

“Resmî” ve “Resmî Olmayan” İslâm Tartışması: Sovyet Orta Asyasında Tasavvuf*

Jo-Ann GROSS

Çev.: Abdurrezzak TEK

Arş. Gör., U.Ü. İlâhiyat Fakültesi

Özet

Sovyet Orta Asyası'nda tasavvufa yönelik muhalif tutumların artması meselesi “resmî” ve “resmî olmayan” İslâm'ın varlığıyla ilgili değildir. Hiç kuşkusuz İslâm, devlet destekli resmî kurumsal bir çerçevenin dışında varlığını sürdürmüştür. Bunun da ötesinde bu konu, Sovyet Orta Asyası'nda farklı Müslüman topluluklar arasında uygulanmış olması açısından “resmî olmayan” İslâm anlayışının politik yapısı ile İslâm'ın sosyal realitesi arasında bir ilişkiye dayanmaktadır. Bütün bunların ötesinde, Sovyet dönemindeki tasavvuf ile ilgili anlayışımız yeniden değerlendirilmesi gereken bir konudur. Sovyet döneminde tasavvufa karşı muhalefet hakkındaki bu kısa çalışmada incelenen konu üç şeyi yansıtmaktadır: Rusların emperyalist kültürel üstünlük teorilerinin mirası ve Rusya'daki Müslüman halkı asimile etme çabaları ile oluşturulmaya çalışılan Sovyet imparatorlukları; Sovyetlerin din karşıtı politikası ve Sovyet İslâm'ı ideolojisi.

* Bu makale, “The Polemic of “Official” and “Unofficial” Islam: Sufism in Soviet Central Asia” adıyla, Islamic Mysticism Contested, (ed. Frederick De Jong-Bernd Radtke, Leiden 1999) adlı eserin 45-67 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

Abstract

The issue in appraising oppositional attitudes to Sufism in Soviet Central Asia is not whether "official" and "unofficial" Islam existed; Islam, undeniably, existed outside the official state-sponsored institutional framework. The issue, rather, is the relationship between the political construction of the concept "unofficial" Islam, and the social reality of Islam as practiced among the diverse Muslim communities in Soviet Central Asia. Our understanding of Sufism in the Soviet period, moreover, is a subject in need of reevaluation. The discourse examined in this brief study concerning the opposition to Sufism in the Soviet period is a reflection of three things: the legacy of Russian imperialist theories of cultural superiority and attempts to assimilate the Muslim peoples into the Russian, and then, Soviet empires; Soviet antireligious policy; and the ideology of Soviet Islam.

Anahtar Kelimeler : Resmî ve resmî olmayan İslam, Tasavvuf,
Sovyet Orta Asyası

Key Words : Official and unofficial İslam, Sufism, Soviet
Central Asia

Sovyet dönemi süresince İslâm'ı tanımlayan pek çok yaygın kavramlardan biri de "resmî" (official) ve "resmî olmayan" (unofficial) veya "paralel" (parallel) İslâm şeklindeki çift yapılı (dualist) kavramlardır:

"Sünnî ve şii İslâm anlayışında iki eğilim bulunmaktadır. Birincisi, önderliğini müftülerin, şeyhülislâmın ve resmî dört dinî nazırlık görevlilerinin yaptığı cami eksenli, ikincisi ise işânlar, pirlar, şeyhler ve üstadlar tarafından yürütülen cami dışında tasavvuf eksenli eğilim. İkinci eğilimin takipçileri genellikle yerleşim yerlerinin dışında, kışlak ve dağ köylerinde (auls) yaşarlar. Her iki eğilim de ilk ortaçağ döneminde oluşmuştur ve o zamandan beri adı geçen önderler, inananları etkileyip kendi taraflarına çekmek için mücadele etmişlerdir."¹

¹ L.I. Klimovich, "Borba ortodoksov i modernistov v Islame", *Vosprosy nauchnogo ateizma* (Moscow 1996), 66. Biraz daha farklı tercümesi için bkz., Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union* (London 1985), 51.

Sovyet makamları tarafından kendi amaçları doğrultusunda kullanılan ve Sovyet hükümeti ve aynı şekilde Sovyet idaresi boyunca buradaki İslâm'ı inceleyen Batılı bilim adamları tarafından da uyarlanan bu dualist kavram, Sovyet hükümeti destekli Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dinî Nazırlığı (SADUM) ile İslâm'ın gizli "resmî olmayan" düzeyindeki direnişi arasında ki tezadı göstermektedir.

İslamî uygulamalar ve kurumların bu şekilde çift taraflı sınıflandırılması Sovyet müslümanlarının kimliğini gösteren politik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımla, "resmî" geleneksel kurumların tabirleri hariç İslâm'la ilgili tüm anlatımlar kullanım dışı haline getirilmiş, popüler dinî gelenek kınanmış ve bu gelenekle ilgili çeşitli yaptırımlar konmuştur. Aynı şekilde etnografya ve diğer bilimsel metotlar kullanılarak müslümanları Sovyet ulusuna katmaya çalışılmış ve bütün bunlar, İslamî toplumu "modernleştirme" adı altında yapılmıştır. Sömürge teorisi içinde benzer şekildeki çift anlamlı katı yaklaşımların, İslâm ile Marksizim/Leninizm ve Müslüman kimlik ile Sovyet kimliği arasındaki karşıtlığın dile getirilmesi hususunda tek taraflı bir bakış ortaya koyduğu tartışılabilir. Aslında bu tür sınıflandırmalar, bölgesel dinî uygulama ve öğretilerin kolayca anlaşılmasına olanak sağlamadıkları gibi özellikle de Sovyet idaresi süresince Orta Asya'da tasavvufun uygulanması hakkında Ruslara ait en önemli yazılı kaynakların anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte "resmî" ve "resmî olmayan" İslâm kavramlarının analizinin yapılması, ki bu kavramların analizi - Sovyet tarih yazımı, etnografyası ve propagandası şeklinde üç temel formla ifade edilmektedir - iki nedenden dolayı gereklidir. Birincisi tasavvufun, bu ikilik (duality) ve farklılık (difference) anlamını doğrulayan temel metotlardan birisi olması, ikincisi ise, kendi ideologlarına göre Sovyet İslâmı'nın, Orta Asya'da yüzyıllardan beri uygulanan popüler İslâm anlayışının izlerini taşımayan bir inanç sistemi olmasından dolayıdır. Bu bakışa göre tasavvuf, aynı zamanda hem Sovyet olmayan kültürün hem de bazı müslümanların cazip ve anlamlı bulmaya devam ettiği geri kalmış ve yaşadığı çağa ayak uyduramamış bir dinî geleneğin, reaksiyoner tavrı ve sadeliğiyle varlığını devam ettirmesini ifade etmektedir. Sovyet yönetimi boyunca "Diğerleri" (Hıristiyan olmayanlar) olarak kabul edilen Müslüman kimliğinin idarî yapısının şekli pek bilinmeyen bir şey değildir. 18. yy'ın sonlarında ve 19. yy boyunca Rusya, batıda Katolik ve Ortodoks Hıristiyanları, güney ve doğuda ise Budist, Pagan ve Müslümanları içine alan bir dünya imparatorluğu şeklinde ortaya çıkınca Ruslar, kendi (Rus ortodokslar) ve "diğerleri" (Hıristiyan olmayanlar) arasındaki ilişkiyi

“inorodtsy” (yabancılar) terimiyle kavramlaştırdı.² Müslümanlar, özellikle kendi dil ve inançları ile Ruslardan tamamen farklı görünüyordular. Bütün bunların ötesinde, Rusya'nın kültürel hakimiyetinin Müslüman tebaa üzerinde etkisinin kaçınılmaz olacağı ve böylece Müslüman halkın, Rus ırkı içinde başarıyla asimile edileceği düşüncesi vardı.³ Akılcı ve üstün Batı ile ilkel ve bayağı Doğu arasında fark olduğunu zanneden entelektüel gelenek anlayışı, 19. yy'da sadece Rusya'ya ait bir anlayış olmamasına rağmen, Rus idareciler tarafından sürekli coşkuyla ifade edilmiştir.⁴

19. yy'da Rus imparatorluğunun müslümanları asimile etme metodları, müslümanların dinlerini değiştirerek hıristiyanlığı seçmesi, eğitimle ilgili reformları ve dinî kimliğin etnik kimlikle değiştirilmesini ihtiva ediyordu.⁵ On altıncı yüzyılda Kazan'ın

² Rusya emperyalizmi ile ilgili genel çalışmalar için bkz., Wlodzimierz Baczkowski, “Russian Colonialism: The Tsarist and Soviet Empires”, Robert Strausz-Hupe and Harry W. Hazard (editör), *The Idea of Colonialism*, (New York 1958), 70-113; Taras Hunezak (editör), *Russian Imperialism from Ivan the Great to the Revolution* (New Brunswick 1974); ve Dietrich Geyer, *Russian Imperialism: The Interaction of Domestic and Foreign Policy, 1860-1914*, trc., Bruce Little (New Haven 1977). Rusya'nın Orta Asya'daki idaresi ile ilgili kaynaklar için bkz., Edward Allworth (editör) *Central Asia: 130 Years of Russian Dominance, A Historical Overview* (Durham 1994); Elizabeth Bacon, *Central Asians under Russian Rule* (Ithaca 1996); Seymour Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1929* (Cambridge Mass. 1968); George J. Demko, *The Russian Colonization of Kazakhstan, 1896-1917: A Study in Colonial Rule* (Berkeley 1960); Michael Khodarkovsky, “Ignoble Savages and Unfaithful Subjects: Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia, Daniel Brower and Edward Lazzerini (editörler), *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples 1700-1917* (Bloomington 1997) 9-26.

³ II. Katerina'nın hoşgörü politikası şunu kapsamıyordu: Onun 1773'de yayınlanan “Bütün inançların hoşgörüsü” adlı fermanı, açık bir şekilde, Müslümanların cami yapımı ihtiyacını da içeren sorunlarıyla ilgilenmeme çağrısında bulunmuştur. Bununla birlikte 1785'de Kahterina, Müslüman toplumu, kendi liderliğini oluşturma teşebbüsü ile kontrol altına alan bir devlet politikası başlatmıştır. Alan W. Fisher, “Enlightened Despotism and Islam under Catherine II”, *Slavic Review*, IV (1968), 542-553. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Rusya'nın, milliyetçilik ve Rus kültürünün self determinasyonu bağlamında İslâm ile ilgili yorumlarının bir örneği için bkz., Mark Batunsky, “Islam and Russian Culture in the First Half of the 19th Century”, *Central Asian Survey*, IX (1990), 1-27.

⁴ Emperyalizm kültürünü inceleyen çalışmalar; K. Ballhatchet, *Race, Sex, and Class under the Raj: Imperial Attitudes and Policies and their Critics, 1793-1905* (New York 1980); Mark Bassin, “Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century”, *American Historical Review*, XCVI (June, 1991) 763-794; Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge 1991); Z. Longzi, “The Myth of the Other: China in the Eyes of the West” *Critical Inquiry*, XV. No. I (Autumn, 1988) 108-131; Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, (Berkeley 1988); ve Edward Said, *Orientalism* (New York 1979).

⁵ Edward Allworth, “The ‘Nationality’ Idea in Czarist Central Asia”, Erich Goldhagen (editör), *Ethnic Minorities in the Soviet Union* (New York 1968) 229-

zaptedilmesinin ardından ve daha sonra on sekizinci yüzyılın başlarında da binlerce Tatarın dininden döndürülmesine rağmen müslümanları, hıristiyanlaştırma teşebbüsleri büyük ölçüde başarısız olmuştur. Bununla birlikte Rus imparatorluğunun sınır bölgesinde yapılan son incelemeler, Rusların sadece İslamî ritüelleri kısıtlama ve asimilasyon teşebbüslerindeki başarısızlıklarını göstermekle kalmıyor aynı zamanda özellikle kırsal kesimlerde ve göçebe topluluklar arasında bu tür asimilasyon teşebbüslerine bir cevap olarak kültürel kimliklerinin yeniden tartışılmaya başlandığını da gösteriyor.⁶

İmparatorluğun idari politikalarıyla birlikte ideolojik tavrın bir başka biçimi, yani etnografya ve tarih yazımı bilimi ortaya çıktı.⁷ Seküler ırkî ölçülerle temellendirilen etnografik yazılar, müslümanlar için farklı bir kimlik çeşidinin inşası için müeyyide sağlamıştır.⁸ Benzer yazılar, "ilkel" olarak nitelendirilen göçebelerin gerçekte iyi bir inanç sahibi olmamalarına rağmen İslâm'ı kabul etmeleriyle birlikte, inançları şeriatin ahlakî kurallarına dayanan şehirlilerin, inancın gereklerinden çok toplumsal geleneği takip etmesini tartışmıştır. Seymour Becker tarafından derinlemesine incelenen ondokuzuncu yüzyıl Rusların popüler histografyası, ülkelerindeki müslümanları

250; Stephen Blank, "National Education, Church and State in Tsarist Nationality Policy: The Il'minskii System", *Canadian-American Slavic Studies*, XVII (1983) 466-486; Carrere d'Encausse, "Tsarist Educational Policy", *Central Asia Review*, IV (1968) 375-87; Isabelle Kreindler, Educational Policies Toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskii's System (Doktora Tezi, Colombia University 1969); Chantal Lemerrier-Quellejey, "Les Missions orthodoxes en pays musulmans de Moyenne et Basse-Volga, 1552-1865", *Cahiers du monde russe et soviétique* VIII, no. 3 (July-September 1967) 369-403; Robert Geraci, "Russian Orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy in Turkestan", *Russia's Orient*, 138-162.

⁶ Agnes Kefeli, "Constructing an Islamic Identity: The Case of Elyshevo Village in the Nineteenth Century" *Russia's Orient*, 271-291; Virginia Martin, "Barymta: Nomadic Custom, Imperial Crime" *Russia's Orient*, 249-270.

⁷ Etnografi ve imparatorluk bilimleri hakkında çalışmalar için bkz., D.N. Anuchin, "Ozadachakh russkoi etnografi", *Etnograficheskoe obozrenie*, I (1889) 1-35; Wladimir Berelowitch, "Aux origines de l'ethnographie Russe: La Societe de Geographie dans les annees 1840-1850", *Cahiers du monde Russe et Sovietique* III, no. 2-3 (Avril-September 1990) 265-274; B.M. Dantsig, *Blizhnii vostok v Russkoi nauke i literature* (Moscow 1973); Yuri Slezkine (editör), *Between Heaven and Hell: The Myth of Siberia in Russian Culture* (New York 1993).

⁸ Gregory Eliyu Guldin'nin Çin'deki antropolojik disiplinlerin gelişimi ile ilgili çalışması, oldukça değerli karşılaştırmalı bir inceleme sunmaktadır. Bkz., Guldin, *The Saga of Anthropology in China: From Malinowski to Mao* (Armonk N.Y. 1994)

imparatorluğun tebası yapmayı arzulayan Ruslar için daha fazla meşrûiyet sunmuştur.⁹

İyi bilinen bir gerçektir ki, Sovyet idaresi boyunca dine muhalif siyasî hareketler, Sovyet Orta Asya'sında İslâm'ın vasfını tamamen değiştirmiştir. Din adamları sınıfının ortadan kaldırılmasıyla birlikte binlerce cami kapatıldı ve yıkıldı, vakıflara el konuldu, mektep ve medreseler kapatıldı. Ayrıca türbe ve dergâhların kapatılması, şeyh ve imamların tutuklanmaları ve kimi durumda hapsedilmeleri tarikatların faaliyetlerini derinden etkiledi.¹⁰ Rus imparatorluğu idaresi ümidinde olduğu gibi Sovyet yönetimi ümidi de, hayalî (ütopik) bir ülkünün yani "Yeni Sovyet İnsanı (novyi sovetskii chelovek) idealinin yaratılması idi. Müslümanlar "diğerleri" ve aydınlanmaya muhtaç kişiler olarak kalmışlardı. Onların bu ihtiyaçları, hıristiyanlaştırılmaları yoluyla değil aksine daha çok Marksist-Leninist ideolojisi ve Komünist Parti hareketine dahil edilmeleri ile giderilmeye çalışıldı. Bilimsel ateizmin medeniyetleştirme misyonu, devletin ötesinde dine bağlanma duygusunu sağlayamayacaktı.

1783 yılında Avrupadaki Rusya ve Sibîrya için -Orenburg da kurulan ve daha sonra Ufa'ya taşınan - Merkezî Müslüman Din Nazırlığı'nı (Upravlenie) kuran II. Katerina'nın politikasını tekrarlayan Stalin, dört adet Dinî Nazırlık kurmuştur.¹¹ Stalin, kendi savaş girişimlerinde müslümanların desteğini almak amacıyla buna teşebbüs etmişti. Fakat bu yeni resmî İslamî kurumun etkisi, "İslâm'ın Büyük Geleneği", için devlet onayını almış sınırlı yasal statüler sağlayan bir metod oluşturdur.¹²

⁹ Seymour Becker, "The Muslim East in Nineteenth-Century Russian Popular Historiography", *Central Asian Survey*, V (1986) 25-47.

¹⁰ Osmanlı sonrası Arnavutluk'taki tasavvuf örneği, ilgi çekici karşılaştırmalı bir çalışma sunmaktadır. Bkz., Nathalie Clayer, *Albanie, pays des dervishes. Les orders mystique musulmans en Albanie a l'epoque post-ottomane* (1912-1967) (Berlin-Wiesbaden 1990).

¹¹ Bkz., Fisher, "Enlightened Despotism" 542-553.

¹² "Resmî" yönetim, Sovyet hükümeti ve İslâm arasında "normal" ilişkilerin teşebbüsü için aslında Ufa müftüsü Abdurrahman Rasulev'in tavsiyesi ile oluşturuldu. Alexandre Bennigsen, "Official" Islam in the Soviet Union", *Religion in Communist Lands*, VII (1979) 148-49. İslâm'la ilgili tüm mistik ve popüler anlayışların ele alınmaması, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarında İslamî gelenekle ilgili yapılan batılı çalışmalarda yaygındır. Bin dokuz yüz kırklarda antropologlar "Büyük" ve "Küçük" gelenekler şeklinde bir ayrım yaptılar. Politik olarak motive edilen Sovyet marjinalliği eşit bir bölünme meydana getirdi. Bkz., Dale Eickelman, "Islam and the "Religions of the Book", *The Middle East: An Anthropological Approach*, (Englewood Cliffs 1989) 256-262; "The Study of Islam in Local Contexts", *Contributions to Asian Studies*, XVII (1982) 1-16. Ayrıca bkz., Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam", *Occasional Paper Series* (Washington, Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986); Marilyn Waldman, "Tradition as a Modality

Dört nazırlık içersinden (yani Orta Asya ve Kazakistan Dinî Nazırlığı; Avrupa Rusyası ve Sibirya Müslümanlarının Dinî Nazırlığı; Kuzey Kakavuz ve Dağıstan Dinî Nazırlığı; Uzak Kafkasya Müslümanlarının Dinî Nazırlığı) sadece başkenti Taşkent'te olan Orta Asya ve Kazakistan Dinî Nazırlığı konu ile doğrudan ilgilidir.¹³ Ancak şu husus da belirtilmelidir ki, bu dört nazırlığın göreceli bir ehemmiyetinin olmasıyla birlikte ideolojik bakış açıları da eşit değildir. Taşkent Dinî Nazırlığı, Sovyetler Birliğindeki müslüman nüfusun yüzde yetmiş beşine hizmet veren konumundan dolayı daha fazla ağırlığı vardır.

Dinî Nazırlığın faaliyet alanı içinde, "resmî" olarak yürütülen İslamî eğitim, 1968 yılında yayınlanmaya başlayan ve *The Muslims of the Soviet East* (Doğu Sovyet Müslümanları) başlığını taşıyan bir dergi, fetva yayımları, İslâm'la ilgili fasılalı yazılar ve Kur'an'ın basılması yer alıyordu. SADUM'la birlikte iki resmî medresenin kurulması gerçekleşti. İlki, yılda yaklaşık olarak yirmi kadar din adamının eğitim gördüğü 1945 yılında Buhara'da açılan Mirî Arab medresesidir. Buradan mezun olan din adamlarından birçoğu, sonunda Sovyetler Birliği'ndeki resmî camilerde imam-hatip olarak görev yapacaktır. İkincisi, yüksek düzeyde bir medrese olarak 1971 yılında Taşkent'te kurulan İmam İsmail el-Buharî medresesidir. Bu medresede eğitim görenlerin çoğu nazırlık düzeyinde din görevlisi olarak hizmet verecektir.

"Resmî olmayan" veya "Paralel" İslâm, idare meclislerinin yetkisi altına girmemesi nedeniyle Sovyet Hükümeti'nin gözetimi ve denetimi altındaki geri kalan tüm İslamî uygulamalar için marjinal bir sınıf oldu. "Resmî olmayan" İslâm kategorisi içinde, atalardan kalma ibadet şekli, türbelere saygı gösterme, türbelere yapılan düzenli ziyaretler, halk arasında üfürükle yapılan tedaviler, resmî olmayan camilerde yapılan ibadetler, zikir ayinleri, "resmî olmayan" İslamî eğitim, resmî din adamlarından ziyade başkaları tarafından gerçekleştirilen Kur'an'la ilgili araştırmalar ile İslamî ritüeller veya geleneksel dinî uygulamaların diğer formları yer almaktadır. "Resmî olmayan" veya "Paralel" İslâm kategorisi bu nedenle Orta Asya'nın

of Change: Islamic Examples" *History of Religions*, XXV (1986) 318-40; Richard C. Martin (editör) *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson 1985); Abdul Hamid el-Zein, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology*, VI (1977) 227-54; ve Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East* (London 1992).

¹³ Bennigsen and Wimbush, 45 milyonluk Sovyet Müslüman toplumunda hizmet eden kayıtlı din adamlarının toplam sayısının 2000'den daha az olduğunu tahmin etmektedirler. Bunlardan en az yüzde sekseni bazı İslamî ayinleri yerine getirmektedir. Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union* (London 1985) 84.

çeşitli bölgelerinde yaşayan pek çok müslümanın İslâmî kurallara uygun dinî yaşantısını kabul etmedi. Bu yüzden popüler İslâmî inanç ve ibadet formları ile devlet tarafından desteklenen sistem içinde yetiştirilenlerin dışında din ile ilgili bütün meslek sahipleri yasadışı kabul edildi. "Sovyet İslâmı" nın ideolojik bir biçimde kavramlaştırılması sonucunda popüler İslâm,¹⁴ toplum dışı kabul edildi ve ilkel geçmişin bir kalıntısı veya muhalefetin merkezi, hiyerarşik ve organize olmuş üsleri için gizli gücünü yansıtan kötü amaçlı aşamaları olarak tanımlandı.¹⁵

Tarihsel açıdan (tarihi olarak) Orta Asya'da İslâm, popüler dini canlılığın egemen olması ile şekillenmiştir ki, bu dini hareketlilikten bazısı tasavvuftan mülhemdir ve bazısı da İslâm öncesi Şamanist ve Animist (ruhun bedenden ayrı bir varlık olduğu inancı) inançları

¹⁴ "Popüler" İslâm terimi, dikkatle ve pratikte İslâm'ın karmaşık olma durumu kabul edilerek kullanılmıştır. Yazar, zarurî, üst geleneği yansıtan İslâm ile muhalif, tarihî temeli olmayan ve alt geleneği yansıtan popülist İslâm anlayışıyla temsil edilen iki kademeli din modelini (a two-tiered model of religion) kabul etmemektedir. "Popüler" İslâm terimi, farklı aşırı dindar yaşamları yansıtan bölgesel İslâmî uygulamaları anlatmak için kullanılmıştır. Diğer taraftan, İslâmî geleneğin apaçık, bilinen özünün ikiye bölünmüş olduğu anlayışı ve bölgesel İslâmî uygulama ve inançların muhalif yönü, yazara göre, metodoloji açıdan Orta Asya'da İslâm'la ilgili çalışmalara yönelik temeli bulunmayan bir yaklaşım olmakla birlikte, "ortodoks" İslâm ve "popüler İslâm" arasında benzer şekilde ikiye bölünme düşüncesinin aslında Sovyet devleti tarafından müslümanlara empoze edilmiş olduğu bilinmelidir. "Resmî" İslâm, ortodoks İslâm ile heterodoks, halk İslâm'ını tanımlayan iki kademeli din modeli yaratmak için devlet tarafından kullanılan bir araçtır. Bununda ötesinde bu şekilde ikiye bölünme, Sovyet kimliğiyle Müslüman kimliğinin birbirleriyle çatışmasına neden olmuştur. Latin Hıristiyanlık çerçevesinde iki kademeli din modeliyle ilgili tartışma için bakınız: Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago 1979) 12-22. Ayrıca bakınız: Boaz Shoshan, "High Culture and Popular Culture in Medieval Islam", *Studia Islamica* lxxii (1991) 67-107. İslâm'a uygulamak suretiyle iki kademeli din modelinin doğruluğunu tartışan son dönemdeki üç çalışma şunlardır: Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550* (Salt Lake City 1994); Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition* (Pennsylvania 1994); ve Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760* (Berkeley 1993). Bütün bunların ötesinde, "popüler İslâm" teriminin kullanılmasında, Tasavvuf'un başlı başına popüler İslâm'ın sadece bir yönü olduğunu ima etmek istemiyorum.

¹⁵ Örneğin bkz., L.A. Bashirov, *Puti predololeniia religionznykh i patriarkhal'nykh perezhitkov* (Groznyi 1975); B.G. Gabisov, *Puti proshlogo* (Groznyi 1965); D. Ikhilov, "Perezhitki drevnikh verovaniı i puti ikh preodoleniia", *Sovetskii Dagestan* (Makhach-Qala 1981); N. Akhmedov, *Proizhozhdenie i vred "sviatykh mest" i ikh pokloneniia* (Tashkent 1959); Ia K. Durdyeva, *Sovremennaiia ideologicheskkaia bor'ba i religia* (Ashkhabad 1979).

içermektedir.¹⁶ Orta Asya'da İslâm'ı araştırmak, dini kimliklerin oluşumunda sadece kültürel etkileşimin ve başka kültürlerin kabul edilmesinin önemini değil aynı zamanda sûfi topluluklar da dahil İslâmî uygulamalardaki büyük farklılığı ve senkretizmi önemli ölçüde ortaya koymaktadır. Örneğin son dönemdeki çalışmalar, Sovyet popüler İslâm anlayışını, İslâm öncesi uygulamaların varlığını basit bir şekilde sürdürme şeklinde ele almamaktadır. Tasavvuf, hiç şüphesiz Orta Asya toplumunun dini hayatında merkezi bir rol oynamıştır. Bu rolün ortaya çıkmasında sadece kurumları bulunan tarikatlar değil aynı zamanda halk arasında şöhret bulmuş veliler, menkıbeleri ve türbeleri de etkili olmuştur. Bu nedenle "resmî/resmî olmayan" anlayışı değerlendirmede dinî düşüncelerin bölgesel yönde inşası son derece önemlidir. Bu yüzden terimleri nazari açıdan anlamada bir çok müslüman için bu anlayış, yersiz ve anlamsız görünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla "resmî" kurumların din adamları ile "resmî olmayan" din adamları arasında toplumsal bir diyalog bulunmamaktadır. Sovyet Orta Asya'sında "resmî" müslüman din adamları vasıtasıyla fetva ve değişik yayınlarda, tasavvufun resmî olarak kınanmasının yanında kutsal yerlerin ziyaret edilmesi de kınanmıştır.¹⁷ Bazı Ruslar, batılı analistler gibi resmî din adamlarını, İslâm'ı, Sovyet yaşamının gerçekleri ile yeniden uzlaştırmaya çalışan yenilikçi İslâmî modernist geleneğin son

¹⁶ Örneğin bkz., O. Murodov, "Shamanski obriadovy fol'klor u tadjikov srednei chasti doliny Zeravshana", *Domusul'manskie verovaniia i obriady v Srednei Azii* (Moscow 1975) 94-122; Chokan Chingisovich Valikhanov, "O musul'manstve v stepi", *Sobranie sochinenii v piati tomakh* (Alma-Ata 1961) I, 524-29; Dewin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*; M. Demidov, *Sufizm v Turkmenii* (Ashkhabad 1978).

¹⁷ Bennigsen and Wimbush, 1982'ye kadar Taşkent müftülüğü yapan Ziauddin Babahanov 1959'da "işanizm" in "İslâm'a yabancı" bir eğilim olduğunu ilan eden bir fetva yayınladı. Bennigsen ve Wimbush, *Mystics*, 41. Bununla birlikte, tahkik edebildiğim kadarıyla bu tavır, sadece direk mahkum etmenin bir ilanıdır. Dikkat edilmesi gerekir ki bu, Kruşev'in din karşıtı kampanyasının ulaştığı en üst noktadır. Ziauddin Babahanov aynı zamandan kutsal yerlerin ziyaretini yasaklayan fetvalar yayınlamıştır. Bu fetvalar için Bennigsen ve Wimbush'un *Mystics* adlı eserine başvurulabilir. 41-42. Bu fetvaların orijinal metinleri, I. A. Makatov'un "Kul't sviatykh v Islame", *Voprosy nauchnogo ateizma*, III (1967) 173-75 ve *Muslims of the Soviet East* adlı eserlerinde bulunabilir. Bu fetvaların pek çoğu mezarları kutsal yerlermiş gibi ziyaret edilmesini, şeriatin yasağı olduğu için kınamaktadır. Örneğin Dağıstan ve Kuzey Kafkasya müftüsü Hacı Kurbanov şunu vurgulamaktadır: "Peygamberimiz mezarları kutsal yerler addedenlerin günahkar olduklarını söylemiştir. Yine peygamberimiz, İslâm öncesi cahiliyet döneminde ölen kimseyi onurlandırmak için bir tapınak inşa edildiği ve insanların onun hayalini göz önünde bulundurarak tapındıklarını söylemiştir. Bu putperestliktir ve bu kişiler Kıyame gününde bunun hesabını vereceklerdir." Bennigsen ve Wimbush, *Mystics*, 41.

varisleri olarak tanımlamışlardır.¹⁸ Bu yorum, resmî din adamları tarafından ortaya atılan; İslâm'ın sosyal değerlerinin komünizmle çatışmadığı ve gerçekte onunla uyumlu olduğu tartışmasına dayandırılmıştır. Sovyetler Birliğinde dinî uygulamalarını yerine getiren bir müslüman olmak için Sovyet toplumunun faydası için çalışıyor olmak gerekir.¹⁹ Örneğin Taşkent idare meclisinin eski müftüsü Ziyauddin Babahanov, bu durumu şöyle ifade etmiştir:

İslâm, bir insanın diğerine dayandığı yakın sosyal bağların toplumda bulunduğunu öğretir. Herkesin yaptığı iş, toplumun yararına bir katkıdır; yani, toplumun her bir üyesi tarafından yapılan işin sonuçlarının oluşturduğu bütün faydalar topluma aittir. Bundan dolayı her vatandaşın görevi, bilinçli bir şekilde çalışmak ve mümkün en yüksek kaliteyi amaçlamaktır. Hz. Peygamber –selam üzerine olsun- bu bağlamda şöyle buyurmuştur: “İnsanların en hayırlısı topluma en çok faydalı olanıdır.”²⁰

Tasavvufla ilgili neredeyse bütün bilgiler, mecburen Sovyet kaynaklarına dayandığı için Sovyet Orta Asya'sındaki Tasavvufu ve Tasavvufi cemaatleri saptamak başlı başına bir problemdir.²¹ Bunun da ötesinde bu durum, Sovyet idaresi süresince var olan süfi grupların önderliği, öğretisi ve kurumları hakkında haksız varsayımlara neden olmuştur. Bu gruplar, belirli herhangi bir tarikat, silsile ve/veya Sovyet etnografyasının ilgili delilinin tarihi geleneğine dayanmaktadır. Modern çağdaki Orta Asya tasavvufi gruplarıyla ilgili, başlangıç düzeyde bilgi vermek için hem manevî hem de soy açısından benzer bağlar net değildir ve benzer grupların yapısında devamlılığın var olduğu kanıtı da çoğu zaman müphem

¹⁸ Muriel Atkin, *The Subtlest Battle: Islam in Soviet Tajikistan* (Philadelphia 1989) 18-19; Bennigsen ve Wimbush, *Mystics*, 45; A. Akhmedov, *Sotsial'naiia doktrina İslâma* (Moscow 1982); R. M. Madzhidov, “Modernistskie tendentsii v İslâme v usloviakh sotsializma” *Voprosy nauchnogo ateizma* (1981).

¹⁹ Atkin, *The Subtlest Battle*, 19.

²⁰ Ziyauddin Khan İbn İslam Bâbahan, *Islam and the Muslims in the Land of Soviets*, çev., Richard Dixon (sonraki baskısı 1980)

²¹ Modern Orta Asya'da İslâm'la ilgili özellikle on sekizinci yüzyıldan günümü kadarki çalışmalar, şekilsel çalışmalardır. On dokuzuncu yüzyıl Orta Asya'sında süfi şeyhler hakkında oldukça güvenilir bir kaynak olarak bkz., N. S. Lykoshin, “Rol” dervishi v musul'manskoï obshchine tashkentskikh tuzemtsev”, *Sbornik materialov dlia statistički Syr-Dar'inskoi oblasti*, VII (1899) 94-136. Sovyet dönemi sonrası çevrelerde araştırma için daha fazla bir atmosfer sağlanması ve alan araştırması için kaynaklar ve yeni fırsatlara giriş imkanı verilmesi Süfi toplumlara yeniden bir değer biçilmesini temin eder. Baxtiyor M. Babadzanov'un çalışması, Özbek bilginler arasında Tasavvuf hakkında günümüzde yapılan en iyi çalışmalardan bir kısmını sunmaktadır. Bkz., Baxtiyor Babadzanov, “On the History of the Naqshbandiya Muğaddidiya in Central Mawara'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries” Michael Kemper, Anke von Kügelgen and Dimitriy Yermakov (editör), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century* (Berlin 1996).

kalmaktadır. Dört tasavvufî tarikatla ilişkili olan cemaatler, Sovyet idaresi boyunca Orta Asya'da etkin olmuştur. Bu dört tarikat, Orta Asya'nın sosyal ve kültürel tarihinde uzun bir geçmişe sahiptir. Hâkim tarikat konumunda olan Nakşibendiyye, Orta Asya'nın hemen her bölgesinde bulunabilmektedir. Dağıstan, Doğu Çeçenistan ve Fergana Vadisi'ndeki faaliyetleri, faal oluşu ve hükümet karşısı muhalif geçmişi nedeniyle tarikatın ön yargılı yaklaşımlarla değerlendirilmesi bu durumu etkilememiştir. Kadiriyye, başlıca Kuzey Kakavuz ve Fergana Vadisi'nde fakat özellikle de Tacikistan'da yaygındır. Önceden olduğu gibi Kadiriyye tarikatının Çeçenistan ve Dağıstan bölgelerinde faal oluşu batılı çalışmalar kadar Rusya'nın da üzerine odaklandığı bir konudur. Kübreviyye tarikatı merkezi Ürgenç olmasına rağmen, Türkistan SSC ile Harezm bölgesinde bulunmaktadır. Yesevî grupları hem Fergana Vadisi'nde hem de Güney Kazakistan'da yer almaktadır. Bu cemaatler, Kırgız SSC'de radikal, siyasal ve "Saçlı İşanlar" (Chacktuu Ishander) diye bilinen gruplarla ilgili raporlar yüzünden özellikle ilim adamları ve ateist propagandacıların dikkatini çekmiştir.²²

Sovyet kaynaklarına göre, Sovyet Orta Asya'sındaki sūfî grupların, sūfilerin birbirleriyle olan bölgesel ilişki ağını oluşturmakla birlikte tasavvufî liderliği de sağladıkları ortadadır. Bununla birlikte benzer yargılara dikkatle yaklaşılması gerekir. Kurumlaşmış, merkezi bir hiyerarşi düzen veya (Kafkasya örneğinden farklı olarak) bölgeler arası geniş kapsamlı herhangi bir organizasyonun varlığıyla ilgili en ufak bir delil yoktur. Bundan başka sūfî pirlerin kurduğu bölgesel ailevî ve hanedanlık ilişkileri gelecek nesilleri şekillendirmiş, pir ve mürid ilişkileri de müritlik ve öğrenmeye dayanmıştır. Bunun da ötesinde tasavvufîla ilgili faaliyetler, velilere saygı, türbeleri ziyaret, nefesle tedavi, dini eğitim, bayramlarda yapılan dualar ve geleneksel aile ayinleri gibi yerel toplumsal geleneklerle ilişkilymiş gibi görünmektedir.

²² Bennigsen, "Laçiler" ve "Saçlı İşanlar"ı Yeseviye'nin kolları olarak değerlendirmiştir. Bennigsen ve Wimbush, *Mystics*, 80. Bennigsen'in iddiası temel olarak Satybaldy Mambetaliev'in *Sufism jana anın Kirghizstandagi agimdari*, (Frunze 1972) 150-151, adlı çalışmasına dayanmaktadır. DeWeese, Bennigsen'in yorumunu, Mambetaliev'in bulgularını yanlış değerlendirdiğini ve aynı zamanda Yesevî ile bağlantısında da yanlış mantıksal bir çıkarımda bulunduğunu vurgulayarak eleştirmiştir. Devin De Weese, *The Yasavi Sufi Tradition* (basılacak), 682-85. DeWeese'nin son çalışması, bu gruplarla "tarihi açıdan ortaya konmuş Yesevî silsilesi" arasında her hangi bir silsile bağının olmasıyla ilgili neredeyse bir kanıt bulunmadığını ortaya koymaktadır. Devin DeWeese'e bu elyazmasının bana ulaşmasını sağladığından ve yorumlarını benimle paylaştığından dolayı müteşekkirim. Ayrıca bkz., Devin DeWeese, "The Mahā'ikh-i Turk and the Khōjagār: Rethinking the Links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions", *Journal of Islamic Studies*, VII (1996) 180-207.

Sovyet Orta Asya'sında İslâm'ın araştırılması için ideolojik engeller bulunmasına rağmen tasavvufu ilgili Sovyet yazıları 1960 ve 1980'li yıllar arasında iki temel şekilde daha ayrıntılı hale gelmiştir: Din karşıtı propaganda ve ilmi çalışmalar bu iki temel şekli oluşturmuştur.²³ Rusya tarih yazımında modern dönem öncesi bir geleneğin sürmesiyle birlikte, etnograf ve sosyologlar tarafından birçok araştırma gerçekleştirilmiş, Sovyetler Birliğinde İslâm'la ilgili batılı yorumlar için bir veri tabanı oluşturmuştur. Din karşıtı propaganda, kitap, broşür, *Nauka i religii* (Bilim ve Din) gibi dergi ve günlük gazeteler aracılığıyla yapılmaktadır. Bunların tümü, Komünist Parti çizgisini ve resmî din karşıtı siyaseti yansıtmaktadır. Bu kaynaklar, beklendiği gibi sûfileri, toplumu tehdit eden, yaşadığı topluma nankörlük eden ve devlete düşmanlık besleyen bir kesim olarak sunmuştur. Bilimsel bir dergi olan "Voprosy Navchnogo Ateizma" (Bilimsel Ateizmin Soruları), düzenli olarak "resmî olmayan İslâm" la ilgili materyaller yayımlamıştır. Örneğin 1950'lilerin sonu ile 1960'larda Kruşçev'in sürdürdüğü kampanya ve İran'daki İslamî İnkılap ile Rusya'nın Afganistan'a saldırısını müteakip 1980'lerin başı ve ortasında yapılan kampanyalarda olduğu gibi din karşıtı yoğun kampanyalar süresince ateist edebiyatı, kutsal şahsiyetleri küçültücü tanım ve tasvirlerle dolmuştur.²⁴

Bu yayınların pek çoğunda, belli başlı tasavvufî tarikatlar arasında çok az bir ayırım yapılmıştır. Kutsal yerler ve sûfi işanlar sürekli gözetim altında tutulmuş, onları kontrol etme ve aslında varlıklarını ortadan kaldırma gereği vurgulanmıştır. Buna benzer bir haber örneği, H.B. Paksoy tarafından, *Sovyet Özbekistanı* adlı Özbek gazetesindeki 26 Eylül 1982 tarihli bir haberi konu alan makalesinde anlatılmıştır.²⁵ Paksoy, 26 Eylül tarihli gazetede yer alan haber örneğinde olduğu gibi "dolandırıcı" ların tutuklanmasıyla ilgili benzer gazete haberlerinin, İslamî *Samizdat* veya yer altı basının varlığıyla ilgili pek çok şeyi ortaya koyduğunu göstermeyi amaçlamasına

²³ Bennigsen ve Wimbush, 1980'lerin başına kadarki yayınların listesini vermektedir. Bkz., *Mystics*, 164-80.

²⁴ Örneğin bkz., M. Agaev, *Tainy sviatykh mest* (Ashkhabad 1967); O. Alpev, *Din zhana anyng zıandıuluğu* (Frunze 1980); S. Aristanbekov, *O Kharaktere protavleniia pereshitkov Islama v Sovremennykh usloviakh* (Frunze 1989); A. Doev, *Islam zhonundo chyndyk* (Frunze 1975); A. Kadyrov, *Prichiny sushchestvovannia i puti preodoleniia perezhitkov Islama* (Leninabad 1966). Sovyet ateist propagandası ve dinî hareketler hakkında daha fazla tartışmalar için bkz., Timur Kocaoğlu, "Islam in the Soviet Union: Atheistic Propaganda and 'Unofficial' Religious Activities", *Journal, Institute of Muslim Minority Affairs*, V, no. 1 (1984) 145-152, ve aynı yazarın "Recent Reports on Activities of Living Muslim 'Saints' in USSR" *Radio Liberty Research*, no. 346/83 (15 September 1983) 1-5; ve Marie Broxup, "Islam in Central Asia Since Gorbachev" *Asian Affairs* (1987) 283-293.

²⁵ H.B. Paksoy, "The Deceivers" *Central Asian Survey*, III (1984) 123-131.

rağmen bu gazete raporu, dini uygulamalara saldıran, suçlunun yakalanmasını anlatan ve yasal olmayan benzer faaliyetleri destekleyen pek çok benzer tipik haberlerle doludur. Makalenin başlığı "Dolandırıcılar: Mahkeme Duruşmalarından Sonra Yorumlar" idi; ve makale "Edebiyatçı" veya "Edebiyatla ilgilenen bir kimse" imzasını taşıyordu.²⁶ Bu tür haberlere Mr. A. Saidorihocayev'in "Müslümanın Dini Hakkında" isimli gizli kitabını sattığı için tutuklanması haberi ilave edilebilir. Bu makale aynı zamanda diğer gizli yayınların basılması ve dağıtılması ve ayrıca Kur'an ve namaz kasetlerinin dağıtımıyla ilişkili bir şebeke ortaya çıkarmıştır. "Taşkent'te bir mahallede dini kurslar düzenleyen "Sahte molla" lakaplı Saidkerim Azamov ile yasadışı faaliyetlerde bulunan "Sahte üfürükçü" lakaplı Devran Buronov bu şebekenin üyelerindedir.²⁷ Paksoy'un "kuvvetle muhtemeldir ki suçlular, gizliliği şiar edinen süfi grubunun bir parçasıdır" şeklinde vardığı sonuca rağmen bu makale, hiçbir yerde bu kişilerin süfiler olduğunu açıkça ilan etmemiştir.²⁸ Buna benzer din karşıtı propagandalar, Sovyet resmi politikasını yeniden vurgulama ve kendi illegal uygulamalarını güçlendirme amacına hizmet etmiştir.

Bununla birlikte Sovyetlerin tasavvufla ilgili çalışmaları, Rusya'nın sadece dinî politikasını yansıtmamış, aynı zamanda ateist propagandacılarla destek sağlamıştır. Araştırmacılara karşı etkin ideolojik baskılar olmakla birlikte, tarihçi, etnograf ve sosyologların çalışmaları, dikkatli okuyucuya bölgesel İslâm'la ilgili oldukça geniş ayrıntılar sunmaktadır.²⁹ Bir Rus bilim adamı konuyla ilgili şöyle söylüyor: "1930'lardan beri biz İslâmî araştırmaları takiyeye (concealment) yaparak yürüttük. İslâm'la ilgili yazılarda İslâm'a saldırmak zorunda kaldık. Örneğin ben *Myths of World Peoples* adlı kitabın büyük bir kısmında Allah'ın adını kendi çıkarım için kullanmak zorunda kaldım"³⁰

Tasavvufla ilgili Sovyet araştırmaları kendi içlerinde her zaman tutarlı değildir. 1960 ile 1980'in ilk yılları arasında basılan tasavvufla ilgili hemen her çalışma, tasavvufun "varlığını devam ettirmesine" karşı mücadele yollarını gösteren bir bölüm içermektedir. Birçok araştırma, tasavvufun ilkel dönemlerin bir

²⁶ A.e., 123.

²⁷ A.e., 128-129.

²⁸ A.e., 125.

²⁹ Örneğin bkz., S.M. Demidov, *Sufizm v Turkmenistane - Evoliutsiia i perezhitki* (Aşkhabad 1978); L.I. Klimovich, *Islam* (Moscow 1965); ve "Kul't sviatykh v Islame", *Nauka i religii* (Moscow 1958) 48-52; T.S. Saidbaev, *Islam i obshchestvo* (Moscow 1978); ve O.A. Sukhareva, *Islam v Uzbekistan* (Taşkent 1960)

³⁰ Dale Eickelman ve Kamran Paşa, "Muslim Societies ve Politics: Soviet and U.S. Approaches - A Conference Report", *Middle East Journal*, XI, no. 4 (1991) 634.

kalıntısı (perezhitki) ve halk dini (folk religion) olduğu sonucuna varırken Sukhareva gibi araştırmacılar, tasavvufun halk tabanında, "ortodoks İslâm"dan farklı olarak diğer düşüncelere açık ve despotçuluğa karşı bir cereyan olduğunu ısrarla belirtmişlerdir. Demidov, *Sufizm ve Türkmenistan* adlı çalışmasında Türkmenistan'daki tasavvufun gelişimi ile ilgili etnografik bilgiler vermiş ve "İşânizm"i Orta Asya Tasavvufu'nun özel bir formu olarak tanımlamıştır. Ona göre bu form, kişisel otorite, itibar ve ayrıcalığın dejenere haldeki artışının en üst noktasına ulaşmıştır.³¹ Sukhareva 1960'da yazdığı *İslâm u Özbekistan* adlı eserinde Tasavvufu, İslâm'ın mistik özellikle de senkretistik ve esnek boyutu olarak tanımlamıştır.³² Yine aynı eserinde, sūfinin nihai amacına ulaşması için yükselmesi gereken üç aşamaya (stupen) işaret etmiştir:

İlk aşamada (şeriat) mürit, bir sonraki aşamada (tarikât) sürdürmeyeceği "resmî" İslâm'ın geleneklerine uyar. İkinci aşamada kişi her şeyin özünü idrak eder. En üst aşamada (hakikat) mürit, sahip olduğu hâlin gereğine göre ilahî bilgiye ulaşır."³³

Sukhareva'ya göre dinî hayatın ilk aşamasına katılmak, tasavvufla İslâm'ın birbirleriyle kaynaşmasını mümkün kılan ve böylece tasavvufu, resmî dinin bir formu haline getiren "resmî İslâm-ortodox İslâm"ın bir kuralıdır. İkinci aşama, Sukhareva'ya göre daha fazla dikkate değerdir. Çünkü bu aşamada sūfiler, "resmî dinin dogmalarından" bağımsızdırlar. Bu şekilde tasavvuf, dinî ayinleri reddetmek suretiyle "resmî" din anlayışına karşı eleştirel bir biçim olarak hizmet etmiştir.³⁴

Yine ona göre tasavvuf, 19. yy'ın sonları ile 20. yy'ın başlarından itibaren "ortodox" İslâm'a karşı eleştiri ruhunu kaybetmiş daha çok reaksiyon konumunda kalmıştır. Bu dönemde tasavvuf "entelektüel karşı çıkışın en kaba ve en ibtidai şeklini almaya başlamıştır."³⁵ Bu nedenle Sukhareva'nın vardığı sonuç şudur; "Sūfiler tamamen geçmişte kalmış, vahşet görüntüleri içeren ayinler yapıyorlar ve son derece acımasızca gerçekleştirilen dinî işkenceleri destekliyorlar. Tasavvuf, din afyonunu kullanarak halkımızın zihnini zehirlemektedir."³⁶ Bu son Marksist analize göre tasavvuf, İslâm'ın halkın hayatına nüfuz ettiği ölçüde önemli bir merhale katetmiş; hatta sonunda ruhî açıdan kitleleri köleleştirmiş ve Sovyet halkının kafasını zehirlemiştir.

³¹ Demidov, *Sufizm v Turkmenistane*, 105.

³² Sukhareva, *Islam v Uzbekistane*, 44.

³³ A.e., 45.

³⁴ A.e., 45.

³⁵ A.e., 58.

³⁶ Sukhareva, *Islam v Uzbekistane*, 58.

Atalardan kalma bir çok ibadet formu ve kültü vasıtasıyla tasavvufun halk arasında yayılması, İslâm ve tasavvufla ilgili çalışmalarda bulunan Rus bilim adamları için dikkat çeken diğer bir noktadır. Örneğin V. N. Basilov ve S. M. Demidov'un Türkmenler hakkındaki çalışması, velî kültü ile ilgili araştırmaları sunmaktadır. Buna rağmen onlar aynı zamanda konuya, Türkmen toplumunun ibtidâî yapısının yansımaları ve kültürel miras perspektifinden yaklaşmışlardır.³⁷ Bennigsen ve Wimbush'a göre tüm Sovyet Orta Asya Cumhuriyetleri içinde en faal sûfi tarikatlarının ve her zaman ziyaretçilerle dolup taşan en fazla kutsal yerin bulunduğu ülke Türkmenistan'dır. Onlar Türkmenistan'daki dindar insanların çok oluşunu, burada bulunan İslâm öncesine ait kutsal mabedleri, önceki hükümdarlara ait anıt kabirleri, bazısının şeyh olduğuna inanılan kabile atalarının türbeleri, sûfi velîlerin ve Ruslara karşı girişilen "cihad" da şehit düşenlerin türbelerini içine alan çok sayıdaki "aynı türden" İslâmî kurumlara bağlamışlardır.³⁸ Bunlar arasında en önemli mezar, Hâcegân şeyhi, Hâce Yusuf Hemedani'nin türbesidir. Bu türbe ibadete açık bir caminin yanı başında bulunmakta ve tarihi bir anıt kabul edildiği için Müslüman Dinî Nazırlık (Muslim Spiritual Board) tarafından korunmaktadır. Türkmenlerin inancına göre, Hoca, Şeyh ve Ata adı verilen "kutsal kabile" lerin (ovliad/evlad) ataları, İslâm'ın ilk dört halifesinin soyundan gelmektedir. Ata lakabını alan kişiler aynı zamanda, Ahmed Yesevî'nin de içinde bulunduğu Yesevî velîlerin soyundan geldiklerini iddia etmişlerdir.³⁹ Yine bu isimleri alan kutsal kabileler, velîlerin türbelerinin korunmasında da önemli bir rol üstlenmişlerdir. Demidov'a göre bazı Türkmenler Yeseviye'nin sesli zikrini ifa

³⁷ Bkz., B.N. Basilov, *Kul't sviatıykh v Islame* (Moscow 1970); Demidov, *Sufizm v Turkmenistane*, ve *Turkmenskie Ovlıady* (Aşkabad 1976); Joseph Castage, "Le cult des lieux saints de l'Islam au Turkestan", *L'Éthnographic*, XLVI (1951) 46-124.

³⁸ Bennigsen ve Wimbush, *Mystics*, 138-43. Sovyet Türkmenistan'ında kutsal mekanlar arasında, 1881'deki Gök Tepe savaşında Ruslara karşı direniş hareketine katılan Nakşibendi şeyhi Kurban Murat'ın; Yesevî şeyhi ve Şih kabilesi soyundan gelen Çoban Ata'nın (Chopan Ata) mezarı ve Urgenç'de bulunan Kübreviye tarikatı kurucusu Necmeddin Kübrâ'nın türbesi bulunmaktadır. Ayrıca bkz., Marie Eva Subtelny, "The Cult of Holy Places: Religious Practices Among Soviet Muslims" *Middle East Journal*, XLIII (1989) 593-604.

³⁹ Bkz., Demidov, *Turkmenskie ovlıady; Sufizm v Turkmeni*, 48-56; V.N. Basilov, "O proiskhozhdenii Turmen-Ata (Prostonarodnye formy srcdneaziatskogo Sufizma)", G.P. Snesarev and V.N. Basilov (editör), *Domusul'manskıe verovanıia i abıady v Srednei Azii*, 160-168; ve V.N. Basilov, "Honour Groups in Traditional Turkmenian Society", Akbar S. Ahmed ve David M. Hart (editör), *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus*, (London 1984) 220-243. Yeseviye'nin kutsal tarihi ve efsaneleri ile ilgili eleştirel bir tartışma, DeWeese'nin *The Yasavi Tradition* (Basılacak) adlı eserinde yer almaktadır.

etmektedirler.⁴⁰ Aslında sesli zikir, Türkmenlerin nefesle hastaları tedavi etme ayinlerinin bir parçası olarak kabul edile gelmiştir. Diğer taraftan şaman ayinleri ile tasavvufi uygulamaları birleştiren, Yesevî geleneğine bağlı son derece meşhur veliler vardır. Bu nedenle Türkmenistan'daki tasavvuf, Türkmen toplumunda popüler dinî hayatın toplumsal ve mitolojik görünümüyle ilişkilidir. Türkmenlerin dinî hayatlarını değerlendirmede bu açıdan "kutsal kabile" (ovliad) ve atalar kültü arasındaki ilişkiyi dikkate almak gerekir. Bunların her ikisi de Türkmenlerin kabileye dayanan toplumsal kurumlarıyla bağlantılıdır.

Müritleri, şeyhleri ve kabileleri birbirine bağlayan gelenekler ile dinî ayinlere riayet edildiğinin işareti, aynı zamanda geçmişten beri devam eden Rus karşıtı milliyetçiliğin bir sembolü olarak yorumlanmıştır. Bölgedeki sınırları etnik sınırlar haline getiren Sovyetlerin, Orta Asya'daki milliyetçi politikaları göz önüne alındığında din, ulus ve etnik kimlik arasındaki belirsizliğin doğal olduğu görülür. Kutsal mekanlar ve belli şeyhlerle özdeşleşme, etnik ve ulusal bağları da içeren farklı ilişkileri göstermektedir.⁴¹

Sovyet Orta Asya toplumunda bir kimse'nin kendini müslüman olarak nitelemesi, kaçınılmaz olarak örneğin Tacık, Özbek veya Türkmen olmanın beraberinde getirdiği etnik, kültürel ve milli kimliğini kuşatır ve genellikle İslâm'la ilgili bir çok kültürel geleneğe uymayı içine alır. Bu Müslüman kimlik, Sovyet etnograflar tarafından çoğunlukla kültürel kalıntı olarak yorumlanmıştır. Eğer bir kimse üst tabakanın eğitim görmüş bir üyesi ise onun ideolojisi ve dünya görüşü, İslâm düşüncesinden ziyade büyük oranda Sovyet eğitiminin bir ürünüdür. Bunlar, Sovyet sistemi içinde yaşayan Orta Asyalılar için kabul görme şartlarıdır. Özellikle "resmî olmayan" İslâm'a girmeleri ve kentte yaşayan eğitilmiş müslümanların aksine bu kimlikle özdeşleşmeleri açısından kırsal kesimde yaşayan halkla aralarındaki tezat kritik bir noktadır. Burada tasavvufun, Sovyetleştirme çabasının başarısız kabul edildiği taşra ve kabile toplumlarıyla bağının bulunduğu iddiası yatmaktadır.⁴²

⁴⁰ Demidov, *Turkmenski Ovliady*, 84-89; 156.

⁴¹ Bkz., Anthony Smith, "National Identity and Myths of Ethnic Descent", *Research in Social Movements, Conflict and Change*, VII (1984) 95-130; Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (London 1969); Dru Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic* (Council on East Asian Studies, Harvard University, 1991). Örneğin Özbekistan'daki son çatışmalar, mezarların bulunduğu yerlerin çevresinde odaklanmıştır. 1920 ve 1930'lu yıllarda Sovyetlere karşı Nakşibendî direneşin kutsal sembolü olan Şah-i Merdân'ın Fergana Vadisi'ndeki mezarı buna örnektir.

⁴² Nazif Şahrani'ye göre Orta Asya'nın Sovyetleştirilmesi, batılı pek çok bilim adamının umduğundan daha da başarılı olmuştur. Onun konuyla ilgili şu çalışmasına bakınız, "Central Asia and the Challenge of the Soviet Legacy",

Sovyetlerin tasavvufuyla ilgili tarihi, sınırlı bir temele dayalı modern "Sovyet İslâm" anlayışını temsil etmekte ve tasavvufu, Sovyet devletinin özüne yönelik bir antitez olarak gördüğünden reddetmektedir. Bu konuda zorunlu olarak Sovyet kaynaklarına dayanan Batı bilimi, siyasi bakımdan kabul görmeyen "resmî olmayan" İslâm'ı, iyimser bir bakışla Sovyet karşıtı direnişin en kuvvetli gücü olarak görmektedir. Her iki bakış da aslında, geçmişin yorumuna ve gelecek ümidine dayalı politik kurgulardır.

Alexandre Bennigsen'in çalışmalarının, Batı'nın Sovyet dönemi tasavvufunu anlamasında büyük bir tesiri vardır. Yine onun, Sovyetlerin kullandığı "paralel" ve "resmî" İslâm kavramlarıyla ilgili yorumu, Sovyet Orta Asya'sındaki tasavvuf anlayışlarını etkilemeye devam etmektedir.⁴³ Büyük oranda Sovyet kaynaklarını kullanmalarıyla birlikte, Bennigsen ve Wimbush, "resmî olmayan" İslâm'ı, kaçınılmaz bir şekilde sûfi kardeşliğine dayalı ve "Komünist Parti'ye meydan okuyabilecek güçte bir disiplini ve mükemmel hiyerarşik bir düzeni olan bir olgu olarak resmetmişlerdir.⁴⁴ Bu tahlillere göre tasavvuf, günaha, inançsız idarecilere ve "kötü müslümanlara" karşı kutsal bir mücadele (cihâd) verenlerin temsil ettiği, İslâm'ın "muhafazakar bir formu"dur.⁴⁵

Bennigsen ve Wimbush'un sûfi tarikatları, ketum, muhafazakar, hiyerarşik bir yapısı bulunan ve Komünist Parti'ye meydan okuyabilen dışa kapalı kurumlar şeklindeki tanımları, esasen Kuzey ve Kuzeydoğu Kafkasya ile Türkmenistan ve Fergana Vadisi'ni de içine alan bazı bölgelerin tasavvuf modeline

Central Asian Survey, XII, no. 2, 123-135. Bununla birlikte, Sovyet-Afgan savaşının patlak vermesinde Orta Asya'nın bazı bölgeleri özellikle Tacikistan'da İslâm'ın yeniden canlandığını inkar etmek oldukça güçtür. Bunun da ötesinde, İslâm'a sahip çıkma duygusu, aynı şekilde eğitilmiş taşralı halk arasında daha da artarak ortaya çıkmıştır. Bkz., Broxup, "Islam in Central Asia Since Gorbachev" 289-90.

⁴³ Alexandre Bennigsen, Orta Asya tarihi hakkında pek çok çalışma yayınlamıştır. Onun Orta Asya'da Tasavvuf ve İslâm hakkındaki çalışmaları şunlardır: Alexandre Bennigsen, "Les tariqat en Asie Centrale", A. Popovic ve G. Veinstein (editör), *Les ordres mystiques dans l'Islam* (Paris 1986) 27-36; "Soviet Muslims in the Muslim World", S.E Wimbush (editör), *Soviet Nationalities in Strategic Perspective* (London 1985); (S.Enders Wimbush'la birlikte), *Muslims of the Soviet Empire, A Guide* (London 1985); (S. Enders Wimbush ile birlikte), *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union* (London 1985); "Mullahs, Mudjahidin, and Soviet Muslims", *Problems in Communism* (1984); "Muslim Guerilla Warfare in the Caucasus (1918-1928)", *Central Asian Survey*, II (1983) 45-106; (Chantal Lemercier-Quelqucjay ile birlikte), "Official" Islam in the Soviet Union", *Religion in Communist Lands*, II (1979) 148-159; (Chantal Lemercier-Quelqucjay ile birlikte) "Muslim Religious Conservatism and Dissent in the USSR", *Religion in Communist Lands*, VI (1978) 153-161.

⁴⁴ Bennigsen ve Wimbush, *Mystics*, 155.

⁴⁵ A.e., 158.

dayanmaktadır. Bu bölgelerde Rus işgali, son derece şiddetli bir direnişle karşılaşmış ve tasavvuf, bu direnişin en önemli sembolü olmaya devam etmiştir. Aslında direniş hareketlerinde Nakşibendi müritlerin rolü, sūfilerin politik faaliyetlerinin ilginç bir örneğini sunmaktadır. Bu faaliyetler, büyük ölçüde Kuzey ve Kuzeydoğu Kafkasya bölgesiyle sınırlıdır.⁴⁶ Diğer taraftan bu ilişki, hem Sovyet hem de Batılı kurumlara, sūfilerin mücadeleci rolleri hakkında bazı çıkarımlar sunmaktadır. Örneğin 18. yy.'da Nakşibendi şeyhi İmam Mansūr, 19. yy'da yine bir Nakşî şeyhi olan Şeyh Şamil, 20. yy'ın başlarında Basmaçi (Basmachi) ayaklanması ve 1920-21'deki Dağıstan ayaklanmasında Nakşibendi tarikatının rolü ile Sovyet-Afgan savaşında Afgan direniş örgütleri üzerinde tasavvufun tesiri bunlar arasında sayılabilir.

Perestroika'nın hemen ardından basılan ve bu nedenle Sovyet biliminde yeni bir açılımı yansıtan son dönem Sovyet araştırmalarından birisi, Rus etnograf Sergei Poliakov'un yaptığı *Everyday Islam* başlıklı çalışmadır.⁴⁷ Bizzat *Everyday Islam* başlığı, "resmî olmayan" İslâm'ın olağan kabul edildiğini gösteren bir bakıştır. Çalışmanın nazari açıdan materyalizmi yansıtmaması ve yazarın "gelenekçilik" (traditionalism) kavramını, Orta Asya toplumunu denetimi altına alan bir güç anlamında kullanmasıyla birlikte, Poliakov'un mahalle örgütlerini (neighborhood organizations) Orta Asya toplumundaki merkezî güç noktaları ve "resmî olmayan" mahalle camilerinin imamlarını da "Orta Asya İslâmı'nın temel dayanağı" şeklinde değerlendirmesi, bölgesel dinî uygulamaları, din eğitiminde ailenin rollerini, mukaddes yerlerin sembolik kutsal manalarını ve "resmî olmayan" din adamlarının itibar ve otoritesini kabul eden bir yaklaşımı ortaya koymuştur.⁴⁸ Poliakov'a göre "resmî camiler" sadece "devletin İslâmı'nı" (government Islam) temsil ediyor. "Halkın İslâmı" (everyday Islam) ise daha fazla dinî kurumlara sahiptir.⁴⁹

Poliakov'a göre, "Bir mezar veya kutsal bir yer hemen her kışlakta bulunmaktadır. Bu durum, çoğunlukla da içinde o bölgeden saygın bir "veli"nin kabrini barındıran bir mezarlık şeklinde

⁴⁶ Rus sömürgesine karşı direnişinde Kuzey Kafkasya bölgesinin meşhur lideri Şeyh Şamil'e farklı alternatif bir yaklaşım için bkz., Thomas M. Barrett, "The Remarkings of the Lion of Dagestan: Shâmil in Captivity", *The Russian Review*, LIII (1994) 353-366. Aslında Kafkasya teması, Şamil'in yakalanmasının ardından kültürel bir çok cazibeyi beraberinde getirmiştir ki bu durum; Şamil, Tasavvuf ve ondokuzuncu yüzyılın sonlarındaki Rus zaferleri hakkında pek çok eserin yazılması ile sonuçlanmıştır.

⁴⁷ Sergei P. Poliakov, *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, Martha Brill Olcott'un girişiyile (trc) Anthony Olcott (Armonk, N.Y. 1992)

⁴⁸ A.e., 107.

⁴⁹ A.e., 95-96.

karşımıza çıkmaktadır.”⁵⁰ İster resmî isterse gayri resmî olsun din adamlarına ait her mezar mukaddes kabul edilir. Aynı şekilde emirlerin, hanların ve Basmaçi liderlerinin mezarları da kutsaldır.⁵¹ Poliakov konuyu şöyle devam ettirmektedir:

“Sürekli yeni mezarlar oluşturuluyor; fakat herhangi bir caminin aksine mezarın kutsallığı geçici değildir. Mezarlar sadece manevî güç sağlayan mekanlar değil aynı zamanda hastalıklara çare olan yerler olarak ortaya çıkmaktadır. Bazı mezarların, kısırlık ve sarılık hastalıklarını “tedavi” ettiğine inanılırken bazılarının da kulak iltihabı, romatizma ve benzeri hastalıkların dermanı olduğuna inanılıyordu. Fakat kabirler arasındaki asıl farklılık, mezarın eski çağlara ait olması ile kutsallığının derecesidir.”⁵²

Pek çok İslâm toplumunda gerçekleştirilen araştırmalar, bölgesel İslâm anlayışının önemini ve bu anlayışın, dinî merkezlerden soyutlandığı, okuma yazma bilmeyen halk sınıfı içinde yer aldığı ve siyasi kısıtlamalara rağmen varlığını İslamî ayin ve uygulamalarda devam ettirdiğini ortaya koymaktadır.⁵³ Sovyet Orta Asya’sı, bu hususun en iyi örneğidir. Bununla birlikte Arapça bilgisi, Sovyet Orta Asya’sında İslâm’ı haykıran Müslüman azınlık için yetersizdir ve bu nedenle İslamî literatür veya doktrinsel metinlere çok az veya hemen hiç ulaşamıyordu. Bölgesel düzeyde dinî aktivite bu nedenle, ister kutsal ağaçlar isterse şeyhlerin veya kabile reislerinin mezarları olsun benzer mukaddes mekanların çevresinde odaklanmıştır. Bu mekanlar, müslümanların özel ruhî bir anlamla bağlandıkları yerlerdir. Bu *mezarların* türbedarlarının, bu bazen bir *mürit* veya bir şeyh olabilir, halka vaaz ettikleri ve ister bitkisel ilaçlar, dualar, muskalar isterse dinî eğitim ile olsun onların ruhî ihtiyaçlarını karşıladıkları belirtilmiştir. Örneğin 1948-1961 yılları arasında Güney Batı Tacikistan’da yaşayan Azizhân Tura Abdalnâbi isimli bir sûfî sadece evinin yakınında bir cami yapmak ve burada ibadet edilmesini sağlamakla kalmamış aynı zamanda bir *hangâh* da inşa etmiştir. Azizhân bu hangâhta *zikir* meclisleri düzenlemiş, *müritleri*yle bir araya gelerek onlarla sohbet etmiş, hastaları iyileştirmiş ve bu tür hizmetler için bağış kabul etmiştir.⁵⁴

⁵⁰ A.e., 99.

⁵¹ Poliakov, *Everyday Islam*, 100.

⁵² A.e., 100-1001.

⁵³ Dale Eickelman, “The Study of Islam in Local Contexts”, Richard Martin (editör), *Islam in Local Contexts* (Leiden 1989) 1-16; Gladney, *Muslim Chinese*; Nazif Şahrani, “Local Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkestan in the Modern Period”, Robert Canfield (editör), *Turco-Persia in Historical Perspective* (Cambridge, Mass. 1991); Reinhold Loeffler, *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village* (Albany 1988).

⁵⁴ Muriel Atkin’den alıntı, *The Subtlest Battle*, 24.

Bu noktada, gerek hanedan, kabile ve gerekse soyla ilgili tasavvufi bağların nasıl var olduğunu, Sovyet dönemindeki tasavvufia ilgili kanaatimizde doğru bir şekilde değerlendirmek imkansız olmakla birlikte, önemli dinî şahsiyetlerin ailelerinin, önceki ulemâ üyelerinin, kabile yaşlılarının ve Orta Asya'daki tarikatlara, özellikle de Nakşibendiye tarikatına mensup *pir*lerin torunlarının Sovyet Orta Asya toplumunda önemli bir statü elde ettikleri ve bu prestijlerini kullandıklarına dair son derece kuvvetli deliller vardır.⁵⁵

Poliakov'a göre:

"Birkaç istisna dışında bütün molla ve şeyhler geleneksel din adamları ailelerinden gelmektedir. Öğrencilerin gizli dini okullarda okumaları için seçilmeleri de aynı prensibe dayanmaktadır. Bu grupların, özellikle müslümanlar tarafından kabul gören bir takım imtiyazlarla varlıklarını sürdürmeleri dikkat çekicidir. Tarikat şeyhlerinin özellikle de Nakşibendiye tarikatına bağlı şeyhlerin torunları büyük bir saygınlık elde etmişlerdir....⁵⁶ Poliakov bununla ötesinde şunu iddia etmektedir: "Din adamları sınıfını barındıran hanedanlıkların tümü, Orta Asya'da özellikle de resmî olmayan bir alanda kurulduğu kesin bir şekilde söylenebilir."⁵⁷

Sovyetler Birliğinin dağılmasının ve beş bağımsız Orta Asya devletinin kurulmasının ardından bugün Orta Asya'da gerçekleşen pek çok değişimden biri de, hemen bütün bölgelerde bulunan velî türbeleri ve *hangâh*larda gözle görülebilir bir canlılığın olmasıdır.⁵⁸ Örneğin Nakşibendiye tarikatının kurucusu Bahaüddin Nakşibend'in türbesinin de içinde yer aldığı kompleks, yeniden onarılmış ve

⁵⁵ Taşkent Müftüleri: 1943-1957 yılları arasında İşan Babahan İbn Abdul Mecid Han; 1957-1982 yılları arasında Ziauddin Babahanov ve 1982-1989 yılları arasında Şemsüddin Babahanov. Şimdiki müftü ve Buhara dışındaki Bahaeddin Nakşibend Mescidi'nin imamı Muhtarhan Abdullaev gibi bu müftülerin tamamı Nakşibendiye tarikatına bağlı idiler. Baxtiyor Babadzanov'un son çalışması, Özbekistan'da Süfi cemaatler arasında liderlik ve aile bağları ilişkilerinin devam ettiğini göstermektedir. Henüz yayınlanmamış olan "Vozrozhdenie deyatel'nosti sufiiskikh gupp v Uzbekistane" adlı çalışmasını bana ulaştırdığı için kendisine müteşekkirim. Ayrıca bkz., Hamid Algar, "Şeyh Zeynullah Rasulev", Jo Ann Gross (editör) *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change* (Duke University Press 1992) 112-133.

⁵⁶ Paliakov, *Everyday Islam*, 107.

⁵⁷ A.e., 109. Benzer henedanlık bağları, doğal olarak Sovyet dönemi öncesinde de vardı; Bu husus, Sovyet Orta Asyası'nda varlığını devam ettiren buna benzer bağların nasıl veya hangi form içinde oluştuğunun göstermektedir. Orta Asya'da türbelere ve hanedan ailelerine saygı duyulmakla birlikte toplumun kültürel çevresi ile ilgili doyurucu bir analiz için bkz., Robert D. McChesney, *Central Asia: Foundations of Change* (Princeton 1996). Robert McChesney'e bu çalışmasını bana gönderdiği için teşekkür ederim.

⁵⁸ Thierry Zarcone, "Le Soufisme en renouveau", *Cahiers de l'Orient*, XXX (1993) 131-139.

Nakşibendiye tarikatının tarihinin sergilendiği ve İslâm ve tasavvufu ilgili temel bilgilerin verildiği bir müze ile genişletilmiştir.⁵⁹ Süflerin türbelerini ziyaret edenlerin sayısı büyük ölçüde artmış, şeyhlerin mezarlarının bulunduğu pek çok cami şimdi bölgesel camiler olarak hizmet vermektedir. Süfi türbelerinin restorasyonu, yeniden ziyarete açılması ve yeniden inşası ile birlikte süflilere ait şiiirlere yer veren, belli tarikatları ve türbeleri tanıtan ilgili pek çok kitap basılmıştır.⁶⁰

.Son dönemde gerçekleşen bu tarz gelişmeler, sadece tasavvufa yönelik yeni ilgileri değil aynı zamanda Orta Asya'da İslâm ve tasavvufa yeniden önem verilmesini sağlayan bir politik kültür reformunu da yansıtmıştır. Bağımsız Orta Asya devletlerinde halen devam eden değişim ve gelişim süreci, geçici bir görünüm arz etmektedir. Politik ilerlemeler, hiç şüphesiz yeni Orta Asya devletlerinin geleceğinde önemli bir rol oynayacaktır. Eski politik sınıf gücünü sürdürmeye çalışırken yeni politikacılar ise, onların yerini almak için çabalamaktadır. Orta Asya'da İslâm'ın yeniden canlanmasındaki değişim sürecinin diğer bir yansıması, "resmî/resmî olmayan" ayırımın bu günkü şekliyle yeniden oluşturulmasıdır. Gorbaçov'un açılım politikası (*perestroika*) döneminde başlayan bağımsızlık politikaları, camilerin yeniden inşa edilmesi ve dinî meslekler için daha fazla alanlar sağlanması gibi İslâm'ın yeniden kurumlaşma sürecini halen devam ettirmektedir.⁶¹ Hala kuşkuyla karşılanmakla birlikte, "Resmî olmayan" İslâm, Sovyet dönemi süresince anlaşıldığı şekliyle çağ dışı/anakronizm olmaya yönelik bir süreç başlatmıştır. SADUM ile legal olmayan önceki dinî liderlik arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu hususu henüz net olmamakla birlikte "resmî olmayan" bazı dinî liderler meşruiyetlerini elde etmeye başlamışlardır. Bununla birlikte on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren cami yapımı ve aynı şekilde camiye gitmeye izin verilmiş, Kur'an öğrenmek ve İslamî kitaplar okumak artık illegal kabul edilmemiş ve üç yıldan daha fazla bir sürede gerçekleşen

⁵⁹ 1993 yılında, Bahaeddin Nakşibend'in 637. doğum yıl dönümünü anısına ulusal bir anma toplantısı düzenlendi. Aynı yılda Yesevî şeyhi Ahmed Yesevî'nin türbesinin yeniden onarılmasına girişildi. Ahmed Yesevî'nin türbesinin onarılmasını için Türkiye'den finansman destekli bir vakıf oluşturuldu ve Kazakistan'da Turko-Kazak Üniversitesi'nin katılımıyla bu vakfa Ahmed Yesevî adı verildi. Zarcone, "Le Soufisme", 138.

⁶⁰ Temmuz 1994'de Özbekistan'a yaptığım araştırma gezisi esnasında şeyhler, türbeler ve tasavvufi yazılarla ilgili pek çok kitabı pazarlardan ve kitapevlerinden satın alma imkanı buldum. Bu kitapların büyük bir bölümü Özbekistan'da basılmıştı. Örneğin: Botirhon Velihudayev, *Khoja Ahrori Vali*. (Semarkand 1993); *Bakhaud-din Nakshband -yoki etti pir* (Taşkent 1993); Khoja Abdulkholik Gijduvonii, *Vasiyatnoma* (Taşkent 1993).

⁶¹ Gorbaçov'un politikasının analizi için bkz., Marie Brouxup, "Islam in Central Asia Since Gorbachev" Asian Affairs, XVIII, III (October 1987).

politik gelişmeler sayesinde benzer açılışlara sponsor olunmasına siyasi açıdan izin verilmiştir.

"Resmî ve resmî olmayan" İslâm'ın bu şekildeki ikili anlamının değişik anlaşılması ile ilgili dile getirilen pek çok örnekten biri de Ruhanî idarenin yeniden organize edilmesi ve merkezîyetçi yapıdan uzaklaştırılmasıdır.⁶² Özbekistan, Tacikistan ve Kazakistan, politik ve ulusal öneme işaret ederek kendi kurumları ve liderlikleriyle uyum halinde olan şubelerini oluşturmuşlardır.⁶³ "Resmî" İslâm mirasının, müftülük, gündün güne gelişen yeni dinî kurumlar ağı ve dinî otoriteyle ilgili konuları onaylayan şu anki hükümet tarafından devam ettirildiği tartışılmakla birlikte "resmî" ve "resmî olmayan" İslâm arasındaki ayırım, önceki anlamını artık yitirmiştir. Bununla birlikte şu anda İslamî partiler de dahil politik alanda siyasetle ilgilenme derecesi ve bireylerle grupların göreceli ılımlılığı veya aşırılığı, dinî faaliyet alanında neyin kabul edilebilir veya edilemez olduğuyula ilgili sınırların temelini oluşturmaktadır. Hangi sūfi önderinin, ortaya çıkan yeni dinî sınıf içindeki çekişmenin ne ölçüde bir parçası olacağını belirlemek imkansızdır. Diğer taraftan hiç şüphe yok ki, tasavvuftan mülhem dindarlık anlayışı, Orta Asya toplumunda dinî kimliğin önemli bir yönü olmaya devam edecektir.

Sonuç olarak, Sovyet Orta Asyası'nda tasavvufa yönelik muhalif tutumların artması meselesi "resmî" ve "resmî olmayan" İslâm'ın varlığıyla ilgili değildir. Hiç kuşkusuz İslâm, devlet destekli resmî kurumsal bir çerçevenin dışında varlığını sürdürmüştür. Bunun da ötesinde bu konu, Sovyet Orta Asyası'nda farklı

⁶² Abducabbar Abdvahitov, "Islamic Revivalism in Uzbekistan" Dale Eickelman (editör) *Russia's Muslim Frontiers: New Directions in Cross-Cultural Analysis* (Bloomington 1993) 79-100; ve Abdvahitov, "Independent Uzbekistan: A Muslim Community in Development" (Basılmamış, Fotokopi nüsha 1993)

⁶³ 1989 yılında, halk gösterileri ve gittikçe artan baskılar nedeniyle Taşkent'te son derece önemli değişiklikler meydana gelmiş, Şemsüddin Babahanov, müftülük görevinden istifaya zorlanmıştır. Konunun detayı için bkz., Annette Bohr, "Backround to Demonstrations of Soviet Muslims in Tashkent", *Radio Liberty Research Report* (Mart 17, 1989). *Kurultay*'da Taşken İslâm Estitüsü rektörü Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, onun yerine seçilmiştir. Bununla birlikte bir buçuk yıl sonra Muhammed Yusuf, bir takım iddialar nedeniyle-ki bu iddialar hiçbir zaman kanıtlanamamıştır- istifa etmeye zorlanmıştır. Bu iddialara göre o, yabancı ülkelerin camilerin yeniden inşası ve İslâm Eğitim Enstitüsü'nün geliştirilmesi için yaptıkları yardımları zimmetine geçirmiştir. Büyük olasılıkla onun özgür düşünceleri, Özbek yöneticileri rahatsız etmiş olmalıdır. Mehrdad Haghayeghi'ye göre, Taşkent'te hükümet taraftarı din adamlarının önceki müftü, Şemsüddin Babahanov'u Muhammed Sadık'ın yerine seçmelerine rağmen Sadık, 1993 Nisan'ına kadar yetkiyi elinde bulundurmuştur. Son olarak 1993'de şu anki müftü Muhtarhan Abdullaev ile yer değiştirmeye zorlanmıştır. Şemsüddin Babahan ise hala Mısır'da Özbek elçisi olarak görev yapmaktadır. Mehrdad Haghayeghi, *Islam and Politics in Central Asia* (New York 1995) 163-64.

Müslüman topluluklar arasında uygulanmış olması açısından "resmî olmayan" İslâm anlayışının politik yapısı ile İslâm'ın sosyal realitesi arasında bir ilişkiye dayanmaktadır. Bütün bunların ötesinde, Sovyet dönemindeki tasavvuf ile ilgili anlayışımız yeniden değerlendirilmesi gereken bir konudur. Sovyet döneminde tasavvufa karşı muhalefet hakkındaki bu kısa çalışmada incelenen konu üç şeyi yansıtmaktadır: Rusların emperyalist kültürel üstünlük teorilerinin mirası ve Rusya'daki Müslüman halkı asimile etme çabaları ile oluşturulmaya çalışılan Sovyet imparatorlukları; Sovyetlerin din karşıtı politikası ve Sovyet İslâm'ı ideolojisi. "Resmî ve resmî olmayan" şeklinde ikili İslâm anlayışı, İslâm'ı zayıflatma ve etkisini kontrol altına alma çabası olabilir. Fakat İslâm, halkın din anlayışında varlığını devam ettirmiş ve tarihten gelen tasavvufi tecrübeyle şekillenmiştir. Fakat beklenenin tersine hem Sovyet hem de Batılı yazılara göre tasavvuf, Sovyet devletine karşı direnişin sembolü olmuştur.