bu duruma bağlı olarak, Rusya olduğu kadar ABD kaynaklı İslâmî radikalizm teorileri de, diğer Türk cumhuriyetleri gibi Kırgızistan'da da kabul görmeye başlamıştır[116]. Bu nedenle İslâm'ı, terör ile ilişkilendirerek dünya kamuoyuna takdim etmek ve bununla bağlantılı olarak da, *İslâm fobisi* oluşturmak, ABD, Rusya ve Çin gibi büyük devletlerin de işine geldiği[117] belirtilmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kırgızistan, günümüzde Orta Asya şeklinde ifade edilse de, 1924 yılına kadar Türkistan olarak bilinen Müslüman Türk halklarının yaşadığı coğrafyada Sovyet sistemi tarafından kurulmuş ve onun çöküşü ardından da bağımsızlığını kazanmış olan bir Müslüman Türk cumhuriyetidir.

Genelde Türkistan'da, özelde ise Kırgızistan'da karşılaşılan problemler, Türkistan'da yaşayan Müslüman halkların bizatihi kendilerinden kaynaklanmamaktadır. Bölgede yaşanan olumsuzlukların temelinde birbirinden farklı hususlar rol oynamıştır. Öncelikle belirtilmesi gereken husus, Sovyet döneminde İslâm'a ve dinî kurumlara yönelik 70 yıl devam eden ve büyük oranda da son derece şiddetli bir şekilde uygulanan kısıtlamadır. Üç nesil sağlıklı dinî bilgi akışından mahrum bırakılan Türkistanlıların İslâm ile bağlantıları ise, Afganistan'ın Sovyetlerce işgali döneminde yine olumsuz şartlar içinde ve ABD'nin Afganistan'da ve diğer İslâm ülkelerinde yönlendirip desteklediği gruplar aracılığıyla kurulmuştur. Buna Türkistan Müslümanlarını Sovyetlere karşı ayaklanmaya davet eden ABD'nin yönlendirdiği Pakistan'ın ve Arap ülkelerinin radyo yayınları yoluyla yaptıkları propagandalar da dâhildir. Yani Türkistan Müslümanlarının İslâm'la yeniden buluşması doğal bir mecrada değil de Afganistan, Pakistan veya Arap ülkeleri kaynaklı dinî akımlarla ve özellikle de modern dünyanın rehberliği ve yönlendirmesiyle gerçekleşmiştir.

Türkistan'ın en liberal ülkesi olan Kırgızistan'a, bağımsızlığının akabinde, dünyanın her tarafından farklı dinlere mensup misyonerler akın etmiştir. Bunların arasında donanımları ve kullandıkları cazip yöntemler bakımından en göze çarpanları Hıristiyan misyonerleridir. Onlar ülkedeki Rus Ortodoks Hıristiyanlardan ziyade dinî birikimi ve yaşantısı zayıf olan Müslüman Kırgız gençliğini hedef almışlardır. Kırgızistan'a, İslâm ülkelerinden de, İslâm'ın özünde var olan

[116] İzzet Ahmet Bozbey, "Quo Vadis Kırgızistan?: Sovyet Sonrası Kırgızistan'da İslâmi Hareketler", *Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları* - USAK, C. 6, S. 11, 2011, s. 37.

[117] Mehmet Hasgüler - Mehmet B. Uludağ, "Üçüncü Dünya" Yolunda Rusya ve Orta Asya", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No. 41 (Ekim 2009), s. 49.



tebliğ anlayışı çerçevesinde dinî nitelikli destekler gelmiştir. Ancak söz konusu grupların, yöresel özellik taşıyan görüş ve anlayışları da Türkistan'a taşımaları, dinî bilgileri oldukça zayıflamış Türkistan halklarında birtakım farklılaşmalara neden olmuştur.

Batılı araştırmacıların ve siyasîlerin İslâm'ı kendi bakış açıları ve menfaatlerine göre *Militan İslâm* örneğinde olduğu üzere, aşağılama ve karalama ifadeleri de taşıyacak kavramları kullanarak tarif etmeleri, birtakım genellemeler yaparak Müslümanları teröristler ile eşdeğer görmeleri ve göstermek istemeleri İslâm'a karşı birtakım tereddütlerin oluşmasına neden olmuştur.

Ancak araştırmalar bütün olumsuzluklara, karşı propagandaya ve Müslümanların donanımlarının eksikliğine rağmen, İslâm'ın, Kırgızistan'da hızla ilerlediğini ve Kırgızların belirleyici kimliği olmaya devam ettiğini göstermektedir.

KAYNAKLAR

ABRAMSON, David M., *Foreign Religious Education and the Central Asian Islamic Revival: Impact and Prospects for Stability*, Central Asia-Caucasus Institute and the Silk Road Studies Program, Silk Road Paper, Mart 2010. http://www.silkroadstudies.org/new/docs/silkroadpapers/1003Abramson.pdf, 20.05.2012.

AKINER, Shirin, "The Politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia", *Religion, State & Society,* C. 31, No. 2, 2003, s. 97-122.

American Foreign Policy Council Kyrgyzstan, 14 Temmuz 2011. http://almanac.afpc.org/sites/almanac.afpc.org/files/Kyrgyzstan_0.pdf, 12.04.2012.

ANDERSON, John, "Social, Political, and Institutional Constraints on Religious Pluralism in Central Asia", *Journal of Contemporary Religion*, C. 17, No. 2, 2002, s. 181-196.

ANGEL, M. Rabasa, "Overview", *The Muslim World after 9/11*, Santa Monica 2004, s. 1-67. http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2004/RAND_MG246.pdf, 3.03.2012.

ATKIN, Muriel, "The Rhetoric of Islamophobia," *Central Asia and the Caucasus* 1 (2000), s. 123-132. http://www.ca-c.org/journal/eng-01-2000/16.atkin.shtml, 19.05.2012.

BARAN, Zeyno ve diğerleri, *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus: Implications for the EU*, Central Asia-Caucasus Institute The Silk Road Paper, Uppsala University, Uppsala Sweden, Temmuz 2006, http://www.silkroadstudies.org/new/docs/Silkroadpapers/0607Islam.pdf, 20.04.2012.

BENARD, Cheryl, "Central Asia: "Apocalypse Soon" or Eccentric Survival?", *The Muslim World after 9/11*, Santa Monica 2004, s. 321-366. http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2004/RAND_MG246.pdf, 3.03.2012.

BENNİGSEN, Alexandre, "Orta Asya'da Tarîkatlar", çev. Osman Türer, *Atatürk Ü. İlâhiyat Fak. Dergisi*, Sy. 11, Erzurum 1993, s. 211-225.

BOTOIAROVA, Nuska, *Islamic Fundamentalism in Post-Soviet Uzbekistan and Kyrgyzstan:Real or Imagined Threat*, Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2005.

BOZBEY, İzzet Ahmet, "Quo Vadis Kırgızistan?: Sovyet Sonrası Kırgızistan'da İslâmi Hareketler", *Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları* - USAK, C. 6, Sy. 11, 2011, s. 18-50.

Central Asia: Islam and the State, International Crisis Group Asia Report No 59, Osh/Brussels, 10 Temmuz 2003, http://merln.ndu.edu/archive/icg/centralasiaislamandthestate.pdf.

CHOTAEVA, Cholpon, "The Ethnic and Religious Situation in Kyrgyzstan", *Central Asia and the Caucasus*, C. 3 (33), 2005, s. 64-71.

Erdem, Mustafa, "Misyonerlik ve Kırgızistan'da Misyoner Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, C. 1, Sy. 3, s. 5-42.

EROL, Mehmet Seyfettin, "Orta Asya ve Kafkaslarda Mistik-Hümanistik Güç Oyunu: Misyonerlik Faaliyetleri", *Stratejik Analiz Aylık Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, C. 1, Sy. 10, Şubat 2001, s. 5-17.

ERŞAHİN, Seyfettin, "Sovyet Türkistan'ında İslâm ve Dindarlık", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 11, Sy. 1-2, 1998, s. 127-137.

ERŞAHİN, Seyfettin, "Türkistan'da Misyonerlik Faaliyetleri (Kırgızistan Örneği)", *Diyanet İlmi Dergi*, C. 34, Sy. 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 1998, s. 95-114.

FLETCHER, Joseph F.- Sergeyev, Boris, "Islam and Intolerance in Central Asia: The Case of Kyrgyzstan", *Europe-Asia Studies*, C. 54, No. 2, 2002, s. 251–275.

FROESE, Paul, "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World", *Sociology of Religion*, C. 65, No. 1, 2004, s. 55-75.

GENÇ, Reşat, "Karahanlılar Döneminde Kırgızistan", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sy. 14, 2005, s. 1-4, yordam.manas.kg/ekitap/pdf/Manasdergi/sbd/sbd14/sbd-14-01.pdf, 16.05.2012.

GLEASON, Gregory, "The Politics of Counterinsurgency in Central Asia" *Problems of Post-Communism*, C. 49, No. 2, March/April 2002, s. 3-14. http://www.unm.edu/~gleasong/mats/ProblemsofPostCommunism.pdf.

GÜNAY, Bekir, "Orta Asya'da Arayış, "Sosyal Gen" ve Yeni Modeller", *Bilge Strateji*, C. 1, Sy 1, İstanbul, Güz 2009, s. 1-28.

GÜZEL, Abdurrahman, "Birey, Toplum, Devlet İlişkisi ve Kutadgu Bilig", *Fikret Türkmen Armağanı*, İzmir 2005, s. 357-360.

HAGHAYEGHI, Mehrdad, "Islam and Democratic Politics in Central Asia", *World Affairs*, C. 156, No. 4 (İlkbahar 1994), s. 186-198.

HASGÜLER, Mehmet - ULUDAĞ Mehmet B., "Üçüncü Dünya" Yolunda Rusya ve Orta Asya", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No. 41 (Ekim 2009), s. 39-60.



HEISE, Matthew, *Notes from the Edge of the World*, Şubat 2012, http://www.zionchristtheking.org/NEWSLETTERS/NOTESFEB12.pdf, 24.04.2012.

Is Radical Islam Inevitable in Central Asia? Priorities for Engagement, International Crisis Group Asia Report No 72, Osh/Brussels, 22 Aralık 2003, http://merln.ndu.edu/archive/icg/centralasiaradicalislam.pdf, 20.02.2012.

KAFKASYALI, Muhammet Savaş, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.

KARAGIANNIS, Emmanuel, "Political Islam and Social Movement Theory: The Case of Hizb ut-Tahrir in Kyrgyzstan", *Religion, State & Society*, C. 33, No. 2, Haziran 2005, s. 137-149.

KÜÇÜKOĞLU, Bayram, *Misyonerlik Faaliyetleri ve Türk Dünyasına Yönelik Çalışmaları*, Yüksek Lisans Tezi, Gebze İleri Teknoloji Enstitüsü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gebze 2003.

Kyrgyz Islam: Embracing the Future or Breeding Radicals?, 09 Şubat 2012, http://rt.com/news/kyrgyzstan-islam-roots-radical-485/, 28.05.2012.

LEMERCİER-QUELQUEJAY, Chantal, "From Tribe to Umma," *Central Asian Survey*, C. 3 No. 3, 1984, s. 15-38.

MALIKOV, Kadyr - Ikbaljan MIRSAYITOV, "Kyrgyz Republic: Religion" *Central Eurasia 2006 Analytical Annual*, *CA&CC Press®*, Sweden 2007, ed. Eldar İsmailov, s. 202-210.

MATVEEVA, Anna, "The Islamist Challenge in Post-Soviet Eurasia", *Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia*, ed. Lena Johnson - Murad Esenov, The Swedish Institute of International Affairs, Conference Papers (24), 1999, http://www.ca-c.org/dataeng/04.matveeva.shtml, 02.03.2008.

McGLINCHEY, Eric, "Patronage, Islam, and the Rise of Localism in Central Asia", *PONARS Eurasia Policy Memo*, No. 2, George Mason Üniversitesi, Mart 2008, s. 1-5, mason.gmu.edu/~emcglinc/p_eurasia_mcglin.pdf, 20.05.2012.

McGLINCHEY, Eric, *Islamic Revivalism and State Failure in Kyrgyzstan*, George Mason Üniversitesi, The National Council for Eurasian and East European Research University of Washington, TITLE VIII PROGRAM, 3 Şubat 2009, http://www.ucis.pitt.edu/nceeer/2009_822-09g_McGlinchey.pdf, 10.04.2012.

MUMINOV, Ashirbek, "Fundamentalist Challenges to Local Islamic Traditions in Soviet and Post-Soviet Central Asia", *In Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*, ed. Uyama Tomohiko, Hokkaido Üniversitesi, 2007, s. 249-262.

MURZAKHALILOV, Kanatbek, "Proselytism in Kyrgyzstan", *Central Asia and the Caucasus: Journal of Social and Political Studies*, C. 25, No. 1, 2004, http://www.ca-c.org/journal/2004-01-eng/11.murprimen.shtml, 03.03.2008.

MYRZABAEV, Mametbek, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

NARKEEVA, Meerim, *Günümüz Kırgızistan'ında İslâmi Kuruluşların Faaliyetleri ve Toplumsal Sonuçları (Bişkek Örneği)*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.

NAUMKIN, Vitaly V., *Militan Islam in Central Asia: The Case of the Islamic Movement of Uzbekistan*, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies University of California, http://escholarship.org/uc/item/7ch968cn#page-3.

ÖZDENOĞLU, Selda, *Kırgız Cumhuriyeti*, Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı,Temmuz 2005, http://www.tika.gov.tr/Dosyalar/K%C4%B1rg%C4%B1zistan.doc, 15.03.2008.

PAY, Salih, "Kırgızistan: Dinlerin Müsabaka Alanı", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, Sy. 2, 2008, s. 233-252.

PAY, Salih, "Misyonerlerin Kıskacındaki Ülke: Kırgızistan", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, Sy. 2, 2008, s. 253-283.

PELKMANS Mathijs, "Missionary Encounters in Kyrgyzstan: Challenging the National Ideal", *Central Eurasian Studies Review*, C. 4, No. 1, Kış 2005, s. 13-16.

PELKMANS, Mathijs, "Asymmetries on the 'Religious Market' in Kyrgyzstan", *The Postsocialist Religious Question: Faith and power in Central Asia and East-Central Europe*, ed. Chris Hann vd., Münster 2006.

POLAT, Kemal, "Misyonerlerin Kırgızistan'da Dağıttığı Bazı Kitapların Şekil ve Muhteva Açısından Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sy. 33, Erzurum 2007, s. 297-312.

RADFORD, David, "The conversion of Kyrgyz to the Christian faith - A case study on a new religious movement in the post- Soviet era", *The 2008 International Conference Twenty Years and More: Research into Minority Religions*, New Religious Movements and 'the New Spirituality', http://www.cesnur.org/2008/london_radford.htm, 2.03.2012.

RUMER, Boris, "Economic Crisis and Growing Intraregional Tensions", ed. Boris Rumer, *Central Asia and the New Global Economy*, M.E. Sharpe Inc. London England, 2000.

SAGADEEV, Arthur, "Rusya ve Büyük Güç İdeolojisi" çev. Cemalettin Tüney, *Avrasya Dosyası*, C. 1, Sy. 1, (İlkbahar 1994), s. 29-39.

SEIFERT, Arne C. and Esen USUBALIEV, "Relations between the State and the Muslim Community in Central Asia: Overview, Analysis, Practical Co-operation in Kyrgyzstan", *Yearbook on the Organization for Security and Co-operation in Europe (OSCE)*, 2010, s. 157-164, http://www.core-hamburg.de/documents/yearbook/english/10/SeifertUsubaliev-en.pdf, 21.03.2012.

SOZ, Adil, *The examples of Kazakhstan and Kyrgyzstan: Political Extremism, Terrorism, and Media in Central Asia*, http://www.i-m-s.dk/files/publications/1353%20CentralAsia%20GB.web.pdf, 21.03.2012.

SWANZEY, Kim, "People in the Crossfire: Political Islam, the State, and Human Security in Central Asia*", The Canadian Consortium on Asia Pacific Security CAN-*



CAPS, Papier No. 36, Kasım 2004, http://depts.washington.edu/reecas/events/conf2004/papers04/swanzey%20paper.doc, 29.04.2012.

TATARI, Eren and Renat SHAYKHUTDINOV, "State Response to Religious Revivalism in Post-Soviet Central Asia", *European Journal of Economic and Political Studies*, Fatih Üniversitesi, C. 3, No 2, Kış 2010, s. 85-110.

VOLF, Irina*, Comparative Quantitative and Qualitative Content Analyses of Coverage of Hizb ut-Tahrir in German, British and Kyrgyz Quality Newspapers in 2002-2007*, Doktora Tezi, Konstanz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, http://kops.ub.uni-konstanz.de/bitstream/handle/urn:nbn:de:bsz:352-140673/Dissertation_Volf.pdf?sequence=4, 15.04.2012.

WALKER, Edward W., "Roots of Rage: Militant Islam in Central Asia", *Central Asia and Russia: Responses to the 'War on Terrorism*, Kaliforniya Üniversitesi, 29 Ekim 2001, http://iseees.berkeley.edu/articles/walker_2001-1029.pdf, 5.04.2012.

YAZDANI, Enayatollah, "Globalization and the Role of Islam in the post-Soviet Central Asia", *Alternatives: Turkish Journal of International Relations,* C. 8, No. 2, Yaz 2009, s. 53-69, http://www.alternativesjournal.net/volume8/number2/yazdani.pdf, 9.04.2012.

YEMELIANOVA, Galina M., "The Rise of Islam in Muslim Eurasia: Internal Determinants and Potential Consequences", *China and Eurasia Forum Quarterly*, C. 5, No. 2 (2007), s. 73-91.

Youth in Central Asia: Losıng The New Generation, *Central Asia: Islam and the State*, International Crisis Group Asia Report No 66, Osh/Brussels, 31 Ekim 2003, http://merln.ndu.edu/archive/icg/centralasiayouth.pdf, 18.05.2012.

ZHUMAGULOV, Bakyt, "Kyrgyz Republic: Religion", *Central Eurasia 2007 Analytical Annual*, *CA&CC Press*®, Sweden 2008, ed. Eldar İsmailov, s. 203-209, http://www.ca-c.org/annual-online/2007/journal_eng/caeE.2007.pdf, 7.05.2012.



The Struggle of Islam for Asymmetric Existence in Kyrgyzstan

Assoc. Prof. Dr. Salih Pay

ABSTRACT

Kyrgyzstan was a country created by the division of the territory among Turkic peoples, where had been known as Turkistan until 1924 and has been rendered Central Asia in the present day, and gained full independence in 1991. Kyrgyzstan has a geographical importance in the Turkish-Islamic history. Because the Battle of Talas that gave Turks and Muslims the opportunity to know each other better was fought in the city of Talas in the borders of the present Kyrgyzstan. Furthermore the cities of Balasagun and Ozgen, that was the capital of the first Muslim state, Qarakhanids, for a while, are located in the present Kyrgyzstan.

Islam came to Turkistan where Kyrgyzstan is included in through the first Muslim conquests under the reign of Umar in the middle of VIIth century after the collapse of the Sassanids, and became fastly dominant religion in the region in the Xth century.



Suffering from the political pressure of Mongols at the beginning of XIIIth century, Turkistan was not able to make up its losses despite a long time passed. Turkistan managed to keep the Russian dominance at the military and political level in the era of Tsardom of Russia. It achieved to preserve its religious and national unity in the face of russianizing and christianizing activities. However the policy of atheism and anti-religion which started from the Bolshevik revolution in 1917 and was followed for about 70 years in the Soviet period made Turkistan into a place where missionaries of any religion easily get into the act in time. In this period, the commitment of most Muslims and Russians to their own religions stayed as nominal.

Kyrgyzstan is ranked as the third after Uzbekistan and Tajikistan in terms of religiousness. The struggles Islam has faced in Kyrgyzstan can hardly be treated separately from other Turkic republics, except for the Farghana region, because they were ruled by the same system of government and shared the same fate.

Both the process to freedom and positive developments in religious liberty for the countries in the region became more apparent thanks to Mikhail Gorbachev's policies of perestroika and glasnost, and Kyrgyz Muslims first introduced Islamic schools, Islamic sources and non-Soviet Muslim societies at this period. Nonetheless, the return of Islam to Turkistan could be traced to the occupation of Afghanistan by Soviets. As a matter of fact the soldiers of Russian army with Turkic and Muslim origin who were sent to Afghanistan and then were taken captive by Afghan warriors like Turkmen, Uzbak and Kyrgyz people first met non-Soviet Muslims.

The isolation of people of Turkistan came to an end to a great extent after their declaration of independence; the development of communication and information technologies, the job and education opportunities in other countries broadened particularly young peoples' horizon. In conjunction with this, Islam has become fastly recognized by all new states in Turkistan.

There is an identification of religious and national identities among Kyrgyzs like other Turkic groups such as Uzbeks and Turkmens in the Soviet period. So, a Kyrgyz was considered naturally a Muslim and not possible to be a believer of another religion. After the independence, important developments in the perception of Muslim indentity occurred in spite of all restrictions and controls regarding Islam. While Muslim identity was identified with national identity in the first years, belief in God and religious practices has become more important in defining the Muslim identity in 2010s.

In Turkic republics, reactions shown against expansion of other religious groups fall short whereas efforts are largely made to prevent politization of Islam. In this regard, Christian missionary activities are supported by Germany, England and other powerful European countries and especially United States, and executed under the collaboration of state-foundation-church. The fact that Kyrgyzstan is the fastest democratized country in the region has left it vulnerable to other religious movements as well as missionary activities.

The states in Turkistan are largely ruled by the people who raised in the education system with atheist and/or anti-religious attitude. These rulers inherit Soviets' fears of Islam and put some restrictions against Islam in their own countries.

The region of Turkistan that had suffered from the atheist and anti-religious policies in Soviet period became open to the activities of all religions and religious groups. The missionary activities performed in Kyrgyzstan succeeded in a short time. Moreover fast political, economic and social changes in Kyrgyzstan after gaining independence put an end to the identification of national identity with religious identity, which means a resistance to be Russianized especially in Soviet period. As a result, Kyrgyzs in a considerable amount has adopted Christianity that offers a Western life style and built connections to churches.

On one hand introducing Islam as a belief to be feared and stayed away, on the other, bringing up the terrorist incidents to the agenda shows that the strategy "feeding fear with fear" is carried out in Kyrgyzstan. This attitude created against Islam is only a trade of fear. Because the influence of Islamist activities on the local policies is very low despite differences for region to region. Also statements that describe Muslims as extremists supporting violence are common in Russia and other former Soviet republics as it is in the West. In Turkistan, the appellation of *Wahhābī* was used to refer to Islamic threat in the Perestroika and post-Soviet periods, while the concepts of *fundamental* or *Irtija* (islamic reactionism) was commonly abused in relation to Islam in the West at the same period. In the following years, Islam is categorized as Moderate Islam, Radical Islam and Militan Islam. This has divided Muslims and made them enemy or at least distant. In fact a similar approach was made during the Bolshevik revolution. At that time, Muslim people in Turkistan declared their independence by taking the advantage of the collapse of Tsardom of Russia. However Communists slighted Muslim Trukic people's struggle for freedom by naming them *Basmacı*s.

Islamic revival in Kyrgyzstan has not mainly followed a radical way and most of Kyrgyz Muslims have not supported activities of extremist religius groups, even Hizb al-Tahrīr. In reality there is not anything



changed in the entire region. In other words, Islamist radical movements has never transformed into mass movements in anywhere in Turkistan, moreover there is no election or public opinion survey showing that the rate of people who support any radical movement is more than 5 percent. Even if accepted that Islam has influenced the society in Turkistan, it is a reality that Islam has not effected on political parties and ruling mechanisms, yet.

Kyrgyzstan is an arena of conflict of power for USA and Russia because of its strategic importance. USA and Russia try to limit the other's influence in Kyrgyzstan on one hand, to prevent the groups infiltrating from Afghanistan and Pakistan into Kyrgyzstan as a threat against the stability of the region on the other. Correspondingly, theories of Islamic radicalism developed by USA as well as Russia has gained recognition in Kyrgyzstan like the other Turkic republics. For this reason, presenting Islam as related to terror and then a creating an "Islamophobia" serves the purposes of great powers such as USA, Russia and China.



Борьба Ислама за Асимметричная Существование в Кыргызстане

Доцент Доктор Пай Салих

РЕЗЮМЕ

Киргизия, известный как Туркистан до 1924 года, сегодня называют Центральной Азии, в советский период, являлся одним из тюрских государств, созданное путем деления тюрских народов и обрела независимость в 1991 году. В географии Киргизии есть очень много важных мест Турецского Истории ислама. Битва Талас, которая осуществилось в городе Талас находящейся в сегоднящем Киргизии, дала возможность туркам и мусульман лучше узнать друг друга. Кроме того, первое мусульманское турецкое государство Караханлылар находились в столицах Озген и Баласагун, которые лежат в пределах сегоднящей Киргизии.

Ислам в Киргизии начала приходить в середине VII. века, во время правления сподвижника Омар и распространилась после распада империи Сасанидов в X. веке, а сама религия стала господствующей.

В начале XIII века Туркистан испытывал политическое влияние от монголов, в этот период, несмотря на прошедшие десятилетия не



компенсировать потери. Туркистан, в период царской России, мог провести влияние на население России в военно-политическом уровне, против русификации и христианизации деятельностей смог поддержаться в условиях значительного религиозного и национального единства. Однако, 1917 в период большевиков и в советский период, которое продолжалось почти 70 лет в оппозиции с политикой атеизма и антирелигии, который в течении времени миссионеры всех религий с легкостью могут демонстрировать географию в Туркистане. В этот период важная часть мусульман вместе с большими количествами русских имеют связь с религией, оставшейся только на уровне имен.

Киргизии, по уровню религиозности, после Узбекистан и Таджикистан, занимает третье место. Ислам в Киргизии и встретившиеся там трудности, связаны с той же системой управления и имеют такую же судьбу благодаря Ферганской области, и думать, исключая другие республики невозможно.

Процесс, ведущий к независимости обеих стран в регионе, а также самые положительные сдвиги в плане религиозной свободы перестройки и гласности политика Михаила Горбачева, в этот период в первый раз киргизские мусульмане стали обращаться к исламским школам, к исламским источникам и к мусульманским общинам за пределами Советского Союза. Возвращение ислама в Туркистан в такой мере, можно довести до советского вторжения в Афганистан. Действительно, в этот период среди отправленных в Афганистан и среди афганских моджахедов и взятых в плен турками были мусульмане и среди русский солдат по происхождению из туркменских, узбекских и киргизских народов, такие мусульмане встретились в первый раз в Советском Союзе.

После обретения независимости народов Туркистана, советский период изолированность закончилось; связи и развития информационных технологий, бизнеса и возможности для получения образования в других странах, особенно расширило свои горизонты для молодого поколения. В связи с этим, Ислам также быстро стал известным во всем новых государств Туркистана.

В советское время, в узбекской и туркменской, а также других тюркских племен, было сосуществование Киргизской этнической идентичности и исламского самосознания. В этом контексте киргиз, конечно, будет в исламе чем в другой религии. Если после обретения независимости, не смотря на все ограничения и контроля по отношению к исламу, произошли значительные изменения в восприятии мусульманской идентичности. Первые годы мусульманской идентичности держали эквивалентность национальной идентичности, 2010-х мусульманской идентичности заботились о вере в Бога и поклонение Ему. Таким

образом, в советский период имевшую мусульманскую культуру Туркистан, в новый период добились значительного прогресса осознания мусульманина.

Турецкой республики, политизация ислама часто было недостаточно ответов на распространение других религиозных групп. В этом контексте христианской миссионерской деятельности, особенно в Соединенных Штатах, Германии, Великобритании и других странах Западной Европы поддерживают прочную основу, а церковь в виде треугольника осуществляет сотрудничество с государством и фондом. Киргизия, и его регион является самым быстрым демократизации страны, страны, наряду с религиозной миссионерской деятельностью осталась беззащитным против других религиозный течений.

Государства Туркистана выросло в советской эпохе в период атеиста и управлялись персоналами выросшие в антирелигиозной системы образования. Эти управляющие также унаследовала страх перед исламом Советским Союзом и в своих странах принесли определенные ограничения против ислама.

Атеизм и религиозная оппозиция в политике советского периода создали огромный разрыв в вере и в географии Туркистане, период независимости всех религий, сект и группам были подвергнуты. Деятельность миссионерских организаций в Киргизии вскоре начали давать результаты. Также как и другие бывшие советские государства, Киргизия, независимости быстрые политические, экономические и социальные изменения, страдал, особенно в советское время с религиозным чувством самобытности, национальной идентичности, которая выражало единство сопротивлении русификации. В результате, по сравнению с советским периодом, значительное число киргиз отдалились от ислама, приняли христианскую веру, вели прозападный образ жизни и начали сближение с церковью.

В Туркистане ислам показывают как веру, которую следует избегать и ты должен бояться, с другой стороны в повестке дня террористические акты реализует стратегию " кормление страха страхом". Такое отношение, направленное на ислам, состоит из торговли страха. Потому что есть различия между регионами и деятельность ислама имеет незначительное влияние на местную политику. На Западе и как в России и других бывших советских республиках, есть писания, в которых все мусульмане изображаются как экстремисты. В Туркистане во время перестройки и советский период чтобы выразить Ислам как угрозу были использованы выражение ваххабизма. В то же время, дебаты на Западе исламского фундаментализма или выражение фундаментальных понятий стал широко злоупотреблятся. В последующие годы, ислам начали классифицировать как, умеренный ислам, радикальный ислам, и как



воинствующего ислама. это ситуация, разделила мусульманскую общину сделала ее врагами или, по крайней мере между ними появилась расстояние. На самом деле, это было применено во время большевистской революции. В то время мусульманские народы Туркистана, используя возможности, созданные после распада царской России объявили о своей независимости. Но коммунисты, в целях защиты независимости мусульманских народов Туркистана,были недооценены и взяли название Ткачество направленное на взятие свободы .

Возрождение ислама в Киргизии в основном не наблюдалось большинство радикального характера, и большинство мусульман Киргизии, в том числе Хизб ут-Тахрир, не оказывали поддержку деятельности экстремистских религиозных организаций. В основном среди всего региона нет никаких изменений. То есть таких как квалифицированные радикальных исламских движений в Туркистане, в любой области не может преобразоваться в массовое движение более чем на 5%. Кроме того, ислам в Туркистане, что есть влияние на общество, но это как политические партии и в механизм управления не может проникнуть.

Киргизия, благодаря стратегической важности, связанная с раздором США и Россией может свидетельствовать об этом. Между двумя странами, с одной стороны, пытаясь ограничить влияние других на Киргизию, а также на территорию Киргизии, помешать Афганистану и Пакистану от проникновения групп пытавшееся угрожать стабильности региона. Благодаря зависимости от ситуации, теория исламского радикализма, а также из США, России, как и другие турецкие республики, Киргизия начал это принимать. По этой причине, ислам, терроризм, в связи с презентацией и связать его с мировым сообществом, «Ислам» афобию, США, приходит к работе великих держав, как Россия и Китай.



Советская Конфессиональная Политика и Мусульманские Религиозные Организации Оренбургской Области в Послевоенные Десятилетия (1944-1991 Гг.)

Доктор Моргунов К. А.

Научно-исследовательского института истории и этнографии
Южного Урала Оренбургского государственного университета

РЕЗЮМЕ

Осуществление верующими своих прав на свободу вероисповедания напрямую связано с перепадами государственной конфессиональной политики. В годы «безбожной пятилетки» (1932-1937 гг.) в Оренбургской (с 1938 г. – Чкаловской) области были закрыты все мечети. Несмотря на господство атеистической идеологии, мусульмане Оренбуржья стремились в рамках существующего законодательства легализовать свою религиозную деятельность. Такая возможность открылась только в последние военные годы, когда органы власти в целях усиления гражданского единения и с учетом патриотической позиции религиозных организаций, перешли к проведению более либеральной религиозной политики. На фоне

либерализации государственно-церковных отношений началось возрождение религиозной жизни. Религиозные организации получили возможность официальной регистрации, в пользование верующих передавались молитвенные дома, церкви и мечети. И пусть эти уступки носили крайне ограниченный характер, все же это дало возможность верующим официально совершать богослужения, сохранять религиозные традиции и обрядность.

В послевоенные десятилетия можно выделить несколько крупных этапов религиозной политики. В период либерализации государственно-церковных отношений (1944–1947 гг.) в Чкаловской области было зарегистрировано семь общин мусульман. Первой, в апреле 1945 г. была официально зарегистрирована чкаловская община. Практически сразу вслед за верующими Чкалова стали направлять свои ходатайства мусульмане из различных районов области. В октябре 1945 г. было зарегистрировано общество мусульман села Старокульшарипово Асекеевского района. В декабре 1945 г. легализовала свою деятельность мусульманская община в селе Султакай. Следующее мусульманское религиозное общество было зарегистрировано в октябре 1946 г. в селе Татарская Каргала. В октябре 1946 г. была открыта мечеть в городе Соль-Илецке. В декабре 1946 г. было возвращено здание бывшей мечети зарегистрированному обществу мусульман села Старое Гумерово. Последним, в январе 1947 г. было зарегистрировано религиозное общество мусульман в селе Ново-Мусино Шарлыкского района.

Этим организациям были возвращены здания мечетей. Верующие мусульмане, пусть и с немалыми трудностями, но получили возможность совершить паломничество в Мекку.

В результате изменения внешнеполитической ситуации и начала холодной войны происходит постепенный отказ от прежней, лояльной политики по отношению к религии. С 1947 г. начинается новый этап государственной антирелигиозной кампании, который выразился в прекращении регистрации новых религиозных организаций и установлении жесткого административного контроля за действующими как легально, так и нелегально религиозными объединениями. Действующие официально религиозные общества были не в состоянии удовлетворить религиозные потребности верующих. Это привело к развитию «скрытых» форм богослужения.

Такое относительное равновесие продолжалось вплоть до «хрущевского» наступления на религию (начало 1960-х годов), когда четыре из семи мечетей были закрыты. К началу 1964 г. в области продолжали свою деятельность мечети и молитвенный дом в г.Оренбурге, с.Татарская Каргала и с.Старо-Кульшарипово.



На местах создавались комиссии содействия по соблюдению законодательства о культах, усилилась атеистическая пропаганда, расширилось применение новой советской обрядности. В Оренбургской области начал свою работу Координационный совет по контролю за выполнением законодательства о культах и новым безрелигиозным обрядам.

Политика секуляризации, а также перемены, происходившие в общественной жизни и сознании верующих, побуждали религиозных деятелей приспосабливать отдельные элементы культа к условиям советской действительности, демонстрировать свою лояльность советской государственности.

В дни религиозных праздников служители культа старались проводить молитвы в утренние часы, до начала рабочего дня, чтобы совершение религиозного обряда не имело своим последствием нарушение трудовой дисциплины. В своих проповедях представители духовенства стремились подчеркнуть единство советского общества и свою законопослушность. Каждая проповедь в мечети непременно заканчивалась здравницей советскому правительству и непосредственно главе государства и партии.

Традиционным для религиозных общин стало внесение пожертвований в Фонд обороны и Фонд мира. Определенная роль отводилась религиозным организациям в распространении советской идеологии, пропаганде внешнеполитической позиции советского руководства, в частности в разоблачении империалистической политики Западных держав в азиатско-африканском регионе.

Новый период конфессиональной политики государства связан с образованием в 1966 г. единого Совета по делам религий при Совете Министров СССР. С целью наведения порядка в учете и контроле за деятельностью отдельных групп верующих было решено предоставить возможность наиболее крупным из неофициально существующих групп легализовать свою деятельность и вместе с тем предпринять все возможные меры для прекращения деятельности незарегистрированных организаций верующих. Установка на легализацию деятельности религиозных организаций привела к тому, что в период с середины 1960-х по середину 1980-х гг. в области были зарегистрированы четыре религиозных объединения мусульман.

В июне 1965 г. в состав Северного района Оренбургской области из Клявлинского района Куйбышевской области было передано с.Бакаево, в котором еще с февраля 1945 г. действовала мусульманская религиозная организация. В 1969 г. после длительного рассмотрения было принято решение о регистрации общества мусульман и открытии молитвенного

дома в г.Бугуруслане. В 1981 г. восстановило свою легальную деятельность общество мусульман в г. Соль-Илецке. В мае 1984 г. было зарегистрировано общество мусульман в с. Ибряево Северного района.

Масштабные преобразования общественного строя во второй половине 1980-х годов не могли не затронуть и сферу государственно-церковных отношений. Снятие искусственных ограничений и внесение изменений в законодательную базу привели к быстрому росту количества религиозных объединений, восстановлению церквей, молитвенных домов и мечетей. К 1991 г. в области действовали 19 организаций мусульман: в городах Оренбурге (2 общины), Бугуруслане, Орске, Соль-Илецке, Бузулуке, Медногорске и Кувандыке, а также п. Саракташ, селах Старокульшарипово, Асекеево, Татарская Каргала, Бакаево, Ибряево, Озерки, Покровка, Наурузово, Никитино и станции Донгуз.

Большинство мечетей в Оренбургской области были закрыты в ходе масштабной антирелигиозной компании, так называемой «безбожной пятилетки», в 1932-1937 гг. Сохранились лишь отрывочные свидетельства о том, что некоторые мусульманские молитвенные здания продолжали действовать нелегально вплоть до начала войны. Так, в 1938 г. по данным местных органов власти молитвенные собрания проходили в 7 мечетях области: по одной в Абдулинском районе и Соль-Илецке, три – в Асекеевском районе и две в Оренбурге. В Соль-Илецке, чтобы скрыть муллу, его обязанности исполняли по очереди сами верующие, а налоги за помещение вносил сам сторож[1]. Из отчета областного совета Союза воинствующих безбожников следует, что в 1940 г. в Чкалове[2] верующие продолжали нелегально собираться в одной из городских мечетей на молитвенные собрания.

В годы Великой Отечественной войны органы власти вынуждены были изменить свое отношение к отдельным, наиболее массовым и лояльно настроенным религиозным культам и организациям. Реалии военного положения диктовали необходимость проведения политики, направленной на гражданское единение. В результате уже в последние военные годы органы власти переходят к проведению более либеральной религиозной политики. Церковные организации, занявшие с первых дней войны патриотическую позицию, стали союзниками советского государства в борьбе против фашизма и обрели тем самым возможность построить свои отношения с властью на

[1] Р.Р. Хисамутдинова, «Антирелигиозная пропаганда среди населения Чкаловской области накануне Великой Отечественной войны», *Христианство и ислам на рубеже веков,* Оренбург, «ДИМУР», 1998, с. 199.

[2] Такое название носил г.Оренбург в период с 1938 по 1957 гг.



новых условиях. Наряду с православной церковью активно сотрудничали с органами советской власти и мусульманские религиозные организации. В мечетях производился сбор продуктов, одежды, денежных средств, распространялись облигации государственных займов для нужд фронта. Муфтий ЦДУМ Г. Расулев направил на имя И.Сталина телеграмму, в которой упомянул о своем послании к мусульманам с призывом жертвовать средства на постройку танковой колонны. Личный взнос муфтия составил 50 тыс. рублей. Эта телеграмма и ответ на нее И.Сталина, который благодарил муфтия за заботу о бронетанковых силах Красной Армии, были опубликованы в марте 1943 г. в газете «Известия»[3]. Кроме материальной помощи и патриотических обращений к мусульманскому населению страны, высшее мусульманское духовенство объявило священную войну против фашистской Германии.

В этот период изменились и формы контроля за деятельностью религиозных организаций. 19 мая 1944 г. при Совнаркоме создается Совет по делам религиозных культов (СРК СНК СССР), как орган, призванный осуществлять деятельность по координации взаимоотношений между органами власти и религиозными организациями всех конфессий, исключая православие. Непосредственно на местах эти функции возлагались на уполномоченных СРК, деятельность которых регламентировалась распоряжением заместителя Председателя СНК СССР Молотова от 25 марта 1945 г.. Первым уполномоченным СРК по Чкаловской области (с 1938 по 1957 годы Оренбургская область носила такое название) стал С.Царев.

Улучшению взаимоотношений между органами советской власти и мусульманскими религиозными организациями способствовало также то, что после войны советское правительство, в интересах сближения с мусульманскими государствами Ближнего Востока, нуждалось в активной просоветской позиции мусульманского духовенства. Наметившееся потепление взаимоотношений с советскими структурами и их политическая заинтересованность, в свою очередь, были использованы религиозными общинами для легализации своей деятельности и возобновления работы молитвенных зданий.

Активизация мусульманского населения в Чкаловской области пришлась на последние военные годы. Первыми в январе 1944 г. в Совнарком обратились верующие-мусульмане с. Мукменово Асекеевского района. Однако, к этому времени при Совмине был создан только совет по делам

[3] Известия. – 1943. – 3 марта.

русской православной церкви и заявителям был дан ответ, что рассмотрение вопроса об открытии мечети не входит в компетенцию Совета[4].

В 1944 г. на проведение праздника Ураза-байрам в Чкалов прибыл секретарь муфтия Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) Г.З Расулева – Баймухамет Тугузбаев. 6 августа, выступая на кладбище перед верующими, он отчитался о работе ЦДУМ, призвал чкаловских мусульман к сбору пожертвований в фонд обороны, и в то же время выразил пожелание об открытии в Чкалове мечети. Это выступление побудило верующих обратиться в местные органы власти с ходатайством об открытии мечети. Всего к этому времени в городе насчитывалось около восьми тысяч верующих мусульман[5]. 8 февраля 1945 г. Чкаловским облисполкомом было принято положительное решение об открытии мечети. 16 марта оно было утверждено Советом по делам религиозных культов. Уже в апреле 1945 г. чкаловская община была официально зарегистрирована. Муллой Чкаловской мечети был утвержден Зиятдин Мумеджанович Рахманкулов (1881 года рождения, в 1905 г. окончил духовное училище в г.Троицке и затем, получив духовное звание «имам-хатыб-мударис», вплоть до 1932 г. служил в Троицкой мечети). Уполномоченный Совета по делам религиозных культов по Оренбургской области называл его «маститым знатоком всех догматов Корана». З.М. Рахманкулов владел русским, арабским, персидским, турецким языками, хуже знал английский и немецкий языки. Будучи грамотным и опытным служителем культа он пользовался среди верующих исключительным авторитетом. Многие верующие среднего возраста, в обычные дни не посещавшие мечеть, во время почитаемых религиозных праздников специально приходили в мечеть послушать проповедь, произносимую муллой.

Сама же мечеть открылась лишь в августе 1945 год. Задержка произошла по вине руководства швейной фабрики, медлившей с переселением учащихся школы ФЗО, занимавших здание мечети под общежитие[6]. Здание мечети представляло собой каменное здание с крытой железными листами крышей. Высота минарета составляла 28 метров. Внешняя и внутренняя архитектура молитвенного здания были в хорошей сохранности. Подвальное помещение под мечетью использовалось под хранение овощей.

Практически сразу вслед за верующими Чкалова стали направлять свои ходатайства мусульмане из различных районов области. В октябре 1945 г. было зарегистрировано общество мусульман села Старое Кульшарипово

---

[4] Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области, Дело № 11, «Об открытии мечети в с.Мукменово Асекеевского района», Л.1-3.

[5] Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 617. Оп. 1. Д. 211. Л. 147.

[6] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 173. Л. 15.



Асекеевского района (численность верующих около 80 человек). Помещение мечети, переданной по договору религиозному обществу с 1936 по 1940 гг. использовалось под клуб. В годы войны ее использовали для хранения зерна. Одноэтажное деревянное здание было лишено минарета. Служителем культа был утвержден имам Зуфар Мукимов (1888 г.р. имел низшее духовное образование).

Мусульмане села Султакай ходатайствовали о возвращении им здания бывшей мечети, но так как оно было переоборудовано под клуб, верующие согласились использовать под молитвенное здание пустующий одноэтажный бревенчатый дом. В декабре 1945 г. мусульманская община в селе Султакай численностью 60 верующих была официально зарегистрирована. Имамом мечети стал Мухамедгалин Габдрахманов (1875 г.р., в 1901 г. окончил медресе в с.Каргала, с 1929 г. состоял в колхозе).

Следующее мусульманское религиозное общество было зарегистрировано в октябре 1946 г. в селе Татарская Каргала, где в пользование верующих была возвращена мечеть № 8. Имамом мечети был утвержден Халидулла Даутов. Одним из основных мотивов при удовлетворении ходатайства стало то, что Каргала – старинное татарское селение, в котором до революции имелось девять мечетей.

По тем же мотивам и также в октябре 1946 г. была открыта мечеть в городе Соль-Илецке (ул. Пионерская, д.5)[7]. Верующим была возвращена в пользование самая маленькая по размерам мечеть, находящаяся на окраине города. Старое деревянное одноэтажное здание мечети требовало ремонта. Мечеть имела минарет и галерею для женщин. 7 декабря 1946 г. с общиной верующих был заключен договор о передаче в безвозмездное и бессрочное пользование мечети. Имамом мечети был утвержден Улульфазыл Мустафин (1879 г.р., в 1998 г. окончил Оренбургское Караван-Сарайское духовное училище, духовное звание - имам хатыб). Обязанности азанчи исполнял Абдрахман Биктимиров (1892 г.р.), в обязанности которого входили охрана здания мечети, ее отопление в зимнее время, призыв к молитве с минарета и омовение покойников.

В декабре 1946 г. было возвращено здание бывшей мечети зарегистрированному обществу мусульман села Старое Гумерово. В декабре 1946 г. зарегистрированному обществу мусульман села Старое Гумерово было возвращено здание бывшей мечети. Деревянное здание мечети было одноэтажным, без минарета. Имам был утвержден Мухамедали Азнабаев (1888 г.р., в 1904 г. окончил медресе в г.Оренбурге).

И последним, в январе 1947 г. было зарегистрировано религиозное общество мусульман в селе Ново-Мусино Шарлыкского района, где верующие

[7] До 1930 г. в Соль-Илецке функционировали 3 мечети.

под молитвенное здание арендовали переднюю часть частного дома гражданина Бикмурзина[8]. В 1947 г. общиной был построен молитвенный дом. Муллой мечети был утвержден Мусалимов Кабир Адгамович (1890 г.р., в 1915 г. окончил медресе в Уфимской губернии. С 1915 по 1929 гг. был учителем медресе и муллой в Белебеевском кантоне). Всего же за этот период было зарегистрировано семь общин мусульман.

Далеко не все заявления верующих удовлетворялись. Большая часть обращений о регистрации их общин под различными предлогами отклонялась. В январе 1947 г. СРК было распространено инструктивное письмо «О порядке оформления дел об открытии молитвенных зданий». В нем указывался расширенный перечень документов, необходимых для решения вопроса об открытии молитвенного здания. Здесь же оговаривались возможные мотивы отклонения ходатайств: непригодность здания, малочисленность группы верующих, использование здания под культурные, производственно-оборонительные цели или под жилье, наличие поблизости культового здания той же конфессии и другие. С этого момента регистрация религиозных общин в Чкаловской области практически была прекращена. Причины отклонения ходатайств были вполне типичными. За 1947 год от мусульман Чкаловской области поступило шесть ходатайств с просьбами о регистрации религиозных общин. Все они были отклонены. Так, заявление верующих об открытии второй мечети в г.Чкалове было отклонено в виду использования здания мечети под оборонные нужды. Два ходатайства от верующих сел Тукай и Ново-Султангулово были отклонены в связи с переоборудованием здания мечети под клуб. Основанием для отказа в регистрации общины с.Неженка стало переоборудование здания мечети под МТС. Использование здания мечети под школу явилось основанием к отклонению ходатайства жителей с.Баширово. Наиболее любопытна формулировка Краснохолмского райисполкома, на основании которой было отказано в регистрации верующим мусульманам с.1-я Зубочистинка. Местные власти сообщали о том, что здание мечети переоборудовано под клуб, но временно используется под зернохранилище[9].

Всего в течение 1945-46 гг. мусульманами Чкаловской области было подано 15 ходатайств и 6 из них было удовлетворено. Анализ подаваемых ходатайств позволяет сделать вывод о том, что почти во всех случаях верующие просили о возвращении им старых культовых зданий, несмотря на то, что большинство из них уже давно было переоборудовано под школы, клубы и другие культурно-просветительные учреждения. В подобных случаях советские органы власти никогда не шли на уступки верующим. Лишь только при условии того, что молитвенное здание оставалось пустующим, или в

[8] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 211. Л. 145-146.

[9] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 173. Л. 115 – 121.



исключительных случаях – использовалось под хозяйственные нужды и имелась возможность его освобождения, ходатайства верующих могли быть удовлетворены.

В первые послевоенные годы верующие мусульмане получили возможность возобновить паломничество в Мекку. В 1944 г. священный для мусульман город удалось посетить шести верующим из СССР, в 1945 г. уже семнадцати. Все претенденты на поездку проходили тщательную проверку на предмет своей благонадежности. На 1946 год было запланировано паломничество тридцати верующих. Однако хадж не состоялся по причинам нелетной погоды, во всяком случае так было объявлено официально[10]. В 1947 г. планировалось паломничество в Мекку сорока верующих. В состав этой группы был включен и мухтасиб З.М.Рахманкулов. В связи с этим он, совместно с членами исполнительного органа чкаловской общины, обратился к уполномоченному с просьбой оказать содействие в обеспечении соответствующей этому событию одеждой, «чтобы наша Чкаловская область других не подвела»[11]. В результате, через уполномоченного в «Особторге» удалось подобрать качественный материал и пошить из него на фабрике индивидуальных заказов подобающий костюм. Кроме того, Рахманкулову была предоставлена «броня» на получение билета до Москвы. К сожалению, радостные приготовления оказались напрасными. Решением Правительства паломничество было отложено на 1948 г. в связи с установлением противохолерных карантинов в странах Ближнего Востока и Египте. Вместе с тем, на проходившем в Москве с 11 по 15 июля 1947 г. кустовом совещании уполномоченных Совета по делам религиозных культов отмечалось, что проведенные в предыдущие годы с помощью Совета паломничества в Мекку «… способствовали разоблачению антисоветской клеветы в странах Востока»[12].

Одним из самых значительных проявлений либерализации государственной религиозной политики стало постановление правительства СССР от 11 сентября 1948 г., разрешающее проведение IV меджлиса мусульманского духовенства (предыдущий подобный меджлис состоялся в 1926 г.). Представительство на меджлисе от регионов строго контролировалось органами власти, так же как и повестка заседаний съезда мусульманского духовенства. Так, от Чкаловского мухтасибата полагалось избрать двух делегатов. Для их избрания в Чкалов прибыли выборщики от

---

[10] А.Н. Потапова, «К вопросу о паломничестве к святым местам», *Религия и общество: судьбы людей и народов. Материалы молодежно-студенческой научно-практической конференции,* Оренбург, Изд. центр ОГАУ, 2003, с. 62-63.

[11] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 173. Л. 124.

[12] Центр документации новейшей истории Оренбургской области (ЦДНИОО). Ф. 371. Оп. 11. Д. 186. Л. 5.

шести религиозных общин. Из-за дальнего расстояния и осеннего бездорожья не смогли прибыть на выборы делегатов только представители от общины мусульман села Ново-Мусино. Выборы проходили по двум кустам. От первого делегатом на съезд мусульман был избран мухтасиб З.М. Рахманкулов, а от второго – имам мечети села Старое Кульшарипово З. Мукимов[13].

На меджлисе, который был оперативно созван уже в октябре 1948 г. присутствовали 53 делегата от мусульманских религиозных объединений РСФСР, а также религиозные деятели из других союзных республик Средней Азии, Украины, Литвы и Белоруссии, приглашенные в качестве гостей. Был принят новый устав Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири, который наглядно свидетельствовал о постепенном изменении подходов к взаимодействию государства с религиозными организациями. Из числа полномочий высшего органа мусульман изымалось право выдачи разрешений на открытие новых приходов, образование новых и изменение границ существующих мухтасибатов, возможность составления метрических книг и выдачи на их основе справок. Кроме того, ДУМЕС окончательно терял право открывать религиозные школы и краткосрочные курсы для мулл и муэдзинов. ДУМЕС наделялся правом выдачи удостоверений и смещения служителей религиозного культа за нарушения предписаний ислама и советского законодательства. В обязанности ДУМЕС входило ведение учета количества мечетей, молитвенных домов и религиозных обществ[14]. По сути дела новым уставом были формально зафиксированы уже сложившиеся к этому периоду принципы взаимоотношений государства и мусульманских религиозных организаций.

Окончание войны и процессы восстановления народного хозяйства позволили советским органам власти отказаться от прежней, лояльной политики по отношению к религии. С 1947 г. начинается новый этап государственной антирелигиозной кампании. Более четко эта линия политики была обозначена в инструкции СРК, распространенной среди уполномоченных на местах в апреле 1948 г. В ней «категорически» предлагалось прекратить всякую регистрацию религиозных общин.

Если в течение 1945-1946 гг. было удовлетворено, как уже отмечалось, 7 ходатайств верующих-мусульман, проживающих в Чкаловской области, то уже в 1947 г. в Чкаловской области не было принято ни одного положительного решения по ходатайствам. В период с 1947 по 1951 гг. от мусульман Чкаловской области было направлено 19 ходатайств и по всем из них было отказано в регистрации.

---

[13] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1 Д. 211. Л.49

[14] А.Б. Юнусова, *Ислам в Башкортостане*, Уфа, Уфимский полиграфкомбинат, 1999, с. 216-218.



Действующие официально зарегистрированные религиозные общества были не в состоянии удовлетворить религиозные потребности верующих. Это привело к развитию «скрытых» форм богослужения в незарегистрированных обществах и религиозных группах. Обычно в религиозные группы объединялись верующие, которые проводили совместные богослужения в дни религиозных праздников, но не всегда регулярно собирались для проведения совместных служб в обычные дни. Если незарегистрированные религиозные общества возглавляли зачастую бывшие муллы, то группы верующих возглавляли часто люди, не имеющие специального образования, но хорошо знающие Коран, религиозные правила и молитвы.

В Чкаловской области к 1950 г. действовало 64 только учтенных незарегистрированных групп верующих мусульман и от 39 из них ходатайства о легализации религиозной деятельности не поступали вовсе. Обращает на себя внимание практически полное отсутствие ходатайств от верующих из среды казахского населения Чкаловской области. Объясняется это главным образом более тяжелым материальным положением казахских хозяйств.

В ряде населенных пунктов, таких, например, как с. Кутлуева (Асекеевский район), с. Ибряево (Секретарский район), с. Озерки (Илекский район), г. Бугуруслан[15] и некоторых других, численность верующих в нелегально действующих религиозных обществах составляла от 100 до 300 человек.

Достаточно широко в этих обществах отмечались мусульманские религиозные праздники. Причем зачастую местные руководители относились к этому вполне спокойно, или даже способствовали верующим соблюдать религиозные обряды. Так в сообщении начальника УМГБ Чкаловской области М. Никулина в облисполком от 5 сентября 1947 г. приводятся данные о том, что в с. Черновка Соль-Илецкого района председатель колхоза «День урожая» Есенжанов участвовал в обряде жертвоприношения в честь религиозного праздника Курбан-байрам, при этом была зарезана колхозная корова. В Ибряевском сельсовете Секретарского района председатель колхоза и секретарь первичной парторганизации в первый день праздника Ураза-байрам сделали попытку разрешить колхозникам не выходить на работу. В колхозе «ИРК» Асекеевского района в первый день праздника Ураза-байрам верующие мусульмане на работу не вышли, а в других колхозах района работали только комбайнеры и трактористы[16].

После завершения мусульманских религиозных праздников местные органы направляли уполномоченному отчеты об участии верующих в совместных молениях. По некоторым фактам, изложенным в этих отчетах, можно судить о масштабах религиозной жизни в местах, где отсутствовали

[15] ЦДНИОО. Ф. 371. Оп. 14. Д. 173. Л. 6.

[16] ЦДНИОО. Ф. 371. Оп. 11. Д. 796. Л. 32.

официально зарегистрированные религиозные организации. Так, 22 сентября 1950 г. в с. Асекеево на молитву в день праздника курбан-байрам на сельских кладбищах собирались две группы верующих по 40-50 человек в каждой. Сюда на праздничную молитву приезжали верующие из близлежащих поселков Кзыл-Юлдуз, Муслимовка, Рамазановка и Урняк. В Асекеевском районе мусульмане собирались также в селах Кутлуево (40 человек молилось под открытым небом), Старо-Мукменово (55 человек, включая верующих из соседних поселков Игенчеляр и Шамасовка), Ново-Султангулово (50-60 мусульман, в том числе из с.Старо-Султангулово и д.Курбанай). Во всех татарских селах района в дни праздника было забито около 60 голов овец. В г.Орске верующие в дни праздника курбан-байрам собирались на окраине города («Форштадт») и молились во дворе дома Нигматулина. 22 сентября на праздничной молитве здесь присутствовало 120 человек, в том числе 30 женщин. В жертву было принесено свыше 10 баранов. Около трех часов длился молебен на кладбище с.Старая Белогорка Новосергиевского района. На него собралось около 30 мусульман. После богослужения верующие расходились по гостям, готовили угощения.

Большинство представителей татарского, казахского и башкирского населения, несмотря на то, что и не собирались на праздничную молитву, тем не менее, в день курбан-байрама готовили блюда национальной кухни, накрывали стол, приглашали родственников и соседей на праздничный обед.

В с.Наурузово Пономаревского района рано утром 22 сентября 1950 г., в день праздника курбан-байрам богослужение проводилось в поле, около кладбища. На нем присутствовало около 85 человек, в том числе 35 детей и подростков. 5 июля 1951 г. праздник ураза-байрам в с.Наурузово отмечали 102 человека, которые собрались для общей молитвы на кладбище. В с.Дюсметьево этого же района курбан-байрам в 1950 г. отмечали около 80 человек во главе с колхозником М.Габидулиным. На праздничную молитву в день праздника ураза-байрам в 1951 г. собрались 31 мусульманин[17].

В Бугуруслане в этот день на кладбищах собиралось порядка 150-200 человек. В восьми сельсоветах Абдулинского района в праздничных молитвах принимали участие 135 человек.

Большое внимание советские органы уделяли контролю за деятельностью руководителей религиозных организаций. Чкаловский мухтасиб З.М. Рахманкулов пользовался среди верующих большим авторитетом. Всего в первые послевоенные годы в городе насчитывалось около восьми тысяч

[17] Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области, Д. 2с, «Секретная переписка с Советом по делам религиозных культов при СМ СССР. 18 февраля 1950-7 декабря 1962 гг.», Л. 10-13, 17, 20-21, 25, 44, 45.

верующих мусульман. По этой причине Рахманкулов все свое основное внимание уделял городской общине. В отличие от сельских общин, где намаз совершался в мечетях два-три раза в день, в Чкалове молитвенные собрания проводились ежедневно пять раз. Посещаемость на протяжении многих лет оставалась стабильной: на утренний намаз приходило 20-30 верующих, в полдень 40-50, в пятницу в полдень собиралось до 250 человек. В дни религиозных праздников Курбан-байрам и Ураза-байрам в большой молитве участвовало ежегодно от трех до четырех тысяч верующих. Мечеть не могла вместить такое большое количество людей, и поэтому в дни праздников молитвенные собрания проходили во дворе мечети.

Ежедневно, после полуденного намаза Рахманкулов посещал верующих, проводил с ними беседы, призывал более аккуратно посещать молитвенные собрания в мечети. Несмотря на то, что в этих посещениях Рахманкулову помогал муэдзин мечети М.А.Аминов, даже совместно они были не в состоянии удовлетворить все нужды верующих. В связи с этим, в 1947 г. верующие обратились с ходатайством об открытии в Чкалове второй мечети. Ходатайство было отклонено, а верующим порекомендовали обратиться в ЦДУМ с просьбой о назначении в чкаловскую мечеть еще одного муллы. Первоначально, не имея материальной возможности содержать двух служителей культа, исполнительный орган общины отказался от этого предложения, и лишь в 1951 г., по инициативе муфтия, чкаловская община была подкреплена назначением второго имама мечети Ш.Яфаева[18].

Столь напряженная работа в городской общине не позволяла Рахманкулову в должной мере заниматься делами и других религиозных общин мухтасибата. За период с 1945 по 1949 годы Рахманкулову не удалось ни разу посетить действующие в области общины, а всю информацию о движении ходатайств он получал в основном через уполномоченного СРК по Чкаловской области С.Царева. В 1949 г., следуя в г. Куйбышев для ознакомления с делами присоединенной в к мухтасибату области и своего представления уполномоченному СРК по Куйбышевской области, Рахманкулов заехал в Бугуруслан где мусульмане давно и безуспешно пытались зарегистрировать свою общину. В этом же году он ездил в г. Орск, а в 1951 г. дважды выезжал в г. Соль-Илецк.

В целом же столь тесное сотрудничество с органами советской власти, контролирующими деятельность религиозных организаций, на наш взгляд, следует рассматривать как разумную осторожность и единственно возможный путь к сохранению тех скромных возможностей, которые открылись перед верующими после войны. Тактика сотрудничества и всемерного проявления лояльности к органам власти характерна для деятельности всех религиозных

[18] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 228. Л. 82.

организаций в этот период. ЦДУМ, в частности, через свои циркуляры предписывало, например, не совершать обрядов бракосочетания без справки из органов ЗАГСа, не затягивать молитвенные собрания, дабы исключить опоздания на работу. Традиционным для религиозных общин стало внесение пожертвований в Фонд обороны. В январе 1945 г. мусульмане села Верхние Чебеньки внесли в Фонд обороны 1680 рублей наличными и облигаций на сумму 22780 рублей. Чкаловская община в 1946 г. подписалась на заем на общую сумму 30 тысяч рублей[19]. Десять тысяч рублей из средств, пожертвованных верующими в дни проведения праздника Ураза-байрам, от имени общины были направлены на государственный заем в 1951 г.

В свою очередь, советские органы власти также, по возможности, старались учитывать интересы и нужды верующих. Так, например, в 1946 г. были удовлетворены просьбы мусульман об упорядочении торговли мясом на городском рынке, где до этого она осуществлялась смешанно всеми видами мяса. Переоборудование, по указанию председателя горсовета, рынка для торговли отдельно свининой, говядиной, бараниной и кониной было положительно встречено не только татарским, но и русским населением.

В мае 1950 г. большое деревянное здание мечети в с. Старо-Гумерово было разобрано и материалы использованы для строительства семилетней школы в соседнем с. Кутуш. Поводом для изъятия здания мечети у верующих явилось то, что они не выполнили условия договора о передаче здания мечети в пользование религиозной общине. В соответствии с этим документом верующие обязаны были произвести ремонт здания. Однако к 1950 г. половина помещений мечети не имели пола и потолка, 5 из 14 окон были заделаны саманом, остальные окна имели только одинарные летние рамы. Одна небольшая печка голландского типа не в состоянии была обогреть большое помещение площадью 80 кв. метров. Такое состояние мечети позволило местным властям обвинить членов религиозной общины в нерадивом отношении к зданию и изъять его для общественных нужд. Причем сделано это было местными властями самовольно, без получения разрешения у областных органов и Совета по делам религиозных культов. Позднее, после того как Совет по делам религиозных культов указал на незаконность подобных действий, были подготовлены все необходимые для изъятия здания мечети документы. Облисполком поддержал действия Старо-Гумеровского сельсовета. Более того, облисполком считал необходимым снять с регистрации общество верующих с. Старо-Гумерово.

Несмотря на трудности, связанные с легализацией деятельности общин верующих, религиозное движение на Южном Урале не затухало. Мусульмане практически в каждом селении выбирали с согласия своих единоверцев один

[19] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 173. Л. 5; 74.



из домов и собирались в них каждую пятницу для совершения молитвенных обрядов. Учесть при этом, даже приблизительно, количество верующих и совершаемых обрядов крайне тяжело. Более показательны в этом отношении данные об участии мусульманского населения Чкаловской области в проведении праздников Курбан-байрам и Ураза-байрам. По легально действующим религиозным общинам имеются более или менее точные сведения о количестве верующих, посещающих мечети (См.: Таблица 1).

Таблица 1

Посещение верующими – мусульманами молитвенных собраний по зарегистрированным общинам Чкаловской области (1947-49гг.)[20]

Селение	Обычный день			Обычный день месяца Рамазан			Обычная			Обычный день			Обычный день месяца Рамазан		
	1947	1948	1949	1947	1948	1949	1947	1948	1949	1947	1948	1949	1947	1948	1949
г.Чкалов	30	25-30	25-30	40-45	40-45	40-45	200	200-250	200-250	250-300	250-300	250-300	3000	3500-4000	3500-4000
г.Соль-Илецк	15	15-20	15-20	20-23	20-25	20-25	50	30-40	30-40	60-70	50-65	50-65	450	350-400	150-200
с.Каргала	12-14	12-15	12-15	18-22	18-22	15-20	25-30	30-40	25-30	40-45	40-45	30-35	350	250-300	150-175
с.Султакай	10-12	10-12	10-12	15-28	15-25	15-25	20	20-23	20-23	25-30	25-30	20-25	60	60-70	55-65
с.Ново-Мусино	25	15-20	15-20	30-35	30-35	20-25	45	45-50	45-50	50-60	50-60	60-70	--	200-250	110-120
с.С.Кульшарипово	10-12	10-12	10-12	15-20	15-20	18-25	30	20-25	20-25	40-45	40-45	40-45	--	200	150
с.С. Гумерово	10-12	10-15	10-15	15-18	15-18	12-16	20	20-25	20-25	30-35	30-35	30-35	--	60-70	60-70

Достаточно стабильным оставалось количество обрядов, совершаемых в мечетях Чкаловской области. При этом имеются все основания предполагать, что официальные данные несколько уменьшены, так как многие обряды совершались на дому у верующих. В таблице 2 приведены данные о количестве совершенных религиозных обрядов по шести действующим мечетям Чкаловской области за 1951–1953 годы.

[20] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 211. Л. 36, 158.

Таблица 2

Совершение религиозных обрядов в мечетях Чкаловской области в 1951–1953 гг.21

Место расположения мечети	Годы	бракосочетаний	имянареченний	похорон	чтение мавлюдов
г.Чкалов	1951	58	47	71	85
	1952	70	31	115	90
	1953	62	29	72	100
г.Соль-Илецк	1951	6	6	12	20
	1952	10	13	11	15
	1953	6	6	7	15
с.Каргала	1951	8	10	6	25
	1952	7	8	6	20
	1953	6	9	5	20
с.Султакай	1951	9	10	5	15
	1952	8	9	4	12
	1953	8	10	5	нет свед.
с.Ново-Мусино	1951	12	10	6	20
	1952	8	9	6	15
	1953	7	7	5	нет свед.
с.Старокульшарипово	1951	30	25	12	30
	1952	22	20	10	20
	1953	16	17	7	нет свед.
Всего	1951	123	105	112	195
	1952	125	90	152	172
	1953	105	78	101	135

21 ЦДНИОО. Ф. 371. Оп. 17. Д. 1325. Л. 4.



В эти годы З.М. Рахманкулов, сталкиваясь с постоянными отказами на свои инициативы, в известной мере «ушел в себя». Он старался поддерживать ходатайства верующих мусульман о регистрации религиозных общин, старался обустроить чкаловскую общину, но чаще всего сталкивался с запретами со стороны местных властей и разуверился в возможности изменения сложившейся ситуации. К тому же, по некоторым сведениям, полученным уполномоченным Совета в ходе бесед с мухтасибом, можно сделать вывод о некоторой натянутости во взаимоотношениях между З.М. Рахманкуловым и муфтием Хиялетдиновым. В частности, неудовлетворенность деятельностью муфтия содержится в следующем высказывании З.М. Рахманкулова: «С приходом в ДУМ муфтий много обещал: хотел создать библиотеку, организовать подготовку и переподготовку служителей культа, наладить выпуск календарей и проч. На деле же он больше заботится о деньгах. Требует сбора невыполнимой суммы, причем без учета наших потребностей в расходах на содержание мечети»[22].

25 декабря 1952 г. З.М.Рахманкулов скончался. По врачебному заключению причиной смерти стал рак пищевода. Хоронили его 26 декабря, в рабочий день, однако, несмотря на это, на кладбище бывшего муллу провожали более тысячи человек. Авторитет мухтасиба среди верующих был настолько высок, что после его смерти посещаемость мечети снизилась более чем вдвое. Достаточно большая группа верующих собралась лишь на траурную молитву по случаю смерти И.В.Сталина. Большинство молящихся при этом горько плакали. От имени чкаловской общины Правительству СССР была послана телеграмма с выражением соболезнований.

На собрании общины муллой был избран А.С.Муртазин. Однако его биографические данные не устраивали советские органы, и поэтому через уполномоченного по делам религиозных культов по Башкирской АССР муфтию было рекомендовано воздержаться от его назначения. 25 мая 1953 г. муллой Чкаловской мечети был назначен Халиулла Латыпович Латыпов (имам-хатыб-мударис), служивший до этого муллой в г.Ульяновске. Посещаемость мечети после его приезда заметно возросла и достигла прежних показателей.

Х.Латыпов возглавлял организацию верующих Чкаловской области в течение года. Основной своей задачей он полагал повышение авторитета официально действующей религиозной организации. В связи с этим Х.Латыпов проводил разъяснительную работу среди верующих, с тем, чтобы они за совершением всех религиозных обрядов обращались только к законным

[22] Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области, Д. 8. «Служебная записка. Председателю Совета по делам религиозных культов при СМ СССР И.В. Полянскому», 1950-1958 гг., Л. 91.

служителям культа. По его инициативе был обновлен состав мутовали. По просьбе верующих женщин мухтасиб проводил для них отдельные духовные беседы.

Продолжали верующие свои попытки совершить хадж. В 1953 г. о своем желании совершить паломничество заявили в ДУМ четверо граждан, проживавших на территории Юлтыйского сельсовета Ивановского района Чкаловской области: Д. Каюпов, Н. Райманов, И. Тукташев и К. Суюндуков (все башкиры по национальности). Правда, в ходе проверки выяснилось, что направление этих заявлений было инсценировано самим муфтием и сами «паломники» в Мекку готовы были поехать скорее из любопытства. Одному из заявителей – Кунаккулу Суюндукову, исполнилось 108 лет и к моменту проверки заявлений он уже умер. Другому из заявителей – Нигматулле Райманову, был уже 81 год и длительная поездка в Саудовскую Аравию была невозможна по состоянию здоровья.

В 1955 г. документы на совершение паломничества в Мекку оформили азанчи чкаловской мечети Ибрагим Исхаков и рабочий прииска Айдырля Имамутдин Алибаев. Последний не сумел пройти необходимую для поездки медицинскую комиссию и не собрал необходимой суммы для оплаты поездки. И.З. Исхаков смог собрать все необходимые для выезда документы: медицинскую справку, подтверждающую отсутствие заразных болезней и способность совершить длительное путешествие, автобиографию, справку о заработной плате, 18 фотографий, заполнил соответствующую анкету.

В мае 1954 г. Х.Латыпов был переведен в Казань. На его место был назначен мулла Фарук Шарафутдинович Шарафутдинов (имам-хатыб-мударис). Родился Ф. Шарафутдинов в 1881 г. Закончил медресе. С 1920 г. служил в качестве муллы в Кировской области, Казани, Чистополе. В Чкалов прибыл из Троицка Челябинской области, где у него не сложились отношения с исполнительным органом мечети. Уполномоченный по Чкаловской области, давая характеристику новому мулле, сообщал: «По натуре и складу характера малоподвижен и меланхоличен, его хлопоты устремлены не столько к ревностному служению Аллаху, сколько вопросам земным – материальным»[23].

Многие верующие с окраин Оренбурга долгое время собирались на молитву группами по частным домам. Там появились и свои проповедники. Ф. Шарафутдинов разъяснял верующим, что при наличии мечети Аллаху более угодна коллективная молитва. Для привлечения большего количества верующих в мечеть мулла обращался к уполномоченному с просьбой поспособствовать прекращению нелегальной религиозной деятельности со стороны самозваных проповедников. Поскольку сбор денег среди верующих в будние дни не производится, основное внимание было направлено на

[23] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 238. Л. 42.



привлечение верующих на молитву в пятницу. В обычные дни Ф. Шарафутдинов нередко поручал отправление молитвы в мечети одному из членов исполнительного органа, что привело к значительному сокращению посещаемости мечети. Если в 1952-53 годы в обычные дни в мечеть приходило от 35 до 40 человек, то в 1954 г. их количество сократилось до 10-15 верующих. В то же время почти вдвое увеличилась посещаемость мечети по пятницам. За счет верующих с окраин города и сельских районов нередко на молитву собирались до 600-700 верующих. Соответственно в два раза увеличилось и количество собираемых средств. Это позволило произвести ремонт мечети. Было проведено электричество и водопровод, что необходимо для совершения омовения перед молитвой, начала использоваться световая сигнализация с минарета для оповещения верующих о времени приема пищи во время поста, тридцать пять тысяч рублей было затрачено на обнесение двора мечети забором, отремонтирован и окрашен минарет. В 1954 г. Ф. Шарафутдинов совершил паломничество в Мекку.

В ноябре 1954 г. было опубликовано постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», в котором говорилось о необходимости соблюдения законности в отношении религиозных культов. Это вселяло определенные надежды верующим, но фактически данное постановление не содержало каких-либо новых установок и власти по-прежнему исходили из политической конъюнктуры[24].

Совету по делам религиозных культов при Совете министров СССР постоянно приходилось делать разъяснения своим уполномоченным по поводу их деятельности, не всегда проводимой в рамках закона о религиозных организациях. Так председатель Совета Полянский в своем письме от 15 февраля 1955 г. на имя уполномоченного по Чкаловской области В. Опитина дает ему следующие рекомендации: «Совет не рекомендует Вам лично принимать какое-либо публичное участие в проведении или постановке научно-атеистической пропаганды, и в частности, выступать с докладами и лекциями на эти темы. Эта работа в ваши служебные обязанности не входит, тем более, что, если Вы будете заниматься этой работой, то Ваши отношения со служителями культа нарушатся, поскольку Вы дезориентируете и верующих, и духовенство о Вашей служебной роли и о роли Совета»[25]. В этом же письме председатель Совета критиковал чрезмерно запретительные

[24] В.Г. Кокоулин, Сибирские мусульмане в 1943-2003гг. по материалам госархива Новосибирской области, *Археография Южного Урала. Материалы IV Межрегиональной научно-практической конференции*, Уфа, Информреклама, 2004, с. 84.

[25] Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области, Д. 2с, «Секретная переписка с Советом по делам религиозных культов при СМ СССР и исполкомами городских и районных Советов по вопросам религиозных праздников и мероприятиях», 1953-1958, Л. 154.

действия чкаловского уполномоченного указывая на то, что нет законных оснований запрещать женщинам молиться в мечети отдельно от мужчин, а также запрещать отдельным верующим давать подаяния в пользу неимущих граждан.

В другом письме, уже заместитель председателя Совета Гостев выговаривает В. Опитину: «Совету непонятен Ваш вопрос служителю культа Шарафутдинову, который к Вам пришел на прием, чтобы Вас информировать о религиозных делах общества. Вместо того, чтобы вежливо справиться об его здоровье, Вы ему задаете вопрос – «Что? Жалуетесь на жизнь?». Совет неоднократно предупреждал своих уполномоченных о необходимости так строить свои отношения с служителями культа, чтобы последние имели потребность обращаться к уполномоченному Совета не только за формальным разрешением вопросов, но и приходили по своей инициативе поделиться своими настроениями. Уполномоченный Совета, будучи представителем власти, не должен допускать в своих отношениях с служителями культа панибратства, но и не должен ни в коем случае в какой-либо форме проявлять грубость»[26].

Муфтий Ф. Шарафутдинов не долго возглавлял мусульман области. На материальной почве у него возникли трения с исполнительным органом мечети, в результате чего в ноябре 1956 г. он получил новое назначение от Духовного управления в Омск. Подобные конфликты между муллой и исполнительным органом мечети, возникающие на почве расходования и распределения денежных средств религиозного общества, были достаточно распространенным явлением. В большинстве случаев именно они служили причиной перевода мулл из одной мечети в другую.

На освободившееся место муллы Чкаловской соборной мечети был переведен из Ростова-на-Дону Абдулгазиз Сибагатуллович Муртазин. Родился он в 1885 г. в деревне Шишма Саракташского района (Оренбургская губерния). В 1909 г. окончил медресе в Уфе. Затем в течение двадцати лет служил муллой и учителем в различных районах Оренбуржья. С 1930 по 1953 годы, после закрытия мечети, работал каменщиком и пчеловодом. После того как инициатива верующих г.Чкалова о назначении А.Муртазина муллой мечети в 1953 г. не была одобрена органами власти, он был назначен муллой в Стерлитамак, откуда в 1954 г. был переведен в Ростов-на-Дону.

При А. Муртазине продолжилось переоборудование Чкаловской мечети. В ходе капитального ремонта внутри мечети были убраны круглые печи и поставлены радиаторы водяного отопления, укреплен потолок. Над котельной была сделана пристройка, в которой разместилась канцелярия и была оборудована раздевалка. Во дворе появилась теплое помещение для умывания

[26] Там же. Л. 163.



лица, ног и рук перед молитвой. В канцелярии мечети, после неоднократных прошений, был установлен телефон. На необходимость поставить телефон в управлении мухтасибата в свое время указывал еще З.М. Рахманкулов. Однако ГТС в установке телефона по причине «отсутствия емкости» постоянно отвечала отказом. Никакие аргументы и ссылки Рахманкулова на свой возраст, трудность ходьбы на переговорную станцию, а также указание на то, что при установке телефона в канцелярии архиерея православной церкви никаких препятствий почему-то не возникало, не подействовали. При этом мухтасибу было разъяснено, что причины отказа носят исключительно технический характер, телефон же сам по себе причиняет лишь излишнее беспокойство своими звонками, и это в его возрасте может пойти в ущерб здоровью[27]. Правда, и на сей раз установка телефона была расценена как ошибка, и уполномоченный рекомендовал начальнику телефонной станции найти удобный предлог для его отключения. Таким способом, по-видимому, орган контроля за деятельностью религиозных организаций стремился воспрепятствовать более тесным контактам главы соборной мечети с другими приходами мухтасибата.

В праздничные дни мечеть не могла вместить всех верующих, и поэтому богослужение проводилось во дворе молитвенного здания. При этом содержание молитвы и проповеди муллы не доходили до последних рядов верующих. Слышимость была очень плохая. Исполнительный орган мечети неоднократно обращался к уполномоченному с просьбами разрешить использование звукоусиливающей техники и неизменно получал отказ. Только в 1958 г., в дни праздника Ураза-байрам, во время праздничной молитвы во дворе мечети было разрешено установить микрофон и усилитель. Добиться установки звукоусиливающей аппаратуры удалось лишь благодаря тому, что после молебна был оглашен текст статьи муфтия Ш.Хиялетдинова, напечатанный в «Советской России» под заголовком «Адское злодеяние». В ней выражался протест против французской агрессии в Тунисе. В завершение, как всегда, была зачитана здравница в честь советского правительства и лично Н.С.Хрущева, как поборников мира. Делясь впечатлениями от наблюдений за молитвой, уполномоченный Совета В.Опитин в своем отчете отмечал: «Впечатление создалось такое, что расходились, будто с митинга, а не с молитвенного собрания»[28].

Политика секуляризации, а также перемены, происходившие в общественной жизни и сознании верующих, побуждали религиозных деятелей модернизировать и сам культ, вносить определенные изменения в комплекс религиозных догм. В рассматриваемый период социально-политическая позиция духовенства значительно изменилась. В послевоенные годы

[27] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 228. Л. 106-107.

[28] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 240. Л. 90.

мусульманское духовенство, получило возможность пусть и неравноправного, но сотрудничества с органами власти и всячески стремилось доказать свою лояльность советской государственности. Большое место в деятельности религиозных организаций и духовенства в этот период занимает приспособление культа к условиям советской действительности. Стал отчетливо проявляться конформизм духовенства, которое сознательно шло на изменения правил религиозной обрядности. Приведем только некоторые факты.

Ежегодно перед проведением мусульманских праздников Ураза-байрам и Курбан-байрам ЦДУМ распространяло обращения ко всем общинам верующих, в которых содержались рекомендации по соблюдению советского законодательства, во избежание конфликтных ситуаций и неудовольствия со стороны властных структур. В июне 1947 г., после выхода в свет Постановления СМ СССР «О ликвидации нарушений устава сельхозартели» ЦДУМ выступило с обращением с призывом к верующим не ослаблять своей работы на производстве в период проведения праздника Ураза. Это обращение было зачитано Чкаловским мухтасибом З.Рахманкуловым перед верующими сразу после молитвы. В дни религиозных праздников служителям культа рекомендовалось проводить молитвы в утренние часы, до начала рабочего дня, чтобы совершение религиозного обряда не имело своим последствием нарушение трудовой дисциплины. В июне 1954 г., лично посетив Чкалов, муфтий Ш.Хиялетдинов дал указание закончить молитву до восьми часов утра. На проповедь же могли остаться верующие, не работающие на производстве. Каждая проповедь в мечети непременно заканчивалась здравницей советскому правительству и непосредственно главе государства и партии.

Определенная роль отводилась религиозным организациям в распространении советской идеологии, в частности, пропаганде внешнеполитической позиции советского руководства как внутри страны, так и за ее пределами. Например, в декабре 1951 г. Ш. Хиялетдинов обязал З. Рахманкулова предложить всем имамам мечетей через проповеди и в беседах разъяснить верующим содержание постановлений, принятых на Всесоюзной конференции сторонников мира, участником которой был и муфтий ЦДУМ. В августе 1952 г. в Чкаловскую соборную мечеть было направлено письмо из Духовного управления, в котором в очередной раз предписывалось не затягивать утренний молебен, а также предлагалась для проповеди тема – «Борьба народов за мир». Эта тематика стала постоянной. В своей проповеди З. Рахманкулов призвал верующих присоединиться «…ко всем честным людям с гневным голосом протеста против зверств, чинимых американскими империалистами в Корее», а также «добросовестно относится к работе на

производстве, чтобы молитвой и трудом укрепить дело мира»[29]. В дни праздника в июне 1954 г., перед более чем трехтысячной аудиторией мулла Чкаловской мечети Ф.Шарафутдинов в своей проповеди обрушился на «правителей» США, которые «…совершают зверства в Индокитае, Южной Корее, американцы эксплуатируют народы колоний, мусульман Востока и Азии. Их ставленники обращаются с народом как с рабами, они избивают детей, калечат женщин и стариков…»[30]. Часть верующих при этом, по утверждению уполномоченного В.Опитина, прослезилась. В заключение проповеди мулла призвал верующих хорошо работать и честно выполнять распоряжения своих начальников.

Согласуясь с современными требованиями, пересматривались и категории верующих, освобождавшихся от обязательного воздержания от приема пищи в дни поста. В соответствии с разъяснениями, содержащимися в письме ЦДУМ, распространенном в мае 1955 г., в их число включались рабочие, занятые физическим трудом, школьники и больные. Опрос верующих по этому поводу в Бугуруслане показал, что многие сочли подобное расширительное толкование как отступление от одного из пяти принципов мусульманской веры.

В 1949 г. муфтием была распространена фетва, допускающая пение «такбир» только в зданиях зарегистрированных мечетей и запрещавшая пение религиозных гимнов на улицах. Однако после встречи муфтия Расулева с председателем Совета по делам религиозных культов при СМ СССР Полянским было получено формальное разрешение на пение «такбир» в обычном порядке. Впоследствии, правда, это ограничение все же было введено. В 1954 г. была значительно «урезана» традиция пения такбар верующими по пути в мечеть. Власти усмотрели в этом элементы своего рода религиозной демонстрации, в результате чего последовало распоряжение муфтия, в соответствии с которым пение молитвы разрешалось только при входе во двор мечети. 18 июня 1961 г. Духовным управлением была распространена фетва, в которой содержалось решение, принятое на собрании высшего духовенства о запрете чтения такбира вслух по пути следования к мечети в дни праздника Курбан-байрам. В этом же обращении отмечалось, что принесение в жертву животного не является обязательным обрядом. Объяснялось что пятничные намазы, исполненные под открытым небом и муллами-самозванцами, не принимаются Аллахом[31].

В конце 50-х начале 60-х годов последовал новый виток антирелигиозной кампании в рамках ужесточения общеполитического курса. Усиление

[29] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 228. Л. 116.

[30] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 238. Л. 13.

[31] А.Б. Юнусова, *Ислам в Башкортостане*, Уфа, Полиграфкомбинат, 1999. с. 260-261.

антирелигиозной кампании было вызвано принятием новой Программы партии, ориентированной на построение в ближайшем будущем коммунизма. Реформы были направлены на интенсификацию всех социально-экономических процессов. Руководством страны был принят курс на окончательное вытеснение религии из общественной жизни. Центральное руководство требовало наведения порядка в деятельности религиозных организаций, установления жесткого контроля за деятельностью незарегистрированных групп верующих. Основным методом борьбы в эти годы стало закрытие под любым предлогом религиозных приходов.

Правовой базой этой политики послужило Постановление ЦК КПСС и СМ СССР «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» от 13 января 1960 г.. В его развитие последовали Постановление ЦК КПСС и СМ СССР от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах», а также Указ Президиума Верховного Совета РСФСР от 4 мая 1961 г. «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно-полезного труда и ведущими антиобщественный паразитический образ жизни».

В марте 1961 г. действующие при Совете Министров СССР Совет по делам Русской православной церкви и Совет по делам религиозных культов утвердили «Инструкцию по применению законодательства о культах», с грифом «не для печати». Инструкция содержала обширный перечень ограничений и прямых запретов, связанных с регистрацией и деятельностью религиозных организаций.

Служители культа были окончательно отстранены от руководства финансово-хозяйственной деятельностью в религиозных обществах. Эта функция в полном объеме была передана исполнительным органам, что позволило органам власти усилить контроль за деятельностью религиозных организаций. Усилилось давление на религиозные организации, связанное с требованием перечисления денежных средств в «Фонд мира». Началась масштабная кампания по ликвидации паломничества к «святым местам», ограничены возможности приобретения религиозными организациями имущества. Все эти мероприятия сопровождались усилением научно-атеистической пропаганды.

12 января 1961 г. Оренбургским облисполкомом было принято Решение «Об усилении борьбы с нарушениями советского законодательства о религиозных культах со стороны духовенства и руководителей сектантских групп». Были разработаны конкретные мероприятия по усилению и улучшению антирелигиозной работы. При каждом районном совете депутатов рекомендовалось создание комиссий содействия по соблюдению законодательства о культах.



По отношению к действующим религиозным обществам органы власти в этот период проводили исключительно запретительную политику. Это отразилось на посещаемости мечети. Если в 1960 г. на утренней молитве в день праздника Ураза-байрам в Оренбурге молилось 3200 человек, то в 1961 г. уже только 2000 верующих (в том числе 150 человек возрасте от 20 до 25 лет). Справедливости ради следует отметить, что погода 18 марта была дождливая и это неизбежно сказалось на посещаемости мечети. В Соль-Илецкой мечети в этот день молилось 300 человек, в Каргале – 350 и в с.Сраро-Кульшарипово – 300 верующих[32].

Отделом пропаганды и агитации Оренбургского обкома КПСС был разработан подробный план на 1961 г., предусматривающий координацию деятельности партийных и советских организаций, культурных учреждений, радио, печати, общества по распространению научных и политических знаний с целью улучшения антирелигиозной пропаганды[33]. В этом же году Шарлыкский райисполком в связи с нарушениями советского законодательства о религиозных культах расторгнул договор на передачу молитвенного дома с религиозной организацией с. Ново-Мусино. После утверждения этого решения облисполкомом материалы были переданы в Совет по делам религиозных культов.

В июне 1962 г. решением Оренбургского облисполкома с формулировкой «в связи с распадом и фактами грубых нарушений постановлений местных советских органов и законодательства о религиозных культах» было снято с регистрации религиозное общество мусульман г. Соль-Илецка. Здание мечети было передано райисполкому для использования под клуб ДОСААФ[34]. В августе этого же года с решением областных властей согласился и Совет по делам религиозных культов.

В 1963 г. каргалинская мечеть в течение трех месяцев была закрыта решением Оренбургского райисполкома. Однако впоследствии эти действия были признаны грубым администрированием со стороны органа власти и мечеть продолжила свою работу[35].

В результате проведения этой кампании в Оренбургской области прекратили свою деятельность четыре из семи мечетей. К началу 1964 г. в

---

[32] ЦДНИОО. Ф. 371. Оп. 20. Д.1321. Л. 59.

[33] О.В. Николаев, Взаимоотношения власти и протестантских организаций в Оренбургской области (историко-правовой аспект), *Религия и общество: судьбы людей и народов. Материалы молодежно-студенческой научно-практической конференции*, Оренбург, Изд. Центр ОГАУ, 2003, с. 10-12.

[34] И в настоящее время мусульмане Соль-Илецка добиваются возвращения религиозной общине здания этой мечети.

[35] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д.246. Л. 15-16.

области продолжали свою деятельность мечети в г.Оренбурге, с.Татарская Каргала и с.Старо-Кульшарипово.

Представители снятого с регистрации общества мусульман в г. Соль-Илецке в течение трех лет после ликвидации обращались с коллективными обращениями и жалобами, неоднократно приезжали в Москву по этому вопросу. В январе 1965 г. верующими было подано очередное ходатайство регистрации, имеющее 38 подписей. Все заявители вызывались в Соль-Илецкий горисполком и после соответствующих бесед 10 из них отказались от своих подписей. Еще четверо верующих были исключены из списка учредителей, так как ранее они допускали нарушения законодательства о религиозных культах. По итогам рассмотрения заявления о регистрации горисполком выдал отрицательное заключение. После того, как облисполком в мае 1965 г. также принял решение об отказе в регистрации общества мусульман в г. Соль-Илецке по причине отсутствия в городе специального культового здания, верующие обжаловали это решение в Совет министров РСФСР и Совет национальностей Верховного Совета СССР. В результате Совет по делам религиозных культов в ноябре 1965 г. отменил свое прежнее решении о согласии на снятие с регистрации общества мусульман г. Соль-Илецка и рекомендовал облисполкому поступить аналогичным образом, замечая при этом, что отсутствие специального культового здания не может служить основанием для отказа в регистрации. Такое решение, по мнению председателя Совета А. Пузина, «придаст деятельности религиозного общества законность, успокоит верующих, прекратит всякого рода нарушения правопорядка, а также облегчит атеистам доступ к верующим для проведения с ними научно-атеистической работы»[36]. Несмотря на это исполкомом Оренбургского облсовета 31 марта и повторно 20 июня 1966 г. снова было принято решение об отказе в удовлетворении ходатайства. В 1966 г. мусульмане Соль-Илецка снова обратились с ходатайством о регистрации. По свидетельству одного из инициаторов этого обращения А.Д. Ахмадеева, который встречался в сентябре 1966 г. с уполномоченным Совета по Оренбургской области, сразу после этого все подписавшие документ были вызваны на беседу в райпрокуратуру где им предлагалось прекратить нелегальные религиозные собрания и ходатайства о регистрации. Все члены «двадцатки» были вызваны в горисполком где от них под угрозой применения административных мер, штрафов, лишения пенсии также требовали отказаться от своих подписей[37]. Религиозный вопрос принимал и национальный оттенок,

[36] Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области, Д. 5, «Информации, представления и проекты, вносимые уполномоченным Совета в Совет по делам религий и местные советские и партийные органы», 1966, Л. 25

[37] Там же. Л. 26-29, 35-37.

так как в Соль-Илецке продолжала функционировать православная церковь и это вызывало возмущение у мусульман.

Анализ подаваемых религиозными обществами жалоб, позволяет сделать вывод о том, что зачастую местные власти для снижения религиозной активности верующих старались применять такие административные меры как отключение электричества и водоснабжения. Так например лишена электричества мечеть в с.Старокульшарипово и уполномоченному пришлось доказывать местным органам власти незаконность подобного рода действий.

Стремясь заполнить образовавшуюся в результате запретительных мероприятий пустоту в комплексе общественных отношений, органы власти вновь обратились к расширению применения новой советской обрядности. 18 февраля 1964 г. Советом Министоров РСФСР было принято Постановление «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов». В области начал свою работу Координационный совет по контролю за выполнением законодательства о культах и новым безрелигиозным обрядам. В дни религиозных праздников местными органами власти и комсомольскими организациями организовывались свои торжественные мероприятия. Так, исполком Бугурусланского горсовета в конце декабря 1967 г. специально приурочил к началу праздника Ураза-байрам открытие татарского клуба им. Тукая. На протяжении трех дней после открытия клуба силами художественной самодеятельности для татарской молодежи в нем устраивались балы-маскарады. План работы клуба был специально выстроен так, чтобы массовые мероприятия приходились на дни мусульманских религиозных праздников[38].

В июне 1965 г. в состав Северного района из Клявлинского района Куйбышевской области было передано с.Бакаево. В этом селе действовала зарегистрированная еще в феврале 1945 г. мусульманская религиозная организация. С апреля 1949 г. имамом мечети состоял Гильмутдин Фатхутдинович Зарипов (1893 г.р., уроженец с.Камышла, Куйбышевской области, из крестьянской семьи. Окончил медресе, владел арабским и русским языками. В 1931 г. был осужден на 3 года лишения свободы). Деревянная мечеть, общей площадью 160 кв.м. могла вместить до 800 человек.

12 июля 1965 г. мухтасибом соборной мечети в Оренбурге был вновь назначен Х.Л. Латыпов. К этому моменту кампания по ужесточению контроля за деятельностью религиозных организаций перешла в свою инерционную фазу. Религиозные организации к этому времени превратились, по сути, в придаток государственного аппарата и сочетали традиционную религиозную деятельность с пропагандой советской идеологии.

[38] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 277. Л. 39.

Несмотря на широкие масштабы антирелигиозной пропаганды количество верующих, посещающих мечети в дни религиозных праздников не сокращалось. В январе 1966 г., в месяц уразы на вечернюю молитву в оренбургскую мечеть ежедневно приходило порядка 180 верующих. По пятницам в дни поста собиралось вместе до 500 мусульман. 23 января, в день празднования ураза-байрама в Оренбургской мечети не смогли поместиться все желающие и имам мечети Х.Л.Латыпов был вынужден читать молитву гайди-ураза дважды, один раз в здании мечети и второй раз во дворе. В общей сложности на молитве присутствовало около 4 тыс. человек, причем около 20 % из них составляли молодые люди в возрасте от 18 до 30 лет. Из близлежащих сел верующие приезжали на рейсовых автобусах, личных автомашинах и мотоциклах, на такси и конных подводах. Проповедь имама читалась на арабском и татарском языках и в значительной своей части была посвящена моральному облику и воспитанию молодежи. Особое внимание было обращено вопросам образования и любви к Родине: «Дорогие друзья мусульмане! Мы живем в такое время, что без грамоты и науки нельзя жить. С точки зрения толкования религии ислама, изучение науки считается самым благородным делом. … Дорогая молодежь! Не проводите время зря, учитесь, украшайте сами себя грамотой науки. Отдавайте все силы любимой Родине и народу. Родина и народ ждут от вас много добрых дел. … любите Родину свою так, как заботится о нас Родина. Мы должны иметь симпатию и любовь к Родине. Будте патриотами Родины. … Молим Аллаха, да будет победа за победой в деле построения справедливого равенства людей во всем мире. Аминь»[39].

Несмотря на распутицу 1 апреля 1966 г., во время празднования курбан-байрама, на молитву собралось уже около 5000 верующих и было собрано более 900 рублей в качестве пожертвования.

В Татарской Каргале на праздничной молитве гайди-ураза присутствовало 386 человек (в том числе 12 женщин) и было собрано около 400 рублей пожертвований. В мечеть с.Бакаево на праздник ураза-байрам прибыло 365 мусульман, в том числе 65 человек моложе 20 лет. Однако все верующие не смогли поместиться в мечети и были вынуждены расположиться во дворе. В качестве пожертвований было собрано 381 рубль. В мечети с.Старокульшарипово на праздничной молитве, которую читал имам З.М.

[39] Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области, Д. 2с, «Секретная переписка с Советом по делам религий и др. организациями», 1967, «Информационный отчет уполномоченного Совета по делам религий при Совете министров СССР по Оренбургской области за 1966 г.», Л.9.



Мукимов, присутствовало 196 мусульман и поступило 140 рублей пожертвований[40].

Новый период антирелигиозной политики государства связан с образованием в 1966 г. единого Совета по делам религий при Совете Министров СССР во главе с В.А. Куроедовым. С целью наведения порядка в учете и контроле за деятельностью отдельных групп верующих было решено предоставить возможность наиболее крупным из неофициально существующих групп легализовать свою деятельность и вместе с тем предпринять все возможные меры для прекращения деятельности незарегистрированных организаций верующих. В связи с этим Президиумом Верховного Совета РСФСР 18 марта 1966 г. было принято Постановление «Об административной и уголовной ответственности за нарушение законодательства о религиозных культах». Этим актом предписывалось упорядочить дело регистрации религиозных организаций и в случае их нежелания официально легализовать свою деятельность, применять меры административного воздействия. Между тем, на местах это постановление было воспринято как сигнал к ужесточению борьбы с нелегально действующими религиозными общинами.

Большой резонанс получила во второй половине 1960-х гг. очередная попытка верующих-мусульман зарегистрировать свою организацию в г. Бугуруслане. К этому времени верующие подавали ходатайства о регистрации уже восемь раз (в 1947, 1955, 1957, 1958, 1959, 1960, 1964, 1967 годах). В июле 1956 г. исполняющий обязанности председателя Совета по делам религиозных культов Гостев в своем письме на имя чкаловского уполномоченного В. Опитина писал: «Искусственно тормозить регистрацию фактически действующих религиозных обществ не следует. Если в Бугуруслане фактически действующее религиозное общество подпадает под постановление Совета Министров СССР от 17 февраля 1955 г. Вам нет оснований ему отказывать в регистрации, а нужно оформить материалы для посылки на рассмотрение Совета»[41]. Однако местные органы категорически отказывали в легализации деятельности этого религиозного общества.

---

[40] Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области, Д. № 5, «Информации, представления и проекты, вносимые уполномоченным Совета в Совет по делам религий и местные советские и партийные органы», 1966, Л. 3, 6, 8 -9, 14, 19.

[41] Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области, Д. 2с, «Секретная переписка с Советом по делам религиозных культов при СМ СССР и исполкомами городских и районных Советов по вопросам религиозных праздников и мероприятиях», 1953-1958, Л.164.

25 сентября 1967 г. все необходимые материалы о регистрации общества мусульман в Бугуруслане были направлены для рассмотрения и окончательного решения в Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Однако, еще до окончательного решения этого вопроса органами власти, верующие приобрели для молитвенных целей дом. В результате в декабре 1967 г. районный народный суд принял постановление о признании договора купли-продажи недействительным и передал дом в фонд коммунальных предприятий г. Бугуруслана. Верующие опротестовали это решение в Верховном Суде РСФСР, который постановил вернуть дом продавцу, а уплаченные за него деньги верующих взыскать в пользу государства. Однако местные хозяйственные власти к этому времени уже разместили в доме библиотеку и в связи с этим было решено все оставить как оно есть[42].

24 июля 1968 г. Совет Министров РСФСР принял постановление «Об усилении контроля за выполнением законодательства о религиозных культах», в котором местным органам власти в очередной раз предписывалось упорядочить дело регистрации религиозных организаций, разобраться с каждым из незарегистрированных объединений и определить, какие из них подлежат регистрации, а также принять необходимые меры в отношении религиозных организаций, уклоняющихся от регистрации. Рассматривая предложения по выполнению данного Постановления, Оренбургский облсовет в августе 1968 г. выразил мнение о необходимости зарегистрировать общества мусульман в г.Бугуруслане[43]. Несмотря на предварительное согласие, первое же обсуждение этого вопроса на исполкоме облсовета вопроса показало, что абсолютное большинство его членов выступает против. Потребовалось новое вмешательство Совета по делам религий для принятия положительного решения. Молитвенный дом мусульман в Бугуруслане начал действовать только с 1969 г. Имамом мечети был назначен Халим Ганеев (1891 г.р.).

Органы власти продолжали пристально следить за осуществлением религиозных обрядов. По данным уполномоченного, в 1969 г. по четырем зарегистрированным организациям мусульман было проведено 76 обрядов имянаречения, 77 религиозных браков и 240 отпеваний[44].

По прежнему немалые трудности для верующих-мусульман были связаны с совершением паломничества в Мекку. Верующий, желающий совершить паломничество должен был обратиться с письменной просьбой в ДУМ и в случае отсутствия возражений – подать заявление уполномоченному по делам религий в своем регионе. Уполномоченным велась запись очередников и

[42] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 270. Л. 5.

[43] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 268. Л. 15.

[44] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 269. Л. 27.



ежегодно давалась разнарядка на количество паломников. Каждое заявление рассматривалось советом по делам религий с учетом рекомендаций, выданных уполномоченным. Совет же окончательно формировал группу паломников. В этом плане показателен пример рассмотрения ходатайства о паломничестве Х.З. Рахманкулова. В 1968 г. ему было отказано в паломничестве и разъяснено, что группа уже сформирована. Однако, на самом деле решающим фактором в подобном решении этого вопроса стала сопроводительная записка уполномоченного по Оренбургской области Г.Д. Василенко, который высказал мнение о нецелесообразности направления Х.З. Рахманкулова в Мекку[45].

В 1970 г. с заявлением о желании совершить паломничество обратились председатель исполнительного органа религиозного общества мусульман г.Оренбурга З.Г. Зарипов, пенсионеры Мухаммед Вали Садыкович Хакимов (1891 г.р.) и Сапаша Дженалинов (1901 г.р.)

В 1960-е – 1970-е годы религиозные организации по-прежнему выполняли свою агитационную функцию по разоблачению империалистической политики Западных держав в азиатско-африканском регионе. В феврале 1972 г., в преддверии праздника Курбан-байрам муфтием Ш. Хиялетдиновым всем имамам были разосланы тексты обращения ко всем народам мира с призывом бороться за мир, требовать немедленного вывода израильских войск из арабских земель, требовать прекращения бомбардировок Северного Вьетнама, выступать против империалистической политики в Индокитае. В дни праздника это обращение было зачитано во всех мечетях и молитвенных домах. Идеологические установки, содержащиеся в обращении муфтия всецело соответствовали общеполитическим установкам советского правительства: «Дорогие братья мусульмане! Как известно наше правительство Советского Союза неустанно ведет миролюбивую политику между народами, постоянно борется за смягчение международного напряжения, за освобождение угнетенных народов от агрессии. Чтобы больше помогать странам, ведущим борьбу за освобождение и независимость наша оборонная мощность должна быть еще сильнее. Для этого каждый гражданин должен работать усердно, добросовестно и внимательно, беречь народные богатства и быть высокогуманным, бдительным»[46]. Кроме того, верующим в очередной раз было напомнено содержание фетвы ДУМ Европейской части СССР и Сибири «О жертвоприношении животными в праздник гайди-курбан» где, со ссылкой на законы шариата, жертвоприношение объявлялось необязательным ритуальным обрядом Ислама.

В своих проповедях представители духовенства стремились подчеркнуть единство советского общества и свою законопослушность. Имам мечети в

[45] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 280. Л. 2-7.

[46] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 294. Л. 3.

с.Татарская Каргала Нигматуллин в своей проповеди во время проведения в 1970 г. праздника Курбан-байрам обратился к верующим со следующими словами: «Граждане! Мы все люди советские. Мы должны верить Богу, никогда не забывать и верить нашим советским законам, надо быть примерным и всегда следовать по пути нашего великого вождя – товарища Ленина»[47].

Местные органы власти совместно с комиссиями содействия исполкомам по соблюдению законодательства о религиозных культах продолжали активно проводить атеистическую работу с населением. В дни проведения праздника Ураза-байрам в 1971 г. (с 19 апреля по 20 ноября) в г. Орске были прочитаны лекции на атеистические темы: «Женщина и религия», «Реакционная сущность религии», «Религия на службе капитала» и др. Кроме того, в эти дни был проведен городской семинар руководителей атеистических секций и лекторов-атеистов, в красных уголках школ, библиотек и культурно-просветительских учреждений были оформлены книжные выставки на тему «Наука и религия», на стендах вывешены газеты «Атеист» и «Юный атеист», в учебных заведениях были проведены атеистические анкеты.

Беседы и доклады на атеистические темы прошли и в с. Татарская Каргала. В сельской библиотеке был организован «уголок атеиста» и книжная выставка «сущность религии». В Домбаровском районе в дни проведения поста и праздника Ураза-байрам в культурно-просветительских учреждениях проводилась эстафета культуры, в ходе которой коллективами художественной самодеятельности исполнялись номера на антирелигиозные темы. В Акбулакском районе в дни праздника было прочитано 25 лекций и докладов на темы: «Религия – враг народа», «О религиозных праздниках и обрядах», «Женщина и ислам», «Ислам сегодня и завтра» и пр. В селах Чишма-Баш, Алга, Юлдуз Бугурусланского района были прочитаны лекции на темы: «Что такое ислам», «Уроза и ее вред для здоровья», «Религия и женщина», «Чем религия вредит развитию детей», «Реакционная сущность мусульманских праздников и обрядов». В районной газете «Бугурусланская правда» была помещена статья Х. Сафина «Пережитки прошлого», посвященная характеристики с официальной точки зрения мусульманских праздников и обрядов[48].

В Новоорском районе в 1971 г. в преддверие праздника Курбан-байрам (6 – 9 февраля) по местному радио были организованы передачи на темы «Мусульманская вера и современность» и «Мусульманские обряды и советская действительность». В областной газете Южный Урал в октябре 1973 г. была опубликована статья «О традициях полезных и вредных», авторы которой

[47] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 290. Л. 119.

[48] Х. Сафин, «Пережитки прошлого», *Бугурусланская правда,* 1971, 5 февраля, с.3.



проводили сравнение между Курбан-байрамом и сабантуем, однозначно высказываясь в пользу последнего[49]. По их мнению, сабантуй является своеобразным смотром духовных и физических достижений народа. Исходя из этого авторами предлагалось ежегодно проводить областные сабантуи с приглашением представителей от всех районов, соседних областей и республик.

Перед каждым религиозным праздником комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах при исполкомах советов направляли ответственным работникам письма с изложением содержания и смысла праздника, обращали их внимание на необходимость усиления контроля в предпраздничные и праздничные дни за соблюдением законодательства о религиозных культах[50]. Активно работали и комиссии по внедрению в жизнь новых обрядов, которыми проводились торжественные регистрации новобрачных, молодежные свадьбы, вручение свидетельств о рождении и др.

Интересные данные дали результаты опроса, проведенного в 1973 г. членами комиссии содействия при Саракташском райисполкоме в дни проведения праздника Курбан-байрам. Большинство опрошенных отметили, что соблюдали религиозные обряды в дни праздника в силу традиции и нередко не знали об их истинном происхождении и религиозном значении. Это позволило сделать вывод о том, что значительная часть лиц, соблюдающих религиозные обряды не придавали им религиозного смысла, а всего лишь следовали формальной традиции[51].

В начале 70-х годов обострился конфликт между муллой и исполнительным органом Оренбургской соборной мечети. Возраст и плохое здоровье не позволяли Х.Латыпову полноценно исполнять свои обязанности (в 1972 г. ему исполнилось 85 лет). Председатель мутавали Зариф Гарипович Гарипов обвинял муллу в том, что он не выполняет свои обязанности, служит только своим интересам и не советуется с членами исполнительного органа: «Латыпов советуется только с 2-3 людьми, со своими, из шайки хулиганов»[52]. Духовное управление встало на сторону председателя мутовали и в результате в июле 1972 г. Х.Латыпов был уволен со своей должности и перебрался в Ульяновск. Муллой Оренбургской мечети был назначен Яхья Аляутдинович Имаметдинов.

---

[49] З. Гафаров и В. Огниев, «О традициях полезных и вредных», *Южный Урал*, 1973, 4 октября, с.4.

[50] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 301. Л. 1.

[51] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 304. Л. 3.

[52] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 308. Л. 35.

Во главе других мусульманских приходов в этот период стояли: в с. Татарская Каргала – имам-хатыб Нигматуллин Рахматулла Гизатуллович, (1903 г.р.), в с. Бакаево – имам-хатыб Зарипов Гильмутдин Фатхутдинович (1893 г.р.), в с. Старокульшарипово - имам-хатыб Мукимов Зуфар Мукимович (1888 г.р.), в г.Бугуруслане – имам Салахутдинов Хамитшагит Салахутдинович (1896 г.р.)[53]. Исполнительные органы мечетей состояли также из людей в основной своей массе пожилых. Так, в начале 1970-х гг. в состав мутавали мечети с. Татарская Каргала входили 9 пенсионеров и 14 колхозников. Среди них: Акисов (председатель, 1897 г.р.), Раимов (1903 г.р.), Уразов (1904 г.р.), Мулюков (1904 г.р.), Аитов (1906 г.р.), Садыков (председатель ревкомиссии, 1904 г.р.).

Сильные морозы, пришедшиеся на время празднования в 1972 г. праздника Курбан-байрам несколько снизили количество верующих, посетивших Соборную мечеть в г. Оренбурге. Накануне праздника молилось 370 верующих, в день Курбан-байрама – порядка 1100 человек (в 1971 г. – 2000 человек), в том числе в возрасте от 18 до 40 лет – около100 человек, от 40 до 50 лет – 500 человек, свыше 50 – 500 человек и 12 женщин. Посещаемость мечети в день праздника в г.Бугуруслане составила 250 верующих (против 350 – в 1971 г.), в с. Татарская Каргала – 380 верующих (в 1971 г. – 447), с.Бакаево – 260 (в 1971 г. – 300), с Старокульшарипово – 80 человек (в 1971 г. – 114)[54].

Многие верующие в этот период продолжали соблюдать религиозные обряды. Так, во время прохождения праздника Ураза-байрам в 1972 г. (с 8 октября по 6 ноября) органами власти в разных районах области, в селах с преобладающим татарским и башкирским населением, отмечались случаи соблюдения верующими поста: в с. Асекеево – около 60 человек, в с. Чкаловском – около 10, в п. Чишма-Баш – около 40 человек и пр. В селах, с преобладающим казахским населением отмечалась заметно меньшая активность верующих. В Акбулакском районе пост уразу держало не более 7-8 человек в каждом селе.

В с. Татарская Каргала во время проведения праздника ураза-байрам мечеть посетило 380 человек, из них 225 – в возрасте от 30 до 60 лет и 64 – в возрасте от 25 до 30 лет.

Следует отметить, что по данным местных органов власти в Оренбургской области к 1972 г. помимо пяти официально зарегистрированных мусульманских религиозных организаций действовало 26 незарегистрированных объединения верующих мусульман (всего в СССР насчитывалось 314 официально зарегистрированных мусульманских

[53] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 309. Л. 5.

[54] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 294. Л. 5.

религиозных организаций. Более 700 обществ действовали без регистрации)[55]. Общее же количество верующих мусульман в области по ориентировочной оценке Уполномоченного составляло 7 – 8 тыс. человек[56].

В 1975 г. был создан областной координационный совет по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах и внедрению новых гражданских обрядов.

К 1980 г. в Оренбургской области официально действовало три мечети (г.Оренбург, с.Бакаево и с.Татарская Каргала) и два молитвенных дома мусульман (с.Старокульшарипово и г.Бугуруслан). Неофициально действовали 25 общин и религиозных групп мусульман. Верующие большинства из них проводили совместные богослужения в основном на большие праздники: ураза-байрам и курбан-байрам. Традиционно верующие собирались также для проведения похоронных и поминальных обрядов.

В проповедях, произносимых в дни религиозных праздников имамами официально зарегистрированных общин, традиционно трактовались отдельные положения ислама, прославлялся Аллах и его пророки, произносились слова благодарности руководителям государства. 12 августа 1980 г., выступая на торжественном служении, посвященном ураза-байраму, Яхья Имаметдинов выступил с большой проповедью, в которой призывал всех верующих стремиться к миру, заботится о своих родных и близких, о воспитании детей, уважительно относится к окружающим, соблюдать общественный порядок и бороться с его нарушителями. Имам призвал верующих молиться за то, что бы на всей земле был прочный мир: «Руководители нашей Родины – Советского Союза, неустанно энергично борются за мир между народами. Молим Аллаха! Пусть восторжествуют благородные планы нашего руководства! Молим Аллаха! Да будет победа за победой в деле создания справедливого равенства людей во всем мире!»[57]. В завершение проповеди Яхья Имаметдинов зачитал заявление участников пленума представителей мусульман Европейской части СССР и Сибири, которое состоялось 19 июня 1980 г. в Уфе.

По-прежнему большое внимание уделялось разъяснению внешнеполитического курса Советского Союза по отношению к исламским

---

[55] Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области, Д. за 1973 г., «Доклад председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР В.А. Куроедова на расширенном заседании Совета 17 мая 1973 г. «О некоторых вопросах совершенствования контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах», Л.208.

[56] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 306. Л. 2.

[57] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 306. Л. 4.

странам и осуждению агрессивного внешнеполитического курса капиталистических стран, прежде всего США и Израиля. Имам Оренбургской соборной мечети Яхья Имаметдинов в одной из своих проповедей рассказал о мусульманской конференции, прошедшей в г.Ташкенте в сентябре 1980 г.: «На этой конференции за 4 дня выступили 52 делегата от разных мусульманских государств. Все они высказывали свои мнения о кровопролитных боях на арабских землях, об агрессивной политике Америки, Израиля, о борьбе народа Афганистана за свою независимость. …Конференция прошла под девизом: «XV век хиджры – век мира и дружбы всех народов. Борьба за мир и дружбу – священный долг каждого мусульманина!»[58].

Имамами планомерно пропагандировалось лояльное отношение к государственным институтам и всячески поощрялось трудолюбие. Так, имам бугурусланской мечети Асбахутдин Садретдинов (1904 г.р.), в своей проповеди, произнесенной по случаю празднования в 1980 г. ураза-байрама подчеркнул следующее: «Каждый истинный мусульманин на своем рабочем месте должен работать добросовестно, выполнять и перевыполнять планы, поставленные государством перед каждой организацией, предприятием. Для этой цели необходимо быть высокодисциплинированным, трудолюбивым. Для каждого мусульманина является позором холодное отношение к своему труду, не вовремя являться на работу, пьянствовать на работе и вне работы, показывая дрянной пример товарищами молодежи, в том числе и своим детям»[59].

Об этом же говорил и имам мечети в с. Татарская Каргала Рахматулла Нигматуллин: «Религия и сама жизнь предлагают нам работать старательно и честно. Но среди нас есть еще плохие люди. Они часто пьянствуют, на работу не ходят, занимаются воровством. Таким людям надо дать бой, с ними надо бороться и наказывать беспощадно!»[60].

Количество верующих, посетивших мечети 12 августа 1980 г., в день праздника ураза-байрам, было несколько меньшим, чем в предыдущие годы. Объяснялось это тем, что праздник пришелся на будний день, и по всей области шла уборка урожая. В таблице 3 приведены сведения о количестве верующих, участвовавших в намазах в зарегистрированных мечетях и количестве собранных средств.

---

[58] Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области, Д. за 1980 г., «Информационный отчет уполномоченного Совета по делам религий Г.Д. Василенко за 1980 г.», Л.7-8.

[59] Там же.

[60] ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 306. Л. 3-5.



Таблица 3

Сведения о прохождении уразы и уразы-байрама в Оренбургской области в 1980 г.

Район, город, мечеть	Число мусульман, участвующих в намазах						Поступило средств	
	Перед праздн.	В день празд.	в том числе				1979 г.	1980 г.
			18-30 лет	30-60 лет	старше 60 лет	женщин		
г. Оренбург	120	1000	200	450	300	50	7502	7996
г. Бугуруслан	35	285	30	175	80	-	2545	2485
с. Татарская Каргала	35	290	3	180	107	15	951	1123
с. Старокульшарипово	24	64	-	-	63	1	1048	1045
с. Бакаево	50	131	-	31	100	-	972	1331
Итого	264	1770	233	836	650	66	13018	13980

По традиции в период поста верующие собирались в мечети вечером на тара-уих-намаз. В селе Татарская Каргала мечеть ежевечерне посещали 16-18 женщин и 12-13 мужчин. Довольно часто вечерние разговения и тара-уих-намазы проводились на дому. В Татарской Каргале на такие разговения собирались в отдельных домах по 20-25 человек. Женщины обычно собирались на вечерние разговения отдельно. Трапеза начиналась с чая, затем подавался суп и мясное блюдо с жареной картошкой, иногда беляши и заканчивалась трапеза снова чаем. После завершения трапезы мулла читал Коран, а пришедшим на разговение раздавался саадак, обычно деньгами от 1 до 5 рублей. Иногда каждый из присутствующих получал носовые платки или полотенца. Деньги, которые получал мулла на месте оприходовал кто-нибудь из членов исполнительного органа мечети.

В июле 1981 г. в Москве состоялось совещание уполномоченных Совета по делам религий при Совете Министров СССР с участием заместителей председателей Советов Министров республик Средней Азии, Казахстана и Азербайджанской ССР. Выступая с основным докладом «О некоторых проблемах мусульманского культа в современный период» председатель Совета В.А. Куроедов отмечал: «Нельзя дальше терпеть такое положение, когда подавляющее большинство мусульманских религиозных объединений и служителей культа в стране действуют без регистрации в органах власти, то есть бесконтрольно»[61]. Особое внимание в докладе было посвящено критике

[61] Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области, Д. за 1981 г., «Доклад председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР т. Куроедова В.А.», Б/н.

деятельности должностных лиц на местах, которые по традиции всеми силами старались предотвратить легализацию религиозных обществ.

Установка на легализацию деятельности религиозных организаций привела к тому, что в 1981 г. в области было зарегистрировано еще одно общество мусульман в г. Соль-Илецке. Верующим исполкомом горсовета был передан в пользование свободный дом, с тем, чтобы его можно было переоборудовать под молитвенные цели. В мае 1984 г. было зарегистрировано общество мусульман в с. Ибряево Северного района. Здесь верующим передали пустующее здание бывшей мечети, где ранее был склад винной тары. В 1986 г. была зарегистрирована еще одна община мусульман – в с. Асекеево.

В то же время, органы власти зорко следили за тем, чтобы все религиозные обряды совершались только в рамках зарегистрированных общин. Так, в 1985 г. за совершение похоронных обрядов без санкции исполнительного органа оренбургской мечети был привлечен к административной ответственности и оштрафован на 25 рублей З.Г. Гарипов.

15 июня 1984 г. мулла Оренбургской мечети Яхья Аляутдинович Имаметдинов, возглавлявший религиозную общину на протяжении двенадцати лет, скончался. К этому времени в области действовали шесть мечетей. В августе 1984 г. на должность имама-хатыба соборной мечети г. Оренбурга был приглашен Абдулфарид Мазитович Сайфуллин, 1948 года рождения, который до этого руководил мусульманской общиной г. Астрахани. Однако у него сразу не сложились отношения с исполнительным органом прихода и уже в феврале 1985 г. он покинул свой пост, переехав в Москву.

На его место был назначен Абдель-Барый Хабиевич Хайруллин. Родился он 1 февраля 1955 г. в с. Кузбаево Буравского района Башкирской АССР. Закончил татаро-русскую школу, поступил на технологический факультет Уфимского авиационного института, но после окончания первого курса оставил учебу. Работал монтажником, автослесарем, водителем в лесхозе, электрогазосварщиком параллельно занимался обучением основам ислама и арабского языка. В 1977 г. поступил в исламское духовное училище «Мир-Араб» в Бухаре, а по окончании его был назначен имам-хатыбом Уфимской соборной мечети, затем имам-хатыбом мечети Ишимбая. Продолжил обучение в Ташкентском исламском институте. В мае 1985 г. по приглашению оренбургских мусульман переехал в г.Оренбург.

Масштабные преобразования общественного строя во второй половине 1980-х годов не могли не затронуть и сферу государственно-церковных отношений. Снятие искусственных ограничений и внесение изменений в законодательную базу привели к быстрому росту количества религиозных объединений, восстановлению церквей, молитвенных домов и мечетей. К моменту принятия в 1990 г. Закона «О свободе вероисповеданий» в Оренбургской области было зарегистрировано уже 92 религиозные



организации, в том числе 19 организаций мусульман: в городах Оренбурге (2 общины), Бугуруслане, Орске, Соль-Илецке, Бузулуке, Медногорске и Кувандыке, п. Саракташ, селах Старокульшарипово, Асекеево, Татарская Каргала, Бакаево, Ибряево, Озерки, Покровка, Наурузово, Никитино и станции Донгуз. Большой подъем в религиозной жизни мусульман был связан с празднованием в 1990 г. 1100-летия официального принятия ислама и 200-летия учреждения Оренбургского магометанского духовного собрания.

При Б.Х. Хайруллине начинается возрождение и стремительное развитие мусульманской религиозной жизни в Оренбуржье. К началу 1991 г. в Оренбургской области было официально зарегистрировано 19 мусульманских религиозных обществ: в городах Оренбурге (2 общины), Бугуруслане, Орске, Соль-Илецке, Бузулуке, Медногорске и Кувандыке, п. Саракташ, селах Старокульшарипово, Асекеево, Татарская Каргала, Бакаево, Ибряево, Озерки, Покровка, Наурузово, Никитино и станции Донгуз. К концу 1991 г. в области насчитывалось уже 32 мусульманские религиозные организации. При мечетях работают воскресные школы, возобновлена деятельность медресе «Хусаиния». При соборной мечети с 1991 г. действует воскресная школа. В дни летних каникул организуется детский лагерь «Иолдыз» («Звездочка»), в котором ежегодно до 90 детей не только отдыхают, но и изучают основы ислама, обряды и традиции мусульман. При поддержке муфтията десятки мусульман ежегодно совершают хадж. С образованием в 1991 г. Оренбургского мухтасибата ДУМЕС Б.Х. Хайруллин стал его имам-мухтасибом.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

АРХИВ УПРАВЛЕНИЯ ПО СВЯЗЯМ С ОБЩЕСТВЕННЫМИ, НАЦИОНАЛЬНЫМИ И РЕЛИГИОЗНЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ МИНИСТЕРСТВА КУЛЬТУРЫ, ОБЩЕСТВЕННЫХ И ВНЕШНИХ СВЯЗЕЙ ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ, Дело № 11, «Об открытии мечети в с.Мукменово Асекеевского района», Л.1-3; Д. 2с, «Секретная переписка с Советом по делам религиозных культов при СМ СССР. 18 февраля 1950 – 7 декабря 1962 гг.», Л. 10-13, 17, 20-21, 25, 44, 45; Д. 8. «Служебная записка. Председателю Совета по делам религиозных культов при СМ СССР И.В. Полянскому», 1950-1958 гг., Л. 91; Д. 2с, «Секретная переписка с Советом по делам религиозных культов при СМ СССР и исполкомами городских и районных Советов по вопросам религиозных праздников и мероприятиях», 1953-1958, Л. 154, 163-164; Д. 5, «Информации, представления и проекты, вносимые уполномоченным Совета в Совет по делам религий и местные советские и партийные органы», 1966, Л. 3, 6, 8 - 9, 14, 19, 25-29, 35-37; Д. 2с, «Секретная переписка с Советом по делам религий и др. организациями», 1967, «Информационный отчет уполномоченного Совета по делам религий при Совете министров СССР по Оренбургской области за 1966 г.», Л.9; Д. за 1973 г., «Доклад председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР В.А. Куроедова на расширенном заседании Совета 17 мая 1973 г. «О некоторых вопросах совершенствования контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах», Л.208; Д. за 1980 г., «Информационный

отчет уполномоченного Совета по делам религий Г.Д. Василенко за 1980 г.», Л.7-8; Д. за 1981 г., «Доклад председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР т. Куроедова В.А.», Б/н.

ГАФАРОВ З. и В. ОГНИЕВ, «О традициях полезных и вредных», *Южный Урал*, 1973, 4 октября, с.4.

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ (ГАОО). Ф. 617. Оп. 1. Д. 173. Л. 5, 15, 74, 115 – 121, 124; Д. 211. Л. 36, 49, 145-147, 158; Д. 228. Л. 82, 106-107, 116; Д. 238. Л. 13, 42; Д. 240. Л. 90; Д.246. Л. 15-16; Д. 268. Л. 15; Д. 269. Л. 27; Д. 270. Л. 5; Д. 277. Л. 39; Д. 280. Л. 2-7; Д. 290. Л. 119; Д. 294. Л. 3; Д. 294. Л. 5; Д. 301. Л. 1; Д. 304. Л. 3; Д. 308. Л. 35; Д. 309. Л. 5; Д. 306. Л. 2-3, 4-5.

ИЗВЕСТИЯ, 1943, 3 марта.

КОКОУЛИН В.Г., Сибирские мусульмане в 1943-2003гг. по материалам госархива Новосибирской области, *Археография Южного Урала. Материалы IV Межрегиональной научно-практической конференции*, Уфа, Информреклама, 2004, с. 83-85.

НИКОЛАЕВ О.В., Взаимоотношения власти и протестантских организаций в Оренбургской области (историко-правовой аспект), *Религия и общество: судьбы людей и народов. Материалы молодежно-студенческой научно-практической конференции*, Оренбург, Изд. Центр ОГАУ, 2003, с. 10-12.

ПОТАПОВА А.Н., «К вопросу о паломничестве к святым местам», *Религия и общество: судьбы людей и народов. Материалы молодежно-студенческой научно-практической конференции,* Оренбург, Изд. центр ОГАУ, 2003, с. 62-65.

САФИН Х., «Пережитки прошлого», *Бугурусланская правда,* 1971, 5 февраля, с.3.

ХИСАМУТДИНОВА Р.Р., «Антирелигиозная пропаганда среди населения Чкаловской области накануне Великой Отечественной войны», *Христианство и ислам на рубеже веков,* Оренбург, «ДИМУР», 1998, с. 198-200.

ЦЕТР ДОКУМЕНТАЦИИ НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ (ЦДНИОО). Ф. 371. Оп. 11. Д. 186. Л. 5; Д. 796. Л. 32; Оп. 14. Д. 173. Л. 6; Оп. 17; Оп. 20. Д.1321. Л. 59; Д. 1325. Л. 4.

ЮНУСОВА А.Б., *Ислам в Башкортостане*, Уфа, Уфимский полиграфкомбинат, 1999.



Sovyet Günah Çıkarma Politikası ve Savaş Sonrasındaki On Yılda Orenburg Vilayetinin Müslüman Dinî Örgütleri (1944-1991)

Dr. Konstantin Morgunov

ÖZET

İnananların kendi dinî inanç hürriyetine ilişkin hukuklarını yerine getirmesi devletin din politikasının değişkenliğiyle doğrudan bağlantılıdır. "Tanrısız beş yıl" döneminde (1932-1937) Orenburg vilayetinde (1938'den itibaren Çkalov) tüm mescitler kapatılmıştır. Ateist ideolojinin tahakkümüne bakmaksızın Orenburg Müslümanları mevcut kanun çerçevesinde kendi dinî faaliyetlerini meşrulaştırmaya gayret etmiştir. Böyle bir imkân ancak savaş yıllarının son dönemlerinde vuku olmuştur. İktidar organları vatandaşların birlik ve beraberliğini kuvvetlendirmek maksadıyla ve dinî örgütlerin vatanperverlik konumunu göz önüne alarak biraz daha liberal dini politika yürütmeye geçmiştir. Devlet-din ilişkilerinin liberalleşme ortamında dinî hayatın yeniden ihyası başlamıştır. Dinî örgütler resmî tescil alma imkânına kavuşmuştur. İbadethaneler, kiliseler ve mescitler kullanılması için inanç sahiplerine teslim

edilmiştir. Bu tavizler son derece kayıtlı sıfat taşısa bile, yine de inanç sahiplerinin kendi ibadetlerini resmî olarak yapmalarına, dinî vecibeleri ile geleneklerini muhafaza etmelerine imkân sağlamıştır. Savaş sonrası dönemde dinî politikanın birkaç büyük devrelerini gösterebiliriz. Devlet-kilise ilişkilerinin liberalleşme devresinde Çkalov vilayetinde Müslümanların yedi cemaati tescil edilmiştir. İlk Çkalov cemaati Nisan 1945'te resmî olarak tescil edilmiştir. Çkalov cemaatinden sonra vilayetin çeşitli ilçelerinden Müslümanlar dilekçeler göndermeye başlamıştırlar. Ekim 1945'te Asekeyev ilçesinin Starokulşaripovo köyünün Müslüman cemaati tescil edilmiştir. Aralık 1945'te Sultakay köyünün Müslüman cemaati faaliyetlerini resmi olarak tescil ettirmişlerdir. Sıradaki Müslüman dinî dernek Ekim 1946'da Tatar Kargalı köyünde tescil edilmiştir. Ekim 1946'da Sol-İletsk şehrinde mescit açılmıştır. Aralık 1946'da Staroye Gumerova köyünün cemaati tescil edilmiş Müslüman cemaatine eski mescidin binası iade edilmiştir. En son olarak da Ocak 1947'de Şarlık ilçesinin Novo-Musino köyünün Müslümanlarının dinî cemiyeti tescil edilmiştir. Bu kurumlara mescit binaları iade edilmiştir. İnanç sahibi Müslümanlar epey güçlüklerle beraber Mekke'ye hac ziyaretini yapma imkânına sahip olmuşlardır.

Dış siyasette şartların değişmesiyle ve soğuk savaşın başlamasıyla dine olan daha önceki yumuşak politikadan yavaş yavaş vazgeçilmeye başlanmıştır. 1947'den itibaren dine karşıt bir devlet politikası görülür. Dinî kurumların tescil edilmesi durdurulur ve faal olan resmi ve gayrı resmî dinî kurumlara sert yönetimsel kontrol uygulanır. Bu şartlar altında faaliyette olan resmî dinî kurumlar, dernekler inanç sahiplerinin dinî gereksinimlerini tatmin etmekte zorluk çekmişlerdir. Bu durum ise insanların gizli gizli ibadet etmelerine sebep olmuştur.

Bu izafi denge "Kruşçev'in" dine olan saldırısına kadar (1960 yılların başı) devam etmiştir, o zaman yedi mescidin dördü kapalı idi. 1964 yılının başında Orenburg şehrindeki, Tatarskaya Kargala ve Staro-Kul'şaripovo köylerindeki mescit ve ibadethaneler faaliyetlerini devam ettirmişlerdir.

Bazı yerlerde kült hakkında yasanın yerine getirilmesi için yardım komisyonu teşkil edilmiş, ateist propaganda şiddetlenmiş, yeni Sovyet âdetini tatbik etme artmıştır. Orenburg vilayetinde kült hakkında ve yeni dinî olmayan âdetler hakkındaki yasanın yerine getirilmesini kontrol eden koordinasyon kurulu faaliyetlerine başlamıştır. Laikleşme politikası, ayrıca toplumun yaşayışında ve inananların zihinlerinde cereyan eden değişiklikler, din adamlarını kültün ayrı öğelerini Sovyet gerçeğine ayak uydurmaya sevk ederek, Sovyet devletine bağlılık göstermelerine sebep olmuştur.

Dinî bayram günlerinde kült hademeleri çalışma disiplinini ihlal etmemek için dua ve ibadetlerini sabah vakitlerinden mesai vakitlerinin baş-



lamasına kadar yapmaya gayret etmişlerdir. Ruhban sınıfının temsilcileri kendi vaazlarında Sovyet toplumun birlik ve beraberliğine ve hukuka riayeti vurgulamışlardır. Mescitlerde edilen her bir dua Sovyet hükümeti ile devlet başkanı ve partiye sıhhat ve afiyet dilemekle son buluyordu. Dinî topluluklar için savunma fonu ile barış fonuna bağış yapmak geleneksel olmuştu. Sovyet ideolojisini yayan, Sovyet yönetiminin dış siyasetteki tutumunun propagandasını yapan, özellikle Batı devletlerinin Asya-Afrika bölgesindeki emperyalist siyasetini teşhir eden dinî kurumlara ve derneklere belirli bir ölçüde önem verilmiştir. Devletin din politikasındaki yeni dönem, 1966'da SSCB Bakanlar kurulu bünyesinde birleşik dinî işler konseyinin kurulmasıyla başlamıştır. Konsey, münferit inanç gruplarının faaliyetini kontrol ve kaydetme işlerini düzenlemek maksadıyla biraz daha büyük gayrı resmî grupların kendi faaliyetlerini yasallaştırmasına imkân sağlamakla tescil edilmemiş örgütlerin faaliyetlerinin durdurulması için gereken tüm koşulları sağlama kararı almıştır. Dinî örgütlerin faaliyetlerini yasallaştırma tertibi neticesinde 1960'lı yılların ortasından 1980'li yılların ortasına kadar vilayette Müslümanların dört dinî derneği tescil edilmiştir. Haziran 1965'de Kuybışev vilayeti Klyavlinsk ilçesinden Orenburg vilayeti Kuzey ilçesinin bünyesine Bakayevo köyü verilmiştir. Mezkur köyde Müslümanların dinî örgütü Şubat 1945'den itibaren faaliyetlerine başlamıştır. 1969'da uzun süren inceleme neticesinde Buguruslan şehrindeki ibadethanenin açılışına ve Müslümanların derneğinin tescil edilmesine ilişkin karar alınmıştır. 1981'de Sol'-İletsk şehrinde Müslümanlar cemiyetinin faaliyetinin yasallaştırılması yeniden tesis edilmiştir. Mayıs 1984'de Kuzey ilçesinin İbryayevo köyünün Müslümanlarının cemiyeti tescil edilmiştir.

1980'li yılların ikinci yarısında sosyal sistemin geniş çaplı dönüşümü devlet-kilise ilişkileri sahasına tesir etmiştir. Suni engellerin kaldırılmasıyla yasama alanında yapılan değişiklikler, dinî örgütlerin sayısını, kilise, ibadethane ve mescitlerin yeniden kurulmasını hızla arttırmıştır. 1991'e doğru vilayette Müslümanların 19 cemiyeti faaliyet göstermekte idi. Bunlar, Orenburg şehrinde (2 cemiyet), Bugursulan, Orsk, Sol'-İletsk, Buzuluk, Mednegorsk ve Kuvandık'ta, ayrıca Saraktaş kasabasında, Starokul'şaripovo, Asekeyevo, Tatarskaya Kargala, Bakayeva, İbryaevo, Ozerki, Pokrovka, Nauruzovo, Nikitino köylerinde ve Donguz istasyonunda bulunmaktaydı.



Soviet Confessional Politics and Moslem Religious Organizations of the Orenburg Area in Post-War Decades (1944-1991)

Dr. Konstantin Morgunov

ABSTRACT

Realization on freedom of religion it is straight related the believers of the rights to the overfalls of public confessional policy. In the years of "godless five-year"(1932-1937) all mosques were closed in the Orenburg (with 1938 - Chkalov) area. In spite of domination of atheistic ideology, the Muslims of Orenburg aimed within the framework of existent legislation to legalize the religious activity. Such possibility was opened only in the last soldiery years, when government bodies for strengthening of civil unity and taking into account patriotic position of religious organizations, passed to realization of more liberal religious politics. The revival of religious life began on a background liberalization of state-church relations. Religious organizations got possibility of official registration, meetinghouses, churches and mosques, were passed in the



use of believers. And let these concessions carry an extremely limit character, however it gave an opportunity a believer

In the postwar decades, there are several major phases of religious politics. During the period of liberalization of state-church relations *(1944-1947 gg.) In the area were registered Chkalov seven Muslim communities. First,* in April *1945 has been officially registered Chkalovskaya community. Almost immediately after Chkalov believers were the Muslims to send their petitions from various parts of the region. In October 1945 there were Muslim village society Starokulsharipovo Asekeevskogo area. In December of 1945 legalized the activity the Muslim community in the village Sultakay. The next Muslim religious community was registered in October 1946 in the village of Tatar Kargala. In October 1946 the mosque was opened in the city of Salt*-Iletsk*. In December 1946 it was returned to the building of the former mosque of the registered society of Muslims of the village Old Gumerova. The last,* in January *1947 was registered religious community of Muslims in the village of* Novo-*Musin Sharlykskogo area.*

These organizations were returned to the building of mosques. The faithful Muslim, albeit with considerable difficulty, but were able to make a pilgrimage to Mecca.As a result of changes in foreign political situation and the beginning of the Cold War, there is a gradual abandonment of the old, loyal policy toward religion. In 1947 a new stage of state anti-religious campaign, which put an end to the registration of new religious organizations, and establishing administrative control over the hard operating both legally and illegally religious associations. Existing formal religious societies have been unable to meet the religious needs of believers. This led to the development of "hidden" forms of worship.

This relative balance went up to the "Khrushchev's' attack on religion (early 1960s), when four of the seven mosques were closed. By the beginning of 1964 continued to operate mosques and prayer house in Orenburg, and s.Tatarskaya Kargala s.Staro-Kulsharipovo. In the field, facilitating the commission created to comply with the legislation on cults, atheist propaganda intensified, expanded use of the new Soviet ritualism. In the Orenburg region has started Coordinating Council to monitor the implementation of the legislation on cults and new non-religious ceremonies.

The policy of secularization, as well as changes occurring in society and in the minds of the faithful, urging religious leaders to adapt some elements of the cult to the conditions of Soviet reality, to demonstrate their loyalty to the Soviet state. In religious holidays priests tried to hold prayers in the morning, before the start of the day, to perform religious rites did not have the effect of violation of labor discipline. In his sermons, the

clergy sought to emphasize the unity of Soviet society and its law-abiding. Every sermon in the mosque will certainly ended with the Soviet government and the health resort directly to the head of state and party. Traditional religious communities has been making donations to the Foundation for Defense and Peace Foundation. A certain role was played by religious organizations in the dissemination of Soviet ideology and propaganda of the Soviet leadership's foreign policy positions, particularly in exposing the imperialist policies of Western powers in the Asia-Africa region.

A new period of religious policy of the state associated with the formation in 1966, a single Council for Religious Affairs under the USSR Council of Ministers. In order to restore order in accounting for and control over the activities of certain groups of believers, it was decided to provide the opportunity to unofficially the largest of the existing groups to legalize their activities and at the same time to take all possible measures to stop the activities of unregistered religious organizations. Set to legalize the activities of religious organizations has led to the fact that during the period from the mid-1960s to mid-1980s were recorded in four Muslim religious associations. In June 1965 the Northern district of the Orenburg region of the Kuibyshev region Klyavlinskogo district was transferred S. Bakaevo, which since February 1945 operated a Muslim religious organization. In 1969, after a lengthy consideration it was decided to register the society and the Muslim house of worship in the open g.Buguruslane. In 1981, regained its legitimate activities of the society of Muslims in Sol-Iletsk. In May 1984 it was registered with the Society of Muslims. Ibryaeva Northern District. Large-scale transformation of the social system in the second half of 1980 could not affect the scope and state-church relations. Removal of artificial restrictions and changes in legislation has led to a rapid increase in the number of religious organizations, restoration of churches, prayer houses and mosques. By 1991, the act of 19 organizations of Muslims in the cities of Orenburg (two communities), Buguruslan, Orsk, Sol-Iletsk, Buzuluk Mednogorsk and Kuvandyk and point Saraktash, villages Starokulsharipovo, Asekeevo, Tatar Kargala, Bakayev, Ibryaeva, Ozerki Pokrovka Nauruzovo, Nikitin and Donguz station.



Azerbaycan'da Din Algısı: Umuttan Fobiye Dönüşümün Serüveni*

Prof. Dr. Abdullah Kahraman
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi

ÖZET

Tarih boyunca çoğunlukla Türklerin yaşadığı bir bölge olan Azerbaycan Hz. Ömer zamanında İslâm'la tanışmıştır. Millî kimliklerine son derece bağlı olan Azeriler Müslüman kimliği ile Türk kimliğini birleştirmişlerdir. Fars ve Rus tehlikesine karşı ayakta kalabilmenin yegâne yolu millî kimliği ve kültürü korumaktır. Zira bölge halkı bir taraftan İran'ın diğer taraftan Rusların sürekli işgaline maruz kalmışlardır. İran, Azerilerin mezhebine; Rusya ise din, kültür ve kimliğine müdahale etmiştir. Şah İsmail tarafından temsil edilen Safevi işgaline kadar Azerbaycan ağırlıklı olarak Sünni'dir. Söz konusu işgalden sonra İran'dan getirilen Şiiler Azerbaycan'ın değişik bölgelerine, Azerbaycan'dan göç ettiri-

* Bu makale, müellifin, Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu'nda (31 Mayıs-1 Haziran, İsparta 2007, 207-216) sunduğu "Azerbaycan'da Dini Hayat" adlı tebliğin geliştirilmiş şeklidir.

len birtakım Sünniler de İran topraklarına yerleştirilmiştir. Böylece İran bölgeyi Şiileştirerek mezhep yönünden asimile etmeyi hedeflemiştir. Bu nüfus mübadelesi esnasında binlerce kişi katledilmiştir. Bugün Azerbaycan'ın kuzeyinde genelde Sünniler, güneyinde ise Şiiler yaşamaktadır. Öte yandan Rusya 17. yüzyıldan itibaren bölgeye müdahale etmeye başlamış, toprak işgali yanında siyasal olarak da burada hâkimiyet kurmuştur. Ruslar emellerine ulaşmak için her zaman Ermenilerden bazen de İran'dan destek görmüştür. Rus hâkimiyetine karşı Azeriler, ayakta kalabilmek ve direnç gösterebilmek için millî kimlik ve kültürlerine sıkıca yapışmışlardır. Dini bu kültürün ayrılmaz bir parçası olarak görmüş, çoğu kere millî kimliği dini kimlikle özdeşleştirerek koruma yoluna gitmişlerdir. Millî kimliklerini ve dinî yapılarını koruma konusunda her zaman Osmanlı'ya müracaat etmiş ve destek görmüşlerdir. Osmanlı'nın savaşlardan dolayı zayıfladığını fırsat bilen Rusya ve İran sürekli Azerbaycan'ı sıkıştırmıştır. Bu yüzden Azerbaycan'da Şii-Sünni ihtilafına dayalı mezhep kavgaları yaşanmıştır. Ancak Rus işgalinden sonra mezhep çatışması büyük ölçüde yerini uzlaşmaya bırakmıştır. Ortak düşman olan Rusya'ya karşı Şii ve Sünniler örnek bir ittifak yapmışlardır. Bu yüzden Azerbaycan'ın tarihi ötekiyle bir arada yaşama ve ötekine tahammül etme açısından zengin tecrübelerle doludur. Bu ülkenin tarihini bu açıdan da okumak gerekir. Bu okuma sonucunda dinî, etnik ve mezhepsel toleransın en güzel örneklerini burada görmek mümkündür. Bu ittifaktan rahatsız olan Rusya ve İran ittifaka önderlik eden kimi şahsiyetleri cezalandırma yoluna gitmiştir. Bağımsızlık dönemine kadar Şii-Sünni ittifakı büyük ölçüde devam etmiştir. Tarihin bu dönemi itibariyle Azerbaycan halkının dine menfi bir bakışı veya din karşısında bir fobiye kapılması söz konusu değildir. Çükü bu halkın varlığı büyük ölçüde dine bağlı olmuştur. Rusya'nın işgalden hemen sonra hedef olarak dini, din âlimlerini, din eğitimi veren kurumları, mabetleri ve dinî değerleri hedef alması da bunu göstermektedir.

Azerbaycan'da dinî anlamda fobi oluşmuş mudur veya dine dayalı bir fobi var mıdır? Sorusunu sorduğumuzda buna iki şekilde cevap verilebilir. Dini duygu olarak içselleştirmiş olan Azeri halkı, kendi hayatında dine bir yer de tayin etmiştir. Zihinlerde varlığını sürdüren dinin gerçek dinle alakası, din adına inanılan şeylerin ve yapılan pratiklerin hurafeyle ilişkisi her zaman sorgulamaya açıktır. Gerçek din âlimleri ve din kurumlarıyla halkın bağı koparıldığı için mevcut din anlayışının büyük oranda kulaktan dolma ve hurafeyle karışık olduğu bir gerçektir. Ancak yine de Azeri halkının çoğunluğunun nazarında din hayatın vazgeçilmezleri arasındadır. Ancak halk din adına her türlü anlayışı benimsememekte bazı dini anlayışlara mesafeli durmaktadır. Bu bölgede insanlar iki tür din anlayışına karşı mesafeli durmaya çalışmışlardır. Bunlardan biri, Ruslar tarafından gerçek din âlimlerinin ortadan kaldırılarak onların yerine konu-



lan cahil mollaların temsil ettiği din. Bu din özellikle aydınlar tarafından hep eleştiri ve alay konusu olmuştur. Zira bu dini temsil eden molla, cahil, görgüsüz, özü sözünden farklı, gözü halkın cebinde olan ve dini dünya menfaati için araç gören bir tiptir. Bu sebeple temsil ettiği din bir fobi kaynağıdır. Bu şekildeki bir din temsilcisi, mizahın da konuları arasındadır. Fobi oluşturan ikinci şekil din anlayışı, özellikle bağımsızlık sonrası bölgeye dışarıdan gelen Vahhabi-Selefi din anlayışıdır. Genelde körfez ülkeleri kaynaklı, din adına katı, sert, tek tip bakış açısı içeren bu anlayış Azeri insanını ürkütmektedir. Çünkü bu din söylemi onun din adına yüzyıllardır oluşturduğu geleneklere kökten savaş açmaktadır. Türbe ziyaretleri, yas meclisleri, mezar süslemeleri gibi Azeri halkının yaygın dinî pratikleri Selefi anlayışa göre küfür veya şirktir. Aslında doğru tarafları olan bu anlayışın bölgede uygulanış biçimi ve zamanı yanlış olduğu için halk nezdinde genel kabul görmemektedir. Bu anlayışı temsil edenler, evin yapımına adeta çatısından veya orta katlardan başlamaktadırlar. Bu yapılırken halkın asırlarca dinden ve dinî değerlerden mahrum bırakılışı unutulmaktadır. Durum böyle olunca da, böyle bir din anlayışına karşı halkın rağbeti yerine nefreti artmaktadır. Devlet de bu anlayışın yayılmasını önleme adına çeşitli tedbirler almaktadır. Bazı camilerin ibadete kapatılması, dışarıdan gelen dini yayınlara kota konulması, dini tebliğ ve din eğitimi alanında yabancılara yasak getirilmesi bu tedbirler arasındadır.

GİRİŞ

Azerbaycan'da din, insanların zihninde hep olumlu anlamlar çağrıştırmış, sıcak, huzur ve umut kaynağı olmuştur. İnsanlar en zor zamanlarında bile dinlerine bağlılık göstermişlerdir. Yaşadıkları tarihî, siyasi ve kültürel olumsuzluk ve asimilasyon karşısında din hep umut ışığı olmuştur. Halkın dışarıdan gelen tehlikelere direnç göstermesinde dinin rolü inkâr edilemeyecek derecede büyüktür. Doğru dine ulaşmak için bütün yolların kapatıldığı, sahih din bilgisine giden kaynakların kurutulduğu dönemlerde bile halk, hurafelerle karışık geleneksel bir din anlayışını hep muhafaza etmiştir. Ancak Azerbaycan halkı nezdinde iki temel sebepten dolayı din ürküten, korkutan ve endişe veren duyguların da kaynağı olmuştur. Bunlardan biri, Sovyet işgalinden sonra üretilen ve örgün din eğitimi alamadığı için dinî bilgisi çok zayıf olan ancak din adına temsilci olmak durumunda kalan içerdeki ahund ve molların tutum ve davranışları, diğeri ise dışarıdan ithal edilen ve adına genelde Selefilik denilen akımın halkın frekansına ters gelmesidir. Bu makalede Azerbaycan'da aslında bir umut kaynağı olan dinin fobiye dönüşümü üzerinde durulacaktır.

Azerbaycan'da İslâm'ın Kısa Tarihi ve Nüfusun Dinî Yapısı

Azerbaycan adı (önceleri Aderbadgan, Aderbaygan, Azirbican gibi farklı şekillerde telaffuz edilmiştir) daha çok İran'ın kuzey kısmını oluşturan ve Güney Azerbaycan olarak bilinen bölge için kullanılan bir isim olmakla beraber, giderek Aras nehrinden kuzeye doğru olan topraklar için de kullanılmaya başlamıştır. Binaenaleyh, İslâm tarih literatüründe Derbent'e kadar olan arazi de Azerbaycan olarak anılmaktadır. Daha sonraki dönemde Azerbaycan bölgesinin sınırları kuzeyde Derbent, güneyde Kazvin ve Zencan, batıda ise Erivan ve Tiflis olarak gösterilmektedir[1].

Azerbaycan bölgesinin nüfusu XI yüzyıla kadar bazı Türk-Oğuz, Pehlevi-Pers ve Kafkas dilli kabilelerden oluşmaktaydı. XI. yüzyılda Selçuklularla beraber değişik Türk boylarının Azerbaycan bölgesine yoğun bir göç dalgası başlamış ve bu durum Azerbaycan'da Türk etnik unsurunun önemli şekilde güçlenmesine neden olmuştur. Azerbaycan bölgesine Türk-Oğuz boylarının göç etmesi daha sonraki dönemlerde de devam etmiş ve İlhanlılar döneminde, yani XIII. ve XIV. yüzyıllarda Türk etnik unsuru tam hâkim bir unsur durumuna gelmiştir[2].

Azerbaycan bölgesinin İslâm ile tanışması Hz. Ömer döneminde gerçekleşmiştir. Müslümanların Azerbaycan'a girdiği dönemde Azerbaycan'ın hem güney, hem de kuzey bölgesinde birçok şehrin ve yerleşim merkezinin olduğu bizzat o dönemin tarihçileri tarafından dile getirilmektedir. Dolayısıyla buradaki halk yerleşik kültüre İslâm ile birlikte geçmemişlerdi ve İslâm'dan önce Azerbaycan bölgesinde köklü İran kültürünün bir parçası mahiyetinde yerleşik bir kültür mevcuttu[3].

İster İslâm'dan önceki dönemde, isterse de İslâm'dan sonraki dönemde Azerbaycan bölgesi dinî, kültürel, toplumsal, ekonomik vb. yönlerden İran'la çok yakın bağlara sahip olmuştur. Ülke bir taraftan milliyet bağı başta olmak üzere Osmanlı'nın, mezhep ve coğrafya yakınlığı sebebiyle de İran'ın ilgi alanında olmuştur. Tarihi kaynakların verdiği bilgiler XIV-XV. yüzyıllarda hem İran'da, hem de Azerbaycan'da çoğunlukla Sünni-Şafii Müslümanların yaşadığını göstermektedir. XVI. yüzyılın başlarında Safevi devletinde Şiilik resmi mezhep olarak kabul edildikten sonra Azerbaycan bölgesinin Aras nehrinden

---

1 Ziya Bünyadov, *Azerbaycan Tarixi*, Bakı: Azerbaycan Dövlet Neşriyyatı, 1994, s. 17-18; "Azerbaycan", *DİA*, IV, s. 317-321; Ahmed Zeki Velidi Togan, "Azerbaycan'ın Tarihi Coğrafyası", *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, I/1(1932), 35-48; Behram Hesenov, *Azerbaycan'da Din*, İstanbul, 2011, s. 17.

2 Kerim Oder, *Azerbaycan*, İstanbul 1982, s. 96-99; Ziya Bunyadov, "Azerbaycan", s. 319-320; Behram Hesenov, s. 18.

3 Ziya Bunyadov, "Azerbaycan", 319; Naile Velihanlı, *Arap Hilafeti ve Azerbaycan*, Bakı: Azerbaycan Dövlet Neşriyyatı, 1993, s. 80-125.



güneyde olan kısmının tümünde, Aras nehrinden kuzeyde olan kısmında ise kuzey bölgesi dışındaki bütün bölgelerde Şiilik hâkim mezhep durumuna gelmiştir. Safevi döneminde dinî-politik durum Sünni kuzey bölgesini dinî, kültürel, siyasi vb. bakımdan giderek Sünni Osmanlı devleti ile daha da yakınlaştırmıştı. Bölge İran'ın monopolünden çıkmıştı[4].

Rusların işgalinden önce Azerbaycan halkı arasında zaman zaman mezhebe dayalı ortaya çıkan ve kanlı sonuçlanan hadisler, Rusların işgalinden sonra asgariye inmiştir. Hatta Şii ve Sünniler ortak düşman olan Ruslara karşı ittifak yapmışlardır. Bu ittifak iki mezhep mensupları arasında örnek bir tolerans anlayışını da beraberinde getirmiştir.

XVIII. yüzyılın ortalarına doğru İran'da merkezi iktidarın tamamen zayıflamasıyla birlikte Azerbaycan'da birçok bağımsız küçük devletler –Hanlıklar ortaya çıktı. Hanlıklar kurulduğunda bölgeler temel alınmış ve bu bölgelerin isimleriyle isimlendirilmişti. Her hanlığın kendine mahsus vergi sistemleri, para, tartı ve ölçü birimleri bulunmakla birlikte, bütün hanlıklarda mülki, idari ve kişilerarası adli işlemler şer'i ve örfî hukukla düzenlenmekteydi. Hanlar sadece örfi konularda söz sahibi idiler, şeriat mahkemelerine ise istisnaî durumlar dışında müdahale etmemekteydiler. Geleneğe aykırı davrandıkları zaman hanların tebaasının gazabına gelerek görevlerinden uzaklaştırıldıkları durumlar da olurdu[5].

Hanlıklarda devlet işlerinde ve eğitimde genellikle Farsça kullanılmakla beraber, Müslüman halkın büyük çoğunluğu ana dili olarak Azerbaycan Türkçesini kullanmaktaydılar. Sayıları az olmakla beraber Müslümanlar içinde farklı etnik gruplar olan Tatlar, Talışlar, Lezgiler, Avarlar ve Kürtler de bulunmaktaydı. Hanlıklarda halkın bir kısmı göçebe ve yarı göçebe hayat tarzı sürdürmekle beraber, bütün hanlıklarda nüfusun çoğunluğu köylülerden oluşmaktaydı. Nüfusun bir kısmı ise Bakı, Guba, Selyan, Şamahı, Şeki, Gence, Şuşa ve Nahçıvan gibi önemli şehirlerde yaşamaktaydı[6].

Temel dinî unsur İslâm olmakla beraber hanlıklarda Hristiyan ve Yahudi nüfusu da yaşamaktaydı. Şeriat ile yönetilen hanlık rejimlerinde ehli kitap muamelesi gören bu dinî azınlıkların kendi dinî inanç ve pratiklerini sürdürmeleri için hiçbir engelleme olmamıştır. Bu tutum karşı tarafta da bir güven duygusu oluşturmuş, yasal olarak zorunlu olmadığı halde, bazı durumlarda kendi aralarındaki anlaşmazlıkları çözmek için şeriat mahkemelerine başvurmuşlardır. Gay-

---

4 Oqtay Efendiyev, *Azerbaycan Safeviler Dövleti*, Baki: Azerbaycan Dövlet Neşriyyatı, 1993, s. 49; Behram Hesenov, *Azerbaycan'da Din*, s. 18.

5 Resul Hüseyinli, *Azerbaycan Ruhaniliyi*, Baki: Kür, 2002, s. 30-31.

6 Mehemmed Hesen Veliyev, *Azerbaycan*, Baki: Azerbaycan Dövlet Neşriyyatı, 1993, s. 23-25, 57-59; Behram Hesenov, s. 21.

ri Müslimler arasında çoğunluğu Hristiyanlar oluşturmaktaydı. Hristiyanlarla beraber az sayıda da olsa Yahudiler de yaşamaktaydı[7].

XIX. yüzyılın başlarında Rusya kuzey Azerbaycan'a başlattığı işgal hareketini kısa sürede tamamlamış ve bu işgali 1828 yılında İran'la imzaladığı Türkmençay antlaşması ile resmileştirmiştir. Türkmençay antlaşmasına göre, Azerbaycan'ın Aras nehrinden kuzeyde olan bölgesi Rusya'nın egemenliği altına girdi. Fakat bu durum kuzey bölgesinin İran ve Osmanlı ile olan dinî-kültürel bağlarının kopması anlamına gelmemekteydi. Bu dönemden sonra Kuzey Azerbaycan'ın takip edeceği bu yolda çeşitli faktörler onun gelecek kaderini ve özelliklerini belirleyecekti. Rusya, İran ve Osmanlı güç üçgeni, XIX. yüzyılın ortalarından başlayarak Azerbaycan'da kendini hissettirmeye başlayan modernleşme hareketleri, XIX. yüzyıldan itibaren Rusların ve özellikle Ermenilerin Azerbaycan'a göç etmeleri ve Rus-Ermeni baskısı, 1870'li yıllardan başlayarak Bakü'nün dünyanın en büyük petrol merkezlerinden biri olması ve tabii ki o döneme kadar Azerbaycan'da biçimlenmiş dinî, kültürel, etnik, sosyal vb. yapılar bu faktörlerden en önemlileridir[8].

XX. yüzyılın başlarında Sovyet hâkimiyeti kuruldu ve Azerbaycan Rusya tarafından işgal edildi. Böylece Müslüman nüfusun geleneğe dönüştürerek yaşatmağa çalıştığı dinî inançları yok edilmeye başlandı. Bunun için çok sistemli ve aşamalı planlar devreye sokuldu. Hedef, Azerbaycan milletini millet yapan ve ayakta tutan dinî değerleri ve onlara bağlılığı ortadan kaldırmaktı. Bu plan çerçevesinde bütün cami ve ibadet yerleri kapatıldı. Sovyet işgalinden önce 1700 cami varken bu sayı 17'ye indirildi. Pirleri ziyaret etmek yasaklandı. Bakü'nün hemen girişinde bulunan Bibi Heybet ziyaretgâhı yıkıldı. Vakıflara devlet tarafından el konuldu, dindar olarak kabul edilen insanlar devlet tarafından takip edilerek yurtlarından sürüldü. Sovyet sistemine karşı direnen ve zaman zaman ayaklanmaları organize eden ve bunlara iştirak eden âlim ve aydınların büyük bir kısmı öldürüldü. Bu dönemde alfabe birkaç defa değiştirilerek dinî içeriği olan kitaplar müsadere edilmiştir. Bütün Sovyetlerde olduğu gibi Azerbaycan'da da ateist birlikleri kurulmuş özellikle gençler arasında ateizmin tebliği için büyük çaba harcanmıştır. Sovyet döneminde medrese eğitiminden söz edilemez. Hatta bu dönemde Kur'an-ı Kerim'in tilavet olunması ve yüksek sesle ezan okunması bile yasaklanmıştı. Dinî bayramların kutlanması, açık yerlerde namaz kılınması hapis ve sürgünle sonuçlanıyordu. Okullarda Ramazan ayında öğrencilere zorla yemek yedirilirdi. Bunlara rağmen insanlar gizlice ibadetlerini yapıyor, tanıdıklarına din dersleri veriyorlardı. Sovyet yönetimi halkın inançlarına saygı duyduğunu ama din tarafından insanların sömürülmesine karşı olduğunu

---

7 Resul Hüseyinli, 31; Behram Hesenov, s. 21-22.

8 Tadeusz Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycan'ı 1905-1920* (çev. Nuray Mert) İstanbul 1988, s. 30; İqrar Eliyev, *Azerbaycan Tarihi*, Bakı 1993, s. 205-206; Behram Hesenov, s. 27-29.



bildirse de millî bayram olan Nevruz'u yasaklamasıyla ve Müslümanlara Hristiyanlardan daha çok baskı yapmasıyla aslında kendi söylediklerini yalanlıyordu. Seksenli yıllara doğru artık yönetim bazı şeyleri görmezlikten gelmeye başlamıştı. Bu dönemin başından itibaren dinin Azerbaycan'da tamamen unutulmamasına hizmet eden toplantılar Muharrem aylarında yapılıyordu. Yasak olmasına rağmen insanlar geceleri evlerde toplanıyorlardı. Bazen "şebih" gösterileri yapılsa da bu toplantılar genellikle gizli oluyordu. Bünyesinde bazı hurafeleri barındırmasına rağmen bu toplantılar aslında dinî anlayışın dinamikliğini koruyan faktör olmuştur[9].

Azerbaycan Müslüman, Hristiyan ve Yahudilerden müteşekkil bir coğrafyaya sahiptir. Nüfusunun büyük çoğunluğu Müslümanlardan oluşan Azerbaycan'da Yahudiler (bunlar kendilerini Dağ Yahudileri diye isimlendirirler) ülkenin kuzeyinde (Örneğin: Guba'da), Hristiyanlar ise Karabağ'da ve Bakü'de (daha genel bir ifadeyle Abşeron'da) yaşamaktadırlar. Ayrıca, çeşitli bölgelerde Hristiyan köylerine rastlanmaktadır. Müslüman nüfustan Sünniler Kuzey kısımları (Şirvan topraklarında), Şiiler ise Güney bölgelerin neredeyse tamamını kuşatmakta, Doğu ve Batıda ise çoğunluk teşkil etmektedirler. Müslüman nüfus fıkhî mezhepler açısından taksime tabi tutulursa Şiilerin tamamının Caferi, Sünnilerinse Hanefi ve Şafi oldukları söylenebilir. Ancak Şafiilerin oranı daha fazladır. Ayrıca, son zamanlarda başta Bakü olmakla çeşitli bölgelerde selef akidesini savunan ve halk arasında Vahhabi diye nitelendirilen mezhep mensupları da öne çıkmaktadırlar.

Azerbaycan'da Din-Devlet Münasebeti

Azerbaycan anayasasında (18. ve 48. maddeler) ifade edildiği üzere;

1. Devlet laik (dünyevi) bir devlettir. Ancak laiklik ateizm yahut dinsizlik demek değildir. Aksine devlet inanç hürriyetinin teminatçısıdır.
2. Din devletten ayrıdır. Ancak dindar vatandaşlar devletten ayrı değildir. Devlet de dindarların haklarını korumak mecburiyetindedir. Dinin devletten ayrı olması, siyasi, içtimai ve ideolojik bakımdandır. Yani devlet dine göre yönetilmez.
3. Dinî değerler halkın tarih boyu şekillenmiş millî ve manevi değerlerinin ayrılmaz parçasıdır. Bu değerleri koruyup geliştirmek için devlet gerekli düzenlemeleri yapmalıdır.
4. Dinî kurumların, merkez ve idarelerin ve umumi olarak dinin siyasete karışmasına izin verilmez. Dini siyasete karıştırmak isteyen kurumlar için de gerekli işlemleri yapar.

[9] Bkz. Behram Hesenov, s. 28-44.

5. Dinî kurumlar ve farklı dinlere mensup cemaatler arasındaki müspet ilişkilerin geliştirilmesi, toleransın temin edilmesi ve huzurun sağlanması ilgili devlet kurumlarınca yapılır.

6. Din eğitimi cemiyet için gereklidir. Ancak din eğitimi mevcut kanunlar çerçevesinde hayata geçirilmelidir. Buna göre din eğitimi isteğe bağlıdır. Din eğitimi esnasında farklı din ve mezhep mensuplarının birbirini incitici ve huzur bozucu tutum ve söylemlerine müsaade edilmez. Anayasa "Bütün dinler ve dinî kurumlar kanun karşısında eşittir" hükmüyle bu konudaki tarafsızlığını ifade etmiştir. (bk. Azerbaycan Anayasası, I. Fasıl: Umumi Müddealar, madde, 1-6).

Dinî Teşkilatlar

1. Şeyhülislamlık (Ruhanî İdare)[10]

Merkezi Bakü'de bulunan bu teşkilat Kafkas Müselmanları İdaresi diye de bilinmektedir. Azerbaycan'da dinî teşkilat denilince akla gelen Şeyhülislamlıktır. İdarenin başında Şeyhülislam unvanını taşıyan bir şahıs bulunur. Bu idare, esasen 1828'de Gürcistan'ın başkenti Tiflis'te, Rusya tarafından Müslümanları kontrol altında bulundurmak, faaliyetlerini tahdit etmek gibi maksatlarla kurulmuş ve 1919'a kadar burada faaliyet göstermiştir. 1919-1920'de Bakü'de faaliyetine devam eden dinî idare, 1920'de kapatılmış ve 1943'te tekrar açılmıştır. O tarihten beri faaliyetini sürdüren dinî idarede bir şeyhülislam ve altı müftü bulunmaktadır. Müftülerden biri baş müftü unvanına sahiptir ve Sünni'dir. Şeyhülislam ve diğer yardımcıları ise Şii'dir. Bakü'nün haricinde ve Kafkasların diğer bölgelerinde şeyhülislamlığı temsilen kadı unvanını taşıyan bazı kimseler görev yapmaktadır. Aynı zamanda bu teşkilatın bünyesinde İlmî-Dinî Şura ile Kadılar Şurası faaliyet göstermektedir. İlmî-Dinî Şura'nın çoğu akademisyen olan 23 üyesi bulunmaktadır. 1943 yılında kurulan Kadılar Şurası 29 üyeden oluşmaktadır. Şura'nın başkanlığını şeyhülislam yürütmektedir. Fetva verme yetkisini uhdesinde bulunduran bu Şura periyodik toplantılar yaparak güncel dinî meseleler üzerinde müzakerelerde bulunur.

Kuruluşundan bu güne kadar 12 şeyhülislamın görev yaptığı bu idarenin başında 1980'den beri Şeyhülislam Allahşükür Paşazade bulunmaktadır. Uluslararası İslâm teşkilatları ve Müslüman ülkelerle ilişkilerin gelişmesinde önemli bir role sahip bulunan bu idarenin görevleri arasında Azerbaycan'daki dinî teşkilatlara rehberlik etmek, dinî meselelerin dine uygun olarak yerine getirilmesine nezaret etmek ve mescitlere din görevlisi yetiştirmek ve tayin etmek vardır.

Azerbaycan anayasasının 8. ve 9. maddesi Şeyhülislamlığın hem kanuni mesnedini hem de görev ve sorumluluklarını düzenlemektedir.

[10] Geniş bilgi için bk. Hüseyinqulu Memmedli, *Qafqazda İslâm ve Şeyhulislamlar*, Bakı 2005.



2. Dinî Kurumlarla İş Üzre Devlet Komitesi

Bu komite devletin din sahasındaki siyasetinin hayata geçirilmesini temin etmek için Azerbaycan Cumhurbaşkanı'nın 20 Temmuz 2001 tarih ve 544 numaralı fermanı ile kurulmuştur. Bu cümleden olarak komite, ülkede oluşturulan dinî teşkilatların resmî kaydını tutmakta, kanunlara uygun olup olmadığını ve faaliyetlerini denetlemektedir. Aynı zamanda ülkeye dışarıdan dinî yayın sokulması da komitenin iznine bağlıdır. Komite dinin devletten ayrı oluşunu her fırsatta vurgulamayı ve dini devlet işlerine karıştırmak isteyen dinî kuruluşlara müdahale etmeyi de kendi salahiyetinde görmektedir. Komitenin vazife ve salahiyetleri Azerbaycan anayasasının ilgili maddelerinde detaylı bir şekilde gösterilmiştir.

Bu kurumlar dışında Türkiye Cumhuriyeti Bakü Büyükelçiliği bünyesinde bulunan Din Hizmetleri Müşavirliği, devletlerarası mukaveleye esasen 20 kadar din görevlisi ile yine Türkiye tarafından inşa edilen mescitlerde din hizmeti vermektedir. Türkiye'den gönderilen imamlar "nâib imam" unvanıyla görev yapmakta ve hem Şeyhülislamlık hem de Dinî Komite tarafından denetlenmektedir. Ancak son yıllarda artık Türkiye'den din görevlisi kabul etme uygulamasına da son verilmiştir.

Din Eğitimi ve Dinî Eğitim Kurumları

Bağımsızlık Öncesi Dönemde

Hanlıklar döneminde Azerbaycan'da eğitim camilerde ve özel olarak evlerde yapılmaktaydı. İçerik olarak esasen geleneksel İslâmi ilimler okutulmaktaydı. Mektepler dinî tahsilin ilk aşamasını oluşturmaktaydı. Medrese ise mektep mezunu ve 16 yaşını doldurmuş öğrencileri alan ikinci ve son aşama idi. Yüksek din tahsili almak isteyen Şii din adamları için en muteber sayılan yerler Irak ve İran'daki ilmî merkezler idiyse, Sünni din adamları için bu ilmî merkezler Osmanlı medreseleri, özellikle de İstanbul ve Şam'daki medreseler olmuştur. Bu durum Azerbaycan'da yaşayan halkın İran ve Osmanlı ile dinî-kültürel, hatta siyasi bağlarını sürekli canlı tutmaktaydı. Daha hanlıklar döneminde bilgili din adamlarının Sünniler arasında "efendi", Şiiler arasında ise İran'da olduğu gibi "ahund" olarak isimlendirilmesi bu bağlamda oldukça anlamlıdır.

Çarlık Rusya döneminde Azerbaycan'da dünyevi ve dinî olmak üzere iki tür mektep vardı. Dünyevi okullar din eğitimi vermeyen matematik, fizik, tarih, coğrafya gibi derslerin okutulduğu mekteplerdi. Sayıları az olan bu mektepler Bakü ve Gence'de açılmıştı. Din eğitimin verildiği okullara ise "dinî mektep", "mollahane" ve "medrese" adı verilmekteydi. Bu mekteplerde dünyevi ilimler okutulmaz, sadece molla ve ahund adı verilen din görevlisi yetiştirmek hedeflenirdi. Bu dönemlerde Gence'deki "Medresie-i ruhaniyye" ve Bakü'deki "Nicat medresesi" olmak üzere iki medreseden bahsedilmektedir. Bu medreselerde dinî ilimler, Arapça, Farsça, Rusça, Ana Dili, Hesap, İslâm coğrafyası ve Tarih gibi dersler okutulurdu.

Bağımsızlıktan Sonraki Dönemde

1. Örgün Eğitim Kurumları

Azerbaycan'da resmî olarak din derslerinin okutulduğu ilkokul, ortaokul veya liseler mevcut değildir. Türkiye'den gelip Azerbaycan'da özel okul açan bazı kuruluşlar, müfredat programlarında ahlak, maneviyat gibi değişik adlar altında din dersine de yer vermektedirler. Umumiyetle ortaöğretim kurumu seviyesinde olan ve örgün eğitim veren bu okullarda din dersleri "ahlak ve maneviyat" adı altında verilmektedir. Bu özel okullar arasında Türkiye Diyanet Vakfı'nın 1994 yılında açmış olduğu TDV Bakü Türk Lisesi'nin özel bir yeri vardır. Başlangıçta ilahiyat temayüllü olarak açılan bu lise, aynı binada eğitim yaptığı ilahiyat fakültesine öğrenci hazırlamak için ve İmam-Hatip Lisesi olarak planlanmıştır. Bu sebeple de diğer orta öğretim kurumlarından farklı olarak müfredatında dinî derslerin adı ve haftalık saati fazladır. Zaman içerisinde yapılan müfredat değişiklikleri ile dinî derslerin sayısında azalma olmuşsa da diğer liselere oranla yine de gözle görülür bir fark vardır. Şu anda bu lisede okutulan dinî dersler şöyledir: 1. Kur'ân-ı Kerim (5, 6 ve 7. sınıflarda haftada iki saat, 8, 9, 10 ve 11. sınıflarda haftada bir saat), 2. Din Kültürü (5, 6, 7 ve 8. sınıflarda haftada iki saat), 3. İslâm Tarihi (9, 10 ve 11. sınıflarda haftada bir saat), 4. Fıkıh (9, 10 ve 11. sınıflarda haftada bir saat).

Diğer Türk liselerindeki din ve maneviyat dersleri ise şöyledir: 1. Bakü Türk Anadolu Lisesi'nde ilköğretim bölümünde 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda haftada iki saat, lise kısmında haftada bir saattir. 2. Atatürk Lisesi'nde ilköğretimin 4. sınıfından başlamak üzere lise son sınıfa kadar Ahlak Dersi adıyla haftada birer saattir. 3. Çağ Öğretim Şirketi'ne bağlı orta öğretim kurumlarında ise ahlak dersi maneviyat adıyla verilmektedir.

Azerbaycan'ın kendi ortaöğretim kurumlarında ise din dersinin verilmesi 2006 yılında prensipte kabul edilmiş ve 2006-2007 eğitim yılı itibariyle pilot okullar seçilerek ilkokulların dördüncü sınıfında hayat bilgisi içinde bir ünite şeklinde başlangıç yapılmıştır. 2007-2008 eğitim öğretim döneminden itibaren din derslerinin bütün orta öğretim kurumlarında verilmesi düşünülmektedir.

Azerbaycan'da akademik düzeyde din derslerinin okutulduğu yegâne resmî devlet kurumu Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'dir. 1992 senesinde Türkiye Diyanet Vakfı ve Marmara Üniversitesi arasında imzalanan bir mukaveleye dayanılarak kurulan bu fakülte beş yıl süreli olup mezun olanlar hem ilahiyatçı, hem Arap dili öğretmeni hem de master sertifikası almaktadırlar. Fakülte, Diller Bölümü ve İslâmi İlimler Bölümü olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Kuruluşundan bu güne kadar İslâmî ilimler bölümündeki dersler Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinde görevli bulunan ve üç yıllığına Azerbaycan'da görevlendirilen hocalar tarafından verilmektedir. 2006-2007 öğretim yılından itibaren fakültenin ilk mezunlarından Türkiye'ye gönderilip doktoralarını tamamlayan Azerbaycanlı hocalar da kendi branşlarında ders vermeye baş-



lamıştır. Diller Bölümünde Arapça başta olmak üzere, İngilizce, Türk Dili ve Farsça dersleri okutulmaktadır. İslâmî İlimler Bölümünde okutulan dersler şöyledir:

1. Kur'ân-ı Kerim
2. Tefsir ve Tefsir Usulü
3. Hadis ve Hadis Usulü
4. İslâm Hukuku ve Fıkıh Usulü
5. Kelam
6. İslâm Mezhepler Tarihi
7. İslâm Dini Esasları
8. İslâm Tarihi
9. İslâm Ahlakı
10. İslâm Medeniyeti Tarihi
11. Dinler Tarihi
12. Din Felsefesi, Mantık, Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi
13. Tasavvuf Tarihi
14. Felsefe Tarihi
15. Araştırma Teknikleri

Kuruluşundan bu güne kadar fakülteden yaklaşık 400 öğrenci mezun olmuştur. Kendi alanlarında istihdam imkânı bulunmayan bu öğrenciler, çeşitli enstitülerde araştırma görevlisi veya Arapça hocası olarak çalışmaktadır. Bir kısmı ise Azerbaycan Dili ve Edebiyatı veya Azerbaycan Tarihî dallarında ek sertifika alarak bu branşlarda öğretmenlik yapmaktadırlar.

BDÜ İlahiyat Fakültesinden başka Şeyhülislamlık tarafından da din derslerinin okutulduğu İslâm Üniversitesi kurulmuştur. İslâm Üniversitesinin Bakü'de yerleşen merkez şubesinden başka Sumgayıt'ta, Mingeçevir'de ve Zagatala'da şubeleri mevcuttur. Bu okulda, Kıraat, Şia Fıkhı, Sünni Fıkhı, Ahlak, Akaid, İslâm Tarihi, Arap Dili, Fars Dili, Hadis, Tefsir, Mantık, Coğrafya, İngiliz Dili gibi dersler okutulmaktadır. İslâm Üniversitesi daha çok devlet tarafından nezaret edilen medrese statüsündedir ve talebelerine verdiği diploma devlet tarafından tanınmamaktadır. Ancak Şeyhülislamlık bazı mescitlere buradan mezun olan elemanları görevlendirmektedir.

2. Yaygın Eğitim Kurumları

Azerbaycan'da yaygın din eğitimi daha çok özel kuruluşlarca yapılmaktadır. Merkezi Türkiye'de bulunan bazı vakıf ve cemaatlerin Azerbaycan'da tesis ettiği yaygın eğitim kurumlarında ağırlıklı olarak dinî tedrisat yapılmaktadır. Bunlar içerisinde Gençliğe Yardım Fondu'nun sponsorluk ettiği ve Şeyhülislamlığa

bağlı okulların yaygın din eğitimi alanlında özel ve önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Bu teşkilat, Azerbaycan'ın pek çok bölgesinde ve Şeyhülislamlığın denetiminde Türkiye'deki İmam-Hatip Lisesi programları esasında, bölgenin özel durumunu da dikkate alarak din eğitim ve öğretimi veren okullar tesis etmiştir. Bu okullar ağırlıklı olarak din eğitim ve öğretimi verdikleri için Azerbaycan'ın Millî Eğitim Bakanlığı'na (buradaki adı Tahsil Nazırlığı) değil de, Şeyhülislamlığa bağlıdırlar. Söz konusu okulların bir kısmında hafızlık eğitimi de verilmektedir. Bir kısmı gündüz normal eğitimine devam eden okul öğrencilerine ikinci eğitim şeklinde din eğitimi vermektedir.

Bunlar yanında başta İran olmak üzere, başka devletlerin de yaygın din eğitimi alanında faaliyetleri bulunmaktadır.

Dinin Sosyal Hayattaki Tezahürleri

Azerbaycan'da Sovyet işgalinin dine vurduğu ağır darbe ve yıkımın etkileri hâlâ devam etmektedir. İnsanların din adına bildikleri, inandıkları ve uyguladıkları şeyler son derece sınırlıdır. Uzun süren menfi propaganda ve yıkım sonucunda insanlar, sünnet olmayı muhafaza etmişlerse de, gusül abdesti gibi dinin manevi temizlik adına emrettiği bir hükmü büyük oranda terk etmişlerdir. Ahiret inancı konusunda çok ciddi sarsıntılar meydana getirilmiştir. Sistematik ibadetler olan namaz, oruç, hac ve konusunda büyük eksiklikler oluşmuştur. Bütün bu yıkımlardan sonra halkın hâlâ dine saygılı olmasını bir avantaj olarak kabul etmek gerekir. Bu açıdan bakarak, Yas ve Muharremlik merasimleri adı altında korunan dindarlığı küçümsemek yerine, tamir etmek daha doğru bir yaklaşım olur. Aşağıda gerçek kaynağından elde edilemeyen ve atadan, dededen öğrenilen son derece sınırlı ve hurafelere boğulmuş olan dinin sosyal hayattaki bazı tezahürleri örnek olarak zikredilecektir. Bu uygulamalara bakarak nihai karar vermek doğru olmayacağı için bunları sadece birer vakıa ve tespit olarak değerlendirmek yerinde olur.

1. İnanç ve İbadetler

1999 yılında Bakü örnek alınarak Azerbaycan'da yapılan bir din sosyolojisi araştırmasındaki verilere göre, Allah inancı konusunda toplumda ciddî bir problemle karşılaşılmamıştır. Özellikle ateizm propagandasına maruz kalmamış olan otuz yaşın altındaki genç nüfus ile, dinî inançları olgunlaştıktan sonra bu propagandaya maruz kalan altmış yaş üzerindeki nesil arasında Allah'ın varlığına ve birliğine iman konusunda istenen bir oran (%94) mevcuttur. Orta grupta ise ateizmin ciddi tesirleri gözlemlenmiştir. Kur'ân'a, peygamberlere ve kadere inanç konusunda da toplumun inançları sağlamdır. Detayı bilinmemekle birlikte, Şii nüfusun ağırlıklı olduğu Azerbaycan toplumunda, on iki imama iman konusunda geleneksel bir inanç ve ehlibeyt sevgisi mevcuttur. Fakat on iki imamın tamamından ziyade, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in adı bilinmektedir. Mehdi inancı da geleneksel olarak varlığını sürdürmektedir.



Bugün ise gerek örgün ve gerekse yaygın din eğitimi veren kurumlar sayesinde halkın dinî inançlar konusundaki bilgisi ve dine bağlılığı günden güne artmaktadır. Okuma yazma oranının çok yüksek olduğu bu toplumun ilgilendiği konular içerisinde dinin önemli bir yeri vardır. Bunda din eğitimi veren kurumlar yanında, Kur'ân'ın Azerbaycan Türkçesine çevrilmesinin, Azerice telif edilen dinî kitapların ve İslâm ülkeleriyle temasın önemli bir rolü vardır. Her yıl Bakü'de düzenlenen uluslararası sempozyumlarda dinî konuların azımsanamayacak bir yer tutması da bunun bir göstergesidir. Dine karşı olan yoğun eğilim, devlet yetkililerini dengeli bir din politikası arayışına sevk etmiştir. Okullarda devlet eliyle din eğitiminin verilmesi düşünceleri de bu arayışın göstergelerinden biridir.

Mezkûr araştırmanın ibadetler konusunda ortaya koyduğu verilere göre ise durum şöyledir: Günlük namaz kılma oranı kadınlar arasında erkeklere göre daha yüksektir. Ancak düzenli namaz kılma oranı yine de çok düşüktür (%20 civarında). Ramazanda oruç tutanların oranı %31 civarında iken, gençlerin bu ibadeti yerine getirme oranının yüksek olduğu saptanmıştır. Fitre verme, kurban bayramında kurban kesme, hacca gitme oranları ise, daha çok mali durumla ilgili olduğu için hayli düşüktür. Özellikle Şii Müslümanlar Hz. Hüseyin'in kabrinin bulunduğu Kerbela şehrini ve sekizinci imam Ali Rıza'nın medfun bulunduğu Meşhed şehrini de kutsal saymakta ve buraları ziyaret edenleri de "meşhedî" ve "kerbelaî" adıyla anarak hacı saymaktadırlar. Kâbe ziyaretine göre buralara yapılan ziyaretçi oranı daha yüksektir. Bunun sebebi de daha çok ekonomiktir[11].

Günümüzde ibadetler konusunda gelinen noktayı şöyle özetleyebiliriz: Azerbaycan'ın kuzey ve güney diye iki ana bölgeye ayrıldığını, kuzeyde yoğun olarak Sünni nüfusun, güneyde ise daha çok Şii nüfusun yaşadığını daha önce ifade etmiştik. Sovyet işgalinden önce üç bin kadar camisi bulunan Azerbaycan'da bu gün çok az sayıda cami kalsa da belli başlı bölgelerde camiler yeniden inşa edilmiş ve edilmektedir. Buna göre her bölge kendi mezhebine göre namazını ifa etmektedir. Bakü'de ise Sünnilerin devam ettiği ve Türkiye tarafından inşa edilmiş Şehitlik, İlahiyat, Ceyranbatan, Karaçukur ve Mehdabad mescitleri faaliyettedir. Bu camilerde, Karaçukur hariç, günde beş defa ezan okunup namaz kılınmaktadır. Şii cemaat ise bu mescitlerde genellikle namazlarını ferdî olarak ifa etmektedir. Karaçukur'da ise önce Sünniler sonra Şiiler namazlarını kılmaktadır. Sovyet döneminden kalan Tezepir mescidinde ezan ve namazlar Şii mezhebine göre eda edilmekte, Göymescid'de ise yine önce Sünniler sonra da Şiiler namazlarını kılmaktadırlar. Göymescit'te aynı zamanda Sünniler Cuma namazlarını eda etmektedirler. Diğer mescitlerden Türkiye'nin inşa ettiği ve hâlihazırda görevli bulundurduğu camilerde Sünni cemaat muntazaman Cuma

[11] Bkz. Mehriban Qasımova, Azerbaycan'da Dinî Hayat (Bakü Örneği), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 35-59.

namazına iştirak ederken, Şii cemaat Cuma namazı kılmamaktadır. Çünkü Şii fıkıh anlayışına göre İmam ve nâibinin bulunmadığı yerlerde Cuma namazı farz değildir, sadece ihtiyarî vaciptir; isteyen kılar, isteyen kılmaz.

1999'da Bakü örnek alınarak yapılan din sosyolojisi araştırması verileriyle bu günü karşılaştırdığımız zaman, hem mali hem de bedenî ibadetler alanında çok büyük ve müspet gelişmelerin olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce halkın ekonomik seviyesi ve dinî bilgisi günden güne artmaktadır. İnsanlar, fıtratlarında var olan dine hızlı bir şekilde yönelmekte ve şartları elverdikçe dinî vecibelerini yerine getirmeye çalışmaktadırlar. Mesela, üç sene içerisinde yaptığımız gözlemlere göre namaz kılanların, oruç tutanların, hacca gidenlerin, zekât verenlerin, tesettüre riayet eden kadınların durumunda ciddi artışlar görülmektedir. Özellikle kadın nüfus ve genç nesiller bu konuda çok hızlı gelişme göstermektedir. Ancak hızlı dindarlaşma beraberinde bazı problemleri de getirmektedir. Bunların başında farklı dinî anlayışlara sahip olanlar arasındaki sataşmalar, dinî ihtilafların meydana getirdiği ihtilaf ve kafa karışıklıkları gelmektedir. Bütün bu olumsuzlukları bertaraf etmek için din eğitiminin devletin kontrolünde ve rehberliğinde olmasında acil zaruret olduğu Azerbaycan makamlarınca da kabul edilmiş durumdadır. Bu konuda dini, din psikolojisini, din sosyolojisini, dinler tarihini, mezhepler tarihini iyi bilen yerli rehberlere çok ihtiyaç bulunmaktadır. Aksi halde meydana gelecek dinî karışıklık huzur bozucu boyutlara ulaşabilir.

2. Yas merasimleri[12]

Azerbaycan'da yas merasimlerine çok önem verilmektedir. Yas meclislerinde görünen hedef ve maksat, ölene son dinî vazifeyi yapabilmek ve ölenin yakınlarının acısını paylaşmaktır. Teorik olarak yas merasimlerindeki asıl amaç insanlara din adına bir şeyler söylemek ve vefat eden adına ihsanda bulunmaktır. Uygulamadaysa yas merasimi ölenin yakınlarının ona verdiği önemin göstergesi, evlatlarının sosyal baskıdan kurtuluş kapısıdır. Ancak bu meclisler daha çok hurafelerle donatılmış din anlayışının teyit ettiği bir adet izlenimi vermektedir. Çünkü ölenin yakınları aşırı külfete girmekte ve özelikle dar gelirli olanlar adeta maddi anlamda ezilmektedir. Bundan dolayı da bu meclisleri objektif değerlendirenlerde "ölen canını kurtarıp gitmekte fakat geride kalanın canı çıkmaktadır" şeklinde bir kanaat hâkimdir. Nitekim pahalı mezar taşlarının yapılması, mezarlar üzerinde çeşitli yapıtların dikilmesi de bunun bir uzantısı olarak tezahür etmektedir. Bu coğrafyada ancak Hristiyan mezarlıkları gösterişsizdir.

Cenazeye katılmak mutlaka yapılması gereken âdetlerdendir. Cenazeye erkekler katılır, bayanlar ise belli günlerde (veya günün belli saatlerinde) kabir ziyaretlerinde bulunurlar. Definin üçüncü veya dördüncü, yedinci, kırkıncı veya elli ikinci (daha çok Sünni bölgelerde) günleri ölenin ruhuna Kur'an okunduğu ve ihsanlar-

[12] Bkz: Taleh Hacıyev, "Azerbaycan'da Defn Merasimi Adetleri", Baki Dövlet Unversiteti İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi, No: 08 (17) Sentyabr (Eylül) 2007, s. 137-145.



da bulunulduğu günler olarak kabul edilmektedir. Bu günlerde insanlar ölenin yakınlarını ziyarette bulunurlar. Ölenin ailesine para veya yiyecek yardımlarında bulunulur. Erkek ve bayan mollalar Kur'an tilavet ederek "din" içerikli sohbetlerde bulunurlar. Bayan mollasının asıl işi ağıt yakarak diğerlerini ağlatmaktır. Öğlen ihsanda bulunulur sonra kabir ziyaretine gidilir. Bakü'den Hazar kıyısıyla İran'a doğru uzanan ve Şii nüfusun yaşadığı yerleşim birimlerinde bu durum yedi gün devam eder. Ayrıca Şii bölgelerdeki yas meclislerinde mersiye okunması daha sıklıkla olmaktadır. Ayrıca Perşembe günü aile fertleri toplanarak ölenin adına ihsanlarda bulunurlar. Definin kırkıncı gününe kadar böyle devam eder ve bundan sonraki ilk yıldönümünde ihsanlar verilir. Bir yıl içinde ölenin en yakınları düğün yapamaz. Ölümden sonra ilk gelen ilk dinî ve millî bayram (Kurban, Ramazan ve Nevruz Bayramı) "kara bayram" olarak adlandırılır. Bu bayramda ölenin kabrine gidilir, Kur'an okunur, katılanlara ikramlar yapılır.

3. Muharremlik Merasimleri ve Aşure[13]

Azerbaycan'da özellikle Şii Müslümanların yoğun olduğu bölgelerde Muharremlik merasimleri ve aşure günü kutlamaları ve etkinlikleri yapılır. Bu merasim, Hz. Hüseyn'in Kerbela'da şehit edilmesi olayını zihinlerde canlı tutmak ve Şii anlayışın haklılığına vurgu yapmak maksadı ile yapılır ve dinî-mistik bir karakter taşır. Bu törenlerin baskın unsuru mersiyeler söylemek ve sine vurmak ve vücudundan Hüseyn aşkına kan akıtmaktır. Azerbaycan'da Muharremlik merasimi Hz. Hüseyn'in şehit edildiği Aşura gününde yani Muharrem ayının 10. Gününde başlar. İlk on gün konu ile ilgili rivayetler anlatılır, mersiyeler söylenir ve siyah renkli matem bayrakları asılır ve Hz. Hüseyn'in şehit edilmesi temsili olarak gösterilir. Aşure gününden başlayarak kırkıncı güne kadar "ihsan" denilen ziyafetler verilir. Türkiye'de ve başka bölgelerde bu ayın anısına pişirilip dağıtılan aşure çorbası yerine Azerbaycan'da "hedik" adı verilen aş dağıtılır. aşure ile aynı içeriğe sahip olan hediğin tek farklı tarafı tatlı olmamasıdır. Bu günün esprisine uygun olarak hedik şekersiz olarak pişirilir. Çünkü Şii halkın anlayışına göre Aşure yas bayramıdır, bu bayramda tatlı ikram etmek uygun olmaz. İmamın şahadetinin üçünde, yedisinde ve kırkında ihsan vermek daha faziletli kabul edilir. Bunlara "Ali sofrası" da denilir. Bu günlerde mescitlere gidenler sinelerini döver, mersiyelere iştirak eder ve kollarına ve başlarına "nezir bağı" adı verilen siyah bantlar bağlarlar. Muharrem ayında ve Safer ayının onuna kadar yani İmamın kırkıncı günü dolmadan Azerbaycan'ın Şii Müslümanları düğün, doğum günü ve bayram kutlamaları gibi eğlenceli meclisler düzenlemez ve bu gibi etkinliklere iştirak etmez. Sünniler ise bu gibi konularda Şii Müslümanların inancına saygılı davranmaya itina gösterir, onlar da bu gibi meclisleri ertelerler.

---

[13] Bkz: Abdulvahap Taştan, "Azerbaycan'da Dinî Yaşayışın Geleneksel Tezahürü: Muharremlik Merasimleri", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 11, Kayseri 2001, s. 105-110.

4. Nikâh Merasimleri ve Düğünler

Azerbaycan'ın çoğu bölgelerinde resmî devlet nikâhıyla beraber imam nikâhının yapılması da gerekli sayılmaktadır. Hatta bu konuda Şii ahalinin Sünnilere nispetle daha muhafazakâr olduklarını da söyleyebiliriz. Dinî nikâha "kebin kesme", resmî nikâha ise "zaqs" adı verilmektedir. Evlendirme dairesinde aynı zamanda bir din görevlisi (ahund) bulunmakta ve dinî nikâh kıymaktadır. Bunun için bir gayr-i resmî belge de düzenlemektedir. Muta nikâhı burada "siyğa" diye anılmaktadır. Bu şekildeki evliliğe Şii Müslümanlar rağbet etmektedir. Devlet tarafından yasaklanmış olmakla beraber halk arasında bu şekilde evliliğin olduğu bilinmektedir.

Düğünler genellikle modern tarzda yapılmakta ve misafirlere çeşit çeşit yiyecekler ikram edilmektedir. Bazen "derviş toyu" diye isimlendirilen musiki ve alkollü içkilerin olmadığı düğünler de yapılmaktadır. Bu düğünler insanların büyük çoğunluğu tarafından hoş karşılanmamakta ve "yas" diye nitelendirilmektedir. Dindar olan genç nesil genellikle alkollü içkilerin verilmediği ama müziğin bulunduğu düğünler yapmaktadırlar.

5. Bayramlar ve Bayram Etkinlikleri

1. Dinî Bayramlar

Azerbaycan'da Ramazan ve Kurban bayramlarının insanlar her zaman bilincindedirler. Ancak insanların bir araya gelerek bu bayramları diğer özel günler gibi daha içten, samimi ve merasim oluşturacak bir şekilde kutlamaması Sovyet döneminden kötü bir miras olarak tevarüs etmiştir. Bayram ve Cuma namazlarına gelenler büyük oranda gençlerden oluşmaktadır. Bayramlarla ilgili çıkan diğer bir problemse bayram gününün tayin olunmasıyla ilgilidir. Bunun nedeni Türkiye, İran ve Suudi Arabistan'ın bayram günü olarak farklı günleri göstermeleridir. Bu da zaman zaman aynı günde bayram yapılamamasına sebep olmakta ve cemaat arasında ihtilaf meydana getirmektedir.

2. Nevruz Bayramı

Bilindiği gibi Nevruz eski Ön Asya kavimlerinin yılbaşı ve bahar bayramı olarak bilinmektedir. Yeni gün anlamına gelen nevruz, güneşin Koç Burcuna girdiği gün olup Rumî takvimde Mart'ın 9'una, Miladi takvime göre ise 21-22 Mart'a tekabül etmektedir. İran mitolojisine göre nevruz ihtişamın sembolü olan Cemşid'in tahtına çıktığı gündür. Bu sebeple o bu günü bayram ilan etmiştir. Daha sonra Sasaniler, Abbasiler, Büyük Selçuklular, Moğollar, Safeviler ve hatta Osmanlılar devrinde İran'dan Mısır'a bütün ülkelerde Nevruz gününden itibaren bir hafta bayram olarak kabul edilmiş ve kutlanmıştır. Bu günlerde yapılan bayramın en büyük nişanesi ateş yakılması, ateşin üzerinden atlanması ve insanların birbirine su serperek şenlik yapmasıdır. Çeşitli yörelerde Nevruz bayramı günü kabir ziyaretleri yapılmakta ve ikramlarda bulunulmaktadır. Os-



manlıda II. Meşrutiyetten sonra Nevruz kutlamaları yerini 5 Mayıs'ta yapılan Hıdrellez'e bırakmıştır.

Nevruz bayramı Şii nüfus arasında dinî niteliğe büründürülen bir bayramdır. Yapılan birçok tartışmaya rağmen Nevruz kutlamaları bir taraftan eski inançların uzantısı olarak, diğer taraftan ise "Hz. Ali'nin tahta çıkma" bayramı olarak kutlanmaktadır.

Azerbaycan'da Nevruz Bayramı İslâm'dan önce de kutlanan bir bayramdır. Bu gün Nevruz Azerbaycan'da resmi devlet bayramı olarak kabul edilmekte ve Ramazan ve Kurban bayramından çok daha ihtişamlı ve coşkulu olarak geçmektedir. Dinî bir nitelik atfedilmeyen bu bayramda daha çok baharın gelişi ve yeni bir iklime giriş kutlanılmaktadır. Baharın ve yeşilliğin sembolü olarak da bir tepsi içerisine "semenî" denilen buğday ekilmektedir. İnsanlar bunları ya kendisi ekmekte veya satın almakta evlerine, işyerlerine koymakta hatta hediye olarak götürmektedirler. Büyükçe yakılan ateşin üzerinden atlanmaktadır. Bu atlamaya verilen anlam, bütün zorlukların ve kötülüklerin eski yılda kalması, yeni yılda ise kolaylık ve temizliğin olmasıdır.

6. Türbeler ve Nezir Kutuları[14]

Türbeler halkın dinî hayatında önemli yere sahiptir. Türbeler genellikle din âlimlerinin, şeyhlerin, tarikat büyüklerinin ve İmamiyye Şia'sında özel saygı duyulan On İki İmamın akrabalarının mezarları üzerinde yapılagelmiştir. Türbelerin önemi sadece ziyaretgâh olmalarından kaynaklanmamaktaydı. Özellikle Sünni halk arasında türbeler etrafında genellikle şeyhlerin tekke ve zaviyeleri bulunmaktaydı. Burada müritler yetiştirilmekte, dinî tedrisat yapılmakta ve ulema arasında dinî konularda tartışmalar yapılmaktaydı. Türbeler genellikle kervan yolları üzerinde bulunmaktaydı. Onun için de türbelerde yolcuların konaklaması için de yerler bulunmaktaydı. Bütün bu hizmetleri yürütebilmek için türbelere ciddi boyutlarda yardımlar yapılmakta, emlak vakfedilmekteydi.

Azerbaycan'da bağımsızlık öncesi dönemde Sovyet rejiminin dine, dinî değerlere ve dinî vecibeleri yerine getirmeye karşı menfi tutumu halkın nazarında pirlerin önemini artırmıştır. Halk bir anlamda dinî ihtiyacını pirleri ve türbeleri ziyaret ederek karşılamış ve dinle ilişkisini bu sayede devam ettirmiştir. Azerbaycan'ın değişik bölgelerinde pirler bulunmaktadır. Bunlar arasında Bakü'de bulunan ve Bibi Heybet denilen VIII. İmam Ali Rıza'nın kız kardeşi adına yapılan türbe, Bakü'nün Nardaran köyünde bulunan ve yine Şii imamların Rehime adındaki bayan akrabalarından birine ait olan türbe, Merdekan kentindeki "Mir Mövsüm Ağa" türbesi en meşhurlarıdır. Halk arasında bu türbeler ve buralarda yatanlar hakkında çeşitli keramet ve rivayetler anlatılmaktadır. Bu kerametler

[14] Bkz: Meşedihanım Nemet, *Azerbaycan'da Pirler: Sosial-İdeoloji, İktisadi-Siyasi Merkezler,* Bakü, 1992.

dolayısıyla da pirler ve ziyaretgâhlar etrafında oluşan çeşitli hurafe ve menfilikler bulunmaktadır.

Bu gün Azerbaycan'da pir adı verilen türbelere rağbet ve ziyaret dinî inancın en güçlü unsurlarından biridir. Ancak türbe ziyaretleri etrafında dinen tasvip edilemeyecek bazı inanç ve uygulamalar bulunmaktadır. Günlük hayatında dinî vecibelerini yerine getirmeyenler bile pirlere ziyareti vazgeçilmez bir dinî vecibe olarak algılamaktadır. Hatta pirleri ziyaret adeta diğer dinî vecibelerin yerini tutacakmış gibi bir inanç vardır. Yine pirlere inanmak ve onları ziyaret dindarlığın da bir ölçüsü sayılmaktadır. Mezarların tavaf edilmesi, sunulan dileğin pir tarafından yerine getirileceğine inanılması, bir işin hayırlı olması için mutlaka pirleri ziyaret etmek gerektiğine inanılması gibi hususlar dinen tasvip edilemeyecek bazı hususlardır. Bunların çoğunun dinî bilgi eksikliğinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Her türbenin yanında "nezir kutusu" denilen kumbaralar bulunmaktadır. İnsanlar gelip geçerken buralara adaklarını bırakmaktadırlar. Para atmadan geçenin işinin rast gelmeyeceğine inananlar da vardır. Genelde insanlar Allah'tan dileğine buralara bırakılan adağı vasıta kılmaktadırlar. Yine adak kurbanları buralarda kesilmekte ve buralarda daha çok kabul olunacağına inanılmaktadır.

Azerbaycan Tarihinde Dinin Algılanışı

Klasik Dönemde Din Algısı

IX. yüzyılda Azerbaycan'da hilafete karşı direnen Babek isyanı, İslâm'ın geldiği dönemde burada yerleşik bir kültürün varlığını göstermektedir?[15].

Azerbaycan'da din ve özellikle mezhep tarih boyu bir şekilde ve belli bir yere kadar çatışma sebebi olmuştur. Bu anlamda Safevi devletinin kurulduğu XVI. Yüzyıldan sonra meydana gelen Şii-Sünni çatışmaları halkı ciddi anlamda tedirgin etmiştir[16].

Önceleri Azerbaycan bir taraftan Osmanlı, öte taraftan İran'ın din politikaları sebebiyle sıkıntılı ve çatışmalı yıllar yaşamıştı. Ancak Rusya'nın bölgede hâkimiyet kurup, oraya Hristiyan Ermenileri yerleştirip onlara pozitif ayrımcılık yapması, Şii-Sünni çatışmasında ciddi bir azalma meydana getirmiştir. Hatta ortak düşman olan Rus ve Ermenilere karşı ittifak bile yapılmıştır[17]. Bu ittifakta, bölgede hâkim duruma gelen ve Şeyh İsmail Şirvani ve Hamza Nigarî tarafından temsil edilerek yaygınlaştırılan Nakşibendiyye-Halidiyye tarikatının da

[15] Behram Hesenov, s. 18.

[16] Arif Yunusov, s. 76-77; Behram Hesenov, s. 19-24.

[17] Behram Hesenov, s. 24-25, 31-33.

büyük rolü olmuştur. Bu tarikata müntesip olanların Ehl-i beyt vurgusu Şii-Sünni ittifakında temel ve ortak bir nokta olmuştur[18].

Ruslar, Sünni ve Şiileri parçalamak, din âlimlerinin toplumsal etkilerini kırmak ve rejime sadık din adamı yetiştirmek adına Tiflis'te Şiileri temsilen Şeyhülislamlık, Sünnileri temsilen de Müftülük kurumu oluşturdu[19].

XIX. yüzyılda oluşum sağlayan Azeri aydınlar, dini dışlamadıkları gibi, dinî değerlerin savunuculuğunu da yaptılar. Bu aydınlar arasında ateizm nadir görülen bir durum oldu ve ateizm Azeri aydınlar arasında hiçbir zaman müstakil bir ekol haline gelmedi[20]. Çünkü onların Ruslar tarafından dışlanmasının ve negatif ayrımcılığa tabi tutulmalarının esas sebebi, dinden beslenen millî kimlikleri idi.

Azeri aydınlar, XIX. ve XX. Yüzyılın başlarında dinî, millî ve kültürel kimliğin korunmasının en temel unsuru olarak görmüşlerdir[21].

Sovyetlerin baskıcı, bozucu, dejenere edici sistemi ile yetişen Sovyet kuşağında din bilginlerine karşı olumsuz bir tavır vardır[22]. Ancak bunun temel nedeni, Sovyetlerin gerçek âlim tipini yok ederek onun yerine ikame ettiği bilgisi, kapasitesi, etki alanı ve saygınlığı sınırlı mollalardır. Şairlerin şiirlerinde ve yazarların roman ve piyeslerinde eleştirilen de hep bu tiplerdir. Sovyet politikası ürettiği ve bu yetersiz âlim tipi üzerinden de dine, dindara ve dinî değerlere vurmayı hedeflemiştir.

Sovyet dönemi Azerbaycan'ında dinî değerlerle millî değerler iç içe idi. Millî değerleri savunmak aynı zamanda dinî değerlere sahip çıkma anlamına geliyordu. Din, millî değerlerin korunmasına güç katıyordu. Azeri halkı her şeye rağmen büyük bir direnç ve maharetle dine saygılı ve hasret kalmayı başarabilmişti. Sovyetlerin planlarından biri, dinden soyutlanmış bir millî kimlik oluşturmaktı. Hâlbuki Azerbaycan'da din geleneklere yedirilerek bir habitus haline getirilmiş ve bu şekilde korunmuştu. Ancak siyasal İslâm'a taraftar olanların sayısı ciddi anlamda azalmıştı[23]. Dolayısıyla bu anlamda bir din Azerbaycan halkı için fobi olmak şöyle dursun, millî kimliğin korunması, sürdürülmesi ve bağımsızlığa giden süreçte bir umut ışığı olmuştur.

Bağımsızlık Sonrasında Din Algısı

Bağımsızlık sonrası Azerbaycan'da bağımsızlığı takip eden birkaç yıl (1988-91) içinde İslâmî devrimin gerçekleşeceği ve siyasal İslâm'ın hâkim olacağı dü-

[18] Behram Hesenov, s. 33-34.

[19] Behram Hesenov, s. 35-36.

[20] Behram Hesenov, s. 51.

[21] Behram Hesenov, s. 70.

[22] Behram Hesenov, s. 118.

[23] Behram Hesenov, s. 130-137.

şünülmüştü[24]. Zira halkın yıllardır susadığı dine ve dinî değerlere çok büyük ilgi vardı. Halk cephesi de bu alandaki özgürlüklerin önünü sonuna kadar açmıştı. Bu durum Müslümanlar adına umut verici bir gelişme olduğu halde İslâm karşıtları açısından fobi oluşturuyordu.

Azerbaycan'da dinin umut ışığı olmasından fobi kaynağı olmaya doğru gitmesinin temel sebeplerinden biri, Selefiler adı verilen ve körfez ülkelerinden beslenen din anlayışının tebliğ edilmesidir. Bu din anlayışında sertlik, şiddete başvurma, dinî nassları literal olarak yorumlama, esnek olmama, doğruyu teke indirgeme ve bunu da sadece kendi yorumuna hapsetme gibi zaaflar mevcuttur. Bu da Azeri halkın geleneksel din anlayışıyla çatışmaktadır. Aynı durum komünizm sonrası Balkan ülkelerinde de yaşanmıştır.

Bilindiği üzere, bağımsızlık sonrası Azerbaycan'a dinî, kültürel ve eğitim alanında rehberlik etmek için birçok İslâm ülkesinden gidenler olmuştur. Elçibey'in çıkardığı kanun bu anlamda son derece geniş imkânlar tanımıştır. Gidenlerin temel hedefi, Sovyet sisteminin hâkim olduğu yıllarda gerçek dinî bilgiden mahrum bırakılan Azeri halkına dinî bilgileri yeniden taşımaktır. Türkiye başta olmak üzere, bazı Arap ülkeleri de bu konuda Azerbaycan'ın yardımına koşmuşlardır. Ancak Arap ülkelerinden gelen din anlayışı bölgeye Selefi ve Vahhabiliği taşımıştır. Bir anlamda Azerbaycan halkının geleneksel din anlayışıyla tam zıt kutbu oluşturan bu akım sempati yerine büyük oranda antipati toplamıştır. Hâlbuki halkın din adına uygulayageldiği hurafelerin ortadan kaldırılması zamana ihtiyaç göstermekte idi ve bu tedricilik yöntemini gerekli kılmaktadır. Bu anlamda sert bir tutum halk arasında ciddi çatışmalara ve ayrışmalara sebep olabilirdi. Nitekim de öyle oldu. Din olarak bilinen türbe ziyaretleri, yas meclisleri, Muharremlik merasimleri gibi alanlara saldıran selefi anlayış din adına fobi oluşturmuş ve Azerilerden tepki almıştı. Hatta sırf bu yüzden dine sıcak bakmayan bir kitleden de bahsedilmektedir. Bu ülkede din alanında meydana gelen fobinin kaynağı asla din ve dinî değerler değildir. Özellikle bağımsızlık sonrası (1992) Halk Cephesi lideri Elçibey'in din özgürlüğü alanındaki yaklaşımları sonucu din alanına dışarıdan müdahaleye de imkân veren yasanın çıkarılması bu alanda fobiyi besleyen unsurlardan biri olmuştur. Zira dışarıdan dinî tedrisat ve tebligat maksadıyla ülkeye çok farklı grup ve anlayış girmiştir. Bunların birbiriyle çatışması din alanında önce bir kaosa daha sonra da fobiye yol açmıştır. Bu sebeple söz konusu itici anlayışlar hem halktan hem de devletten tepki almışlardır. Halk tepkisini rağbet etmeyerek, devlet ise tebliğ ve barınma imkânı vermeyerek göstermiştir.

Bu ülkede dinin bir fobi kaynağı olması sadece halk arasında değil devletler arasında da gözlemlenebilen bir durum olmuştur. Devlet olarak Azerbaycan tamamen Şii anlayıştan beslenen dine karşı fobisel bir tepki vermektedir. Çünkü

[24] Behram Hesenov, s. 11.



bu şekilde bir din anlayışı ülkeyi tamamen İran'a yaklaştırma, içişlerine karışmasına yol açma ve sonunda asimilasyona kadar götürecek bir sürecin tetikçisi olabilir. Bu aynı zamanda Azerbaycan'ı en önemli müttefiki ve samimi destekçisi olan Türkiye'den uzaklaştırabilir. Ülkenin tamamen Sünni İslâm'dan beslenmesi yönetimi içerideki Şii nüfus ve İran karşısında zor durumda bırakabilir. Ülkenin siyasal İslâm'a teslim edilmesi ise rejimin hiç işine gelmez. Bu bağımsızlığı ve tarih boyu uğrunda savaşılan millîleşmeyi de olumsuz yönde etkiler. O zaman Azerbaycan'ın kendi millî çıkarlarını zedelemeyecek dengeli bir din anlayışını arayıp bulması gerekir. Ancak bu durumda din fobi kaynağı olmaktan çıkar. Bunun için ülkenin kendi iç dinamiklerini harekete geçirerek ülkede esası millî ve yerli kadrolardan oluşan, ülke şartlarına uygun bir din eğitimi vermek gerekmektedir.

Azerbaycan toplumunda siyasal İslâm'ın rağbet görmemesi, bu toplumun zaman zaman Ermeni ve Ruslarla beraber hareket eden, kendi ülkesinde bulunan Azerilere zulmeden İran'ın büyük etkisi olmuştur. Azeri halkı bu tür bir İslâm'ın kaynağında her zaman kendilerini sömürmek ve bitirmek isteyen İran'ı görmüşlerdir.

Sonuç

Azerbaycan İslâm'la tanıştığı günden beri dini millî kimliğin ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Bunda bu halkın din ve milliyetleri sebebiyle negatif ayrımcılığa maruz kalmalarının da önemli bir etkisi olmuştur. Azerbaycan halkının dine olan bağlılıklarını kıramayan karşıt güçler bu bağlılığı farklı yönlerden örselemeyi denemişlerdir. Bunun için yapılan sinsi planlardan biri, Azeri halkının din anlayışına müdahale etmek ve sahih din anlayışını hurafelere indirgenmiş bir din haline getirmek olmuştur. Bunda büyük oranda başar sağlandığını esefle kabul etmek gerekmektedir. Elbette bu sonuca bir anda veya kısa bir süreçte ulaşılmamıştır. Rusya'nın bölgeye müdahalesinin tarihî aşamaları doğru okunduğu zaman hedefin topraktan çok din olduğu rahat bir şekilde anlaşılabilir. Zira Azerbaycan coğrafyasını maddi olarak ilhak edemeyen Rusya, onların bölgesel jandarması gibi çalışan Ermeniler ve zaman zaman değişik saiklerle onlara katkı sağlayan Farslar manevi ilhakı hedeflemişlerdir. Bunun için Ruslar, gerek çarlık döneminde ve gerekse Bolşevik ihtilalinden sonra bölgeye yönelik siyasetinde dine müdahaleyi hep ilk hedef olarak seçmiştir. Zira Azeri halkının asimilasyonu için çok bağlı bulundukları millî kimliğin, onun zedelenmesi için de bu kimliğin çimentosu olan dinin maniple edilmesi gerekiyordu. Zaman zaman din alanında keskin yasaklamalar yapan Ruslar, bir dönem dinin temel esası olan iman ve ibadetleri alaya alıcı, mantıksız olduğunu telkin edici ve onların insanları medeniyetten uzaklaştırıcı olduğuna dair propagandalar yapmışlardır. Bu alanda başarı sağlama adına gerçek din âlimlerini ortadan kaldırma, sürgün etme, din eğitimini yasaklama, resmî din adamı yetiştirme, kendi propagandalarını benimsemiş yerli yazarlara kitap telif ettirme, roman, piyes, sinema

gibi araçlarda dini alaya alan temalar işleme gibi her yolu denemişlerdir. Sonuçta Azerbaycan halkı her şeye rağmen dine olan bağlılığını büyük oranda korumuştur. Ancak din adına halkın sarıldığı ve icra ettiği şeylerin büyük çoğunluğu gerçek dinden çok uzak olmuştur. Çünkü gerçek dinin bilgi ve ilham kaynakları kurutulduğu gibi, yaparak öğretme imkânı da ortadan kaldırılmıştır. Nesiller arası pratik din aktarımına büyük oranda imkân tanınmamıştır. Mevcut din de ehil olmayanlar tarafından temsil edildiği için istismara ve dünyevi kazanca alet edilmeye açık hâle getirilmiştir. Sabir gibi büyük şairlerin eserlerinde din adamlarına yönelttiği eleştirileri bu süreçle birlikte değerlendirmek gerekir[25]. İşte bu şekildeki bir din halkın nazarında bir anlamda fobisel bir hâl almıştır. Çünkü bu algıya sahip olanlar mollanın kendilerini sömüreceğine inanır olmuşlardır. Din adına görev ifa edenler etrafında oluşturulan olumsuz kanaatlerin altında da aslında bu fobi yatmaktadır.

Bağımsızlık sonrası Azerbaycan'ına geldiğimiz zaman fobinin yön değiştirdiğini görmekteyiz. Azerbaycan hanlıklar döneminde şeriatla idare edilen bir ülkedir. Ancak Batı'nın diğer ülkelerde yaptığı şeriat aleyhindeki propagandaları burada aynen yapan Rusya'nın din politikası sonucu şeriat korkulan bir şey haline getirilmiştir. Bağımsızlıktan sonra bölgeye dışarıdan taşınan din hizmetlerinin bir kısmı da bu korkuyu maalesef besler duruma gelmiştir. Bunların başında İran kaynaklı Şii din anlayışı ile Selefi söylemin tesirinde kalan Sünni din anlayışı gelmektedir. Şia dini tek yoruma indirerek bunu kendi ambalajıyla sunarken, Selefi söylem haklın kültürel durumunu ve tedricilik yöntemini hiçe sayarak hareket etmektedir. Bu her iki anlayış da Azeri halkını tedirgin etmektedir.

Sonuçta İslâmofobi'nin tesiriyle Azerbaycan'da son yıllarda din algısında bir fobi oluşmuştur. Güvenlik gerekçeleriyle Azerbaycan hükümeti bu konuda bazı tedbirler almıştır. Bu cümleden olarak dışarıdan izinsiz dinî eserlerin ithali yasaklanmış, dışarıda tahsil görenlerin dinî hizmetlerde görev alamayacağı esası benimsenmiş ve belli yerlerin dışında dinî eserlerin satışına izin verilmeyeceği ifade edilmiştir. Azerbaycan'da din alanında basılacak kitapların Dinî Kurumlarla İş Üzre Dövlet Komitesi'nden izin alması şart koşulmuştur.

Dışarıdan gelen dinî eserlerde yer alan farklı dinî fikirlerin halkın kafasını karıştırdığı, halk arasında istenmeyen, anlayış ve davranışlara yol açtığı ve kontrol edilemeyecek noktalara vardığı gerekçelerle genel anlamda dine, din tebliğine ve dinî edebiyata oldukça ihtiyatlı yaklaşılmaktadır. Bu alanda özgürlükten çok kısıtlama anlayışı hâkimdir. Bunun için bazı cami ve mescitler çeşitli güvenlik problemi yaşattıkları gerekçesiyle ibadete kapatılmış durumdadır.

---

[25] Bu konuda bir değerlendirme için bk. "Azerbaycan'ın Büyük Şairi Mirze Elekber Sabir'in Bazı Şiirleri Işığında Devrinin Din Anlayışına Yönelttiği Tenkitler", Azerbaycan Respublikası Teshil Nazirliyi Azerbaycan Diller Üniversiteti Azerbaycan Yazıçılar Birliyi tarafından düzenlenen Azerbaycan Edebiyatına Yeni Deyerler Prizmasından Baxış adlı uluslararası konferans, 13-14 Dekabr, Bakı-2006.



Azerbaycan'da dinî ve hafıza dönüşümlerinin tarihî seyrini konu alan bir araştırma şu hipotezleri öne sürmüş ve doğruluğunu ispata çalışmıştır:

1. Azerbaycan'da dinî kimliğin biçimlenmesinde bölgedeki etnik ilişkiler önemli rol oynamıştır.
2. Sovyet döneminin resmi ideolojisi sebebiyle Azerbaycan'da din tasfiye edilmiş ve dinî inanç ve dinî yaşamla ilgili sofistike bilgiler konusunda başvurulabilecek her türlü merci ortadan kaldırılmıştır.
3. Sovyet döneminde gelişen milletleşme süreci Azerbaycan'da dinî kimliğin şekillenmesinde önemli olmuştur.
4. Azerbaycan'ın bazı etnik-kültürel özellikleri, Sovyet döneminde burada dinî inançların muhafaza edilmesinde önemli fonksiyon icra etmiştir.
5. Sovyet döneminde dinî inanç ve yaşamla ilgili sofistike bilgiler konusunda başvurulabilecek bütün mercilerin ortadan kaldırılması, millileşme sürecinde şekillenen millî kimlikle bağdaştırılabilen bu tür mercinin biçimlenmesini engellemiştir. Bu durum bağımsızlık döneminde dinî yaşam ve inançların düzenlenmesi konusunda büyük ölçüde yerli olmayan dinî faaliyetlere bağımlı kalmaya sebep olmuştur.
6. Sovyet döneminde dinî kimliğin özellikleri görece homojen olduğu halde, bağımsızlık döneminde diğer İslâm ülkelerinden gelen dinî faaliyetler çoğul bir yapıya doğru değişime sebep olmuştur. Bununla birlikte söz konusu dinî faaliyetler Azerbaycan toplumunun tarihî-kültürel arka planıyla ve mevcut millî kimliğiyle uyuşmadığı için geniş toplum kesimleri üzerindeki etkisi sınırlı kalmıştır[26].

KAYNAKLAR

ALBAYRAK, Halis, "Azerbaycan'da Din", Türk Dünyasının Dinî Meseleleri (Kutlu Doğum Haftası: 1997), Ankara 1998, s. 131-147.

ALİYEV, Rafiq, *Devlet ve Din*, Bakü 2006.

ARIK, Durmuş, *Azerbaycan Türklerinin Dini Tarihi ve Halk İnanışları,* Ankara 2005.

BABAŞLI, Memmedali, "Çarlık Rusyası Döneminden Günümüze Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri", Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu, 31 Mayıs-1 Haziran, İsparta 2007, s. 217-224.

BENNIGSEN, Alexandre, QUELQUEJAY, Chantal Lemercier, *Stepde Ezan Sesleri. Sovyet Rejimi Altındaki İslâm'ın 400 Yılı*, Çev: Nezih Uzel, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1981

BENNIGSEN, Alexandre, QUELQUEJAY, Chantal Lemercier, *Sufî ve Komiser: Rusya'da İslâm Tarikatları*, Çev. Osman Türer, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988

[26] Behram Hesenov, *Azerbaycan'da Din*, s. 239-242.

BÜNYADOV, Ziya, "Azerbaycan", DİA, IV.

BÜNYADOV, Ziya, *Azerbaycan Tarixi*, Bakı: Azerbaycan Dövlet Neşriyyatı, 1994.

CORNELL, Svante E., The Politicization of Islam in Azerbaijan, Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Paper 2006.

EFENDİYEV, Oqtay, *Azerbaycan Safeviler Dövleti*, Baki: Azerbaycan Dövlet Neşriyyatı, 1993.

EHEDOV, A., *Azerbaycanda Din ve Dinî Tesisatlar*, Bakü 1991

ELİYEV, İqrar, *Azerbaycan Tarihi*, Bakı 1993.

ERGUN, Ayça, "Azerbaycan'da Bir Ulusal Kimlik Meselesi Olarak Alfabe Değişiklikleri", Bilig, yaz 2010, sayı: 54, s. 139-160.

HACIYEV, Taleh, "Azerbaycan'da Defn Merasimi Adetleri", Baki Dövlet Unversiteti İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi, No: 08 (17) Sentyabr (Eylül) 2007, 137-145.

HESENOV, Behram, "Azerbaycan'da Sovyet Sistemi İçinde İslâm", Baki Dövlet Unversiteti İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi, No: 10 (17) Sentyabr (Eylül) 2008, s. 211-223.

HÜSEYİNLİ, Resul, *Azerbaycan Ruhaniliyi (Hanlıklar Çağından Sovet İşğalınadek Olan Dövrde)*, Bakü: Kür Neşriyatı, 2002.

KAHRAMAN, Abdullah, "Azerbaycan'da Dinî Hayat", Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu, 31 Mayıs-1 Haziran, İsparta 2007, s. 207-216.

KALAFAT, Yaşar, "Güney Azerbaycan'da Din", Türk Dünyasının Dinî Meseleleri (Kutlu Doğum Haftası: 1997), Ankara 1998, s. 149-157.

MEMMEDLİ, Hüseyinqulu, Qafgazda İslâm ve Şeyhülislamlar, Bakü 2005.

MUSAYEVA, Şehla Musa Gızı, "Azerbaycan'da Din-Dövlet Münasibetleri", Baki Dövlet Unversiteti İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi, No: 14 Sentyabr (Eylül) 2010, s. 207-224.

NEMET, Meşedihanım, *Azerbaycanda Pirler: Sosial-İdeoloji, İktisadi-Siyasi Merkezler,* Bakü, 1992.

ODER, Kerim, *Azerbaycan*, İstanbul 1982.

PAŞAZADE, Allahşükür, *Gafgazda İslâm: Tarih ve Müasirlik*, Bakü, 1991.

QASIMOVA, Mehriban, *Azerbaycan'da Dinî Hayat* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 1999.

SEZGİN, Abdulkadir, I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (1-15 Kasım 1993), Ankara 1995, 29-45.

SWIETOCHOWSKI, Tadeusz, "Ajarbaijan: The Hidden Faces of Islam, World Policy Journal Fall-2002, s. 69-76.

SWIETOCHOWSKI, Tadeusz, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycan'ı 1905–1920*, çev. Nuray Mert, İstanbul, 1988

TAŞTAN, Abdulvahap, "Azerbaycan'da Dinî Yaşayışın Geleneksel Tezahürü: Muharremlik Merasimleri", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 11, Kayseri 2001, s. 105-110.



TOGAN, Ahmed Zeki Velidi, "Azerbaycan'ın Tarihî Coğrafyası", Azerbaycan Yurt Bilgisi, I/1(1932).

VELİHANLI, Naile, *Arap Hilafeti ve Azerbaycan*, Bakı: Azerbaycan Dövlet Neşriyyatı, 1993.

VELİYEV, Mehemmed Hesen, *Azerbaycan*, Baki: Azerbaycan Dövlet Neşriyyatı, 1993.

YILDIZ, Muharrem, *Dünden Bugüne Kafkasya,* İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2006

YUNUSOV, Arif, *Azerbaycanda İslâm*, Bakü 2004.



The Perception of Religion in Azerbaijan: The Adventure of Transformation from Hope to Phobia

Prof. Dr. Abdullah Kahraman

ABSTRACT

Azerbaijan, a place where throughout history Turkish people have lived in mostly met with Islam during the time of Hz. Omar. Azeris who have higly strong national identity joined Islamic and Turkish identity. The only way of surviving against the threaten of the Persian and Russian is to save national identity and culture. Therefore the people of the region have exposed to continous threaten of Russians' and Irans' invasion. Iran interfered into Azeris' sect; on the other hand Russians interfered their religion, culture and idendity. Azerbaijan was mainly sunni till the time when it occupied by Şia Safevi Shah Ismail. After this invasion some shia people brought from ıran were placed into different regions of Azerbaijan and some sunni people displaced from Azerbaijan were also placed in to the territories of Iran. Thus, by spreading Shiism in Azerbaijan Iran has aimed to assimilate the region in



terms of sectarian. Thousands of people were killed during this exchange of populations. Today Sunnis live usually in the north of Azerbaijan and Shiites living in the south. On the other hand, Russia began to intervene in the region since 17. century by establishing political dominance as well as land occupation. To achieve their ambitions, they received always support from Armenians and sometimes from Iran. Azeris firmly connected to their national identity and culture to survive and to resist against Russian domination. They have seen religion as an integral part of this culture, and many times they preffered to protect national idendity by defining it as the same with religional identity. They always applied to Ottoman Empire To protect their national identities and religious structures and got support. Russia and Iran have pressed on Azerbaijan by evaluating opportinity of weakness of Ottoman because of the wars. Therefore, sectarian struggles based on Shia-Sunni conflict in Azerbaijan occurred. However, tafter he Russian occupation, the sectarian conflict has left its place to agreement. Shiites and Sunnis against the common enemy, Russia, formed an example of alliance. Therefore history of Azerbaijan is full of rich experiences in terms of living together wit other idendities and toleration. . It is necessary to read the history of this country in this regard. As a result of this reading, it is possible to see the most beatiful examples of religious, ethnic and sectarian tolerance in this country. Russia and Iran who are disturbed from this alliance punished some leaders of the alliance. Shia-Sunni alliance continued until independence. As this period of history Azerbaijani people have no a negative view about religion, any phobia against religion. Becaouse existence of this nation based on the religion. After the invasion why Russia targeted religion, religious leaders-clerics, religious institutions providing education, temples and religious values shows the importance of religion for Azeris.

Is there a religio-phobia in Azerbaijan? We can answe the question in two ways: Azerbaijani people who internalized religion as a feeling give aplace for religion in their life. İt is allways questinable that religion in the minds whether proper to authenticity of real religion-Islam or not? Or beliefs nad practices on the name of religion have any relation to superstitutions? Because peoples' link with true religious scholars and institutions has been broken off, it is true that present religious understanding of Azeri public is largely dependent on hearsays and superstitutions. However for the majority of Azeri people religion is indispensible part of life. But people don't accept all kinds of understanding in the name of religion and approach cautiously. In te region people try to approach cautiously against two kinds of religious understanding: one is a religious understanding represented by clericks-ignorant mullahs replaced true scholars who have been eliminated by Russians. This kind of religion

understanding is allways criticisized and mocked by intellectuals. Mullahs who represent this understanding are persons generally ignorant, uncouth, dishonest, exploiting people and abusing religious feelings for their benefits. For this reason this understanding of religion in itself is a source of religio-phobia. The second source of phobia is Vahhabi-Selefi understanding of religion that especially came from outside to the region after independence. This understanding in general originated from gulf countries wih its single hard perspektive on the name of religion irritates Azeris about religion. Because this radical religious discourse straggle against tradition of Azeri people those have been formed in the past long times. Religious practices commonamong Azeris such as visiting to tombs, assemblies of mournings, grave decorations are küfr and şirk according to selefi-vahhabi understanding. Infact although this understanding of religion has true parts, because it is wrong time with wrong ways of practices and notification it is hard to be accepted by the public in the region. Those who represent selefi understanding start to construct house from the roof or from middle floors. They forget this public has been deprived of relious values for centuries. Because of their wrong method people hate instead of demand this understanding of religion. The state also has hard measures in the name of preventing the spread of this understanding. Clousure of some mosques for worship, puting a quota for religious papers from the outside, forbiding religious education for forigners are among such measures.



Религиозное Восприятие в Азербайджане: От Надежды к Фобии

Профессор Доктор Кахраман Абдуллах

РЕЗЮМЕ

Азербайджан, с древности в своем большинстве населенный тюрками, в период правления святого Омара познакомился с исламом. Будучи очень патриотичным народом, азербайджанцы объединили свою национальную сущность с сущностью мусульманства. Чтобы противостоять персидскому и российскому захвату необходимо было сохранить свое национальное достоинство и культуру. Другие народы в данном регионе долгое время находились либо под гнетом Ирана, либо России. Иранцы боролись с религиозным мазхабом, исповедуемым азербайджанцами, а Россия воевала и против религии, и против культуры и национального самосознания. До захвата Сефевидами в лице шаха Исмаила, в своем большинства азербайджанцы были суннитами. После захвата из Ирана пришли шииты и вытеснили суннитов, которые были вынуждены частично перебраться на территорию Ирана. Таким образом Иран сумел «шиитизировать» территорию Азербайджана. В процессе такого переселения погибло множество людей. В настоящий момента на севере Азербайджана

проживают в основном сунниты, а на юге – шииты. С другой стороны, начиная с 17 века на эти территории распространились колониальные планы России, которая не только захватывала территорию, но и устанавливала собственную власть. В достижении своих планов русские получили поддержку армян и Ирана. Чтобы суметь выстоять и более того – противостоять России, азербайджанцы оперлись на главное – национальное достоинство и культуру. Религия же была неотделимой частью этих понятий, настолько тесно впитавшейся, что порой под религиозным понималось национальное, и наоборот. В процессе защиты собственных национальных интересов, Азербайджан обращался за помощью к Османской империи, где эту помощь оказывали и поддерживали. Как только Османская империя в результате войн ослабла, Россия и Иран получили шанс еще больше надавить на Азербайджан с целью его захвата. Поэтому эта страна переживала религиозную войну между направлениями ислама. Однако после захвата Россией столкновения между мазхабами переросли в компромисс. Шииты и сунниты объединились против общего врага – России. Поэтому история Азербайджана обладает обширным опытом совместного, толерантного проживания с чужаками. Историю этой страны необходимо изучать именно с этой точки зрения. В результате такого изучения можно увидеть прекрасный пример религиозной, этнической толерантности и согласия между мазхабами. Россия и Иран, раздраженные этим союзом, развязали войну против лидеров объединения. Однако союз шиитов и суннитов продолжал существовать до получения независимости Азербайджаном. Характер этого периода не подтверждает наличия во взглядах народа неприязни к вере либо какой-либо фобии по отношению к религии, потому что само существование народа в большей степени стало заслугой этой религии. Это подтверждает тот факт, что сразу после российской оккупации все религиозные деятели, учреждения и храмы поставили своей целью религиозные ценности.

Была ли в Азербайджане фобия в религиозном смысле или это все-таки фобия, опирающаяся на религию? На этот вопрос имеется два варианта ответа. Азербайджанский народ, имевший глубокие внутренние религиозные чувства, в реальной жизни отводили религии важное место. Отношение между религией в сознании к реальной религии, связь между верованиями, поклонением и мифами подлежит тщательному исследованию. Из-за разрыва связей между народом и религиозными учеными и религиозными учреждениями нынешние религиозные понятия перемешаны с мифами и выдумками, а порой известны только понаслышке. Однако, не смотря на это, большей части азербайджанского народа присуща религиозная жизнь. Но все-таки народ не принимает части религиозных понятий, а некоторые держит на расстоянии. В этом



регионе население старается держаться подальше от двух религиозных понятий. Первое из них – религия, которую насаждают невежественные муллы, поставленные русскими вместо настоящих религиозных ученых. Эта религия стала объектом критики и насмешек просветителей. Более того, мулла в такой религии представляется как невежественный, двуличный, невоспитанный, алчный тип, заинтересованный только в своей выгоде. Религия в таком представлении естественно является источником фобии, а ее представители стали темой для шуток. Другое религиозное понятие, являющееся источником фобии – вахаббитские взгляды, пришедшие извне, особенно в период независимости. Эти взгляды, источником которых являются страны Персидского залива, имеют жесткую религиозную направленность, пугающую человека, а также объявляют непримиримую борьбу устоявшимся в течении веков религиозным взглядам местного населения. Посещение мавзолеев, траурные собрания, украшение могил являются широко распространенными в Азербайджане элементами веры, тогда как для вахаббитов эти элементы представляют собой тяжкий грех. И хотя по сути они правы, но это не принимается местным населением из-за устоявшихся за тысячу лет взглядов и понятий. Представители этого религиозного понятия подобны строителям, начавшим дом с крыши или второго этажа. Они забывают, что народ был в течении нескольких веков отдален от религии и религиозных ценностей. В такой ситуации к такому пониманию религии народ почувствует не притяжение, а неприязнь. Государство со своей стороны тоже принимает меры по предотвращению распространения таких религиозных взглядов. Среди таких мер – закрытие некоторых мечетей, ограничения в религиозных изданиях, приходящих из-за рубежа, запрет на преподавание и миссионерскую деятельность иностранцев.



Nefret Suçları Bağlamında İslâmofobi

Ayşe Bilgen
İnsan Hakları Uzmanı, İnsan Hakları Araştırmaları Derneği
(İHAD) Başkan Yardımcısı

ÖZET

11 Eylül olayları sonrasında gündeme gelen İslâmofobi nedeniyle özellikle Müslümanların azınlık olarak yaşadığı ülkelerde bir dizi olumsuz olay meydana gelmiştir. Bu kapsamda çok sayıda Müslüman terörle mücadele adına kurban edilmiştir. Son yıllarda ise farklı bir ırkçılık olarak yeniden üretilen İslâmofobik nefret bir tür şiddete dönüşmüştür.

İslâmofobik nefretin failler ve kurbanlar açısından ele alınıp bunun altında yatan ekonomik, sosyal ve kültürel nedenlerin analiz edilmesi bir gerekliliktir. Büyük güçlerin azalan kaynaklarını yerine koymak adına başlattıkları terörle mücadele, tarihsel süreç açısından dikkatle ele alınması gereken bir yere sahiptir. Ekonomik çıkarların çatıştığı bir dünyada Müslüman toplum kaynak paylaşımından bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. Bunun yanı sıra, özellikle göçmen olarak çalışmak üzere gittikleri ülkelerde, işçi statüsünden işveren statüsüne yükselen ve buralarda kalıcı olmaya başlayan Müslümanlar, yerleşik durumda bulunan halk tarafından

korku kaynağı olarak algılanmakta, sosyal ve kültürel olarak yabancı olmaktan ötürü dışlanmaktadır.

İkinci sınıf olarak görülen Müslümanların günümüzün "siyahları" olarak mağdur edilmesi insan hakları kavramının yeniden sorgulanmasını elzem kılmaktadır. Zira bir süredir Müslümanlar İslâmofobik nefret suçları sonucunda yaşam hakkı ihlaline maruz kalmış, ifade ve din özgürlükleri ellerinden alınmaya çalışılmış, mülkiyetlerine zarar verilmiş ve ekonomik ve sosyal olarak ayrımcılığa maruz bırakılmışlardır. İnsan haklarının muciti olarak nitelendirilen Batı dünyası maalesef 11 Eylül sonrasında büyük bir gerileme sürecine girmiştir. Hak ve özgürlükleri güvenliklere kurban eden bir anlayışın hakim kılınmaya başlaması "insan hakları kavramı"na duyulan güvenin azalmasına yol açmıştır. İslâm ülkelerini ve Müslümanları insan haklarından uzak olmakla ve barbarlıkla itham eden anlayış, özellikle dezavantajlı gruplar kapsamında ele alınabilecek kadınların ve yaşlıların dahi sadece Müslüman kimlikleri nedeniyle İslâmofobik nefretin kurbanı olmasına seyirci kalmış ve söylemleri ile bunu desteklemiştir. Amerika'nın pek çok eyaletinde, Avrupa'da ise Almanya, Danimarka, İngiltere gibi pek çok ülkede vatandaşlar dini kimlikleri nedeniyle bu söylemlerin kurbanı olmuştur. Müslümanların karşı karşıya kaldıkları bu olaylar Avrupa ve Amerika'da farklı biçimlerde cereyan ederken, neden olunan sonuç ise tek olmuştur; Anti-İslâmizm ya da Müslüman karşıtlığı. Artık düşman olarak algılanan Müslümanlara çeşitli gerekçelerle karşı bir tutum geliştirilmeye başlanmıştır. Küresel ekonomik kriz, egemen güçlerin yeni düşman tanımlamaları gibi nedenlerle Müslüman toplumlar hedef haline gelmiştir.

Zaman içerisinde "nefret söylemi" kavramı sorgulanmaya başlanmış, ifade özgürlüğüne sığınılarak gerçekleştirilen "nefret içerikli söylemlerin" yasaklanması konusunda görüşler ileri sürülmüştür. Buna ek olarak "nefret suçu" olarak adlandırılan önyargı suçları kapsamında Müslüman karşıtı nefret suçları da anılmaya başlanmıştır. Zira artık İslaomofobi temelsiz bir korku olmaktan çıkıp doğrudan nefrete ve ırkçı saldırılara dönüşmüş durumdadır. Bu durum yabancı düşmanlığı ile beslenmiş, bunda medyanın ve politikacıların söylemleri de etkili olmuştur. Medyanın kimi ülkelerde Müslümanların kutsallarını hedef haline getirmesi, politikacıların anti-İslâmizmi ve Müslüman karşıtlığını destekleyen sözleri, özellikle ırkçı gruplar tarafından kabul görmüş bunun sonucu olarak dünyanın pek çok yerinde failin kurbanı hiç tanımadığı halde salt bir "önyargı" nedeniyle işlediği suçlar ortaya çıkmıştır.

Denilebilir ki, İslâmofobi tek başına bir korku iken bu korkunun nefret söylemi ve şiddetle beslenmesi neticesinde İslâmofobik nefret ortaya çıkmıştır. İslâmofobik nefret ise sonuçları açısından bir suç niteliğindedir. Bu suçun yaygınlaşmasının nedenleri arasında "cezasızlık" ve "toplumsal



duyarlılığın" olmayışı önemli bir yer tutar. Ülkelerin ceza yasalarında, İslâmofobik nefret" kastıyla işlenen suçların (fiziksel ve sözlü saldırı, mülke zarar verme, tehdit, cinayet gibi) cezalandırılmasına ilişkin ağırlaştırıcı unsurlara yer verilmesi caydırıcı bir nitelik taşıyacaktır. Lakin pek çok ülkenin böyle bir yasayı kabul etmemesi veya bu konuda yeterli duyarlılığa sahip olunmaması bu tür suçların işlenmeye devam etmesine neden olacaktır.

AİHM, AGİT gibi uluslararası mekanizmaların konuya dikkat çekmelerine karşın ülkelerin izledikleri politikalar bu suçun bir süre daha izleneceğini ortaya koymaktadır. İslâmofobik nefret ve bunun yol açtığı suçlarla mücadele edebilmek için uluslararası sözleşmelerin yeniden gözden geçirilmesi, tavsiye kararlarına uyulması gerekmektedir. İslâmofobik nefretin hızla tırmanışa geçtiği bu sürecin tersine işlemesi ancak farklı din ve kültürler arası diyalogun hem devletler hem de sivil girişimler eliyle tesis edilmesi ile mümkün olabilir. Bu aşamada devletlere düşen toplumsal çatışmaları ortadan kaldıracak tedbirlerin alınmasını sağlamaktır. Bu kapsamda öncelikle mevcut ceza yasalarına "İslâmofobik nefret" tanımının adapte edilmesi, yargı sürecinde görev alan otoritelerin bu konuda bilgilendirilmesi, toplumda işlenen İslâmofobik nefret suçlarının izlenmesi, kayıt altına alınması gerekmektedir. Buna ek olarak, sivil toplum kuruluşları, üniversiteler, medya, yazar ve sanatçıların "İslâmofobik nefrete" karşı duyarlı olması için farkındalık ve bilinçlendirme çalışmalarının gerçekleştirilmesi sağlanmalıdır. Toplumsal düzeyde özellikle farklı kimliklerin bir arada yaşadıkları yerlerde hoşgörü ve çok kültürlülük kavramına yeniden dikkat çekilmesi farklılıklarla bir arada yaşamanın temel ilkelerinin hatırlanması gereklidir.

Toplumda İslâmofobik nefretin ortadan kalkmasında hiç şüphesiz Müslüman sivil toplum örgütlerine de önemli roller düşmektedir. Müslümanların azınlık olduğu ülkelerde Müslümanlar tarafından kurulan sivil toplum örgütleri sosyal bir dayanışmanın ötesinde Müslümanların sahip oldukları ekonomik ve sosyal hakların ikame edilmesinde de söz sahibi olabilirler. Bu amaçla kurulan sivil toplum kuruluşları Müslüman karşıtı nefret suçlarının dünyaya duyurulması, bunların izlenmesi, raporlanması ve cezalandırılması konusunda etkili olabilir. Nitekim, elimizdeki bilgilere bu konuda çalışan kuruluşlar aracılığı ile ulaşmaktayız. Bu alanda çalışan sivil toplum kuruluşları vakaların takibini yaparak mağdurlara her konuda destek olabilir. Müslümanların içinde yaşadıkları toplumla diyalog kurması ve önyargıların kırılmasına dönük olarak bir iletişim biçimi geliştirmeleri de söz edilen korkuların asılsızlığını ispatlamak açısından anlam ifade etmektedir.

GİRİŞ

Çok kültürlü toplumlarda birlikte yaşama kriterlerinin tam olarak vuku bulması ancak hoşgörü, karşılıklı anlayış ve saygı ile mümkün olabilir. Demokratik yaşamın temellerinden olan bu unsurlar, son yıllarda terörle mücadele adına bertaraf edilmekte toplumlar arasındaki çatışmaların ana kaynağı olan ekonomik, sosyal ve kültürel farklılıklar görmezden gelinmektedir. Temel insan hakları ve özgürlükler konusunda rüştünü ispat ettiği ileri sürülen gelişmiş toplumlarda bile sosyal sınıflar arasındaki uçurum kendisini gün geçtikçe açığa çıkarmaktadır. Bu ülkelerdeki elit sınıf, medya, politikacılar, yazar ve sanatçıların da teşviki ile kendilerini diğerlerinden (göçmen, mülteci, farklı etnik ve dini gruplardaki kişiler) farklı görerek ve daha çok iktidar duygusunun verdiği sahiplenme ile "suni bir kaygı ve korku"nun esiri olmaktadırlar. 11 Eylül saldırıları ile birlikte önce Amerika ardından Avrupa'da hızlı biçimde yayılmaya başlayan bu korku, izleyen süreçte Müslümanlara yönelik olarak nefret söylemi, ayrımcılık ve nihayetinde İslâm karşıtlığını körüklemektedir.

Bu makalede bir yandan İslâmofobiden yola çıkarak bir bütün olarak nefret suçu ele alınırken, diğer yandan nefret suçları kavramından yola çıkarak onun bir parçasını oluşturan İslâmofobi tartışması yapılacaktır. Aralarındaki ilişkinin tek taraflı sebep –sonuç ilişkisine indirgenmesi yerine karşılıklı etkileşim bağlamında sorgulanması daha yerinde görülmüştür.

İslâmofobi konusunu antisemitizm, ırkçılık ve yabancı düşmanlığı kavramlarından yalıtarak incelemek son derece yanıltıcı olacaktır. Bunun yanı sıra inançların fanatize edilmesi, insanlık tarihindeki kanlı sahnelerin yenilenmesinden başka bir sonuç doğurmayacaktır. Artık bu konu sadece Avrupa'daki Müslümanları tehdit eden bir boyuttan çıkmış ve bir bütün olarak Avrupa barışını tehdit eder düzeye ulaşmıştır.

İfade Özgürlüğü mü Nefret Söylemi mi?

İfade özgürlüğünün sınırlarının doğru ve özgürlükler lehine tanımlanması son derece önemlidir. İfade özgürlüğünün keyfi biçimde kısıtlanması ne kadar tehlikeli ise, nefret söyleminin ifade özgürlüğü adı altında olağan görülmesi de son derece ciddi sorunlara yol açabilir. Nefret söyleminin, nefret suçuna dönüştüğü nokta bazen sıcak çatışma ya da linç ortamlarını da doğurabilecek nitelikler taşır.

Son yıllarda literatüre giren nefret suçu kavramını doğru analiz edebilmek için onunla ilişkili olarak öncelikle nefret söylemi kavramının ele alınması faydalı olacaktır. Nefret söylemi ifade özgürlüğü ile doğrudan ilişkili bir kavramdır. İfade özgürlüğünün kapsamı ne kadar geniş olursa olsun bazı koşullarda bu hakkın kullanımına yönelik kısıtlamalar gerekli olabilir. İfade özgürlüğü hakkı (dış dünyaya açıklama veya *forum externum*), düşünce özgürlüğü hakkından (iç inanç dünyası veya *forum internum*) farklı olarak mutlak bir hak değildir. Bu

özgürlüğün kullanımı, beraberinde belirli görev ve sorumluluklar da taşımaktadır ve başta diğerlerinin haklarının korunmasıyla ilgili kısıtlamalar dâhil olmak üzere AİHS'nin 10(2)'inci maddesinde belirtilen bazı kısıtlamalara tabidir.[1]

İfade özgürlüğünün sınırlandırılmasında insan haklarına dayalı kaygı ve ölçütlerin dışına çıkmak bazen özgürlüklerin özünü tehdit eden noktaya varmakta, hakların kullanılmasını imkânsız kılacak düzeye ulaşmaktadır. Özgürlüklerin ulus devletler tarafından sınırlandırılmasında evrensel standartların gözetilmesi gerekir.

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi başta olmak üzere, insan haklarına ilişkin temel belgelerde "başkalarının şöhret ve haklarının korunması", pek çok hakkın kısıtlanma nedenleri arasında yer almaktadır. Örneğin ifade özgürlüğü, doğası itibariyle kısıtlanamayacak temel haklar arasında olmasına rağmen, bu temel hak, hiç kimseye başkalarının şöhret ve haklarına saldırma hakkını vermemektedir.[2]

Nefret söylemine ilişkin olarak pek çok ülke nefret söylemi kapsamına girebilecek ifadelerle ilgili yasaklamalar getirmiştir. Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi, 1997 yılında, nefret söylemiyle ilgili bir Tavsiye Kararı'nı kabul etmiştir. Bu Karar'da nefret söylemi şöyle tanımlanmıştır:

Irkçı nefret, yabancı düşmanlığı, antisemitizm (Yahudi düşmanlığı) ve hoşgörüsüzlüğe dayalı diğer nefret biçimlerini yayan, teşvik eden, savunan ya da haklı gösteren her tür ifade biçimidir. Hoşgörüsüzlüğe dayalı nefret, saldırgan milliyetçilik ve etnik merkeziyetçilik, ayrımcılık ve azınlıklara, göçmenlere ve göçmen kökenli kişilere karşı düşmanlık yoluyla ifade edilen hoşgörüsüzlüğü içermektedir.[3]

Nefret söyleminin kim tarafından ve hangi kesime karşı yöneltildiğine bakmaksızın karşısında olmak gerekir. Çifte standartlı yaklaşımlardan uzak kalınmadığında, bir kesime yönelik nefret söylemine karşı çıkarken bir başka gruba yönelik nefreti görmezlikten gelmek nefret söylemi ile mücadelenin önündeki en önemli engellerden birisidir.

İnsan haklarıyla ilgili uluslararası ve bölgesel araçlar içinde ulusal, ırkçı veya dinsel nefretin savunulmasını evrensel düzeyde sadece Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi (20'nci maddenin 2'inci fıkrası) ve bölgesel düzeyde ise yalnızca Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi (13'üncü maddenin 5'inci fıkrası) açıkça yasaklamaktadır. Nitekim Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin 20'nci maddesinde, "ayrımcılığı, düşmanlığı veya şiddeti kışkırtan her türlü ulusal, ırkçı veya dinsel nefret savunusu kanunla yasaklanacaktır" denir-

---

1 Anne Weber, '*Manual on Hate Speech*', Council of Europe Publishing September 2009, s.1

2 Selvet Çetin, Yılmaz Ensaroğlu, Nesip Yıldırım, '*Nefret Suçlarının Önlenmesinde Sivil Toplumun Rolü*', İHAD, Ankara, 2011, s. 11.

3 Anne Weber a.g.e., s. 3.

ken, Amerikan Sözleşmesi'nin 13'üncü maddesi, her türlü savaş propagandasını ve ırk, renk, din, dil veya ulusal köken dâhil olmak üzere herhangi bir gerekçeyle herhangi bir kişiyi ya da grubu hedef alan yasadışı şiddete veya her türlü benzeri eyleme yönelik kışkırtmayı" açıkça yasaklamaktadır. Her Türlü Irk Ayrımcılığı'nın Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme'nin 4'üncü maddesinde ise, ırka dayalı ayrımcılığı teşvik eden ve kışkırtan her propaganda faaliyeti yasa dışı ilan edilmektedir.[4]

Yukarıda belirtilen sözleşmelere ek olarak Avrupa Konsey'inin müzakere organı olan ve üye devletlerin ulusal parlamentolarından gelen parlamenterlerin yer aldığı Parlamenter Asamblesi, 29 Haziran 2007 tarihinde kabul edilen Dine Küfretme, Dine Hakaret ve Dinleri Nedeniyle İnsanlar Hakkında "Nefret Söylemi"nde Bulunma konulu 1805 (2007) sayılı Tavsiye Kararında, herhangi bir kişi veya grubun dinsel veya başka gerekçelerle nefret, ayrımcılık veya şiddete maruz bırakılması çağrısında bulunan beyanların cezalandırılması ihtiyacını tekrarlamaktadır. Asamble, ulusal yasaların dinsel konulardaki ifadeleri yalnızca kamu düzenini kasıtlı olarak ve ciddi şekilde rahatsız ettikleri ve bir kişi veya grubun nefret, ayrımcılık veya şiddete maruz bırakılması çağrısında bulundukları takdirde cezalandırması gerektiği değerlendirmesinde bulunmaktadır.[5]

Nefret Söyleminden Nefret Suçuna

Nefret suçu kavramı da nefret söylemi gibi yeni bir kavram olarak literatürde yer almaya başlamıştır. Kısaca nefret suçları, ırk, din, cinsiyet veya etnik köken temelli önyargılarla işlenmiş olan suçlardır. [6]

Önyargı temelli işlenen suçlar bütünü olarak özetlenebilecek olan nefret suçları (*hate crimes*) korku, önyargı ve bunun beraberinde getirdiği nefret söylemi sonunda gerçekleşen fiiller olup aslında bir sürece işaret etmektedir. Tarihsel arka planı eski olmasına rağmen nefret suçlarına ilişkin ceza düzenlemeleri de hukuk alanında henüz oldukça yenidir.

Özellikle dezavantajlı grupların yaşama hakkı başta olmak üzere, dil, kültür ve inançlarını koruyabilmesi, farklılıklarını yaşatabilmesi için nefret suçlarına maruz kalmamalarını sağlayacak yasal düzenlemeler gerekmektedir.

Nefret suçu yasaları da, söz konusu dezavantajlı gruplara sembolik destek mesajı vererek, onların ülkenin hukuk sistemine ve mevzuatına güvenlerini korumak ve pekiştirmek gibi bir hedefi gözetmişlerdir. Bu bağlamda, yeni nefret suçu yasaları, kimlik siyasetinden suç ve ceza alanına kadar uzanmakta ve aslın-

---

4 Anne Weber a.g.e., s. 9.

5 Anne Weber a.g.e. s.11

6 Barbara Perry, *In the Name of HATE: "Understanding Hate Crimes,* Routledge, New York, 2001, s.7.



da ırklar, cinsler ve ulusal gruplar arasındaki çatışmalarla ilgili suç problemini yeniden tanımlamaktadırlar.[7]

Hukuki olarak "nefret suçu" ve "önyargı suçu" terimleri, 1990'lı yılların başlarında kullanılmaya başlanmıştır. *The Guide to Legal Periodicals* (Süreli Hukuk Yayınları Rehberi) 1991 yılında yeni oluşturduğu "önyargı suçu" konu başlığı altında dokuz bilimsel makale sıralamışken, nefret suçlarıyla ilgili bilimsel makale sayısı, 1993–1995 yılları arasında 86'ya ulaşmıştır.[8]

İnsan hakları sorunlarının sürekli nitelik ve kapsam değişikliğine uğraması yeni ihlal alanlarının tanımlanmasını dolayısı ile yeni suç kategorilerinin hukuk normları içerisinde ele alınmasını beraberinde getirmektedir.

AGİT, nefret suçlarını önlemek için hazırladığı kılavuzda "nefret suçlarını" aynı zamanda "önyargı suçları" olarak da tanımlamaktadır. Nitekim nefret suçlarını diğer sıradan suçlardan ayıran en önemli unsur, önyargılardır. Çünkü suçu işleyen, koruma altındaki özelliği kasıtlı olarak hedef seçmiştir. Hedef seçilen koruma altındaki özellik ırk, dil, etnisite, ulus ya da benzer nitelikteki diğer genel faktörler gibi bir grup tarafından paylaşılan bir özelliktir.[9]Nefret suçlarına ilişkin en kapsamlı tanım FBI tarafından yapılan tanımdır. Buna göre "*nefret suçu, bir kişiye ya da mala/mülkiyete karşı işlenen ve tamamen ya da kısmen o kişinin ya da mülkiyetin dâhil ya da ait olduğu ırksal, dinsel, etnik/ulusal köken veya cinsiyet grubuna karşı olmaktan kaynaklanan suçtur."*[10]

Nefret suçları ile mücadele için yasal mevzuat önemli olmakla birlikte tek belirleyici değildir. Nitekim nefret suçlarına karşı duyarlılığın hem ihlale uğrayan kesimlerde hem de yasaları uygulamakla sorumlu kamu görevlilerinde güçlenmesi gerekir.

Bununla birlikte, nefret suçu yasaları, uygulamada pek çok zorluk ve sorunla karşılaşmıştır. Bu zorluklardan birisi, nefret suçları ile nefret söylemi arasındaki ilişkidir. Çünkü nefret söylemi ile nefret suçu arasındaki sınır, zaman zaman son derece belirsizleşebilmekte ve bazı yer ve zamanlarda, nefret suçlarının cezasızlık koruması altına girmesine neden olabilmektedir. Aynı şekilde, nefret suçu yasa-

---

7 James B. Jacobs ve Kimberly Potter, *Hate Crimes: Criminal Law&Identity Politics.* Oxford University Press, New York, 1998. s. 5.

8 Jacobs ve Peter, age. s. 4–5.

9 *Hate Crime Laws, A Practical Guide,* OSCE/OIDHR 2009, s. 16'dan aktaran, Hakan Ataman ve Orhan Kemal Cengiz, "*Türkiye'de Nefret Suçları",* İnsan Hakları Gündemi Derneği Yayınları. Ankara, 2009, s. 11.

10 Donald Altschiller, *Hate Crimes, A Reference Handbook Second Edition.* ABC-CLIO (Contemporary World Issues), California, 2005, s. 2-3.

larında esas alınan kriterlerin dışındaki bir alanda işlenen nefret suçları, çok kolay biçimde cezasız kalabilmektedir.[11]

Cezasızlık konusu suçun yaygınlaşması ve tekrarlanmasının en önemli nedenlerindendir. Son derece dinamik bir alan olan insan hakları değerleri açısından nefret suçlarının değişen kapsam ve yöntemleri dikkatle izlenmeli, farklı toplumlarda öne çıkan yansımalarına karşı cezasızlığı engelleyecek adımların hızla atılması gerekmektedir.

Nefret suçlarıyla ilgili ilk verileri içeren FBI raporlarına göre, 1991–1996 yılları arasında nefret suçlarının sayısı 4,558'den 8,749'a yükselmiştir; yani bu suçlarda % 92 oranında bir artış olmuştur. 1996–1998 döneminde polise bildirilen nefret suçu vakalarının sayısı 7,775'e düşmüştür. Bununla birlikte, aynı yıllarda işlenen nefret suçlarının sayısı kendi içinde artış göstermiştir. Örneğin 1997'de nefret suçu kapsamında öldürülenlerin sayısı 8 iken, 1998'de bu rakam 13'e yükselmiştir.[12]

Nefret suçlarının kapsamının farklı ülke gerçekleri dikkate alınarak tartışılması, ancak ortak deneyimlere dayalı evrensel standartların geliştirilmesinin mümkün olduğunca gözetilmesi gerekir. Bu kapsamda ele alındığında bazı ülkelerde yasal düzenlemelerin yapılmış olduğu bazılarında ise henüz yeterli bir düzenlemenin yapılmadığı görülebilir.

En geniş tanıma sahip yasalar, Andora, Belçika, Kanada, Hırvatistan, İspanya, İngiltere ve ABD'de bulunmaktadır. Resmi izleme ve veri toplama konusunda da, hâlâ hükümetlerin ciddi eksiklikleri bulunmaktadır; çok az ülke anlamlı istatistiksel bilgi sağlayan sistemlere sahip durumdadır.[13] *European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia/EUMC* (Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığını İzleme Merkezi)'nin 2006 Yıllık Raporu'na göre, AB üyelerinden sadece iki ülkenin, Finlandiya ve İngiltere'nin, ırkçı suçlarla ilgili kapsamlı cezai adalet verileri toplama sistemi bulunmaktadır. Diğer 9 ülkenin (Avusturya, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Fransa, Almanya, İrlanda, Polonya, Slovakya ve İsveç) sistemleri ise "iyi" olarak tanımlanabilir.[14]

Her ülke nüfusunun kendi çeşitliliği, kültürlerarası ilişkinin tarihi boyutu, nefret suçu sayılacak alanın kapsamını da şekillendirmektedir. Bu göreceli du-

---

[11] Selvet Çetin et al. A.g.e., s. 17.

[12] The American Prosecutor's Research Institute (APRI) *A Local Prosecutor's Guide for Responding to Hate Crimes*, Alexandria VA, 2000, s. 5.

[13] Michael McClintock and Paul LeGendre Human Rights First (HRF), Hate Crimes 2007 Survey, http://www.humanrightsfirst.org/wp-content/uploads/pdf/07601-discrim-hate-crimes-web.pdf, s. 3, (Erişim 12 Nisan 2012).

[14] European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC*), Annual Report 2006,* s. 97'den aktaran HRF, Hate Crimes 2007 Survey, s. 3.



rum ve değişkenlerin, bütün insanlar için genel geçer standartların korunmasına zarar vermemesi hedeflenmelidir.

Müslümanlara yönelik nefret suçları açısından 11 Eylül önemli bir dönüm noktası hatta milat olarak kabul edilmektedir. Hem suçun işlenme oranında yaşanan yükselme hem toplumsal tartışma platformlarında ele alınış biçiminde ciddi bir görünürlük düzeyinden söz edebiliriz.

Özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra Avrupa genelinde Müslümanlara yönelik nefret suçlarında kaygı verici bir artış olmuştur. Genel olarak din özgürlüğüne yönelik kısıtlamalar, ayrımcılığın yaygınlaşması, ana akım medyadaki İslâm karşıtı retorik ve siyasetçilerin söylemi, Müslümanlara yönelik saldırılara önemli bir meşruiyet alanı açmış, saldırganların da cezasızlık zırhına kavuşmasını sağlamıştır. Buna karşılık, sadece birkaç ülke bu saldırıları resmen izleyip raporlaştırmaktadır. Bu ülkeler arasında yer alan Avusturya, "İslâmofobik" suçları, aşırı sağcı akımlar çerçevesinde izlemeye başlamış, 2007'de 2, 2008'de 12 suç bildirmiştir. Kanada resmi verilerine göre ise, 2006'da 46, 2007'de 29 Müslüman karşıtı suç işlenmiştir. Fransa, Müslümanlara yönelik şiddeti, ırkçı ve yabancı karşıtı suçların içinde bir alt başlık olarak izlemektedir. Fransa'da 2007'de 321, 2008'de ise 467 ırkçı ve yabancı düşmanı nefret suçu işlenmiş olup, bunların %37'sinin Müslümanlara yönelik olduğu değerlendirilmektedir. İsveç'te İslâm karşıtı suçların sayısı 2007'de 206 iken, 2008'de 272'ye çıkmıştır. İngiltere'de Nisan 2007 ile Mart 2008 arasında 106 vaka, 89 suç kaydedilmiştir. Müslüman karşıtı suçları uzunca bir zamandan beri sistematik olarak izleyen ABD'de ise FBI raporları, 2007'de 115, 2008'de de 105 suça yer vermektedir.[15]

Nefret suçlarına karşı mücadele konusu ise neredeyse başlı başına bir çalışma alanı oluşturmaktadır. Yine farklı ülkelerdeki farklı deneyimler, başarılar, başarısızlıklar, riskler, yetersizlikler, engeller ayrı ayrı değerlendirme konusu yapılmalıdır.

Nefret suçlarını engellemek için ilk girişim, 1960'lı yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleşmiştir. ABD'de özellikle Yahudilere karşı gerçekleşen pek çok fiili saldırıyı engellemek için 1985'te nefret yasaları çıkarılmıştır. Bu yasalar sanığın sübjektif duygularının, düşüncelerinin, işlediği suçu artırıcı unsurlar olarak kabul edilmesini ve ayrıca cezalandırılmasını öngörüyordu. 1990'lı yılların sonlarına doğru ise nefret yasalarının kapsamı genişletilerek ırk, renk, etnik köken, uyruk, din, cinsiyet, cinsel yönelim, yaş, fiziksel ve zihinsel engel gibi farklılıklar da yasa kapsamına alınmıştır. Yasa, bu haliyle, toplumda baskı görmeye açık, savunmasız grupların, diğer grupların ve sınıfların önyargıya dayanan her türlü saldırılarına karşı güvence altına alınmasını amaçlamıştır. Örneğin bir Müslüman bireye karşı suç işlendiğinde, suçun nefret ve önyargı gibi

[15] Human Rights First, *Violence against Muslims: 2010 Violence against Muslims Update, s.5* http://www.humanrightsfirst.org/discrimination/pdf/3-2010-muslim-facts heet-update.pdf, (Erişim 18 Mayıs 2012)

nedenlerle işlenip işlenmediğine bakılmaktadır. Suç bu nedenlerle işlenmişse, zaten var olan ceza artırılmaktadır. Çünkü nefret suçları her ne kadar bireylere karşı işleniyorsa da aslen hedef alınan o bireyin üyesi olduğu sosyal gruptur.[16]

Bu nedenle hem bireyi koruma hem onu içinde bulunduğu toplumsal ilişki ağı ile birlikte ele almak gerekir.

ABD'de nefret suçlarını önlemeye yönelik yasal düzenlemeler bağlamında, 1990'da çıkarılan Nefret Suçları İstatistikleri Yasası'ndan sonra, 1994'te *Hate Crimes Sentencing Enhancement Act* (Nefret Suçları Cezalarının Artırılması Yasası) ve *Violence against Women Act* (Kadına Karşı Şiddet Yasası); 1997'de *Church Arson Prevention Act* (Kilise Kundaklamanın Önlenmesi Yasası) ve 2004'te, *Local Law Enforcement Enhancement Act* (Yerel Güvenlik Polisinin Güçlendirilmesi Yasası) çıkarılmıştır. Bu yasal düzenlemelerin yanı sıra, Adalet Bakanlığı, Maliye Bakanlığı, Eğitim Bakanlığı başta olmak üzere hükümet içinde pek çok kurumda, nefret suçlarıyla mücadeleye yönelik bir dizi kurumsallaşmaya gidilmiştir. Bununla birlikte, bu yasal düzenlemeler, zaman zaman Amerikan yargısının hışmına uğramıştır. Özellikle suçlunun beyazlardan, mağdurun da siyahlardan olduğu bazı dosyalarda, bu yasalardaki kimi hükümler, ABD Yüksek Mahkemesi tarafından anayasaya aykırı bulunmuştur. Bu çerçevede Yüksek Mahkeme, son olarak 15 Mayıs 2000'de, *United States v. Morrison* davasında Kadınlara Karşı Şiddet Yasası'nın belirli hükümlerinin anayasaya aykırı olduğuna karar vermiştir.[17]

Nefret suçlarına karşı ulusal ölçekli çabalar yanında uluslararası işbirliği zeminleri de son derece önemlidir. Gerek sivil işbirlikleri gerekse uluslararası mekanizmalar önemli deneyimler ve kazanımlar elde etmiştir.

Nefret suçlarına karşı mücadelede oldukça önemli bir işlev gören hükümetler arası kurumların başında Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) gelmektedir. AGİT de, 2006'dan beri nefret suçlarıyla ilgili gelişmeleri takip etmekte ve bu suçların önlenmesi amacına yönelik çalışmalar yapmak için bir internet sayfası (TANDIS)[18] oluşturmuş bulunmaktadır. Uluslar arası düzlemde göz ardı edilmemesi gereken kazanımlardan birisi de yargı çalışmalarıdır. Avrupa Birliği, Avrupa Konseyi ve AHİM, hem yasal iyileştirmeler hem de yargı kararlarının bağlayıcılığı açısından ciddi bir mesafe alınmasına neden olmuştur.

Avrupa Birliği ve Avrupa Konseyi, üye devletlerin, ırkçı ve yabancı düşmanlığı içeren eylemlerin, şiddet içeren suçlarda ağırlaştırıcı bir faktör olarak göz önünde tutulmasını istemiştir. AİHM de, ırkçılık temelli suçların, ırkçı nitelikte

[16] Selvet Çetin et al. A.g.e., s. 28.

[17] Donald Altschiller, A.g.e., s. 10.

[18] Tolerance and Non-Discrimination Information System *(TANDIS),* http://tandis.odihr.pl, (Erişim 13 Mayıs 2012).



olmayan olaylarla aynı muameleye tabi tutulmaması gerektiğini vurgulamıştır. Bunların yanı sıra, Avrupa Birliği, 2007'de AB Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı ile Mücadele Çerçeve Kararı'nı kabul etmiştir. Söz konusu Karar, esasen her üye devletin kendi ulusal mevzuatı içinde uygulamaya koyması gereken bir politik anlaşmadır. Karar, ırkçı ve yabancı düşmanlığının cezayı ağırlaştırıcı bir faktör olarak göz önünde bulundurulmasını öngörmektedir. Aynı şekilde, Avrupa Konseyi Irkçılık ve Hoşgörüsüzlüğe Karşı Avrupa Komisyonu (ECRI) da, 2002 yılında yayımladığı 7 No.lu Genel Politika Tavsiyesi ile Avrupa Konseyi üyesi ülkeleri, ulusal mevzuatlarında ırkçılık temelinde işlenmiş suçların daha ağır cezalara çarptırılması yönünde teşvik etmiştir. AİHM de, 2005'de verdiği *Nachova ve Diğerleri/Bulgaristan* kararı ile 2007'de verdiği *Angelova ve Iliev/Bulgaristan* ve *Secic/Hırvatistan* kararlarında, taraf devletlere, şiddet olaylarının arkasında ırkçı ya da etnik nefret gibi faktörlerin rol oynayıp oynamadığının incelenmesi ve faillerin yargılanması sırasında bu hususların göz önünde bulundurulması konusunda sorumluluk yüklemektedir.[19] AGİT'in bu tutumu ile Avrupa'da hızla yükselen İslâmofobi temelli nefret suçlarına karşı devletlerin alması gereken tavırlar net olarak ortaya konmaktadır böylece ilerleyen süreçte oluşabilecek çatışmaların önüne geçilmesi yönünde bir adım atılmış olacaktır.

AGİT, üye devletlerin, AGİT Bakanlar Kurulunun 9/09 nolu kararı uyarınca, hoşgörüsüzlük gösterisi olan şiddet ve nefret suçlarına ilişkin güvenilir veri ve istatistik toplamalarını talep etmektedir. Bu tür verilerin, kolluk kuvvetlerine bildirilen vakaların, soruşturma kapsamındaki olayların ve cezalandırılan fiillerin sayılarını içermesi gerekmektedir. Yine AGİT, kurbanlarla ilgili olarak veri toplama konusunda kısıtların olduğu durumda, devletlerin yasalarla uyumlu olacak şekilde verileri toplamaya dikkat etmesi gerektiğini de tavsiye etmektedir. Bunun için, nefret suçlarını ve önyargı temelli suçları diğer suçlardan ayıran bir veri toplama sisteminin geliştirilmesini, kurbanların nefret suçunu bildirmek üzere cesaretlendirilmesi için gerekli tedbirlerin alınmasını talep etmektedir.[20]

AGİT ceza sistemi ile ilgili olarak da bir dizi tavsiyede bulunmaktadır. Üye devletlerin kolluk güçleri, savcılar ve yargıçların nefret suçlarını önlemek ve bu tür durumlarda etkin şekilde hareket etmek üzere donanımlı hale getirilmesi için gerekli tedbirleri alması da tavsiye kararları arasındadır. Bunların yanı sıra nefret suçları mağdurlarına yardım eden sivil toplum kuruluşları ve toplumun genelinde bilinç artırıma ve eğitim de teşvik edilmektedir. Kurbanlarla ceza kurumları arasında daha iyi bir ilişkinin tesisi ve kurbanların nefret suçu vakalarını bildirmesi için cesaretlendirilmesi tavsiye edilmektedir. Yine AGİT Bakanlar Kurulu Bakanlar Kurulu'nun 12/04 sayılı kararınca, AGİT Demokratik

---

[19] HRF, *2008 Hate Crime Survey,*. http://www.humanrightsfirst.org/wp-content/uploads/pdf/FD-081103-hate-crime-survey-2008.pdf, s. 171, (Erişim 09 Mayıs 2012).

[20] http://tandis.odihr.pl/hcr2010/pdf/Section_10_ANNEX_A.pdf, s. 134. (Erişim 13 Nisan 2012).

Kurumlar ve İnsan Hakları Bürosu Müslümanlara karşı olan olayları da kapsayacak şekilde ırkçılık, yabancı düşmanlığı (xenophobia) ya da ona bağlı hoşgörüsüzlük vakalarını yakından izlemek ve bulguları Daimi Konseye ve İnsani Boyut Toplantısında rapor etmek ve bulguların kamuoyunda duyurulmasını sağlamakla görevlendirilmiştir.[21]

İslâmofobik Nefret

İslâmafobi kavramı ile ifade edilmese de İslâm karşıtı yaklaşımların tarihi arka planı son derece eskiye dayanmaktadır. Arap ve daha sonrasında Osmanlı ordularının Batıya yönelmesi, İslâm dininin Avrupa'ya yayılmaya başlaması bir karşı direnci de beraberinde getirmiştir. ABD Başkanı Bush tarafından kullanılan "haçlı seferleri" ifadesi bu açıdan dikkat çekicidir.

İslâmofobi, "İslâm" ve "fobi" kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen bir terimdir. "Fobi", normalde korkulmayacak belli bir durum ya da nesne karşısında ortaya çıkan korku hali olarak tanımlanmaktadır. [22] İslâmofobi ise, İslâm korkusu anlamında kullanılmakta olup, Müslümanlardan ve İslâm'dan duyulan korku için kullanılmaktadır.

İslâmofobi 11 Eylül saldırılarından sonraki süreçte sıkça kullanılsa da kavrama ilişkin tanımlamalar 1980'lere kadar uzanmaktadır. İslâmofobi kavram olarak İngiltere'de 1968 yılında kurulmuş olan Runnymede Trust' adlı vakıf tarafından ortaya atılmıştır. Vakfın 1997'de yayınladığı *Islamophobia: A Challenge for Us All* (İslâm Fobisi: Hepimiz İçin Bir Sorun) başlıklı raporda, yazarlar Islamophobia kavramını İslâm'a karşı sebebi bilinmeyen bir husumet bir düşmanlık olarak tanımlayıp bu konuda detaylı bir çalışma ortaya koymuşlardır. Aynı zamanda bu kavram Arap/Müslüman topluluklara ve bireylere yönelik adil olmayan, ayrımcılık, düşmanlık ve Müslümanların siyasal ve sosyal hayata katılmalarının engellenmesi gibi pratik bazı siyasal sonuçları da tarif etmektedir.[23]

İslâmofobinin nedenleri, kapsamı ve yansımaları üzerine yürütülen tartışmalar son yıllarda yaygınlaşmıştır. Runnyemede'in bu konudaki görüşleri tartışmaların seyrini belirlemek açısından önemlidir.

Runnymede Trust İslâmofobi'nin sekiz belirgin özelliğini şöyle sıralamaktadır: İslâmofoblar, İslâm'ı tek bir blok olarak görüyor ve değişime karşı direnç

---

[21] http://tandis.odihr.pl/hcr2010/pdf/Section_8_RECOMMENDATIONS.pdf s. 88, (Erişim 13 Nisan 2012).

[22] Orhan Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, Ankara 1992, s. 241 alıntılayan Kadir Canatan, Hıdır Özcan, Batı Dünyasında İslâmofobi ve Anti İslâmizm, Eskiyeni yayınları, Ankara, Ekim 2007, s. 82.

[23] Kayhan Delibaş, "İslâmi Fundamentalizmden İslâm Fobisine: Batı Dünyasında Gelişmekte Olan İslâmophobia Yeni Bir Eşitsizlik Kaynağı Olarak Görülebilir mi?", Bilgi Dergi, 2004: 2, s. 17.

gösterdiğini; İslâm'ın farklı ve 'öteki' olduğunu, başka kültürlerle bir ortak yönü olmadığı gibi karşılıklı etkileşime de girmediğini düşünüyorlar. İslâm'ı Batı medeniyetine kıyasla geri kalmış, barbar, irrasyonel, gelişmemiş ve seksist görüyorlar; İslâm'ı doğası itibarıyla şiddet taraftarı, baskıcı, tehditkâr, terörü destekleyen ve bir medeniyetler çatışmasına girişmiş olarak kabul ediyorlar; İslâm'ı siyasal bir ideoloji olarak görüyor ve İslâmî rejim ve partiler tarafından siyasî ve askerî kazanımlar için kullanıldığını düşünüyorlar. Bütün bu sebeplerle İslâm'ın Batı hakkındaki bütün eleştirileri tartışılmaksızın reddediliyor; bu sebeplere bina edilen İslâm düşmanlığı sebebiyle Müslümanlara karşı ayrılıkçı uygulamalar meşrû kabul ediliyor ve genel Müslüman toplum da dışlanıyor. Ayrıca, Müslüman karşıtlığı da doğal ve normal kabul ediliyor.[24]

Batı Dünyasında İslâmofobi ve anti-İslâmizm tartışmaları çok eski tarihlerden bu yana olagelse de İran devrimi ile yeniden ortaya çıkmış, Sovyetler Birliğinin dağılması ile birlikte yeni bir düşman olarak algılanmış ve 11 Eylül olayları ile birlikte bugünkü anlamını kazanmıştır. İslâmofobi ile birlikte ele alınması gereken kavramlardan birisi belki en önemlisi anti-İslâmizm kavramıdır.

Anti İslâmizm, İslâmofobinin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâmofobinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu kavramın da anlaşılması gereklidir. İslâmofobi'de henüz İslâm ve Müslümanlardan korkma ve şüphe etme halinde olan durum, anti İslâmizm'de psiko-patolojik bir hal almakta ve İslâm karşıtlığına yol açmaktadır.[25]Sajida Abdussattar'a göre anti-İslâmizm, ''Müslümanlar ve İslâm hakkında önyargılı negatif bir imaja dayalı olarak onlar karşısında nefret, korku, aşağılama veya itham duygularını içeren ifade biçimleridir.''[26] Bu ifade biçimlerinin fiziksel saldırı, şiddet, mülke zarar verme, tehdit, sözlü ya da yazılı küfür şeklinde eyleme dökülmesi sonucu İslâmofobik nefret suçu ortaya çıkmaktadır.

İslâmofobi yerine Müslüman karşıtlığının kullanılması gerektiği konusunda da bazı görüşler ileri sürülmektedir. Fred Halliday'e göre haçlı seferlerinden de anlaşılacağı gibi İslâm dini geçmişte bir düşman olarak görülüyordu, fakat bugün öyle değil. Çünkü bugün İslâm komünizmin geçmişte yaptığı gibi Avrupa toplumları içeri-sinde yaygınlaşmak, onları etkisi altına almakla tehdit etmiyor. Gene medyadaki tartışma, politikadaki açıklamalar çoğunlukla İslâm inancını hedef almıyor. Hz. Muhammed'in ve Kur'an'ın söylediklerini sorgulayan kitaplar yayınlanmıyor. Halliday ortaya çıkan saldırıların inanç olarak İslâm dinine karşı değil fakat Müslüman olan insanlara özellikle Batı ülkelerindeki göçmenle-

[24] Kerim Balcı, "Asıl Tehlike İslâmofobi'', Aksiyon Dergisi, 13 Şubat 2006 http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-12670-26-asil-tehlike-isl%C3%A2mofobi.html, (Erişim 25 Nisan 2012).

[25] Kadir, Canatan, Özcan Hıdır, *Batı Dünyasında İslâmofobi ve Anti İslâmizm*, s. 83.

[26] A.g.e. s. 26.

re karşı olduğunu söylüyor. Bundan dolayı Halliday doğru kavramın "İslâmophobia"değil de "Müslüman karşıtlığı" olabileceğini savunuyor.[27]

Hans Kochler'de İslâmofobi kavramının doğru bir kavram olmadığını ileri sürmektedir. Kendisi ile yapılan bir röportajda bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemektedir:

"İslâmofobi bu kadar masum bir vaka değildir ve ben "İslâm karşıtlığının" (anti-İslâmizm) daha doğru bir kavram olduğu düşüncesindeyim. Elimizde anti-Semitizm diye bir kavram var. "Semiofobi" demiyoruz. Ve bizim Avrupa'da gördüğümüz şey de anti-İslâmizmdir ve çoğuncası da siyasi partilerce oluşturulmuş bir şeydir ve şu anda adeta siyasi bir akım haline gelmiştir. Belli stereotiplerin yaratılması ve insanlara ne olduklarının dayatılması konusunda da oldukça başarılı bir strateji olmuştur. Çünkü şimdi bunlar oy getirmektedir. Bu korkuları istismar etmeyen, barışı ve bir arada yaşamayı destekleyen daha sorumlu bir duruş size hiçbir oy getirmeyecektir. Avrupa'da şu anda olanlar da budur. Siyasi felsefe açısından baktığımızda bunlar aslında bizim Batıda sahip olduğumuz ve temsili demokrasi olarak adlandırdığımız sistemden kaynaklanmaktadır. Çünkü siyasi partiler arasındaki rekabeti düzenleyecek açık seçik ahlaki normlar bulunmamaktadır. Örneğin Avusturya'ya baktığımızda, en son yerel seçimlerde Viyana'da Türk karşıtı ve İslâm karşıtı nefret ve şiddet dolu bir kampanya yürütüldü. Mustafa adında bir Türk çocuğunun gözüne vuran bir başka çocuğun karikatürleri yüceltilmişti. Bu resmen şiddete çağrıdır, şiddete teşviktir. Ve karikatür şeklinde bile olsa bu çok ciddi bir şeydir. Avusturya hukuk sisteminin aslında bunu engellemesi gerekmekteydi ancak hiçbir şey yapılmadı. Ve bunu yapan parti de şu anda en başarılı parti ve bunun pek çok örneğini Avrupa'daki diğer seçim kampanyalarında görebiliriz."[28]

Küresel ekonomik kriz dolayısı ile benzer örneklerin başka ülkelerde de yaygınlaşma ihtimali son derece yüksektir. Zira göçmen karşıtı bir siyasi söylem ile oy alma hesabı içerisinde bulunan siyasi partilerin de teşviki ile halk arasında yabancı düşmanlığı, ırkçılık ve ayrımcılık yayılmaktadır.

İslâmofobinin ortaya çıkışında Avrupa'da göçmenlere dönük tutum ve politikalardaki değişiklik etkili iken Amerika'da ise uygulanan dış politikalar etkili olagelmiştir. Örneğin, İngiltere'ye İkinci Dünya Savaşı sonrasında Hindistan, Pakistan gibi Asya ülkelerinden gelen göçmenler genel olarak Asyalı olarak adlandırılırken, ikinci kuşak göçmenlerin demografik artışla birlikte kendilerini başka kimliklerle adlandırmaları söz konusudur. Artık yeni kuşaklar, kendilerini İngiltereli Müslümanlar olarak adlandırmaktadırlar ve bu da içinde eşitliği de

[27] F. Halliday, "Islamophobia Reconsidered", *Ethnic and Racial Studies"*, Volume 22, Number 5, September 1999: s. 892-902.

[28] http://hanskoechler.com/Son_Peygamber-Koechler-interview-May2011.htm, (Erişim 11 Nisan 2012).



barındırmaktadır. [29] Irkçılığa karşı Avrupa'da çok sayıda hukuki düzenlemenin olmasına karşı, anti İslâmizm konusunda bu tür yasaların olmayışı nedeniyle İslâm ya da Müslüman karşıtı suçların cezasızlığı olabilmektedir.

Bu konuyu Ron Haleber şöyle açıklamaktadır: "Göçmenlerin kalıcı olarak yerleşmesinin anlaşılmasından sonra, göçmenlerin varlığına yönelik direnişler artmaya başlamıştır. Bu olguya karşı yönelen olumsuz tepkilerin hedef noktasını, göçmenlerin beraberinde getirdikleri kültürel farklılıklar, özellikle İslâm oluşturmaktadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana modern biçimiyle ortaya çıkan ırkçılık, artık fenotipik ve deri rengi gibi fiziksel özellikleri dışlama biçiminde tezahür etmemektedir. Zira bu ırkçılık, yasal olarak yasaklanmış olduğundan cezalandırılmaktadır. Modern ırkçılık ise, kültürel dışlama biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda kültürel temelli, bir yeni ırkçılıktan bahsedebiliriz."[30]

Bu yeni ırkçılık beraberinde pek çok tartışmayı getirmektedir. Bunlardan biri de bir arada yaşamayı mümkün kılan çok kültürlülük kavramının yeniden masaya yatırılmasıdır. Zira çok kültürlülük meydana gelen tüm olumsuz eylemlerin bir nedeni olarak kimi gruplarca eleştirilmektedir. Çok kültürlülük, hoşgörü gibi kavramlara en şiddetle karşı çıkan ırkçı gruplar aslında ekonomik paylaşımlar konusundaki görüşlerini dolaylı bir biçimde ve göçmenler gibi dezavantajlı gruplar üzerinden sergilemektedir.

Avrupa ırkçıları, çok kültürlülüğü kirli ve itibarsız hale getirmek için her şeyi yapmaktadırlar. Angela Merkel, Nicolas Sarkozy ve David Cameron gibi hükümet başkanları ırkçı politikacılar gibi çok kültürlülüğün başarısızlığını ilan ettiler. Çok kültürlülüğün başarısızlığını ilan eden bu politikacılar liberal göçmen politikalarından vazgeçtiler, dini ve etnik azınlıkların haklarını kısıtlamaya başladılar. Minare ve burka yasağı bağlamında çok tartışmalar yapıldı. Sarkozy, Fransa'daki Roman toplumunu toplu olarak sınır dışı etmeyi istedi. Merkel, Müslüman toplumdan duyduğu rahatsızlığı her fırsatta ifade etmektedir. Merkez politikacıların bu söylemleri sonucunda çok kültürlülüğün ve göçmenlerin Avrupa'yı çöküşe götürdüğüne dair tartışmalar yoğunlaştı.[31]

Bu tartışmalar sadece Avrupa'da yaşayan Müslümanların geleceğini değil belki bütün insanlığın geleceğini ilgilendiren boyuta ulaşmıştır. Özellikle Arap baharı dolayısı ile Ortadoğu' da yaşanan gelişmeler ve azınlık gruplarının geleceği bu açıdan ilk ele alınması gereken konuların başında gelmektedir. Avru-

---

[29] Chris Allen, "Contemporary İslâmophobia Before 9/11: A Brief History", *Arches Quarterly* Vol. 4, No. 7, Winter 2010, s. 16.

[30] Kadir Canatan ve Hıdır Özcan, A.g.e., s. 45-46.

[31] Sambur Bilal, "*Özgür Avrupa'dan Faşist Avrupa'ya Doğru mu?*" 09 Mart 2012 http://www.sivildusunce.com/2012/03/ozgur-avrupadan-fasist-avrupaya-dogru-mu/ (Erişim 18 Mayıs 2012)

pa'da yaşayan Müslümanlar, artık geldikleri ülkelerdeki gelişmeler kadar hatta belki daha fazla üzerinde yaşadıkları ülkelerin tutumunu da önemsemektedirler.

Avrupa'da sayıları 10-12 milyon olarak tahmin edilen Müslümanların artık yaşadıkları ülke vatandaşı oldukları ve geri dönüşlerinin ihtimal dahilinde olmadığı sosyolojik bir gerçekliktir. Politikacılar bu sosyal gerçeği uzun süre görmezden geldi ve sorunların gittikçe artmasına zemin hazırladı. Uygarlıklar arası sağlam köprüler atılması, olası sürtüşme kaynaklarının ortadan kaldırılabilmesi için politikacılar, aydınlar, sivil toplum kuruluşları ve dini kurumların İslâmofobi ile yasal, politik ve sivil alanda mücadele etmeleri gerektiği apaçık ortadadır.[32]

İslâmofobinin tarihsel arka planının doğru ele alınması ve tarih okumasının nefret söylemini güçlendirmemesi için özel bir özen gösterilmelidir. Tarihi süreçten dersler çıkartmak ama tarihi kavgaları yeniden güncelleyecek yaklaşımlardan kaçınmak gerekir.

İslâmofobi, Müslüman ordularının Avrupa kapılarına dayandığı 8. yüzyıldan beri Avrupa'da rastlanan bir olgu. Zaman içinde değişik çehrelere bürünse de Haçlılar döneminde görülen İslâm düşmanlığı ile İspanya kıyımlarında görülen İslâm ve Yahudi düşmanlığı, Osmanlı'nın genişleme döneminde görülen İslâm düşmanlığı ve sömürgecilik döneminde görülen İslâm düşmanlığı arasında belirgin benzerlikler var. 1960'lardan sonra Avrupa'da yeni çehresini gösteren İslâmofobi de benzer özellikler taşıyor. Farklılıkları ise temelde Avrupa'da yaşamaya başlamış 15 milyonu aşkın Müslüman, İslâm ülkeleri diye bilinen ülkelerde görünen baskıcı rejimler, petrol tüketiminin artışıyla birlikte Müslüman ülkelerin dünya politikasında belirleyici roller üstlenmeye başlaması, Sovyet Bloku'nun çökmesinden sonra ortaya çıkan radikal İslâmcı hareketlerin terör eylemleri, nihayet küreselleşme ve teknolojik gelişmelere paralel olarak yaşanan iletişim imkânları belirliyor. Bütün bu farklılıklar bir yandan yeni İslâmofobi'nin şeklini belirlerken, diğer yandan çözüm potansiyelini artırıyor.[33]

Avrupa'da İslâmofobinin yayılmasında ve buna bağlı olarak nefret söylemi ve nefret suçlarının oluşmasında özellikle aşırı sağ partilerin oy kaygısı ile İslâmofobik söylemleri kullanma ısrarları dikkatle izlenmelidir. Bu provakatif yaklaşım karşı gösterilerin de radikal mesajlar taşımasına neden olmakta ve bu ilişki birbirini besleyen bir kısır döngüyü beraberinde getirmektedir.

---

[32] Talip Küçükcan, "*AB'de Müslümanlar ve İslâmofobi*", 26 Mart 2006. http://www.setav.org/public/HaberDetay.aspx?Dil=tr&hid=11404&q=ab-de-muslumanlar-ve-islamofobi, (Erişim 13 Nisan 2012).

[33] Kerim Balcı, "Asıl Tehlike İslâmofobi", *Aksiyon Dergisi*, 13 Şubat 2006, http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-12670-26-asil-tehlike-isl%C3%A2mofobi.html, (Erişim 25 Nisan 2012).



Danimarka'da 2005 yılında Jyllands-Posten adlı gazetede yayınlanan Hz. Muhammed krizini takip eden süreçte Danimarka Halk Partisi temsilcileri İslâm karşıtı söylemler kullanmış, dönemin başbakanı Rasmussen önce konuyu ifade özgürlüğü çerçevesinde değerlendirmiş fakat dünya kamuoyunda Müslümanlardan gelen tepkiler üzerine kendisinin dini inançlara saygı gösterdiğini ve din önderlerini rencide edecek şekilde tasvir edilmesini onaylamadığını dile getirmek zorunda kalmıştır.[34]

Benzer şekilde Hollanda'da Leefbar Nederland Partisi tarafından 2002'de aday gösterilen Pim Fortuyn İslâm'a karşı savaş açılmasını istemektedir:

"İslâm dünya barışı için büyük bir tehlikedir. İslâm'ın önemli rol oynamadığı dünyada hiçbir çatışma alanı yoktur. İster iç çatışmalar şeklinde olsun, ister ülkeler arasındaki çatışmalarda olsun komünizmin rolü, İslâm tarafından devralınmıştır. Hür Batıdaki komünist partileri ve örgütleri nadiren yasaklama yoluna gittik. Bu kuvvetli olmanın bir işaretidir. Fakat onları iyi takip ediyorduk ve arkadan bakılınca da bunun doğru olduğunu görüyoruz. Şimdi aynı şeyi ülkemizdeki tüm cami ve İslâm örgütlerine karşı da yapmalıyız."[35]

Yine Hollanda'da Özgürlük Partisi lideri Geert Wilders, başörtülü kadınlardan özel vergi alınması ve Kur'an'ın yasaklanması gibi önerilerde bulunmanın yanı sıra ülkedeki şiddet içerikli her olaydan Müslümanları sorumlu tutmaktadır.

Soğuk savaş yıllarında düşman olarak görülen Komünizm tehlikesine karşı sergilenen yaklaşımların bu tür beyanlarla bugün İslâm üzerinden benzer biçimde yeniden üretildiği görülmektedir. Demokrasinin, insan hakları değerlerinden çok "çoğunlukçuluk" bağlamında ele alınması inanlık ve barışın egemen olmasının önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır.

Irkçılık, bugün temsili demokrasi içinde ortaya çıkmakta ve şekillenmektedir. Irkçılar, ideolojik başarılarının yanında bugün ciddi siyasi mevziler kazanmaktadırlar. Terörist saldırının olduğu Norveç'te ırkçı Progress Parti, parlamentoda ikinci büyük partidir. İsveç'te aşırı sağcı parti parlamentoya temsilcilerini sokmayı başarmıştır. Hollanda'da faşist Özgürlük Partisi yüzde on beşin üzerinde oy almıştır. Finlandiya'da Gerçek Finliler Partisi üçüncü büyük siyasi güçtür. Fransa'da National Front her geçen gün güçlenmektedir. Avrupa'da faşizm ve ırkçılık, Müslüman, göçmen ve yabancı düşmanlığı üzerinden siyasi iktidarı ele geçirmeye başlamıştır. Bu gerçeği çoğu kimse fark edememektedir. Faşist partiler kendi aralarında faşist bir ittifak oluşturmuşlardır. İslâm ve göçmen karşıtlığı, beyazların üstünlüğü, İsrail'i desteklemek, Hıristiyan fundamentalizmi, liberal demokrasiden nefret etmek ve Amerika'da gelişen Tea Party (Çay Partisi)

[34] Kadir Canatan ve Hıdır Özcan, A.g.e., s. 422.

[35] Kadir Canatan ve Hıdır Özcan, A.g.e., s. 445.

gibi ırkçı oluşumlara sempati duymak gibi ortak noktaları olan bu faşist koalisyonun nihai hedefi bütün Avrupa'da iktidarı ele geçirmektir.[36]

Almanya Merkez Bankası eski yöneticisi ve Sosyal Demokrat Parti (SPD) üyesi Thilo Sarrazin'in "İslâmiyet'in dini ve kültürel olgularının, başarılı bir uyumu engellediği, topluma en az uyum sağlayanların Müslümanlar olduğu" şeklindeki sözleri Almanya'da İslâm karşıtlığının artmasında rol oynamıştır. Son beş yılda Almanya'da çoğunluğu Müslüman 150 göçmenin ırkçı saldırılarda hayatını kaybetmesi, Mikail Tekin'in Belçika hapishanesinde işkenceden ölmesi, Hollanda'da Ufuk Kayakuşu adlı işadamının evine yapılan silahlı saldırıda hayatını kaybetmesi, Amsterdam'da kreş işleten başörtülü bir kadının bıçaklanarak öldürülmesi bu olaylardan sadece birkaçı. Bu örnekler demokrasi ve çağdaşlık ayıbı olmakla birlikte, İslâmofobi korkusu yerleştirilirken abartılarak basına yansıyan şiddet haberlerinin, mağdurlar Müslüman olunca üstü kapalı şekilde geçiştirilmesini ve her şiddet olayını İslâmi terör olarak sunan Batı'nın, Müslümanlara yönelik terörü basit olaylar şeklinde lanse etmesini anlamak mümkün değil. Müslümanlara yönelik bu tavır 2. Dünya Savaşı döneminde Yahudilere yapılanların boyutlarına ulaşır mı bunu söylemek zor ama Müslümanların buna kolay kolay razı olmayacağı kesin. Galiba esas korku da bundan kaynaklanıyor.[37]

Soğuk Savaş sonrası dönemin değişen uluslararası politik şartlarında ve insan hakları konusunda yaşanan olumlu gelişmelerle oluşmaya başlayan bu yeni uluslararası insan hakları rejimi, 11 Eylül 2001 saldırılarıyla ciddi bir darbe yemiştir ve bundan sonrası, insan haklarına yönelik onlarca yıllık kazanımların kaybedilmesi süreci olmuştur. Gerçekten de bu süreçte, insan hakları alanında çok önemli gerilemeler yaşanmış ve eskiden insan hakları kavramına hararetle sahip çıkan gelişmiş ülkeler, şimdi kendileri insan haklarını ihlal eder hale gelmiştir. Bu ülkelerde İslâmofobi ekseninde ortaya çıkan korkular beraberinde terörle ilişkisi olmayan sivillerin çeşitli biçimlerde saldırılara maruz kalmasına, temel haklarının gasp edilmesine yol açan eylemleri körüklemiştir.

Bu konuda kimi medya organlarının kasıtlı ya da sorumsuz yayın anlayışları da son derece etkili olmuştur. Olumsuz istisnai örneklerin abartılarak aktarılması yaygın bir korkunun güçlenmesine neden olmaktadır.

The Guardian gazetesine göre 11 Eylül saldırısından iki gün sonra yükselen Arap karşıtı düşmanlıktan dolayı Amerika'da ve Avustralya'da yaşayan Arap toplumu saldırılara uğramıştır. Amerika çapında onlarca saldırının meydana geldiği rapor edilmiş, Amerikan vatandaşı olan Arap toplumunun bir kuşatılmışlık içerisinde olduğu bildirilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nin dört bir yanında meydana gelen saldırılarda cami, mescit gibi ibadet yerlerine, Araplara

[36] Bilal Sambur, A.g.m.

[37] Nasuhi Güngör, http://www.abhaber.com/ozelhaber.php?id=10232, (Erişim 23 Mayıs 2012).



ait işyerlerine saldırılar olmuş, başı kapalı kadınlara, sakallı erkekler sözlü ya da fiziki saldırılara maruz kalmış, yaralanmış hatta başındaki türbanından dolayı Müslüman olduğu sanılarak bir Sih öldürülmüştür.[38]

Benzer şekilde The Independent gazetesi yazarı Yasmin Alibhia-Brown da bu sürecin etkisi ve politikacıların tutumları nedeniyle korku ve nefretin birlikte gün yüzüne çıkacağı bir zaman dilimine işaret etmiştir. [39]Bu süreçte dünyanın pek çok yerinde İslâm karşıtı söylem ve nefret yayılmış bunun sonucu olarak pek çok kişi nefret suçu olarak nitelendirilebilecek saldırılara maruz kalmıştır.

Virginia'nın Manassas kenti camisi yöneticisi Abu Nahidian, camiye gelenlerin saldırıya uğradığını ve telefonlarına nefret mesajları bırakıldığını bildirmiştir. Gazete Kanada'da bunun gibi birçok olayın meydana geldiğini, Ontario'nun Oakville kasabasında ismi Arapçaya benzeyen okul çocuklarının saldırıya maruz kaldığı aktarılmıştır. Aynı haberde Avustralya'nın Brisbane şehrinde bir okul otobüsüne saldırı olduğu Sydney'de ise Lübnanlılara ait bir caminin saldırıya uğradığı, saldırganların camiyi yakmaya uğraştığı ve duvarlara Nazi haçları çizdikleri belirtilmiştir. [40]

Avrupa'da yaşayan Müslümanlar da terörle mücadele adına İslâmla mücadelenin kurbanı haline gelmiştir. Zira 11 Eylül sonrasında yayılan İslâm karşıtlığı beraberinde Müslümanlara karşı işlenen suçları getirmiş bunun sonucu çok sayıda saldırı meydana gelmiştir.

Avrupa'da Müslümanların "içerdeki tehdit" olarak algılanmalarından dolayı, AB Aralık 2001'de terörle mücadeleye yönelik önlemler kapsamında 'Common Positions and Framework' adında bir belgeyi kabul etmiştir. Üye ülkeler de bunu kendi yasalarına yansıttı. Bu düzenlemeler sonucunda istihbarat birimleri "içerdeki yabacı düşmanları" dini profil kullanarak fişlemeye başlamıştır. İngiltere, Danimarka, Norveç ve Almanya gibi ülkelerde Müslüman öğrenciler dahi potansiyel tehdit oluşturdukları gerekçesiyle fişlenmiştir. Fişleme kapsamı daha da genişletildi ve Müslüman iş adamları, sivil toplum kuruluşları, dernekler ve cami cemaati mensupları da dalga dalga yayılan İslâmofobi neticesinde fişlenerek izlenmeye alınmıştır.[41]

---

[38] Amerika ve Avustralya'da Araplara karşı girişilen saldırılar hakkında daha fazla bilgi için bakınız: Stuart Millar, "Violent attacks on Arab Americans" Special report: terrorism in the US", *The Guardian*, 14 September 2001.

[39] Kayhan Delibaş, "*İslâmi Fundamentalizmden İslâm Fobisine: Batı Dünyasında Gelişmekte Olan İslâmofobi Yeni Bir Eşitsizlik Kaynağı Olarak Görülebilir mi*? Bilgi Dergi 2004: 2 s. 30 (Erişim 31 Mayıs 2012)

[40] "Anti-Islamic Violence Breaks Out Around World", *The Guardian,* 13 September 2001.

[41] Talip Küçükcan, A.g.m.

Üye ülkelerin bu tür tedbirlerine karşılık Avrupa'da islamofobik algıların güçlenerek ırkçı ve yabancı düşmanı tutumlara dönüşmemesi için çeşitli mekanizmalar ırkçılık ve ayrımcılık karşıtı bazı önleyici ve denetleyici roller üstlenmiştir.

Avrupa Konseyi tarafından onaylanan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve sözleşmenin yargı organı niteliğindeki Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi başlıca mekanizmalar olarak öne çıkmakta ve ırkçı şiddet ve yabancı düşmanlığından kaynaklanan insan hakları ihlallerinin önlenmesinde ciddi bir role sahip bulunmaktadır. Buna ek olarak Avrupa Konseyi İnsan Hakları Komiseri'nin hazırladığı düzenli ilke raporları ve Irkçılık ve Hoşgörüsüzlüğe Karşı Avrupa Komisyonu (ECRI) tarafından yürütülen izleme faaliyetlerinin nispeten caydırıcı bir etki uyandırdığı söylenebilir. Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi ise Müslüman göçmenlerin Avrupa'da karşılaştıkları etnik ve dini ayrımcılık uygulamalarını sıklıkla dile getirmekte ve İsviçre ile Fransa'daki dini sembollerin yasaklanması girişimlerini eleştirmektedir. Bununla birlikte söz konusu mekanizmaların daha işlevsel hale gelmesi ve İslâmofobi ile örgütlü bir mücadele yürütülmesi beklenmektedir.[42]

Avrupa'daki bu tutum sanal olarak üretilen ırkçılık ve yabancı düşmanlığına dayalı korkular üzerinden gelişmektedir. Bu korkuların ekonomik, sosyal ve politik boyutları irdelenmek ve Avrupa bununla yüzleşmek zorundadır. İnsan hakları kavramının doğduğu yer olan Avrupa bu sorunun çözümü konusunda başarılı olamamıştır. Oysa Avrupa Birliğinin pek çok organında ırkçılığın ve ayrımcılığın önlenmesi konusunda çok sayıda karar alınmıştır.

Avrupa Birliği Temel Haklar Sözleşmesi 21. Maddesi din ya da inanç temelli her tür ayrımcılığı yasaklamaktadır. Buna karşın, Avrupa Birliği ayrımcılık karşıtı direktifler, farklı ayrımcılık türlerine karşın eşit bir koruma sağlamamaktadır. Örneğin Avrupa Konseyinin 2000/43 nolu direktifi (Irk direktifi), üye devletlerin çalışma, eğitim, sosyal koruma, sosyal avantaj ve mal ve hizmetlere erişimde ayrımcılığı yasaklamalarını istemektedir. 2000/78 nolu direktif ise, sadece çalışma hayatında din temelli ayrımcılığı yasaklamaktadır. Avrupa Konseyi, Temmuz 2008'de mal ve hizmetlere erişim, eğitim ve sosyal koruma alanlarında din temelli ayrımcılığı yasaklamak için yeni bir direktif sunmuştur. Ancak yeni bir ayrımcılık karşıtı yasaya ihtiyaç olup olmadığı konusunda üye devletlerarasında bir konsensüs bulunmamaktadır.[43]

---

[42] S. Zeynep İnanç, Selvet Çetin, "*Avrupa'nın Kendine Dönen Silahı: Dışlayıcılık ve Ayrımcılık",* Ankara, Aralık 2011 s. 16.

[43] Amnesty International Annual Report 2011. http://www.amnesty.org/en/library/asset/EUR01/001/2012/en/85bd6054-5273-4765-9385-59e58078678e/eur010012012en.pdf, s. 19 (Erişim 12 Mayıs 2012).

İslâmofobi neticesinde işlenen nefret suçları ile ilgili olarak Amerika, Avrupa'dan farklı biçimde bu suçlara ilişkin bir kayıt sistemine sahiptir. 11 Eylül sonrasında çok sayıda Müslüman'ı terörist olduğu gerekçesi ile fişleyen ve baskı kuran FBI, Müslümanlara karşı artan şiddet olayları karşısında raporlarına yeni bir başlık eklemek zorunda kalmıştır. Müslüman karşıtı nefret suçları bu bağlamda ele alınmaya başlanmış Avrupa'da konu henüz salt İslâmofobi bağlamında ele alınmaya devam ederken kimi eyaletlerde bu tür nefret suçları ceza yasası kapsamında değerlendirilmiştir.

1995 yılından beri nefret suçlarına ilişkin istatistikleri toplayan FBI'a göre,(Anti-Muslim hate crimes) Müslümanlara karşı işlenen nefret suçlarında 2010 yılında 2009 yılına göre %50 artış gözlenmiştir. 2010 yılındaki istatistiklere göre bu, 2001 yılındaki 11 Eylül saldırılarından bu yana Müslümanlara karşı işlenen suçlardaki en yüksek orandır. 2010 yılında, camilere karşı sözlü saldırıların yanı sıra, şiddet içeren saldırılar, kundaklama ve dini hükümleri yasaklama girişimleri kaydedilmiştir.[44] 2010 yılındaki istatistiklere göre, 1552 nefret suçu mağdurunun %12.7si İslâm karşıtı önyargı kurbanıdır.[45] Yine FBI'ın kayıtlarına göre, kolluk kuvvetleri tarafından rapor edilen suçların 1409'u dini önyargı temelli nefret suçudur. Bunlardan % 65.4 olan Anti Semitizmi, ikinci sırada %13.2 ile İslâm karşıtı suçlar izlemektedir.[46]

Amerika'da FBI'ın dışında nefret suçlarına ilişkin olarak veri toplayan sivil toplum örgütleri bulunmaktadır. Bunlardan biri olan American Arab Anti Discrimination Committee (Amerikalı Arap Ayrımcılık Karşıtı Komite)'ye göre;

"11 Eylül saldırılarını izleyen ilk dokuz haftada ADC, Amerikalı Araplara ya da Arap olarak algılananlara karşı 700 şiddet vakası olduğunu doğrulamaktadır. 2002'nin ilk dokuz ayında, bunun tersine ADC 165 şiddet vakasına ilişkin başvuru almıştır. Raporların %66'sı fiziksel ya da psikolojik saldırılarla ilişkilidir. Vandalizm ve kundaklama %27, nefret içeren mail, tehdit ve bomba tehditi % 22, fiziksel saldırı ve yaralama %16, nefret suçu olarak incelenen cinayet %1. Fiziksel saldırıların pek çoğu 11-18 Eylül 2001 arasında meydana gelmiştir.[47]

Amerika'da son yıllarda artan Müslüman karşıtı nefret ile ilgili olarak Human Rights First tarafından yayınlanan rapor bize İslâmofobik nefretin boyutla-

---

[44] "Dramatic Spike in Hate Crimes", The Southern Poverty Law Center, http://www.splcenter.org/getinformed/intelligence-report/browse-all-issues/2012/spring/fbi-dramatic-spike-in-hate-crimes-targetin, (Erişim 15 Mayıs 2012)

[45] FBI, *Hate Crime Statistics* http://www.fbi.gov/about-us/cjis/ucr/hate-crime/2010/narratives/hate-crime-2010-victims, (Erişim 19 Mayıs 2012).

[46] FBI, *Hate Crime Statistics* http://www.fbi.gov/about-us/cjis/ucr/hate-crime/2010/narratives/hate-crime-2010-incidents-and-offenses, (Erişim 19 Mayıs 2012).

[47] Hussein Ibish and Anne Stewart, Report on Hate Crimes and Discrimination Against Arab Americans: The Post-September 11 Backlash, September 11, 2001-October 11, 2002, 47.

rını göstermesi açısından son derece önemlidir. Rapora göre, Müslüman karşıtı nefret suçları (anti Muslim hate crimes) 2008'den bu yana artış göstermektedir buna karşın olayların rapor edilmesi konusunda ise yeterli bilinç yoktur. Bu nedenle olumsuz sonuçların doğması kaçınılmazdır. Raporda kişilerin şiddet görme korkusu nedeniyle yaşadıkları yerlerde serbest hareket edemediği ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra, bu tür eylemlerin marjinalleşme, sosyal dışlanma ve haklardan yararlanamama gibi birtakım olumsuz sonuçları olması muhtemeldir. Şiddet görme korkusu nedeniyle kişilerin ibadet yerlerine karşı bile temkinli olmasına yol açmaktadır. Dini giysi ya da sembolleri üzerinde taşıyanlara yönelik ayrımcılıkta da artış olduğu gözlenmektedir. Bu bağlamda 21 Ekim 2010 tarihinde Seattle yakınlarında yaşanan olay dikkat çekici bir niteliktedir. Human Rights First tarafından hazırlanan raporda olay detayları ile yer almaktadır. Buna göre, Tuwila'da bir benzin istasyonunda meydana gelen olayda, bir kadının iki Müslüman kadına yönelik saldırgan tutum sergilediği birini itekledikten ve diğerinin bacağına arabasının kapısı ile çarptıktan sonra evlerine geri dönmeleri yönünde bağırdığı dile getirilmiştir. King County savcısı kadını nefret suçu işlemekle suçlamıştır. [48]

Benzer şekilde 4 Şubat 2011 tarihinde, Florida'da Müslüman bir erkek, çakı ile bıçaklanmıştır. Saldırgan ile kurban arasında dine ilişkin olarak geçen tartışma, kurbanın Müslüman olduğunu söylemesi üzerine bir şiddete dönüşmüş ve saldırgan Müslüman olan adamı boynundan bıçaklamıştır. Saldırgan bu olay sonucunda ağır cezayı gerektiren fiil ile suçlanarak tutuklanmıştır. [49]Amerika'da yaşayan Müslümanlar kimi zaman da sahip oldukları isim nedeniyle saldırılara maruz kalmaya başlamıştır. Örneğin, Iowa Fairfield'de yaşayan film yapımcısı olan Usama Alshaibi, adının Usama olduğunu söyledikten sonra saldırıya uğradığını ileri sürmüştür. 6 Mart 2011'de olayın meydana geldiği tarihte, Alshaibi, yumruklanmış ve yere devrilmiştir. Fairfield polisi, olayla ilgili olarak nefret suçu iddiası ile ilgili inceleme başlatmıştır. Bireylere yönelik fiziksel saldırının yanı sıra cami, mezarlık gibi yerler de saldırganların hedefleri arasındadır. Bu tür şiddet ya da ayrımcılık kurbanın "yabancı" ya da "göçmen" olduğu algısı ile ve kişinin sahip olduğu dini nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Ancak Avrupa ve Amerika'nın bazı bölümlerinde yerleşik haldeki Müslüman vatandaşların da dini temelli nefret suçu mağduru oldukları görülmektedir. Müslümanlara dönük İslâmofobik nefret vakalara artık pek çok ülkede rastlamak olasıdır. Rusya'da Haziran 2010'da Müslümanlara ait mezarlıktaki 15 mezar taşı sökülürken, İngiltere'de 13 yaşında bir kız, yaşları 14-18 arasında değişen saldırganların fiziksel saldırısına maruz kalmakta, Almanya'da Mısırlı bir Müslüman kadın öldürül-

[48] Paul Legendre, "*Protecting The Civil Rights of American Muslims",* 29 March 2009. http://www.humanrightsfirst.org/wpcontent/uploads/pdf/SubComm_hearing_Hate_Crimes_Against_Muslims.pdf, s. 4 (Erişim 11 Mayıs 2012)

[49] Paul Legendre, A.g.e., s. 4.



mektedir. [50] Tüm bu olaylar bize İslâmofobik nefretin gelebileceği son noktayı göstermesi açısından son derece önemlidir.

Sonuç

İslâmofobi yalın biçimde bir İslâm korkusu olarak ele alınmanın ötesinde İslâm karşıtlığı (anti İslâmizm) ve Müslüman karşıtı (anti Müslüman) nefret olarak düşünülmelidir. Zira öteden beri asılsız bir biçimde korkulan İslâm'ın kendisi değil Müslümanlardır. İslâmofobi tek başına bir nefret söylemi ya da nefret suçunu oluşturmaz iken Müslüman karşıtı söylemler ve beraberinde gerçekleştirilen eylemler nefret suçu olarak ele alınmalıdır.

İslâmofobinin ortaya çıktığı süreç sonunda terörle mücadele adına topyekün bir biçimde "teröristlere" dönük eylemlerin bir anda ırkçı nefrete dönüşmesi aslında yaklaşmakta olan çatışmaların birer işaretidir. Makale süresince İslâmofobi ve İslâm karşıtlığının Avrupa ve Amerika'daki yansımaları ele alınmıştır. Sanal bir düşman ilan eden Amerika'da İslâmofobi neticesinde ortaya çıkan anti İslâmizm kimi zaman Müslüman olmayan kişilerin de kurban olmasına yol açmıştır. Ortadoğu ve Asyalı göçmenlerin önceleri salt etnik kimlikleri üzerinden tanınması 11 Eylül olaylarını takip eden terörle mücadele sürecinde birden dini kimlikleri ile anılmalarına yol açmıştır. Ortadoğu'daki petrol kaynaklarının kullanılması amacıyla yaratılan hayali düşmanın Müslüman kimlikle örtüşmesi bir anda tüm Amerika'daki Müslümanların zan altında kalmasına ve suçlu ilan edilmelerine yol açmıştır. Kimi medya ve politikacıların da işaret etmesi ile önceleri özgürlükler adına ses çıkarılmayan Müslümanlar bir anda hedef tahtasına oturmuştur. Hayali bir suçlunun bulunup cezalandırılması geciktikçe halk arasında yayılan korku da büyümüş ve ırkçı tutumlar sergilenir olmuştur. Bu tutumun faturası çok sayıda kişinin nefret söylemine muhatap olmasına peşinden fiziksel şiddete maruz kalmasına yol açmıştır. Bu yönü ile ele alındığında İslâmofobik nefret bir suç olarak Amerika kıtasında gözle görülür biçimde vuku bulmaya başlamıştır. Bu noktada nefret suçu kavramı yeniden düşünülecek olursa Müslümanlara karşı din temelli olarak işlenen bu suçlar nefret suçu olarak kabul edilmelidir. Zira nefret suçu yukarıda da değinildiği gibi *"ırk, din, cinsiyet veya etnik köken temelli önyargılarla işlenmiş olan suçlardır".*[51]

Avrupa için durum bazı açılardan farklılık gösterse de sonuçları itibarıyla Amerika'daki duruma benzemektedir. Tarihsel olarak Müslümanlarla çok uzun yıllar bir etkileşim içinde olan Avrupa'da İslâmofobi ve İslâm karşıtlığının ekonomik, sosyal ve kültürel pek çok yönü bulunmaktadır. Yukarıda tartışıldığı üzere insan gücü ihtiyacı ile bir süre göçmen akışına evet diyen Avrupa özellikle kendisini vuran işsizlik ve ekonomik kriz nedeniyle artık yabancı girişine izin

[50] HRF, Violence Against Muslims, March 2011,http://www.humanrightsfirst.org/wp-content/uploads/pdf/3-2010-muslim-factsheet-update.pdf s. 4-5.(Erişim 13 Mayıs 2012)

[51] Barbara Perry, A.g.e., s. 7.

vermeyen bir duruma gelmiştir. 11 Eylül sonrasında Amerika'daki benzer durum, Avrupa'da yaşayan Afrika, Ortadoğu ve Asyalı göçmenlerin de başına gelmiştir. AB'nin bir Hıristiyan Birliği olduğu vurgusu tekrar gündeme gelmiş bunun beraberinde özellikle sağ partilerin ve ırkçı medyanın da tutumu ile Müslümanlar düşman olarak nitelendirilmiştir.

İslâmofobik nefret, İslâm karşıtlığı ve Müslümanlara karşı işlenen suçlar pek çok ülkede nefret suçu kapsamında ele alınmamaktadır. Avrupa'da Müslümanlara karşı işlenen nefret suçları aslında beraberinde potansiyel bir ırkçılığı getirmektedir buna mukabil birlik üyesi ülkelerin bu konuda henüz yeterli tedbiri almadığı görülmektedir. Dini önyargılara dayalı nefret suçları kimi zaman sözlü saldırı ile kalırken kimi zaman da katliam boyutuna varmıştır. Bu duruma tepki gösteren Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, AGİT gibi organların üye devletlere tavsiyelerinin ne kadar karşılık bulduğu tartışılması gereken konulardandır. İnsan hakları ihlalleri konusunda örnek olduğu ileri sürülen Avrupa ülkelerinin sergilediği bu tutum, Avrupa'ya ve Avrupa Birliği'ne olan inancı derinden sarsmaktadır. Avrupa'da artan göçmen nüfusunun kültürel olarak Avrupa üzerindeki dönüştürücü etkisi de ırkçı grupların tepkisini çekmektedir. Ceza yasalarında İslâmofobik nefretin ağırlaştırıcı unsur olarak ele alınmaması halinde de bu gruplar saldırılarını artırmaya devam edeceklerdir.

İslâmofobik nefretin ve küresel ekonomik krize bağlı olarak yaygınlaşan yabancı düşmanlığının önüne geçmek için hukuki düzenlemelerin yanı sıra toplumsal algının da değişmesine yönelik olarak tedbirlerin alınması gereklidir. Bu amaçla uluslararası ölçekte farklı dini ve inanç gruplarının da temsil edildiği diyalog ve birlikte yaşamaya vurgu yapacak nitelikte sivil ağlar oluşturulmalıdır. Sivil toplum kuruluşları İslâmofobik nefretin neden olduğu Müslüman karşıtı suçları rapor etmeli bu amaçla ülkeler düzeyinde izleme ve raporlama yapılmalıdır. Nefret söylemini yoğun olarak kullanan politikacıların da izlenmesi ve kamuoyuna ilan edilmeleri kullanılan siyasi dilin de dönüşmesine yardımcı olacaktır. Öte yandan Müslümanların yaşadıkları ülkelerde kendilerine yönelik saldırıları ve sahip oldukları ekonomik ve sosyal hakları kullanmalarına dönük engelleri bildirmeleri de önem arz etmektedir. Bu konuda bireylerin bilincinin yükseltilmesi ve alabilecekleri tedbirler konusunda bilgilendirilmesi yararlı olacaktır. Müslümanların içinde bulundukları toplumda kendilerini ifade edebilecek mekanizmaların oluşturulması bu amaçla dayanışma içerisinde olmaları da olabilecek saldırılar karşısında atılacak adımları belirlemede yol gösterici olacaktır.

Sonuç olarak İslâmofobik nefret ve bu bağlamda vuku bulan nefret suçları bir önyargının ve korkunun neticesinde işlenmekte olup mağdurlarına büyük travmalar yaşatmaktadır. Bu travmaların önüne geçmek için bireylerin yanı sıra devletlerin üzerine de önemli görevler düşmektedir. Yeni dünya düzeninde korku ve kaygıların yol açtığı şiddet ve çatışmaların yer almaması için kaçınılmaz olanın diyalog halinde ve eşit koşullarda adalet üzere yaşamak olduğu hatırlanmak zorundadır.



KAYNAKLAR

ALLEN, Chris, "Contemporary İslâmophobia Before 9/11. A Brief History", *Arches Quarterly*, Vol. 4, Edition 7, Winter 2010

ALTSCHILLER, Donald, *Hate Crimes, A Reference Handbook Second Edition*. ABC-CLIO (Contemporary World Issues), California, 2005.

AMNESTY INTERNATİONAL *Annual Report 2011*

http://www.amnesty.org/en/library/asset/EUR01/001/2012/en/85bd6054-5273-4765-9385-59e58078678e/eur010012012en.pdf.

BALCI, Kerim, '*Asıl Tehlike İslâmofobi"*, Aksiyon Dergisi, 13.02.2006 http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber12670-26-asil-tehlikeisl%C3%A2mofobi.html.

PERRY, Barbara, *In the Name of HATE: Understanding Hate Crimes,* Routledge, New York, 2001.

CANATAN, Kadir, Hıdır ÖZCAN, *Batı Dünyasında İslâmofobi ve Anti İslâmizm*, Eskiyeni Yayınları Ankara, 2007.

MCCLINTOCK, Michael and Legendre PAUL, Human Rights First (HRF), *Hate Crimes 2007 Survey*,http://www.humanrightsfirst.org/wp-content/uploads/pdf/07601-discrim-hate-crimes-web.pdf.

DELİBAŞ, Kayhan, "İslâmi Fundamentalizmden İslâm Fobisine: Batı Dünyasında Gelişmekte Olan İslâmofobi Yeni Bir Eşitsizlik Kaynağı Olarak Görülebilir mi?", *Bilgi Dergi*, 2004: 2.

EUROPEAN MONITORING CENTRE ON RACISM AND XENOPHOBIA (EUMC), Annual Report 2006, p.97'den aktaran HRF, Hate Crimes 2007 Survey.

FBI *Hate Crime Statistics,* http://www.fbi.gov/about-us/cjis/ucr/hatecrime/2010/narratives/hate-crime-2010-victims.

FBI *Hate Crime Statistics,* http://www.fbi.gov/aboutus/cjis/ucr/hatecrime/2010/narratives/hate-crime-2010-incidents-and-offenses.

GÜNGÖR, Nasuhi, '*Avrupa'da İslâmofobi'nin Korkutan Yükselişi'* http://www.abhaber.com/ozelhaber.php?id=10232.

HALLIDAY, Fred, "*Islamophobia, Reconsidered, Ethnic and Racial Studies'*, Volume 22, Number 5, September 1999: s. 892-902.

HRF, *2008 Hate Crime Survey,* http://www.humanrightsfirst.org/wp-content/uploads/pdf/FD-081103-hate-crime-survey-2008.pdf s. 171 (Erişim 09 Mayıs 2012)

HUMAN RIGHTS FIRST, *Violence against Muslims: 2010 Violence against Muslims Update, p.5.* http://www.humanrightsfirst.org/discrimination/pdf/3-2010-muslim-factsheet-update.pdf.

IBISH, Hussein and Stewart ANNE, *Report on Hate Crimes and Discrimination Against Arab*

Americans: The Post-September 11 Backlash, September 11, 2001-October 11, 2002, 47.

İNANÇ, Zeynep S., Selvet ÇETİN, *Avrupa'nın Kendine Dönen Silahı: Dışlayıcılık ve Ayrımcılık*, Ankara Aralık 2011.

JACOBS, James B.and POTTER, Kimberly, *Hate Crimes: Criminal Law&Identity Politics*. Oxford University Press, New York, 1998.

KOECHLER,Hans,http://hanskoechler.com/Son_Peygamber-Koechler-interview May2011.htm.

KÜÇÜKCAN, Talip, "*AB'de Müslümanlar ve İslâmofobi",* 26 Mart 2006. http://www.setav.org/public/HaberDetay.aspx?Dil=tr&hid=11404&q=ab-de-muslumanlar-ve-islamofobi#.

LEGENDRE, Paul, *Protecting The Civil Rights of American Muslims,*29 March 2009.

http://www.humanrightsfirst.org/wpcontent/uploads/pdf/SubComm_hearing_Hate_Crimes_Against_Muslims.pdf.

MİLLAR, Stuart, "Violent attacks on Arab Americans" Special report: terrorism in the US", *The Guardian*, 14 September 2001.

OSCE/OIDHR, *Hate Crime Laws: A Practical Guide*, 2009.

SAMBUR, Bilal, '*Özgür Avrupa'dan Faşist Avrupa'ya Doğru mu?'* 09 Mart 2012 http://www.sivildusunce.com/2012/03/ozgur-avrupadan-fasist-avrupaya-dogru-mu/ (Erişim 18 Mayıs 2012)

THE AMERİCAN PROSECUTOR'S RESEARCH INSTİTUTE (APRI), *A Local Prosecutor's Guide for Responding to Hate Crimes*, Alexandria VA, 2000, s.5.

THE GUARDIAN, *Anti-Islamic Violence Breaks out around the World*, 13 September 2001.

THE SOUTHERN POVERTY LAW CENTER, *Dramatic Spike in Hate Crimes*, http://www.splcenter.org/get-informed/intelligence-report/browse-all-issues/2012/spring/fbi-dramatic-spike-in-hate-crimes-targetin(Accessed 15.05.2012)

Tolerance and Non-Discrimination Information System (TANDIS), http://tandis.odihr.pl.

WEBER, Anne, *Manual on Hate Speech*, Council of Europe Publishing September 2009.



Islamophobia in Context of Hate Crime

Ayse Bilgen

ABSTRACT

Due to Islamophobia, which came on agenda in the aftermath of 9/11 attacks, a series of negative incidents have occurred especially in countries where Muslims are minorities. In this context, many Muslims have been victimised under the guise of fight against terrorism. In recent years, Islamophobic hate which has emerged as a different racism has resulted in violence.

Handling the Islamophobic hate in terms of the actors and victims and analysing the economic, social and cultural reasons are required. The struggle against terrorism which has started by the big powers to replace their diminishing resources should be handled carefully in terms of historical process. In a world where there is conflict of economic interests, the Muslim community is tried to be pushed aside in terms of sharing the resources. Moreover, especially those Muslim people who promote from being worker to an employer in the countries where they go as immigrants but stay permanently are considered as the source of fear, and they are discriminated because they have different social and cultural values.

That Muslims are considered as second class people and that they are victimised as "blacks" of today, necessitates questioning the concept of human rights again because in this process Muslims' right to live has been violated, their right of freedom of speech and freedom of religion have been tried to be barred, their properties have been damaged, and they have been subject to economic and social discrimination. The western world, which is known as the creator of human rights, unfortunately, has been in a high tension since ever 9/11. The dominance of an understanding which makes rights and freedoms sacrificed by the security measures has caused the decrease of confidence to the "concept of human rights". The understanding which accuses Muslims of being distant to human rights and of barbari has done nothing against when women and children, whom are among disadvantaged groups, have been victimised because of Islamophobic hate; on the contrary, the discourse of the said understanding even supported the above-mentioned condition. In many states of US and in such countries as Germany, Denmark and England in Europe, people have been victimised by the said discourses just because of their religious identities. Although Muslims face problems in different ways in Europe and US, the results which have been led by the mentioned problems have always become the same: Anti-Islamism and Islamophobia. Their stance against Muslim people perceived as enemies has increased because of different reasons. The Muslim people have become target because of global economic crisis and dominant powers' new enemy definition.

The concept of "hate speech" has been questioned in time, and opinions for prohibition the "speech that include hate" under the guise of "freedom of expression". This has been mentioned as the hate crimes committed against Muslims within the scope of crimes of prejudice which are called "hate speech". Islamophobia is not only a groundless fear but it has turned into direct hate and racist attacks. This condition has been fed with Xenophobia and contributed by the speech of media and politicians. Media's aiming the sacred values of Muslims and politicians' Anti-Islamist and Islamophobia speeches in some countries have been adopted especially by some racist groups. As a consequence, in many places of the world the offender event does not know the victim but commits the crime just because of "prejudice".

It can be said that while Islamophobia is only a fear, Islamophobic hate occurs as a result of its being fed by hate speech and violence. Islamophobic hate is a crime in terms of its results. "Impunity" and "lack of "social sensitivity" are two important reasons why these crimes have become widespread so much. Countries' including aggravated punishments in its laws for the crimes (physical or verbal attacks, damaging property, threat, murdering and etc.) will be deterrent for the said crimes. Howev-



er, that many countries have not passed such a law and do not have the sufficient sensitivity for this subject matter will cause the continuance of crimes for due to this issue.

Although such international organisations as ECHR and OSCE draw attention to the issue, it seems that the crime will continue for more time because of the policies they follow. The international conventions should be reviewed again and the advisory jurisdictions must be applied so as to struggle against Islamophobic hate and their consequent crimes. Making this process in which Islamophobic hate has accelerated so much, process reverse is only possible by means of establishment of intercultural and interfaith dialogue not only by states but also by civil initiatives. In this process what the states should do is to take measures which will terminate the social conflicts. In this context, first of all, the definition of "Islamophobic hate" should be adapted to the existing penal codes, and the authorities that take place in the judicial process must be informed, the Islamophobic crimes which are committed in the countries should be monitored and recorded. Moreover, efforts should be made for awareness and conscious arising so that NGOs, universities, media, writers and artists become sensible about "Islamophobic hate". Attention should be drawn to tolerance and multi-culturalism concepts in the social level, especially where different identities live together, and the basic principles of living with differences should be reminded.

Undoubtedly Muslim NGOs have to play role in eliminating the Islamophobic hate in the community. NGOs which are established by Muslims in the countries where Muslims are minorities should not only have social solidarity but they should also have a say in establishment of economic and social rights. Therefore, the NGOs established by Muslims for these purposes can have influence in announcing the hate crimes to the world, in monitoring them, reporting them and punishing them. As a matter of fact, we have gained the information we have through this way. The NGOs which have activities on these issues follow the incidents and provide every kind of support to the victims. Muslims' having dialogue with the communities in which they live and establish connection with them so as to refute their prejudices are meaningful in terms of proving that the fear of the latter are groundless.



Исламофобия в Связке Ненавистных Обвинений

Билген Айше

АННОТАЦИЯ

После событий 11 сентября в повестке дня появилась Исламофобия, по причине которого в странах с малочисленным мусульманским населением произошел целый ряд негативных происшествий. В этой сфере в борьбе с терроризмом были принесены в жертву множество мусульманинов. В последнее время представшая в новом виде отвращение к Исламофобии, как к некому роду расизму превратилось в разновидность интенсивности и жестокости.

Осуществление анализа экономических, социальных и культурных причин, находящихся под этими событиями с точки зрения действующих лиц и жертвенников Исламофобического отвращения является важной необходимостью. С точки зрения исторического процесса необходимо внимательно проследить ход событий, созданных внешними большими силами, преследующих цели пополнения уменьшающихся источников, которому они дали название борьба с терроризмом. В этом мире, где происходят столкновения экономических интересов, мусульманскую общину пытаются отстранить от раздела



источников. Наряду с этим особенно в странах, куда они уезжают в качестве эмигрантов рабочих, мусульманины, поднявшиеся со статуса рабочего на статус работодателя и пытающиеся остаться на постоянное проживание воспринимаются со стороны коренных жителей источником страха и пренебрегаются как в социальном и культурном отношении и более чем иностранцы.

Крайне необходимо сделать по-новому допрос понятия человеческие права именно сейчас, когда мусульманины испытывают несправедливость и оцениваются как второй сорт, «черными» в нынешний период. Потому что некоторое время Мусульманины подверглись ущемлению жизненных прав в результате отвратительных обвинений Исламофобии, производились попытки нанесения вреда свободе слова и религии, посягательства на собственность обделение в экономическом и социальном плане. Западный мир, охарактеризованный как демократичный к человеческим правам, к сожалению после 11-го сентября оказался в процессе большого регресса. В этот период, когда понятиями справедливость и свобода жертвуют ради безопасности уменьшается доверие к понятию «человеческие права». Это понятие, обвиняющее Исламские государства и Мусульманинов в варварстве и удаленности от человеческих прав, остается наблюдателем и оказывает поддержку произношениями, особенно в кругу дезавантажных групп, коими являются престарелые и женщины, которые только лишь из-за мусульманского происхождения стали жертвенниками Исламофобического отвращения. Многие соотечественники в таких странах, как в некоторых штатах Америки, из Европейских стран в Германии, Дании, Великобритании по причине религиозного происхождения стали жертвенниками подобных возгласов. Существует лишь один результат, причиной чему явились эти события, с которыми столкнулись мусульманины, проистекающие различным образом в Европе и Америке –это Анти-Исламизм или противостояние Мусульманству. Отныне против мусульманинов, воспринимающихся как враги, под различными мотивами производятся всевозможные действия. Глобальный экономический кризис, определяющий новыми врагами независимые силы, подобными причинами взял под мишень Мусульманские общины.

Со временем стали вести допрос понятия «произношение отвращения» и ссылаясь на свободу слова, предложили мнения относительно запретов существующих «слов, выражающих отвращение». Как дополнение к этому в кругу предубедительных обвинений называемых «провинность отвращения» стали употребляться слова противостоящие Мусульманинам. Потому что отныне Исламофобия вышла из рамок необоснованного страха и приняла образ отвращения и расисткой агрессии.Это обстоятельство пропиталось иностранной неприязнью в

числе которых показали действенность и отклики СМИ и политиков. СМИ сделали для себя целью Мусульманские святыни в некоторых странах, политики поддержали словами Анти-Исламизм и противоборство с мусульманством. Особенно получили согласие со стороны расистких групп результатом чего стали происшествия во многих уголках мира абсолютного «предубеждения», когда действующие лица были в совершенной безысвестности о жертвенниках.

Можно сказать, что Исламофобия была всего лишь страхом, который при произношении с отвращением и пропитавших ненавистью принял образ Исламофобического отвращения. С точки зрения результатов Исламофобическое отвращение сказывается в качестве вины, проступка. Среди причин распространения этой вины занимает важное место отсутствие «безнаказанности» и «общественной реакции». Внесение в уголовные кодексы стран тяжелых элементов связанных с наказанием преступлений, совершенных с намерением Исламофобического отвращения (физические и словесные нападения, причинение вреда имуществу, угроза и убийство) будет носить разубеждающий характер. Однако несогласие с таким законом во многих странах либо отсутствие должного внимания в этом вопросе станет причиной продолжения подобных преступлений.

Вместо должного внимания относительно этой темы со стороны таких международных механизмов, как AİHM, AGİT преследуемая ими политика показывает то, что подобного рода преступления будут продолжаться еще некоторое время. Для того, чтобы противостоять Исламофобическому отвращению и преступлениям, к которым он открыл путь необходимо заново пересмотреть Международные договоры и следовать решениям советов. Противоположная деятельность процесса ускоренного действия Исламофобического отвращения является возможным только лишь при диалоге различных религий и культур и учредительством как государственных, так и частных предпринимательств. На этом этапе на государства возлагается обязанность по принятию мер устраняющих социальные столкновения. В этой сфере поначалу необходимо адаптировать понятие «Исламофобическое отвращение» в существующих законах и проинформировать по этой теме влиятельных должностей, занимающихся судебным процессом вести наблюдение за преступлениями, носящими характер Исламофобическоо отвращения и их регистрация. А также необходимо осуществить деятельность по ознакомлению и чувствительности, бдительности по отношению к Исламофобическому отвращению со стороны Гражданских общественных заведений, университетов, СМИ, писателей и деятелей искусства. Следует сделать напоминание об основных правилах совместного проживания с наличиями различий, обратить внимание по-



новому на понятие многокультурность и необходимость проявления на социальном уровне терпимости и толерантности в местах, где живут люди различного происхождения.

Несомненно важные обязательства налагаются и на Мусульманские Гражданские Общественные Организации при деятельности по предотвращению Исламофобического отвращения. В странах с малочисленным мусульманским населением созданные мусульманинами гражданские общественные организации могут добиться влияния для установления экономических и социальных прав мусульманинов то есть проявлять деятельность за пределами социальной солидарности. Созданные с этими намерениями организации могут быть действенными в вопросах оглашения ненавистных обвинений против мусульманинов, наблюдения, контроля, подготовки доклада и наказаний. Действительно, к существующим у нас сведениям мы получаем доступ посредством занимающихся в этой сфере учреждений. Проявляющие деятельность в этой сфере гражданские общественные организации, проводя наблюдение за событиями, могут оказывать всяческую поддержку потерпевшим несправедливость. А также имеет огромное значение с точки зрения утверждения необоснованности вышеупомянутых устрашений создание диалога в обществе, где проживают мусульманины и развитие видов коммуникации направленных на искоренение предубеждений.



Soğuk Savaş Döneminde ve Sonrasında Kafkaslarda İslâmofobi

Selvet Çetin
Stratejik Düşünce Enstitüsü
Balkan Araştırmaları Uzmanı

ÖZET

Kafkasya, tarih boyunca jeopolitik ve jeostratejik özellikleri nedeniyle uluslararası güç merkezlerinin en önemli mücadele alanlarından biri olmuştur. Bölge aynı zamanda birbirinden farklı din, dil ve etnik kimliklere sahip toplumlara ev sahipliği yapmıştır. Soğuk Savaş dönemi boyunca Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) kontrolü ve baskısı altında dini, etnik ve kültürel varlıklarını korumaya çalışan Kafkas toplumları, soğuk savaş döneminin sona ermesiyle bağımsızlıklarını elde etmeye başlamıştır. 1991 yılında SSCB'nin dağılmasıyla Ermenistan ve Gürcistan bağımsızlıklarını ilan ederken, Azerbaycan sancılı bir süreç sonunda bağımsızlığını elde etmeyi başarmıştır. Kafkaslardaki egemenliğini tamamen kaybetmek istemeyen Rusya, Kuzey'deki Çeçenistan ve Dağıstan'ın bağımsızlığını kesin şekilde reddetmiş ve askeri müdahalede bulunmuştur. Bu politika, kanlı bir savaşın yaşanmasına ve Kafkasya'nın etnik olarak parçalanmasına neden olmuştur. Dağlık Karabağ,

Abhazya ve Osetya sorunu gibi bölgesel krizlere de müdahale eden Rusya Federasyonu, siyasi ve askeri nüfuzunu kullanarak bölgedeki ulus devlet oluşumlarının ve bağımsızlık hareketlerinin önünü kesmeye çalışmıştır.

Sovyet bloğunun dağılmasıyla birlikte Kafkaslarda her ne kadar dini özgürlük alanı genişlemiş olsa da yeni siyasi dengeler özellikle Müslüman toplumlar üzerinde baskı oluşturmuştur.11 Eylül saldırılarından sonra bloklar arasında yaşanan güç mücadelesinde İslâmofobik politikalar bir araç olarak kullanılmıştır. ABD ve Avrupa ülkelerinde artan İslâmofobi Kafkaslara da sirayet etmiş ve yaşadıkları ülkelerde bütünün önemli bir parçasını oluşturan Müslümanlar tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır. Sosyalist sistemin çökmesinin ardından İslâmın siyasi ve toplumsal bir düzen öngören kuramsal yaklaşımı öne çıkmış ve bu doğrultuda taleplerde bulunmaya başlayan Müslüman gruplar baskılanmaya çalışılmıştır.

Kafkaslardaki İslâmofobinin siyasi güç mücadelesinde bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Özellikle bölgedeki ABD-Rusya çekişmesinin bedelini yine Kafkasya Müslümanları ödemek zorunda bırakılmıştır. Bu bağlamda Batı ile ilişkilerini geliştirmek isteyen Kafkas ülkelerinden Azerbaycan ve Gürcistan'da siyasi yapıyı şekillendiren İslâmofobi algısı nedeniyle sivil dini oluşumların örgütlenme hakkı ciddi biçimde kısıtlanmıştır. Benzer şekilde Kuzey Kafkasya'daki dini kimlikler üzerinde ağır baskı ve dayatmalar söz konusudur. Kısacası Soğuk Savaş dönemindeki İslâm karşıtı sert ve acımasız uygulamalar bugün yerini daha soft kısıtlamalara bırakmış görünmekte ve İslâmofobi olgusu küresel hegemonik güçlerin dini özgürlüklere karşı sistematik baskı aracı olarak kullanılmaktadır.

GİRİŞ

Kafkasya heterojen yapıdaki etnik ve dini unsurlardan oluşmakta ve yaklaşık 50'den fazla etnik kimliğe ev sahipliği yapmaktadır. Rusya'nın siyasi ve askeri egemenliğini sürdürmeye çalıştığı Kuzey Kafkasya bölgesinde dini gerginlikler daha yoğun gözlenirken, Transkafkasya (Güney Kafkasya) bölgesindeki Gürcistan, Azerbaycan ve Ermenistanın kronikleşen etnik problemleri bulunmaktadır. Soğuk savaş döneminin sona ermesiyle birlikte Rusya'nın *"Arka bahçesi"* olarak gördüğü yeni bağımsız devletlerin kontrolünü tekrar sağlama çabası devam etmiştir. SSCB döneminde planlı bir şekilde uygulanan ve Kafkas toplumlarını yerinden eden asimilasyon ve sürgün politikalarıyla bölgede siyasi istikrarsızlık yaratılmış, etnik ve dini gruplar birbirine düşman edilerek halklar arasında kalıcı düşmanlıklar üretilmek istenmiştir. 1991'deki dağılma sürecinin ardından ABD ve Rusya'nın güç çatışması yaşadığı bölgenin jeopolitik önemi ve zengin enerji kaynakları dikkate alındığında sözkonusu mücadelenin kesintisiz olarak devam edeceği görülmektedir.



Yeni Dünya Düzenini tasarlayan güç merkezlerinin SSCB'yi tasfiye etmesiyle başlayan çöküş sürecinin hız kazanmasıyla ortaya çıkan dini özgürlük talepleri, aynı zamanda bağımsızlık yönündeki oluşumları cesaretlendirmiştir. Kafkasya'nın inanç haritasını şekillendiren Müslümanlar her dönemde dini kimlikleriyle tanınmaya ve siyasi, sosyal ve kültürel yaşamda söz sahibi olmaya çalışmışlardır. Yapılan araştırmalara göre, Kafkas nüfusunun %55'lik bölümünün Müslümanlardan oluştuğu görülmekte ve Kafkasya bölgesinin sadece etnik açıdan değil inanç yönüyle de karmaşık bir sosyolojik özellik taşıdığı bilinmektedir. Kuzey Kafkasya'da yaşayan Müslümanların tamamına yakını Sünni iken, Azerilerin büyük bölümünü Şii nüfus oluşturmaktadır. Geçen yüzyılda Kafkas halklarını geleneksel değerler ile İslâmi idealler etrafında birleştirerek Ruslara karşı bağımsızlık mücadelesi veren Şeyh Şamil'in öncülüğünü yaptığı sufi hareketler Çeçenistan ve Dağıstan'daki İslâm düşüncesinin kökleşmesine zemin hazırlamıştır.

Özellikle Çeçenlerin etnik ve dini referanslara dayanarak Ruslara karşı verdikleri mücadelenin arka planında Şeyh Şamil gibi dini-siyasi sembol isimlerin çok güçlü etkisi bulunmaktadır. Katı mezhebi görüşlerin yaygın olduğu Çeçenistan ve Dağıstan'daki silahlı mücadele, özü itibariyle dünden bugüne süregelen bir bağımsızlık savaşı olarak görülmektedir. Rusyanın müdahalesiyle uzun yıllar devam eden kanlı bir savaşın yaşandığı bölgede tam bir insani felaket yaşanmış, kentler yıkıma uğramış ve yüzbinlerce sivil mülteci durumuna düşerek komşu ülkelere sığınmak zorunda kalmıştır. Kuzey Kafkasya'daki bağımsızlık hareketlerine Arap dünyasından siyasi, ekonomik ve askeri destek sağlanmasını Rus siyasiler kara propaganda malzemesi olarak kullanmış ve selefilik akımının Kafkaslarda yayılmaya başladığına ilişkin uluslararası toplum yönlendirilmeye çalışılmıştır. Böylece Rusya, Avrupa Birliği'nin radikal İslâmi akımlara karşı hassasiyetini de kullanarak çok daha acımasız yöntemlerle direniş hareketlerini ezmeye çalışmış ya da içeriden çökertme taktiği kullanarak muhalif unsurları destekleme siyaseti izlemiştir. Nitekim bugün Kafkas topluluklarının dil, din ve mezhep farklılıkları yüzünden birbirleriyle çatışma yaşaması, geleneksel Rus politikasının bir sonucudur.

11 Eylül saldırılarının ardından Batı dünyasını etkisi altına alan İslâm karşıtlığı başta Rusya olmak üzere Kafkas ülkelerinde de kendini hissettirmiştir. Özellikle Rusya'da 1996'dan beri tırmanışa geçmiş bulunan ırkçılık ve yabancı düşmanlığının Kafkas asıllı Müslümanları hedef almasıyla İslâmofobinin ayak sesleri duyulmaya başlanmıştır. Nitekim istatistikler 11 Eylül sonrasında Müslümanlara karşı gerçekleştirilen ırkçı saldırılarda patlama yaşandığını göstermektedir. Diğer yandan Azerbaycan ve Gürcistan gibi Güney Kafkasya ülkelerindeki yönetimlerin dini özgürlükleri kısıtlayan politikalarından en fazla Müslüman toplumlar olumsuz şekilde etkilenmiştir. Dolayısıyla bir yandan Moskova yönetimi Kafkaslardaki İslâmi grupları etkisizleştirmek için İslâm korkusunu empoze

etmeye çalışırken aynı zamanda bu yapay korku kampanyasının Müslümanlara karşı ırkçı nefrete dönüşmesinden de sorumlu tutulmaktadır.

1. Kafkasya'daki Dini Yapının Özellikleri

Kafkasya, geniş bir kültür mozaiğine sahip olan ve dünyanın en zengin dini ve kültürel çeşitliliğini bünyesinde barındıran coğrafyalardan biridir. Kafkasya'da yaygın iki din İslâm ve Hıristiyanlık olup her iki dine mensup olanlar bölgedeki nüfusun tamamına yakınını oluşturmaktadır. Araştırmalara göre bölge nüfusunun %55.9'unun Müslümanlardan %43.6'sının Hıristiyanlardan ve %0.4'ünün Musevilerden oluştuğu görülmektedir. Kafkas Müslümanları başlıca iki ana mezhep olan "Sünnilik" ve "Şiilik" ekseninde bir mensubiyete sahiptir. Şii nüfus büyük oranda Azerilerden oluşurken, kendilerini Sünni olarak tanımlayan gruplar ise Kafkas yerlileri ve Türklerden meydana gelmektedir.

Kafkasya bölgesindeki Hıristiyanların tamamı ise Ortodoks (Grek Ortodoks veya Gregoryen) mezhebine bağlı olup, bunların genel nüfusa oranları %43.6'dır. Hıristiyan nüfusun %37.6'sını Gürcüler, %37.7'sini Ermeniler, %24.1'ini Ruslar ve %4.5 'ini ise diğerleri (Osetler) oluşturmaktadır.

Dini geleneğin çok daha güçlü olduğu Kuzey Kafkasya'da İslâmi duygu ve düşünceler sosyal yaşamın şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Çoğu kez etnik kimliğin tamamlayıcı bir unsuru olarak görülen dini oluşumların siyasi bir boyutu bulunmaktadır. Müslümanlar Gürcistan ve Ermenistan gibi Ortodoks nüfusun yaygın olduğu bölgelerde azınlık konumunda iken, Kuzey'de ciddi bir ağırlığa sahiptir. Dini hayat bölgesel ve uluslararası ilişkilerde son derece etkili bir faktör olup çoğu kez dış güçlere karşı verilen mücadelede kuşatıcı bir motivasyon aracına dönüşmektedir.

1990'lı yıllardaki Çeçen-Rus Savaşında bölge dışından gelen Müslüman savaşçıların bıraktığı etki nedeniyle Kafkasya'da köktenci İslâm tartışmaları yaşanmış ve Vahhabi-Selefi çizgisinin güçlü bir siyasi İslâm hareketine dönüşerek krizin derinlemesine neden olduğu iddia edilmiştir. Bu iddialar Rusya tarafından sıklıkla dile getirilerek savaşı meşru bir zemine oturtma çabasına dayanak yapılmıştır. Suudi kökenli mali yardımlardan faydalanan Çeçenistanda ağırlıklı olarak Sünni ekolün ve tarikatların hakimiyeti söz konusu olmasına rağmen Arap asıllı direnişçilerin mezhep yapısı nedeniyle bölgede "Militan İslâm" söylemi yayılmaya çalışılmıştır. Bölge halkının geleneksel İslâmi inanış ve gelenekleriyle uyumlu görülmeyen bu eğilime karşı özellikle Rusya tarafından bir tür İslâmofobik kampanya başlatılmıştır. Nitekim Putin yönetimi tarafından sıklıkla dile getirilen; İslâmi köktenciliğin Çeçenistan'da durdurulması, kökten dinci grupların Kafkaslardan atılması ve diğer Müslüman Cumhuriyetlerde İslâm motifli ayrılıkçı hareketlerin önünün kesilmesi amacıyla sert tedbirlere başvurulması İslâm korkusunun temel gerekçeleri arasındadır.



2. Rusya: Bölgesel Güç Savaşının Bir Parçası Olarak İslâmofobi

SSCB'nin yıkılmasından sonra tek kutuplu sistemin hâkimi konumundaki ABD'nin öncülüğünde küresel güçler tarafından oluşturmak istenen "Yeni Dünya Düzeni" İslâm dünyasındaki anti-emperyalist direnç merkezlerini hedef almış, çıkarılan yeni savaş ve çatışmalarla "Radikal İslâm" önlenmeye çalışılmıştır. Kafkaslardaki eski gücünü kaybeden Rusya ise Çeçenistan'ın bağımsızlık mücadelesine karşı çok sert ve acımasız askeri yöntemlerle karşılık vererek bölgede İslâmi bir yapılanmayı önlemek istemiştir. Çeçenistan savaşıyla İslâm dünyasının öfkesini üzerinde toplayan Rusya, bir yandan Kafkaslardaki ayaklanmaların arkasında ABD'nin bulunduğu propagadasını yayarken diğer taraftan İslâm dünyası ile bozulan ilişkilerini toparlamaya çalışmaktadır. Rusya, İslâm dünyasında oluşan ABD aleyhtarlığını da fırsat bilerek kendisini en fazla Müslümanın yaşadığı Müslüman olmayan ülke şeklinde tanıtmaktadır. Rusya Federasyonu sınırları içinde yaklaşık 25 milyon Müslümanın yaşadığı doğrudur ancak bu yaşantının birçok temel hak ve özgürlükten yoksun olduğu da bir gerçektir.

Tarihsel olarak Çarlık Rusyası döneminden bu yana Müslümanlarla etkileşimi olan Ruslar, Sovyet bloğunun dağılmasının ardından ulusal kimliklerini daha çok önemseyen bir toplum haline gelmiştir. Katı devletçi ekonominin yerini nispeten daha liberal sayılabilecek uygulamaların almasıyla son 20 yılda ülkeye tam bir göçmen akını yaşanmıştır. Enerji ve petrol gibi iki ana gelir kaynağı olan Rusya'da yüksek enflasyon, işsizlik ve yoksulluk ciddi bir risk oluştururken, sık sık meydana gelen terör eylemleri de yabancılara karşı düşmanlığı körüklemektedir. Avrasya ülkelerinin yanı sıra Kafkaslardan da çok sayıda göçmen çeşitli sektörlerde önemli bir işgücü oluştururken, bu gruplara karşı Rusların ırkçı şiddet eylemleri düzenlemesi ülkedeki tansiyonu yükseltmektedir.

Sayıları hızla artan yabancılara karşı ırkçılık ve yabancı düşmanlığının hüküm sürdüğü Rusyada özellikle Kafkas ve Afrika kökenlilere karşı gerçekleşen saldırılarda can kayıpları yaşanmaktadır. Her yıl Rus milliyetçileri tarafından Hitlerin doğum gününde çeşitli eylemler düzenlenmektedir. Irkçı nefretin ilk hedef grupları arasında Çeçenler, Azeriler, Özbekler ve Kırgızlar bulunmakta, ten rengi nedeniyle kolayca yabancı oldukları anlaşılan Afrika uyruklu göçmenler de ayrımcılık ve dışlanmışlığa maruz bırakılmaktadır. Rusya İnsan Hakları Bürosuna göre gençler arasında giderek daha popüler hale gelen yabancı düşmanlığı sadece *"Esmer tenliler"* ile sınırlı kalmamakta, İslâm dinini seçen Ruslar'da hedef haline gelmektedir.

Çeçen savaşı nedeniyle Kafkasya'nın Müslüman halklarıyla düşman haline gelen Moskova yönetiminin İslâm karşıtı politikaları hayata geçirdiği bilinmektedir. Çoğu kez terörist muamelesi gören Müslümanlarla devlet arasında gözle görülür bir çatışma yaşanmaktadır. İnsan hakları savunucuları ülkede 15 yaşından 45 yaşına kadar bütün Müslümanların takip edildiğini ve terörist muamele-

si gören birçok müslümanın tutuklandığını ifade etmektedir. Rusya'da İslâm düşmanlığının bir devlet siyaseti haline geldiğine ilişkin yaygın bir kanaat mevcuttur. Rus Bilgi Merkezine (The Sova Information Analytical Centre) göre sadece 2005 yılında ırkçı saldırılar sonucu 28 kişi öldürülmüştür. Irkçılık ve yabancı düşmanlığı kaynaklı suçların kayıt altına alınmadığı ülkede kurbanların sayısı daha fazla olabilir.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine (AİHM) şikayet edilen ülke sıralamasında ilk iki sırada bulunan Rusya, yabancı düşmanlığı ve İslâmofobiyi önlemek bir yana milliyetçi akımları cesaretlendirici uygulamalara onay vermektedir. Çeçenistan'da yaşanan devlet terörünü AİHM'e taşıyan kurbanların yakınları açtıkları davaları kazanarak Rusya'yı mahkûm ettirmeye çalışmaktadır. Önemli sayıda Müslüman nüfusu barındıran Rusya'da cami inşaatına izin verilmemekte ve Müslümanların diğer dini gruplarla eşit statüye sahip olmaları engellenmektedir. Üç milyondan fazla Müslümanın yaşadığı Moskova'da 4 küçük camiye sığmayan cemaat özellikle Cuma namazlarını sokaklarda kılmak zorunda kalmaktadır.

İslâmofobiyi bir devlet politikası haline getiren Rusya'nın Kafkaslardaki bağımsızlık yanlısı İslâmi gruplara karşı uyguladığı şiddetin en yaygın örnekleri Çeçenistan'da yaşanmaktadır. İnsan hakları çevrelerinin köktenci İslâm bahanesiyle devlet terörü uygulamakla suçladıkları Rusya, bağımsızlığını ilan etmesinin ardından Çeçenistan topraklarını fiili olarak işgal etmiştir. 1994-1996 yılları arasındaki savaşta yaklaşık 120 bin Çeçen hayatını kaybetmiş, binlercesi gözaltında kaybolmuştur. İlk savaşın yol açtığı büyük yıkımın yararlı sarılamadan ülke 1999 yılında ikinci bir felakete sürüklenmiş, onbinlerce kişi bu savaş boyunca yaşamını yitirmiştir.

Rusyanın ateşkesin bozulmasına gerekçe olarak gösterdiği Buynaksk ve Volgadonsk kentlerinde gerçekleştirilen terör eylemlerini kimlerin düzenlediğini hala uluslararası kamuoyu bilmemektedir. İddialara göre bu tür sansasyonel eylemlerin içinde Rus istihbarat servisinin olduğundan şüphelenilmektedir. Rusya Cumhurbaşkanı Vladimir Putin, göreve geldiği günden bu yana Çeçenistan'a bağımsızlık verilmesinin büyük bir hata olacağını söylemekte ve sözüm ona Çeçenistan'ı yeniden imar ederek Çeçen halkının federal yönetime destek vermesini sağlayacağını iddia etmektedir. Ancak 11 Eylül saldırıları ve arkasından "terörizm" kavramına yüklenen yeni anlam, Putin'in görünüşte daha yumuşak bir politika izlediği düşünülen Çeçenistan meselesinde tekrar eskiye dönüşün habercisi olmuştur. 2002 yılında gerçekleşen tiyatro baskınını bahane eden Putin yönetimi terörizmle mücadele adı altında Çeçenistan'a yönelik saldırılarını genişleterek savaşı tırmandırmayı sürdürmüştür. Rus muhalefeti, savaş baronu haline gelen Putin yönetimini sert ifadelerle eleştirmekte, savaşın uzamasıyla Rus ordusuna ayrılan bütçenin artırılması sayesinde askeri çevrelerin rant elde etmekte olduğu dile getirilmektedir. Moskova'nın Kafkaslarda sergilediği İslâmofobi siyasetinin kanlı bir savaş eşliğinde nereye kadar devam edeceği

merak konusudur. BM Cenevre Sözleşmesini sürekli olarak ihlal eden Rusya, uluslararası toplumun baskılarına rağmen şiddet politikasını sürdürmekte kararlı görünmektedir. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliğinin rakamlarına göre Çeçenistan, İnguşetya ve Dağıstan bölgelerindeki ağır savaş koşullarından dolayı ülkelerini terk eden ve komşu cumhuriyetlere sığınan mültecilerin sayısı en az 500.000'i geçmiş bulunmaktadır.

Hayalet bir ülke haline gelen Çeçenistan'da Kremlin tarafından devlet başkanlığına atanan Ramazan Kadirov'a bağlı silahlı milisler çok sayıda kişiyi inançları nedeniyle gözaltına almakta, işkence ve yargısız infazlar gerçekleştirmektedir. Bölgedeki insan hakları savunucularını açık şekilde tehdit eden Kadirov, Moskova'nın kirli ilişkiler ağının bir parçasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Putin yönetiminin İslâmofobiye dayalı savaş ve şiddet politikalarının bir nevi taşeronluğunu yapmak üzere Çeçenistan'da sanal bir liderlik ve korku rejimi oluşturduğu söylenebilir.

Rusya'nın tüm olumsuzluklara rağmen yine de İslâm dünyası ile stratejik ilişkileri geliştirmeye çalışmasının konjonktürel bir durum olduğunu söylemek gerekir. Bu yakınlaşma çabaları bir yandan Batı'ya karşı elini güçlendireceği gibi Müslüman vatandaşlarından sempati de toplamayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda Cezayir, İran ve Katar gibi ülkelerle enerji ağları kurmaya çalışan Rusya'nın ilişkilerinde ekonomik boyut oldukça belirleyici konumdadır. Rusya'nın İslâm İşbirliği Örgütü'ne gözlemci üye sıfatı ile kabul edilmesi önemli ise de bu yaklaşımın ne kadar etkili olacağı şüphelidir. Nitekim Suriye krizinde İran ile birlikte Baas rejiminin yanında yer alan Rusya'ya karşı İslâm İşbirliği Örgütü sert tepki göstermiştir. Rusya'nın bir taraftan bağımsızlık yanlısı Müslüman Kafkas halklarına kan kustururken diğer yandan İslâm dünyasına gülücük dağıtması, uluslararası siyasetin çıkar ilişkileri üzerine kurulu olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Dolayısıyla gerçek anlamda özgürlükçü bir adım atmadığı sürece Rusya'nın İslâm dünyasıyla tutarlı bir ilişki kurabilmesi mümkün değildir.

3. Azerbaycan'da İslâm: Tehdit mi, Tehdit Altında mı?

Soğuk Savaş dönemindeki Sovyet coğrafyasının ekonomik gücünü taşımış olan Azerbaycan, dağılma sorasında Rus dış siyasetinin Güney Kafkasyayı kontrol altında tutmak için uyguladığı emperyal politikaların odağındaki ülke haline gelmiştir. Bağımsızlık süreciyle birlikte Türkiye'nin bölgeye artan ilgisi Moskova tarafından "Pan-Türkist" ve "yayılmacı" olarak değerlendirilmiş ve endişeye yol açmıştır. Dolayısıyla bölgedeki ihtilaflı konular üzerinden Bakü yönetimini baskılamayı isteyen Rusya, Azerbaycan ve Ermenistan arasındaki Yukarı Karabağ sorununu kurcalamış ve iki ülke arasında kanlı bir savaşa neden olan bu sorun karşısında Ermenistan'a askeri ve ekonomik yardımda bulunmuştur.1990'lı yıllardan bu yana Azeri topraklarının %20'sini işgal eden Ermenilerle Azeriler Yukarı Karabağ meselesinde Rusya'nın yönettiği bir oyunun figüran-

ları konumuna itilmiştir.1994 yılında ateşkes ilan edilse de bölgedeki sorun hala çözüme kavuşmuş değildir.

Güney Kafkasya'nın petrol ve doğalgaz ülkesi Azerbaycan, Sovyetler Birliği döneminde dini simgelerin yanı sıra inanç ve ibadet hakkını yasaklayan uygulamalardan fazlasıyla etkilenmiştir. Komünizm boyunca halkın dini eğitim hakkı ve ibadet özgürlüğü tamamen yasaklanmış ve İslâm karşıtlığı hayatın tüm alanlarına yayılmıştır. Sosyalist bloğun yıkılmasının ardından bağımsızlığını ilan eden Azerbaycan'da demokrasiye geçiş sürecinin bir parçası olarak temek hak ve özgürlüklerin garanti altına alınacağı ifade edilmiş olsa da aradan geçen yirmi yıl boyunca halkın dini özgürlük talepleri yerine getirilmemiştir. Üstelik eski rejimin kalıntıları, çeşitli yollardan tekrar iktidarı elde ederek geçmişte uygulanan kısıtlamaların kaldırılmasını sağlamak bir yana Azeri halkının mevcut özgürlük alanını daha da daraltmaya çalışmışlardır.

2003 yılına kadar Azerbaycan Cumhuriyeti'nde devlet başkanlığı görevini yürüten Haydar Aliyevin işbaşında bulunduğu süre, daha çok ülkenin Rusya ve Batı dünyası arasında bir denge siyaseti oluşturmaya çalıştığı ve ekonomik yatırımların hız kazandığı dönem olarak anılmaktadır. Bu dönemde İslâm karşıtlığına dayalı birçok uygulamanın bulunduğu bilinmektedir. 2003 yılından itibaren İlham Aliyev'in yönetimi devralmasıyla bu politikalar daha görünür hale gelmiştir. Gittikçe ABD ve Avrupa Birliği'nin çekim merkezi haline gelen Bakü yönetiminin 11 Eylül saldırılarından sonra gelişen İslâmofobik siyasete bulaşmış olması dikkat çekicidir. Halkının tamamına yakını Müslüman olan ülkede camilerin kapatılması, dini cemaatlerin faaliyetlerinin yasaklanması ve ezan sesinin cami hoparlörlerinden yayınlanmasının engellenmesi gibi uygulamalar, Bakü yönetiminin İslâmofobi hastalığına yakalandığının somut göstergeleridir. Cami yıkımları gibi daha çok Soğuk Savaş dönemini andıran eylemlerin altına imza atan Aliyev'in hızını alamayarak okullarda başörtüsü yasağını uygulamak için harekete geçmesi Müslüman toplum arasında büyük bir tepki ile karşılanmış ve yönetime karşı protesto gösterileri düzenlenmiştir. Batı yanlısı bir siyasi portre çizmeye çalışan ve görece demokrat görünen yönetim, artan hoşnutsuzluk üzerine 2007 yılından itibaren bazı yasakları yumuşatma eğilimine girse de ülkedeki tek adam hâkimiyeti devam etmekte ve İslâmofobinin izleri çok canlı olarak hissedilmektedir. 2010 yılında Milli Eğitim Bakanlığınca yayınlanan genelgeye göre kamu okullarında eğitim alacak kız öğrencilerin başlarının açık olması şartı getirilmiş ve kurala uymayan öğrencilerin derslere alınmayacağı ifade edilmiştir. Ülkede büyük tartışmalara neden olan yasakçı uygulamalar tepkilere rağmen ısrarla sürdürülmüştür.

Azerbaycan yönetiminin İslâmofobiyi bir devlet politikası olarak kullanıyor olmasının arka planında uluslararası güç merkezleriyle geliştirdiği stratejik ortaklıkların önemli bir payı bulunduğu düşünülmektedir. Siyasi gözlemciler, ABD'ye sağlanan askeri üslerin yanı sıra İsrail ile yapılan askeri anlaşmalar çerçevesinde Azerbaycan'da hava üssü ve füze savunma sistemlerinin kuruluyor



olmasını, İran'a karşı Kafkaslar'da ciddi bir riskin geliştiği şeklinde değerlendirmektedir. Nüfusunun yaklaşık %75'i Şiilerden oluşan Azerbaycan'ın bu tezleri haklı çıkaracak doğrultuda adımlar atması ve dini özgürlükleri sert biçimde kısıtlaması, İslâmofobiyi siyasi bir çıkar unsuruna dönüştürdüğünü göstermektedir. Aynı zamanda petrol ve doğalgaz zengini bir ülke haline gelen Azerbaycan'da hala otoriter bir rejimin işbaşında olmasından batılı ülkelerin rahatsızlık duymamasının ve İslâmofobik uygulamalara ses çıkarılmamasının temel nedenlerinden birinin ekonomik çıkarlar olduğu aşikârdır.

4. Gürcistan: Müslüman Azınlıkların Ortodoks Hıristiyanlarla İmtihanı

Sovyetler Birliği döneminde olduğu gibi bugün de bünyesinde farklı etnik ve dini grupları barındıran Gürcistan'ın bu zenginliği aynı zamanda çeşitli sorunları da içermektedir. 2002 yılındaki nüfus sayım sonuçlarına göre Gürcistan'ın nüfusu 4.5 milyon olup ülkenin en büyük azınlıkları Azeriler ve Ermenilerden oluşmaktadır. Bağımsızlığını ilan ettiği 1991 yılından bu yana Abhazya, Güney Osetya ve Acaristan gibi etnik ve dini temelli siyasi sorunların içindeki Gürcistan'da tarihi camiler başta İslâmi eserlerin büyük bölümü Sovyet döneminde yıkılmıştır. Bağımsızlık sonrası süreçte ise Ortodoks Hıristiyanlığın Gürcü milliyetçiliği ile ortak bir kimlik olarak öne çıkarıldığı siyasi yapı kurulmuştur. Ülkenin ilk Cumhurbaşkanı olarak göreve gelen Gamsakhurdia döneminde milliyetçi bir yönetim işbaşında olmuş ve Gürcülerin Hıristiyanlığın dışında bir dini kabul etmelerinin mümkün olamayacağı tezi işlenerek "Ortodoks milliyetçilik" benimsetilmeye çalışılmıştır. 2003 yılında patlak veren siyasi krizin ardından Cumhurbaşkanı Eduard Şevardnadze'nin istifasıyla Batı destekli "Gül devrimini" gerçekleştiren Mihail Saakaşvili iktidara gelmiştir. Saakaşvili döneminde ise Gürcü yönetim, iç karışıklıklar ve Rus müdahalesinden fırsat buldukça Ortodoks Hristiyan kimliğin yaygınlaşması için çaba harcamıştır. Abhazya ve Güney Osetya ayaklanmalarında Rusya ile karşı karşıya gelen ve her defasında askeri başarısızlığa uğrayan Saakaşvili yönetimi, ABD ve Avrupa Birliği ile çeşitli anlaşmalar yaparak Rus tehdidine karşı toprak bütünlüğünü korumaya çalışmaktadır. Mihail Saakaşvili Kafkasya'da yeni jeopolitik dengelerin bir parçası olarak ülkesinin milli güvenlik doktrinini 2011 yılı sonlarında açıklamıştır. Doktrin çerçevesinde Azerbaycan ile stratejik ortaklığı sürdürmeyi önemseyen Tiflis yönetimi, Ermenistan ile de yakın işbirliği içinde olup Rusya'ya karşı siyasi mücadeleyi devam ettirme niyetindedir.

Nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olan Acaristan bölgesindeki özerk yönetimin taleplerini karşılıksız bırakan Saakaşvili, siyasi muhalifleri baskı altına alarak sorunun daha da kamaşık bir hal almasına neden olmuştur. Kafkasyadaki güçlü bağımsızlık hareketlerinin Gürcistan'da etnik bölünmeye yol açacağını iddia ederek Acaristan sorununa kayıtsız kalan Tiflis yönetiminin demokrasiye geçiş sürecinde Müslüman azınlıklara karşı hoşgörülü olduğu söylenemez. Gürcistan'da İslâmofobi'nin izlerini daha çok 11 Eylül saldırılarından sonra görmek

mümkündür. Baskın bir dini kimlik olan Ortodoks Hristiyan kültürün dışında Gürcülerin asla Müslüman olamayacaklarına dair toplumsal bir baskı politikası yürütülmektedir. Dolayısıyla sıradan bir Gürcü'nün kendisini Müslüman kimliği ile ifade etmesi sosyal yaşamdan dışlanmayı da beraberinde getirmektedir.

Ülkede temel eğitim sistemi içinde din dersleri zorunlu olarak okutulmakla birlikte İslâmiyet konulu derslere girecek Müslüman eğitimciler yok denecek kadar azdır. Başkent Tiflis'te sadece bir tane cami olması, ülke nüfusnun ortalama %10'unu oluşturan Müslümanlar tarafından tepki ile karşılanmaktadır. Gürcistan'da çoğunluğu Acaristan bölgesinde olmak üzere varlık mücadelesi veren Müslüman azınlığın bir tür "Mahalle baskısı" altında olduğunu söylemek mümkündür. Müslüman azınlığın temel haklarının korunması, ibadet ve örgütlenme hakkının güvence altına alınması konusunda Gürcistan'ın uluslararası insan hakları standartlarını esas alan bir dizi reform yapması gerekmekte ancak bunun gerçekleşmesi de zor görünmektedir. Netice olarak, Gürcistan iç ve dış siyasi dengeleri gözeterek ülke bütünlüğünü sağlamaya çalışmakla birlikte dini ve etnik azınlıkların haklarını güvence altına almadığı sürece baskı altında olmaya devam edecektir.

Sonuç

Etnik ve dini kimliklerin çeşitliliği bakımından dünyanın en zengin bölgelerinden biri olan Kafkasya'da soğuk savaş döneminden bu yana İslâmofobi uluslararası güç mücadelesinin bir aracı olarak kullanılmaktadır. Asırlardır bir arada ve barış içinde yaşamış olan Kafkas halklarını din üzerinden ayrıştırıcı ve ötekileştirici söylem ve politikaların uygulanması sonucunda derin ihtilaflar meydana gelmekte ve savaş ortamına kapı aralanmaktadır. Bölge üzerindeki hegemonik etkisiyle Rusya, Kafkaslardaki parçalanmışlığın başlıca sorumlusudur. Bununla birlikte ABD ve Batı dünyasının siyasi ve ekonomik hedefler doğrultusunda Kafkas halklarını birbirine düşüren politikalarının yeni krizleri tetiklediği bir gerçektir.

Kafkasya ülkelerinde Müslüman toplumların siyasi ve ekonomik hayatın içinde kendi kimlikleri ile var olabilmesi için temel hak ve özgürlüklerin yasal güvence altına alındığı bir yapıya ihtiyaç duyulmaktadır. Ne yazık ki insan hakları hukukunun egemen olduğu bu tür bir yapıdan söz etmek mümkün olmadığı gibi siyasi ve sosyal hayatın normalleşmesi için çatışma ortamının sona ermesi gerekmektedir. Kafkaslarda var olan İslâmofobi olgusu, otoriter rejimlerin Müslümanlar üzerindeki baskı politikalarının katı ve kategorik biçimde uygulanmasıyla şekillenmektedir. Aynı siyasi rejimlerce tanımı yapılan İslâmofobi sayesinde baskıcı yönetimler mevcut konumlarını muhafaza edebilmektedir. Dolayısıyla gerçek bir demokratikleşme sürecinin Kafkas ülkelerinde yaşanabilmesi için nefretin ve düşmanca yaklaşımların sona erdirilmesi, çok kültürlülüğe saygı gösterilmesi ve siyasi katılımın önündeki engellerin kaldırılması gerekmektedir. Bu çerçevede dini özgürlük alanının genişletilmesiyle birlikte Müslümanların



bir tehdit unsuru olarak algılanmasının ve terörize edilmelerinin önüne geçilmesi vazgeçilmez önemi haizdir.

Bölge ülkelerinde hüküm süren otoriter iktidarların siyaseten bağımlı oldukları güç merkezleriyle ilişkilerinin Kafkas toplumlarının çıkarlarını genel olarak tehdit ettiği ve birlikte yaşama kültürünü ağır biçimde zedelediği görülmektedir. Farklı etnik ve dini kimliklerin toplumda eşit olarak temsil edildiği siyasi ve sosyal bir modelin tasarlanmasıyla İslâmofobik tutumların belirgin şekilde azaltılabileceği öngörülmektedir.

KAYNAKLAR

KASIM, Kamer. "Soğuk Savaş Sonrası Kafkasya". USAK/Uluslararası Stratejik Araştırma Kurumu, Ankara 2009.

KANTARCI, Hakan. "Soğuk Savaş Sonrasında Kafkasya'da ABD ve Rusya Federasyonu'nun Güç Mücadeleleri ve Bu Mücadelelerin Türkiye'ye Etkileri".Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü. Mayıs 2006.

KARAKOÇ, Ekrem. "Rusya'nın Kafkasya Politikası". Anlayış Dergisi Sayı 4.

DEMİRTEPE, M. Turgut. "Orta Asya & Kafkasya Güç Politikası". USAK/Uluslararası Stratejik Araştırma Kurumu. Ankara 2008.

PAMUK, Mustafa. "Kafkasya'da Çatışma, Geçmiş, Sorunlar ve Gelecek İçin Öngörüler". 2023 Dergisi, Sayı:31. Kasım 2003.

KANBOLAT, Hasan. "Rusya Federasyonu'nun Kafkasya Politikası ve Çeçenistan Savaşı". Avrasya Dosyası, Kış 2001.

KARAYEL, Erol. "Kafkasya'da Etnik Çatışmalar: Sebepler ve Çözümler". Kafkas Vakfı Bülteni, Kış 1998.

GÜMÜŞ, Nebi - Nakaidze, Tariel. "Gürcistan'da İslâm Algısı".Uluslararası Sempozyum,19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Samsun. Kasım 2010.

Memorial İnsan Hakları Örgütü'nün Raporları.

http://adcmemorial.org/www/category/hr-reports?lang=en

Council of Europe: European Commission Against Racism and Intolerance (ECRI).Third Report on the Russian Federation.Adopted on 16 December 2005, 16 May 2006. http://hudoc.ecri.coe.int/XMLEcri/ENGLISH/Cycle_03/03_CbC_eng/RUS-CbC-III-2006-21-ENG.pdf

Azerbaycan İnsan Hakları Raporu 2011.MAZLUMDER (İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği). Mithat Paşa Caddesi No: 62/4 Kızılay/Ankara. www.mazlumder.org.tr

Council of Europe: European Commission Against Racism and Intolerance (ECRI), Second report on the Georgia. Adopted on 30 June 2006. web site: www.coe.int/ecri

Amnesty International 2011 Dünya Raporu.

http://files.amnesty.org/air11/air_2011_full_tu.pdf

"Gürcistan Müslümanların binalarına el koyuyor",
http://www.dunyabulteni.net/index.php?aType=haber&ArticleID=120734 (09.07.2010)

SOVA Center For Information And Analysis. (Rusya'daki ırkçılık ve yabancı düşmanlığı hakkında düzenli istatistikler yayınlayan merkez),
http://www.sova-center.ru/en/xenophobia/news-releases/2012/07/d24804/
http://www.ajanskafkas.com/haber,27659,rusya_aihmde_mahkum_oldu.htm



Islamophobia in the Caucasus during and after the Cold War

Selvet Cetin

ABSTRACT

Throughout history, due to its geopolitical and geo-strategic properties, Caucasus has been one of the areas of the most important centers of international power struggle. The region hosted also communities of different religions, languages and ethnic identities. During the period of the Cold War, under control and the pressure of the Soviet Union (USSR), the Caucasus communities which tried to protect their religious, ethnic and cultural identities, started to gain their independence at end of the cold war era. While the dissolution of the USSR, Armenia, and Georgia declared independence in 1991, Azerbaijan has managed to achieve independence at the end of a painful process. Not wanting to completely lose its sovereignty in the Caucasus, Russia, precisely rejected Chechnya and Dagestan's independence, and the intervened by military action. This policy leads to experiencing a bloody war and ethnic fragmentation in Caucasus. Nagorno-Karabakh, Abkhazia

and Ossetia experienced regional crises and were also intervened by Russian Federation who tried to block the nation-state formation and independence movements by using political and military influence in the region.

With the dissolution of the Soviet bloc, although area of religious freedom is an enlarged in the Caucasus, the new political balances made pressure especially on Muslim societies. In the power struggle between the blocks after the attacks of September 11, Islamophobic policies were used as a tool. The growing Islamophobia in the United States and European countries have also spread to the Caucasus and the countries where they live is being conceived as a threat to Muslims who form an important part of the whole. After the collapse of the socialist system, theoretical approach of Islam has gained prominence in the political and social order and thus Muslim groups who make demands in this respect are tried to be suppressed.

Islamophobia is used as a tool in the struggle for political power in the Caucasus. Especially, Muslims of the Caucasus region had to pay the cost of the battle between the United States and Russia. In this context, seeking to improve relations with the West, in Caucasus countries like Azerbaijan and Georgia, due to Islamophobia shaping the political structure, civilian religious formations seriously restricted. Similarly, in the North Caucasus there is heavy pressure and impositions on religious identities. In short, harsh and brutal cold war anti-Islamic practices have left its place with softer restrictions and Islamophobia phenomenon that seems to be used as a means of systematic repression against religious freedom by global hegemonic powers



Исламофобия на Кавказе во Время и После «Холодной Войны»

Четин Селвет

РЕЗЮМЕ

Кавказ, в следствие своих геополитических и геостратегических особенностей, сложившихся исторически, стал одним из наиболее важных центров борьбы международных сил. Этот край включает себя множество народов, имеющих разные религии, языки и этническую сущность. В период «холодной войны» кавказские народности, упорно защищавшие свое религиозное, этническое и культурное существование, находящиеся по жестким контролем и давлением Союза Советских Социалистических Республик (СССР), по окончанию «холодной войны» начали добиваться независимости. После развала СССР в 1991 году Армения и Грузия объявили суверенитет, Азербайджан пришел к независимости несколько более сложным путем. Россия, не желавшая окончательно потерять власть на Кавказе, опираясь на военную мощь, жестко отказала в независимости республикам Северного Кавказа – Чечне и Дагестану. Эта политика в результате привела к кровавой войне и этническому дроблению Кавказа. Российская Федерация, борющаяся с критическим факторами в

Нагорном Карабахе, Абхазии и Северной Осетии, используя военные и политические силы, пресекали всякие попытки создания в крае каких-либо государственных образований и освободительное движение.

С развалом советского блока на Кавказе и приходом религиозной свободы, новый политический баланс сил начал оказывать серьезное давление на мусульманские общества. После событий 11 сентября, исламофобия стала одним из средств борьбы в борьбе между различными блоками. Исламофобия, активно развивающаяся в США и странах Европы, достигла и распространилась на Кавказе, в результате в тех странах, где жили мусульмане, их стали воспринимать как некую опасность. Сразу после разрушения социалистической системы приоритет получил созидательный подход ислама, предусматривающий новый политический и общественный порядок, а мусульманские группы, желающего такого развития, подверглись сильному давлению.

В настоящий момент наблюдается, что на Кавказе исламофобия используется как средство в борьбе различных полтических сил. То есть плату за столкновение интересов России и США в данном регионе вынуждены платить кавказские мусульмане. В связи с этим в Азербайджане и Грузии, желающих расширить свои связи с Западом, из-за исламофобии, формирующей общую политическую структуру, были сильно ограничено право организовывать гражданские религиозные образования. Таким же образом происходило давление на религиозные факторы и на Северном Кавказе. Если коротко, то жестокие, безжалостные действия против ислама в период «холодной войны» в настоящий момент стали более мягкими, однако явление исламофобии применяется современными глобальными силами-гегемонами в качестве систематического давления на религиозную свободу.

ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

- ISLAM IN CENTRAL ASIA:
  FROM REPRESENTATION TO PHOBIA
- ИСЛАМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ:
  ОТ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА К ФОБИИ

ISBN 978-9944-237-17-8