



## İkinci Dünya Savaşı, Sovyet Resmi İslamı ve Orta Asya Müslüman Ruhani İdaresi (Müftülüğü)-SADUM\*

*Second World War, Soviet Official Islam and The Spiritual Administration of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan-SADUM*

*Mehmet Erkan KILLIOĞLU*

Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, mehmeterk@comu.edu.tr,  
ORCID: 0000-0002-3146-2609

### Özet

1941 yılında Sovyetler Birliği'nin Almanya'ya karşı İkinci Dünya Savaşı'na girmesi ve sonrasında cephede yaşanan kayıplar sebebiyle Sovyetler Birliği Müslüman nüfusu da savaşta kullanmaya karar vermiştir. Ancak bu nüfusun geçmişte yaşanan Basmacı İsyanı vb. olayların ortaya çıkardığı husumet sebebiyle önce ikna edilmesi ve gönüllerinin kazanılması öncelikle yerine getirilmesi gereken bir şart olarak Sovyet yönetiminin karşısına çıkmıştır. Sovyet yönetimi de gereken adımları atmak durumunda kalmıştır. Bu kapsamda Sovyet yönetimi Müslümanlara ve İslam dinine karşı müsamahasız tutumunu unutturmak adına öncelikle Sovyet Resmi İslam anlayışının da temelini oluşturacak ve Müslüman nüfusla inanç üzerinden irtibat kurulmasına imkân sağlayacağı düşünülen dört Müslüman Ruhani İdaresi (Müftülük-Dukhovnoye Upravleniye) kurulmasına karar vermiştir. Devletle Müslüman nüfus arasındaki ilişkileri geliştirme yaklaşımı kapsamında 1942 yılında İslam'a resmi bir statü tanınmış, bu statü tanınırken de 1783 yılında Çariçe II. Katerina tarafından kurulan dini yapı esas alınmıştır. Orta Asya ahalisinin Sovyetler Birliği'ni sahiplenmesi ve savaş sırasında desteklemesi amacıyla kurulan bu Müftülüklerden en önemlisi Orta Asya ve Kazakistan'dan sorumlu olan SADUM olmuştur. SADUM, 20 Ekim 1943 tarihinde Taşkent'te kurulmuştur. SADUM, Sovyetler Birliği'ndeki dört Müftülük içinde en önemli olanıdır, zira Birlik Müslüman nüfusun %75'i SADUM sorumluluk alanı içinde kalan bölgede yaşamaktadır. Bu da SADUM'un önemini artırmıştır. Bu çalışmada SADUM'un kuruluşu ve faaliyetlerine tarihi süreç içinde değinilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Orta Asya, İkinci Dünya Savaşı, Stalin, SADUM, Sovyet Resmi İslamı

### Abstract

In 1941, the Soviet Union's enter to the Second World War against Germany. Because of the subsequent losses at war, the Soviet Union decided to enlist the Muslim population to the army. However, the bitter memories of the past, like the suppression of Basmachi Revolt, caused hostility to Soviet regime. In order to gain Central Asian Muslim population's support, Soviet administration tried to win their hearts. Within this context, the Soviet

\* Bu makale Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı'nda hazırlanan “Özbekistan’da Dört Tarz Siyaset ve Özbek Modernleşmesi: Ruslaşmak, Sovyetleşmek, Özbekleşmek ve İslamlaşmak” adlı savunulan doktora tezinden üretilmiştir.

*administration decided to establish four Muslim Spiritual Administrations, which were thought to form the basis of the Soviet official Islam and enable direct contact with the Muslim population through faith. In order to improve relations between the State and the Muslim population, an official status was granted to Islam in 1942. The Soviet administration copied the religious structure that was established by Catherina II in 1783. Among the four Muslim Spiritual Administrations, the most important one was SADUM. SADUM was founded on October 20, 1943, in Tashkent. It was responsible for Central Asia and Kazakhstan whole. SADUM is the most important Muftiate in the Soviet Union because 75% of the Soviet Union's Muslim population lives in the area under SADUM's jurisdiction. This has increased the importance of SADUM. In this study, the establishment and activities of SADUM will be mentioned in a chronological way.*

**Keywords:** *Central Asia, Second World War, Stalin, SADUM, Soviet Official Islam*

## 1. SADUM'un Kuruluşu

İkinci Dünya Savaşı sırasında özellikle de Stalingrad'ta (Volgograd) Sovyet Devleti'nin karşılaştığı durum Sovyetler Birliği'nin dine karşı olan tutumunu değiştirmiş ve İslam'a karşı olan tutumunu yumuşatmıştır. 1943-1944 yıllarında tüm Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) genelinde Stalin'in Kilise-Devlet ilişkilerini normalleştirme girişimlerinin en belirgin etkisi bir dizi dini eğitim kurumunun kurulması veya yeniden açılması olmuştur (Taşar, 2016, s. 265). Stalin'in bu girişimle ulaşmaya çalıştığı sonuç, Rus Ortodoks Kilisesi'nin savaşa yardımcı olması için harekete geçmesi ve Sovyetler Birliği yönetimine destek olmasıdır (Chumachenko, 2002, s. 190). Bu kapsamda Stalin, 1943-1944 yıllarında Kilise-Devlet ilişkilerini normalleştirmeye çalışmıştır, zira mevcut şartlar onu bu duruma zorlamıştır. Stalin'in yapmış olduğu bu politika değişikliği Sovyetler Birliği'nde Parti-Devlet mekanizmasında dine karşı yaşanan büyük bir değişimi yansıtmaktadır (Taşar, 2016, s. 268). Bu kapsamda İslam dinine karşı takınılan müsamahasız tutum da değiştirilmiş; Orta Asya bölgesinde yönetim tarafından seçilen az sayıdaki cami ve medreselerin yeniden ibadete ve eğitime açılmasına izin verilmiştir (Fathi, 2006, s. 314; Karagiannis, 2010, s. 49). Ancak daha öncesinde Sovyetlerin, Sosyalist toplumu yaratma çabası kapsamında, Bolşevikler ilk olarak kendi idareleri altındaki Müslüman toplumlardaki gelenek ve dinin ağırlığını ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu noktada Orta Asya'daki İslami değer ve ritüelleri ortadan kaldırma yolları aranmıştır. Bu politika kapsamında Orta Asya'daki camiler, özellikle de Özbekistan'da, 1920'li yıllarda zorla kapatılmış, Sovyet otoriteleri Müslüman din adamları ve Sufi şeyhlerini indoktrinasyon ve ateist politikalar yardımıyla Sovyet İnsanı (Homo Sovieticus) yaratmak için hedef almış, camilerin çoğunu tahrip etmiştir (Salmorbekova ve Yemelianova, 2010, s. 215).<sup>1</sup> Ancak bu durum İkinci Dünya Savaşı'nda 1941 yılından itibaren değişmeye başlamıştır. Sovyetler Birliği'nin Almanya ile savaşa girmesi ve cephede yaşanan toprak, malzeme ve insan kayıpları Sovyetler

<sup>1</sup> "Sadece Özbekistan'da 26.000 kadar cami kapatılmıştır" (Steinberger, 2003, s. 221).

Birliği'ni atıl kapasite olarak gördüğü Müslüman nüfustan faydalanmaya mecbur bırakmıştır. Ancak Müslüman nüfusun ikna edilebilmesi ve Sovyet yönetimini desteklemesi için kendilerine uygulanan sert tutumda öncelikle gevşemeye gidilmesi gerekmiştir. Keza Müslüman nüfusun gönlünün kazanılması öncelikle yerine getirilmesi gereken bir başka şart olarak Sovyet yönetiminin karşısına çıkmıştır. Sovyet yönetimi de gereken adımları atmak durumunda kalmıştır. Bu kapsamda Sovyet yönetimi Müslümanlara ve İslam dinine karşı müsamahasız tutumunu değiştirme yoluna gitmiştir. Bu tutum değişikliği ile eş zamanlı olarak Sovyetler Birliği yönetimince Sovyet resmi İslam anlayışının<sup>2</sup> da temelini oluşturacak ve Müslüman nüfusla inanç üzerinden irtibat kurulmasına yardımcı olacak dört Müslüman Ruhani İdaresi (Müftülük-Dukhovnoye Upravleniye) kurulmasına karar verilmiştir. Bu kurumlar dönemin Ufa Müftüsü olan Abdurrahman Resulayev'in girişimleri sonucunda kurulmuştur. Uzun yıllardır Ruslarla birlikte yaşayan Kazan Tatarları onların düşünme şeklini ve nasıl etkileyebileceklerini öğrenmiştir. Müslüman ruhani idarelerinin kurulması sürecinde de bu tecrübeleri oldukça işe yaramıştır.

İkinci Dünya Savaşı'nı başlarında zoraki bir saldırmazlık paktı imzalamış olan Almanya ve Sovyetler Birliği'nin ilişkileri bir süre sonra bozulmuş birbirine hiç güvenmeyen iki devlet bir süre sonra çatışmanın kaçınılmaz olduğunun farkına varmıştır. Bu durumu gören Almanya, Fransa'ya yapmış olduğu gibi yıldırım bir saldırı ile Sovyetler Birliği'ni savaş dışı bırakmaya çalışmıştır. Bu amaçla da Alman ordu birlikleri Sovyet sınırını geçmiş ve Kızılordu'ya toparlanma fırsatı vermemek için hızla ilerlemeye başlamışlardır. Alman ordusunun hızlı ilerleyişi nedeni ile zora girmiş bulunan Sovyetler her türlü desteğe ihtiyaç duymuştur. Bu noktada devreye giren Abdurrahman Resulayev, Rusya'nın savunulmasında Müslümanların da kullanılabileceği şeklinde bir fikir beyan etmiştir. Bu önerisi Sovyet yönetimince kabul görmüştür. Müslüman askerler Kızıl Ordu tarafından öncelikle Stalingrad'ta kullanılmışlar ve sonuç Kazaklar için soykırım benzeri bir durum olmuştur. Devletle Müslüman nüfus arasındaki ilişkileri geliştirme yaklaşımı kapsamında 1942 yılında İslam'a resmi bir statü tanınmış, bu statü tanınırken de 1788 yılında Çariçe II. Katerina tarafından kurulan Müftülük yapısı esas alınmıştır (Broxup, 1994, s. 305; Taşar, 2016, s. 266; Roi, 2000, s. 100). 22 Eylül 1788'de Ufa'da kurulan Müftülük daha sonra Orenburgskoe Magometanskoe Duhovnoe Sobranie (OMDS) adını almıştır

<sup>2</sup> “Bazen “Hükümet/Devlet İslamı” vb. adlar da verilen Sovyet Resmi İslamı devletin sıkı denetimi ve gözetimi altında faaliyet gösterecek dini kurumları temel almıştır” (Roi, 1990, s. 50-53). Shirin Akiner de “Hükümet Destekli İslam” tabirini kullanmıştır (Akiner, 2003, s. 101-104; Atkin, 1986, s. 605-618; Poliakov, 1992).

“Resmi İslam, Sovyetlerin Orta Asya'daki dini faaliyetleri kontrol etme ve sınırlama çabasının bir sonucudur. Resmi İslam ayrıca camiye veya mescide devam eden Müslümanların faaliyetlerini militan din adamlarının hücre çalışmaları olarak sunmak için geliştirilmiş bir terimdir” (Haghayeghi, 2002, s. 322).

(Remnev, 2006, s. 238; Bekkin, 2017, s. 7; Bekkin, 2020, s. 93). Ufa Müftülüğü statü ve güç olarak Çarlık Rusyası'nın idari yapılanmasında, orta dereceli bir mahkeme ile aynı statüye sahip olmuştur. Ancak OMDS halini aldıktan sonra konumu biraz daha farklılaşmıştır. Bunun da en önemli sebebi Volga Tatarları'nın müstakil bir yönetime sahip olmamasıdır. Volga Tatarları idari yapılanmanın olmamasından boşluğu OMDS ile doldurmaya çalışmıştır. Bu sayede OMDS, Tatarlara ve onlara ek olarak Avrupa Rusyası, Urallar ve Sibiryâ bölgelerinde yaşanan Müslüman Türk nüfusa dini idarenin yanında seküler bürokratik bir yapı da sağlamıştır. Bu da OMDS'nin kendine has bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır (Yunusova ve Azamatov, 2013; Bekkin, 2020, s. 27).<sup>3</sup>

Sovyetler Birliği içindeki müftülük merkezleri coğrafi bölgeler temel alınmak suretiyle, yukarıda da ifade edildiği üzere dört ruhani idare şeklinde organize edilmiştir. Bu merkezler sırasıyla:

1. Merkezi Taşkent olan Orta Asya ve Kazakistan Bölgesi Müftülüğü (SADUM). Resmi dili Özbek Türkçesi'dir.

2. Merkezi Başkurt Özerk SSC'ndeki Ufa şehri olan Avrupa Rusyası ve Sibiryâ Müftülüğü'dür. Resmi dili Volga Tatarcası'dır.

3. Merkezi 1974 yılına kadar Buinask daha sonra ise Dağıstan'daki Mahaçkale olan Dağıstan ve Kuzey Kafkasya Müftülüğü. Resmi dili ise ilginç bir şekilde klasik Arapça'dır.

4. Sonuncusu ise merkezi Bakü ve resmi dili Azerbaycan Türkçesi olan Transkafkasya Müftülüğü'dür (Kılıoğlu, 2020, s. 160). Transkafkasya Müftülüğü'nü diğer üçünden ayıran önemli bir özelliği ise sadece bölgedeki Sünnilerin değil SSCB topraklarında yaşayan tüm Şii Şeyhülislamı olarak görev yapmış olmasıdır (Akçalı, 1998, s. 62-63). Yani sonuç olarak Sovyet Resmi İslam'ı Ruhani İdarelerle, sırasıyla Ufa, Taşkent, Bakü ve Buinask'taki Müftülükler ve Din İşleri Konseyi irtibatlandırılmıştır (Eden, 2016, s. 241).

İsmi zikredilen bu dört Müftülük/Ruhani İdare, bölgesel kongrelerden seçilerek gelen bir Yönetim Kurulu tarafından idare edilmiştir. Her birinin başında bir Müftü veya Transkafkasya örneğinde olduğu üzere Şii Şeyhülislamı vardır. Müftülük sorumluluk alanında kalan ve Müslüman nüfusa sahip cumhuriyetlerde bu merkezlere bağlı bir Gaziyat (Kadılık) müessesesi de var olmuştur. Tüm bu yapılanma, merkezi Moskova'da bulunan Din İşleri Konseyi'nin kontrolü ve denetimi altında görev yapmıştır (Bennigsen, 1985, s. 8). Bununla elde edilmesi beklenen fayda ise dinsel kurumların toplum üzerindeki etkisini ortadan kaldırması ya da bu etkinin istediği yönde şekillenip sürmesini sağlamaktır (Tikence, 1997, s. 46).

<sup>3</sup> Renat Bekkin OMDS'ye ilımlı yaklaşırken Yunusova daha eleştireldir (Yunusova ve Azamatov, 2013, s. 343).

Yukarıda ismi sayılan bu Müftülüklerden en önemlisi Orta Asya ve Kazakistan'dan sorumlu olan SADUM olmuştur. SADUM, 20 Ekim 1943 tarihinde Taşkent'te, Stalin'in başta Moskova Patrikliği gibi bazı dini organizasyonların yeniden açılmasına izin veren reformları sonucunda kurulmuş ve 1992 yılına kadar da varlığını sürdürmüştür (Roy, 2000, s. 33; McGlinchey, 2006, s. 129; Taşar, 2010, s. 2; Wolters, 2014, s. 3; Nurmanova, 2018, s. 134-137). Kuruluş amacı din işlerini kontrol etmek ve Orta Asya'da dinin azalan rolünün göstergesi olarak hizmet etmektir (Wolters, 2014, s. 3). Bu amaçla Orta Asya'nın farklı yerlerinden gelen 160 imam ve din adamı Taşkent'te 20 Ekim 1943'te Kuruluş Kurultayı'na katılmıştır. Kurultay, Şeyh İşan Babahan ibn Abdülmecidhan'ı (1863-1957) SADUM Müftüsü olarak seçmiştir. Kurultay'a bir dizi önemli isim de katılmıştır. Bu isimler arasında Müftü'nün oğlu ve Özbekistan Kadısı olan Ziyaüddinhan, Kırgızistan Kadısı Alimhan To'ra Şakir Hocaoglu Tokmuk, Oş'lu Şefaet Hoca Halik Nazaroğlu gibi isimler de vardır. Bu isimlerden birisi olan Nazaroğlu, o dönemde Kırgızistan'ın en önemli ve bilinen din adamıdır (Usmankhodzhaev, 2008, s. 29-30; Boboxonov, 2001, s. 41).

Tam olarak açıklığa kavuşturulamayan bazı sebeplerden dolayı SADUM'un yönetimi köklü bir ulema ailesi olan ve Nakşibendi tarikatına mensup Babahanov ailesine verilmiş ve Babahanovlar üç kuşak boyunca SADUM Müftüsü olarak görev yapmıştır (Kıllıoğlu, 2020, s. 160). Zira İşan Babahan, SADUM Baş Müftüsü olarak seçilmeden önce dini faaliyetleri sebebiyle iki defa tutuklanmıştır. Bu noktada Stalin yönetiminin Babahan'ı seçmesi de ilginçtir. Babahan yukarıda da ifade edildiği üzere, Nakşibendi-Sufi kökenli bir aileden gelmektedir ve SADUM önemli mevkilerine Nakşibendi Tarikatı'nın önde gelen isimlerinden bazılarının atanmasına da izin vermiştir. Müftü, bu isimlerin atanması kararını SADUM'un Ekim 1943'te toplanan Kuruluş Kurultayı'nda açıklamıştır (Eden, 2016, s. 245). Sovyet yönetimi bunların hepsine sessiz kalmayı tercih etmiştir. Bunun sonucundaysa Orta Asya Müftülüğü yıllarca Babahanov ailesi tarafından yönetilmiştir:

- 1943-1957 yılları arasında İşan Babahan bin Abdülmecidhan,
- 1957-1982 yılları arasında Abdülmecidhan'ın oğlu Ziyaüddinhan İşan Babahanov,
- 1982-1989 yılları arasında ise Ziyaüddin'in oğlu Şemseddinhan Babahanov (Taşar, 2010, s. 2).

Baba Abdülmecidhan'dan sonra SADUM'un başına geçen Ziyaüddinhan, Bolşevik Devrimi'nden sonraki çalkantılı yıllarda Taşkent'te dünya gelmiştir. Stalin'in Büyük Terör/Tasfiye döneminde tutuklanmamak için medrese eğitimini bırakmış ve gençliğinin büyük bir kısmını bir Kolhoz'da bahçıvan olarak çalışarak geçirmiştir. Bu Sovyetlerin aşırı ve gelenekçi olarak adlandırdığı gruptan pek çok ismin izlediği bir yoldur. Bunların büyük bir kısmı Sovyet yönetiminin kendi varlığını korumak için yetiştirdiği Sosyalist kadroları savaş

meydanına sürdüğünde onlardan boşalan siyasi ve idari kadrolara intisap etmiştir. Bu sayede de devlet bürokrasisi içinde görev almışlardır. Bu isimlerden birisi olarak karşımıza çıkan Ziyaüddün SADUM Müftüsü olduktan sonra, hayatının geri kalan kısmını Parti-Devletine, Müslümanların Komünist sisteme bir tehdit olmadığını ispatlamaya çalışmakla geçirmiştir. Projesinin kilit noktası İslam ve Sovyet Komünizmi arasında uyum ve işbirliği vurgusudur (Taşar, 2016, s. 281).

Başında üç kuşak Babahanov ailesinin görev yapmış olduğu SADUM, Sovyetler Birliği'ndeki dört Müftülük içinde en önemli olanıdır, zira Birlik Müslüman nüfusun %75'i SADUM sorumluluk alanı içinde kalan bölgede yaşamaktadır. Bu da SADUM'un önemini arttırmıştır. Ek olarak SADUM'un sorumluluk alanında kalan bölgede faaliyet gösteren iki medrese ve bir matbaanın varlığı da SADUM'un önemini daha da arttıran şeylerdir. SADUM sorumluluk bölgesindeki nüfusun tüm dini faaliyetleri ve ibadetlerinden sorumlu olmuştur (Akçalı, 1998, s. 63). Bu yüzden SADUM'un Başkanı'na sıklıkla "Büyük Müftü" de denilmiştir (Kılıhoğlu, 2020, s. 161).

Bu Müftülükler temelde Sovyetler Birliği'ndeki Müslüman nüfusu İkinci Dünya Savaşında Sovyet tarafında savaşıma teşvik etmek için kurulmuşlardır (Taşar, 2010, s. 20).<sup>4</sup> Zira Sovyetlerin ülkelerini ve iktidarlarını korumak ve savunmak amacıyla, kendileri için savaşacak askere olan ihtiyacı cephede verilen kayıplar sebebiyle sürekli artmıştır. 1941 yılında başlayan saldırıdan itibaren, 1943 yılının ilk yarısına kadar olan dönemdeki Alman ilerleyişi yüzünden ölen ve yaralanan Sovyet askerlerinin sayısı tahminen 2.834.947'dir. Kızıl Ordu'nun 1943 yılının üçüncü çeyreğindeki zayıfatı ise ilk iki çeyretekenden daha fazla olmuş, toplam 2.864.661 kayıp üç aylık bir dönemde verilmiştir. Başka bir deyişle, belirtilen sayıdaki Sovyet askeri Temmuz-Eylül ayları arasındaki dönemde ya ölmüş ya da yaralanarak savaş dışı kalmıştır. Ekim ayından Aralık ayına kadar olan dönemde ise Kızıl Ordu 2. 157.895 kayıp daha vermiştir (Krivosheev, 1997). Bu dönemde Sovyetler ve Kızıl Ordu, Alman ilerleyişini durdurabilmek için büyük miktarda askere ve askeri malzemeye ihtiyaç duymuştur. Bu durumu bir örnekle açıklamak gerekirse: Almanya'nın Sovyetler Birliği'ni işgale başladığı 1941 yılından 1944 yılı Eylül ayına kadar geçen sürede Kırgızistan'ın toplam nüfusunun 1/4'i, 363.144 kişi, Kızıl Ordu'da askere alınmıştır (Kerimbayev, 1980, s. 215-216).

Sovyetler için hayli müşkül hale gelmeye başlayan bu durumda SADUM Baş Müftüsü İshan Babahan Orta Asyalı Müslümanlardan Kızıl Ordu'ya, vatan savunmasını sağlamak adına katılmalarını talep etmiş, bu yönde fetva dahi

<sup>4</sup> "İkinci Dünya Savaşı'nın ortalarında Stalin yönetimi Sovyetler Birliği'nde sınırlı sayıda resmi Müslüman dini kurumunun kurulmasına izin vermiştir. Bu karar ile ilgili genel kabul gören kanı, Sovyet idaresinin Müslümanlara yaklaşmasının temel nedeninin onların savaş için desteklerini sağlamak olduğu yönündedir" (Eden, 2016, s. 237-238).

vermiştir.<sup>5</sup> Babahan'ın bu girişimi sonucunda Müftülüklerle ilgili Sovyet yönetiminin görüşü değişmiştir ve bu kurumlar kalıcı hale gelmiştir. Faydalı olarak algılandıkları için savaştan sonra da faaliyetlerine izin verilmiştir (Kıllıoğlu, 2020, s. 163).<sup>6</sup> Ek olarak bu İdarelerin Sovyetler Birliği'nde yeraltına çekilen dini faaliyetleri devlet tarafından kontrol edilebilen alana çekme veya yönlendirebilme potansiyelleri olduğu fark edilmiştir. Bu yüzden de Sovyet İdaresi, gelenekselcilerle etkili bir şekilde mücadele edebilmek için Resmi dini kurumları, yani Müftülükleri destekleme kararı almıştır (Yerekesheva, 2004, s. 583). Bu sayede Müslümanların sadakati ve bağlılığının güvence altına alınacağı düşünülmüştür. Ayrıca İslam dinini ve etnik aidiyetleri Cumhuriyetlerdeki milli kurumlarla aynı şekilde ve tarzda yönlendirmek de Ruhani İdarelerden beklenen faydalar arasında olmuştur (Rorlich, 1991, s. 188). Ancak 1943 yılında yayımlanan bir Kararname ile kurulan SADUM'un Orta Asya toplulukları nezdinde meşruiyeti tam olarak oluşmamıştır (Boboxonov, 2001, s. 41). Bu yüzden Stalin'in Savaş Dönemi politikaları kapsamında kurulan Orta Asya Müftülüğü 1940'lı yılların ikinci yarısında devlet ve toplum nezdinde meşruiyet arayışına girişmiştir. Bu kapsamda Müftü ve yardımcıları SADUM'u Sovyet Müslümanlığı'nın idari alana doğal bir yansıması olarak tarif etmiş ve SADUM'u Sovyetlerin bünyesindeki Müslüman toplulukların paylaşabileceği bir ortak değerler platformu olarak sunmaya çalışmışlardır. Platformu oluşturacak değerler arasında bürokrasi, fedakârlık ve fedakarlığın paylaşımı, anavatana aidiyet, kamu hizmeti için gönüllü çalışma, adalet ve savaş sonrası dönemde iskân faaliyetlerine gönüllü katılım gibi konular sayılmıştır. Yine Müftülüğün rolü ve varlığını meşrulaştırma girişimi kapsamında ilk Müftü İşan Babahan İkinci Dünya Savaşı'nı Sovyet ve İslami doğruluk öğretisinin buluşma noktası olarak gördüğünü ifade etmiştir. Bu kapsamda İşan Babahan, idaresine bağlı olan İmamlara Sovyet devletinin fikirlerini açıklayan mektuplar göndermiştir. Bu mektuplarda savaş sonrası dönemde ülkenin yeniden inşasına katılmanın dini açıdan bir sorumluluk/vecibe olduğu ifade edilmiştir (Taşar, 2011, s. 393-394). Ancak daha sonra yaşanan olaylara bakıldığında bu meşruiyetin sağlanamadığı görülmektedir. Bu olumsuz görüş bağımsızlık sonrası döneme de miras olarak kalmıştır. Günümüz Özbekistan'ında, SADUM'a bakış pek de olumlu değildir. Bir örnekle açıklamak gerekirse: 2006 yılında o sırada 40'lı yaşlarını süren bir Özbek İmam'a SADUM'la ilgili düşünceleri sorulduğunda şunları söylemiştir: “*SADUM, KGB'nin bir şubesidir. Rus idaresi döneminde Ateizm'i yaymak için*

<sup>5</sup> “Müftü olarak seçilen İşan Babahan, SADUM'un Ekim 1943'teki Kuruluş Kurultayı'nda Müslümanları Sovyetlerin safında savaşmaya çağırmıştır” (Babakhanov, 1999, s. 22-23). Shamsuddin Babakhanov, *Muftii Ziiiauddinkhan ibn Eshon Babakhan: Zhizn'i Deiatelnost'*, (Taşkent: Gosudarstvennoe Nauchoe Izdatel'stvo, 1999), 22-23.

<sup>6</sup> “İkinci Dünya Savaşı, Sovyet tarihindeki din karşıtı şiddet döneminin sonunun geldiğini göstermiştir” (Taşar, 2011, s. 398; Madrakhimov, 2002, s. 4; Macleod ve Mayhew, 1997, s. 21).

*bir araç olarak kullanılmıştır*” (Taşar, 2011, s. 399). Yapıya karşı ilk baştan itibaren bir direnç ortaya çıkmıştır zira böyle bir yapılanmanın daha önce bölge tarihinde de bir örneği olmamıştır (Taşar, 2011, s. 393).

SADUM, kendisine yöneltilen tüm eleştirilere rağmen yine de Sovyet döneminde İslam dini hakkında bilgi temini, ibadetlerin yerine getirilmesi ve kutsal-tarihi yerlerin bakımı ve ikamesini sağlamıştır. SADUM ayrıca dini ve süreli yayınlar da çıkarmıştır. Bu yayınlar arasında dini takvimler, Hadis kitapları, Kur’an Meali ve kendi dergisi olan Muslims of the Soviet East sayılabilir (Kılıoğlu, 2020, s. 164).<sup>7</sup> Tüm bunlara ek olarak, belki de en önemlisi SADUM’un, Medrese’nin İslam’ın yazıya dökülmüş, ruhani yönü takviye edilmiş ve Sovyet modernitesi ile de uyumlu bir vizyon geliştirmesi için çaba göstermesidir (Thibault, 2014, s. 95-101). Bu kapsamda medresenin ders programı kademe kademe sekülerleştirilmiş ve Ceditçi, Komünist ve Selefi temaların harmanlandığı bir söylem geliştirmeye çalışılmıştır (Taşar, 2016, s. 266).

## 2. SADUM’da Ceditcilik, Selefilik ve Komünizm

SADUM’un ilk Baş Müftüsü olan İshan Ziyaüddin Babahan giriştiği reformlar vasıtasıyla Medrese’yi modern bir eğitim kurumu haline getirmeyi amaçlamıştır. Bu kurumdan yetişen kuşaklar İslam dini ve devlet hakkında modern dünya görüşü ile yetiştirilmiş olacaklarından Müftülüğün pratik ihtiyaçlarına rahatlıkla cevap verebileceklerdir. Bu sebepten dolayıdır ki, kabul ettirmeye çalışılan bu anlayış, Bolşevik Devrimi öncesi dönemin Ceditçi veya modernleşme yanlısı geleneğin bir yansıması olarak görülmüştür. Ancak gerek o dönemde gerekse daha sonra SADUM’un faaliyetleri içinde en fazla ihtilafa sebep olan ve akademik tartışmalara yol açan konulardan biri de bu iddia olmuştur (Bennigsen ve Wimbush, 1985, s. 45).

Sovyet Müslümanları’nın dini yaşantılarının kontrol edilmesi ve izlenmesi amacıyla faaliyete geçirilen Müftülük, Kruşçev’in din karşıtı kampanyası döneminde, dış politikada uygulamaya konulan Üçüncü Dünya ülkelerine açılma politikası kapsamında kurulan ikili ilişkiler sayesinde Vehhabilik/Selefilikle tanışmıştır.<sup>8</sup> Müftülük bu düşüncüyü Orta Asya bölgesine taşımış ve zaman içinde

<sup>7</sup> “Muslims of the Soviet East dergisi Özbekçe, Arapça, Farsça, Dâri (Afgan Farsçası), İngilizce ve Fransızca olarak basılmıştır” (Atkin, 1986, s.605-618).

<sup>8</sup> “Oliver Roy, Selefilik kavramının 19. yüzyılda Cemaleddin Afganî ile ortaya çıktığını ileri sürer ve Selefilîği köhneleşmiş bir dinsel geleneğin ve sömürgecilik içinde müslümanları yabancılaştırmış olan bir siyasal tarihin etrafından dolanarak, özgün metinlere ve Peygamber zamanındaki toplum modeline dönme fikri olarak tanımlar. Selefilik terimi somut bir doktrinden ziyade dışarıya ve özellikle Batı’ya karşı durarak bir inşa sürecini ifade ettiğinden, çeşitli İslam biçimlerini oluşturma potansiyeline sahiptir. Selefilik yerine “yeni-fundamentalizm” kavramını tercih eden Roy, bu kavramı, kutsal kitaba bağlılık ve kültürel Batı aleyhtarlığı olmak üzere iki unsura dayandırmaktadır” (Roy, 2003, s. 124-125).



Vehhabilğin aktif bir propaganda aracına dönüşmüştür (Taşar, 2016, s. 285).<sup>9</sup> Bu yüzden Müftülük ile ilgili olarak hem Komünizm için bir cephe, hem Vehhabilik için bir araç hem de Ceditçiliğin mirasçısı olduğu iddiaları ortaya atılmıştır. Peki bu iddialardan hangisi doğrudur, sırasıyla incelemeye çalışalım:

İlk görüşe göre; öncelikle Ceditçiliğin yenileşme programının etkileri (Batı tarzı eğitim metotlarının tanıtılması ve uygulamaya konulması gibi) Müftülüğü de derinden etkilemiştir. Çarlık döneminin son yıllarında Ceditçilerin bir kısmı, Muhammed Abduh ve Cemaladdin Afgani gibi meşhur dinde modernleşme taraftarı isimlerin görüşlerinden ciddi derecede etkilenmiştir. Bu iki isimden Muhammed Abduh (d. 1849, Nil Deltası-ö. 11 Temmuz 1905, İskenderiye), Mısırlı eğitimci, yargıç ve reformcudur. Çağdaş İslamcılığın kurucusu olarak kabul edilir. İslam ve Özgürlükler gibi son kitaplarında yer alan görüşleri nedeni ile Yeni-Mutezileciliğin de kurucusu olarak değerlendirilmiştir. Abduh, Bahailik inancı ile de yakın ilişkiler içerisinde olan bir kişi olması ile tanınmıştır (Keskioglu, 1970, s. 109-136; Cole, 1981, s. 7-16; İşcan, 1998; Al-Rahim, 2006, s. 166-169; Sedgwick, 2009).

Cemaladdin Afgânî ise, 19. yüzyılda yaşamış, hayat hikâyesi, siyaset ve din alanındaki görüşleriyle gerek yaşadığı dönemde, gerekse daha sonraki dönemlerde pek çok tartışmalara konu olmuş bir şahsiyettir. Hakkında yapılan araştırmalar, yazılan kitap ve makaleler incelendiğinde kendini bilmez biri mi, İslam'ı özüne dönerek yaşamak hususunda gayret sarf eden bir mücadeleci mi, dini bozmak isteyen bir tahripçi Mason mu, ömrünü İslam'ı doğru yaşamak ve Müslümanları emperyalist Batı'nın zulmünden kurtarmak için harcamış fedakâr bir din adamı mı olduğu hususu muğlaktır. Çünkü Afgânî hakkında yapılan çalışmaların bir kısmı onu överek, büyük bir İslam hizmetkârı olduğunu iddia ederken; diğer kısmı tamamen yermekte ve büyük bir din düşmanı olarak göstermektedir (Duman, 2013, s. 179). Genellikle "Afgani" olarak tanınan Cemaladdin (1838-1897) kendisinin ve takipçilerinin söylediği üzere Afganistan'da doğmuştur. Hatta Afganistan'da "Seyitler Ailesi"nin bir ferdi olarak bilindiği iddia edilmektedir. Ancak son 25 yılda elde edilen bilgiler onun Şii İran'da doğan bir İranlı olduğunu göstermiştir (Davison, 2012, s. 257).

Bu iki ismin fikirlerinden etkilenen modernleşmeci görüşe göre İslam Dünyası öncelikli olarak entelektüel yenilenmeye olan meylini yeniden kazanmalıdır. Gerekliyse bu vizyon gayrı müslimlerden alınmalıdır (Keddi, 1972, s. 62). Ancak bu söylemleri yüzünden Ceditçiler "*Batıcı*" olmakla suçlanmıştır. Fakat tüm bu suçlama ve eleştirilere rağmen Orta Asya'da medrese eğitimi geleneğini modernize etme, eğer bu mümkün olmazsa da eski sistemden

<sup>9</sup> Martha Brill Olcott bu noktada yurtdışında eğitim alan Sovyet dönemi din adamlarının, özellikle de Brejnev döneminde yurtdışına gidenlerin, Ortadoğu'daki entelektüel akım ve tartışmalardan etkilendiklerini iddia etmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. (Olcott, 2007).

kopma düşüncesi Ceditçilerin neredeyse tamamının üzerinde ittifak etmiş olduğu bir konu halini almıştır. Bu sebepten dolayı Helene C. d'Encausse Ceditçiliği sadece medresede, yani klasik eğitim sisteminde değil, Müslüman aklı ve kavrayışında da bir reform olarak nitelendirmiştir (d'Encausse, 1988). Ceditçilik konusunda çalışan isimlerden birisi olan Adeeb Khalid'e göre bu konuda Ceditçilerin kültürel programı ile Çarlık Rusyası'nın uygulamayı öngördüğü medenileştirme misyonu örtüşmektedir. Bunun sonucunda da Baş Müftü Ziyüddin gibi isimler bu iki farklı ama örtüşen vizyonu birbiri ile entegre etmek için gayret göstermiştir (Khalid, 2005, s. 415).

Bu girişimler sayesinde SADUM bünyesindeki Ceditçiliğin izini sürmek nispeten kolay olmaktadır. Ancak aynı şeyi Selefilik için söylemek daha zordur. Zira Selefilik Sovyet Sistemi içerisinde izini sürmek yazılı kaynakların azlığı ve objektifliğindeki şüpheler nedeniyle çetrefilli bir hal almıştır. Bunu özellikle medrese tedrisatı içerisinde fark etmek ve incelemek çok daha zor hale gelmektedir. Bu durumu Orta Asya'da Selefi/Vehhabi tanımının uğradığı anlam kayması daha da zorlaştırmaktadır.<sup>10</sup> Karışıklık çoğunlukla terimin geniş kapsamlı kullanımından kaynaklanmaktadır. Selefi tabiri ile teoride İslam'ın ilk ve bozulmamış haline atıfta bulunulmaya çalışılmıştır. Ancak özellikle son yıllarda radikal hareketler de kendilerini sıklıkla Selefi olarak tanımlamaktadır (Cornell, 2005, s. 626). Orta Asya'da ise kendilerini Selefi olarak adlandıran gruplar fikri ve dini temellerini bölgede yaygın olan Hanefi mezhebinden değil de kaynağını Hanbeli Mezhebinden alan Suud Vehhabiliği ile Hindistan'daki Deoband Hareketi'ne dayandırmaya çalışırlar. Oysaki Hindistan kökenli Deoband Hareketi de Hanbelilik gibi geleneksel Sünni İslam anlayışı içindedir (Metcalf, 1982).

Sovyet sonrası dönemde ise Vehhabilik tabiri Orta Asya'nın otokratik liderleri tarafından modern eğitim almış ama önce Müslüman Kardeşler ve Afgan Mücahitleri daha sonraysa Taliban çizgisindeki daha radikal ve siyasi bir İslamın savunuculuğunu yapan genç mollaları tarif etmede kullanılmıştır.<sup>11</sup> Bir örnekle netleştirmek gerekirse; Hakimcan Kâri Vasiyev ile 2003 yılında Margilan'da yapılan bir söyleşi sırasında alınan şifahi bilgiye göre Fergana Vadisi halkı bölgede Hadis dersi veren veya alan herkesi istisnasız “*Vehhabi*” olarak

<sup>10</sup> “Vitaly Naumkin yaptığı çalışmalarda Orta Asya'da 1950'li yıllardan beri çoşkulu bir Selefi yapılanmasının olduğunu, bunu üçüncü SADUM Müftüsü Şemsettin Babahan'ın da dile getirdiğini ifade etmektedir. Hatta eski bir Özbek parti görevlisinin Selefi/Vehhabi grubu o dönemde ülkedeki dini grupları bölmede kullandıklarını, özellikle de bölgede etkin olan ve bu özelliği sebebiyle de Moskova tarafından oldukça tehlikeli olarak kabul edilen geleneksel İslam anlayışına karşı kullanıldığını itiraf ettiğini ifade etmiştir” (Naumkin, 2005, s. 51).

<sup>11</sup> “Orta Asya'da 1990'lı yılların sonu ve 2000'li yılların ilk on yılı arasında kalan dönemde Vehhabi ve Vehhabilik tabiri daha fazla radikalleşen İslamcı grupları tarif etme ve isimlendirmede kullanılmıştır” (Ahrari, 2001, s. 20-21).

isimlendirmiştir (Muminov, 2007, s. 259-260). Bu anlam kayması haliyle kavram karmaşasına yol açmaktadır.

Rusya ve Orta Asya’da Vehhabi tanımlaması 1980’li yılların sonundan beri yanlış bir şekilde her türden İslamcı radikalleri tanımlamada kullanılmıştır. Bazı durumlarda mevcut idareye muhalif olanları da tarif etmede yararlanılan bir isim olmuştur. Özellikle Vehhabi tehdidi adı altında formüle edilen İslam hakkındaki retorik, siyasi muhalefeti oluşturan grupları ezmede ve baskılamada gereken kanuni zemini teminde bölge yönetimleri tarafından halen kullanılmaktadır. Bazı Batılı araştırmacı ve akademisyenler bu terimin kullanımına karşı çıkmaktadırlar, zira Orta Asya’da ciddi bir Vehhabi hareketinin olmadığı iddiasındadırlar (Malashenko, 2001, s. 51; Atkin, 2000, s. 123-132).

İsimlendirmede yapılan bu kasıtlı tutumun yol açtığı kavram karmaşasını David Commins de şu şekilde izah etmektedir: “*İbadet ve inanç esaslarında farklılıklar olan neredeyse tüm gruplar Selefi olarak adlandırılmaktadır. Bu da doğru ve genel kabul gören bir tanım yapılmasını zorlaştırmakta ve kafaların da karışmasına sebep olmaktadır*” (Commins, 2015, s. 151). Louis Brenner ise Selefiligi şu şekilde tanımlama yoluna gitmektedir: “*Selefilik, Müslümanlığın dışı vurumunun yerel tarihi formlarından tam anlamıyla bir kopuş*” halidir. Bu kopuşun öncelikli amacı ise Müslüman dini eğitiminde reform yapmaktır (Brenner, 2007, s. 210). Terimin çoklu kullanımına açıklama getirme noktasında Bernard Haykel de Selefilikle ilgili bir dizi kilit önemdeki konuya değinmeye çalışmıştır. Değnilen bu konular; Eş’ari<sup>12</sup> düşüncesine olan muhalefet, dini inanç, ibadet ve uygulamalarda reform, dinin ilk ve saf haline geri dönülmesi talebidir (Haykel, 2014, s. 35). Bu talepler yüzünden bağımsızlık sonrası Orta Asya’da devlet kontrolü dışındaki tüm İslami akımlar, potansiyel tehdit olarak algılanmaktadır.<sup>13</sup> Sovyet sonrası Orta Asya’da tipik bir biçimde karşımıza çıktığı üzere, bölgedeki İslamcı akımlar içinde Selefi olarak tasnif edilenler, genelde buldukları coğrafyanın ve kültür havzasının geleneksel İslami köklerinden bağımsız gelişen akımlardır (Çaman ve Dağcı, 2014, s. 16). Bu yüzden bölge dinamiklerine tam olarak adapte olamamaktadırlar ve istikrarsızlığa yol açabilmektedirler.

<sup>12</sup> Eş’arilik İslamdaki mezheplerden biridir. Özellikle Abbasiler döneminde yaygınlaştığı ifade edilmektedir. Aklı herşeyden üstün tutan Mu’tezile düşüncesine muhalefet etmiştir” (Altun, 2002; Keskin, 2005).

<sup>13</sup> Sovyet sonrası dönemde Orta Asya’da Selefilinin güçlenmesinin temel sebepleri şunlar sayılmaktadır: ‘Bölgenin İslam dünyası ile kısmen yeniden birleşmesi, ‘Yurtdışında eğitim gören dini liderlerin ve din adamlarının ortaya çıkması, ‘Selefilikle ilgili bilgiye daha kolay ve zahmetsizce ulaşma imkânlarının ortaya çıkması, ‘Sovyet sonrası dönem toplumlarının yaşadığı kimlik bunalımı, ‘Gerçek ve uygun dini alternatiflerin eksikliği, ‘Kötüleşen sosyo-ekonomik koşullar, ‘Devlet yönetiminin zayıflığı, ‘Kamu görevlilerinin adaletsiz tutum ve uygulamaları (Falkowski ve Lang, 2015, s. 15).

Bu noktada ortaya çıkan sonuç, 1960'lı yıllardan beri Suudi petro-dolarları tarafından desteklenen Selefi yaklaşımın temel özelliğinin, Hanefilik de dâhil olmak üzere, tüm diğer mezheplerin reddidir. Bunun sonucunda Arap Milliyetçiliğine, İran Şiiliği'ne, Komünizm'e ve Batı'ya karşı husumet besleyen bir Sünniliği teşvik eden Suudiler, petro-dolarlar sayesinde, amaçlarına uygun olarak, dünyadaki dinî eğitim alanında belirleyici bir konumda olmuşlardır (Keppel, 2002, s. 61-80) Ancak yukarıda kısaca değinilen ve hepsi birbirinden farklı olan bu yorumlar Selefilik'in tek ve standart bir tanımını yapmayı imkânsız hale getirdiğini de unutmamak gerekir (Taşar, 2016, s. 286).

Bu hareketleri tanımlamada ortaya çıkan temel problem ise SADUM'un programı-müfredatında hepsinden (Ceditçilik, Selefilik/Vehhabilik ve Komünizm) yansımalar ve etkilerin olmasıdır. Tüm bu karmaşıklığa ve sentez girişimlerine rağmen ne Müftü Ziyaeddin ne de onu yardımcıları Hanefiliği veya İslam dinini reddetmemişlerdir. (Bu sayılanlardan ilki tavizsiz bir Selefi/Vehhabi, diğeri de o dönemde iyi bir Komünist'tir.) Bu yüzden Müftülüğü bu sayılan üç akımdan birine tamamıyla teslim olmakla itham etmek doğru olmayacaktır (Taşar, 2016, s. 287).

SADUM'da Batılı kurum ve fikirlerle etkileşime geçme konusunda Ceditçi söylem ve onun tecrübelerinden yoğun bir şekilde faydalanılmıştır. Ancak Ceditçi söylem ve yaklaşım Müftülüğü ele geçirmemiş, savaş sonrası dönemin Orta Asya'sında gerek Müftülük gerekse de Ulema açısından Ceditçilik, Hanefilik ve Selefilikle ilgili fikirler ulaşılabilir olmaya devam etmiştir. Öyle ki, Sovyet dönemimde her ne kadar iyi gözle bakılmasa da önemli Ceditçilerin hatıraları, 1920'li yılların başındaki dönemde Basmacılar karşı Ceditçi-Bolşevik birlikteliği, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde de merak konusu olmuş, bu bahsi geçen konular SADUM Müftülüğü'nün üst yönetimi tarafından açıkça tartışılır hale gelmiştir (Taşar, 2016, s. 287).

Selefilik/Vehhabiliğe gelince, mezheplerin reddi gibi Vehhabi söyleminin temel konuları SSCB'nin son dönemlerine kadar aynı açıklıkla tartışılmamıştır. Ancak Vehhabiliğin de Orta Asya'nın 20. yüzyıl tarihinde sınırlı da olsa yeri vardır. Suriyeli Selefi Şami (Şamlı) Damulla'nın fikir ve görüşleri Orta Asyalı ve

Özbek din adamlarının birkaç kuşağı üzerinde etkili olmuştur.<sup>14</sup> Müftü Ziyaeddin de bu etkilenenlerden birisidir.<sup>15</sup>

SADUM'un Orta Asya İslam tarihinin seçilmiş olayları ve örneklerini özümseme kapasitesi Ceditçi ve Selefî/Vehhabi söylemlerine olan yakınlığını açıklama konusunda da yardımcı olmaktadır. Ancak faydası sadece bu durumla sınırlı değildir. Müftülük, Sovyet söyleminin de Orta Asya ahalisine ulaştırılmasında aracı rolü oynamaya çalışmıştır. Zira Sovyet yönetimi, mirasçısı olduğu Çarlık Rusyası ve onun idareci sınıfından farklı olarak, İslam'ı sınırlı ibadetlerin bileşiminden daha ziyade, açık ve anlaşılabilir modern bir sosyal olguya dönüştürme iddiasında olmuştur. Bu noktada ismi zikredilen bu üç yaklaşım SADUM'un Orta Asya'da en çok üzerine düştüğü, önem verdiği konu noktasında birleşmiştir. Bu ortak nokta: bölgede yaygın olarak uygulanan ve Sufilikle irtibatlandırılan ve Hanefî anlayışı tarafından da mazur görülen dini tören ve ritüellerin ortadan kaldırılmasıdır (Taşar, 2016, s. 288). Bu sayılanlar yeni talepler değildir. Stephane A. Dudoignon halk arasında yaygın olan bu tür dini ritüellere yönelik eleştirilerin 19. Yüzyılda yaygınlaştığını ifade etmektedir. Ancak bu eleştirel tutum takımanlar sadece Ceditçiler değildir. Bu uygulamalara dini çevrelerden de yoğun eleştiri gelmiştir (Dudoignon, 1996, s. 18-19). Ek olarak 18. Yüzyılda Buhara, Hive ve Hokand Hanlıkları idarecileri, Sufî zikir törenlerini yasaklamışlardır zira bu törenlerin kendi siyasi meşruiyetlerini de tehdit edebilecek bir muhalefet ortamını ortaya çıkarmasından endişe etmişlerdir (DeWeese, 2012, s. 259).

Bu noktada hedef alınan uygulamaların başında ise türbe ziyaretleri ile siyasi konularda din adamlarına danışılması gibi uygulamalar gelmektedir (Babadzhanov, 2010). Bu uygulamanın sonlandırılmasını isteyen SADUM, Sovyet döneminde türbe ziyaretleri ile ilgili resmi makamların yaptığı açıklamaları bir araya toplamış, bu eski ve dinde yeri olmayan gelenek ve adetlerin terk edilmesi için çalışılacağını ilan etmiştir. Ancak Orta Asya Türk

<sup>14</sup> “Şami-Şamlı Damulla, tam ismi Sa'id ibn Muhammed ibn el-Vahid ibn Ali el-Asali et-Tarabulusi'dir. Buradaki Trablus kelimesi ile Lübnan'daki Trablus şehri kastedilmektedir” (Taşar, 2016, s. 287).

“Orta Asya'daki diğer önemli Vehhabi önderleri Lübnan Trablus kökenli Şami Damulla el-Tarabulusi 1919-1932 yılları arasında aktif bir şekilde Bolşevikler safında veya en azından onların desteğiyle Sufiliğe karşı mücadele etmiştir. 1940 yılında Orta Asya'da sürgünde iken ölmüştür” (Fredholm, 2016, s. 8).

<sup>15</sup> “Orta Asya'daki Selefiliğin yerel formları Vehhabilikten doğrudan etkilenmiş olmasa da bazı Orta Asya uzmanları Perestroika'dan çok daha önce Suudi etkisini izlerine rastlamışlardır. Özbek araştırmacı Bahtiyar Babacanov Taşkent'teki SADUM arşivinde bulunan fetvalar hakkında yaptığı araştırmada, fetvalarda sıklıkla Halk İslamı'nın hedef alındığını ifade etmiştir. Yine yaptığı araştırma sonucunda Babacanov, Orta Asya'daki ilk Vehhabi'nin Müftü Ziyaüddin Babahanov olduğu bilgisine de ulaştığını ifade etmiştir. Babacanov, Babahanov'un 1947-1948 yıllarında eğitim almak için Suudi Arabistan'da bulunmasını da iddiasını desteklemede için kullanmaktadır” (Babajanov, 2001, s. 180).

toplumunda yaşatılmaya çalışılan Geleneksel İslam anlayışının önemli bir ögesi olan kutsal mekânların ziyaret edilmesi Sovyet döneminde dahi engellenememiştir. Yüzyıllar boyunca türbeler ve mezarlar çoğunlukla kadınların ve inançlı kişilerin hayatında önemli rol oynamıştır. Bu duruma en güzel örnek; özellikle Orta Asya’da oldukça popüler olan Oş’taki “*Taht-ı Süleyman*” türbesidir. Bu ziyaretlerin önünü almak adına Taşkent Müftüsü 1958 yılında Süleyman Dağı’ndaki mezarı ziyaret edenlerle için olumsuz bir fetva yayınlamıştır. Fetvanın türbe ziyaretçileri üzerinde fazla bir etkisi olmamıştır. Bunun üzerine türbe 1963 yılında kapatılmış ve mezar da yok edilmiştir. Ancak, bu durum da ziyaretleri sonlandırmamıştır. Bölge günümüzde halen ziyaret edilen yerlerden birisi olmaya devam etmektedir (Bedirhan, 2011, s. 442).

SADUM’un türbe ziyaretleri ile ilgili açıklamasına karşı yerel halk arasında memnuniyetsizlik ortaya çıkmıştır. Bundan 10 yıl sonra benzer bir tutucu tepki, SADUM İdaresi’nin ve Müftü Ziyaüddin’in Mısırlı Müftü Mahmut Şeltut’un (1893-1963) Kur’an Tefsiri’ni ders kitabı olarak okutulmak üzere seçmesi üzerine bir kez daha ortaya çıkmıştır (Taşar, 2016, s. 289-290). Zira Mahmut Şeltut o dönemde Selefi görüşleri ile bilinen bir isimdir. Ancak tüm itirazlara rağmen Müftü Ziyaeddin kararından vazgeçmemiştir (Taşar, 2016, s. 290).<sup>16</sup>

Müftülüğün yazılı İslam’ı teşvik etme hassasiyetinin bir başka yansıması da medrese müfredatındaki Hadis dersinin saati ve etkisinin artmasıdır. Öyle ki, Müftülüğün dergisi olan *Muslims of the Soviet East*’in 1970 ve 1980’li yıllarda yayınlanan sayılarının neredeyse hepsinde Hadis ilmi veya Orta Asyalı önemli Hadis derleyicileri olan Muhammed El-Buhari (810-870) ve El-Tirmizi (824-892) ile ilgili makaleler yayınlanmıştır (Kadyr, 1985, s. 9-10). Selefilik’in mezhepleri ortadan kaldırmak adına Hadisle ilgili ithamlarına karşı da SADUM 1970 ve 1980’li yıllarda Orta Asya’dan doğan Hanefi geleneğini yeniden canlandırma yoluna giderek cevap vermiştir. Zira bölgedeki dini istikrar ve sükûnet 1970’li yıllardan başlayarak Vehhabilik tarafından tehdit edilmeye başlanmıştır (Lewis, 2008, s. 185). Zira 1970’li yıllardan beri, Orta Asya’lı gençler İslam ülkelerinde dini eğitim alabilmek için illegal yollardan Sovyetler Birliği’nden ayrılmıştır. Bu gençler eğitimlerini tamamlayıp geri döndüklerinde ise dinin radikalleşmiş ve politize olmuş yorumlarını Orta Asya’ya taşımışlardır (Cornell, 2005, s. 626). İşte bu noktada Selefilik’i dengelemek adına Ceditçilerin ve Avrupalı Oryantalistlerin de değındığı Buhara Medreseleri’ndeki eğitimin geri kalmışlığı ve hurafelerle dolu olduğu görüşü yeniden gündeme getirilmiş,

<sup>16</sup> “Mahmut Şeltut, 1958-1963 yılları arasında El-Ezher Üniversitesi’nin Büyük Şeyhi olarak görev yapmıştır. 1849-1905 yılları arasında yaşamış olan Modernizm yanlısı Muhammed Abduh’un fikirlerinden etkilenmiştir. Şeltut, ayrıca dönemin Mısır Devlet Başkanı Cemal Abdünnasır’ın da yakın arkadaşısıdır. Şeltut eserlerinde evliya türbelerinin ziyareti, aile planması gibi güncel konulara da değinmiştir” (Abraham, 1977; Zebiri, 1991, s. 210-244; Zebiri, 1993; Şimşek, 2005, s. 369-398).

geçmişte yaşanan ve bölgeyi geri bırakan bu durumun sebeplerinden birinin Hadis merkezli bir eğitimin verilmemesi olduğu iddiası ortaya atılmıştır (Frank, 2012, s. 171-175). Selefilğin mevcut dengeleri bozma çabası SADUM'un mollaları ve camileri kontrolü altında tutma ve yönetme isteğini güçlendirmiştir.<sup>17</sup>

Sayıları oldukça az olan resmi olarak kabul görmüş din adamları, din adamlığının icaplarını yerine getirirken aynı zamanda Müftülüklerin bürokratları, idarecileri ve din görevlileri olarak çalıştırılmıştır (Bennigsen ve Wimbush, 1986, s. 16). Bununla birlikte, elbette ki devlet kademesinde görev almayan, fikri ayrılığı sebebiyle ondan bilinçli olarak uzak duran, Sovyet baskı ortamına rağmen, faaliyetlerini ve dini inançlarını gizli olarak devam ettirmeye çalışan din adamları da Orta Asya bölgesinde var olmuştur.<sup>18</sup> Bu gayrı resmi molla ve imamların faaliyetlerinin önüne geçmek için 1949 yılında İşan Babahan kendi idaresi altındaki tüm camilere dini ibadetleri izinsiz olarak yerine getiren kişileri tespit edip SADUM'a bildirmelerini emretmiştir (Taşar, 2010, s. 39). Bu bahsi geçen gayrı resmi din adamları SADUM'un etki alanı dışındaki sosyal alanda faaliyet göstermiş ve Sovyet Müslümanları için dini ritüelleri yerine getirmelerine yardımcı olmuş, dinin kısmen de olsa devlet kontrolü dışındaki gri alanlara taşmasına imkân vermiştir. Sovyet yönetimi bunları yasadışı ilan etmiş ve sıkı bir takibe almıştır ancak yok edememiştir. Bu yıllarda bid'atların ortadan kaldırılması SADUM'un öncelikli amaçlarından biri olsa da kurumsallaşma çabaları yüzünden bu amaç ikinci planda kalmıştır (Taşar, 2010, s. 28).

Sovyet idarecileri yok edemedikleri bu grubu itibarsızlaştırmak için onları “Parazitler” olarak adlandırma ve karalamaya çalışma yoluna gitmiştir (Bennigsen ve Wimbush, 1986, s. 16).<sup>19</sup> Ancak Sovyet yönetimi, İslami eliti güç kullanarak tasfiye edemeyeceğini anladığında bu grubun kontrolü için resmi görevlere atanmalarının daha etkili bir yol olacağını fark etmiştir. Bu çalışmalar sonucunda da “Resmi” Mollalar siyasi ve idari sistemin bir parçası haline gelmiştir (McGlinchey, 2006, s. 129). Bu resmi memurlar farklı idari işlerde de

<sup>17</sup> “Kuruluşunun ilk yıllarında, SADUM'un Taşkent'teki merkezi yapılanmasının iki temel amacı vardır: Orta Asya'daki tüm camiler ve önemli türbeleri kontrol etmek ve toplum nezdinde güvenilirliğini sağlamak” (Taşar, 2010, s. 27).

<sup>18</sup> Bunlara Gezgin Mollalar (Rusça Brodiachye Mully, Kırgızca Selsayak Moldalar) deniyordu. Yazarın Notu.

<sup>19</sup> “Sufiler sıklıkla “Fanatikler”, “Sahtekâr-dolandırıcı”, “Suçlular”, “Parazitler”, “Din bezirgânları”, “Şarlatanlar”, “Fanatik serseriler”, “Gerici şarlatanlar” gibi onur kırıcı ve aşağılayıcı isimlerle tanımlanmıştır” (Eden, 2016, s. 243; Bennigsen ve Wimbush, 1985, s. 87-88; 92; 97; 127).

“Yaacov Ro'i, Sufileri Sovyet karşıtı faaliyetlere müdahil olan “başına buyruk çevreler”, “fanatikler”, “gericiler” olarak tanımlayan pek çok resmi görevli olduğunu aktarır” (Ro'i, 2000, s. 391, 389, 396 ve 400).

görevlendirilmişlerdir. Bu da Sovyet idari sisteminin seküler yapısının bozulmasına sebep olmuştur (Akçalı, 1998, s. 64).

Din adamları her ne kadar dini bir örgütlenme içinde çalışıyor olsalar da kendilerinden rejimin din karşıtı uygulamalarını desteklemeleri de beklenmiştir. Bu kapsamda Sovyet yönetiminin din (İslam) karşıtı uygulamalarını savunmaları, aklileştirmeleri ve tabandan gelen eleştirileri göğüslemeleri de kendilerinden beklenenler arasında yer almıştır. Bu bağlılıklarından dolayı da toplum içinde zaman zaman Devrim öncesi dönem Ceditçilerinin mirasçısı/bakiyesi olarak görülmüşlerdir (Akçalı, 1998, s. 65). Bu noktada Sufilerin gelenekselciliğine karşın, SADUM ve diğer devlet destekli Müftüler Orta Asyalı Ceditçilerin İslami Modernizmi ile yakından irtibatlı olmuştur.<sup>20</sup> Bu yüzden örgütlenmelerin Ceditçi geleneğin devamı olduğu yönündeki iddianın 3 önemli dayanağı vardır. Bunlar sırasıyla:

1. Sovyet Devleti ile yakınlaşma,
2. Devlet destekli modernizasyon hareketlerinin desteklenmesi,
3. Türbe kültürü vb. pratiklere muhalefet. Türbe ziyaretleri ve bu yerlere kutsallık atfedilmesi gelenekçilikle ilişkilendirilmiştir (Bennigsen ve Wimbush, 1985, s. 45).

### 3. İkinci Dünya Savaşı Sonrasında SADUM

İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan yeni dünya düzeninde Sovyetler Birliği eskiye oranla daha güçlü bir ülke haline gelmiştir. Politika ve amaçları da bu durumla uyumlu olma durumunda olmuştur. İki kutuplu uluslararası sistemdeki büyük güçlerden biri haline gelen Sovyetler Birliği, ideolojisini dünyanın geri kalan kısmına yaymak, etkilenme potansiyellerinin daha fazla olduğunu düşündüğü Üçüncü Dünya Ülkeleri'ni nüfuz alanına dahil etmek istemiştir. Bu kapsamda uluslararası siyasi sistemde hem stratejik konumu hem de sahip olduğu ekonomik kaynaklar sebebiyle önemi her geçen gün daha da artan Ortadoğu bölgesinde etkili olmak istemiştir. Sovyetler, bölge ülkelerinin büyük kısmının nüfusunun İslam dinine dahil olması sebebiyle SADUM'un kuruluşu örneğinde olduğu gibi dini inanç kartını oynamayı en uygun seçenek olarak görmüştür. Bunun sonucunda Sovyetler Birliği'nin etkisini Arap ve İslam Dünyası'na yayma çabası ve isteği İslam'a karşı daha ılımlı bir tutum takınılması mecburiyetini beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda sömürge geçmişleri sebebiyle Batı ve Sömürgecilik karşıtlığının yüksek olduğu Ortadoğu bölgesi ve Afrika kıtasındaki ülkelerle ilişkileri geliştirmek için İslam ve diğer dinlere karşı izlenen baskıcı ve katı tutumdan görünürde taviz verilmiştir (Sengupta, 2003, s. 194). Sosyalist sistemde Sovyet Devleti seküler ve dini çıkarları dengelemek için

<sup>20</sup> Bennigsen ve Wimbush'un ifade ettiği üzere: "Resmi İslam'ın temsilcileri Bolşevik Devrimi öncesi dönem Ceditçilerinin son temsilcileridir" Bennigsen ve Wimbush, 1985, s. 45.



ideoloji ve geleneksel inançlarla mücadele ederken oldukça baskıcı ama aynı zamanda bir o kadar da esnek bir siyaset takip etmiştir. Bunu da Çarlık döneminin siyasi ve idari mirasına ve oradan esinlenen politikalar sayesinde yapabilmiştir (Yerekeshva, 2003, s. 194). Yine de izlenen tüm bu politikalara rağmen İslam dinine siyasi konjonktürün zorlaması sebebiyle mecburiyetten gösterilen müsamaha, gerek İslami geleneklerin gerekse de İslam Dini'nin toplumun gelenek, yaşam biçimi ve manevi kültürünün bir parçası olarak korunmasına imkân vermiştir (Sengupta, 2003, s. 194). Sovyet yönetimi tarafından bu politika değişikliğini resmen duyurmak için ilk adım 1946 yılının Ocak ayında atılmış ve 1929 tarihli Dini Topluluklar Hakkındaki Yasa değiştirilerek din adamlarına devletin sıkı denetim ve gözetimi altında olmak şartıyla, dini örgütler ve organizasyonlar kurma izni verilmiştir (Haghayeghi, 1995, s. 45). Yine bu kapsamda 1948 yılında Taşkent ve Buhara'daki iki medresenin yeniden açılmasına ve eğitim vermesine izin verilmiştir (Akçalı, 1998, s. 67).<sup>21</sup> Medreselerin din adamı yetiştirmesine izin verilmiş olsa da Ulema'ya vaaz verme yasağı getirilmiştir zira bu uygulamanın din propagandası olarak görüldüğü ve müsaade edilemeyeceği ifade edilmiştir (Olcott, 2007, s. 6). SADUM örneğinde de görüldüğü üzere Sovyetler Birliği yönetimi, Orta Asya'da İslam'ı kontrol etmeyi temel ve ön alıcı bir strateji olarak görmüş, dönemsel şartlara göre izlenen kimi zaman yumuşak, kimi zaman ise sert politikalar vasıtasıyla bu stratejinin uygulanmasını garanti altına almaya çalışmıştır. Bu yaklaşımın en somut örneklerinden biri Orta Asya ve özelde de Özbekistan'da eğitim alanında görülmektedir. Eğitim faaliyetlerinin, Usul-u Cedit hareketi örneğinde olduğu gibi, İslam'ın ve İslami akımların devamlılıklarındaki önemi açıktır. Bu bağlamda merkezi hükümet bir taraftan İslami elitleri kontrol etmeye çalışmış ve bunu SADUM gibi kurumsal önlemlerle başarmış, diğer taraftan eğitim sistemini kendi kontrolünde tutmaya gayret etmiştir. Böylelikle genel olarak Orta Asya'da İslam'ı referans alan eğitim sistemi bütünüyle tasfiye edilmiştir. Bunun sonucunda İslam dininin kamusal alanın dışına çıkması da sağlanmıştır (Çaman ve Dağcı, 2014, s. 11).

Geliştirilen ve uygulanan tüm bu yaklaşımlara rağmen Sovyet yönetimi, olası bir kontrol kaybının önüne geçmek ve dinin yeniden Sovyet yönetimine muhalefetin merkezi haline gelmesini önlemek için Orta Asya'da İslam'ın sosyal

<sup>21</sup> "Taşkent'te 1949-1964 yılları arasında hizmet veren Barakhan Medresesi ilkökul seviyesinde; Buhara'da 1920'de kapatılıp 1945'te yeniden açılan Mir Arap Medresesi ise lise seviyesinde eğitim vermiştir. 1971 yılında yine Taşkent'te faaliyete geçen İmam El-Buhari İslam Enstitüsü ise (Oliy Ma'had-Âli (Yüksek) Ma'had adıyla bilinir) kolej seviyesinde eğitim vermiştir" (Taşar, 2016, s. 266).

"1948'ten 1991'e kadar tüm Orta Asya'da faal olan sadece iki Medrese vardır: 1946 yılında Buhara'da faaliyete geçen Mir Arap ile 1956 yılında Taşkent'te açılan El-Buhari Medresesi. Bunlara ek olarak 1971 yılında Taşkent'te bir Yüksek İslam Enstitüsü de açılmıştır" (Epkenhans, 2010, s. 317).

ve normatif yönü baskılamaya çalışmıştır. Alternatif olarak da İslam dininin kültürel yönü ve özellikleri ön plana çıkarmıştır (Salmorbekova ve Yemelianova, 2010, s. 216). Bu girişimle tamamen folklorik bir öge haline getirilmeye çalışılan din, geçmişle, yani tarihsel olanla irtibatlandırılmaya çalışılmıştır. Bu haliyle de ancak tarihsel olduğu müddetçe meşru hale getirilmeye çalışılmıştır. Tarihsel olanın yerini alan Sovyet İnsanı için dinin yeniden işlevsel bir hale getirilmesi ise modern olandan sapma, gerilik-gericilik olarak tarif edilmiş, istenmeyen ve toplumun geri kalmasına sebep olacak bir olgu olarak ilan edilmiştir (Çaman ve Dağcı, 2014, s. 12). Bu yüzden dini konularda elde edilen sınırlı faaliyet izni dahi Orta Asya açısından büyük kazanımlar olarak görülmüştür. Ortaya çıkan bu fırsatı değerlendirmek isteyen gayri resmi Ulemalar yeni açılan medreselerle ilişki kurmaya çalışmıştır. Daha açık ifade ile İslami eğitimin resmi ve gayri resmi-yeraltı versiyonları arasında bir iş birliği ilişkisi geliştirilmeye çalışılmıştır (Taşar, 2016, s. 266-267). Bu gelişmeleri o dönemde kendi yönetimine bir tehdit olarak görmeyen Sovyet yönetimi ise, tedbiri ve takibi elden bırakmadan, bu işbirliği faaliyetlerini serbest bırakmayı tercih etmiştir (Çaman ve Dağcı, 2014, s. 11).

Yine bu dönemde ortaya çıkan yumuşama kapsamında “*Hüdasızlar (Allahsızlar) Birliği*” adı verilen ve Orta Asya’da Bilimsel Ateizmi teşvik amaçlı kurulmuş olan kurum lağvedilmiştir (Thibault, 2014, s. 69-75).<sup>22</sup> “*Bezboznik (Ateist)*” ve “*Antireligioznik (Din Karşısı)*” gibi yayınların da faaliyetleri durdurulmuştur. Bununla birlikte Sovyetler Birliği’ndeki dini inanç karşıtı tutum tamamen ortadan kalkmamıştır. Bu politikayı dengelemek ve Sovyetler Birliği’nin dini inançla mücadelede geri adım atmış gibi görünmemesi adına dini inanç karşıtı faaliyetler “Siyasi ve Bilimsel Bilginin Tüm Birliğe Yayılması Topluluğu” (kısa adıyla Znanie-Bilgi) bünyesinde devam ettirilmiştir. 1948 yılında dini faaliyetlere çok sınırlı seviyede izin verildiği durumda dahi Znaine tüm Orta Asya’da faaliyet göstermeye devam etmiştir (Kıllıoğlu, 2020, s. 166).

### 3.1. Kruşçev Dönemi

Stalin’in ölümünden sonra onun yerini alan Nikita Kruşçev uluslararası siyasi ortamda ABD ile Sovyetler Birliği arasında artan gerginliği azaltmak adına girişimlerde bulunmuş, bu amaçla Sovyetler Detente Politikası’nı uygulamaya koymuştur (Paloczi-Horvath, 1960; Werth, 1961; Kellen, 1962; Crankshaw, 1966; Talbott, 1971; Breslauer, 1984; Khrushchev, 1990; Burlatsky, 1991; Tompson, 1995; Zubok ve Pleshakov, 1996; Taubman, 2003). Dış siyasette iki kutup arasında bir çatışma çıkmaması için uygulamaya konulan kısmen ılımlı politika, ülkenin iç siyasetini aynı derecede etkilememiştir. Bu yüzden

<sup>22</sup> “Sovyet rejimi 1928 yılında Bilimsel Ateizmi teşvik etmek ve yaygınlaştırmak için bir örgüt kurmuş ve Sünnet, Oruç tutma gibi bazı dini ibadetleri ilkel ve gayri sihihi olduğu iddiası ile yasaklamıştır” (Karagiannis, 2010, s. 49).

oluşturulan geçici bahar havası Lenin'in prensiplerine geri dönüş adı altında ortadan kaldırılmış, Sovyet Yönetimi'nin Orta Asya'ya yönelik baskıcı politikaları Stalin'in 1953 yılında ölümünden sonra kaldığı yerden devam etmiştir (Karagiannis, 2010, s. 50; Bennigsen ve Broxup, 1983, s. 48).

Kruşçev'e göre medreseler ve camiler gibi İslami kurumların varlık sebebi Müslüman Dünyası ve Üçüncü Dünya Ülkeleri'ne yönelik Sovyet diplomatik faaliyetlerine ve ülkenin bu bölgelere yönelik hazırlanan dış politika yaklaşımlarına destek olmak olmalıdır (Taşar, 2016, s. 266).<sup>23</sup> Kruşçev'in dini inançlarla ilgili düşüncesi; dini inanç sistemlerinin var olma isteğinin, Sovyet yönetimine tehdit olmaktan çıkarılması şeklinde olmuştur. Bu yüzden dini inanç sistemlerini ortadan kaldırmak adına gerekli ideolojik düzenlemeleri yapmaya çalışmış, bu idari ve hukuki düzenlemeleri ekonomik yöntemlerle de desteklemeye önem vermiştir. Bunu örnekle açıklamak gerekirse; Sovyetler Birliği yönetimi Hac ve Oruç gibi dini ibadetlere olan muhalefeti bu türden ibadetlerin kişilerin dikkatini dağıttığından ve işgücünde kayba sebep olduğu iddiaları ile açıklamaya çalışmıştır. Bu yüzden 1935 yılında İslam'ın önemli ibadetlerinden birisi olan Hac farızası Sovyet yönetimi tarafından yasaklanmıştır (Turgut, 2013, s. 74). Keza dini ibadetler yüzünden ortaya çıkan dikkat kaybı tarımsal üretim ve hasılatı olumsuz yönde etkilemekte, bu da toplum ve devletin ürün ve gelir kaybına yol açmaktadır (Kıllıoğlu, 2020, s. 167). Bu durum Sovyet yönetimi tarafından kabul edilemeyecek bir durumdur (Haghayeghi, 1995, s. 29). Tüm bu sayılanlar sebebiyle Sovyetler Birliği'nin din üzerindeki baskı politikası 1950'li yıllarda zirve yapmıştır (Reyes, 2016, s. 34).

Sovyet yönetiminin dine karşı bu tutumu sonucunda, mevcut politikaları düzenlemek için 1954 yılında iki genelge yayınlanmıştır. Bunlardan biri olan "*Temmuz Genelgesi*"dir. Temmuz Genelgesi ile devlet kurumlarına din karşıtı faaliyetlerini attırmaları emredilmiştir. Bu kapsamda ateizmi yerel halka tanıtacak bir dizi konferans verilmesi planlanmıştır. Ayrıca "*Bilim ve Din (Nauka i Religiia)*" adlı aylık bir dergi çıkarılması da karara bağlanmıştır. Aynı yılın Kasım ayında ise "*Halk Arasında Bilimsel-Ateistik Propaganda Yaparken Yapılan Yanlışlar*" adlı ikinci bir genelge daha yayınlanmıştır. Bu iki genelge sonucunda 1954-1959 yılları arasındaki dönemde tüm Sovyet Cumhuriyetlerinde din karşıtı uygulamalar yeniden hız kazanmıştır (Kıllıoğlu, 2020, s. 167-168). Okullarda ve kamusal alanda ateizmle ilgili propaganda amaçlı daha fazla görsel tema kullanılmış; yeni ateizm müzeleri açılmış; "*Nauka i Religiia*" dergisinin baskısı ve dağıtımı yaygınlaştırılmıştır (Haghayeghi, 1995, s. 29). Yine 1958 yılında, 10 yıl önce kapatılan Allahsızlar Birliği yeniden faaliyete geçirilmiştir (Kıllıoğlu, 2020, s. 168). İkinci Dünya Savaşı sırasında açılan camilerden bir

<sup>23</sup> "Tüm sertliğine rağmen Kruşçev'in Ortadoğu ve Üçüncü Dünya ülkelerine açılma politikası Orta Asyalı Müslüman nüfus ile İslam Dünyası arasında daha sıkı bağların kurulmasına imkân sağlamıştır" (Olcott, 2007, s. 7).

kısmı ise tekrar kapatılmıştır. Dini nikâh ve cenaze törenleri yasaklanmıştır. Peçe, başörtüsü yakma seremonilerine ağırlık verilmiş, 1959 yılında peçe döneminin sonuna gelindiği resmen ilan edilmiş ve son peçe de Buhara’da törenle yakılmıştır (Rashid, 2017, s. 34). Bu tür faaliyetlerle İslam Hukuku ve geleneğine karşı olunduğu, değer verilmediği mesajı açıkça Müslüman kitleye verilmeye çalışılmıştır.

1960 yılı başlarında Orta Asya’da dine karşı yürütülen kampanya daha da şiddetlenmiştir. 1963 yılında tüm Sovyetler Birliği’ndeki açık olan cami sayısı bir anda 400’e düşürülmüş ve resmi dinadamlarını dahi itibarsızlaştırmak için yeni ve katı politikalar uygulamaya konulmuştur (Kılıoğlu, 2020, s. 168).<sup>24</sup> Bu durumu da örnekle açıklamak gerekirse: Orta Asya’da bilinen bir din adamı ve seyyid olan Pir Niyaz Hoca bölgedeki tanınmış ve halktan saygı gören din adamlarının hiçbir şey üretmedikleri; tümünün toplumun sırtından geçinen asalaklar ve maceracılar olduğunu iddia eden bir açıklama yapmaya mecbur bırakılmıştır (Haghayeghi, 1995, s. 33).

### 3.2. Brejnev Dönemi

Orta Asya’da dini inanç karşıtı uygulamalar Kruşçev 1964 yılında iktidardan uzaklaştırılıncaya kadar devam etmiştir. Bu tarihten sonra Stalin dönemindekine benzer bir yumuşama dönemi ortaya çıkmıştır (Rywwin, 1990, s. 88). Kruşçev’in yerini alan Leonid Brejnev, İslam’a karşı daha az hasmane bir tutum takınmayı tercih etmiştir. Bu politika değişikliği sonucunda İslam karşıtı kampanya yavaşlamıştır (Bennigsen, 1989, s. 35). Sovyetler Birliği din karşıtı tutumunu yumuşatmıştır. Bu dönemde dünya siyasetinde Arap-İsrail Savaşları başta olmak üzere bir dizi olay ile ön plana çıkmaya başlayan Ortadoğu bölgesi geneli ile Üçüncü Dünya Ülkeleri nezdinde popüler olmak ve desteklerini kazanmak Sovyetler Birliği için önemli hale gelmiştir. Bu dönemde iki rakip kutup arasında süren etki ve nüfuz alanını genişletme mücadelesi bu sayılan ülkelerin desteğinin alınmasını zaruret haline getirmiştir. 1960 yılında dönemin uluslararası siyasetinin şartları Sovyetler Birliği’ni yeni bir dış politika yaklaşımı geliştirmeye mecbur etmiştir. Bu yeni dış politika vizyonu, Sovyetler Birliği’nin Amerika Birleşik Devletleri’ni uluslararası siyasette dengeleyebilmesi için Ortadoğu’daki bazı yeni bağımsız devletleri desteklemesini icap ettirmiştir. Desteklenmesi planlanan bu ülkelerin büyük kısmının nüfusunun Müslüman olması Sovyetler Birliği’nin zahiren de olsa, kendi Müslüman nüfusuna daha iyi muamele ediyor görünmesi gerektirmiştir. Bu sayede Taşkent ve Buhara’da daha önce kapatılan iki medrese yeniden eğitim vermesi için açılmıştır. Bunu daha sonra yine Taşkent’te bir İslam Enstitüsü’nün açılması izlemiştir (Ruzaliyev, 2005, s. 15).

<sup>24</sup> “Oysa Orta Asya’da kısa sürede 70’den fazla cami açılmış ve 1962’de Orta Asya’daki toplam cami sayısı 112 olmuştur” Farklı görüş için bkz. (Olcott, 2007, s. 7).

Bu kapsamda İslam, Batı'ya karşı, özellikle de Batının sömürgecilik geçmişine atıfta bulunularak kullanılabilir önemli bir argüman olarak kullanılabilir bir araç olarak görülmüştür. Bu yüzden İslam, Sovyetlerin üçüncü dünyacı ve sömürgecilik karşıtı söylemine yeniden dahil edilmiştir. İşte SADUM bu noktada yurtdışına yönelik Sovyet propaganda faaliyetlerinde bir iletişim kanalı olarak aktif şekilde kullanılmaya çalışılmıştır. Zira izlenen yeni politika sayesinde SADUM'un dış dünya ile olan ilişkileri 1950'li yılların başından itibaren hızla gelişmeye başlayacaktır (Taşar, 2016, s. 266). Yine bu politika kapsamında 1955 yılında, Özbekistan'daki Mir Arap Medresesi'nden seçilen 3 öğrenci eğitim almak için Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi'ne gönderilmiştir.<sup>25</sup> Yabancı ülkelere öğrenci gönderilmesi, öğrenci değişim programları gibi faaliyetlere ek olarak Ortadoğu'daki Arap ülkeleri ile olan ilişkilerin geliştirilmesi adına Sovyetler Birliği yönetimi, Ortadoğu'dan gelen heyetleri kabul etmiş ve ülkenin seçilmiş bölgelerini heyetlere gezdirerek Sosyalizm'in gücü ve zaferini onlara yerinde göstermeye çalışmıştır. Bu heyetler Orta Asya ülkelerini de ziyaret etmiştir. Bu tür durumlarda diplomatik heyetlere din adamları da dahil edilmiştir. Gezilerle ve öğrenci değişimleri ile pekiştirilen ikili ilişkiler kapsamında Sovyet yönetimi 1957 yılında Mir Arap Medresesi kütüphanesine Kahire'den kitap alınmasına izin vermiştir (Taşar, 2016, s. 277-278). Ancak çoğunluğu hibe olarak verilen bu kitapların Sovyet döneminde dahi Ulema'nın fikirlerine etki ettiği görülmektedir. Yurtdışında eğitim alan Sovyet dönemi Uleması, özellikle Brejnev dönemi ve sonrasındaki dönemlerde yurtdışına gönderilenler, klasik İslami düşüncelere ek olarak ister istemez Selefî/Vehhabî öğreti ile de temasa geçmiştir (Olcott, 2007, s. 7, 8). Bu da daha sonraki dönemlerde SADUM'un işlevine olumsuz etki etmiştir.

Ancak uzun vadede ortaya çıkan olumsuz etkilere rağmen bu diploması hamlesi ile 1961 yılı ve sonrasında SADUM'un uluslararası bağlantıları güçlenmiştir. İlk başlarda Mısır'la ve El-Ezher ile sınırlı olan Orta Asyalı Mir Arap Medresesi öğrencilerinin Sovyet İslamı'nın elçileri olarak üstlendikleri propaganda görevi Mısır'ın sınırlarının dışına da taşmıştır.<sup>26</sup> SADUM'daki bu vizyon değişimin sebebi 1957 yılından sonra babasının yerine Baş Müftü olarak görevlendirilen Ziyaüddin Babahanov (1918-1982) olmuştur. Müftü, gençliğinde Selefî fikirlerle de temas etmiştir. Bu tecrübesi onu daha sonra, kendi ailesinin de yüzyıllardır bir parçası olduğu Nakşibendî-Sufî geleneğine olan tutumunun şekillenmesinde etkili olmuştur (Taşar, 2016, s. 281).

Bu yüzden Babahanov ve kurumun içindeki ılımlı kanat, örgütün dinamik, ilerici ve Sovyet Devleti'nin siyasi amaçlarını da yüceltecek bir dini ve bürokratik

<sup>25</sup> "Kruşçev'in dış politikası bazı Müslüman öğrencilere Ortadoğu'daki eğitim kurumlarında eğitim alma imkân ve fırsatını vermiştir" (Olcott, 2007, s. 7).

<sup>26</sup> "Suriye'deki Şam ve Fas'taki El-Karaviyyin Üniversitelerinin isimleri bu kapsamda zikredilebilir" (Taşar, 2016, s. 278).

kuruma dönüşmesi gerektiği görüşünde olmuştur. Zira gerek bu grup gerekse de Sovyetler Birliği yönetimi, artık Sovyet toplumunda İslam'a uygun bir yer bulmanın gerekli olduğunun farkına varmıştır (Taşar, 2016, s. 280).

Bu dönemde Brejnev, İslam'ın Sovyet dış politikasında daha etkin olarak kullanılabilmesi için detaylı olarak incelenmesi gerektiğini ifade etmiş ve gerekenlerin yapılması istemiştir. Bunun sonucunda da çoğu sosyologlardan oluşan Sovyet uzmanları rejim ve inananlar arasındaki sürtüşmeyi azaltacak yollar bulmak ve söylemler geliştirmek için çalışmaya başlamıştır. Bu dönemde İslam dini ile ilgili yapılan araştırmalar sonucunda Sovyet uzmanları arasında yaygın bir kullanıma kavuşan “*Paralel İslam*” tabiri geliştirilmiştir.<sup>27</sup> Zira yapılan araştırmaların da teyidi sonrasında gayri resmi ya da paralel İslam olarak da bilinen dini anlayışın toplumda bir karşılığı ve gündelik hayatta, gizli dahi olsa, bir yeri olduğu görülmüştür. Bu duruma en güzel örnek ise Sovyet döneminde de dini ibadetleri yerine getirilmeye çalışılmasıdır (Steinberger, 2003, s. 221). Paralel İslam terimi Sovyet döneminde SADUM tarafından teşvik edilen ve desteklenen, bu yüzden de “*Resmi*” olarak adlandırılan din anlayışına muhalif olan yoruma işaret etmektedir. Paralel İslam gizlidir ve özellikle de Sufilik başta olmak üzere bir dizi gizli örgütlenme tarafından desteklenen bir yapı olmuştur (Myer, 2001, s. 181). Bu yüzden Sovyet bilim adamları ve siyaset yapıcılarını bu fenomeni açıklayan bir tabirin gerekli olduğuna kani olmuştur.

Yine bu dönemde yapılan saha çalışmalarının da etkisiyle Sovyet yönetimi Müslüman nüfusla ilişki kurulması esnasında bir dereceye kadar esnek olmak gerektiğini de keşfetmiştir. Ancak bu yapılanların hepsi İslam dini ve dini kuruluşların dış politikada propaganda amaçlı kullanılması için geliştirilen yaklaşımlardır. Temelde Sovyet yönetimi İslam karşıtı söylemi, tutumu ve anlayışını değiştirmemiştir. Sadece tutum ve tavırlarında kısmen esnek davranmayı tercih etmiştir.

Sonuç olarak İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Sovyetlerin Orta Asya'da İslam'a yönelik tutumu üç dönemde incelenebilir.<sup>28</sup> Bunlardan ilki 1943 yılından başlayarak 1958 yılına kadar devam eden dine karşı ılımlı ve esnek bir tavır takınılan dönemdir. Bu politika uygulaması parti-devleti içerisinde kademeli bir şekilde geliştirilmiştir. Ana amacı varlığı dışarıdan gelen bir tehdit nedeniyle zora

<sup>27</sup> “İslam'ın resmi versiyonundan memnun olmayan Müslümanlar kendi dini faaliyetlerini gayri resmi olarak uygulamaya devam etmiştir. Bu faaliyet Sovyet literatüründe “*Paralel İslam*” tabiri ile açıklanmıştır. Paralel İslam, yerel Şeyhler ve Sufiler etrafında oluşturulan gizli camiler ve dini okullar ağı şeklinde örgütlenmiştir” (Zelkina, 1998, s. 357).

“Paralel İslam terimi Sovyet sosyologlarından alınmıştır ancak tabiri ilk kez 1968 yılında literatüre sokan Alexandre Bennigsen'dir” (Poujol, 2005, s. 53).

<sup>28</sup> “Sartori ise bu süreci 5 dönemde inceler. Bunlar sırasıyla: •Başlangıç döneminde beraber yaşam olarak adlandırılabilir bir dönem, •1927'lerden itibaren başlayan saldırı dönemi, •Kolektifleştirme ve korkutarak sindirme dönemi (1937-1938), •Bazı iyi leştirmelerin yapıldığı 2. Dünya Savaşı sonrası dönem, •1980'lerden itibaren İslam'ın dönüşü” (Sartori, 2010, s. 317-318).

giren devlet ve iktidarın varlığı sürdürmesini sağlamaktır. Bu yüzden dine karşı takınılan ılımlı tutum 1952-1958 yılları arasındaki dönemde en üst seviyesine çıkmıştır. İkinci dönem ise 1959-1964 yılları arasında uygulanan Kruşçev'in din karşıtı kampanyası dönemidir (Anderson, 1994, s. 383-394). Bu dönemde uygulamaya konulan bu yeni politika ile din karşıtı uygulamalar yeniden tahkim edilmiş; süreç dini kurumlarla, din adamlarının baskı altına alınması ile sonuçlanmıştır. 1965 yılından başlayıp Gorbaçov'un idaresinin ilk yıllarına kadar süren üçüncü dönemde ise Brejnev'in siyasi sistemi ve onun takipçileri Kruşçev'in devrimci yenilenme modelini değiştirmiştir (Taşar, 2010, s. 4). Zira Soğuk Savaş döneminde Ortadoğu ve Üçüncü Dünya Ülkelerine açılmak isteyen Sovyetler Birliği'nin baskıcı görüntüsünden kurtulması gerektiği Sovyet idarecileri tarafından fark edilmiştir. Bu yaklaşım 1978 yılında başlayan Afganistan işgaline kadar etkili olmuştur. Ancak Afganistan işgali Sovyetler Birliği'nin özellikle Arap ülkeleri ile Üçüncü Dünya ülkeleri nezdindeki sömürge karşıtı söylemine ciddi zarar vermiştir.

### **3.3. Gorbaçov ve Sovyetler Birliği'nin Dağılma Döneminde SADUM**

Sovyetler Birliği lider kadrosu 1980'li yıllara kadar uygulamakta olduğu resmi İslam politikasının Müslüman toplulukları Sovyet toplumuna entegre etmede başarılı olduğunu düşünmüştür (Tikence, 1997, s. 46). Ancak bu kanı 1980'li yılların başlarında yaşanan bir dizi olayın sonucunda değişmiştir ve Brejnev döneminde ortaya çıkan kısmi serbestlik ortamı sona ermiştir. Sovyet iç politikasında ortaya çıkan bu değişimin sebepleri ise İran'da yaşanan devrim ve Sovyetlerin Afganistan'ı işgalidir. Her iki olay da Sovyetler Birliği'nin kendi Müslüman nüfusu ile ilgili eski korkuları ve endişelerinin canlanmasına neden olmuştur (Hiro, 2009, s. 128). Bu kapsamda Afganistan ve İran'a olan coğrafi, kültürel ve dini yakınlığı sebebiyle Sovyet yönetiminin dikkati Orta Asya'ya yönelmiştir. Bu kapsamda Orta Asya'daki KGB mevcudiyeti ciddi şekilde artmıştır ve yeni bir İslam karşıtı kampanya başlatılmıştır. Bu yüzden Gorbaçov'un reform politikaları bile Moskova'nın endişelerini azaltamamıştır (Olcott, 1990, s. 253-280). Zira mevcut politikaların uygulanma tarzındaki farklılıklara rağmen Gorbaçov'un da tutum ve yaklaşımı genel olarak seleflerinden farklı olmamıştır. Gorbaçov da diğer Sovyet idarecileri gibi İslam'ı irrasyonel, yozlaşmış, şiddete meyyal ve güvenilmez bir ideoloji olarak görmüştür. Ona göre Orta Asya'nın geri kalmasının temel sebeplerinden biri de bu dini inançtır (Olcott, 1993, s. 53).

Gorbaçov, Komünist Parti Genel Sekreterliği görevinin ilk yıllarında İslam dininin kurallarına riayet eden parti üyelerini de sert bir dille eleştirmiş, bu üyelerin bir kısmını ırkçılık, milliyetçilik, ayrımcılık, yabancı düşmanlığı ve İslam dinine müsamaha göstererek Komünizme ihanet etmekle suçlamış ve tasfiye ettirmiştir (Rezun, 1992, s. 126). Geri kalan Müslüman üyelerden ise yerlerini korumak istiyorlarsa dini aşırılıkları eleştirmeleri istenmiştir. Yine bu

kapsamda 1987 yılında Gorbaçov Taşkent'i ilk ziyareti sırasında yerel parti üyelerine seslenmiş ve dini fenomenlerle sert bir şekilde mücadele edilmesini istemiştir. Bu tutum değişikliği sebebiyle Perestroyka'nın ilk yıllarında Sovyetler Birliği yönetiminin İslam'a karşı resmi tutumunda tutarsızlıklar olmuştur. Devlet organlarında, Gorbaçov'un da dâhil olduğu üst kademede, daha önce de ifade edildiği üzere, İslam'a karşı hasmane bir yaklaşım hâkim olmuştur (Akçalı, 1998, s. 71). Ancak diğer dini inançlara karşı tutum bu kadar sert değildir. Öyle ki Rusya'nın Hristiyanlığı kabulünün 1.000 yılının kutlanmasına izin verilmiştir. Oysa aynı dönemde Orta Asya başta olmak üzere, Sovyetler Birliği'nin Müslüman nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgelerinde İslam'ın hedef alınması politikası sürdürülmüştür. Bu yüzden Sovyet Müslümanları Perestroyka'nın iki tür uygulaması olduğuna inanmıştır. Biri Müslümanlara öteki ise başta Hristiyanlar olmak üzere diğer dini gruplara yönelik. Bu tutum merkez ile Orta Asya Cumhuriyetleri arasında Basmacı İsyanı gibi eski anlaşmazlıkların yeniden hatırlanmasına sebep olmuştur (Akçalı, 1998, s. 72). Bu durumu Özbekistan'da 1980'lerde pamuk üretimi ve bu üretime verilen teşviklerin usulsüz kullanımı yüzünden patlak veren ve parti içindeki Orta Asyalı kadroların önemli bir kısmının tasfiyesi ile sonuçlanan Pamuk Skandalı da perçinlemiştir (Norling, 2017, s. 98-100).

Gorbaçov, iktidarının ilk yıllarında ayrıca Andropov döneminde göreve başlayan yerel parti üyelerini de hedef almıştır. Bu yerli üyeler Nepotizm, yolsuzluk ve rüşvet suçlamaları ile görevlerinden alınmıştır. Bu uygulama sonucunda 1986 yılında Özbek Komünist Parti elitinin yarısından fazlası değiştirilmiştir (Haghayeghi, 1995, s. 51).<sup>29</sup> Yerli halkın parti kadroları ve devlet görevlerine alınmasında pozitif ayrımcılık öngören uygulamalar terk edilmiştir. Bunun yerine eskiden beri büyük huzursuzluklara yol açan Slav/Rus kökenlilerin tepeden inme bir şekilde görevlere getirilmesi uygulamasına geri dönülmüştür (Rywwkin, 1990, s. 149). Tüm bu uygulamalar özellikle Orta Asyalı Müslüman nüfus arasında büyük huzursuzluğa sebep olmuştur. Ancak bu huzursuzluğun duruma olan olumlu katkısı 80'li yılların sonlarına doğru Gorbaçov'un, en azından kendi namına, İslam'ın Orta Asya'daki konumunu anlamaya başlamasıdır (Akçalı, 1998, s. 72). Bu dönemde Sovyetler Birliği'nin milli gelirinin büyük bir kısmının ABD ile girişilen silahlanma yarışına harcanmış olması, mali ve sosyal maliyeti her geçen gün artan Afganistan işgali ve petrol fiyatlarındaki düşüş ekonomiyi çıkmaza sokmuştur. Bunun sonucunda Sovyetler Birliği ekonomisi tıkanma noktasına gelmiştir (Abdurasulov, 2009, s. 57). Gorbaçov bu yüzden mevcut durumu bir de İslam'a savaş açıp SSCB'nin Müslüman nüfusunu karşısına alarak daha kötüleştirmek istememiştir. Zira,

<sup>29</sup> "1986 yılında Özbekistan ve diğer Türk Cumhuriyetleri'ndeki Merkezi Komite üyelerinden yarısından fazlası görevlerinde başarısız oldukları iddiası ile azledilmiştir" (Abdurasulov, 2009, s. 57).



hâlihazırda İslam'ı yok etme çabaları bir işe yaramamış, aksine dini faaliyetlerin Moskova'nın kontrolü dışında kalan gayrı resmi alana kaymasına, gizli şekilde yapılması ve yayılmasına sebep olmuştur (Akçalı, 1998, s. 72).<sup>30</sup> Bu yüzden de Sovyet idaresi stratejisini değiştirmiş ve Müslüman nüfus üzerindeki baskıyı daha önceki dönemlerde olduğu gibi, arttırmak yerine kısmen gevşetmeyi ve Orta Asya'da Ortodoks İslam anlayışını yaymak ve desteklemek için resmi İslami kuruluşları ön plana çıkarmaya çalışmıştır (Akiner, 2003, s. 98). Ancak bu esnada Sovyet yönetiminin karşısına, Sovyetler Birliği'nin bazı kesimlerinde olduğu gibi, Orta Asya'da da etnik gerginlikler bir sorun olarak çıkmaya başlamıştır. Bu noktada durumun kontrolden çıkıp Sovyetler Birliği'nin diğer kısımlarına da yayılmaması için Müslüman din adamlarından yardım istenmiştir. Bu kapsamda da İslam'a daha olumlu bir tutum takınılmış ve arabulucu rolü uygun görülmüştür.<sup>31</sup>

Bu konuda olumlu değişimin ilk sinyali 1988 yılında SADUM'a yeni bir Müftü atanması ile verilmeye çalışılmıştır. Yeni Müftü atanmasından önce üç kuşaktan beri Babahanov ailesi SADUM Müftülüğü görevini yerine getirmiştir. Bu görev değişikliği ortaya çıkan muhalefetin tepkisi azaltmak amacıyla yapılmıştır, zira Babahanov ailesi Sovyet idaresi ile üç kuşak boyunca sorunsuz bir şekilde çalışmıştır. O dönemdeki mevcut Müftü olan Şemseddin Babahanov 1982 yılında SADUM Müftüsü olmuştur ancak Sovyetler Birliği'nin Afganistan işgaline verdiği destek yüzünden yerel halk nezdinde destek ve itibarı olmayan bir Müftü olmuştur (Rashid, 2017, s. 45). İşin ilginç yanı beraber çalıştığı kadrolar tarafından da sevilmemiştir. Bu ortamda Şemseddin Babahanov'a olan tepki artmıştır ve Taşkent'te Müftü'nün istifası için bir gösteri tertiplenmiştir. Gösteriden birkaç hafta sonra da yerine 37 yaşındaki Taşkent Medresesi Rektörü Muhammed Sadık Muhammed Yusuf yeni SADUM Müftüsü olmuştur.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> “Sovyet İdaresi altında, 20. yüzyılın büyük bir kısmında modernleşme süreci hem yerleşik hem de göçebe nüfusun yaşam tarzlarını, bunun yanında inanış biçim ve şekillerini de değiştirmiştir ancak dini inanç Sovyetlerin beklediği şekilde, tamamıyla yok olmamıştır. Uygulanan saldırgan ateist politikalara rağmen (medrese ve camilerin kapatılması, İslam hukuku ile örf-adet kurallarının seküler olanlarla değiştirilmesi, alfabenin Arap alfabesinden önce Latin'e daha sonra da Kiril'e çevrilmesi, Müslümanların ibadetlerinin yasaklanması gibi) insanlar en azından gündelik hayatlarında inançlarının gereğini yerine getirmeye çalışmışlardır” (Kaushik, 2000, s. 4-5).

“Sovyet geçmişe ilişkin olarak ifade edilebilecek en kesin veri, İslam'ın ve İslami geleneklerin Sovyet geçmişinde yaşanan tüm baskılara rağmen Orta Asya'da varlığını sürdürmeyi başardığı, İslami geleneğin kesintiye uğramadan günümüze dek sürekliliğini koruduğu, hayat biçimi ve kimlikel manada özdeşleşme bakımından İslam'ın en önemli belirleyici olma özelliğinin sürdürüğüdür” (Çaman ve Dağcı, 2014, s. 12-13).

<sup>31</sup> “Gorbaçov'un Perestrojka'sı ile birlikte İslam'ın ilerleme ve gelişmeye bir engel teşkil etmediği, aksine derin ve yoğun şekilde hümanist değerlere ve ahlaki değerlere sahip bir inanç olduğu keşfedilmiştir” (Yerekesheva, 2004, s. 584).

<sup>32</sup> “Yusuf, Mısır'da El-Ezher Üniversitesinde eğitim görmüştür” Akçalı, 1998, s. 74.

1989 yılı Mayıs ayında, 60 yıldan sonra ilk kez Kalyan Cami'nde namaz kılınmasına izin verilmiştir.<sup>33</sup> Bunu aynı Temmuz ayında Kurban Bayramı'nın kutlanmasına izin verilmesi takip etmiştir (Akçalı, 1998, s. 74). 1990 yılı Ekim ayında ise 1.500 kişilik bir gruba Hac farızasını yerine getirme izni verilmiştir. Bir başka gelişme ise SADUM Müftülüğü'nün kendi yayın organı olan "*İslam Nuru*" adlı derginin yayınlanmaya başlaması olmuştur. Ayda 2 defa çıkan dergi 40.000 adet basılmıştır (Brown, 1990, s. 118).

Sovyet liderliğinin tutumunu gevşettiğinin bir diğer kanıtı da bazı önde gelen din adamlarının siyasi aktivitelerine izin verilmesidir. SADUM Başkanı Müftü Muhammed Sadık Muhammed Yusuf bir başka din adamıyla beraber 1989 yılı baharında SSCB Halk Temsilcileri Kongresi'ne seçilmiştir. Seçilmesini takiben Özbekistan Komünist Partisi tarafından 1989 Mayıs-Haziran ayları arasında Fergana Vadisi'nde patlak veren etnik gerginliği yatıştırmak için oluşturulan delegasyonda görevlendirilmiştir (Critchlow, 1990, s. 24). Eş zamanlı olarak Tacikistan'ın en yüksek rütbeli din görevlisi olan Gazi Ali Ekber Turacanzade 1990 yılında Tacikistan Yüksek Sovyeti'ne seçilmiştir (Steele, 1990, s. 9). Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra meydana gelen en önemli gelişmelerden biri de Orta Asya Müftülüğü'nün-SADUM bölünmesi olmuştur. Özbekistan'da Taşkentli bir grup imam 1991 yılı Eylül ayında Yakasaray Camii'nde bir konferans düzenleyerek kendi Diyanet İşleri'ni kurduklarını ilan etmiş ve başına da SADUM'un muhalifi İmam Mansurov'u getirmişlerdir (FBIS-SOV Daily Report, 1991, s. 100). Böylece SADUM'un Orta Asya'daki faaliyetleri sona ermiştir.

### Sonuç

Sovyet Yönetimi'nin kendi ideolojisi sebebiyle dini inanç gibi metafizik konularla ilgili yaklaşımı katı bir pozitivizm çerçevesinde cereyan etmiş, toplumların gelişme evresi içerisinde yaşanan ancak modern çağla birlikte geride bırakılması gereken bir düşünce olarak görülmüştür. Gerek bu fikri altyapı gerekse de Basmacı İsyanı örneğinde olduğu gibi Orta Asya bölgesinde Sovyet yönetiminin kurumsallaşmasının önündeki engellerden birisi olarak görülmesi sebebiyle İslam dini ve kurumları Sovyetler tarafından istenmeyen ve yok edilmesi gereken bir sosyal olgu olarak görülmüştür. Bu durum İkinci Dünya Savaşı'na kadar devam etmiştir. 1941 yılında Nazi Almanyası ile Sovyetler Birliği arasındaki zoraki iş birliğinin sona ermesi ve Almanya'nın Sovyet

"1980'lerin sonlarında, Gorbaçov'un reformları ile birlikte, Sovyet Özbekistan'ında yeni bir İslami aktivizm dalgası ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda 1989 yılı başlarında Taşkent'te SADUM Müftüsü Şemseddinhan Babahanov aleyhine gösteriler düzenlenmiştir. Göstericiler Babahanov'u görevlerini yerine getirmemekle suçlamıştır. Artan tepkiler üzerine Müftü Babahanov istifa ettirilmiş ve yerine Muhammed Sadık Muhammed Yusuf yeni Müftü olarak görevlendirilmiştir" (Karagiannis, 2010, s. 50; Olcott, 2012, s. 107-134).

<sup>33</sup> "Kalyan Camii Asya'daki en eski camilerden biridir." Akçalı, 1998, s. 74.

topraklarını işgali, bu işgal sırasında da Volgograd'a kadar ilerlemesi durumu Sovyetler açısından hayli hassas hale getirmiştir. Bu kritik ortamda varlığını sürdürmek için her imkânı seferber etme yoluna giden Sovyet yönetimi Orta Asyalı Müslüman nüfusu da savaş alanında kullanmak istemiştir. Bu nüfusla ilişkilerini iyileştirmek için de din ve dini kurumlar üzerindeki baskıyı gevşetme yoluna gitmiştir. Bu kapsamda Müslüman nüfusun gönlünün kazanılması için Birlik genelindeki Müslüman nüfusa hitap eden Ruhani İdareler-Müftülükler kurulmuştur. Ancak bu kurumlar sadece Müslümanların devlete yakınlaşması amacıyla açılmamıştır, bunun yanında dinin de Sovyet devleti tarafından kontrolü ve gözetimi altında kalması amaçlanmıştır. Bu sayılan amaçlara hizmet etmesi için açılan Müslüman ruhani idareleri ve bunların liderlerine Sovyet yönetimi, Sovyet Sistemi'ne destek olmaları ve İslam'ın Sosyalist bir topluma uyarlanması noktasında ihtiyacı olmuştur. Bu noktada işleri oldukça zor olan bu idareler devletin materyalist/ateist anlayışı ile İslam arasında kurulması imkânsız olan bir dengeyi sağlamaya çalışmıştır. Bu yüzden İslam, varlığına karşı olunmayan aksine Marksist/Leninist anlayış ve sistemle bir arada yaşayabilecek bir inanç olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Yine bu kapsamda Sovyetler Birliği'nin siyasi ve ekonomik hayatla ilgili amaç ve söylemlerinin İslam'la uyumlu olduğu, çelişmediği ve bu yüzden de hem iyi bir Müslüman hem de sadık bir Sovyet vatandaşı olunabileceği propagandası yapılmıştır, özellikle de İkinci Dünya Savaşı devam ederken. Bazı Müslüman din adamları bu iddiaları bir adım daha ileri taşıyarak İslam'ın gerçek Sosyalizm'i inşa etmek en uygun, en liberal din olduğunu iddiası ortaya atacaktırlar.

Sosyalist ve Müslüman değerlerinin birbiri ile uyumlu olduğu konusundaki tartışma bir dizi eşdeğer konu-sebep üzerine inşa edilmiştir. Bunlardan ilki hem İslam hem de Sosyalizm'de kolektivizm, sosyal adalet, eşitlik ve insanlar arasında barış konularında fikir birliği olduğu iddiası olmuştur. İslam, Sosyalizm gibi toplumu incelemektedir ve kişiyi topluma olan faydasına göre tasnif ve tarif edip konumlandırmaktadır. Üretim araçlarının devletleştirilmesi de bu kapsamda İslam'daki sosyal adalet anlayışı ile uyumludur ve hatta bu anlayışın modern zamanlardaki yansımasıdır. Keza Zekât da gelirin ve refahın topluma eşit dağıtılmasından başka bir şey değildir. Hac farızası ve namaz gibi ibadetler ise eşitliği sembolize etmektedir. Yukarıda çerçevesi çizilmeye çalışılan bu aklileştirme çabasının kapsamı SADUM gibi kurumlar göreve başladıktan sonra daha da genişletilmiştir; Sosyalizm'in öğretilerinin kaynağının İslam dini olduğu, keza Komünizm'in temellerinin de İslam dini ve onun temel ilkeleri olduğu iddia edilmiştir. Bu söylem SSCB'nin son yıllarında yeniden gündeme gelmiştir. Bir örnekle açıklamak gerekirse: 1989 yılında Taşkent Müftüsü Muhammed Sadık Muhammed Yusuf görevine başlarken Gorbaçov'un politikalarını övmüştür. Daha doğrusu adet olduğu üzere övmek durumunda kalmıştır. Müftü, Gorbaçov

tarafından hedef alınan sosyal sorunları İslam'ın da kınadığını ve değiştirmeye çalıştığı olgular arasında olduğunu ifade etmiştir.

Özetlemek gerekirse: İkinci Dünya Savaşı'nın başladığı dönemde durumu Nazi Almanyası karşısında oldukça nazikleşen Sovyetler Birliği, varlığını sürdürebilmek için her fırsatı değerlendirmiş, bu kapsamda İslam'dan da faydalanma yoluna gitmiştir, aynen selefi Çarlık Rusyası'nın yaptığı gibi. Bu kapsamda daha önce de ifade edildiği üzere dört Ruhani İdare bölgesi tesis edilmiş ve devletin koyduğu sınırlar dâhilinde ve sıkı kontrol altında çalışmalarına müsaade edilmiştir. İlk başlarda sadece savaş dönemine özgü olarak düşünülen uygulama daha sonra Müslüman nüfusu kontrol etmede faydası olacağı anlaşıldığından kalıcı bir uygulama haline getirilmiştir. Bu sayede de manipüle edilmiş dahi olsa, Müftülükler Sovyetlerde ve Orta Asya'da İslami değerlerin tamamen unutulmasına engel olmuştur.

Bununla birlikte Resmi İslam'ın Orta Asya ve Sovyetlerin geri kalan kısmındaki Müslüman topluluklar üzerinde çok az etkisi olmuştur. Yine de Sovyet dönemindeki Modernizasyon Orta Asya ahalisinin dini kimliğini ciddi şekilde etkilemiştir. Sovyet İdaresi liberal modernist söylemini basılı yayınlar (The Muslims of Soviet East gibi), cuma hutbeleri ve fetvalar yoluyla yaymaya çalışsa da bu kanallar kendisini yönetimin söylemlerine kapatmış olan toplumun tüm kısımlarına ulaşamamıştır. Bu yüzden bu noktada Orta Asya'nın Sovyet geçmişine ilişkin olarak ifade edilebilecek en kesin veri, İslam'ın ve İslami geleneklerin Sovyet geçmişinde yaşanan tüm baskılara rağmen, Orta Asya'da varlığını sürdürmeyi başardığıdır. SADUM gibi resmi kontrol çabalarına rağmen, dini gelenek zarar görmüş olsa da günümüze varlığını sürdürmeyi başarmıştır.

---

**Çıkar Çatışması:** Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

---

### **Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı**

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

**KAYNAKÇA**

- Abdovakhitov, A. (1993). Islamic revivalism in Uzbekistan. Dale F. Eickelman (Ed.), *Russia's Muslim frontiers: New directions in cross cultural analysis* içinde (s. 79-97). Indiana University.
- Abraham, M. D. (1977). *Mahmūd Shaltūt (1893-1963), A Muslim reformist: His life, works and religious thought*. University Microfilms.
- Ahrari, M. E. (2001). *Jihadi groups, nuclear Pakistan, and the new Great Game*. Strategic Studies Institute, U.S. Army War College.
- Akçalı, P. (1998). *Identity politics and political mobilization in Central Asia: The case of Islamic Renaissance Party (IRP)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Miami University.
- Akiner, S. (2003). The politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia. *Religion, State and Society*, 31(2), 97-122.
- Al-Rahim, A. H. (2006). Islam and liberty. *Journal of Democracy*, 17(1), 166-169.
- Altun, İ. (2002). *Ebu Musa El-Eş'ari'nin hayatı ve kişiliği* (Tez No. 110280) [Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Anderson, J. (1994). Islam in the Soviet archives: A research note. *Central Asian Survey*, 13(3), 383-394.
- Atkin, M. (1986). The survival of Islam in Soviet Tajikistan. *Middle East Journal*. 43(4), 605-618.
- Atkin, M. (2000). The rhetoric of Islamophobia. *Central Asia and Caucasus*, 1, 123-132.
- Babadzhanov, M. (2010). *Kokandskoe Khanstvo: Vlast', politika, religiia*. University of Tokyo.
- Babajanov, B. (2001). O fetvakh SADUM protiv `neislamskikh obychev` (On the fatwas of the Spiritual Board of Central Asia Against `non-Islamic rituals`). Alexei Malashenko ve Martha Brill Olcott (Ed.), *Islam na post-Sovetskom prostranstve: Vzglyad iznutri (Islam in the Post-Soviet space: A View from inside)* içinde (s. 170-184). Moscow Carnegie Center.
- Babakhanov, S. (1999). Muftii Ziauddinkhan ibn Eshon Babakhan: Zhizn'i deiatelnost'. Gosudarstvennoe Nauchoe Izdatel'stvo.
- Bedirhan, Y. (2011). Değişen Orta Asya ve Kafkaslarda radikal unsurların yükselişi. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(2), 439-456.
- Bekkin, R. (2017). The central spiritual administration of the Muslims of Russia (TsDUM) and its strategy of subordinate partnership in dialogue with the Russian Orthodox Church. *Context*, 4(2), 7-28.
- Bekkin, R. (2020). *People of reliable loyalty...Muftiates and stae in modern Russia*. Södertörns Högskola (University). Elanders.
- Bennigsen, A. (1985). Islam in the Soviet Union: general presentation. METU African Asian Studies Group.
- Bennigsen, A. (1989). *Soviet strategy and Islam*. St. Martin's Press.
- Bennigsen, A. ve Wimbush, S. E. (1983). *The Islamic threat to Soviet state*. St. Martin's Press.

- Bennigsen, A. ve Wimbush, S. E. (1985). *Mystics and commissars: Sufism in the Soviet Union*. C. Hurst and Company.
- Bennigsen, A. ve Wimbush, S. E. (1986). *Muslims of the Soviet empire*. C. Hurst and Company.
- Boboxonov, S. (2001). *Shaykh Ziyovuddinon ibn Eshon Boboxon*. Taşkent.
- Brenner, L. (2007). The tranformation of Muslim schooling in Mali: The madrasa as an institution of social and religious mediation. Robert W. Hefner ve Muhammad Kasım Zaman (Ed.), *Schooling Islam: The culture and politics of modern Muslim education* içinde (s. 199-223). Princeton University.
- Breslauer, G. W. (1984). *Khrushchev and Brezhnev as leaders, building authority in Soviet politics*. George Allen and Unwin.
- Broxup, M. (1994). Political trends in Soviet Islam after the Afghanistan war. Edward Allworth (Ed.), *Muslim communities reemerge, historical perspectives on nationality, politics and opposition in the former Soviet Union and Yugoslavia* içinde (s. 304-312). Duke University.
- Brown, B. (1990, 14 Haziran). *Religion and nationalism in Central Asia*. Free Europe/Radio Liberty Research Report.
- Burlatsky, F. (1991). *Khrushchev: And the first Russian spring*. Charles Scribner's Sons.
- Critchlow, J. (1990, 16 Mart). *Islam in public life: Can this be Soviet Uzbekistan? Radio Free Europe/Radio Liberty, Report on the USSR 2*, 11.
- Chumachenko, T.A. (2002). *Church and state in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War II to Khrushchev years*. (E. Roslof, Çev.). M. E. Sharpe.
- Cole, J. R. I. (1981). Muhammad Abduh and Rashid Rida: A Dialogue on the Baha'i Faith. *World Order*, 15(3-4), 7-16.
- Commins, D. (2015). From Wahhabi to Salafi. Bernard Haykel, Thomas Hegghammer ve Stephane Lacroix (Ed.), *Saudi Arabia in transition: Insights on social, political, economic and religious change* içinde (s. 151-166). Cambridge University.
- Cornell, S. E. (2005). Narcotics, radicalism, and armed conflict in Central Asia: The Islamic Movement of Uzbekistan. *Terrorism and Political Violence*, 17(4), 619-639.
- Crankshaw, E. (1966). *Khrushchev: A career biografie*. Viking.
- Çaman, E. ve Dağcı, K. (2014). Özbekistan'da İslam, siyasal sistem ve radikalizm. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(8), 8-22.
- Davison, R. H. (2012). Cemaleddin Afgani: Milliyeti ve defnedildiği yer üzerine bir not. Hikmet Yurdu, *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 5(10), 257-260.
- d'Encausse, H. C. (1988). *Islam and the Russian Empire: Reform and revolution in Central Asia*. University of California.
- DeWeese, D. (2012). Dis-ordering' Sufism in early modern Central Asia: Suggestions for rethinking the sources and social structures of Sufi history in the 18th and 19th centuries. Bakhtiyar Babadjanov ve Kawahara Yayoi (Ed.), *History and culture*

- of Central Asia/İstoriia i kul'tura Tsentral'noi Azii* içinde (s. 259-279). University of Tokyo.
- Dudoignon, S. A. (1996). Djadidisme, Mirasisme, Islamisme. *Cahiers du Monde Russe*, 37(1/2), 12-40.
- Duman, A. (2013). Klasik modernist İslamcılardan Cemaleddin Afgani'nin Batı Emperyalizmi karşısındaki görüşleri. *Hikmet Yurdu, Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6(11), 179-200.
- Eden, J. (2016). A Soviet jihad against Hitler: Ishan Babakhan calls Central Asian Muslims to war. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59, 237-264.
- Epkenhans, T. (2010). Muslims without learning, clergy without faith: Institutions of Islamic learning in the Republic of Tajikistan". Michael Kemper, Raoul Motika ve Stefan Reichmuth (Ed.), *Islamic education in the Soviet Union and its successor states* içinde (s. 313-348). Routledge.
- Falkowski M.ve Lang, J. (2015). *Homo jihadicus, Islam in the former USSR and the phenomenon of the Post-Soviet militants in Syria and Iraq*. OSW Report. Center for Eastern Studies (OSW).
- Fathi, H. (2006). Gender, Islam, and Social Change in Uzbekistan. *Central Asian Survey*, 25(3), 303-317.
- Frank, A. J. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education and the paradox of Islamic prestige*. Brill.
- Fredholm, M. (2016). *Islamic extremism as a political force, a comparative study of Central Asian movements*. Research Report No: 12. Stockholm University.
- Haghayeghi, M. (1995). *Islam and politics in Central Asia*. St. Martin's.
- Haghayeghi, M. (2002). Changing dynamics of Islamic politics in Central Asia. *The Muslim World*, 92(3-4), 315-331.
- Haykel, B. (2014). On the nature of Salafî thought and action. R. Meijer (Ed.), *Global Salafism: Islam's new religious movement* içinde (s. 33-50). Oxford University.
- Hiro, D. (2009). *Inside Central Asia: A political and cultural history of Uzbekistan, Turkmenistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkey, and Iran*. Peter Mayer Publishers.
- İşcan, M. Z. (1998). *Muhammed Abduh'un dini ve siyasi görüşleri*. Dergâh.
- Kadyr, Z. (1985). Role of Maverannahr Ulema in preserving Hadith. *Muslims of the Soviet East*, 1406, 9-10.
- Karagiannis, E. (2010). Political Islam in the Soviet Union: Uzbekistan and Azerbaijan compared. *Dynamics of Asymmetrical Conflict*, 3(1), 46-61.
- Kaushik, D. (2000). Islamic Fundamentalism in Central Asia: An appraisal. *Himalayan and Central Asian Studies*, 4(3-4), 3-23.
- Keddi, N. R. (1972). *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī": A political biography*. University of California.
- Kellen, K. (1962). *Khrushchev: A political portrait*. Thames and Hudson.

- Kepel, G. (2002). *Jihad: The trail of Political Islam*. (Anthony F. Roberts, Çev.). Harvard University.
- Keskin, M. (2005). *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci, el-Eş'ari Dönemi*. (Tez No. 419694) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Keskioğlu, O. (1970). Muhammed Abduh (1266-1323h./1849-1905m.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 109-136.
- Kerimbayev, S. K. (1980). *Sovetskii Kirgizstan v kelikoi otechestvennoi voine 1941-1945 gg*. Frunze.
- Khalid, A. (2005). Culture and power in colonial Turkestan. *Cahiers d'Asie Centrale*, 17-18, 413-447.
- Khrushchev, S. N. (1990). *Khrushchev on Khrushchev*. Little, Brown.
- Kılloğlu, M. E. (2020). *Özbekistan'da dört tarz siyaset ve Özbek modernleşmesi: Ruslaşmak, Sovyetleşmek, Özbekleşmek ve İslamlaşmak*. (Tez No. 644728). [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Krivosheev, G. K. (1997). *Soviet casualties and combat losses in the twentieth century*. Green Hill.
- Lewis, D. (2008). *Temptations of tyranny in Central Asia*. Hurst and Company, 2008.
- Macleod, C. ve Mayhew, B. (1997). *Uzbekistan, the golden road to Samarkand*. The Guidebook Company.
- Madrakhimov, M. B. (2002). *The rise of Islamic fundamentalism in Uzbekistan*. Air University, Air Command and Staff College.
- Malashenko, A. (2001). Islam in Central Asia. Roy Allison ve Lena Jonhson (Ed.), *Central Asian security: The new international context* içinde (s. 49-66). Royal Institute of International Affairs.
- McGlinchey, E. M. (2006). Islamic leaders in Uzbekistan. *Asia Policy*, 1(1), 123-144.
- Metcalf, B. D. (1982). *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton University.
- Muminov, A. (2007). Fundamentalist challenges to local Islamic traditions in Soviet and Post-Soviet Central Asia. Uyama Tomohiko (Ed.). *Regional and transregional dynamism in Central Eurasia: Empire, Islam, and politics* içinde (s. 249-262). Slavic Research Center, Hokkaido University.
- Myer, W. (2001). *Islam and Colonialism: Western perspectives on Central Asia*. Routledge.
- Naumkin, V. V. (2005). *Radical Islam in Central Asia: between pen and rifle*. Rowman and Littlefield.
- Norling, N. (2017). *Party problems and factionalism in Soviet Uzbekistan, evidence from the Communist Party archives*. Central Asia-Caucasus Institute.
- Nurmanova, A., Allen, F. ve Muminov, A. (2018). Saduakas Gilmani. Stanislav M. Prozorov (Ed.), *Islam na territorii byvshoi Rossiiskoi İmperi: Entsiklopedicheskii Slovar* içinde (s. 134-137). Vostochnaia Literature.



- Olcott, M. B. (1990). Central Asia: The reformers challenge a traditional society. Lubomyr Hajda ve Mark Beissinger (Ed.), *The nationalities factor in Soviet politics and society* içinde (s. 253-280). Westview.
- Olcott, M. B. (1993). The Central Asian political crisis. Dale F. Eickelman (Ed.), *Russia's Muslim frontiers, new directions in cross-cultural analysis* içinde (s. 49-62). Indiana University.
- Olcott, M. B. (2007). Roots of radical Islam in Central Asia. Carnegie Endowment for International Peace, *Russia and Eurasia Program*, Carnegie Papers No: 77.
- Olcott, M. B. (2012). *In the whirlwind of Jihad*. Carnegie Endowment for International Peace.
- Paloczi-Horvath, G. (1960). *Khrushchev: The making of a dictator*. Little, Brown and Company.
- Poliakov, S. (1992). *Everyday Islam: Religion and tradition in rural Central Asia*. M. E. Sharpe.
- Poujol, C. (2005). Islam in post-Soviet Central Asia: Democracy versus justice? Irina Morozova (Ed.), *Towards social stability and democratic governance in Central Eurasia* içinde (s. 50-66). IOS.
- Rashid, A. (2017). *The resurgence of Central Asia: Islam or nationalism*. Oxford University.
- Remnev, A. (2006). Rossiiskaia İmperii i İslam v Kazakhskoi stepi (60-80-e gody XIX veka. Sergei N. Abashin ve Valentin I. Bushkov (Ed.), *Rasy, narody: Sovremennye etnicheskie i rasovye problemy* içinde (s. 238-277). Nauka.
- Reyes, S. (2016). *Exploring a postsecular perspective of multiple modernities in Tatarstan: The use of Jadidism in building Tatar etno-religious identity*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Queen's University.
- Rezun, M. (1992). The Muslim borderlands: Islam and nationalism in transition. Miron Rezun (Ed.), *Nationalism and the breakup of an empire: Russia and its periphery* içinde (s. 125-140). Praeger Publishers.
- Ro'i, Y. (1990). The Islamic influence on nationalism in Soviet Central Asia. *Problems of Communism*, 39(4), 49-64.
- Ro'i, Y. (2000). *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. Hurst and Co.
- Rorlich, A. A. (1991). Islam and Atheism: Dynamic tensions in Soviet Central Asia. William Fierman (Ed.), *Soviet Central Asia: The failed transformation* içinde (s. 186-218). Westview.
- Roy, O. (2000). *The new Central Asia: The creation of nations*. New York University,
- Roy, O. (2003). *Küreselleşen İslam*. (Haldun Bayri, Çev.). Metis.
- Ruzaliyev, O. (2005). Islam in Uzbekistan: Implications of 9/11 and policy recommendations for the United States. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 25(1), 13-29.
- Rywkin, M. (1990). *Moscow's Muslim challenge*. M. E. Sharpe.

- Salmorbekova, Z. ve Yemelianova, G. (2010). Islam and Islamism in Fergana valley. Galina Yemelianova (Ed.), *Radical Islam in the former Soviet Union* içinde (s. 211-243). Routledge.
- Sartori, P. (2010). Towards a history of the Muslims' Soviet Union: A view from Central Asia. *Die Welt des Islams*, 50(3/4), 315-334.
- Sedgwick, M. (2009). *Muhammad Abduh, makers of the Muslim World*. Oneworld.
- Sengupta, A. (2003). *The formation of the Uzbek Nation-State: A study in transition*. Lanham: Lexington Books.
- Steele, J. (1990, 24 Ekim). Glasnost throws open mosque doors. *The Guardian*, s. 9.
- Steinbeger, P. (2003). Fundamentalism in Central Asia: Reasons, reality and prospects. Tom Everett-Health (Ed.), *Central Asia: Aspects of transition* içinde (s. 219-243). Routledge.
- Şimşek, M. (2005). Mahmud Şeltut (1893-1963), hayatı, düşüncesi ve eserleri. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6, 369-398.
- Talbott, S. (1971). *Khrushchev remembers*. Deutsch.
- Taşar, E. M. (2010). *Soviet and Muslim: The institutionalization of Islam in Central Asia, 1943-1991*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Harvard University.
- Taşar, E. M. (2011). Islamically informed Soviet patriotism in postwar Kyrgyzstan. *Cahiers du Monde Russe*, 52(2/3), 397-404.
- Taşar, E. (2016). The official madrasas of Soviet Uzbekistan. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59, 265-302.
- Taubman, W. (2003). *Khrushchev: The man and his era*. Norton.
- Thibault, H. (2014). *Religious revival in Tajikistan: The Soviet legacy revisited*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. University of Ottawa.
- Tikence, M. (1997). *Rusya federasyonu'nun Orta Asya politikası ve Çarlık ve SSCB uygulamalarının bu politikalara yansımaları*. (Tez No. 63250). [Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Tompson, W. J. (1995). *Khrushchev: A political life*. St. Martin's Griffin.
- Turgut, A. (2013). *Comparative analysis of domestic security issues of Kazakhstan and Uzbekistan in the post-Soviet era* (Tez No. 347259) [Yüksek lisans tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Usmankhodzhaev, A. (2008). *Zhizn Muftiev Babakhanovykh: Sluzhenie vozrozhdeniiu Islama v Sovetskom Soiuze*. Nizhnii Novgorod.
- Werth, A. (1961). *Russia under Khrushchev*. Hill and Wang.
- Wolters, A. (2014). *The state and Islam in Central Asia: Administering the religious threat or engaging Muslim Communities? Private Hochschule Göttingen (PFH), Forschungspapiere/Research Paper*.
- Yerekesheva, L. (2004). Religious identity in Kazakhstan and Uzbekistan: global-local interplay. *Strategic Analysis*, 28(4), 577-588.
- Yunusova, A. ve Azamatov, D. (2013). *225 let Central'nomu duxovnomu upravleniyu musul'man. Istoricheskie ocherki [225 years of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia. Historical essays]*. GUP RB UPK.

- 
- Zebiri, K. (1991). Shaykh Mahmûd Shaltût: Between tradition and modernity. *Journal of Islamic Studies*, 2(2), 210-224.
- Zebiri, K. (1993). *Mahmud Shaltut and Islamic modernism*. Clarendon.
- Zelkina, A. (1998). Islam and Security in the New States of Central Asia: How Genuine is the Threat? *Religion, State and Society*, 27(3/4), 355-372.
- Zubok, V. ve Pleshakov, C. (1996). *Inside the Kremlin's Cold War: From Stalin to Khrushchev*. Harvard University.