

KOMÜNİZM SONRASI DÖNEMDE ORTA ASYA'DA İSLAMCILIK

Dr. Öğr. Üyesi Fatih DEMİRCİOĞLU





“En İyi
Akademi, Bir
Kitaplıktır.”

Komünizm Sonrası Dönemde Orta Asya’da İslamcılık

Dr. Öğr. Üyesi Fatih DEMİRCİOĞLU
ORCID: 0000-0001-7057-0795

© Gazi Kitabevi Tic. Ltd. Şti.

Bu kitabın Türkiye’deki her türlü yayın hakkı Gazi Kitabevi Tic. Ltd. Şti’ne aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı veya bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın ve yazarlarının önceden izni olmadan elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

ISBN: 978-

1. Baskı: Haziran 2021, Ankara

Dizgi/Mizanpaj: Gazi Kitabevi

Kapak Tasarım: Gazi Kitabevi

Gazi Kitabevi Tic. Ltd. Şti.

Yayıncı Sertifika No: 44884

Merkez
📍 Bahçelievler Mah. 53. Sok. No: 29 Çankaya/ANKARA
☎ 0.312 223 77 73 - 0.312 223 77 17
🕒 0.544 225 37 38
📠 0.312 215 14 50
🖱 www.gazikitabevi.com.tr
✉ info@gazikitabevi.com.tr

Mağaza
📍 Döğol Cad. No: 49/B Beşevler/ANKARA
☎ 0.312 213 32 82 - 0.312 213 56 37
📠 0.312 213 91 83

Sosyal Medya
📘 gazikitabevi
📺 gazikitabevi
🐦 gazikitabevi

Vadi Grafik Tasarım Reklam Ltd. Şti.

Sertifika No: 47479

Matbaa
📍 İvedik Organize Sanayi Bölgesi 1420. Cadde
No:58/1 Yenimahalle / ANKARA
☎ 0.312 395 85 71

ÖNSÖZ

Orta Asya’da Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından toplumsal tabanda yükselen İslami uyanış talebi bölgeye çağdaş İslami akımların girmesini ve bu akımların etkilediği İslamcı örgütler ve yapılanmaların gözlenmeye başlamasına sebebiyet vermiştir. Çalışmanın ana fenomenolojisi, ideoloji olarak İslamcılık kaynaklı ortaya çıkan kavramsallaştırma üzerinden değerlendirilmiştir. Orta Asya’da İslam’ın erken tarihi ve bölgenin Çarlık Rusyası tarafından işgalinden Sovyetler Birliği’nin dağılmasına kadar olan zaman diliminde toplumsal dinamizm kaynağı olarak İslam’ın içinden geçtiği süreç karşılaştırmalı tarih yöntemi ile anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından günümüze kadar olan süreçte Orta Asya devletleri ve toplumlarıyla İslamcı ideolojiden beslenen örgüt ve yapılar arasındaki ilişki ele alınmış ve güncel durum sosyolojik perspektiflerle desteklenen uluslararası ilişkiler teorileri çerçevesinde analiz edilmiştir. Çalışmada Orta Asya’da İslamcılığın siyasal alanı etkileyen yönleri uluslararası sistem, devlet, devlet-dışı yapılar ve toplum olmak üzere dört analiz düzeyi göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Araştırma, Orta Asya’da ideoloji olarak İslamcılığın; devletler, devlet-dışı örgütler ve toplum arasındaki etkileşimi nasıl şekillendirdiğini siyasi tarih anlatımı ve güncel uluslararası ilişkiler analizleri yardımıyla ortaya koymuştur.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VII
SİMGE VE KISALTMALAR.....	XIII
TABLolar LİSTESİ	XIV
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. METODOLOJİK, KURAMSAL ve KAVRAMSAL ÇERÇEVE	9
1.1. METODOLOJİK ÇERÇEVE.....	9
1.1.1. Araştırmanın Problemi	9
1.1.2. Araştırmanın Amacı	10
1.1.3. Araştırmanın Varsayımları	11
1.1.4. Araştırmanın Yöntem ve Sınırlılıkları.....	13
1.1.5. Araştırmanın Hipotezi	13
1.2. KURAMSAL ÇERÇEVE.....	14
1.2.1. Bolşevik Devrimine Kadar Olan Dönem ve Sovyetler Birliği Zamanında Orta Asya’da İslam İçin Karşılaştırmalı Yöntem.....	14
1.2.2. Uluslararası İlişkiler’de İslam’ın Kuramsallaştırılmasına Engel Olan Etkenler	15
1.2.2.1. Ampirik İskalama.....	16
1.2.2.2. Seküler Eğilim.....	17
1.2.2.3. Uluslararası İlişkiler Teorilerinde Düşünsel Etkenlere Gereken Önemin Verilmemesi	19
1.2.3. Uluslararası İlişkiler Teorilerinin Düşünsel Etkenlere Yaklaşımları	20

1.2.4. Uluslararası İlişkiler’de Açıklayıcı (Pozitivist) – Yorumlamacı (Hermenötik) Tartışması	29
1.2.5. “Açıklama” ve “Anlama” Arasında.....	33
1.3. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	37
1.3.1. İdeoloji.....	37
1.3.1.1. İdeoloji Türleri	38
1.3.1.2. İdeolojik Geleneğin Kökenleri	40
1.3.1.3. İdeoloji İçin Kavramsal Çerçeve	50
1.3.1.3.1. Birey, Toplum ve Öteki İçin İdeoloji	50
1.3.1.3.2. Ontolojik Olarak İdeoloji	52
1.3.1.3.3. Fikirler ve Eylem Açısından İdeoloji	53
1.3.1.3.4. İdeoloji İçin Sentez Model	54
1.3.2. İdeoloji Olarak İslamcılık.....	56
1.3.3. İslamcılığın Üç Türü	58
1.3.3.1. İslami Fundamentalizm	58
1.3.3.2. İslami Radikalizm	60
1.3.3.3. Yeni-Gelenekçi İslamcılık.....	61

İKİNCİ BÖLÜM

2. ORTA ASYA’DA İSLAM VE ORTA ASYA TOPLUMLARINDA MÜSLÜMANLIK.....	65
2.1. SOVYETLER BİRLİĞİ DÖNEMİNDEN ÖNCE ORTA ASYA.....	66
2.1.1. Orta Asya’da Yaşayan Halkların İslamlaşma Süreci	66
2.1.2. Rus İşgali Öncesi Orta Asya’nın Siyasi Tarihi ve İslam	69
2.1.2.1. Buhara Hanlığı (1599-1920)	71
2.1.2.2. Hive Hanlığı (1512-1920)	72
2.1.2.3. Hokand Hanlığı (1722-1876)	73

2.1.3. Rus İşgali Öncesi Orta Asya’da Kültür ve İslam’ın Kurumsal Yapısı	74
2.1.3.1. Kültür	74
2.1.3.2. Dini Kurumlar	75
2.1.3.2.1. Kadı-Kelanlık.....	76
2.1.3.2.2. Şeyhülislamlık.....	76
2.1.3.2.3. Kadılık.....	77
2.1.3.2.4. Müftülük.....	78
2.1.3.2.5. Muhtesiplik	78
2.1.3.2.6. Eğitim Kurumları	79
2.1.3.2.7. Vakıflar	80
2.1.4. Çarlık Rusyası’nın Orta Asya’yı İşgali ve İslam Politikaları	80
2.1.5. Komünist Devrim ve Orta Asya’da Sovyetler Birliği Hakimiyetinin Kurulması.....	84
2.1.5.1. Türkistan Genel Valiliği’nin Sorumluluk Alanındaki Topraklarda Sovyet Hakimiyetinin Kurulması	84
2.1.5.2. Sovyetlerin Buhara’da İktidarı Ele Geçirmesi	88
2.1.5.3. Sovyetlerin Hive’de İktidarı Ele Geçirmesi	89
2.1.5.4. Sovyetlerin Kazak Bozkırlarında İktidarı Ele Geçirmesi	90
2.2. BOLŞEVİK DEVRİMİ’NDEN İL. DÜNYA SAVAŞI’NA KADAR ORTA ASYA’DA İSLAMİ YAPI VE DİNİ KURUMLAR.....	91
2.2.1. Orta Asya Müslümanları ve Sovyetler Birliği’ne Bakışları	91
2.2.1.1. Müslüman Halkın Sosyalizme Bakışı	91
2.2.1.2. Orta Asya’daki Yerli Siyasal Örgütlenmelerin Din Politikaları.....	93
2.2.2. Sovyetler Birliği ve Genel Olarak Dine Yaklaşımı	94
2.2.2.1. Sovyetler Birliği’nde Ateizmin Felsefî Temelleri.....	94
2.2.2.2. Sovyetler Birliği’nde Ateizmin Yasal ve Siyasal Çerçevesi .	96

2.2.3. Sovyetler Birliği ve İslam.....	97
2.2.3.1. Sovyetler Birliği'nin İslam'a Yaklaşımı ve İslam ile Mücadele Yöntemleri.....	97
2.2.3.2. Sovyetler Birliği'nin İslam ile Uygulama Düzeyindeki Mücadelesi	103
2.2.3.3. Sovyetler Birliği'nin İslam'a Karşı Düşünsel ve Teorik Düzeydeki Mücadelesi.....	109
2.3. II. DÜNYA SAVAŞI'NDAN SOVYETLER BİRLİĞİ'NİN DAĞILMASINA KADAR ORTA ASYA'DA DİNİ YAPI	110
2.3.1. II. Dünya Savaşı'nı Takip Eden Dönemde Sovyetler Birliği'nin Din Politikası.....	110
2.3.1.1. Stalin Dönemi Politikaları (1939 - 1953)	110
2.3.1.2. Kruşçev Dönemi Politikaları (1954 - 1964).....	112
2.3.1.3. Brejnev Dönemi Politikaları (1964 - 1982).....	113
2.3.1.4. Gorbaçov Dönemi Politikaları (1985 – 1991).....	115
2.3.2. Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi (SADUM).....	116
2.3.2.1. Ruhani İdare'nin Kuruluşu, Amacı, Yapısı ve Görevleri....	116
2.3.2.2. Ruhani İdare'nin Çalışmaları	117
2.3.2.3. Sovyetler Birliği'nin İç ve Dış Politikasında Ruhani İdare'nin İşlevi.....	118

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SOVYETLER BİRLİĞİ SONRASI DÖNEMDE ORTA ASYA'DA TOPLUM, DEVLET VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER AÇISINDAN İSLAMCI ÖRGÜTLER VE İSLAMCILIK..... 121

3.1. BAĞIMSIZLIĞIN ARDINDAN ORTA ASYA CUMHURİYETLERİNDE YAŞANAN SİYASAL GELİŞMELER VE İSLAMCILIĞIN TOPLUMSAL HAYATA VE POLİTİKAYA ETKİLERİ	121
--	-----

3.1.1. Kazakistan	121
3.1.1.1. Siyasal Gelişmeler.....	122
3.1.1.2. Toplumsal Hayatta ve Politikada İslam.....	123
3.1.1.3. İslamcılık ile Bağlantılı Etkenler.....	124
3.1.2. Kırgızistan	125
3.1.2.1. Siyasal Gelişmeler.....	126
3.1.2.2. Toplumsal Hayatta ve Politikada İslam.....	127
3.1.2.3. İslamcılık ile Bağlantılı Etkenler.....	128
3.1.3. Özbekistan	129
3.1.3.1. Siyasal Gelişmeler.....	130
3.1.3.2. Toplumsal Hayatta ve Politikada İslam.....	131
3.1.3.3. İslamcılık ile Bağlantılı Etkenler.....	132
3.1.4. Tacikistan	134
3.1.4.1. Siyasal Gelişmeler.....	135
3.1.4.2. Toplumsal Hayatta ve Politikada İslam.....	136
3.1.4.3. İslamcılık ile Bağlantılı Etkenler.....	138
3.1.5. Türkmenistan.....	141
3.1.5.1. Siyasal Gelişmeler.....	141
3.1.5.2. Toplumsal Hayatta ve Politikada İslam.....	144
3.1.5.3. İslamcılık ile Bağlantılı Etkenler.....	146
3.2. ORTA ASYA'DAKİ İSLAMCI ÖRGÜTLER	147
3.2.1. İslami Rönesans Partisi (İRP).....	148
3.2.2. Gülen Hareketi (FETÖ).....	151
3.2.3. Özbekistan İslami Hareketi (ÖİH).....	156
3.2.4. Hizb-ut Tahrir.....	160

3.3. KOMÜNİST REJİMİN MİRASI İLE İSLAMİ UYANIŞ İKİLEMİNDE VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER GÜNDEMİ OLARAK ORTA ASYA’DA İSLAMCILIK	164
3.3.1. Sovyet Rejimi Karşısında İslami Uyanış.....	164
3.3.1.1. Sufizm ve Orta Asya’daki Etkinliği	169
3.3.1.2. Vahhabiliğin Bölgede Güç Kazanması	170
3.3.2. Sovyetler Birliği Sonrası Dönemde Orta Asya’da İslam Politikaları	171
3.3.2.1. Toplumsal Taban Hareketi Olarak İslamcılık	172
3.3.2.2. Orta Asya Devletlerinin Resmi İslam Politikaları.....	183
3.3.2.3. Bölgesel ve Uluslararası Güvenliğe Tehdit Olarak İslamcılık	190
SONUÇ	195
KAYNAKÇA	201

SİMGİ VE KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
BDT	: Bağımsız Devletler Topluluğu
BM	: Birleşmiş Milletler
FETÖ	: Gülen Hareketi / Fethullahçı Terör Örgütü
İCB	: İslami Cihat Birliği
İRP	: İslami Rönesans Partisi
KGA	: Kolektif Güvenlik Anlaşması
KGAÖ	: Kolektif Güvenlik Anlaşması Örgütü
MSP	: Milli Selamet Partisi
ÖİH	: Özbekistan İslami Hareketi
SADUM	: Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TİRP	: Tacikistan İslami Rönesans Partisi

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Özne Olarak İdeoloji Modellemesi..... 55

Tablo 2. Nesne Olarak İdeoloji Modellemesi 55

GİRİŞ

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından kurulan bağımsız Orta Asya cumhuriyetlerinde toplumsal kimlik tüm bölge için ortak geleneksel değer olan İslam merkezli oluşmuştur. Stalin döneminde hayata geçirilen Milliyetler Politikası bölge için ortak tarihsel Türk-İslam kimliği bilincini yok etmeyi amaçlamış, suni olarak oluşturulmuş cumhuriyetlerdeki hakim etnik grup için yeniden bir yüceltici tarih yazımı yapılmıştır. Böylece Orta Asya cumhuriyetlerinin herbiri için münferit olarak söz konusu etnisitelere ait milliyetçilikler gerçeklik kazanmış, toplumsal karşılığa kavuşmuştur. Bölgedeki toplulukların kimlik inşaları üzerinde milliyetçilik etikili bir faktör olsa da bu coğrafyadaki toplumsal dinamiğin esas hareket noktası İslamcılık eksenli gözükmemektedir (Kona, 2003: s. 76-80).

İslamcı ideolojinin ve dini örgütlerin Orta Asya'da sosyolojik ve siyasal yapı üzerindeki etkisi giderek artan bir şekilde görünür hale gelmekte ve önem kazanmaktadır. İslamcı akımların ve örgütlerin bölge üzerindeki nüfuzu, zengin bir tarihsel arka plandan beslenmektedir. Ayrıca İslam dünyasının Batı medeniyeti karşısındaki geri kalmışlığına bir tepki olarak gelişen çağdaş İslami akımlar da Orta Asya topluluklarını ciddi bir biçimde etkilemiştir. SSCB'nin dağılmasının ardından ortaya çıkan cumhuriyetlerdeki devlet başkanlarının komünizm dönemi uygulamalarını devam ettirmeleri ve giderek artan şekilde otoriterleşmeleri ve dönüşüme direnen kurumsal yapıya karşı muhalif olanların susturulması, bu unsurların İslami yapılanmalar içerisinde örgütlenmelerine ve yer altına inmelerine sebebiyet vermiştir.

Orta Asya cumhuriyetlerindeki devlet başkanlarının dinin bütüncülüğüne karşı tavırları İslamcı faaliyetlerin izole biçimde yaşanmasına uygun bir ortam yaratmış, toplumsal kimliğin yaşanmasının engellenemeyeceğini savunan birçok akımın şu veya bu şekilde etkilediği yapılar bölge halkı arasında hızla yayılmıştır. Buna Orta Asya coğrafyasının dünyadaki güncel siyasi meselelerden izole konumu da eklenince bölge bahsi geçen akımlar ve örgütler için sığınak haline gelmiştir (Shozimov vd 2011: s. 278).

Sovyetler Birliği'nin Orta Asya'nın siyasi sınırlarını yeniden düzenlemesinde Basmacı Hareketi'nin büyük etkisi olmuştur. Dini niteliği

ön planda olan Basmacı Hareketi ve Ceditçilik, Sovyetler Birliği'ne Orta Asya'yı kontrol altında tutabilmenin yolunun bölgedeki sınırların etnik milliyetçilik temelinde yeniden çizilmesine ve İslam'ın kontrol altına alınmasına bağlı olduğu mesajını vermiştir. Sovyetler Birliği, dini hayatı kontrol altında tutabilmek amacıyla Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi'ni Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyet'nin başkenti Taşkent'te kurmuştur (Kang, 2010: s. 36). 1940'lara gelene kadar Orta Asya'da İslami entelektüel kadro büyük bir kıyım yaşamış, ibadethaneler kapatılmış ve ateizm propagandası hat safhaya ulaşmıştı. Buna rağmen bölgedeki topluluklar İslam'ı ulusal kültüre ait bir unsur olarak görmeye devam etmişlerdir. Bu nedenle SSCB'nin dine bakışı ne kadar olumsuz olsa da geleneksel İslam özel bir statüye sahip olarak kurumsal anlamda var olmaya devam etmiştir (Kadir, 1996: s. 48-49).

Orta Asya Sovyetler Birliği'nin bir parçası olduğu dönemde neredeyse aralıksız sürdürülen ateizm ve materyalizm propagandası ve dini yaşantı üzerinde uygulanan baskıcı politikalar belli bir ölçüye kadar sonuç vermiştir. İslami kaynaklara ve dini bilgilere erişim yıllar boyunca engellenmiş, bölge halkları İslamiyet konusunda cahil bırakılmıştır. Bu durum SSCB'nin dağılmasına kadar sürse de Orta Asya cumhuriyetleri bağımsız devletler olarak tarih sahnesine çıktıktan sonra gündelik hayatta korunan geleneksel İslami değerler söz konusu devletlerin ulusal kimliklerinin inşası sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak karşımıza çıkmıştır (Demirtepe, 2006).

Basmacı Hareketi ve Ceditçiliğin ardından Orta Asya'nın İslamcılık ve İslamcı akımlarla tekrardan tanışması ise Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali ardından başlatılan Afgan Cihadı ile olmuştur. Afgan Cihadı sırasında özellikle Özbekistan ve Tacikistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri'nden birçok insan Pakistan medreselerinde eğitim almak için bu ülkeye gitmiş, cihatçı İslami anlayışın hakim olduğu medreselerde eğitim görmüşlerdir (Rashid, 2002: s. 44-45). 19. yüzyıl İslamcılığı ile Sovyet sonrası dönemde bölgede tezahür eden İslamcılık öz bakımından farklı olmasa da günümüz İslamcılığı ideolojik bağlamda değerlendirildiğinde Sovyet deneyiminden güçlü biçimde etkilenmiştir (Yalçınkaya, 1994: s. 203).

1991'in sonunda, SSCB'nin parçalanması soğuk savaşın sona ermesi ve dünyadaki jeopolitik durumu derinden sarsan bir gelişme olarak ortaya çıkmıştır (Kang, 2010: s. 64). Dini inancın, birey ve toplumların değişimini tetiklemesine, sosyolojik kurumsal yapıyı düzenlemesine ve tarihsel kültürel

değerlerin toplum tarafından içselleştirilmesine katkı yapan rolü düşünüldüğünde (Mardin, 1993: s. 91) Orta Asya'da tartışmasız hakim din konumunda olan İslam'ın SSCB yönetimi altında yaşanan olumsuzlukları yeniden düzenlemesi bölge halkları tarafından beklenmiş ve arzulanmıştır. Toplumsal tabanda yükselen bu arzu İslam'ın bölge halkları için ne denli önemli bir unsur olduğunun somut kanıtı olarak değerlendirilebilir (Kona, 2003: s. 76-80).

Yeni kurulan bağımsız Orta Asya cumhuriyetleri sınırları içerisinde dini faaliyetleri Türkiye'de mevcut olan modeli örnek alarak Diyanet İşleri benzeri kurumlarla devlet tekelinde toplamaya çalışmış olsalar da her türden düşünce ve yapılanma bölgeye nüfuz etmeye başlamıştır. Özbekistan ve Tacikistan söz konusu yapılanmaların merkezi haline gelmiş, 1993 yılı itibarıyla dahi sayıları binlerle ölçülen ve devletin kontrolünün dışında faaliyet gösteren dini eğitim kurumları açılmıştır (Haghighi, 1995: s. 159).

Tacikistan'da yaşanan iç savaş ve bölgedeki şehirlerin başkentlere olan uzak konumu din üzerindeki devlet otoritesinin zayıf kalmasına sebebiyet vermiş ve İslami radikalizm seviyesine varacak düzeyde İslamcı ideolojiye sahip yapılanmalar gözlenmeye başlamıştır. İslam'ın yeniden öğrenilmesi sürecinde dini eğitimin ve kaynakların artışı SSCB döneminde dahi kültürel kimlik olarak inanç faktörünü korumayı başarmış olan Orta Asya'da dinin toplumu harekete geçirici rolünde başat unsur olduğunu ve bölgedeki toplulukların dini akımlardan etkilenmeye meyilli yapısını ortaya çıkarmıştır. Fergana Vadisi'nin ilerleyen süreçte her türlü İslami akımın merkezi haline gelmesi bu tespiti doğrular nitelikte bir veridir (Demirtepe, 2006).

SSCB'nin dağılmasının ardından bölgede ilk olarak öne çıkan yapı, ağırlıklı biçimde Tatar entelektüellerinden oluşan Sovyet Müslümanları tarafından Astrahan merkezli kurulmuş olan ancak esas gücüne ve örgütlenmesine Tacikistan ve Özbekistan'da kavuşan uluslararası İslamcı bir siyasal hareket olarak İslami Rönesans Partisi olmuştur. Hızlı örgütlenmesi ve özellikle Tacikistan ve Özbekistan'a muhalifleri de kapsayacak şekilde toplumsal taban bulması yeni kurulan bağımsız cumhuriyetlerdeki iktidarları endişelendirmiş ve baskıcı tedbirler almalarına sebep olmuştur (Zelkina, 1999: s. 360). Bu bağlamda özellikle 1992 yılının Mayıs ayında Tacikistan'da patlak veren iç savaşta komünizm ardılı iktidara karşı liberallerin ve İslamcılarının ittifak yapması Özbekistan devlet başkanı İslam

Kerimov'u tedirgin etmiş, ülkedeki İslami Rönesans Partisi dahil olmak üzere tüm muhalif partiler 1993'ün sonunda yasaklanmıştır.

İslamcı hareketin tepe kadroları Özbekistan iktidarının gerçekleştirdiği operasyonlardan kaçıp Tacikistan'a sığınmışlar daha sonra da buradan Afganistan ve Pakistan'a geçmişlerdir. Buralardaki yeniden örgütlenme sürecinde İslami radikalizm bir yöntem olarak söz konusu unsurlara nüfuz etmiştir. Afganistan ve Tacikistan'da var olan silahlı gruplarla yakın ilişki içerisine girilmesi şiddetin İslamcı amaçları gerçekleştirmek için benimsenmesine sebep olmuştur.

Taliban kuvvetleri 1997'de Afganistan'ın başkenti Kabil'i ele geçirdikleri zaman Orta Asya cumhuriyetlerindeki iktidarlar nezdinde İslamcılık devletin varlığına ilişkin çıkarlarına tehdit olarak algılanmaya başlamıştır. Bu dönemde Özbekistan'da Sovyetler Birliği'nden miras kalan ekonomik sorunlar ve artan yolsuzluk halkın sırtına büyük bir yük bindirmekte ve toplumu rahatsız etmekteydi. Özbekistan'da İslam Kerimov diktatörlüğüne karşı tek gerçek muhalif hareketi İslamcıların oluşturması sebebiyle güneyde yaşanan gelişmeler en çok bu ülkeyi paniğe sürüklemiş, olası bir İslamcı ayaklanmaya karşı baskıcı güvenlik tedbirleri en üst düzeye çıkarılmıştır. İşte böylesi bir ortamda Özbekistan İslami Hareketi'nin şiddet içeren eylemleri başlamış, ayrıca Ortadoğu'da Müslüman Kardeşler'in alternatifi olarak umduğunu bulamayan İslami fundamentalist bir örgüt olan Hizb-ut Tahrir tüm Orta Asya coğrafyasında örgütlenmeye başlamıştır (Demirtepe, 2006).

Orta Asya'daki Özbekistan İslami Hareketi ve Hizb-ut Tahrir gibi örgütlerin ortaya çıkışında ideolojik olarak İslamcılığın etkisi büyüktür. Özellikle Suudi Arabistan'ın finanse ettiği Vahhabilik bölge İslamcılığını etkileyen akımların başında gelmektedir. Bunun yanı sıra SSCB'nin Afganistan'da mücahitlerce mağlup edilmesi şiddet kullanımını da içeren İslami cihat yönteminin İslamcılar arasında daha fazla benimsenmesine sebep olmuştur. Bölgede İslam devletlerinin kurulması arzusu 1996'da Taliban'ın Afganistan'ın kontrolünü ele geçirmesiyle zirve noktasına ulaşmıştır.

Orta Asya devletlerindeki yönetimlerce geleneksel İslami yaşantı dışındaki her türlü İslami akım radikal İslamcı olarak algılanmış ve baskılanmıştır. Baskıcı politikalar söz konusu akımların halk tarafından daha fazla rağbet görmesini sağlamıştır. Orta Asya devletlerine Sovyetler

Birliği'nden miras kalan kurumsal yapı ve ekonomik az gelişmişlik ise İslamcı akımların muhalefet malzemesi bulma konusunda sıkıntı yaşamamasının iç etkenlerini oluşturmuştur (Kang, 2010: s. 90-92).

SSCB'nin dağılmasına müteakip Namangan şehrinde kurulan Adalet grubu Özbekistan İslami Hareketi'nin öncüsüdür. Adalet grubu üyeleri 1991 yılında yerel yönetimlerde nüfuz sahibi olmuş, yolsuzlukla ve suç ile mücadele hareketi başlatmıştır. Uygulamalarıyla halk arasında da teveccüh gören Adalet, İslam Kerimov'dan bağımsız Özbekistan'ı bir İslam devleti olarak ilan etmesini talep etmiş ve istekleri reddedilmiştir. Daha sonra bu grup Kerimov'un hedefi haline gelmiş ve 1992 başında Kerimov iktidarı Adalet İslami'yi yasaklamış, üyeleri tutuklatılmıştır. Kaçmayı başaran üyeler ise Tacikistan üzerinden Afganistan'a geçmişler, 1997'de sona eren Tacikistan'daki iç savaşın ardından oluşan ortamda ve Afganistan'ın kontrolünün Taliban'ın eline geçmesiyle arttırdıkları hareket kabiliyetiyle Özbekistan İslami Hareketi'nin kuruluş zeminini hazırlamışlardır (Amanov, 2002: s. 262-264).

Cuma Namangani ve Tahir Yoldaşev, Özbekistan İslami Hareketi'nin kurulmasında rolü olan en önemli iki isimdir. Cuma Namangani Afgan Cihadı'na katılmış ve SSCB ordusu ile savaşmış mücahitlerden birisidir. Tahir Yoldaşev ise Kerimov yönetiminden kaçarak Tacikistan ve Afganistan'da dini kimliğiyle ve bu yönde faaliyetleriyle ön plana çıkan biridir. 2009'da Afganistan'da öldürülmesine kadar Özbekistan İslami Hareketi'ne liderlik etmiştir (Amanov, 2002: s. 263). İslami radikalizmin şiddet içeren yöntemiyle Özbekistan'da bir İslam devleti kurmak amacıyla kurulan hareket ilk kez 1999'un Şubat ayında gerçekleştirilen ve 16 kişinin ölümüyle sonuçlanan İslam Kerimov'a suikast girişimi ile gündem olmuştur.

Özbekistan İslami Hareketi, 1999 ve 2000 yılları boyunca İslamcı amaçlarla Kırgızistan ve Özbekistan'da büyük ölçekli eylemler gerçekleştirmiştir. Amerika Birleşik Devletleri öncülüğündeki kuvvetlerin Taliban yönetimini devirmesini müteakiben, o dönem El Kaide'nin Askeri İşlerden Sorumlu Başkan Yardımcılığı pozisyonu görevinde bulunan hareketin liderlerinden Cuma Namangani Afganistan'ın Kunduz bölgesinde 2001 yılının Kasım ayında yaşanan çatışmalarda öldürülmüştür. Cuma Namangani'nin Afganistan'daki rolü Özbekistan İslami Hareketi'nin El-Kaide ve bağlantılı olarak Taliban gibi örgütlerle ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Bu ilişki Orta Asya devletlerindeki iktidarlar tarafından

hareketi toplum nezdinde itibarsızlaştırmak amacıyla sıklıkla başvurulmuş bir argüman olmuştur (Kang, 2010: s. 67).

1990'ların ortalarından itibaren Orta Asya'da faaliyetlerini artırarak gösteren bir diğer İslamcı örgüt ise Hizb-ut Tahrir'dir. Ortadoğu'da Ürdün merkezli olarak kurulan örgütün dünyanın her yerinde üyeleri bulunmaktadır. İslami fundamentalist bir örgüt olan ve şiddet kullanmayı reddeden örgütün kurumsal merkezi Londra'dadır (Rashid, 2002: s. 118-119). 1952 yılında Takiyyüddin en-Nebhani tarafından Ürdün merkezli bir siyasi parti olarak kurulmuş Hizb-ut Tahrir modern siyasi partilerin bütün özelliklerini taşımaktadır. Bunun yanı sıra eğitim faaliyetlerini birincil önemde görmekte, hilafeti ve İslam devletini ancak ve ancak ve uzman bir elit devrimci kadronun gerçekleştirebileceğini savunmaktadır.

Önemli olanın Müslüman bir coğrafyada İslam devletinin kurulması olduğunu, hilafetin kurulacak bu devlette yeniden hayata geçeceğini ve küresel olarak buradan yayılacağını savunan Hizb-ut Tahrir'in toplumsal taban desteği bulması esasen 1990'larda olmuştur. 1995 yılında Ortadoğu'da öngörülen başarıyı yakalayamayan Ürdünlü kadroların Orta Asya'ya gelmesi ve bölgedeki faaliyetleri sonucunda örgüt, Kırgızistan, Tacikistan ve Kazakistan'da yayılmış, nüfuzunu arttırmıştır (Baran, 2004: s. 77). Hizb-ut Tahrir de Özbekistan İslami Hareketi gibi bir İslam devleti kurmayı amaçlıyor olsa da şiddete başvurma konusunda Özbekistan İslami Hareketi'nin radikalizmine sahip değildir. Siyasal iktidarın ele geçirilmesinde şiddetin araç olarak kullanılmasına karşı tutumundan ötürü Hizb-ut Tahrir Orta Asya toplulukları arasından destek bulmuştur (Yemelianova, 2007: s. 87-88).

Orta Asya'daki İslami fundamentalist ve radikal İslamcı örgütlerin faaliyetleri, bölgedeki devletler tarafından güvenlik tehdidi olarak algılanmış, bunlarla birlikte tüm İslami akımlar da siyasal iktidarlar tarafından güvenlikleştirilmiştir. Özellikle Fergana Vadisi'nde sınırları kesişen Özbekistan ve Kırgızistan ilişkileri bu akımlara karşı izlenen politikalar nedeniyle kimi zaman gerilse de bölge devletleri çoğunlukla İslami akımlara karşı ortak ve müsamahasız bir tavır sergileme konusunda işbirliği içerisinde (Soltan, 2001-2002: s. 186).

Orta Asya'da İslamcı hareketlerin ve akımların geniş taban desteği bulmasında bölgedeki toplulukların SSCB döneminde İslam hakkında cahil bırakılmış olmalarına rağmen tarihsel kültürel dokuları sebebiyle İslami

uyanış olarak adlandırılabilir her türlü faaliyete meyilli olmaları önemli bir etkindir. Bir başka etken İslamcı akımların Sovyetler'in ardından ortaya çıkan serbestiyet ortamında Suudi Arabistan ve Pakistan gibi finansör ülkeler yardımıyla Orta Asya'ya doğru hızla yayılmış olmasıdır. Ayrıca Ortadoğu, Hint altkıtası ve Afganistan'ın yanısıra Türkiye'den gelen Gülen Hareketi gibi gruplar da bölgedeki toplulukları fikri anlamda etkilemektedirler. Son etken olarak ise Sovyetler Birliği'nin mirası olan kurumsal yapının yetersizliği ve ekonomik sorunların aşılama yışının yeni kurulan bağımsız devletleri dış ülkelere bağımlı kılmasının toplumsal muhalefette yarattığı rahatsızlık sayılabilir (Ulu, 2006: s. 66-67).

İslamcılık bölgedeki devletler açısından büyük bir tehdit olarak algılandığından ötürü Orta Asya'da siyasal iktidarlar İslami akımların nüfuz kazanmasının engellenmesi için birçok önleme başvurmuştur. Bu amaçla bölgedeki tüm ülkelerde Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı'na benzer şekilde kendisine ait bir din idaresi kurumu oluşturulup İslamiyet üzerinde tam devlet kontrolünü tesis etmeye engel teşkil edecek yasal zaafiyetler giderilmeye çalışılmıştır. İslamcılığın tüm türlerine karşı mücadele Orta Asya devletlerinin birincil politikalarından biri olmuş, halen sürdürülen bu baskıcı tutum bölge toplumları üzerinde ters etki yapmış ve yapmaya devam etmektedir (Kang, 2010: s. 74-76).

Sovyetler Birliği'nin parçalanmasının ardından ortaya çıkan bağımsız devletlerdeki eski komünist iktidarların içerisine girdikleri ulus inşası süreçlerinde Orta Asya toplumlarının tarihsel İslami karakteri ve İslami akımların bölgedeki toplulukların kimliklerini şekillendirmedeki gücü yeterince dikkate alınmamıştır. İslami akımların ulus-devlet yapısını zayıflatacağını düşünen siyasal iktidarlar Türkiye modelini benimseyerek seküler bir tutum içerisinde olmuşlardır. Küresel ölçekte ulus-devlet yapısının giderek güç kaybetmesi ulusüstü İslami akımlar için Orta Asya'da yaygınlaşmanın etkenlerinden biri olsa da Orta Asya cumhuriyetlerindeki iktidarların asıl endişesi ulus-devletin değil Sovyet ardılı düzenin bozulması ve kendi otoritelerinin zayıflaması olarak gözükmektedir.

Orta Asya toplumları açısından İslam, bölge devletlerinin bağımsız ve nevi şahsına münhasır politikalar oluşturmalarında başat etkileyici unsurdur. Siyasal iktidarın belirleneceği seçimlerde Rusya'nın onayını almaktan ziyade toplumun istekleri ve ihtiyaçlarının dikkate alınması mevcut iktidarların devam edebilmesinin tek koşuludur. Bu durum siyasal iktidarlar düzeyinde

bir ikilem ortaya çıkarmaktadır. Bir taraftan İslam ulusal kimliğin vazgeçilmez bir parçası olarak vurgulanırken, bir yandan da İslamcı akımların etkisinden endişe duyulmaktadır (Arı, 1996: s. 27-44).

Tüm bu sayılanlar birlikte dikkate alındığında İslamcı ideolojinin özellikle Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan olmak üzere Orta Asya devletleri ve toplumlarının geleceğini şekillendireceği söylenebilir. Bölge devletlerinin baskıcı tutumları İslamcı bir ayaklanma için zemin hazırlamaya devam etmektedir (Kodaman ve Birsell, 2006: s. 437).

BİRİNCİ BÖLÜM

1. METODOLOJİK, KURAMSAL ve KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. METODOLOJİK ÇERÇEVE

Orta Asya'da Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından toplumsal tabanda yükselen İslami uyanış talebi bölgeye çağdaş İslami akımların girmesini ve bu akımların etkilediği İslamcı örgütler ve yapılanmaların gözlenmeye başlamasına sebebiyet vermiştir. Ayrıca Orta Asya toplumları için İslam, tarihsel kimliğin mirası ve yeni ulusal kimliklerin inşasının ayrılmaz bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel ve güncel anlamda din-devlet ilişkilerini etkilemiş olan İslami akımlar ve İslamcı ideolojik argümanlar bölgedeki toplulukları derinden etkilemekte, dönüştürmekte ve toplumsal dinamizmin kaynağı olmaktadır. Çalışmanın ana fenomenolojisi ideoloji ve İslamcı ekoller menşeli ortaya çıkan kavramsallaştırma üzerinden değerlendirilecektir. Orta Asya'da İslam'ın erken tarihi ve bölgenin Çarlık Rusyası tarafından işgalinden Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar olan zaman diliminde toplumsal dinamizm kaynağı olarak İslam'ın içinden geçtiği süreç karşılaştırmalı tarih yöntemi ile anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından günümüze kadar olan süreçte Orta Asya devletleri, toplumları, İslami ekollerden beslenen örgüt ve yapılar arasındaki ilişki ele alınacak ve güncel durum uluslararası ilişkiler teorileri çerçevesinde analiz edilecektir.

1.1.1. Araştırmanın Problemi

Günümüzde İslam; devletler, devlet-dışı aktörler ve toplumlar açısından uluslararası ilişkileri etkileyen temel dinamiklerden biri haline gelmiştir. İslamcılığın etkilediği örgütler, çoğunluğu Müslüman olan devletlerde siyasi amaçlar gütmekte ve toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Devletler ise bu hareketleri kontrol altında tutmaya çabalamakta ancak bir yandan da toplumsal talepler doğrultusunda İslam'ı kimliğin bir unsuru olarak ulus-devlet mekanizmasına dahil etmek istemektedirler.

İslamcı hareketler ve örgütlerin ulus-devletler ve toplumla olan ilişkileri bazen ekonomik gelişmemişlik ve demokrasi talebi gibi içsel faktörlerden kimi zaman ise büyük güçlerin çıkarları gibi dışsal faktörlerden beslenen bir mücadele alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mücadele Arap Baharı sürecinde görüldüğü gibi yalnızca İslam'ın doğduğu yer olan Orta Doğu'da değil tüm İslam coğrafyasında kendini göstermektedir. Özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan bağımsız devletlerin statükocu ve Sovyet mirasını sahiplenilen tavrı bölgedeki toplulukların tarihsel İslami kimlikleri ve SSCB sonrası İslami uyanış talepleriyle çatışmaktadır. Ayrıca Orta Doğu'dan ve Hint alt-kıtasından gelen İslami akımlar, İslamcılığın tüm türlerinin İslami örgütler ve yapılar aracılığıyla bölgede aktif olarak faaliyet göstermesine sebebiyet vermektedir.

İslam'ın toplumlar üzerindeki dönüştürücü ve harekete geçirici gücü günümüze ait olmayan tarihsel bir olgu olsa da konunun Uluslararası İlişkiler Disiplini içerisinde gereken seviyede işlenmemiş olması çağdaş İslami akımların bu bağlamda değerlendirilmesinin önemini ortaya koymaktadır. Örneklem olarak Orta Asya gerek tarihsel olarak gerekse güncel durumda İslami akımların sürekli etkisinde kalan ve Sovyetler Birliği deneyimi yaşamış Müslüman toplumuyla İslami uyanış talebinin en fazla göze çarptığı coğrafyalardan biridir.

Çalışmada Orta Asya'da İslamcılığın siyasal alanı etkileyen yönleri uluslararası sistem, devlet, devlet-dışı yapılar ve toplum olmak üzere dört analiz düzeyi göz önünde bulundurularak ele alınacaktır. Bölgede fiilen mevcut olan İslamcı hareketlerin ve akımların bahsi geçen analiz birimlerini ne şekilde etkiledikleri ve bunun sonucunda birimler arasında ortaya çıkan etkileşimlerin niteliğinin nasıl olduğu çalışmanın ana problemidir. Problemin etraflıca analiz edilebilmesi için ihtiyaç duyulan kavramlar muhtelif birçok kavramsallaştırma örneği olmasına rağmen Uluslararası İlişkiler Disiplini bağlamında bütüncül bir şekilde ele alınmamıştır. Bu açıdan Orta Asya örneğinde siyasal alanı ilgilendiren İslamcılık üzerinde tarihsel ve güncel olarak etkili olan kavramsal çerçevenin yerli yerince tesis edilmesi ise çalışmanın ikincil problematiği olacaktır.

1.1.2. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın temel amacı *“Orta Asya'da bir ideoloji olarak İslamcılık; devletler, devlet-dışı örgütler/yapılanmalar ve toplumlar ile bunların*

birbirleriyle olan ilişkilerini nasıl etkilemektedir?” sorusuna siyasi tarih anlatımı ve güncel uluslararası ilişkiler analizleri yardımıyla, karma bir kuramsal metodoloji kullanarak cevap aramaktır. Orta Asya’da İslam’ın tarihini anlatırken eş zamanlı olarak farklı coğrafyalarda yaşanan tikel olayların da göz önünde bulundurulması amacıyla karşılaştırmalı tarih yöntemi benimsenmiştir. SSCB’nin dağılmasının ardından günümüze kadar olan zaman dilimi ise ideoloji kavramının tarihsel tanımlamalarıyla Uluslararası İlişkiler teorilerinden İnşacılık sentezlenerek analizler yapılacaktır. Uluslararası İlişkiler’in hakim teorilerinin İslam gibi düşünsel etkenlere mesafeli duruşu teorik çerçeve tercihini yaparken etkili olan faktörlerden birisi olmuştur.

İslam’ın siyasal ve toplumsal alanı ilgilendiren kavramlarının çalışma bağlamında uluslararası ilişkiler açısından bütünlüklü biçimde ortaya konulması çalışmanın diğer bir amacıdır. Bu açıdan İslamcı ideolojiyi ve bununla ilişkili yapıları doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen düşünsel ekoller, bunların teorisyenleri ve araçsallaştırdıkları kavramlar, bu çalışmayla birlikte ilerde yapılacak araştırmalara ışık tutması amacıyla inceleneyecektir. İslamcılığa dair mevcut çalışmaların birçoğu Orta Doğu bölgesini anlamaya yönelik olduğu için bu ideolojinin Orta Asya ölçeğine taşınmak suretiyle küresel ölçekte ve geniş kapsamlı etkisini anlayabilmek için böyle bir çaba zaruri görülmüştür. Ayrıca çalışmada yeni-gelenekçi olarak sınıflandırdığımız akımların siyasal alanla olan ilişkisinin araştırma konusu edilmesi fundamentalist ve radikal akımlara göre çok sınırlıdır. Çalışma bahsi geçen eksikliği de gidermek amacını taşımaktadır.

1.1.3. Araştırmanın Varsayımları

İslam’ın devletle olan ilişkisi özellikle Emeviler’den bu yana çok önemli olagelmıştır. Emeviler döneminde ayrıca İslam’da kelam ekolleri ortaya çıkmış, bu ekoller siyasetin seyrini dolaylı olarak etkilemeye başlamıştır. Bu tarihten sonra kurulan tüm İslam devletlerinde İslami akımlar siyasal iktidarı etkilemiş veya etkisinde kalarak değişime uğramıştır.

Osmanlı İmparatorluğu çöküş dönemine girdiğinde modern İslami akımlar çöküşü durdurmak niyetiyle ortaya çıkmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu’nun parçalanması ve hilafetin kaldırılması neticesinde İslamcılık özellikle Orta Doğu’da milliyetçilik potasında hayatta kalmaya çalışmıştır. Orta Doğu’nun sömürge sonrası deneyiminde milliyetçi karakter

1967 ve 1973 savaşlarında Arap devletleri İsrail tarafından mağlup edilene kadar güçlü olmuştur. Bu tarihten sonra İslamcılık milliyetçilikten ayrılmış, İran İslam Devrimi ve Afgan Cihadı ile birlikte fundamentalist ve radikal bir görüntü almaya başlamıştır.

Sovyet deneyimi yaşayan Orta Asya'da ise İslam tarihsel olarak bölgenin en kadim dokusudur. Orta Asya Müslümanları Rus işgali öncesinde, sonrasında ve Sovyetler Birliği'nin ilk yıllarında Ceditçilik ve Basmacı Hareketi olmak üzere iki önemli İslami uyanış hamlesi yapmış fakat başarı sağlayamamışlardır. 1940'lara gelindiğinde Orta Asya'da İslam tamamen yasaklanmış, düşünürleri katledilmiş ve ateizm propagandası hat safhaya ulaşmıştır.

Sovyetler Birliği'nin son döneminde ve dağılmasının ardından Suudi Arabistan ve Pakistan menşeli düşünsel ekoller bu coğrafyaya nüfuz etmişler, İslam'ın yeniden öğrenilme sürecinin baskın karakteristiğini radikalizm oluşturmuştur. Ayrıca Türkiye üzerinden yeni-gelenekçi İslamcılar ve Ürdün'den gelen Hizb-ut Tahrir fundamentalizmi bölgeye nüfuz etmiştir.

Orta Asya toplumları İslam'ı kimliklerinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmektedirler. Ancak bölge topluluklarını etkileyen birçok İslami akım mevcuttur. Bu durum hem sosyolojik olarak farklı bakış açılarının ortaya çıkmasına hem de devletler düzeyinde endişeye sebep olmaktadır. Orta Asya'nın bağımsız devletleri Sovyet düzenini korumak isteyen otoriter iktidarların elindedir. Komünizmin olumsuzluklarını yaşayan ve Batı'nın kapitalizmine mesafeli olan toplumsal muhalefet bu sebeple İslamcılık içerisinde odaklanmaktadır.

Orta Asya'da Sovyet döneminde oluşturulan yapay etnik kimliklere ait ulusal bilinç SSCB'nin dağılmasının ardından geliştirilen ulus inşası sürecinde her ne kadar gerçeklik kazanmış olsa da bölgedeki toplumlar için kimliğin ana unsuru halen İslam'dır. Orta Asya devletlerindeki iktidarların toplumsal talepleri görmezden gelmeleri ve dini devlet tekeline alma çabaları orta vadede mümkün gözükmemektedir. Bölge, Arap Baharı benzeri fakat İslamcı taleplerin daha yoğun olacağı toplumsal ayaklanmalara gebe zira bölgede geçici demokratikleşme önlemleri alınmakta fakat bunlar içsel ideolojik talepleri çözme konusunda yetersiz kalmaktadır.

1.1.4. Araştırmanın Yöntem ve Sınırlılıkları

Bu araştırmanın yöntemi; kuramsal olarak ortaya konulan ideoloji ve bir ideoloji olarak İslamcılığın, inşacı teorisinin kavramsallaştırmalarıyla birleştirilmesi sonucunda somutlaşan çerçevenin çalışmanın örnekleme uygulanması şeklindedir. Ayrıca Sovyetler Birliği dağılana kadar olan süreçte Orta Asya'da İslam'ın gelişimi karşılaştırmalı tarih yöntemi kullanılarak incelenecektir.

Konu araştırılırken Orta Asya ile ilgili Türkçe, İngilizce ve Rusça dilinde yazılmış kitaplar, lisansüstü tezler, ulusal ve uluslararası dergilerde yayınlanmış makaleler ve internet kaynaklarının yanısıra temel uluslararası ilişkiler teorileri literatürü ile ideoloji kavramıyla ilişkili tarihsel/sosyolojik çalışmalardan faydalanılmıştır.

Çalışmanın zamansal sınırlılığı esasen Sovyetler Birliği'nin dağılmasından günümüze kadar olan süreçtir. Yine de gelişmelerin tarihsel arka planını anlamlandırabilmek amacıyla İslam'ın Orta Asya'da yayılmaya başladığı dönemden başlayarak Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar olan dönem araştırmanın ikinci bölümünde siyasi tarih anlatımı olarak ele alınmıştır. Araştırmanın coğrafi sınırlılığı ise Sovyetler Birliği'nin parçalanmasından sonra ortaya çıkan beş cumhuriyetin ortak varlık sahası olan Orta Asya'dır.

1.1.5. Araştırmanın Hipotezi

Komünizm sonrası dönemde Orta Asya devletlerinde yaşayan halklarda İslami fundamentalizm, İslami radikalizm ve yeni-gelenekçi olmak üzere üç biçimiyle ve bunlarla ilişkili yapılanmalarla kendini gösteren İslamcılık yükselen bir ideolojidir.

Sovyetler Birliği'nin kurumsal mirası üzerine inşa edilen Orta Asya devletlerinin baskı rejimleri altında İslamcılık; birey-toplum, toplum-devlet ve uluslararası ilişkiler boyutuyla bölgede yaşanan politik gelişmelerin başlıca itici güçlerinden biri niteliğindedir.

Orta Asya devletlerindeki rejimlerin meşruiyet aracı olarak İslam'ı resmi kurumlar kanalıyla devlet tekelinde tutma çabaları iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan İslamcı yapılanmaları marjinalleştirmektedir.

1.2. KURAMSAL ÇERÇEVE

1.2.1. Bolşevik Devrimine Kadar Olan Dönem ve Sovyetler Birliği Zamanında Orta Asya'da İslam İçin Karşılaştırmalı Yöntem

Karşılaştırmalı Tarih, coğrafya ve zaman bakımından birbirinden farklı veya birbirinden etkilenme derecesi kuvvetli iki ya da daha fazla unsurun karşılaştırılmasıdır. Siyasal varlıklar, uygarlıklar, toplumlar, kurumlar, din ve ideolojiler vb. her şey söz konusu unsurlara dâhildir (Yalansız, 2009: s. 493). Bahsedilen unsurların etkisinde gelişen olayların düzenli incelenmesi anlamına gelen bu yöntem ayrıntılı karşılaştırma ve inceleme için öncelikle birçok verinin toplanmasını, sonra da benzerliklerin ve farklılıkların karşılaştırma eksenli tanımlanmasını öngörür (Bloch, 1985: s. 20-49). Bu yolla karşılaştırmalı tarih yöntemi geçmiş dönemlerin şartlarını, fikir akımlarını ve bugüne yansımalarını tespit etmeyi kolaylaştırır. Tarih anlatımında karşılaştırmının olmaması araştırmacıyı önceden belirlenmiş perspektiflere mahkûm ederek gerçeklikten uzaklaştırır.

Karşılaştırmalı tarihin birincil hedefi yalnızca tek bir toplumun veya devletin yine tek bir dille sınırlanmış tarih anlatımının eksiklerini küresel bir bakışla eşzamanlı olarak tamamlamaktır. Bu hedefin gerçekleşmesi için araştırmacının farklı dillerde yazılmış eserlerden ve ayrı coğrafyalarda yetişmiş araştırmacıların eserlerine başvurması şarttır.

İslam dünyası için karşılaştırmalı tarih yöntemi kullanılarak ortaya çıkarılan eserlerin en bilineni şüphesiz ki İslam devletleri ve toplumları, batının ve doğunun İslam algısının, İslam'ı benimsemiş göçebe ve yerleşik halkların özelliklerinin ve daha birçok hususun karşılaştırmalı olarak incelendiği İbni Haldun'un Mukaddime'sidir (Arslan, 2009). İslam Hukuku'nun karşılaştırılması alanında Debusî, Hint kültürünün incelenmesinde Birunî ve Farabi (Bilhan, 1992: s. 113-115), doğu ve batı tarihçiliği konusunda İbnü'l Esir (İbnü'l Esir, 2016) karşılaştırmalı tarihi kullanan ve İslam dünyasında yetişmiş diğer isimlerdir. Ayrıca Kâtip Çelebi, İslam coğrafyası ve Hristiyan dünyada gelişen felsefi akımları ve pozitif bilimleri (Ülken, 1991: s. 183), Ahmet Cevdet Paşa ise askeri açıdan Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupalı devletleri (Ahmet Cevdet Paşa, 1994: s. 46) karşılaştırmalı tarih yöntemi ile incelemişlerdir. Fuad Köprülü de Bizans ve Osmanlı'daki kurumları incelerken karşılaştırmalı yöntemi kullanmıştır (Köprülü, 2014). Günümüze yaklaştıkça Halil İnalcık ve İlber Ortaylı gibi

tarihçilerin de eserlerinde bu yönteme başvurdıkları gözlenmektedir (İnalçık, 1996; İnalçık, 2019; Ortaylı, 2008; Ortaylı, 2018).

Çalışmanın ikinci bölümünde Bolşevik Devrimi'ne kadar olan süreç ile devrimin ardından gelen Sovyetler Birliği döneminde Orta Asya siyasi tarihi ve İslam ile olan ilişkisi karşılaştırmalı tarih yöntemi kullanılarak incelenecektir. Bu bağlamda bölgedeki siyasal varlık olarak hanlıklar ve devletlerin, sosyolojik olarak bölge halklarının ve idari yönden kurumların İslam ile olan ilişkisi karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

1.2.2. Uluslararası İlişkiler'de İslam'ın Kuramsallaştırılmasına Engel Olan Etkenler

Sovyet sonrası dönemde Orta Asya'da İslam'ın etkilerini ele alırken, uluslararası ilişkilerde İslam'ın olması gerekenden daha az kuramsallaştırılmış olmasının nedenlerini anlamak gerekmektedir. Söz konusu kuramsallaştırma ihmalinin üç sebebi bu başlık altında tartışılacaktır.

Birinci sebep, çeşitli nedenlerle uluslararası ilişkilerin araştırma konuları ve gündemlerinin ampirik (görgül) etkenlere odaklanılmış teoriler ekseninde gelişen bir disiplin olması sebebiyle genelde din ve özelde İslam'ın disiplinin ön sıralarında yer alan bir inceleme alanı olmaması ve buna bağlı olarak var olan teorilerde ona gereken önemin verilmemiş olmasıdır.

İkincisi, uluslararası ilişkiler öğrencilerinin araştırma konusu olarak daha önceden kabul görmüş gündemlere yönelmeleri; din fenomeninin uluslararası ilişkiler ve diğer sosyal bilim disiplinlerindeki güçlü seküler eğilimden kaynaklanan önyargılar nedeniyle çok az ilgi görmesidir.

Üçüncü neden ise hali hazırda var olan uluslararası ilişkiler teorilerinin düşünsel etkenlere dair yeterli açıklama ve kavramsallaştırma sunamamış olmalarıdır. Bahsi geçen sebeplerin hepsi uluslararası ilişkilerde İslam'ın yeterince kuramsallaştırılamamasına katkıda bulunmuş olsa da, üçüncü sebep diğer iki sebebin unsurlarını da bünyesinde barındıran daha kapsamlı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.2.1. Ampirik Iskalama

İslam dünyası, tarihsel süreçte ve çeşitli nedenlerle uluslararası ilişkilerin geleneksel araştırma programının dışında kalmıştır. Uluslararası İlişkiler bir disiplin olarak ortaya çıktığında Avrupa merkezli bir dünya düzeni benimsemiştir. Bu düzenin unsurları Westfalyan devlet sistemi, Avrupa siyasi tarihi ve Batı'da gelişen uluslararası hukuk olmuştur. İslam dünyası, Hristiyanlık ile arasındaki yüzyıllardır süregelen çatışmalarla Avrupa merkezli sistemin içine zaten girmiş olsa da geleneksel olarak bu düzenin bir parçası olarak görülmüyordu (Lewis, 2003). Hedley Bull, Batı dünyası için “uluslararası toplumun dışında kalanlar” ve İslam dünyası için ise “Dar-ül Harb ve Dar-ül İslam” şeklinde karşılıklı bir dışlayıcı tutumun olduğunu belirtmektedir (Bull, 1976: s. 101-116). Martin Wight, bu karşılıklı dışlayıcı tutumun nedeninin Batı açısından Avrupa evrenselciliği ve İslam dünyasının sunduğu şekliyle alternatif dünya görüşlerinin kabul edilemez bulunması olduğunu öne sürmekte ve Batı medeniyetinin sahip olduğu bu bakış açısının siyasete de yansımalarını ifade etmektedir (Wight, 1996: s. 84).

Ulus-devlet sistemi dünya nüfusunun neredeyse tamamını kapsayan küresel coğrafyanın büyük kısmında geçerli kılınmış olsa da devlet kavramı ve uluslararası ilişkiler disiplini içerisindeki kuramsallaştırmanın büyük güçler eksenli değerlendirilmesi sonucunda modern uluslararası ilişkilerde de İslam dünyasının dışlanması devam etmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar tüm Müslüman dünyası şu ya da bu şekilde Avrupalı devletlerin etkisi altında kalmıştır (Lewis, 2003: s. 60-61). Kolonizasyondan sonrası döneme gelindiğinde ve bağımsız “Müslüman” devletlerin sayısı arttığında da İslam dünyasına verilen önemin “ikincilliği”nde bir değişiklik olmamıştır.

1960'lı yılların başlarında teori disiplin için ciddi bir gündem haline gelene kadar İslam, özellikle disiplinin jeopolitik ve stratejik yönüne odaklanmış uluslararası ilişkiler uzmanlarını meşgul eden ABD ile Sovyetler Birliği arasındaki iki kutuplu çatışmanın merkezinde yer almamıştır. Müslüman devletlerle ilgili gelişmeler genellikle küresel bir çatışmanın bölgesel bir tiyatrosu olarak algılanmıştır (Kissinger, 2016). Kısacası İslam dünyasını oluşturan ülkelerin çok yakın bir geçmişe kadar küresel siyaset üzerinde büyük bir etkisi bulunmuyordu. Bu durum İslam dünyasında gözlenen bazı unsurların uluslararası ilişkiler gündemi açısından oldukça ilgi gördüğü gerçeğini değiştirmemektedir. Petrolün küresel bir meta olarak

önemi ve süregelen Arap-İsrail çatışması uluslararası ilişkiler araştırmacıları arasında özellikle Orta Doğu'ya ilgi duyulmasına katkıda bulunmuştur. Söz konusu ilginin sonucunda ortaya çıkan çalışmaların büyük kısmı uluslararası ilişkilerin devlet merkezli ve pozitivist paradigmalarının sınırları dışına çıkamamıştır (Teti, 2007: s. 121).

Farklı bir perspektifin ürünü olan ve 1970'lerde kuramsallaşan bağımlılık ve dünya sistemleri teorileri sömürge sonrası Müslüman devletleri oldukça ayrıntılı ele almakla birlikte birer ekonomi-politik teori olmanın ötesinde dinin siyasal sonuçlarıyla veya diğer düşünsel etkenlerin politikaya etkisiyle ilgilenmemişlerdir (Kondiyoti, 2002: s. 284). Daha özel olarak, hem bağımlılık hem de dünya sistemleri teorileri, sistemik düzeydeki gelişmelerle ilgilenirler ve bu konuda neorealistlerle birçok ortak noktaya sahiptirler; bu nedenle, diğer teorilerden farklılıkları ne olursa olsun her iki teorisinin analistleri de açıklamalarını uluslararası sistem ve devletin işleyişine etki eden faktörlerin bileşimini merkeze alarak yapmışlardır (Wendt, 1999: s. 30-31). Özellikle Orta Doğu olmak üzere İslam dünyasının bazı bölümlerinde düşünsel etkenlerle ilişkili bazı uluslararası ilişkiler araştırma konusu örnekleri bulunsun da bunlar Arap milliyetçiliği merkezli değerlendirilmiş ve İslam'ın etkisine çok az değinilmiştir (Barnett, 1996: s. 174). Kısacası, uluslararası ilişkiler disiplini Müslüman dünyasındaki devletlerin gündemleriyle ilgilenmiş ancak dış politikada düşünsel bir etken olarak İslam'ın başat belirleyici unsur olması bağlamında "Müslüman" devletlere fazla ilgi göstermemiştir.

1.2.2.2. Seküler Eğilim

Bazı analistler, uluslararası ilişkiler araştırmacıları arasındaki sekülerliğin disiplindeki araştırma gündeminin şekillenmesinde önemli bir faktör olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre uluslararası ilişkilere ve sosyal bilimlere etki eden seküler dünya görüşü, hakim yaklaşımlar içinde dinin dikkate alınmasını engellemektedir. Bazı araştırmacılar sosyal bilimlerin seküler bir gelenekten geldiği görüşünü savunmuşlardır. Örneğin Eva Bellin, erken dönem sosyal bilim çalışmalarının "dinin; sanayileşme, kentleşme, bürokratikleşme ve akılcılığın ilerlemesiyle birlikte yok olmaya mahkum olan modern öncesi bir kalıntı olduğu fikri" ile karakterize olduğunu dile getirmiştir (Bellin, 2008: s. 317). Sonuç olarak sekülerleşmenin modernite ile eşzamanlı olarak artacağı varsayımı sosyal bilimlerde dine gösterilen

ilgiyi azaltmıştır. Benzer şekilde Daniel Philpott, uluslararası ilişkileri “sekülerleştirilmiş” olarak nitelendirmiş ve uluslararası ilişkiler disiplininin önde gelen dört dergisinde 1980-99 yılları arasında yayımlanan makalelerle ilgili bir araştırmada, toplamda yaklaşık bin altı yüz din ile ilişkili makaleden yalnızca altısının dine önemli bir etken olarak atıf yaptığını tespit etmiştir (Philpott, 2002: s. 69).

Son zamanlarda, uluslararası ilişkilerde dini faktörlerin giderek artan bir şekilde önem kazandığına dair oluşan inancın da etkisiyle uluslararası politikada din üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, Scott Thomas, “uluslararası toplum”un modernite bağlamında ve en azından uluslararası ilişkiler disiplindeki yaygın “uluslararası toplum” tanımlaması dahilinde değerlendirildiğinde seküler ve çoğulcu olduğunu ileri sürmüştür (Scott, 2000: s. 820). Bununla birlikte uluslararası toplumun ilk kez gerçekten çok kültürlü bir hale gelmesi dinin küresel olarak yeniden yükselişi ile mümkün olmuştur (Scott, 2000: s. 815). Bu durum dini uluslararası ilişkiler bağlamında ele alan araştırmalara yansımış ve onların sayılarını arttırmıştır (Berger, 1999; Rudolph ve Piscatori, 1997). Örneğin, Carsten Laustsen ve Ole Wæver din ve güvenlikleştirme arasındaki etkileşimi incelemişler ve inancın (din) özellikle güçlü bir referans nesnesi olduğunu ve zaten varoluşsal olan doğası sebebiyle kolayca güvenlikleştirilebileceğini ifade etmişlerdir (Laustsen, 2000: s. 737). Bunlara ek olarak Andreas Hasenclever ve Volker Rittberger politik çatışma bağlamında din olgusunu ilkelcilik, araçsalcılık ve inşacılık olmak üzere üç yaklaşımla incelemiş ve bu yaklaşımlardan elde ettikleri bulguları çatışmayı azaltma stratejilerine dönüştürmeye çalışmışlardır (Hasenclever ve Rittberger, 2000: s. 641-674).

Jonathan Fox da dini, uluslararası ilişkiler perspektifinden ele alan çalışmalar ortaya koymuştur. Fox, uluslararası ilişkilerle ilişkili olmak üzere din ve siyaset hakkında var olan mevcut literatürün kapsamlı bir incelemesini yapmış; din ile meşruiyet, yerel dini çatışmalar ve ulusötesi dini fenomenler arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Bu çalışmaya dayanarak, uluslararası politikada dinin ne kadar önemli olduğu konusunda güçlü bir delil sunmuştur. Ayrıca Jonathan Fox uluslararası ilişkilerdeki etkilerini değerlendirmek için kapsamlı bir çerçeve oluşturarak dinin mevcut uluslararası ilişkiler teorilerine entegre edilmesini savunmuştur (Fox, 2001: s. 53-73). Uluslararası ilişkilerde kendisine ait din temelli bir teori ortaya koymamışsa da dinin uluslararası ilişkiler için önemini vurgulamayı ve diğer

araştırmacıların teorik çalışmalarda dini dikkate almalarını sağlamayı amaçlamıştır. Tüm bu istisnalar dışında, uluslararası ilişkiler disiplininde kesinlikle seküler bir eğilim göze çarpmakta ve bu durum uluslararası ilişkiler teorilerinde dinin görece belirsiz konumuna katkıda bulunmaktadır. Uluslararası ilişkilerde analiz biriminin genelde devlet olması ve teokratik devletlerin sayısının azlığı dinin birim veya birey düzeyinde işleyen ulus-altı bir fenomen olarak görülmesine sebep olmaktadır. Seküler etmenlerin dinin yeterince çalışılmamış bir fenomen olarak kalmasına katkısı yadsınamaz olsa da din bu konuda yalnız değildir. Fox'un gözlemlediği gibi kısa süre öncesine kadar milliyetçilik ve etnisite de din gibi uluslararası ilişkiler teorileri tarafından göz ardı edilmiştir (Fox, 2001: s. 53-73). Bu durum dinin kuramsallaştırılmasındaki ihmalin kökenlerinin seküler önyargıdan daha derinlere uzanabileceğini ve uluslararası ilişkilerde düşünsel etkenleri ele almada daha temel bir zorluğun varlığını yansıtabileceğini göstermektedir.

1.2.2.3. Uluslararası İlişkiler Teorilerinde Düşünsel Etkenlere Gereken Önemin Verilmemesi

Uluslararası ilişkilerde İslam'ın gereğinden az kuramsallaştırılmasındaki üçüncü faktör disiplin içerisindeki hakim teorik yaklaşımların genel olarak İslam'ın ve diğer dinlerin uluslararası ilişkilerdeki rolü gibi düşünsel etkenleri daha iyi bir kavramsallaştırma ile sunma gereksinimi duymamış olmalarıdır. Düşünsel faktörler, uluslararası ilişkilere yönelik tüm ana yaklaşımlarda bir biçimde kendine yer bulsa da fikir (düşün) olgusu birçok sosyal bilimci tarafından bilimsel yaklaşımların nesnellik sınırlarına uymayan öznel bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Bu yöntemi benimseyen sosyal bilimciler doğa bilimlerinin alamet-i farikası olduğuna inanılan nedensel teorileri taklit etmeye çalışıp açıklamalarını “nesnel” ve “gözlemlenebilir” gerçeklere göre oluşturmaya çalışmışlardır.

Uluslararası ilişkiler araştırmalarına İslam gibi dini faktörleri katarken bu durumun büyük önem arz eden teorik bir dönüş anlamına geleceği bilinmelidir. Örneğin, dini inancın araçsal veya bir “motivasyon” kaynağı olarak kullanılması için hedeflenen kişi veya grubun inançlarıyla “motive edilmiş olması” şarttır. Bu da sosyal çevrelerinin bireysel anlayışlarını yapılandırmada ve teşvik etmede dinin oynadığı rolün bir açıklamasını ortaya koyabilmeyi gerektirir. Benzer şekilde, bir siyasi eylemi veya aktörü “meşrulaştırmanın” bir aracı olarak İslam'a atıf yapan bir araştırma İslam'ın

neden bu amaca hizmet edebileceğine dair bir açıklama sunmalıdır. Tüm bu kuramsal meydan okumaların tespiti için düşünsel etkenlerin neden teorik boyutun dışında bırakıldığını anlamak gerekmektedir.

1.2.3. Uluslararası İlişkiler Teorilerinin Düşünsel Etkenlere Yaklaşımları

Uluslararası ilişkiler teorilerinde düşünsel etkenlerin ötekileştirilmesi süreci disiplinin “büyük tartışmalar”ının ilk ikisi yoluyla aşamalı olarak gerçekleşmiştir (Smith, 1995: s. 1-37). Diplomasi tarihi ve uluslararası hukuka odaklanan hukuksal ve normatif yaklaşımlar 20. yüzyılın erken dönemlerindeki uluslararası ilişkiler araştırmalarına hakim olmuştur (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 12-13). Uluslararası ilişkileri olmasını istediğimiz gibi değil de gerçekte olduğu gibi görme çabası olarak tanımlanabilecek “bilimselcilik” fikri iki savaş arası dönemde realistler ve idealistler arasında yaşanan ilk tartışmanın mirası olarak karşımıza çıkmış disiplin içerisinde güçlenen geleneksel realist bakış açısı hukuksal ve normatif yaklaşımların uluslararası ilişkilere etkisini sınırlamıştır (Waever, 1998: s. 692).

İdealizmin normatif yaklaşımlarından uzaklaşılması tam anlamıyla “materyalist” bir anlayışın baskın hale gelmesini değil daha çok hangi düşünsel etkenlerin uluslararası ilişkileri ne şekilde etkilediğinin yeniden ele alınıp değerlendirilmesini yansıtmaktadır. Klasik realistler, yaygın kanının aksine fikirlerin uluslararası ilişkileri anlamlandırmak için önemsiz olduğunu iddia etmemişler aksine bazı fikirlerin uluslararası sistemin gerçekliğini diğerlerinden daha iyi anlamlandırdığını savunmuşlardır. Bu bağlamda Hans Morgenthau, uluslararası ilişkiler araştırmacılarını bir devlet adamının takip ettiği dış politika ile felsefi sempatilerinin eşdeğer görülmesi veya tam tersine birbirinden tamamen bağımsız görülmesi şeklindeki yaygın yanılgıdan kaçınmaları konusunda uyarmıştır (Morgenthau ve Thompson, 1958: s. 6). O aynı zamanda uluslararası politikada Marksizm gibi ideolojik unsurların ve fikirlerin politik aktörleri motive etmede oynadığı rolü kabul etmiştir (Morgenthau ve Thompson, 1958: s. 102).

Morgenthau'nun aktörleri realist teori açısından incelerken göz önüne aldığı temel metodolojik varsayımı, düşünsel unsurların “devlet adamlarının güç olarak tanımlanan çıkarlara göre düşünmesi ve hareket etmesinin terimsel ifadesi” olduğudur (Morgenthau ve Thompson, 1958: s. 5). Fikirler

uluslararası ilişkilerde ahlâki olarak “iyi” niyetli olan “kötü” fikirler kötü sonuçlar üretebileceği için önemlidir. İzlenen politikanın başarısının ölçüsü ise iyi niyet politik başarıyı garanti etmediği için ahlâki olmaktan çok eylemseldir (Morgenthau ve Thompson, 1958: s. 6). Kısacası, klasik realizme göre fikirlerin dış politika süreçlerini ve sonuçlarını etkilediği varsayıldığı için olan ve olması gereken arasında kesişen çizgi düşünsel unsurun yer aldığı nokta olarak tanımlanmıştır.

Düşünsel unsurlar, “İngiliz Okulu” ile ilişkilendirilen ve Martin Wight ve Hedley Bull’un çalışmalarıyla örneklenen uluslararası toplum yaklaşımlarında da önemli olmaya devam etti. Anarşik bir uluslararası sistemde güç ve ulusal çıkarın önemi ile ilgili realist anlayışı reddetmemekle birlikte uluslararası toplum yaklaşımları, uluslararası hukuk ve düzen gibi meselelere odaklanmıştır (Bull, 2002). Bu gelenekselci yaklaşımlar, özellikle uluslararası sistemi tanımlayan çerçevenin, beklentilerin ve etkileşimlerin oluşturulmasında hukuksal ilkelerin, ortak normların ve değerlerin rolünü araştırmayı amaçlamıştır (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 119). Söz konusu fenomenlerin geleneksel yaklaşımla incelenmesi süreci uluslararası ilişkilerin ikinci büyük tartışması olan gelenekselci-davranışsalcı tartışmasıyla eş zamanlı gerçekleşmiştir (Wæver, 1998).

Klasik liberaller ve realistler tarafından ortak bir özellik olarak paylaşılan nitel verilerin ve tarihsel metodolojinin kullanılmasına alternatif olarak nicel verilere ve istatistik formüllerine dayanarak uluslararası ilişkilerdeki gelişmeleri açıklamayı amaçlayan davranışsalcılar ikinci büyük tartışmanın bir tarafı olarak karşımıza çıkmışlardır (Smith, 1992: s. 195-196; Mayer, 1989: s. 30). Davranışsalcı yaklaşımların takip eden dönemde uluslararası ilişkiler kuramında düşünsel faktörlerin incelenmesi üzerinde belirleyici etkileri olmuştur ve bu, durum disiplinin hem yöntemlerine hem de araştırma gündemine yansımıştır (Alker ve Biersteker, 1989: s. 129). Bu yaklaşımlarda Realizm ve İngiliz Okulu gibi teorilerdeki çalışmalarda açık ve net bir şekilde gözlenen uluslararası ilişkilerde aktörlerin karar alma sürecindeki içsel güdülenmeler dışlanarak ve değerlendirmede modelleme yaklaşımlarının kullanımı yoluyla sürecin dışsallığı ön plana çıkarılmıştır (Wendt, 1999: s. 172-174).

Vakalara içsel sebep arayan yöntemlerin aksine devlet adamlarının eylemleri açısından davranışsal bilimsel yaklaşım, politik eylemin dışsal yani gözlemlenebilir yönüyle incelenmesi ile ilgili olmuştur. Nicel

yöntemlerin kullanımı, bunların karşılaştırılabilirliği için daha fazla gelişmiş kapasite ve kesinlik, dolayısıyla da düzenlilikleri veya yasaları tanımlamak ve test etmek için daha büyük fırsatlar sunduğu gerekçesiyle tercih edilmiştir (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 36; Mayer, 1989: s. 38-42). Krebs ve Jackson'ın öne sürdüğü gibi düşünsel etkenler aktörün içsel durumunun bir parçası olduğu sürece ölçülebilir, uygulanabilir veya verimli şekilde incelenebilir olamazlar. Bu yüzden sosyal bilimlerde, “nedensel açıklamaları, aktörlerin gerçek güdülerindeki cevaplanamaz sorular üzerinde merkezileştirmekten kaçınmak” akıllıca olacaktır (Krebs ve Jackson, 2007: s. 36). Bunun yanı sıra evrensel yasalar ve genellemeler arayışı, uluslararası ilişkilerin araştırma gündemini değiştirmiştir. Gündem dış politika çalışmalarından ve devletlerarası etkileşimlerinden uzaklaşarak daha soyut yaklaşımlara odaklanmıştır. Bu değişimin bir parçası olarak, gerçek devletlerin politikalarını sürdürdükleri uluslararası arena soyut bir yapı olarak yeniden tasarlanırken, “devlet” uluslararası sistem içinde gerçek bir kurumdan soyut bir birime dönüştürülmüştür (Goddard ve Nexon, 2005: s. 25-26). Bu eğilim en çok Kenneth Waltz'ın kuramsallaştırdığı neorealizm ile özdeşleşmiştir. Waltz, indirgemeci yaklaşımları eleştirmiş ve bunun yerine yapısalci işlevselci bir uluslararası ilişkiler teorisi önermiştir. Waltz'ın teorisine göre, uluslararası sistem “merkezi otoriteden yoksun benzersiz bir yapı ve yetki dağılımının hukuki düzenlemelerle tanımlanmadığı etkileşimli birimler” içermektedir. Uluslararası sistemin yapısı, sistem içindeki birimlerin “rol beklentilerini” veya “işlevsel gereksinimlerini”; onların davranışlarını teşvikler ve caydırıcılar yoluyla şekillendirerek tanımlamaktadır. Böylece sistem çeşitlenerek kendini sürdürmektedir (Waltz, 1979: s. 92-93).

Uluslararası İlişkiler teorilerindeki artan soyutlamalar ve devletler ile kurumların vakalar karşısında düşünüp eyleyen gerçek birer aktör değil birbiriyle ilişkili teorik yapılar görülmeye başlanmasının ardından düşünsel etkenlere verilen önemin giderek azalmasına sebep olmuştur (Goddard ve Nexon, 2005: s. 26). Dahası, söz konusu yeni algılamada birimlerin sistemdeki işlevsel gereksinimlerini “öğrendiği” süreç olan sosyalleşme kültürel olmaktan çok mekaniktir çünkü kendi kendine yardım normatif bir davranıştan ziyade varoluşsal bir davranıştır (Goddard ve Nexon, 2005: s. 38). Neorealizmdeki uluslararası sistemin yapısalci kavramsallaştırması varoluşsal bir yeniden tanımlamayı değil analitik bir araç olmayı ifade eder (Goddard ve Nexon, 2005: s. 25). Yapısalci-işlevselci terimlerle dış politika,

somut eylemdir ya da gerçek devletlerin gerçek eylemleridir, çok yönlüdür ve tek bir sisteme indirgenemez. Waltz, uluslararası politikada sistem teorisini formüle ederken uluslararası sistemin dış politikayı “şekillendirme ve harekete geçirme” için yalnızca bir kaynak olduğunu ve yerel ve alt sistemlerin de devletlerin karar ama ve eyleme süreçlerine analitik olarak ayrıca girdi sağladığını savunmuştur (Goddard ve Nexon, 2005: s. 24). Bu bağlamda uluslararası ilişkilerde sistem teorilerinden ziyade gerek yöntemi gerekse de araştırma gündemi açısından, dış politika çalışmaları klasik yaklaşımlarla daha yakından ilişkili kalmıştır. Sonuç olarak, uluslararası ilişkileri sistem olarak ele alan teorilere göre dış politika çalışmalarında düşünsel faktörlerin etkisi önemini daha fazla korumuştur (Goldstein ve Keohane, 1993).

Düşünsel faktörler aynı zamanda liberalizmin çeşitli versiyonlarında daha belirgin ifadeler bulmuştur. Birçok neoliberal uluslararası sistemin neorealist açıklamasını kabul etse de söz konusu çerçeveyi işbirliği davranışını ve uluslararası ilişkilerin güvenlik dışı boyutlarını kapsayacak şekilde genişletmeye çalışmışlardır. Neoliberalizm ile yapısal realizm arasındaki başlıca anlaşmazlık alanlarından biri, çıkarların göreceli kazanımlara karşı mutlak kazanımlar açısından algılanması ve devletlerin askeri olmayan çıkarlara gösterdiği ilgi ile alakalı olmuştur (Powell, 1991: s. 1303-1320). Neoliberaller aynı zamanda sistemsel teorilerini dış politika çalışmalarına yaklaştırmak suretiyle yerel ve düşünsel faktörleri de gündeme getirmeye çalışmışlardır. Bazı araştırmacılar ise devletlerin yanı sıra devlet dışı aktörlerin de dikkate alınması gerektiğini savunmuşlardır (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 85-86; Strange, 1995: s. 157).

Robert Keohane ve Joseph Nye geleneksel realist gündemin dışında kalan uluslararası fenomenleri açıklama çabasının bir parçası olarak realist teoriye karşı bir karşı nokta olarak “karmaşık karşılıklı bağımlılık” tezini sunmuşlardır (Keohane ve Nye, 1977). James Rosenau bu tezi “çeşitli devlet dışı aktörleri devletlerle ve birbirleriyle etkileşime sokan yeni ekonomik ve teknolojik yapıların ortaya çıkışı” olarak tanımladığı “basamaklı karşılıklı bağımlılık” olarak geliştirerek tekrarlamıştır (Rosenau, 1984: s. 245-305). Ona göre bu durum yeni çatışma ve işbirliği kalıpları yaratmaktadır. Rosenau, bireylerin katıldığı çeşitli sistemlerde “ortak payda” olarak “rolleri” kullanarak hem mikro hem de makro faktörleri bu çerçeveye entegre etmeyi amaçlamamıştır (Rosenau, 1984: s. 269). Normlar ve

değerler kişinin rolleri aracılığıyla bu çerçeveye entegre edilmektedir ve Rosenau bu durumu “herhangi bir rolü içeren beklentilerin önemli bileşenlerinin diğerlerinin talep ettiği gayri resmi ilkeler, normlar, kurallar ve prosedürler olduğu” ifade etmiştir (Rosenau, 1984: s. 270). Bu şekilde politika yapıcılarının kendine özgü eğilimleri ve inanç sistemleri rol fenomenlerinin bir yansıması olarak görülmüş ve devlet “kendilerinden beklenenlerin ve bekleyenlerin eylemleri” olarak yeniden tanımlanmıştır (Rosenau, 1984: s. 269-270). Bu beklentiler bireylerin hem kendi eylemleri hem de belirli bir sistemdeki diğerlerinin eylemleri hakkındaki beklentilerini yapılandıran rol senaryolarında veya eylem senaryolarında saklıdır (Rosenau, 1984: s. 271). Rosenau, bireysel analiz düzeyini yeniden bütünleştirmiş, düşünsel faktörleri davranışsal beklentilerin prizmasından geçirerek değerlendirmiştir (Rosenau, 1992).

Uluslararası rejimler liberalizm için teorik ve deneysel araştırmanın önemli bir alanı olmuştur. Uluslararası rejimler, farklı analistler tarafından farklı şekilde tanımlanmıştır ancak rejim teorisinin gelişimiyle yakından ilişkili bir araştırmacı olan Stephen Krasner, rejimi “aktörlerin etrafında dönen örtülü veya açık ilkeler, normlar, kurallar ve karar alma süreçleri dizisi olarak tanımlamıştır (Krasner, 1992: s. 186). Rejimler, sivil havacılık ve telekomünikasyon gibi alanlar açısından bakıldığında devletler arasındaki teknik işbirliğiyle yakından ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte rejim kavramı aynı zamanda nükleer silahlanma gibi geleneksel uluslararası ilişkiler fenomenlerini veya ticari ürün ve mallarla ilişkili süreçleri araştırmak için de kullanılmıştır (Sullivan, 2002: s. 155). Her ne kadar rejimler ilkeler, normlar, ve kurallar gibi düşünsel etkenlerle ilgilense de bazı rejimlerin kurulması ve etkinliğine dair açıklamalar baskın veya hegemonik bir aktörün katılımı ve eylemleri eksenli yapılmıştır (Dougherty and Pfaltzgraff, 2001: s. 528). Buna ek olarak Krasner, rejimleri uluslararası sistemin yapısı ile devletlerin eylemleri arasındaki alana müdahil olan; uluslararası ilişkilerin yapısal realist açıklamasını çıkarlar ve iktidar gibi önemli temel konular hariç olmak üzere değiştiren davranışlar olarak tanımlanan değişkenler olarak görmüştür (Krasner, 1992: s. 189; Sullivan, 2002: s. 157-158).

Neoliberal ve neorealist yaklaşımlar, Uluslararası İlişkiler Disiplini'nin üçüncü büyük tartışmasında post-pozitivist ve inşacı düşünürler tarafından eleştirel olarak ele alınmıştır (Lapid, 1989: s. 235-254). Önceki iki

tartışmadan farklı olarak ontolojik ve metodolojik konuları ilgilendiren üçüncü tartışma, meta-teorik ve epistemolojik sorulara ve uluslararası ilişkiler araştırmasının “nesnelerini” inşa etmede düşünsel etkenler ile söylemlerin rolüne odaklanmıştır. Bu “post-pozitivist” söylem içinde hem neorealizm hem de neoliberalizm “pozitivist” araştırma mantığının “unsurlarını paylaşan pozitivistizmin türevleri olarak görülmüştür (Neufeld, 1994: s. 391). Post-pozitivistler liberal ve realist yaklaşımlar arasındaki ayrımları ortadan kaldırarak sosyal bilim araştırmalarına daha temel bir epistemolojik meydan okuma sunmuşlardır. Buna göre araştırmacı geleneksel realist varsayımları terk edip karşılıklı bağımlılık, çok sayıda aktör, işbirliği ve rekabet açısından düşünmeye başlasa bile uluslararası ilişkileri incelerken yaklaşımını araçsal aklın pozitivist araştırma mantığı temelinde oluşturduğu takdirde sonuç realizmin tespit edilebilen sınırlamalarının tümüyle olmasa da birçoğunun aynen tekrar edilmesi olacaktır (Neufeld, 1994). Post-pozitivistleri uluslararası ilişkiler teorisinde birleştiren şey sosyal bilimler araştırmalarındaki pozitivist paradigmaya meydan okumaları olmuştur ve bu karşı çıkış yeni araştırma yolları açmıştır. Miles Kahler’in ifade ettiği gibi kültür ve normlara dayalı alternatif teoriler hatalı bir şekilde açıklandığına inanılan birçok rasyonalist modelin yeniden ele alınmasını sağlamıştır (Kahler, 1998: s. 940).

Uluslararası ilişkiler teorisinin eksikliklerini giderme iddiasında olan post-pozitivist öneriler inşacılık ve post-yapısalcılığın yanında neomarksist, eleştirel, feminist ve normatif yaklaşımları da içine alacak şekilde oldukça çeşitlidir ve sonuçta pozitivist metodolojik tekelcilikten metodolojik çoğulculuğa doğru bir hareket ortaya çıkarmıştır (Lapid, 1998: s. 243). Ken Booth bu gelişmeyi şöyle anlatmaktadır: “Post-yapısalcılar dil, bağlamsallık, bilginin temelleri, otoritenin yapısı, güç ve eylem planı arasındaki ilişki gibi sorulara odaklanmışlardır. Eleştirel teoriyi temsil edenler bilginin ideolojik temeli, teorisinin kendinden menkul doğası, etiğin önemi, politikanın açık uçluluğu, entelektüellerin rolü gibi konularda sorular sormaya başladılar. Feminist araştırmacılar ise teoride ve pratikte siyasal olanın ve toplumsal cinsiyetin doğası ile kimlik hakkında sorular sormaya başladılar” (Booth, 1995: s. 338).

Post-pozitivist hareketlerin arkasında belirgin bir şekilde post-modernist ve post-yapısalcı etki bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar uluslararası ilişkiler çalışmalarını tabir yerindeyse adeta “yapısızlaştırmaya” girişmişlerdir (Der

Darian ve Shapiro, 1989; Walker, 1993). Söz konusu yaklaşımlar bir şekilde “disiplini kavramsal çerçevelerinden kurtarmayı” amaçlıyor gözükmektedir (Vasquez, 1995: s. 218). Richard Ashley, genellikle uluslararası ilişkiler uygulayıcıları tarafından uluslararası politikanın bir ön koşulu olarak algılanan “anarşi sorunsalı”nın uluslararası ilişkiler araştırmacıları tarafından teorik düzeyde inşa edildiğini ifade etmiş ve uluslararası sistemdeki anarşiyi sorgulanamaz bir ön kabul değil politik realist davranışlar bağlamında dayatılan keyfi yapı olarak ele almıştır (Ashley, 1988: s. 229). Bu kapsamda değerlendirildiğinde anarşi uluslararası ilişkilerin maddi bir olgusu olarak değil egemen varlık olduğu iddiasında bulunan devletin bakış açısından; devlet dış aktörler ile devletler arasındaki etkileşim sırasında ve çatışma ile işbirliği süreçlerinde kendini gösteren bir tür “derin yapı, otonom kod, sabit üretimsel ilke” şeklinde algılanmaktadır (Ashley, 1988: s. 236). Bu tür yaklaşımlar, uluslararası ilişkiler teorilerinde ve uygulamalarında düşünsel etkenlerin rolüne ilişkin çok daha kapsamlı bir anlayış sunmuştur. Bununla birlikte post-modernizmi eleştiren birçok araştırmacı yeni yaklaşımların olgular ile söylemi ilişkilendirilmekten kaçınan yapısına işaret etmiş ve düşünsel etkenler ile söylemin salt ilişkisel incelemesinin uluslararası ilişkilerdeki olgularla alâkasız olma riski taşıdığı konusunda uyarılarda bulunmuşlardır (Wendt, 1999: s. 55-56). John Vasquez bu durumu: “Postmodernizm ve inşacılıktan kaynaklanan görecelik hayaleti, genel olarak modernist bilgi anlayışının meşruiyetini sorgulamaktadır. Teori ve bilim, bu bakış açısına göre hakikatin somutlaşmış hali değil iktidarın eylemleri tarafından oluşturularak empoze edilen inşa edilmiş gerçekliklerdir.” şeklinde ifade etmiştir (Vasquez, 1995: s. 225). Bu anlayışa göre gerçeğin post-modernist reddinin mantığı maddi unsurun epistemolojik olarak reddine yol açılmasını temsil etmektedir. Dahası, ikna edici yöntemlerin veya araştırma programlarının yokluğu uluslararası ilişkilerdeki post-modernist yaklaşımlarda “subje dışında bir gerçeklik olmadığı” hissine katkıda bulunarak söz konusu yaklaşımlarla bilgiye ulaşma ve olayları açıklama girişimlerini imkânsız değilse de çok zor kılmıştır (Lapid, 1989: s. 251; Vasquez, 1995: s. 225).

İnşacılık, genel olarak sosyal bilimlerde ve özel olarak uluslararası ilişkilerde postmodern ve pozitivist anlayışları en fazla uzlaştıran teori olarak ortaya çıkmıştır (Kratochwil, 1989; Onuf, 1989; Zehfuss, 2002). Tüm diğer post-pozitivist teorilerin yaptığı gibi inşacılar da düşünsel etkenlerin dışsal veya ikincil olarak ele alınmasına meydan okumuşlardır (Wendt, 1999:

s. 19). Bununla birlikte inşacılar uluslararası politikada gücün, çıkarların veya kurumların rolünü reddetmemişler ancak onları düşünsel terimlerle “sosyal olarak oluşturulmuş” olarak tanımlamaya çalışmışlardır (Wendt, 1999: s. 135-136). Jeffrey Checkel’in gözlemlediği gibi inşacılar maddi nesnelerin anlamlarının içsel olmaktan çok dışsal olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre söz konusu nesnelere yalnızca yorumlandıkları sosyal bağlam çerçevesinde anlam verilmektedir (Checkel, 1998: s. 326). Benzer şekilde aktörlerin faaliyetleri ve çıkarları sosyal uygulama biçimleri olarak anlaşılır ve ulusal çıkarlar, gücün dağılımı ve askeri kapasite gibi akılcı biçimde değerlendirmesi yapılabilecek maddi unsurlar gibi nesnel bulgulardan ibaret değildir. Çıkarlar, Andrew Latham’ın tanımladığı şekliyle ulusal çıkarları ve ulusal çıkarlara yönelik tehditleri neyin oluşturduğuna dair spesifik ve anlamlı anlayışlar üreten ve doğası gereği sosyal yorumlama süreçlerinin ürünleri olarak ortaya çıkan sosyal olarak inşa edilmiş yapılardır (Latham, 2001).

İnşacıların çıkarların nesnel gerçekliğine dair eleştirileri rasyonel seçim modelinin reddedilmesini temsil etmemektedir. Rasyonalite, “bilişsel uyumsuzluktan kaçınma” ya da basitçe “tutarlı arzu ve inançlara sahip olma” ve “beklenen faydayı en üst düzeye çıkaran davranışlarda bulunma” olarak tanımlanmaktadır (Wendt, 1999: s. 126). İnşacılar rasyonalitenin neyi ifade ettiğini belirleyen kriterlerin yeniden ele alınması gerektiğini vurgulayarak çıkarların belirlenmesinde kimliğin sosyal olarak inşa edilmiş yönlerinin başlıca etken olduğunu savunmuşlardır. Bu şekilde “sonuçların mantığı”, “uygunluk mantığı” tarafından yönlendirilmektedir (Checkel, 1998: s. 326-327). Diğer bir deyişle, bir aktörün davranışlarına araç (eylem) – amaç (çıkart) hesaplamaları yani rasyonel seçimler rehberlik etmekte; bununla birlikte bu hesaplama sırasında ne tür davranışların uygun olacağı aktörün sosyal dünyayı algılayış biçimine göre sosyal olarak inşa edilmektedir (Checkel, 1998).

Uluslararası ilişkiler teorilerinde düşünsel etkenlere verilen önemin bu teorilerin inşasında maddi faktörlere verilen önem ile kabaca ters orantılı olarak değiştiği yapılan incelemelerde açık şekilde görülmektedir. Materyalist ve idealist yaklaşımlar arasındaki bu ayrım uluslararası ilişkiler teorisine yönelik çeşitli yaklaşımları kategorize etmek için kullanılabilir ve bu bakış açısından değerlendirildiğinde uluslararası ilişkiler teorileri Alexander Wendt’in de belirttiği gibi ağırlıklı olarak materyalist yönelimli

olmuştur (Wendt, 1999: s. 94). Wendt'in tanımlamasına göre bir teoriyi materyalist kampa dahil eden şeyler maddi unsurlara yönelik açık vurgu ile birlikte insan doğası, fiziki çevre ve teknolojik araçlar gibi düşünsel etkenleri doğrudan şekillendiren unsurların varlığıdır. Bu bağlamda “neomarksist” başlığı altına dâhil edilebilecek bağımlılık teorisi, dünya sistemleri teorisi ve eleştirel teori gibi birkaç yaklaşım -özellikle neorealizmin eleştirisi ve uluslararası ekonomi-politik üzerine çalışmalarıyla tanınan Susan Strange gibi sınıflandırılması zor diğer bazı eleştirel teorisyenlerle birlikte-materyalist kampta değerlendirilmektedir (Strange, 1994; Griffiths, 1999: s. 41-46).

Uluslararası ilişkiler bağlamında değerlendirildiğinde İslam'ın yeterince kuramsallaştırılamamış olmasına ilişkin üç açıklama sosyal bilimlerdeki büyük epistemolojik ayrımın bir parçası olarak görülebilir. Teorinin artan soyutlaması devletin somut bir aktör olmaktan daha çok bir analiz birimi olarak dikkate alınmasına; böylece kültür ve din dâhil olmak üzere düşünsel etkenlerin öneminin azalmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte uluslararası ilişkiler teorilerindeki sorun hiçbir zaman genellikle bir şekilde teorilere dâhil edilen düşünsel etkenlerin “yokluğu” değil söz konusu teoriler içinde düşünsel faktörlerin oynadığı rol olmuştur.

Düşünsel etkenler Waltz'un neorealizminde olduğu gibi epifenomen olarak veya maddi faktörlerin açıklanmasına yardımcı olan bir tamamlayıcı olarak ele alınırken post-pozitivist yaklaşımlar fikirlerin maddi unsurların oluşumunda çok daha temel bir rol oynadığını savunmuşlardır. “Orta yol” olarak nitelendirilebilecek olan inşacı bir açıklama bile materyalist ontolojinin yeniden kavramsallaştırılmasını gerektirmektedir. Uluslararası sistem maddi olmaktan çok sosyal bir fenomendir. Uluslararası yaşamın karakteri devletlerin birbirleri hakkında sahip oldukları, büyük ölçüde maddi değil sosyal inşalardan oluşan inanç ve beklentilerle belirlenmektedir. Bu durum maddi unsur olarak güç ve çıkarların önemsiz olduğu anlamına değil daha ziyade etkilerinin sistemin sosyal yapısına bağlı olduğu anlamına gelmektedir (Wendt, 1999: s. 20).

İnşacılık ve diğer post-pozitivist yaklaşımların ortaya koyduğu “fikirlerin önemini vurgulama” çabası, nicel olarak ölçümlenemeyen düşünsel etkenlerin uluslararası ilişkilerdeki rolünü açıklama uğraşı olarak değerlendirilebilir. Materyalist teoriler düşünsel etkenlerin çıkarlarla karşıt olacağını varsayarken post-pozitivist teoriler çıkarların fikirlerden

oluşturduğunu söylemişlerdir (Wendt, 1999: s. 114). Bu durum alanda daha derin bir teorik bölünme olduğuna işaret etmektedir. Uluslararası İlişkiler Disiplini'ndeki üçüncü tartışma bağlamında değerlendirildiğinde temel ayrışmanın, maddi ve düşünsel etkenlerin göreceli önemi ile ilgili değil daha çok her iki faktörün altında yatan kavramsallaştırmayla ilgili olduğu görülmektedir.

1.2.4. Uluslararası İlişkiler'de Açıklayıcı (Pozitivist) – Yorumsamacı (Hermenötik) Tartışması

Teori uluslararası ilişkiler alanında gerçekleştirilen bir dizi faaliyeti belirtmek için kullanılan bir terimdir. Dougherty ve Pfaltzgraff “fenomenlerin açıklanmasının sistematik bir yansıması, onların akılcı ve anlamlı bir modelde birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarını göstermek için tasarlanması” şeklinde geniş bir teori anlayışı sunmuşlardır (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 17). John Garnett uluslararası ilişkiler için teoriyi “devletler arasındaki siyasi ilişkiler veya daha genel olarak dünya siyaseti hakkında geliştirilebilecek genel önermeler bütünü” olarak nitelendirmiştir (Garnett, 1984: s. 4). Uluslararası ilişkiler teorilerinin uluslararası sistemdeki önemli değişimlere karşı uyum sağlamada yetersiz kalmaları ve teori tanımlarındaki belirsizlik, farklı anlayışları benimsemiş taraflar arasında teorinin kapsamı ve sınırlılıkları konusunda yoğun tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur.

Soğuk Savaş'ın sona ermesinin o zamana kadar mevcut olan uluslararası ilişkiler teorilerine karşı bir meydan okumaya yol açtığı yaygın olarak gözlemlenmektedir (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 38). Fred Halliday Soğuk Savaş'ın sona ermesinin aslında disiplin için daha önemli bir soru olan “teorik ve akademik bir disiplin olarak uluslararası ilişkiler ile ‘sözde’ gerçek dünyada yaşanan olaylar arasındaki ilişkinin ne olduğu”nu gündeme getirdiğini ifade etmiştir (Halliday, 1995: s. 39). Alan Lamborn’a göre konu eksenli bulmacalarla meşgul olmak araştırmacıları politik süreçle ilgili sorularla, politikanın özüyle ilgili soruları birleştirmeye yöneltmiştir. Sonuç olarak politikanın doğası hakkındaki tartışmalar, süreçlerle ilgili konularda hangi aktörlerin ve sorunların ‘politik’ olarak ele alınacağı meselesini gölgede bırakmıştır (Lamborn, 1997: s. 188). Daha da önemlisi yukarıda ifade edilen iki atıf disiplin içinde aktif olarak tartışılan teorinin kapsamının iki türü konusuna dair ipucu vermektedir. Söz konusu iki teori türü

uluslararası politikanın kapsamını “birinci dereceden” sorularla sınırlayan maddi teori ve “ikinci dereceden” soruları da teorinin kapsamına dahil eden sosyal teoridir (Wendt, 1999: s. 4-5). Halliday birinci dereceden sorularla ilgili sorunu alana özgü olmalarından ötürü belirlenmiş bir sosyal sistem içindeki ampirik yaklaşımlara hizmet etmek olarak tanımlamıştır (Wendt, 1999: s. 6). İkinci dereceden sorular ise sosyal yaklaşımın ontoloji, epistemoloji ve yöntem gibi temel varsayımlarıyla ilgilidir (Wendt, 1999: s. 6). İkinci dereceden sorular sadece uluslararası ilişkilerle değil sosyal bilimsel araştırmanın tüm alanlarıyla ilgilidir ve bu anlamda sosyal bilimlerdeki birden çok disiplin tarafından paylaşılması gereken ve karşılıklı olarak uygulanabilir teorileri mümkün kılmaktadır. Bu ifade Lamborn’un uluslararası ilişkileri daha geniş kapsamlı siyaset bilimi yaklaşımlarıyla bütünleştirme çabasına ışık tutmaktadır (Lamborn, 1997: s. 210-211).

Orta Asya uluslararası ilişkiler literatüründe İslami etkenlere gösterilen ilgi eksikliği uluslararası ilişkiler teorilerindeki maddi faktörlere yapılan vurgudan kaynaklanmaktadır. Birinci ve ikinci dereceden sorular çerçevesinde ele alındığında ise bu durum aslında iki teorik boyutla alakalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Orta Asya’da İslam eksenli politikalar belirli bir sosyal alandaki olgular ve aktörlerle ilgili olması bakımından birinci dereceden bir soru durumundayken bu birinci dereceden sorunun temelinde sosyal alanda hayat bulan düşünsel etkenlerin önemi ile ilişkili ikinci dereceden bir soru yatmaktadır.

Uluslararası ilişkiler teorilerinde tarihsel ve çağdaş yaklaşımları sınıflandırmak için kullanılan bütün tipolojilerde kategorize etmeyle ilgili zorluklar olsa da birinci dereceden / ikinci dereceden teorik ayrımını vurgulayan ortak bir tipoloji tanımlaması Dougherty ve Pfaltzgraff tarafından sunulmaktadır: “Sosyal bilim teorileri; genellikle geçmiş ve şimdiki gerçeklik hakkında olgusal genellemeler arayan tarihsel-tanımlayıcı, matematiksel korelasyonları kullanan ve olası geleceklere işaret eden bilimsel-öngörücü ve şeylerin nasıl iyileştirilmesi veya geliştirilmesi gerektiği tümdengelim yaklaşımını benimseyerek ilgilenen spekülatif-normatif olarak kategorize edilebilir” (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 17). Bu bağlamda bilimsel ve tarihsel yaklaşımlar gözlemlenen olayları yorumlamanın ya da açıklamanın ve söz konusu olaylara yönelik gelecekteki olası yaklaşımlara rehberlik etmenin farklı yollarıdır (Hoffman, 1984: s. 1-2; Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 649-653). En önemlisi de bu farklı

yöntemlerin genellikle farklı hedeflerin peşine düşmek için benimsenmesidir. Bilimsel yaklaşım “açıklama”ya çalışırken tarihsel yaklaşım “anlama”ya çalışır.

Bilimsel yaklaşım 1950’lerde ve 1960’larda sosyal bilimleri kasıp kavuran davranışçı ya da pozitivist hareketin bir parçası olarak moda haline gelmiştir (Abercrombie vd 2000: s. 269-270). Bilimsel yaklaşım ampirik verileri olabildiğince kullanmak suretiyle uluslararası ilişkiler teorilerini doğa bilimlerindeki teorilerin mantığına daha uygun hale getirme çabasından beslenmektedir. Bu yaklaşımda anketler, simülasyonlar, model oluşturma, istatistiksel korelasyonlar vb. diğer nicel yöntemler yaygın olarak kullanılmaktadır (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 22-37). Bununla birlikte uluslararası ilişkilerde bilimsel yaklaşım taraftarları kendi benimsedikleri yöntem kullanıldığı takdirde uluslararası ilişkilerdeki bir sorunun benimsenen teori ne olursa olsun bir dereceye kadar başarıyla açıklanabildiğini ifade etmişlerdir. Neorealizm, neoliberalizm, rejim teorisi ve neomarksist yapısalcı teoriler de olmak üzere birçok teori bu kapsama dahil edilebilir (Smith, 1995: s. 27).

Neorealizmin teorisini Kenneth Waltz bir teorinin değerini test edebilmek amacıyla çeşitli aşamalardan oluşan bir yöntem önermiştir (Waltz, 1979: s. 13). Söz konusu yöntem ile sosyal bilimsel araştırmada neyin ampirik kanıt oluşturduğuna dair gözlemlenebilir olgularla sınırlı, mümkün olduğunca metafizik ve anlamsal tartışmalarından soyutlanmış katı bir tanımlama ortaya konulmuştur (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 36). Waltz teorisini yöntemden ayırt etme konusunun önemine dikkat çekmiş, nicel verilere dayalı bir yöntemi benimsemenin açıklama yapmış olmak anlamına gelmeyeceğini ve nicel verilerle tanımlanan şeyin açıklamaya muhtaç olduğunu ifade etmiştir (Waltz, 1979: s. 3).

Açıklayıcı yaklaşımın aksine yorumsamacı (hermenötik) yaklaşımda amaç açıklama değil anlamadır. Yorumsamacı yaklaşımları karakterize eden şey sosyal eylemlerin ve ilişkilerin niteliğini sorgulama ve anlama çabasıdır (Abercrombie vd 2000: s. 162-163). Şemsiye bir terim olarak yorumsamacılık uluslararası ilişkilerde klasik veya geleneksel yaklaşımları, inşacılığı, eleştirel teorisini ve hatta tartışmalı da olsa post-modern veya post-yapısalcı yaklaşımları kapsamaktadır (Smith, 1995: s. 27). Yorumsamacılık sonuçlara ulaşmanın yolunun yargı, sezgi ve kavrayış odaklı nitel ve tarihsel

analizlerden geçtiğini vurgulayan bir yaklaşımdır (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 35).

Pozitivistler, yorumsamacı yaklaşımı yeterince katı olmadığı, anekdotlara ve sezgiye aşırı derecede bağımlı olduğu, anlamlı genellemeler yapamadığı ve bu nedenle de birikimli bilgi oluşturmaya uygun olmadığı için eleştirmişlerdir (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 36-37). William Aydelotte bu durumu “ara sıra gerçekleşen örneklerden elde edilen buluntular kanıt olarak kabul edilecekse neredeyse her şeyi ispatlamak mümkün olabilir” şeklinde ifade etmiştir (Aydelotte, 1969: s. 4). Pozitivistler ayrıca tutarlı ve sınırları belirgin teori ihtiyacını da vurgulamışlardır. Waltz söz konusu endişeyi “Teori inşası birincil görevdir. Bizi ilgilendiren uluslararası yapılar ve olaylara dair bazı açıklamalar geliştirebilmek için hangi şeylere odaklanılacağına karar verilmelidir. Aksi takdirde değişen her şeyin bir değişken olduğuna dair son derece bilimsel olmayan bir görüş benimsenmiş ve bu sebeple ilerleme sağlanamamış olur.” şeklinde dile getirmiştir (Waltz, 1979: s. 16). Pozitivistler, sosyal bilimsel araştırmanın amacının verimli karşılaştırma ve genellemeyi desteklemek, böylece konuyla ilgili birikimli bilgiye katkıda bulunmak olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre kasıtlı bir kuramsallaştırmanın yokluğunda yapılmış çalışmalar yazarları tarafından ortaya sürülen ve açıkça belirtilmemiş veya incelenmemiş teorik varsayımlara bağlı şekillenmektedir.

Yorumsamacı teorisyenler uluslararası politikanın insancıl doğasının içsel süreçlere odaklı yaklaşımları gerektirdiğini dile getirmişler ve hali hazırda var olan teorilerin birçoğunun karmaşık insan eylemleri ve koşullarına bağlı olaylar dizisini açıklama noktasında yetersiz kaldığını söyleyerek kendilerini savunmuşlardır (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 22-23). Yorumsamacı yaklaşımın temsilcileri toplumlar arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını yönetmek için yeterli donanımına sahip olmadığı gerekçesiyle uluslararası ilişkilerdeki pozitivist teorilerin sığlığını eleştirmişlerdir (Elshtain, 1995: s. 276-277). Post-pozitivist bakış açısına sahip olanlar pozitivist yaklaşımları dar bir nedensellik anlayışına dayanan açıklamalara güvendikleri için de eleştirmişlerdir (Kurki, 2006: s. 190).

Yorumsamacı yaklaşımın taraftarları doğa bilimlerindeki yöntemlerin sosyal bilimsel çalışmalara katı biçimde uygulanmasının önündeki epistemolojik engellere dikkat çekmişlerdir. Bu engellerden ilki sosyal bilim araştırmacılarının insan topluluklarını inceledikleri için duygusal bağlılığa

veya önyargılara daha yatkın olmaları ve bu sebeple de nesnel sonuçlara varmalarının zorlaşmasıdır. İkincisi, sosyal bilimlerle uğraşanların gerçek dünyada kontrollü deney yapma kapasitelerinin ve hatta uluslararası ilişkiler araştırmacılarının çalışmalarının büyük ölçüde nicel veya nitel tarihsel analizle ya da politika uygulayıcılara sunulan tavsiyeler niteliğindeki kontrolsüz “deneylerle” sınırlı olmasıdır. Üçüncüsü ise sosyal bilimlerin birçok alanında olduğu gibi uluslararası ilişkilerde de birçok terimin ve varsayımın nicellikten çok nitelliğe bağımlı olması sebebiyle üzerinde uzlaşılmamış ve tartışmaya açık olmasıdır (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 47-48). Tüm bunlar bir arada değerlendirildiğinde katı bir açıklayıcı yaklaşımın karşı karşıya olduğu zorluklar ortaya konulmakta ve savunucuları tarafından yorumsamacılık bahsi geçen engellerin ortadan kalktığı veya içselleştirilerek uyumlandığı bir yaklaşım olarak olumlanmaktadır.

1.2.5. “Açıklama” ve “Anlama” Arasında

Metodolojik ve epistemolojik farklılıklara rağmen, açıklayıcı ve yorumsamacı yaklaşımların her ikisi de bilim felsefesi açısından teori tanımının bir parçası olarak değişkenler arasındaki ilişkileri belirleyen bir dizi önerme veya hipotez sunarak olayların sistematik bir görünümünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Teori, sembolik bir yapıda olup bir dizi tanım, yasa, varsayım ve aksiyomun birbiriyle ilişkili olarak birlikte ele alındığı hipotezdir. Hem açıklayıcı hem de yorumsamacı teoriler gerçekliğin soyutlamaları ve temsilleri olmuştur. Bu bağlamda Waltz teoriyi “temsil ettiğini öne sürdüğü ilişkiler dizisini başarı ile gerekçelendirilmesi gereken zihinsel olarak oluşturulmuş bir resim” olarak tanımlamıştır (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001: s. 23). Her iki yaklaşımın da genel olaylarla ilgileniyor olması teorik önermeleri tikel olguların basitliğinden ve salt tarihsel analizden farklılaştırmaktadır (Garnett, 1984: s. 4).

Kuramsallaştırma, nicel veriler veya nitel karşılaştırmayla sınırlı salt gerçeği toplama faaliyetinden veya temeli bir yere dayanmayan deneycilikten farklı bir uğraştır (Garnett, 1984: s. 1). Nicel veriler ve tarihsel analiz olayların biricikliğine vurgu yapan ve birbirleriyle ilişkilerini izleyen tanımlayıcılardır. Her ikisi de teorinin oluşumunda ve uygulanmasında önemli bir rol oynasa da hiçbirini kendi başına teori olarak tanımlamak mümkün değildir (Garnett, 1984: s. 4). Hem açıklayıcı hem de yorumsamacı araştırma yöntemleri uluslararası ilişkiler disiplini içinde yürütülen incelikli

araştırmaları destekleyebilme potansiyeline sahiptir. Her iki düşünce ekolünün taraftarları da genellikle uluslararası ilişkilerdeki gündemleri normatif olmayan veya değerlerden arınmış bir şekilde ele almaya çalışmışlardır (Bull, 2002: s. 3). Pozitivist etkiden kaçınmasına rağmen yorumsamacı yaklaşım Garnett'in iddia ettiği gibi uluslararası politikanın bilimsel yönüne uygun olmadığı söylenen literatüründe ayrıntılara verdiği önem sayesinde en az pozitivist yöntemle yürütülmüş çalışmalar kadar isabetli tespitler ortaya koymaya yardımcı olmuştur (Garnett, 1984: s. 7).

Ortak bir hedefe yönelmiş olmalarına rağmen ayrı yöntemleri benimsemiş açıklayıcı ve yorumsamacı yaklaşımların sırasıyla “açıklama” ve “anlama” olarak farklı güdülenmelerle karakterize olduğu hesaba katılması gereken bir husustur (Wendt, 1998: s. 102). Açıklamanın amacı nedensel mekanizmaları ve sosyal yasaları bulmaktır (Wendt, 1998). Açıklama, öngöründe bulunmanın mümkün olması adına düzenliliklerin tanımlanmasıyla ilişkilidir ve bu nedenle de gözlemlenemeyen içsel durumlar veya “öz” ile ilgilenmez (Hollis ve Smith, 1990: s. 49-50). Anlamanın amacı ise aktörleri yaptıkları şeyi yapmaya dair motive eden bireysel ve ortak anlamları kavramaktır (Wendt, 1998: s. 102). Anlama, “doğal olaylar ve sosyal eylemler arasındaki farklılıkların” tanınmasına dayanmaktadır çünkü ikincisi “deneyim, dil, eylem ve özbilinç gibi çeşitli anlam türlerini” içinde barındıran bir gerçekliğe sahiptir (Hollis ve Smith, 1990: s. 68-71).

Açıklama ve anlama arasındaki ayrım metodolojiden çok epistemolojik farklılıkla ilişkilidir. Açıklama, nedensellik açısından ele alındığında mümkün olduğunca nesnel veya gözlemlenebilir gerçeklere dayanan epistemik bir yaklaşımla bağlantılıdır. Bir başka deyişle açıklamada bakış açısı olaylara dışarıdan bakarak doğanın işleyişini açıklamaya çalışan ve sosyal dünyayı da doğanın bir parçası olarak gören bir doğa bilimcinin tarzındadır. Anlamada ise bakış açısı, olup bitenden soyutlanmamış ve onun içinde olan bir öznenin olayların ne anlama geldiğini kavramayı sağlayacak şekilde bir anlatım sunması biçimindedir. Pozitivist perspektifte olan aktörlerin içsel durumları kesin olarak doğrudan gözlemlenemez değildir. Aktörlerin arzuları, inançları ve bunların sonucunda ortaya çıkan eylemler dışsal etkenler tarafından üretildiği sürece açıklama faaliyeti için nedensellik teşkil eden bir unsur olarak değerlendirilebilir (Hollis ve Smith, 1990: s. 1-3). Bu durum açıklayıcı yaklaşımlarda maddi faktörlere yapılan vurgu

ve düşünsel etkenlerin dışsal faktörlere bağımlı bir anlayış alanına indirgenmesi ile yakından ilişkilidir.

Açıklayıcı ve materyalist yaklaşımların bilimin sözde olmazsa olmazı ilan edilmesi anlamacı ve idealist yaklaşımların yanlış bir bilim imajı ortaya çıkardığının ileri sürülmesine sebebiyet vermiş ve bu durumun araştırmacıları açıklama ve anlama arasında bir tercih yapmaya zorladığı hususunda eleştirilmiştir. Wendt'in ifadesiyle iki anlayış arasındaki çatışmanın tohumları birçok pozitivist ve post-pozitivistin paylaştığı bir düşünce olarak doğa bilimlerinde bilimsel yaklaşımın araştırmacının dışsal faktörlere bağlı şekillenen nedensel açıklamaya odaklanmasıyla karakterize edildiği ve aktörlerin içsel güdülenmeleri odaklı bir entelektüel faaliyet türünü içermediği varsayımında yatmaktadır. Doğa bilimleri bugüne kadar "bilim" için varsayılan modeli oluşturduğundan dolayı sosyal bilimcilerin karşı karşıya kaldığı tercih her ikisi de bilimsel faaliyetin bir parçası olarak görülen epistemik yaklaşımlar arasında değil bilim ve bilim dışı arasında bir seçim olarak algılanmıştır (Wendt, 1998: s. 102).

Wendt, açıklama ve anlamının epistemik varsayımlarıyla değil sordukları soru türleri ile ayırt edildiğini savunmuştur (Wendt, 1998: s. 103). Açıklayıcı (nedensel) teoriler "neden" ve "nasıl" soruları ile yakından ilişkiliyken anlamacı ve inşacı teoriler "nasıl mümkün olabilir" ve "ne" sorularına odaklanmışlardır (Wendt, 1999: s. 78). Nedensel teorilerin aksine inşacı teoriler bir sistemin özelliklerinin nasıl oluşturulduğunu göstermekte ve bir sistemin unsurlarını daha geniş bir bağlama konumlandırmaya çalışmaktadır (Wendt, 1998: s. 105). Bu durum aynı zamanda daha farklı bir "doğruluk" ölçütü veya gözlemlenen kanıtlarla örtüşme gerektirmektedir. Wendt bunu "nasıl mümkün olabilir" ve "ne" türünden sorulara verilecek yanıtlar nedensel sorulara verilen yanıtlardan farklı doğruluk koşullarını karşılamalıdır. İnşacı soruların cevapları, olgunun var olması için nedensel veya doğal değil kavramsal veya mantıksal bir gereklilik iddiasını desteklemelidir" ifadeleriyle dile getirmiştir. İnşacı teorilerin özelliği olarak "kavram bağlamında açıklama" sosyal bilimlerde ortaktır ve gözlemler sınıflandırılarak oluşturulmuş nedensel tanımlamaların ve açıklamaların bütüncül bir kavramsal çerçeve içinde birleştirilerek kapsayamayacağı tarzdeki araştırma konularının özelliklerini ve eğilimlerini "açıklama" yeteneği sunmaktadır. Wendt, hangi soruları yanıtlamanın değerli olduğunun cevaplanması ve bunun farklı bir kuramsallaştırma türü olduğunun kabul

edilmesi halinde anlama faaliyetinin yorumsamacı olduğu kadar açıklayıcı da olacağını ifade etmiştir (Wendt, 1998: s. 107-112).

Nedensel ve inşacı teorilerin birleştirilebileceği görüşüne Steve Smith gibi bazı araştırmacılar itiraz etmişlerdir. Steve Smith, inşacı ve açıklayıcı teorilerin uzlaştırılabileceği fikrine sosyal dünyanın doğasına dair tamamen farklı anlayışlara dayandıkları gerekçesiyle şüphe ile yaklaşmıştır. Ona göre inşacı teoriler insanın eylemselliği tarafından, açıklayıcı teoriler ise “doğal dünya”nın bir parçası olarak şekillenmektedir (Smith, 1995: s. 26-27). Benzer şekilde Mayer, araştırma yöntemlerinde çoğulculuk taraftarlığına bilimsel yöntemin tutarlılığını ortadan kaldıracak ve kavramların içini boşaltacak gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Mayer’e göre sosyal bilimler ve doğa bilimleri arasındaki fark kullanılan araştırma yönteminde değil her ikisi için de ortak olması gereken yöntemin uygulanma biçimindedir. Sosyal bilimler ve doğa bilimlerindeki açıklamalar bütüncüllükleri ve ürettikleri tahminlerin doğruluğu açısından doğa bilimlerindeki farklılık göstermektedir. Bununla birlikte bilimsel açıklamanın yapısı konu ne olursa olsun aynı kalmaktadır. Bir açıklamanın bilimsel olarak uygun olup olmadığını belirleyen standartlar konuya göre değişmez. Sosyal bilim veya doğa bilimi fark etmeksizin bir teori, araştırmacının gözlemlenen olayları açıklamak için çıkarımlar ve yorumlar yapma gerekliliğini paylaşmaktadır (Mayer, 1989: s. 21-31). Diğer bir deyişle, sosyal bilimler ve doğa bilimlerinde ortak olan yönler dikkate alındığında hem nedensel hem de inşacı teorilerin her iki alan için de kullanılabileceği, uzlaştırılamasalar dahi bu iki yaklaşımın en azından birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğu sonucu çıkarılabilmektedir.

İnşacı bir yaklaşımın benimsenmesinin teorinin biçimi ve işlevi üzerinde çeşitli etkileri vardır. Birincisi, Przeworski ve Teune’nin de belirttiği gibi bu durumun yorumsamacı yaklaşımlar ile tikel olaylar arasındaki sezgisel bağlantıyı azaltmasıdır (Przeworski ve Teune, 1970; Mayer, 1989: s. 32). İkincisi, teorilerin hem nedensel hem de inşacı boyutlarını kabul etmenin farklı uluslararası ilişkiler teorilerinin öne sürdüğü fikirlerin ikili karşılaştırmasının ele alınmasına olanak sağlamasıdır (Wendt, 1999: s. 171). Açıklayıcı teorilerin inşacı yaklaşımlar ile desteklenmesi; örnek olarak, çıkarların ve eylemlerin düşünsel etkenlere göre şekillendiğinin vurgulanacağı bir çalışmada hem inşacılıktan hem de neoliberalizmden faydalanılmasını mümkün kılabilir. Bu olasılık açıklayıcı teorinin inşacı

etkileri sindirmesi veya tam tersi anlamına gelmemektedir. Üçüncüsü, inşacı yaklaşımların diğer yaklaşımlar tarafından sunulan önemli görüşlerden vazgeçmeksizin düşünsel etkenleri belirli bir kavramsal çerçeve içinde değerlendirmeye çalışacakları yeni bir alana erişim imkânı bulmalarıdır. Bu bağlamda Dalacoura, düşünsel bir etken olarak din ve onunla ilişkili politikaların tarihsel süreç içerisinde içsel ve dışsal değişkenlerle sürekli etkileşim halinde olduğunu ve mevcut uluslararası ilişkiler yaklaşımlarına eklenmesi gerektiğini savunmuş, uluslararası ilişkilerde dinin rolüne ilişkin fayda sağlayabilecek bir dinsel terminoloji ihtiyacını dile getirmiştir (Dalacoura, 2000: s. 886-887). Tüm bu değerlendirmeler sonucunda inşacı yaklaşımın uluslararası ilişkiler araştırmalarında İslam ile ilgili dışsal olgular ile içsel süreçlerin eş zamanlı incelenmesine olanak tanınması yoluyla açıklama ve anlama arasında üçüncü bir yol sunabileceğini söylemek mümkündür.

1.3. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.3.1. İdeoloji

Bir önceki bölümde siyasal yaşamdaki düşünsel etkenlerin materyalist açıklamalarının sosyal ilişkilerin şekillenmesinde fikirlerin rolünün önemine dair tatmin edici bir açıklama sunamadığı ve bunun da sosyal bilimlerde olduğu gibi uluslararası ilişkilerde de düşünsel etkenlerin yeterince kuramsallaştırılmamasına sebep olduğu tartışılmıştır. Buna ek olarak fikirleri kendi yapıları içinde somutlaştırarak temel alan teorilerin de sosyal yaşamdaki gözlemlenebilen maddi faktörlerin önemini yansıtmada konusunda yeterli bir açıklama sunamamış oldukları ortaya konulmuştur.

Sosyal olanın öznel arası olduğu fikrine dayanan inşacı bir yaklaşım sosyal gerçekliğin materyal ve düşünsel etkenler arasında yaşadığına atıfta bulunmakta ve sosyal ilişkilerin oluşumunda düşünsel etkenlerin rolünü araştırmak için epistemolojik bir çerçeve sunmaktadır. Bu anlayışı temel alarak inşa edilen bu bölümde ideoloji kavramı Karl Marx ve Karl Mannheim'ın yazılarında ortaya çıktığı şekliyle sosyal ilişkilerdeki düşünsel etkenlerin inşacı etkilerini incelemek için bir çerçeve olarak önerilmektedir.

İdeolojinin olgu ve analitik kategori olarak ortaya çıkışı hem politik söylem ile ilişkili bir olgu hem de sosyal bilimlerin bir araştırma konusu olmaya müsait yapısından kaynaklanmaktadır. Bu başlık altında sosyal

bilimlerde ortaya çıkan ideoloji kavramı, “ideolojik gelenek” ve bu gelenekten doğan analitik çerçeve ele alınacaktır. Düşünsel etken olarak İslam’ın ideolojik bağlamda ne şekilde işlevsellik kazanacağına dair ve ideolojinin her iki yönünü de aynı kavramsal model içinde karşılıklı olarak anlaşılır kılan bir çerçeve model önerilecektir.

1.3.1.1. İdeoloji Türleri

İdeoloji, siyasi düşünce ve siyasi eylem arasındaki karşılıklı ilişkiyi keşfetmek için kullanılan temel kavramlardan biri olmuştur. Hem tartışılabilirliğini hem de yeniden yorumlanma eğilimini siyaset bilimindeki güç, sınıf ve ulus vb. diğer temel kavramlarla paylaşan bir kavramdır. Bununla birlikte akademik çalışmalarda ortak kullanım bağlamında ideoloji kavramı olumsuz çağrışımlarla doludur (Mannheim, 1936: s. 55-59).

18. yüzyıl felsefesinin yaratıcıları tarafından basitçe fikirlerin bilimsel incelenmesi anlamına gelmek üzere tasarlanan olumsuzlayıcı ideoloji anlayışı ideolojinin tabir yerindeyse entelektüel bir küfür olarak kullanılmasını neredeyse terimin kendisi kadar eski hale getirmiştir (McCarthy, 1994: s. 416-417). Bununla birlikte ideoloji terimi çeşitli zamanlarda ve siyaset bilimi, sosyoloji ve iktisat dalları dahil olmak üzere çeşitli sosyal bilim alanlarında bir ölçüde geçerlilik kazanmıştır (Hunt, 2003). Pek çok durumda ideolojiye dair bilimsel anlayış bir dizi inanç ile eşanamlı algılamalardan ibarettir (Rochford, 1982).

Bazı çalışmalarda ideoloji, siyasi görüş veya sosyal düzen hakkındaki görüşler için bir şemsiye terim olarak kullanmıştır (McDermott, 1994: s. 347-366). Sosyal psikolojiye dayanan çeşitli araştırmalar ideolojiyi sosyo-politik tavırların tanımlayıcısı olarak veya bir tutumun “ideolojik spektrum” üzerindeki konumunu ifade etmek için kullanılmıştır (Hayduk vd 1995: s. 479-507). Örneğin James Sidanius, toplumdaki bilişsel davranışlar veya kişilik özelliklerini tanımlamak için “muhafazakarlık” ve “ırkçılık” gibi ideolojinin sosyo-politik boyutlarına atıfta bulunmuştur (Sidanius, 1985: s. 642-658). Bu durumda ideoloji fikirler veya düşüncenin içeriğiyle değil bilişsel süreçlerle ilişkilendirilmiştir. Bahsi geçen çalışmalarda ideolojiler ile topluluklar veya sınıflar arasında yalnızca zayıf bir bağlantı kurulmuştur ve bu durum terimin bireyin ideolojisine atıfta bulunmasına ve yalnızca onun belirli inançları veya bilişsel eğilimleri anlamına gelmesine sebep olmuştur. Düşünce ile düşün (fikir) arasındaki ayrımı açıkça ortaya koyamamasının

yanı sıra bu tür yüzeysel ideoloji anlayışları, ideolojinin kapsayıcı içerik, bilinçli bağlılık ve grup ya da sınıf gibi ortak unsurlarını ön plana çıkarmaktan kaçınarak terimi kavramsal bir değer taşımayan, daha basit ve belirsiz bir bağlama oturtmuştur. İdeoloji bu anlayışta yalnızca tanımlayıcı bir etiket ya da kategorik sınıflandırma anlamı taşıyan yüzeysel bir kavram haline getirilmiştir.

Diğer birçok araştırmacı ideolojiyi sistematik bir kavramsal yapısı ve kapsamı olan derinlikli bir kavram olarak ele almıştır. Çeşitli birçok yaklaşım ideolojiyi söz konusu anlamda değerlendirmiş ve her biri kavrama farklı tanımlayıcı ve geliştirici derinlikler eklemiştir. Bu ideoloji anlayışları farklı şekillerde ve düzeylerde kategorize edilebilir. Analitik düzeyde David Minar, temel sorunun özellikle “fikir” gibi ilgili kavramsal kapsam çerçevesinde “ideolojik farklılaşmayı tanımlama” ihtiyacından kaynaklandığını öne sürmüştür (Minar, 1961: s. 320). Minar, ideolojik tanımlamada farklılaşma sebeplerini; içerik veya ilgi alanı, içsel yapı veya fikir biçimleri, kişisel-sosyal işlev, örgütsel işlev, etkileşme/aktarma amacı ve konu-kaynak ilişkisi olarak altı başlık altında değerlendirmiştir (Minar, 1961: s. 320-326).

Jorge Larraín ise meta-analitik düzeyde ideolojinin tanımsal tartışmasının altında yatan dört kavramsal boyutu; normatif, üretimsel, kültürel ve epistemik olarak tanımlamıştır. Bunlardan ilki analistin bir olgu olarak ideolojiyi normatif değerlendirmesi ve eleştirel veya değerden bağımsız bir konu olarak gördüğü bakış açısı ile ilgilidir. İkinci boyut, ideolojilerin kökenleri ya da türetimi ile ilgili olup ideolojinin öznel bilinç tarafından empoze edilen bir gerçeklik mi yoksa nesnel gerçeklik tarafından empoze edilen bir bilinç mi olduğu sorusuna cevap aramaktadır. Üçüncüsü, ideoloji ve kültürün ne derece ortak kapsamlı olduğu ile alakalı boyuttur ve “kültür ideolojinin alt tabakası mıdır yoksa tüm kültür ideolojik midir” sorusuyla ilgilenmektedir (Larraín, 1979: s. 13-14). Dördüncü ve son boyut ise ideoloji ve bilim arasındaki epistemik ilişkiyle ilgilidir ve iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, Thomas Kuhn’un bilimsel gelişmede paradigmaların rolü üzerine yaptığı çalışmaların da katkısıyla ortadan kalkmış bir tartışma olarak doğa bilimlerinde diyalektik materyalizm lehine ortaya atılan abartılı iddialarla ilgilidir (Kuhn, 1996). İkinci yön ise ideolojinin sosyal bilimsel veya sosyolojik yaklaşım için bir “engel” olarak rolüyle ilgilidir ve sosyal

bilimlere ve sosyal bilimsel bilgiye yönelik post-yapısalcı ve postmodernist eleştirilerle alakalıdır (McCarthy, 1994: s. 415).

Cemil Meriç ideolojiyi; bir medeniyet topluluğunun, bir milletin veya sosyal bir sınıfın hayat tecrübesini özetleyen insicamlı bütün, dünya görüşü; bir çağın veya çağların ürünü, bir sınıfın veya sınıfların düşüncelerini besleyen ana toprak olarak tanımlamıştır. Ayrıca ona göre ideoloji bir yarı hakikat, ilim kisvesine bürünmüş bir sınıf yalanıdır. Meriç'e göre ideoloji aynı zamanda bir tasavvurlar bütünüdür ama bu tasavvurların çoğu zaman bir "bilinç" ile ilgisi yoktur (Meriç, 2004; 2013).

Necip Fazıl Kısakürek ise ideolojiyi "din" ile eş anlamlı olarak kullanmıştır. O, "Müslümanlık cevherini gübre beyinli yobazın dar ve ışsız ruhundaki küf ve pastan ayıklayıp, tek zerresini feda etmeden beşeriyetin terakki ettiği yollarda bütün kıymetlerin İslâmî ölçülere vurulması"nı yepyeni bir ideoloji olarak tasavvur etmektedir (Kısakürek, 1999; 2012).

Birlikte ele alındığında yukarıda bahsedilen kriterler ideolojiye yaklaşımları karşılaştırmak için yararlı bir matris oluşturmaktadır ve "İdeolojiler nereden geliyor", "İdeolojileri diğer sosyal düşünce biçimlerinden ayıran şeyler nelerdir", "İdeolojiler hangi işlevleri yerine getirir", "İdeolojinin unsurları nelerdir" gibi sorulara cevap aramaya yardımcı olmaktadır.

1.3.1.2. İdeolojik Geleneğin Kökenleri

Bir önceki başlıkta ortaya konulan soruları ele almaya yönelik geniş çerçeve ideolojiye dair Marksist yaklaşım tarzına ve kavrayışlarına dayanan bir geleneğe türetilmiştir. Söz konusu gelenek bahsi geçen kilit sorulara farklı yanıtlar üretmek suretiyle ideolojiye farklı yaklaşımları teşvik etmiştir. Bu geleneğe katkıda bulunanlar, iddiaları her zaman uyumlu olmasa da karşılıklı olarak anlaşılabilir olan ortak bir söylemden yararlanarak ideoloji kavramının kökenleri, yapısı ve unsurları hakkındaki temel varsayımları somutlaştırabilmişlerdir.

Bu noktada özellikle ilgi çekici olan ideolojinin Karl Marx tarafından sunulan açıklamaları ve Karl Mannheim tarafından gerçekleştirilen değişikliklerle birlikte değerlendirildiğinde ortaya çıkan ideoloji anlayışının özüdür. Marksist geleneği değiştiren ve geliştiren, bu yolla diğer ideoloji anlayışlarının oluşmasına katkıda bulunan Louis Althusser, Georg Lukács,

Antonio Gramsci vb. birçok düşünür mevcut olsa da (Eagleton, 1991) Mannheim tarafından ideolojinin keşfine yönelik ortaya sürülen tartışmalar kavramın doğasında bulunan gerilimlerin kabul edilmesi için bir başlangıç noktası olarak görmek ve söz konusu gerilimleri ideolojinin kavramsal zenginliği içerisinde kucaklamak ve değerlendirmek için bir çabayı temsil etmektedir.

Karl Marx, araştırma hayatının başından itibaren ideolojiyi güçlü bir kavram olarak varsaymış ve onun çalışmaları ideolojinin ilerleyen süreçteki kavramsal gelişimi üzerinde kalıcı bir etkiye sahip olmuştur (Abercrombie ve Turner, 1978: s. 149; Larrain, 1979). Bu etki kısmen Marx'ın ideolojinin kullanım kapsamına dair açtığı yolun yorumlayıcı boyutu ile açıklanabilir. George Sabine'in ifade ettiği gibi ideoloji anlayışı Marx'ın yeni şeylere en fazla gebe olan ve en belirsiz fikirlerinden biri olmuştur (Sabine, 1959: s. 767). Marksist ideoloji anlayışının çağrışımsal üretkenliği fikirlerin materyalist bir sistem içinde nasıl ele alınması gerektiği sorununun karmaşıklığından kaynaklanmaktadır. Marx'a göre maddi veya ekonomik unsurlar gerçek ve mevcut iken ideolojik ilişkiler yalnızca gözlemlenebilir veya olgusaldır (Sabine, 1959: s. 770). Bununla birlikte fikirler ve düşünsel etkenlerin sosyal ilişkilerde belirleyici olduğu inancı tanımlanabilir olgulardır ve fikirlerin Marksist çerçeve içindeki rolü iki düzeyde açıklamayı gerekli kılmaktadır. Bunlardan ilki materyalist ontoloji içinde fikirlerin kökenleriyle; ikincisi ise bir toplumun süregelen tarihsel gelişiminde fikirlerin fiilen oynadığı rolle ilgilidir. Söz konusu açıklamaları yaparken Marx ve Engels, biri ideolojik üretime yönelik kişisel çıkar ile motive edilmiş ve diğeri ise sınıf bilincinin toplumsal belirleniminden gelen, birbiriyle örtüşen ancak net biçimde tamamlayıcı olmayan iki ideoloji anlayışı öne sürmüşlerdir (Abercrombie ve Turner, 1978: s. 150).

Marx ve Engels ideolojiyi ilk olarak Alman geleneğindeki aşağılayıcı anlamıyla ve idealizmin o zamanlar Almanya'da yaygın olan Hegelci türlerine yönelik eleştirilerinin bir parçası olarak kullanmışlardır (Gasper, 2004). Marx ve Engels ideoloji derken fikirlerin maddi koşullar yaratmak amacıyla gerçekliğin tersinden okunduğu bir tür "sahteliğe" dayanan bilgi biçimini kastetmekte ve bunu tarihsel materyalizm için kendi "bilimsel" önerileriyle karşılaştırmaktadırlar (McCarthy, 1994: s. 417). Başlangıçta ideolojinin Marksist kullanımı; tümü maddi olgulardan türetilmiş, spekülatif ve pozitif bilim karşıtı olduğu düşünülen ahlak, din, metafizik gibi konuları

içeren geniş bir düşünsel olgu yelpazesini ifade etmiştir (Marx ve Engels, 1960: s. 14). İdeoloji; gerçekliği belirsizleştirme, çarpıtma ya da gizemli hale getirme ve düşüncenin gerçekliğe karşı yabancılaştırılması işlevini gören yanlış bir bilinç biçimi olarak ele alınmıştır (McCarthy, 1994: s. 419). Napolyon'un politikanın katı gerçekçiliğini ideologların fantastik düşünceleriyle karşılaştırılması düşünüldüğünde ideolojinin Marksist kullanımına dair ilk tanımlamalar tek başına yeni bir değerlendirme anlamına gelmemektedir (McCarthy, 1994: s. 416-417). Bununla birlikte Marx ve Engels kendi başına “derin” bir kavram olarak nitelendirilmesi zor olan ideolojinin aşağılayıcı ve tartışmacı kullanımını materyalist bir kavramsal çerçeve içinde bilincin oluşumuna ve rolüne ilişkin anlayışlarına bağlayarak yeni bir yöntem uygulamışlardır.

Marksist çerçevede bilinç, genel olarak sosyal yapıya ve insanların içinde yer aldıkları sosyal ilişkilere dair sahip oldukları farkındalık veya anlayıştır (McCarthy, 1994: s. 419). Bilinç, toplumsal temeldeki üretim ilişkilerine bağlı ekonomik yapıların bir türevi olarak kabul edilmiştir (Marx, 1990: s. 116). Söz konusu üretim ilişkileri, tüm sınıfların üretim araçlarıyla olan etkileşimiyle tanımlandığı ve sınıf üyelerinin bu etkileşim yoluyla daha geniş üretim ilişkilerinin bilincine vardıkları işlevsel bir sosyal tabakalaşma veya sınıfsal yapı ile karakterize edilmektedir (Meyer, 1967: s. 16-17). Marksist anlayışta bu ilişkiler, sosyal düşüncenin kaynağı olduğu kabul edilmektedir ve insanlığın varoluşunu belirleyen şey bilinç değil bilinci belirleyen şey toplumsal varoluştur (Marx, 1990: s. 116). Marx'a göre toplumsal varoluş bilincin kaynağı olarak iki düzeyde işlemektedir. Birincisi, üretim ilişkilerinin diğer tüm toplumsal ilişkilerin temeli olarak kabul edilmesi ve toplumdaki kültürel üstyapının tüm çeşitlerinin bu ekonomik temelin üzerine inşa edilmesi şeklindedir (Abercrombie ve Turner, 1978: s. 151). Makro-sosyal düzeyde bu durum genellikle ideolojinin bir toplumun kültürel üstyapısıyla paralel ve benzeşmekte olduğu iddiası olarak yorumlanmaktadır (Mullins, 1972: s. 500). Üretim araçlarını kontrol eden egemen sınıf üstyapı aracılığıyla yeni sosyal kurumlar inşa etmektedir (Meyer, 1967: s. 16-17). Bu durum egemen sınıfın konumunu güçlendirme konusunda ideolojinin rolüne ilişkin, her çağın egemen fikirlerinin her zaman yönetici sınıfın fikirleri olduğu şeklinde yeni bir anlayış doğurmuştur (Marx ve Engels, 2004: s. 30). “Baskın ideoloji” olarak kavramsallaştırılan bu anlayışa göre ideoloji, iktidar için akılcı bir araçsallaştırmadan daha fazlasıdır (McCarthy, 1994: s. 418-419).

Baskın ideoloji, üstyapının kendisiyle karıştırılmaması gereken ancak üstyapıyı destekleyen ve rasyonelize eden bir model olarak sunulmuştur. Bu bağlamda Larrain, ideolojinin sosyal düzenden kaynaklı doğal olarak ortaya çıkan üstyapıya ait öğelerden farklı olduğunu öne sürmüştür (Larrain, 1979: s. 51). Bu anlayışa göre üstyapının üretim ilişkilerinin organik bir uzantısı olması üretim tarzı değişene ya da potansiyelini aşana kadar mümkündür. Bu aşamaya ulaşıldığında üstyapı ve ideoloji toplumsal taban karşısında işlevsel olmaktan çıkar. Meyer bu işlevsiz hale gelme durumunu bir zamanlar ilerlemenin bir parçası olan kurumların, ideolojilerin ve üstyapının üretim ilişkileriyle yaşanan çatışmadan dolayı daha fazla gelişmenin önünde engel oluşturması şeklinde ifade etmiştir (Meyer, 1967: s. 17). Üretim ilişkileri ve iktidarı elinde tutanlar arasındaki çatışma bir sınıf çatışması olarak tanımlanmıştır ve egemen üretim tarzı değiştikçe gerileyen ve gücü azalan yönetici sınıf kendi çıkarlarını korumak amacıyla yükselen yeni bir sınıf ile mücadele eder. Yükselen sınıf eski egemen sınıfı yenerken eskisinin yerini alan üretim tarzını destekleyen yeni bir üstyapı ortaya çıkar ve yaşanan değişimi içselleştirmek ve meşrulaştırmak amacıyla yeni bir baskın ideoloji ortaya çıkar.

İdeolojik gelişme yukarıda bahsi geçen süreç ile yakından bağlantılı olmuştur. Marksist anlayıştaki ideolojinin üretken mantığı ise baskın ideoloji kavramı kapsamında açıkça ifade edilmemiştir. Marx, toplumsal ilişkilerdeki çelişkilerden kaynaklanan gerilimler ile bu çatışmaların düşünsel ifade biçimleri arasında ayırım yapmaya özen göstermiştir (Marx, 1990: s. 116-117). Buna göre ideoloji, üstyapının bir unsuru değil sınıfsal çelişkinin yaşandığı üstyapının ideolojik biçimleri üzerindeki çatışmalarla belirginleşen toplumsal ilişkilerin deşifre edildiği ve anlaşıldığı bir bilinç biçimidir. Mevcut üstyapı unsurlarının yeni ekonomik tarzın ilerleyişini engellediği her durumda meydan okuyan sınıfın iddiaları ideolojik terimlerle ifade edilmiş ve anlaşılmıştır.

Marx'ın erken kapitalist döneme ilişkin çalışmalarında tüm doğal hukuk sisteminin belirli bir gelişme aşamasına uygun olarak ortaya çıkmış ideoloji aracılığıyla şekillendiği evrimsel bir toplum teorisi tanımı göze çarpmaktadır (Sabine, 1959: s. 761). Bununla birlikte Marx, ideoloji kullanımına dair hem egemen sınıfın iddialarını pekiştirme hem de yeni yönetici adayları olarak ortaya çıkan sınıfın bir üretim tarzından diğerine geçiş sırasında kendi çıkarlarını ifade etme amacıyla araçsallaşan ikili bir işlevsellik öne

sürmüştür. Ekonomik değişimin faili olan çatışan sınıfların farklı ideolojileri vardır ve temelde üretim tarzının ve üretim ilişkilerinin bir uzantısı olan sınıfsal karşıtlıklar ideolojik terimlerle algılanmış ve ifade edilmiştir.

Marx'ın görüşleri ile baskın ideoloji modeli arasında açık bir tutarsızlık göze çarpmaktadır. İdeoloji, hem bilincin toplumsal karşıtlıkları gizleyen ve egemen sınıfı meşrulaştıran yönü olarak görülmüş hem de söz konusu karşıtlıkların bilinçte ifade bulmasını ve hayata geçmesini sağlayan bir araç olarak tanımlanmıştır (Larrain, 1979: s. 50). Bunun yerine ideolojinin, sosyal varoluşun ikinci derece soruları tarafından belirlenen spesifik bir bilinç türü olduğunu söylemek daha anlamlı olacaktır. Sınıf, üyelerinin üretim araçlarıyla olan ortak ilişkileri tarafından tanımlanan işlevsel bir gruptur ve bu ilişkiler ortak sınıf bilincinin üretildiği mekanizmayı oluşturmaktadır. Abercrombie ve Turner'ın belirttiği gibi sosyal sınıflar farklı ekonomik koşullara sahip olduğundan çıkarları farklıdır. Dolayısıyla fikirler birbirinden ayrı çıkarları temsil etmiş ve desteklemiş olmaktadır (Abercrombie ve Turner, 1978: s. 150). Bireysel bilinç, aynı sosyal deneyim tarafından üretildiği için sınıfın grup bilinciyle bağlantılıdır. İdeoloji, tüm sınıfların üyelerinin içerisinde yaşadıkları toplumlarındaki temel sınıfsal karşıtlıkların farkına vardıkları ve bunları ifade ettikleri araçtır. Bu durum ortak bir kültürel ve düşünsel bakış açısını ifade etse de sınıf üyeleri arasında otomatik olarak grup özdeşleşmesi anlamına gelmemektedir (Sabine, 1959: s. 766).

İdeoloji, belirli bir sınıftaki bireylerin katılımcı olarak yer aldıkları tarihsel gelişimin bilincini sarmalayan mantıksal çerçevedir. Bununla birlikte alt sınıfın toplumsal bilincinin egemen sınıftan daha gerçek veya otantik olduğu sonucuna varmak mümkün değildir. İdeoloji düşünsel unsurlarla üstyapı ise eylemlerle karakterize olmaktadır ve Marksist çerçevede ikincisi doğrudan üretim ilişkileri ve tarzına dahil bir gerçeklik durumundayken ilki ikincil bir gerçekliktir. Bu nedenle de Larrain'in üstyapıya atfettiği doğal ve ekonomik olarak zorunlu olma niteliğiyle ilişkilendirilemez.

Sabine'e göre Marx için düşünsel unsurlar altta yatan, az ya da çok yanlış temsil edilen bir ekonomik gerçekliği yansıtmaktadır. Güdülenme veya davranış nedenleri olarak fikirler, yalnızca doğası gereği oldukça farklı olan bir gerçekliğin tezahürüdür. Bu durumun farkında olmayan sahiplerine göre kesin ve geçerli görünseler de düşünsel unsurların etkinliğinin gerçek sebebi

içerisinde yer alınan sınıfın toplumsal konumunda ve ekonomik üretimle olan ilişkilerinde gizlenmiştir (Sabine, 1959: s. 766-767). Buradan varılacak sonuç sınıfsal kökenine bakılmaksızın tüm bilincin bir dereceye kadar ideolojik ve dolayısıyla da hatalı olması gerektiğidir. Gerçekten de komünist teleolojiyi kabul etmiş birisi için insanların ekonomik koşullarından doğan gerçek bilinci idrak edebilmeleri ancak komünizmin gelişiminin son aşamalarında mümkün olabilecektir. Bu durum insanların toplumsal karşıtlıkların bilincinde olduklarında bile bu farkındalığın, baskın ideolojinin yerini alacak karşı-ideoloji olarak da nitelendirilebilecek olan sınıf bilinci kadar “yanlış” olan sınıf çıkarılarının tezahüründen başka bir anlam ifade etmeyeceği anlamına gelmektedir. Marx’a göre toplumsal ve üretken bilincin nesnel gerçekliği yalnızca dönüşümün tarihsel sürecine yönelik maddi toplumsal değişimler konusundaki anlayışımızdan doğacak bütünsel bir bakış açısıyla ayırt edilebilir ve bu sebeple böyle bir dönüşüm dönemi kendi “bilinciyle” yargılanamaz (Marx, 1990: s.117).

Toplumsal olarak türetilmiş bir bilincin nesnel gerçekliği kavrayabilme ve ifade edebilme olasılığının mümkün olup olmadığı ayrı bir tartışma konusu olsa da Marx’ın bu konuda dile getirdikleri, belirli bir sınıf için geçerli ve o sınıfın çıkarılarının ifadesi anlamında gerçekliğin öznel deneyimine dair makul söylemlerdir. Yine de ideolojik yanlışlığın ölçütünün sınıf çıkarlarına özgü unsurlar olduğu kabul edilse dahi baskın ideoloji ile toplumsal bilincin bir ifadesi olarak ideoloji kavramı arasında “sınıf bilinci ve dolaylı olarak sınıf ideolojisi toplumsal deneyime dayanıyorsa baskın ideoloji diye bir kavram nasıl mümkün olabilir” şeklinde dile getirilebilecek önemli bir soru yer almaktadır. Yanlış bilinç kavramı egemen sınıfın çıkarılarının bir ifadesi olan üstyapının ideolojik biçimleri aracılığıyla alt sınıf üyelerinin mevcut üstyapıyı kendi çıkarlarına uygun görmesine ve temelde yatan sömürüye dayalı üretim ilişkilerinin kabul görmesine yardımcı olmaktadır (Wood, 2001: s. 172). Bahsi geçen varsayımı kabul etmek üstyapının ekonomik temeli desteklemesinin ya da zayıflatmasının mümkün olduğu anlamına gelecektir ki bu durum Marksist kültürel üretim anlayışında göz önünde tutulmamıştır. Eğer toplumsal varoluş bilinci belirliyorsa o zaman bilinç toplumsal varoluşun düzenlemelerini nasıl desteklemektedir sorusu ideolojinin ikincil derecede önem atfedilen açıklamasının aksine sosyal ilişkilerde düşünsel unsurlar için daha inşacı bir rol önermektedir.

Marx ve Engels dar bir ekonomik determinizm taraftarı olmamışlar ve ekonomik faktörlerin tarihsel gelişimin temel dinamiği olduğunu düşünseler de değişimin üstyapıyla ilgili unsurlardan kaynaklanan farklı yollarının da olabileceğini öne sürmüşlerdir (Sabine, 1959: s. 776). Bununla birlikte değişimin farklı yollarının mümkün olmasına dair yeterince ayrıntılı açıklamalar bulunmaması ideolojiye dair Marksist teorilerde önemli bir eksikliktir. Eğer ideoloji insan bilincini ve tarihsel süreçleri sınırlı şekilde bile şekillendirebiliyorsa Marx'ın çalışmalarında kayda değer bir şekilde gösterilmemiş işlevsel ve etkin bir role sahip demektir ve bu da ideolojinin üretim ve işlevinin baskın ideoloji kavramıyla ilişkili biçimde sunulduğundan daha fazlası olabileceğini göstermektedir.

Baskın ideoloji kavramının özünde var olan zayıflık Karl Mannheim'ın bilgi sosyolojisi geliştirme çabasının merkezindeki kilit nokta olmuştur. Mannheim, ideolojinin temeline ekonomik odağı yerleştiren Marx'ın aksine politik düşünce ve siyasi eylem sorunlarıyla doğrudan yüzleşmiş ve filozofların düşüncesini değil sıradan insanların gerçekte nasıl düşündüğünü araştırarak düşüncüyü sosyolojik bağlamında ele almaya çalışmıştır (Mannheim, 1936: s. 1). Mannheim, Marksist tarih felsefesine bağlı kalsa da çalışmalarında hem kurumsal faktörleri hem de sosyal olarak koşullandırılmış düşüncenin dinamik veya akışkan karakterini ön plana çıkarmıştır (Hughes, 1977: s. 420). Mannheim, düşüncenin sosyal olarak türetilmesini bilgi sosyolojisinin temeli ve ön koşulu olarak kabul etmekle birlikte Marksist tarih açıklamasının mekanik eğilimlerinden bilinçli olarak kaçınmaktadır. Altta yatan yapı araştırmacı için aydınlatıcı olsa da tarihsel ya da çağdaş farketmeksizin öznenin düşüncesi ikincil önemi haiz değildir ve bireylerin içinde bulundukları koşullar, eylemler ve toplumsal inşa süreçleri ile açık ve net bir ilişkinin varlığına işaret etmektedir.

Mannheim, ideolojiyi özel ve toplam olmak üzere iki türe ayırıp tanımlayarak işe başlamıştır. Özel ideoloji kavramı, nesnel gerçekliğinin idrak edilmesi halinde öznenin çıkarlarıyla bağdaşmayacak olan bir durumun gerçek doğasının az ya da çok bilinçli bir şekilde kılık değiştirmesine atıfta bulunur. Bu tanımlama büyük ölçüde ideolojinin Marksist anlayışındaki “yanlış bilinç” kavramına karşılık gelmektedir. Toplam ideoloji ise öznenin kavramsal araçları ile birlikte görüşlerini, algılarını ve yorumlarını da kapsamakta ve bu unsurları öznenin yaşam içerisindeki konumu ya da sosyal çevresiyle ilişkilendirmektedir. Mannheim, toplam ideoloji kavramını diğer

ideoloji tanımlamalarından ayırmak amacıyla sistematik örgütlülük ve tutarlılığın yanısıra felsefe ile yakınlık özelliklerini aynı anda bünyesinde barındıran “dünya görüşü” tabirini de kullanmıştır. Bununla birlikte, ideoloji kavramının her iki türü de modern bilinci; “dünyanın nesnel ontolojik birliği” varsayımı yerine hem parça hem de bütünlük açısından bir tarihsel dönemden diğerine değişen ve karşılıklı bağımlı anlamlar sistemi içinde yerleşik olan algılar ile karakterize edilen farklı veya çoğulcu düşünme biçimlerine dayandırmaktadır. Hem özel hem de toplam ideoloji kavramlarında toplumsal fikirlerin ve farkındalığın somut sosyal koşullardan ve deneyimlerden türetildiği anlayışı paylaşılmaktadır. Özne tarafından ifade edilen fikirler onun varoluşunun bir uzantısı olarak kabul edilmekte ve bu durum fikirlerin ve düşünsel sistemlerin salt olarak gözlenen biçimleriyle değil öznenin yaşam içerisindeki konumu ışığında yorumlandığı anlamına gelmektedir (Mannheim, 1936: s. 55-69).

Toplam ideoloji kavramı radikal yorumlama ve bakış açısında özel ideolojinin önüne geçmektedir. Mannheim’ın dile getirdiği ontoloji ve ideolojinin ayrılmaz biçimde olmasa da kapsamlı bir şekilde bağlantılı olabileceği ihtimali Marx’ın tanımladığı “yanlış bilinç” sorununun mantıksal bir sonucudur (Mannheim, 1936: s. 70). Bu durum aynı zamanda Mannheim zamanında yükselen sosyoloji ve ilgili disiplinlerdeki görelilik için ve toplumsal olgulara yönelik nesnel araştırma olasılığının mümkünlüğü ile ilgili artan bir endişenin temelini yansıtmaktadır (Goldman, 1994: s. 268). Mannheim’a göre yanlış bilinç analizleri nihayetinde araştırmacıyı aksiyomlarımızın, ontolojimizin ve epistemolojimizin derin bir şekilde dönüştürüldüğünü anlamaya zorlamıştır. Yanlış bilinç kavramının mantıksal uzantısı sonuçta kavramın dayandığı yanlışlık kriterini pratik olarak ortadan kaldırmakta ve böylece sosyal araştırmanın epistemolojik temelini sorunsallaştırmaktadır. Mannheim için bu ikilemden çıkmanın ve bilgi sosyolojisine gitmenin yolu araştırmaları belirli bir epistemoloji ile birleştirmektir (Mannheim, 1936: s. 76-78).

Mannheim, güncelliğini kaybetmiş nesnel bir epistemoloji ile bilginin sorunsallaştırılmasını birleştirdiği gerekçesiyle göreliliği eleştirmiştir. Karşılaştığı göreliliğin, varoluş koşulları ile düşünce tarzları arasındaki etkileşimin farkında olmayan bir bilgi teorisine dayandığını ve öznel bakış açısı ve sosyal duruma bağımlı olduğu için gerçekten göreliliği olan tüm bilgi biçimlerinin reddedilmesi anlamına geldiğini iddia etmiştir. Bu duruma

alternatif olarak Mannheim bilginin hem toplumsal ve tarihsel olarak hem de içerik ve şekil olarak mümkünliğini kabul eden “ilişkicilik” adını verdiği kendi yaklaşımını ortaya koymuştur. Bu yaklaşımda bilgi mutlak bir doğruluk veya yanlışlık standardından kaçınarak geçerli bir sosyal araştırma nesnesi olarak ele alınmıştır (Mannheim, 1936: s. 79-80). Mannheim’ın ileri sürdüğü kavramı eleştirenler bunun farklı bir semantik kılıkta görelilik olduğunu söylemişlerdir. Goldman’a göre Mannheim ve onun gibi düşünenlerin “ilişkicilik” ile kastettikleri şey, 16. yüzyıl felsefesinde ortaya çıkan şüphecilik ile birlikte gelişen görelilik kavramının özgün tanımlamasıdır. Modern görelilik ise Rönesans ve Reform ile ortaya çıkmıştır (Goldman, 1994: s. 271).

Adı ne olursa olsun Mannheim’ın toplam ideoloji kavramına dair ortaya koyduğu yeni anlayış, Marksist ideoloji anlayışından önemli bir kopuşu temsil etmektedir. Marksist anlayış üstyapıyı yalnızca ekonomik güç ilişkilerini ifade eden bir dizi geçici dengeden ibaret görmektedir. Üstyapı üzerindeki çatışma egemen sınıf ile yükselen sınıfın ideolojik ifadeleri arasındaki rekabettir. Bununla birlikte, temel toplumsal ve ekonomik düzeni değil de sınıf çıkarlarını yansıttıkları ölçüde her ikisi de “yanlıştır”. Her iki açıklama da dolaylı olarak ideolojik iddiaların ölçülebileceği ve yanlış bulunabileceği “gerçek” bir gerçeklik olduğunu varsaymaktadır. Buna rağmen Marksist anlayışta toplumsal bilgi ancak ekonomik düzenin altında yatan çelişkileri çözen son aşamada gerçeklikle uzlaştırılabilirken Mannheim’ın görüşüne göre Markist epistemoloji nesnellik vurgusu yaptığı için bilgi ile sosyal gerçeklik arasındaki ilişkiyi anlama konusunda yeterli bir temel sağlamamaktadır. Mannheim bu durumu sosyalist anlayış tarihsel ve toplumsal koşullarının bir ürünü olduğu için sosyalist ideoloji fikrinin bilgi sosyolojisine dönüşmesinin mümkün olmadığını söyleyerek dile getirmiştir (Salamini, 1974: s. 359-380).

İdeolojinin materyalist veya determinist biliş ve oluş açıklamasının yerine Mannheim göreliliği bir sorundan ziyade kavrayış olarak ele almaya çalışmıştır. Dünyamızı oluşturan anlamlandırmaların tarihsel olarak belirlenmiş sürekli gelişen bir yapı olduğunu, insanın içinde geliştiğini ve hiçbir şekilde mutlak olmadığını savunmuştur (Mannheim, 1936: s. 85). Yine de iki anlayışta da toplumsal ilişkilerin temelini değiştirmeye ya da korumaya çalışan bilgi de dahil olmak üzere tüm bilgi türlerinin toplumsal olarak konumlandırıldığı savunulmuştur.

Mannheim, modern sosyal düşüncüyü ideolojik ve ütöpik olmak üzere iki model olarak tanımlamıştır. Mannheim, baskın ideoloji kavramına atıfta bulunarak “ideoloji” kelimesinin belirli grupların kolektif bilinçaltının gerçek toplumsal durumu hem söz konusu gruplara hem de başkalarına karşı gizlediği ve bu yolla onu sabitlediği anlayışını örtülü biçimde bünyesinde barındırdığını dile getirmiştir. Burada kastedilen “ideolojik mantığa” zıt olarak Mannheim “ütöpik mantık” dediği şeyi tanımlamıştır. Ütöpik mantık, politik mücadelenin zıt keşfini yansıtmaktadır. Daha açık bir ifadeyle ezilen grupların belirli bir toplumsal koşulun yıkılmasına veya dönüştürülmesine dair gösterdikleri yoğun entelektüel ilgi farkında olmadan yalnızca olumsuzlama eğilimindeki unsurları görmelerine sebep olmaktadır (Mannheim, 1936: s. 40). Ütöpik mantığın ölçütü, mevcut duruma aykırı olması ve onu aşması değildir çünkü Mannheim bu tür tanımlamaların ideolojik mantık için de geçerli olduğunu iddia etmiştir. İdeolojik veya ütöpik mentalite ortak olarak hâkim gerçekliğe yabancı veya onu aşan hedeflere yönelebilirken ütöpik mantığı ayıran temel unsur mevcut düzeni kısmen ya da tamamen ortadan kaldırma eğiliminde olmasıdır (Mannheim, 1936: s. 192-195). Dolayısıyla ütöpik ve ideolojik mantık arasındaki ayrım amaca yöneliktir.

İdeolojik ve ütöpik mantığın aynı toplumsal koşullar kümesi tarafından üretilebileceği ve aynı mekanizmalar tarafından işletilebileceği olasılığı Mannheim’ın ideoloji açıklamasının inşacı doğasını göstermekte ve baskın ideoloji kavramı üzerinden ideoloji üretiminin Marksist açıklamasıyla uzlaşmanın bir yolunu sunmaktadır (Ricoeur, 2007: s. 308). Bu, düşünsel unsurların oluşumuna dair ekonomik belirlenimci anlayışın terk edilmesini ve ideolojinin inşacı anlayışının benimsenmesini gerektirmektedir. Gunter Remmling de bilginin sosyal gerçeklik ile bağını kurması açısından bilgi sosyolojisine dair konuyla ilgili görüşünde; salt bir bilimselcilikte ve özneyi dışlayan bir tutumun benimsenmesi halinde nesne üzerinde bir inşa gerçekleştiremeyeceğini, böyle bir inşanın ancak nesneye dair gerçekliğin özne tarafından oluşturulduğu varsayıldığı takdirde mümkün olacağını savunmuştur (Remmling, 1961: s. 25). İdeoloji, çoğulcu ve inşacı bir olgu ise yayma ve gizleme yoluyla toplumsal yapıyı şekillendirdiği argümanı için de bir temel bulunuyor demektir. Buna göre bilgi sosyolojisi açısından düşünsel etkenlerin deterministik açıklamasından kaçınan Mannheim’ın anlayışı, ekonomik güç mekanizmasına dayanan Marksist anlayışa göre daha sağlam bir temel sunmaktadır (Kettler ve Meja, 1988: s. 636-637). Mannheim iki

ideoloji anlayışını uzlaştırarak politik ve toplumsal olgular ile düşünsel etkenlerin toplumsal gerçekliği inşa etme şekillerini araştırmada kullanılabilecek ve tüm toplumsal sınıflar için eşit derecede geçerli bir çerçeve sunmuştur.

1.3.1.3. İdeoloji İçin Kavramsal Çerçeve

Marx ve Mannheim tarafından ideoloji üzerine geliştirilen teorik söylemler ideolojik geleneğin özünü oluşturmaktadır. Özellikle Mannheim, politika araştırmasının asla içinde geliştiği süreklilik arz eden süreçten ayrılabilen, kapalı ve bitmiş bir bilgi alanı olmadığı gerekçesiyle ideolojiye dair katı kavramsallaştırmalarından kaçınmıştır (Mannheim, 1936: s. 171). Yine de yukarıda bahsedilen tanımlamalara bakarak ideolojinin birkaç kavramsal parametresini belirlemek mümkündür. Bu parametreler, ideolojinin özel, toplam ve analitik gibi çeşitli kavramlarını tek bir çerçeve içine yerleştirmeye yardımcı olacak ve bu da ideolojinin inşacı etkilerini sistematik olarak keşfetmeye yönelik bir rehber sağlayacaktır. İlk parametre inşacı etkileşim seviyelerini tanımlamaktadır ve ideolojinin özne ve nesne olarak ikili statüsüyle ilgilidir. İkincisi ideolojiyi bir tanımlama veya ontoloji olarak ya da toplumsal ilişkiler için bir anlaşılabilirlik çerçevesi olarak ilgilendirmektedir. Üçüncüsü ise mümkün olan ve arzu edilebilir olanı tanımlama açısından ideoloji ile eylem arasındaki bağlantıyla alakalıdır.

1.3.1.3.1. Birey, Toplum ve Öteki İçin İdeoloji

İdeoloji, bireyleri toplumla karşılıklı inşacı bir ilişki içinde bağlamaktadır. İdeoloji bireysel inançlarla ilgili olsa da tek başına bireysel bir olgu değildir. Bu durum, ideolojik faktörlerin metodolojik bireycilik tarafından önerilenden farklı bir bağlamsallaştırılmasını sağlamaktadır. Mannheim bunu gruplar halinde yaşayan insanların yalnızca fiziksel olarak bir arada yaşamadıklarına ve onların nesneler dünyasıyla yalnız yaşayan varlıklar gibi aklın soyut seviyelerinde yüzleşmediklerine vurgu yaparak ifade etmiştir. Ona göre insanlar çeşitli şekilde organize olmuş gruplar içinde birbirlerine karşı ve birbirleriyle etkileşimli halde düşünmektedirler. Düşünsel etkenler birey düzeyine indirgendiği zaman öznel hale gelmekte ve dolayısıyla bilimsel araştırma alanının ötesine geçmektedir. Bununla birlikte, toplumsal düşüncenin özneler arası ve inşacı olduğunun kabul edilmesi ideolojiyi sosyal bilimsel alana getirmektedir. Bu nokta, ideolojiyi anlamak

için çok önemlidir çünkü bireysel failliği hem toplumsal hem de düşünsel biçimlerle birleştirmektedir. Mannheim, bireyin düşünme eylemine sıfırdan başlamadığını aksine kendisinden önce yaşamış insanların düşünce kalıplarının içine doğduğunu belirtmiştir. Birey mevcut duruma uygun düşünce kalıplarını geçiş süreçlerinde ortaya çıkan yeni zorluklar ve durumlarla daha yeterli bir şekilde başa çıkabilmek amacıyla geliştirmeye veya onların yerine yeni kalıplar üretmeye çalışmaktadır (Mannheim, 1936: s. 3-4).

İdeolojik olarak düşünülen siyasal, toplumsal veya ekonomik alana dair açıklamalar ampirik analizin önüne geçemediği için hem Marx hem de Mannheim tüm düşüncelerin ideolojik olmadığını kabul etmeye hazır olsalar da ideoloji anlayışlarını ayrı ayrı alanlara ayırmamaya dikkat etmişlerdir. Bu durum İslamcılık bağlamında düşünüldüğünde önemli bir noktadır çünkü Charles Hirschkind'in ifade ettiği gibi Batılı kavramlar belirli tarihsel gelişmeleri yansıtmakta ve evrensel kategori veya doğal kabul edilerek her koşulda ve durumda uygulanması yanıltıcı olabilmektedir (Hirschkind, 1997). Bu nedenle inançlar bireysel iken toplumsal düşünce ise sosyal ve siyasal kurumlara ve onların katıldıkları ilişkilere ilişkin insan anlayışlarını düşünsel bir bağlamdan türetip ve geliştiren bir yapıdır.

Marx ve Mannheim için ideolojiyle ilişkili başlangıç noktası, ideolojinin kendinden menkul bir olgu olarak değil siyasal söylemin bir taktiği olarak ortaya çıkmasıdır. Mannheim bu durumu, politik tartışmanın en başından beri teorik tartışmadan daha fazlası olduğunu, grubun varlığını kültürel özelemlerine ve teorik argümanlarına bağlayan bilinçdışı güdülerin gün yüzüne çıkması olduğunu söyleyerek ifade etmiştir (Mannheim, 1936: s. 39) İdeolojinin bu şekilde somutlaştırılması ya da politik bir bağlamda başka birinin düşüncesini karakterize etmek için kullanılması bir yapısal ontolojiden daha fazlası olduğu anlamına gelmektedir. İdeoloji aynı zamanda bir eylem ontolojisidir. Bu argüman Mannheim'ın, değerlendirci olmayan ideoloji kavramının zorunlu olarak ideolojinin değerlendirci anlayışına karıştığını ve bu anlayışa yaklaştığını iddia etmesinin nedenidir (Mannheim, 1936: s. 88-89). Sonuç olarak ideoloji, toplumsal düzenin ve düşüncenin siyasallaşması ve bu siyasallaşmanın yarattığı ideolojik rekabette bir taktiktir; hem özne hem de nesnedir ve bu durum birden çok etkileşim alanının kesişmesini mümkün kılmaktadır.

1.3.1.3.2. Ontolojik Olarak İdeoloji

İdeoloji, toplumsal düzen için bir anlaşılabilirlik çerçevesi ve düşünen öznenin sosyal ontolojisini oluşturmaktadır. Bu, ideolojinin geleneksel kozmolojilerden ayrıldığı değil daha ziyade modernitenin karakteristiği olan çoğulcu bilinç ile karakterize edildiği anlamına gelmektedir. Mannheim, sosyal ontolojinin temelini toplumsal ilişkilerin düşünsel inşasında bulmaktadır. Bu anlamda ona göre perspektif, bireyin bir nesneyi nasıl gördüğü ve algıladığı ile düşüncesinde onu nasıl yorumladığını ifade etmektedir. Bu nedenle perspektif, düşüncenin yalnızca biçimsel olarak belirlenmesinden daha fazlası olup düşünce yapısındaki biçimsel mantık ile gözden kaçırılan niteliksel unsurlara atıfta bulunmaktadır. Söz konusu unsurlar, aynı biçimsel mantık kuralları uygulansa dahi iki bireyin aynı nesneyi çok farklı şekilde değerlendirebilmelerine sebep olmaktadır (Mannheim, 1936: s. 272).

E. Doyle McCarthy, ideolojilerin çok sayıda bakış açısını bünyesinde barındırdığını ve bunların alternatif siyasal görüşleri ve stratejileri temsil ettiğini vurgulayarak birleşik bir dünya görüşünün ortadan kalkmasıyla eşzamanlı ortaya çıkan moderniteye ait bir kavram olduğunu dile getirmiştir (McCarthy, 1994: s. 416). Geleneksel toplumlarda ideolojik rekabet, toplumsal istikrarın temelini oluşturan belirli bir dünya görüşünün içsel birliği garanti altında olduğu için önlenmiş ve düşünme biçimlerinin çoğulculuğu bir mesele haline gelmemiştir (Mannheim, 1936: s. 6). Bu düşünce fikirlerin modern öncesi toplumlardaki siyasal veya toplumsal ilişkilerle tamamen alakasız olduğu anlamına gelmemektedir. Modern öncesi toplumlar da belirli bir kozmolojiyi takip etmiştir. Buradaki vurgu daha ziyade modern ve geleneksel toplumsal fikirleri birbirinden ayıran şeyin bilginin çoğulcu ve tarihsel yönünün doğasının somutlaştırılmasıdır.

Modernitenin toplumsal etkileri, geleneksel dünya görüşleri üzerinde iki yönlü bir etkiye sahiptir. Bir yandan modern teknolojik ve ekonomik yapılar ülkeler arasındaki yatay hareketliliği yoğunlaştırarak farklı insanların farklı düşüncelerini ortaya koymalarını sağlamıştır. Bununla birlikte, toplumlar içinde büyük ölçüde kentleşme biçiminde ortaya çıkan yer hareketliliği ve toplumsal katmanlar arasındaki geçiş temsil eden dikey hareketlilik birleştiğinde geleneksel düşünce kalıplarıyla uzlaştıramayacak biçimde bireylerin dünya görüşleri farklılaşmaktadır. Böylece geleneksel kozmolojileri derinden aşındıran bir unsur olarak toplumsal düşüncenin

doğasındaki perspektif açığa çıkmış olmaktadır. Sonuç olarak ideoloji, modernitenin toplumsal mekânsızlık özelliğinin yanısıra sabit değerler ve normlara göre şekillenen tek tip entelektüel dünyanın ortadan kalkması ile de bağlantılı bir olgudur (Mannheim, 1936: s. 7-41). Bu bağlamda ideoloji, modernitenin gereklilikleri tarafından geri dönüşü olmayan bir şekilde zarar görmüş gelenekler ve uygulamalar için işlevsel bir ikame oluşturma girişiminin bir parçası olan sosyal ontoloji olarak görülebilir.

İdeolojiyle bağlantılı tarihsel bilinçle bağlantılı olarak perspektif, bugünü olduğu kadar geçmişi de sorunsallaştırmaktadır. Lukacs, tarihsel yaklaşımın 1800'lerin ortalarında; Avrupa'da milliyetçiliklerin yükselişi ve okuryazarlığın yaygınlaşması dolayısıyla modern kitle siyasetinin ortaya çıkışına eşzamanlı olarak ortaya çıktığını söylemektedir (Lukacs, 1985: s. 18). Benzer şekilde, Foucault erken modern dönemde yeni bir tarih türünün ortaya çıktığını ve o noktaya kadar tarih denilen şeyin iktidarların arzu ettikleri şekilde dikte ettiği söylemlerden başka bir şey olmadığını savunmuştur (Foucault, 1990: s. 89-90). Modern çağda ortaya çıkan şey, tarihsel bilginin otorite ve toplumun politik ilişkileri arasındaki organik bağı bozacak hedeflere yönelik olarak iktidar aracılığıyla yayılan “resmi” söyleme dayanan değil bir “karşı taraf” aracılığıyla üretildiği yeni bir tarih türüdür (Foucault, 2003: s. 133).

Tarihsel bilinç, geleneğin kozmolojik birliğinden ulus, ırk, sınıf gibi kategorilerin ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. İdeoloji, geçmişi ve bugünü tarif etmekten fazlasını yaparak aynı zamanda toplumsal düşünce olasılıklarına dair algıları oluşturmuştur. Mannheim, mümkün olana ilişkin göreceli algılara göre ayırdığı ideolojik ve ütöpik kavramları üzerine tartışmasında; farklı konumlardaki toplumsal gruplar içinde, henüz gerçekleşmemiş ve olgunlaştırılmamış biçimlerde, içinde bulunulan çağın ihtiyaçlarını temsil eden düşünsel etkenlerin ve değerlerin ortaya çıktığını savunmuştur. Ona göre bu entelektüel unsurlar zamanla mevcut düzenin sınırlarını aşmak için materyal haline gelmektedir. İdeoloji bu yolla geleceği de inşa etmektedir (Mannheim, 1936: s. 199).

1.3.1.3.3. Fikirler ve Eylem Açısından İdeoloji

İdeoloji, fikirler ve eylemler arasında aracılık etmektedir. Mannheim, toplam ideoloji anlayışında görüldüğü gibi bilginin hiçbir şekilde yanıltıcı bir deneyim olmadığını ve gerçek yaşam durumlarındaki tecrübelerden

kaynaklanan bilginin mutlak olmasa da geçerli olduğunu savunmuştur. Gerçek yaşam durumlarından doğan normların yalnızca toplumsal bir soyut alanda mevcut değil eylemler üzerindeki belirlenimde de etkili olduğunu ifade etmiştir (Mannheim, 1936: s. 86). Bilginin varoluşsal olarak belirlenmesi anlayışı mekanik bir neden-sonuç dizisi anlamına gelmemekte, deneyim sürecinde gerçekte tezahür ettiği şekliyle yaşam durumu ile düşünce arasındaki ilişkiye atıfta bulunmaktadır (Mannheim, 1936: s. 267). Bu anlayış, politik düşüncüyü anlamanın bir aracı olarak düşüncenin içkin gelişimi için açık bir alan bırakmaktadır.

Bir fikrin iç yapısı veya mantığı ileriye doğru bir yol önerebildiği ve mevcut seçeneklerin sınırlarını çizebildiği sürece toplumsal düşünce bağlamında bireylerin eylemselliklerine aracılık edebilir. Fikirler aracılığıyla somutlaşan eylemler, karşıtları ve bunlarla ilişkili fikirlerle harmanlanarak yoluna devam edebilir veya geçerliliğini tamamen yitirebilir (Mannheim, 1936: s. 269). Söz konusu değişimin kaynağı fikirlerin kendisi değil toplumsal düşüncede yenilenmenin kaynağı olarak bireylerdir. Bilginin toplumsal olarak türetilmesi bağlamında bireysel eylemsellik anlayışının benimsenmesi çok önemlidir çünkü mevcut düzenin sınırlarını aşan şey bireyin özgün kişisel zihninden doğan düşünsel etkenler ve bunlara göre şekillenen eylemlerdir. Bu anlamda, ideoloji aynı zamanda beklentileri ve olasılıkları tanımlayan normatif bir işleve hizmet etmektedir (Mannheim, 1936: s. 206).

1.3.1.3.4. İdeoloji İçin Sentez Model

Yukarıda bahsedilen faktörler birlikte ele alındığında toplumsal ve siyasal ilişkilerde düşünsel etkenlerin rolünü değerlendirmek için kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçeve iki boyutlu olarak tanımlanabilir. Birincisi ideolojinin “birey”, “toplum” ve “öteki” olarak çoklu etkileşim düzeylerinin tek bir çerçeveye dahil edilmesine olanak sağlamasıdır. İkincisi ise ideolojinin “tanımlayıcı”, “normatif” ve “muhtemel” olmak üzere çoklu oluş düzeyleri şeklinde tanımlanan üç modelde incelenebilmesidir.

İdeolojinin hem bir sorgulama konusu olarak analitik hem de siyasetin bir nesnesi olarak politik bir olgu olduğunun kabul edilmesi sentez çerçeveyi iki bölüme ayırmaktadır. İlk bölüm, düşünsel etkenin kaynağı olan özneye ilişkili olarak ideolojinin inşacı etkilerini açıklamaktadır. İkinci kısım ise ilgili özne için bir düşünce nesnesi veya politik eylem olarak ideolojinin

inşacı etkilerini ortaya koymaktadır. Bu çifte hareketle ortaya çıkan sentez model, bilginin toplumsal yapısı ile toplumsal ilişkilerin düşünsel yapısını birleştirerek düşünsel etkenlere bağlı olguların sorgulanmasına ve ideolojik açıklamasının yapılabilmesine olanak sağlamaktadır.

İdeolojiye dair ortaya çıkan sentez model, toplumsal ilişkileri tanımlayan bir algılamalar dizisinin yanısıra mümkünlüğünü ve arzulanırlığını tanımlayarak eylem için de bir çerçeve sunmaktadır. Kişi düzeyinde bu çerçeve bireyin kendisi ve öteki arasındaki simetriyi olabildiğince korurken sistemik düzeyde ise bireysel eylemsellik ile olasılıklara dair tanımları birleştirerek toplumsal sistemlerdeki yeniden üretim ve değişim mantığını birbirine bağlamaktadır. Bunlara ek olarak sentez model aynı zamanda mikro güdülenmeler ve makro sonuçlar arasındaki bağlantıların inşacı bir kavramsallaştırmasını önermektedir.

Tablo 1. Özne Olarak İdeoloji Modellemesi

	Birey	Toplum	Birey-Toplum
Tanımlayıcı	Çıkarlarım nelerdir?	Toplum nedir?	Toplum beni nasıl sınırlamaktadır?
Normatif	Değerlerim nelerdir?	Toplum ne olmalıdır?	Toplumsal benden beklentileri nelerdir?
Muhtemel	Nasıl hareket edebilirim?	Toplum nasıl değiştirilebilir?	Toplum için ne yapabilirim?

Tablo 2. Nesne Olarak İdeoloji Modellemesi

	Öteki	Öteki-Toplum	Öteki-Birey
Tanımlayıcı	Ötekiler neye inanıyor?	Ötekiler toplumu nasıl etkiliyor?	Ötekiler beni nasıl etkiliyor?
Normatif	Ötekiler neye inanıyor?	Ötekiler toplumu ne şekilde değiştirmek istiyor?	Ötekine karşı nasıl davranmalıyım?
Muhtemel	Ötekiler nasıl hareket edecek?	Ötekiler toplumu nasıl değiştirebilir?	Ötekini nasıl kullanabilirim?

1.3.2. İdeoloji Olarak İslamcılık

İslami uyanış, fundamentalizm ve radikalizm aynı olgular olmasalar da benzer bir kökü paylaşmaktadırlar. İslami fundamentalizm, radikalizm veya uyanış şeklinde olmak üzere İslamcılığın yayılmasından bahseden analistler hem toplumsal hareketlere hem de fikirlerin benimsenmesine atıfta bulunmaktadır (Ware vd 2003: s. 287-302).

İdeolojiler ancak siyasal veya toplumsal ilişkilerle ilgili mevcut söylemler ve fikirlerle etkileşime girerler. Bu durum özellikle mevcut bir yapıdan açıkça yararlanan ideolojiler için geçerli olmaktadır. Geleneksel bilgileri bünyesinde barındıran ve kimlik ifadesi olan tarihsel kültürün fikir, kavram ve uygulamalarıyla etkileşime giren veya bunlar üzerine inşa edilen ideolojiler daha büyük bir başarı ve benimsenme olasılığına sahip olacaktırlar (Meddeb, 2003: s. 6).

İslamcılık; İslam'ın ideolojileştirilmesine, İslami inançların, ilkelerin ve uygulamaların; politik kurumlar, düzen ve eylem de dahil olmak üzere siyasal alana açıkça uygulanmasına atıfta bulunmaktadır. En kısa tanımlamayla, İslam'ı referans gösteren ideolojik güdülenmelerle siyasal hayata katılmayı sağlayan davranışlar bütünüdür (Roberson, 1996: s. 251-252; Black, 2001).

Bu çalışma bağlamında, kamusal alandaki sekülerliği gerekli veya arzu edilen olarak kabul eden ancak kişisel politik eylem ve tutumlarını dini ilkeleri nezdinde yönlendirilen gruplara yönelik bir tanım olarak siyasal İslam da yeni-gelenekçilik olarak İslamcılık genel tanımlaması kapsamında değerlendirilmiştir (Meddeb, 2003: s. 197).

İslami fundamentalizm terimi de İslamcılığın şiddeti dışlayan açıklayıcı bir boyutu olarak çalışma bağlamında kullanılmıştır (Esposito, 1999: s. 5-6). İslami fundamentalizm sadece politik bir hareket değil aynı zamanda ciddi bir düşünce sistemine dönüşmüş felsefi ilkeler sağlayan entelektüel bir hareket olsa da bu çalışmada onun entelektüel yönüyle bağlantılı siyasal tezahürlerinin incelenmesi hedeflenmiştir (Moussalli, 1992: s. 9). İslami radikalizm ise yukarıdaki terimlerden biriyle eş anlamlı kullanıldığı sürece pek bir şey ifade etmezken bu çalışmada şiddete göz yuman veya teşvik eden İslamcıları ifade etmek için kullanılmıştır.

Toplumsal ve ekonomik modernleşme, onunla bağlantılı kültürel bozunumla birlikte geleneksel sonrası toplumlarda Müslümanların psikolojik olduğu kadar fiziksel olarak savrulmalarına sebep olmuştur. Askeri ve siyasal boyunduruk ile ekonomik, toplumsal ve kültürel bozulma olarak kendini gösteren sömürgecilik deneyimleri ümmet için fiziksel, psikolojik ve entelektüel olarak derin bir travma yaratmış ve Müslümanlar arasında farklı tepkiler doğurmuştur (Esposito, 1999: s. 50-51).

Avrupa sömürgeciliğinin ilk dönemi boyunca Müslümanların gerçek İslami değerlerden ayrılmasından yakınan ve İslam'ın özüne dönülmesini savunan çeşitli reddiyeci ve ihyacı hareketler ortaya çıkmış, ancak bunlar sınırlı veya geçici başarıların ötesine geçememiştir (Esposito, 1999: s. 47-48). Avrupa'nın askeri ve ekonomik üstünlüğü altında reddiyecilik ve ihyacılık hareketlerinin moderniteye ve sömürgeciliğe etkili bir yanıt verememesiyle birlikte modernist İslam'ın çekiciliği I. Dünya Savaşı'na kadar sürecek bir gerilemeye girmiştir. İslami modernizmin marjinalleşmesi ve yirminci yüzyılda entelektüel bir hareket olarak yeniden İslami uyanış fikrine dönüş, I. Dünya Savaşı'nın ardından Batılı toplumsal ve siyasal modellerin azalan prestiji ve Müslüman dünyasındaki Avrupa kolonilerinin bağımsız devletlere dönüşmesiyle ilgilidir (Black, 2001: s. 308).

İslami kurumların sömürge sonrası ortaya çıkan yeni devletlerin siyasal yapılarındaki geleneksel etkisi azalmıştı. Bu bağlamda, yerel koşullara ve siyasal yapılara uygun olarak farklı ideolojiler ileri sürülmüş veya benimsenmiştir. Arap dünyası başta olmak üzere milliyetçiliklerin ortaya çıkışıyla birlikte devletlerin laik otoriteyle rekabet edebilecek veya onu zayıflatabilecek İslamcı ideolojiye karşı harekete geçtiği görülmüştür. İslamcılığı benimseyenler özellikle laik hükümetlerin vaat edilen ekonomik refahı sunmadaki başarısızlığı ve İsrail'e karşı askeri başarıya ulaşmadaki başarısızlığını ileri sürerek diğer ideolojilerin meşruiyetini azaltmaya başlamışlardır. İslamcılık, 20. yüzyılın ikinci yarısı boyunca Arap-İsrail Savaşları, İran İslam Devrimi ve Afgan Cihadı gibi bir dizi dönüm noktası niteliğindeki siyasal gelişmeye paralel olarak potansiyel bir meşruiyet ve muhalefet kaynağı olma rolünü arttırmıştır (Black, 2001: s. 309).

Seküler otoriteye karşı İslamcı ideolojilerin rolü, özellikle İslamcı hareketlerinin baskıya maruz kaldığı durumlarda belirginleşmiştir (Esposito, 1999: s. 272). Belirli grupların, örgütlenmelerin ve ağların siyasal olarak dışlanması İslamcılar arasında daha büyük bir toplumsal aktivizmi teşvik

etmektedir. Buna ek olarak devlet destekli kurumlar aracılığıyla dinin seküler otoritenin kontrolünde tutulması, resmi İslam'ın meşruiyetini kaybetmesine sebep olmakta ve İslami temsil gücünün muhalif gayri resmi İslamcı hareketlere kaymasına katkıda bulunmaktadır. İslamcı politikaların seküler siyasal iktidarlar tarafından bir meşruiyet aracı olarak kullanılması ve İslam'ın resmi yollarla kontrol altında tutulması, tersine bir etki yaratarak İslamcı ideolojiyi benimseyen grupların siyasal söylem ve beklentiler üzerindeki etkinliğinin artmasını kolaylaştırmıştır (Mernissi, 1993: s. 53-54).

Sovyetler Birliği sonrası dönemde küresel İslami uyanış bağlamının bir parçası olarak Orta Asya'nın karşı karşıya olduğu İslamcı ideoloji türevleri; fundamentalist, radikal ve yeni-gelenekçi şeklinde sınıflandırılabilir.

1.3.3. İslamcılığın Üç Türü

1.3.3.1. İslami Fundamentalizm

Fundamentalizm kavramı tarihte karşımıza ilk olarak Hristiyanlığın en saf halini yaşadıklarını savunan Protestan Hristiyanların kendilerini fundamentalist diye tanımlamalarıyla çıkmıştır. İlk kullanım bağlamında fundamentalizm Yeni Ahit'in yani İncil'in doğrudan tanrı tarafından dikte ettirilmiş sözler olduğuna inanan kişilerin yolu anlamını taşımaktadır. Fundamentalistler, Hristiyanlığın kutsal kitabının hatasız olduğuna inanmakta ve ona yönelik tahrif edildiği niteliğindeki hiçbir eleştiriyi kabul etmemektedirler. Dinin metinsel kökenlerine dönmeyi amaçlayan Hristiyan fundamentalizmine göre tanrının yargısını ifade eden tek otorite İncil'dir. Dolayısıyla bu anlayışta kilisenin otoritesi reddedilmiş olmaktadır (Altıntaş, 2002).

İncil'deki metinlerin insanlar tarafından tahrif edilip edilmediği, insanların kutsal kitabın metinlerine literal olarak sadık olması gerektiği veya metinlerin farklı yorumlamalar aracılığıyla yeni anlamlar kazanıp kazanmadığı meseleleriyle alakalı bir tartışma şeklinde gelişen fundamentalizm, zaman içerisinde kutsal kitabın öngördüğü dini yaşam tarzına uygun bir toplumun ne şekilde tesis edileceği boyutuna evrilerek özünde siyasal bir anlama kavuşmuştur.

Modernizm karşısında Hristiyanlığın temelinde yatan asıl değerleri yüceltmek ve korumak vaadiyle ortaya çıkan fundamentalizm kavramı zaman içerisinde Hristiyanlık kalıbını aşarak tüm dinler için aynı amacı

gerçekleştirmek şeklinde anlaşılacak biçimde tanımı genişlemiştir. Buna ek olarak dogmaya dayalı tüm olumsuz çağrışımlarına rağmen dinin özüne dönmeye yönelik entelektüel bir çabayı da bünyesinde barındırdığı için olumlu ve faydalı bir hareket olarak da değerlendirilmiştir. Günümüze yaklaşıldıkça bu kavram; hoşgörüsüz bağnaz dindarların toplumlar üzerinde dine dayalı baskı kurma girişimi olarak algılanır hale gelmiş ve kavrama olumsuz bir anlam yüklenmiştir (Bulaç, 1997: s. 31).

Fundamentalizm çıkışı itibariyle Batı kökenli bir kavram olsa da yarım asırdan fazla bir süredir İslam dini içerisindeki Selefi eğilimli anlayışları nitelendirmek amacıyla kullanılmaktadır. Fundamentalizmin İslam dinine atıf yapan biçimlerinin tanımını yapmak ve sınırlarını çizmek; kavramın dini canlanma, reform vb. olguları da kapsayacak şekilde kullanılmış olmasından dolayı oldukça zordur.

İslami fundamentalist hareketler; İslam'ın tüm insanlığa gönderilmiş olması özelliğini vurguladıkları için evrenselci, tevhid anlayışını benimsedikleri için ise üniteryan bir karakterdedirler. Bununla birlikte İslami fundamentalist yapılanmalar doğdukları ve faaliyet gösterdikleri coğrafyaların çeşitli yerel şartlarından az da olsa etkilenmişlerdir (Kirman, 2008: s. 283).

Sömürgeci ülkeler Ortadoğu için 20. yüzyılın ilk yarısında, Orta Asya için ise Sovyetler Birliği dağılmasıyla birlikte İslam ülkelerinden çekildiklerinde miras olarak seküler hukuka uygun idare türleri bırakmışlardır. Ekonomik refah ve demokrasi vaadi yerine getirilememiş, İslam ülkelerinin geri kalmışlığı devam etmiştir. İslamcılar karşı karşıya oldukları sorunlar için başat sorumlu olarak yeni ortaya çıkmış devletlerin seküler yapısını görmüşlerdir. İslamcılar; Müslüman halkların ancak İslam hukuku ile yönetilmesi gerektiğini savunmuşlar ve bunu İslam dünyasının gelişmesi için olmazsa olmaz gereklilik olduğunu düşünmüşlerdir. İslami fundamentalist hareketler de bu anlayış doğrultusunda siyasallaşmış ve politik hedeflerinin çerçevesini belirlemiştir (Sonn, 2006: s. 181).

İslami fundamentalizm mevcut birçok araştırmada, çoğu kez İslami radikalizm ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Orta Asya özelinde yapılan bu çalışmanın kavramsallaştırmasında ise İslami fundamentalizm köktendinci ve tebliğci olmasına rağmen şiddet kullanımını kesinlikle reddeden, daha çok entelektüel ve metinsel düzeyde faaliyetler amacıyla örgütlenmiş gibi görünen hareketleri nitelemek için kullanılmıştır.

Günümüzde Orta Asya coğrafyasında İslamcılığın bu biçimini en somut şekilde temsil eden yapı Hizb-ut Tahrir'dir.

1.3.3.2. İslami Radikalizm

Radikalizm, toplumsal hareketlerde ve kültürel değişimlerde şiddete dayalı köktencilik savunan doktrindir (Ülken, 1969: s. 179). Ayrıca mevcut siyasal, toplumsal ve ekonomik yapının mümkün olan en kısa sürede sert yöntemler kullanarak yıkılmasını savunan tavır olarak tanımlanmıştır (Kirman, 2008: s. 185). Bunun yanı sıra din, politika, bilim vb. alanlarda köklü yenilikler yapmak anlamında da kullanılmıştır (Güçlü ve Uzun, 2003: s. 845).

İlk kez 18. yüzyılda İngiltere'de ortaya çıkan radikalizm kavramı, belirli bir alanda sorun olarak görülen şeylerin çözümü için toplumsal bakış açısında kökten bir değişim ve büyük çaplı yenilikler gerçekleştirme eğilimini savunan teorik kavram şeklinde algılanmıştır. Aşamalı değişimi ve ıslahatçı tedbirleri reddeden radikalizm, hali hazırda var olan yapıyı tamamen ortadan kaldırmak suretiyle bunun yerine ilerlemeci veya ihyacı farkı gözetmeksizin yenisini koymayı amaçlayan ve bu amaca ulaşmada şiddet kullanımını meşru gören düşüncelerden oluşmaktadır (Kirman, 2008: s. 185).

Doğası gereği ihyacı olan İslami radikalizm ise 1970'li yıllardan sonra modernizm, sekülerleşme, Batılı kurumsal ve ekonomik düzene karşı alternatif olarak asr-ı saadet dönemi İslam'ını vaat eden ve mevcut düzeni yıkmaya yolunda şiddet kullanmayı İslami referanslar yoluyla meşrulaştıran İslamcılık türüdür (Alperen, 2003: s. 20).

Radikalizm kavramı birçok araştırmada fundamentalizm kavramı ile eş anlamlı kullanılmış olsa da bu çalışmada İslamcılığın üç türü bağlamında aralarındaki kesin ayrımı ortaya koyan unsur şiddet kullanımının var olup olmadığıdır. Bu bağlamda fundamentalizmin radikalizme evrilme ihtimali varken radikalizm fundamentalizmi kapsar ancak ona geri evrilmesi mümkün değildir.

İslami tecrübenin ürünü olarak araştırmalarda sıkça kullanılan tecdid, ihya vb. kavramlar Orta Asya örneğinde İslamcılığın tasnifi için yetersiz kalmaktadır. Bu doğrultuda çalışmada Batı'dan alınmış kavramlar üzerinde metinsel olarak oynama yapılmamıştır (Kutlu, 2008: s. 76).

İslami radikalizm savunduğu fikirleri hayata geçirebilmek amacıyla çoğu kez zorunluluktan kaynaklansa da yasal olmayan eylemlere başvurmaktan çekinmemekte ve bu sebeple de İslamcılığın gerek Orta Asya bölgesel güvenliğinde gerekse de uluslararası ilişkiler açısından bir tehdit olarak algılanmasının başat sebebi olmaktadır. Orta Asya’da İslami radikalizmin en somut örneği olan yapılanma Özbekistan İslami Hareketi’dir ve bu hareket, ideoloji olarak İslamcılık bağlamında bölgenin en önemli ve güncel dinamiklerinden biridir. Örgütün ideolojik amaçlarını gerçekleştirmek üzere dini güdülenmeli bir takım şiddet olayları gerçekleştirmesi İslami radikalizm ve terörizm arasında yakın bir ilişki kurulmasına sebep olmaktadır (Arı ve Arslan, 2005: s. 153-157).

1.3.3.3. Yeni-Gelenekçi İslamcılık

Gelenekçi Müslümanlar, Batı kökenli yapıları çekici veya tehdit olarak hissetmeyen, Batı’nın İslam’a alternatif olarak sunulması fikrini kendisiyle alakalı bir düşünce olarak varsaymayan ve Batı tarzı sistemlerin İslam ile ilgili tehlikelerine göstermeyenler olarak tanımlanabilir. Bu tip Müslümanlar geleneksel algılamaları içerisinde kaderciliğe en fazla eğilimli olan kişilerdir.

Gelenekçiler, Batı üstünlüğüne karşı geçmişi taklit geleneğiyle geliştirdikleri argümanlarla cevap vermektedirler. Onlara göre Batı’nın üstünlüğü Allah’ın inananlara gönderdiği ve imanlarını test ettiği bir sınav, hoşgörüyü kabullenilmesi gereken bir cezadır (Shepard, 1982: s. 15). Tarihsel olarak İslam dünyasına gerçekleştirilen Haçlı ve Moğol saldırıları gelenekçi Müslümanlar tarafından bu şekilde algılanmıştır. Bazıları ise Allah’ın kâfirlere dünya nimetlerini verebileceğini ancak cennet nimetlerinden sadece Müslümanların faydalanabileceği inancıyla teselli bulmaktadırlar (Grunebaum, 1962: s. 270).

Gelenekçi Müslümanlar kendi içerisinde reddiyeci ve uyarlamacı olarak ikiye ayrılmaktadırlar (Voll, 1982). Reddiyeciler, 19. yüzyıldan başlamak üzere sömürge devletlere karşı direnişleri ile ön plana çıkan, Batılılaşma’yı tamamen dışlamayan Müslüman aydınlar ve yöneticilerin reform çabalarına katı bir şekilde karşı olmuşlardır. Ayrıca reddiyeciler, dinde yeni bir bakış açısının hakim kılınması ve bu yolla onun hayatın çeşitli alanlarına uygulanması, çağdaş meselelere karşı İslam’ın sunduğu çözüm önerilerini ortaya koyma derdi göstermeyenlerden oluşmaktadır. Uyarlamacılar ise Batılı modellerle uzlaşma yoluna giderek İslam dünyasının bu modellerin

olumsuz sonuçlarından zarar görmemesi için erteleyici yöntemleri benimseyenlerden oluşmaktadır. Bu grubun davranışı üzerinde belirleyici olan etken, içinde bulunulan çağın doğası gereği “asr-ı saadet”e kıyasla kötü olması ve bu sebeple çağa yönelik uyarlamacı mantığın zorunluluk olarak görülmesidir (Lings, 1954: s. 229-235). Orta Asya'nın tarihsel deneyiminden örnek verilecek olursa Kadimcileri reddiyeci gelenekçi, Ceditçileri ise uyarlamacı gelenekçi olarak sınıflandırmak uygundur.

Gelenekçi Müslümanların Batı'ya karşı koyma isteği arttıkça geleneksellikten modernliğe doğru kaymakta ve yeni-gelenekçi İslamcılık ideolojisine yakınlaşmaktadırlar. Burada da kendi içerisinde uyarlamacı ve reddiyeci olmak üzere iki türlü sınıflandırma olduğunu söylemek mümkündür. Yeni-gelenekçilik, farklı tipte İslamcı kimlikleri ortaya çıkarma ve İslamcı ideolojinin türleri arasında dönüşüme müsait olma yeteneği açısından İslami fundamentalizm veya İslami radikalizm ile sekülerlik arasında bir geçiş aşaması olarak değerlendirilebilir. Ancak yeni-gelenekçi İslamcılık istikrarlı bir profilde ortaya çıkıp o şekilde de varlığını sürdürebilmektedir. Yeni-gelenekçi İslamcılar, moderniteyle birlikte gelişen teknolojik gelişmeleri takip etmenin gereklilik olduğunu kabul etmekte fakat bu gelişmeleri alırken sekülerliği benimsemiş olanlara göre daha seçici olmaktadır. Aynı zamanda moderniteyle bağı olan gelişmeleri işlevsel olarak görüp onlara daha az değer atfetme eğilimindedirler (Nasr, 1981: s. 28).

Yeni-gelenekçi İslamcılığı benimseyenler İslami düzen idealine ne kadar az bağlanmışlar ise bu idealin toplumsal pratikte kendini göstermesi o kadar yavaş olmaktadır. Yeni-gelenekçiliğin uyarlamacı kanadı İslami ideal ile gerçeklik arasında belirli bir süre için seküler yapının kontrolde olmasını kabul edilebilir bulmaktadırlar. Uyarlamacılar, devrimci değişimden aşamalı değişimi tercih etmektedirler (Keddie, 1972). Yeni-gelenekçi İslamcılar içerisindeki bazı reddiyeciler ise İslami idealin hayatın her alanına hakim kılınması için daha devrimci eylemlerin gerekli olduğunu hissetmekle birlikte bunun gerçekleşmesi için ihtiyaç duyulan güdülenmeyi, ilerleme düşüncesinden değil geleneksel ve mesianik inanışlarından almaktadırlar.

Yeni-gelenekçi İslamcılık, yerel geleneklerin ne İslam'a tam anlamıyla uygun olduğunu ne de modernite ile bağdaştığını kabul etmekte ancak buna rağmen onlara değer atfetmektedir. Orta Asya özelinde Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından gelişen siyasi konjonktürde ortaya çıkan İslami

Rönesans Partisi yeni-gelenekçi İslamcı grupta değerlendirilebilir. Ayrıca yeni ortaya çıkan bağımsız devletlerde zaman içerisinde güçlenen, günümüzde Türkiye için de büyük bir ulusal güvenlik tehdidi haline gelmiş olan Gülen Hareketi (Fethullahçı Terör Örgütü) de Orta Asya'daki yeni-gelenekçi İslamcı örgütlenme örneğidir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ORTA ASYA'DA İSLAM VE ORTA ASYA TOPLUMLARINDA MÜSLÜMANLIK

19. yüzyılda Rus işgali ve asimilasyon politikalarına maruz kalan Orta Asya coğrafyası 20. yüzyılda siyasal, ekonomik ve sosyal olarak burada asırlardır yaşamakta olan toplumların geleneksel yapısına uymayan bir ideoloji çevresinde şekillenen Sovyetler Birliği'nin hakimiyeti altına girmiştir. Sovyetler Birliği döneminde rejim çok farklı etnik ve kültürel yapıya sahip halkları komünizmin ortak siyasal, sosyal ve ekonomik ilkelerinin potasında eriterek ateist bir "Sovyet insanı" oluşturmak için çabalamıştır. Sovyetler Birliği bu amaç doğrultusunda genelde din ve dindarlık, Orta Asya özelinde ise İslam ve Müslümanlık ile mücadele etmek için kısıtlayıcı politikalar ve yol haritaları oluşturmuştur. Orta Asya toplumları Rus işgaliyle başlayan asimilasyon ve Sovyetler'in yaklaşık yetmiş yıl süren iktidarında sürdürülen köksüzleştirme ve dinsizleştirme faaliyetlerine İslam'ı milli kimliklerini tanımlayan olmazsa olmaz unsur olarak tanımlayarak direnmişlerdir.

Bu bölümün ilk kısmında Orta Asya coğrafyası genel hatlarıyla tanıtılacak bölgedeki nüfusun çoğunluğunu oluşturan Özbekler, Kazaklar, Kırgızlar, Türkmenler ve Tacikler'in İslamlaşma süreci hakkında bilgiler verilecektir. Rus işgali öncesinde bölgenin siyasal yapısı, kültürel hayatı ve dini kurumlarından bahsedilecektir. Ardından Rus işgali ve Çarlık Rusyası'nın İslam'a karşı yürüttüğü politikalara ve Komünist devrimden 1924 yılına kadar olan süreçteki iktidar mücadelesinde İslam'ın durumuna değinilecektir.

İkinci kısımda Bolşevik Devrimi'nden II. Dünya Savaşı'na kadar Orta Asya'da Sovyetler Birliği'nin İslam ile mücadelesi ele alınacaktır. Bu inceleme yapılırken Sovyetler Birliği'nin İslam ile ilişkisinin siyasal, felsefi ve yasal temelleri göz önünde tutularak İslam'a karşı yürütülen savaşın teorik ve pratik yönlerine dikkat çekilecektir. İslam'a karşı savaşın önemli köşe taşları olan dini kurumların ve ulema sınıfının ortadan kaldırılması

süreci anlatılacak, Sovyetler Birliği'nin İslam'a bakış açısı ortaya konacaktır.

Üçüncü kısımda ise II. Dünya Savaşı'ndan Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar olan zaman dilimi içerisinde İslam'a karşı izlenen politikalar, bu politikalar çerçevesinde kurulan dini kurumlar ve bunların Sovyetler Birliği'nin iç ve dış politikasındaki işlevleri tespit edilecektir. Ayrıca bu kısımda Sovyetler Birliği'nin İslam'ı yok etme konusundaki başarısızlığı ve Orta Asya topluluklarının dindarlık düzeyinden de bahsedilecektir. Son olarak ise değerlendirme yapılmak suretiyle bölüm tamamlanacaktır.

2.1. SOVYETLER BİRLİĞİ DÖNEMİNDEN ÖNCE ORTA ASYA

Tarihsel adıyla Türkistan, batıda Ural Nehri ve Hazar Denizi, doğuda Altay Dağı ve Kaşgar'ın doğu sınırları, güneyde İran ve Afganistan, kuzeyde Sibiry arasında bulunmaktadır. Tamamı 5.340.066 km² olan Türkistan'ın bugün Çin hakimiyetinde olan doğu bölümü 1.503.563 ve batı bölümü 3.836.503 km²'dir. 18. yüzyıldan itibaren bölge Batılı ve Rus menşeli kaynaklar tarafından Türkistan yerine Orta Asya olarak nitelendirilmeye başlamıştır. 1924 yılında Sovyetler Birliği'nin bölgeyi Orta Asya ve Kazakistan olarak nitelendirmesi ve bu yönde sınır düzenlemeleri yapmasının ardından Orta Asya ifadesi akademik çalışmalarda yaygın biçimde kullanılmaya başlamıştır. Tarihsel ismi “Batı Türkistan” olan günümüz Orta Asya coğrafyası Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan ve Tacikistan devletlerini kapsamaktadır. Burada yer alan nüfusun çoğunluğu Özbekler, Kazaklar, Kırgızlar, Tacikler ve Türkmenler'den oluşmaktadır. Bu başlık altında adı geçen halkların komünist devrim öncesindeki dini hayatları incelenecektir. * (Togan, 1981)

2.1.1. Orta Asya'da Yaşayan Halkların İslamlaşma Süreci

Kırgızlar, İslam ile ilk kez Karahanlılar zamanında tanışmış olsalar da tam anlamıyla Müslüman bir toplum olmaları yüzyıllar sürmüştür. Nitekim

* Türkistan hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Togan, Zeki Velidi (1981). Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, Cilt: 1 Batı ve Kuzey Türkistan. İstanbul: Enderun Kitabevi.

16. yüzyıl Osmanlı gezginlerinden Seyfi Çelebi Kırgızları inanç açısından “ne kafir ne de Müslüman” şeklinde tanımlamaktadır (Togan, 1927: s. 70).

Tarihsel kayıtlardan anlaşıldığı üzere Kırgızların İslam dinini içselleştirmeleri 17. yüzyılda gerçekleşmiştir. 17. yüzyıl, Kırgızların yaşadıkları toprakların Budist Kalmuklar ve Çinlilerin işgaliyle kültürel ve ekonomik bir çöküntüye maruz kaldığı bir asırdır. Kırgızların bu faktörün etkisiyle İslam’a daha çok bağlanmışlardır. İşgalcilerle mücadele adeta bir din savaşı halini almıştır (İnan, 1985). Asıl olarak Kırgızların İslam’ı kitleler halinde kabulü ise yine 17. yüzyılda Hokand Hanlığı hakimiyetine girdikleri zaman olmuştur. Hokand Hanlığı’nın destekleyici politikalarıyla Fergana Vadisi’nde yaşayan Kırgızlar buradaki dindar Tacik ve Özbek topluluklarla kültürel, sosyal ve ekonomik etkinliklerini arttırmışlar ve bu yolla kendi dindarlık seviyelerinde de yükselme gerçekleşmiştir. Yesevilik, Kadirilik ve Nakşibendilik gibi tarikatların Fergana’daki etkinliği de Kırgızların İslamlaşmasına katkı sağlamıştır (Akiner, 1986: s. 328; Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, 1988: s. 271-272).

Kırgızların İslami duyarlılık seviyeleri ülke bazında homojen değildir. Güney Kırgızistan’ı içine alan Fergana’da yaşayanlarda dindarlık seviyesi oldukça yüksek olmakla birlikte ülkenin doğu ve kuzeyinde dindarlık seviyesi göçebe olarak kalmanın da etkisiyle düşüktür. Genel olarak Kırgız toplumu için İslami anlayış inanç ve ibadet esasları ve sıradan dini adetlerden ibaret olagelmıştır (Akpınar, 1993: s. 130).

19. yüzyılın ikinci yarısında bölgede araştırma yapan Radloff, Kırgızların tamamının kendini Müslüman olarak tanımlamakta olduğunu ancak İslam’a geçişin geç dönemde yaşanmış olmasından dolayı dinen yasak olan veya iyi bakılmayan adetlerin halen devam ettiğini ifade etmiştir (Radloff, 1986: s. 202-203). Tarih boyunca göçebe ve yarı-göçebe yaşayan Kırgızların dini anlayışı bu sebeple yazılı kaynaklardan değil kültürün sözlü kaynakları olan örf, adet ve destanlara göre şekillenmiştir.

Kazaklar yaşadıkları coğrafya itibarıyla uzun yıllar Moğollarla etkileşim içerisinde göçebe olarak yaşamış bir topluluktur. Güney Kazakistan’da Kızılorda, Yesi ve Cambul, Batı Kazakistan’da ise Sibir merkezli olmak üzere 10. yüzyılda İslam ile tanışmışlardır. Batı Kazakistan’a İslam Bulgar ve Kıpçak Türkleri aracılığıyla gelmiştir. Güney Kazakistan’da ise İslamlaşma Karahanlılar devrinde başlamış ve Harezmsahlara zamanında devam etmiştir. Moğolların tüm Orta Asya’yı kontrol altında tuttukları

dönemde ise Yeseviye ve Nakşibendiye gibi tarikatlar öncülüğünde İslam Kazaklar arasında yayılmaya devam etmiştir (İnan, 1976: s. 236-248).

Kuzeyde göçebe olarak yaşayan Kazaklar arasında sabit dini eğitim veren okul ve ibadethane ağının yaygın olmayışından ötürü İslam'ın burada tam olarak içselleştirilmesi 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar olan geniş bir zaman zarfında yavaş yavaş gerçekleşmiştir. 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra Kazaklar arasında İslam Çarlık Rusyası kontrolündeki Tatarlar aracılığıyla yayılmıştır. Bu dönemde Kazaklar her ne kadar siyasi olarak Çarlık Rusyası'na bağlanmış halde olsalar da Rusların Orta Asya'ya açılan kapısı konumundaki bu bölge tam anlamıyla sömürgeleştirilebilmiş değildir. Kazakları yerleşik hayata geçirmek suretiyle bu sorunu aşmak isteyen Çariçe II. Katerina Müslüman Tatarları İslam'ı Rus politikalarına hizmet etmesi amacıyla araştırmak için harekete geçirmiştir (Taymas, 1966: s. 97-98; Zenkovsky, 1960: s. 50). Bu doğrultuda Çarlık Rusyası tarafından resmi belgeyle görevlendirilmiş Tatar mollalar Kazak toplulukları arasında İslam'ı tebliğ etmek, camideki ve doğum/nikah benzeri dini/sosyal görevleri yerine getirmek, İslam hukukunun örf ve adet hukuku üzerinde hâkim hale geldiğinden emin olmak gibi hususlarda çaba harcamışlardır (Togan, 1927: s. 329-332).

Rusların Tatarlar vasıtasıyla İslam'ı kurumsallaştırma politikasında temel amacı dini kontrol altında tutmaktır. Ruslar bu dönemde bir yandan Kazakların İslam'ı öğrenmeleri yönünde politikalar geliştirirken diğer taraftan Hristiyanların misyonerlik faaliyetlerini de desteklemişlerdir. Ancak misyonerlik konusunda Kazakların Hristiyanlaşma'yı Ruslaşma ile eş anlamda algılamaları sebebiyle başarı sağlanamamıştır (Bryan, 1992: s. 19). Kazaklar asırlardır İslam'ı tanıyıp benimsemiş olmalarına rağmen ibadet konusunda yetersiz, adetler hususunda göçebe geleneği devam ettiren bir topluluktur (İnan, 1941-1942: s. 214-215).

İslam'ı kabul etmiş ve yerleşik hayata geçmiş Oğuzlara Türkmen denmiştir (Garriyev, 1989: s. 28). Türkmenler 10. yüzyıldan başlayan ve 11. yüzyıl boyunca devam eden süreçte tamamen İslamlaşmışlar, kültürel ve sosyal hayatlarını İslam'ın gereklerine göre düzenlemişlerdir. Buna rağmen Türkmenlerin dindarlık seviyesi eski geleneklere bağlılık sebebiyle olumsuz etkilenmiştir. 17. ve 18. yüzyıllarda Özbeklerle birlikte Şiilere karşı verilen siyasi mücadele Türkmenler açısından İslam şeriatının örf ve adet hukuku karşısındaki önemini arttırmıştır (Vambéry, 1993: s. 53).

Erken dönemde Türkmenler vakit namazlarını düzenli kılan, hac ve kurban ibadetini önemseyen, oruç ibadetini ise genelde aksatan bir topluluk olarak değerlendirilmiştir (Bacon, 1980: s. 54). Bazı istisnalar dışında dinin emir ve yasaklarına uyan bu topluluk mezhep konusunda ise toplumun kendi tercihine ek olarak geçmişte Şii'lere karşı verilen mücadelenin de etkisiyle koyu bir şekilde Sünni'dir (Vambery, 1993: s. 50-52).

Tacikler Orta Asya'da İslam'ı kabul eden ilk topluluklardan biridir. Taciklerin yaşadıkları topraklar henüz 7. yüzyılın sonlarında Müslümanların hakimiyetine girmiştir. Tacikler Fars kültürüne ait bir topluluk olmakla birlikte mezhep olarak Sünniliği benimsemişlerdir ve Özbeklerle birlikte Orta Asya'nın en muhafazakar topluluğudur (Bacon, 1980: s. 17).

Özbekler tarih sahnesinde 15. yüzyıldan itibaren varlık göstermişlerdir ve hızlı bir şekilde Orta Asya'nın dini, sosyal, kültürel ve siyasal hayatını şekillendiren başat topluluk haline gelmişlerdir. Sünni Müslüman Özbekler Rus işgalinden önce uzun yıllar Orta Asya'da yer alan İslam merkezlerini konumundaki şehirleri yönetimleri altında bulundurmışlardır. Rus işgalinin hemen öncesinde bölgede siyasal olarak varlık gösteren üç hanlığın da yönetiminde de Özbekler hakim konumda yer almışlardır.

Özbekler 15. yüzyıla kadar Kıpçak bozkırlarında Türk ve Moğol boylarından oluşan ve göçebe yaşayan bir topluluk iken Sibir bölgesinde Özbek Hanlığı'nın kurulmasıyla başlayan ve 15. ve 16. yüzyılları kapsayan süreç boyunca aşama aşama Orta Asya'daki önemli İslam merkezlerinin tamamına hâkim olmuşlardır (Ahmedov, 1992: s. 196-198). Hakimiyetleri altındaki coğrafyada yüzyıllar boyunca zaten içselleştirilmiş olan İslami mirası devralmışlar ve Orta Asya'nın en dindar topluluklarından biri haline gelmişlerdir.

Orta Asya'da İslam'ın seyri adeta Özbeklerin siyasi tarihiyle bütünleşmiştir. Bu bağlamda takip eden bölümde Rus işgali öncesinde Orta Asya'da –o dönem anılan şekliyle Türkistan'da- İslam'ın siyasi tarihi incelenecektir.

2.1.2. Rus İşgali Öncesi Orta Asya'nın Siyasi Tarihi ve İslam

Arapların, Türkistan üzerine seferleri 7. yüzyılın ikinci yarısında Emevi idaresinin Kuteybe bin Müslim'i Horasan valiliğine atamasıyla beraber hızlanmıştır. Kuteybe yönetimindeki Arap orduları 709 yılında Buhara,

713'te ise Fergana ve Hokand'ı ele geçirmiştir. Emeviler döneminde Türkler arasında İslam ilk dönemlerde yalnızca bireysel olarak yayılmıştır. Abbasiler döneminde ise Türklerin İslamlaşması hızlanmıştır. 751'de Çinlilerle Araplar arasında yapılan Talas Savaşı'nda Türklerin Müslümanları desteklemesi ise Türkistan'ın İslamlaşması açısından bir dönüm noktası olmuştur (Gibb, 1930; Danişmend, 1978; Yıldız, 1980; Turan, 1980; Kitapçı, 1988; Yazıcı, 1992, s. 11-37).

Türkler arasında bu dönemde olumlu bir şekilde seyreden İslamlaşma 10. yüzyılda 944'te Karahanlılar'ın devlet düzeyinde İslamiyet'i kabul etmeleriyle birlikte yeni bir boyut kazanmıştır (Yazıcı, 1992: s. 81). Bu tarihten sonra Türkler kitleler halinde İslam'ı kabul etmeye başlamışlar; Gazneliler, Selçuklular ve Harezmşahlar tarafından kurulan devletlerle Türkistan üzerinde hakimiyet kurmuşlardır (Barthold, 1990: s. 274).

Türkistan'ın 13. yüzyıl başlarında Moğollar tarafından işgal edilmesi bölgenin sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik yapısında büyük değişikliklere yol açmıştır. Moğol İmparatorluğu, Cengiz Han'ın ölümünden sonra oğulları arasında paylaşılmış ve Türkistan bölgesi Çağatay'a miras kalmıştır. Çağatay Hanlığı bölgedeki hakimiyetini 17. yüzyıl başlarına kadar sürdürmüştür (Kafalı, 1970: s. 103-120). Çağatay Hanlığı'nda halkın çoğunluğu zaten Müslümanlığı kabul etmiş durumdaydı. 1326'da Çağatay Hanı Tarma Şirin'in Müslüman olmasıyla bu hanlık idari düzeyde de İslamlaşmış oldu (Hayıt, 1975(b): s. 1-17).

Kıpçak bozkırları Cengiz Han'ın oğullarından Cuci'ye miras kalmış ve burada Altın Ordu Devleti kurulmuştur. Altın Ordu Devleti yönetimi altındaki halkın çoğunluğu da Müslümandı. Kuruluşunun üzerinden çok zaman geçmeden Berke Han'ın Müslüman olmasıyla birlikte Altın Ordu da devlet düzeyinde hızla İslamlaşmaya başlamıştır. 1312 yılında Altın Ordu tahtına geçen Özbek Han zamanında ise İslam hayatın her alanında hâkim hale gelmiştir (Tiesenhausen, 1941; Yakubovsky, 1976; Kafalı, 1976).

14. yüzyılın son çeyreğinde Türkistan tarihine damgasını vuran Timur ortaya çıkmıştır. Timur, Çağatay Hanlığı'ndaki karışıklıklardan yararlanmış ve 1370 yılında Timurlular Devleti'ni kurmuştur. Kısa sürede hanlığının sınırlarını genişleterek önce Harezm topraklarını sonra da doğuda Yarkent'i ele geçirip Çağatay Hanlığı'na son vermiştir. 1391-1395 yılları arasında düzenlediği seferlerle Altın Ordu Devleti'ni de kendisine bağlayan Timur öldüğü zaman Anadolu'dan Çin'e kadar uzanan bir imparatorluk miras

bırakmıştır. Türkistan'da Timurlular'ın hakimiyeti 1506 yılında bir Özbek hanı olan Şeybani Muhammed tarafından Herat'ın ele geçirilmesiyle sonlandırılmıştır (Aka, 1989: s. 181-289).

15. yüzyılda Altın Ordu Devleti zayıflayıp küçük hanlıklara bölünmüştür. 1428 yılında Özbek lider Ebülhayr Han Sibir'de kendini han ilan ederek bağımsız Özbek Hanlığı'nı kurmuştur. Ebülhayr Han 1468'de Doğu Türkistan hâkimi Yunus Han tarafından öldürülesiye kadar Harezm ve Fergana'yı kontrol altına almış bulunmaktaydı (Barthold, 1991: s. 84).

1500'de tahta geçen Şeybani Muhammed Han zamanında Amu Derya (Ceyhun) ve Siri Derya (Seyhun) nehirleri arasında kalan bölge olan Maverayünnehir'deki Özbek nüfuzu iyice sağlamlaşmıştır. Balkaş Gölü'nden Aral Gölü'ne, Curcan'dan Fergana'ya kadar büyük bir bölgeyi kontrol altına alan Şeybani Muhammed Han 1510'da Safeviler ile yapılan savaşta mağlup olup ölmüştür (Gulyamov, 1958; s. 219-222).

16. ve 17. yüzyıllar üçü de Türk hanedanlar tarafından idare edilen Şeybaniler, Safeviler ve Babürler tarafından yürütülen Türkistan üzerinde hakimiyet kurma mücadelesiyle geçmiştir. Bu mücadele Özbek Şeybaniler'in galibiyetiyle sonuçlanmıştır. Özbek Abdullah Han 1157'de Buhara'yı ele geçirip Özbek Hanlığı'nın başkenti olarak ilan etmiş ve böylece bu devlet artık Buhara Hanlığı olarak anılmaya başlamıştır (Gulyamov, 1958; s. 224).

Abdullah Han'ın Buhara'ya yaptığı yatırımlar sonucu burası uluslararası bir üne kavuşmuştur. Dini ilimlerin medreseler yoluyla öğretiminin yaygınlaşması sonucunda Buhara şehri İslam'ın önemli merkezlerinden biri olma vasfını yeniden kazanmıştır (Gulyamov, 1958; s. 224-226).

2.1.2.1. Buhara Hanlığı (1599-1920)

Özbek Hanlığı'nın halefi olan Buhara Hanlığı'nda Abdullah Han'ın ardından sırasıyla Canoğulları (Astrahanlar) ve Mangıtlar hüküm sürmüşlerdir (Bala, 1989: s. 768). Astrahan hanlarının torunlarından Canoğulları sülalesinden gelen Muhammed Baki'nin Buhara'da 1599 yılında tahta oturmasıyla hanedan Canoğulları'na geçmiştir. 18. yüzyılın başında 1702'de yönetime gelen Ubeydullah Han'ın merkezi idareyi güçlendirmek için başlattığı sosyal, ekonomik ve siyasi düzenlemeler isyanlara ve iç karışıklıklara yol açmıştır. Bu dönemde Fergana Vadisi hanlıktan ayrılarak

Hokand Hanlığı olarak örgütlenmiştir. Canoğulları hanedanının Buhara Hanlığı'ndaki hakimiyeti Ebulfeyz Han'ın 1753'teki ölümüyle birlikte sona ermiştir. Ebulfeyz Han'ın erkek çocuğu olmadığı için hanedan Mangıt emiri Atalık Muhammed Rahim ile birlikte Mangıtlar'a geçmiştir. Atalık Muhammed Rahim'den sonra tahta geçen Mir Masum Şah'ın "Emir" unvanını kullanmayı tercih etmesiyle birlikte 1785'ten sonra bu ülke Buhara Emirliği adıyla anılmaya başlanmıştır (Hayıt, 1975(b): s. 30).

1826'ya kadar barışçı bir siyaset izleyen Buhara Emirliği'nde Nasrullah Han'ın emir olmasıyla birlikte Hive ve Hokand Hanlıkları ile Türkistan hakimiyeti mücadelesine girilmiştir. Bu esnada Buhara Emirliği'nde iç isyanların devam etmesi ve diğer hanlıklarla sürdürülen çatışmalar Özbekleri zayıflatmış ve Rus işgalinin zemininin hazırlanmasına katkıda bulunmuştur. 1868 yılında Emir Muzaffer Han döneminde imzalanan bir anlaşma ile Buhara Emirliği içişlerinde bağımsız dışişlerinde Rusya'ya bağımlı hale gelmiştir. Buhara Emirliği 1917'deki Bolşevik Devrimi'nin ardından tekrar siyasi bir varlık olarak ortaya çıkmış olsa da 1920'de Bolşeviklerin desteğini alan Yaş Buharalılar tarafından tamamen ortadan kaldırılmıştır (Bala, 1989: s. 768-769).

2.1.2.2. Hive Hanlığı (1512-1920)

Tarihsel süreçte Hive şehrinin içinde bulunduğu Harezm bölgesi sırasıyla Harezmşahlar, Moğollar, Timurlular ve Safevilerin yönetimi altında olmuştur. Harezm bölgesi 1500'lerin başında Şii Safevilerin eline geçene Özbek İlbars, halkı şii yöneticilere karşı ayaklandırmış ve 1512'de Hive Hanlığı'nı kurmuştur. 17. yüzyılın ortalarına kadar Hive Hanlığı bazen bağımsız bazen ise Buhara Hanlığı'na bağımlı bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Ebulgazi Bahadır Han'ın 1644 yılında tahta geçmesiyle birlikte Hive tekrar güçlü hale gelmiştir. Onun zamanında hanlık ekonomik ve kültürel olarak büyük bir gelişim göstermiştir (Hayıt, 1975(b): s. 28-29; Ahmedov, 1994: s. 217).

18. yüzyılın başında Ebulgazi Hayr Han döneminden sonra Hive Hanlığı'nda başlayan taht kavgaları Rusların ve Farsların bölgeye nüfuz etmelerine zemin hazırlamış ve ülkeyi içten zayıflatmıştır. Ruslar 1. Peter döneminde 1717'de ilk kez Hive'yi işgal girişiminde bulunmuş ancak başarısız olmuştur. İran hükümdarı Nadir Şah 1740'ta Hive'yi İran'a bağlamış ancak Hive 1747'de Nadir Şah'ın ölümünün ardından

bağımsızlığını tekrar elde etmiştir. 1806'da Hive'de tahta geçen Muhammed Rahim Han zamanında Merv, Horasan ve Kazak topraklarının bir kısmı Hive'ye katılmış, hanlık oldukça güçlenmiştir. Hive Hanlığı Muhammed Rahim Han'ın 1826'da ölmesinin ardından 1846'da Muhammed Emir Han tahta çıkasıya kadar iç karışıklık içerisinde kalmış ve zayıflamıştır. Bu durum Rusya'nın Hive'ye saldırı hazırlıklarını tamamlamasına yardımcı olmuştur. 1873 yılında 3. Muhammed Rahim Han döneminde Rusya, Hive Hanlığı'nı içişlerinde bağımsız dışişlerinde Çarlığa bağımlı bir devlet haline getirmiştir. 1917 yılında gerçekleşen Bolşevik Devrimi'nin ardından Şubat 1920'de Bolşevik destekli Yaş Hiveliler tarafından tamamen ortadan kaldırılana kadar Hive Hanlığı Özbekler ve Türkmenlerin iktidar mücadelesine sahne olmuş ve bağımsız bir devlet olarak yoluna devam edebilme adına bir varlık gösterememiştir (Hayıt, 1975(b): s. 100-105; Garriyev, 1989: s. 50-57).

2.1.2.3. Hokand Hanlığı (1722-1876)

Şeybani Ebulhayr'ın torunu Şah Ruh 1722'de Buhara Eminliği'nden ayrılarak Fergana Vadisi'nde Hokand Hanlığı'nı kurmuştur. Kuruluşunun üzerinden az bir zaman sonra 1738 yılında hanlık Çinliler tarafından işgal edilmiştir. 1799 yılında Alim Han Hokand Hanlığı'nı Çin hakimiyetinden kurtarmış ve hanlık yıkılasıya kadar iktidarda kalacak olan Ming Hanedanı'nın ilk temsilcisi olmuştur. Alim Han zamanında Taşkent Hokand Hanlığı topraklarına katılmış, askeri ve ekonomik alanda gelişme yaşanmıştır. Alim Han'ın ardından yerine kardeşi Ömer Han geçmiştir. Ömer Han dindar kişiliğiyle ün salmış, dini eğitime büyük önem vermiştir. Onun zamanında ulema sınıfı korunup kollanmış, çok sayıda cami ve medrese inşa edilmiştir. Böylece Hokand Hanlığı'nın İslami karakteri güçlenmiştir. Kırgız bozkırlarını ve Yesi'yi hanlık topraklarına kattıktan sonra Ömer Han "Emir-ül Müminin" unvanını kullanmaya başlamıştır. Ömer Han'ın oğlu Muhammed Ali Han babasının ulemayla ve hanlığı güçlü kılmak ile ilgili politikalarını devam ettirememiş ve bunun üzerine Buhara Emirliği 1842'de Hokand Hanlığı'nı işgal etmiştir (Gulyamov, 1958: s. 264-265).

Hokand Hanlığı'nda yaşayan Özbekler Buhara Emirliği'nin baskıcı politikalarına karşı Kırgız ve Kazaklarla birlikte isyan etmiş ve 1845'te Hudâ Yar Han önderliğinde Buharalıları Hokand'dan çıkarmışlardır. Bu

dönemde Hokand Hanlığı'nda toprak bütünlüğü tam olarak sağlanamamış ve Çarlık Rusyası'nın işgalleri başlamıştır. Rusya 1853'te Ak Mescit'i ve 1865'te Taşkent'i işgal etmiştir. Nihayet 1876'da Rusya Hokand Hanlığı'nı Fergana Vilayeti olarak düzenleyip Türkistan Genel Valiliği'ne bağlamak suretiyle ortadan kaldırmıştır (Ziyaev, 1990: s. 184-189; Hayıt, 1975(b): s. 65-92).

2.1.3. Rus İşgali Öncesi Orta Asya'da Kültür ve İslam'ın Kurumsal Yapısı

Orta Asya'da Rus işgali öncesinde Türkistan hanlıkları olarak adlandırılan Buhara, Hive ve Hokand hanlıklarında kültürel arkaplan ve İslam'ın kurumsal yapısını incelemek Sovyet döneminde ortaya konulan din politikalarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu başlık altında söz konusu üç hanlıkta da genel olarak ortak olan özellikler ve kurumlar incelenecektir.

2.1.3.1. Kültür

Orta Asya; Türk, İslam, Çin, Hint ve Fars medeniyetlerinin kesişim alanında yer alan bir coğrafyadır. Bölge İslam'ın girişiyle birlikte kültür seviyesi ve uygarlık düzeyi açısından dünyaya ışık tutabilecek seviyeye ulaşmıştır. Moğol istilası ile birlikte Orta Asya'daki İslam uygarlığı duraklama ve gerileme dönemine girmiştir. Yine de Bolşevik Devrimi'ne kadar İslam Orta Asya'nın kültürel hayatına hâkim olmuştur.

Orta Asya'da kültür hayatı Rus işgaline kadar ekonomik ve siyasal gücün yokluğunun da etkisiyle birlikte büyük bir durgunluk içerisinde kalmıştır. Çarlık Rusyası'nın Orta Asya'yı işgal etmesiyle birlikte düşünsel hayatta yeniden hareketlilik görülmeye başlamıştır. 19. yüzyılın son çeyreğinde başlayan ve Kazan Tatarları öncülüğünde gelişen Ceditçilik akımı kısa bir zamanda Çarlık Rusyası'ndaki tüm Müslüman bölgelerde yayılmıştır. İsmail Gaspıralı, Şehabeddin Mercani ve Musa Carullah hareketin önde gelen temsilcileri arasında sayılabilir. Ceditçiler çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmak ve dünyanın ileri toplumları arasına girebilmek için başta eğitim olmak üzere ekonomik ve sosyal hayatın geniş bir kısmına hâkim olan geleneksel İslami kavram ve kurumların, Müslümanların düşünsel ve kültürel tecrübelerinin Avrupa değerleri ışığında yeniden yorumlanması ve bunların hayata geçirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Çarlık Rusyası ve Orta Asya

hanlıklarına yakın olan ulema ise Kadimcilik adı verilen ve Ceditçiliğe muhalefet edenler olarak tanımlanan bir grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadimciler Müslümanların hayatının tüm yönlerine hâkim olan ve onu şekillendiren geleneksel yapının aynı şekliyle korunmasından yana olmuşlardır (Saray, 1987).

2.1.3.2. Dini Kurumlar

Orta Asya'daki hanlıklar birer İslam devleti olduklarını her fırsatta vurgulamışlar ve kurumsal yapılarını bu niteliklerine göre şekillendirmişlerdir. Bu başlık altında incelenecek olan dini kurumlar sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal işleve sahip, İslam'ın uygulayıcıları ve yorumlayıcıları konumundaki ulema tarafından idare edilen yapılardır.

Orta Asya hanlıkları içinde medreseleri ve ulemasıyla Buhara İslam dünyasında ün salmıştır. Buhara uleması ve dini kurumları Hive ve Hokand hanlıklarına örnek olmuştur. Buhara'da yaşanan gelişmeler ve değişiklikler diğer hanlıklara da yansımıştır.

Orta Asya hanlıklarında siyasi hareketlerin, rejimlerin ve kurumların tek meşruiyet kaynağı İslam olmuştur. Toplumsal, bireysel ve kurumsal hayata hâkim olan ulema; kadılık, müftülük, imamlık, müezzinlik, muallimlik ve müderrislik gibi mesleklerin icracısı konumunda olmuştur.

Buhara Emirliği'nde ulema soy bakımından ayrıcalıklı sınıflardan olan Seyyid, Hoca ve Mir ünvanlarıyla anılan kişilerden oluşuyordu. Hz. Muhammed'in soyundan gelenler Seyyid, ilk üç halifenin soyundan gelenler Mir, Arap ordusunun komutanlarının soyundan gelenler ise Hoca ünvanına sahipti (D'encausse, 1988: s. 32). İlmî bilgi seviyesi açısından ise aşağıdan yukarıya doğru uruk, sudur ve sadr olmak üzere üç ünvan bulunmaktaydı. Medrese eğitiminin son aşamasına kadar gelebilen mollalara sadr ünvanı verilmiş ve görevlendirmeler ilmi ünvanlara göre yapılmıştır (Fıtrat, 1991: s. 25).

İslami toplum ve devletlerde ulema günümüzde medyanın işlevini yürütmüştür. Ulema siyaseten idareyi kamuoyu gözünde meşru veya gayrimeşru gösterebiliyordu. Bu bağlamda han ve emir tarafından atanan ulema genellikle yöneticinin durumunu meşrulaştırmış ve toplumu ona biat etmeye daveti bir görev olarak görmüştür (Fıtrat, 1991: s. 38). Gerekli görülen durumlarda yönetimin uygulamalarına karşı da çıkan ulema yöneten

ve yönetilen sınıf arasındaki orta sınıfı oluşturmuştur. Bu açıdan ulema yönetici sınıf üzerinde etki ve nüfuz sahibi olagelmıştır. Örneğin medreselerdeki öğrenciler dini makamlara yapılacak atamalar öncesinde gösteriler yapmak suretiyle kamuoyu oluşturup idarenin kararlarını etkilemişlerdir (D'encausse, 1988: s. 33).

Dini görevler dışında vilayetlerde valilik görevi gibi idari göreve atanan ulema mensuplarına rastlamak da mümkündür (Gulyamov, 1958: s. 33-36). Bunun yanı sıra ulema; adliyede, eğitimde, vakıf ve cami hizmetlerinde de kontrol sahibi olmuştur. Bu genel değerlendirmenin ardından Orta Asya hanlıklarındaki dini kurumlar ve makamlara değinmek yerinde olacaktır.

2.1.3.2.1. Kadı-Kelanlık

Orta Asya hanlıklarında en büyük dini kurum kadı-kehanlık kurumuydu. Bu kurumun başında yer alan kişiye “büyük kadı” anlamına gelen kadı-kehan denilirdi. Yetkisi, statüsü ve sorumlulukları bakımından kadı-kehan erken dönem İslam devletlerindeki kâdı-l-kudât, Osmanlı Devleti'ndeki şeyhülislamın karşılığıydı. Adliye, iç güvenlik, eğitim, vakıflar, müftülükler, cami hizmetleri bu kuruma bağlıydı (Fıtrat, 1991: s. 23-24).

Kadı-kehanlar sık sık emir ve hanın huzuruna çıkar ve danışmanlık yaparlardı. Devlet ve millet meselelerinde yönetim üzerinde büyük etki sahibiydiler (Fıtrat, 1991: s. 38). Çeşitli dini nitelikli gruplar bu makamı ele geçirmek için kıyasıya mücadele etmişlerdir (Fıtrat, 1991: s. 25).

Orta Asya'da kadı-kehanlık kurumu toplum ve devlet hayatının vazgeçilmez unsurlarından biri olmuştur. Hiçbir siyasal otoriteye biat etmeyen Müslümanlar arasında dahi kadı-kehanlık ulema ve din hizmetlerinin başı olmuştur (Vambery, 1993: s. 66). Taşkent gibi yarı bağımsız önemli şehirlerde de otonom kadı-kehanlık kurumu mevcut olmuştur (Togan, 1927: s. 274).

2.1.3.2.2. Şeyhülislamlık

Orta Asya'da görevleri, yetkileri ve başlangıç tarihi tam olarak bilinmese de Timurlular Devleti'nden beri şeyhülislamlık dini bir kurum olarak var olmuştur (Aka, 1989: s. 281). Şeyhülislamlık, Özbek Hanlığı'nda da varlığını devam ettirmiştir. Bu hanlıkta şeyhülislamın başlıca görevleri; ulemaya başkanlık etmek, sosyal ve idari hayatta geçerli olacak İslami

esasları belirlemek ve yöneticiler tarafından alınan kararların dine uygunluğunu kontrol etmektir. 16. ve 17. yüzyılda Özbek Hanlığı ve halefi Buhara Hanlığı'nda şeyhülislamlar kendilerini Orta Asya'yı fetheden Arap komutanların torunları olarak gören ve hoca olarak adlandırılan dini grubun Cuybarlar kolundan seçilmiştir (Ahmedov, 1994: s. 27).

Şeyhülislam 17. yüzyılda Buhara Hanlığı'nda dini yapının başı olduğu gibi saray hayatında da divan meclisinde hanın yanında birinci sırada yer almaktaydı. Orta Asya'da şeyhülisamlık kurumu 18. yüzyıldan itibaren itibarını kaybetmeye başlamıştır. Buhara Hanlığı'nın Mangıtlar Hanedanı'na geçmesiyle birlikte söz konusu kurum kadı-kelanlık karşısında değerini kaybetmiş ve saray toplantılarındaki pozisyonu değiştirilmiştir (Barthold, 1941-1942: s. 187-188).

Kadı-kelanlığın artan itibar ve yetkileriyle şeyhülisamlık geri planda kalmış ve işlevini yitirmiştir. Buhara Emirliği'nin son dönemlerinde bu kurum emir tarafından dilediği herhangi bir alime verilmekte ve seyyidlik iddiasında bulunanların soyağacını tespit etme gibi kısıtlı bir yetkiye sahip duruma gelmiştir (D'encausse, 1988: s. 212).

2.1.3.2.3. Kadılık

Tüm geleneksel İslam devletlerinde olduğu gibi Orta Asya hanlıklarında da İslam hukuku uygulanmıştır. Adliyenin başında kadı-kelan, onun altında da kadılar bulunmaktaydı. Emir tarafından yaşam boyu süreyle atanan kadılar yalnızca rüşvet suçuyla görevden azledilebilmekteydi. Vilayet, şehir ve kasaba düzeyinde örgütlenmiş kadılıklar bulunuyordu. Bağımsız hareket edebilme yetkisine sahip kadılar, adli görevlerin yanı sıra idari amirlere danışmanlık, vakıf yönetimi, yetim ve fakirlere vasilik ve noterlik gibi görevleri de yürütmüşlerdir. Kadılar devletten maaş almazlar, halktan hizmetleri karşılığında aldıkları mühür parası ile geçinirlerdi. Ölüm cezası gerektiren davalar kadı-kelana sevk edilir diğer hükümler hemen infaz edilirdi. Halkın verilen kararı hana şikayet etme ve davanın yeniden görülmesini talep etme hakkı vardı (Gulyamov, 1958: s. 37).

Göçebe halk arasında ise kadıların yanında örf ve adetlere göre karar veren biy mahkemeleri bulunmaktaydı (De Blocqueville, 1986: s. 54). Şeriatı uygulayan kadılar atama yoluyla örf ve adetlere göre karar veren

biyler halk tarafından seçiliyordu. Bu adli sistem Bolşevik Devrimi'ne kadar bozulmadan devam etmiştir.

2.1.3.2.4. Müftülük

Fıkıh konusunda fetva veren müftüler İslami adli sistemde sistemde kadının yardımcısı ve danışmanı konumundadırlar. Fetva verme, İslam'ın ilk döneminde başlamış ve gelişerek müftülük olarak kurumsallaşmıştır (Atar, 1979: s. 117).

Orta Asya'daki hanlıklarda da müftülerin adli kurumsal yapı içerisindeki işlevi fetva vermek hususuna odaklı olmuştur. Buhara Emirliği'nde müftüler ilk başta emir tarafından atanırken 19. yüzyılın sonuna doğru kadı-kelan tarafından görevlendirilmeye başlanmıştır. Buhara Emirliği'nde on iki müftüden oluşan ulema şurası yönetimin uygulamalarının şeriata uygun olup olmadığını denetleyip fetva vermekteydi (D'encausse, 1988: s. 32).

Müftünün görevi; kadı, davacı veya davalı tarafından talep edilmesi halinde dava hakkında fetva vermektir. Kadı, müftü tarafından mühürlenmiş fetvayı alıp karar verirken kullanır, müftü de mühür hakkı olarak ücret alırdı. Buhara Emirliği'nde olduğu gibi Hokand ve Hive Hanlıkları'nda da müftülük kurumunun görev ve yetkileri küçük ayrıntılar dışında aynı olmuştur. Müftü devletten maaş almadığı ve mühür ücreti ile geçindiği için müftüler resmi baskıdan uzak olmuşlardır (Gulyamov, 1958: s. 38).

2.1.3.2.5. Muhtesiplik

Hiz. Muhammed zamanında ortaya çıkan, Hiz. Ömer tam teşkilatlı bir kurum haline gelen ve "iyiyi emretmek, kötüden men etmek" ilkesine göre işleyen muhtesiplik kurumu Orta Asya'daki hanlıklarda en etkili kurumlardan biri olmuştur (Kavakçı, 1975; Kazıcı, 1987).

Muhtesiplik kurumunun başında; çarşı ve pazardaki düzeni sağlama, halkın talep ve şikayetlerini dinleme, sosyal dokuyu ve devlet düzenini bozan şariat dışı eylemlerde bulunanları engelleme, cami görevlilerini denetleme, müezzinleri atama gibi geniş bir görev ve yetki alanına sahip reis-muhtesipler bulunmaktaydı. Reis-muhtesip, İslami kurallara uymayan diğer muhtesipleri emire veya valiye bildirerek görevden alınmasını sağlayabilirdi (Duran, 2015: s. 9-39).

Reis-muhtesipler, Hokand Hanlığı'nda kadılara mahsus olan kırbaç vurma cezası verme yetkisi olduğundan ötürü reis-kadı, Buhara'da ise seyyidler arasından seçildiği için işan-reis olarak anılırlardı (Holdsworth, 1959: s. 15). Devletten maaş almayan muhtesipler iyiyi emretmek kötüden alıkoymak amacıyla kurulmuş bir kurumu temsil etmelerine rağmen bazen kendi ekonomik şartlarını düzeltmek için görev ve yetkilerini suistimal edip halka zulmetmişlerdir (Mukminova ve Habibullayev, 1994: s. 57).

2.1.3.2.6. Eğitim Kurumları

19. yüzyılın sonunda Orta Asya'da mektep ve medreseler olmak üzere eğitim kurumlarında dini eğitim verilmekteydi (Kriendler, 1982, s. 111-123). Eğitim kurumları ve öğrencilerin ihtiyaçları vakıf gelirleri, cemaatlerin ve çeşitli organizasyonların bağışları ile sağlandığından ötürü Orta Asya hanlıklarında eğitim devlete bağlı değil özel olmuştur (Bonvalot, ty: s. 53-54).

Orta Asya'da bu dönem yer alan eğitim kurumlarının başında mektep, medrese, atun-bibi mektebi, kâri-hâne ve delâil-hâne gibi diğerleri gemekteydi. Eğitim kurumları içinde en yaygını mektepler olmuştur. Mekteplerde eğitimin asıl amacı kişiye okuma-yazma ve temel İslami bilgileri öğretmek ve öğrencilerin içlerinden yetenekli olanlar daha üst bir eğitim kurumu olan medreselere hazırlamaktı (Gulyamov, 1958: s. 163-164).

Orta Asya, İslam dünyasının üst düzey eğitim kurumu olan medreselerin en çok bulunduğu bölgelerden biri olmuştur. Medreselerin giderleri çoğunlukla vakıflar tarafından karşılanmış, bu durum eğitimin vakıfların baskı ve isteklerine boyun eğerek hale gelmesine sebep olmuştur (Fıtrat, 1991: s. 16).

Medreselerdeki müfredatta dini dersler ağırlıklı olmak üzere pozitif bilimlere de az da olsa yer verilmiştir. Medreselerden mezun olanlar sosyal statü, zeka ve bilgi seviyelerine göre kadı, müftü, müderris, mualli, muhtesip ve imam-hatip olarak görevlendirilmişlerdir. 19. yüzyıl sonunda Orta Asya'da kızlar için eğitim veren okullara atun-bibi mektebi adı verilmekteydi. İçerik olarak erkeklere verilen eğitimin aynısı uygulanan bu okullarda atun-bibilik görevini imam ve mollaların eşleri üstlenmiştir (Gulyamov, 1958: s. 166-167).

Müslüman toplumlarda büyük önem atfedilen hafızlık üzerine uzmanlaşmış okullara kâri-hâne denilmekteydi. Burada eğitim gören

öğrenciler büyük ölçüde engelli kişilerden oluşmaktaydı. Mezunlar geçimlerini özel dini merasimler ve günlerde Kur'an okuyarak sağlıyorlardı. Orta Asya hanlıklarındaki yaygın eğitim kurumlarından biri de menkıbeler ve dini konularda yazılmış şiirlerin öğretildiği delâil-hâneler olmuştur. Bu okulun mezunları halkın yoğun olarak toplandığı yerlerde menkıbe anlatıp şiir okuyarak elde ettikleri parayla geçimlerini sağlamışlardır. Orta Asya'da göçebe olarak yaşayan halkın eğitimi ise gezici mollalar adı verilen ve göçebe topluluklar arasında sürekli gezen kişiler tarafından okuma-yazma ve temel dini bilgilerin öğretilmesi şeklinde gerçekleştirilmiştir (Vambery, 1993: s. 53).

2.1.3.2.7. Vakıflar

Orta Asya'da tarihsel süreçte birçok vakıf kurulmuştur. Bu vakıflar; cami, medrese, kervansaray, han, hamam, hastane, işyerleri gibi niteliklere sahip olmuştur. Sosyo-kültürel ve ekonomik hayata katkı sağlamak amacıyla kurulan ve topluma hizmet eden vakıflar ulemanın kontrolünde yönetilmiştir (Holdsworth, 1959: s. 13).

2.1.4. Çarlık Rusyası'nın Orta Asya'yı İşgali ve İslam Politikaları

Tarihsel süreçte Müslüman Türkler Rusları yağmacı, ilkel ve çılgın bir topluluk olarak tanımıştır. İslamiyet Rusların yaşadıkları coğrafyaya ulaştığında birçoğu halen putpeterest olan Ruslar 13. yüzyılda gerçekleşen Moğol istilasının ardından Müslümanların nüfuzu altına girmişlerdir (İbn Fadlan, 1975: s. 64-76).

Altın Ordu Devleti'nden devlet yönetimi, diplomasi vb. birçok uygulamayı öğrenip daha sonra Moskova Knezliği'nde hayata geçiren Ruslar 1224-1480 yılları arasında Türk-Moğol hakimiyeti altında kalmışlardır. Ruslar bu esaret dönemini "Tatar zulmü" olarak adlandırmışlardır (Hayıt, 1987: s. 27-28). Çarlık Rusyası tarihçilerine göre Ruslar, İslam dünyası ve barbarlığa karşı Hristiyan dünyası ve uygarlığın savunucusu ve yücelticisiydiler (Bennigsen ve Broxup, 1983: s. 5).

15. yüzyılda Altın Ordu Devleti'nin yıkılmasıyla İdil'e doğru ilerleme fırsatı bulan Moskova Knezliği 1552'de Kazan Hanlığı'nı, 1556'da Astrahan Hanlığı'nı işgal etmiştir. Ruslar 1628'de Yukarı Yenisey'deki Kırgızları, 1730'lar boyunca devam eden yayılma ile Kazakları hakimiyetleri altına

almışlardır. 1783'te Kırım Hanlığı'nı ilhak eden Ruslar 1859'da Kuzey Kafkasya'yı işgale başlamışlardır. Bu tarihten sonra Ruslar Orta Asya'yı işgal hazırlıklarına başlamışlardır (Kurat, 1940; İnalçık, 1948: s. 349-402; Devlet, 1985: s. 2).

Çarlık Rusyası'nın Orta Asya'yı işgal etmesine zemin hazırlayan dört temel sebep bulunmaktaydı:

1854'te İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı'ya destek vermesiyle Kırım Savaşı'nda yenilen Rusya'nın savaşın ardından imzalanan Paris Anlaşması'yla Batı'ya genişleme ihtimalinin ortadan kalkması ve yüzünü Doğu'ya çevirmesi işgalin askeri sebebidir. Britanya İmparatorluğu'nun Hindistan üzerinden Orta Asya'yı hakimiyet altına alma girişimleri Rusya'yı siyasi sebeple harekete geçirmiştir. Burada diplomatik ve siyasi avantaj elde etmek isteyen Rusya, 1867'de Alaska'yı ABD'ye satarak buradan gelen parayı Orta Asya'nın işgalinde kullanmıştır. Ayrıca Rusya, Avrupa'da gittikçe güçlenen Yahudi bankarlara faiz ile borçlanmış ve bu durum hem işgalin finansmanı hem de mecburiyeti olmuştur. Çarlık Rusyası, alınan borcun faiziyle birlikte geri ödenebilmesi için tek yolun bölgedeki zengin kaynakları ele geçirmek olduğunu düşünmüştür (Yalçınkaya, 2006: s. 61, 119-125). Rusya'nın en büyük pamuk tedarikçisi olan ABD'de iç savaşın patlak vermesi ve pamuk üretiminin düşmesi Rus sanayisini yeni pamuk kaynağı arayışına yöneltmiştir. Bu etken, söz konusu dönemde Amerikan pamuğu yetiştirilmeye başlamış olan Orta Asya'nın işgal edilmesinin ekonomik sebebini oluşturmuştur. Orta Asya'nın işgaline zemin hazırlayan kültürel sebep ise Hristiyan misyonerlerin ve fanatik dinci Rus istilacıların Orta Asya'yı Rus medeniyetinin götürülmesi gereken bir coğrafya olarak görmeleri olmuştur (Ersanlı, 2002: s. 337-349).

19. yüzyılın ilk yarısına kadar Kırgız ve Kazakları tamamen kontrol altına alan Ruslar bundan sonra Özbeklerin hakimiyeti altındaki hanlıkları işgal etmeyi hedeflemişlerdir. Bu doğrultuda ilk girişim 1842'de Çar I. Alexander'ın Hive Hanlığı'na saldırmasıdır. Çarlık Rusyası bu harekatta mağlup olmuş, Hive Hanlığı ile dostluk anlaşması imzalamak zorunda kalmıştır. İlerleyen zamanlarda yaşanan gelişmeler Rusya'nın geri çekilmesinin bölgeden tamamen vazgeçme değil işgal için uygun şartların beklenilmesi anlamına geldiğini göstermiştir.

1858 yılında Çarlık Rusyası tarafından bölgenin işgali konusunda rapor hazırlaması amacıyla görevlendirilen Albay Nikolay Pavloviç İgnatiyev'in

gezi sonunda hazırladığı rapor, Orta Asya'nın işgal sürecinin başlangıcı ve yol haritası olarak değerlendirilebilir. İgnatiyev, bölgenin işgaline derhal başlanması gerektiğini belirtmiş, işgal sürecinde yöntem olarak Çarlık Rusyası'nın kayıplarını en aza indirmek amacıyla bölgedeki hanlıklar arasındaki ihtilafları kullanmanın gerekliliğine dikkat çekmiştir (Yalçınkaya, 2006: s. 55-57).

İgnatiyev Raporu'yla başlayan işgal sürecinin en önemli ayağı Prens Aleksandr Mihayloviç Gorçakof'un 21 Kasım 1864 tarihinde yayınladığı deklarasyon olmuştur. Gorçakof, Rusya'nın Orta Asya karşısındaki durumunu; uygar ülkelerin siyasi istikrarsızlık içerisinde ve uygarlaşmamış bölgeler karşısında nüfuz kurma zorunluluğuna itilmesi olarak tanımlamış ve bölgenin işgalinin kaçınılmaz olduğunu dünyaya ilan ederek adeta diğer sömürgeci imparatorluklardan işgalin meşruiyetini tasdik etmelerini talep etmiştir. Bu tarihten sonra yaşanan işgallerde Batı'dan tepki gelmemesi Orta Asya'da bölgesel rakip olarak gösterilen Britanya İmparatorluğu ve Çarlık Rusyası arasında, Rusya'nın bölgeyi işgal etmesi üzerinde sessiz bir uzlaşma olduğunu göstermektedir (Yalçınkaya, 2006: s. 62-119).

Rusların Orta Asya işgali 1853'te Hokand'a bağlı Kızıl Orda'yı (Ak Mescid) işgal etmeleri ile başlamış 1865'te Taşkent'in ele geçirilmesiyle önemli bir dönüm noktasına ulaşmıştır. 1868'de Orta Asya'nın en eski ve en büyük şehirlerinden Semerkand işgal edilmiştir. Aynı sene Buhara Emirliği Çarlık Rusyası'nın himayesi altına girmiştir. Bunu 1873'te Hive Hanlığı'nın Rusya'ya bağlanması izlemiştir. Aynı yıl Hokand işgal edilmiş ve üç yıl sonra 1876'da Fergana Vilayeti olarak düzenlenmiştir. Türkmenlerin direnişi 1881'de Göktepe Savaşı'nın kaybedilmesiyle kırılmış, 1884'te Merv'in ele geçirilmesiyle Orta Asya'nın işgali tamamlanmıştır (Saray, 1975). Rusya bu tarihten sonra Britanya İmparatorluğu'nun ardından en büyük ikinci Müslüman nüfusa sahip devlet haline gelmiştir (Smirnov, 1956: s. 10).

Rus işgali sırasında Orta Asya hanlıklarında yaşayan halkların en güçlü ortak özelliği Müslüman olmalarıydı ancak İslam bu unsurların ne kendi aralarında çatışmalarına ne de askeri, ekonomik ve teknolojik olarak üstün durumda olan Rusların işgaline engel olamamıştır (Mukminova ve Habibullayev, 1994: s. 174).

Çarlık Rusyası Orta Asya'daki Müslüman halklara tam vatandaşlık hakkı vermeyip onları "Rus olmayan" anlamına gelen "İnorodtsy" olarak tanımlamış, ikinci sınıf vatandaş statüsü vermiştir. İlk etapta asimilasyon

politikalarına cesaret edemeyen Rusya Orta Asya'yı; Türk, Tatar ve Fars etkisinden korumaya yönelik bir tecrit politikası izlemiştir (Bennigsen, 1984: s. 30-35).

Çarlık Rusyası'nın Orta Asya'da İslam ve kurumlarına karşı izlediği politika zamana ve içinde bulunulan şartlara göre değişiklik göstermiştir. Başlangıçta Ruslar İslam şeriatına saygılı hatta onun koruyucusu olduklarını iddia etmişler, bu yönde uygulamalarda bulunmuşlardır. İlk Türkistan Genel Valisi Mikhail Grigorievich Çernayev, 1865 yılında çıkardığı bir emir ile şeriata uygun hareket etmeyen Müslümanların cezalandırılmasını sağlamıştır. Resmi dini kurumların idaresinde bulunan ulema görevden alınmamış, Türkistan Genel Valiliği'nin sınırları içinde misyonerlik faaliyetlerine izin verilmemiştir (Togan, 1927: s. 274; Zenkovsky, 1960: s. 79).

Çarlık Rusyası İslam'a fikişel düzeyde saldırmaktan ziyade daha çok dini kurumların zayıflatması ve bu suretle dinin halk üzerindeki etkisinin azaltılmasına yönelik politikalar izlemiştir. 1867'de bu politikaya uygun olarak çıkarılan bir kararla kadılikların adı halk mahkemeleri olarak değiştirilmiş, yetkileri daraltılmıştır. Ayrıca vakıflar bu kararla Türkistan Genel Valisi'ne bağlanmıştır (Gulyamov, 1958: s. 109-110).

1898'de Ruslara karşı Dükçü İşan ayaklanması gerçekleşmiştir. Dükçü İşan yargılandığı mahkemede ayaklanma sebebini Rusların dini kurumlara ve dini hayata doğrudan müdahale etmesi olarak ifade etmiştir (Hasani, 1992: s. 39-40).

1867-1882 yılları arasında Türkistan Genel Valiliği görevini yürüten Konstantin Petroviç von Kaufmann 1873 yılında hazırlamış olduğu bir raporda eğitim alanından İslam'ın arındırılmasının uzunca bir zaman dilimine yayılması gerektiğini öngörmüştür. Bu rapora uygun olarak 1875'te çıkarılan bir kanunla Orta Asya 'daki dini okulların kontrolü Rus idaresine verilmiştir. 1881 yılında Kaufmann, merkezi hükümete sunduğu raporda medreseleri İslam'ın birer propaganda merkezi ve geleneksel İslami kurumlara kadro yetiştiren yuvalar olarak tanımlamıştır. Halktan gelebilecek tepkilerden çekinerek doğrudan bu kurumların kapatılması yerine yasadışı sayılmasını teklif etmiştir. 1890'da dini okullar için müfettiş olarak atanan Vladimir Petroviç Nalivkin medreselerin Çarlık Rusyası çizgisinde Rusça eğitimi temel alacak şekilde düzenlenmesi için bir plan hazırlamıştır. Tüm bu politikalara rağmen Orta Asya hanlıklarında medrese eğitimi Bolşevik

Devrimi sonrasına kadar geleneksel halini korumuştur (İsmailov, 1974: s. 50-52).

Çarlık Rusyası, 17 Nisan 1905'te dini konularda yeni bir yaklaşım anlamına gelen bir dizi karar almıştır. Bu kararlarda Müslümanlara; ibadethane inşa etmek, ulema yetiştirmek, ulemanın askerlikten muaf tutulması, dini eğitim veren kurumlar açmak, Çarlık Rusyası bünyesindeki Müslümanlara ruhani idareler kurmak gibi konularda izinler ve sözler verilmiş ancak bunların hiçbirisi gerçekleştirilmemiştir (Kanlıdere, 2006: s. 214-216).

Çarlık Rusyası döneminde üst düzey ulema ve Rus işgalciler arasında halkın tepkisini önlemek için bir yakınlaşma kurulmuştur. Rus idaresi ulemanın Orta Asya'daki ekonomik ve sosyal konumunun önemini iyi bildikleri için bu grubu kendisine sadık hale getirmek amacıyla tatmin etmeye çalışmıştır. Sovyet döneminde ulema en çok bu sebeple eleştirilmiş ve toplumun gözünden düşürülmeye çalışılmıştır.

2.1.5. Komünist Devrim ve Orta Asya'da Sovyetler Birliği Hakimiyetinin Kurulması

Çarlık Rusyası'nda 1905 yılında meşrutiyet ilan edilmiştir (Kurat, 1993: s. 379). Meşrutiyet, 28 Şubat 1917'de özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ilkeleriyle yola çıkan Burjuva-Demokratik Devrimi ile sona ermiştir. Bu tarihin ardından burjuvazi ile işçi, asker ve köylüler iktidar mücadelesine başlamışlardır. Bu mücadeleyi Ekim 1917'de devrimi gerçekleştiren Bolşevikler kazanmıştır. Bu başlık altında Bolşeviklerin Orta Asya'da hakimiyeti nasıl sağladıkları incelenecektir.

2.1.5.1. Türkistan Genel Valiliği'nin Sorumluluk Alanındaki Topraklarda Sovyet Hakimiyetinin Kurulması

Burjuva-Demokratik Devrimi'nin haberi 3 Mart 1917'de Orta Asya'ya ulaştığında bu coğrafyada Ruslar ve Müslüman-Türkler hem kendi aralarında hem de birbirlerine karşı iktidar mücadelesine girişmişlerdir (Kravets ve İsmailova, 1983: s. 39). Ruslar, Çarlık dönemi bürokratları ve askerlerinden oluşan muhafazakârlar ve sosyalist siyasal oluşumlar içerisinde kendini gösteren devrimciler olmak üzere iki gruba ayrılmışlardır. Müslüman-Türkler ise zenginler ve kadimci ulemadan oluşan

muhafazakârlar, aydınlar ve ceditçi ulemadan oluşan milliyetçiler ve Bolşevikleri destekleyen sosyalistler olmak üzere üç grup olarak ortaya çıkmışlardır.

Orta Asya'daki Ruslar, muhafazakâr veya devrimci farketmeksizin Müslüman bölge halklarını sahiplenmemiş ve siyasi meselelerde onları dışlamışlardır. Taşkent Sovyetleri iktidarı ele geçirmek için Müslümanlarla işbirliği yapmak yerine bölgedeki Rus askerlerini saflarına çekmeye çabalamışlardır (Hayıt, 1975(b): s. 226). 11 Kasım 1917'de Taşkent'te iktidarı ele geçiren Rus komünistler 15-22 Kasım tarihleri arasında hiçbir müslümanın davet edilmediği 3. Türkistan Sovyetleri Kongresi'nde Türkistan Sovyet Komiserliği'ni ilan etmişlerdir (Hayıt, 1975(b): s. 235).

Çarlık Rusyası'nda meşrutiyetin ilan edildiği tarih olan 1905'ten Bolşevik Devrimi'nin gerçekleştiği yıl olan 1917'ye kadar Orta Asya Müslümanları yoğun bir siyasal hareketlilik içine girmişler, sağ ve sol siyasetin en aşırı uçlarına kadar uzayan geniş bir yelpazede faaliyet göstermişlerdir. Tüm bu hareketliliğin iki temel güdülenmesi; İslam'ı korumak ve siyasal bağımsızlık olmuştur. Sosyalistler de dahil olmak üzere tüm siyasi İslam'ı bölge halklarının kimliğinin temeli ve vazgeçilmez değeri olarak tanımlamışlardır (Bennigsen ve Wimbush, 1979: s. 21-22).

Çarlık Rusyası, 25 Haziran 1916 tarihinde I. Dünya Savaşı'ndaki geri hizmette yer alacak asker ihtiyacını Orta Asya'dan karşılamak amacıyla bir askere alma kararnamesi çıkarmıştır. Kararname bölge halkı arasında büyük bir tepki ile karşılanmıştır. Kararnamenin halkın ekonomik ve sosyal koşullarını gözetmeyen olumsuz şartları sebebiyle bölgenin birçok kısmında isyanlar ve göç hareketleri başlamış, Çarlık Rusyası ayaklanmaların toplumsal sebeplerini görmezden gelerek hareketi kanlı bir şekilde bastırmıştır. Çarlık Rusyası, söz konusu olaylar karşısında izlediği politikalarla bölge halkının desteğini yitirmiş ve Bolşevik Devrimi'ne meşruiyet zemini hazırlamıştır (Yalçınkaya, 2004: s. 31-36).

1917 yılı itibarıyla Orta Asya'da yerleşik olarak yaşayan halklar bir milleti oluşturan temel öğeler olan ırk, kültür, din ve dil birliğine sahip olmalarına rağmen bir siyasi birlik kurmayı başaramamışlardır (Zenkovsky, 1960: s. 225-226). Dönemin siyasal istikrarsızlığı içerisinde, Taşkent'te kontrolü sağlayan Sovyetler kısa sürede hakimiyet alanını tüm Orta Asya'yı kapsayacak şekilde genişletmiştir (Bennigsen ve Lemerrier-Quelquejey, 1981: s. 21-22).

Orta Asya'daki yerli sosyalist gruplar, bağımsızlığı sağlama ve İslami kimliği korumaya yönelik politikalar geliştirememişlerdir. Bu bağlamda İslami kimliğin korunması merkezli yapılacak incelemelerde bölgedeki muhafazakâr-milliyetçi grupların incelenmesi daha anlamlı olacaktır.

Bolşevik Devrimi'nin ardından Müslümanlar Ruslar tarafından muhatap olarak görülmediklerini kısa sürede fark edip kendi siyasal ve kültürel teşkilatlanmalarını gerçekleştirmek amacıyla 14 Mart 1917'de Şura-yı İslamiye adında bir cemiyet kurmuşlardır (Azamhocayev, 1974: s. 19).

17-26 Nisan 1917 arasında Taşkent'te 450 delegenin katıldığı 1. Türkistan Müslümanları Kurultayı toplanmıştır. Orta Asya'da kurulacak siyasi iradenin nasıl bir yönetim olacağının tartışıldığı bu toplantıya muhafazakar ulema da katılmıştır. Muhafazakar ulema hanın idaresinde bir Müslüman devleti önerisinde bulunmuştur. Aydınlar ve ceditçi ulema ise halk cumhuriyetinden yana fikir beyan etmişlerdir (Feyzi, 1929: s. 14-15). Nihayetinde Rusya sınırları içerisinde demokratik federe bir devlet kurulması, ulemanın durumunun iyileştirilmesi ve Müslüman halkın haklarının geliştirilmesi konusunda kararlar alınmıştır. Ayrıca tüm Orta Asya Müslümanlarını kapsayacak ve halk arasında Milli Merkez olarak ün salacak olan Türkistan Müslüman Merkez Şurası kurulmuş ve kısa sürede Orta Asya'nın önemli merkezlerinde şubeleri açılmıştır. Tüm bu girişimlere rağmen bu dönemde bazı Müslüman aydınlar Ruslar karşısında siyasi olarak arzulanan seviyede etkin olunamadığını, Müslümanların teşkilatlanma ve yol haritasında tutarlı olma konusunda zaaf içinde olduklarını belirtmişlerdir (Hayıt, 1975(b); s. 217-218; Zenkovsky, 1960: s. 227-228; Togan, 1927: s. 356-362).

Şura-yı İslamiye ile fikirsel anlamda ortak paydada buluşamayan ve bu teşkilatla henüz kuruluşunda yollarını ayıran kadimci ulema başka bir oluşum kurma çabası içerisine girmiştir. Kadimcilerin Şura-yı İslamiye'yle temel uyuşmazlık noktası olarak 1-11 Mayıs 1917'de düzenlenen 1. Rusya Müslümanları Kongresi'nde ceditçilerin kadın haklarının genişletilmesi konusunda kararlar alması olarak gösterilmektedir (İlgar, 1988: s. 383-432). Söz konusu muhafazakar kadimci grup 1917 yılının haziran ayında Taşkent merkezli olacak şekilde Ulema Cemiyeti'ni kurmuşlardır. Ulema Cemiyeti ve Şura-yı İslamiye birbirine muhalif iki siyasal hareket olarak faaliyet içerisinde bulunmuşlardır.

Ulema Cemiyeti, 1917 yılı Taşkent belediye seçimlerinde ezici bir üstünlükle galip gelmiştir. Belediye meclisinin çoğunluğunu kazanırken belediye başkan adayı olarak Müslüman olduğu için Lişokin adında bir Rus'u desteklemişlerdir. Başkan olarak bir Rus'u destekleme konusunda oldukça eleştiri almalarına rağmen genel olarak bu tutum Rusları karşıya almadan yönetimi ele geçirme stratejisi olarak yorumlanmıştır (İsmail, 1993: s. 9).

Müslümanlar arasındaki iç çekişmelerin gölgesinde 3-7 Eylül 1917 tarihleri arasında Taşkent'te 2. Türkistan Müslümanları Kurultayı gerçekleştirilmiştir. Kurultayda alınan en önemli karar Türkistan'ın Rusya'ya dahil bir özerk cumhuriyet olarak kurulması kararıdır. Buna göre kanunların ve kararların Rusya anayasası ve İslam şeriatına uygun olarak bir halk meclisinin yetkisinde olduğu Türkistan Muhtar Federal Cumhuriyeti'nin kurulması öngörülmüştür (Zenkovsky, 1960: s. 229).

Bolşevik Devrimi'nin gerçekleşmesi öngörülen siyasi idarenin kurulması umutlarını zayıflatmış, gelişmeler karşısında nasıl hareket edileceğinin belirlenmesi için 15 Kasım 1917'de Taşkent'te Rusların ve Şura-yı İslamiye'den temsilcilerin hiçkimsenin davet edilmediği 3. Ulema Cemiyeti Türkistan Müslümanları Kurultayı gerçekleştirilmiştir. Söz konusu toplantı önemli kararlar alınması bağlamında başarısız olmuştur (İsmail, 1993: s. 10-11).

Türkistan'a hâkim olma isteklerini Bolşeviklere kabul ettiremeyen Şura-yı İslamiye ve Ulema Cemiyeti birleşmekten başka çare olmadığını anlayıp ittifak yapmış ve 9 Aralık 1917'de Hokand'da 4. Türkistan Müslümanları Kurultayı'nı düzenlemiştir (Hasanov, 1990(a): s. 5). 10 Aralık 1917'de Türkistan Bakanlar Kurulu ve Geçici Meclis seçilip Demokratik Federe Rusya Cumhuriyeti bünyesinde özerk bir Türkistan Cumhuriyeti kurulmasına karar verilmiştir. Söz konusu özerk siyasi yapı Sovyetler tarafından "burjuva demokratik özerkliği" ve "Hokand muhtariyeti" olarak anılmıştır ve Sovyetler bu yapıya asla onay vermemişlerdir (Hocayev, 1997).

Sovyetler Müslümanların birliktelik içerisinde bulundukları girişimleri önlemek amacıyla bazı girişimlerde bulunmuşlardır. 24 Kasım 1917'de Lenin'in meşhur "Rusya'nın ve Doğu'nun Müslüman İşçilerine" adlı bildirisi yayınlanmış, 13 Aralık 1917'de Taşkent'te kadimciler ve ceditçilerin birliğini bozmak amacıyla Müslüman İşçileri Kongresi toplanmıştır. Barışçıl girişimleri sonuçsuz kalan Sovyetler Müslüman ulemaya karşı bir hareket başlatmaya karar verince Ocak 1918'de Ulema

Cemiyeti tarafından bütün Rusların zalim ve kâfir ilan edildiği, Müslümanlara bağımsız siyasi idare kurma konusunda çağrı yapılan Uluğ Türkistan Bildirisi yayınlanmıştır (Fraser, 1987: s. 21).

27 Aralık 1917'de Petersburg Geçici Hükümeti'ne telgraf çekip Hokand Hükümeti'nin Türkistan'ın tek meşru idaresi olarak tanınmasını ve Taşkent Sovyetleri'nin dağıtılmasını talep eden Türkistan İşçi ve Köylü Birliği'ne 5 Ocak 1918'de bizzat Stalin tarafından "Türkistan işçilerinin böyle bir güce sahip olmaları halinde ricaya gerek duymadan Taşkent Sovyetleri'ni güç kullanarak dağıtmaları gerektiği" şeklinde gözdağı niteliğinde bir cevap yazılmıştır (Hayit, 1975(b): s. 248). Aldıkları cevap karşısında bağımsızlık isteğini daha güçlü dile getirmeye başlayan Hokand Hükümeti karşısında Taşkent Sovyetleri ve ona bağlı Kızıl Muhafız Birlikleri harekete geçmiş 14 Şubat 1918 tarihinde Hokand kuşatılıp hükümet dağıtılmış, 14000 kişi öldürülmüştür (Park, 1957: s. 21). Türkistan'daki meşru hükümeti bu şekilde ortadan kaldıran Sovyetler, Basmacılık Hareketi'nin başlamasını sağlayan zemini de kendi elleriyle oluşturmuştur.

Türkistan Genel Valiliği sınırlarına dâhil olan Hazarötesi vilayetinde de Türkmenler ve Sovyetler arasında siyasi iktidarı ele geçirmek için silahlı bir mücadele yaşanmıştır. Aşgabat Sovyetleri'nin her geçen gün daha da güçlenmesinden rahatsızlık duyan milliyetçi Türkmenler, Türkmen Milli Kurultayı'ni toplayıp milli icra komitelerini seçmişlerdir (Allworth, 1988: s. 228-231). Sovyetler ise karşı hamle olarak Bütün Türkmen Köylüleri Kongresi'ni toplamış ve silahlı Türkmen Kızıl Muhafız Birlikleri'ni kurmuştur (Park, 1957: s. 23). Buna karşılık Türkmenler ise Çarlık devrinden kalma Türkmen Süvari Birliği'ni Türkmen Milli Ordusu olarak yeniden örgütlemişlerdir. Aşgabat Sovyetleri galibiyeti garanti altına almak için Taşkent Sovyetleri'nden askeri yardım talep etmişler, bunun sonucunda Taşkent'ten gelen askeri yardımı da bünyesine katan Kızıl Muhafız Birlikleri Türkmen Milli Ordusu'nu dağıtıp Sovyet hakimiyetini tesis etmiştir. Bu gelişmelerden sonra bölge Taşkent Sovyetleri'ne bağlanmıştır (Garriyev, 1989: s. 85).

2.1.5.2. Sovyetlerin Buhara'da İktidarı Ele Geçirmesi

1905'teki devrimin ardından ceditçiler ve aydınlar Yaş Buharalılar adı altında siyasi parti olarak örgütlenmişlerdir. Hanedanlık yönetiminin ülkedeki sanayi ve ticaretin gelişmesinin önünde en büyük engel teşkil

ettiğini düşünen Yaş Buharalılar hanedanlığın sona erdirilmesine yönelik politikalar üretilmesine yönelik bir siyaset takip etmişlerdir (Komatsu, 1993).

1918 yılında kadar etkin bir siyaset izleyemeyen Yaş Buharalılar Bolşevik Devrimi'nin ardından taleplerini sokak gösterileri yoluyla dile getirmeye başlamışlar ve emirin sert tepkisiyle karşılaşmışlardır. Bu gelişmelerin ardından Taşkent Sovyetleri'nden yardım isteyen Yaş Buharalılar kızıl birliklerin bölgeye sevk edilmesiyle birlikte elleri güçlenmiş olarak emire karşı taleplerini yinelemişlerdir. Baskılara boyun eğmeyen emir, halkı Sovyetlere ve ceditçilere karşı örgütleyerek kızıl birliklerce desteklenen Yaş Buharalılar'a karşı zafer kazanmıştır. 25 Mart 1918'de Sovyetler Buhara'nın bağımsızlığını kabul etmek zorunda kalmıştır (Fıtrat, 1990: s. 2).

Yaş Buharalılar Sovyetlerin yanında yer alarak halkın ve hatta kendi bünyesi dâhilindeki bazı grupların bile gözünden düşmüştür. Bu tarihten sonra emire ve Buhara'daki yönetime daha düşmanca politikalar takip edilmiş, Eylül 1920'de Yaş Buharalılar'la ortak hareket eden Kızıl Ordu, Buhara'yı ele geçirmiştir (Fraser, 1988: s. 50). Bu gelişmeler sonucunda ilan edilen Buhara Halk Cumhuriyeti, kurulduğu tarih olan 6 Ekim 1920'den lağvedildiği Ocak 1924'e kadar Yaş Buharalılar'ın kontrolünde kalmıştır (Hayit, 1975(b): s. 266).

2.1.5.3. Sovyetlerin Hive'de İktidarı Ele Geçirmesi

1910'lerden itibaren Hive'de Yaş Hiveliler adı altında örgütlenen ceditçiler o dönem tahtta ve yeniliklere açık birisi olan İsfendiyar Han ile iyi anlaşmaktaydılar. 5 Nisan 1917'de İsfendiyar Han, Yaş Hiveliler'in isteğini kabul ederek bir temsilciler meclisi açılmasını kabul etmiş, 26 Nisan 1917'de meclis açılmıştır. Uzun yıllardır Hive tahtı üzerinde hak iddia eden Cüneyt Han ise bu tarihte Yaş Hiveliler'e karşı mücadele başlatınca bu yolla Hive'nin iç işlerine karışılmasından endişe eden İsfendiyar Han meclisi lağvetmiştir. İç çekişmelerle geçen bu süreçte Bolşevik Devrimi gerçekleşmiştir (Togan, 1927: s. 260; Hayit, 1975(b): s. 268).

Aralık 1917'de Sovyetler Hive Hanlığı'nın bağımsızlığını tanıdığını ilan etse de Hive'deki iç hesaplaşmalar istikrarın sağlanmasına engel olmuştur. 30 Eylül 1918'de oğlu İşim Han'ı bir heyet eşliğinde diplomatik müzakere

yapmak bahanesiyle İsfendiyyar Han'a gönderen Cüneyt Han, bu görüşme esnasında İsfendiyyar Han'ı öldürmüş ve İsfendiyyar Han'ın kardeşi Said Abdullah'ı han ilan ederek Hive'nin fiilen hâkimi konumunu elde etmiştir (Togan, 1927: s. 260).

Hive'deki Özbeklerin Bolşeviklerin tarafında geçmesinden sonra Cüneyt Han Sovyetler karşısında zayıflamış, Yaş Hiveliler içerisindeki Özbekler Hive İhtilal Komitesi olarak yeniden örgütlenmişlerdir. Hive İhtilal Komitesi Haziran 1918'de Hive'yi kontrol altına almışlardır. Bu tarihten iki yıl sonra 25 Ocak 1920'de Hive, Cüneyt Han tehlikesi bahanesiyle Kızıl Ordu tarafından işgal edilmiştir (Saray, 1993: s. 42).

Bolşevikler Hive'de yönetimi Yaş Hiveliler'e bırakmış, Yaş Hiveliler de ilk iş olarak hanlık idaresini ortadan kaldırarak Harezmi Halk Cumhuriyeti'ni ilan etmişlerdir. 13 Eylül 1920'de Sovyetler, Harezmi'nin bağımsızlığını tanıdığını ilan etmiştir. 29 Eylül 1924'te ise Harezmi Halk Cumhuriyeti ortadan kaldırılarak toprakları Türkmenistan ve Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri arasında paylaştırılmıştır (Hayit, 1975(b): s. 274).

2.1.5.4. Sovyetlerin Kazak Bozkırlarında İktidarı Ele Geçirmesi

1900'lü yılların başından itibaren Kazak aydınlar, Rus yanlıları ve Türk milliyetçileri olarak iki grupta kampaşmışlardır. İslami söylem ve politikaları önemseyen Kazaklar ise siyaseten çok fazla etkinlik gösterememişlerdir. Milliyetçi Kazaklar, batıcı ve milliyetçi politikalar izleyen, çoğunluğu iyi eğitim görmüş soylulardan oluşan Kadet Partisi'ni destekleyen Alaş Orda Hareketi içerisinde örgütlenmişlerdir (Zenkovsky, 1960: s. 67).

Din ve devlet işlerinin ayrılması taraftarı olan Alaş Orda Hareketi 1912-1917 yılları arasında gösterdiği gizli faaliyet döneminin ardından 1917 yılında Büyük Milli Kazak Partisi olarak yeniden örgütlenmiştir (Bennigsen ve Lemerrier-Quelquejay, 1981: s. 54). Alaş Orda ile siyasi ve fikri yönden ayrılık içerisinde olan güney Kazakları 1912 yılında Taşkent merkezli olmak üzere Üç-Cüz Hareketi'ni başlatmışlardır. Güneydeki Kazaklar İslam ile kuzey Kazaklarına göre çok daha fazla iç içe olmuşlardır. Üç-Cüz Hareketi dindar Kazaklar arasında taban bulup yayıldıysa da Bolşevik Devrimi ile birlikte çözülüp ortadan kaybolmuştur (Bennigsen ve Lemerrier-Quelquejay, 1981: s. 63).

Şubat 1917'deki devrim ile beraber Kazakların yaşadıkları topraklarda süren iktidar mücadelesinde Sovyetler ve Kazak milliyetçileri olmak üzere iki grup öne çıkmıştır. Sovyetler ve Kazak milliyetçilerinin temsilcisi konumundaki Alaş Orda arasındaki mücadeleyi 1919'da Sovyetler kazanmış, Alaş Orda askeri birlikleri tasfiye edilmiştir. Mayıs 1919'da toplanan Bütün Kazaklar Kongresi'nde Sovyetlerin iktidarı Alaş Orda tarafından tanınmıştır. 1920 yılında Kazak topraklarının tamamı Kızı Ordu tarafından işgal edilmiştir. 30 Nisan 1920'de Kazak ülkesi doğrudan Bolşevikler tarafından yönetilmeye başlanmış 26 Ağustos 1920'de bölge Rusya Sovyet Federe Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlı Kazakistan Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olarak düzenlenmiştir (Hayit, 1975(b): s. 243; Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, 1981: s. 116-117). Bu noktada “Kazakistan” olarak ifade edilen siyasal birim aslında yanlış bir isimlendirme sonucunda “Kırgızistan Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti” olarak ilan edilmiştir. Bu dönemde Ruslar; Kırgızlara Kara Kırgız, Kazaklara ise Kırgız demekteydiler. Bu durum 1936 yılında Kazakistan ve Kırgızistan'ın Sovyetler Birliği içerisinde iki ayrı cumhuriyet olarak yapılanmasına kadar devam etmiştir (Yalçınkaya, 2004: s. 71).

1924 yılında kadar Orta Asya'da Kazakistan (Kırgızistan) Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, Türkistan Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, Buhara Halk Cumhuriyeti ve Hive Halk Cumhuriyeti olmak üzere dört farklı siyasal varlık mevcut olmuştur. Eninde sonunda siyasal bütünlüşmeyi gerçekleştireceklerine inanan yerli milliyetçileri rahatsız etmeyen bu ayırım 1924'te Joseph Stalin'in Orta Asya'yı suni temellere dayan beş milli devlet olarak yeniden düzenlemesiyle tarih olmuş ve birleşik Sovyet Türkistan'ı ideali de imkansız hale gelmiştir (Caroe, ty, s. 219-235).

2.2. BOLŞEVİK DEVRİMİ'NDEN II. DÜNYA SAVAŞI'NA KADAR ORTA ASYA'DA İSLAMİ YAPI VE DİNİ KURUMLAR

2.2.1. Orta Asya Müslümanları ve Sovyetler Birliği'ne Bakışları

2.2.1.1. Müslüman Halkın Sosyalizme Bakışı

Batıda doğan sosyalizm ideolojisi ile Orta Asya Müslümanları ilk kez 20. yüzyılın başında henüz Çarlık Rusyası zamanında tanışmışlardır. Çarlık

Rusyası'nda yaşayan bazı Müslüman aydınlar İslam ile sosyalizm arasında benzerlikler olduğunu hatta sosyalizmin İslam'ın bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunup iki fikrin ortak yanlarını ön plana çıkarmaya çabalamışlardır (Hayıt, 1975(b): s. 200; Babakhan, 1980: s. 87; Ahadov, 1989: s. 16).

Bolşevik Devrimi'nin ardından özellikle Kazan bölgesinde Sultan Galiyev gibi bazı düşünürlerin tüm Orta Asya Müslümanlarının ihtiyaçlarına cevap olabilecek ve buradan İslam dünyasının tamamına yayılarak Müslümanları emperyalizmden kurtarabilecek bir Müslüman sosyalizmi yorumlamaya çalıştıkları bilinmektedir. Marksizmin din karşıtı bir ideoloji olduğu bilinmesine rağmen bu düşünürler emperyalizme karşı olan niteliği ve duruşu sebebiyle iki düşünsel dünyayı harmanlamakta sakınca görmemişlerdir (Bennigsen ve Wimbush, 1979: s. 29; Bennigsen ve Lemerrier-Quelquejay, 1981: s. 76-77).

Abdurrauf Fıtrat gibi Ceditçi aydınlar Bolşeviklerin kurmuş olduğu rejimi özellikle Müslüman dünyasını yok etmek isteyen İngiliz emperyalizmine karşı çıkma fırsatı olarak görmüş ve Bolşeviklerden yana siyasi bir tercih yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Anlaşılacağı üzere Ceditçi aydınlar için Sovyetler Birliği'ni desteklemek düşünsel bir yakınlıktan ziyade siyasi bir zorunluluk olmuştur. Musa Carullah gibi Ceditçi ulema mensupları da baskıcı Çarlık Rusyası'na karşı yeni rejime meşruiyet sağlamak için İslam ile sosyalizm arasında benzerliklere vurgu yapmışlardır (Bennigsen ve Lemerrier-Quelquejay, 1981: s. 78; Görmez, 1994: s. 37-38; Critchlow, 1989: s. 202).

Orta Asya kökenli aydınlar tarafından Bolşevik Devrimi ve sosyalizmle ilgili dile getirilen fikirler, İsmail Gaspıralı ve Cemaleddin Afgani gibi kendilerinden önceki İslam düşünürlerinin devamı niteliğindedir. Emperyalizm karşısında Rusya'nın desteğini alma fikri 1800'lerin son çeyreğinde adı geçen düşünürlerce dile getirilmiştir (Allworth, 1988: s. 202-216; Keddie, 1968: s. 27).

Sovyetler Birliği açısından ise rejim ile İslam'ı bağdaştırmadaki temel amaç İslam'ı komünizm amacıyla araçsallaştırmaktır. Bu amaçla Bolşevikler özellikle rejimin ilk yıllarında Orta Asya Müslümanlarını tarafına çekebilmek için İslam'ı etkin şekilde kullanmışlardır (Hayıt, 1975(a): s. 142-143). Orta Asya Müslümanları İslam ile sosyalizmin ortak noktalarını ön plana çıkarmak ve bu yolla Bolşevik idareyle işbirliğini sağlamak suretiyle

kendilerini ve İslam'ı emperyalist emellerden koruyacaklarını düşünmüşlerdir. Bolşeviklerin İslam'a saldırmayışlarının rejimin oturasıya kadar geçerli olacağını hesap edemeyen Müslümanlar takip ettikleri politikayla arzuladıkları sonuçlara ulaşamamışlardır (Hayit, 1975(a): s. 173-174).

2.2.1.2. Orta Asya'daki Yerli Siyasal Örgütlenmelerin Din Politikaları

Orta Asya'daki muhafazakâr halkın siyasal alandaki temsilcisi Ulema Cemiyeti olmuştur. Bolşevik Devrimi'ni takiben 29 Aralık 1917'de Mescid Cami'nde büyük bir miting gerçekleştirmiş olan Ulema Cemiyeti yeni rejimin İslam'a yaklaşımı konusunda çok hassas davranmasının gerekliliğini bu toplantıda alınan kararlar ile ilan etmiştir. Orta Asya'nın kendini siyasi olarak merkezde hisseden kitlesini, parti programında temel amacını “Rusya dahilinde yaşayan Türk ve Müslüman kavimler için muhtariyet ve adem-i merkeziyet ile yönetilen bir Rusya” olarak tanımlayan Türk Adem-i Merkeziyet Fırkası temsil etmiştir. Parti programında, temsil edilen halkların birliğinin ve dirayetinin Sovyetler Birliği'nce de tanınacak olan Şeyhülislamlık kurumu tarafından sağlanması öngörülmüştür. Ayrıca partililerce laik, demokratik ve özerk bir Türkistan Cumhuriyeti hedef olarak belirlenmiştir. Fırka, kurulması hedeflenen siyasal yapının hiçbir dine ve mezhebe ayrıcalık tanınmadan ve genel laiklik ilkelerine bağlı bir düzene uygun tesis edilmesini amaçlamıştır (Gulyamov, 1958: s. 510).

Orta Asya'da siyasi yelpazenin çok farklı noktalarında yer alan oluşumlara dahil olan ceditçiler temelde Sosyalistler Grubu ve Cedit-Terakkiperverler Grubu olmak üzere iki kanatta toplanmışlardır. 29 Ocak 1921'de bahsi geçen iki grup “Orta Asya Müslümanları Milli Avami İhtilal Cemiyetleri İttifakı” adı altında birleşmiş, bu ittifakın ismi daha sonradan “Türkistan Milli Birliği” olarak değiştirilmiştir. Programında “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ve tam din özgürlüğü” ilkesini benimseyen ittifakın ömrü kısa sürmüş, ceditçiler yeniden sosyalistler ve terakkiperverler olmak üzere iki gruba ayrılmışlardır (Togan, 1927: s. 408-409).

Cedit Terakkiperver Partisi'nin 30 Temmuz 1921'de ilan edilen programı yöneticilerinin isteği üzerine Türkiye Büyük Millet Meclisi üyesi İsmail Suphi Bey tarafından hazırlanmıştır. Parti programında ulema iki grup olarak tanımlanmıştır: Bağımsızlık mücadelesini destekleyip öncülük edenler ile Müslümanları dini duyguları kullanarak kandırıp bağımsızlık mücadelesine

katılmayanlar. Parti, ikinci grubun yok edilmesi gerektiğini savunmuştur.- (Togan, 1927: s. 415-416). 15-20 Nisan 1922'de Cedit Terakkiperver Partisi öncülüğünde toplanan 3. Türkistan Müslümanları Kongresi'nde partinin eleştirilen ulema ve din ile devlet ilişkilerinin nasıl olması gerektiği hakkındaki fikirleri açıkça dile getirilmiştir.

Orta Asya'da Müslüman halk tarafından sosyalist bir parti kurulması ise 7-10 Ocak 1920'de Buhara'da düzenlenen toplantıyı takiben gerçekleşmiştir. Ceditçilerin öncülüğünde kurulan Türkistan Sosyalist Partisi, parti programında din işlerinin devlet işlerinden tamamen ve katı çizgilerle ayrılması gerektiğini belirtmiştir.- (Togan, 1927: s. 413-414). Türkistan Sosyalist Partisi'nin din ile ilgili görüşleri Komünist Parti'ninkilerle büyük benzerlikler taşımaktadır. Bu benzerlikler; dinin kişinin özel meselesi olduğu ve devlet yönetiminde laiklik ilkesinin benimsenmesi, yasaları ve kamu düzenini ihlal etmediği, emperyalist siyasal amaçlara alet olmadığı müddetçe ibadet serbestisi şeklinde olmuştur.

Orta Asya'daki yerli siyasal oluşumların din politikaları birer temenni ve öneriden ibaret olmanın önüne geçememiştir. Bahsi geçen gruplar Bolşeviklerin kurdukları rejimi iyice sağlamlaştırılmaları sonrası hedef haline gelmiş ve Komünist Parti'nin dini politikalarına direnememiştir.

2.2.2. Sovyetler Birliği ve Genel Olarak Dine Yaklaşımı

Sovyetler Birliği, din ve devlet ilişkileri açısından değerlendirildiğinde insanlığın siyasi tarihindeki en kötü deneyimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Toplumsal açıdan istenmeyen bir durum olarak kabul edilen inanç özgürlüğünün kısıtlanması ve yok edilmesi meselesinde Sovyetler Birliği özelinde düşünüldüğünde yaşanan süreç kurumsal, yasal ve ideolojik temellere dayandırılmıştır.

2.2.2.1. Sovyetler Birliği'nde Ateizmin Felsefi Temelleri

Ateizm, kelime anlamı olarak “tanrısızlık” demektir ve Markist ideolojinin de olmazsa olmaz unsurlarından biridir. Sovyetler Birliği doğrudan yasa ile belirlenmiş yasaklarla olmasa da ateizm propagandasını serbest bırakmak ve teşvik etmek suretiyle dinler ile savaşmıştır (Sanay, ty: s. 5-10; Wetter, 1976: s. 413-414).

Ateist düşünceye göre dinlerin sosyolojik ve psikolojik olmak üzere iki tür kaynağı vardır: Sosyolojik olarak yöneten sınıfın çıkarlarını korumak amacıyla bir takım kuralların kurumsal hale getirip araçsallaştırılması, psikolojik olarak ise insanların çaresizlik içerisine düştükleri durumları ritüeller, dualar, kurbanlar vb. yollarla anlamlandırmak ve onların olumsuz etkilerinden kurtulmak amacıyla bazı düşünsel yanılgılara bağlanmasıdır (Kartal, 1971: s. 11).

İlkel insan toplulukları arasında animizm, fetişizm, totemizm olarak kendini gösteren din, yerleşik hayata geçişle beraber sınıflı toplumun belirginleşmeye başlamasıyla politeizme evrilmiş, feodalitenin hakim olmasıyla birlikte monoteizm hakim din anlayışı konumuna gelmiştir. Sovyetlerin öngörüsünde ise sosyalizm sınıflı toplumu ortadan kaldıracağı için dinin de sosyolojik ve ekonomik gelişmeler ve verilen eğitim ile kendiliğinden yok olması kaçınılmaz olacaktır (Curtiss, 1953: s. 44).

Sovyetler Birliği'nde dinin bir sömürü aracı olarak ezilen sınıfları kontrol altında tutmanın bir aracı olduğunu savunan ve bu sebeple dine karşı saldırgan bir tutum takınan en önemli isim şüphesiz ki Lenin olmuştur. Lenin yayınladığı makalelerde proletarya iktidarına göre dinin kişisel bir konu olduğunu ancak batıl inanışlarla savaş ve halkların afyonu olan din ile mücadele etmenin kişisel bir mesele olarak görülemeyeceğini belirtmiştir (Lenin, 1990: s. 33).

Stalin özel olarak din ile ilgili bir yayın yapmadıysa da diğer konularla ilgili yazıları arasında dine karşı tutumuna dair bilgiler içeren ifadeler kullanmıştır. Ona göre sosyalizmi dünyaya yaymanın ve proletarya yönetimlerini her yerde hâkim kılmak için her türlü dini inanış ile propaganda yoluyla mücadele edilmelidir. Stalin yönetimi boyunca din ile mücadele konusunda faydacı bir yaklaşım sergilemiştir. Sıradan halk düzeyindeki ateistik propagandalar esnasında felsefi argümanlardan kaçınılmasını istemiş, yerine göre devrimci hareketleri güçlendirmek için dünyanın başka bölgelerinde dinin araç olarak kullanılabileceği fikrini benimsemiştir (Park, 1957: s. 206; Keller, 1993: s. 27-28).

Sovyetler Birliği'ndeki komünist deneyimin ideolojisine katkı yapan liderler teoride din ile mücadelede şiddet yerine eğitim yolunu benimsemişler ise de gündelik hayatta dine karşı mücadele şiddetli olmuştur. Sovyetler Birliği'nin dinin sosyolojik doğasını anlama konusunda yeterince çaba harcamaması yeri geldiğinde siyasal amaçlar uğruna din karşıtlığından

geri adım atılmasına ve ateist ilkelerden ödün verilmesine sebep olmuştur. Ayrıca din ile mücadele kurumsal boyutla sınırlı kalmış ve amaçlanan ateist toplum yaratılamamıştır.

2.2.2.2. Sovyetler Birliği'nde Ateizmin Yasal ve Siyasal Çerçevesi

Dine karşı mücadelenin yöntemi konusunda Bolşevikler kendi aralarında üç gruba ayrılmışlardır. Birinci grup sosyalizmin gelişmesine paralel olarak dinin kendiliğinden yok olacağına inanan ve bu sebeple de dine karşı ayrıca bir mücadele vermenin gereksiz olduğunu savunanlardan oluşmuştur. Ilımlılar olarak da adlandırılabilirler ikinci grup sosyalizmin ekonomik ve bilimsel esaslarına dayalı propaganda ve eğitim faaliyetleri yoluyla inananların düşmanlığını kazanmadan mücadele yolunu önermişlerdir. Radikal sol kanatta yer alan üçüncü grup ise inançlarından vazgeçmeyenlerle her türlü imkânın seferber edildiği bir savaş yürütülmesi gerektiğini savunmuşlardır (Walters, 1993: s. 4). Stalin döneminde bu üç gruptan ılımlı kanadın başını iktidar ile sıkı ilişkilere sahip Yemelyan Yaroslavsky çekmiş ve kendi fikirlerini onaylatmak konusunda başarılı olmuştur. 1925 yılında Yaroslavsky tarafından “Hudasızlar Birliği” kurulmuş ve Orta Asya’yı da kapsayacak şekilde tüm Sovyetler Birliği’nde şubeleri açılmıştır. Bu birlik 1929 yılında “Militan Hudasızlar Birliği” olarak yeniden yapılanmıştır (Pospielovsky, 1987: s. 33-37).

Sovyetler Birliği büyük ölçüde Lenin tarafından hazırlanan ve 23 Ocak 1918’de kabul edilen bir karar ile din ve devlet işlerini tamamen ayırmış, bu karar Sovyetler Birliği dağılana kadar din ve dini kurumlarla ilgili temel belge olma niteliğini korumuştur (Keller, 1993: s. 29). Sovyet yönetimi kararın gereklerini tavizsiz şekilde uygulamış, hatta kararda öngörülmeven resmi baskı yolları da din ile mücadelede kullanılmıştır.

23 Ocak 1918 tarihinde kabul edilen karar kısa dönemde Bolşevik devrimine karşı olan gruplara karşı önlem almak ve dinin kültürel, ekonomik ve sosyolojik etkinliğini ortadan kaldırmayı hedeflerken uzun dönemde ise sosyalizm ve ateizmin mutlak hakimiyetiyle birlikte gerçekleşeceği öngörülen dinin tamamen ortadan kalkmasını amaçlamıştır.

2.2.3. Sovyetler Birliği ve İslam

Orta Asya Müslümanları Sovyetler Birliği rejimi altında tarihsel olarak kültürel, sosyal ve siyasal yapısına uymayan bir şekilde yaşamaya mecbur edilmişler, özellikle 1917 yılından II. Dünya Savaşı'nın başladığı yıl olan 1939 yılında kadar İslam'a karşı yürütülen sert bir mücadeleye ve dinsizleştirme politikasına maruz kalmışlardır. Orta Asya coğrafyasında Sovyetler Birliği'nin İslam ile olan savaşını değerlendirirken bölgedeki mevcut beş cumhuriyet içerisinde gerektiğinde diğerlerine de atıf yapma koşuluyla Özbekistan'da izlenen politikaları anlamak büyük önem arz etmektedir. Diğer cumhuriyetlerde izlenen politikalar Özbekistan'da takip edilenlerden farklı olmadığı gibi Özbekistan bölgesel ve İslami açıdan diğer cumhuriyetlere göre stratejik önemi daha yüksek bir devlet konumunda olagelmıştır. Nitekim Sovyetler Birliği'nin II. Dünya Savaşı'nın ardından Orta Asya Müslümanlarından sorumlu olacak dini kurumsal yapının merkezi olarak Taşkent'i seçmiş olmaları bu düşüncayı doğrular niteliktedir.

Bolşevikler Orta Asya'da kontrolü ele geçirdiklerinde kültürel ve sosyolojik açıdan homojen olmayan bir yapıda hayatlarına devam eden Müslüman topluluklarla karşılaşmışlardır. Temelde göçebe ve yerleşik kültür olarak iki gruba ayırabileceğimiz bu yapıda Müslümanlar Özbeklerin şehirli dindarlığından Kırgız ve Kazakların göçebelikten gelme yüzeysel İslami anlayışlarına kadar geniş bir yelpazenin tüm köşelerinde konumlanmışlardır. İslami algılayış biçimindeki farklılıklara rağmen bölgedeki toplulukların kimliğini belirleyen esas İslam olmuştur (Bryan, 1992: s. 56).

2.2.3.1. Sovyetler Birliği'nin İslam'a Yaklaşımı ve İslam ile Mücadele Yöntemleri

Sovyetler Birliği, komünist ideolojide “geçmişin kötü mirası” olarak tanımlanan değerlerden arındırılmış bir “Sovyet insanı” ortaya çıkarmak istemiştir. Bu bağlamda din ve dini duygularda toplumdan temizlenmesi gereken unsurlar olarak tanımlanmıştır (Bennigsen ve Broxup, 1983: s. 44-45).

İslam, yalnızca bir inanç sistemi olarak değil aynı zamanda Orta Asya'nın sosyolojik ve ekonomik yapısı üzerinde etkili olan bir yaşam biçimi olarak sosyalist rejime alternatif oluşturduğu için Sovyetler Birliği tarafından politika konusu edilmiştir. İslam ile ilişkiler devlet düzeyinde siyasal, Komünist Parti düzeyinde ise ideolojik olarak gelişmiştir. Komünist Parti

ilkesel olarak savunduklarından asla taviz vermezken Sovyetler Birliği belirli dönemlerde stratejik gereklilik üzerine din ile mücadelede yumuşama eğilimi göstermiştir.

II. Dünya Savaşı öncesinde Orta Asya'da İslam ile mücadele belirli safhalara ayrılmaktadır. Birinci safha “savaş komünizmi” olarak da adlandırılan 1917-1920 arası dönemdir. İkinci safha İslam’a karşı dikkatli ve hassas bir tutumun hâkim olduğu 1920-1924 yılları arası dönemdir. Üçüncü safha İslam ile mücadeleye hazırlık dönemi şeklinde karakterize olan 1924-1928 yılları arasındır. Dördüncü ve son safha İslam’a karşı düşünsel ve pratik düzeyde şiddetli saldırıların sürdürüldüğü 1928-1941 yılları arası dönemdir.

Birinci safhada Sovyetler Birliği’nde rejim tam olarak sağlama alınana kadar Müslümanlarla ve İslam ile çok sert tedbirlerin uygulandığı bir ilişki söz konusu olmuştur. İkinci dönemde Basmacılık Hareketi’ne karşı mücadele ve iç savaşın getirdiği ekonomik, siyasal ve kültürel zayıflık İslami kurumlarla mücadeleyi geçici süreliğine yavaşlatmıştır. Üçüncü aşamada din ve devlet işlerinin ayrılması, kolektifleştirme yoluyla geleneksel ekonomik ilişkileri değiştirerek dinin maddi temellerinin yıkılması, adli sistemden ve eğitim hayatından dini kurumların tamamen çıkarılması hedefleri gerçekleştirilmiştir. Dördüncü ve son aşamada ise sosyalizm kurumsallaştırılmış, kültürel devrim hayata geçirilmiş, toplumsal cinsiyet eşitliği ve halk seviyesinde ateistik çalışmalar gerçekleştirilmiştir (Abdusamedov, 1979: s. 4-5; Rywkin, 1987: s. 24-25).

Komünist Parti liderleri kitleleri harekete geçirme konusunda İslam’ın nüfuzunun farkında oldukları için yeni rejimin ilk yıllarında Müslümanlara bazı imtiyazlar tanıyarak olası bir direnişi engellemek istemişlerdir. Dış politikada ise faydacı bir bakış açısıyla İslam’ı komünist devrimi Müslüman dünyasına yaymanın aracı olarak kullanmaya çalışmışlardır (D’encasse ve Schram, 1966; Kaymak, 1993).

Türkistan’da İslam’a dair erken politikalar tamamen Rusların kontrolünde olan Taşkent Sovyetleri’nin isteklerine göre şekillenmiştir. 1918’de Taşkent Sovyetleri Hokand Hükümeti’ni dağıtmanın verdiği özgüvenle İslami kişi ve kurumlara açıktan saldırmaya başlamıştır. Bu bağlamda Nisan 1918’de kadılıklar, vakıflar ve medreseler kapatılmıştır (Hasanov, 1990(b): s. 7). Böylesine erken ve şiddetli eylemler Müslüman halkta büyük bir rahatsızlık yaratmış ve Basmacılık Hareketi’nin meşruiyet zeminini hazırlamıştır.

Bolşevikler Müslümanların yeterince proleterleşemediklerine, bu sebeple de iktidarda söz sahibi olmaya hazır olmadıklarına inanmışlardır. Bu durum devrimin hâkim olduğu her yerde Rusların yönetimde olacağı anlamına gelmekteydi. Sovyet yönetimlerinde yerli unsurların olmaması İslami kişi ve kurumlara saldırının şiddetini artırmıştır (Blank, 1987: s. 48). 1919 yılında bu politikadan vazgeçilmiş ve Moskova'nın talimatıyla yerleştirme programı başlatılmıştır. Programın amacı Müslüman halkın Sovyet yönetimine olan tepkilerini asgari seviyeye indirmek ve siyasal sorumluluğu yerli unsurlarla paylaşmaktır. Bu yolla bir yandan komünist parti teşkilatı Müslümanlara kapısını aralamış, diğer yandan ise yönetimin paydaşı olan yerlilerle sıradan halk daha fazla çatışmaya başlamıştır (Oliver, 1990: s. 77-98).

1919 yılında İngiltere'nin Afganistan'ı ve Aşkabat'ı işgal etmesi Bolşeviklerin Müslümanlara karşı izledikleri politikalarda kısa süreli bir değişime sebebiyet vermiştir. Bolşevikler Orta Asya'da İngiliz yayılmacılığını engellemek amacıyla Müslüman halk arasında panislamist propaganda başlatmışlar ve bu yolla Basmacılar'ın etkinliğini de azaltmayı ummuşlardır (Fraser, 1987: s. 30-32). Ağustos 1919'da İngiltere'nin mağlup olup bölgeden çekilmesiyle Bolşevikler Müslümanlar üzerinde baskı siyasetine geri dönmüşlerdir. 1921'e kadar baskı politikalarına devam eden Sovyetler müslümanların tepkilerinin azalacağı yerde giderek arttığını görünce izledikleri siyaseti yumuşatmaya yönelik girişimlerde bulunmuşlardır (Fraser, 1987: s. 35; Park, 1957: s. 214; Szczsniak, 1959: s. 242). 1922 yılında Müslümanların tepkileri doruk noktasına ulaşınca alınan bir kararla kadılıklar, medreseler ve vakıflar yeniden açılmıştır (DeLegard, 1987: s. 21). Sovyetlerin İslam ile ilgili politikasındaki geçici değişiklikler arzu edilen sonucu yaratmış ve Basmacıları destekleyen bir kısım ulema Bolşeviklerin tarafında geçmiştir (Togan, 1969: s. 414; Castagne, 1991: s. 161-162).

Sovyetler din ile mücadele ederken doğu halklarının dini hayatında inanç ve ibadet esaslarının büyük nüfuzu olduğunu bildikleri için her zaman din karşıtı eylemlerde hassas ve dikkatli olunması gerektiğini ifade etmişlerdir. Özellikle Müslümanlara yönelik propaganda faaliyetlerinde doğrudan dinin reddedilmesi yerine ulemanın kontrolündeki kurumsal yapının sömüren sınıflara hizmet ettiği fikrini ön plana çıkarmak gerektiğinin önemini vurgulamışlardır. Yine de söz konusu propagandanın Ruslar ve eski misyonerler tarafından yürütülmüş olması yerli halkın gözünde rejimin bu

faaliyetlerinin Çarlık Rusyası dönemi uygulamalarıyla ilişkilendirilmesine sebep olmuştur (Bryan, 1992: s. 15).

Yerel dini düşünürlerden Sultan Galiyev gibi bazılarının düşünceleri İslam'la mücadelede Sovyetler Birliği açısından dikkate alınmıştır. Galiyev, İslam ile mücadelede her bölgenin kendi şartlarına göre ne ölçüde davranılacağına ayrı ayrı belirlenmesi gerektiğini söylemiş, İslam'ı hayatın her yönünü kuşatan ve devrimci gücü yüksek bir inanç olarak tanımlamıştır. Galiyev'e göre Orta Asya'daki Müslüman topluluklarda milli ve dini kavramları o kadar iç içe geçmiş durumdaydı ki ona Sovyetlerin gerçekleştireceği mücadele sonucunda pek çok dini adet milli unsur olduğu gerekçesiyle varlığını devam ettirebilirdi. Bu sebeple Galiyev Bolşeviklere İslam ile mücadelede uzlaşma yolunu önermiştir. Bu teklif İslam ile ibadet, bidatlar ve itikatlar özelinde savaşılmaması; siyaset, sosyal hayat ve ahlak konularındaki öğretilerine dokunulmamasını içermiştir. Ceditçilerin düşüncesine yakın bir yaklaşım geliştiren Galiyev'in İslam'ın tamamen yok edilmesinden çok laiklik ilkesinin gerçekleştirilmesinin yeterli olacağı inancına sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu yolla dini sömüren sınıf olarak görülen ulema ve meşayih ortadan kalkarken Müslümanlar Sovyetler Birliği içerisinde birlik halinde varlıklarını sürdürebileceklerdi (Bryan, 1992: s. 66-67). Galiyev'e göre İslam ile mücadele ölçüsünün belirlenmesinde Orta Asya'daki halkların karakteristik özelliklerini göz önünde bulundurmak gerekiyordu. İslamlaşmanın geç gerçekleştiği ve göçebelikten kurtulamamış kuzey halkları arasında İslam ile mücadele rahatlıkla sürdürülebilicekken dış dünyaya tamamen kapalı ve İslami bağnazlığın hâkim olduğu Türkistan'da İslam karşıtı çalışmalar yapılırken daha hassas davranılmalıydı (Bennigsen ve Lemerrier-Quelquejay, 1981: s. 198).

1923 yılından itibaren Sovyetler Türkistan'da ulemayı hedef alan ve halkın gözünden düşürmeye yönelik faaliyetlerle İslam'a sert şekilde saldırmaya başladılar. Bu dönemdeki propaganda faaliyetlerinde İslam ticaret kapitalizmi ve burjuvazisinin gelişmesini takiben ayrıcalıklı sınıfların ortaya çıkmasıyla esas anlamını yitirmiş bir din olarak tanımlanmıştır. Sovyet propagandasına göre mevcut durumda varlığını sürdüren ulema da aynı şekilde Müslümanların sömürülmesinin, fakir ve cahil kalmasının hatta emperyalist emellere alet olmasının başlıca sebebi olarak gösterilmiştir. Ulemanın sosyal ve ekonomik etkinliğini azaltmanın yolu ise bu sınıfın

kontrolünde olan şariat mahkemeleri ve medreseler gibi dini kurumların yok edilmesine bağlanmıştır. Sovyetler, bu kurumlar ortadan kaldırıldığı zaman İslam'ın da kendiliğinden zayıflayacağını ve yok olacağını düşünmüşlerdir. Sovyetlerin izledikleri İslam ile mücadele politikasına ulema ve ceditçiler olmak üzere iki grup direnmekteydi. Bu durumu fark eden Sovyetler, ceditçilere belirli imtiyazlar tanıyarak onları kendi saflarına çekmeye çalışmışlardır. Ceditçilere ait okullar ve kurumların meşrulaştırılması ile ulemanın arasını açmayı başaran Sovyetler, ulemanın gücü iyice kırıldıktan sonra mücadeleyi ceditçilerle sürdürmeyi öngörmüşlerdir (Powell, 1967).

Türkistan Komünist Partisi'nin yerli temsilcilerinden Mennan Ramiz de Sovyetler Birliği açısından İslam ile mücadele konusunda önemli fikirleri ortaya koymuştur. Ramiz'in küçük yerel birkaç ayrıntı dışında Galiyev ve Yaroslavsky'nin öngördüğüne çok yakın din karşıtı programına tepki olarak onun gibi düşünmeyen yerli komünistler her fırsatta açıkça İslam'a karşı olmadıklarını, dine karşı olmanın ipleri tamamen Rusların eline vermek anlamına geleceğini ifade etmişlerdir (Critchclow, 1990: s. 19-21; 1991: s. 170). Yerli komünistler dini reddeden bir komünizme ihtiyaçları olmadığını ve İslam'ı inkâr etmeden de komünist olunabileceğini savunmuşlardır.

Nisan 1923 ve Mayıs 1924'te düzenlenen Rusya Komünist Partisi 12. ve 13. Kongre'lerinde dine karşı propagandanın düzenli yapılmasına yönelik kararlar alınmış komünist eğitimin bu mücadelede en önemli etken olduğunun altı çizilmiştir. Sovyet okulları için yetiştirilecek ateist öğretmen kadrosu ve müfredata yerleştirilecek din karşıtı derslerin önemi; bunların yanında halkın duygularını incitmeden dindeki gerici olarak değerlendirilen yönleri vurgulayacak yöntemlerin basit bir dille yer aldığı basılı materyallerin yaygınlaştırılmasının gerekliliği ifade edilmiştir (Lenin, 1990).

Türkistan Genel Valiliği sınırları içerisindeki uygulamaların aksine Harezmi ve Buhara Halk Cumhuriyetleri'nde İslam'ın dokunulmazlığı anayasa ile garanti altına alınmış ve bu doğrultuda dini kurumlara dokunulmamıştır. Buhara ve Harezmi'deki idarenin din konusunda Sovyetlerin izlediği politikayı benimsemek istedikleri ancak mevcut şartlardan ötürü bunu erteledikleri bilinmektedir. Din konusunda izlenecek siyaset son şeklini alıp somutlaşmadan iki cumhuriyet de 1924 yılında lağvedilmiştir (Hocayev, 1997).

1920'lerin son yarısında Sovyetler Birliği sınırlarının tamamında din ile şiddetli mücadelenin başlatılması için uygun ekonomik, sosyal ve siyasal

şartların oluştuğuna inanmış ve din ile mücadele ivme kazanmıştır. Orta Asya'da da sınırları yeni taksim edilmiş beş sosyalist cumhuriyette dini kurumların faaliyetlerinin kısıtlanması ve yasaklanması, tarihi binaların yıkılması ve ibadethanelerin kapatılması süreci başlatılmıştır. 1930'lara doğru gelindiğinde birçok Müslüman Sovyetlerin uygulamalarından olumsuz olarak etkilendikleri için göç etmek zorunda kalmışlardır (Lenin, 1990).

1928 yılında Sovyetler Birliği tarafından Orta Asya'da kültür devrimi başlatılmıştır. Bu devrim kapsamında ortak bir Sovyet kültürü oluşturabilmenin en önemli adımlarından biri de harf devrimini gerçekleştirmek olarak görülmüştür. Bu kapsamda 1928 yılında bölgedeki her lehçe için farklılık arz eden Kril-Latin karma alfabeler kullanılmaya başlanmış, ancak Türkiye'de Latin harflerine geçildikten sonra bu ülkenin Orta Asya üzerindeki nüfuzunun artabileceği endişesiyle II. Dünya Savaşı'yla beraber Latin harflerinin kullanımı yasaklanmış ve tamamen Kril harflerinden oluşturulmuş alfabelerin kullanımı zorunlu hale getirilmiştir (Yalçinkaya, 2006: s. 417-418). Sovyetler Birliği bölgedeki harf devriminin sosyal, siyasal ve kültürel boyutlarının yanısıra İslam ile mücadelede de önemli bir rol oynayacağına inanmışlardır. Buna dayanak olarak da Bolşevik Devrimi'nden önce yazılmış tüm kitapların İslam ile ilgili ve Arapça olduğunu vurgulamışlardır (Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, 1961; Wheeler, 1977: s. 208-217).

Sovyetler Birliği, İslam karşıtı politikaları hayata geçirebilmek amacıyla kurulmuş özel teşkilatlardan da faydalanmışlardır. Bunların başında 1925'te kurulan ve 1929'da son halini alan Militan Hudasızlar Birliği gelmekteydi. 1941'e kadar faaliyet gösteren teşkilat ateist yayın yapmak, sergi ve müzeler açmak yoluyla ateizm propagandası yapmak biçiminde bir görev tanımına sahip olmuştur. Militan Hudasızlar Birliği'nin aktif katılımıyla cami cemaati ve ulema 1929'dan başlayarak hedef gösterilmiş, Sovyetler'e karşı ortaya çıkan her siyasal hareket İslami ve gerici olarak düşman ilan edilmiştir.

1930 yılından itibaren Sovyetler Birliği'nde din ve devlet ilişkileri o döneme kadar hiç olmadığı kadar şiddetlenmiştir. Kollektifleştirme politikası uygulanırken bir yandan ulema sömüren sınıf olarak damgalanmış ve tasfiye edilmeye başlanmış, diğer yandan ise ibadethanelerin kapatılması hızlanmıştır. Devlet güçlerinin din ile doğrudan mücadeleye katılmasıyla ilgili Komünist Parti Merkez Komitesi'nin eleştirel tutumu işlevsel olmamış,

Orta Asya cumhuriyetlerinde bulunan kadrolar gerek şahsi çıkarları doğrultusunda gerekse de din ile mücadelede radikal bir tavır benimsedikleri için söz konusu uygulamalara devam etmişlerdir.

2.2.3.2. Sovyetler Birliği'nin İslam ile Uygulama Düzeyindeki Mücadelesi

Çarlık Rusyası zamanında işgal edilen Orta Asya'da Ruslar din işlerinden sorumlu olan kadı-kelanlık gibi kurumları zaman içerisinde ortadan kaldırmış söz konusu dini işlerin ne şekilde yerine getirileceği hususu kurumsal bakımdan netlik kazanmamış halde bırakılmıştır. İç Rusya, Kafkasya ve Kırım gibi bölgelerde din işlerinden sorumlu kurumlar tesis edilmiş olsa da tüm Orta Asya'yı kapsayacak bir kurumsal yapı oluşturulmamış, buradaki dini işler Ufa'daki Mahkeme-i Şeriye'ye bağlanmak istenmiştir. Orta Asya Müslümanları İslami yaşayışları üzerindeki kontrolün Orta Asya'da yer almayan bir merkeze bağlanmasını kabul etmemişler ve yerli kurumsal yapı taleplerini 1905 yılından 1917'ye kadar resmi kanallar yoluyla dile getirmişlerdir (Gulyamov, 1958: s. 109-110; İbrahim, 1987: s. 77; Kurat, 1980: s. 627; Devlet, 1985).

Çarlık Rusyası döneminde gerçekleştirilen girişimlerden sonuç alamayan Orta Asya Müslümanları nihayet Bolşevik Devrimi'nin ardından bir dini idareye kavuşmuşlardır. Sovyetler Birliği 1919'da Taşkent'te Şura-yı Ulema isimli bir dini kurumun oluşturulmasına dönemin askeri, siyasi ve sosyal gelişmeleri gereği izin vermek zorunda kalmıştır (Yarkin, 1977: s. 371). Basmacılık Hareketi'yle mücadele zaafa düştüğünde Müslümanların birlik olarak karşı cepheye savrulmamaları için taktiksel olarak verilen taviz sonucunda kurulan Şura-yı Ulema Bolşeviklerin amaçlarına hizmet etme konusunda yetersiz kalınca 14 Şubat 1923'te yetki alanı daha da genişletilmiş bir kurum olan Mahkeme-i Şeriye kurulmuştur (Szczeniak, 1959: s. 242). Bolşevikler bu kurum yoluyla geçici olarak Müslümanları teskin etmek ve dini hayatı kontrol altına almayı amaçlamıştır. Ayrıca Mahkeme-i Şeriye'de kısmen Sovyetleri destekleyen ceditçi kanadın nüfuzunun fazla olması Orta Asya ulemasını bölmeyi başarmış, kadimciler Sovyetler'in onayıyla tesis edilen kuruma dahil olmamayı tercih etmişlerdir.

Mahkeme-i Şeriye'nin kuruluşu Orta Asya'daki komünistleri de ikiye bölmüştür. Bir grup kuruma olumlu yaklaşırken karşı çıkan diğer grup ise Mahkeme-i Şeriye'nin yerli Müslümanlar tarafından güçlendirilmeye

çalışılacağına altını çizerek böyle bir kurumun varlığının Sovyetlerin dinsizleştirme politikasına ters düşeceğini savunmuştur. Mart 1923'teki Türkistan Komünist Partisi 7. Kongresi'nde bu grubun girişimiyle Mahkeme-i Şeriye'nin Müslümanlar arasındaki nüfuzunun güçlenmesine engel olunması amacıyla faaliyetlerinin kısıtlanması ve kontrol altına alınması doğrultusunda kararlar alınmıştır (Lenin, 1990).

Sovyetler Birliği'nin Mahkeme-i Şeriye'nin kurulmasına izin vermesindeki amaçlar; Orta Asya Müslümanları arasında ilerleme ve insanlık düşüncesini yaymak, rejim ile halkı yakınlaştırmak, İslam'ı bidatlardan arındırmak, İslam dışı olup kendini İslam içerisinde gösteren akımlarla mücadele etmek, güncel dini sorunlara açıklık getirmek, Müslümanlar arasında bilimsel ve yenilikçi fikirleri yaymak olarak sıralanabilir. Mahkeme-i Şeriye'nin kurumsal yapısı; Merkez Ruhani İdare, Ulema Şurası, Muhtesiplik İdaresi ve Mahalle İdaresi olmak üzere dört ayaklı olacak şekilde düzenlenmiştir (Sanay, ty: s. 95).

Mahkeme-i Şeriye'nin sorumluluk alanı Türkistan, Harezm ve Buhara'dan ibaret olup bugünkü devletler bazında konuşmak gerekirse Özbekistan, Türkmenistan, Tacikistan ve Kırgızistan'ı kapsamıştır. Kazakistan, bu kurumun yetki alanı dışında kalmış ve Ufa'daki Merkez Ruhani İdare'ye bağlı tutulmuştur. Mahkeme-i Şeriye'nin kurulmasıyla din görevlileri bu kurum nezdinde kendilerini rejime bağlı hissetme gereği duymuşlardır. Bu bağlamda dini kadrolar yavaş yavaş devletin kontrolüne girmişlerdir. Kuruma dahil olan din görevlileri verdikleri fetvalar ve yapılan uygulamalarla Sovyetlerin politikalarını meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Örneğin Sovyetlerin hilafetin kaldırılmasından duyduğu memnuniyet Orta Asya Müslümanlarına bu kurum aracılığıyla anlatılmıştır. Aynı şekilde Basmacılık Hareketi'nin vatan ve din düşmanı ilan edilmesi ve toplum gözünde itibarsızlaştırılması girişimleri de bu kurum aracılığıyla yürütülmüştür (Castagne, 1991: s. 161-162). Sovyetler Birliği'nin hayata geçirmek istediği toprak reformu da Mahkeme-i Şeriye tarafından peygamberin ve sahabenin hayatından aşırı mülk ve zenginliğe sahip olmanın yanlış olduğuna dayalı örneklerle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Bu kurumun birçok konuda Sovyetlerin isteklerine paralel tutum takınması ulemeden bazı grupların eleştirilerine uğramasına sebebiyet vermiştir (Babakhan, 1980: s. 95).

Mahkeme-i Şeriye'nin kapatılma tarihi tam olarak bilinmese de 1929'da gizli bir şekilde faaliyet göstermeye devam ettiğinden yola çıkılarak 1928'de İslam'a karşı başlatılan şiddetli mücadele sırasında bu kurumun kapatıldığını düşünmek yanlış olmayacaktır. Bir süre sonra teşkilatın gizli faaliyetleri de sonlanmış, II. Dünya Savaşı sona erene dek Orta Asya Müslümanları başka bir dini kuruma sahip olamamışlardır (Hayıt, 1975(a): s. 151; Kurat, 1971: s. 18).

Sovyetler Birliği'nde rejim İslam hukukunun uygulandığı adli kurumları kapatıp yerine Sovyet hukuku ve adli sistemini hâkim kılmak için büyük çaba harcamışlardır (Park, 1957: s. 224). Bolşevikler adli ve sosyal açıdan büyük öneme sahip kadılık kurumunu rejimin ekonomik ve sosyal hedeflerine ulaşmasının önünde bir engel olarak görmüşlerdir.

Sovyetler Birliği, Orta Asya'da kontrolü sağladıktan beri kadılıkları aşamalı olarak kapatma yoluna gitmiştir. Ancak Basmacılık Hareketi'nin Müslümanlar üzerindeki etkisi şeriat mahkemeleri ve kadılıkların kapatılması konusunda rejimin tavizkâr bir tutum takınmasına sebep olmuştur (Yarkin, 1977: s. 371; Khan, 1991: s. 38). 1922 yılında Sovyetlerin şeriat mahkemeleri ve kadılıklar üzerindeki kontrolü sıkılaştırmış, söz konusu kurumların yetki alanı sınırlandırılmıştır. Bolşevikler şeriat mahkemeleri ve kadılıklarda görev alacak kadronun rejime karşı olmamasını ve reformist ulema arasından seçilmesini sağlamaya çalışmışlardır. Ayrıca şeriat mahkemesinde davayı kaybeden birine temyiz için Sovyet mahkemelerine başvurma hakkı tanınarak fiilen kadının verdiği kararın bağlayıcılığı ortadan kaldırılmıştır. Bu yolla şeriat mahkemelerine taşınan dava sayısında büyük bir düşüş yaşanmıştır (Park, 1957: s. 232-234).

1924'teki taksimin ardından son şeklini alan Orta Asya'da özelde yeni kurulan cumhuriyetlerin aldığı kararlar, genelde ise Komünist Parti merkezinde alınan kararlarla yetki alanı daraltılmış kadılık ve şeriat mahkemelerinin sayılarının azaltılması çabalarına devam edilmiştir. 1927 yılı itibarıyla tüm Orta Asya'da kadılıkların ve şeriat mahkemelerinin tamamen kapatılması çalışmaları hız kazanmış, 1928 yılına gelindiğinde ise tüm Orta Asya'da kadılıklar ve şeriat mahkemeleri kapatılmıştır (Park, 1957: s. 234-235; Azamhocayev, 1974: s. 175). Sovyetler Birliği'nin rejimin ilk yıllarında dini adli kurumlara karşı izlediği sert politikalar halkın rejime cephe almasına sebep olmuştur. Bu yüzden Bolşevikler halk arasında yeni Sovyet hukuku içselleştirilene kadar şeriat mahkemesi ve kadılıkların açık

kalmasına izin vermişlerdir. Sovyetler Birliği on yıllık geçiş döneminde ikili sistem uygulayarak bir yandan Sovyet halk mahkemelerinin itibarını güçlendirirken diğer yandan şeriat mahkemeleri ve kadılıklar için aksini yapmıştır. Böylece Sovyet adli sistemine kadro yetiştirmek için zaman kazanılmış ve nihayetinde rejim hedefine ulaşmıştır.

Orta Asya'da dini eğitimin en yoğun olduğu bölgeler Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan'ın Fergana Vadisi'ni kapsayan bölgeleri ve güney Kazakistan olagelmıştır. Sovyetler Birliği bu bölgelerdeki eğitimi laikleştirme, hatta dünyadaki emsal örneklerin ötesinde gelen eğitimden dini tamamen çıkarma ve dini eğitim kurumlarını yasaklama politikasını hayata geçirmiştir. Sosyalist toplumun arzulandığı şekliyle kurulabilmesi için dini eğitimin yerine materyalist felsefeye dayalı eğitimin hâkim kılınması gerektiğini savunan Bolşevikler, devrimin hemen ardından 23 Ocak 1918'de Kiliseyi Devletten ve Okulu Kiliseden Ayırma başlıklı kararı kabul etmişlerdir (Lenin, 1990).

Sovyetler Birliği rejimin ilk yıllarında Orta Asya'da tam olarak siyasal istikrarı sağlayamamış olduğundan hayal ettikleri yeni eğitim sistemini kurmakta güçlük çekmişlerdir. Bir tarafta göçebe olarak yaşayan toplulukların yeni eğitim sistemine dahil edilmelerindeki zorluk, diğer yandan da Sovyetlerin Çarlık Rusyası döneminden kalma medrese ve ceditçilere ait okulları Sovyet okullarına dönüştürme konusundaki isteksizlikleri Sovyetler Birliği'nin eğitim politikalarını kısa sürede hayata geçirebilmelerine engel olmuştur (Gulyamov, 1958: s. 528).

1918-1924 yılları arasındaki süreçte Sovyetlerin genel eğitim veren okullarında ateist propaganda şartı aranmamış ve öğretmenler din karşıtı eğitim verme konusunda zorunlu tutulmamışlardır. Bu dönemde yalnızca din dersleri müfredattan kaldırılmıştır (Abdusamedov, 1973: s. 77).

Basmacılık Hareketi'nin yer yer kazandığı başarılar ve Sovyetler Birliği'nde Yeni Ekonomi Politikası'nın sonucu olarak gelen bütçe kısıtlamaları Sovyetlerin eğitim sistemiyle ilgili hayallerini sekteye uğratmış, halktan gelen tepkilere göre dini eğitim kurumları birkaç kez açılıp kapanmıştır (Fraser, 1987: s. 41; Park, 1957: s. 242).

Eğitimde sovyetleştirme, 1924 yılında Orta Asya'nın siyasi haritasının yeniden şekillendirilmesinin ardından hızlanmış, ancak ulemanın ve halkın

çabalarıyla bu dönemde dini eğitim kurumlarının sayısında da artış yaşanmıştır (Khan, 1988: s. 14).

Sovyetler Birliği, rejime ait yeni okulları açmaya öncelikle kolhozlaştırılan bölgelerden başlamıştır. Sovyet sistemine göreceli olarak daha fazla dâhil olmuş bu bölgelerde dahi halk özellikle kızların erkeklerle beraber okumasına tepki olarak bazı yeni açılan okulları tahrip etmişler ve yıkmışlardır (Keller, 1993: s. 45).

Hive ve Buhara'da ise eğitim reformu konusunda ılımlı bir politika takip edilmiş ve dini eğitim kurumları ve Sovyet okulları arasında uzlaştırılmış bir müfredata göre eğitim verilmesine yönelik çalışmalar yapılmıştır (Hocayev, 1997). 1924'te söz konusu cumhuriyetlerin siyasal varlıklarının sona erdirilmesinin ardından burada da eğitim konusunda Orta Asya'nın kalan bölgelerinde izlenen politika çizgisine gelinmiştir (D'encausse, 1988: s. 205).

1928 yılından itibaren Sovyet rejiminin okullarında laik eğitim anlayışının yerine din karşıtı eğitim anlayışı hâkim olmuş, dini eğitimi veren kurumların tamamen kaldırılması süreci 1928-1932 tarihleri arasındaki dönemi kapsayan Birinci Beş Yıllık Plan'ın sonunda tamamlanmıştır. Bu yıllarda Orta Asya'da sayıları on dört bini bulan dini okul ve beş yüzün üzerinde medrese kapatılmış, Sovyet eğitim sistemi böylece egemen kılınmıştır (Hayıt, 1975(a): s. 151).

Sovyetler Birliği rejimin yeni okulları aracılığıyla daha önceleri eğitimden faydalanması mümkün olmayan yoksul halka ücretsiz eğitim fırsatı sunmuştur. Bu yolla Sovyetlerin eğitim politikalarına karşı çıkmanın meşruiyeti ortadan kalkmış, Sovyetlere karşı çıkmak halkın cahil kalmasını istemekle eş değer bir anlama bürünmüştür. Ayrıca ulemadan bazılarının yeni Sovyet okullarında öğretmen olarak istihdam edilmeleri ulema arasında rejimin kurmaya çalıştığı sisteme karşı direnişi kırmış ve Sovyetlerin eğitim devrimi böylece başarıya ulaşmıştır.

Sovyetlerin İslam ile mücadele konusunda uygulama düzeyindeki bir diğer mücadelesi de vakıfların kamulaştırılması olmuştur. Rejime göre vakıflar, ulema ve zenginleri halkı sömürmek suretiyle besleyen yapılar olarak görülmüştür. Hedeflerinden biri sınıfsız bir toplum yaratmak olan Bolşeviklere göre bu kurumlar mutlaka ortadan kaldırılmalıydı. 23 Ocak 1918 tarihli Kiliseyi Devletten ve Okulu Kiliseden Ayırma Hakkında başlıklı kararda vakıflara dair maddeler de yer almış, dini kurumların mülk sahibi

olamyacaklarından ötürü ellerindeki tüm vakıfların kamulaştırılacağı ilan edilmiştir (Lenin, 1990).

Sovyetler Birliği vakıflar konusunda diğer konulardakinin aksine müsamahasız bir tavır segilemiş ve ilkelerinden ödün vermemiştir. Aralık 1922'de Baş Vakıf İdaresi adlı bir kurum oluşturulmuş ve öncelikle vakıflar devletin kontrolü altına alınmış, vergiye başlanmıştır (Park, 1957: s. 218-219). Vakıfları kamulaştırma çalışmaları devam ederken 1927 yılında gelindiğinde el konmamış yalnızca mescid ve camilere ait vakıflar kalmıştır. 15 Ağustos 1927'de alınan bir kararla Baş Vakıf idaresi kurumu kapatılmış tüm dini vakıflar kamulaştırılmıştır. 1930 yılında Sovyetler Birliği topraksız kalmış halka toprak paylaşmak amacıyla kalan tüm vakıfları da kamulaştırdığını ilan etmiş, Orta Asya'da yer alan cumhuriyetler de bu kararı aynen kabul etmişler ve uygulamışlardır (Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, 1981: s. 175).

Sovyetlerin İslam ile mücadele bir diğer hedefi ise ibadethaneler olmuştur. Orta Asya'da Sovyet rejimi tarafından camilerin kapatılmasına hemen devrimden sonra 1918 yılında başlanmıştır. Ancak Basmacılık Hareketi ve rejimin temellerinin henüz sağlamlaştırılmamış olmasından ötürü Sovyetler geri adım atmış ve camilerin kapatılması sürecini 1927-1928 yıllarına kadar ertelemiştir. Bu tarihten sonra Sovyetler Birliği Orta Asya'da ibadethaneleri ortadan kaldırmak için başta yıkmak olmak üzere; sinema ve tiyatro salonu, depo, kütüphane, hapishane fabrika ve komünist parti lokaline dönüştürmek şeklindeki yöntemlere başvurmuştur.

Sovyetler genellikle bir dini mekâna el koyacağı veya onu yıkacağı zaman eylemin hukuki alt yapısını hazırlamaktan yana tavır takınmıştır. Bunların başında söz konusu yapının başka amaçlarla kullanılması konusunda halkın rızasının olduğunun imza toplamak suretiyle gösterilmesi gelmekteydi. Burada amaç yıkıma veya el koyma işlemine karşı halkın tepkilerini dizginlemek amacıyla bir meşruiyet zemini aramak olmuştur (Keller, 1993: s. 44; Hayıt, 1975(a): s. 342). 1928-1939 yılları arası dönemde Orta Asya'da on dört binin üzerinde cami ve mescid kapatılmış, 1942 yılı itibariyle Sovyetler Birliği'nin tamamında yalnızca 1342 caminin açık olduğu kaydedilmiştir (Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, 1981: s. 182-183).

2.2.3.3. Sovyetler Birliği'nin İslam'a Karşı Düşünsel ve Teorik Düzeydeki Mücadelesi

Ruslar, 18. yüzyılın başında I. Petro zamanında doğu medeniyetini tamamen reddetmiş ve kendilerini göçebe Asyalılara karşı Avrupa'nın kalesi olarak tanımlamışlardır. Bu yüzyıldan sonra Müslümanlar ve İslam'a bakışta düşmanlık giderek artmıştır (Batunsky, 1990: s. 24). 19. yüzyılda Rus düşünürler kendi aralarında Avrupalılar, Slavcılar ve tarafsızlar olmak üzere üç gruba ayrılmışlardır. Az sayıda Rus düşünür hariç tutulursa ekonomik, sosyolojik ve siyasal konularda farklı düşünen söz konusu üç grubun tamamı da Müslümanları ve İslam'ı düşman olarak görmüşlerdir. Ruslara göre İslam Müslümanları yıkıma götüren, gayrimüslimlere karşı ise düşmanlığı ve nefreti meşru kılan bir öğretidir.

Rus misyonerler, Rusya içerisindeki tüm Müslümanları sürgün etmenin imkansız olduğunu ve bu sebeple savaşılmaması gereken unsurun İslam'ın kendisi olması gerektiğini savunmuşlardır. Misyonerlere göre İslam'da dünyanın daru'l-İslam ve daru'l-harb olmak üzere ikiye bölünmüş olması milletler arasındaki nefreti körüklemiş ve imparatorluk niteliğine zarar verecek olan bir özellik olarak ifade edilmiştir (Bryan, 1992: s. 37-43). Çarlık Rusyası döneminde İslam emperyalistlerin kontrolünde, geri kalmışlar tarafından benimsenmiş, barbarların dini olarak görülmüştür. Bu dönemde İslam üzerine beyan edilen fikirler Hristiyan misyonerler ve Ruslaştırma politikasını savunanlarca tarafsızlık ilkesinden uzaklaştırılmıştır.

Bolşevik Devrimi'nin ardından komünistler de ateizm propagandası yaparken Çarlık Rusyası dönemi misyonerlerinin yöntemlerini benimsemiş ve İslam'a karşı geliştirdikleri argümanlar geçmişte dile getirilenlerle aynı olmuştur (Smirnov, 1956: s. 42). Bolşevikler, şehirlerde hali hazırda iyice gerilemiş olan dinin bilimsel gelişme ve eğitim yoluyla kendiliğinden yok olacağını savunmuşlardır (Bryan, 1986: s. 33-34).

Sovyet teorisyenlere göre İslam'ın ortaya çıkışı beş başlıkla açıklanabilir: Birincisi Mekke ve Medine'de gelişen ticaret burjuvazisinin yeni bir ideolojiye ihtiyaç duymasıdır. İkincisi İslam'ın feodal devrimin sonucunda gelişen bir hareketin ideolojisi olduğudur. Üçüncüsü İslam'ın Hicaz'daki fakir köylü halkın ideolojisi olarak ortaya çıktığıdır. Dördüncü başlık; İslam'ın Yahudi dininin uzantısı olduğudur. Son olarak ise İslam'ın ortaya

çıkışının köle sahiplerinin dini ve sosyal bir ideolojiye ihtiyaç duymaları sebebiyle gerçekleşmiş olmasıdır (Smirnov, 1956: s. 46-48).

Sovyetlerin İslam ile teorik düzeyde mücadelesinin ana başlıkları: Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ve Kur'an-ı Kerim'in kutsiyetinin reddedilmesi; namaz, oruç, kurban, zekat, hac gibi temel İslami ibadetlerin topluma verdiği zararın ortaya konulması, dini kullanarak halkı sömüren ulema, meşayih gibi sınıfların eleştirisi şeklindedir.

2.3. II. DÜNYA SAVAŞI'NDAN SOVYETLER BİRLİĞİ'NİN DAĞILMASINA KADAR ORTA ASYA'DA DİNİ YAPI

2.3.1. II. Dünya Savaşı'nı Takip Eden Dönemde Sovyetler Birliği'nin Din Politikası

2.3.1.1. Stalin Dönemi Politikaları (1939 - 1953)

Sovyetler Birliği, Eylül 1939'da Hitler Almanyası ile Nazi-Sovyet Paktı'nı imzalamış ve Doğu Avrupa'da hakimiyeti altına aldığı Hristiyanlar üzerindeki baskıyı gevşetmek zorunda kalmıştır. 22 Haziran 1941'de Hitler saldırmazlık paktını bozarak Sovyetler Birliği topraklarını işgale başlamıştır. Bu gelişmeler üzerine ülke toprakları büyük bir tehlike altına girmesine rağmen halkı vatan savunması konusunda teşvik etmekte zorlanan Stalin, Orta Asya'da İslam'a karşı izlenen politikaların yumuşatılması gereksinimi duymuştur.

Müslümanlar açısından askeri zaferlerin kazanılmasında önemli rolü olan şehitlik ve ahiret kavramlarının komünist ideolojide bir anlam ifade etmemesi Sovyetler Birliği'nde halkın vatan savunmasına katılmada isteksiz olmasına sebebiyet vermiştir. Stalin'in yumuşama politika bağlamında Sovyetler Birliği'nde varlıklarını korumayı başarmış az sayıdaki din adamı Nazi işgaline karşı halkı Sovyetler Birliği'nin yanında yer almaya çağıran bildiriler yayınlamışlardır (Walters, 1993: s. 16-17).

Sovyetler Birliği, Almanya ile olan savaşta müttefik devletlerin yardımına muhtaç kalmış, söz konusu devletler ise yardımın ön koşulu olarak Stalin'den Sovyetler Birliği'nde din hürriyetini sağlamasını talep etmişlerdir. Almanya işgal ettiği Sovyet topraklarında ilk iş olarak daha önceden kapatılmış olan ibadethaneleri açmış, böylece halkın desteğini kazanmaya çalışmıştır. İşgalcileri kurtarıcılar olarak görmeye başlayan halk

Moskova'ya dini özgürlükler konusundaki taleplerini artan biçimde iletmeye başlamışlardır. Bu gelişmeler sonucunda 1941 yılında Stalin ateist propagandadan sorumlu Militan Hudasızlar Birliği'nin ve yayın organı Bezbojnik dergisinin kapatılmasına karar vermiştir. Stalin, 1942 yılının sonlarında yumuşama politikası kapsamında tüm dinlerin temsilcileriyle görüşmüş, Müslümanları temsilen ise Ufa Merkez Ruhani İdare müftüsü Abdurrahman Resulov'u kabul etmiştir (Pospelovsky, 1987: s. 67; Hekimoğlu, 1964: s. 88; Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, 1979: s. 148).

II. Dünya Savaşı'na kadar olan süreçte Orta Asya'da İslam uleması ve kurumları ortadan kaldırılmış, tüm Sovyetler Birliği'nde Müslümanları temsil eden dini kurum olarak yalnızca Ufa Merkez Ruhani İdare varlığını koruyabilmiştir. Müftü Resulov, Stalin'le görüşmesinin ardından derhal Müslümanları Sovyetler Birliği'nin zaferi için dua etmeye, devlete sadık olmaya ve vatan savunmasına katılmaya davet etmiştir (D'encausse, 1961: s. 338).

Resulov, 1942 yılındaki görüşme esnasında Stalin'den başında bulunduğu Ufa Merkez Ruhani İdare'nin faaliyetlerinin desteklenmesi ve yeni dini kurumlar tesis edilmesini talep etmiştir. Hitler'e karşı desteğe ihtiyaç duyan ve o güne kadar yürüttüğü din karşıtı tutumuyla ağır bir şekilde eleştirilen Stalin, Resulov'un isteklerini kabul etmiştir. Stalin bu yolla hem Avrupalı müttefik devletlerin desteğini hem de Müslüman kamuoyunun sempatisini kazanmayı ummuştur. Ayrıca Stalin, Resulov'un teklifini kabul ederken kendisine ve Sovyetler Birliği'ne sadakatinden emin olunan yeni dini kurumlar tesis ederek Müslümanları ve İslam'ı kontrol altına almayı amaçlamıştır (Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, 1979: s. 148).

19 Mayıs 1944'te Stalin'in yeni din politikasının bir sonucu olarak görevi dini kurumları kontrol etmek, Sovyetler Birliği'nin din politikasını yürütmek ve parti liderleri ile din arasında bağ kurmak olan tüm dinlerden sorumlu Din İşleri Konseyi kurulmuştur. Yedi dairesel bir kurumsal yapıya sahip olan teşkilatta İslam; İslam ve Budizm İşleri Dairesi'nin sorumluluğuna verilmiştir (Luchterhandt, 1993: s. 57-61).

Orta Asya özelinde İslam'a ve Sovyetler Birliği genelinde dine karşı izlenen yumuşama politikasının faydacı kaygılarla hayata geçirildiği 1944 yılının sonbaharında Almanların II. Dünya Savaşı'nı kaybedecekleri kesinleştiğinde anlaşılmıştır. Bu tarihten sonra Sovyetler Birliği, Almanya'nın işgalinden kurtarılan bölgelerdeki din adamlarını vatan hainliği

ile suçlayıp cezalandırmış, ateizm propagandasının yeniden güçlendirilerek dine karşı mücadele edilmesi isteğini dile getirmiştir (Pospelovsky, 1987: s. 69; Walters, 1993: s. 18).

1947 yılında Sovyetler Birliği'nde kapatılan Militan Hudasızlar Birliği'nin işlevine sahip ve kısaca Bilim Cemiyeti olarak anılacak olan Bütün İttifak Siyasal ve Bilimsel Bilgi Yayma Cemiyeti kurulmuş, görevleri sempozyum, toplantı, seminer ve konferanslar aracılığıyla ateist propagandaya katkı sağlamak olarak belirlenmiştir. Bu tarihten sonra Bilim Cemiyeti öncülüğünde Sovyetler Birliği'nde din ile mücadele yöntemleri ve dinin durumu hakkında bilgiler içeren birçok ateist propaganda dergisi yayınlanmıştır (Pospelovsky, 1987: s. 71).

Sovyetler Birliği'nde Almanya işgali sonrası yeniden kontrol altına alınan bölgelerde din adamlarına uygulanan soruşturma ve cezalandırmalar dışarda bırakıldığında dine karşı mücadele yeniden ağırlıklı olarak söylem düzlemine kaymıştır. Örgütlenmesi tamamlanan resmi dini kurumlar ülke genelinde dini hayatın kontrol altına alınmasını sağlamış, Sovyet rejimine sadık din adamları kadrosu oluşturma çalışmaları hızlanmıştır.

2.3.1.2. Kruşçev Dönemi Politikaları (1954 - 1964)

Kruşçev'in Sovyetler Birliği'ni yönettiği süreçte dine karşı izlenen politikaları 1954'ten 1959'a kadar olan süreçte izlenen ılımlı politika ve 1959'da Kruşçev'in muhaliflerini tasfiye etmesinin ardından başlayan şiddetli politika olarak iki bölüme ayırmak mümkündür.

Stalin'in son zamanlarında Komünist Parti liderleri arasında dinlerin sınıfsal tabanının yok edildiği bu sebeple de komünist toplumun kuruluşu aşamasında ateist propaganda olmadan da dinin kendiliğinden yok olacağı fikri benimsenmiştir (Okulov, 1978: s. 19-20). Bu fikrin benimsenmesi tüm Sovyetler Birliği'nde dinin güç kazanmasına sebep olmuştur. Stalin'in ölümünün ardından 7 Temmuz 1954'te İlmi Ateistik Propaganda Sahasında Büyük Eksiklikler ve Onları İyileştirme Tedbirleri Hakkında başlıklı bir karar alınmış ve başta Orta Asya'da İslam olmak üzere halkın artan biçimde ibadethanelere gittiklerine ve dini hayatın canlandığına dikkat çekilmiştir. Söz konusu kararda buna benzer birçok tespit yapıldıktan sonra din ile mücadelenin yoğunlaştırılması için tüm ilgili kurumlar göreve çağırılmış ve din karşıtı propaganda kısa bir sürede doruk noktaya ulaşmıştır. Bu şiddetli

mücadelenin yıkıcılığı toplum tarafından büyük tepki görmüş Komünist Parti 10 Kasım 1954'te Halk Arasında İlmi Ateistik Propaganda Hatalar Hakkında başlıklı bir karar almak zorunda kalmıştır (Walters, 1993: s. 19). Kararda ateizm propagandasının halkın duygularını incitmeyecek şekilde yapılması gerektiği vurgulanmış, aşağılama seviyesine varan saldırıların Komünist Parti ilkeleriyle bağdaşmadığı belirtilmiştir. Komünist Parti bu kararlar ilk defa ülkedeki dindar halk gerçeğini kabul etmiş ve dinin yok edilemeyeceğinin tescillenmesi anlamına gelen barış içinde bir arada yaşamanın yollarını aramak gerektiğini ifade etmiştir. Ateizm propagandasının Komünist Parti'nin öngördüğü tarzda yürütülebilmesi için aynı yıl Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi bünyesinde İlmi Ateizm Enstitüsü kurulmuş ve Orta Asya cumhuriyetlerinde de şubeleri açılmıştır (Okulov, 1978: s. 22).

Kruşçev 1959'da parti içi muhalifleri tasfiye edip liderliğini sağlamlaştıran kadar dinle mücadelede ılımlı bir politika takip edilmiştir. Söz konusu beş yıllık süreçte bir yandan dini kurumlar faaliyetlerine herhangi bir engelle karşılaşmaksızın devam etmiş diğer yandan ise yeni açılan ibadethane sayısında artış yaşanmıştır. Kruşçev'in muhalifleri tasfiyesinin (Wolfe, 1957: s. 8-25) ardından ise sosyalizmden komünizm safhasına geçmenin vaktinin geldiğini düşünerek dine karşı şiddetli saldırı dönemini başlatmıştır (Abdusamedov, 1973: s. 94).

Din İşleri Konseyi Mart 1961'de aldığı bir kararla dini kurumların faaliyetlerini kısıtlamış, bu kurumların her ne amaçla olursa olsun para toplamalarını yasaklamış ve ibadet edilen mekânların devlet tarafından sıkı kontrolünün gerekliliğine vurgu yapmıştır. Aynı yıl gerçekleştirilen Komünist Parti'nin 22. Kongresi'nde her türlü dini inanç ve ritüel ile halkın duygularını incitmeden mücadele edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Kruşçev döneminin şiddetli din karşıtı politikalarının Orta Asya'ya uygulama düzeyindeki yansımaları hali hazırda açık kalmayı başarmış camilerin müze, kütüphane vb. yerlere dönüştürülmeleri veya kapatılmaları, sinema ve tiyatrodaki İslam karşıtı film ve oyunların yaygınca gösterilmesi şeklinde olmuştur (Abdusamedov, 1984: s. 113-114; Walters, 1993: s. 20).

2.3.1.3. Brejnev Dönemi Politikaları (1964 - 1982)

Brejnev 1964 yılında Sovyetler Birliği'nde iktidara geldiğinde Kruşçev döneminin anlayışı olan komünist topluma geçişle dinin kendiliğinden yok

olacağı tezinin gerçeği yansıtmadığını ve dinin toplum nezdinde halen çok güçlü olduğunu farketmiş ve bu konu üzerine yeniden düşünmeye karar vermiştir. Sovyetler Birliği'nde Stalin ile başlayan ve Kruşçev ile devam eden resmi İslam'ın yanında bu dönemde gelindiğinde toplumda gayri resmi İslam'ın da geliştiği ve yasadışı olarak kurumsallaştığı gözlenmiştir. Mevcut durumu inceleyerek faydacı bir yaklaşımla din karşıtı politikada yöntem değiştiren Brejnev resmi İslam'ın temsilcileri ve kurumlarıyla gayri resmi İslam'ın inkileri karşı karşıya getirmiş bu bağlamda Müslümanları böl ve yönet politikasını takip etmiştir. Bu ayrıştırmada resmi İslam hoşgörü ile karşılanmış ve bir dış politika aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır (Walters, 1993: s. 23).

Brejnev yönetimi resmi İslam kurumları aracılığıyla Müslümanların desteğini kazanmak için Orta Asya'da bazı camileri tamir ettirmiş, Taşkent'teki Ruhani İdare'nin dergi çıkarmasına ve uluslararası görüşmeler düzenlemesine onay vermiştir (Taheri, 1991: s. 206). 1970'lerin ilk yıllarında Orta Asya Müslümanları arasında İslami uyanış gerçekleşmeye ve devletin din üzerindeki sıkı kontrolünün gevşetilmesine yönelik talepler dile getirilmeye başlamıştır. Bu gelişmeler üzerine 1970 yılında Din İşleri Konseyi, Brejnev'e Orta Asya'da yeni cami açılışına izin verilmesini önermiş aksi takdirde halkın gayri resmi İslam kurumlarına yanaşarak rejim için tehlikeli hale gelebileceğini ifade etmiştir (Anderson, 1994: s. 386).

Brejnev döneminde dini kurumlar hakkında yapılan yasal düzenlemelerle Din İşleri Konseyi'nin yetkileri artırılmış ve yeni dini oluşumların resmi olarak tescil ettirilmesi zorlaştırılmıştır. Bu düzenlemeler Orta Asya Müslümanlarının herhangi bir din işinde kararın Moskova tarafından onaylanmasını beklemesi anlamına gelmekteydi. Brejnev iktidarında din ile ilgili en önemli yasal düzenleme 7 Ekim 1977'de yeni Sovyetler Birliği Anayasası'nın kabul edilmesiyle yapılmıştır. Söz konusu anayasanın öncekilerden farkı burada dine karşı mücadele yalnızca ateistik propagandanın serbest bırakılmış olmasıdır. 1977 Anayasası'nın din ile ilgili hükümleri tüm Orta Asya cumhuriyetlerince aynen alınmış ve kabul edilmiştir (Walters, 1993: s. 27; Rorlich, 1991: s. 186).

1979 yılında İran'da İslam Devrimi'nin gerçekleşmesi ve Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali ülke içindeki Müslümanları Sovyetler Birliği rejimine tamamen karşıt hale getirmiş ve İslami uyanış fikrinin yayılmasına yardımcı olmuştur. Sovyet rejiminin dini devletin sıkı kontrolünde tutma

çabaları ters etki yapmış, Müslümanlar giderek artan biçimde gayri resmi İslam'a savrulmuşlardır. Resmi ulema Sovyetler Birliği'nin kuklası ve ajanı olarak nitelendirilmiş, halkın gözünde itibarsızlaşmıştır (Anderson, 1994: s. 386-387). Komünist Parti'nin 26 Nisan 1979'da aldığı İdeolojik ve Siyasi Eğitim Çalışmalarını Yeniden İyileştirme Hakkında başlıklı kararının ardından yasalardan güç alan şiddetli bir ateizm propagandası başlatılmıştır. Bu propagandaya yardımcı olması amacıyla Orta Asya cumhuriyetlerinde İlmi Ateizm Merkezleri kurulmuştur (Ro'i, 1990: s. 29-30).

İslam'a karşı izlenen politikalar açısından Brejnev dönemini karakterize eden en önemli özellik resmi İslam'a bir dereceye kadar serbestlik verilirken gayri resmi İslam'a ait her türlü kişi ve kurumla şiddetli biçimde mücadele edilmesidir. Dini faaliyetlere katıldığı tespit edilen Komünist Parti üyelerine; genç ve dini eğitimi yüksek kişilere çeşitli bahanelerle soruşturma açılmış, yaşlı ve yetersiz hocalar serbest bırakılarak rejimin kontrolünde dinamizmden yoksun bir İslami hayat ortaya çıkarılmak istenmiştir (Walters, 1993: s. 26).

2.3.1.4. Gorbaçov Dönemi Politikaları (1985 – 1991)

Gorbaçov Sovyetler Birliği'nin başına geçtiği ilk yıllarda dine karşı sert bir tutum takınmış ve Sovyetler Birliği'ndeki dini uyanış ile acımasızca mücadele edileceğini ifade etmiştir. 1986 yılının sonlarında Gorbaçov döneminin Glastnost (açıklık) ve Perestroyka (yeniden yapılanma) siyaseti etkilerini din konusunda da göstermeye başlamış ve bu tarihten sonra ateizm Sovyetler Birliği resmi ideolojisinden dışlanarak ülke içerisindeki dindarların normal şartlarda dini yaşayışlarını gerçekleştirebilmelerini sağlayacak düzenlemeler yapılmaya başlanmıştır (Ramet, 1993: s. 33).

Gorbaçov dönemine gelindiğinde Sovyetler Birliği uluslararası ilişkiler bağlamında yaşanan iki büyük olayın olumsuz sonuçlarıyla karşı karşıya bulunmaktaydı: İran İslam Devrimi ve Afganistan'ın işgali. Afganistan işgali Orta Asya'da yer alan ve bu ülke ile akraba olan toplulukları rahatsız etmiştir. Ayrıca Sovyetlerin kabul etmek istemedikleri şekliyle İran'da gerçekleşen devrimin dini niteliği ön plana çıkmış durumdaydı. Orta Asya'nın farsî topluluklarından Tacikler İran'da yaşanan devrimden etkilenmişler, İran'da ise buraya yönelik rejim ihracı düşüncesi uyanmıştır (Ro'i, 1990: s. 262-263).

Gorbaçov iktidarının son yıllarında sözlü ve yazılı basında din hürriyeti konusunda büyük tartışmalar yapılmaya başlanmış, tüm bu tartışmalar sonucunda Komünist Parti'de dindar halka ve dini canlanma fikrine bakışın değiştirilmesi gerektiği aksi halde dini hayat ve kurumların devletin kontrolünden çıkarak radikalleşeceği fikri yerleşmiştir. 1990 yılında ibadethanelerde ve medya aracılığıyla dini propaganda yapılmasını serbest bırakan ve dini hayatın gereklerinin yaşanmasını engelleyenlerin cezaya çarptırılmasını öngören bir tasarı kanunlaşmış, Sovyetler Birliği din ile mücadeleden resmen vazgeçmiştir (Saidov, 2019).

Gorbaçov döneminde İslam'a karşı yürütülen politikalar bütün Sovyet rejimi altında geçen sürede uygulananlardan daha yumuşak olmuştur. Bu dönemde dini kurumların çalışma şartları ve yetkileri iyileşmiş, dinin gereklerini yerine getirdiği için soruşturmaya uğrayanların sayısı asgariye inmiştir. Yine de dini propagandanın yanında ateist propagandanın da serbest olması Sovyetler Birliği dağılışıya kadar İslam'a yönelik saldırıların devam etmesine sebebiyet vermiştir.

2.3.2. Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi (SADUM)

2.3.2.1. Ruhani İdare'nin Kuruluşu, Amacı, Yapısı ve Görevleri

1943 yılında İşan Babahan önderliğindeki Taşkent uleması Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Yüksek Sovyeti Başkanı Ahunbabayev'le görüşüp Taşkent'te Ufa'dakine benzer bir dini teşkilat kurulmasını istemiş, talep Moskova'ya iletilmiş ve kabul görmüştür. 31 Temmuz 1943'te alınan bir kararla kurulacak olan teşkilat için hazırlıklara başlanmıştır (Polatova, 1993: s. 20-23).

20 Ekim 1943'te düzenlenen Orta Asya 1. Ulema Kurultayı'nda, Orta Asya'da bulunan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri'ndeki Müslümanların tamamından sorumlu olacak bir dini yapı kurulmasına karar verilmiş ve teşkilatın idari kadrosu belirlenmiştir (Tasar, 2017). Böylece kısaca Ruhani İdare yahut Rusça adının kısaltmasıyla "SADUM" olarak anılacak olan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi, İşan Babahan başkanlığında merkezi Taşkent olacak şekilde kurulmuştur. Kurumun idari kadrosunun üç yılda bir düzenlenecek olan kurultaylar aracılığıyla belirlenmesi öngörülmüş, kurumun başındaki kişiye resmi olarak "müftü",

üye ülke temsilcilerine ise “kadı” ünvanı verilmesi uygun bulunmuştur (Babakhan, 1980).

Ruhani İdare kendi kuruluş amacını; Müslümanlar arasındaki bidatları ortadan kaldırmak, dindarların dini sorunlarını çözmek ve onlara İslam’ın esaslarını öğretmek, onları dürüst, doğru ve çalışkan olmaya; etrafına karşı saygı, sevgi ve hoşgörülü davranmaya davet etmek olarak tanımlamıştır (Tasar, 2017). Ayrıca Sovyetler Birliği bu kuruma devlete sadık vatandaşlar yetiştirme görevini de yüklemiştir.

II. Dünya Savaşı’nın ardından dini idarelerin yetkilerine yeni sınırlandırmalar getirildiği için Ruhani İdare’nin görev ve yetki alanı iki savaş arası dönemde kurulan dini kurumlara nazaran daha az olmuştur. İlerleyen yıllarda eklenecek görev ve yetkileri dışarda bırakılırsa Ruhani İdare’nin başlangıçtaki yetki ve görevleri; Müslümanların tarihinde önem arz eden dini mekânların bakımını yapmak, rutin dini törenleri yürüten din adamlarını kontrol etmek, camileri ve mescidleri yönetmek şeklinde sıralanabilir (Babakhan, 1980).

Ruhani İdare tüm Orta Asya halklarına ait ortak bir kurum olmasına rağmen Sovyetler Birliği’nin son dönemine kadar Özbek kökenli müftüler tarafından yönetilmiştir. Bunun da ötesinde yönetim Sovyetlerin dağılmasına kadar Babahanov Ailesi’nin tekelinde olmuştur. Sovyetler, Babahanov Ailesi’nin yönetimde kalmasını sağlayarak rejime muhalif olma ihtimalleri daha yüksek olan Buhara ve Fergana ulemasını dini idareden uzak tutmayı hedeflemiştir.

2.3.2.2. Ruhani İdare’nin Çalışmaları

Sovyetler Birliği, Ruhani İdare’yi basılı yayın faaliyetleri konusunda serbest bırakmıştır. Bu doğrultuda kuruluşundan hemen sonra Ruhani İdare bünyesinde yayın işleriyle ilgilenecek bir birim oluşturulmuştur. Hazırlanan yayınlar önce devlet kontrolü daha sonra da Ruhani İdare içerisinde kurulan Tahrir Heyeti’nin denetiminden geçip uygun görülmeyen yerler sansüre uğramıştır. Ruhani İdare tarafından çıkarılan ilk dergi yayın hayatına 1946 yılında başlayan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi Jurnalı’dır. 1968’den sonra ise Sovyetler Birliği’nde Müslümanlarla ve İslam ile ilgili konularda en uzun süre yayınlanan Sovyet Şarkı Müslümanları Dergisi çıkarılmaya başlanmıştır. Ruhani İdare ayrıca diğer bir süreli yayın

olarak dini takvimler çıkarmış, bunun yanında Kuran, hadis ve fıkıh konularında kitap çalışmaları yapmıştır (Babakhan, 1980: s. 63-65).

Çarlık Rusyası ve Sovyetler Birliği döneminde din görevlileri büyük bir kıyıma uğradığı için Ruhani İdare kurulduğu dönemde Orta Asya'da camilerde görev yapacak ve din eğitimi verecek doğru düzgün yetişmiş kimse kalmamıştı. Sovyetler Birliği dinin kontrol altında tutulabilmesi için kendi oluşturdukları bir kurumun kontrolünde din görevlisi yetişmesine onay vermiş, bu doğrultuda modern ve reformist din görevlilerine duyulan ihtiyaca cevap olabilmesi adına Ruhani İdare'ye din eğitimi veren yerler açma yetkisi tanımıştır (Tasar, 2017). Bu kapsamda Mir Arap Medresesi (Thrower, 1994: s. 117) ve daha sonra İmam Buhari İslam Enstitüsü olacak olan Barakhan Medresesi açılmış (Babakhan, 1980: s. 73), bir yandan da yurtdışına öğrenci gönderme süreci başlamıştır.

2.3.2.3. Sovyetler Birliği'nin İç ve Dış Politikasında Ruhani İdare'nin İşlevi

Ruhani İdare, Sovyetler Birliği'nin içinde bulunduğu sosyolojik, siyasal ve ekonomik şartları dikkate alarak başta ibadet olmak üzere birçok konuda dine yeni yorumlar getirmiştir. Bu süreçte Orta Asya'daki bir kısım düşünür ve ulema geleneksel İslami yorumlara bağlı kalınması gerektiğini savunurken bir diğer grup ise yenilikçi yorumlamalara sıcak bakmıştır. Resmi dini kurumların idaresinde bulunanlar ikinci gruba daha yakın olmuşlardır.

Ruhani İdare yenilikçi yorumlamalarını makale vb. yayınlar aracılığıyla ortaya koyduysa da genellikle bağlayıcılığının yüksek olması açısından fetva verme yöntemi tercih edilmiştir. Fetva verme konusuna ciddiyet kazandırmak amacıyla kurum içerisinde görev tanımı dini törenlerin, örf ve adetlerin İslam'a uygunluğu, Kuran'a ve sünnete uygun olmayan bidatlar, Müslümanların din ile ilgili soruları hakkında fetvalar yayınlamak olan Fetva Bölümü kurulmuştur (Tasar, 2017). Fetva Bölümü, başta namaz, oruç, kurban, zekat ve hac olmak üzere ibadetlerle ilgili olmak üzere; sosyalizm ve milliyetçilik gibi ekonomik ve siyasal, aile, kadın, teknolojik gelişmenin sonuçları gibi sosyal konularda Sovyetler Birliği'nin istediği tarzda fetvalar vermiştir (Ahadov, 1989: s. 72; D'encausse, 1992: s. 31).

Sovyetler Birliği dış politikasını oluştururken kendiyle uyumlu olmak kaydıyla Müslümanların İslam dünyası ile iletişime geçmelerine ve işbirliği yapmalarına izin vermiştir. Sovyetler Birliği'ndeki Müslümanlar dini, etnik ve siyasal açılardan İslam dünyası ile bağlantılı olmuşlardır. Orta Asya Müslümanlarının İslam dünyasıyla bağlantıları da söz konusu gerekçelere dayanmıştır. Sovyetlerin tüm baskılarına rağmen İslam'dan kopmayan halk, ülkedeki Rus etkisinin her zaman kendini hissettirmesinin de bir sonucu olarak kendilerini daima İslam dünyasına ait görmüştür. İslam ümmeti bilinci Orta Asya Müslümanlarının dış dünya ile bağlantılarını koparmayışının dini gerekçesi olmuştur (Lazzerini, 1994: s. 153).

Sovyetler Birliği'nin suni olarak çizilmiş güney sınırının ötesinde Orta Asya'daki topluluklarla etnik olarak akraba olan topluluklar var olmuş ve bu durum dış dünya ile bağlantının etnik gerekçesini teşkil etmiştir (Bennigsen, 1980: s. 24-28). II. Dünya Savaşı'yla birlikte dinin Sovyetler Birliği'nin dış politikasındaki artan önemi sonucunda 1960'ların sonuna gelindiğinde artık İslam'ın bir dış politika aracı olarak kullanılması fikri Komünist Parti kadroları arasında yerleşmiş bir fikir haline gelmiştir. Stalin'in ardından iktidara gelen Kruşçev, İngiliz ve Fransız sömürgeciliğinin düşüşü ve ulusal kurtuluş mücadelelerin arttığı dönemde İslam dünyasına ve Sovyetler Birliği'nin dost olduklarını göstermeye çabalamıştır (Dawisha ve D'encausse, 1983: s. 163).

1961 yılında Ruhani İdare içerisinde bir Uluslararası İlişkiler Bölümü kurulmuştur. Bu bölümün amacı Sovyetler Birliği'nin İslam dünyasında yaşanan gelişmelere uzak kalmadan bunlardan haberdar olmasını sağlamak ve diğer İslam ülkelerindeki dindarlar ile sıkı ilişkiler geliştirip onlara Sovyetler Birliği'nin barışçıl politikalarını anlatmak olarak tanımlanmıştır. Bu bölümün hac seferleri, mektuplaşma ve basın yayın araçlarını kullanma, öğrenci gönderme gibi faaliyetleri kullanmasıyla Sovyetler Birliği İslam dünyasındaki tüm gelişmelerden haberdar olabilmıştır. Ayrıca bu bölüm aracılığıyla Ruhani İdare İslam dünyasının çeşitli ülkelerinden önemli heyetleri davet etmiş ve uluslararası konferanslar düzenlemiştir. Bunların yanı sıra Sovyetler Birliği dışında yapılan İslami toplantılara da katılım gerçekleştirilmiştir (Dawisha ve D'encausse, 1983: s. 167).

1967'deki Arap-İsrail Savaşı'nda Sovyetler Birliği'nin İslam dünyasına desteğinin söylemden ibaret olduğunun anlaşılmasının ardından Brejnev yeni bir İslam stratejisi geliştirmiş ve özellikle Orta Doğu'da Müslümanların sesi

rolüne bürünülmüştür. Bu tarihten sonra Ruhani İdare'nin dış politika meselelerinde daha aktif kullanılmasına karar verilmiştir (Bennigsen, 1989: s. 73; Ro'i, 1974: s. 174-175; 1975: s. 259-280).

1970'ler boyunca Sovyet ulemasından temsilciler Ruhani İdare kanalıyla İslam dünyasına dahil ülkelere ziyaretlerde bulunmuşlar ve Sovyetler Birliği'nin propagandasını yapmışlardır. Bu görüşmelerde Sovyet topraklarındaki Müslümanların özgürlük ve refah içerisinde mutlu yaşadıkları fikri işlenmiştir (Dawisha ve D'encausse, 1983: s. 165-166).

1979'da gerçekleşen İran İslam Devrimi'nin sonuçlarından etkilenme konusunda endişe edilmesinden kaynaklı alınan önlemler ve Afganistan işgali sırasında Sovyetler Birliği ordusundaki Müslümanların sayısının bir hayli fazla olması bu ülkenin İslam dünyasına sempatik görünme çabalarının başarısız olmasına sebebiyet vermiştir (Bennigsen ve Broxup, 1983: s. 112-113).

1980'li yılların ortalarından sonra Gorbaçov'un İslam konusunda izlediği politikalar sayesinde İslam dünyası ile ilişkiler hızlı bir şekilde normalleşme eğilimi göstermişse de Sovyetler Birliği'nin 1991'de dağılması Ruhani İdare'nin dış politika aracı olarak kullanılması sürecini noktalamıştır. Orta Asya Müslümanları yıllardır kendilerini ateist propagandaya ve dini baskılara maruz bırakan Sovyetler Birliği'nin dış politika amaçlarını gerçekleştirme konusunda yardımcı olmuşlardır. Müslümanlar bu tavrı benimserken ateist Sovyet devletinin Hristiyan Çarlık Rusyası'ndan daha zararsız olduğu fikrine inanarak hareket etmişlerdir. Ayrıca Sovyetler ile işbirliği, Müslümanların hareket sahasını genişletmiş ve dışarıyla ilişkilerin canlı tutulabilmesine yardımcı olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SOVYETLER BİRLİĞİ SONRASI DÖNEMDE ORTA ASYA'DA TOPLUM, DEVLET VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER AÇISINDAN İSLAMCI ÖRGÜTLER VE İSLAMCILIK

3.1. BAĞIMSIZLIĞIN ARDINDAN ORTA ASYA CUMHURİYETLERİNDE YAŞANAN SİYASAL GELİŞMELER VE İSLAMCILIĞIN TOPLUMSAL HAYATA VE POLİTİKAYA ETKİLERİ

Orta Asya'da ideoloji olarak İslamcılığın tezahürü olan örgüt ve yapılanmalar, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından ortaya çıkan bağımsız devletler olan Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan ve Türkmenistan'da faaliyet gösterme imkanı bulmuşlardır. Zaman içerisinde bu örgüt ve yapılanmaların etkinliği artma ve azalma; niteliği ise değişme eğilimi göstermiştir.

Yeni ortaya çıkan bağımsız devletlere dair verilerin incelenmesi İslamcılığın toplum, devlet ve uluslararası ilişkiler düzeyinde bölgenin gerçeğinin ne şekilde inşa edildiğinin anlaşılması ve açıklaması bakımından önem arz etmektedir. Bu başlık altında Orta Asya'da yer alan ülkeler bazında Sovyetler Birliği sonrası yaşanan genel siyasal gelişmeler, İslam'ın toplumsal hayat ve politikadaki rolü ve İslamcılığın bunlara etkisi incelenecektir.

3.1.1. Kazakistan

Kazakistan'ın doğusunda Çin, kuzeybatı ve kuzeyinde Rusya, güneybatısında Hazar Denizi, güneyinde ise Türkmenistan, Özbekistan ve Kırgızistan yer almaktadır. Ülke güney doğu yönünde Tianjin dağlarına, doğusunda da Altay ve Tanrı dağlarına bitişiktir (Sembi, 2014: s. 7). Kazakistan, 2.724.900 km² toprağı ile coğrafi olarak geniş bir ülke olmasının yanı sıra km² başına altı kişilik düşük bir nüfus yoğunluğuna sahiptir (Sauliuc, 2013: s. 2). 2020 yılı sonu itibariyle Kazakistan 18.5 milyonluk bir

nüfusa sahiptir (The World Bank, 2020). Etnisite olarak Kazakistan'ın %63.1'ini Kazaklar, %23.7'sini Ruslar, %2.9'unu Özbekler, %9'luk bir bölümünü ise diğer etnik gruplar oluşturmaktadır (Central Intelligence Agency, 2020). Kazakistan, yeraltı zenginlikleri ve doğal kaynaklar açısından önemli bir ülkedir (Diyarbakırhoğlu, 2014: s. 15). Petrol ve doğalgaz bu kaynaklar arasında en fazla ön plana çıkarılır ve rezervler bakımından dünya enerji piyasasında önemli bir yere sahiptir. Ayrıca barit, çinko ve volfram rezervlerinin bolluğu açısından dünyada ilk sırada, kromit ve kurşunda ise ikinci sırada gelmektedir (Kara ve Yeşilot, 2011: s. 116).

3.1.1.1. Siyasal Gelişmeler

Kazakistan 16 Aralık 1991 tarihinde bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu tarihten on gün önce 6 Aralık 1991'de ülkenin adındaki Sovyet Sosyalist ibaresi kaldırılmıştır. Nursultan Nazarbayev ise 1 Aralık 1991'deki seçimle cumhurbaşkanı seçilmiştir. Sovyetler Birliği döneminde yürürlükte olan "Kazakistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Egemenlik Beyannamesi" 1993 yılının başında bağımsız Kazakistan'ın anayasası kabul edilene kadar yürürlükte kalmıştır (Kara ve Yeşilot, 2011: s. 42-43; Kassymbay, 2016: s. 79; Sembi, 2014: s. 5).

1995 yılında gerçekleştirilen referandum ile devlet başkanının yetkilerini genişleten yeni bir anayasa kabul edilmiştir (Ilyassov, 2010: s. 101). Nazarbayev, girdiği her seçimden galip çıkarken ABD Dışişleri Bakanlığı tarafından yayınlanan 2005 yılı raporunda seçimlerde birçok usulsüzlüğün yapıldığı, basın özgürlüğünün kısıtlandığı, kurumsal demokrasinin güç kaybettiği, medya kuruluşlarının baskılandığı, kapatıldığı veya sansürlendiği ifadeleri otoriterleşmeye işaret etmiştir. 2011 yılında güvenlik güçleri ve protestocular arasında gerçekleşen çatışmalar bahane edilerek protesto ve gösteri özgürlüğünün kısıtlanması, gazetecilerin baskı altına alınması, işçilerin grev hakkının ve dini özgürlüklerin sınırlandırılması gibi demokratik olmayan uygulamaların hayata geçirilmesinin ardından Kazakistan'ın notu İnsan Hakları İzleme Örgütü tarafından düşürülmüştür (Sauliuc, 2013: s. 2). Bu gelişmeler toplumsal muhalefet bağlamında İslamcılığın güçlenmesine yardımcı olan etkenler arasında bulunmaktadır.

Nursultan Nazarbayev, ilan ettiği "Kazakistan 2030" ve "Kazakistan 2050" stratejileriyle ulusal güvenlik, siyasal istikrar, ekonomik gelişme, refah devleti, eğitim reformu, enerji ve sağlık sektörünün geliştirilmesi,

iletişim ve ulaşım altyapısının geliştirilmesi gibi hedeflerin gerçekleştirilmesi suretiyle arzu edilmeyen tipte bir toplumsal muhalefet tabanı oluşması ihtimalinin de ortadan kalkacağını düşünmektedir (Kassymbay, 2016: s. 83-84). Kazakistan'da ulus inşası Nazarbayev'in karizmatik liderliği etrafında ve Kazak milliyetçiliği ekseninde yapılmış, İslam vurgusu ile güçlendirilmiştir. Yine de başta Ruslar olmak üzere ülkedeki azınlık grupların kimliklerinin korunması, dil ve kültürlerinin yaşatılması için kurumlar oluşturulması etnisite temelli sorunların ulusal güvenliği tehdit eder hale gelmesini engellemiştir (Diyarbakırlıoğlu, 2014: s. 40-43).

3.1.1.2. Toplumsal Hayatta ve Politikada İslam

Kazakistan'da dini inanç dağılımına göre toplumun %70'i Müslüman'dır (Central Intelligence Agency, 2020). Hanefi-Maturidi çizgi Müslümanlar arasındaki hakimdir ve din politikaları bu çizgi ekseninde şekillenmektedir. Yaş ve eğitim seviyesi dindarlık üzerine başat belirleyici faktörlerdir. Yaşlılar arasında dindarlık düzeyi fazlayken eğitim seviyesi yükseldikçe dindarlık da azalmaktadır (Shauyenov, 2010). Sovyet sonrası ulus inşası sürecinde İslam'ın kullanılması toplumsal ifadeye yansımış, kendini Müslüman olarak tanımlayanların sayısı artmıştır (Yemelianova, 2014: s. 290).

Gündelik hayatta İslam, Özbeklerin yoğun olarak yaşadıkları güney bölgeler haricinde önemli bir etkiye sahip değildir. Hem devlet bünyesinde hem de özel kurumlarda din eğitimi almak mümkündür (International Crisis Group[ICG], 2013: s. 31-33). Kazakistan'da İslamcılarının sayıca az olması, İslamcı ideolojinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Dini eğitimdeki niteliksel farklılıklar ve mevcut olumsuz toplumsal şartların da etkisiyle İslamcılık güçlenmektedir.

1992 yılında çıkarılan “Dini İnanç Özgürlüğü ve Dini Kurumlar Hakkında” kanun ile laiklik ilkesinden ödün vermeksizin dini kurumlara yeni haklar tanınmış, herhangi bir dine mensup vatandaşlara düşüncelerini yayma serbestliği sağlanmıştır (Sembi, 2014: s. 24-34). Kazakistan'da yalnızca 1990'lı yılların sonunda Afganistan'dan kuzeye doğru İslami radikalizmin yükselişi ve Hizb-ut Tahrir fundamentalizminin ülkenin güneyinde desteğinin artmasına istinaden İslamcı tehdit konusunda tartışmalar yaşanmış, ancak bu tartışmalar İslamcılığa karşı yeni bir resmi

devlet politikası geliştirilmesi sonucuna varmamıştır. Kuruluşundan itibaren Kazakistan'ın iç ve dış politikada hangi dinden kaynaklı olursa olsun köktencilik tehdidine maruz kalmamasını sağlayan en önemli faktörlerden biri dini hoşgörü politikasıdır (Mustafina, 2007: s. 84-95). Nursultan Nazarbayev İslamcılık davası gütmenin anlamsız olduğunu ve dini özgürlüklerin güvencesinin devlet olduğunu ifade etmiştir. Nazarbayev'e göre dini grupların örgütlenmesinin ve faaliyetlerinin engellenmesi toplumsal olarak tepkiye neden olarak ters etki yapmaktadır (Nazarbayev, 2003).

Kazakistan'da dini faaliyetler, Din ve Sivil Toplum İşleri Başkanlığı'na ve Dini Faaliyetler ve Dini Dernekler Kanunu'na göre denetlenmektedir. Kayıtlı olmayan dini kurumların çalışmalarına müsaade edilmemektedir. Müslümanların faaliyetleri ise Kazakistan Müslüman Ruhani İdaresi gözetiminde ve doğrudan devlet müdahalesi olmadan yürütülmektedir (Zengin ve Badagulova, 2017: s. 51). 1999 yılında Ulusal Güvenlik Konseyi'nin altında İslamcı eğilimleri ve örgütleri takip etmenin meşru bir yasal dayanağı olmamasına rağmen köktencilikle mücadele adına bir komisyon kurulmuştur. 2003'te İslami radikalizmle mücadele amacıyla "Terörle Mücadele Merkezi" kurulmuş, 2004 yılında ise "otoriter aşırı örgütlenme" yasaklanmıştır. 2011 yılında "Dini Yasa" başlıklı kısıtlayıcı bir kanun çıkartılmış, söz konusu kanun çerçevesinde kayıt altına alınmayı kabul etmeyen cami ve medreseler kapatılmıştır. Aynı yıl yürütme bünyesinde "Din İşleri Ajansı" kurulmuş ve din işleri üzerindeki etkinin artırılması hedeflenmiştir (Yemelianova, 2014: s. 295).

Kazakistan resmi makamları, İslamcı örgütlerin olumsuz etkileriyle mücadele etme amacıyla camilerdeki sohbet ve vaazların içeriğine müdahale etmiş, ibadetlerin yalnızca Hanefi fikhına göre gerçekleştirilmesi ve camilere sadece Hanefi-Maturidi çizgiye sahip imamların atanması yönünde önlemler almıştır (Çağlar, 2018: s. 78). 2009'da açılışı gerçekleştirilen "İslam Kültürü ve İlmîni Destekleme Merkezi" aracılığıyla da dinin barışa dayalı yönlerini öğretme amaçlı faaliyetler yürütülmektedir (Yemelianova, 2014: s. 219-220).

3.1.1.3. İslamcılık ile Bağlantılı Etkenler

İslami radikalizme karşı alınan tedbirlerin, kapsayıcı biçimde bir dinin tüm mensuplarına karşı uygulanması İslamcı örgütlere olan ilgiyi artırmıştır. Dini eğitimin niteliğinin ve özellikle ülkenin güneyinin ekonomik olarak

kötü şartlarda olması, işsiz gençler arasında İslamcı örgütlerin popülaritesinin artmasına sebep olmaktadır. Toplumsal muhalefeti bastıran otoriter Nazarbayev yönetimi de bu duruma katkı sağlamaktadır (Yemelianova, 2014: s. 6-7).

2011’de gerçekleştirilen bir silahlı saldırıyı Jund al-Hilafa adlı bir örgüt üstlenmiştir. Bu örgütün temel tezi Nazarbayev yönetiminin takip ettiği politikaların Rusya’nın amaçlarına hizmet ettiğidir. Müslümanlara uygulanan baskılara ve kurumsal yolsuzluklara dikkat çeken örgüt iktidarın resmi kurumlarda ibadet etme ve başörtüsü takma yasağını kaldırmaması durumunda ayaklanma çağrısı yapacaklarını duyurmuştur (Zenn, 2011: s. 4). Kazakistan, şu ana dek aralarında Hizb-ut Tahrir ve Özbekistan İslami Hareketi’nin de bulunduğu 11 İslamcı örgütü; devlet düşmanı, terörist ve radikal olarak tanımlamış ve yasaklamıştır (Sandybayev, 2014: s. 218). Kazakistan; Çin, Rusya ve Kırgızistan ile İslamcı örgütlerle mücadele konusunda işbirliği halindedir (Sarı, 2015: s. 149-150).

Kazakistan bölgesel güvenlik öncelikli bir dış politika benimsemiş, bağımsızlığı takiben Bağımsız Devletler Topluluğu’na üye olmuş ve 1992’de Kolektif Güvenlik Anlaşması Örgütü’nün kurulmasına öncülük etmiştir (Diyarbakırlıoğlu, 2014: s. 66-67). Afganistan merkezli ve kuzey yönünde BDT’ye ve KGAÖ’ye doğru yayılan bir tehdit olarak uyuşturucu ve silah ticareti gibi illegal ekonomi türlerine ve radikalizme karşı söz konusu uluslararası örgütlerin askeri önlemlerinde aktif olarak yer almaktadır (Baimuratov, 2014: s. 82-83).

3.1.2. Kırgızistan

Kırgızistan; kuzeyde Kazakistan, doğuda ve güneydoğuda Çin, güneybatıda Tacikistan ve batıda Özbekistan ile komşudur (Jamankulova, 2011: s. 6). 199.951 km² yüzölçümüyle bölge ülkelerine kıyasla çok küçük bir ülkedir (Cental Intelligence Agency, 2020). Ülkenin büyük kısmı dağlarla kaplı olduğu için sınır güvenliği zor bir coğrafyaya sahiptir (Soltan, 2001-2002: s. 179). Doğal kaynaklar açısından su kaynakları ve altın rezervleri dışında önemli bir zenginliği bulunmamaktadır (Telatar, 2010: s. 551). 2020 yılı sonu itibarıyla ülkenin nüfusu neredeyse 6.5 milyona ulaşmıştır (The World Bank, 2020). Nüfusun etnisiteye göre oransal dağılımına bakıldığında ülkede %73 Kırgız, %14 Özbek, %9 Rus ve %5 diğer gruplar şeklindedir (Cental Intelligence Agency, 2020). Ülkenin

kuzeyi ve güneyi arasında din eksenli bir yaşam tarzı farklılığı bulunmaktadır. Güneyde İslamcılığın güçlü olduğu Fergana Vadisi bulunurken kuzeyde milliyetçi ve seküler bir profil vardır (Telatar, 2010: s. 542-544).

Coğrafi konumu ve nüfus profilindeki ayrım Kırgızistan'ı uluslararası güvenlik bakımından potansiyel bir tehlike merkezi haline getirmektedir (Purtaş, 2004: s. 235). Bu durum ülkenin iç ve dış politika sorunlarının çözümü konusunda zorlanmasına ve dış müdahalelere açık hale gelmesine sebebiyet vermektedir (Soltan, 2001-2002: s. 179-186). Ülkede Rusya ve ABD askeri üslerinin varlığı büyük devletler arasındaki rekabeti ve iç istikrarsızlığı körükleyici bir etken olarak göze çarpmaktadır (Bozkurt, 2006: s. 127).

3.1.2.1. Siyasal Gelişmeler

Kırgızistan 31 Ağustos 1991'de bağımsızlığını ilan etmiştir (Özgün ve Uçmaz, 2011: s. 44). Kırgızistan'ın ilk cumhurbaşkanı Askar Akayev bağımsızlığın ilk yıllarında hoşgörüyü dayalı ve bütünleştirici bir iç politika izlemiştir (Mullacanova, 2005: s. 28). Akayev, 1994 yılından başlayarak iktidarının son dönemine kadar adım adım otoriterleşmiştir (Akçalı, 2007: s. 126). Özellikle medyaya uygulanan baskılar, seçimlerde yapılan usulsüzlükler, anayasa ihlal edilmek suretiyle Akayev'in üçüncü defa cumhurbaşkanı seçilmesi ve insan kayırma sivil bir devrim yaşanmasının ve devlete olan güvensizliğin artarak İslamcılığın toplumsal muhalefette güçlenmesinin önünü açmıştır (Telatar, 2010: s. 544).

Kırgızistan, "Ekonomik Reformlar Programı" adıyla özelleştirme politikasını yürürlüğe koymuş, birçok uluslararası kuruluş ve ülkeden kredi alarak borçlanmıştır (Telatar, 2010: s. 545). Program başarısız olmuş, gelir dağılımındaki eşitlik bozulmuş ve işsizlik artmıştır. Ekonominin kötüye gidişinden en fazla etkilenenler ülkenin güneyinde yaşayanlar olmuştur (Joldoshov, 2015: s. 142). Ekonomideki kötüye gidiş toplumsal muhalefet için taban arayan İslamcılığı güçlendirmiştir.

Ülkenin güneyinde yaşayanların Akayev yönetiminden duydukları rahatsızlık 2005 yılında zirve noktaya ulaşmıştır. Kuzeyde yaşayanlarla aynı haklara sahip olmadıklarını iddia eden güneyliler gösteriler düzenlemişler ve Akayev'in görev süresi sona ermeden istifasını talep etmişlerdir. Akayev bu

süreçte baskılara dayanamamış ve istifa ederek Rusya'ya kaçmıştır (Gapparova, 2012: s. 105-107). Sivil devrimin (Sarı Devrim) ardından Kurmanbek Bakiyev cumhurbaşkanı olmuştur. Bakiyev yönetimi etnik çatışmaları kışkırtacak politikalar izlemiş, insan kayırma ve ekonomideki kötü gidiş artarak devam etmiştir. Ayrıca medya ve muhalefet üzerindeki baskı iyice artmıştır (Canpolat, 2012: s. 125-126).

Muhalefet, baskıcı yönetim karşısında 6-7 Nisan 2010'da ülke çapında protestolar düzenlemiş ve göstericiler ile güvenlik güçleri arasında çatışmalar yaşanmıştır. 87 kişinin ölümüyle sonuçlanan çatışmaların sorumlusu olarak görülen Bakiyev toplumsal baskıya dayanamamış, istifa ederek ülkeden ayrılmıştır (Gapparova, 2012: s. 107-109). 2011 yılı seçimlerini Almazbek Atambayev kazanmıştır. 2017'de Sooronbay Jeenbekov cumhurbaşkanı seçilmiş, 15 Ekim 2020'de Bişkek'te düzenlenen protestolar sebebiyle istifa etmiştir. Kırgızistan siyasal olarak halen iç karışıklık içerisinde.

3.1.2.2. Toplumsal Hayatta ve Politikada İslam

Kırgızistan'ın %75'i Müslüman, %20'si Hristiyan ve %5'i de Budist ve Yahudi'dir (Jamankulova, 2011: s. 9). Bağımsızlığın ardından dini hayat daha rahat yaşansa da din eğitimi konusundaki zaafiyetten dolayı din folklorik bir görünümde (Polat, 2007: s. 103). Dini kurumların resmîyetinin olmaması ideoloji olarak İslamcılığın propagandasını kolaylaştırıcı bir etken olmuştur. İslamcılık çoğunlukla yoksul güneyliler arasında taraftar bulmuştur (Özsağlam, 2006: s. 153). İslamcı örgütlerin taban desteği kazanmak amacıyla yürüttüğü faaliyetler, askeri güvenlik bağlamında bir tehdit olmadığı sürece resmî makamlar tarafından dikkate alınmamaktadır (Akçalı, 2007: s. 133).

İnançların rahatça yaşanabilmesi açısından Orta Asya'nın en rahat ülkesi Kırgızistan'da herkesin dininin gereklerini özgür biçimde yaşama hakkı yasalarla güvence altındadır. 1991'de kabul edilen "Vicdan Özgürlüğü ve Dini Kuruluşlar" yasası bir yandan din ile devleti birbirinden tamamen ayırırken diğer taraftan dini inançların rahatça yaşanabileceğini taahhüt etmektedir. 1993 anayasasında da "laiklik" ilkesi gereğince devletin resmî kurumsal yapısı içerisinde dini bir yapının kurulamayacağı ve dini kurumların kamusal alandan soyutlandığı açıkça belirtilmiştir (Kozukolov, 2015: s. 178-179). Kırgızistan hükümeti 1997 yılından itibaren ülkenin

güney bölgelerinde İslamcı yapılanmalar iyice görünür hale gelene kadar belirgin bir din politikası geliştirmemiştir. Bu tarihten sonra özellikle Özbekistan'dan kaçan ÖİH üyelerinin bölgeye gelip halkın desteğini kazanması gibi gelişmeler ekseninde iktidar İslamcılığın tehlikeleri konusunda endişelenmeye başlamıştır (ICG, 2003(b): s. 24).

Kırgızistan'da tüm dinlerin devlet ile bağı olmayan ibadethane, vakıf ve okulları bulunmaktadır. Ülkedeki Müslümanlar için genel dini eğitim ve fetva kurumu niteliğinde işlevi olan Müftiyat isimli bir kurum bulunmaktadır. Devletin din işlerinden uzak durması ve din görevlilerine maddi destekte bulunmaması, İslamcılarının taban desteği bulma konusunda finansal destek yöntemini kullanmaya yöneltmiştir (Kozukolov, 2015: s. 178).

3.1.2.3. İslamcılık ile Bağlantılı Etkenler

Akayev'in 2002 yılında Aksı bölgesinde ve Çin sınırında bulunan bir toprak parçasını Çin'e veren anlaşmayı parlamentonun haberi olmadan onaylaması ve bu durumu eleştiren muhalefet lideri Azimbek Beknazarov'u tutuklatması halkın tepkisine sebep olmuştur (Joldoshev, 2010: s. 188). 2002 yılı bahsi geçen sebepten ötürü gerçekleştirilen siyasi tutuklamalara karşı gösterilerle geçmiştir (Radnizt, 2005: s. 405). Böylece Aksı Olayları doğrudan İslam ile ilgisi olmasa da İslamcılık ulusal güvenlik kapsamında değerlendirilebilecek toprak sorunu üzerinden propaganda malzemesi elde etmiş ve taban desteğini güçlendirmiştir.

Gerçekleştirilen gösteriler sırasında güvenlik güçleri protestoculara karşı ateş açmış ve 6 kişinin ölümüne sebep olmuştur (Joldoshev, 2010: s. 188-189). Zaman geçtikçe tepkiler artmış Haziran ayında protestolara katılanlarının sayısının doruk noktaya ulaşması Akayev geri adım atmış ve muhalefetin taleplerini kabul etmiştir. Bu doğrultuda Akayev Çin'le olan anlaşmayı iptal etmiş, Beknazarov'un hapisten çıkmasını sağlayarak parlamentodaki sandalyesini iade etmiştir (Radnizt, 2005: s. 411-414). Aksı Olayları'nda yaşanan can kayıpları ve muhalefetin ifade özgürlüğünün bastırılması toplum ve devlet ilişkilerini zedelemiş ve İslamcılığın dolaylı olarak güç kazanmasına katkıda bulunmuştur.

Kırgızistan'da İslamcılık ile bağlantılı ve güçlü bir etki yaratmış esas vaka Batken Olayı'dır. İdari birim olarak Batken; Kırgızistan, Tacikistan ve

Özbekistan sınırlarının kesişiminde yer almaktadır. Kırgızistan'da güney bölgelerin içerisinde olduğu ekonomik ve sosyal istikrarsızlıkların hepsini bünyesinde barındıran Batken Kırgızistan'ın İslamcı örgütlerin konuşlanması açısından değerlendirildiğinde yumuşak karnıdır. Devletin bölge halkının sorunlarına duyarsız kalması ve coğrafi konumu Batken'de İslamcılığın taban desteği bulmasına sebep olmuştur (ICG, 2001(a): s. 6-7).

Ağustos 1999'da yaklaşık 2000 kişilik bir ÖİH grubu Tacikistan'dan gelip Batken üzerinden Özbekistan'a güvenli geçiş taleplerini Kırgızistan'a iletmışlerdir. Amacı Özbekistan'daki İslam Kerimov iktidarını devirmek olan ÖİH'in bu isteği Kırgızistan tarafından kabul edilmeyince ÖİH, Batken'e saldırmış ve çatışmalar yaşanmıştır (Musabaeva ve Moldosheva, 2005: s. 18). Batken'deki olumsuz ekonomik ve toplumsal şartlar ÖİH'in halkın maddi ihtiyaçlarını gidermek yoluyla Kırgızistan içerisinde taban desteği kazanmasını sağlamıştır (ICG, 2001(a): s. 8). Kırgızistan'ın askeri kapasitedeki zayıflığı, Batken Olayı'nda gün yüzüne çıkmış, olayların kontrol altına alınabilmesi için Rusya'dan yardım istenmiştir (Telatar, 2010: s. 552).

Ülkesi içinde birçok Uygur bulunan Kırgızistan, Doğu Türkistan'da çıkabilecek bir ayaklanmadan duyduğu endişe sebebiyle Çin ile ilişkilerini iyi tutmaktadır (Güler, 2007: s. 102). Sınır anlaşmazlıkları, Çin'in de aynı sebeplerden Kırgızistan'ın desteğine muhtaç olması sebebiyle sorun edilmemektedir. Çin, ayrılıkçı sorunlar haricinde aynı zamanda Orta Asya'da yaşanacak potansiyel istikrarsızlıkların da ulusal güvenlik için tehlike oluşturabileceğini düşünmektedir. Tüm bu etkenler sonucunda Kırgızistan - Çin ikili ilişkileri olumlu bir seyrinde ilerlemektedir (Canpolat, 2012: s. 52). Kırgızistan hükümeti, uluslararası destek yoluyla iç ve dış güvenliğini garanti altına almak amacıyla ülke içinde hem Rusya hem de ABD askeri üssü bulunmasına izin vermiştir (Jamankulova, 2011: s. 20). 1990'lı yılların sonlarında yükselen İslamcı akımların ve örgütlerin tehdit olarak algılanmaya başlamasıyla birlikte uluslararası işbirliklerine yönelim artmıştır. Kırgızistan bu bağlamda 2003 yılında KGAÖ'ye üye olmuştur (Telatar, 2010: s. 547; Sarı, 2015: s. 155).

3.1.3. Özbekistan

Özbekistan kuzeyde Kazakistan, doğuda Tacikistan ve Kırgızistan, güneyde Afganistan ve Türkmenistan ile komşudur (Central Intelligence

Agency, 2020). Siriderya ve Amuderya nehirleri arasındaki konumuyla Orta Asya'nın kalbinde yer almaktadır (Kodaman ve Birsell, 2006: s. 415). Özbekistan, tarihsel olarak İslam merkezi olan şehirler ile Fergana Vadisi'nin büyük bölümünü sınırları içinde barındırdığı için İslamcılık açısından da büyük önem arz eden bir ülkedir (Sarı ve Alpay, 2010: s. 517). Tarihsel İpek Yolu üzerinde bulunan ve 447.400 km² toprağa sahip olan Özbekistan, 33.5 milyonluk nüfusu ile eski Sovyet cumhuriyetleri arasında Rusya ve Ukrayna'nın ardından gelen en kalabalık ülkedir (Central Intelligence Agency, 2020; The World Bank, 2020). Orta Asya'nın diğer ülkelerinde azınlık olarak bulunan Özbekler de dikkate alındığında bölgenin toplam nüfusunun yarısına yakını Özbek kökenlidir (Purtaş, 2004: s. 235). Uranyum ve altın madenlerinin yanı sıra ülke büyük doğalgaz rezervlerine de sahiptir (Sönmez, 2013: s. 391; Central Intelligence Agency, 2020). Ekonomik, kültürel ve siyasal potansiyeliyle Orta Asya'nın bölgesel gücü olmaya aday bir ülke konumundadır.

3.1.3.1. Siyasal Gelişmeler

Özbekistan İslam Kerimov başkanlığında 1 Eylül 1991 tarihinde bağımsızlığını ilan etmiş ve 8 Aralık 1992'de bağımsız Özbekistan'ın ilk anayasası kabul edilmiştir (Kodaman ve Birsell, 2006: s. 417). Anayasaya bakıldığında demokratik bir devlet gibi görünen Özbekistan, İslam Kerimov özelinde devlet başkanının oldukça geniş yetkilere sahip olduğu otoriter bir rejim olmuştur (Sarı ve Alpay, 2010: s. 519). Siyasal partiler de dahil olmak üzere tüm sivil toplum faaliyetleri bağımsızlıktan itibaren sınırlandırılmıştır (Özsağlam, 2006: s. 176). Erk Partisi ve Birlik Partisi gibi milliyetçi-muhafazakar ve demokrat partiler İslam Kerimov'un muhalefeti tasfiye sürecinde kapatılmış ve kadroları tutuklanmış ya da ülke dışına kaçmak zorunda kalmıştır (Sarı ve Alpay, 2010: s. 519). Ulus inşası sürecinde İslam'a önem verilmemiş ve Özbek vatandaşlığı kimliğine odaklanılmıştır. Hatta İslam ötekileştirme ve tehlike unsuru olarak tanımlanmıştır (Özsağlam, 2006: s. 177).

İslamcıların Özbekistan üzerinde siyasal nüfuz talebinden korkulması, ulus inşası sürecinde İslam'ın devre dışı bırakılmasının başlıca sebebidir (Hanks, 2007: s. 216). Kuruluşundan günümüze dek Özbekistan'ın iç ve dış politikadaki tehdit algılamaları değişmemiştir. İslami radikalizm tehlikesinin bertaraf edilmesi, komşu ülkelerde yaşanan iç karışıklıkların ve savaşların

olumsuz etkilerinden korunmak bu politikaların başında gelmektedir (Purtaş, 2004: s. 180). İslam Kerimov'un 2 Eylül 2016 tarihinde ölmesi ve Şevket Mirziyoyev'in 14 Aralık 2016'da Özbekistan'ın başına geçmesine kadar takip edilen politikalarda bir değişiklik olmamıştır. Mirziyoyev ise ekonomi ve diplomasi başta olmak üzere birçok alanda reform politikaları geliştirmiş olsa da İslamcıların ve toplumsal muhalefetin ülkedeki geleceği halen belirsizdir.

3.1.3.2. Toplumsal Hayatta ve Politikada İslam

Özbekistan nüfusunun %90'ı Müslümandır. Geri kalan %10'luk kısım kendini Hristiyan, Budist veya Zerdüşt olarak tanımlamıştır. Devletin resmi İslam politikaları sonucunda hak hem dini eğitim açısından zayıf kalmış hemde İslamcılığın her türlü ideolojik propagandasına açık hale gelmiştir. Özbekistan'da gündelik İslami ibadetleri yerine getirmek dahi failin İslamcılık ile ilişkilendirilmesine sebep olmaktadır. Bu doğrultuda Müslümanlar İslami kıyafetler giymekten ve topluca ibadet etmekten kaçınmışlardır. Toplumsal muhalefetin resmi bir karşılığının olmaması İslamcı ideolojiyle ilişkisi olmayan sıradan Müslümanlar açısından ÖİH'i meşrulaştırmakta ve muhalefetteki boşluğu bu örgütün dolduracağına olan inancı güçlendirmektedir. Ulusal güvenliği tehdit eden her olayın İslamcılık ile ilişkilendirilmesi devlet yönetimine karşı duyulan güvenin azalmasına ve ters etki yaparak İslamcı örgütlerin cazibe merkezleri olmasına neden olmuştur (ICG, 2003(a): s. 3-8).

İslam Kerimov rejimi bağımsızlığın ilk dönemlerinde İslam'a karşı daha ılımlı bir tavır takınırken 1990'ların sonlarına doğru İslami radikalizmin ülke içerisinde destek bulması ve bu durumun açığa çıkmasının ardından din üzerinde çok daha baskıcı politikalar izlemeye başlamıştır (Yaman, 2010: s. 592). İslamcılığın meşruiyet kazanması ve toplumsal bir muhalefet haline gelme konusundaki potansiyeli fark edildikten sonra idarede merkeziyetçilik artmış, muhtarlar bile atama yoluyla iş başına gelmişlerdir. İbadetlere zaman ve yer kısıtlamaları getirilmesi gibi baskıcı uygulamalar Arap Baharı'nın ardından en üst seviyeye çıkmıştır (Şimşek, 2013: s. 42). Hükümet İslam'ı devlet kontrolü altında tutmak için kanun ve kurumların gücünü kullanmaktadır. Bu yolla devletin resmi İslam tasavvuru dışındaki her türlü anlayış baskılanmak istenmiştir. Söz konusu politikalar tam tersine İslami radikalizmin güçlenmesine sebep olmuştur (Gunn, 2003: s. 402-403).

Otoriter yönetim ve kötü ekonomik koşullar karşısında maddi ve ideolojik destek sunma kapasitesi olan İslamcı örgütler özellikle genç nüfus arasında gücünü artırmaktadır (Sarı ve Alpay, 2010: s. 520-521).

Sovyetler Birliği döneminden miras kalan din işleri ile ilgili konuları düzenleyen kanun 1992 yılında resmi kurumlarda dini sembolleri yansıtan kılık ve kıyafeti yasaklayacak şekilde revize edilmiş, 1998’de ise “Vicdan Özgürlüğü ve Dini Organizasyonlar” başlığı adı altında yeniden düzenlenmiştir (Bıçakçı, 2008: s. 7-8). Din ve vicdan özgürlüğü kural olarak teminat altına alınmış gibi gözüke de pratikte gerçekleştirilen uygulamalar aksini kanıtlamıştır (ICG, 2003(a): s. 5-6). Yasa çerçevesinde; dini motifli sivil toplum örgütleri ve her türlü misyonerlik faaliyeti yasaklanmış, dini kıyafet ve semboller yalnızca resmi kayıtlı din görevlilerine mahsus tutulmuştur. Ayrıca yasa; özel din eğitimi de yasaklamıştır (Hanks, 2007: s. 216).

3.1.3.3. İslamcılık ile Bağlantılı Etkenler

1999’de Namangan şehrinde dört Özbek güvenlik görevlisinin radikal İslamcılar tarafından öldürülmesiyle Özbekistan’da şiddet olayları baş göstermiş, bölgede yaşayan sakallı ve genç insanlar tutuklanmıştır. Bu olay üzerine çok sayıda cami kapatılmış ve gündelik İslami yaşayışa karşı yeni önlemler alınmıştır. Aynı yıl Taşkent şehrinde bombalar patlamış, söz konusu bombalamanın ardından birçok radikal İslamcı ile birlikte sıradan Müslümanlar da tutuklanmıştır. Olaylarla ilgisi olmayan Müslümanların da mağdur olması devlete olan güveni sarsmış ve tepki olarak İslamcılığı güçlendirmiştir. Özbekistan hükümeti 1999 yılında İslami radikalizmin tehlikeli yüzünü görene kadar şiddeti reddeden İslami fundamentalizmi ve yeni-gelenekçi İslamcılığı temsil eden yapılanmaları siyasal bir tehdit olarak görmemiştir. Taşkent’te patlayan bombaların ardından iktidar bu tutumundan vazgeçmiş ve ayırım yapmaksızın tüm Müslümanlara karşı baskıcı politikalar izleyerek halkın önemli bir bölümünü göç etmeye mecbur bırakmıştır (Sönmez, 2013: s. 403-404).

2005 yılında yaşanan Andican Olayları Özbekistan’da İslamcılık ile bağlantılı etki oluşturma anlamında en önemli vakadır. Hizb-ut Tahrir’in şiddeti reddeden tavrını eleştirerek örgütten ayrılan Ekremiye grubunun Haziran 2004’te lider ve üyeleriyle birlikte tutuklanması Andican Olayları’na zemin hazırlamıştır (Sönmez, 2013: s. 330). Tutuklanan 23 kişi

anayasal düzeni bozmak, yasadışı belge dağıtmak, radikal İslamcı gruplara üyelik ve suç örgütü kurmak ile suçlanmış, halk uzun süren yargılama sürecini protesto amacıyla 13 Mayıs 2005'te Babür Meydanı'nda protesto düzenlemiştir. Gösteriler kısa sürede olumsuz ekonomik koşullar, siyasal baskı ve adli sistemin işleyişine tepkili olanların da katılımıyla büyümüş, göstericilerin sayısı kaynaklara göre 2000 ila 30000 kişiye varmıştır (Bıçakçı, 2008: s. 14; Tookey, 2007: s. 197).

Shirin Akiner'e göre aynı gün bölgeye gelen ve protestocuların taleplerini dinleyen İslam Kerimov sivillere zarar gelmemesi adına göstericilere Kırgızistan sınırına kadar güvenli geçiş teklif etmiştir (Akiner, 2005: s. 16). Bu görüşmeden bir gün sonra göstericilerin üzerine ateş açılmış, sivil can kayıpları yaşanmıştır. Bölgeden kaçanlar Kırgızistan sınırını geçerek sığınma talep edince sorun uluslararasılaşmıştır (Bıçakçı, 2008: s. 16). Kırgızistan, Özbekistan sınırındaki Oş bölgesinde yaşayan Özbek azınlığın vereceği tepkiyi de göz önünde tutarak sığınma talebini kabul etmiş ve beş günlüğüne sınırları açık tutacağını ve sığınmacı kampları oluşturacağını taahhüt etmiştir (Gapparova, 2012: s. 101).

Kerimov'a göre yaşananlar İslamcılık eksenli gelişen bir devrim girişimidir (Bıçakçı, 2008: s. 15). Shirin Akiner, Andican Olayları'nı başarısız bir darbe girişimi olarak nitelendirmiştir (Akiner, 2005: s. 31). Kerimov'u devirme girişimi resmi bir siyasal temsilden yoksun, demokratik yollarla hükümet olma iddiası ve İslami kurallara göre yönetilen bir devlet isteyen İslamcılar tarafından düzenlenmiş olması açısından Kırgızistan'daki devrime göre farklılık arz etmektedir (Bozkurt, 2006: s. 132). Andican Olayları'nda tutuklananların Ekremiye grubuyla bağlantılı olduklarını itiraf etmeleri Shirin Akiner'in protestoların İslami radikalizm kaynaklı olduğu tezini desteklemektedir (Khudayberdieva, 2014: s. 630). Özbekistan resmi verilerine göre 187 kişinin, resmi olmayan bilgilere göre 500 civarında sivilin hayatını kaybettiği Andican Olayları, halkın Hizb-ut Tahrir ve ÖİH gibi İslamcı örgütlere olan ilgisini artırmıştır. Özbekistan'da İslami radikalizm örgütlerin doğrudan planlı faaliyetleri sebebiyle değil daha çok resmi devlet politikalarının tetikleyici etkisiyle yaşanmıştır. İslamcılık ve devlet politikaları adeta bir şiddet sarmalı yaratmıştır (Tookey, 2007: s. 198).

İslami radikalizm ile ilişkili olayların uluslararasılaşması Özbekistan'ın dış politikasında da belirleyici bir faktör haline gelmiş ve komşularıyla ilişkilerini etkilemiştir. Kırgızistan ile ikili ilişkiler ÖİH eksenli yaşanan

gelişmelere istinaden başlangıçta Kırgızistan'ın Kerimov rejimini devirmek isteyen örgüte karşı duyarsız bir politika izlemesi sebebiyle olumsuz, ancak Batken ve Andican Olayları'nın ardından ortak güvenlik anlayışının benimsenmesi sayesinde olumlu seyretmiştir (Kodaman ve Birsell, 2006: s. 418; Purtaş, 2004: s. 237; Şimşek, 2013: s. 45). Afganistan'da yaşanan savaşta ülkenin kuzeyinde nüfuz sahibi olan Raşid Dostum'u destekleyen Kerimov rejimi Taliban'ın 1998'de iç savaşı kazanmasının ardından Taliban yönetimiyle Pakistan'da bir dizi görüşme gerçekleştirmiştir. Görüşmeler, Taliban'ın bazı ÖİH üyelerinin Özbekistan'a iade edilmesini kabul etmemesi sebebiyle olumsuz sonuçlanmıştır (Güler, 2001: s. 192-193).

Özbekistan, bağımsızlığın ardından Rusya ile ilişkilerinde ihtiyatlı bir politika izlemiştir (Güler, 2001: s. 187). Rusya'nın terörle mücadele konusunda Özbekistan'a destek olacağını dile getirmesi ve Özbekistan'ın da Rusya'nın bölgedeki çıkarlarına saygı duyduğunu ifade etmesi bu ülke ile ikili ilişkilerin olumlu yönleridir (Kamalov, 2011: s. 31-32). Özbekistan, dış politika yaklaşımlarını çeşitlendirmek amacıyla 11 Eylül Olayları'nın ardından Hanabad askeri üssünü ABD'nin hizmetine açmış, ancak 2005 yılında Andican Olayları'nı takiben Batı'dan Kerimov yönetimine yöneltilen yoğun tepkiler ve askeri üssün varlık amacının başarısızlığa uğramış olması nedeniyle ABD'den üssün boşaltılması istenmiştir.

Bağımsızlığın ardında Özbekistan BDT'ye üye olmuş, ancak zaman ilerledikçe topluluğun siyasi entegrasyona dönüşme ihtimalinden duyduğu endişe sebebiyle 1999'da BDT'den ayrılmıştır (Özsağlam, 2006: s. 180-182; Güler, 2001: s. 188; Cornell, 1999: s. 4). Özbekistan, 2002 yılında kurulan KGAÖ'ye, örgütün radikal İslamcı yapılanmaların bölgedeki faaliyetlerini engelleyemediği gerekçesiyle başlangıçta üye olmamıştır. Andican Olayları sonrası Batılı ülkelerin artan baskısı ve KGAÖ'nün uluslararası bir örgüt olarak artan etkinliği Özbekistan'ın KGAÖ'ye üye olmasında rol oynamıştır (Baimuratov, 2014: s. 18-28).

3.1.4. Tacikistan

Tacikistan kuzeyde Kırgızistan, batıda Özbekistan, güneyde Afganistan ve doğuda Çin ile komşudur. Ülkenin %93'ü dağlıktır (Purtaş, 2004: s. 240). 144.100 km² yüzölçümü bulunan Tacikistan'da 2020 yılı sonu itibarıyla toplam nüfus 9 milyon 321 bin kişidir (The World Bank, 2020). Toplam nüfusun %70'i kırsal ülkenin batısında ve kırsal bölgelerde yaşamaktadır

(Kasım, 2010: s. 507). En büyük azınlık grup Hoçent'te yoğunlaşmış olan oluşturan Özbeklerdir (Purtaş, 2004: s. 242). Sovyetler Birliği dahilindeki en yoksul ülke olan Tacikistan, Kırgızistan ve Özbekistan arasındaki konumu ile etnik ve dini sorunların da merkezinde yer almaktadır (Ahmet, 1995: s. 70; Güler, 2007: s. 153). Tacikistan, doğalgaz, kömür, uranyum, demir ve altın gibi doğal kaynaklar açısından oldukça zengindir (Central Intelligence Agency, 2020). Amu Derya bu ülkeden doğmaktadır ve Tacikistan akarsular bakımından Orta Asya'nın en zengin ülkesi olması yönüyle stratejik bir öneme sahiptir (Purtaş, 2004: s. 240).

3.1.4.1. Siyasal Gelişmeler

Tacikistan'da hükümet idaresi ülkenin kuzey kısmında bulunan eski adı ile Leninabad ve yeni adı Hoçent bölgesi ile özdeşleşmiştir. Sovyetler Birliği döneminde boyunca yönetimi ve ekonomik gücü elinde tutan bölge daima burası olmuştur. 9 Eylül 1991'de bağımsızlığını ilan eden Tacikistan'da üç defa seçim yapılmış, ancak muhalefet sonuçları kabul etmemiştir (Türkoğlu, 2010: 349; Matveeva, 2009: s. 15-16). 23 Eylül 1991'de Tacikistan Komünist Parti Genel Sekreteri ve Özbek kökenli bir Hoçentli olan Rahman Nabiyevev iktidara gelmiştir (Özsağlam, 2006: s. 187). Bunun üzerine muhalefet protestolara başlamış ve Nabiyevev istifa etmek zorunda kalmıştır. Kasım ayı sonunda tekrardan seçim yapılmış ve 2 Aralık 1991'de yönetime yeniden Nabiyevev gelmiştir. Muhalefet ısrarla seçim sonuçlarını kabul etmeyerek protestolara devam etmiş ve iç savaş için zemin oluşmaya başlamıştır (Kasım, 2010: s. 508). Başta Kulob olmak üzere ülkenin güney bölgeleri temelde iktidarın sürekli kuzeylilerin elinde olmasından duydukları rahatsızlık sebebiyle Nabiyevev ve komünistlere karşı İslami Demokratik Koalisyon olarak örgütlenmişlerdir (Olcott, 1995: s. 361-362).

Mayıs 1992'de komünistler ve muhalifler arasındaki koalisyon görüşmelerinde yirmi dört bakanlığın sekizinin muhalefete verilmesi konusunda anlaşma sağlanmış, ancak komünistlerin muhaliflerle aynı parlamentoyu kullanmayı reddetmeleri üzerine görüşmeler tıkanmıştır (Ahmet, 1995: s. 69). Aynı ay içerisinde komünistler siyasi partilerin her türlü faaliyetlerini yasaklayarak başkentte sokağa çıkma yasağı ilan etmişlerdir. Komünist idare siyasetteki sorunlara karşı askeri araçlar kullanmaya balayınca muhalefet ülkenin güney bölgelerinde askeri olarak örgütlenerek savaş hazırlıklarına başlamıştır (Toshmuhammadov, 2004:

s. 12; Matveeva, 2009: s. 17). İç savaşın gölgesinde 6 Kasım 1994 yılında yapılan seçimlerde İmamali Rahmanov devlet başkanı seçilmiş ve aynı gün Tacikistan'ın bağımsızlık sonrası dönemdeki ilk anayasası kabul edilmiştir (Akdoğan, 2014: s. 85). İmamali Rahmanov döneminde komünistler ile İslamcıların öncülüğündeki Birleşik Tacik Muhalefeti arasında 18 Mayıs 1997'de barış anlaşması imzalanmış ve iç savaş sona ermiştir (Aydın ve Baycaun, 2005: s. 385).

Tacikistan, iç savaşın ardından dış politikada komşu ülkeler ile yaşanan sorunların yanında içerde işsizlik ve yoksulluk gibi büyük yapısal problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca uluslararası ölçekte; İslami radikalizm, silah ve uyuşturucu ticareti ve yasadışı göç gibi sorunlar da baş göstermiştir (Toshmuhhammadov, 2004: s. 18-19). 2000, 2005 ve 2006 yıllarındaki seçimlerde büyük denetleme sorunları yaşanmış ve tespit edilen usulsüzlüklerin gölgesinde seçim sonuçları şaibeli bir hale gelmiştir. Bu sebeple 2009 yılındaki seçimleri denetlemek üzere uluslararası örgütlerin temsilcileri gözlemci olarak ülkeye gönderilmiştir (Akdoğan, 2014: s. 87-92; Demirtepe, 2006: s. 166). 2007 yılında soyadını "Rahman" olarak değiştiren İmamali Rahmanov, iktidar gücünü kendisi ve ailesi etrafında toplamış, siyaset tarzı olarak Sovyetler Birliği'nin eski lideri Brejnev'e benzer olarak değerlendirilmiştir. İç savaşı bitiren anlaşmayı imzalayan taraflardan birisi olması sebebiyle Rahmanov Tacikistan toplumu nazarında barışın sembol ismi olarak hafızlarda yer etmiştir (ICG, 2009(b): s. 2; Akdoğan, 2014: s. 99). Yine de Rahmanov idaresi istikrar kaygısıyla baskıcı politikalar izlemek ve ulus inşası sürecinde Tacik etnik kimliğini öne çıkararak İslam'ı geri plana itmek suretiyle toplumsal muhalefetin İslamcılık tarafından konsolide edilmesine sebep olmuştur (Akdoğan, 2014: s. 71).

3.1.4.2. Toplumsal Hayatta ve Politikada İslam

Tacikistan'ın toplam nüfusunun üçte biri kendini laiklik taraftarı olarak tanımlarken %32'si ülkenin İslami kurallara göre yönetilmesi gerektiğini savunmaktadır. Geri kalan bölüm ise İslamcılığı iktidarın el değiştirmesi konusunda bir araç olarak değerlendirmektedir. Hükümetin uyguladığı baskıcı politikalar ve ülkedeki yasal statü elde etmiş İslami Rönesans Partisi gibi İslamcı yapılanmaların yeniden yasaklanması ters etki yaparak toplumsal muhalefetin İslamcılar çevresinde yoğunlaşmasına sebep olmaktadır (ICG, 2003(b): s. 14). İslamcılık, iş dünyasından işsiz gençlere

kadar geniş bir ölçekte yaygındır. İslamcılığın türleri açısından düşünüldüğünde yeni-gelenekçi İslamcıların çoğunlukta olduğu söylenebilecekken işsiz gençler arasında ise İslami radikalizm ve İslami fundamentalizm daha yaygındır. Devlet, İslamcılığın Vahhabilik ve Selefilik ile ilişkili türlerini tehdit olarak algılamış ve bu akımların yayılmasını engellemek amacıyla yerel imamları desteklemiştir (Olimova ve Tolipov, 2011: s. 6-8; ICG, 2003(a): s. 13).

İktidarın yeni-gelenekçi İslamcılık karşısındaki ılımlı tavrı birçok İslamcı arasında devrime ihtiyaç kalmadan siyasi yolla İslami kuralların hakim olacağı bir devletin kurulabileceği düşüncesine varmasını sağlamıştır. 1997’de imzalanan barış anlaşması ile İRP yasal statü kazanmış, İslami yaşayış anlamında getirilen özgürlükler bir uzlaşma kültürü oluşturmuştur. Bu süreçte İRP hem anayasa hazırlanması esnasında hem de parlamentoda temsil edilmiştir. Camilere kadın ve çocukların alınması, kamusal alanda başörtü yasağının kaldırılması ve cami kapatmalarının sona ermesi gibi düzenlemeler bir yandan da İslamcı profillerin görünürlüğünü artırmıştır (Olimova ve Tolipov, 2011: s. 4-8). 2002 yılında bu ılımlı ortam Tacik radikal İslamcıların Afganistan’da tutuklanarak gündem olmasıyla bozulmuş, Rahmanov İslami radikalizmin toplumu kamplaştırdığını ve İRP üyelerinin görev yaptığı ibadethanelerin İslamcı propaganda merkezleri haline geldiğini dile getirmesiyle iktidar ve muhalefet arasında bu mesele üzerinden yeniden bir kopuş yaşanmıştır (ICG, 2003(a): s. 14).

2002’den sonra İslami fundamentalizmi temsil eden Hizb-ut Tahrir de yasaklı örgütler arasına alınmış ve İslamcılar üzerindeki baskı artmıştır. 2003 yılında din motifli siyasi partilerin faaliyet izinlerinin kaldırılmasını öngören bir anayasa değişikliği gündeme alınmış, ancak toplumsal tepkilerden dolayı teklif kabul görmemiştir (ICG, 2003(a): s. 15). 2009 yılında iktidar İslam’ı kontrol altına almak amacıyla Hanefi-Maturidi çizgiyi öne çıkaracak olan “Din Özgürlüğü ve Dini Örgütler” başlıklı yeni bir kanun çıkarmış ve ülke içerisindeki ibadethanelerde ve dini alanlarda bu görüşteki kişilerin görev almasını sağlamaya yönelik çalışmalarda bulunmuştur. Yasa kapsamında imam atamasının devlet tekeline alınması, görev alacak kişiler için sertifika ve sınav şartının getirilmesi, şartları sağlayamayanların görevden alınması gibi uygulamalar hayata geçirilmiştir (Olimova ve Tolipov, 2011: s. 7-8). Yine 2009’da 14 yaşından küçüklerin camiye girmesi yasaklanmış, din eğitimi veren medreseler kapatılmıştır. Bu gelişmeler

üzerine çocuklarını din eğitimi almak amacıyla ülke dışına gönderen ailelere 2012 yılında çocuklarını geri çağırmaları, aksi halde Tacikistan'a döndüklerinde takibata uğrayıp vatana ihanetten yargılanacakları söylenerek baskı yapılmıştır (Karaağaçlı, 2013: s. 1045-1046).

Tacikistan'da resmiyette devletle ilişki olmayan ama iktidar tarafından dışardan kontrol edilen İslam Merkezi adlı bir kurum bulunmaktadır. İslam Merkezi, üç yılda bir seçimle göreve gelen yirmi yedi kişilik bir heyet tarafından yönetilmektedir. Görev tanımı İslamcı örgüteri denetlemek olan kurum, uygulamalarda iktidarın yönlendirmeleri doğrultusunda karar vermektedir. Kuruma bağlı Din İşleri Komisyonu, cuma namazlarında en az 15000 kişiye hizmet verdiğini kanıtlayabilen camileri tescil etmektedir. Her caminin tescil edilme gibi bir resmi zorunluluğu olmasa da böyle bir tasnif muhtemel bir cami kapatma politikasının uygulanmasına karar verildiği takdirde son derece zorlayıcı bir tescil şartı öne sürmesi anlamında tepki çekmektedir. (ICG, 2003(a): s. 14-16)

3.1.4.3. İslamcılık ile Bağlantılı Etkenler

Tacikistan'da iç savaş 1992 yılının Mart ayında Duşanbe'de başlamış ve tüm ülkeye yayılmıştır. Birçok araştırmacıya göre iç savaşın asıl sebebi dinsel sebeplerden ziyade bölgecilik ve klanlar arası mücadele ile ilgilidir. Ayrıca Sovyetler Birliği döneminden miras kalan kurumsal yapı, toplumsal açıdan ideolojik olarak bölünmüşlük ve kötü ekonomik şartlar da iç savaş zemiminin hazırlanmasında rol oynamıştır. Tacikistan'da iktidarın Sovyetler Birliği zamanından beri Hoçentli ve Özbek kökenlilerin elinde olması muhalif grupların konsolide olmuş biçimde savaşta taraf olmalarına sebebiyet vermiştir (Matveeva, 2009: s. 39; Epkenhans, 2016: s. 7; Purtaş, 2004: s. 240-241).

Savaşı başlatan asıl neden bölgeselcilik olarak gözüксе de İslamcılığın iç savaşta rol oynamadığını söylemek mümkün değildir. Komünist Rahmanov'un 1994'te iktidara gelmesi çatışmaları şiddetlendirmiştir. Muhalefet bu süreçte İslamcı ideolojik argümanlarla taraftar toplamıştır (ICG, 2003(a): s. 13). İç savaş sırasında İslamcılık güçlenmiş, toplumsal muhalefeti bir arada tutan maya işlevi görmüştür. İRP, 1993 yılında kurulan Birleşik Tacik Muhalefeti'ne savaş boyunca öncülük etmiştir. İç savaşın ilk zamanlarında İslami radikalizmin yöntemlerine sıcak bakan İRP lideri Seyit Abdullah Nuri zaman içerisinde şeriatla yönetilecek bir devlet kurma

düşüncesinden vazgeçerek yeni-gelenekçi İslamcı bir profili benimsemiştir (Olimova ve Tolipov, 2011: s. 4).

İç savaşta gerilim 1995'te zirveye ulaşmış, Afganistan sınırında kanlı çatışmalar yaşanmıştır. 1996 itibarıyla Birleşik Tacik Muhalefeti ülkenin kuzeyinde kontrolü sağlamıştır (Matveeva, 2009: s. 40). Rusya'nın taraflar arasındaki arabuluculuk çabaları bu tarihten sonra yoğunlaşmış ve 27 Haziran 1997'de yılında taraflar barış anlaşması imzalamışlardır (Purtaş, 2004: s. 243). İç savaşın ekonomik olarak ülkeyi yıkıma uğratmasının ardından radikal İslamcı dini örgütler, muhtaç kitlelere maddi yardım sağlamak suretiyle üye devşirme yöntemini başarılı biçimde kullanmışlardır (Aydın ve Baycaun, 2005: s. 38).

2000 yılı seçimlerinden önce yaşanan ve radikal İslamcı örgütlerle ilişkilendirilen otobüs bombalama olayları ertesinde ülkede güvenlik tedbirleri artırılmıştır. 2006 ve 2008 yıllarında gerçekleştirilen saldırılarda birçok insan hayatını kaybetmiştir. Haziran 2011'de Duşanbe'deki bir adliye binasına saldırı düzenlenmiştir. 2012 yılında Kemrab bölgesinde gerçekleştirilen silahlı saldırı sırasında yirmi altı ordu personeli hayatını kaybetmiştir. Bu olayın devamında yaşanan çatışmalardan iç savaşın muhalif ordu komutanlarından Mirza Xaceh Ahmetlu sorumlu bulunarak tutuklanmıştır. İç savaştan sonra silah bırakmayan ve Özbekistan İslami Hareketi ile ilişkisi olduğu ileri sürülen Molla Abdullah Grubu, Bedaşan'da görevli bir emniyet müdürünün Temmuz 2012'de öldürülmesinden sorumlu tutularak bu gruba yönelik tutuklamalar gerçekleştirilmiştir. Tüm bu şiddet olaylarının ne kadarının doğrudan İslami radikalizm ile bağlantılı olduğu şeffaf biçimde ortaya çıkmamış olsa da yeni bir iç savaş ihtimali devletin tüm İslamcı gruplar arasında katı bir politikaya yönelmesine sebep olmuştur (Karaağaçlı, 2013: s. 1043-1044; Bleuer, 2012: s. 7-9).

Çin ve Tacikistan ikili ilişkileri, iç savaşın ardından güvenlik politikaları eksenli gelişmiştir. Çin, bu ülkenin istikrarsızlaşmasını Doğu Türkistan sorunu açısından bir problem olarak değerlendirmektedir. Afganistan'da yaşayan halkın bir bölümü ile Taciklerin din ve dil bakımından benzeşmesi iki ülke ilişkilerini olumlu yönde etkilemektedir. Toplumsal bağların yanı sıra bu ülke ile ilişkilerde güçlü ekonomik bağlar da bulunmaktadır ve Afganistan'daki siyasi gelişmeler Tacikistan'a yansımaktadır. Ayrıca iç savaş sırasında muhalif güçlere ev sahipliği yapması açısından da Afganistan

özellikle İslamcılar için önemli bir ülke konumundadır (Akdoğan, 2014: s. 131-135; Kasım, 2010: s. 511).

Tacikistan Rusya için Afganistan'da yaşanan istikrarsızlıklara karşı Orta Asya'nın tampon ülkesidir. İç savaştaki ekonomik yıkımı fırsata çeviren Rusya, tabir yerindeyse Tacikistan'ı ekonomik açıdan kendine bağımlı hale getirmiştir (Nogayeva, 2011: s. 171-172). Rusya İslami radikalizmin Tacikistan'daki yükselişinden de rahatsızlık duymakta ve politikalarını bu doğrultuda geliştirmektedir (Ahmet, 1995: s. 71). İç savaş sırasında Rusya'nın komünist iktidara askeri destek sağlaması savaşın seyrini değiştirmiş ve İslamcıların geri çekilmelerini sağlamıştır. Rusya'nın Tacikistan'daki ekonomik, politik ve askeri çıkarları uluslararası ve ikili anlaşmalarla garanti altına alınmıştır (Baycaun, 2001: s. 92).

Tacikistan ve Özbekistan ilişkileri iç savaş sebebiyle birçok açıdan etkilenmiş, İslam Kerimov savaşı İslamcıların öncülüğündeki Birleşik Tacik Muhalefeti'nin kazanmasından İslamcı etkilerin ülkesine sıçrayacağını düşündüğü için endişe duymuştur (Sönmez, 2013: s. 321-322). Tacikistan açısından ise Özbekistan, ülkenin iç kargaşaya sürüklenmesinde rol oynayan olaylarda her zaman şüpheli pozisyonda olan bir devlet olmuştur. Bu güvensizlik Tacikistan'ın Rusya'ya doğru savrulmasına sebebiyet vermiştir (Şimşek, 2013: s. 55). ÖİH'in tepe kadrolarının Kerimov rejiminden kaçarak Tacikistan'ı üs edinmeleri Özbekistan'ın İslami radikalizme yardım ve yataklık yapmaktan dolayı bu ülkeye yönelik suçlamalarda bulunmasına neden olmuştur (Kodaman ve Birsell, 2006: s. 419-420). Özbekistan, bu konuda yaptığı baskılarla ÖİH lider kadrolarının Tacikistan'dan çıkarılarak Afganistan'a geçmelerini sağlamıştır (Şimşek, 2013: s. 54). Tacikistan'ın Özbekistan'dan gelecek taleplere duyarlı olmasının sebebi ülkede bulunan Özbek azınlığın hafife alınmayacak sayıda olmasıdır (Özsağlam, 2006: s. 191).

Tacikistan bağımsızlığını ilan ettikten sonra iç savaşta barış gücü ile hizmet edecek olan BDT'ye üye olmuştur. 2002 yılında KGAÖ olarak örgütleyecek olan Kolektif Güvenlik Anlaşması'na 1994 yılında katılmış, KGAÖ'nün kurucu üyeleri arasında yer almıştır (Purtaş, 2004: s. 106). Tacikistan; İslami radikalizm ve uluslararası suçlara karşı hem KGAÖ hem de NATO ile işbirliği halindedir (Baimuratov, 2014: s. 84-85).

3.1.5. Türkmenistan

Karakum Çölü'nün ülkenin büyük kısmını kapladığı Türkmenistan, kuzeyde Kazakistan, kuzeydoğuda Özbekistan, güneyde İran, güneydoğuda Afganistan ve batıda da Hazar Denizi ile komşudur (Central Intelligence Agency, 2020). 488.100 km² yüzölçümüne sahip olan Türkmenistan'da 2020 yılı sonu itibariyle toplam nüfus yaklaşık 6 milyona yaklaşmış durumdadır. Nüfusun %85'ini Türkmenler oluştururken, %9,3'ü Özbek, %2,6'sı Rus, %3.1'i ise diğer etnik unsurlardan oluşmaktadır (The World Bank, 2020). Türkmenistan yer altı zenginlikleri ve madenleri açısından oldukça zengin bir ülkedir. İki trilyon m³'lük doğalgaz rezervinin yanında petrol, krom, kurşun, sülfür ve iyot doğal zenginliklerin en önemlilerindendir (Uyar, 2004: s. 1).

3.1.5.1. Siyasal Gelişmeler

Türkmenistan, 27 Ekim 1991'de ise bağımsızlığını ilan etmiştir (Atayev, 2012: s. 54). 1985 yılında Özbekistan Komünist Partisi Sekreterliği'ne atanan ülkenin en büyük kabilesi olan Teke Kabilesi'nden Saparmurat Niyazov, 1990 seçimlerinde Türkmenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne başkan seçilmiştir. Bağımsızlığın ardından Türkmenistan Komünist Partisi'nin adının Türkmenistan Ulusal Demokrat Partisi olması dışında yönetsel anlamda hiçbir değişiklik yaşanmamıştır (Tatlılıoğlu, 1999: s. 209). 1992 yılında başlayan tek partili hayat 2012 yılına kadar devam etmiştir. 1992'de kabul edilen anayasaya göre teoride yönetim sistemi kuvvetler ayrılığına dayalı olarak gösterilse de ülkedeki yasama, yürütme ve yargı üyelerinin bir arada bulunduğu 2500 üyeli Halk Maslahatı geniş yetkilerle donatılmış bir organdır. Anayasada öngörülen devlet başkanının yalnızca iki kez seçilebilir olması kuralı Halk Maslahatı'nın aldığı bir kararla uygulanmamıştır (Alkan, 2016: s. 73-77).

1992 seçimlere tek aday olarak girerek cumhurbaşkanı seçilen Saparmurat Niyazov, zaferinin ardından kendisini “Türkmenbaşı” ilan etmiştir. İlk kez 1992 yılında kabul edilen anayasada ifade edilen ve 1995'te Birleşmiş Milletler'in de kabul ettiği bir statü olarak “daimi tarafsızlık ilkesiyle Türkmenistan, bölgesel güçlerin ülkeyi baskılamasının önüne geçmek istemiş, Doğu ile Batı arasında eşit düzeyde ve pozitif bir ilişki amaçlamıştır. Tarafsız pozisyonundan ötürü Türkmenistan bölgesel

entegrasyonlara karşı mesafeli politikalar takip etmiştir (Alkan, 2016: s. 70-71; Nichol, 2013: s. 3).

Niyazov, pratikte otoriter bir yönetim tarzı uygulamıştır. Bağımsız medya kuruluşları ve internet erişimi yasaklanmış, kayıt dışı dini yapılanmalar baskılanmıştır. Devlet kurumları lider alternatifi olabilecek kişiler ve ekiplerinden tasfiyelerle işlevsiz hale getirmiştir. Niyazov zamanında Türkmenistan'da su, doğalgaz, elektrik ve tuz halka ücretsiz dağıtılıyor olmasına rağmen kapalı ekonomiden dolayı işsizlik ve yoksulluk baş göstermiştir. 2001'de Niyazov'un "Allah ile görüşmesi sonucunda kendisine yazdırıldığını iddia ettiği" Ruhname, Türkmenlerin manevi programının kutsal kitabı olarak ilan edilmiş Kuran ve İncil ile aynı seviyede olduğu deklare edilerek ibadethanelerde ve okullarda zorunlu olarak okutulmaya başlanmıştır (Alkan, 2016: s. 79; ICG, 2003(a): s. 36; ICG, 2004: s. 9-10).

Saparmurat Niyazov tam bir diktatör profiline uygun olarak hayatın tüm alanlarını kapsayan bir kişilik kültü oluşturmuştur. 2001 yılı itibariyle ülkede sanatsal her türlü faaliyet yasaklanmış, özel medya kuruluşları ve yayınevleri kapatılmıştır. Zaten çok kısıtlı olan sivil toplum faaliyetleri Adalet Bakanlığı'nın denetimine tabi kılınmıştır. 2004 yılında erkeklerin sakal bırakması ve 2005 yılından itibaren ise kütüphane ve hastanelerin Aşkabat dışında faaliyet göstermelerini yasaklanmıştır. 2002 yılından sonra güçlenmeye başlayan muhalefet sürgünlerle tasfiye edilmiş, aynı yıl Niyazov'a yönelik suikast girişiminin ardından baskıcı politikalar en üst seviyeye ulaşmış ve birçok gazeteci, siyasi ve dini lider tutuklanmıştır (Shishkin, 2012: s. 17; Alkan, 2016: s. 80-81; Pomfret, 2008: s. 8).

Bağımsızlığın ardından Niyazov, ulus inşası sürecini başlatmıştır. Ulusal kimlik oluştururken etnik ve dini ayrımlar gözetilmeksizin ve laiklik ilkesi çerçevesinde tarafsız bir yaklaşım benimsenmiştir. Ulusal kimlikte tek tipçi bir tanımlama benimsenmiş olsa da ülkedeki kabilesel ayrımlar ön plana çıkmış ve Teke Kabilesi'nin üstünlüğüne dayalı bir yapı oluşmuştur (Özsağlam, 2006: s. 214). Anayasada halkın kendi dillerini konuşma hakkının yanında Türkmence'nin devlet dili, Rusça'nın ise diplomasi dili olduğu ifade edilmiştir (Atayev, 2012: s. 56-58; Tatlılıoğlu, 1999: s. 211). Kiril alfabesinden Latin harflerine geçiş 1993 yılında gerçekleştirilmiştir (Uçar, 2007: s. 210).

Niyazov 2006 yılında hayatını kaybetmiş ve 2007 yılında Kurban-kulu Berdimuhammedov seçimlere girebilmek adına Halk Maslahatı'nın anayasa

değişikliği yapmasını sağlayarak %90'lık oy oranıyla cumhurbaşkanı seçilmiştir (Nichol, 2013: s. 5). Berdimuhammedov 2012 ve 2017 seçimlerinde de yüksek oy oranları ile cumhurbaşkanı seçilmiş ve halen 3. dönemindedir. Berdimuhammedov, göreve gelir gelmez selefi Niyazov'un inşa ettiği kişi kültürünü ortadan kaldırmak adına bir takım politikalar izlemiştir. Birçok araştırmacıya göre ise Berdimuhammedov reformları uluslararası toplumun gözünü boyamak adına yapılmıştır. Türkmenistan'ın asıl sorunlarından olan sivil toplumun ve medyanın baskılanmasına devam edilmektedir (Shishkin, 2012: s. 18-20). Eylül 2008'de Aşkabat'ta güvenlik güçlerine radikal İslamcılarla ilişkili gruplar tarafından saldırı düzenlendiği ve birçok polisin öldüğü şeklindeki bilgiler uluslararası raporlara yansımış olsa da medya üzerindeki baskı nedeniyle toplumsal ve siyasal olayları şeffaf ve nesnel biçimde değerlendirmek bu ülke için halen mümkün değildir (Pomfret, 2008: s. 17).

Berdimuhammedov dönemi reformlarını üç başlıkta sınıflandırmak mümkündür: Birincisi; Niyazov'un kişi kültürünün sembollerinin ortadan kaldırılması sürecidir. İkincisi; kurumsal yapı ile sivil toplum ve basın özgürlüğü konusunda gerçekleştirilen düzenlemelerdir. Üçüncüsü ise ülkenin resmi olarak çok partili hayata geçmesidir. Bu başlıklar kapsamında Ruhname'nin kutsal kitap statüsü kaldırılmış ve zorunlu olarak okutulmaktan çıkarılmıştır. Sanatsal faaliyetler ve internet erişimi serbest bırakılmıştır. Emeklilere maaş ödenmesi gibi halkın ekonomik durumu ile ilgili iyileştirme politikaları takip edilmiştir. Berdimuhammedov, uygulamaya koyduğu reformlar ile kendi konumunu hem uluslararası arenada hem de iç politikada güçlendirmiştir. 2008'de kapsamlı bir anayasa değişikliğine gidilerek Halk Maslahatı'nın yasama ve yürütmedeki etkinliği azaltılmıştır. Aynı yıl gerçekleştirilen parlamento seçimlerinde tek partili olsa da çok adaylı bir seçim yapılmış, bu adımı 2012 yılında siyasi partiler yasasının çıkarılması ve çok partili hayata geçilmesi izlemiştir. Berdimuhammedov, reformlar ile halkın ekonomik durumunu göreceli olarak iyileştirse de kendi kişi kültürünü oluşturmaya yönelik icraatlar da sergilemiştir. Niyazov'un yaptığına benzer şekilde kendisine "koruyucu" anlamına gelen "Arkadag" ismini vermiş ve köpeklerle olan tutkusunu en sevdiği köpek ırkı olan Alabay cinsi bir köpeğin 6 metrelik altından heykelini Aşkabat'a dikmek suretiyle dışa vurmuştur. Bu anlamda Türkmenistan'da diktatörlük esas itibarıyla halen sona ermemiştir (Alkan, 2016: s. 85-92; Nichol, 2013: s. 5-6).

3.1.5.2. Toplumsal Hayatta ve Politikada İslam

Türkmenistan'da toplam nüfusun % 89'u Müslümandır ve Sünnidir. Bunun dışında kalan halkın %9'u Hristiyanlardan, %2'si de diğer dinlerin mensuplarından oluşmaktadır (Central Intelligence Agency, 2020). İslamlaşma süreci en erken dönemde tamamlanan halklardan biri olan Türkmenlerin İslam bilgisi bağımsızlık sonrası dönemde temel kavramlarla sınırlı kalmıştır (Bilgin, 2005: s. 110). Bu anlamda İslamcılık toplumsal anlamda gereken desteği bulamamıştır (Zelkina, 1999: s. 367-368). Gündelik hayatta halen İslam öncesi pagan inanç unsurları gözlenmektedir (ICG, 2003(a): s. 35). Türkmenistan'da resmi din İslam olsa da İslami faaliyetlerin çok sıkı kontrol altında olması ve din eğitiminin ilahiyat fakülteleri ile kısıtlı bir alana sıkıştırılmış olması halkın dini bilgiler konusunda kulaktan doğma hareket etmesine sebebiyet vermektedir. İslamcı örgüt, grup ve cemaatlerin yasaklı olması ve yaygın olmaması nedeniyle Türkmenistan'da ne şekilde faaliyet gösterdiklerine dair kesin bilgilere ulaşmak zorlaşmaktadır (Bilgin, 2005: s. 117).

Türkmenistan'da gençler arasında yaygın olarak benimsenen popüler İslam devlet tarafından diğer Müslüman ülkelerdeki İslami anlayışlara yönelinmemesi adına serbest bırakılsa da dini faaliyetler üzerinde sıkı kontrol uygulanmıştır. Örgütsel bir iç politika gereği cezaevlerinden üye devşirme yöntemini benimsemiş olan Hizb-ut Tahrir bu ülkede de cezaevlerinde taban desteği oluşturma çabasıdadır. Bunun yanı sıra bazı camilerin radikal İslamcıların kontrolünde olduğu ve resmi izinler dahilindeki dini rütelleri aşan dini faaliyetler yapıldığı iddia edilmiştir., devletin belirlediği sınırları aşan dini radikal örgütler tarafından kullanıldığı iddia edilmiştir. Sivil toplum ve medya üzerindeki baskı sebebiyle cezaevleri İslamcı örgütler için ideal örgütlenme mekanları olmuştur (ICG, 2003(c): s. 25).

Türkmenistan'da din ve devlet ilişkileri 1991 tarihinde çıkarılan “Vicdan Özgürlüğü ve Dini Örgütler Hakkında” başlıklı kanunla birbirinden ayrılmıştır. Yine de devlet, dini hayatı kontrol altında tutabilmek amacıyla Türkmenistan Müslüman Dini Kurulu adında, görev tanımı din görevlilerini ataması için valilere öneride bulunmak ve bu görevlilerin faaliyetlerini kontrol etmek olan resmi bir kurum ile birlikte hareket etmiştir. Dini motifli siyasi partilerin kurulması aynı kanun ile yasaklanmıştır (ICG, 2003(c): s. 24). Tüm vatandaşların istedikleri inancı benimseyebilecekleri ve kamusal

düzeni bozmama koşuluyla kendilerini ifade edebilecekleri anayasal güvence altına alınmış olsa da uygulamada bu serbestiyetin karşılığı olmamıştır (Tatlılıoğlu, 1999: s. 213-215). Niyazov, din eğitimi veren kişiler rejime sadakatle bağlı oldukları sürece dini anlayışlarının ne olduğunu önemsememiş veyenî cami inşalarını ve ilahiyat fakültelerini desteklemiştir (Zelkina, 1999: s. 368). Diğer Orta Asya ülkelerinden farklı olarak Türkmenistan’da din ile devlet ilişkilerine bakıldığında önemli bir ayrımın olmadığı gözlenmiştir (ICG, 2003(a): s. 35).

Türkmenistan’da İslamcılığın ciddi bir güç haline gelememesinin başlıca sebebi dinin tamamiyle devletin kontrolünde olmasıdır. 2000 yılında şüpheli dini faaliyetlerde bulunduğu düşünülen İran kökenli öğretmenlerin sınır dışı edilmesi buna örnektir (ICG, 2003(c): s. 25). Genç yaş grubunun kapalı ekonomi ve siyasi baskılardan ötürü İslamcılığa olan eğilimin artabileceği düşünülse de Niyazov’un kişi kültürünü popüler İslam’a dahil ederek bunu halka benimsetmek amacıyla yazmış olduğu Ruhname’yi camilerde kutsal bir kitap olarak okutması farklı anlayışların toplum arasında yayılmasına engel olmuştur (ICG, 2003(a): s. 34-35). Tüm bu faktörlerin etkisiyle Türkmenistan’da İslam siyasallaşmamış ve ideoloji olarak İslamcılık taban desteği bulacak argümanlar üretmede yetersiz kalmıştır. Toplumdaki sığ dindarlığın ve iktidarın baskıcı politikalarının da etkisiyle İslamcılık çevresinde yoğunlaşan bir toplumsal muhalefet mümkün olmamıştır (Zelkina, 1999: s. 368).

“Vicdan Özgürlüğü ve Dini Örgütler Hakkında” başlıklı kanuna göre her türlü dini faaliyet Adalet Bakanlığı’nın onayına tabi kılınmıştır. Dini örgütler için yasal bir statü elde etme şartı, en az 500 üyesi bulunmak olarak belirlenmiştir. 2003 yılında kayıt dışı kalan yapıların faaliyetleri yasaklanmıştır. Niyazov, rejim ile dini yapıların ilişkisini Türkmenistan Müslüman Dini Kurulu’nun üst kurumu olan ve hükümete bağlı olarak çalışan Din İşleri Konseyi aracılığıyla yapmıştır. Bu kurum İslam ve diğer dinlerin tüm faaliyetlerini denetlemekle görevlendirilmiştir ve tüm dinlerden üyeleri bulunmaktadır. Din İşleri Konseyi rejimin belirlediği sınırları aşan dini faaliyetleri Ulusal Güvenlik Komitesi ve polis gücüyle birlikte çalışarak engellemiştir. İktidarı ve Niyazov’u eleştiren, hatta övmeyenler görevden alınmış ve sürgün edilmiştir (ICG, 2003(a): s. 35; ICG, 2003(c): s. 25; ICG, 2004: s. 6).

3.1.5.3. İslamcılık ile Bağlantılı Etkenler

Sınır komşusu Afganistan ile güçlü ekonomik bağlar kurmak isteyen Türkmenistan İslamcı Taliban yönetimini tanımış ve ortaklıklara imza atmıştır. Türkmenistan için Taliban'la kurulan ilişkinin niteliği dini kaygılardan ziyade ekonomik temelli olmuştur. Petrol ve doğalgaz boru hatlarının kurulması ve Türkmenistan'ın enerji ihraç kapasitesini artırması ekonomik konuların başında gelmektedir. Bu anlamda Afganistan'ın istikrarsızlaşması ulusal çıkarlara uymayacağı için Türkmenistan hükümeti Afganistan iç savaşının sona ermesi için taraflar arasında arabuluculuk faaliyetleri yürütmüştür. 11 Eylül Olayları'ndan sonra oluşan Batı baskısı karşısında hava sahasını ABD'ye açarak dolaylı yoldan İslami radikalizm ile mücadeleye katkı sağlamıştır (Özsağlam, 2006: s. 219-222).

Türkmenistan'ın Rusya ile ikili ilişkileri 1992 yılında imzalanan dostluk ve işbirliği anlaşmasıyla olumlu başlamıştır. Orta Asya'nın istikrarsızlaştırıcı birçok faktörü bünyesinde barındıran bir coğrafya olması ulusal bir ordudan yoksun ve askeri olarak tecrübesiz Türkmenistan'ın Rusya ile askeri anlamda yakınlaşmasını sağlamıştır. 1992'de BDT, Afganistan ve İran sınırına askeri araç ve personel konuşlandırmıştır. 1995 yılında Türkmenistan'ın daimi tarafsızlık statüsünün Birleşmiş Milletler'de kabul edilmesinin ardından Rusya ile ilişkiler daha mesafeli bir hale gelmiştir. 1999'da Taliban'a karşı izlenecek politikalar konusunda yaşanan anlaşmazlık sebebiyle Türkmenistan ülkedeki Rusya personellerinin ayrılmaları için altı aylık süre tanımış, ikili ilişkiler olumsuz yönde etkilenmiştir (Purtaş, 2004: s. 245-248; Saraç, 2008: s. 144-148).

Türkmenistan, 1991 yılında BDT'ye katılmış olmasına rağmen tarafsızlık statüsü doğrultusunda ne Kolektif Güvenlik Anlaşması'nı imzalamış ne de KGAÖ'ye üye olmuştur (Nichol, 2013: s. 4). 1995 yılında Türkmenistan anayasasında yer alan tarafsızlık statüsü BM'de kabul edilmiştir. Buna göre Türkmenistan; uluslararası askeri anlaşmalarla birlikte nükleer silahların üretimini ve pazarlamasını yapmamayı taahhüt etmiştir (Özsağlam, 2006: s. 218; Tatlılıoğlu, 1999: s. 212-213). 1999'da BDT üye ülkesi vatandaşlarına vize zorunluluğu getirilmiş, 2005'te ise BDT üyeliği, ortak üye statüsüne dönüştürülmüştür. Berdimuhammedov'un iktidarında Niyazov dönemine göre dış politikada temaslar artırılmıştır (Purtaş, 2004: s. 248; Kasım, 2016: s. 97-102).

3.2. ORTA ASYA'DAKİ İSLAMCI ÖRGÜTLER

Orta Asya'da İslamcı yapılanmalar ve örgütlerin temeli Sovyetler Birliği'ne kadar uzanmaktadır. Gorbaçov döneminin son zamanlarında İslamcılar; Bereket, Tövbe, Adalet ve İslam Laşkarları gibi isimler altında örgütlenmişlerdir. Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra bahsi geçen örgütler ideolojik olarak benzeşme yahut farklılaşma eğilimlerine göre birleşmişler ya da ayrılarak yollarına devam etmişlerdir (Baran vd 2006: s. 17). Sovyetler Birliği'yle birlikte komünist rejimin de yıkılmasının ardından bağımsızlıklarını ilan eden Orta Asya cumhuriyetleri kendilerini demokrasi ve ekonomi yönetimi konusunda oldukça kötü bir durum içerisinde bulmuşlardır. Bu faktörlere komünizm sonrası ideolojik boşluk da eklenince mevcut sorunların çözümü için alternatif argümanlar üretebilme kapasitesiyle İslamcılık güçlenmiştir.

Orta Asya'da 1990'lı yıllardan itibaren üç tür İslamcılık gözlemlenmiştir. Birincisi; Sovyet ardılı kurumsal ve toplumsal yapının aşamalı olarak, yasal çerçevede ve barışçıl yöntemlerle değişeceğine ve İslamcıların iktidara geleceğine inanan yeni-gelenekçi İslamcılıktır. Orta Asya ve Tataristan'daki yerel İslami anlayıştan beslenerek doğan ve Başlangıçta tüm Orta Asya'da örgütlenmişken zaman içerisinde yalnızca Tacikistan'da yasal olarak faaliyet gösterme imkanı bulan İslami Rönesans Partisi'dir. Yeni-gelenekçi İslamcılık kapsamında değerlendirilebilecek diğer bir örgüt ise Orta Asya cumhuriyetlerindeki seküler Sovyet ardılı yönetici elitin ulus inşası programlarıyla uyumlu, laik yönetimlerle iyi ilişkilere sahip, ancak kendini yine de İslamcı olarak tanımlayan ve Türkiye'den bölgeye ihraç edilen Gülen Hareketi'dir.

İkinci tür İslamcılık, İslami temellerden ödün vermeyi kesinlikle reddeden, ancak İslami kurallara göre yönetilecek bir devletin kurulması için şiddet kullanma yöntemine de karşı olan İslami fundamentalizmdir. Orta Asya'da örgütsel karşılık olarak en iyi Hizb-ut Tahrir'in yansıttığı bu türdeki İslamcılık, entelektüel olarak da yoğun bir çabayı da içermektedir. İslami fundamentalizmin şiddeti reddeden duruşu, destekçi bulma anlamında olumlu bir etken olmuş, ancak zaman içerisinde örgütün şiddet kullanımını reddetmesini eleştiren bazı grupların örgütten ayrılmasına sebep olmuştur.

Orta Asya'da taban desteğine sahip üçüncü İslamcı ideoloji türü; İslami kuralların hakim olacağı bir yönetim tesis etmek için şiddet kullanımını ve

silahlı mücadeleyi benimseyen, silah ve uyuşturucu ticareti gibi yasadışı yöntemleri kendi çıkarları için kullanmaktan çekinmeyen İslami radikalizmdir. Orta Asya'nın yerel unsurlarından güç alması anlamında bu türde İslamcı örgütlere en somut örnek Özbekistan İslami Hareketi'dir.

Bahsi geçen örgütler Orta Asya cumhuriyetlerinin Sovyetler Birliği sonrası içerisine düştükleri siyasal, ekonomik ve toplumsal zaafiyetler karşısında güçlenme ve yayılmaya uygun bir ortam bulmuşlardır. İdeoloji olarak İslamcılığın; yetmiş yıl boyunca İslam'ın kontrol altında alınarak İslami yaşamışın engellendiği, çoğunluğunu demokratik siyasal katılım hakkı tanınmamış yoksul gençlerin oluşturduğu bir coğrafyada toplumsal taban bulması ne zor olmuş ne de uzun sürmüştür. Bu başlık altında yukarıda adı geçen dört örgüte dair bilgiler verilecektir.

3.2.1. İslami Rönesans Partisi (İRP)

İslami Rönesans Partisi (İRP), 1990 yılının Haziran ayında Astrahan'da Tatar aydınlar ve bir grup İslamcı tarafından kurulmuştur. Sovyetler Birliği içerisinde yaşayan tüm Müslümanlar için "İslami kurallara göre yönetilen bir devlet" nihai hedefiyle bir araya toplanan kurucu kongreye tüm Sovyetlerden delegeler yoğun bir katılım sağlamışlardır. İRP, tüm Orta Asya'da örgütlenme düşüncesiyle kurulmuş bir siyasal partidir. Bu doğrultuda ilk örgütlenmelerini Özbekistan ve Tacikistan'da gerçekleştirmişlerdir. İRP'nin Tacikistan kadrolara Seyit Abdullah Nuri ve Muhammed Şerif Himmetzade liderlik etmişlerdir. Özbekistan'da ise partinin örgütlenmesi Abdullah Utaev öncülüğünde ve sonradan partiden ayrılarak radikal İslamcı ÖİH'i kuracak olan Cuma Namangani ve Tahir Yoldaşev'in destekleriyle gerçekleştirilmiştir.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından ortaya çıkan otoriter rejimlerin muhalif siyasi yapılara karşı tutumu dikkate alındığında Orta Asya genelinde örgütlenmeyi amaçlayan partinin nüfuz ve yayılma çabı Tacikistan ile sınırlı kalmış ve İRP Orta Asya'nın diğer ülkelerinde yasaklanmıştır (Olcott, 2005: s. 358). Fergana kökenli Utaev, 1992 yılının sonlarına doğru Özbek güvenlik güçlerinin operasyonu sonucunda ortadan kaybolmuştur. Utaev'in devre dışı bırakılmasının ve Özbekistan'da muhalefet partilerinin faaliyet gösteremeyeceğinin anlaşılmasının ardından İRP'nin bu ülkedeki örgütlenmesi dağılmış, İslamcılar Tahir Yoldaşev ve Cuma Namangani'nin liderlik ettiği ÖİH çevresinde yoğunlaşmışlardır (Alkan, 2011: s. 139-140).

İRP, İslam'ın toplumsal ve siyasal hayattaki yeri ile ilgili farklı düşüncelere sahip kişilerden oluşsa da İslami kurallarla yönetilecek bir devlet için yasal statüde mücadele etme konusunda tutarlıdır ve diğer İslam devletlerindeki düşünsel etkenlerden etkilenmiştir (Malashenko, 1998: s. 64). Orta Asya'daki Sovyet yönetici eliti, İRP'nin amaç ve yöntemlerine karşı güvensiz ve kuşkucu biçimde yaklaşmışlardır. Bu açıdan yerel şubelerin örgütlenmesi ve buralarda gerçekleştirilen faaliyetler gizlilik içerisinde yürütülmüştür. İRP'nin Özbekistan şubesinin Şubat 1991'de düzenlenen bir kongrede tescil edilmesinin hemen ardından parti yasadışı ilan edilmiştir. Kerimov, toplumsal muhalefeti bastırmak ve İslamcılığın güç kazanmasını engellemek adına politik bir araç haline getirmiş, yükselen muhalif sesler İRP ile ilişkili gösterilerek susturulmuştur (William, 1997: s. 24).

Kuruluşu itibariyle merkezini Moskova olarak belirleyen İRP, kısa süre içerisinde yalnızca Tacikistan'da faaliyet gösterebilecek bir konuma düşmüştür. 6 Ekim 1990'da Tacikistan'ın başkenti Duşanbe'de ilk İRP kongresi gerçekleştirilmiştir (Türk, 2017; Alkan, 2011: s. 139). Bu tarihte henüz diğer ülkelerde yasaklanmamış olması dolayısıyla kongrede verilen mesajlar tüm Sovyetler Birliği coğrafyasını kapsayacak biçimde ve sınırları aşan nitelikte olmuştur. Sovyetler Birliği içerisinde yaşanan Müslümanların tümünü kuşatacak ve İslami kurallara göre yönetilecek bir devlet yönetimi kurmak amacıyla yola çıkan İRP, partiye üye yetiştirmek için gizli bir şekilde faaliyet gösteren ve İslami eğitim veren okullar açmaya başlamıştır. Eğitim seviyesi düşük ve kırsal bölgelerde yaşayan işsiz gençlerin kabul edildiği bu okullarda öğrenci sayısı 1991 yılı sonu itibariyle 20.000 civarında iken bir yıl sonra bu sayının ortalama 50.000 civarına yükseldiği tespit edilmiştir (Yılmaz, 2009: s. 137-138).

İRP'nin Tacikistan'daki ilk eylemi Dağlık Karabağ'daki çatışmalardan kaçan Ermenilere başkent Duşanbe'de kalacak yer sağlanacağını duyurulmasının ardından gerçekleşmiştir. Halk protesto amacıyla sokağa dökülmüş, olağanüstü hal ilan edilmiştir. Kanlı çatışmalar sonucu ölen ve yaralananlar olmuş, bu süreçte İRP hükümete yönelik taleplerini; domuz eti satışının yasaklanması, çevre kirliliğine sebep olan tesislerin kapatılması, halkın kötü ekonomik şartlarına karşı iyileştirici tedbirler alınması, cami sayısının artırılması gibi isteklerle çeşitlendirmiştir (Rashid, 1994: s. 204). Bahsi geçen protestolar iç savaşa giden yolun taşlarını döşemiştir.

Tacikistan'da 1992'de başlayan iç savaşta Birleşik Tacik Muhalefeti'nin öncü gücü olan İRP, 1993 yılından sonra kaynaklarda Tacikistan İslami Yeniden Doğuş Partisi olarak da rastlanan Tacikistan İslami Rönesans Partisi (TİRP) adını kullanmıştır (Rashid, 2002: s. 267; Olimova ve Tolipov, 2011: s. 4). İRP'den bazı gruplar 1933 yılında örgütlenmeye başlayan Taliban'a katılmak üzere Afganistan'a geçmişlerdir. Afganistan'da silahlı eğitim alan bu gruplar tekrar Tacikistan'a dönerek iç savaşta Karategin ve Garm bölgelerinde faaliyet göstermişlerdir (Yılmaz, 2009: s. 137-138).

Tacikistan'daki komünist yönetim iç savaşın seyrinin kendileri aleyhine işlemeye başladığı 1995'ten sonra İRP'ye karşı tavrını değiştirmiş ve partiye yasal statü vermiş, meşruiyetini kabul etmiştir. 1997 yılında savaşın sona ermesinin ardından İRP, toplumsal ve politik bir olgu olarak Tacikistan siyasal hayatındaki yerini almıştır. İRP, Orta Asya'da yasal olarak demokratik seçimlere katılmış tek İslamcı siyasi partidir (Olimova ve Olimov, 2001: s. 1). Tacikistan da böylece Orta Asya'da İslamcı bir partinin demokrasiye entegre olmasına izin veren ilk ve tek ülke olmuştur (ICG, 2003(a): s. 13). İRP'nin iç savaş sonrasındaki amaçlarını; devlet yönetiminde İslami kuralları hakim kılmak suretiyle; ekonomik, siyasal, kültürel tam bağımsızlığın sağlanması, Tacikistan'ın yapısal sorunlarından biri olan bölgeselcilik ve insan kayırmanın ortadan kaldırılması, gençlerin ve kadınların siyasal hayata daha fazla dahil edilmesi olarak sıralamak mümkündür (Karaağaçlı, 2013: s. 1041-1042).

İRP, laik rejim ile uzlaşmış, devletin İslamileştirilmesi noktasında iç savaştan sonra ılımlı ve uyumlu bir pozisyon belirlemiştir (Akdoğan, 2014: s. 73). Hükümet ortağı olarak ve mecliste temsil imkanı elde ederek politik çoğulculuğun sağlanmasına katkıda bulunmuştur (ICG, 2003(a): s. 20). İç savaş sonrası İRP'nin yeni-gelenekçi İslamcı ideolojik temellerle hareket etmesi İslami radikalizm yanlısı bazı üyeleri rahatsız etmiş ve partiden ayrılıklar yaşanmıştır. Ayrılan gruplar Afganistan'a giderek Taliban'a katılmışlar, ancak birçoğu Taliban'ın yöntemlerinden hoşnut kalmayarak geri dönmüşlerdir (ICG, 2003(a): s. 13). 2006 yılında Seyit Abdullah Nuri hayatını kaybedene kadar İRP yetkilileri iktidarın meşruiyetini kabul ettiklerini ve devletin şeriatla yönetilmesi konusunda ısrarcı olmadıklarını defalarca belirtmişlerdir (ICG, 2001(b): s. 8).

Tacikistan haricindeki Orta Asya cumhuriyetlerinde iktidarlar, iç savaş sürecinde İRP'yi ve bu örgüt ile bağlantılı gelişmeleri endişeyle takip

etmişler ve meşruiyetini asla onaylamamışlardır. İslamcı bir partinin iktidarı ele geçirme ihtimali bölgedeki diğer ülkelerin din politikalarını katılaştırmıştır. Bölgedeki otoriter rejimlerin endişelerini yanlışlayan bir unsur olarak İRP'nin meşru bir zeminde faaliyet göstermesine izin verilmesi İRP kadrolarının demokratik seçimler yoluyla iktidarın elde edilebileceği düşüncesine ulaşmasını ve ülkedeki İslami radikalizmin güç kaybetmesini sağlamıştır. Yine de orta vadede toplumun İslami yaşayış ile sorunlarının çözülmesi adına yeterli adım atılmaması ve İRP içerisindeki bazı grupların İslami radikalizme eğilim göstermesi sebepleri ile partinin nüfuzu azalmıştır. İRP bu süreçte birçok üye ve destekçi kaybetmiştir.

Seyit Abdullah Nuri'den sonra İRP'nin başına Muhiddin Kabiri geçmiş ve parti yeni-gelenekçi İslamcı çizgiden giderek uzaklaşmıştır. Muhiddin Kabiri, İslami kuralların esas olduğunu ve siyasi parti örgütlenmesinin İslam'da yeri olmadığını düşünmektedir. Şiddet eylemlerine başvurulmaması partinin İslami fundamentalizme yakınlaştığına işaretler. Bu bağlamda İRP üyeleri Hizb-ut Tahrir üyesi olmak ile itham edilmiştir. Seyit Abdullah Nuri'nin son dönemlerinde İRP'nin taban desteğinin tarihindeki en düşük seviyelere inmesi örgütün ideolojik anlamda bir savrulma yaşamasına sebebiyet vermiştir. 2008'de demokrasiyi reddeden fikirlerin kitle iletişim araçları tarafından topluma anlatılmasına izin verilmiş, bundan bir yıl sonra İRP yasal statüsünü kaybetmiştir. 2010 yılı seçimleri öncesinde yasal olarak tekrar tanınan ve seçimlere katılma imkanı bulan İRP parlamentoya sadece iki kişi sokabilmiştir. Desteğin beklentinin altında kalması İRP'nin ideolojik olarak değişken bir tavra bürünmesine sebebiyet vermiş ve 2015 yılında partinin faaliyetlerini yeniden yasaklanmıştır (Michel, 2015).

3.2.2. Gülen Hareketi (FETÖ)

Gülen Hareketi, Erzurumlu bir vaiz olan Fethullah Gülen etrafında, İzmir'de görev yaptığı süreçte örgütlenmeye başlamış İslamcı bir yapılanmadır. Dini anlayış olarak Nurculuk'tan etkilenen Gülen, örgütlenmeye Nurculuk içerisindeki en büyük grup olan Yeni Asya grubundan ayrılarak 1970'lerin ilk yıllarında başlamıştır. 12 Eylül askeri darbesine kadar milli görüş siyasetiyle arasına mesafe koymayan Gülen Hareketi darbenin ardından devlet yönetimine dair söylem ve eleştirilerden kaçınmıştır (Çakır, 1990, s. 103; Yavuz, 2005: s. 291).

Milli Selamet Partisi ve Gülen Hareketi çıkarlarının uyuşması sebebiyle karşılıklı olarak birbirlerine yakınlaşmışlardır. MSP için Gülen Hareketi'nin kendilerini desteklemesi diğer Nurcu grupların desteğini sağlamak, Gülen Hareketi için ise bu yakınlaşma MSP'yi destekleyen genç kitleye kısa yoldan ulaşma imkanı oluşturması açısından önem arz etmiştir (Uzun, 2011: s. 185). Dini altyapısı tamamen Said Nursi eserlerine dayanan Gülen, örgütün İslamcı ideolojisini Nurculuk öğretilerine göre şekillendirirken amaçlarını küresel bir ölçeğe oturtmuştur. Gülen, "İman kurtarma" argümanını öne sürerek örgütün ideolojik çıkarlarına uyacak şekilde İslam'ı yorumlamaktan çekinmemiştir (Kömeçoğlu, 2000: s. 154; Yavuz, 2005: s. 295-296).

Gülen Hareketi, İslamcı ideolojisi kamusal alana genişletmek amacıyla özellikle genç nüfus arasında sivil örgütlenmeye ve eğitim kurumları oluşturmaya yönelmiştir. Bu bağlamda yasal bir statüsü olmayan öğrenci evleri ve resmi olarak faaliyet gösteren dershaneler aracılığıyla yetiştirilecek neslin devlet kadrolarında önemli yerlere getirilmesi hedeflenmiştir (Yavuz ve Esposito, 2004: s. 33). Türkiye'deki diğer İslamcı hareketlerden laik sistem ile uyumlu olması ve İslamcılığın devlet idaresine yansımaları konusunda farklı bir yöntem seçmesi açısından farklılaşırken bu çalışmanın kavramsallaştırmasındaki açısından yeni-gelenekçi İslamcılık tanımına uyan bir örgüttür (Özdalga, 2006: s. 245).

Örgütün genç tabanı arasında milliyetçi-muhafazakar ve komünizm karşıtı bir söylemi dikte ettiren Gülen Hareketi, siyasal faaliyetlerde ihtiyatlı ve uyumlu bir duruş benimserken, toplumsal alanda ise kullandığı İslamcı retorik ile nüfuzunu genişletmiştir (Bulaç, 2008: s. 128-137). Siyasal olarak çekimser bir tutum takınılmasının sebebi 1971 muhtırasının ardından Fethullah Gülen'in tutuklanması ve yedi ay hapiste kalmasıdır (Özdalga, 2006: s. 237). 12 Eylül askeri darbesine destek verdiği halde Gülen hakkında tekrar soruşturma açılmıştır. Gülen, Turgut Özal iktidara gelene kadar ortadan kaybolmuştur. Komünizme karşı olması ve diğer İslamcı örgütlerin katı prensiplerine sahip olmaması sebebiyle Turgut Özal için hem Türkiye'de hem de yeni bağımsızlığını kazanan Orta Asya Türk cumhuriyetlerinde İslam'ın kamusal alana taşınması açısından uygun bir yapı olarak değerlendirilmiş ve 1990'lar boyunca hızla güç kazanmaya başlamıştır (Çakır, 1990, s. 104).

Gülen Hareketi, kendi anlayışında bir İslamcı nesil oluşturabilmek amacıyla öğrenci evlerini kullanmış, bu evler örgüte yeni üye kazandırma

merkezleri olarak işlemiştir. Gelecek için umut vaat eden zeki ve çalışkan gençlere özel ilgi gösterilmiştir. Başka dini gruplarla ilişkili kişilerin örgütle bağları hemen kesilmiştir. Bu uygulamadan anlaşıldığı üzere eğitim alanında kurumsallaşmanın asıl sebebi yalnızca Gülen Hareketi'ne hizmet edecek üyeler toplamaktır (Uzun, 2011: s. 191-192).

Eğitim alanında yoğunlaşmış örgüt faaliyetleri Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Türkiye dışına taşınmış, bağımsızlığını yeni kazanmış Orta Asya devletlerinde Gülen Hareketi'nin okulları açılmaya başlamıştır. Söz konusu kurumlar; bölgedeki devletlerin yöneticilerinin ve nüfuz sahibi kişilerinin, çocuklarının eğitim almaları için uygun yerler olarak görülmüştür. Gülen Hareketi'nin Türkiye dışındaki eğitim kurumlarında İslamcı söylemlerden çok evrensel etik ve ahlaki değerlere vurgu yapılmıştır. Bunun dışında bahis konusu eğitim kurumlarının nitelik açısından üst seviyede tasarlanmış olması gittikleri ülkede de tercih sebebi olmalarını sağlamıştır (Yavuz, 2005: s. 304-305).

Gülen Hareketi'nin ilk basılı süreli yayını Sızıntı Dergisi'dir. Örgütün Türkiye'de ve dünyada adını duyurmasını sağlayan yayın ise Zaman Gazetesi olmuştur. Bu aşamayı televizyon kanallarının, finans kuruluşlarının ve üniversitelerin kurulması takip etmiştir. Örgüt faaliyet gösterdiği tüm ülkelerde farklı inançlara yakınlık göstermiş, 1996 yılında Medeniyetler Diyaloğu, 1998'de ise Dinlerarası Diyalog söylemiyle kurumlarını ve eylemlerini uluslararası düzeyde korumanın ve meşrulaştırmanın gayreti içerisinde olmuştur (Yavuz, 2005: s. 258; Kömeçoğlu, 2000: s. 180; Uzun, 2011: s. 195).

Gülen Hareketi, iktidarın ve ordunun gücünden çekinmiş, bu bağlamda İslami konuları örgüte tehdit oluşturmayacak bir pozisyon elde edebilmek için kullanmıştır. 28 Şubat Darbesi sürecinde örgüt üyesi kamu görevlilerinin eşlerine başörtülerini çıkarabilecekleri konusunda fetva vermesi bu duruma örnektir. Ayrıca Mavi Marmara Olayı'nda İsrail'in haklılığına işaret eden açıklamalarında olduğu gibi birçok konuda Müslümanların aleyhindeki duruşuyla diğer İslamcı gruplardan tepki toplamıştır (Çakır, 1990, s. 106).

Görünüşte siyasetten uzak olan Gülen Hareketi, 28 Şubat'ta ordunun tarafında olmuş ve Türkiye'deki İslamcılar Gülen Hareketi'ni, laik sistem tarafından kullanılan bir yapı olarak değerlendirmişlerdir. Köktenci fikirlere uzak olan İslamcılar ise hareketin devlet idaresine aşama aşama etki

edeceğini, nihayetinde ise laik ve vesayetçi düzeni yıkacağına inanıp örgütü desteklemişlerdir. Gülen Hareketi'nin siyasal olarak en rahat ifade edildiği ve desteğini açıkça belirtmekten çekinmediği dönem, 2002 yılında başlayan AK Parti iktidarı dönemidir. Örgüt, çeşitli anlaşmazlıklara rağmen 17-25 Aralık 2013 darbe girişimine kadar AK Parti'yi desteklemiştir (Yavuz, 2005: s. 259-275).

Gülen Hareketi'nin devlet kurumları ve özellikle ABD'nin de desteğiyle iktidara karşı gayrimeşru yöntemlere başvurabileceği ihtimali örgüt dışındaki tüm grupları rahatsız etmiştir. Lider kültüne dayalı bir örgüt olan Gülen Hareketi, örgüt içerisinde yetişmiş kişileri orduda, polis teşkilatında ve yargıda önemli pozisyonlara getirmeyi başarmıştır. Örgütün bu yöntem ile devleti ele geçirme hedefinde olduğu rahatsızlık duyan kesimler tarafından sürekli olarak dile getirilmiştir (Kara, 2009: s. 346-360; Uzun, 2011: s. 187).

Dershanelerin kapatılmasıyla başlayan AK Parti ile örgüt arasındaki çıkar çatışmaları ve anlaşmazlıkların ardından taraflar cepheleşmiş, 17-25 Aralık darbe girişimine kalkışılmıştır. Bu tarihin ardından devletin tüm kurumlarına sızmış olan Gülen Hareketi üyelerine karşı tasfiyeler başlamıştır. 29 Nisan 2015 tarihli milli güvenlik kurulu toplantısında Gülen Hareketi için “ulusal güvenliği tehdit eden, legal görünümlü illegal yapı” tanımlaması yapılmış, bundan sonra örgüt “Paralel Devlet Yapılanması” ya da “Fethullahçı Terör Örgütü” olarak adlandırılmıştır (Orakoğlu, 2015). Örgütün yeni-gelenekçi İslamcı çerçeveden kopuşu ve İslami radikalizme kayması ise 15 Temmuz 2016'da gerçekleştirilen darbe girişimiyle olmuştur. Türk Silahlı Kuvvetleri içerisindeki örgüt üyeleri yönetime el koymak amacıyla harekete geçmiş, fakat Türk halkının sokaklara dökülerek demokrasi için verdikleri üstün mücadele sayesinde darbe girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Gülen Hareketi, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Türkiye için kültürel ve ekonomik olarak Orta Asya'ya yönelik ortaya çıkan tarihsel fırsatı kullanmış ve ulus ötesi ilk yapılanmasını bu bölgede gerçekleştirmiştir. Orta Asya cumhuriyetlerindeki Sovyet sonrası rejimlerin, halkının çoğunluğu Müslüman olan ve aynı zamanda laik bir devlet sistemine sahip olan Türkiye modeline sıcak bakmaları Gülen Hareketi'nin bölgeye girişini ve nüfuzunu artırmasını kolaylaştırmıştır. Dini referanslar kullanmayan eğitim kurumları ve sermaye taşıyan şirketleri düşünüldüğünde örgüt, bağımsızlığın ardından ekonomik krizle uğraşan bölge devletleri için bir tehdit olarak değerlendirilmemiştir. Örgütün artan nüfuzu Türkiye için

diplomatik anlamda öncü bir güç olarak görüldüğü için Gülen Hareketi'nin Orta Asya'daki faaliyetleri, örgüt radikal İslamcı kimliğini açığa vurana kadar Türkiye tarafından da desteklenmiştir (Balcı, 2005).

1990'lı yıllarda Gülen Hareketi, hiçbir İslamcı yapılanmaya sıcak bakmayan Özbekistan'da dahi örgütlenme konusunda zorlanmamıştır. Hareketin bu ülkedeki tasfiyesi; İslam Kerimov'a karşı gerçekleştirilen suikast girişiminin ardından yürütülen soruşturmalar sırasında Erk Partisi lideri Muhammed Salih'in Türkiye tarafından korunmasının, Özbekistan ile Türkiye ilişkilerini bozmasının ardından gerçekleşmiş ve Gülen Hareketi'yle ilişkili kurumlar kapatılmıştır. Gülen Hareketi'nin örgütlenme ve İslamcı amaçlarını uygulama konusunda Özbekistan'dan sonra en fazla zorlandığı Orta Asya ülkesi Türkmenistan olmuştur. Örgüt Türkmenistan'da üyelerini kamusal alana yerleştirebilmek için her yolu denese de bu konuda başarısız olmuştur. 2011 yılında Türkmenistan genelinde aktif olarak faaliyet gösteren örgüt kurumları kapatılmıştır. Tacikistan'da İslamcıların iç savaş sonrası elde ettikleri göreceli rahatlık Gülen Hareketi için bir avantaj sağlamış ve örgüt iç savaş sonrasında bu ülkedeki örgütlenmesini gerçekleştirmiştir. Örgütün eğitim kurumları 2015 yılında adı değiştirilip devlete devredildiyse de örgüt şirketler aracılığıyla Tacikistan'da faal durumdadır. Kazakistan'da Gülen Hareketi, eğitim kurumlarının niteliğine verdiği önem sayesinde yönetici elitin takdirini kazanmıştır. Bu kurumlarda yetişen Kazak kökenli üyeler ülkede tüm kamu kurumlarına yerleşme imkanı bulmuşlardır. Ancak Kazakistan, 15 Temmuz darbe girişiminin ardından Gülen Hareketi'nin tasfiye sürecini başlatmış, örgütün birçok üyesi Kırgızistan'a kaçmıştır. Gülen Hareketi'nin Orta Asya'da en rahat örgütlendiği yer göreceli olarak bölgenin en demokratik ülkesi sayılabilecek olan Kırgızistan olmuştur. Örgüt, şirketler ve eğitim kurumlarıyla halen bu ülkede faaliyet göstermektedir. Örgütün 15 Temmuz darbe girişimi sonrası toplumsal taban ve örgütlenme açısından yeni merkezi bölgedeki yeni merkezi Kırgızistan'dır. Darbe girişiminin ardından Kırgızistan, Türkiye ile ilişkilerini bozmayı göze alara örgütün arkasında durmuş ve örgüte destek vermeye devam etmiştir. Gülen Hareketi bu ülkede medya sektöründe ve sanat dünyasında da oldukça etkin bir durumdadır.

3.2.3. Özbekistan İslami Hareketi (ÖİH)

Özbekistan İslami Hareketi'nin temelleri Cuma Namangani ve Tahir Yoldaşev'in öncülüğünde 1996 yılında atılmıştır (Gapparova, 2012: s. 84). Tam olarak radikal İslamcı bir profile sahip örgütün kuruluş aşamasındaki nihai hedefi Özbekistan'da İslami kurallara göre yönetilen bir devleti silahlı mücadele yöntemini kullanarak tesis etmek ve bunu tüm Orta Asya'ya genişletmektir (Kakabalov, 2004: s. 52). ÖİH'in askeri liderliğini Cuma Namangani üstlenirken, diplomatik ve ideolojik liderliği Tahir Yoldaşev yürütmüştür (Köstem, 2010: s. 184). Özbekistan'ın Namangan şehrinde 1967'de fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Tahir Yoldaşev 1985'te medrese eğitimi almış 1990'da ise Vahhabilikle tanışmış, görüşleri bu akım çerçevesinde şekillenmiştir (Ülkü, 2002: s. 105; Dönmez, 2008: s. 266).

Özbekçe, Tacikçe ve Urduca gibi yerel dillerin yanısıra İngilizce, Farsça ve Rusça gibi dilleri de bilen Yoldaşev, Özbekistan'ın bağımsızlığını ilan etmesinin hemen sonrasında Adalet Grubu'nun lideri olmuştur (Gapparova, 2012: s. 84; Ülkü, 2002: s. 105). Adalet Grubu, Özbekistan'da 1990'lı yılların başında bir siyasi parti olarak örgütlenmiştir. Adalet Grubu, Kerimov'a Özbekistan'ın İslami kurallara göre yönetilen bir İslam devleti olmasını teklif etmiş, Orta Asya'da İslamcılığın alternatif bir devlet yönetimi haline gelmesini en üst düzeyde gündeme getiren ilk yapı olmuştur (Çaman ve Dağcı, 2014). Adalet Grubu'yla zaman içerisinde anlaşmazlık yaşayan Yoldaşev, Namangan'da yeni bir örgütlenme faaliyetine girişmiş ve İslam Leşkerleri'nin kuruluşuna liderlik etmiştir. Adalet Grubu ve İslam Leşkerleri'nin 1992'de yasaklı örgüt ilan edilmesinden ve güvenlik güçlerince bu örgütlerin tepe kadrolarına yönelik takibt başlatılmasının ardından Yoldaşev, Tacikistan'a kaçmıştır (Ülkü, 2002: s. 106).

Doğum ismiyle Cumayev Ahmedcanoviç yahut en çok bilinen şekliyle Cuma Namangani, 1969'da Namangan'da doğmuştur. Sovyetler Birliği'nin Afgansitan İşgali sırasında orduya katılan Namangani, Kızıl Ordu için on yıl boyunca Afganistan'da savaşmıştır. Afgan Cihadı ve Sovyetler Birliği'ne karşı Müslümanların silahlı mücadelesi Namangani'yi derinden etkilemiş ve tüm hayatını şekillendirmiştir. Namangani Kızıl Ordu'dan ayrılarak Fergana'da faaliyet gösteren Tövbe adlı yapılanmaya katılmıştır. Tövbe, yasaklı örgüt listesine alındıktan sonra Namangani, ekibiyle birlikte Tacikistan'a giderek burada İRP'ye katılmıştır (Ülkü, 2002: s. 109).

Tacikistan İç Savaşı'nın ilk yarısı İslamcılarının aleyhinde neticelerle devam ederken yolları kesişen Namangani ve Yoldaşev, geçici süreliğine Afganistan'a gitmişler ve burada İRP'nin Afganistan şubesi için faaliyetlerde bulunmuşlardır (Kakabalov, 2004: s. 53-54; Dönmez, 2008: s. 266). Yoldaşev ve Namangani, Özbekistan İRP'si olarak örgütlenmesi planlanan oluşumu ideolojik ve taktiksel olarak kendine has bir hale getirerek Özbekistan İslami Hareketi'ni kurmuşlardır (Karasar, 2001: s. 229; Ülkü, 2002: s. 121-122).

Yoldaşev, ÖİH'in diplomatik yüzü ve ideologu durumunda iken Namangani, örgütün silahlı mücadele sorumluluğunu üstlenmiş, karizmatik kişiliğiyle üyeler üzerinde örgüte sadakatle bağlanılması açısından büyük önem arz eden saha lideri konumundadır (ICG, 2002: s. 3). Namangani'nin eğitim seviyesinin düşük olması ve Kızıl Ordu deneyimi, İslami kurallara göre yönetilecek bir devlet için olmazsa olmaz koşul olarak silahlı mücadeleyi görme sebebini açıklamaktadır. Yoldaşev'in daha eğitilmiş olması ve askeri anlamda bir bilgisinin olmayışı ise onun ÖİH kurulmadan önce yeni-gelenekçi İslamcı yapılar içerisinde oyalanma sebebi olarak değerlendirilebilir. Yoldaşev, yasal çerçevede örgütlenip faaliyet gösterecek yapılarla Orta Asya devletlerinde İslami kurallarla yönetilecek bir sistemin kurulmasına Sovyetler'den miras kalan otoriter yönetici eliten izin vermeyeceğini erkenden fark etmiş ve silahlı mücadeleyi benimseyen bir örgüte liderlik etmekten çekinmemiştir.

ÖİH, Özbekistan'ın bağımsızlığının ardından örgütlenen İslam Leşkerleri ve Adalet ve Tövbe gibi İslamcı örgütleri bünyesinde toplamış ve birleştirmiştir (Baycaun, 2001: s. 99; Baran vd 2006: s. 26). Tüm bu örgütlerin ortak hedefi komünizm sonrası dönemde İslami kurallara göre yönetilen bir sistem içerisinde yaşama amacına dayanan İslamcı kimlikleridir (Bedirhan, 2011: s. 445). 2001 yılında Kunduz'da düzenlenen ABD operasyonunda Cuma Namangani ölmüş ve örgütün silahlı kanadı onun ölümünden oldukça olumsuz biçimde etkilenmiştir (Köstem, 2010: s. 188). Yoldaşev, Namangani'nin ölümünün ardından neredeyse dağılacak duruma gelen örgütü Pakistan sınırındaki Güney Veziristan'a konuşlandırmış, burada örgüt toparlanma sürecine girmiştir (Canpolat, 2012: s. 147). Haziran 2001'de Batken'de Kırgızistan güvenlik güçleri ile çatışan ÖİH, 2004 yılına kadar aralıksız süren eylemleriyle tekrar güç kazanmıştır (Abduvakhitov, 2003: s. 13-15). 2001-2004 arası dönemde örgütten ilk

büyük kopuş gerçekleşmiş, kendilerini “İslami Cihat Birliği” olarak tanıtan ve faaliyet üssü olarak Özbekistan’ı belirlemiş olan bir grup Necmeddin Celalov ve Süyehl Buranov önderliğinde ÖİH’ten ayrılmıştır (Fredholm, 2010: s. 29). Yoldaşev, 2009’da ABD insansız hava araçlarının düzenlediği saldırıda ölmüş, ÖİH’in ideolojik zeminini besleyen kaynak da yok olmuştur. Yoldaşev’in ardından 2010’da Osman Adil’in yeni ÖİH lideri olduğu ilan edilmiştir (ICG, 2010: s. 23). Osman Adil de 2012’de öldükten sonra örgütün yeni lideri Osman Gazi olmuştur (Keskin, 2012; Sadibekov, 2014: s. 28). Bazı kaynaklarda El Kaide ile benzerliklerinden ötürü Usame bin Ladin’in ÖİH’in çekirdek kadrosunu yönettiği ifade edilmiştir. Bu iddia ÖİH içerisinde faaliyet gösteren Arapların sayısının çokluğu ile temellendirilmeye çalışılmıştır (Fredholm, 2010: s. 13-26).

Afganistan’da Kandahar, üç Orta Asya ülkesinin bileşimindeki Fergana Vadisi, güney Kırgızistan ve Tacikistan’da Karatekin ve Tavildara; ÖİH’in en fazla nüfuz sahibi olduğu bölgelerdir (Baycaun, 2001: s. 100; Cronin vd 2004: s. 37; Kakabalov, 2004: s. 54). ÖİH, ABD’nin Afganistan operasyonunun ardından örgütlenme şekli açısından El Kaide’nin merkezîyetçi olmayan ve dört ila altı kişi arasında değişen hücrelerden oluşan modeline geçmiştir (Köstem, 2010: s. 188; Ruzaliev, 2004: s. 25). ÖİH’in İslami anlayışı; kuruluş aşamasındaki Vahhabilik ile yükseliş dönemindeki -Taliban’ı da düşünsel olarak derinden etkilemiş olan-Hindistan’ın kuzeyinde ortaya çıkmış olan Deobandiliğin bir karışımıdır (Köstem, 2010: s. 199; Baran vd 2006: s. 25; Bayram, 2015: s. 395-396).

ÖİH’nin kuruluş amacı Kerimov rejimini yıkarak Özbekistan’da İslami kuralların hakim olduğu bir sistem kurmak ve bunu başta Fergana Vadisi olmak üzere tüm Orta Asya’ya genişletmektir. Bu aşamadan sonra ise İslam devletinin Doğu Türkistan’ı da içerisine alacak şekilde sınırları aşması öngörülmüştür (Gapparova, 2012: s. 84; Kakabalov, 2004: 52). Kimi kaynaklarda ise Afganistan’dan Rusya içlerine kadar bir alanı kapsayacak geniş bir coğrafyada şeriatın uygulandığı bir devlet kurmak ÖİH’in nihai hedefi olarak gösterilmiştir (Baycaun, 2001: s. 99-100). 11 Eylül Olayları’nın ardından değişen konjonktür ÖİH’in bu hedeflerinden sapmasına ve daha çok Afganistan’da ABD’ye karşı silahlı mücadele yürüten bir örgüt haline dönüşmesine sebep olmuştur (Gapparova, 2012: s. 85).

ÖİH'in Orta Asya'da toplumsal muhalefette taban desteği bulmasında bağımsızlık sonrası rejimlerin otoriter ve baskıcı politikalarının etkisiyle yasal olarak etkin bir muhalefet yapılanması olmamasıdır (Komash, 2004: s. 9). Kerimov'un tüm dindarlara karşı baskıcı politikalar takip etmesi ÖİH'in üye kazanmasını kolaylaştırmıştır. Adli sistemin işlemeyişi, devlet yönetimine karşı duyulan güvensizlik ve kötü ekonomik şartlar da halkın örgüte sıcak bakmasına sebebiyet vermiştir (Ruzaliev, 2004: s. 27). Örgüt üyelerine düzenli maaş bağlanması yoksul ve genç nüfus için ÖİH'e katılma sebeplerinden biri olmuştur (Sadibekov, 2014: s. 28). İslami eğitim vaadi de halkın ÖİH'e katılma sebepleri arasında yer almış, ancak birçok üye silahlı eğitimin dini eğitimin önüne koyulduğunu fark ederek pişman olmuşlardır. Örgütten ayrılmak isteyenler ölüm ve benzeri cezalarla tehdit edilmişlerdir (Ruzaliev, 2004: s. 26-27). Şehitlik ve cihat kavramları radikal İslamcı bir söylem ile üyelere sunulurken örgüt içi sadakat dini kavramlarla pekiştirilmek istenmiştir (Dönmez, 2008: s. 267).

Kuruluş yılları sırasında aşağı yukarı 500 kişiden oluşan örgütün 1990'lı yıllar boyunca artan üye sayısının 2002 yılı itibariyle ABD'nin Afganistan operasyonunun da etkisiyle yaklaşık olarak 700 kişi civarında olduğu belirtilmiştir (Sadibekov, 2014: s. 25). Örgütün toparlanma sürecinin ardından aktif olarak sahada silahlı mücadeleye katılan üye sayısını 5000 civarına çıkardığı tahmin edilmektedir (ICG, 2009(a): s. 4). Etnik köken itibariyle çoğunlukla Özbeklerin oluşturduğu örgütte; Kırgız, Tacik, Uygur, Çeçen ve Arapların da olduğu bilinmektedir (Kakabalov, 2004: s. 54; Dönmez, 2008: s. 267).

ÖİH'in finansal kaynağı büyük ölçüde uluslararası yapılardan elde edilen fonlar ve uyuşturucu ticaretine dayanmaktadır (Gapparova, 2012). Yoldaşev, ÖİH'e mali destek bulma adına birçok örgüt, dernek ve vakıfla görüşmeler yapmıştır. Örgütün bir diğer gelir kaynağı ise rehin alınan önemli kişiler üzerinden elde edilen fidyelerdir (Ruzaliev, 2004: s. 23-24; Sadibekov, 2014: s. 27). ÖİH üyeleri; Afganistan, Pakistan, Tacikistan ve Çeçenistan'daki İslamcı örgütlerin kamplarında askeri eğitim almışlardır (Ruzaliev, 2004: s. 25; Kakabalov, 2004: s. 61). Ayrıca Tacikistan'daki iç savaş deneyimi de ÖİH'in silahlı mücadele taktiklerinde uzmanlaşmasına önemli katkı yapmıştır.

Mali olarak El-Kaide ve Taliban'ın kaynaklarına bağımlı olan ÖİH, örgütün hedeflerini isteyerek yahut istemeyerek bu örgütlerin hedefleriyle

paralel hale getirmiştir. ÖİH, Doğu Türkistan'daki Lobnor Kaplanları ve Doğu Türkistan İslami Hareketi'yle de ilişki halindedir (Gapparova, 2012: s. 86). Ayrıca bazı kaynaklara göre ÖİH'in Müslüman Kardeşler ve Hizb-ut Tahrir ile de ilişkisi vardır (Baycaun, 2001: s. 100). Devlet düzeyinde ise Rusya ve ÖİH arasında karşılıklı çıkar ilişkisine dayalı gizli bir ilişki olduğu şüpheleri baş göstermiştir. Bu noktada Rusya'nın, Özbekistan üzerinde etkinliğini artırmak amacıyla İslami radikalizmi kullanmayı düşünebileceği ihtimal dahilindedir (Ruzaliev, 2004: s. 28).

3.2.4. Hizb-ut Tahrir

Hizb-ut Tahrir El-İslami ya da kısaca bilinen şekliyle Hizb-ut Tahrir, Filistin kökenli bir ilahiyatçı ve hakim olan Takiyyüddin en-Nebhani tarafından Kudüs'te kurulmuştur (Hizb-ut Tahrir, 2007: s. 15-16; Karasar, 2001: s. 229; Gapparova, 2012: s. 88). Eğitimini El-Ezher Üniversitesi'nde tamamlayan Nebhani, İsrail'in devlet olarak ilan edilmesinin ardından Baas Partisi'ne dahil olmuştur (ICG, 2003(d): s. 2). Nebhani'nin 1977 yılında ölmesinden sonra Hizb-ut Tahrir'in liderliğine Abdul Kadim Zallum geçmiştir (Gapparova, 2012: s. 88). Hizb-ut Tahrir'in Orta Asya'ya girişine öncülük eden Zallum, El-Ezher'de iyi bir eğitim almış ve 1952 yılında Hizb-ut Tahrir'e dahil olmuştur. Zallum, 2003 yılında hayatını kaybetmiştir (Hizb-ut Tahrir, 2007: s. 21-23). Zallum'un ardından örgütün lideri Kahire Üniversitesi'nde mühendislik eğitimi almış ve örgüte 1950'li yılların ortalarında üye olmuş olan Ata Ebu'r Raşa olmuştur. Ata Ebu'r Raşa dönemi, örgüt içerisinde "Hilafet'in kurulması ve İslami kurallarla yönetilen bir devletin vücut bulmasının zamanı" olarak değerlendirilmiştir (Hizb-ut Tahrir, 2007: s. 26-31). Hizb-ut Tahrir'e liderlik etmiş kişilerin üçü de yüksek eğitimlidir ve örgüt hiçbir döneminde entelektüel bir temelden yoksun kalmamıştır.

Hizb-ut Tahrir, sembolik öneminden dolayı Kudüs'te kurulmuştur. Kuruluş döneminde ilk olarak etkin biçimde faaliyet gösterdiği ülke Ürdün olmuştur. Hizb-ut Tahrir, Ürdün'de 1969 yılında yasaklı örgüt ilan edildikten sonra faaliyetlerini Tunus ve Mısır'a taşımıştır (Kakabalov, 2004: s. 37). Ortadoğu'da Müslüman Kardeşler gibi köklü ve örgütlenmesini çok uzun zaman önce tamamlamış bir örgüt ile birlikte faaliyet gösterdiği için üye toplama anlamında zorlanan Hizb-ut Tahrir, ideolojik temelinin etkililiği ve

tutarlılığı sayesinde Endonezya'ya kadar tüm İslam dünyasında adını duyurmuş ve Batı Avrupa'da dahi destekçileri olmuştur (ICG, 2003(d)).

Sovyetler Birliği dağılana kadar Ortadoğu dışında; Pakistan, Almanya, İngiltere ve Danimarka'da örgütlenen Hizb-ut Tahrir, Orta Asya devletlerinin bağımsızlıklarını ilan etmesinin ardından bölgeye girmiştir (Kakabalov, 2004: s. 37). Hizb-ut Tahrir adı, Orta Asya için ilk kez Özbekistan'ın kuruluş dönemini takiben 1990'lı yılların başında bu ülkedeki İslamcı örgütlere yönelik raporlarda karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde birçok İslamcı örgütün hedefi konumundaki Özbekistan'da yapılanmaya başlayan Hizb-ut Tahrir'in; İslamcı Özbeklerin takdirini kazandığı ve üye sayısını artırdığı, 1997 ve 1998 yılları boyunca da Kırgızistan ve Tacikistan'da faaliyet göstermeye başladığı bilinmektedir. Kazakistan'da 2000'li yılların başında örgütlenmesini tamamladığı düşünülen Hizb-ut Tahrir, Türkmenistan'da ise ülkenin iç politik dinamiklerinden ötürü faaliyetlerini büyük ölçüde hapishanelerde üye toplamayla sınırlandırmıştır (ICG, 2003(d): s. 14).

Hizb-ut Tahrir, Ortadoğu'da kurulmuş olmasına rağmen bu bölgeyi merkez olarak tutmanın stratejik olarak dezavantajlı bir hale gelmesinin ardından kurumsal merkezini özgürce faaliyetlerini organize edebileceğinden emin olduğu bir yer olması dolayısıyla Londra olarak belirlemiştir (Şimşek, 2013: s. 45). Örgütün Orta Asya'daki merkezi Özbekistan'dır (Baycaun, 2001: s. 98). Tüm Orta Asya'daki faaliyet alanları başta Fergana Vadisi olmak üzere Kırgızistan'da Celalabad ve Oş, Kazakistan'da Almatı, Tacikistan'da ise Duşanbe'dir (Kakabalov, 2004: s. 40). Örgüt, Orta Asya'daki Sovyet ardılı liderler ve aydınlara göre büyük bir tehdittir ve faaliyetlerine izin verilmesi sakıncalı bulunmaktadır (Rasha, 2011: s. 2-10). Hizb-ut Tahrir'e üye olmanın şartları; temel İslami bilgileri, örgütün fikirlerini ve amaçlarını, siyasi parti kültürünü, bilmek ve benimsemektir (Dar-ul Ummah, 2010: s. 22). Hizb-ut Tahrir, Orta Asya'daki üyelerinin çoğunluğunu camilerde sürekli bildiri okumak ve belirli bir sürenin ardından hedef kitle içerisinde örgüte ilgi duyan kişileri tespit ederek davet etmek yoluyla kazanmıştır (Orta Asya İnsan Hakları Arşiv Merkezi, 1999: s. 6).

Hizb-ut Tahrir'in örgütsel modeli, beş ila yedi kişi arasında değişen hücrelerden oluşmaktadır. Baş sorumlu Mutemed'ten başlayarak katılımcılara verilen ünvan olan Daris'e kadar yedi basamaklı bir hiyerarşi

mecuttur (Orta Asya İnsan Hakları Arşiv Merkezi, 1999). Hücre modelinin bir özelliği olarak hücrenin lideri dışında bir üst hücreyi hiç kimse bilmemektedir (Kakabalov, 2004: s. 39). Örgütten kopuşlar ve ayrılıklar gerçekleştiğinde bütün olarak örgütün zararını en aza indirmek için böyle bir yöntem benimsenmiştir (ICG, 2003(d): s. 20). Adem-i merkeziyetçi bir anlayış ile hücre liderleri, ekipleriyle birlikte bağımsız olarak eylemlerine karar verme hakkına sahiptir. Yeni üyeler, iki aylık eğitim görüp üçüncü ayda gireceği sınavdan başarılı olursa müşrif, yani hücre lideri olmaktadırlar (Kakabalov, 2004: s. 40; Orta Asya İnsan Hakları Arşiv Merkezi, 1999: s. 6).

Hizb-ut Tahrir'in İslamcı ideolojisi, İslam dünyasındaki hakim hukuki ve itikadi mezheplerden bağımsız ve kendine has temele sahip bir anlayıştan beslenmektedir. Şiddeti reddetmesi açısından Vahhabilikten ayrılmakta, köktenci olması bağlamında ise Selefilige yakındır. Fıkıh olarak üyelerine dayattığı belirli bir yaklaşım bulunmamaktadır. Örgütlenme ve nihai hedef olarak Halife'nin liderliğindeki İslam devleti tahayyülünde ise benzersizdir (ICG, 2003(d): s. 4). Hizb-ut Tahrir, Batı tarzı kurumları ve milliyetçilik gibi ideolojileri reddetmekte, ancak yine de örgütlenmesini ve faaliyetlerini bir siyasi partinin yapacağı şekilde düzenlemektedir.

Örgüt, önceliğin İslam devletinin kurulması ve Halifeliliğin ilan edilmesi olduğunu savunmaktadır. Bunu yapabilecek tek sistemin de bu amaç doğrultusunda hareket edecek siyasi parti örgütlenmesine dayalı kadrolar olduğunu savunmaktadır (ICG, 2003(d): s. 4). Siyonizm karşıtı İslamcı ideolojisini küresel ölçekte yaymaya çalışan Hizb-ut Tahrir, üyelerin mevcut ve muhtemel yaşam tarzının sınırlarını belirleyen yazılı kurallar bütününe sahiptir. Örgüt için bir ülkede gayrimüslimlerin bulunması sorun teşkil etmemektedir. Esas olan devletin Müslümanların kontrolünde ve şariat kuralları ile yönetiliyor olmasıdır (Hizb-ut Tahrir, 2007). Batılı tarzda kurumlar ve kurallar ile yönetilen devletlerin liderleri kendilerini Müslüman olarak tanımlasalar dahi Hizb-ut Tahrir için o ülke, gayri İslami kapsamda değerlendirilmektedir (Karasar, 2001: s. 229; Baycaun, 2001: s. 98).

Hizb-ut Tahrir Halifelik kurumu öncülüğündeki İslam devleti çatısı altında tüm Müslümanları birleştirmek istemektedir. Bunun gerçekleşmesi için Müslümanlar, ümmet bilinci içerisinde birlik olmalıdır (Akçalı ve Efegil, 2003: s. 144). Bu aşamadan sonra takip edilecek muhtemel dış politika ise cihat olacaktır (Gapparova, 2012: s. 88; ICG, 2003(d)). Örgütün Orta Asya'daki bölgesel hedefleri ise Sovyetler Birliği sonrası otoriter

rejimlerin yerine İslami kurallarla yönetilen hükümetler kurmak, Şii İran ile Yahudileri bölgeden uzak tutmak ve Doğu Türkistan'ı Orta Asya ile birleştirmektir (Yılmaz, 2008: s. 54; Kakabalov, 2004: s. 37; Sönmez, 2013: s. 321; Karasar, 2001: s. 229-230).

Hizb-ut Tahrir'in şiddeti reddeden yapısı ve komünizm sonrası dönemde gerçekleşen İslami uyanış, örgütün toplumsal destek kazanmasını kolaylaştırmıştır. Ayrıca baskıcı rejimler ve ekonomik sorunlarla karşı karşıya kalan genç nüfus için Hizb-ut Tahrir'in sunduğu maddi ve ideolojik destek örgütün üye toplama sürecini desteklemiştir. ÖİH'in bölgeden ayrılarak Afganistan'da konuşlanması Hizb-ut Tahrir'in üye sayısının artmasına katkı yapmıştır. Örgüt mahkumlara maddi destek vererek hapisanelerden de üye toplamaktadır (Yılmaz, 2008: s. 53; Sönmez, 2013: s. 321; ICG, 2003(d): s. 23).

Hizb-ut Tahrir üyelerinde, hiyerarşik olarak tavandan tabana inildikçe eğitim seviyesi düşmektedir. Tabandaki üyelerin çoğunluğunu işsizler ve mahkumlar oluşturmaktadır (ICG, 2003(d): s. 18). Örgüte destek verenler arasında ise kamusal alanda ve medyada çalışan kişilerin olması ideolojik etkinliğiyle ilgilidir (Kakabalov, 2004: s. 39). Hizb-ut Tahrir'in Orta Asya'daki üye sayısını net olarak belirlemek örgütsel yapıdaki gizlilikten ötürü mümkün değildir, ancak en fazla üyesi olan İslamcı örgüt olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır (Gapparova, 2012: s. 90). Hizb-ut Tahrir'in finansmanı üye aidatları, iş dünyasından insanların bağışları ve uluslararası fonlar aracılığıyla sağlanmaktadır (ICG, 2003(d): s. 22).

Hizb-ut Tahrir, resmi olarak örgüt ile ilişkilendirilen hiçbir şiddet olayını üstlenmemiştir. Orta Asya'da Hizb-ut Tahrir üyelerinin de içerisinde bulunduğu iddia edildiği olaylar örgütten ayrılarak radikal İslamcı yapılanmalar içerisine dahil olan kişilerle ilişkilidir. Örgüt, şiddet kullanmaması yönüyle İslami radikalizm ile Batılı tarzda kurumsal ve hukuksal devlet modeli ile uzlaşmaması ile yeni-gelenekçi İslamcılıktan ayrılmaktadır (ICG, 2003(d): s. 31). Hizb-ut Tahrir halen kırkı aşkın ülkede faaliyet göstermektedir (Counter Extremism Project, 2018).

3.3. KOMÜNİST REJİMİN MİRASI İLE İSLAMİ UYANIŞ İKİLEMİNDE VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER GÜNDEMİ OLARAK ORTA ASYA'DA İSLAMCILIK

Sovyetler Birliği sonrasında Orta Asya'da gerçekleşen İslami uyanış, komünizm öncesi geleneksel düşünce yapıları ve hareket tarzına bir dönüş anlamına gelmemektedir. “Geleneksel” olarak değerlendirilebilecek Orta Asya'daki anlayışlar, Rus ve Sovyet yönetimi altında uygulanan modernite deneyimi ve özellikle de Sovyetlerin kasıtlı sekülerleştirme faaliyetleri tarafından amansız bir şekilde değiştirilmiştir. Ayrıca bağımsızlık sonrası İslami uyanış, devlet ve devlet dışı aktörler tarafından politik bir itiraz noktası olması bağlamında eşzamanlı olarak hem siyasi hem de dini bir fenomen olarak ortaya çıkmıştır. Son olarak uluslararası politikada yirminci yüzyılın sonu ve yirmi birinci yüzyılın başında ortaya çıkmış olan İslami hareketlerin ve İslamcı ideolojinin belirgin rolü, küresel siyasetin bağlamını da doğrudan etkilemesi yönüyle ayırt edicidir.

Orta Asya'daki İslami uyanış; ideolojinin özne ve nesne olarak farklılaşan ancak birbiriyle ilişkili işleyişini gösteren, uluslararası ilişkilerdeki analiz düzeylerine karşılık gelen ve bu unsurların her düzeyde uygulanabilmesine imkan tanıyan İslam'ın ideoloji olarak ortaya çıkması olarak değerlendirilebilir. Bu başlık altında Orta Asya'daki modernleşme deneyimi ve bu deneyimden kaynaklanan İslamcı tepkiler ele alınacaktır. Sovyet sonrası Orta Asya'daki İslami uyanış; İslamcı hareketler aracılığıyla ortaya çıkardığı toplumsal seferberlik kapasitesi, İslam'ın taban desteği için gerekli ideolojik bir kaynak olması, devlet düzeyinde bir tehdit olarak algılanması şeklindeki ikili ilişkisi ve bunların sonuçları açısından incelenecektir. Ayrıca bu kısımda İslami uyanışa ilişkin tezahürler, özellikle 11 Eylül Olayları sonrasında Orta Asya'ya yönelik uluslararası endişelerin baş göstermesi açısından da sorgulanacaktır.

3.3.1. Sovyet Rejimi Karşısında İslami Uyanış

Orta Asya'da moderniteye ve Çarlık Rusyası'na karşı İslamcı tepkilerin olanakları, Sovyet egemenliğiyle sınırlandırılmıştır ve sonuçta bir tür empoze edilmiş reformizme dönüştürülmüştür. Orta Asya'da İslam, geleneksel olarak ılımlı ve nispeten senkretik olmuştur. Orta Asya İslami anlayış açısından, göçebe ve kırsal nüfus arasında yaygın olan kabilesel

gelenekler ile harmanlanmış halk İslamı ve Arap fethini takiben özellikle Fergana Vadisi başta olmak üzere bölgenin kentsel merkezlerinde hüküm süren bir Hanefi-Maturidi gelenek arasında tarihsel olarak bölünmüştür. İkinci biçim, özellikle medreseler ve ulema olmak üzere bölgenin İslami kurumlarına hakim olmuştur. Bununla birlikte, söz konusu iki biçim tarihsel olarak etkileşimli ve uyumlu bir yaşam biçimi haline gelmiştir (Roy, 2000: s. 143-144; Levi, 2007: s. 19-20).

1920’de Taşkent Sovyetlerine karşı mücadele eden Basmacı Hareketi’nin bastırılması ve 1930’lardaki Stalinist tasfiyeler birlikte değerlendirildiğinde İslam’a yönelik Sovyet politikası şeklen hoşgörülü ama aslen tahammülsüz biçimde karakterize olmuştur. Orta Asya’yı ulusal cumhuriyetlere bölen Milliyetler Politikası’nın ardından baskıcı politikalar lehine bir geçiş olmuş; İslam, Orta Asya halklarını Sovyetleştirme çabalarında ana gündemlerden biri haline gelmiştir. Sovyetleşme politikasının ilk adımı İslam’ın bölgedeki toplumsal ve örgütsel altyapısının yıkılması olmuştur (Rywwin, 1990: s. 33; Akiner, 1994: s. 11-13). 1924 ile 1927 yılları arasında İslam’a karşı; ulemanın bastırılması, büyük medreselerin kapatılması ve seyahat yasağı ile Orta Asya’daki resmi olmayan din görevlilerinin Sovyetler Birliği dışındaki İslam dünyasıyla bağlantısının kesilmesi şeklinde bir kampanya yürütülmüştür (Roy, 2000: s. 145).

Komünist rejimin erken dönemleri İslam’a karşı şeklen bir sözde hoşgörü dönemi olmasına rağmen 1922’de Arapça yazı kullanımı yasaklanmış ve 1923’te Kızıl Ordu’daki Müslüman ağırlıklı birimler dağıtılmıştır. 1928’de göçebe ve köylülerin zorla kolektifleştirilmesinin yanı sıra bölgedeki camiler ve din eğitimi veren okullar kapatılmıştır. 1912-1942 yılları arasında Sovyetler Birliği’ndeki cami sayısı 26.279’dan 1.312’ye düşmüştür. II. Dünya Savaşı sırasında, Orta Asya halkları arasında Sovyetler Birliği için vatanseverlik duygusunu teşvik etme çabasının bir parçası olarak dini uygulamalar üzerindeki kısıtlamalar gevşetilmiştir. Bir yandan da İslam’ın devlet denetiminde kalması amacıyla Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi kurulmuştur (Rashid, 1994: s. 32-33; Rywwin, 1990: s. 87).

Kruşçev döneminde İslam üzerindeki kısıtlamalar yeniden yoğunlaşarak İslami düşün ve cenazeler yasaklanmış ve kadınların örtünmesi resmen yasaklanmıştır (Hiro, 1995: s. 32-35). Bu baskıcı eğilim, 1960’larda ve 1970’lerin başında Brejnev dönemiyle birlikte tersine dönmüştür. 1970’lerin

sonlarına kadar İran İslam Devrimi ve Afganistan'daki savaş, Müslümanların komünist rejim için hiçbir tehdit oluşturmadığına inanmış üst düzey Sovyet yetkililerin hesaplarını büyük ölçüde değiştirmiştir (Khalid, 2007: s. 105). 1985 ile 1987 yılları arasında Gorbaçov yönetimindeki baskıcı politikaların son dönemi Vahhabiliğe karşı başlatılmış, ancak bu kampanya 1988'de durdurulmuştur. Böylece Orta Asya'nın komünizm sonrası İslami uyanışının önü açılmıştır. Dine karşı şeklen sözde hoşgörü dönemlerine rağmen Sovyetler zamanında İslam, kamusal alandan uzaklaştırılmıştır (Roy, 2000: s. 144-153).

Sovyet yönetimi altında temel İslami bilgilerin devamlılığı, büyük ölçüde ezberlenmesi amacıyla düzenlenmiş Arapça sure ve duaları, İslami ibadet ve davranışların temel ilkelerini içeren on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıla ait rehber kitapların varlığıyla ilgilidir. 1980'lerde İslam, çoğu Orta Asyalı için aktif bir ruhani bağlılıktan çok kültürel ve etnik kimliğin bir işareti olagelmıştır. Bu dönemde inanca bağlılığın başlıca belirtileri; sünnet olmak, evlilik ve cenaze gibi dini unsurlarla ilişkilendirilen törenlerin düzenlenmesi ve bunlara katılmaktır. Popüler anlayışta bu tür uygulamaların Müslüman inancına uygun olduğu düşünülüyordu ama gerçekte bunlar tarihsel senkretik birikimlerden ibaret ritüellerdi. İslam'ın öğretileri, sure ve dualar, hatta en temel İslami şart olan Kelime-i Şehadet'in anlamı dahi çoğunlukla sadece yaşlılar arasında biliniyordu (Khalid, 2007: s. 104; Akiner, 2003: s. 97-98).

Ceditçilerin ve onlarla aynı döneme ait İslami modernistlerin dini anlayış konusunda ortaya koydukları yenilikçi anlayışların Sovyet döneminin sonundaki Orta Asya İslam bilgisinin önemli bir bileşeni olmadığı söylenebilir. Bazı araştırmacılar tarafından Orta Asya'daki Müslümanların, gündelik dini uygulamaları sürdürdüğü ve kültürel bir bilgi olarak Kuran'ın gerçek anlamını veya namaz surelerini anlama yeteneğini o kadar da kaybetmedikleri belirtilmesine rağmen anlam ve önem açısından dini bilgilerin körelmiş olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Sovyetler açısından gayri resmi İslam'ın uygulamaları politik olmadıkları sürece hoşgörüyle karşılanmıştır. Yerel Komünist Parti seçkinleri, resmi dayanağı olmasa da kendi pozisyonlarına tehdit oluşturmadığı sürece İslami faaliyetlerin gerçekleştirilmesine tepkisiz kalmışlardır (Khalid, 2007: s. 104-106).

Sovyetleşmenin bir diğer yolu, İslam'ın Sovyet himayesi altında tanımlanan ve geliştirilen ulusal kimliklerin içine gömülmesiyle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bölgedeki mevcut etik kimliklere dayalı

olsalar da Sovyetler Birliği tarafından resmi olarak tanınan halklar, Sovyet politikası gereği “uluslar” olarak inşa edilmişlerdir. Bu ulus inşası aynı zamanda Orta Asya’nın “ulusal” cumhuriyetlere bölünmesinin temelini oluşturmuş, bu şekilde ulusal kimlikler, devletleşme süreciyle güçlendirilmiştir (Rashid, 1994: s. 5). Bu politika Sovyet yetkilileri için siyasi bir kontrol kaybına yol açmamıştır. Tersine Sovyet hiyerarşisi içindeki Rus hakimiyeti, Orta Asya cumhuriyetlerindeki politik aktörlerin ufkunu ve potansiyelini sınırlamıştır. Bu bağlamda Rus olmayan grupların temsilcilerinin Sovyet liderliği içindeki üst düzey pozisyonlar için rekabet etmesini kimse beklememiştir. Rus olmayan bir politikacı kendi cumhuriyeti dışında yükselebileceği umudunun olmadığını bilerek yola çıkmıştır (Rywkin, 1990: s. 123).

Sovyetler Birliği’nde Müslümanların yaşadığı bölgelerde çeşitli siyasi kontrol mekanizmaları geçerli olmuştur. Örneğin, Komünist Parti’nin cumhuriyet ve bölge düzeyindeki birinci sekreteri o bölgedeki egemen ulus veya milliyete mensup iken, ikinci sekreter Rus veya Slav kökenli olmuştur. Ayrıca ikinci parti sekreteri Müslüman bölgelerde, Rusya veya Ukrayna’daki mevkidaşı parti görevlisinin oynadığından çok daha büyük bir role sahip olmuştur. Söz konusu model; parti, ordu ve idari aygıtların diğer alanlarında da uygulanmıştır (Rywkin, 1990: s. 125-136). Sovyetler Birliği nüfus sayımlarında listelendiği şekliyle Orta Asya ülkelerinin etnik verileri gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Sovyetler Birliği bünyesindeki ulusal topluluklarının tek bir Sovyet halkı olarak birleştiği algısını güçlendirmek için ortaya atılan milliyetlerin sayısı 1959 nüfus sayımında 109 olarak gösterilirken 1979’da bu sayı 101’e düşürülmüştür. 1979’dan 1989’a gelindiğinde ise sayı 128’e yükselmiştir. Milliyetler kategorisi sayısındaki bu artış, SSCB’de ikamet eden ulusal toplulukların sayısındaki gerçek bir artıştan çok uluslararası entegrasyon açısından dönemin politik gerekliliğinin bir yansımasıdır (Kaiser, 1992: s. 285).

Sovyetler Birliği’nde resmi olarak “ulus olma” evrimi Sovyet politikasının keyfiliğine göre değişim göstermiştir. Yine de Sovyetler Birliği’ndeki ulus olarak kabul edilmenin yapay doğası, bu tanınmayı elde eden etnik kimliklere mensup kişiler açısından belirli bir seviyede de olsa kimliklerine dair gerçekliği üstlenmelerini ve ulus inşası sürecini geliştirmelerini engellemiştir. Bunun nedeni milliyetlerin tamamen keyfi olarak belirlenmemesi ve Orta Asya’nın Sovyet öncesi siyasi tarihinde

ortaya çıkan ulusal hareketlerin kimliksel kökenlerine dayanmasıdır. Sovyetler, takip ettiği bu politikalarla Orta Asya’daki yerli halkların kimliklerini tanımlamayı başardıkça Orta Asya’da var olan ulusal ve ulus altı ayrımları birleştirici bir güç olarak tek potada eriten İslam’ın çekiciliğini de azaltmışlardır (Kaiser, 1992: s. 286-288).

İslami ritüellerin ve ibadetlerin bastırılması, Orta Asya’daki yerli halkların Müslüman kimliğini geleneksel İslami anlayışlardan ayırmıştır. Sovyetler Birliği, her etnik grubun kendine özgü gelenek, kültür, dil, giyim, müzik vb. belirli özelliklere sahip olduğuna karar veren ideolojik yaklaşımıyla İslam’ın düşünsel temellerinden koparılmasını desteklemiştir. Böylece Müslüman olmak, yerli halkları “yerli” yapan şeyin sadece tanımlayıcı bir parçası haline gelmiştir (Kaiser, 1992: s. 286-287; Liu, 2007: s. 68).

Gorbaçov yönetimindeki Sovyetler Birliği’nin glasnost (açıklık) ve demokratizatsiya (demokratikleşme) politikaları, en azından kısmen Orta Asya’daki modernleşme ve Rus etnik hegemonyasının yarattığı temel sosyal gerilimler tarafından motive edilip harekete geçirilen ulusal ve dini sorunların ifadesi için alan sağlamıştır (Kaiser, 1992: s. 279). Açıklık politikası, 1988’de dini kısıtlamaların yerel yönetimler tarafından gevşetildiği Sovyetler Birliği’nin diğer yerlerine kıyasla Orta Asya’da biraz daha geç uygulanmıştır. Yeni politikalar, İslam’a olan ilginin canlanmasını teşvik etmiştir. İslam, ulusal hatıraların ve ulusal mirasların yüceltilmesinde çok önemli bir unsur olduğu için 1980’lerde Orta Asya’da milliyetçiliğin yükselmesi de İslami uyanışı olumlu yönde etkilemiştir (Khalid, 2007: s. 117-118; Kaiser, 1992: s. 288).

İtici güç ne olursa olsun sonuç, İslam’ın kamusal alanda artan varlığı olmuştur ve İslam, kamuoyunda yeniden görünür hale gelmiştir. Daha önce hiç namaz kılmamış olan pek çok kişi düzenli olarak namaz kılmaya ve diğer İslami emirlere uymaya başlamıştır. Hac ziyareti için Mekke’ye gitmek mümkün hale gelmiş ve her yıl binlerce kişi hacca gitmek için yola çıkmıştır. Bir yandan yeni camilerin inşasına başlanırken, diğer yandan ise uzun süredir gizli bir kılıkta faaliyet gösterenler ortaya çıkmış ve yenilenme içerisine girmişlerdir. Bölgedeki cami sayısı artmış, din eğitimi yeniden başlamıştır. Gizli bir şekilde İslam’ı öğreten yaşlı ulema faaliyetlerini açıktan yürütmeye başlamıştır. Yüksek İslami eğitim vermek için medreseler açılmıştır (Khalid, 2007: s. 118).

1980'lerin ikinci yarısında Sovyetler Birliği'nin başka yerlerinde olduğu gibi, Orta Asya'da da pek çok reform ya da değişiklik çağrısı etnik milliyetçi terimlerle yapılmıştır. Diğer çok uluslu ve çok ölkeli devletlerde olduğu gibi SSCB'de de ulusal bölgesellik, merkeze eşit derecede güçlü bir dengeleyici gücün yokluğunda siyasi gücün devrilmesine yol açacak güçlü bir merkezkaç etkisi yaratmıştır. Dolayısıyla, SSCB'deki ulus sorunu, anavatanları üzerinde daha fazla egemenlik için çabalayan yerli milliyetçiler ile daha fazla bölgesel ve uluslararası bütünleşme için baskı yapan merkezi otoriteler arasındaki rekabete dönüşmüştür. Bu dönemde SSCB'de merkez ile cumhuriyetlerin etkileşimi aynı zamanda “Rus” ile “Rus olmayan” ilişkisinin bir yansıması haline gelmiştir (Kaiser, 1992: s. 281-282).

1980'lerin sonunda başta Taşkent olmak üzere Orta Asya'da gerçekleştirilen protestolarda İslami bileşenin ağırlığına işaret eden unsurlar ön plana çıkmaya başlamıştır. Aralık 1988'de “Özbek dili ve kültürünün restorasyonu” çağrılarıyla ilgili ilk mitinglerde bazı protestocular yeşil İslam sancağını sallamış ve Kuran'dan ayetler okumuşlardır. 1989'un başlarında Taşkent'te düzenlenen ikinci bir protesto doğrudan din ile ilgili olmuştur (Haghighi, 1995: s. 66). Bununla birlikte, Orta Asya'da Sovyetler Birliği'nden bağımsızlık taleplerinin Baltık Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri'nden farklı olarak çok daha az dile getirilmiştir (Kaiser, 1992: s. 284). Nitekim beş Orta Asya cumhuriyetin, SSCB'nin halefi olan Bağımsız Devletler Topluluğu'nun kurucu üyeleri olmuşlardır (Rashid, 1994: s. 2). Milliyetçilik temelli argümanlarla bağımsızlıktan çok, siyasi ve ekonomik kaynaklara erişimin artması ve yerli halkların Ruslar karşısında konumunun iyileştirmesi hedeflenmiştir (Kaiser, 1992: s. 305; Schwartz, 1992: s. 46).

3.3.1.1. Sufizm ve Orta Asya'daki Etkinliği

Sufizm, kutsal kitap Kuran'ın emirleri ve peygamberin uygulamalarına ek olarak destekçilerine tanrı bilgisine ulaşmayı vaat eder (Lings, 1975: s. 12-15). İslam'da sufizm 12. yüzyılda tarikatlar aracılığıyla yayılmaya başlamıştır. Orta Asya'da ise Timur zamanında sufizmin ve kurumsal temsilcileri tarikatların cami ve medrese faaliyetleri desteklenmiş ve bu coğrafyada sufizm güçlenmeye başlamıştır (Olcott, 2007(b): s. 6).

Orta Asya'da tarihsel olarak faaliyet gösteren tarikatlar; Yesevilik, Kadirilik, Nakşibendilik ve Kübrevilik şeklinde sıralanabilir. Kadirilik, Orta

Asya'ya 12. yüzyılda girmiştir. 19. yüzyılda Çeçen direnişine verdikleri destekten ötürü Rusların hedefi olmuşlardır. Günümüzde ise bu tarikatın Orta Asya'daki etkinliği sınırlıdır. Kübrevilik, 17. yüzyıla kadar bölgeyi etkisine alan bir tarikat olsa da 19. yüzyıldan sonra etkinliği azalarak ortadan kaybolmuştur (Alvi, 2009). Orta Asya göçebeleri arasında yayılan bir diğer tarikat ise Yeseviliktir. 13. yüzyılda kurulan Nakşibendilik, Orta Asya'da toplumsal ve siyasal olarak en fazla iz bırakan tarikattır. 20. yüzyılda Nakşibendilik; Fergana Vadisi'nde güçlenmiş ve halen Orta Asya'nın en nüfuzlu tarikatıdır (Rashid, 2002: s. 28).

3.3.1.2. Vahhabiliğin Bölgede Güç Kazanması

Vahhabilik, Muhammed bin Abdulvahhab tarafından kurulmuş, Arabistan yarımadasının Neced bölgesinde 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır (Yörükan, 1953: s. 55; Sookhdeo, 2010: s. 9). Düşünsel olarak Sünnilere ve sufizme karşı çıkan Vahhabiler, dini uygulamalarda Hanbeli mezhebine uymuşlardır. Hanbeli mezhebinin önde gelen isimleri ise Vahhabilerin Hanbeli olarak tanımlanmasına karşı çıkmışlardır. Vahhabiler ise kendilerini tanımlarken bu adı kullanmamakta ve Hanbeli olduklarını söylemektedirler (Yörükan, 1953: s. 51-61). Vahhabiliğin temel amacı İslam'a girmiş bidatlara karşı çıkılması ve dinin bunlardan arındırılmasıdır (Karpat, 2001: s. 37-38). Vahhabilik, İslam'a sonradan giren bidatlarla Cahiliye dönemi uygulamaları arasında ilişki kurmaktadır ve bidatları uygulayanlar da müşriktir (Bodur, 2003: s. 20). İslam hukukuna dayandırarak müşriklerin can ve mallarını kendilerine helal kılmışlardır ve bu anlayış İslami radikalizmi doğrudan beslemiştir.

Suudi Arabistan'ın kuruluş sürecinde Vahhabiliğin oynadığı rol bu akımı meşrulaştırmış ve devletin resmi anlayışı haline gelmesini sağlamıştır. Bu durum dini akım olarak Vahhabiliğin devlet aracılığıyla sınır ötesi coğrafyalara ihraç edilmesinin önünü açmıştır (Blanchard, 2008: s. 1-2). Vahhabiliğin Orta Asya'daki ilk izleri 1912 yılına kadar takip edilebilmektedir. Medine kökenli Seyyid Sari Muhammed, Fergana Vadisi'nde Vahhabi düşüncenin ilk tohumlarını atan kişidir (Rashid, 2002: s. 40-45). Orta Asya'da Vahhabiliğin yerleşmesinde bir diğer önemli isim ise Sami Domullah el-Trablusi'dir. Trablusi, 1919'dan itibaren Taşkent'te yaşamaya başlamış ve 1932'de Harezm'de tutuklanıp, ortadan kaybolana kadar genellikle hadis ağırlıklı olmak üzere kitaplar yayınlamıştır. 1920'ler

boyunca Orta Asya'da Vahhabiler Kuran'ı Özbekçe'ye çevirmeye ve dağıtmaya çalışmışlardır (Olcott, 2007(a): s. 24-25).

1955'ten beri Vahhabileri destekleyen Muhammed Rüstem Hindustani, 1970'lerde Orta Asya'nın ilk resmi Vahhabi imamı olmuştur. Andican'da ve Fergana Vadisi'nde Vahhabiliğin güçlenmesi için medreseler açmıştır (Fredholm, 2006: s. 9). Mücahitlerin; Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali esnasındaki başarıları, Orta Asya'da Vahhabiliğe bakışı olumlu yönde etkilemiştir (Rashid, 2002: s. 45). Vahhabiler, Namangan ve Andican gibi yerlerde muhtaç durumdaki genç nüfusa maddi destek sağlama yoluyla da fikirlerini yaymak için zemin oluşturmuşlardır (Bodur, 2003: s. 11). Metinsel Selefilikten şiddet kullanımını desteklemesi yönüyle ayrılan Vahhabilik; köktenci olması bakımından İslami fundamentalizme, silahlı mücadeleyi yöntem olarak sunmasıyla İslami radikalizme düşünsel bir temel sağlamaktadır.

3.3.2. Sovyetler Birliği Sonrası Dönemde Orta Asya'da İslam Politikaları

Sovyetler Birliği'nin jeopolitik çöküşüne Sovyetleştirme projesinin ideolojik çöküşü eşlik etmiştir. Bu ideolojik çöküşün sonuçları Sovyet sonrası cumhuriyetlerin hepsinde açıkça görülmektedir. Marksizmin ölümünün yarattığı boşlukla başa çıkmaya hazırlıksız olan Sovyet sonrası cumhuriyetler, çok seslilik açısından canlı bir hale gelmiştir. Özellikle Sovyetlerin İslam'a yönelik 70 yıllık baskısına rağmen Orta Asya cumhuriyetleri bağlamında hatırı sayılır bir güç haline gelen İslamcı ideolojik eğilimler Batı için önemli bir meşguliyet kaynağı dönüşmüştür (Haghighi, 1995). Sovyet sonrası Orta Asya'da, diğer komünizm sonrası devletlerde olduğu gibi çeşitli demokrasi girişimleri, etnik milliyetçilik ve otoriterlik de bu ideolojik boşluk içinde rekabet etmeye başlamıştır. Bununla birlikte, 1980'lerin sonlarında başlayan İslami uyanışa rağmen İslam'ın komünizmin rakip ideolojik haleflerinden biri olarak rolü bir aşamaya kadar nispeten cılız kalmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde bahsedilen ideolojinin kavramsal çerçevesine dayanarak ideoloji olarak İslamcılığın etkilerinin analiz edilebileceği üç alan bulunmaktadır. Birincisi, özne olarak ideoloji ve İslamcılığın Orta Asya'daki bireylerin eylemlerini şekillendirmede sahip olduğu etkiyle ilgilidir. Bu, en kolay şekilde bölgedeki İslami hareketleri ve örgütleri inceleyerek keşfedilebilir. İkinci alan, devlet düzeyinde bir politik

eylem nesnesi olarak İslam ile ilgilidir. Üçüncü alan, bölgedeki İslamcılığın uluslararası boyutuyla ilgilidir.

3.3.2.1. Toplumsal Taban Hareketi Olarak İslamcılık

İslamcı örgütler, bağımsızlıktan bu yana Orta Asya cumhuriyetlerinin resmi siyasi süreçlerinde sınırlı bir role sahip olabilmişlerdir. Bu durum kısmen Orta Asya cumhuriyetleri tarafından uygulanan İslam'a yönelik baskıcı politikaların bir yansıması olsa da aynı zamanda bölgede İslamcılığa dair geniş bir toplumsal taban desteğindeki zayıflığı yansıtmaktadır. Ortaya çıkan bu İslamcı hareketler, yoğun nüfusu nedeniyle Orta Asya bölgesinin kalbi denen Fergana Vadisi'nde yoğunlaşmıştır. Bir zamanlar tek bir idari birim olan Fergana Vadisi, 1930'larda kasıtlı olarak Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan arasında bölünmüştür (Rashid, 1994: s. 7). Bölünme söz konusu üç cumhuriyet Sovyetler Birliği çatısı altındayken gerçekleşmiş olmasına rağmen bağımsızlık sonrasında bu sınırların etkileri çok daha hissedilir hale gelmiş ve Fergana Vadisi'nin kalabalık nüfusu için toplumsal ve ekonomik ilişkiler açısından önemli sorunlar yaratmıştır. Sovyetler Birliği'nin son yıllarında Tacik, Özbek ve Kırgız cumhuriyetleri arasındaki iç SSCB sınırları, askeri ve ticari konulara dair sınırlamaların olduğu ve ayrıntılı bir vize kontrol sistemi ile desteklenen uluslararası sınırlara dönüştürülmüştür (Reeves, 2007: s. 285; Rashid, 1994: s. 7-8).

Tarihsel olarak Rus sömürgeciliğine karşı İslami direnişin merkezi olan Fergana Vadisi, üç cumhuriyet arasında bölünmüş olmasına rağmen Sovyet sonrası dönemde İslamcı faaliyetlerin odağı olma rolünü sürdürmüştür. Orta Asya'daki din adamlarının güçlü Özbek karakteri bu rolün sürdürülmesini desteklemiştir. Özbek-Tacik ulemanın bir bütün olarak Orta Asya üzerindeki etkisi bugün de halen görülebilmektedir. Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan'ın kurumsal dini yapılarındaki Özbek ağırlığının yanısıra Tacikistan'daki din adamlarının Özbekçe'yi akıcı bir şekilde konuşabiliyor olmaları Özbekistan'ın İslami uyanış meşalesini taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır (Roy, 2000: s. 144).

Bağımsızlığın ilk yıllarında Orta Asya'daki İslamcı örgütlerin toplumsal taban desteği konusunda güçlü bir sicili olmamıştır (Peyrouse, 2007: s. 255). İslamcı olarak tanımlanabilecek ilk hareket, 1988'de Sovyetler Birliği'nin dağılmasından önce Alma Ata'da kurulan İslam ve Demokrasi'dir. Amacını; "İnsanların ahlaksızlıktan maneviyatın güçlendirilmesi yoluyla arındırılması

ve Kuran'ın demokratik ilkelerinin vaz' edilmesi" olarak tanımlayan bu örgüt, ilk eylemini Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi müftüsü aleyhine Şubat 1989'da düzenlenen gösterilere katılarak gerçekleştirmiştir. Tüm Orta Asya cumhuriyetlerinde örgütlenecek bir parti olması hedeflense de etkisi hiçbir zaman Özbekistan'ın ötesine uzanmamış ve üye sayısı, 1990'ların başında ortadan kaybolmadan önce 2.500 olarak tahmin edilmiştir. Bağımsızlığın erken dönemlerinde İslamcı söylem ve taleplerle ortaya çıkan bir diğer yapı Kazakistan muhalefetine aktivist bir tarzı benimseyen Alaş Partisi olmuştur (Haghayeghi, 1995: s. 86). Alaş Partisi ilerleyen dönemde İslami cumhuriyet çağrılarını Türkçü ve Rus karşıtı bir söylem lehine terk etmiştir (Haghayeghi, 1995: s. 85-86).

Orta Asya'da Sovyetler Birliği sonrası dönemdeki önemli ve etkisi büyük ilk İslamcı hareket, 1990 yılında Rusya'nın Astrahan şehrinde "Tüm Sovyet topraklarındaki Müslümanları birleştirmeye" adanmış bir hareket olarak ortaya çıkan İslami Rönesans Partisi (İRP) olmuştur (Roy, 2000: 154; Hiro, 1995: s. 193). Şeriat mahkemelerinin kurulmasını ve devlet okullarında İslami eğitim verilmesi de İRP'nin öncelikli talepleri arasındaydı. Orta Asya dışından gelen delegelerin katılımı partinin 1992'deki üçüncü kongresinde azalmış olsa da İRP, özellikle Özbekistan ve Tacikistan'da büyük bir takipçi kitlesine ulaşmış ve 1990'ların başlarında Orta Asya'daki İslamcı aktivizmin çekirdeğini oluşturmuştur (Haghayeghi, 1995: s. 87). Zaman içerisinde Tacikistan'da yaşanan iç savaştaki rolü nedeniyle ön plana çıkan İRP'nin Tacikistan şubesi olmuştur (Roy, 2000: s. 155).

Tacikistan Komünist Partisi ile çeşitli milliyetçi ve İslamcı hizipler arasındaki çatışma, 1990 yılında 18 kişinin hayatını kaybettiği ve 110 kişinin yaralandığı etnisite kaynaklı ayaklanmaların sonrasında başlamıştır. İRP kullandığı kavramlar ve ideoloji açısından İslamcı bir parti iken, milliyetçi sebepler ve hareketlerle de yakından ilişkili olmuştur. 1990 ve 1991 boyunca, Tacikistan'daki İslamcılığın öncüsü olan İRP ile diğer Müslüman gruplar gevşek bir İslami muhalefet olarak birleşmiştir. Bu gelişmelerin hızlandığı kriz, Tacikistan Komünist Partisi içinde de bir bölünmeye neden olmuş ve sonuçta Tacikistan anayasasının değiştirilmesine giden bir süreç işlemiştir (Hiro, 1995: s. 199-202). Bu dönemde İRP, cumhuriyet çapında kapsamlı bir örgütsel ağ geliştirmeyi ve camilerdeki aktif faaliyetleri yoluyla üye sayısını artırmayı başarmış Ekim 1991'de Tacikistan hükümeti tarafından resmen tanınmıştır (Haghayeghi, 1995: s. 88).

Tacikistan cumhurbaşkanlığı seçiminden bir ay sonra, seçimi kazanan Cumhurbaşkanı Nabiyev, muhalefet hareketinin üyelerini yasama ve yürütme organlarından temizlemek için harekete geçmiştir. Buna cevaben, muhalefet üyeleri Mart 1992'de parlamentoyu kuşatmışlardır. Buna istinaden hükümet destekçileri de karşı gösteriyle cevap vermiş, Mayıs 1992'de bir koalisyon hükümetinin kurulması kararlaştırılmıştır. Ancak taraflardan hiçbiri bu kararı kabul edilebilir bulmayınca her iki grup da takipçileriyle birlikte silahlanmaya başlamıştır (Neumann ve Solodovnik, 1996: s. 88). Bu hamle, 25.000 ila 100.000 arasında can kaybına sebep olan iç savaşın başlangıcı olmuştur (Atkin, 1997: s. 279). İRP'nin iç savaşta oynadığı rolle ilgili çarpıcı olan şey ideolojik olarak İslamcı yönelimi değil İslamcı olmayan güçlerden oluşan bir koalisyonda, birçok ideolojik fraksiyon arasında yer alması ve karmaşık klanlar arası bir siyasi mücadelenin tarafı olmasıdır (Malashenko, 1994: s. 122-123).

İRP'nin iç savaştaki müttefikleri, Tacikistan Demokratik Partisi ve Rastokhe Hareketi gibi laik milliyetçi güçler, rakipleri ise komünizm sonrası siyasi yapılar olmuştur. Aynı zamanda etnik ve klanlar arası çelişkilerin önemi iç savaşta ön plana çıkmıştır. Aslında, eski komünistler ve rakipleri arasındaki çatışma, kuzey ve güneydeki geleneksel güçler arasında bir mücadele niteliğine sahiptir (Malashenko, 1994: s. 123). İRP, Tacik vatandaşlarının karşı karşıya olduğu olumsuz ekonomik, toplumsal ve politik koşullara İslamcı kavramlar setini kullanmak suretiyle dikkat çekerken İRP tarafından benimsenen parti programı ise kesinlikle İslamcı olmamıştır. İRP, İslami radikalizmin ve İslami fundamentalizmin basmakalıp Batı karşıtlığını reddetmiş ve demokrasinin geliştirilmesi, sivil özgürlüklerin sağlanması ve ekonomik reformların gerçekleşmesini desteklemek için laik muhalefet partilerine katılmaktan çekinmeyerek yeni-gelenekçi İslamcı karakterini ortaya koymuştur (Malashenko, 1994: s. 124; Atkin, 1997: s. 286).

İç savaşa birçok siyasi grup dahil olmasına rağmen Tacik şehirlerinde dökülen kanlardan Müslüman köktenciler sorumlu tutulmuş ve bu algı Orta Asya'daki İslami radikalizm ve fundamentalizmin prestijini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu algı, özne olarak ideoloji ile nesne olarak ideoloji arasındaki potansiyel ayrışmanın bir örneğini sunması açısından şaşırtıcı değildir. İslam şeriatıyla yönetilen bir devlet ihtimalinden korkan topluluklar, çatışmaların suçunu muhalefet koalisyonunun İslamcı unsurlarına yıkmışlardır (Malashenko, 1994: s. 123). İRP genel olarak seküler hedefler ve ortaklara

sahip olmasına rağmen iç savaş deneyimi İslamcı partilerin bölge genelinde bir tehdit olarak algılanması üzerinde önemli bir etki yaratmış ve İslami radikalizmin Orta Asya’da yayılması riskiyle ilgili algıyı güçlendirmiştir.

Rusya’nın 1994’teki “barışı koruma” müdahalesinin ardından İRP’nin Tacikistan’ın güneyinde bulunan ve Afganistan ile bağlantılı Birleşik Tacik Muhalefeti ile birleşmesi önemlidir. BTM, Suudi Arabistan, Pakistan ve İran ile bağlantıları olmasına rağmen seküler grupları da bünyesine katması açısından değerlendirildiğinde İslamcı bir hareket olarak nitelendirilemez. Hatta BTM güçleri kuzey Afganistan’daki bazı radikal İslamcı radikal gruplarla dahi savaşmıştır. BTM’nin ideolojik yönelimini milliyetçilik ve İslam arasında bir sentez olarak değerlendirmek mümkündür (Roy, 2000: s. 157; Johnson, 2007: s. 84-85).

Gülen Hareketi (FETÖ), örgütlenme altyapısının en güçlü olduğu Kırgızistan’da eğitim alanında hali hazırda “Sapat” olarak değiştirilen Sebat Eğitim Kurumları adı altında faaliyetlerini sürdürmektedir. Kırgızistan’ın tüm bölgelerinde okullar ve yurtlar aracılığıyla aktif olan örgütün bu ülkede ilköğretimde dokuz, ortaöğretimde on altı, üniversite seviyesinde de üç okulu bulunmaktadır. Bu kurumların haricinde örgüte bağlı okullardan mezun olmuş üyelere oluşan Genç İş Adamları Derneği aracılığıyla ekonomide etkin bir pozisyon elde edilmeye çalışılmaktadır. Örgütün Kırgızistan’daki kurumlarının başındaki kişi ve FETÖ’nün Orta Asya imamı Orhan İnandı’dır. Kırgızistan FETÖ’yle arasına mesafe koymamış olsa da Kırgız istihbaratı, örgüt üyelerini takip etmekte ve elde edilen bilgileri Rus ve Çin istihbarat servisleriyle paylaşmaktadır (Gedek, 2013: s. 63).

Orta Asya cumhuriyetlerinin bağımsızlığını takiben FETÖ, 1992 yılından başlayarak Özbekistan’da da eğitim kurumları açmak ve iş adamlarının desteğini almak yoluyla örgütsel altyapısını hazırlamıştır. Bu süreçte Silm Anonim Şirketi adı altında, Taşkent başta olmak üzere ülkenin muhtelif yerlerinde ortaöğretim seviyesinde on altı okul ile bir adet yabancı dil ve bilgisayar kursu açılmıştır (Rusya Araştırmaları Enstitüsü, 2017).

FETÖ’nün Kazakistan ayağının sorumlusu Yusuf Bekmezci’dir. Örgüt, uzun yıllar boyunca bu ülkede otuz yedi şubeli Kazak-Türk Eğitim Vakfı adı altında faaliyet göstermiştir. 15 Temmuz darbe girişimi esnasında Kazakistan Cumhurbaşkanı olan Nursultan Nazarbayev, darbe girişimini FETÖ’nün gerçekleştirdiği açığa çıktıktan sonra burada faaliyet gösteren örgüt kurumlarının Bilim ve İnovasyon Vakfı’na devredilmesini sağlamış,

daha sonrasında bu kurumların Maarif Vakfı'na verilmesi konusunda Türkiye ile anlaşma sağlanmıştır. Kamusal alandaki örgüt üyeleri hakkında soruşturmalar başlatılmasını takiben birçok örgüt üyesi sınır dışı edilmiş yahut Kırgızistan'a kaçmıştır (Şener, 2020; Kırım Haber Ajansı, 2018).

Türkmenistan'daki ilk örgütlenmesini Başkent Eğitim Anonim Şirketi adı altında açılmış okullar aracılığıyla gerçekleştiren FETÖ, bu ülkenin klansal iç dinamikleri sebebiyle kamusal alanda yeterince varlık gösterememiştir. Türkmenistan'da iktidar 2011'de FETÖ ile ilişkili kurumları kapatmıştır. Kamusal alandaki başarısızlığa rağmen toplumsal alanda örgütün destek bulduğu bazı kaynaklarca dile getirilmiştir. Tacikistan'da ise örgüt Şelale Eğitim Kurumları adı altında Duşanbe'de altı, diğer şehirlerde de dört adet okul aracılığıyla kurumsal olarak örgütlenmiştir. 2015 yılında İmamali Rahman bu okulların devlete devredilmesini sağlamıştır (Gedek, 2013: s. 67-69; Şener, 2020).

Orta Asya'da en büyük etki bırakan ve toplumsal taban açısından büyük ilgi gören radikal İslamcı örgüt, 2001 yılında adını Türkistan İslami Hareketi olarak değiştiren, ancak yaygınca bilinen ismiyle Özbekistan İslami Hareketi (ÖİH) olmuştur. Johnson'ın tanımlamasına göre bu yapı, Sovyetler Birliği sonrası Orta Asya'nın en kötü şöhretli, cihat teorileri ve teknikleriyle dolu derin bir ideolojik gruptur (Johnson, 2007: s. 114). Bir üye ile yapılan röportaja göre ÖİH kamplarında; beden eğitimi, silah eğitimi, İslami film gösterimi ve dünya Müslümanlarının hali hazırda yürüttükleri silahlı mücadeleler hakkında bilgiler verilmesi şeklinde bir rutin program uygulanmıştır. Yalnızca İslami kitapların serbest olduğu bu kamplarda müzik dinlemek de yasaktı (Rotar, 2002: s. 145).

ÖİH, Orta Asya dışındaki İslamcı gruplarla bağlantılı ve iyi ilişkilere sahip olmuştur. ÖİH, Taliban ve El-Kaide tarafından da desteklenmiştir (Khalid, 2007: s. 156). ÖİH lideri Tahir Yoldaşev örgütün kuruluş amacını, "Özbekistan'daki eşitsizlik, rüşvet, yolsuzluklar ve Müslümanlara yapılan zulme karşı Kerimov rejiminin şeriata dayalı bir İslam devletiyle değiştirilmesi" olarak ifade etmiştir (Rashid, 2002: s. 148). Bu bağlamda dış bağlantıları ne olursa olsun örgüt esas toplumsal taban desteğini, 1998 yılında kurulmasının ardından cihat ilan ettiği Özbekistan'daki Kerimov rejimini devirme vaadi ve bu doğrultuda gerçekleştirdiği eylemler aracılığıyla kazanmıştır. Şubat 1999'da Taşkent'te Kerimov'a karşı düzenlenen suikast girişiminde 13 kişinin ölümüne 128 kişinin de yaralanmasına neden olan

bombalı saldırılardan güçlü bir ihtimalle ÖİH sorumlu olsa da Kerimov, İslamcı olsun ya da olmasın iktidarını güçlendirek için Özbekistan'daki tüm muhalefeti olaylarla ilişkilendirdiği için saldırıların muhtevası net biçimde ortaya koyulamamıştır. Suikast girişimini takiben 1999 ve 2000 yıllarında 5.000 kadar kişinin tutuklandığı tahmin edilmektedir. ÖİH, 1999 yılının Haziran ayında Kırgızistan'da dört Japon jeologun kaçırılmasından ve 2000-2001 yıllarında bu ülkeye yapılan birkaç küçük saldırıdan sorumlu olmuştur (Lewis, 2008: s. 188-189).

11 Eylül Olayları'ndan sonra ABD'nin Afganistan'a başlattığı operasyon çerçevesinde bu ülkedeki ÖİH kamplarına da saldırılar gerçekleştirilmiştir. Bu saldırılar, ÖİH'in silahlı eylemlerini sürdürme kapasitesini büyük ölçüde azaltmış, 2004 yılına gelindiğinde örgüt neredeyse dağılma noktasına gelmiştir. Örgüt üyeleri küçük gruplar halinde uyuşturucu kaçakçılığı ve diğer basit suçlarla meşgul olmaya başlamışlardır. Bölgesel ve uluslararası aktörlerin ÖİH'e gösterdikleri büyük ilgiye rağmen bu yapının İslamcı ideoloji bağlamında oluşturduğu gerçek tehdit halen belirsizliğini korumaktadır. ÖİH, Orta Asya'da hiçbir zaman önemli sayıda takipçi toplayamamıştır. ÖİH'in İslami radikalist ütopya vaatlerine şüpheyle yaklaşan nüfusun çoğunluğu şiddet kullanımına sıcak bakmamıştır (Lewis, 2008: s. 190-193).

ÖİH'ten ayrılarak 2002 yılından beri Orta Asya'da aktif bir şekilde faaliyet gösterdiği tespit edilen ve kendilerini İslami Cihat Birliği (İCB) olarak tanımlayan bir grup Özbekistan'daki İsrail ve Amerikan büyükelçiliklerini hedef alan 2004 bombalamaları ile ilişkilendirilmiştir. Bu grup muhtemelen bölgedeki İslami radikalizmin Özbek ağırlığını dengelemek adına Özbek olmayanları harekete dahil etmek amacına hizmet etmesi için kurulmuştur. Grubun benimsediği iletişim yaklaşımı bu görüşe dair bazı kanıtlar sunmaktadır. Örneğin İCB'nin propagandaları Şehadet Zamanı adlı Türkçe bir internet sitesi üzerinden yürütülmüştür. Bölgede konuşulan dillerin Tacikçe hariç tamamının Türkçe'nin birer lehçesi olması bu dilin propagandanın sınırları aşması adına önemli bir unsur olarak benimsenmesine sebep olmuştur (Wigen, 2009: s. 7-12).

Bölgedeki özel hedefleri ne olursa olsun İCB'nin diğer İslamcı gruplarla ilişkili olduğu açıktır. 31 Mayıs 2007'de İCB Komutanı Ebu Yahya Muhammed Fatih ile yapılmış bir röportaj, hem İCB'nin ideolojik söylemine hem de bu yapının hedefleri çerçevesinde Orta Asya'daki diğer İslamcı

grupların argümanlarının kullanımına dair fikir vermektedir. Ebu Yahya Muhammed Fatih verdiği ropörtajda: “Afganistan’daki İslami yönetimin düşüşünden sonra bizler bir araya gelerek Özbekistan’da zalim Kerimov’un kafir anayasasına karşı cihat edecek gruplar kurma kararı aldık. Bütün mücahit ve göçmen kardeşlerin yegane amacı, zalim Kerimov’un kafir anayasasına karşı silahlı mücadele etmektir. Birliğimizin amacı, adalet ve şeriatın hakim olacağı İslam sancağı altında, acı çeken Müslüman kardeşlerimizi kurtarmaktır. Sovyet öncesi dönemden başlayarak Kerimov’un Özbekistan’ı ile devam eden zulmü sona erdirip insanları İslam’a karşı sadakatsizlik bataklığından çıkararak, Allah’ın ve peygamberinin emriyle dünyanın dört bir yanındaki diğer Müslüman kardeşlerimize yardım edeceğiz. İslami Cihat Birliği, Allah yolunda Ehl-i Sünnet ilkeleriyle savaşan ve Allah’ın İslam’a davetini yayan seleflerin anlayışına göre hareket eden Sünni Müslümanlardan oluşmaktadır. İslami Cihat Birliği’nin hedeflerinden biri de dünyayı Allah’ın dinine davet etmek, Müslümanları dinsizlerin zulmünden kurtarmak, onlara özgürlük getirmek ve Allah yolunda savaşmaktır. Tüm dinler İslam oluncaya kadar cihat devam edecektir. İslami Cihat Birliği’nin hedefleri doğrultusunda yaşamak ve görev almak tüm Müslümanlar için zorunludur. Müslüman bir ümmet olarak Allah’ın lütfu ile görevlerimizi yerine getirmek için bir araya geldik.” ifadelerini kullanmıştır (Şehadet Zamanı, 2007).

Yukarıda geçen ifadelerle ilgili birkaç husus ilginçtir. İlk olarak Fatih İCB’nin şiddeti, yerleşik hükümetlere özellikle de Özbekistan’daki Kerimov rejimine karşı bir araç olarak benimsediğini belirtmektedir. Ayrıca cihadı tüm Müslümanların bir görevi olarak görmek, El-Kaide gibi diğer radikal İslamcı örgütlerin benimsediği görüşle de paralellik arz etmektedir. Fatih, cihada ek olarak ümmet içerisinde Sünni Müslümanların kardeşliği vurgusuna başvurarak evrensel ve zamansallıktan bağımsız bir İslami düzenin restorasyonundan bahsetmekte ve bu yolla “hilafet” kurumunu ima etmek suretiyle temel İslami kavramlara göndermelerde bulunmaktadır. “Seleflere” yapılan atıf da benzer şekilde değerlendirilebilir. Bilindiği gibi Selefilikte “selef” kavramı, gerçek İslam’ı yaşayan ilk dönem Müslümanlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Fatih’in tüm dünyayı kapsayacak anlamda kullandığı Müslüman ümmeti tabiri ve İslam’ın evrenselliği üzerine sözleri, Özbek olmayan Müslümanlara hitap etme çabası olarak değerlendirilebilir. İCB liderleri bu bağlamda birliğin üyelerinin belirli bir kabilenin veya milletin mensubu olmadığını, İslam’da milliyetçilik

ve kabilecilik olmadığı için birliğin dünyanın her yerinden inananlar ve İslam'ı tek din İslam'ı yüceltmek ve dünyaya hakim kılmak için seyahat eden çok uluslu göçmenlerden oluştuğunu ifade etmişlerdir (Aslan, 2006: s. 84-88; Rippin ve Knappert, 1990: s. 86-87).

Orta Asya'daki mevcut siyasi düzene ve özellikle Özbekistan'daki Kerimov rejimine karşı politik bir mücadele bağlamında İslami kavramların ve imgelerin kullanılması, toplumsal taban desteğini motive edecek ve harekete geçirecek bir siyasi programın ideolojik arka planı olarak değerlendirilebilir. Şiddeti yöntem olarak benimsemiş İslami radikalizme yönelik halk desteğinin zayıf kalması, motivasyon unsurunu Orta Asya'daki İslamcı gruplar için temel bir endişeye dönüşmesine sebep olmuştur. Tam da bu noktada karşımıza 1953 yılında İsrail - Filistin çatışmasına tepki olarak Filistinli bir hukukçu olan Takiyyüddin en-Nebhani tarafından kurulmuş olan ve şiddet kullanımını reddetmesiyle radikal İslamcı örgütlerden farklılaşan İslami fundamentalist bir örgüt olarak Hizb-ut Tahrir çıkmaktadır (Johnson, 2007: s. 68). Hizb-ut Tahrir, resmi internet sitesinde kendini "ideolojisi İslam olan siyasi parti" olarak tanımlamıştır (Hizb-ut Tahrir, 2020).

Hizb-ut Tahrir web sitesinde örgütün misyonunun bir özeti bulunmaktadır. Buna göre: "Hizb-ut Tahrir'in hedefi, İslami kurallar ve modelleri uygulayarak İslami yaşam tarzını sürdürmeye uygun bir İslam Devleti kurmak ve dünyaya İslam Devleti'ne katılmak üzere çağrıda bulunmaktadır. Parti; siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal olarak insanların tüm sorunları ile ilgilenebilecek sistemleri ortaya çıkarmak için İslam'ı temel almaktadır. Hizb-ut Tahrir; erkeklerin ve kadınların üyeliğini kabul eden, tüm insanları İslam ile onun kavram ve sistemlerini benimsemeye çağıran bir siyasi partidir. Parti, milliyetler ve düşünsel ekoller ne kadar çeşitli olursa olsun insanları İslam'ın bakış açısına göre görür. Hizb-ut Tahrir, amacına ulaşmak için ümmet ile etkileşimi benimsemektedir. Hizb-ut Tahrir, İslam'ı ritüelistik ve ahlaksal kalıplarla sınırlamak gibi sömürgeciliğin yaydığı yanlış düşünceleri değiştirmeye çalışmaktadır (Hizb-ut Tahrir, 2020).

Hizb-ut Tahrir'in örgüt hedefleriyle ilgili beyanları, İslami Cihat Birliği'nin açıklamalarında olduğu gibi İslam içerisinde siyasi bir anlama sahip olarak kabul edilebilecek; ümmet, İslam'ın evrenselliği, İslam'ın hayatın her alanını kuşatıcılığı ve dış etkilere karşı İslam'ı savunmanın kutsallığı gibi birkaç anahtar unsura atıfta bulunmaktadır. Hizb-ut-Tahrir

misyon açıklamasına göre “İslam, politik ve toplumsal alanları bir bütün olarak kapsamaktadır. Allah’ın koyduğu kurallara uyulmaması sonucunda ortaya çıkan günahları, cezayı gerektiren suçlar olarak görmeyen gayri İslami yasaların yerine “açık ve saf” olan şeriat yasalarının uygulanması gerekmektedir.” (Hizb-ut Tahrir, 2020)

İslamcı örgütlerin kavramsal türetmeleri, ilk bölümde tartışılan tanımlayıcı, normatif ve muhtemel ideoloji yöntemlerine karşılık gelmektedir. Kısacası Hizb-ut Tahrir, kendisini evrensel İslami ümmet için evrensel bir İslami parti olarak konumlandıran küresel bir harekettir. Orta Asya’daki Hizb-ut Tahrir ile küresel yapı arasındaki ilişki, grubun yaygın olarak yasadışı bir örgüt olarak kabul edildiği bölgedeki gizli faaliyetleri nedeniyle tam olarak net değildir. Bununla birlikte Hizb-ut Tahrir’in Orta Asya’daki programı, hareketin “Sincan’dan Kafkasya’ya kadar Orta Asya’da tek ve birleşik bir halifeliğin kurulmasını” amaçladığı ölçüde küreselliğinden kısmen de olsa bir kopuşa işaret etmektedir. ÖİH ve İRP’den farklı olarak Hizb-ut Tahrir, Özbekistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Kazakistan’da on binlerce üyesi olduğu tahmin edilen bir kitle hareketidir (Johnson, 2007: s. 67; Collins, 2007: s. 66-75).

Hizb-ut Tahrir, muhtemelen 1990’ların ortasında Orta Asya bölgesinde faaliyete geçmiştir. Bölgesel hükümetler, örgüt üyelerine karşı baskıcı tedbirlerle karşılık vermiştir. Uzun yıllar varlığını yeraltında sürdürmesi Hizb-ut Tahrir destekçilerine katı disiplini öğretmiştir. Örgütün üyeleri küçük hücrelere bölünmüştür ve farklı hücrelerden insanlar genellikle birbirlerini tanımamaktadırlar (Karagiannis, 2005: s. 138). Hizb-ut Tahrir, devrimci grupları anımsatan bir örgütsel yapının benimsenmesi nedeniyle Orta Asya’daki tüm baskıcı kısıtlamalara rağmen hayatta kalmış ve büyümüştür. Örgüt liderlerinin kimlikleri ve yerleri gizli tutulmaktadır. Örgüt üyeleri, her biri hücre şefi tarafından yönetilen yedi kişilik gruplar halinde faaliyet göstermektedirler. Hiyerarşik olarak bir sonraki katmanın bilgisi yalnızca hücre şefinde mevcuttur (Johnson, 2007: s. 72).

Hizb-ut Tahrir, bölgede benzeri görülmemiş büyüklüğe ve yaygınlığa ulaşmasına rağmen ulusal meselelerinin örgüt amaçlarıyla uyumlu olması dolayısıyla ağırlıklı olarak Özbek üyelerden oluşmaktadır (Peyrouse, 2007: s. 255). Hizb-ut Tahrir, başta Özbekistan ve Kırgızistan olmak üzere bölgede kapsamlı bir propaganda kampanyası yürütmüştür. Örgüt, 1993’ten beri Özbekçe, Kırgızca ve Rusça dillerinde yayınlanan Ong El-Waie (Vicdan)

adlı ve ayda bir çıkan bir dergi ile ilişkilendirilmiştir. Bu dergide İslam dünyasının yanında Avustralya, Avusturya, Almanya, Danimarka, Birleşik Krallık, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki örgüt muhabirlerinden gelen haberler, İslami makaleler ve sivil direnişi teşvik edici yazılar yer almıştır (Saipov, 2005).

Hizb-ut Tahrir, propagandalarında Müslüman topraklarına yabancı müdahaleyi eleştirmiş, İslam topraklarını askeri üsler kurulması amacıyla gayrimüslimlere teslim etmenin Müslüman ülkeleri bölmek anlamına geleceğini söylemiştir. Örgüte göre BM, NATO, AGİT gibi uluslararası örgütlere katılmak veya buralarda alınan kararların geçerliliğini kabul etmek İslam'a uygun değildir. Müslümanlara düşmanlık eden ülkelerle dostane ilişkiler kurmak, Müslümanların yardımını reddetmek ve din ile devleti ayırmak da Hizb-ut Tahrir'e göre haramdır. Ayrıca İslami ilkelere göre şekillenmemiş sosyalist, demokrat, milliyetçi vb. her türlü siyasi partinin kurulmasının dinen uygun olmadığı örgüt tarafından ifade edilmiştir (Saipov, 2005). Hizb-ut Tahrir ile ilişkili propaganda materyallerinde görüldüğü üzere İslami kavramlar politik amaçlar için araçsallaştırılmış ve hem siyasal koşulların yorumlanması hem de faaliyet programı tanımlayıcı ve normatif ideolojik temellendirme kapsamında İslami terimlerle biçimlendirilmiştir.

Kırsal alanlarda yoğunlaşan bazı İslamcı hareketlerin aksine Hizb-ut Tahrir gücünü özellikle öğrenciler, öğretmenler, işçiler olmak üzere kentli ve toplumun eğitilmiş kesimlerinden almaktadır (Johnson, 2007: s. 73). Şiddeti reddetmesine rağmen Hizb-ut Tahrir'in örgüt programı nihayetinde radikal İslamcı grupların hedefleriyle paralellik arz etmektedir. Bölgedeki laik hükümetlerin meşruiyetini reddeden Hizb-ut Tahrir, Orta Asya'da İslami ilkeler ve şariat yasalarına göre yönetilen bir halifeliğin kurulması için çağrıda bulunmaktadır. Örgütün Orta Asya'daki ana faaliyeti, çoğunluğu açıkça Yahudi karşıtı olan bildiriler ve broşürler dağıtmaktır. Bu broşürler genellikle Orta Doğu'daki üyeler tarafından dağıtılan benzer bildirilerden Orta Asya dillerine çevrilmiştir. Hizb-ut Tahrir, ÖİH'in benimseyip uyguladığı İslami radikalizmi resmen kınamıştır ve örgütün ÖİH'i Fergana Vadisi'ndeki radikal İslamcı faaliyetleri bırakmaya ikna etmeye çalıştığını bildirmiştir (Johnson, 2007: s. 76; Redman, 2003: s. 3).

Hizb-ut Tahrir'in şiddet kullanımını reddetme konusundaki kesin tavrı toplumsal halk desteğini artırdığı için örgüt sürekli olarak radikal İslamcı gruplarla ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Bu iddiayı temellendirmek için

Rashid, birkaç yüz Hizb-ut Tahrir üyesinin ÖİH tarafından memnuniyetle karşılandıkları Kuzey Afganistan'a kaçtığını öne sürmüştür (Rashid, 2002: s. 133). Benzer şekilde Hizb-ut Tahrir'in Tacikistan'ın kuzeyinde ve Kırgızistan'da genişlediğine ve bu bölgelerdeki diğer İslamcı gruplarla birlikte çalıştığına dair iddialar, ABD Dışişleri Bakanlığı Terörle Mücadele Koordinatörlüğü raporlarına yansımıştır. Kırgız yetkililer ÖİH ve İCB'nin Kırgızistan'da varlığını sürdürdüğünü ve her iki grubun da Hizb-ut Tahrir'den maddi destek aldığını iddia etmiştir (U.S. Department of State, 2009). Hizb-ut Tahrir'in şiddet kullanımına başvurmasından kaçınması ılımlılığın göstergesi olarak değerlendirilmemelidir. Örgütün köktenci olduğu kesindir (Rotar, 2002: s. 146).

Hizb-ut Tahrir, komünizm sonrası dönemde Orta Asya'nın en az anlaşılmış, ancak en büyük İslamcı hareketi olmaya devam etmektedir. İRP ve ÖİH, kısa başarı dönemleri yaşarken karşılaştıkları en büyük sorun yeterli seviyede toplumsal taban desteği bulmayı başaramamış olmalarıdır. Bu durum hükümetlerin İslamcı yapılara karşı koyma çabalarını azaltmamış ve İslamcılık büyüyen bir tehdit olarak tanımlanmaya devam etmiştir (Muzalevsky, 2009). Orta Asya'da İslamcılığın olası yükselişine dair ısrarla öne sürülen endişelere rağmen bölgedeki İslamcı hareketler içerisinde Hizb-ut Tahrir dışında hiçbir güçlü bir halk desteğine sahip değildir ve faaliyet bölgeleri genellikle Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan'ın güneyiyle sınırlıdır.

Düşük toplumsal desteğe rağmen İslamcılığın, Orta Asya'da bireyleri toplumsal ve politik nedenlerle seferber etmede başarı elde ettiği açıktır. Bununla birlikte, İslamcı örgütlerin görece başarısının büyük ölçüde etnik veya milliyetçi nedenlerle bağlantılı olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Bu yerel etkenler, özellikle yeni-gelenekçi İslamcı örgütlerin ilke ve hedeflerinin değiştirilmesine, coğrafi kapsayıcılığın dizginlenmesine, katı İslamcı ideallerden uzaklaşılmasına ve daha laik, ulusal yönelimli hedeflere yönelinmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda Sovyetler Birliği'nin milliyetler politikasının en azından kitlesel toplumsal seferberlik açısından bölgedeki İslamcı siyasetin potansiyellerini sınırlama konusunda bir şekilde başarılı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

3.3.2.2. Orta Asya Devletlerinin Resmi İslam Politikaları

Yakın zamana kadar Orta Asya cumhuriyetleri büyük ölçüde eski Sovyet seçkinlerinin kontrolü altında kalmıştır. Bu durum bölgedeki demokratik uygulamaların zayıflığı ile birleştiğinde iktidarların meşruiyetini tüm Orta Asya cumhuriyetleri için bir ölçüde sorunlu hale getirmiştir. Orta Asya cumhuriyetlerinin idari sınırları kavramsal olarak milliyet esasına dayanıyordu ve bağımsızlık esnasında Kazakistan haricinde devletlere ismini veren Kırgız, Özbek, Tacik ve Türkmen etnik kökenlerin her biri kendi cumhuriyetlerinde nüfusun çoğunluğu oluşturuyordu (Kubicek, 1997: s. 645). Bu husus milliyetçiliğin, Sovyet sonrası devletler için meşrulaştırıcı anahtar bir retorik olarak ön plana çıkmasını sağlamıştır (Akbarzadeh, 1999; Elebayeva vd 2000; Hale, 2009; Laruelle, 2007; Liu, 2005).

Bölge genelinde milliyetçilik, yeni elitlerin kendilerini ve devletlerini meşrulaştırmaları için en kolay araç olmuştur. Milliyetçiliğin güç kazanmasının temeli Brejnev dönemine dayanmaktadır. Gorbaçov'un yerel elitlere "ulusal" çözümler tasarlama konusunda daha fazla serbestlik sağlayan ademi merkeziyetçilik çabalarıyla bu durum desteklenmiştir (Kubicek, 1997: s. 646). Bununla birlikte bölge için tasarlanan karmaşık sınırlar, her cumhuriyette sınır ötesi milliyetçilik aracılığıyla sorun yaratabilecek önemli bir etnik irredentizm ihtimali doğurmuştur. Sonuç olarak, etnik huzursuzluk özellikle sınır ötesi Özbek milliyetçiliği ekseninde bölge devletleri açısından bir endişe kaynağı olmuştur.

Özbekler, ciddi sorunlara neden oldukları Kırgızistan ve Tacikistan'da büyük azınlıklar konumunda olmuşlardır. Etnisite kaynaklı 1990'da yaşanan ilk vakada, Oş bölgesinde Özbekler ve Kırgızlar arasındaki şiddet yüzlerce cana mâl olmuş ve Kırgız liderler bu olayın tekrarlanmasından ve Özbek müdahalesinden duyduklarıyla endişeyle bu ülkeye karşı ihtiyatlı politikalar geliştirmişlerdir (Kubicek, 1997: s. 646). Söz konusu etnik sorunlar, sınır ötesinde yaşayan Özbeklerin ulusal devletleri ile coğrafi yakınlıkları nedeniyle daha da karmaşılaşmıştır. Örneğin, 1979 yılı itibariyle Özbekistan dışında yaşayan Özbeklerin %88,7'si Özbekistan'a komşu idari birimlerde bulunmaktaydı (Kaiser, 1992: s. 290).

Bölgedeki sınırların mantıksızlığı, Bağımsız Devletler Topluluğu'nun kurulmasında önemli bir güdüleyici faktör olarak eski Sovyetler Birliği'nde sınır güvenliği konusu açısından da sorun yaratmaktadır (De Nevers, 1994:

s. 49). Birleşik Sovyet askeri komutanlığının lağvedilmesi daha önceden kurulan kapsamlı ileri sınır savunma sistemlerinin de sökülmesiyle sonuçlanmış ve sonuç olarak Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla eski ortak silahlı kuvvetler ve askeri tesisler bölünmüştür (Bellamy, 2001: s. 793). Bağımsızlığını yeni kazanan devletlerin sınırları, farklı toplumsal özelliklere sahip ve girift ilişkiler ağıyla bir arada yaşayan Fergana Vadisi'ndeki halkları birbirlerinden korumak için gerekli altyapıdan yoksun durumdaydı (Reeves, 2007: s. 185). Sonuç olarak, Sovyet döneminin derin güvenlik entegrasyonu Orta Asya liderleri tarafından aşağı yukarı kabul edilmek zorunda kalmıştır.

Orta Asya cumhuriyetleri, ister ikili anlaşmalar yoluyla isterse de BDT himayesinde olsun Rusya ile savunma amaçlı düzenlemeler yapmışlardır. İç Savaş sırasında ve sonrasında Tacikistan'ın, sınır güvenliğini sağlamak amacıyla Rus askeri gücüne bel bağlaması bu duruma bir örnektir (Haghighi, 2001: s. 120). Benzer şekilde Türkmenistan, 1990'ların başındaki Rus karşıtı bir dönemin ardından 1999 yılına gelindiğinde ortak bir Rus-Türkmen sınır muhafız birliği kurulmasını kabul etmiştir (Bondarevsky ve Ferdinand, 1994: s. 45). Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan'da da Rus askeri tesisleri bulunmaktadır ve güvenlik alanında işbirliği devam etmiştir (Johnson, 2007: s. 45).

Görünüşte Orta Asya cumhuriyetlerinin egemenlik kapasitesini güçlendirmek için alınan bu askeri tedbirler, artan etnik ve jeopolitik gerilimler sebebiyle tam tersine bu devletlerin egemenlik ile ilgili meşruiyetini zayıflatmıştır. Meşruiyet inşa etme kaygısı siyasal sistemleri içerisinde toplumsal temsilin çok zayıf olduğu tüm Orta Asya devletleri için önemli bir meşguliyet olmuştur. Eski Komünist Parti Birinci Sekreteri ve daha sonra Türkmenistan Devlet Başkanı olan Saparmurat Niyazov tarafından inşa edilen ve güçlü milliyetçi unsurlarla bezenmiş kişilik kültürüne örnektir. Bağımsızlıktan önceki kariyerinin başlarında Niyazov, Türkmen dilini canlandırma ve yerli tarihi tanıtmaya girişimlerinden dolayı bazı aydınlar tarafından övülmüştür (Lewis, 2008: s. 89). Niyazov, daha sonra kendisini "Türkmenbaşı" ilan etmiş ve toplumsal hayata dair tüm kurumlarda zorunlu olarak okutulacak olan Ruhname adlı bir kitap yazmıştır (Rashid, 2002: s. 73; Johnson, 2007: s. 51; Lewis, 2008: s. 89).

Türkmen ulusunun kendine özgü ve mitolojik bir tarihini sunan Ruhname, kutsal kitap seviyesine çıkarılmış ve Kuran ile eşdeğer

tutulmuştur. Söz konusu ulus inşa etme uygulaması, Türkmenistan'da devletin haberleşme üzerindeki tekeli ile uluslararası medya ve internet üzerindeki kısıtlamalar tarafından desteklenmiştir. Böylece Türkmenler arasında Özbekler başta olmak üzere diğer azınlıklara ve uluslara karşı devlet destekli ırkçılıkla pekiştirilen yabancı düşmanlığı eğilimi ortaya çıkmıştır. Zorunlu Türkmence öğretimi, okullarda geleneksel Türkmen kıyafeti uygulaması, Rusların ve diğer etnik unsurların kültürel etkinliklerin yasaklanması, kamuda istihdam ve üniversite eğitimi için vatandaşlık şartı aranması gibi politikalar, devlet düzeyinde resmi ırksal saflık ve etkili etnik temizlik politikasının bir parçası olarak tatbik edilmiştir. Türkmen olmayan nüfus için resmi rakamlar 1995 yılında %23 iken 2005 yılına gelindiğinde yüzde 5,3'e düşmüştür. Bunun nedeni kısmen dışarıya göçler ve yanlış raporlamaların bileşimi olsa da büyük ölçüde hükümetin diğer etnik kimlikleri kasıtlı olarak eksik göstermesinden kaynaklanmaktadır (Lewis, 2008: s. 81-97).

Niyazov, uydurulmuş ulusal gelenekler yoluyla kendi meşruiyetini güçlendirmeye çalışan biri için şaşırtıcı olmayan bir şekilde İslam'ı milliyetçi amaçlarına alet etmeye çalışmıştır. Sünni İslam, yasal olarak izin verilen iki inançtan biri olmuş ve Niyazov, diğer dini inançları bastırırken teolojik olarak ciddi anlamda olmasa da yazı ve konuşmalarında Allah ve Kuran'a atıfta bulunmuştur. Özbekistan'ın aksine, Türkmenistan'da rejimin az sayıdaki tüm muhalifleri laik siyasete bağlı olmuşlardır. Türkmenler, Orta Asya halkları arasında belki de en az dindar olan topluluktur. Örgütlü dine karşı büyük ölçüde kayıtsız olan Türkmenler, Niyazov'un Aşkabat'ta inşa ettiği görkemli camileri doldurmamışlardır. Türkmenler arasında İslami anlayış, geleneksel ritüeller ve türbe ziyaretleriyle sınırlı kalmıştır (Rashid, 2002: s. 74; Lewis, 2008: s. 106-107). Bu anlamda Türkmenistan'da İslamcılık, Orta Asya'daki diğer ülkelere kıyasla asla aynı ölçüde bir etkinliğe ulaşamamıştır.

Orta Asya devletlerinin eşzamanlı olarak İslam'ı hem sahiplenme hem de bastırma çabaları otoriter politikaların sürdürülebilir hale getirilmesi açısından mantıklıdır. İslam ile Orta Asya arasındaki tarihsel bağlantı ve Sovyet baskısına rağmen derinlikli İslami anlayış olmasa da İslami geleneklerin çeşitli unsurlarının devamlılığı göz önüne alındığında, bir anlatı olarak İslam'ın iktidarın otoritesini meşrulaştırma potansiyeli kayda değerdir (Rywwin, 1990: s. 89-91). Ulusal kimliğin bir unsuru olarak milliyetçiliğe

tabi kılınması İslam'ın, bölgedeki topluluklar tarafından kimliklerini tanımlamak için kullanılan bir söylevden ibaret kalması anlamına gelmiştir. Bu bağlamda bölgede İslam'a karşı artan ilginin niteliği ulusal duyguların ifadesinden kolayca ayırt edilememektedir. Orta Asya'daki çoğu insan için İslam, ulusal kökenlere dönüş anlamına gelmeye devam etmekte ve Sovyet döneminde yok edilmek istenmiş bir kültürel mirasın yeniden keşfi olarak görülmektedir (Khalid, 2007: s. 120).

Orta Asya'daki gündelik pratikler büyük ölçüde İslami inançlardan ayrılmıştır. Sovyet sonrası Orta Asya'daki İslami canlanma, günlük yaşamı etkilemeye dair çok az işaret göstermektedir. Örneğin, İslam'ın alkole ve hatta domuz etine karşı temel yasaklamalarına uyma konusuna çok az dikkat edilmektedir. Ulusal miras olarak İslam olmaktan gurur duyulmuş, ancak bu durum İslami bir devlette yaşama arzusu doğurmak bir yana, dinin emir ve yasaklarına dahi tamamen uyulmamasını ve İslam dışı anlayışların İslam'a mâl edilerek yaşanmasını engellememiştir. İslami anlayış Sovyet zamanlarında olduğu gibi büyük ölçüde düğünler ve cenazeler gibi yaşamsal olaylar etrafındaki geleneksel uygulamaların devamı şeklinde varlığını sürdürmüştür (Khalid, 2007: s. 120-121).

Sovyet döneminin İslami karakteristiğinin “resmileştirilmesi”, Sovyet himayesinde kurulan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi yerine bağımsızlık sonrası kurulan yeni kurumlar aracılığıyla devam etmiştir. İslami uygulamaların “resmi” biçimlere tabi kılınması, gayri resmi İslam'ın bastırılması sonucunu doğurmuştur. Beş devletin hepsinde dini topluluklar resmi olarak yetkililer tarafından tescil edilmelidir. Aksi takdirde, soruşturmaya maruz kalıp yargılanmaları ve mallarına el konulması yahut imha edilmesi olasıdır. Bölgeye yeni giren sözde geleneksel olmayan inançların çoğu tescil noktasında büyük zorluklar yaşamış, faaliyetleri yasadışı ve dolayısıyla suç olarak kabul edilmiştir (Akiner, 2003: s. 102-103). Resmi İslam'ın bu bağlamda dini gruplar açısından meşruiyeti yok edici bir etkiye sahip olma potansiyeli de bulunmaktadır. Bununla birlikte Redman, uzun vadede iktidar destekli bir İslami kurumun radikal İslamcı grupların ortaya çıkmasını teşvik edebileceğini öne sürmüştür (Redman, 2003: s. 3). İslam'ı devletin kontrolüne sokmanın bir sonucu olarak İslamcılık güçlenmiş, İslamcılık güçlendikçe baskıcı politikalar artmıştır.

Bağımsızlıktan bu yana, Orta Asya devletlerinde İslam ve İslami yapılarla ilgili yeni yasalar çıkarılmıştır. Özbekistan'da 1998 yılında kabul

edilen yasa en kısıtlayıcı olarak kabul edilmektedir. Ancak, hali hazırda Kazakistan ve Kırgızistan'da değerlendirilmekte olan taslak değişiklikler neredeyse eşit derecede ağır önlemler önermektedir. İslami eğilimli siyasi partiler, İRP'nin faaliyet gösterdiği Tacikistan dışında her yerde yasaklanmıştır (Akiner, 2003: s. 102). Orta Asya'da resmi İslam aynı zamanda bir dini baskı aracı olarak kullanılmaktadır. Örneğin, Kırgız uleması 2002 yılında dini edebiyat için bir ruhsatlandırma sistemi benimsemiştir (Redman, 2003: s. 3). Elbette bu baskı hiçbir yerde Özbekistan'da olduğundan daha şiddetli değildir. Taşkent bombalamalarından önce bile Kerimov rejimi, dini ifadeye karşı sert bir tavır almıştı. 1998'de Özbekistan hükümeti Vicdan Özgürlüğü ve Dini Örgütler Yasası'nın ardından tüm İslamcılara karşı baskıcı politikalar izlemiştir. Öyle ki; bu dönemde İslam'ı tebliğ etmek dahi yasadışı ilan edilmiştir. Ülkedeki tüm cami ve imamlara kayıt şartı getirilmiş, kadınlar başörtüsü taktıkları için tutuklanmış ve binlerce sakallı erkek sorguya çekilmiştir. 1999 yılında İslamcılık ile bağlantılı elli beş ölüm cezası verilmiş ve on beş idam cezasının infazı gerçekleştirilmiştir (Johnson, 2007: s. 74).

Kerimov dönemi boyunca her türlü dini grup ve akıma karşıt bir tutum sergileyen Özbekistan'da radikal İslamcı örgütlerle birlikte Gülen Hareketi'yle ilişkili kişiler de takibe alınmış ve bu örgüte ait kurumlar kapatılmıştır. Kerimov'un politikalarına rağmen örgüt kurumlarında eğitim almış kişiler 2000'li yıllarda da kurumsal örgütlenmeye devam etmişlerdir. Bu doğrultuda 2010'da ve 2011'de FETÖ'yle ilişkili olduğu bilinen şirket ve kurumlara operasyonlar düzenlenmiş, tutuklamalar yapılmıştır (Gedek, 2013, s. 71; Rusya Araştırmaları Enstitüsü, 2017).

Özbekistan hükümeti şüpheli gördüğü kişileri cezalandırmak adına güvenlik güçlerini kötüye kullanmaktan çekinmemiştir (Johnson, 2007: s. 74-75). Mayıs 2005'te Andican'da meydana gelen olaylar bu bağlamda özellikle ilgi çekicidir. 12 Mayıs'ta radikal İslamcı oldukları gerekçesiyle yargılanan 23 yerel işadamlarının destekçileri, bu kişilerin tutulduğu hapishaneye saldırmıştır. Bazılarının Hizb-ut Tahrir'den ayrılmış olan Ekremiye grubu ile bağlantılı 23 iş adamı ve diğer tutuklular serbest bırakılmış, bir hükümet binasına da el konulmuştur. Ertesi gün binlerce protestocu, demokratik ve ekonomik reform talep etmek için Andican'da toplanmıştır. Olaylar büyümüş, Özbek askerleri meydanlardaki silahsız göstericileri vurmaya başlamıştır. Kerimov iktidarı can kayıplarından radikal

İslamcıları sorumlu tutmuş ve 187 kişinin öldüğünü açıklamıştır. Yerel halktan ve insan hakları örgütlerinden gelen bilgiler ise 750'den fazla insanın hayatını kaybettiği yönündedir. Kerimov rejimi, katliamın Ekrem Yoldaşev'in liderlik ettiği radikal İslamcı Ekremiye grubu tarafından planlandığını ileri sürmüştür. Güvenlik güçleri tarafından tutuklanıp yargılanan 15 kişi, bu gruba üye olduklarını ve Andican Olayları'na karıştıklarını itiraf etmiştir (Lewis, 2008: s. 54-66).

İslamcılığın varlığı, siyasal ve toplumsal alana dair eylemlerinde iktidarın baskı aygıtı için uygun bir bahane sunduğu ölçüde Orta Asya'nın otokratik yöneticileri tarafından arzu edilir olmuştur. İslamcı muhalefet ve bölgenin diktatörleri, simbiyotik bir ilişkiden yararlanmaktadırlar. Örneğin, Kerimov kendi otoriter yönetimini; barışçıl ve sakin bir yaşantıya tehdit oluşturan “terörizm, aşırılık ve fanatizme” karşı geçici bir zorunlu savunma olarak meşrulaştırmıştır. İslamcılar ise “zorba hükümdarlara” karşı mücadele söylemini örgütlenmeyi kolaylaştırıcı bir etken olarak kullanmışlardır. Böylece İslamcılık ve otoriter rejimler karşılıklı olarak birbirini meşrulaştırmış olmaktadır (McGlinchey, 2005: s. 3).

İslamcılığın potansiyeli ve riskleri bölgenin her yerinde aynı dinamiklerle işlememiştir. İslamcı örgütler özellikle Kazakistan'da destek bulma noktasında diğer Orta Asya cumhuriyetlerinden daha zor zamanlar geçirmiş, aynı ölçüde İslam'ın Kazak devletini meşrulaştırma potansiyeli de azalmıştır. Bu durumda Kazakistan'ın komşularına kıyasla üstün ekonomik performansı etkili olmuştur. Ayrıca İslam, Kazakistan'da tarihsel olarak da çok derin köklere sahip olmamıştır. Bu nedenle, Hizb-ut Tahrir gibi propaganda faaliyetlerini etkin biçimde kullanan örgütlerin Kazakistan'daki ekonomik ve sosyal koşullarından bu amaçla yararlanabilmesi, doğal zenginliklerden elde edilen gelirin halka yansımadağı diğer Orta Asya ülkelerine kıyasla çok daha sınırlı olmuştur. Bunlara ek olarak Batı'nın Müslüman nüfusun çoğunluğu oluşturduğu Irak gibi ülkelere gerçekleştirdiği müdahalelere karşı verilen tepkinin diğer Orta Asya cumhuriyetlerine göre Kazakistan'da daha az olduğu gözlemlenmiştir. Öte yandan “resmi” İslam'ın meşruiyetine dair duyulan güvensizlik, yolsuzluk iddiaları ve ekonomik büyümenin faydalarının eşitsiz dağılımı, Kazakistan'daki İslamcı muhalefetin gelecekteki başarısına katkıda bulunabilir. Bu muhtemel durum da otoriter yönetimlerin doğası gereği İslam'ın baskıcı politikalara maruz kalmasına sebep olacaktır (Redman, 2003: s. 3). Kazakistan hükümetinin

birçok İslamcı grubu terörist veya yasaklı örgüt olarak tanımlaması bahsedilen durumu destekleyen bir örnektir (U.S. Department of State, 2008).

Kırgızistan, bölge ülkelerine kıyasla demokrasi konusundaki göreceli gelişmişliğinin de etkisiyle İslamcı örgütlerin faaliyetlerine devlet tarafından en fazla müsamaha gösterilen ülke olmuştur. Kırgızistan’da kamusal alanda en fazla nüfuzu olan Gülen Hareketi çerçevesinde değerlendirildiğinde yeni-gelenekçi İslamcılığın bu ülke açısından devlet düzeyinde tehdit unsuru olarak görülmesi bir yana arzu edilen bir unsur haline geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bir dönem cumhurbaşkanlığı yapmış olan Almazbek Atambayev’in FETÖ ile yakınlığı ve bu örgüte desteği bilinmektedir. Örgüt üyelerinin 2011 yılından sonra kamusal alandaki etkinliği oldukça artmıştır. Atambayev, Türkiye’den kaçan örgüt üyelerini ülkeye kabul etmiştir ve örgütü savunmak adına iki ülkenin ilişkilerinin bozulmasına sebebiyet vermiştir. Darbe girişiminin ardından Türkiye, FETÖ’yle ilişkili okulların Maarif Vakfı’na devredilmesi talep etmiştir. 2018’de Kırgızistan Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığı ile mutabakat anlaşması imzalanmış, ancak devir işlemi gerçekleşmemiştir. 4 Ekim 2020 seçimlerinin ardından gerçekleştirilen protestolar sonucunda Cumhurbaşkanı Sooronbay Ceenbekov istifa etmiştir. Almazbek Atambayev’in olayların ardından hapisten çıkması ve Sadır Caparov’un kurduğu geçici hükümette Eğitim Bakanlığı’na FETÖ’nün kontrolündeki Kırgızistan Genç İşadamları Derneği eski başkanı Almazbek Beyşenaliyev’in getirilmesi Kırgız devleti ve FETÖ ilişkileri açısından son dönemde yaşanan olayların önemini göstermektedir (Gedek, 2013; Şener, 2020).

Orta Asya devletleri tarafından İslam’ın hem meşrulaştırma hem de baskılama aracı olarak kullanılması İslamcı ideolojinin nesne olarak anlaşılmasıyla açıklanabilir. Devletlerin İslamcılığa yaklaşımları açısından değerlendirildiğinde birinci bölümde ortaya konulan ideolojik modelleme içerisindeki farklı unsurlar birleştirilmektedir. Karşılıklı meşrulaştırma, “öteki”nin (devlet) “birey” (kişi) ile ilişkili olarak nasıl davrandığı ve “birey”in “öteki”nin anlayışına göre hareket etme olasılıkları hakkındaki düşüncelerine işaret etmektedir. İslamcılığın tehdit olarak görülmesinden kaynaklanan baskıcı politikalar ise “öteki”nin “toplum” ile ilişkili olarak nasıl davranacağı ve toplumu değiştirmeye yönelik yöntemlerle ilgili düşüncelere başvurmaktadır. Uluslararası düzeyde de matris aynı şekilde

işlemektedir. Nihai sonuç, “öteki”nin -Orta Asya örneğinde devletlerin- “toplum” ile ilgili nasıl davranacağına dair düşüncelerinin İslamcılığın geleceğini belirleyeceğidir. Bu bağlamda devletlerin demokratikleşme yönünde atacakları adımların radikal İslamcılığı zayıflatacağını söylemek de mümkündür (Ülger, 2008: s. 454).

3.3.2.3. Bölgesel ve Uluslararası Güvenliğe Tehdit Olarak İslamcılık

Orta Asya devletleri, İslam'ın geleneksel olmayan tezahürlerini devlete yönelik varoluşsal tehditler olarak göstererek İslami uyanışı “güvenli hale getirmek” için çabalamışlardır (Human Rights Watch, 2002). İslamcılığın bölgesel ve uluslararası güvenliğe yönelik bir tehdit olarak algılanması, İslami radikalizmin düşünsel zemini ve dünyanın muhtelif bölgelerindeki radikal İslamcılarının şiddeti bir yöntem olarak kullanmalarıyla ilgilidir. Kafkasya'daki Çeçen direnişi ve Taliban'ın iktidarı ele geçirene kadar Afganistan'da verdiği silahlı mücadele İslamcılığın uluslararası bir tehdit olarak algılanmasına sebep olan örneklerden yalnızca ikisidir.

Orta Asya cumhuriyetlerinin Afganistan'a olan coğrafi yakınlığı İslamcılığın bölgesel bir güvenlik sorunu olarak algılanmasına sebep olmuştur. Tacik İç Savaşı sırasında Afganistan ile Tacikistan İslamcıları arasında bağlantılar olduğunun anlaşılması söz konusu güvenlik ile ilgili endişeleri desteklemiştir (Nojumi, 2002: s. 191). Afganistan'da Orta Asya cumhuriyetlerindeki İslamcı örgütlere maddi destek sağlayabilecek bir rejim kurulma olasılığı, Kırgız, Tacik ve Özbek makamlarının Rusya'nın Afganistan sınırına askeri müdahalesine razı olmalarına sebebiyet vermiştir. Afganistan'daki çatışmanın sınır ötesine yayılması yalnızca Tacikistan'ı değil başta Özbekistan olmak üzere tüm Orta Asya devletlerini endişelendirmiştir.

2001 yılında Taliban neredeyse BDT'nin güney sınırlarına dayanınca Orta Asya devletleri ve Rusya, Taliban'ın yerel radikal İslamcılar ile bir ittifak oluşturup savaşı tüm Orta Asya'ya, hatta Rusya içlerine kadar yaymalarından endişe duymuştur. BDT Müşterek Silahlı Kuvvetler Yüksek Komutanlığı'nın dağılması, barış güçlerini ortaklık altyapısından yoksun bırakmış ve çok taraflı bir çözümü zorunlu kılmıştır (Rotar, 2002: s. 89-93). 1993'ün sonunda, Tacikistan'da birçoğu Rus olan 25.000 asker vardı. 1994 yılındaki Tacikistan cumhurbaşkanlığı seçimleri BM himayesinde geçici bir ateşkes döneminde gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, barış misyonu

şiddetin siyasi amaçlarla kullanımını en aza indirmek konusunda yetersiz kalmıştır (Serrano, 2003: s. 174). Yine de Tacikistan ile Afganistan arasındaki sınır tam anlamıyla kapatılmamış olmasına rağmen, sınır koruma girişiminin bir miktar etkili olduğu da söylenebilir (Neumann ve Solodovnik, 1996: s. 96).

Orta Asya devletlerini ilgilendiren İslamcılığın ikinci örneği, Çeçenistan ve Kafkasya'nın muhtelif bölgelerinde birbirini izleyen çatışmaları kapsamaktadır. 1994 ve 1996 arasındaki ilk Çeçen Savaşı sırasında, Arapların liderlik ettiği küçük ama etkili bir uluslararası cihatçı savaşçı grubu mücadeleye katılmış, Şamil Basayev, Arbi Barayev ve Movladi Udugov gibi yerel direnişçi liderlerle ittifak kurmuştur. Böylece Orta Doğu İslamcılardan yardım alınmaya başlamıştır (Hill vd 2005: s. 2; Ware, 2005). Savaştan sonra Çeçenistan, isyancıların lideri durumundaki Aslan Mashadov öncülüğünde suni bir bağımsızlık kazanmıştır (Gakaev, 2005: 30-31). Mashadov, Basayev'in ve Arap grubu lideri Hattab'ın güçlerini bastırmayı başaramamış; savaş lordlarının, suç çetelerinin ve radikal İslamcıların gücü ve yaygınlığı artmıştır.

Radikal İslamcılar, Çeçenistan'da askeri eğitim kampları kurmuşlar, Güney Rusya ve Orta Asya'nın her yerinden gelen cihatçıları toplayarak onlara askeri eğitimin yanı sıra siyasi ve dini telkinler sunmuşlardır (Kramer, 2004-2005: s. 7). Görünürde Çeçenistan'daki İslamcı savaş lordlarıyla mücadele etme çabası içinde olan Mashadov parlamentoyu dağıtmış, Sudan'dakine benzer bir anayasa imzalamış ve bölgede şeriat mahkemelerini kurdurmuştur (Ware, 2005: s. 99). Bu mahkemeler, zina ve eşcinselliği de içeren suçlar için kırbaç, sakatlama ve ölüm cezaları vermişlerdir. Mashadov hükümetinin takip ettiği politikalar Çeçenistan'a istikrar getirmemiş, tam tersine bölgeyi kaosu içine sürüklemiştir. Bu dönemde Çeçen İslamcılar ile kamplarda eğitim veren Suudi ve Afgan cihatçılar arasında gelişen bağlantılar Orta Asya radikal İslamcılarını içine almıştır. Çeçen çatışması, 1999'da bir grup İslamcı savaşçının Batı Dağıstan'daki on köyü ele geçirip İslam cumhuriyeti ilan etmesiyle yeniden alevlenmiştir. Basayev ve Hattab grupları çatışmaların fitilini ateşleyen bu eylemleri üstlenmişlerdir (Ware, 2005: s. 32-34).

Afganistan ve Çeçenistan'da yaşanan İslami radikalizm ile bağlantılı gelişmeler, radikal İslamcı hareketin büyüyerek diğer ülkelere domino etkisi yapma ve küresel bir çatışma rezonansı oluşturma ihtimalini beraberinde

getirmiştir. Bu ihtimal aynı zamanda kültürel ve politik olarak benzer, ancak coğrafi olarak yakın olmayan çevreler arasında fikirlerin yayılma kapasitesine de atıf yapmaktadır. Çatışma rezonansının temel unsurlarından biri, bitişik olmayan coğrafi alanlarda eşzamanlı olarak benzer toplumsal ve politik koşulların varlığıdır. Buna ek olarak, bilgi teknolojilerindeki gelişmenin çatışma rezonansını teşvik etmedeki rolü, İslamcı ideolojinin ve örgütlerin yayılmasına ve nüfuzunu artırmasına doğrudan katkı yapan başka bir faktör olarak görülebilir. Bilgi teknolojilerindeki gelişmelerin temel etkisi önceden erişilemeyen bilgileri yaymak konusunda devlet dışı aktörlerin doğrudan hedef kitlelere hitap etmesine olanak tanıyarak siyasal iletişimi kuvvetlendirmektir (Dartnell, 2003: s. 478). Bu durum Orta Asya'da özellikle Hizb-ut Tahrir'in faaliyetlerine yansımıştır. Hizb-ut Tahrir günümüzde mesajlarını yaymak için basılı yayınlardan ziyade internet gibi modern iletişim teknolojilerinden kapsamlı bir şekilde yararlanmaktadır (Johnson, 2007: s. 72).

11 Eylül'den sonra "Teröre Karşı Savaş"ın ortaya çıkışı, hem küresel hem de bölgesel bir fenomen olarak Orta Asya'daki İslamcılığa karşı uluslararası ilgiyi yeniden canlandırmıştır. İslam, zamanında Sovyet iktidarına karşı potansiyel bir Batı müttefiki olarak görülmüşken Soğuk Savaş'ın sonunda İslamcılık Batı için fırsattan çok tehdit olarak yeniden tanımlanmıştır. Orta Asya bağımsız hale gelir gelmez, Batı için bölgedeki İslamcılar "iyi Müslümanlar" olmaktan çıkıp korku ve tehdit nesnesi haline gelmiştir. İslami radikalizm ve ona karşı koyma ihtiyacı Batılıların İslam algısını da yeniden şekillendirmiştir. Sonuçta, İslam temelli tüm politik faaliyetler radikalizm tehdidi bağlamında abartılmıştır (Khalid, 2007: s. 116-117).

Büyük güçler tarafından Orta Asya'nın İslami potansiyeli, küresel radikal İslamcı ağlar ile ilişkilendirilmiştir. Örneğin, Orta Asya'daki Vahhabiliğin Suudi Arabistan merkezli Ehl-i Sünnet hareketi tarafından desteklendiği öne sürülmüş, Çin'in Doğu Türkistan'daki Müslüman Uygur azınlığa karşı yürüttüğü politikalar farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmeye başlanmıştır (Haghighi, 1995: s. 94). Bölge ülkeleri açısından da bu durum hem bir güvenlik riski hem de etnik dayanışma örneği sergilenecek bir alan olarak görülmüştür. Örneğin, 2003 yılında Kırgızistan Uygurlarının düzenlediği bir kongrede Uygur Cemiyeti Başkanı, Kırgızistan'daki Uygur azınlığının "Çin'deki ayrılıkçı Uygular" ile aynı olmadıklarını ifade etmiştir (Central

Asia-Caucasus Analyst, 2003(a): s. 16). Bununla birlikte bazı araştırmacılar Doğu Türkistan'daki direniş hareketi ile Orta Asya'daki İslamcı örgütler arasında bağlantılar olduğunu da öne sürmüşlerdir (Oresman ve Steingart, 2003: s. 10).

“Teröre Karşı Savaş”, Orta Asya cumhuriyetlerine İslamcılığa karşı yeni baskıcı uygulamalara girişmek için önemli bir fırsat sunmuştur (Central Asia-Caucasus Analyst, 2003(b): s. 13). Bu bağlamda bölgedeki iktidarların siyasal protestolara yönelik davranışları uluslararası toplum tarafından “Teröre Karşı Savaş” bahanesi altında muhalifleri yok etme çabası olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bölgedeki rejimlerin katı stratejileri, özellikle genç nüfusu radikal İslamcı gruplara savurduğuna yönelik iddialar da ortaya atılmıştır (Johnson, 2007: s. 240). Orta Asya cumhuriyetlerinin Afganistan'a gerçekleştirilen ABD öncülüğündeki uluslararası müdahaleye sağladığı maddi destek, 2003'te Irak'a ABD müdahalesine karşı çıkılmasıyla birlikte değerlendirildiğinde kamuoyu tarafından çelişki olarak görülmüştür (Central Asia-Caucasus Analyst, 2003(c): s. 14-15).

Çelişkili görünen devlet politikaları bölgedeki jeopolitik manevraların bir parçası olarak değerlendirilebilir. Orta Asya'daki iktidarlar ABD'nin, “Teröre Karşı Savaş”ta verilecek yardım karşılığında otoriter rejimlerin uygulamalarına göz yumacağını düşünmüşlerdir. Ancak uluslararası toplum bu meseleye karşı duyarlı davranmış, Kırgızistan ve Özbekistan'dan insan hakları, demokrasi ve serbest piyasa reformlarının gerçekleştirilmesini talep etmeye devam etmişlerdir (Central Asia-Caucasus Analyst, 2003(c): s. 277-278; Simons, 2007: s. 277). Orta Asya'daki “Teröre Karşı Savaş”ın gösterdiği şey, bölgedeki iktidarların rejimlerini desteklemek için dışsal koşullara olan bağımlılığını ve aktörlerin uluslararası dinamikleri kendi avantajlarına çevirme konusundaki kapasitelerini ortaya çıkarmasıdır.

SONUÇ

Birinci bölüm altında çalışmada kullanılan metodolojik, kuramsal ve kavramsal çerçeve ele alınmıştır. Metodolojik çerçevede Orta Asya'da İslam'ın Sovyetler Birliği dağılana kadar olan süreçteki tarihsel gelişimini karşılaştırmalı tarih yöntemiyle incelenmesi güncel durumda yapılacak analizlerin anlam kazanmasına yardımcı olacağı düşünülerek ikinci bölümde incelenmiştir.

Kuramsal çerçevede İslam'ın uluslararası ilişkiler alanında yeterince kuramsallaştırılmamış olmasının sebepleri açıklanarak İslam özelinde düşünsel etkenlerin mevcut uluslararası ilişkiler teorileri içerisindeki yeri tartışılmıştır. Bu bağlamda İslam'ın kuramsallaştırılması ve uluslararası ilişkilerde vaka analizlerine uygulanması konusunda inşacı bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Kavramsallaştırma kurgulanırken ideoloji olarak İslamcılık, Marx ve Mannheim'ın konuya yönelik tartışmalarından faydalanarak ortaya çıkarılan sentez modele göre değerlendirildiğinde ideoloji olarak İslamcılığın Orta Asya'da üç türde somutlaştığı ve örgütlenme seviyesinde kendini gösterdiği tespit edilmiştir. İslami fundamentalizm, İslami radikalizm ve yeni-gelenekçi İslamcılık olmak üzere söz konusu tipolojiler Orta Asya'daki toplumsal, ideolojik örgütlenme bazlı hareketlilikler ve din – devlet ilişkilerinin temel dinamizmini temsil etmektedir.

İdeoloji olarak İslamcılığın Orta Asya'daki varlığı ve geleceğine yönelik uluslararası ilişkiler analizi yapabilmek adına ideolojiye inşacı yaklaşım eklemlenerek oluşturulan analiz modeli güncel durum hakkında hem açıklayıcı hem de yorumsamacı bir değerlendirmede bulunmak çabasına yardımcı olmuştur.

Orta Asya'da Müslümanlarının tamamı halen Sovyetler Birliği sonrası kurulan seküler idareler altında yaşamaktadır. Orta Asya'da devletlerindeki Sovyet devamı kurumsal yapı İslamcılığı her zaman tehdit olarak görmüştür ve İslamcılarının güç kazanmaması için sürekli baskı ve engellemelere başvurmuştur.

Orta Asya devletlerinin mevcut Sovyet mirası yapısal durumları İslamcılığın devletler tarafından meşru bulunmayan örgütlenmeler düzeyinde somutlaşmasını hızlandırmıştır. Bu doğrultuda İslami radikalizm; Özbekistan İslami Hareketi, İslami fundamentalizm; Hizb-ut Tahrir ve yeni-gelenekçi İslamcılık ise İslami Rönesans Partisi ve Gülen Hareketi olarak Orta Asya'nın uluslararası ilişkiler dinamiklerini etkileyen yapılar olarak hali hazırda faaliyet göstermeye devam etmektedir.

Orta Asya'da yaşayan halklar henüz 8. yüzyılda İslam'ı Müslüman olmuşlardır. Musevilik, Hristiyanlık, Maniheizm ve Budizm gibi dinler burada varlık gösterememişlerdir. Çarlık Rusyası ve sonrasında Sovyetler Birliği döneminde kadar bölgede kurulan imparatorluklar ve devletlerin temel dokusu İslam'a dayandırılmıştır.

Rus işgalinin ardından Müslümanlar silahlı mücadele, düşünce düzeyinde reform çabaları ve işgacilerle işbirliği yapmak suretiyle üç biçimde İslam'ı canlı tutmaya çalışmışlardır. Silahlı mücadele 1918-1928 yılları arasında Basmacı Hareketi tarafından yürütülmüş ve başarısızlığa uğramıştır. Düşünce düzeyinde reform çabaları ceditçi ulema tarafından hayata geçirilmek istenmiş ancak Rusların menfi uğraşları sonucu başarılı olamadan tarihe gömülmüştür. Bazı ceditçiler ve sosyalistler ise Orta Asya özelinde işgalci Ruslar ve Bolşevikler ile işbirliği yapmak istemiş, komünizm ve İslam arasında bir bağ kurmaya çalışmışlardır. Söz konusu üçüncü yöntem Sovyetler Birliği tarafından en tehlikeli direniş biçimi olarak adledilerek 1939 yılına gelesiye kadar bu yöntemi benimseyenler tamamen yok edilmişlerdir.

Orta Asya halklarının kimliklerinin asırlardır ayrılmaz bir parçası olan İslam Sovyetlerin dinsizleştirme politikaları çerçevesinde yok edilmeye çalışılmış, sosyalizmin başarısı bölge özelinde İslam'ın yok edilmesine bağlanmıştır. Anayasa ve kanunlarda tüm vatandaşlar eşit olarak tanımlanmışken uygulamada İslam'ın temsilcileri konumundaki ulema bazı temel haklardan yoksun bırakılıp halkın gözünde itibarsızlaştırılmıştır.

Kanunlarda inanç konusu din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması şeklinde tanımlanan laiklik ilkesi sınırlarında kalırken Sovyetler uygulamada bireyin ve ardından tüm toplumun ateistleştirilmesini hedeflemişlerdir. Bu tutum karşısında halk yaşamını devam ettirmek ve mesleki olarak ilerleyebilmenin koşulunu kendini ateist olarak tanımlamak olarak görmüş, çevresiyle başbaşaiken ise İslam'ı en azından kültürel düzeyde yaşamaya

devam etmiştir. Tüm bu baskılar neticesinde toplum ateistler ve dindarlar olmak üzere belirgin biçimde kamplaştırılmıştır.

1920-1930 arası dönemde ibadethaneler, kadılıklar, medreseler vb. dini kurumların tamamı kapatılmış, Basmacılık Hareketi ise Sovyetlerin propagandalarının gölgesinde halkı toplumsal direniş konusunda güdülemede yetersiz kalmıştır. Ulemanın bir kısmı bu süreçte Basmacıları desteklerken diğer kısmının Sovyetlerin yanında yer alması direniş ihtimalinin oluşmamasına katkı sağlamıştır. Müslümanların birlik olamayışı sonucu Sovyetler rejimi sağlamlaştırıp ulema ve aydınları soruşturmalar, idamlar ve sürgünler yoluyla yok etmişlerdir.

Orta Asya halkları Rus işgalinden bu yana arzu ettikleri merkezi bir dini kuruma Mahkeme-i Şeriye'nin açık kaldığı kısa süre hariç tutulduğunda ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra kavuşabilmişlerdir. Taşkent merkezli kurulan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi bölge Müslümanlarına kendisine koyulan sınırlandırmalar çerçevesinde hizmet etmiştir. Kurumun başında yer alan müftü Sovyetler Birliği'ne sadakati tam olması şartıyla seçimle iş başına gelmişlerdir. Bu durum İslam dünyasının geri kalanında söz konusu müftülerin Sovyet ajanı olarak eleştirilmelerine sebebiyet vermiştir.

Ruhani İdare gerek iç politikada gerekse dış politikada Sovyetler Birliği'nin politik amaçlarına hizmet edecek fetvalar yayınlamış ve faaliyetlerde bulunmuştur. Yine de yapılan işlerde doğrudan ve kati surette İslam'a aykırı bir hüküm bulunmayıp fetvalar verilirken daha çok İslam'ın yenilikçi yorumlarından faydalanılmıştır. Bu açıdan Sovyetler Birliği'nde yaşayan ulema İslam dünyasının geri kalanı tarafından ağır şekilde eleştirilse de küfür ve şirk ile suçlanmamışlardır.

Ruhani İdare'nin faaliyetlerinin de etkisiyle Sovyetler Birliği dağılma aşamasına geldiğinde Orta Asya'da halkın büyük çoğunluğu halen Müslüman olarak kaldığı gözlemlenmiştir. Ayrıca Orta Asya'nın yerleşik gelenek ve kültürü de halkın İslam'a bağlı kalmasına katkı yapmıştır. Sovyetler Birliği'nin parçalanmasından sonra Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi bünyesinde yer alan temsilcilikler bağımsızlıklarını ilan ederek yeni kurulan cumhuriyetlere bağlanmışlardır.

Sovyetler Birliği ile Orta Asya arasındaki merkez-çevre eksenli emperyal ilişki; Orta Asya cumhuriyetlerinin Sovyet himayesi altında gömülü olduğu

kapalı bir uluslararası alt sistem yaratmıştır. Bu sistem içerisinde Sovyet politika yapımcılarının başlıca endişelerinden biri komünist rejime karşı bir İslamcı hareket olasılığı olmuştur. Böyle bir hareketi önleme çabası iki aşamalı bir politikayla sonuçlanmıştır. Birincisi, Orta Asya’nın siyasi olarak birimlere ve etnik olarak da ulus-devletleri bölünmesidir. İkincisi ise Orta Asya’nın yerli halklarının Sovyetleştirme politikalarıyla modern olarak asimilasyona tabi tutulmasıdır. Sovyet sonrası Orta Asya’nın İslami uyanışı ve İslamcılığın potansiyeli, Sovyetler Birliği’nin siyasal ve kültürel hegemonyasının başarısızlığı tarafından harekete geçirilmiştir. Sovyetler Birliği’nin çöküşü jeopolitik ve ideolojik olmak üzere iki boyutlu gerçekleşmiştir. Bununla birlikte, Orta Asya’nın 70 yıl boyunca Sovyet sistemi içinde hapsolması, bölgenin jeopolitiği ve kültürü açısından kalıcı bir iz bırakmıştır.

İslamcı hareketlerin gözden geçirilmesine, İslami uyanışa devlet düzeyindeki tepkilere ve Orta Asya’daki İslamcı “tehdit”e ilişkin uluslararası algılara dayanarak özne açısından ideoloji modellemesine göre değerlendirdiğimizde İslamcılığın potansiyelinin bölgede belirgin şekilde sınırlı kaldığını söylemek mümkündür. Bu sınırlılık kısmen Sovyetlerin milliyetler politikası ekseninde İslam’ın resmi olarak tanınan çeşitli milliyetçiliklere tabi kılınmasından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda, Sovyetler Birliği döneminde İslami pratikleri geleneksel entelektüel ve düşünsel temelinden koparılması ve İslam’ın devletin kontrolünde baskılanması da söz konusu sınırlılığa katkıda bulunmuştur. Bireylerin güdülenmesi açısından İslamcı argümanlara başvurulsa da İslamcı hareketlerin esas başarısı daha çok iktidarların Sovyet mirası seküler ve baskıcı politikalarının etkisiyle gerçekleşmiştir.

Toplumsal ve bireysel bir seferberlik aracı olarak İslamcılığın açık sınırlılıklarına rağmen bu ideoloji bölgedeki devletler tarafından hem kendi otoritelerine yönelik bir tehdit hem de bu otoritenin meşruiyetini güçlendirmenin bir yolu olarak görülmüştür. Devletin İslami ifadeyi bastırma ve kontrol etme çabaları, İslamcılık algısını (nesne olarak ideoloji) ve bölgedeki İslamcılık gerçekliğini (özne olarak ideoloji) anlamlandırmayı sağlayan modellemelere göre değerlendirildiğinde; beş Orta Asya cumhuriyetinin hepsinde farklı derecelerde mevcuttur. Bu eğilim, İslamcılığın Orta Asya’daki olasılıklarının küresel İslamcı örgütler

bağlamında; dolayısıyla da bölgesel ve uluslararası güvenliğe yönelik bir tehdit olarak algılandığı uluslararası düzeyde de gözlenmektedir.

Orta Asya'da komünizm sonrası dönemde İslamcılığın nesne ve özne olarak ideoloji modellemelerindeki uyumsuzluk İslam'ın bireyleri harekete geçirme aracı olamayacağı, İslamcılığın türlerinin mevcut rejimlerin meşruiyetine bir meydan okuma teşkil etmediği, bölgedeki İslamcı hareketlerin etkin olmadığı veya bölgesel ve uluslararası güvenliğe tehdit oluşturmadıkları anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte ideolojinin ikili modellemesi, İslamcılığın üç biçimde ortaya çıkan tezahürlerinin tek bir kavramsal çerçeve aracılığıyla değerlendirilmesine olanak sağlamıştır.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

- Abdusamedov, Anvar İ. (1973). Özbekistan'da Ateistik Dünyakaraşnıng Karar Tapışı. Taşkent: Ozbekistan SSR Fenler Akademiyası Neşriyatı.
- Abdusamedov, Anvar İ. (1979). Özbekistan'da Ateizm Tarakkiyatnıng Asası Baskıçları. Taşkent: Ozbekistan SSR Fenler Akademiyası Neşriyatı.
- Abdusamedov, Anvar İ. (1984). Sosyal Tarakiyat ve İslam. Taşkent: Ozbekistan SSR Fenler Akademiyası Neşriyatı.
- Abdovakhitov, Abduljabar (2003). Uzbekistan: Center of Confrontation between Traditional and Extremist Islam in Central Asia. Connecticut: The Nixon Center Press.
- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, Bryan S. Turner (2000). Dictionary of Sociology. London: Penguin Books.
- Ahadov, Abdulla (1989). İslam Zamanga Maslaşganda. Taşkent: Ozbekistan Neşriyatı.
- Ahmedov, Boriboy (1992). Özbek Ulusu. Taşkent: Nur Yayınevi.
- Ahmedov, Boriboy (1994). Tarihtan Sabaklar. Taşkent: Ökituvçi Yayınevi.
- Ahmet Cevdet Paşa (1994). Tarih-i Cevdet 1. Cilt (Çev. Dünder Günay, Haz. Mümin Çevik). İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Aka, İsmail (1989). "Timurlular Devleti". (Ed.) Hakkı Dursun Yıldız. Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi Cilt 9. İstanbul: Çağ Yayınları.
- Akçalı, Pınar, Ertan Efeğil (2003). Orta Asya'nın Sosyo-Kültürel Sorunları – Kimlik, İslam, Milliyet ve Etnisite, İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Akiner, Shirin (1994). "Post-Soviet Central Asia: Past is Prologue". (Ed.) Peter Ferdinand. The New States of Central Asia and Their Neighbours. New York: The Royal Institute of International Affairs, Council on Foreign Relations Press: ss. 4-35.

- Akiner, Shirin (1995). *Sovyet Müslümanları* (Çev. Tufan Buzpınar, Ahmet Mutu). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Akiner, Shirin (2005). *Violence in Andijan 13 May 2005: An Independent Assessment*. Sweden: Silk Road Paper.
- Akpınar, Turgut (1993). *Türk Tarihinde İslamiyet*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alkan, Haluk (2011). *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Siyasal Hayat ve Kurumlar*, Ankara: USAK Yayınları.
- Alkan, Haluk (2016). *Türkmenistan'da Bağımsızlık Sonrası İç Siyasal Yapı*. (Ed.) Kamber Kasım. *Türkmenistan*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları: ss. 59-95.
- Alperen, Abdullah (2003). *Sosyolojik Açından Türkiye'de İslam ve Modernleşme*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Allworth, Edward (1988). *Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival*. London: Duke University Press.
- Arı, Selçuk, Okan Arslan (2005). *Uluslararası İlişkiler ve Din*. Ankara: Platin Yayıncılık.
- Arslan, Ahmet (2009). *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aslan, Reza (2006). *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House.
- Atar, Fahreddin (1979). *İslam Adliye Teşkilatı: Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Atkin, Muriel (1997). "Thwarted Democratization in Tajikistan". (Ed.) Karen Dawisha and Bruce Parrott. *Conflict, Cleavage, and Change in Central Asia and the Caucasus*. Cambridge: Cambridge University Press: ss. 277-311.
- Aydın, Mustafa, Saule Baycaun (2005). "Tacik İç Savaşı ve Orta Asya'ya Etkileri". (Ed.) Mustafa Aydın. *Küresel Politikada Orta Asya*. Ankara: Nobel Yayınları: ss. 379-404.

- Aydolette, William O. (1969). "Quantification in History". (Ed.) Don K. Rowney ve James Q. Graham. *Quantitative History*. Homewood: The Dorsey Press: ss. 3-22.
- Azamhocayev, A. (1974). *Ozbekistan SSR'ın Teşkil Tapısı ve Rıvaclanması*. Taşkent: Ozbekistan SSR Fenler Akademiyası Neşriyatı.
- Babakhan, Ziyaaddin Khan Ibn Ishan (1980). *Islam and Muslims in the Lands of Soviets*. Moscow: Progress Publishers.
- Bacon, Elizabeth E. (1980). *Central Asians Under Russian Rule: A Study in Culture Change*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bala, Mirza (1989). "Buhara". TDV İslam Ansiklopedisi Cilt 2. Ankara: TDV Yayınları.
- Balcı, Bayram (2005). *Orta Asya'da İslam Misyonerleri: Fethullah Gülen Okulları*. (Çev. Ali Berktaş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baran, Zeyno (2004). *Hizb-ut Tahrir: Islam's Political Insurgency*. Washington: Nixon Center.
- Baran, Zeyno, Frederick S. Starr, Svante E. Cornell (2006). *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus: Implications for the EU*. Sweden: Silk Road Paper.
- Barnett, Michael (1996). "Sovereignty, Nationalism and Regional Order in the Arab States System". (Ed.) Thomas J. Biersteker ve Cynthia Weber. *State Sovereignty as Social Construct*. Cambridge: Cambridge University Press: ss. 148-189.
- Barthold, Vasiliy Vladimiroviç (1990). (Ed.) Hakkı Dursun Yıldız. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Barthold, Vasiliy Vladimiroviç (1991). "Ebülhayr". TDV İslam Ansiklopedisi Cilt 4. Ankara: TDV Yayınları.
- Bellamy, Christopher (2001). "Russian Army". (Ed.) Richard Holmes. *The Oxford Companion to Military History*. New York: Oxford University Press: 790-793.
- Bennigsen, Alexandre (1984). *SSCB'ndeki Müslümanlar* (Çev. Selim Taygan). Ankara: Mavi Yayınları.

- Bennigsen, Alexandre (1989). "İslam and Political Power in the USSR". (Ed. Gustavo Benavides, M. W. Daly). Religion and Political Power. Albany: State University of New York Press.
- Bennigsen, Alexandre, Chantal Lemerrier-Quelquejey (1961). The Evolution of the Muslim Nationalities of the USSR and Their Linguistic Problems. Oxford: Central Asian Research Center.
- Bennigsen, Alexandre, Chantal Lemerrier-Quelquejey (1981). Stepte Ezan Sesleri: Sovyet Rejimi Altında İslam'ın 400 Yılı (Çev. Nezih Uzel). İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Bennigsen, Alexandre, Chantal Lemerrier-Quelquejey (1981). Sultan Galiyev ve Sovyet Müslümanları (Çev. Nezih Uzel). İstanbul: Hür Yayın.
- Bennigsen, Alexandre, Chantal Lemerrier-Quelquejey (1988). Sufi ve Komiser: Rusya'da İslam Tarikatları (Çev. Osman Türer). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bennigsen, Alexandre, Enders S. Wimbush (1979). Muslim National Communism in the Soviet Union: A Revolutionary Strategy for Colonial World. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bennigsen, Alexandre, Marie Broxup (1983). The Islamic Threat to the Soviet State. New York: St. Martin's Press.
- Berger, Peter L. (1999). The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington: Eerdmans/Ethics and Public Policy Center.
- Bilhan, Saffet (1992). Eğitim Felsefesi. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Black, Antony (2001). The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present. New York: Routledge.
- Bleuer, Christian (2012). Instability in Tajikistan? The Islamic Movement of Uzbekistan and Afghanistan Factor. Bışkek: OSCE Academy.
- Bloch, Marc (1985). "Avrupa Toplumlarının Karşılaştırmalı Tarihi İçin". (Ed.) Ali Boratav. Anales Okulu İzinde Tarih ve Tarihçi. İstanbul: Alan Yayınları: ss. 20-49.

- Bondarevsky, Grigory, Peter Ferdinand (1994). "Russian Foreign Policy and Central Asia". (Ed.) Peter Ferdinand. *The New States of Central Asia and Their Neighbours*. New York: Council on Foreign Relations Press: ss. 36-54.
- Bonvalot, Gabriel (ty). *Esir Yurt Orta Asya'dan* (Çev. M. Reşat Uzmen). İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Booth, Ken (1995). "International Relations Theory vs. the Future". (Ed.) Ken Booth ve Steve Smith. *International Relations Theory Today*. University Park: The Pennsylvania State University Press: ss. 328-350.
- Bulaç, Ali (1997). *İslam ve Fundamentalizm*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bulaç, Ali (2008). *Din, Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği*. İstanbul: Ufuk Kitap.
- Bull, Hedley (2002). *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. New York: Columbia University Press.
- Caroe, Sir Olaf (ty). *Sovyet İmparatorluğu: Sömürülen Topraklar*. İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Castagne, Joseph (1991). *Orta Asya Bozkırlarında Bir Osmanlı Generali: Enver Paşa* (Çev. M. Reşat Uzmen). İstanbul: Orkun Yayınları.
- Critchlow, James (1989). "Islam and Nationalism in Central Asia". (Ed.) Pedro Ramet. *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*. Durham: Duke University Press.
- Critchlow, James (1991). *Nationalism in Uzbekistan: A Soviet Republic's Road to Sovereignty*. Oxford: Taylor & Francis.
- Curtiss, John Shelton (1953). *The Russian Church and the Soviet State (1917-1950)*. Boston: Little, Brown and Company.
- Çakır, Ruşen (1990). *Ayet ve Slogan, Türkiye'de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Danişmend, İsmail Hakkı (1978). *Türk Irkı Niçin Müslüman Oldu*. Konya: Milli Ülkü Yayınevi.
- Dar-ul Ummah (2010). *Hizb-ut Tahrir*. Beyrut: Dar-ul Ummah Basın Yayın Dağıtım.

- Dawisha, Karen, Helene Carrere D'encausse (1983). "Islam in the Foreign Policy of the Soviet Union: A Double-Edged Sword?". (Ed.) Adeed Dawisha. *Islam in Foreign Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'encausse, Helene Carrere (1988). *Islam and the Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia*. London: I. B. Tauris & Co.
- D'encausse, Helene Carrere (1992). *Sovyetler'de Müslümanlar* (Çev. Adnan Tekşen). İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- D'encausse, Helene Carrere, Stuart Schram (1966). *Asya'da Marksizm ve Milliyetçilik* (Çev. Sevil Avcıoğlu, Adil Aşçıoğlu). İstanbul: Yön Yayınları.
- De Blocqueville, Henri de Couliboef (1986). *Türkmenler Arasında* (Çev. Rıza Akdemir). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- De Nevers, Renée (1994). *Russia's Strategic Renovation*. United Kingdom: Brassey's Limited.
- Der Darian, James, Michael Shapiro (1989). *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings in World Politics*. Lexington: Lexington Books.
- Demirtepe, Mustafa Turgut (2006). "Orta Asya'da Radikalizm Otokrasi ve Terör". (Ed.) İhsan Bal. *Terörizm: Terör, Terörizm ve Küresel Terörle Mücadelede Ulusal ve Bölgesel Deneyimler*, Ankara: USAK Yayınları.
- Devlet, Nadir (1985). *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Dougherty, James E., Robert L. Pfaltzgraff (2001). *Contending Theories of International Relations: A Comprehensive Survey*. New York: Addison Wesley Longman.
- Eagleton, Terry (1991). *Ideology: An Introduction*. London: Verso.
- Elshtain, Jean Bethke (1995). "International Politics and Political Theory". (Ed.) Ken Booth ve Steve Smith. *International Relations Theory Today*. University Park: The Pennsylvania State University Press: ss. 261-278.

- Epkenhans, Tim (2016). *The Origins of the Civil War in Tajikistan: Nationalism, Islamism and Violent Conflict in Post-Soviet Space*. New York: Lexington Books.
- Esposito, John L. (1999). *The Islamic Threat: Myth or Reality*. New York: Oxford University Press.
- Fitrat, Abdurrauf (1991). (Ed.) Minhacuddin Haydar. *Emir Alim Hanning Hukumranlık Devri*. Taşkent: Ozbekistan Yazuvçular Uyuşması Hayriye Neşriyatı.
- Fierman, William (1997). "Political Development in Uzbekistan: Democratization?". (Ed. Karen Dawisha, Bruce Parrott). *Conflict, Cleavage, and Change in Central Asia and Caucasus*. Cambridge: Cambridge University Press: ss. 360-408.
- Foucault, Michel (1990). *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (2003). *Society Must Be Defended: Lectures At The College De France, 1975-1976*. New York: Picador.
- Gakaev, Dzhabrail (2005). "Chechnya in Russia and Russia in Chechnya". (Ed.) Richard Sakwa. *Chechnya: From Past to Future*. London: Anthem Press: ss. 21-42.
- Garnett, John C. (1984). *Commonsense and the Theory of International Politics*. London: Macmillan.
- Garriyev, Ataliyevîç (1989). *Türkmenistan SSR Tarihi*. Aşkabat: Türkmenistan SSR Fenler Akademiyası Neşriyatı.
- Gedek, Ergün (2013). *Kaşif Kozinoğlu'nun Mezara Götürmediği Sırlar*. İstanbul: Aydınlık Yayınları.
- Gibb, Hamilton A. R. (1930). *Orta Asya'da Arap Fütuhâtı* (Çev. M. Hakkı). İstanbul: Evkaf Matbaası.
- Goldstein, Judith, Robert O. Keohane (1993). *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions and Political Change*. Ithaca: Cornell University Press.
- Görmez, Mehmet (1994). *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Griffiths, Martin (1999). *Fifty Key Thinkers in International Relations*. London: Routledge.
- Grunebaum, Gustave Edmund von (1962). *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. Berkeley: California University Press.
- Gulyamov, Yahya G. (1958). *Ozbekistan SSR Tarihi*. Taşkent: Ozbekistan SSR Fenler Akademiyası Neşriyatı.
- Güçlü, Abdulkaki, Erkan Uzun (2003). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Güler, Müjdat (2007). *Orta Asya ve Kafkaslara Türk Bakışı*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları.
- Haghighi, Mehrdad (1995). *Islam and Politics in Central Asia*. New York: St. Martin's Press.
- Haghighi, Mehrdad (2001). "Central Asia". (Ed.) Joel Krieger. *Oxford Companion to Politics of the World*. New York: Oxford University Press: ss. 119-120.
- Halliday, Fred (1995). "The End of the Cold War an International Relations: Some Analytic and Theoretical Conclusions". (Ed.) Ken Booth ve Steve Smith. *International Relations Theory Today*. University Park: The Pennsylvania State University Press: ss. 38-61.
- Hasani, Macit (1992). *Türkistan Baskını*. Taşkent: Adolat Yayınevi.
- Hayıt, Baymirza (1975a). *Sovyet Rusya Emperyalizmi ve Türk Dünyası*. Ankara: Güven Yayınları.
- Hayıt, Baymirza (1975b). *Türkistan, Rusya ve Çin Arasında* (Çev. Abdülkadir Sadak). İstanbul: Otağ Yayınları.
- Hayıt, Baymirza (1987). *Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslamın Bazı Meseleleri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Hill, Fiona, Anatol Lieven, Thomas de Waal (2005). *A Spreading Danger: Time for a New Policy Toward Chechnya*. Washington: Carnegie Endowment Press.
- Hiro, Dilip (1995). *Between Marx and Muhammad: The Changing Face of Central Asia*. London: HarperCollins Publishers.

- Hizb-ut Tahrir (2007). Mescid-i Aksa'dan Bir Nurun Doğuşu: Hizb-ut Tahrir'in Yola Çıkışı. İstanbul: Hizb-ut Tahrir / Türkiye Vilayeti Yayınları.
- Hocayev, Feyzullah (1997). "Buhara İnkılabının Tarihiğe Materyaller". (Ed.) A. Alimova. Feyzullah Hocayev: Hayatı ve Faaliyeti Hakkında Yengi Mulahazalar. Taşkent: Taşkent Fen Neşriyatı.
- Hoffman, Stanley (1984). Duties Beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethival International Politics. New York: University Press.
- Holdsworth, Mary (1959). Turkestan in the Nineteenth Century: A Brief History of Khanates Bukhara, Kokand and Khiva. Oxford: Central Asian Research Center.
- Hollis, Martin, Steve Smith (1990). Explaining and Understanding International Relations. Oxford: Clarendon Press.
- Hughes, M. Stuart (1977). Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930. New York: Vintage Books.
- Hunt, Kay E. (2003). Property and Prophets: The Evolution of Economic Institutions and Ideologies. Armonk: M.E. Sharpe.
- İlgar, İhsan (1988). Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İbn Fadlan (1975). Seyahatname (Çev. Ramazan Şeşen). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- İbnü'l Esir (2016). El-Kâmil fi't Tarih (Çev. Ahmet Ağırakçı, Abdülkerim Özeydin vd.). İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- İbrahim, Abdürreşid (1987). (Ed.) Mehmet Paksu. İslam Dünyası ve Japonya'da İslamiyet. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.
- İnalcık, Halil (1996). Osmanlı İmparatorluğu - Toplum ve Ekonomi. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- İnalcık, Halil (2019). Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600) (Çev. Ruşen Sezer). İstanbul: Kronik Kitap.
- İnan, Abdülkadir (1976). Eski Türk Dini Tarihi. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- İnan, Abdülkadir (1985). *Manas Destanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Johnson, Rob (2007). *Oil, Islam and Conflict: Central Asia since 1945*. London: Reaktion Books.
- Joldoshev, Altynbek (2015). “Kırgızistan (İç Politika)”. (Ed.) Turgut Demirtepe, Murat Yılmaz. *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Yıllığı 2013*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları: ss. 130-146.
- Kafalı, Mustafa (1976). *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kaiser, Robert J. (1992). “Nations and Homelands in Soviet Central Asia”. (Ed.) Robert A. Lewis. *Geographic Perspectives on Soviet Central Asia*. London: Routledge: ss. 37-73.
- Kamalov, İlyas (2011). *Rusya’nın Orta Asya Politikaları*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları.
- Kanlıdere, Ahmet (2006). “Musa Carullah”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları.
- Kara, Abdulvahap, Okan Yeşilot (2011). *Avrasya’nın Yükselen Yıldızı Kazakistan*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları.
- Kara, İsmail (2009). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karaağaçlı, Abbas (2013). “Orta Asya’da Güvenlik Sorunu: Tacikistan’ın Bedahşan Bölgesindeki Köktenci Hareketler”. (Ed.) Hasret Çomak, Ayegül Gökaltı Kutlu. *Uluslararası Güvenlik Kongresi 8-9 Ekim 2013 Bildiriler Kitabı*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları: ss. 1045-1050.
- Karpat, Kemal (2001). *İslam’ın Siyasallaşması*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kasım, Kamer (2010). “Tacikistan: Çok Boyutlu Bir İç Savaş”. (Ed.) Kemal İnât, Burhanettin Duran, Muhittin Ataman. *Dünya Çatışmaları: Çatışma Bölgeleri ve Konuları*. Ankara: Nobel Yayınları: ss. 507-515.

- Kavakçı, Yusuf Ziya (1975). Hisbe Teşkilatı: Bir İslam Hukuk ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluş ve Gelişmesi. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Kaymak, Erol (1993). Sultan Galiyev ve Sömürgeler Enternasyonalı. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Kazıcı, Ziya (1987). Osmanlılarda İhtisab Müessesesi. İstanbul: Kültür Basın Birliği.
- Keddie, Nikki R. (1968). An Islamic Response to Emperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”. Berkeley: University of California Press.
- Keddie, Nikki R. (1972). Scholars, Saints and Sufis. Berkeley: California University Press.
- Keohane, Robert O., Joseph Nye (1977). Power and Interdependence: World Politics in Transition. Boston: Little, Brown and Company.
- Khalid, Adeeb (2007). Islam After Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley: University of California Press.
- Khudayberdieva, Aziza (2014). “Russian and American Factor on Uzbekistan’s Security Policy: Russian Soft Power in Central Asia in Post-Soviet Period and Uzbekistan’s Role”. (Ed.) Hasret Çomak, Ayegül Gökalp Kutlu. Uluslararası Güvenlik Kongresi 8-9 Ekim 2013 Bildiriler Kitabı. Kocaeli: Kocaeli Ünversitesi Yayınları: ss. 631-637.
- Kısakürek, Necip Fazıl (1999). Dünya Bir İnkılap Bekliyor. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl (2012). İdeolocya Örgüsü. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kissinger, Henry (2016). Diplomasi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kitapçı, Zekeriya (1988). Türkistan’da İslamiyet ve Türkler. Konya: Nur Basımevi.

- Komash, Sharon (2004). *The Islamic Movement of Uzbekistan: An International Terrorist Organization or a Pioneer for a Social Struggle?*. San Jose: University for Peace Costa Rica.
- Komatsu, Hisao (1993). *20. Yüzyıl Başlarında Orta Asya'da Türkçülük ve Devrim Hareketleri*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Kömeçoğlu, Uğur (2000). "Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaat Hareketi", (Ed.) Nilüfer Göle. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad (2014). *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Kratochwil, Friedrich V. (1989). *Rules, Norms and Decisions: On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kravets, R., J. İsmailova (1983). *Toshkent-Orta Asiyoning Revolutsiyon Hrakat Markazi*. Taşkent: Ozbekistan SSR Fenler Akademiyası Neşriyatı.
- Kuhn, Thomas A. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kurat, Akdes Nimet (1940). *Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Kurat, Akdes Nimet (1980). "Islam in the Soviet Union". (Ed.) P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, B. Lewis. *The Cambridge History of Islam Cilt 1/B*. Cambridge: Cambridge University Press: ss. 627-643.
- Kurat, Akdes Nimet (1993). *Rusya Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kutlu, Sönmez (2008). *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Larrain, Jorge (1979). *The Concept of Ideology*. London: Hutchinson and Co.

- Latham, Andrew (2001). "Theorizing the Landmine Campaign: Ethics, Global Cultural Scripts and the Laws of War". (Ed.) Rosalind Irwin. *Ethics and Security in Canadian Foreign Policy*. Vancouver: UBC Press.
- Lazzerini, Edward (1994). "Through the Contact Lens Darkly: Soviet Muslims and Their Foreign Co-Religionists (1926-1986)". (Ed.) Shirin Akiner. *Political and Economic Trends in Central Asia*. London: British Academic Press: ss. 153-174.
- Lenin, Vladimir İlyiç (1990). *Din Üzerine* (Çev. Seçkin Selvi Cılızoğlu). Ankara: Ekim Yayınları.
- Levi, Scott (2007). "Turks and Tajiks in Central Asian History". (Ed.) Jeff Sahadeo and Russell Zanca. *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*. Bloomington: Indiana University Press: ss. 19-20.
- Lewis, Bernard (2003). *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Perennial/HarperCollins.
- Lewis, David (2008). *The Temptations of Tyranny in Central Asia*. (New York: Columbia University Press.
- Lings, Martin (1975). *What is Sufism?*. California: University of California Press.
- Liu, Morgan Y. (2007). "A Central Asian Tale of Two Cities". (Ed.) Jeff Sahadeo and Russell Zanca. *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*. Bloomington: Indiana University Press: ss. 66-83.
- Luchterhandt, Otto (1993). "The Council for Religious Affairs". (Ed.) Sabrina Petra Ramet. *Religious Policy in the Soviet Union*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukacs, John (1985). *Historical Consciousness or the Remembered Past*. New York: Schocken Books.
- Malashenko, Alexei V. (1994). "Islam and Politics in the Southern Zone of the Former USSR". (Ed.) Vitaly V. Naumkin. *Central Asia and Transcaucasia: Ethnicity and Conflict*. Westport: Greenwood Press: ss. 109-126.
- Malashenko, Alexei V. (1998). *Islamic Revival in Modern Russia*. Moscow: Carnegie Endowment Press.

- Mannheim, Karl (1936). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harvest Books.
- Mardin, Şerif (1993). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, Karl (1990). "Preface". (Ed.) Martin C. Spechler. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. New York: McGraw- Hill.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1960). *The German Ideology*. New York: International Publishers.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (2004). *The Communist Manifesto*. London: Penguin Books.
- Matveeva, Anna (2009). *The Perils of Emerging Statehood: Civil War and State Reconstruction in Tajikistan*. London: Crisis States Research Centre.
- Mayer, Lawrence C. (1989). *Redefining Comparative Politics: Promise Versus Performance*. Newbury Park: SAGE Publications.
- Meddeb, Abdelwahab (2003). *The Malady of Islam*. New York: Basic Books.
- Meriç, Cemil (2004). *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, Cemil (2013). *Umrândan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mernissi, Fatima (1993). *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Reading: Addison-Wesley Publishing.
- Meyer, Alfred G. (1967). *Communism*. New York: Random House.
- Morgenthau, Hans J., Kenneth W. Thompson (1958). *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf.
- Moussalli, Ahmad S. (1992). *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Lebanon: American University of Beirut.
- Mukminova, R. G., N. N. Habibullayev (1994). *Özbekistan Tarihi (XVI. Asr – XIX. Asrning Birinçi Yarmı)*. Taşkent: Ökituvçi Yayınevi.
- Musabaeva, Anara, Anara Moldosheva (2005). *The Ferghana Valley: Current Challenges*. Bişkek: UNİFEM.

- Mustafina, R. (2007). “Kazakistan’da İslamiyet’in Rolü”. (Ed.) Mehmet Saray. Kazakistan Tarihi (Makaleler). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: ss. 84-95.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1981). Islamic Life and Thought. Albany: Suny Press.
- Nazarbayev, Nursultan (2003). Kritik On Yıl. Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Neumann, Iver B., Sergei Solodovnik (1996). “The Case of Tajikistan”. (Ed.) Lena Johnson, Clive Archer. Peacekeeping and the Role of Russia in Eurasia. New York: Routledge: ss. 83-101.
- Nichol, James (2013). Turkmenistan: Recent Developments and U.S. Interests. Washington: Congressional Research Service.
- Nogayeva, Ainur (2011). Orta Asya’da ABD, Rusya ve Çin: Stratejik Denge Arayışları. Ankara: USAK Yayınları.
- Nojumi, Neamatollah (2002). The Rise of the Taliban in Afghanistan: Mass Mobilization, Civil War, and the Future of the Region. New York: Palgrave.
- Okulov, Aleksandr Fedorovich (1978). “Ateistik Terbiyaning Leninçe Prensipi ve Ateizmning Hazırgı Zamandagi Bazı Problemlari”. (Ed.) M. M. Hayrullayev. İlmi Ateizm ve Ateistik Terbiya. Taşkent: Ozbekistan SSR Fenler Akademiyası Neşriyatı.
- Olcott, Martha Brill (2005). Central Asia’s Second Chance. Washington: Carnegie Endowment Press.
- Olcott, Martha Brill (2007a). The Roots of Radical Islam in Central Asia. Washington: Carnegie Endowment Press.
- Olcott, Martha Brill (2007b). Sufism in Central Asia: A Force for Moderation or a Cause of Politicization. Washington: Carnegie Endowment Press.
- Olimova, Saodat, Farkhod Tolipov (2011). Islamic Revival in Central Asia: The Case of Uzbekistan and Tajikistan. Barcelona: Barcelona Centre for International Affairs.

- Olimova, Saodat, Muzaffar Olimov (2001). *The Islamic Renaissance Party*. London: Conciliation Resources.
- Onuf, Nicholas (1989). *World of Our Making*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Orta Asya İnsan Hakları Arşiv Merkezi (1999). *İslam Kerimov Hizb-ut Tahrir'e Karşı*. Moskova: Orta Asya İnsan Hakları Arşiv Merkezi.
- Ortaylı, İlber (2008). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Ortaylı, İlber (2018). *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Özdalga, Elisabeth (2006). *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*. (Çev. Gamze Türkoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Park, Alexander Garland (1957). *Bolshevism in Turkestan (1017-1927)*. New York: Columbia University Press.
- Polat, Fazlı (2007). *Kültürel Kimlikten Ulusal Kimliğe: Kırgızistan Örneği*. Ankara: Aktif Yayınları.
- Pomfret, Richard (2008). *Turkmenistan after Turkmenbashi*. Göttingen: PFH Forschungspapiere / Research Papers.
- Pospelovsky, Dimitry V. (1987). *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Przeworski, Adam, Henry Teune (1970). *The Logic of Comparative Social Inquiry*. New York: John Wiley.
- Radloff, Wilhelm (1986). *Sibirya'dan Seçmeler* (Çev. Ahmet Temir). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ramet, Sabrina Petra (1993). *Religious Policy in the Soviet Union*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rashid, Ahmed (1994). *The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism?*. London: Zed Books.
- Rashid, Ahmed (2002). *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven: Yale University Press.

- Reeves, Madeleine (2007). "Travel in the Margins of the State". (Ed.) Jeff Sahadeo and Russell Zanca. *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*. Bloomington: Indiana University Press: ss. 281-300.
- Ricoeur, Paul (2007). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
- Rippin, Andrew, Jan Knappert (1990). *Textual Sources for the Study of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Roberson, Barbara Allen (1996). "Islamic Fundamentalism". (Ed.) Iain McLean. *The Concise Oxford Dictionary of Politics*. Oxford: Oxford University Press, ss. 251-252.
- Rosenau, James N. (1992). "Governance, Order and Change in World Politics". (Ed.) James N. Rosenau ve Ernst-Otto Czempiel. *Governance Without Government: Order and Change in World Politics*. New York: Cambridge University Press: ss. 1-29.
- Roy, Olivier (2000). *The New Central Asia: The Creation of Nations*. New York: New York University Press, 2000.
- Ro'i, Yaacov (1990). "Iran's Islamic Revolution and the Soviet Muslims". (Ed.) David Menashri. *The Iranian Revolution and the Muslim World*. Oxford: Westview Press.
- Rorlich, Azade-Ayşe (1991). "Islam and Atheism: Dynamic Tension in Central Asia". (Ed.) William Fierman. *Soviet Central Asia: The Failed Transformation*. Boulder: Westview Press: ss. 186-218.
- Rudolph, Susanne, James Piscatori (1997). *Transnational Religion and Fading States*, Boulder: Westview Press.
- Ruzaliev, Odil (2004). *The Islamic Movement of Uzbekistan: Lines to Complete the Portrait*. Sweden: CA&C Press.
- Rywkin, Michael (1990). *Moscow's Muslim Challenge: Soviet Central Asia*. Armonk: M.E. Sharpe.
- Sabine, George H. (1959). *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt and Co.

- Sadibekov, Ulan (2014). *Understanding the Islamic Movement of Uzbekistan Through Social Movement Theory, and Analyzing and Evaluating Its Potential Threat to Kazakhstan*. California: Naval Postgraduate School.
- Sanay, Eyyüp (ty). *Marksizmin Din Politikası*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Saray, Mehmet (1975). *Rusya'nın Türk İllerinde Yayılması*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Saray, Mehmet (1987). *Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Saray, Mehmet (1993). *Özbek Türkleri Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayıncılık.
- Sarı, Yaşar, Mahmut A. Alpay (2010). "Özbekistan: Orta Asya'da Demokrasi Korkusu". (Ed.) Kemal İnat, Burhanettin Duran, Muhittin Ataman. *Dünya Çatışmaları: Çatışma Bölgeleri ve Konuları Cilt 1*. Ankara: Nobel Yayınları: ss. 517-538.
- Sarı, Yaşar (2015). "Kırgızistan (Dış Politika)". (Ed. Turgut Demirtepe, Murat Yılmaz). *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Yıllığı 2013*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları: ss. 147-161.
- Schwartz, Lee (1992). "The Political Geography of Soviet Central Asia: Integrating the Central Asian Frontier". (Ed.) Robert A. Lewis. *Geographic Perspectives on Soviet Central Asia*. London: Routledge: ss. 37-73.
- Serrano, Andres Smith (2003). "CIS Peacekeeping in Tajikistan". (Ed.) John Mackinlay, Peter Cross. *Regional Peacekeepers: The Paradox of Russian Peacekeeping*. Tokyo: United Nations University Press: ss. 156-182.
- Shepard, William (1982). *The Faith of a Modern Muslim Intellectual*. New Delhi: Indian Institute of Islamic Studies.
- Shishkin, Philip (2012). *Central Asia's Crisis of Government*. New York: Asia Society.

- Shozimov, Pulat, J. Sulaimanov, S. Abdullaev (2011). "Culture in the Ferghana Valley Since 1991". (Ed.) S. Frederick Starr. Ferghana Valley – The Heart of Central Asia, London: M.E.Sharpe: ss. 278-295.
- Simons, Thomas W. (2007). "The United States, Asian Security, and Central Asia before and after September 11". (Ed.) Van Wie Davis, Rouben Azizian. Islam, Oil, and Geopolitics: Central Asia after September 11, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers: ss. 271-285.
- Smirnov, Nikolai Aleksandroviç (1956). Islam and Russia: A Detailed Analysis of an Outline of the History of Islamic Studies in the USSR. Oxford: Central Asian Research Center.
- Smith, Steve (1995). "The Self-Images of a Discipline: A Genealogy of International Relations Theory". (Ed.) Ken Booth ve Steve Smith. International Relations Theory Today. University Park: The Pennsylvania State University Press: ss. 1-37.
- Sookhdeo, Patrick (2010). What is Islam?. Pennsylvania: Barnabas Fund.
- Strange, Susan (1994). States and Markets: An Introduction to International Political Economy. New York: St. Martin's Press.
- Strange, Susan (1995). "Political Economy and International Relations". (Ed.) Ken Booth ve Steve Smith. International Relations Theory Today. University Park: The Pennsylvania State University Press: ss. 154-174.
- Sullivan, Michael P. (2002). Theories of International Relations: Transition vs. Persistence. New York: Palgrave Macmillan.
- Szczsniak, Boleslaw (1959). The Russian Revolution and Religion: A Collection and Documents Concerning the Suppression of Religion by the Communists, 1917-1925. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Taheri, Amir (1991). Kızıl Gökte Hilal: Sovyetler'de İslamın Geleceği (Çev. Cüneyt Akalın). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Tasar, Eren (2017). Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia (1943-1991). Oxford: Oxford University Press.
- Taymas, Abdullah Battal (1966). Kazan Türkleri. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

- Telatar, Gökhan (2010). “Kırgızistan: Bir Demokrasi Adası mı?”. (Ed.) Kemal İnat, Burhanettin Duran, Muhittin Ataman. Dünya Çatışmaları: Çatışma Bölgeleri ve Konuları Cilt 1. Ankara: Nobel Yayınları: ss. 539-555.
- Thrower, James (1994). “Notes on Muslim Theological Education in the USSR in 1980s”. (Ed.) Shirin Akiner. Political and Economic Trends in Central Asia. London: British Academic Press: ss. 175-180.
- Tiesenhhausen, W. De (1941). Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler (Çev. İsmail Hakkı İzmirli). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Togan, Zeki Velidi (1981). Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, Cilt: 1 Batı ve Kuzey Türkistan. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Togan, Zeki Velidi (1969). Hatıralar. İstanbul: Tan Matbaası.
- Toshmuhammadov, Mehrali (2004). Civil War in Tajikistan and Post-Conflict Rehabilitation. Sapporo: Hokkaido University Center of Slavic Researches.
- Turan, Osman (1980). Selçuklular ve İslamiyet. İstanbul: Nakışlar Yayınevi.
- Türk, Fahri (2017). Güneşin Ayaklarındaki Ülke Tacikistan, Ankara: Astana Yayınları.
- Türkoğlu, İsmail (2010). “Tacikistan”. TDV İslam Ansiklopedisi Cilt 39. Ankara: TDV Yayınları.
- Uçar, Fuat (2007). Dış Türkler / Türk Dünyası’nın Parlayan 5 Yıldızı: Orta Asya Türklüğünün Tarihsel ve Kültürel Yapısı. Ankara: Fark Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1969). Sosyoloji Sözlüğü. İstanbul: MEB Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1991). Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ülkü, İrfan (2002). Moskova’yla İslam Arasında: Orta Asya. İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- Vambéry, Arminius (1993). Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi (Çev. Ahmet Özalp). İstanbul: Ses Yayınları.

- Vasquez, John A. (1995). "The Post-Positivist Debate". (Ed.) Ken Booth ve Steve Smith. *International Relations Theory Today*. University Park: The Pennsylvania State University Press: ss. 217-240.
- Voll, John (1982). *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder: Westview Press.
- Walker, Robert (1993). *Inside/Outside: International Relations as a Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walters, Philip (1993). "A Survey of Soviet Religious Policy". (Ed.) Sabrina Petra Ramet. *Religious Policy in the Soviet Union*. Cambridge: Cambridge University Press: ss. 3-30.
- Waltz, Kenneth (1979). *Theory of International Politics*. New York: McGraw-Hill.
- Wendt, Alexander (1999). *The Social Theory of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wetter, Gusstav A. (1976). *Bugünkü Sovyet İdeolojisi* (Çev. Cemil Ziya Şanbey). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Wight, Martin (1996). *International Theory: The Three Traditions*. London: Leicester University Press.
- Wolfe, Bertram D. (1957). *Khrushcev and Stalin's Ghost*. New York: Frederick A. Praeger.
- Wood, Allen (2001). "Karl Marx". (Ed.) Ted Honderich. *The Philosophers*. New York: Oxford University Press, ss. 167-172.
- Yakubovsky, A. Yu (1976). *Altın Ordu ve Çöküşü* (Çev. Hasan Eren). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yalçinkaya, Alaeddin (2004). *Yetmiş Yıllık Kriz – Sovyetler Birliği'nde Moskova-Türkler İlişkileri*. İstanbul: BETA Basım Yayım Dağıtım.
- Yalçinkaya, Alaeddin (2006). *Sömürgecilik, Pan-İslamizm Işığında Türkistan - 1856'dan Günümüze*. Ankara: Lalezar Kitabevi.
- Yavuz, M. Hakan (2005). *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.

- Yavuz, M. Hakan, John L. Esposito (2004). Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi. (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Yazıcı, Nesimi (1980). İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yıldız, Hakkı Dursun (1980). İslamiyet ve Türkler. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Zehfuss, Maja (2002). Constructivism in International Relations: The Politics of Reality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zenkovsky, Serge A. (1960). Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge: Harvard University Press.

2. Makaleler, Bildiriler ve Diğer Basılı Yayınları

- Abercrombie, Nicholas, Bryan S. Turner (1978). "The Dominant Ideology Thesis". British Journal of Sociology, 29(2), ss. 149-170.
- Ahmet, Mutahir (1995). "Tacikistan'da Kargaşa: İç ve Dış Güçlerin Rolü". Avrasya Etüdleri, 2(3), ss. 69-80.
- Akbarzadeh, Shahram (1999). "National Identity and Political Legitimacy in Turkmenistan". Nationalities Papers, 27(2), ss. 271-290.
- Akçalı, Pınar (2007). "Orta Asya'da Siyasal İstikrar ve Demokrasi Dengesi: Kırgızistan Örneği". ODTÜ Gelişme Dergisi, (34), ss. 113-136.
- Akdoğan, Salih (2014). Orta Asya'da Radikal İslam - Tacikistan Örneği. Yüksek lisans tezi. Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Akiner, Shirin (2003). "The Politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia". Religion, State & Society, 31(2), ss. 97-122.
- Alker, Hayward, Thomas Biersteker (1984). "The Dialectics of World Order: Notes for a Future Archeologist of International Savoir Faire". International Studies Quarterly, 28(2), ss. 121-142.
- Altıntaş, Ramazan (2002). "Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6(1), ss. 55-84.

- Alvi, N. Farhat (2009). "The Significant Role of Sufism in Central Asia". *Oriental College Magazine*, 84(3), ss. 17-31.
- Amanov, Şatlık (2007). *Sovyetler Birliği'nin Dağılmasından Sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin Orta Asya Politikası*. Doktora tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Anderson, John (1994). "Islam in the Soviet Archives: A Research Note". *Central Asian Survey*, 13(3), ss. 383-394.
- Arı, Tayyar (1996). "Sovyetler Birliği Sonrasında Avrasya: Din, Etnik Yapı, Ekonomi ve Dış Politika". *Avrasya Dosyası*, 3(4), ss. 27-44.
- Ashley, Richard K. (1988). "Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique". *Millennium: Journal of International Studies*, 17(2), ss. 227-262.
- Atayev, Vepa (2012). *Uluslararası Sistem ve Güvenlik Sorunlarının Türkmenistan Dış Politika Karar Alma Süreci Üzerine Etkileri*. Yüksek lisans tezi. Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Baimuratov, Beibit (2014). *Orta Asya'da Bir Güvenlik Örgütü Olarak Kolektif Güvenlik Anlaşması Örgütü*. Yüksek lisans tezi. İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Barthold, Vasiliy Vladimiroviç (1941-1942). "17. Asırda Özbek Hanları Saraylarındaki Merasim". *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, (1), ss. 184-192.
- Batunsky, Mark (1990). "Islam and Russian Culture in the First Half of the 19th Century". *Central Asian Survey*, 9(4), ss. 1-27.
- Baycaun, Saule (2001). "Orta Asya ve Özbekistan'da İslam ve Köktencilik". *Avrasya Dosyası*, 7(3), ss. 81-101.
- Bayram, Aydın (2015). "Büyük Britanya'daki İslami Akımlar". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1(3), ss. 390-415.
- Bedirhan, Yaşar (2014). "Değişen Orta Asya ve Kafkaslarda Radikal Unsurların Yükselişi". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(2), ss. 439-456.

- Bellin, Eva (2008). "Faith in Politics: New Trends in the Study of Religion and Politics". *World Politics*, (60), ss. 315-347.
- Bennigsen, Alexandre (1980). "Sovyet Müslümanları ve İslam Dünyası". *Türk Dünyası Araştırmaları*, (11), ss. 23-50.
- Bennigsen, Alexandre, Chantal Lemerrier-Quelquejay (1979). "Official" Islam in the Soviet Union". *Religion in Communist Lands*, 7(4), ss. 148-159.
- Bıçakçı, Ahmet Salih (2008). "Andijon'da Nima Bo'ldi?: Özbekistan'da Terör, Güvenlik ve Demokrasi". *Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları Dergisi*, 3(6), ss. 1-22.
- Bilgin, Vejdi (2005). "Gelenek ve Din: Türkmenistan'ın Dini Hayatında Gelenegin Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 5(2), ss. 101-124.
- Blanchard, Christopher M. (2008). *The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya*. Washington: CRS Report for Congress, Rapor No: RS21695.
- Blank, Stephan (1987). "The Contested Terraain: Muslim Political Participation in Soviet Turkestan (1917-1919)". *Central Asian Survey*, 6(4), ss. 47-73.
- Bodur, H. Ezber (2003). "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2), ss. 7-20.
- Bozkurt, Saynur Giray (2006). "Bağımsız Devletler Topluluğu'nda Renkli Devrimler - Kırgızistan Örneği". *Akademik İncelemeler Dergisi*, 1(1), ss. 118-138.
- Bryan, Fanny E. (1992). *State Efforts to Undermine Religious Allegiances: Themes and Arguments of Anti-Islamic Propaganda During the Soviet Period*. Doktora tezi, University of Illinois, Urbana.
- Bryan, Fanny E. (1986). "Anti-Islamic Propaganda: Bezozhnik (1925-1935)". *Central Asian Survey*, 5(1), ss. 29-47.
- Bull, Hedley (1976). "Martin Wight and the Theory of International Relations". *British Journal of International Studies*, (2), ss. 101-116.

- Canpolat, Zafer (2012). *Avrasya’da Yeni Bir Bölgesel Güvenlik Sorunu Olarak Fergana Vadisi (Etnik Çatışmalar ve Terörizm Ekseninde)*. Yüksek lisans tezi. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Checkel, Jeffrey (1998). “The Constructivist Turn in International Relations Theory”. *World Politics*, (50), ss. 324-348.
- Collins, Kathleen (2007). “Ideas, Networks, and Islamist Movements: Evidence from Central Asia and the Caucasus”. *World Politics*, (60), ss. 64-96.
- Cornell, Svante E. (1999). “Geopolitics and Strategic Alignments in the Caucasus and Central Asia”. *Perceptions Journal of International Affairs*, 4(2), ss. 1-14.
- Critchlow, James (1990). “Religious Nationalist Dissent in the Turkestan Communist Party: An Old Document Surfaces”. *Report on the USSR*, 2(3), ss. 19-21.
- Çağlar, Aytaç (2018). “Kazakistan’da Devlet, Dini Yaşam ve Sivil Toplum”. *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi*, 3(6), ss. 71-85.
- Çaman, Efe, Kenan Dağcı (2014). *Özbekistan’da İslam, Siyasi Sistem ve Radikalizm*. Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 4(8), ss. 8-22.
- Dalacoura, Katerina (2000). “Unexpected Politics? The Impact of Islam on International Relations”. *Millennium: Journal of International Studies*, 29(3), ss. 879-887.
- Dartnell, Michael (2003). “Weapons of Mass Instruction: Web Activism and the Transformation of Global Security”. *Millennium: Journal of International Studies*, 32(3), ss. 477-99.
- DeLegard, Helena Aymen (1987). “The Revolt of the Basmachi According to Red Army Journals”. *Central Asian Survey*, 6(3), ss. 1-35.
- D’encausse, Helene Carrere (1961). “Islam in the USSR”. *Central Asian Review*, 9(4), ss. 335-351.
- Diyarbakırlıoğlu, Kaan (2014). *Bölgesel Dinamikler Ekseninden Kazakistan Dış Politikası 1991-2001*. Doktora tezi. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

- Duran, Ahmet (2015). "İslam Hukukunda Sosyal Terbiye ve Kontrol Kurumu Olarak Hisbe Müessesesi". *EKEV Akademi Dergisi*, 19(64), ss. 9-39.
- Elebayeva, Ainura, Nurbek Omuraliev, Rafis Abazov (2000). "The Shifting Identities and Loyalties in Kyrgyzstan: The Evidence form the Field". *Nationalities Papers*, 28(2), ss. 344-349.
- Ersanlı, Büşra (2002). "History Textbooks as Reflections of the Political Self: Turkey (1930s and 1990s) and Uzbekistan (1990s)". *International Journal of Middle East Studies*, 34(2), ss. 337-249.
- Feyzi, Hadi (1929). "Oktebr İnkılabı Günlerinde Ulemalar". *Hudasızlar*, (10), ss. 14-15.
- Fıtrat, Abdurrauf (1992). "Hint Seyyahının Kıssası". *Şark Yıldızı*, (8), ss. 14-16.
- Fox, Jonathan (2001). "Religion as an Overlooked Element of International Relations". *International Studies Review*, 3(3), ss. 53-73.
- Fraser, Glenda (1987). "Basmachi". *Central Asian Survey*, 6(1), ss. 1-73.
- Fraser, Glenda (1988). "Alim Khan and the Fall of the Bokharan Emirate in 1920". *Central Asian Survey*, 7(4), ss. 47-61.
- Fredholm, Michael (2006). *Islamic Extremism as a Political Force*. Stockholm: Asian Cultures and Modernity Research, Rapor No: 12.
- Fredholm, Michael (2010). "From the Ferghana Valley to Waziristan and Beyond". *Islam, Islamism and Politics in Eurasia Report*, (22), ss. 2-5.
- Gapparova, Rabiga (2012). *Orta Asya'da Güvenlik Sorunları ve Dış Müdahalelerin Rolü*. Yüksek lisans tezi. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gasper, Phil (2004). "The Classics of Marxism: The German Ideology". *International Socialist Review*, (33).
- Goddard, Stacie E., Daniel H. Nexon (2005). "Paradigm Lost? Reassessing Theory of International Politics". *European Journal of International Relations*, 11(1), ss. 9-61.

- Goldman, Harvey (1994). "From Social Theory to Sociology of Knowledge and Back: Karl Mannheim and the Sociology of Intellectual Knowledge Production". *Sociological Theory*, 12(3), ss. 266-278.
- Gunn, T. Jeremy (2003). "Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism and the State in Central Asia". *Sociology of Religion*, 64(3), ss. 389-410.
- Güler, Nermin (2001). "11 Eylül Sonrası ABD ve Rusya Arasında Özbekistan". *Avrasya Dosyası*, 7(3), ss. 185-198.
- Hale, Henry E. (2009). "Cause without a Rebel: Kazakhstan's Unionist Nationalism in the USSR and CIS". *Nationalities Papers*, 37(1), ss. 1-32.
- Hanks, Reuel R. (2007). "Dynamics of Islam, Identity and Institutional Role in Uzbekistan: Constructing A Paradigm For Conflict Resolution". *Communist and Post-Communist Studies*, 40(2), ss. 209-221.
- Hasenclever, Andreas, Volker Rittberger (2000). "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict". *Millennium: Journal of International Studies*, 29(3), ss. 641-674.
- Hayduk, Leslie A., Pamela A. Ratner, Joy L. Johnson vd (1995). "Attitudes, Ideology and the Factor Model". *Political Psychology*, 16(3), ss. 479-507.
- Hekimoğlu, Ayaz (1964). "Rusya'da Müslümanların Merkez-i Diniye Nezareti ve Yaptığı İşler". *Türk Kültürü Araştırmaları*, (1), ss. 78-94.
- Hirschkind, Charles (1997). "What is Political Islam?". *Middle East Report*, 27(4), ss. 12-14.
- Ilyassov, Yarik (2010). *Avrupa Birliği'nin Orta Asya'ya Yönelik Politikası ve Kazakistan*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- International Crisis Group (2001a). *Incubators of Conflict: Central Asia's Localised Poverty and Social Unrest*. Brüksel: International Crisis Group, Rapor No: 16.
- International Crisis Group (2001b). *Tajikistan: An Uncertain Peace*. Brüksel: International Crisis Group, Rapor No: 30.

- International Crisis Group (2002). The IMU and The Hizb'ut Tahrir: Implications of the Afganistan Campaign. Brüksel: International Crisis Group.
- International Crisis Group (2003a). Central Asia: Islam and the State. Brüksel: International Crisis Group, Rapor No: 59.
- International Crisis Group (2003b). Is Radical Islam Inevitable in Central Asia? Priorities for Engagement. Brüksel: International Crisis Group, Rapor No: 72.
- International Crisis Group. (2003c). Cracks in the Marble: Turkmenistan's Failing Dictatorship. Brüksel: International Crisis Group, Rapor No: 44.
- International Crisis Group (2003d). Radical Islam in Central Asia: Responding to Hizb-ut Tahrir. Brüksel: International Crisis Group, Rapor No: 58.
- International Crisis Group (2004). Repression and Regression in Turkmenistan: A New International Strategy. Brüksel: International Crisis Group, Rapor No: 85.
- International Crisis Group (2009a). Central Asia: Islamists in Prison. Bişkek: International Crisis Group, Rapor No: 97.
- International Crisis Group (2009b). Tajikistan: On the Road to Failure. Brüksel: International Crisis Group, Rapor No: 162.
- International Crisis Group (2010). The Pogroms in Kyrgyzistan. Brüksel: International Crisis Group, Rapor No: 193.
- International Crisis Group (2013). Kazakhstan: Waiting for Change. Brüksel: International Crisis Group, Rapor No: 250.
- İnalçık, Halil (1948). "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569)". Belleten, (46), ss. 349-402.
- İnan, Abdülkadir (1941-1942). "Alfred E. Hudson'ın Kazak Social Structure". Türk Hukuk Tarihi Dergisi, (1), ss. 214-215.
- İsmail, Hamid (1993). "Türkistan: 1917. Yılda". Fitne Sanatı, (1), ss. 5-18.
- İsmailov, Ş. Ş. (1974). "19. Asrın Sonlarında Türkistan'daki Halk Maarifi Tarihinden". Ozbekistan İctimai Fenler Jurnalı, (11), ss. 50-54.

- Jamankulova, Nazila (2011). Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan Güvenlik Politikaları: ABD ve Rusya'yı Dengeleme Politikası. Yüksek lisans tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kadir, Zülfiye (1996). "Muslim Political Movements in Russia". *Avrasya Etüdleri*, 5(2), ss. 48-57.
- Kafalı, Mustafa (1970). "Cuci Sülalesi ve Şubeleri". *Tarih Enstitüsü Dergisi*, (1), ss. 103-120.
- Kahler, Miles (1998). "Rationality in International Relations". *International Organizations*, 52(4), ss. 919-941.
- Kakabalov, Nagmat (2004). Siyasal İslam'ın Orta Asya'da Demokratikleşme Süreci Üzerine Etkisi: Özbekistan ve Tacikistan Örnekleri. Yüksek lisans tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kang, Daekeun (2010). Orta Asya'da Radikal İslam Hareketi ve Terörizm. Yüksek lisans tezi. Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karagiannis, Emmanuel (2005). "Political Islam and Social Movement Theory: The Case of Hizb-ut Tahrir in Kyrgyzstan". *Religion, State & Society*, 33(2), ss. 137-149.
- Karasar, Hasan Ali (2001). "Bağımsızlık Sonrası Türkistan'da Rus Siyaseti". *Avrasya Dosyası*, 6(4), ss. 220-271.
- Kassymbay, Anara (2016). Kazakistan'da Ulus-Devlet İnşası Sürecinde Dil Politikası. Yüksek lisans tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Keller, Shoshana (1993). "Islam in Soviet Central Asia (1917-1927): Soviet Policy and the Struggle for Control". *Central Asian Survey*, 11(1), ss. 25-50.
- Kettler, David, Volker Meja (1988). "The Reconstitution of Political Life: The Contemporary Relevance of Karl Mannheim's Political Project". *Polity*, 20(4), ss. 623-647.
- Khan, Muhammed A. (1988). "Muslim Education in Tsarist and Soviet Russia". *Muslim Education Quarterly*, 5(4), ss. 5-20.

- Khan, Muhammed A. (1991). "İslam under the Tsars and the October 1917 Revolution". *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 12(1), ss. 23-40.
- Kirman, Mehmet Ali (2008). "Sekülerleşme Perspektifinden Dini ve Seküler Fundamentalizmler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 2008, ss. 274-291.
- Kodaman, Timuçin, Haktan Bırsel (2006). "Bağımsızlık Sonrası Özbekistan ve Dış Politikası". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(2), ss. 413-442.
- Kona Güngörmüş, Gamze (2003). *Radikal İslam ve Orta Asya*. İstanbul: M5 Savunma ve Strateji Dergisi, Rapor No: 116.
- Kondiyoti, Deniz (2002). "Post-Colonialism Compared: Potentials and Limitations in the Middle East and Central Asia". *International Journal of Middle East Studies*, (34), ss. 279-297.
- Kozukolov, Timur (2015). "Kırgızistan'da Dini Kurumsallaşma ve Toplum". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), ss. 177-209.
- Köprülü, M. Fuad (1996). "Türk - Moğol Şamanizminin Tasavvufi İslam Tarikatları Üzerindeki Tesiri". *Bilig Dergisi*, (1), ss. 1-10.
- Köstem, Seçkin (2010). "Orta Asya ve Kafkaslarda Militan İslam: El Kaide Etkisi". *Ortadoğu Etütleri*, 2(1), ss. 181-204.
- Kramer, Mark (2004-2005). "The Perils of Counterinsurgency: Russia's War in Chechnya". *International Security*, 29(3), ss. 5-63.
- Krasner, Stephen D. (1982). "Structural causes and regime consequences: regimes as intervening variables". *International Organizations*, 36(2), ss. 185-205.
- Krebs, Ronald R., Patrick T. Jackson (2007). "Twisting Tongues and Twisting Arms: The Power of Political Rhetoric". *European Journal of International Relations*, 13(1), ss. 35-66.
- Kriendler, Isabelle (1982). "Non-Russian Education in Central Asia: An Annotated Bibliography". *Central Asian Survey*, 1(1), ss. 111-123.

- Kubicek, Paul (1997). "Regionalism, Nationalism and Realpolitik in Central Asia". *Europe-Asia Studies*, 49(4), ss. 637-655.
- Kurat, Akdes Nimet (1971). "Sovyetler Birliği'nde Türkler ve İslamiyet". *Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, (48), ss. 10-29.
- Kurki, Milja (2006). "Causes of a Divided Discipline: Rethinking the Concept of Cause in International Relations Theory". *Review of International Studies*, (32), ss. 189-216.
- Lamborn, Alan (1997). "Theory and the Politics in World Politics". *International Studies Quarterly*, (41), ss. 187-214.
- Lapid, Yosef (1989). "The Third Debate: On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era". *International Studies Quarterly*, 33(3), ss. 235-254.
- Laruelle, Marlene (2007). "The Return of the Aryan Myth: Tajikistan in Search of a Secularized National Ideology". *Nationalities Papers*, 35(1), ss. 51-70.
- Laustsen, Carsten Bagge, Ole Wæver (2000). "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization". *Millennium: Journal of International Studies*, 29(3), ss. 705-739.
- Lings, Martin (1954). "The Islamic and Christian Conception of the March of Time". *Islamic Quarterly*, 1(4), ss. 229-235.
- Liu, Morgan Y. (2005). "Hierarchies of Place, Hierarchies of Empowerment: Geographies of Talk about Postsocialist Change in Uzbekistan". *Nationalities Papers*, 33(3), ss. 423-438.
- Marat, Hasan (1990a). "Türkistan Muhtariyeti: Hakikat ve Uydurma". *Fen ve Turmuş*, (9), ss. 4-6.
- Marat, Hasan (1990b). "Türkistan Muhtariyeti: Hakikat ve Uydurma". *Fen ve Turmuş*, (11), ss. 6-7.
- McCarthy, E. Doyle (1994). "The Uncertain Future of Ideology: Rereading Marx". *The Sociological Quarterly*, 35(3), ss. 415-429.
- McDermott, Monica (1994). "Race/Class Interactions in the Formation of Political Ideology". *The Sociological Quarterly*, 35(2), ss. 347-366.

- McGlinchey, Eric (2005). *Revolutions and Religion in Central Asia*. PONARS Policy Memo, (364).
- Minar, David W. (1961). "Ideology and Political Behaviour". *Midwest Journal of Political Science*, 5(4), ss. 317-331.
- Mullacanova, Ziyada (2005). *Bağımsızlıktan Sonra Kırgız Cumhuriyetinin Üye Olduğu Uluslararası Örgütler*. Yüksek lisans tezi. Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gebze.
- Mullins, Willard A. (1972). "On the Concept of Ideology in Political Science". *The American Political Science Review*, 66(2), ss. 498-510.
- Neufeld, Mark (1994). "Who's Afraid of Meta-Theory?". *Millennium: Journal of International Studies*, 23(2), ss. 387-393.
- Olcott, Martha Brill (1995). "Sovereignty and "Near Abroad"". *Foreign Policy Research Institute*, 39(3), ss. 353-367.
- Oliver, Bernard V. (1990). "Korenizatsia". *Central Asian Survey*, 9(3), ss. 77-98.
- Orakoğlu, Bülent (2015). "Fethullahçı Terör Örgütü (FETÖ)", *Stratejik Düşünce Dergisi*, (67), ss. 40-45.
- Özgün, Tefik Orçun, Meral Uçmaz (2011). "Orta Asya'da Büyük Oyun: Kırgızistan". *International Conference on Eurasian Economies*, (1B), ss. 44-46.
- Özsağlam, Muhittin Tolga (2006). *Bölgeselcilik ve Federalizm Arasında Bağımsız Devletler Topluluğunun Orta Asya'daki İşlevi*. Doktora tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Peyrouse, Sébastien (2007). "Islam in Central Asia: National Specificities and Postsoviet Globalization". *Religion , State & Society*, 35(3), ss. 245-260.
- Philpott, Daniel (2002). "The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations". *World Politics*, (55), ss. 66-95.
- Polatova, Severe (1993). "Müslümanlar – Tıncılık Elçileri: Maveraünnehir Müslümanları İdaresi Tarihinden". *Mülakat*, (5), ss. 20-23.

- Powell, David (1967). "The Effectiveness of Soviet Anti-Religious Propaganda". *Public Opinion Quarterly*, 31(3), ss. 366-380.
- Powell, Robert (1991). "Absolute and Relative Gains in International Relations Theory". *American Political Science Review*, 85(4), ss. 1303-1320.
- Purtaş, Fırat (2004). *Rusya Federasyonu Ekseninde Bağımsız Devletler Topluluğu. Doktora tezi. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.*
- Radnitz, Scott (2005). "Networks, Localism and Mobilization in Aksy, Kyrgyzstan". *Central Asia Survey*, 24(4), ss. 405-424.
- Redman, Mike (2003). "Hizb-Ut-Tahrir: Making Inroads Into Kazakhstan". *Central Asia - Caucasus Analyst*, (4), ss. 3-4.
- Remmling, Gunter W. (1961). "Karl Mannheim: Revision of an Intellectual Portrait". *Social Forces*, 40(1), ss. 23-30.
- Rochford, E. Burke (1982). "Recruitment Strategies, Ideology and Organization in the Hare Krishna Movement". *Social Problems*, 29(4), ss. 399-410.
- Rosenau, James N. (1984). "A Pre-Theory Revisited: World Politics in an Era of Cascading Interdependence". *International Studies Quarterly*, 28(3), ss. 245-305.
- Rotar, Igor (2002). "Under the Green Banner: Islamic Radicals in Russia and the Former Soviet Union". *Religion, State & Society*, 30(2), ss. 89-153.
- Ro'i, Yaacov (1974). "Islam and the Soviet Muslims in Soviet Arab Policy". *Asian and African Studies: Journal of the Israel Oriental Society*, 10(2), ss. 157-189.
- Ro'i, Yaacov (1975). "Islam and the Soviet Muslims in Soviet Arab Policy". *Asian and African Studies: Journal of the Israel Oriental Society*, 10(3), ss. 259-280.
- Rywkin, Michael (1987). "Islam and the New Soviet Man: 70 Years of Evolution". *Central Asian Survey*, 6(4), ss. 23-32.

- Saidov, Sanjar Sayyora (2019). "Religious Enlightenment in Mass Media (Experience of Uzbekistan). *Journal of Political Sciences & Public Affairs*, 7(1), ss. 362-367.
- Salamini, Leonardo (1974). "Gramsci and Marxist Sociology of Knowledge: An Analysis of Hegemony-Ideology-Knowledge". *The Sociological Quarterly*, (15), ss. 359-380.
- Sandybayev, Zhalgas (2014). "Günümüz Kazakistan'ında İslam". *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 22(1), ss. 215-222.
- Saraç, Esme (2008). *Rus Dış Politikasını Şekillendiren Temel Dinamikler Çerçevesinde Rusya Federasyonu – Orta Asya Türk Cumhuriyetleri (Türkistan) İlişkileri (1991-1999)*. Yüksek lisans tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Sauliuc, Adriana (2013). "Kazakhstan: A Geo-Strategic Player in Cenrtal Asia". *Occasional Papers*, 6(7), ss. 1-7.
- Scott, M. Thomas (2000). "Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society". *Millennium: Journal of International Studies*, 29(3), ss. 815-841.
- Sembi, Nurbolat (2014). *Kazakistan'da Din Eğitimi (Bağımsızlık Sonrası)*. Yüksek lisans tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Shauyenov, Didar (2010). "Kazakistan'da Din ve Dini Hayat". *Türk Yurdu*, 30(274), ss. 63-68.
- Sidanius, James (1985). "Cognitive Functioning and Sociopolitical Ideology Revisited". *Political Psychology*, 6(4), ss. 637-661.
- Smith, Steve (1992). "Paradigm Dominance in International Relations: The Development of International Relations as a Social Science". *Millennium: Journal of International Studies*, 16(2), ss. 189-206.
- Soltan, Elnur (2001-2002). "Rusya ve Kırgızistan: Asimetrik İlişkilerin Sürekliliği", *Avrasya Dosyası*, 7(4), ss. 177-204.
- Sonn, Tamara (2006). "Islamic Fundamentalism and Political Islam". *History Compass*, 4(1), ss. 181-185.

- Sönmez, A. Sait (2013). “Güvenlik Sorunları ve Bağımsızlaşma Kıskaçında Özbekistan - Rusya İlişkileri (1991-2013). *Journal of International Social Research*, 6(28), ss. 318-339.
- Şimşek, Adem (2013). Bağımsızlık Sonrası Özbekistan’ın Dış Politikasında Denge Arayışları Yüksek lisans tezi. Harp Akademileri Komutanlığı, Stratejik Araştırmalar Enstitüsü, İstanbul.
- Tatlılıoğlu, Durmuş (1999). Türkmenistan’da Sosyo-Ekonomik Yapı ve Dini Hayat. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), ss. 205-228.
- Teti, Andrea (2007). “Bridging the Gap: IR, Middle East Studies and the Disciplinary Politics of the Area Studies Controversy”. *European Journal of International Relations*, 13(1), ss. 117-145.
- Togan, Zeki Velidi (1927). “Türkistan İsmi, Hududu ve Mesahası Hakkında”. *Yeni Türkistan*, 1(5), ss. 1-37.
- Tookey, Douglas L. (2007). “The Environment, Security and Regional Cooperation in Central Asia”. *Communist and Post-Communist Studies*, 40(2), ss. 191-208.
- Uulu, Urmat Abıl (2006). 1990 Sonrası Kırgızistan Dış Güvenliği ve NATO. Yüksek lisans tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Uyar, Mehmet Ali (2004). Türkmenistan Türkçesi Ağızlarının Türkiye Türkçesi Ağızları ile Morfolojik Bağlantısı. Doktora tezi. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Uzun, Necmi (2011). Türkiye’de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü. Yüksek lisans tezi. Atılım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ülger, İrfan Kaya (2008). “Orta Asya’da Radikalizm Tehdidi: Gerçek Mi? Efsane Mi?”. II. Uluslararası Sosyal Bilimciler Kongresi. Bışkek: BİLGESAM: ss. 441-454.
- Waever, Ole (1998). “The Sociology of a Not So International Discipline: American and European Developments in International Relations”. *International Organizations*, 52(4), ss. 687-727.

- Ware, Robert Bruce, Enver Kisriev, Werner J. Patzelt vd (2003). "Political Islam in Dagestan". *Europe-Asia Studies*, 55(2), ss. 287-302.
- Wendt, Alexander (1998). "On Constitution and Causation in International Relations". *Review of International Studies*, (24), ss. 101-117.
- Wheeler, Geoffrey (1977). "The Turkic Languages of Soviet Muslim Asia: Russian Linguistic Policy". *Middle Eastern Studies*, 13(2), ss. 208-217.
- Wigen, Einar (2009). *Islamic Jihad Union: al-Qaida's Key to the Turkic World?*. Norwegian Defence Research Establishment, Rapor No: 2009/00687.
- Yalansız, Nedim (2009). "Karşılaştırmalı Tarih: Tarih Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(9), ss. 493-498.
- Yalçinkaya, Alaeddin (1994). *Pan-İslamizm Tartışmaları Işığında Türkistan (1864-1922)*. Doktora tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yarkın, İbrahim (1977). "Sovyet Rusya'nın İslam Dinine Karşı Siyaseti". *Türk Kültürü*, (174), ss. 370-374.
- Yemelianova, Galina (2007). "The Rise of Islam in Muslim Eurasia: International Determinants and Potential Consequences". *China and Eurasia Forum Quarterly*, 5(2), ss. 73-91.
- Yemelianova, Galina (2014). "Islam, National Identity and Politics in Contemporary Kazakhstan". *Asian Ethnicity*, 15(3), ss. 286-301.
- Yılmaz, İbrahim (2008). *Orta Asya'da Güvenlik Sorunları ve Bölgeye Yönelik İşbirliği Girişimleri*. Yüksek lisans tezi. Kara Harp Okulu Komutanlığı, Savunma Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Yılmaz, İhsan (2009). "An Islamist Party, Constraints, Opportunities and Transformation to Post-Islamism: The Tajik Case". *Uluslararası Hukuk ve Politika*, 5(18), ss. 133-147.
- Yörükan, Yusuf Ziya (1953). "Vahhabilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(1), ss. 51-67.
- Zelkina, Anna (1999). "Islam and Security in the New States of Central Asia: How Genuine is the Islamic Threat?". *Religion, State and Society*, 27(3), ss. 354-372.

Zengin, Mahmut, Zhansaya Badagulova (2017). “Religion and Religious Education in Kazakhstan”. *Karaelmas Journal Of Educational Sciences*, (5), ss. 49-63.

Zenn, Jacob (2011). “By the Hands of Men Who Don’t Fear Death - Jund ol Khilafa Launches Islamist Insurgency in Kazakstan”. *Terrorism Monitor*, 9(43), ss. 4-6.

Ziyeaev, Hamit (1990). “Çarizm İstilası”. *Şark Yıldızı*, (8), ss. 184-190.

3. Elektronik Kaynaklar

Bittani Khan, Bittani (21 Mart 2007). “42 Uzbeks among 58 Dead: Fierce Clashes in South Waziristan”. *Dawn*, <http://archives.dawn.com/2007/03/21/top1.html/> Erişim tarihi: 14.07.2020.

Central Asia Caucasus-Analyst (2003a). “Kyrgyzstan’s Uighurs Hold Congress”. *Central Asia Caucasus-Analyst*, <https://css.ethz.ch/content/specialinterest/gess/cis/center-for-securities-studies/en/services/digital-library/publications/publication.html/150607/> Erişim tarihi: 03.12.2020.

Central Asia Caucasus-Analyst (2003b). “Unofficial Censorship on War Reporting Instituted in Uzbekistan”. *Central Asia - Caucasus Analyst*, <https://ss.etzh.ch/en/services/digital-library/publications/publication.html/150611/> Erişim tarihi: 06.12.2020.

Central Asia Caucasus-Analyst (2003c). “Russia, Former Soviet Republics Security Chiefs Condemn Iraq War”. *Central Asia - Caucasus Analyst*, <https://ss.etzh.ch/en/services/digital-library/publications/publication.html/150611/> Erişim tarihi: 06.12.2020.

Cental Intelligence Agency (2020). <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/kg.html/> Erişim tarihi: 15.12.2020.

Central Intelligence Agency (2020). <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/kz.html/> Erişim tarihi: 15.07.2020.

Central Intelligence Agency (2020). <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/uz.html/> Erişim tarihi: 16.12.2020.

Central Intelligence Agency (2020). <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ti.html/> Erişim tarihi: 16.12.2020.

- Central Intelligence Agency (2020). <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tx.html>/ Erişim tarihi: 16.12.2020.
- Counter Extremism Project (2018). https://www.counterextremism.com/sites/default/files/threat_pdf/Hizb%20ut-Tahrir-01262018.pdf/ Erişim tarihi: 18.07.2018.
- Cronin, Audrey Kurth, Huda Aden, Adam Frost, Benjamin Jones, (2004). "Foreign Terrorist Organizations" [Elektronik Sürüm]. CRS Report for Congress. <https://fas.org/irp/crs/RL32223.pdf>/ Erişim tarihi: 23.12.2020.
- Human Rights Watch (2002). "Kyrgyzstan: Human Rights Fact Sheet". <http://www.hrw.org/press/2002/09/kyrgyzstan-factsheet.htm>/ Erişim tarihi: 26.12.2019.
- Keskin, Salih (5 Ağustos 2012). "ÖİH Lideri Şehid Edildi". Doğru Haber, <https://dogruhaber.com.tr/haber/44324-oih-lideri-sehid-edildi/> Erişim tarihi: 23.12.2020.
- Kırım Haber Ajansı (17 Eylül 2018). "Kazakistan'dan FETÖ'ye büyük darbe", Kırım Haber Ajansı, <http://old.qha.com.ua/tr/turk-dunyasi/kazakistan-dan-feto-ye-buyuk-darbe/173563/> Erişim tarihi: 22.10.2020.
- Michel, Casey (5 Kasım 2015). Trouble in Tajikistan. <https://www.aljazeera.com/features/2015/11/5/trouble-in-tajikistan/> Erişim tarihi: 20.12.2020.
- Mirsaitov, İkbol, Alisher Saipov (16 Nisan 2006). "Ex-gunmen of the Islamic Movement of Uzbekistan Claim that Their Organization is No More". Fergana News, <http://www.fergananews.com/article.php?id=1386>/ Erişim tarihi: 15.07.2020.
- Muzalevsky, Roman (2009). "Kyrgyz Operation Against IMU Reveals Growing Terrorist Threat". Central Asia-Caucasus Analyst, <http://www.cacianalyst.org/?q=node/5144>/ Erişim tarihi: 07.11.2018.
- Oresman, Matthew, Daniel Steingart (2003). "Radical Islamization in Xinjiang - Lessons From Chechnya". Central Asia-Caucasus Analyst, <https://css.ethz.ch/content/specialinterest/gess/cis/center-for-securities-studies/en/services/digital-library/publications/publication.html/150607/> Erişim tarihi: 04.12.2020.

- Saipov, Alisher (25 Şubat 2005). “Underground Religious Literature in Kyrgyzstan: Publication, Distribution, Contents”. Ferghana.ru, <http://enews.ferghana.ru/article.php?id=827/>
Erişim tarihi: 15.04.2019.
- Rabbimov, Kamoloddin (1 Ağustos 2011). “Vzglady Uzbekoyazychnogo Dzhikhadizma: Ekspertnaya Rabochaya Gruppa”. Fergana News, <http://www.fergananews.com/article.php?id=7038/>
Erişim tarihi: 23.12.2020.
- Rusya Araştırmaları Enstitüsü (24 Ekim 2017). “Özbekistan, FETÖ’yü ilk fark eden ülke oldu”. RUSEN, [http://www.rusen.org/ozbekistan-fetoyu-ilk-fark-eden-ulke-oldu /](http://www.rusen.org/ozbekistan-fetoyu-ilk-fark-eden-ulke-oldu/) Erişim tarihi: 30.10.2020.
- Şehadet Zamanı (31 Mayıs 2007). “İslami Cihat Birliği Komutanı Ebu Yahya Muhammed Fatih ile Bir Sohbet”. Şehadet Zamanı, http://www.sehadetzamani.com/haber_detay.php?haber_id=1203/
Erişim tarihi: 12.06.2019.
- Şener, Nedim (12 Ekim 2020). “Türkiye’nin Orta Asya’da FETÖ ile Mücadelesi”. Hürriyet, <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/nedim-sener/turkiyenin-orta-asyada-feto-ile-mucadelesi-41633512/>
Erişim tarihi: 23.10.2020.
- The World Bank (2020). <https://data.worldbank.org/country/kazakhstan/>
Erişim tarihi: 14.12.2020.
- The World Bank (2020). <https://data.worldbank.org/country/kyrgyz-republic/> Erişim tarihi: 15.12.2020.
- The World Bank (2020). <https://data.worldbank.org/country/uzbekistan/>
Erişim tarihi: 16.12.2020.
- The World Bank (2020). <https://data.worldbank.org/country/tajikistan/>
Erişim tarihi: 16.12.2020.
- The World Bank (2020). <https://data.worldbank.org/country/turkmenistan/>
Erişim tarihi: 16.12.2020.