



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

**SELEFİLİĞİN KIRGIZİSTAN'A
GİRİŞİ VE FAALİYETLERİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

ULUKBEK KALANDAROV

BURSA-2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

SELEFİLİĞİN KIRGIZİSTAN'A GİRİŞİ VE FAALİYETLERİ

(YÜKSEKLİSANSTEZ)

ULUKBEKKALANDAROV

Danışman:

Dr.Öğr. Üyesi MEHMET ÇELENK

BURSA-2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

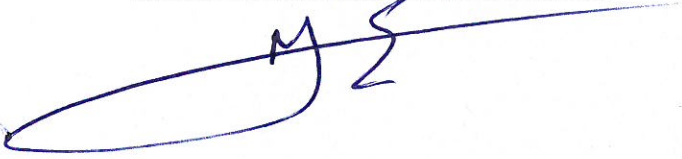
**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda, 701523063 numaralı **Ulukbek Kalandarov'un** hazırladığı **“Selefliğin Kırgızistan'a Girişi ve faaliyetleri”** konulu Yüksek lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 23/08/2019 günü 13:00 – 15:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasını jüri üyeleri (başarılı/başarısız) olduğuna (oy birliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Dr.Öğr. Üyesi Mehmet ÇELENK

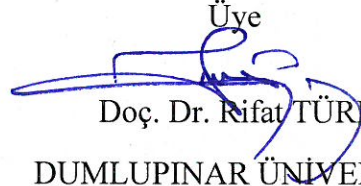
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ



Üye

Doç. Dr. Rifat TÜRKEL

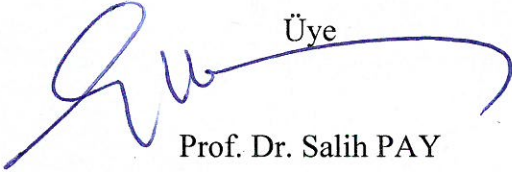
DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ



Üye

Prof. Dr. Salih PAY

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ





SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 23/08/2019

Tez Başlığı / Konusu: "Selefilğin Kırgızistan'a Girişi ve Faaliyetleri"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 140 sayfalık kısmına ilişkin, 08.08/2019 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 9 'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu Kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

23/08/2019

Adı Soyadı: Ulukbek Kalandarov
Öğrenci No: 701523063
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı: İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı & Yüksek Lisans
Statüsü: Yüksek Lisans

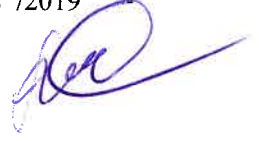
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇELENK

23.08/2019

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Selefliğin Kırgızistan’a Girişi ve Faaliyetleri” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

23/08 /2019



Adı Soyadı: Ulukbek Kalandarov
Öğrenci No: 701523063
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı: İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı &Yüksek Lisans
Statüsü: Yüksek Lisans

ÖZET

Adı ve Soyadı : ULUKBEK KALANDAROV
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Mezhepleri Tarihi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı : 153
Mezuniyet Tarihi : / / 2019
Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇELENK

SELEFİLİĞİN KIRGIZİSTAN'A GİRİŞİ VE FAALİYETLERİ

Kırgızistan bağımsızlığını kazandığı 1991 yılından beri köklü değişikliklere sahne olmuştur. Bölge ülkelerine kıyasla demokratik bir çizgide seyreden din/devlet ilişkileri ve anayasal olarak farklı inançlara tanınan hoşgörü ve tolerans sebebiyle Kırgız toplumu çok yönlü ve yoğun dini faaliyetlere muhatap olmuştur. *Kırgızistan'a Selefilik Girişi ve Faaliyetleri* adlı bu çalışmada Kırgız toplumunun Selefilikle tanışma şeklini ve Kırgızistan'a Selefilik giriş sürecini aydınlatmayı hedeflemektedir. Bu sebeple öncelikle, genelde Orta Asya toplumlarının özel olarak da Kırgızistan'ın İslamlaşma süreci incelenmeye çalışılmıştır. Daha sonra ise, bağımsızlık sonrası Kırgızistan'daki dinî akımlardan biri olan Selefilik üzerinde durularak, Selefilik faaliyetleri ve öğretileriyle bunların halk üzerindeki etkileri incelenmiştir.

Çalışma bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın konusu, amacı, sınırları ve araştırmanın kaynakları kısaca anlatılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde Kırgızların Müslümanlaşması ve Sovyet dönemi din politikası üzerinde durulmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünde Selefilik hakkında genel bilgi verilmiş olup, üçüncü bölümü ise, Selefilik giriş ve faaliyetlerinin analizine ayrılmıştır. Bu kapsamda Selefilik eğitim, sosyal yardımlaşma ve medya gibi alanlarda yapmakta oldukları faaliyetler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Türkistan, Kırgızistan, Selefilik, Geleneksel İslam

ABSTRACT

Name and Surname : Ulukbek Kalandarov
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic sciences
Branch : History of Islamic Sects
Degree Awarded : Master
Page Number : 153
Degree Date : / / 2019
Supervisor : Dr. Lecturer. Member of Mehmet ÇELENK

Emergence of Salafism in Kyrgyzstan and Its Activities

Kyrgyzstan since its independence in 1991 has seen many changes. Due to democratic religion-state relations and tolerance towards different faiths and beliefs, comparing to neighboring countries, Kyrgyz nation has faced an intensive religious propaganda. This study which titled The Emergence of Salafism and its Influence in Kyrgyzstan aims to hold the process of entry of Salafism in Kyrgyzstan. For this reason, firstly, the process of Islamization of Central Asian societies in general and Kyrgyzstan in particular has been studied. After wards, Salafism, one of the religious movements in Kyrgyzstan after independence, was held and the activities and teachings of Salafis and their effects on the people were examined.

The study consists of an introduction and three main chapters. In the introduction part, the subject, purpose, limits and sources of the study are explained briefly. In the first chapter of the study, the Islamization of the Kyrgyz and religious policy of the Soviet period were discussed. In the second chapter of the study, general information about Salafism is given and the third chapter analysis of Salafism's entry and activities in Kyrgyzstan. In this context, the activities of Salafis in the fields of education, social assistance and media were examined.

Keywords: Central Asia, Turkistan, Kyrgyzstan, Salafism, TraditionalIslam

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	I
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	II
YEMİN METNİ	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER	VI
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI	1
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

ORTA ASYA'DA İSLÂM VE KIRGIZLAR

1.1. ORTA ASYA'DA İSLÂM	9
1.2. KIRGIZLARIN İSLÂM İLE TANIŞMALARI.....	13
1.2.1. KIRGIZLARIN İSLÂM'DAN ÖNCEKİ KÜLTÜRLERİ VE DİNLERİ.....	17
1.2.2. KIRGIZLARIN İSLÂM İLE TANIŞMALARI	19
1.3. KIRGIZİSTAN'DA UYGULANAN DİN POLİTİKALARI.....	22
1.3.1. ÇARLIK DÖNEMİ	23
1.3.2. SOVYET DÖNEMİ.....	26
1.3.2.1. II. Dünya Savaşı Sonrası Din Politikası. (Stalin Dönemi (1939-1953) .	29
1.3.2.2. Kuruşçev Dönemi (1954-1964).	30
1.3.2.3. Brejnev Dönemi (1964-1982)	30
1.3.2.4. Gorbacov Dönemi (1985-1991).	31
1.4. SOVYET-RUS AKADEMİSİNİN DİN ALGISI VE SELEFİLİK İLE İLGİLİ TUTUMLARI	32
1.5. BAĞIMSIZLIK DÖNEMİ YENİDEN YAPILANMADA KIRGIZİSTAN'DA DİN- DEVLET İLİŞKİLERİ	39
1.5.1. İÇ FAKTÖRLER.....	40
1.5.2. DIŞ FAKTÖRLER	42

İKİNCİ BÖLÜM

SELEFİLİĞİN KIRGIZİSTAN'A GİRİŞİ

2.1. SELEFİLİK	48
----------------------	----

2.1.1. SELEFİLİĞİN TANIMI.....	48
2.1.2. SELEFİLİĞİN TARİHSEL SERÜVENİ	50
2.1.3. SELEFİYYE’NİN İLKELERİ.....	54
2.1.4. SELEFİYYE’NİN KURUCULARI	55
2.2. SELEFİLİĞİN GENEL KAREKTERİSTİĞİ VE EHLİ HADİS VE EHLİ REY PROBLEMİ.....	56
2.2.1. SELEFİLİĞİN GENEL KAREKTERİSTİĞİ	56
2.2.2. EHLİ HADİS VE EHLİ REY PROBLEMİ	58
2.3. KIRGIZİSTAN’A SELEFİLİĞİN GİRİŞİ	64
2.4. TOPLUMDA SELEFİLİĞİ TEMSİL EDEN ŞAHSİYETLER.....	86

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SELEFİLERİN KIRGIZİSTAN’DAKİ FAALİYETLERİ

3.1. SELEFİLERİN KIRGIZİSTAN’DAKİ FAALİYETLERİ.....	90
3.1.1 EĞİTİM	91
3.1.2. SOSYAL YARDIMLAŞMA KURUMLARI	99
3.1.3. SELEFİ/VEHHÂBİ DÜŞÜNCENİN YAYILMASI VE HALK ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ	102
3.1.4. MEDYA VE ALGILAR.....	108
3.1.5. DEVLETİN RESMİ DİN POLİTİKASI VE SELEFİLİK	110
3.1.6. KIRGIZ DEVLETİNİN DİN POLİTİKASI VE UZMANLARIN BU KONUDAKİ GÖRÜŞLERİ	122
3.1.7. SELEFİLİĞİN KIRGIZ TOPLUMU ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ	133
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	137
KAYNAKÇA	142

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI

Tarih sayfaları arasından Orta Asya'ya bakıldığında, o bölgenin parlak geçmişi zorlanmadan görülebilir. Orta Asya binlerce yıl boyunca Türklere yurt olmuştur. Bu yüzden Orta Asya demek bir bakıma Türkistan demektir. Türkistan, tarih boyunca çok çeşitli medeniyet unsurlarını bünyesinde barındırmıştır. Türkistan'da kurulup yıkılan devletler bölgenin ticaretini, ilmini, kültürünü, sanatını etkilemiş ve geliştirmiştir. Bir zamanlar İslâm'ın ve medeniyetin merkezlerinden biri olan Buhara, Semerkant, Türkistan, Balasagun, Oş ve Özgen bu topraklarda bulunmaktadır. Bu coğrafyada zengin ve köklü bir kültür inşa eden Türklendir. Türk kültür ve medeniyetinin ana kaynakları esas itibarıyla İslâm olmuştur. İslâm'ın varlığı Orta Asya'da 12 asırdır devam etmektedir. Bu bölgenin İslâm ile tanışıklığı VIII-X. yüzyıllara dayanmaktadır. Bölge halkının İslâm ile tanışmaları ve Müslümanlaşma süreçleri birbirinden farklı tarihlerde gerçekleşmiştir. Göçebe hayatı sürdüren Türk boyları ve diğer toplulukların İslâm'ı kabul etmesi farklı zamanlarda olmuştur. Bu süreç farklılığı tarihsel açıdan Türk İslâm Medeniyetine zenginlik kazandırmıştır. Çünkü İslâm'ı kabul eden her toplum mevcut kültürünü de yaşamaya devam etmiştir. Her dönem yenilenen ve değişen kültürler İslâmlaştıkça, medeniyet bazında bir zenginlik yaratmıştır. Bu toplulukların farklı dönemlerde İslâmiyet'i kabul etmeleri ise, farklı etnik durumlarından ve koşullarından kaynaklanmaktadır.

Orta Asya'da İslâm'ı en erken Fergana bölge halkı kabul etmiştir. Aynı zamanda kültürel adaptasyon ve gelişimlerini de İslâmî unsurlar çerçevesinde şekillendiren ilk topluluktur. Bunun en önemli sebebi de, Fergana halkının erken zamanlarda göçebeliği bırakıp, yerleşik bir toplum yapısına geçmeleridir.¹ Buna ek olarak, İslâm medeniyet merkezleri olarak bilinen Buhara, Semerkant, Türkistan, Oş ve Özgön ve benzeri şehirlerde yerleşik halde bulunmaları İslâmî hayat tarzında yaşamaları için kolaylaştırıcı bir unsur olmuştur. Kırgızların İslâm'ı kabul etmeleri ise çok daha sonra gerçekleşmiştir. Bunda Kırgızların yaşam koşulları, içinde buldukları coğrafya büyük

¹ Kubangazy Bugubaev, "İslâm'ın Orta Asya ve Kırgızistan'daki Dinamikleri", *Uluslar Arası Stratejik Bakış Enstitüsü Dergisi*, 2013, s. 2.

rol oynamıştır. Kuzey komşuları olan Kazaklar da benzer tarihlerde ve aynı şekilde İslâmiyet ile tanışmışlardır. Günümüz Kırgızistan'ının güney bölgesindeki Kırgız boyları diğer dağlık ve kuzeydeki kabilelere göre daha erken dönemlerde Müslüman olmuşlardır. Bu durumun nedenlerine bakıldığında Fergana vadisinin sosyal yapısı göze çarpmaktadır. Bu bölgede ve yakınlarında yerleşmiş bulunan Müslümanlarla gerçekleşen ticari ve kültürel etkileşim bölge halkının İslâmlaşmasında önemli bir etken olmuştur.² Kuzey Kırgızlarının İslâm'la şereflenmeleri kronolojik olarak X. yüzyıla tekabül etmekte, ancak diğer Türk boylarıyla kıyaslandığında, İslâm'ı büyük çoğunluk olarak özümseme ve benimseme süreçlerinin X-XVIII. yüzyıllara tekabül ettiği görülmektedir.³ Kırgızlar Orta Asya'daki yerleşik topluluklar arasında göçebe hayatı en son terk eden ve İslâmiyet'i en son kabul eden etnik gruptur.

“Türklerin Orta Asya coğrafyasında var oldukları zamanlardan beri, yaşadıkları çeşitli bölgelerde değişik dinlere inandıklarını, hatta zaman ve mekân içinde birtakım faktörlerden dolayı sık sık dinlerini değiştirdiklerini ve bu değişikliklerin Türklerin toplumsal ve kültürel hayatlarında önemli izler bıraktığını söyleyebiliriz. Bu izler, bazen öyle etkili ve güçlü oluyordu ki, yeni kabul edilen bir din dahi bunları silmemekte, en azından kendi kalıpları içinde yaşamasına müsaade etmek zorunda kalmaktaydı. Bu çok açık tarihi ve sosyolojik vakıa, İslâm'dan önceki dinlere geçişte de, İslâm'a geçişte de aynen bu şekliyle cereyan etmiştir.”⁴

Ahmed Yesevî, Türk İslâm medeniyeti tarihi açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Çünkü Orta Asya mistik bir kültürel dokuya sahipti. Bu dokunun temel taşları arasında Maniheizm, Şamanizm ve Budizm yer almaktaydı. Bu kültürel altyapıdan gelen göçebe ve yarı-göçebe Türklerle aynı frekansı yakalayıp, onlar için anlaşılır, öze odaklanan, belirgin ve basitleştirilmiş bir felsefi argüman sunan Ahmed Yesevî, Türkler arasında kolaylıkla kabul görmüştür. Bu fevkalade önemli şahsiyetin etkilerini bugün de görebilmekteyiz.⁵

Bölgenin geleneksel ve hâkim İslâmi dokusu, Hanefi-Mâtürîdî fıkıh ve akidesi ile daha çok Nakşibendiyye çizgisindeki tasavvufî düşünce ve pratiği tarafından

² Seyfettin Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, 2.B Ankara, Semih Eğitim ve Kültür Yayınları (S/E/k), 1999, s.37.

³ Beyşe Arstanbekova; Tinçtkbek Çoroyev, “Kırgız Tarihının Maâlimatnaması”, *Ala-Too Dergisi*, *Ala-Too Yayınları*, S. 9, Frunze, s. 127.

⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 13. B, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2013, s. 14.

⁵ Abdilaziz Kalberdiev, *Kırgızların Allah Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Ankara, 2010, s. 10.

örülmüştür. Bu anlamda “çoğunluk Sünnilerden müteşekkildir ve mezhepsel mensubiyet önemlidir.”⁶ Türkistan Müslümanları Kur’ân ve hadisi anlayıp yorumlama hususunda Selefî ve modernist yaklaşımların uzağında, daha çok Hanefiliğin şekillendirdiği bir çizgide dinî vecibelerini yaşamaktadırlar. XX. yüzyılın başlarında Tatar Ceditçiliğinin tesiri de kalıcı olmamıştır. Bölge Müslümanları Ceditçiliğin çıktığı Kuzey Kazan’dan daha çok, güneydeki Hint havzasından beslenmiş ve bu istikamet o coğrafyanın dini geleneğine muhafazakâr bir hüviyet kazandırmıştır. Orta Asya halk Müslümanlığının asıl karakterini yansıtan ana akımlar Hanefilik ve Sufiliktir. Rusların 1910’larda bölgeye Selefiliği sokması bu akımları dengeleyecek İslâmî alternatifler arayışının bir neticesi olarak değerlendirilebilir. XX. asrın ilk çeyreğinde Fergana vadisine giren Selefilik, ikinci dünya savaşından sonra az sayıda da olsa devlet tarafından Arap ülkelerine gönderilen din adamları ve stajyerlerin vasıtasıyla varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Sovyet yönetiminin, bölge halkının dini yaşamlarına baskılar uygulayarak söndüremediği İslâm nurunu, baş edemediği Hanefî- Sufî geleneğine karşı Selefiliği ithal etmesi, İslâm aleyhine uygulanan planının bir parçasıdır.⁷

SSCB’nin beklenmedik çöküşü sonrası bağımsızlığına kavuşan Türk Cumhuriyetleri, bir dizi problemle karşı karşıya kaldı. Bu problemlerinden önemlileri; Türkî Cumhuriyetler için makul bir devlet ideolojisi oluşturma, bu ideolojiye uygun bir anayasa hazırlama ve bir dinî düşünce öğretisi oluşturmaktı. Kadrosuz devlet koltukları, anayasasız yönetim, altyapısız ekonomi ve özellikle de sağlam dinî kaynaklardan ve âlimlerden yoksun bölge ülkelerine, kapıda bekleyen ABD ve Batı ülkeleri başta olmak üzere diğer Müslüman ülkeleri de acil stratejiler geliştirerek hamlede bulunmuşlardır.⁸

Bağımsız Kırgızistan, 1991’den bu yana Müslüman olsun veya olmasın dış devletlerin dinî ideolojilerini yaymak istediği bir dini müsabaka alanı haline gelmiştir.⁹ Asırlardır Hanefilik ve Nakşibendilikle yaşayan bölge halkı, Sovyet rejiminin baskılarıyla dinî değerlerinden uzaklaştırılmıştır. Bu durumu fırsat bilen bazı ülkeler (başta Suudi Arabistan), sözde doğru İslâm’ı, -yani Selefiliği- öğretmek için farklı

⁶ Mehmet Ali Büyükkara, “Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya’daki izdüşümleri, Selefilik Hareketi ve Taliban”, *Orta Asya’da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. III, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012, s. 1290.

⁷ Büyükkara, “Selefilik Hareketi ve Taliban”, s. 1294 .

⁸ Bugubaev, “İslam’ın Orta Asya ve Kırgızistandaki Dinamikleri”, s.3.

⁹ Salih Pay, “Kırgızistan’da İslam’ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi”, *Orta Asya’da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.III, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012, s. 1788.

yollarla ülkeye girerek, çeşitli faaliyetler yürütmüşlerdir. Selefilik'in genel itibariyle Orta Asya'daki etkisi 1980'lerden sonra görülmeye başlamıştır. Kırgızistan'a ise Selefilik, Fergana vadisine bağlı Andican, Mergalan şehirlerindeki bazı medrese ve hücre denilen evlerde İslâm'ı öğrenmeye giden Kırgız gençleri vasıtasıyla, Sovyet döneminin son zamanlarında girmiştir.¹⁰ O dönemlerde Kırgızistan'da yüksek dinî eğitim veren kurumlar olmadığından, ülkenin güney bölgesinden bazı gençler Özbekistan'a dini ilimleri öğrenmeye gitmişlerdi. Özbekistan'da medreselerin dışında bazı âlimler resmi olmayan hücre denilen mekânlarda dersler vermekteydiler. Selefilik/Vehhâbilik daha çok o evlerde okutulmaktaydı. Kırgız talebelerinin Selefî ideolojisiyle tanışmaları ise, o tarihlere dayanmaktadır. Fergana vadisine komşu Kırgızistan'ın güney bölgesi, kuzeye nispetle daha dindardır. Fakat bağımsızlığın akabinde kuzeydeki insanların İslâm'a olan ilgisi artmış ve toplumda dindar insanlar çoğalmaya başlamıştır. Başkent Bişkek'i de içine alan bu kuzey bölgesinde dindarlaşma süreci yaşanırken, dış etkenlerin gençler arasında daha da etkili olduğu görülmektedir. Örneğin gençlerin dinî öğrenmede fıkhîta Hanbelîlik, itikatta Selefilik'e başvurmaları bölgenin halk Müslümanlığından uzaklaştıklarının bir göstergesidir.¹¹ Müslüman bölge halkı İslâmî konularda çok az bilgi sahibi olduğu için, Selefilik ile Hanefî-Mâtürîdî düşüncüyü ayırt edebilecek durumda değildi.¹² İslâm'ı derinlemesine öğrenmek isteyenlere, asırlardır bölgenin din anlayışına rengini vermiş olan Hanefî-Mâtürîdî düşüncüyü aktarabilecek İslâm âlimlerinin yokluğu, Kırgızistan'da Selefilik'in hızla yayılmasına sebep olmuştur. Selefî âlimler Kırgız topraklarında Hanefîlik adı altında Selefî itikadını yaymaya başlamıştır. Ayrıca ülkedeki bazı Selefî dâiler, İmam Azam Ebû Hanîfe'nin de Selefî Sâlihinden olduğunu dile getirerek, Selefilikle Hanefîliği özdeşleştirmeye çalışmaktadırlar. Bununla beraber Selefilik'i bir mezhep olarak değil, sadece Selefî Sâlihînin yolu olarak görmek gerektiğini vurgulayarak, Müslümanların takip etmesi gereken bir yol olarak sunmaktadırlar.¹³

¹⁰ Zaylabidin Acimamatov, "Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek Açısından Matrudiliğin Önemi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 5, s. 1-5.

¹¹ Acimamatov, "Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek", s. 1-5.

¹² Salih Pay, *Kırgızistan'da İslam*, 1. B, İstanbul, Emin Yayınları, 2015, s. 74.

¹³ Sabri Hizmetli, "Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dini Akımlar", *Orta Asya'da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.III, , Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012, s. 1518.

Kırgızistan'da İslâm'a olan ilgi arttıkça, topluma İslâm'ı doğru bir şekilde anlatacak kadroların ve sağlam kaynakların yetersiz olduğu fark edilmiştir. Bu sefer de insanlar, dinî bilgileri öğrenmek için farklı bilgi kaynaklarına (internet gibi) yönelmişlerdir. Rusların baskılarıyla dinî değerlerinden uzaklaştırılan Kırgız halkı ve özellikle de Kırgızistanlı gençler, İslâm'ı öğrenirken teknolojinin de etkisiyle halk İslâm'ından uzak, dış ülkelerden gelen misyonerlerden etkilenmişlerdir.¹⁴ Kırgızların bu durumunun büyük ölçüde kendilerine İslâm'ı öğretecek kişilerin yetersizliğinden ve müracaat edilecek kaynakların az olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz.

Kırgızlar toplumda dinî bilgi düzeyi sadece namaz kıldırabilecek seviyede olanlara bile moldo (din âlimi) denildiği bir süreçten geçmekteydi.¹⁵ Toplumun birliği ve Hanefî-Mâtürîdî anlayışının korunup devam etmesi için, dini öğrenip-öğretirken dış etkenlerin ithal ettiği bilgi ve belgelerin daha titiz incelenmesi gerekir. Yoksa Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar, gerek itikat gerek muâmelât ve gerekse ibâdet açısından tüm Türk Dünyası için daha pragmatik ve daha pratik olduğu benimsenmiş olan Sünnî İslâm'ın rasyonel bir yorumu olan Hanefî- Mâtürîdî çizgiden uzaklaşılabilir.¹⁶ Selefî düşüncenin Kur'ân'da ve sünnette olmayan her şeyi bidat olarak görmesi ve buna dayalı olarak Selefilerin millî ve örfî uygulamaları bidat olarak göstermeleri, bölge halk Müslümanlığıyla ters düşmekte ve toplumda bazı gerginliklere ve kültürel çatışmalara yol açmaktadır.

Çalışmamız Kırgız toplumunun Selefilikle tanışma şeklini ve Kırgızistan'a Selefiliğin giriş sürecini aydınlatmayı hedeflemektedir. Bu sebeple öncelikle, genelde Orta Asya toplumlarının özel olarak da Kırgızistan'ın İslamlaşma süreci incelenmeye çalışılmıştır. Daha sonra ise, bağımsızlık sonrası Kırgızistan'daki dinî akımlardan biri olan Selefiliğin üzerinde durularak, Selefilerin faaliyetleri ve öğretileriyle bunların halk üzerindeki etkileri incelenmiştir.

Araştırmanın sınırlarını bölgenin geleneksel ve hâkim İslâmî dokusu olan Hanefî- Mâtürîdî çizgiye paralel ve alternatif olarak inşa edilmeye çalışılan Selefiliğin Kırgızistan topraklarına girişi ve faaliyetleri oluşturmaktadır. Ayrıca Selefiliğin bölgeye daha çok komşu devletlerdeki dinî kurum ve hocalar vasıtasıyla girmiş olduğu

¹⁴ Hizmetli, "Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dini Akımlar", s. 1492.

¹⁵ Pay, *Kırgızistan'da İslam*, s. 33.

¹⁶ Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, ss. 43-44

düşünüldüğünden, konuyu daha sağlıklı bir şekilde ortaya koymak amacıyla, Fergana bölgesi başta olmak üzere tüm post Sovyet ülkelerinin XX.-XXI. yy. dinî durumlarına sıkça işaret edilmiştir. Çalışmanın ana konusu Selefilik'in Kırgızistan'a girişi ve etkileri olduğu için, Kırgızistan toprakları dışında yaşayan Kırgızların Selefilikle olan ilişkisi çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir.

Çalışma bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın konusu, amacı, sınırları ve araştırmanın kaynakları kısaca anlatılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde Kırgızların Müslümanlaşması ve Çarlık ve Sovyet dönemi din politikası üzerinde durulmuştur. Böylece ulaşılabilen kaynaklardan yola çıkarak Sovyet-Rus Akademisinin din algısı ve Selefilikle ilgili tutumları aktarılmaya çalışılmıştır. Bu ise araştırmanın ana konusu olan Selefilik'in Kırgızistan'a girişini, yani Sovyet sonrası bağımsızlık dönemindeki Kırgızistan'da dinî durumu ve dinî oluşumları tespit etmemizi kolaylaştırmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Selefilik hakkında genel bilgi verilmiş olup, üçüncü bölümü ise, Selefilik'in Kırgızistan'a girişi ve faaliyetlerinin analizine ayrılmıştır. Bu kapsamda Selefililerin eğitim, sosyal yardımlaşma ve medya gibi alanlarda yapmakta oldukları faaliyetler incelenmiştir. Bu faaliyetlerin gerçekleştiği zemini doğru anlayabilmek için de Kırgızistan anayasasının dine bakış açısı ve temel kanuni yapılanma da tahlil edilmiştir.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Araştırmada Selefilik'in Kırgızistan'a girişi ve faaliyetleri ile ilgili yorumları ve yazılmış çalışmaları olabildiğince tarafsız, eleştirici ve bilimsel yöneme uygun bir şekilde ele alınacaktır. Çalışma sırasında, her türlü mezhep veya ideoloji taassubundan uzak, Mezhepler Tarihi'nin metoduna uygun bir şekilde meseleye yaklaşılacaktır.

Araştırmanın ana kaynaklarını konu ile ilgili yazılmış Kırgızca, Rusça, Arapça ve Türkçe kitap, dergi, tez, sempozyum ve konferanslarda sunulan makaleler oluşturmaktadır. Konuyla ilgili gazete haberlerine, medya verilerine ve anket çalışmalarına da müracaat edilmiştir.

Tarihi kaynaklarda Kırgızların ne zaman ve nasıl İslama girdiği yönünde açık ve doyurucu malumat yok denecek kadar azdır. Konuyla ilgili yaklaşımların çoğu, Marksist ideolojinin etkisinde kalarak araştırma yapan Rus, Kırgız ve diğer tarihçilere aittir. Dolayısıyla, konu gerek itikat gerek muâmelât ve gerekse ibâdet açısından daha objektif ve tarafsız bakan bazı seyyahların Kırgızlar hakkında yazdıkları bilgilere yakın malumat veren kaynak olarak, Ali Cusubaliev'e ait *Kırgızların Müslümanlaşma Tarihi*, Seyfeddin Erşahin'in *Kırgızlar ve İslamiyyet* adlı kitabı ve Salih Pay'ın *Kırgızistan'da İslam* gibi eserleri birinci bölümü yazarken en çok müracaat edilen kaynaklardan bazılarıdır.

İkinci bölüm Selefiyye hakkında genel bir bilgi içermektedir. Selefleri etraflıca ele alan Kırgız veya Rusça kaynaklara rastlayamadığımız için, daha çok Türkçe yazılmış eserlere müracaat edilmiştir. Bu bağlamda en çok faydalanılan eserler olarak, Ferhat Koca'nın *İslam Düşüncesinde Selefilik*, M. Zeki İşcan'ın *Selefilik ve Süleyman Uludağ'ın İslam Düşüncesinin Yapısı* adlı kitabı ön plana çıkmıştır.

Bilindiği gibi Kırgızistan, Orta Asya bölgesinde yer almaktadır. Dolayısıyla Kırgızların da bu topraklarda ortaya çıkan veya faaliyet gösteren her türlü düşünce yapısından etkilenmesi kuvvetle muhtemeldir. Eğer konuyu Orta Asya üzerinden değerlendirirsek, Selefilğin Kırgızistan'a girişinin diğer komşu ülkelerdeki benzer düşünce gruplarıyla ilgili anlatımların da yardımıyla daha fazla netlik kazanacağını düşünmekteyiz. Bu sebeple, ilgili araştırmalardan Mehmet Ali Büyükkara'nın "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri", Sergey N. Abaşin'in "Orta Asya Köktendinciliğinin Kökenleri Hakkında Birkaç Söz" konulu makaleleri ve Zaylabidin Acimamatov'un "Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek Açısından Mâtrüdüliğin Önemi" hakkında yazmış olduğu makale çalışmanın son ve ana bölümüne ışık tutmuştur. Bunların yanında Kırgızistan'da din devlet ilişkisini ele alan Mametbek Myrzabaev'in "Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri" isimli doktora tezi, bu tür dinî gruplarla alakalı devletin resmi din politikasını yansıtmak için müracaat edilen başlıca kaynaklardandır.

Ayrıca Kırgızistan'daki Seleflerin fikirlerini ilk kaynaktan aktarmak açısından, Kırgızistan'daki Selefî liderlerden olan Şamsidin Abdıkalık Uulu'nun Kırgızca kaleme aldığı *Sabîl ve Subûl* adlı iki ciltli kitabı, Kırgız dilinde çıkan "İslam Nuru" gazetesinin

eski sayıları ve internet sitesinde İslâmHouse.com adresinden indirdiğimiz Selefî ideolojide yazılmış ve tercüme edilmiş Kırgızca yayınları da araştırmamıza ışık tutmuştur.



BİRİNCİ BÖLÜM

ORTA ASYA'DA İSLÂM VE KIRGIZLAR

1.1. ORTA ASYA'DA İSLÂM

Türklerin Müslümanlarla tanışmaları, 642 (H.21) yılında, zamanın İslâm ordusuyla İranlıların yaptığı Nihavent savaşı dönemlerine dayanmaktadır.¹⁷ Ancak bu tarihlerden önce Türklerin Müslümanlarla hiç teması olmadığını da söyleyemeyiz. Zira Türkler ve Araplar birbirlerinden uzak ülkelerde yaşamış olsalar da Sasani İmparatorluğu aracılığıyla kültürel etkileşimde bulunmuşlardır. Sasani İmparatorluğunun yıkılmasıyla İslâm ordularının Asya'ya olan seferleri hız kazanmıştır. Bu bağlamda Türklerin, Araplarla, dolayısıyla İslâm'la olan ilk temasları dostane olmamıştır. Başlangıç aşamasında gerçekleşen karşılıklı mücadeleler yarım yüzyıldan uzun bir süre devam etmiştir. İlk temasların askeri ve siyasi bir rekabet düzleminde gelişmesinin tabii bir neticesi olarak İslâm, Türkler arasında yoğun bir rağbet görmemiştir.

Emevî iktidarı, girdiği topraklarda Arap milliyetçiliği merkezli politikalar izlemiş ve 81/700 yılından itibaren Mevali olarak tanımlanan Arap olmayan Müslümanlar da, gayrimüslimler gibi cizye vermek zorunda bırakılmıştı. “(Emevî) Arap yöneticiler gelir kaynaklarının korunması endişesiyle, yerli idareciler ise nüfuzlarının zayıflamaya başlaması nedeniyle halkın Müslüman olmasından rahatsızlık duymaktaydı.”¹⁸ Emevî Halifelerinin sekizincisi olan Ömer b. Abdülaziz'in (679-720) bütün tebaaya eşit ve adaletli muamelesi ve takip ettiği siyaset, özellikle İslâmiyet'in Maverâünnehir bölgesinde yaşayan Türkler arasında az sayıda olsa da yayılmasına ve temellerinin atılmasına vesile olmuştur. Çünkü o yeni toprak fethi yerine, kazanılan topraklardaki insanların kalplerinin fethine yönelerek fetihlerin asıl amacının vergi toplamak olmayıp, Hak dine çağırarak olduğu prensibinden hareket etmekteydi. Ömer b. Abdülaziz'den sonra ise eski politikalarına dönüldü. İslâm'ı yaymada ise, İslâm'a

¹⁷ Ali Jusubaliev, *Kırgızdardın Musulmandaşuu Tarihi*, 1. B, Kırgızistan, Türk Diyanet Vakfı Yayınevi, 2016, , s.63.

¹⁸ Hasan Kurt, “Orta Asya'da İslam'ın Yayılışı: İstekle mi Zorla mı?” *Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. I, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012, s.260.

aykırı bir şekilde bazı uygulama ve siyasetlerin olması nedeniyle daha çok Kur'ân ve Sünnet kaynaklı, nasları temel alan nakilci (aklı devre dışı bırakan) din politikaları Orta Asya'ya İslâm'ın yayılmasını geciktirmiştir. “Aynı şekilde Emevîler döneminde Araplar, Türk bölgelerini çoğu defa yalnızca, ganimet kaynağı olarak düşünmüş ve Hak dinin tebliğinde ilk dönemlerdeki samimiyet ve doğruluktan büyük ölçüde uzaklaşmışlardır.”¹⁹ Dolayısıyla Türk halkının direnişi ve tepkisi İslâm dinine olmaktan ziyade yönetime karşı olmuştur. Çünkü Türk halkının Müslümanlaşmasına katkı sağlayan bazı Müslümanlar, sadece Türklerin İslâm'ı kabul etmesi için değil, aynı zamanda mevcut Emevî yönetiminin değişmesi için de gizli propagandalar yapmışlardır. Bu dailerin bazı kaynaklara göre Haşimi ve Abbâsî taraftarları oldukları belirtilmektedir. Bu nedenle neyin İslâm olup olmadığını öğrenen ve yönetimdeki Müslümanların hatalarını görebilen bölge halkı, izlenen politikadan dolayı İslâm'a girişte direnmiştir.²⁰

751 yılında Talas Savaşında Çinlilere karşı muharebe etmek üzere bir araya gelen Türk ve Arap kuvvetlerinin diyalogları, Arap-Türk münasebetleri açısından ve bazı yeni ilmi ve kültürel hususları keşfetmeleri açısından bir dönüm noktası olmuştur. Zira Türklerle Müslümanların birbirlerini daha iyi tanımalarına fırsat veren Talas Savaşı (751), günümüz Kırgızistan'ın sınırları içerisinde olan Talas şehri civarında gerçekleşmiştir.²¹ Ayrıca ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılara bir süre başkentlik yapan Balasagun²² ve Özgen²³ şehirleri de Kırgızistan sınırları içindedir.²⁴ Bu gelişmeden bir yıl önce (750) Emevi hanedanı yıkılmış, yerlerine Abbâsî sülalesi gelmişti. Çinlilerin hâkimiyetine girmek istemeyen Karluk Türkleri (Karahanlı devletini kuran ana boydur) ve Yağma Türkleri Horasan valisi olan Ebu Müslim'den yardım istediler. Böylece birleşen kuvvetlerin savaşı kazanmasıyla Araplar, İslâm'ı Orta Asya'ya kazandırdılar. Bunun yanı sıra barut, kâğıt ve pusulayla tanışmış olundu. Bu savaşla birlikte matbaa da ilk defa Çin dışına çıkmıştır. “Bu tarihlere kadar yalnızca

¹⁹ Nesmi Yazıcı, “Türklerin İslamiyeti Kabulü”, ed. Eyüp Baş, *İslam Tarihi*, 1. B, Ankara, 2012, s. 556; Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, s.43-44.

²⁰ Kurt, “Orta Asya'da İslamın Yayılışı”, s. 270-271.

²¹ Pay, *Kırgızistan'da İslam*, s. 19.

²² Balasagun, Karahanlılar'ın (840-1042) ikiye bölünmesinden sonra kurulan Doğu Karahanlılar'ın (1042-1212) başkentidir.

²³ Özgön, Karahanlılar'ın (840-1042) bölünmesinden sonra kurulan Batı Karahanlılar'ın (1042-1212) başkentidir.

²⁴ Reşat Genç, “Karahanlılar Döneminde Kırgızistan”, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 14, 2005,

Çin’de, keten ve kenevirten imal edilen kâğıt, bu savaşta Müslümanların eline esir düşen Çinliler vasıtasıyla ilk defa Çin’in dışında bir yerde de, Semerkant’ta, imal edilmiştir.”²⁵ Burada kâğıt imalatının bu zamana kadar başka yerlerde üretilmediği anlamına gelmemektedir. Sadece Çin haricindeki bölgelerde daha az, sağlıklı ve pahalıydı. Talas Savaşıyla elde edilen yel değirmenleri ve Çin porselenleri de Müslümanların diğer kazançlarındandır. Savaş ganimeti olarak Müslümanların eline geçen bu ilim ve kültür unsurları onların vasıtasıyla bütün dünyaya yayılmıştır. Bu noktada Talas savaşı adeta bir dönüm noktası olmuş ve hem Orta Asya’nın hem de dünyanın medeniyet tarihini büyük ölçüde etkilemiştir. Bu savaşın Orta Asya için asıl kazancı, Müslümanlığın kabulünün hızla artmasıdır. Eğer savaş Çinliler kazanmış olsaydı, belki Orta Asya’nın çoğu veya tamamı Budistliğe girmek zorunda bırakılırdı ve Çin medeniyeti Türkistan’da hâkim olurdu. Bu tarihten sonra Türk-Arap ilişkilerinin kanlı geçmişinin izleri kapanmış, yerine uzun bir zamana yayılan ve günümüze kadar devam eden dostane ilişkiler başlamıştır.

Abbâsîlerin iktidarıyla Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde İslâm’ın yayılışı ve hâkimiyeti büyük ölçüde hızlandı.²⁶ Çünkü mevali üzerinde Abbâsîlerin uyguladığı politika çok daha ılımlı ve İslâm’a teşvik ediciydi. Halife Me’mun (786-833) Maveraünnehir’de hâkimiyetini sağladıktan sonra, dikkat ettiği başlıca konular arasında Türk hükümdarları ve aileleri arasında İslâm’ın yayılması oldu. İslâm Türkler için çekici kılınmaya çalışıldı. Bu bağlamda İslâm’a girenlere bir takım taltif ve ödüllendirmeler yapıldı. Abbâsîlerin bu yaklaşımı, Emevî politikalarına göre çok daha rasyonel bir İslâm algısını Türkler üzerinde yaratmıştır. Abbâsîler, inanç, kültür, hukuk, siyaset gibi pek çok alanda Türkler için kolay ve pratik öğretme yöntemleri benimsemiş ve uygulamışlardır. Dolayısıyla Abbâsîlerin dini yayma metodu aynı zamanda dünyevî bir niteliğe sahip olması nedeniyle de tercih edilen bir konum kazanmış olabilir.²⁷ Ama Türkler arasında İslâmiyet’in asıl yayılması, Samanilerin (813-1005) iktidar dönemlerinde gerçekleşmiştir. Samaniler, Orta Asya’ya giden kervan yollarını açık tutarak bölgenin iktisadi dengesini sağladılar. Ticari etkileşimin artmasıyla birlikte Türklerle olan diyaloglar da artmıştır. Bunun neticesi olarak İslâm, Türkler arasında

²⁵ Yazıcı, “Türklerin İslamiyeti Kabulü”, s. 557-558.

²⁶ Yunus Akyürek, *Fergana Bölgesinin İslam Tarihindeki Yeri ve Önemi (VIII-XIII. Yüzyıllar Arası)*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa, 2008, s. 88.

²⁷ Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, s. 44

yayılmış ve Karahanlılar bir İslâm devleti haline gelmiştir. Bu süreçte ticaret yollarını açık tutan Samaniler kilit bir rol üstlenmiştir. Karahanlılar'ın X. yüzyıl başlarında Saman oğulları aracılığıyla İslâm'a geçiş süreci, Orta Asya Türklerinin sonraki bütün tarihlerini etkileyen büyük bir hadise şeklinde günümüze kadar gelen çizgiyi oluşturma sürecinin en önemli başlangıç noktası olarak tarih kitaplarında yerini almıştır.²⁸ Bununla beraber, Karahanlılar'la birlikte ilk Müslüman Türk Devleti kurulmuştur.

İslâm'ın Orta Asya Türk toplulukları arasına girişi ve yayılışı sürecine netlik kazandırmak gerekirse, İbn Fadlan, Ebu Dulef, Fuat Köprülü ve V.V. Barthold gibi yazarların araştırmaları ve görüşlerinin yanı sıra, X.-XIII. yüzyıl Arap ve Fars coğrafyacıları ve tarihçilerinin hatta belki Çin kaynaklarının verdikleri bilgiler çerçevesinde tutulan notlar ve yazılan eserlere dayanarak VIII.-XIII. asırlar olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerek. Bu noktada İslâm dininin Türkler arasında nasıl bir zeminde yayıldığını anlamak önem arz eder. Zira siyasal, sosyal, ekonomik ve dini-kültürel yapının bilinmesi, İslâm öncesi dönemin sosyal tabanını ve İslâm'ın nasıl anlaşılıp yorumlandığını anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Orta Asya'da Türkler arasında İslâm öncesi dönem içinde en fazla yayılan dinler arasında Şamanizm, Manihaizm ve Budizm sayılabilir.²⁹

VIII. yüzyıldan itibaren Araplar dışında Soğudlu tüccarlar ve İran tasavvuf mekteplerine mensup sufilerin bölgedeki İslâm'ı yayma metotları halk arasında daha çabuk benimsenmiştir. "Halk psikolojisine vukufiyetleri, sosyal şartlara intibak kabiliyetleri, yumuşak dinî öğretileri, tebliğlerinde kullandıkları dil ve üslup sadeliği ve yaygın teşkilatları ile İslâm sufileri, genelde dünyada, özelde ise Türkler arasında İslâmiyet'in yayılmasında önemli rol oynamışlardır."³⁰ Mutasavvıfların özellikle göçebe ve yarı göçebe olarak hayatlarını sürdüren Kırgız, Kazak gibi Türk boylarının İslâm'ı kabul etmelerinde öncülük ederek çok derin ve güçlü bir etki bıraktıkları bilinmektedir. "Hatta XI. yüzyılda yazıya geçirildiği düşünülen bir menkıbede, Satuk Buğra Han'ın, sufiliğin mürşidi kabul edilen Hızır'ın delaletiyle İslâm'a girdiği anlatılır."³¹ Türkistan'ın Müslümanlaşmasında sufilerin öneminden bahsederken, Türk

²⁸ Wilhelm Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, 2. B, Ankara, Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 1990, s. 273-288.

²⁹ Kalberdiev, *Kırgızların Allah Anlayışı*, s. 8.

³⁰ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s.54.

³¹ Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, s. 37.

boyları arasında XII. asırda gösterdiği hizmetlerle halkın gönlünü kazanarak “Pir-i Türkistan” unvanına layık görülen Hoca Ahmed Yesevî’yi (ö.1166) anmamak mümkün değildir. Zira o, İslâm’a İran’ın sufilik penceresinden bakmış, Orta Asya’nın mistik kültürüyle bezenmiş göçebe Türkler için İslâm’ı anlaşılabilir ve basitleştirilmiş bir yöntemle Türklere sunarak, İslâm’ın halk içinde yayılmasına öncülük etmiştir.³² İslâm’ın, Orta Asya’daki Türk topluluklarına yayılışına bakıldığında, sadece Araplar sayesinde gerçekleşmemiş olup önemli oranda İranlılar aracılığı ve mistik bir yorum ile, yani sufiler sayesinde vuku bulduğu söylenmektedir. Tabii ki Arapların da bu konuda çaba ve etkinlikleri bulunmaktadır. “Fakat onlarınki daha ziyade siyasi ve askeri alanda cereyan eden bir resmi İslâmlaştırma politikası niteliğinde idi.”³³ Görünen o ki, yaşanan olaylar ve eldeki veriler Türklerin İslâm’ı kabulünde genel çerçevede devlet elinin baskın olarak hissedilmediğini göstermekle birlikte bazılarının ısrarla söylediği gibi Türkler zorla da Müslüman edilmediğini gösterir.

1.2. KIRGIZLARIN İSLÂM İLE TANIŞMALARI

“Dinsel unsurlar aynı soydan gelen insanların bir araya gelmesi noktasında çatıyı oluşturan önemli bir unsurdur. Nitekim bir milletin kimliğinin oluşmasında dil, eğitim, aile, örf ve adetler, coğrafya, ekonomik şartlar, etnik durumların yanı sıra dinsel unsurlar da etkilidir. Din, yerel geleneklerin öğrenilmesinde bir eğitim aracı olarak kullanılmış ve en önemlisi sosyal dayanışmanın sağlanmasında apayrı bir rol üstlenmiştir.”³⁴

Görüldüğü üzere din bir yaşam biçimi olup, hayatın her alanında kendini hissettirmektedir. Bu bağlamda Kırgızların, diğer Türk boylarıyla soy, dil bakımından aynı olduğu gibi, dinsel inançlar açısından da ortak bir geçmişe sahip olup olmadıkları önem arz etmektedir.³⁵ Nitekim Kırgızlarda İslâmiyet’ten önce var olan “Atalar Kültü”, “Bitki Kültü” ve “Kurban Kültü” gibi kültürler ve totem adları diğer birçok Türk boyunda da mevcuttu. Yesevilik, Mevlevilik, Kalenderilik ve Bektaşilik gibi tarikatlar ve tasavvuf Türklerin İslâm’a girmelerinde önemli birer etken olmuştur ama, onların İslâm öncesi adetlerinin, inanç ve ayinlerinin de bir kısmının İslâm’a girmesine sebep

³² Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 15. B, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2014, s. 32.

³³ Zekeriya Kitapçı, *Türkler Nasıl Müslüman Oldu*, 1.B, Konya, Yedikubbe Yayınları, 2004, s. 186- 171.

³⁴ Zeynel Özlü, “Kırgız Adı ve İnançları ile İlgili Bazı Bulguların Türk Dünyası Vatandaşlığı Bağlamında Önemi”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 4/1, 2015, s. 99-100.

³⁵ Kalberdiev, *Kırgızların Allah Anlayışı*, s. 13.

olmuştur.³⁶ Kırgızların İslâm öncesi dinî inançlarını Geleneksel Türk Dini çerçevesinde değerlendirebiliriz. Çünkü bu inançlar başka Türkler ve Türk boylarıyla benzeşmekte, ortak özellikler barındırmaktadır.

Kırgız boylarının aynı ideal ile İslâm dini etrafında birleşmeleri veya İslâm'a girişi konusuna değinmeden önce Kırgız sözcüğünün etimolojik anlamı hakkında bilgi verilmesi faydalı olacaktır. Ardından Kırgız Türklerinin günümüze kadarki tarihi ve devamında da Kırgızların var oldukları günden beri yaşadıkları ve inandıkları çeşitli dinler ele alınacaktır.

Kırgızlar, tarihte Türkistan olarak bilinen coğrafyanın farklı yerlerinde yaşamış en eski Türk kavimlerinden biridir. Kırgız kelimesinin kökeni üzerine farklı iddialar bulunmaktadır. Kırgız kelimesi hakkındaki ilk bilgiler Orhun Yazıtlarına dayanmaktadır. Tarihte ilk defa Kırgız sözü, M.S. 735'te dikilen Orhun Yazıtlarında³⁷ geçmektedir. Bu sözün etimolojik anlamı ve kökü hakkında farklı görüşler söylene de bunlardan ilkinine göre, kır-gezer anlamına gelen kır ve gez kelimelerinin birleşmesinden türediğidir.³⁸ Bunun yanında, Kırgız adının menşei konusunda diğer görüşlerde ise, halk arasındaki meşhur efsane olan "kırk kız"dan geldiği veya "kırmızı yüz" anlamına gelen "kız ku" renkli yani "kırmızı" ve "yüz" (çehre) kelimesinden, "kırk-yüz" sayılarından, kırk er anlamında "kırk er" den, kır oğuzları anlamında "kır oğuz" dan, siyah saçlı anlamındaki "kır" ve "gız" kelimelerinden oluştuğu gibi farklı iddialar da bulunmaktadır.³⁹ "Kırgız kelimesi ise Grekçe "Herkis", Fars ve Arapçada "Kırkız", "Hırhır", Çin kaynaklarında ise "Ki'-ku", "Kein-kun", "Kie-kou", Göktürkçe metinlerde "Kırgız" ve Tibet kaynaklarında ise "Gir-kis" şeklinde geçtiği bilinmektedir."⁴⁰

³⁶ Celaledin Vatandaş, *Vahiyden Kültüre*, 1. B, İstanbul, Pınar Yayınları, 1991, s. 222.

³⁷ Seyfettin Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, 2. B, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Kurulu, 2007, s. 29.

³⁸ Kalberdiev, *Kırgızların Allah Anlayışı*, s. 3.

³⁹ Mayramgül Dıykanbaeva, "Kırgız Adı Üzerine", *Ankara Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, C. 43, 2010, s.205-210; S. Zakirov, *Kırgız Sancırası*, Bişkek, 1996, s. 9-14; Pay, *Kırgızistan'da İslam*, s. 20; Cengiz Alyılmaz, "Kök Türk Harfli Eski Türk Yazıtlarının Kırgızlar Açısından Önemi", *Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi (TEKE)*, C. 2/4, 2013, s. 1-26.

⁴⁰ Mayramgül Dıykanbaeva, "Kırgız Adı Üzerine" *AÜTAED*, C. 43, Erzurum 2010, ss. 205-210; Pay, *Kırgızistan'da İslam*, ss. 19-20.

Tarihi kaynaklara baktığımızda Kırgızlar, Türk dilinde konuşan bir millet olarak kaydedilmiş, lehçeleri ise daha çok Uygur, Hakas, Kazak ve Karakalpak Türkçesine benzetilmiştir.⁴¹ IX ve X. asırlardaki bazı Hitay kaynaklarında, o dönemin yönetim sistemi hakkında bilgiler verilerek, Kırgızların sosyal hayatları anlatılmaktadır. Bu kaynaklarda yöneticiler gibi halkın da, keçi yününden yapılmış çadırlarda yaşadıkları bildirilmektedir. Bazılarının da kışın ağaçtan ve deriden evler yaptıkları, ailenin veya boyların sayısının yüz veya bin kişiden oluştuğu da kaydedilmektedir.⁴² Eskiden göçebe ve yarı göçebe hayat tarzıyla yaşadıkları bilinen Kırgızların, hayvancılıktan başka, çiftçilikle de uğraştıkları, onun yanında demir işçiliğini iyi bildikleri anlatılmaktadır.⁴³ M.Ö. 206 ve 220. yıllarındaki Çin yazılarına dayanarak Eber Hard da, Kırgızların arpa-buğday v.b ziraat ürünlerini ektikleri ve değirmenle bunlardan un yaptıkları, sonrasında bunları ikinci ayda ekip dokuzuncu ayda biçtiklerini aktarmaktadır.⁴⁴

Kırgızların XVI. yüzyılda konar-göçer hayattan yerleşik hayata geçtikleri söylenmiş olsa da onlar etnik yapısını ve kültürünü çağımıza kadar koruyabilen nadir halklardandır. Kırgızlar kendi kültürlerini günlük hayatlarında ağızdan ağza aktararak yaşatmışlardır. Kırgızlarda, “Yedi şeceresini (babasını) bilmeyen öksüzdür” şeklindeki atasözünden yola çıkarak, kendi tarih ve kültürlerini bu şekilde yaşattıklarını öğrenmekteyiz. Uzak yolculuğa çıktıklarında ise aç kalmayacaklarına ve bindikleri atın da doyurulup bakılacağına inanırlardı. Çünkü Kırgızlarda, misafir “Huda’nın sevdiği kuldur” şeklinde bir anlayış vardır. Kendileri de misafirperverdirler. Zamanın çetin şartlarında bile Kırgızlar bu kültürlerini günümüze kadar taşıyabilmişlerdir. XIX. Asrın ikinci yarısında, 1861-1869 yıllarında, kuzey Kırgızistan’da yaşayıp bazı notlar aktaran V. Radlov, Kırgızların hayat tarzı ve bazı kültürlerinin Kazaklardan farklı olduğunu yazmıştır. O, Kırgızların Kazaklara nazaran çiftçilikte ve hayvancılıkta daha ileride olduğunu belirtmekte. Ama bu durum kuzey Kırgızlarıyla güneydeki boylar arasında da farklılık göstermektedir. Güneydeki boylar göçebelikten yerleşik hayata daha önceki dönemlerde geçtikleri için, sadece ziraat ve hayvancılıkta değil, siyasi-sosyal, ticaret,

⁴¹ M.B. Camgırçinov, “Kırgızistan 16-18-Kılımdarda”, *Kırgız Sovet Ensiklopediyası*, Frunze, 1983, s. 116.

⁴² Jusubaliev, *Kırgızdardın Musulmandaşuu Tarihi*, s. 44.

⁴³ Dinar İmanova, *IX-XIII. Yüzyıllarda Kırgızların Siyasi, İktisadi ve Sosyal Tarihi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Doktora Tezi, 2015, s. 130

⁴⁴ Jusubaliev, *Kırgızdardın Musulmandaşuu Tarihi*, s. 45.

eğitim alanlarında da gelişmiş, İşlam kimliğini de daha belirgin şekilde benimsemişlerdi.⁴⁵

Eski Ćin kaynaklarında (860) Kırgızlar uzun boylu, kızıl saĉlı, sarı sakal-bıyıklı ve yeşil gözlü olarak tarif edilmektedir. Kırgızlar sakal ve bıyıkları siyah olanları, Gun askerlerinin komutanı Li-Lin'in askerlerinden diye ayırt ederlermiş. Benzer tariflere İşlm tarihĉilerinin yazılarında da rastlanmaktadır.⁴⁶ XI. yüzyılın meşhur tarihĉisi Gerdizi, İbn Mukaffa'ya atfen Kırgızların kızıl saĉlı, kızıl yüzlü ve gök gözlü olduklarını söyleyerek, onları Slav halklarından saymaktadır. Aynı dönemlerde yaşayan Kaşgarlı Mahmut (1008-1105) veya Mahmut Kařgari de, Kırgızlar hakkında bazı bilgiler vererek, onlardan Ćin ülkesine yakın bir yerde yaşayan Türk boyu olarak bahsetmektedir.⁴⁷ Ćin kaynaklarında geĉen bilgilere göre Kırgızların ata yurdu, farklı görüşlerle beraber Güney Sibirya'daki Yukarı Yenisey topraklarıydı. Kırgızlar, M.. II-I.yüzyıllarda Dođu Tanrı Dağları ile Tannu-Ola⁴⁸ arasındaki bölgede Kien-Kun isimli bağımsız bir devlet kurmuşlardır. Kien-Kun'un yıkılışıyla Kırgızlar bölgede siyasi hâkimiyetlerini kaybetmişler ve uzunca bir süre gĉebe şekilde yaşamışlardır. Bir süre sonra Hunların hkimiyetlerine giren Kırgızlar, Hunların zayıflamasıyla Baykal gölü ve Tibet arasında Hakas devletini kurdular. Milattan sonra altıncı yüzyılda Gök Türk devletinin hâkimiyetine, onların yıkılışıyla da 758'de Uygurların yönetimine girdiler.⁴⁹ Ancak, 840'ta Yenisey ile Orhun nehirleri arasında, yani Mođolistan'ın kuzeyindeki Ötüken bölgesinde Kırgız Kağanlığını kurdular.⁵⁰ Hıtayların 920 senelerindeki yayılmacılığının etkisinde kalarak, istilaya uğrayan Kırgız boylarının bazı önemli boyları, bugünkü Kırgızistan'ın Issık Gl ve Pamir taraflarına yerleştiler. XIII. yüzyılda ortaya ĉıkan Mođollar, 1210'ların sonunda Kırgızların yaşadıkları toprakların ĉođuna hâkim oldular. Moğolların zayıflamasıyla, Mođol boyunduruğundan kurtulan Kırgızlar, XIV. asrın sonlarında Timur Devletinin hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldılar. Bir yandan Moğolların saldırıları, diğer yandan zbeklere boyun eğmeyen Kırgızların bir kısmı Kazakistan bozkırlarına yönelmişlerdir. Kazak-Kırgızlar adı verilen bu boylar XVI. yüzyılda Kazak hanlarının yönetimine girmeyi tercih etmiştir. Bu boylar

⁴⁵ Jusubaliev, *Kırgızdardın Musulmandaşuu Tarihi*, s.44-46.

⁴⁶ İmanova, *IX-XIII. Yüzyıllarda Kırgızların Siyasi, İktisadi ve Sosyal Tarihi*, s. 16.

⁴⁷ Erşahin, *Kırgızlar ve İşlamiyet*, s.18.

⁴⁸ Günümüz Kırgızistan'ın doğusuyla kuzey doğusu arasındır.

⁴⁹ Seyfettin Erşahin, *Türkistan'da İşlam ve Müslümanlar*, s.29.

⁵⁰ İmanova, *IX-XIII. Yüzyıllarda Kırgızların Siyasi, İktisadi ve Sosyal Tarihi*, s. 37.

1730'lardan itibaren Rus hâkimiyetini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Kara-Kırgızlar⁵¹ adı verilen diğerleri ise XVIII. yüzyılın başlarında Hokand Hanlığının egemenliğine girdiler. Nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu için zamanla, başta ordu olmak üzere, devletin çeşitli kurumlarında söz sahibi olan Kırgızlar, Hokand Hanlığının yönetimini ele geçirdiler. XIX. yüzyılın sonlarına doğru, 1876'da Hokand Hanlığı Ruslar tarafından yıkıldı. "Bu işgale karşı uzun süre direnen güney Kırgızlarının direnişlerini de kıran Ruslar, Kırgız topraklarını Yedi Su, Sır derya ve Fergana vilâyetleri arasında paylaşarak, Türkistan Genel Valiliği'ne bağladı."⁵² Rus Çarlığı'nın çöküşüyle, bölgenin Türk grupları Zeki Velidi Togan'ın önderliğinde Türkistan Milli Birliğini kurmak istediler. Ancak, 1921'de tesis ettikleri bu birliği Sovyetler yıktıktan sonra birliğin kurucularını sürgün edip Türkistan'dan uzaklaştırdılar. Akabinde Özbek, Tacik, Kazak, Türkmen ve Kırgızları 1921'de özerk bölgelere ayırdılar. Diğer Türk boylarıyla benzer kaderi paylaşan Kırgızlar da, Lenin'in Bolşevik İhtilalı sonrasında, 1917'de kurulan Sovyet yönetimine bağlı olarak yaşadılar.⁵³ 1 Şubat 1926'da Kırgız Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu. Ardından 1936 yılının sonlarında Kırgızistan nihâyet, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin 16 Cumhuriyetinden biri haline gelerek, bağımsızlığına bir adım daha yaklaşmış oldu. Gorbaçov'un 1986'da iktidara gelmesiyle başlattığı glasnost (açıklık) ve perestroyka (yeniden yapılanma) siyasetiyle Kırgızların, bağımsızlık yönündeki mücadelesi yeni bir dönemin kapılarını araladı.⁵⁴ Nihayet 15 Aralık 1990'da bağımsızlığını, 31 Ağustos 1991 yılında ise egemenliğini kazanarak, Orta Asya'nın kalbinde Kırgızistan Cumhuriyetinin kurulmasıyla birlikte 7 bağımsız Türk Devleti'nden birisi olmuştur.

1.2.1. KIRGIZLARIN İSLÂM'DAN ÖNCEKİ KÜLTÜRLERİ VE DİNLERİ

Tarih boyunca her toplumun bir dini olmuştur. Dinler toplumların kültürlerinde önemli etkilere sahiptir. Kültürel inanışlar, örf ve adetler, gelenekler oluşurken dinlerin

⁵¹. "Ruslar 19. yüzyılda Kırgızları da yönetimi altına alınca, daha önce Kırgız adını verdikleri Kazaklardan ayırt etmek için, Kara-Kırgız olarak adlandırmışlardır." Bkz. Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s.30.

⁵² Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 30-31.

⁵³. Hayit Baymirza, *Türkistan Devletleri'nin Milli Mücadele Tarihi*, 2. B, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2004, s. 32-38, 65-92.

⁵⁴ Pay, *Kırgızistan'da İslam*, s. 21.

etkisi altında oluşmuştur.⁵⁵ Dinî inanışlar toplumsal hayatın akışı içinde dönüşüm ve değişimlere uğramıştır. Bu süreçte dinler, özlerinden uzaklaşarak gelenekler vasıtasıyla yeni kuşaklara aktarılmıştır. Gelenekler yoluyla aktarılan, kaynağından uzak bu inanç ve değerler bütününe halk inanışı denmektedir. Bu anlamda geçmişten günümüze kadar ulaşan ve halen Kırgızların hayatında etkili olan halk inanışları mevcuttur. Kırgızların bu İslâm öncesi dinî hayatları hakkında değerlendirmeler yaparken, onların dinî hayatını dışarıdan giren dinler ve geleneksel Kırgız dinî inanışları olarak iki başlıkta ele alabiliriz. Kırgız kültürüne dışarıdan giren Budizm, Manihaizm, Şamanizm ve Nesturi Hristyanlık halk arasında bir zamanlar kabul görülen ama uzun süre varlığını sürdürememiş olan dinlerdendir.⁵⁶ Kırgızların siyasi tarihleri gibi dini tarihleri de oldukça karışık rivâyetlere dayanmaktadır. O yüzden yukarıda bahsedilen dinlerin Kırgızların hayatına girişi ve seyri hakkında kesin bir tarihten söz etmek oldukça zordur. Bu zorluklar özellikle Kırgızların hayat tarzlarından ve yaşadıkları coğrafyadan kaynaklanmaktadır.⁵⁷

Kırgızlar, hem Müslüman olmuş hem de geleneksel dinî inanışlarını koruyup İslâm'la bütünleştirip yaşamıştır.⁵⁸ XI. asrın tarihçilerinden Gerdizi de bunları açıklar nitelikte Kırgızların, rüzgâr, kirpi, saksığan gibi hayvanları ve güzel görünüşlü ağaçları kutsal görüp, Satürn ve Çoban yıldızına taptıklarını aktarmaktadır. Kırgızların bu inanç sistemini Gök Tanrı'ya inanma, Atalar kültü ve Tabiat güçlerine inanma olarak genel manada üç grupta özetleyebiliriz.⁵⁹ Kırgızların geçmişten tevarüs etmiş olduğu bazı inançları ve kültürleri İslam'a geçişlerinde aracılık eden Yesevilik, Nakşilik ve Kadirilik gibi tarikat mensubu tebliğcilere önemli katkıları olmuştur. Kırgız kültürü ile İslam kültürü arasında benzerlikleri örneklendirecek olursak ağaç kültüründen, evliye kültüründen ve kutsal mekan ziyaretlerinden bahsedilebilir. Örneğin mezarlara ağaç dikmenin eski bir Türk geleneği olmasının⁶⁰ yanı sıra, bazı hadislerde⁶¹ Hz. Peygamber (sav)

⁵⁵ Özlü, "Kırgız adı ve İnançları", s. 99.

⁵⁶ S. U. Duyşenbiev, "Domusul'manskie Verovaniya Kırgızov", *Voprosi Storii Kırgıztana/ Kırgızstan Tarihinin Maseleleri, №, 1, 2008, s.1-15, (<http://bizdin.kg/kg/books/item/243-vis-2008-1>)*

⁵⁷ İmanova, *IX-XIII. Yüzyıllarda Kırgızların Siyasi, İktisadi ve Sosyal Tarihi*, s. 191.

⁵⁸ L. P. Potapov, *Altay Şamanizmi*, çev. Metin Ergun, 1. B, Kömen Yayınları, Konya, 2012, s. 142.

⁵⁹ Ali Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, s. 35.

⁶⁰ Bakıt Murzaraimov, "Günümüzde Kırgızlar Arasında Yaşamakta Olan İslâm Öncesi İnanç, Örf ve Adetler", *Araşan Gumanitardık İnstitutunun İlimiy Jurnalı*, Bişkek, 2006, S. I-II, s. 127.

tarafından da ağaç dikmek teşvik edilmiştir. İslam kültüründe ağaca verilen önem ve Peygamberin ağaçla konuştuğuna dair rivayetler ile Kırgız kültüründe ağacın sonsuzluğun sembolü olarak görülmesi arasındaki yakınlık dikkat çekicidir. Eskiden beri gelen ecdada tazim anlayışı ve İslâmî motiflerdeki evliya kültü de benzerlik arz etmektedir. Kırgızların kutsal mekanları ziyaret esnasında, ölümlerden, hastalıktan sonra, kaza ve sıkıntılardan kurtulma amacıyla kurban kesmeleri⁶² ve İslâm'daki kurban ibâdeti gibi uygulamaların benzerliği, İslâm'a geçişlerinde önemli birer etken olmuştur. Bütün bunları Geleneksel Türk Dini çerçevesinde değerlendirebiliriz. Bugün bile Kırgızların yaşadıkları İslam anlayışı üzerinde Türklerin geleneksel inançlarının izleri halen bulunmaktadır. Ancak Pamir ovalarında, Tanrı Dağlarında, Doğu Türkistan'da, Fergana'da yaşayan bir Kırgız kendisini Müslüman olarak tanımlamakta ve İslâm Medeniyeti'nin mensubu olarak görmektedir.⁶³

1.2.2. KIRGIZLARIN İSLÂM İLE TANIŞMALARI

Türk halklarının Müslümanlaşması sosyo-kültürel açıdan, yerleşik hayatta yaşayanlar ve konar-göçerler olarak iki boyutta gerçekleşmiştir. Türklerin büyük bir kısmı VIII-XIII. asırlarda İslâmlaşma sürecini önemli bir ölçüde tamamlamıştır. Ancak Kırgız ve Kazak gibi göçebe ve yarı göçebe hayat süren Türk boylarının Müslümanlaşması daha sonraki yüzyıllara yani XVII. yüzyıllara kadar sarkmıştır.⁶⁴ Kırgızların nerede ve ne zaman, hangi koşullarda İslâm'ı kabul ettikleri hakkında kesin bilgiler yoktur. Tarihe baktığımızda da, İslâm'ın dünyaya yayılma süreci ve İslamlaşmayı sağlayan faktörler ve bunların mahiyeti hakkında farklı görüşler görebilmekteyiz. Kimilerine göre, Kırgızlar daha önceki inanç, örf, adet ve geleneklerine İslâm'ın uygunluğu sebebiyle İslâm'a kolayca girmişlerdir.⁶⁵ Kimilerine göre de, Türkistan'ın fethi ile Kırgızların da Müslümanlaşması gerçekleşmiş, onlar da

⁶¹ Hz. Peygamber (sav) bir mezarlıktan geçerken, iki mezardaki ölünün bazı küçük şeylerden dolayı azap çekmekte olduklarını gördü. Bu iki mezardaki ölülerden biri hayatında koğuculuk yapıyor, diğeri ise idrardan sakınmıyordu. Bunun üzerine Resulullah (sav) yaş bir dal almış, ortadan ikiye bölmüş ve her bir parçayı iki kabre de birer birer dikmiştir. Bunu gören ashap, niye böyle yaptığını sorduklarında: “Bu iki dal kurumadığı sürece, o ikisinin çekmekte olduğu azabın hafifletilmesi umulur.” Buyurmuşlardır. Buhârî, Cenâiz, 82; Müslim, İmân, 34; Ebu Dâvud, Tahâret, 26.

⁶² İmanova, *IX-XIII. Yüzyıllarda Kırgızların Siyasi, İktisadi ve Sosyal Tarihi*, s. 195.

⁶³ Özlü, “Kırgız Adı ve İnançları”, s.100-102.

⁶⁴ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 214-115.

⁶⁵ Yazıcı, “Türklerin İslamiyeti Kabulü”, s. 562.

kılıç zoruyla siyaseten İslâm'ı kabul eden milletler kategorisine eklenmiştir. Bu görüşü daha çok, Sovyet dönemi araştırmacıları dile getirmektedir. Diğer bir ifadeyle, Türkistan'ı fetheden Müslüman Arapların, bölge halkını asimile etmek için onları mevcut inanç ve kültürlerinden uzaklaştırdıkları öne sürülmüştür. Bu görüşler her ne kadar mantıklı gelse de bunların hangisinin gerçeği yansıttığı ancak tarih metodolojisinin şart koştuğu nesnel bilimsel metotla ve kaynaklara dayalı bir şekilde incelenmesi konuya açıklık getirebilir.⁶⁶ Bu sürece ilişkin başlıca faktörler şöyledir:

1. Mistik faktörler: Kırgızlar göçebe bir hayat yaşadıkları için, yerleşik toplumların İslamlaşmasında etkili olan tüccar, ulema, şairler ve mimarların İslâm dinini seçmede onlar üzerindeki etkileri çok yüzeysel seviyede gerçekleşmiştir. Nitekim araştırmacılara göre İslâm'ın, belirleyici özellikleri korunarak, kültüre ve yerel şartlara uygun bir tarzda sufilerin tebliğleri ile Kırgızlar arasında yayıldığı üzerinde ittifak edilmiştir.⁶⁷ Bu veriler ışığında İslâmiyet'in, sade ve basit bir kurgu içerisindeki konargöçer halk arasında yayılmış olduğu kanaatine varılabilmektedir.⁶⁸

2. Siyasi Faktörler: Müslüman Araplar, fethettikleri yerlerdeki siyasi liderlerin ve yakınlarının İslâm'a girmelerine özen göstererek, devlet eliyle Müslümanlaşmalarını sağladılar. Bunun yanında siyasi iktidarların halkı zorla Müslüman yapma girişiminde buldukları da bilinmektedir.⁶⁹ Bazı yerli yöneticilerin halka uyguladıkları baskı ve zulüm sebebiyle halkın isyan edip Arapların veya Müslüman yöneticilerin yanına sığınarak, yerli Müslüman halkla entegre olduğu zamanlar da olmuştur.⁷⁰ Ancak bu işin sadece siyasi ve askeri vakaların tespitiyle açıklığa kavuşacak kadar kolay olmadığı da aşikârdır.

3. Sosyal Faktörler: İslâm dini İnsanoğlunun iki cihanda da mutlu olmasını arzuladığı için din insanın sosyal hayatının her safhasıyla ilgilenmektedir. İslâm inancına sahip milletler arasındaki hoşgörü, akrabaya yardım etme ve vatan sevgisi gibi bir kültürden öte, dini bir vecibe halindeki Müslümanların örneklik yaşam tarzı Kırgız

⁶⁶ Kurt, "Orta Asya'da İslâm'ın Yayılışı", s. 252-253; Erşahin, *Kırgızlar*, s.31.

⁶⁷ Enver İsmailov, "Rusça Literatürde Orta Asya'daki İslâm Meselesi (Tarihsel ve Tarihyazımı Kompozisyon)", *Orta Asya'da İslâm: Tanım adan Tanımlamaya*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. I, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012, s. 430.

⁶⁸ Jusubaliev, *Kırgızdardın Musulmandaşuu Tarihi*, s. 125.

⁶⁹ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 33.

⁷⁰ Kalberdiev, *Kırgızların Allah Anlayışı*, s.11.

halkının dikkatini çekmiştir.⁷¹ Bunun yanı sıra kimi yöneticilerin uygulamaları da halkı İslâm'a yöneltmiştir. Söz gelimi Darul İslâm bölgelerinde yaşayan gayri Müslim'in bazı haklardan mahrum bırakılarak, mahkemede şahitliğinin kabul edilmemesi ve zimmî statüsü gereği vergiye bağlanması buna örnek gösterilebilir. Hatta bir takım çevrelerin cizyeden kurtulmak için veya devletin desteğini arkasına alıp iktidarını sağlamlaştırmak adına İslâm'ı kabul ettikleri bilinmektedir.⁷² Bir diğer faktör de Kırgızların bazı Müslüman şehirlerine yakın çevrelere yerleşmeleri ve oradaki Müslümanlarla fikrî ve ticari alışverişlerde bulunarak onlardan etkilenmeleri şeklinde gerçekleşmiştir.⁷³

4. Dini faktörler: İslâmlaştırma süreci genelde iki şekilde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda önce tebliğ sonra fetih ya da önce fetih sonra tebliğ yapılmıştır.⁷⁴ Ama Kırgızların göçebe ve yarı göçebe şeklindeki hayat tarzlarından dolayı onların öncelikli olarak tebliğ yoluyla İslâm'a girdiğini söyleyebiliriz. Müslümanlaşmayı, bir toplumun veya bireyin, büyük ölçüde iradi olarak yani zorlamaya maruz kalmadan İslâm'ı bir din olarak tercih etmesi olarak tanımlarsak, o zaman bireysel gayretlerle başta sufiler, âlimler, tüccarlar ve seyyahlar olmak üzere ilgili her Müslüman tarafından örnek bir şekilde yaşanmış hayat tarzlarıyla ve tebliğleriyle gerçekleşmiştir.⁷⁵

5. Ekonomik Faktörler: Kırgızların yaşadıkları bölgelerin çoğu İpek Yolu üzerinde veya yakınında olduğu için, diğer faktörlerin yanında İslâm, tüccarların vasıtasıyla yayılım göstermiştir.⁷⁶ Diğerleri gibi Müslüman esnaf, zanaatkâr ve tüccarların bölgenin ekonomik hayatını canlandırmakla birlikte bölge esnafını da onlarla işbirliği yapmaya sevk etmiştir. Böylece Müslüman esnafa sağlanan kolaylıklardan yararlanma ve ekonomik imkânları elde etmek için yerli halk peyderpey İslâm'a girmiştir.⁷⁷

Bu bağlamda Kırgızların nerede ve ne zaman İslâm'a girdikleri konusunu değerlendirecek olursak, bunun bölgelere göre farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. Konuyla ilgili yaklaşımları, Marksist ideolojinin etkisinde kalarak araştırma yapan Rus, Kırgız ve diğer tarihçi ya da seyyahların notları şeklinde üç grupta toplamak

⁷¹ Jusubaliev, *Kırgızların Musulmandaşuu Tarihi*, s. 131.

⁷² Kurt, "Orta Asya'da İslam'ın Yayılışı", s. 262

⁷³ İmanova, *IX-XIII. Yüzyıllarda Kırgızların Siyasi, İktisadi ve Sosyal Tarihi*, s. 213.

⁷⁴ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 31.

⁷⁵ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 89.

⁷⁶ İmanova, *IX-XIII. Yüzyıllarda Kırgızların Siyasi, İktisadi ve Sosyal Tarihi*, s. 218.

⁷⁷ Yazıcı, "Türklerin İslamiyeti Kabulü", s. 563.

mümkündür.⁷⁸ Birinci gruptaki araştırmacılara göre, XVI. yüzyıl sonu- XVII. asrın başında,⁷⁹ feodallerin halkı sömürmek için yeni ideoloji ihtiyacı olarak İslâm'ı seçmesi; XVI-XVII. yüzyıllarda güneydeki Müslümanlar ile siyasi, ticari, sosyal, kültürel ilişkiler kurarak ve tasavvufî faaliyetlerle;⁸⁰ XVII. yüzyılın ikinci yarısı ve XVIII. asrın başlarında Kalmaklardan kaçarak güneye inen, yani Fergana vadisine yerleşerek oradaki Müslümanlarla entegre olmaları sonucu; XVIII. yüzyılda Hokand Hanlığı döneminde, Hokand Hanlığı ile Kırgız manapları ve beylerinin işbirliği, menfaat birliği sonucu halkını zorla Müslümanlaştırdığı bildirilir. Bu ileri sürülen görüşler ve yaklaşımlar, tarihsel sürecin tarafsızlıktan uzak bir şekilde yazıldığı izlenimi vermektedir. İkinci gruptakilere göre ise, Kırgızlar Karahanlılar döneminde (840-1212), Çağataylar döneminde (XIII.-XVII) ve Hokand Hanlığı (XVIII.-XIX) dönemleri olmak üzere üç dönemde tedricen Müslüman olmuşlardır.⁸¹ Bütün bunlarla beraber, Kutadgu Bilig adlı kitabın yazarı Yusuf Has Hacib Balasagunî'nin⁸² (XI. asır) günümüz Kırgızistan'ın Tokmok kentinin güney-batısındaki Balasagin şehrinde doğması ve Kırgızlara ait Manas Destan'ının Türk İslâm Edebiyatının bir ürünü olduğu gerçeği göz önüne alındığında, Kırgızların oldukça erken devirlerde Müslüman olmaya başladıkları söylenebilir. Yesevî dervişleri ve diğer bazı mistik akımlar ise, tasavvuf yoluyla bu süreçlere önderlik eden ve büyük ölçüde tamamlayanlar olarak Kırgız İslâm Medeniyetine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

1.3. KIRGIZİSTAN'DA UYGULANAN DİN POLİTİKALARI.

SSCB ideolojik anlamda sosyalist bir yönetim tarzıyla yönetilen bir devlettir. Dinsel anlamda kullandığı başlıca argümanı “bilimsel ateizm”dir. Bilimsel ateizm, SSCB'nin, dinleri zayıflatmak ve yok etmek için kullandığı bir yöntem olup, dinlerin tanrı figürü yerine devleti yerleştirmeyi amaçlamasıyla doğmuştur. Devlet bir tanrı gibi lanse edilerek, dinlerle mücadele edilmiştir.⁸³ Bu bağlamda Türkistan'da ateizm-din mücadelesi veya Sovyet dönemindeki dinin yeri ve önemine girmeden evvel Rusların

⁷⁸ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 34.

⁷⁹ S. Zakirov, “*Kococaş*” *Eposunun Keebir Maseleleri*, Frunze, 1960, s. 13.

⁸⁰ Kalberdiev, *Kırgızların Allah Anlayışı*, s. 10.

⁸¹ Jusubaliev, *Kırgızların Müslümanlaşma Tarihi*, s. 63. Z. Özlü, *Kırgız Adı ve İnançları*, s. 100.

⁸² Tügölbay Sıdıkbekov, “Kut Bilgisi Bilik”, *Kuttuu Bilim*, Moskova, 1993, s. 9.

⁸³ Ali Yaman, “Sovyet Siyaset Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi: Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi”, *Orta Asya Toplumlarında Sosyal, Siyasi, Ekonomik Arayışlar (II. Uluslararası Sosyal Bilimciler Kongre Kitabı)*, Kocaeli-Bişkek, 2009, s. 477.

Orta Asya'daki siyasi ve kültürel hâkimiyetinin XVIII. yüzyılda başlaması sebebiyle Sovyet öncesi dönem olarak Çarlık dönemi Rusya'sının din/kültür politikalarına değinmek konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

1.3.1. ÇARLIK DÖNEMİ

Orta Asya'daki ticari ilişkilerle başlayan Rus etkisi, daha sonraki dönemlerde Rus nüfuzunun her alanda genişlemesi ve politik hâkimiyet kurmasıyla sonuçlanmıştı. Rus hâkimiyetinin kurulmasını bazı unsurlar kolaylaştırmıştır. Bunlardan en önemlileri arasında Hive, Buhara ve Hokand hanlıkları arasındaki anlaşmazlıklar sayılabilir. Bunun yanı sıra Kırgız, Kazak ve Türkmenlerin bazı boylarının merkezî otoriteden bağımsız bir şekilde bozkırlarda yaşıyor olması da, Rus'ların bu bölgeyi işgalinde etkili olmuştur.⁸⁴ Yukarıda işaret edilen sebeplerle Ruslara karşı direniş topyekün ve kitlesel bir seviyeye ulaşamamış ve başarılı olamamıştır. Çünkü göçebeler otlaklarına dokunulmadıkça harekete geçmiyorlardı ve hanlar da istilacılara karşı ortak bir cephe oluşturmaya cesaret edemiyorlardı. Bu şartlar altında Türkistan'a giren Ruslar, karşılarında durabilecek bir askeri güçle veya militle değil sadece mahalli cemaatler ve kabilelerle karşılaştılar. Bu dönemde bölge halklarını birleştiren ve sosyal dayanışmayı sağlayabilen ortak değerlerin başında İslâm geliyordu.⁸⁵ Böylece Uluslararası ve bölgesel koşulların da yardımıyla hâkimiyetini giderek yaygınlaştıran Ruslar, bölgede hâkimiyetlerinin kalıcı hale getirilmesi için çok yönlü politikalar geliştirmiştir. Bölge sâkinlerinin önemli bir kısmı Müslüman'lardan oluştuğu için Çarlık ilk başlarda Rus göçmenleri, tüm Türkistan coğrafyasına yerleştirerek, Müslümanlara Ortodoks Hıristiyanlığın benimsetilmesini istemiştir. Ancak bütün bu çabalarına rağmen, Hıristiyanlaştırma politikalarına çok az düzeyde Tatarın maruz kaldığı tespit edilmiştir.⁸⁶ Fakat rejimin Ruslaştırma siyasetiyle karşı karşıya kalan halkın durumu Kırgızların aleyhine değişim göstermiştir. Rusya'dan 1868-1883 yıllarında 2500 ailenin ve 1891-1892 senelerinde de 1700 Rus ailenin Yedi Su vilâyetine yerleştirilmesiyle demografik yapı önemli ölçüde değişim göstermiştir. Bu durum Rusları, yerli halkın

⁸⁴ Azmi Özcan, "Rus Çarlığı ve İngiltere'nin Türkistan Üzerinde Nüfuz Mücadelesi ve İslam Faktörü", *Orta Asya'da İlam: Türk'ün Tanrısı'ndan Tanrı'nın Türk'üne*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.II, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tasarım Tanıtım Yayıncılık, 2012, s. 1121.

⁸⁵ Erşahin, *Türkistan'da İslam*, s. 62-63.

⁸⁶ Yaman, "Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi", s. 478.

yurtlarına ve verimli topraklarına el konulmak suretiyle, bölgede nüfus ve mülk bakımından daha güçlü bir duruma getirmiştir. Bu projelerle ileride topraklarından ziyade, millî ve dinî değerlerinin de ellerinden alınacağına farkına varan halk daha iyi ve teşkilatlı bir şekilde dinine ve kültürüne sahip çıkmaya başlamıştır.⁸⁷ Çarlık, Türkistanlılara ne tam vatandaşlık hakkı tanımış ne de dinî özgürlükler vermiştir. Sadece başlangıçta halkın değerlerine saygı duyduklarını söyleyerek rejimlerini sağlamlaştırmaya devam etmişlerdir.

Çarlık Rusya'nın işgaline kadar gerek seçkin yüksek tabakalar nezdinde gerekse normal halk kitleleri arasında yerleşmiş olan İslâm, Ruslara karşı var olma mücadelesinde ve özellikle sosyal dayanışmanın sağlanmasında apayrı bir rol üstlenmiştir.⁸⁸ Çarlık bu dayanışmayı ve din kardeşliğini kırmak için, bölgedeki Müslüman toplulukların etnik farklılıklarını ön plana çıkarmak suretiyle böl-parçala ve yönet siyasetinin gereği yeni bir eğitim programı planlamıştır. Nikolay İvanoviç İlminskiy öncülüğünde Müslüman halka karşı uygulanan dinî-kültürel mahiyetteki bu siyasete "İlminski sistemi" de denmektedir. Esasında bu metot dinî açıdan pek etkili olmasa da, genel itibarıyla Türkistan'ın kültürel, etnik ve idari kimliğinin üzerinde şekillenen milliyetçiliği ve toplumu, etkisi altına alan önemli bir unsur olmuştur.⁸⁹ Çarlık döneminden kalma bu metot, ileride SSCB işgalinde de kullanılacaktır. Görüldüğü gibi Ruslar tam manasıyla bir asimilasyon politikası uygulamaya cesaret edemedi, ancak bölgede tecrit politikası izleyerek özellikle Türk, İran ve Tatar etkisinden halkı uzak tutmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda ülke sınırları içine misyonerlerin girmesine de izin verilmemiştir.⁹⁰

Çarlık, süreç içinde din politikasını değiştirmiştir. İslâm'ın toplum üzerindeki gücü ve etkisinden yararlanmak için rejime sadık dinî kurumlar oluşturarak din işlerini bu kurumlar üzerinden yürütmeye çalışmıştır.⁹¹ Böylece şerîatin uygulanmasına, cami ve medreselerin inşa edilmesine ayrıca dinî eğitime izin verilmiştir. Bu amaçla Çariçe Katerina II. döneminde 1782 yılında, Orenburg'ta müftülük kurulmuştur. Sonra Ufa'ya

⁸⁷ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 101-102.

⁸⁸ Yaman, "Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi", s. 477.

⁸⁹ S. Enders Wimbush, "İslam in Central Asia and Causus", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed. J. L. Esposito, Vol. 2, New York Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 271-275.

⁹⁰ Fatma Tombak, "20. Yüzyıl Sovyet Rusya'sında Din, İslamiyet ve Nüfus Üzerine Bir Değerlendirme", *History Studies*, Volume 3/2 2011, s. 364.

⁹¹ Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 65.

taşınmış ve altı yıl sonrasında da Müslüman Ruhani Kurulu adında bir kurum kurulmuştur. Kurulan Müftülük doğrudan Katerina II. ye bağlı olup, İslâm'ın rejimin yararına kullanılması amaçlanmıştır. Sovyet yazarlarınca da İslâm'ı güçlendirdiği gerekçesiyle eleştirilen bu dönemde, ayrıca Kazan'da din adamlarını yetiştiren ve dinî kitaplar basılan bir merkez açılmıştır. Sovyet dönemindeki bazı kaynaklara göre, 1853-59 yılları arasında bu matbaada 82300 adet Kur'ân nüshası ve 77500 adet de Şeriat-el-iman adlı kitap basılarak Orta Asya ve Kafkaslardaki Müslümanlara dağıtılmıştır. "Görüldüğü üzere halkın İslâm'a olan bağlılığı, bu topraklarda uzun dönemli bir hâkimiyet amaçlayan Ruslar için dinin kullanılması şeklinde uygulamaları da beraberinde getirmiştir."⁹² Aynı zamanda Kazan Din Akademisi'nden İslam karşıtı yayınların da yapıldığı bilinmektedir.

Rusların politikaları ağırlıklı olarak asimilasyona yönelikti. Asimilasyon hareketlerine karşı Müslüman aydınlar farklı çözüm yolları aramaya başladılar. Hatta zaman zaman Çarlık karşıtı ayaklanmalar yaptıkları da bilinmektedir. Bu arayışlar, Ceditçiler ve Kadimciler olarak iki farklı akımı meydana getirdi.⁹³ Rejim siyasi bir taktik olarak Orta Asya'yı farklı milliyetlere ve çeşitli dinî gruplara ayırmaya çalıştı.⁹⁴ Böyle bir politika düzleminde, bu durumdan kurtulmak için Ceditçiler, İslâm'ın yenilenmesinin, modernleştirilmesinin gereğine inanırken; Kadimciler ise, muhafazakâr, geleneklerine bağlı bir anlayışla her yeniliğe ve uzlaşya karşı durdular. Ortaya çıkan bu siyasî-dinî şartları değerlendirebilecek düzeydeki güce sahip olmayan Müslümanlar, birleşik bir cephe oluşturmakta aciz kaldılar.⁹⁵

Aslında Türkistan Çarlık idaresi başından beri Müslümanlara has dinî idarelerin kurulmasına karşıydı. İzlenen siyaset sonunda da İslâm'ın kendi kendine yok olacağına inanmışlardı.⁹⁶ Bu yüzden dine açıktan müdahale etmekten ziyade, yüksek dinî makamlardaki ulemayı görevinden almadan onların halk üzerindeki nüfuzunu rejimin

⁹². Yaman, "Sovyet Siyasi Tarihinde İslam"9, s. 478-479.

⁹³. İbrahim Maraş, "Günümüzde Rusya Federasyonu'nda Din Algısı: Akılcılık-Nakilcilik Tartışması ve Ceditçi Miras", *Orta Asya'da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. III, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012, s. 1631-1632.

⁹⁴ Benningsen Alexandre, *Chantal Quequejay, Sultan Galiyev ve Sovyet Müslümanları*, çev. Nezh Üzel Elips Kitap, Ankara, 2005, s. 218.

⁹⁵ Seyfettin Erşahin, "Sovyet Türkistan'ında İslam ve Dindarlık", *İslam Araştırmalar Dergisi*, C. 11, S. 1-2, 1998, s. 126.

⁹⁶ Alexandr Benningsen, "Orta Asya'da Tarikatlar", çev. Osman Türer, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.11, Erzurum, 1993, s. 212.

lehine kullanmayı ve var olan dinî kurumları zayıflatmayı hedeflemişlerdi.⁹⁷ Bütün Türkistan halkı gibi Kırgızlar da zaman zaman bazı isteklerde bulunsalar dahi kendilerine has bir dinî idareye kavuşmadan 1917 yılındaki Bolşevik Devrimi ile karşılaştılar.

1.3.2. SOVYET DÖNEMİ

1905 yılındaki Rus- Japon savaşının Rusların aleyhine sonuçlanması üzerine ülkede meşrutiyet dönemi ilan edildi. Bu kaotik durumu fırsat bilen işçi, asker ve köylü temsilcileri ile burjuva hükümeti iktidar mücadelesine başladılar. Ruslar arasında yaşanan bu iktidar mücadelesini Ekim 1917 devrimiyle Lenin önderliğindeki komünistler kazandı.⁹⁸ Bu dönemde Türkistan yerli halklarının da kararlı, tutarlı ve birlik içinde bağımsızlık mücadelesi verdiği söylenemez. Bunlardan bir kısmı Bolşeviklerin geçici bildirimlerine inanıp devrimi desteklerken, diğerleri de kuracakları yönetimin şeklini tartıştılar.⁹⁹

Devrimin ilk yıllarında durumdan güçlü çıkmak için Bolşevikler 3 Aralık 1917’de bir bildiri yayınladılar. Bildiride Çarlık rejiminin aksine Rusya ve bütün doğudaki Müslümanların ulusal ve dinsel kimliklerini tanıdıklarını, hatta her türlü kurum ve kuruluşların kısıtlanmayacağı bildirilmiştir. Müslümanlara karşı izlenen bu ihtiyatlı politika 1920’lere kadar devam etmiştir.¹⁰⁰ Sovyet politik sisteminin istikrar bulmasıyla bu ihtiyatlı siyaset terkedilmiştir. Sovyet devletinin gayesi, mazinin bütün bağlarından kurtulmuş dinsiz bir Sovyet insanı yaratmak olduğu için, Marx ve Engels’in dinle ilgili yaklaşımlarını ve yorumlarını benimsediler. Böylece dinin, halkın ahyonu ve bilimsel olmayan bir ideoloji olduğu propagandası yapılmış ve dinin işçi sınıfını yapıcı hedeflerine ulaştırmaktan alıkoyduğu propagandası yapılarak, kapitalist öncesi dönemin zararlı inançlarıyla mücadelede ateist karakterin ve komünist ahlakın gerekliliği vurgulanmıştır.¹⁰¹

Sovyetler, başlangıçta çok milletli, çok dinli, çok dilli bir görünüm vererek bu farklılıklara saygılı bir görünüm sergilemeye çalışsa da asıl hedefleri uzun vadede bu

⁹⁷ Erşahin, *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar*, s. 64-66.

⁹⁸ Erşahin, *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar*, s. 66

⁹⁹ Yaman, “Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, s. 478.

¹⁰⁰ Rinat Şigabdinov, “1940-1980 Arasında Orta Asya’daki Gayri Resmi İslam: Arşiv Belgelerine Göre”, *Orta Asya’da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya, C. III, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012, s. 1685.*

¹⁰¹ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 107.

farklılıklardan kurtulup bir “Sovyet” insanı oluşturmaktı.¹⁰² Onların tasarlamak istedikleri Sovyet modeli insanının dili, dini ve milliyeti belirlenmişti. Dili “Rusça”, dini “bilimsel ateizm”, milliyeti de “Sovyet” olacaktı. Bu modelin başarısı için din, önemli bir engeldi ve Sovyet teorisyenlerine göre dinî inançlara karşı kullanılacak mekanizma “Bilimsel Ateizm” olacaktı. Bu bağlamda bütün devletin gücü bu politikaya hizmet etmek için kullanılmıştır.¹⁰³ Böylece Lenin, ateizmi partinin ana gayelerinden biri haline getirerek, pek çok şeyde olduğu gibi dine karşı mücadelede de Marx ve Engels’ten daha hırslı ve gaddarca bir tavır sergiledi. Ancak materyalizmin kurucuları olan Marx ve Engels ise, din ile mücadelede güç kullanmak taraftarı değillerdi. Sovyetler din ile mücadele etmeye kararlıydılar. Ama mücadelenin metotları konusunda hemfikir değillerdi. Onlardan bir grup, dînin kendi haline bırakılmasını ve dîne karşı güç kullanılmamasını öngörürken, bir diğeri de dîne karşı bilim ile mücadele edilmesi gerektiğini savundular. Üçüncü bir grup ise, din ile mücadelede güç kullanılmasından yanaydı. Ancak bu mücadeleyi siyasetten uzak, ideolojik yeteneğinin etkili olduğu radikaller kaybetti.¹⁰⁴

Sovyetlerin İslâm ile ilişkileri, devlet- İslâm ilişkileri ve Komünist Parti-İslâm ilişkileri olmak üzere iki şekilde yürütülmüştür. Zira devlet İslâm’a siyasi düzeyde yaklaşırken, KP ise olaya ideolojik olarak bakmıştır. Siyaset gereği Sovyet devleti zaman zaman dine karşı teorik olmasa da pratikte taktik değiştirirken, KP bundan ödün vermemiştir. Devlet İslam ile ilişkilerini kanunla belirlerken, KP ise parti kongresinden çıkan kararları uyguladı. Sovyet rejiminin din karşıtı siyasetiyle ilgili kararları uygulamaya koyan hep KP olduğu için, Devlet uluslararası politikada dinî özgürlüklere saygılı olduğunu göstermeye devam etmiştir.¹⁰⁵

Türkistan halkı, Sovyet işgali yıllarında sosyal ve kültürel bakımdan kendi içinde bütüncül olmayan bir toplumsal yapıya sahipti. Onları birleştiren tek ortak payda İslâm’dı.¹⁰⁶ Sovyetler, resmi politikalarıyla uyuşmayan İslâm’la mücadelenin ilk yıllarında pek başarılı olamamıştır. Şöyle ki, bölgeye gönderdikleri misyonerlerin neredeyse tamamına yakını Ruslardan oluşmaktaydı. Bu durum Müslümanlara Çarlık

¹⁰². Yaman, “Sovyet Siyaset Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, s. 482

¹⁰³. Tombak, “20. Yüzyıl Sovyet Rusyası’nda Din”, s. 360-61;

¹⁰⁴ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 107-110.

¹⁰⁵ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 114.

¹⁰⁶ Yaman, “Sovyet Siyaset Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, s. 478.

dönemi propagandacılarını anımsattığı için halk rahatsız oluyor ve rejimden uzaklaşıyordu.¹⁰⁷ Gelişmelerin iyiye gitmediğini gören G.V. Çiçerin, Mart 1921’de Merkez Komiteye mektup göndererek din karşıtı faaliyetlerde daha da ihtiyatlı olunması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bunu müteakip onu destekleyen Kazanlı Sultan Galiev, “Müslümanlar Arasında Dine Karşı Propagandanın Yöntemleri” konulu makalesini yayınladı. Galiev bu makalesinde, din ve milliyet ilişkilerine vurgu yaparak, din ile mücadelede topluluğun veya bireylerin karakterlerinin dikkate alınması gerektiğinin altını çizdi. Yani, İslâm’ı geç kabul ettikleri için ve İslâmî bilgileri daha yüzeysel olduğundan Kırgız ve Kazaklar arasında rahat bir şekilde din karşıtı propaganda yapılabilirdi. Çünkü bu iki millet İslâm’a geç girdiklerinden dolayı, din, gelenek ve milliyet arasında henüz çok sıkı bir bağ yoktu. Dolayısıyla İslâm öncesi göçebe kültürleri öne çıkarılarak yapılacak olan din karşıtı çalışmalar, Kırgızlar arasında rağbet görebilirdi.¹⁰⁸

Sovyetler İslâm ile mücadeleyi, devrimin başından II. Dünya Savaşı’na kadar birkaç etapta gerçekleştirmiştir. İlk yıllarda devrimin basamağı olan 1917-1920 yıllarında Sovyetler bölgede hâkimiyetlerini oturtmak için, İslâm’a ve Müslümanlara karşı ılımlı politikalar izlenmişti.¹⁰⁹ Çünkü kaotik bir ortam oluşmuştu ve Sovyetler bu ortamdan güçlü bir devlet olarak sıyrılmak amacındaydı. Bunun için de dine karşı mücadeleler geçici olarak durdurulmalıydı.¹¹⁰ Alınan bazı sert tedbirlerinin sebebinin de kanun ve hukukun henüz oluşturulamamasından kaynaklandığı savunulmuştur. 1920-1924 yıllarında Stalin gibi parti önderleri ile Müslüman aydın ve düşünürler arasında giderek fikir ayrılığı belirginleşmeye başlayınca, buna tepki olarak Basmacılar Harekâtı ortaya çıktı. Bolşeviklerin yeterince ekonomik, kültürel ve siyasi donanımı olmadığından dolayı, bu mücadeleler bir süreliğine ertelendi. 1924-1930 yıllarına gelindiğinde ise, bölgenin geçmişi ile olan bağlarının koparılmasına yönelik bir mücadele başlatıldı.¹¹¹ Bu bağlamda dinin ekonomik temelini yıkmaya, dini devletten ve okuldan ayıran 23 Ocak 1918’de alınan kararların hayata geçirilmesi, kadılıkların yerine

¹⁰⁷ Seyfettin Erşahin, “Türkistan’da Misyonerlik Faaliyetleri (Kırgızistan Örneği)”, *Diyanet İlmî Dergisi*, XXXIV/3, Ankara, 1998, s. 95-114.

¹⁰⁸ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 113-117.

¹⁰⁹ Yaman, “Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, s. 479.

¹¹⁰ Pay, “Kırgızistan’da İslam’ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi”, s. 1794.

¹¹¹ Enayatollah Yazdani, “Globalization and the Role of İslam in the post-Soviet Central Asia”, *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, C. 8, No. 2, Yaz 2009, <http://www.alternativesjournal.net/volume8/number2/yazdani.pdf>, (9.04.2012), s. 57.

halk mahkemelerinin kurulması, mektep-medreselerin yerine de Sovyet okullarının inşası sağlandı.¹¹² Özellikle bu dönemde sanayileştirmeye ve kolektifleştirmeye büyük önem gösterildi. Kolhozlaştırma politikası çerçevesinde toprak reformu yapıldı ve dinî kurum ve vakıfların mülkiyetleri kamulaştırıldı. Böylece ulemanın ve dinî kurumların ekonomik temelleri yıkıldı. Bu dönemin en önemli unsurlarından biri de, 1928’de Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin getirilmesi olmuştur. Bir başka anlamıyla tecrit politikası dediğimiz bu uygulamayla Türkistan Müslümanlarının dış dünyayla bağları kesilmiş oldu. Bu dönemi din ve İslam karşıtı mücadelenin hazırlık aşaması olarak adlandırmak mümkündür.¹¹³ Bu dönemde ekonomik, kültürel, ideolojik ve siyasî anlamda bir altyapı oluşturulduğu için, 1928-1941 yılları İslâm’a karşı ideolojik ve fiili saldırı yılları olarak tarihe geçmiştir.¹¹⁴ Sovyetlerin bu din karşıtı politikalarından, Türkistan’ın bir parçası olan Kırgızistan da nasibini almıştır.¹¹⁵ Bu mücadelede Kırgızlar da maddi-manevi pek çok kayıplar vererek dinî ve millî değerlerini korumaya çalışmışlardır. Kırgızlar, hayat şartları gereği daha çok kırsal bölgelerde, devletin kontrolünden uzak alanlarda yaşadıkları için, diğer Türk boylarına göre daha az zayıyla bu durumları atlatabilmişlerdir. Ama dindarlık seviyelerinin yüzeyselliği, Kırgızların rejime karşı direnişlerinde dezavantaj olmuştur. Kırgızistan Müslümanlarının dinî teşkilatlanması ise, SSCB’nin genelde dine özelde ise, Türkistan Müslümanlarına uyguladıkları tavır çerçevesinde gerçekleşmiştir.¹¹⁶

1.3.2.1. II. Dünya Savaşı Sonrası Din Politikası. (Stalin Dönemi (1939-1953)

II. Dünya Savaşı ile birlikte Stalin genelde din, özelde İslâm siyasetinde bir değişiklik yaparak geçici bir yumuşama politikası uygulamıştır.¹¹⁷ Çünkü ülkenin geleceği büyük tehdit altındaydı. Sovyet önderler ise halkı vatan savunmasına teşvik etmekte zorluk çekiyorlardı. Avrupalı Müttefik Devletleri de, bu savaşta Stalin’e destek vermek için, SSCB’ye ülkede din özgürlüğünün sağlanmasını şart koştu. Bu gelişmeler üzerine Sovyet hükümeti, Eylül 1941’de Militan Tanrısızlar Birliklerinin

¹¹² Tombak, “20. Yüzyıl Sovyet Rusya’sında Din”, s. 359.

¹¹³ Erşahin, *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar*, ss. 103-105; Tombak, “20. Yüzyıl Sovyet Rusya’sında Din”, ss. 361-362.

¹¹⁴ Konstantin Margunov, “Sovyet Günah Çıkarma ve Savaş Sonrasındaki On Yılda Orenburg Vilâyetinin Müslüman Dini Örgütleri”, *Orta Asya’da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, C.III, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012, s. 1869.

¹¹⁵ Pay, “Kırgızistan’da İslam’ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi”, s. 1793.

¹¹⁶ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 129.

¹¹⁷ Yaman, “Sovyet Siyaset Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, s. 480.

tasfiyesine ve onlara ait olan Bezbojnik (Tanrısızlar) dergisinin de kapatılmasına karar verdi.¹¹⁸ 1942’de ise, Stalin dinî önderlerle ilişkilerini düzeltmek ve desteklerini almak için bir dizi görüşmeler yaptı. Bu çerçevede Sovyet hükümetinde resmi İslâm’ın idaresinin dört dinî yönetim kurumu tarafından yürütülmesine izin verilmiş oldu.¹¹⁹ Böylece bu kurumlar başta olmak üzere tüm camilerde, milletin vatan savunmasına katılmaları ve Sovyet iktidarını desteklemeleri için çağrılar yapıldı. Böylece savaş bitti ve ardından ülke, Nazilerden kurtarıldı. Sovyet rejimi dine karşı savaşını bu sefer daha çok sözel olarak yapmaya başladı. Resmi ve fiili tedbirlere başvurulmadığı için, resmi dinî teşkilatlanmalar da büyük ölçüde tamamlandı.¹²⁰ Ancak devlet bu kurumlar vasıtasıyla tüm dinî hayatı kontrolü altına aldı.

1.3.2.2. Kruşçev Dönemi (1954-1964).

Stalin döneminin son yıllarında izlenen yumuşak politikadan dolayı din, hızlı bir gelişim gösterdi. Kruşçev’in iktidara gelmesiyle, “İlmi Ateistlik Propaganda Sahasında Büyük Eksiklikler ve Onları İyileştirme Tedbirleri Hakkında”¹²¹ adlı bir karar aldı. Bu kararda dinin hızla yayılmasına karşı tedbir alınması istendi. Böylece, komünizmin kurulmasıyla dinin kendiliğinden yok olacağı kanaatine varılmıştı. Bu politikasıyla Kruşçev, iktidarının ilk yıllarında, iktidarını sağlamlaştırmaya kadar Stalin’in son yıllardaki politikasını devam ettirdi. Sonraki yıllarında ise, 1930’lu yılları aratmayacak derecede dine karşı katı bir tutum sergiledi.¹²² Söz konusu karardan sonra dinle mücadele etmek için “yüz gün kampanyası” düzenleyen rejim, bu bağlamda dindarlara karşı sözlü ve hatta fiziki saldırılardan dahi imtina etmeyerek, büyük bir karalama kampanyası başlatmıştır. Dine karşı bu denli yıkıcı mücadele büyük sosyal huzursuzluklara da yol açtığı için, KP 10 Kasım 1954 tarihindeki toplantısında, “Halk Arasında İlmî Ateistlik Propagandadaki Hatalar Hakkında” adlı ünlü kararını almak zorunda kalmıştır. Böylelikle dinin, resmi baskı yöntemiyle değil sosyalizmin zaferi ve tabii bilimlerin gelişmesiyle kendiliğinden yok olacağı vurgulanmıştır.¹²³

1.3.2.3. Brejnev Dönemi (1964-1982)

¹¹⁸ Erşahin, *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar*, s. 218.

¹¹⁹ Şigabdinov, “1940-1980 Arasında Orta Asya’daki Gayri Resmi İslam”, s. 1695.

¹²⁰ Pay, “Kırgızistan’da İslam’ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi”, s. 1795.

¹²¹ Erşahin, *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar*, s. 221.

¹²² Margunov, “Sovyet Günah Çıkarma ve Savaş Sonrasındaki On Yılda Orenburg Vilâyetinin Müslüman Dini Örgütleri”, s. 1830-1831.

¹²³ Erşahin, *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar*, s. 223.

Brejnev, baştan beri dine karşı izlenen politikalara rağmen dinin hala ayakta durduğunu görünce, din ile mücadele metodunu değiştirdi.¹²⁴ Onun döneminde dine karşı, daha çok Çarlık döneminde uygulanan böl-parçala ve yönet politikası uygulandı.¹²⁵ Bu şekilde o, bir yandan resmî dinî kurumları desteklerken, gayri resmî dinî kurumlara da baskı yaptı. Bu durum din görevlileri ve gençler için de geçerliydi. Şöyle ki, gençler, eğitilmiş insanlar ve komsomol üyelerinin yanında devlet memurları dinî merasimlere katıldıkları için takibata uğrarken yaşlılar, eğitimsizler ve kırsal alanlarda yaşayanlara ses çıkarılmamıştır.¹²⁶ Bu değişikliklerden biri de, tecrit uygulamasının kaldırılmış olmasıdır. Bu şekilde Müslümanların dış ülkelere, dış ülkedeki Müslümanların da SSCB'ye girebilmelerine olanak sağlanmıştır.

1.3.2.4.GorbaçovDönemi (1985-1991).

1985 yılında Sovyetler Birliği Komünist Partisi Genel Sekreterliği'ne seçilen Mihail Gorbaçov, ülkede geniş çaplı değişikliklere gitti ve bu değişim rüzgârı SSCB'nin tarihe karışmasıyla sonuçlandı. Ülkenin demokrasiye, su ve hava kadar ihtiyacı olduğunu belirten Gorbaçov, glasnost (açıklık) ve perestroyka (yeniden yapılanma) politikaları çerçevesinde rejimi her alanda gözden geçirmeye başladı.¹²⁷ Devleti yeniden yapılandırmada ve toplumun yenilenmesi konusunda Lenin'in prensiplerine bağlı kalacağını açıkladı, ancak bundan ne kastettiği anlaşılamadı. Böylece komünizmin çöküşü hızlanıyordu. Gorbaçov bu politikaları belirleyerek SSCB'de kapalı toplumun açık hale gelmesi, demokratikleşme ve yargı bağımsızlığı gibi başlıkları ele almıştı.¹²⁸ Gorbaçov yola çıkarken hedefi komünizmi, sosyalizmi ve ateizmi kaldırmak değildi, asıl hedefi sosyalizmi sistemli bir hale getirmektir. Bu bağlamda o başlangıçta dinî canlanmaya karşı kararlı ve acımasızca bir mücadele vereceğini söyledi. Fakat daha sonra, dinlerin yeniden normal şartlara kavuşturulması amacıyla çalışmalara başlanmıştır. Mayıs 1988 yılında yapılan bir toplantıda KP ve devlet ileri gelenleri, din ve vicdan özgürlüğü konusunu ele alarak, dine karşı mücadelenin getirdiği zararlar ortaya kondu. Toplantıda, dine ve dindarlara karşı bakışın değiştirilme zamanının

¹²⁴ Yaman, "Sovyet Siyaset Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi", s. 481.

¹²⁵ Shendel Van Willem, Erik J. Zercher, *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları: 20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek*, çev. Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 35.

¹²⁶ Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 228.

¹²⁷ Margunov, "Sovyet Günah Çıkarma ve Savaş Sonrasındaki On Yılda Orenburg Vilâyetinin Müslüman Dini Örgütleri", s.1866.

¹²⁸ Pay, "Kırgızistan'da İslam'ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi", s. 1795.

geldiği vurgulandı ve son zamanlarda gelişen dinî hayatın ve dindarların artan taleplerine devletin duyarsız kalması durumunda dinî hayatın ve teşkilatların kontrolden çıkacağı ve fundamentalizmin gelişeceği tartışıldı. Bunun üzerine SSCB’de Vicdan Özgürlüğü ve Dini Teşkilatlar Hakkında Kanun adıyla 26 maddelik bir tasarı yayınlandı. Bu tasarıda, “SSCB Anayasasına göre her vatandaş, herhangi bir dine inanabilir ve onun gereğini yerine getirebilir veya hiçbir dine inanmayabilir. İbadethaneler veya medya aracılığıyla dinî propaganda yapılmasına devlet müdahale etmez. Ateist propaganda yapanlar dindarların dinî duygularını incitemezler”¹²⁹ şeklinde kararlar bulunmaktaydı.

Söz konusu gelişmeler neticesinde Sovyet yönetiminin politikalarında değişimler oldu. Dinî alanda baskı politikasının değişmesiyle Orta Asya’da dinin etkinliği arttı. Bu artış özellikle resmî ve gayri resmî dinî örgütlenmelerle oldu.¹³⁰ Bu dönemi Sovyetlerin dağılması süreci izledi ve bağımsızlığın kazanılması ile birlikte bu durum daha da gelişti.

1.4.SOVYET-RUS AKADEMİSİNİN DİN ALGISI VE SELEFİLİK İLE İLGİLİ TUTUMLARI

Türkistan Müslümanları tarihte acı tecrübeler geçirmiş bir halktır. Rusların Orta Asya’yı işgal etmesiyle başlayan süreçten günümüze kadar dinî kimliklerini ve millî değerlerini korumak için çetin bir mücadele vermişlerdir. Rus nüfuzunu askeri ve siyasi düzeyde tutabilen Türkistan halkı, Ruslaştırma ve Hıristiyanlaştırma faaliyetleri karşısında da dinî ve millî birliğini önemli ölçüde koruyabilmiştir. Ancak, Bolşevik devrimi ile başlayan dönemde Komünist Sovyet hükümetinin uyguladığı dinsizleştirme politikası, zamanla bölge halkının dinî kültürünün yüzeysel düzeyde kalmasına neden olmuştur. Aynı yönetim sistemine bağlı olmaları ve benzeri kaderi paylaşmaları sebebiyle Kırgızistan’ı da diğer cumhuriyetlerden ayrı düşünmek pek de mümkün değildir.¹³¹

Orta Asya’da varlığını sürdüren İslam anlayışı, Türklerin eski inanç ve geleneklerini içeren bir tarzdaydı.¹³² Kendine özgü nitelikleri olan Orta Asya’daki bu

¹²⁹ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 134.

¹³⁰ Mehrdad Haghayeghi, “İslam and Democratic Politics in Central Asia”, *World Affairs*, C. 156, No. 4. Spring 1994, s. 186.

¹³¹ Pay, “Kırgızistan’da İslam’ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi”, s. 1788.

¹³² Özlü, “Kırgız Adı ve İnançları”, s. 100

İslâm anlayışı, Hanefi-Mâtürîdîliğin kapsayıcılığı ve ona eşlik eden sufiliğin hoşgörüsü ile halkların birlikte yaşamalarında önemli rol oynamıştır. Bölgedeki halk Müslümanlığının zeminini oluşturan Hanefilik ve tasavvuf, Sovyet rejimi nezdinde makbul değildi. Zira XIX. yüzyıldaki Şeyh Şamil'in Rus çarlığına karşı verdiği bağımsızlık mücadelesine, 1920'lerdeki Dağıstan ayaklanmalarına ve 1917'den 1930'lara kadar süren Basmacı isyanlarına gelenekçi medrese ve tasavvufî tarikatların verdiği destekler nedeniyle Sovyet idaresi bu kesimleri her zaman siyasal bir tehdit olarak görmüştür. Rejime karşı direnişin ve birliğin sembolü olan dinî unsurlara karşı Sovyetler, alternatif bir dinî akım olarak Selefiliği bölgeye sokmuşlardır.¹³³ Bu yolla, akılcılıktan uzak tepkisel ve nakilci bir din anlayışının yayılmasını sağlayarak, bilime ve ilerlemeye karşı yeni bir İslâmî imajın oluşturulması amaçlanmıştır.¹³⁴

Esasında Hanefi-Mâtürîdî geleneğine sıkı sıkıya bağlı Türkistan'a, nakilciliğin öne çıktığı Selefî karakterdeki düşüncenin giriş tarihi 18. asra dayanmaktadır. Selefiliğin bölgeye girmesi, meşhur Osmanlı âlimi ve *Tarikat-ı Muhammediye* yazarı Birgivi ve onun şarihi Ebu Said Hadimî ile bağlantılıdır. Birgivi'nin kitapları İdil Volga bölgesinin Kazan vilâyetindeki matbaalarda basılarak, Hadimî'nin yaptığı şerhlerle birlikte Tatar medreselerinde okutulmuştur. Birgivi geleneğini bölgeye taşıyan ve en çok gündeme getiren Abdurrahim Otuz İmeni (ö.1834) ve kısmen Abdunnasır Kursevî (ö.1813) gibi düşünürler olmuştur. 20. Asrın başlarına gelindiğinde ise, İbn Teymiye ekolüne bağlanan ve dört mezhebi dışlayan bir kısım Tatar gençliği yetişmiştir. Ancak, bu düşünürler bir taraftan Selefî bir çizgideyken diğer taraftan da tasavvufla da ilgilenmeleri onların tamamen Selefî bir yol izlemelerini engellemiştir. Bu anlamda tipik bir gelenekçi oldukları izlenimi oluşmuştur. Fakat tasavvufî Selefî olan bu çizgi zamanla etkisini kaybederek, 20. asra doğru yerini tasavvufî felsefî çizgiye bırakmıştır.¹³⁵

SSCB'nin, kuruluş yıllarındaki görünümü ile uzun vadede hedeflediği projeksiyon birbirinden çok farklıydı. SSCB başlangıçta çok dilli, çok dinli ve çok milletli bir görünüm sergilemiş olmasına karşın, esas amacı ilerleyen süreçte bu farklılık ve renkleri yok ederek bir Sovyet insanı oluşturmaktı. İstedikleri, devletin de resmî bir

¹³³ Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri", s. 1292-1294.

¹³⁴ Maraş, "Günümüzde Rusya Federasyonu'nda Din Algısı", s. 1633.

¹³⁵ Maraş, "Günümüzde Rusya Federasyonu'nda Din Algısı", s. 1632.

politika ile desteklediği şekilde, Rusça konuşan, inanç yönünden bilimsel ateizmden yana olan, milliyeti Sovyet olan bir insan modeli oluşturmaktı.¹³⁶ Sovyet modelinin başarılı olması için din bir engeldi ve onunla mücadele edilmeliydi.¹³⁷ Sovyet ideolojisi, toplumsal planda çok etkili olan dinle mücadele ederken, dinin yerine alternatif olarak ateizmi sunmaktaydı.¹³⁸ Bu bağlamda dine karşı verilen mücadele sürecinde, halk nezdinde bilimsel ateizmin kabullendirilmesini sağlayacak en önemli araçlar eğitim kurumları ve basın-yayın organları olacaktı. Sovyet dönemi aydınlarına göre, bilimsel ateizmin yapması gereken en önemli vazife dinin zararlı olduğunu ortaya koymaktı.¹³⁹ Bu çerçevede yayımlanan esere baktığımızda geleneklerin, eski adetlerin, dinî oluşum ve kurumların eleştirilere maruz kaldığı, bilimsel ateizmin ise övüldüğü hatta yüceltildiği bilinmektedir. Yayımlanan çalışmalarda, dinleri ezici sınıfların faydasına hizmet eden bir unsur olarak göstererek, bilimsel ateizmi de bu dinlerden, kulluktan kurtaran bir yol olarak sunmuşlardır.¹⁴⁰ Dolayısıyla Sovyet insanını oluşturmak için onu eğitmek lazımdı ve bu sorunun çözümü de, insanların kafasındaki geçmişin kalıntılarına karşı mücadeleyle doğrudan bağlantılıydı.

Dine karşı bilimsel ateizm propagandasında, tarihsel öğelerden ve popüler unsurlardan faydalanılmıştır. Yerel aydınlardan, tarihi gelişmelerden pozitif örneklerle propagandaya destek arttırılmak istenmiştir. Bu bağlamda İslâm dünyasının meşhur şahsiyetlerinden olan İbn Sina, İbn Tufeyli, İbn Rüşd ve Ömer Hayyam'ın düşüncelerinden örnekler verilerek, bununla Sovyet devletlerindeki aydınların ve ulemanın bilime yönlendirilmesi ve nihayetinde bilimsel ateizm propagandasından etkilenmesi amaçlanmıştır. Böylelikle Müslüman din adamları sınıfından da faydalanılmış olacaktı. Çünkü din adamları gerekli durumlarda halkı örgütlendirebilecek kadar güçlü bir otorite idiler. Zira bir molla veya din âlimi aynı zamanda bir eğitimci, yönetici, yargıç ve hatta hekim bile olabilirdi. Bu durum Bolşeviklerin rejimi için hem alternatif bir siyasî güç hem de ideolojilerini hayata geçirmenin önünde bir engeldi. Bu yüzden ilk önce ulemayı yıpratmak ve

¹³⁶ Yaman, "Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi", s. 477.

¹³⁷ Pay, "Kırgızistan'da İslam'ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi", s. 1791.

¹³⁸ Paul Froese, "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World", *Sociology of Religion*, 65:1, p. 66.

¹³⁹ A. Surapbergenov, *İslam Dininin Reaksiyalık Meni*, Almatı, Kazakistan Baspası, 1979, s. 5.

¹⁴⁰ H. Z. Aknazarov, *Ateizm Jene Din*, Almatı, Almatı: Kazak SSR Jogarı Jene Orta Arnavlı Bilim Ministirligi, 1961, s. 34.

itibarsızlaştırmak için propagandalar yapılmış ve ulema, işan ve mollaları eleştiren yayınlar yapılmıştır.¹⁴¹

Kırgızistan'da da, tıpkı diğer cumhuriyetlerdeki gibi, dine karşı halk kültüründen örnekler verilerek, dinî kültür ve uygulamalar ile bilimin uyuşmazlığını anlatan yayınlar yayımlanmıştır.¹⁴² Göçebe yaşam tarzının ve kültürünün baskın olduğu Kırgızlarda İslâm'ın yüzeysel olması, Kırgızların dinsizleştirmeye karşı direnişlerinde dezavantaj olmuştur.¹⁴³ Konuyla ilgili “Kırgızistan'da Ateizm Tarihi” adlı eserinde A. Çukubaev,¹⁴⁴ molla ve işanların yönetimindeki mektep-medreselerin bilime ve ilerlemeye karşı olduğunu, çünkü Kuran'la temellendirilmeyen ve Kuran'la uyumlu olmayan her türlü bilimin zararlı görüldüğünü anlatmaktadır. Ayrıca Kırgız halkı arasında tanınmış şairlerin, din adamlarını eleştiren şiirlerinin ayrıntılı olarak incelendiği görülmektedir. Bir başka Sovyet dönemi Kırgız tarihçisi Satıbaldı Mambetaliev¹⁴⁵ de, Kırgızistan'da İslâm'ı ateist bakış açısıyla inceleyen birkaç eser yazmıştır. Mambetaliev bu kitaplarında, değerlendirmelerini yaparken dinî akımları ve dinin kendisini bilimsel ateizm ve komünist ideoloji çerçevesinde incelemiştir. Genel olarak ifade etmek gerekirse, tüm çalışmalarda evliyalar, din adamları ve geçmiş din büyüklerinin kerametlerinin, efsaneleşen hikâyelerinin, mezar ziyaretlerinin, dinî zararlı kalınlardan olduğu, İslâm inanç ve geleneklerinin kadına nasıl zarar verdiği ve kadının özgürlüğüne nasıl engel olduğu, SSCB dönemiyle birlikte kadının özgürleştiği uzun uzadıya örneklerle anlatılmıştır.¹⁴⁶ Bu çalışmalardan yola çıkarak Sovyet dönemindeki tüm çalışmaların ateist ideolojiye, amaca hizmet amacıyla yazıldığı sonucuna varılabilir.

Düşünce olarak dinî değerlerin yerini alması planlanan “bilimsel ateizm” halk üzerinde pek etkili olamamıştır. Bunun üzerine Sovyet rejimi, belli dönemlerdeki taktik değişiklikleriyle politikalarında çok yönlülüğe gitmiştir. Bunların bazıları başarılı olmuş bazıları olamamıştır.¹⁴⁷ Bu kampanyalarda birbirini tamamlayıcı iki yöntem kullanılmıştır. Bunlardan biri harflerin, alfabenin değişikliği ile olmuştur.¹⁴⁸ Alfabe

¹⁴¹ Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 206.

¹⁴² Yaman, “Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, s. 488.

¹⁴³ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 129.

¹⁴⁴ A. Çukubaev, *Kırgızstanda Ateizmdin Tarihnan*, Frunze, Kırgızstan Mamlekettik Basması, 1962, ss. 11-13.

¹⁴⁵ Satıbaldı Mambetaliev, *Kırgızstandağı Musulman Sektaları*, Frunze, Kırgızstan Basması, 1966, s. 6.

¹⁴⁶ Yaman, “Sovyet Siyaset Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, s. 481-489.

¹⁴⁷ Tombak, “20. Yüzyıl Sovyet Rusyası'nda Din”, s.364.

¹⁴⁸ Yaman, “Sovyet Siyaset Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, s. 480.

geçmiş ile bağlarda önemli bir unsurdur. İlk değişiklik 1925'te Arap harfleri yerine Latin harfleri konularak, ikincisi ise 1939-40'larda Latin harfleri yerine Kril harfleri konularak yapılmıştır. Bununla Müslümanların dış dünyayla bağlarını keserek, herhangi bir dış etkiden uzak olmaları hedeflenmiştir. Bunun doğal sonucu olarak Müslümanların kendi başlarına kaldıklarında ve kendi dokusuna uygun olan Türkiye gibi ülkelerden yardım alamayıp, içinde buldukları manevi boşluktan kurtulmak için yanlış anlayışlara sürüklenecekleri veya ateist olacakları öngörülmekteydi.¹⁴⁹ Ancak Nikita Kruşçev sonrasında Sovyetler bu politikasında değişime gitmiş ve Brejnev döneminde Müslümanların dünyadan tecrit edilmesinden vazgeçmişlerdir. 1953-1964 yıllarında Kruşçev, SSCB'nin Asya ve Afrika'ya açılımlı bir devlet politikası yürüttüğü dönemde, Doğu Arap ülkeleriyle de ilişkilerini geliştirmeye özen göstermiştir. Bilhassa kültür alışverişi kapsamında öğrenci değişim programları hayata geçirilmiştir.¹⁵⁰ Bununla SADUM¹⁵¹ bağlantılı olarak din adamları ve bazı öğrenciler Arap ülkelerindeki kurs ve okullarda okuma imkânı bulmuşlardır. Yine bu bağlamda Arap ülkelerinden SADUM kütüphanelerine cömertçe kitap bağışları yapılmıştır. Uzun yıllar uygulanan tecrit politikası sonrasında kütüphanelerde büyük bir kaynak boşluğu meydana gelmişti. Arap dünyasından gelen yeni literatür, yerli hocalar ve gençleri dinî kaynak boşluğu sorunundan kurtarmış ama bu durumun menfi tesiri de büyük olmuştur.¹⁵²

XIX. asrın başlarından beri kültürel ve dinî bir diriliş hamlesine girişen Türkistan Müslümanları, bir taraftan ateistleştirme politikasıyla mücadele ederken, diğer taraftan da İslâm'ın gerçek anlamda bölgenin inanç dokusuna uygun olarak gelişmesi için birtakım faaliyetler yürütmüşlerdir. Fakat bütün çabalara rağmen bölgenin inanç dokusuna uygun olmayan, nakilciliğin öne çıktığı Selefî karakterdeki düşüncenin etkisinin önüne geçilememiştir. Bunda Müslümanların kendi eksiklikleri yanında Sovyet yönetici ve akademisyenlerinin de yönlendirme çabalarının payı büyüktür. Buradaki önemli sebeplerinden biri de, Sovyet idaresinin Müslümanlara yönelik politikalarındaki tutarsızlık ve belirsizliği olmuştur.¹⁵³

¹⁴⁹ Maraş, "Günümüzde Rusya Federasyonu'nda Din Algısı", s. 1639.

¹⁵⁰ Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri", s. 1295.

¹⁵¹ SADUM (Sredne Aziatskoe Duhovleniye Upravleniye Musulman), 1943 yılında Orta Asya'da resmi bir dini idare olarak kurulan kurumdur. Sovyetlerin İkinci Dünya Savaşı'na girişinin getirdiği bir zorunluluk olarak, Stalin'in dinle barıştığını gösteren siyasetinin bir parçasıydı.

¹⁵² Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri", s. 1295.

¹⁵³ Maraş, "Günümüzde Rusya Federasyonu'nda Din Algısı", s. 1632.

Sovyet rejiminin uyguladığı ateizm ve din karşıtı politikalar, toplumda büyük bir inanç boşluğu oluşturmuştur. Ama Müslüman toplum dininden vazgeçmeyerek, sembolik düzeyde de olsa dinini yaşamaya ve korumaya özen göstermiştir.¹⁵⁴ Zira Bolşevik Devrimi'nin başından beri dinsizlik Ruslaşmak ile aynı görüldüğü için Müslümanlık bir sıfat, siyasî ve kültürel bir kavram olarak görülmekteydi.¹⁵⁵ Bu yüzden bölge halkı, dinî ibâdetleri yerine getirmese de, kendilerinin ateist veya kâfir olarak tanımlanmalarını istememişlerdir. Çünkü bu tanımlama, sosyal ve psikolojik baskıların yanı sıra, geleneksel Müslüman toplumdaki dışlanmayı da beraberinde getiriyordu.¹⁵⁶ Dolayısıyla din, asgari seviyede de olsa halkın özel hayatında ve örf adetlerinde yaşamaya devam etti.¹⁵⁷ Ancak dine karşı verilen bu mücadelede Türkistan halkının % kaçının gerçek anlamda ateist olduğu yahut ateist olarak tanımlandığı konusunda ortak bir görüş bulunmamaktadır. Çünkü Sovyet rejiminin baskıları bölge Müslümanlarını takkiye yapmaya zorladığı için, Türkistan halkının dindarlık seviyelerini tespit etmek zorlaşmıştır. Bunun yanında, Türkistanlıların çoğunluğunun dinî defin işlerini yaptırmaları ve mezarlıklarını Hıristiyanlarınkinden ayrı tutmaları, resmî nikâhın (Zaks) yanında dinî nikâhı da gizlice yaptırmaları ve hiç terk etmedikleri dinî uygulamalardan olan sünnet olma gibi uygulamaların devam etmesi, dindarlığın subjektif unsurlarının korunduğunu göstermektedir.¹⁵⁸ Konuyla ilgili Sovyetlerin son dönemlerinde yapılan bir araştırmada, halk arasında ateist oranının %21,5 olduğu bildirilmektedir.¹⁵⁹ Ancak Sovyet araştırmacılarının verdikleri bilgilerin tarafsızlıktan uzak olduğu düşünüldüğünde, dinsizleştirme oranının daha da az olduğu söylenebilir.

Kırgız halkı da SSCB döneminde diğer cumhuriyetler gibi devlet ateizmi içinde yaşamışlardır. Bugün Kırgızistan Cumhuriyeti'nin resmî dini İslâm'dır. Ülkede

¹⁵⁴ Pay, "Kırgızistan'da İslam'ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi", s. 1801.

¹⁵⁵ Ali Yıldız Musahan, "Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (İLTED), Erzurum 2015/2, sayı: 44, s. 233.

¹⁵⁶ Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 308.

¹⁵⁷ Narkeeva, *Günümüz Kırgızistan'ında İslami Kuruluşların Faaliyetleri*, s. 53.

¹⁵⁸ Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 307.

¹⁵⁹ Cuma B. Bazarbayev, *Sekularizatsiia Naseleniia Sosialistiçeskoï Karakalpakı*, Nukus, 1973. ss. 50-51.

%92,6¹⁶⁰ Müslüman, bir başka kaynaktaki¹⁶¹ ise halkın %86,8'i Müslüman, %8-11¹⁶² Hıristiyan, %4 ateist olduğu bildirilmektedir.¹⁶³

Kırgızistan bağımsızlığına kavuştuktan sonra, ülkede İslâmlaşma trendi hızla yükseldi. Bu durum, oranları en az olan ateist ideolojideki vatandaşları rahatsız etmiştir. Çünkü Kırgızistan Orta Asya'da ateistlerin en rahat olduğu ülkedir. Bunu Düşünce Özgürlüğü (Freedom of Thought Report) adlı kuruluşun 2017 de açıkladığı raporda da görmek mümkündür. Rapora göre, 2017 yılında dünyadaki yedi ülkede ateistlere ve dindar olmayanlara ağır baskılar yapıldı. Bu ülkelerin Hindistan, Moritanya, Malezya, Maldivler, Pakistan, Suudi Arabistan ve Sudan olduğu bildirildi. Benzer şekilde raporda 85 ülke ise ateistlere karşı ciddi ihlaller kategorisinde yer almaktadır. Bu ülkelerin başında Rusya, Kazakistan, Polonya, Tacikistan, Türkiye, Türkmenistan, Özbekistan ve benzeri ülkeler gelmektedir.¹⁶⁴

Günümüzde “Svettik Radikalistler”¹⁶⁵ olarak anılan bu kesim, minarelerde okunan ezanlara, giyim-kuşama ve sakal-sarığa karşı tepkilerini dile getirmektedirler. Ateist düşüncedeki bu kesimin ekseriyetini yaşlı kuşaktaki insanlar oluşturmaktadır. Ayrıca ülkede “Tenirçiler” (Gök Tengri'ye inananlar) diye bilinen bir başka ideolojiye sahip kesim de özellikle Müslümanlara karşı ateistlerle aynı cephede yer almaktadırlar. Ülkedeki bu ideolojik çekişmenin tekrar canlanmasının ana sebebinin, halk arasında değişik ülkelerden gelen ve çeşitli dinî görüşlere, farklı giyim-kuşam tarzına sahip grupların çoğalmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu zihniyetteki insanların dine ve İslâm'a karşı çıkmalarının ana sebeplerinden biri olarak onların İslâm hakkında yeterli ve sağlıklı bilgiye sahip olmayışı da vardır. Ayrıca son zamanlarda Kırgızistan'da Müslümanlaşmanın hızlı bir şekilde artması, Komünist ideolojiyle büyüyen vatandaşları tedirgin etmiş olabilir.

¹⁶⁰ Bulan İnstitute for Peace İnnovations, İslam Kırgızstandın Egemenlik Cıdarında (İnfografika), 2017, *bulaninstitute.org*, (21.01.2017) p.1. Ancak bu veri gerçeklikten biraz uzak olduğu düşünülmektedir. Çünkü diğer din mensuplarının da oranlarına baktığımızda Müslümanlar, halkın ancak %80'ni oluşturduğunu görmekteyiz.

¹⁶¹ Geniş bilgi için: Joshua Project, <https://joshuaproject.net/countries/KG>

¹⁶² Bu bilgi, Uluslararası Din Özgürlüğü örgütünün (UDÖ) 2004-2007 yıllarına ait verilerde belirtilmektedir.

¹⁶³ Bugubaev, “İslam'ın Orta Asya ve Kırgızistan'daki Dinamikleri”, s. 3.

¹⁶⁴ Dünya Bülteni Haber Merkezi, “Ateistlerin En Rahat Olduğu Ülke Kırgızistan”, 2017, [://www.dunyabulteni.net/m/haber/413239/ateistlerin-en-rahat-oldugu-ulke-kirgizistan](http://www.dunyabulteni.net/m/haber/413239/ateistlerin-en-rahat-oldugu-ulke-kirgizistan), (10. 01. 2018).

¹⁶⁵ Daniyar Muradilov, *Religiovnnoe Obrazovanie v Mejdunarodnih Otnaşeniyah Kırgızstana i Tursii*, Bişkek, 2012, s. 19.

1.5. BAĞIMSIZLIK DÖNEMİ YENİDEN YAPILANMADA KIRGIZİSTAN'DA DİN- DEVLET İLİŞKİLERİ

İslâm ile tanışmaları X. yüzyılda başlayıp XVII. yüzyılda tamamlanan Kırgızlar, bu süreçte meydana gelen istilalardan İslâmî kimliklerini korumayı başarmış olup Sovyetler'in dinsizleştirme politikalarına da aynı hassasiyet ve kararlılıkla direnmişlerdir. Ancak, dinî ve millî özgürlüklerine, kendilerine mahsus önemli dinî kurumların büyük bir bölümüne de bağımsızlık döneminde kavuşmuşlardır.

SSCB'nin çökmesi, bağımsızlığını kazanan diğer cumhuriyetler gibi Kırgızistan'ı da siyasî ve dinî alanda bir dizi kararlar almaya ve bir ideoloji oluşturmaya zorlamıştır. Yakın tarihe kadar Sovyet devletine bağlı olup 1991'de egemenliğini kazanan Kırgız Cumhuriyeti, birçok alanda yeniden yapılanma sürecine girmiştir.¹⁶⁶ Fakat Kırgızlar, geçmişi İslâm olan ama yıllardır Komünist rejim ile yönetilen Kırgızistan'ın din-devlet ilişkilerini yeniden yapılandırmada, eski bir SSCB devleti olmanın yanı sıra, bir Müslüman ülke olma ve henüz yeni bağımsız bir devlet olmanın artıları ve eksileriyle yola çıkmak zorunda kalmıştır.¹⁶⁷ Kurumların gelişmesi ve yapılanması uzun yıllar aldığından bu süreç Kırgızistan'da halen devam etmektedir. Dinin hem birey hem toplum açısından önemli bir yer işgal etmesi sebebiyle devlet-din ilişkileri, bazı tartışmalardan sonra bugünkü duruma gelmiştir. Çünkü ateizmi Sovyet rejiminin ayrılmaz ve değiştirilmez esaslarından biri kabul eden bazı gruplar, yeni dönemde dinin toplumsal bir olgu olduğunu kabul etmeyip, dine hak ettiği değeri verme konusunda direnmişlerdir. Din uleması ise, dine karşı resmî tavrın yumuşaması için görüşlerini ortaya koyarak, kamuoyunu aydınlatmaya çalışmıştır. Burada resmi ulema dinin gerekliliğinin devlete olumlu katkıları olacağını, Orta Asya halklarının geçmiş kültürünün en önemli unsurlarından olması nedeniyle ve hala bu niteliğini koruduğunu hatırlatmıştır.¹⁶⁸ Bunun üzerine hem tarihî hem sosyolojik açıdan bu değişim-gelişim-yapılanma üçgeninin gerekliliği kanaati oluştu ve değişiklikler yapıldı. Bu bağlamda din-devlet ilişkisi başlığı altında, Sovyet sonrası Kırgızistan'daki devlet politikasının din ve kurumları ile olan faaliyet ve ilişkilerini, Komünist sistem sonrası nasıl bir

¹⁶⁶ Bugubaev, "İslam'ın Orta Asya ve Kırgızistan'daki Dinamikleri", s. 3

¹⁶⁷ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 150.

¹⁶⁸ Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, "About İslam and İts Role in Our Society", *Muslims of Soviet East*, 1991/2, ss. 5-8.

yönetme biçiminin tercih edildiği ve ne tür uygulamalara gidildiği,¹⁶⁹ konusundaki sorulara özellikle SSCB döneminin son yıllarından günümüze kadarki süreçte cevap aranmalıdır.

Yeni dönemde, genelde dinin özelde İslâm'ın Kırgızistan'daki yerini belirleyen faktörleri iç ve dış faktörler olarak iki başlıkta ele alabiliriz.

1.5.1. İÇ FAKTÖRLER

a. Siyasetçiler ve Bilim Adamlarının Tutumu

Ülkedeki din-devlet ilişkilerini belirlerken, devlet adamlarının dinle ilgili genel tutumuna bakıldığında; dinin toplum içinde önemli bir role sahip olduğunu düşündükleri ve dine karşı geçmişte uygulanan baskıların da yanlış olduğu şeklinde bir kanıya sahip oldukları görülmektedir. Ülke aydınlarının bir kısmı da toplumda dine olan ihtiyacın farkına vararak, bağımsızlığın ilk yıllarından itibaren (1992) orta öğretim müfredatına İman Sabagı (İman Dersi) adıyla yeni bir dersin dâhil edilmesi çalışmalarına başlamışlardır.¹⁷⁰ Bu bağlamda bölge devletleri gibi Kırgızistan hükümeti de din ve vicdan özgürlüğü bağlamında, din-devlet ilişkilerinin laik çizgide kalmasına özen göstermiştir.¹⁷¹ Bu tutum ülkedeki siyasî ve sosyal istikrarın sağlanması bakımından da önem arz etmiştir.¹⁷² Böylece Sovyet dönemindeki din-devlet ilişkilerinin, dinin lehine biraz yumuşatılarak devam ettirilmesi birçok alandaki düzenlemelerle meydana gelmiştir. Bunlar: “Anayasa, uluslararası anlaşmalar, Ceza ve Medeni Kanunlar, 31 Aralık 2008'e kadar yürürlükte kalan 1991 "İnanç Özgürlüğü ve Dini Kurumlar ile İlgili" Kanun ve günümüzde yürürlükte olan "Kırgızistan'da İnanç Özgürlüğü ve Dini Kurumlar ile İlgili" kanun başta olmak üzere diğer kanunlar ve devlet organlarının yayınladığı düzenlemeler şeklinde olmuştur.”¹⁷³ Dinin resmî düzeyde kurumsallaşması ve din-devlet ilişkilerinin yeniden yapılandırılması için bu kanunî düzenlemelere ilişkin tartışmalar Mayıs 1993'e kadar sürmüştür.¹⁷⁴ Böylece ilk Anayasa'nın metni 5 Mayıs 1993'te Cogorku Keneş (Kırgız Parlamentosu) tarafından kabul edilmiştir. 1993'te kabul edilen bu Anayasa'nın 1. Maddesinin 1. Bendinde Kırgız

¹⁶⁹ Mametbek Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2009, s. 6.

¹⁷⁰ *I-X Klasstarda İman Sabagın Okutuumun Bolcolduu Programası*, (1992-1993 Okuu Cılı Uçun), Oş, 1992, S. 3.

¹⁷¹ Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, s. 83.

¹⁷² Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 156.

¹⁷³ Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, s. 81.

¹⁷⁴ Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, s. 82.

Cumhuriyeti'nin temel yapılanma biçimi, "Laik, hukuk devletine dayanan egemen, üniter ve demokratik bir cumhuriyet olarak tanımlanmıştır." Bunun yanında herkese inanma ve inancının gereklerini yerine getirme hakkı tanıyan düzenleme de 1993 tarihli Kırgızistan Cumhuriyeti Anayasası'nın 16. Maddesinin 2. Bendinde¹⁷⁵ şu ifadelerle açıklanmıştır.

- Herkes herhangi bir dine inanabilir veya hiçbir dine inanmayabilir.
- Herkes dini örf ve adetlerini yerine getirme özgürlüğüne sahiptir.
- Herkes dini düşüncelerini, basın ve yayın yoluyla açıkça söyleyebilir.

Anayasa'nın din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili 5. maddesinde¹⁷⁶ ise din-devlet ilişkileri şöyle belirlenmektedir:

- Dinî kurumlar devletten ayrılmıştır ve bu teşkilatlar kanunları ihlal etmedikçe devlet onların işlerine müdahale etmez.
- Kimsenin inancı diğer dinî inançlardan daha üstün tutulamaz ve bu dinî tercihi yüzünden de aşağılanamaz.
- Herhangi bir kısıtlama getirilmeyeceği gibi dinî teşkilatların faaliyetlerine veya ateizm propagandasına da devlet önceki gibi maddi yardımda bulunmaz.

Ancak, aynı maddenin 3. fıkrasına göre;

- Kırgız Cumhuriyeti'nde dinî temele dayalı siyasî parti kurulamaz.
- Dini teşkilatlar siyasî amaç ve görevler güdemaz, devletin faaliyetlerine de müdahale edemez.

Bu kanunla, devlet dinin siyasete alet edilmesini önleyerek dinî referanslara dayanan siyasî partilerin kurulmasını da yasaklamıştır.¹⁷⁷ Bu dönemde Kırgızistan'da, dinî referanslara dayalı siyasî proje sunan herhangi yapılanma veya siyasî parti de ortaya çıkmamıştır.¹⁷⁸ Zaten toplam nüfusu 4,5milyon civarında olan ve bunun da %45'ini diğer milletlerin ve diğer din mensuplarının oluşturduğu bir ülkede, dinî referanslara dayanan bir siyasî partinin başarılı olması pek mümkün değildi.

¹⁷⁵. *Kırgız Respublikasının Konstitusiyası*, Bişkek, 1993, 12.

¹⁷⁶. *Din Tutuu Erkindigi cana Din Uyumdarı Cönündö Kırgız Respublikasının Zakonu*, Madde 5, Kırgız Tuusu 1992/22 (20123)

¹⁷⁷. *Din Tutuu Erkindigi cana Din Uyumdarı Cönündö Kırgız Respublikasının Zakonu*, Madde 5, Kırgız Tuusu, 1992/22 (20123)

¹⁷⁸ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 155.

1.5.2. DIŞ FAKTÖRLER

Yeni dönemde Kırgızistan'da dine yaklaşım ve din-devlet ilişkilerini belirlemede iç faktörler kadar dış faktörler de etkili olmuştur. Zira Kırgız Cumhuriyeti Anayasası'nın 16. maddesinin 1. bendinde konuyla ilgili şu ifadeler geçmektedir:

- Kırgız Cumhuriyeti, uluslararası hukukun genel olarak tanınan prensiplerini, normlarını ve insan haklarını tanır.
- Kırgız Cumhuriyeti, devletlerarası anlaşmalara ve sözleşmelere uygun olarak onaylanan temel insan hak ve özgürlükleri tanır ve taahhüt eder.

Bu maddelerle, bütün değişikliklerin çağdaş anayasanın ilgili maddeleri ve uluslararası temel insan hakları metinlerine uygunluğu arz edilmektedir.¹⁷⁹ Bunların yanında dünya ile siyasî, ekonomik ve kültürel entegrasyonun sağlanması, dünya kamuoyunda kendini kabul ettirmesi bakımından da Batıyla uyumluluk içinde olunmalıydı. Bütün bu nedenlerden dolayı Kırgızistan, Batı'nın yanı sıra İslâm dünyasının da önemli bir bölümünden dışlanmayacak şekilde iç siyasetini oluşturmalıydı.¹⁸⁰

İslâm dünyasında, Kırgızistan'ın yeniden yapılanmasında etkili olabilecek ülkeler İran, Hindistan-Pakistan, Suudi Arabistan ve Türkiye gibi ülkelerdi.¹⁸¹

Kırgızlar tarihten günümüze Suudi Arabistan'la çok fazla ilişki içerisinde olmamıştır. Aynı zamanda Suudi Arabistan'ın başını çektiği Vehhâbî/Selefi İslâm yorumu da Hanefi-Sufi çizgideki Kırgızlar için oldukça yabancıdır. Bunun yanında İran da Kırgızistan'da etkili olamazdı, çünkü İran'ın Sünnî bir çizgide olmamasının yanı sıra kültürel açıdan da Kırgızistan'a yakınlığı bulunmamakta idi. İran'daki teokratik yönetim sistemi de Kırgızların devlet geleneğine aykırı ve uzak sebeplerden biriydi.¹⁸²

Bölgedeki halk Müslümanlığının kalbi olan medreseler, Rus istilasıyla birlikte uzun yıllar Hint havzasından beslenmek durumunda kaldıkları için, bu yönelim bölgenin İslâm geleneğine muhafazakâr bir hüviyet kazandırmıştı. Dolayısıyla Türkistan uleması, 1866'da Hindistan'da ortaya çıkan Hanefi-Tasavvufi çizgideki Diyobendiyeye ekolüne de yabancı değillerdi. Asya Sünniliğine yakın olan bu ekol, din-devlet ilişkilerini belirlemede pek etkili olamasa da, bölgenin Şia ve Selefi yaklaşımların uzağında kalmasını sağlamıştır.¹⁸³ Günümüzde de tebliğ cemaati

¹⁷⁹ Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, s. 82.

¹⁸⁰ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 156.

¹⁸¹ Muradilov, *Religiovnnoe Obrazovanie v Mejdunarodnih Otnaşeniyah Kırgızstana*, ss. 47-48.

¹⁸² Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, ss. 156-157.

¹⁸³ Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri", s. 1291.

bağlamında yüzlerce Kırgızistanlı, Hindistan ve Pakistan'a davete (tebliğ) ve dinî eğitim almaya gitmektedir. Hâlihazırdaki Kırgızistan Müslümanlarının Müftüsü (DİB) Maksatbek Toktomuşev'in¹⁸⁴ Pakistan'da dinî tahsilini tamamlamış olması buna bir örnektir.

Bu seçeneklerin yanında Batı'nın da sıcak baktığı laik çizgideki Türkiye örneği, Kırgızların yabancı olmadığı bir modeldi. Dahası Kırgızistan'ın Türkiye ile ortak dinî, etnik ve kültürel değerleri bulunmaktaydı. Bütün bu sebeplerden dolayı Türkiye'den Kırgızistan'a yönelik dinî destek Diyanet ile sağlanmış olup, Türkiye merkezli dinî cemaatler ve Türkiye Diyaneti tarafından temsil edilen birçok dinî kurumun Kırgızistan'da faaliyet yapmasına olanak sağlanmıştır.¹⁸⁵ Böylece Sovyet döneminde oluşan dinî ve manevî boşluğun kapatılması için, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı başta olmak üzere açılan özel okullar, öğrenci yurtları, yetimhaneler ve ev açıp o evlerde hizmet vermekle işe başlayan cemaatlerden Fethullah Gülen Cemaati, Süleyman Efendi Cemaati, Sami Efendi Cemaati, Aziz Mahmut Hodayı Vakfı ve Nursiler Cemaati gibi çeşitli gruplar faaliyet göstermektedir.¹⁸⁶ Zikredilen Türkiye menşeli cemaatlerden Fethullah Gülen cemaati hariç kalanlar Kırgız devleti ile uyumlu ve akredite bir şekilde faaliyetlerine devam etmektedirler. Kırgız devleti Türkiye ile dostane ilişkiler çerçevesinde Gülen cemaatinin faaliyetlerine önceki gibi destekte bulunmasa da, büyük oranda sınırlandırmış olmakla beraber cemaat düşük profilli olarak faaliyetlerine devam etmektedir. Yani Kırgız devletinin Gülen cemaatine karşı resmî ve pratikte herhangi bir yasaklayıcı tutumu henüz söz konusu değildir.

Din ve vicdan özgürlüğüne geniş bir alan tanıyan Kırgız hükümeti, söz konusu yasalar çerçevesinde dinî inanç ve dinî teşkilatlarla ilgili de yasal düzenlemeler getirmiştir. Söz konusu dinî haklardan bahseden yasalardan bazıları şunlardır:¹⁸⁷

Din Seçme Özgürlüğü ve Dinî Teşkilatlar Yönünde Kırgız Cumhuriyeti'nin Kanunu'nun 2. maddesinde inanç ve ibâdet hakkı konusunda:

¹⁸⁴ 1996-2005 yıllarında Pakistan'daki "Madrasa Arabiya Rayvand" Üniversitesi mezunudur. Geniş bilgi için: "Kırgızstandıktardın Çet Ölkölordön İslamiy Diniy Bilim Aluuu: Kırdaldık Analiz", *Bulan İnstitutu-Kırgızstandın Din İşteri Boyunça Mamleketik Komissiyası, Aralık, 2017, s. 9, <http://bulaninstitute.org/wp-content/uploads/2017/12/Report-Religious-Education-abroad-in-Kyrgyz.pdf>*

¹⁸⁵ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 157.

¹⁸⁶ Suat Cebeci, "Kırgızistan'da Dini Durum ve Sovyet Sonrası Dini gelişmeyi Besleyen Etkenler", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, C. 5, S. 3, s. 110.

¹⁸⁷ Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, ss. 82-88.

- Kırgız Cumhuriyeti Anayasasınca her vatandaş din edinme ve dininin gereklerini yerine getirme özgürlüğüne sahiptir.
- Tek başına veya başkalarıyla bir dini kabul edebilir veya hiçbir dine girmeme özgürlüğüne sahiptir.
- Ebeveynler çocuklarını kendi dinî inancına göre terbiye etme hakkına sahiptirler.
- Vatandaşlar dinî veya ateist görüşlerini yaymada özgürler ama dinî tebliğ yaparken veya ateistik propaganda esnasında karşısındakini zorlayamazlar.

Söz konusu kanunun 6. maddesinde de dinî eğitim hakkı şöyle düzenlenmiştir:

- Okul dinî kurumlardan ayrıldığı gibi Kırgızistan'daki devlet eğitim sistemi de dinî kurumlardan ayrılmıştır.
- Fakat vatandaşlar hangi dinî görüşten olursa olsun istediği eğitimi alma hakkına sahiptirler.

Bu yasayla daha önce karşılaştıkları engeller aşılarak, Kırgızistan'da ilk defa dinî okullar açma hakkı sağlanmıştır.

Ayrıca Din Seçme ve Dinî Teşkilatlar Yönündeki Çıkarılan Kanun'da dinî teşkilatlar kurma ve bunların faaliyetleri hakkında (madde-7), dinî merasimleri ifa hakkı (madde-15), bireylere ve dinî kurumlara dinî yayın hakkı (madde-16) tanınmıştır.

Din ve vicdan özgürlüğü konusunda yeni adımlar atılsa da, Sovyet dönemindeki dinî kurumların hukuki statüsü konusunda bir değişikliğe gidilmemiştir. Böylece bağımsızlık sonrasında da din cemaat işi olarak kabul edilerek, Sovyet dönemindeki tutum devam ettirilmiştir. 1991'den sonra da dinî örgütlenme cemaatlere bırakıldığı için, ülkede kendi dinî kurumlarını kuran çok sayıda cemaat ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu kurumlar, kanunlar çerçevesinde teşkilatlanmaya girişmişlerdir.¹⁸⁸ Bu dinî teşkilatların en büyük ve faal olanı Taşkent'teki Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresine bağlı olan Kırgızistan Müslümanları Kadılığı idi. Orta Asya halkının birliğinin büyük ölçüde bozulmasına sebep olan SSCB'nin dağılma süreci, diğer dinî idareler gibi Taşkent'teki Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresi'nin de dağılmasına sebep olmuştur. Bunun üzerine Kırgızistan Müslümanları Kadılığı da 1993'te Taşkent'teki Dinî İdareden ayrılarak, kısa adı Müftiyat olan Kırgızistan

¹⁸⁸ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 167.

Müslümanları Dinî İdaresini kurmuşlardır.¹⁸⁹ Dinî alanda Müslümanların ihtiyaçlarına cevap vermek, onların kurumsal bir çerçevede temsilini sağlamak amacıyla kurulan bu teşkilat, ülke Müslümanlarının tümünü birleştiren ve temsil eden tek dinî merkezdir.¹⁹⁰ Dinî teşkilatların faaliyetlerine devlet maddi yardımda bulunmadığı için, KMDİ önemli ölçüde maddi sıkıntılarla karşı karşıya kalmaktadır. Çünkü KMDİ, ülkedeki bütün cami ve dinî eğitim kurumlarını yönetmekte, uygun dinî kaynakları temin etmede laik kanunlar karşısında sorumluluk üstlenmektedir. KMDİ bu maddi sorunları genellikle halktan toplanan fitre sadakalarla ve yurt dışından gelen yardımlarla çözmektedir.¹⁹¹

Mart 1996'da dinî teşkilatlarla devlet arasında bir aracı kurum olarak, "Kırgız Cumhuriyeti Hükümetinin Yapısı ve Kuruluşu Yönünde" adlı kararlar, "Kırgızistan Cumhuriyeti Hükümeti Huzurundaki Din İşleri Devlet Komisyonu"¹⁹² kurulmuştur. Ülkede Din İşleri Komisyonu olarak bilinen bu kurum, sadece İslâmî kurumları değil bütün dinî teşkilatların faaliyetlerini kontrol altına almaktadır. Bununla beraber "Kırgız Cumhuriyeti Vatandaşlarının Din Seçme Özgürlüğünü ve Yasak Konulmasına İlişkin Hukuklarını Yürürlüğe Koyma Hakkında Tedbirler" adıyla, 14 Kasım 1996'da çıkarılan kararda şu haklar ve görevler verilmiştir¹⁹³ Din İşleri Komisyonluğuna:

- Din ve vicdan özgürlüğünü sağlayan hukuki düzenlemelerin ihlal edilip edilmediği ve hükümetin dinî kurumlarla ilgili çıkardığı kararlarını denetlemek.
- Bütün dinî teşkilatların ve yurt dışından gelip Kırgızistan'da dinî faaliyet yapan kurumların tescili.
- Dinî birimlerin (cami, sinagog, kilise) tescili ve izni.
- Bütün din eğitimi kurumlarının faaliyetleri ve okul müfredatının tescili.
- Bu kurum halkın birliğine, sağlığına, devletin güvenliğine, kamu düzenine ve genel kurallara uymayan ve zarar veren tüm birim ve kurumların faaliyetlerini durdurabilir.

Sözünü ettiğimiz düzenlemelerle getirilen dinî haklar, Kırgızistan Müslümanlarını senelerdir mücadele vermelerine rağmen elde edemedikleri haklarına kavuşturmuştur. Kazanılan bu hak ve özgürlüklerle imkânlar genişlemiş, toplumun din ve manevî yapısı

¹⁸⁹ Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, s. 95.

¹⁹⁰ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 174.

¹⁹¹ Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, s. 96.

¹⁹² "Kırgız Respublikasının Ökmötünün Strukturası cana Kuramı Cönündö" Kırgız Respublikasının Prezidentinin Ukazı, *Erkin Too*, Mart, 1996, No. 6.

¹⁹³ "Kırgız Respublikasındaki Dini Uyumdardı Eseptik Kattoo Cönündö Ubaktılıu Cobo", *Erkin Too*, 27 Kasım-3 Aralık 1996/136-137.

değişmeye ve gelişmeye başlamıştır.¹⁹⁴ Bu değişimde toplumun dış etkenlere, özellikle batılı misyonerlere, siyasal İslamcı gruplara, İslam ülkelerinden gelen kontrolsüz sermayeye maruz kalması etkili olmuştur. Dinî yapılanmadaki dış aktörlerin rolünü, ülkenin ve toplumun gelecek ve emniyeti bakımından muhtaralı gören devlet, çareyi egemenliğin alındığı birinci senelerinde tanınan özgürlük alanlarını daraltmada ve dini kontrol altına almada bulmuştur. Din İşleri Komisyonu gibi kurumsal yapıların oluşturulması ise, devletin dinî yönünü tek yanlı olarak tertip etmek ve yönetmek istediği varsayımın bir göstergesidir.¹⁹⁵ Hükümetin din alanıyla ilgili kısıtlayıcı ve denetleyici yöntem tadili, Ocak 2009’da çıkarılan Din Kanunu ile daha da ileri gitmiştir. Değiştirilen bu din konseptinde, laikliğe aykırı bir şekilde devletin belirli bazı dinleri himayesine alması ve desteklenmesi öngörülmektedir. Başka bir ifadeyle bu düzenleme, “geleneksel dinler” ve “geleneksel olmayan dinler” ayırımına dayalı yapılmıştır. Bu bağlamda “Rus Ortodoks Kilisesi” ve “Sünnî İslâm”ın geleneksel dinler olarak adlandırılarak desteklenmesi sağlanmıştır.¹⁹⁶ Ancak bu ayrımcılığı demokrat bulan ve hak ve hukuka aykırı olmadığını savunanlar da az değildir. Zira ülke nüfusunun ekseriyetinin Sünnî Müslümanlar ve Ortodoks Hıristiyanlar’dan oluşmasının, bu kanunun düzenlenmesinde daha çok etkili olduğunun bir göstergesidir. Ancak, dinî faaliyetlerin neler olduğunun yeterince açıklığa kavuşturulmaması, yetki ve sorumlulukların tam olarak belirlenmemiş olması, hükümet ile dinî idareler arasında zaman zaman gerginliklere yol açmaktadır.¹⁹⁷

Bağımsızlık sonrası, dinde, dinî alanda değişim ve gelişimler hız kazanmıştır. Bağımsızlık öncesi ülke içinde faal olan cami sayısı 39 ve kilise sayısı 25 iken, 26 sene içinde camilerin sayısı 2743 olup %70 oranında artış olmuştur. Kilise sayısı ise 365’e¹⁹⁸ yükselmiştir. Camilerin çoğu son 16 sene içinde kurulmuş olup, sayı olarak Kırgızistan’ın güney bölgesindeki camiler ülkedeki tüm camilerin %68’ni oluşturmaktadır.¹⁹⁹ Bugün ülkede toplam 3257 dinî kurum, kuruluş ve cami resmi olarak faaliyet yapmaktadır. Bu kurumların 2856’sı İslamî kurumlardır ve 399’u

¹⁹⁴ Bugubaev, “İslam’ın Orta Asya ve Kırgızistandaki Dinamikleri”, s. 4.

¹⁹⁵ Myrzabaev, *Kırgızistan’da Din-Devlet İlişkileri*, s. 113.

¹⁹⁶ Myrzabaev, *Kırgızistan’da Din-Devlet İlişkileri*, s. 330.

¹⁹⁷ Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, s. 161.

¹⁹⁸ Bu Kırgızistan’daki bütün Hıristiyan mezheplerinin kilise ve ibadethanelerinin sayısıdır.

¹⁹⁹ “İİM: Egemenlülük Algandan Beri Meçittin Sanı %70 Arttı”, *Sputnik Kırgızistan/Rossia*, 21.11.2016, <https://sputnik.kg/Kyrgyzstan/20161121/1030395116/mechitterdin-sany-70-ehsege-koboju.html>, (20.12.2018).

Hıristiyanlara aittir. Bahaîlere ait 12 kurum, Yahudi ve Budistlerin ise birer tane ibadethanesi bulunmaktadır.²⁰⁰ Ülkedeki dinî alanla ilgili diğer detaylar aşağıda konularına göre açıklanacaktır.



²⁰⁰. “İslamizasiya Kirgizii İdet Bezkontrol’no I Stremitel’nımı Tempami: Eksperti”, *Analitika-Ruh Media*, 16.10.2018, <http://ruh.kg/2018/10/16/islamizatsiya-kgizii-idet-beskontrolno-i-stremitelnyimi-tempami-ekspertyi/>, (20.12.2018).

İKİNCİ BÖLÜM

SELEFİLİĞİN KIRGIZİSTAN'A GİRİŞİ

2.1. SELEFİLİK

2.1.1. SELEFİLİĞİN TANIMI

Selef kelimesi lügatte “ilk gelenler”; Selefiyye de “ilk âlimler, geçmiş İslam büyükleri” anlamına gelmektedir. Bu terim, “akaidde ve nasda varid olanı müteşâbihatı ile birlikte aynen kabul edip teşbih ve tescime düşmemekle beraber te’vile de gitmeyen ehl-i sünnet-i hassayı ifade eder”.²⁰¹ Buna göre Selefi ifadesi, teknik anlamda Hz. Peygamber Efendimiz ve onun zamanında yaşayan sahâbe nesli, sonra onlara tabi olan tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn’in görüşlerine bağlı olanlardır.²⁰² Selefler ise, İslâm düşüncesinde ilk nesil olan sahâbe, sonra tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn’in görüşlerine bağlı kalınmasını savunan düşünce ve zihniyetteki kişilerdir.²⁰³ Yani Selefiyye, geçmiş din bilginleri, İslam’ın ilk önderleri ve mazideki mütedeyyin insanlarca uygulanan mezhep ve izlenen minval anlamına gelmektedir.²⁰⁴

Selefiyye mezhebinin bu ilk üç nesle tabi olmak fikri, Kurân-ı Kerîmdeki şu âyet-i kerimeye dayandırılmaktadır:²⁰⁵

*“İslâm’ı ilk önce kabul eden Muhâcir ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır. Allah onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır.”*²⁰⁶

²⁰¹. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi: Giriş*, 5. B, İstanbul, Damla Yayınevi, 1993, s. 113.

²⁰². Adem Apak, “İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüvenleri”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (ed.) Ahmet Kavas, 1. B, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 39; M. İlyas Bozkurt, “Selefilik Tarihsel Gelişimi ve Felsefi Altyapısı”, *Tesam Akademi Dergisi*, C. 3, S. 1, Ocak 2016, s.11.

²⁰³. A. Ali-Zade, “Salafizm”, *İslamskiy Ensiklopedičeskiy Slovar, İzdt. Ansar, 2007, s. 632*; Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik: Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*, 1. B, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 20016, s. 11.

²⁰⁴. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, 9. B, İstanbul, Dergah Yayınları, 2015, s. 29.

²⁰⁵. Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Türkiye Diyanet Vakfı e-Yayınevi, C. 3, Ankara 2016, ss. 51-52

²⁰⁶. Tevbe, 9/100.

Oysa bu âyette zikredilen ilk Müslümanlar, İslâmiyet'in ilk yıllarında, yani Mekke'de Müslüman olanlar (Muhâcir) ve onlara Medine'ye hicretlerinde ev sahipliği yapan, ekmeğini bölüşen Medineli ilk Müslümanlar olan Ensardır. Ayetteki “sonra onlara tabi olanlar” ifadesi ise, o gün yaşayan diğer sahâbelerdir. Çünkü ilk Müslüman olan muhacir ve ensar, kurulan İslâm teşkilatının ilk üst yönetim kadrolarını oluşturduğu için, diğer Müslümanlara manevi ve içtimai yönde önderlik etmekte idiler. Dolayısıyla geriye kalan Müslümanlar dinlerini öğrenme ve yaşamada sahâbenin önderlerini takip etmişlerdir. Yani Kur'ân “*sâbikûnel evvelîn*” diye ilk üç nesli değil, muhacir ve ensarı taltif etmektedir.²⁰⁷

Hz. Peygambere atfedilen bir hadiste de, “en hayırlı nesiller, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesli”²⁰⁸ olarak belirtilmektedir. Yani bunların yaşadığı İslâmiyet doğru İslâmiyet'tir. Bu nesillerin İslâm'ı anlayış ve uygulayış şeklini almak, Selefî dinî akımın başlıca esaslarındandır.²⁰⁹

Âyet ve hadisler başta olmak üzere ilk nesillerin dinî anlayışını şekillendiren ve yansıtan rivâyetlerin kaynaklığında İslâm'ı yaşadıkları için ve “din rivâyetlerden, yani asardan ibarettir” görüşünde oldukları için “Ehl-i eser, Ehl-i Hadîs, Ehli Sünnet vel Cemaat, Ehl-i Hadîs ve's-Sünne, Ehlü'l-hak, Sıfâtiyye, İsbâtiyye, Selefiyye, Hanbeliyye, Zâhiriyye”²¹⁰ gibi isimler Selefiler tarafından benimsenmiş diğer adlardır. Muhalifleri ise onlara “Haşeviye, Mücassime ve Müşebbihe” gibi isimler vermişlerdir.²¹¹ Ama Selefiyye bu gibi isimleri birer suçlama olarak görüp reddetmiştir.

İşte bu sebeplerden dolayı, âyet ve hadislerde geçen o sâlih insanların fikirleri, yaşam şekilleri Müslüman coğrafyada büyük bir saygı görmüş ve onların izinden gitmek, onlar gibi yaşamak ahlaki bir davranış olarak kabul görmüştür. Ancak Selefî sâlihîn'in görüş ve uygulamalarını bazı kişi ve gruplar, zamanla bir saygıdan öte onu hukuki ve dinî hayatlarının merkezine koyarak, yöntemsel bir esas niteliğine taşımışlardır. Selefiyye bu noktada, İslâm'ın ilk üç nesline geçmişte yaşanan bir İslâmî model olarak değil, bizzat İslâm'ın parçası olarak bakmış, korunması için mücadele

²⁰⁷. Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, ss. 51-52; Yaşar Ünal, “Selefî Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Temmuz-Aralık 2015, C. 18, S. 47, s. 74; Bozkurt, “Selefiliğin Tarihsel gelişimi”, s. 11.

²⁰⁸ Bkz. El-Buhari, “Fedailü'l-ashab”, 1; Müslim, “Fedail”, 210-4.

²⁰⁹ Büyükkara, “Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri”, s. 1293.

²¹⁰ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, s. 11.

²¹¹ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 30.

vermiştir. Burada öncekilere bağlı ve mütedeyyin bir düşünceye sahip olan Selefiliğin, İslâm düşünce tarihinin ilk yıllarında oluşan ayrı bir hizip ya da görüş olmayıp, daha çok Kur'an ve sünnetin açıklanması esnasında ortaya çıkan bir yorum, bir yaklaşım olduğu unutulmamalıdır.²¹² Yani Selefiliğin ilk üç neslin dinde takip ettikleri yol olmayıp, daha sonra gelenlerin rivâyete dayalı oluşturdukları bir din anlayışı olarak "Selefiyye" kavramının ortaya çıktığını söyleyebiliriz.²¹³

2.1.2. SELEFİLİĞİN TARİHSEL SERÜVENİ

Yukarıda da değinildiği gibi, başlangıçta Selefiyye kavramı yerine Ehl-i eser veya Ashâbü'l-hadîs kavramları kullanılmıştır. Dolayısıyla İlk dönem âlimlerinin eserlerinde Selefiyye kavramının kullanıldığına dair bir iz rastlanmamaktadır. "Selefilik" kavramının kullanılmaya başlanması ve bu halini alıp bir harekete dönüşmesi ve sistemleşmesi İbn Teymiyye (ö. h. 728 - m. 1328) döneminde olmuştur.²¹⁴ Bu hareketin doğuşunun veya ortaya çıkışının belli başlı sebeplerinden bazıları da şunlardır:

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Horasan'dan İspanya'ya kadar gerçekleşen fetihlerle beraber fethedilen yerlerdeki farklı inanç, düşünce ve milliyete sahip insanlar kabul etmek veya tenkit etmek amacıyla İslâm'la yakından alakadar olmuşlardır. Duruma sessiz kalmayan Cehmiyye ve Mu'tezile mensupları, hicri II. asırdan itibaren İslâm'ı eleştiren bu zümrelerle düşünsel mücadeleye girerek, bazen de muhataplarının kavrayabileceği tarzda açıklamalar yaparak, onların fikirlerine değinip hatalarını ortaya çıkarmıştır. Bunun üzerine, kendilerini "ashâbü'l-hadîs" addeden bir kısım İslâm uleması, ilk Müslümanların girmedikleri, üzerinde durmadığı "tâdil", "temsil" ve "Allah'ın subûtî sıfatları" gibi konuların tartışılmasını ve bunları tartışırken kullanılan akıl ve kıyas gibi yöntemleri bidat sayarak bu alanda reddiyeler yazmıştır.²¹⁵

Mehmet Zeki İşcan ise, ilk Müslümanlara ve onların yolundan gidenlere uyma planının asıl maksadının, "acem" anlayışının yaygınlaşması, Arap zevk ve zihniyetinin kaybolmaya yüz tutması karşısında, "Arap aklı"na uygun bir tarzı hâkim kılma kaygısı olduğunu söylemektedir.²¹⁶

²¹². Ünal, "Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine", s. 56; Koca, *İslam Düşüncesinde Seleflik*, s. 12.

²¹³ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslam Köktenciliğinin Tarihi Temelleri*, 6. B, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2017, s. 28.

²¹⁴ A. "Ali-Zade, "Salafizm", s. 633; Ünal, "Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine", s. 56.

²¹⁵. Özervarlı, "Selefiyye", s. 399; A. Ali-Zade, *Salafizm*, s. 632.

²¹⁶. İşcan, *Selefilik*, s. 71.

Hicri I. yüzyılın sonlarına doğru Kur'an ve sünnetin te'vili ve nasları kavrayış sırasında görüş ve içtihadı müracaat edilmesi meselesinde, ikinci nesil Müslümanlarından olan fıkıh ve hadis bilginleri arasında bir takım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Başlangıçta mıntıka (bölge) ve âlimlerin görüş ayrılığı ile ilgili zuhur eden "Ehl-i Hicaz" ve "Ehl-i Irak" ayrımı, hicri II. yüzyıldan itibaren "Ehl-i eser" ve "Ehl-i re'y" tarzında bilimsel bir ayrışmaya dönüşmüştür.²¹⁷

Halefin yer yer akla dayandırdığı dinî yorumları, Kur'an ve sünnetten ziyade itikat ve fıkıh mezhep imamlarının görüşlerini esas alıp mezhepleşmeleri, hadislere müstenit züht ve takva hayatını yaşamak yerine dinî hayatlarını tarikat öğretileriyle bütünleştirmeleri, Ehl-i Hadîs taraftarlarınca "bid'at ve dalalet" diye vasıflandırılmıştır. Kendisini Ehl-i Sünnet'in biricik mümessili olarak gören Selefî akım, böylece mutlak hakikatin kendisi tarafından temsil edildiğine inanmaktadır. Böylelikle, değişen zamanın zorladığı değişimin tabi bir neticesi olarak, gelişim, dönüşüm ve çeşitliliğe karşı tahammülsüz ve katı karakterli bir anlayış ortaya çıkmıştır.²¹⁸

Diğer bir bakış açısına göre Selefîlik, Emevî yönetiminin işine yarayan bir din anlayışıdır. Emevîler çeşitli saiklerin etkisiyle Selefî düşüncüyü desteklemişlerdir. Bu anlayışa göre, Emevî Devletinin kurulmasıyla Peygamber Efendimizden (sav) beri yaşana gelen Kur'an İslâm'ı yani fitrata dayanan Hanif İslâm'ı son bulmuştur. İktidara gelen Muâviye, rejimini ve hâkimiyetini devam ettirebilmek için, mevcut din anlayışında bazı değişikliklere girişmiştir. Çünkü Emevîlerin en mühim muhalifi Hz. Ali'nin taraftarları idi. Ve bunların en önemli silahı da Kur'an ve Hz. Peygamberin en yakını olan Hz. Ali idi. Dolayısıyla mevcut muhalefeti bastırabilmek için mevcut dinî anlayışın kendi iktidarına hizmet edecek şekilde ayarlanması gerekiyordu. İşte Emevî rejimi bunu yapmış ve kendi iktidarına yakın ve dost gördüğü din adamları ile dinî bir teşkilatlanmaya giderek, dinî medreseleri rejimin kontrolü altına alarak kendi rejimine uygun din adamlarını yetiştirerek bunu gerçekleştirmiştir. Geriye mevcut dünya görüşünü âyet ve hadislerle desteklemek ve o görüşlerin sıhhatini ispat etmek kalacaktı ki, işte burada Kur'an merkezli İslâm yerine hadis merkezli İslâm anlayışına geçilmiştir. Çünkü o gün itibariyle birkaç küçük fasikül hariç hadisler henüz yazılı hale getirilmemişti. Dolayısıyla, büyük bir kısmı insan hafızasında veraset yoluyla intikal eden hadisler kontrol edilebilirdi. Böylece hadis merkezli, selef-i sâlihînin görüşlerini

²¹⁷ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, s. 13.

²¹⁸ Büyükkara, , "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri", s. 1293.

savunan ve kat'i doğruluğuna inanan, Arap milliyetçiliğini ve geleneklerini ön plana çıkartan ve hatta dinin unsurları haline getiren, akli ve pozitif bilimleri küçümseyen bir dünya görüşüne sahip din adamları yetiştirilmiştir. O günün şartlarında yetişen ve Selefiyyenin kurucuları olarak bilinen İmam Mâlik ve Ahmed bin Hanbel gibi âlimler özünde son derece samimi ve ihlâslı insanlardı. Emevî iktidarının medreselerinde eğitim almaları, onların gerçekten hadisin dinin ana kaynağı olduğuna inanan birer âlim olarak yetişmelerine neden olmuştur. Yani önce bir dinî akım (Selefilik) ortaya çıkmış, o dinî akım insanlar arasında yayılıp geliştikten sonra bir devlet kurmuş değildir. Tam tersine, Emevî Devleti ve o devlete ait sistem, bir dünya görüşü belirleyip, o görüşe uygun din adamları yetiştirmiştir. Nihâyet bir müddet sonra gerçekten Selefiyye metodunun İslâm'ın en doğal ve en orijinal şekli olduğuna inanan, diğer İslâm anlayışlarının batıl ve sapık olduğuna karar veren, hadise, habere ve ilk Selef âlimlerinin yorumlarına dayanan bir din anlayışı ortaya çıkmıştır.²¹⁹

İslâm düşünce hareketinin geçirdiği dönemler, İcmal devri, Tafsil devri ve dinî ve siyasî bir akım olarak Selefilik diye üç dönemde incelenebilir. Şöyle ki:

Birinci Dönem, İcmal devri: Bu devire eski Selefiler dönemi veya Ehl-i Sünnet-i Hâssa dönemi de denilmektedir. Özellikle Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/938) ve Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile birlikte, yani h. IV. asırdan itibaren akide alanında Ehl-i Sünnet düşüncesinde yeni bir dönem başlamıştır.²²⁰ Dolayısıyla bu dönemi de ikiye ayırmak mümkündür. H. IV. Yüzyılın ilk çeyreğinde Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelam akımları kurulmadan evvelki Selefiler: Ehl-i Sünnet-i Hâssa dönemi de denilen bu devirdeki Ehl-i Sünnet geleneğinin ilk âlimlerinin Selefiyye'den olduğu söylenir ve Ehl-i Sünnetin tamamına Selef mezhebi adı verilmektedir.²²¹

A. Ehl-i Sünnet-i Âmme dönemi: Bu isim, genel manada bütün Sünnilere, özel manada ise Eş'arî ve Mâtürîdî akımlarına mensup kişilere verilen isimdir.²²² Ehl-i Sünneti Hâssa içerisinde yer alan ve çoğunluğu Ahmed bin Hanbel'in (ö. 241/855) taraftarlarından oluşan zümre, daha yeni yeni ortaya çıkan ve ana ilkeleri şekillenmeye başlayan bu Sünnî mezhebe, yani Ehl-i Sünnet-i

²¹⁹. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (çev. Mehmet Keskin), C. VIII, İstanbul, 1995, s. 45; C. IX, s. 350; Ünal, "Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine", ss. 62-72; Bozkurt, "Selefliğin Tarihsel Gelişimi", ss. 13-15.

²²⁰ Koca, *İslam Düşüncesinde Seleflik*, s. 14.

²²¹ Ethem Ruhi Fırlıklı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 3. B, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014, s. 143; Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 30.

²²² İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara, Umran Yayınevi, 1981, s. 61.

Âmme'ye karşı çıkararak, gerçek Ehl-i Sünnetin temsilcilerinin kendileri olduğunu savunmuşlardır.²²³ Bu dönemdeki Halefîyye, Selefîyye'nin aksine müteşâbih âyetler üzerinde düşünmenin, anlamaya çalışmanın ve âyeti âyetle te'vîl etmenin, yani muhkem âyetlerin ışığında müteşâbihleri tefsir etmenin Kur'ân mantığına ters olmadığını savunan ve taklitten kurtularak, akıl yürüterek, delilleriyle İslâm'ı öğrenmenin de dinin emri olduğunu kabul edenlerin yoludur.²²⁴

İkinci Dönem, Tafsil devri: Bu dönemden itibaren Selefîlik düşüncesi, Hanbelî mezhebine mensup İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile birlikte metodolojik bir ilke ve muhafazakâr bir yaklaşım tarzı olmaktan çıkıp, sistematik ve tutarlı bir bütünlüğe kavuşturulmuştur.²²⁵ İbn Teymiyye eski Selefîlerin girmedikleri ve girmeyi uygun görmedikleri konuların içine dalarak geniş açıklamalar yapmış ve Selefîliğe kelim, tasavvuf ve felsefe gibi alanlar karşısında alternatif bir seviye kazandırmıştır.²²⁶

Üçüncü dönem, Vehhâbîlik: Bu dönem Arap Yarımadası'ndaki Necid bölgesinde dünyaya gelen Muhammed b. Abdülvehhâb'ın²²⁷ (ö. 1206/1792) önderliğinde, küçük bir bedevi emirliğinden büyük bir devletin ideolojisinin Selefîlik olarak kabul edilmesiyle başlayan siyasî Selefîliği teşkil eder.²²⁸ Böylece Suudi Arabistan Krallığı'nın kurulmasıyla devlet düzeyinde temsil edilen ve yayılmaya başlayan Vehhâbîlik, İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde ve "Klasik Selefîyye" hareketleri üzerinde de tesirini göstermiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın başlattığı bu hareket zamanla bir ölçüde yumuşamış, eski sert ve katı tutumunu kısmen de olsa gevşetmiştir. Vehhâbîlik hareketi, ortaya çıktığı günden itibaren yayılma çabası içinde bulunarak, Mısır, Cezayir, Libya, Yemen, Suriye, Sudan, Hindistan gibi geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Ayrıca İbn Abdülvehhâb, İslâm dünyasının problemlerini çözmeye mevcut kelim ve tasavvuf düşüncesini eksik bularak, yeni ve çağdaş bir Selefîliği savunan XIX. yüzyıllarda ortaya çıkan İslâm âlemindeki yenilikçi önderlere örnek teşkil etmiştir.

²²³ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, ss.14-15.

²²⁴ Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 148.

²²⁵ A. Ali-Zade, "Salafizm", s. 633; Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, s. 16.

²²⁶ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 31.

²²⁷ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvandan Cüheyman'a: Suudi Arabistan ve Vehhâbîlik*, 4. B, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016, s. 21.

²²⁸ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, s. 18.

Muhammed b. Abdülvehhab'ın etki alanının oldukça geniş olduğu görülmektedir. Hindistan'da Ahmed b. İrfân, Ferâiziyye hareketi ve Nizar Ali hareketi, Mısır'da Reşîd Rızâ, Cem'iyet-i Hayriyye ve İhvân-ı Müslimîn hareketleri, Sudan'da Mehdî hareketi, Libya'da Senûsî hareketi ve bunların yanısıra Cezayir, Bağdat, Tunus, Sumatra gibi birçok İslam ülkesinde ortaya çıkan dinî hareketler ve reformist şahsiyetler Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirlerinden etkilenmişlerdir.²²⁹ Vehhâbîlik, Kuzey Afrika'dan Uzak Doğu'ya kadar uzayan bir coğrafyaya etkisini ulaştırabilmiş olsa da, hâla çağdaş bir İslamî hareket olma noktasına gelememiştir.²³⁰

Elbette ana hatlarıyla belirttiğimiz bu Selefîyye hareketlerinin tamamen tek tip bir görüşe sahip oldukları söylenemez. Birçok noktada birbirlerinden farklı yanları vardır. Ancak ortak paydada buluştukları görüşleri de azımsanmayacak ölçüdedir.

2.1.3. SELEFİYYE'NİN İLKELERİ

Selefîyye'nin takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve tefviz olmak üzere yedi temel ilkesi vardır. Takdis Allah'ı kötü sıfatlardan tenzih etmektir. Tasdik ise tüm güzel sıfatların Allaha ait olduğunu kabul etmek ve Allah'tan ve Resulünden gelen her şeyi tam bir teslimiyetle tasdik etmek ve tartışmamaktır. Aczi itiraf ise, İnsanın aczini bilmesi gerektiğine işaret eder. Zira insanlar Yüce Allah'la ilgili her şeyi anlayamayabilir, kavrayamayabilir. Allah Teâlâ varlık olarak insan aklını aşar. Sükût ilkesi bir Müslümanın sükût etmesi gerektiğini, yani müşkil ve müteşâbih nass konusunda konuşmaması, soru sormaması ve susması gerektiğine işaret eder. Bu konularda ehil kişilerin verdiği kısa ve öz bilgilerle yetinilmelidir. İmsak, manaları anlaşılmayan naslar üzerinde aklî tasarruf ve yorumlar yapmamaktır. Keff ilkesi anlaşılması zor olan ayetler üzerinde kafa yormamak, açıklama yapmamaktır. Son ilke olan Tefviz ilkesi ise konuyu marifet ehline teslim etmek anlamına gelir. Mümin bir ayeti anlayamadığı zaman, “âyet anlaşılmaz değildir, ben onu anlayamıyorum” şeklinde düşünmelidir.²³¹

²²⁹ Mehmet Çelenk, *Muhammed B. Abdülvehhab'ın Hayatı ve İtikadi Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1999, ss. 109-117.

²³⁰ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 31.

²³¹ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, s. 15; İşcan, *Selefîlik*, ss. 30-31.

2.1.4. SELEFİYYE’NİN KURUCULARI

Selefiyye veya Ashâbü’l-hadîs, Ömer b. Abdülazîz (ö. 679/720) döneminde idealize edilmiş, kendisine bir sistem olarak dinî içerik kazandırılmıştır. O bir Arap düşünce disiplini yaratmak gayesiyle geçmişin izlerini tespiti yönelmiş, dinî ve siyasî bir otorite olarak “İhyâ-i Sünnet ve itfâ-i bid’at” (Sünneti diriltme ve yenilikleri/bidatleri yok etme) üzerinde yoğunlaşmıştır. Onunla birlikte “değişik yollar” karşısında “Müminlerin yolunun tespiti”, siyasî ve kültürel bir proje haline getirilmiştir. Belki bu aşamaya bitişik olarak Selefiyye, “Ehl-i Sünnet” ve “Ehl-i eser” kavramlarıyla anılmaya başlamıştır.²³²

Hadis taraftarlarının temsil ettiği din görüşünün hicî II. asrın ortasından itibaren en önemli temsilcilerinden bazılarının, geçmiş sünenlerin tespitini “din edinme” olarak addeden Süfyân es-Sevrî²³³ (ö. 161/778), “görüş”e uymayı sapıklık sayan el-Evzâî (ö. 157/774) ve “din”i, önceden gelenlerin bıraktıklarına boyun eğme ve bir itaat formu tarzında açıklayan Mâlik b. Enes (ö. 179/795) olduğu söylenebilir.²³⁴ Hadis taraftarlarının rivâyete dayalı din anlayışlarını hicri III. yüzyıla taşıyan isimlerden birinin de İmam Şâfi olduğu söylenmektedir. Şâfi, İslâm düşüncesinde “yeni bir metodun” kurucusu olarak tanınsa da, onun “Allah’ın hükümleri ile elçisinin hükümleri arasında herhangi bir fark olmadığını ve her ikisinin de aynı konumda bulunduğunu” belirtmesi gibi fikirleri, onu bir hadis taraftarı olarak göstermektedir.²³⁵ Onun İslam dünyasına kazandırdığı “yeni metot” ise, İşcan’a göre hadis taraftarlığının rey taraftarlığı karşısında tutunabilmesinin yolunu öğretmiştir.²³⁶

Hadis taraftarlarının II. yüzyıldaki serüvenine rağmen “Selefe uyma” söyleminin merkezindeki isim Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) sayılmaktadır. Çünkü Ahmed b. Hanbel’in, Abbâsî Halifeliği döneminde yaşanan “Mihne” olaylarında üstlendiği rol ve duruşu, Ashâbü’l-Hadis taraftarları arasında Ahmed b. Hanbel isminin parlamasına neden olmuştur.²³⁷ Ayrıca Ahmed b. Hanbel’in hadis toplayıp onları rivayet etmekle

²³² Ünal, “Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine”, s. 56; İşcan, *Selefilik*, s. 56.

²³³ İşcan *Selefilik*, s. 73; Geniş bilgi için bkz: İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muhtelefi’l Hadis, Tashih: Muhammed Zühri en-Neccar*, Darul-Ceyl, Beyrut, 1976, s. 286.

²³⁴ İşcan, *Selefilik*, s. 73

²³⁵ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, s. 54.

²³⁶ İşcan, *Selefilik*, s. 124.

²³⁷ Çelenk, *Muhammed B. Abdulvehhab’ın Hayatı ve İtikadi Görüşleri*, s. 18.

yetinmeyip, fikhî meselelerde de açıklamalar yapmış olması, onu Selefiyye mezhebinin amelde ve fıkhîta lideri konumuna getirmiştir.²³⁸

Selefilik'in ikinci yükseliş dönemi H. VII. yüzyılda İbn Teymiyye ile ve üçüncü yükseliş dönemi Muhammed b. Abdülvehhâb ile devam etmiştir. Şöyle ki; İbn Teymiyye ve takipçileri Selefi düşüncüyü sistemleştirip temellendirmiş,²³⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb da bunu siyasî bir harekete dönüştürmüştür. Bu iki Selefi âlim özellikle Allah'ın birliği, yani tevhit üzerinde durarak tevhidi tevhdü'r-rubûbiyye (Allahın varlığında ve fiillerinde bir olduğuna, O'nun eşi ve benzeri olmadığına inanmak),Tevhdü'l-ulûhiyye (yapılan tüm ibadetlerin sadece Allah için yapılması gerektiğine vurgu yapan bu tevhide ibadet tevhidi de denilebilir), Tevhîd-i esmâ ve sıfât (Kur'an ve sünnette zikredilen Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının tamamını olduğu gibi kabul etmek) şeklinde üç kısma ayırmışlardır.²⁴⁰ Başka bir deyişle Selefiyye anlayışının kavramsal içeriği İbn Teymiyye ve takipçileri tarafından oluşturulup günümüze aktarılmıştır. Nitekim günümüz Selefilikine göre de esercilerin kurucusu olarak bilinen Ahmed b. Hanbel'den sonra Selefilik'in ikinci imamı İbn Teymiyye'dir.²⁴¹ Üçüncü dönemin kurucusu ve aynı zamanda en büyük temsilcisi olan Muhammed b. Abdülvehhâb Selefilik sistemine entelektüel derinlik bağlamında fazla bir şey kazandırmamıştır. Onun öne çıkan vasfı Selefi doktrini bir aksiyona ve politik iktidar düzlemine taşımış olmasıdır.

2.2. SELEFİLİKİN GENEL KAREKTERİSTİĞİ VE EHLİ HADİS VE EHLİ REY PROBLEMİ

2.2.1. SELEFİLİKİN GENEL KAREKTERİSTİĞİ

İslâm düşünce tarihinde Selefilik başlangıçta tutucu bir dinî yaklaşım tarzı ve bilimsel bir ilke iken, sonradan İbn Teymiyye ile sistematik kontekste sahip bir görüşe, siyasallaşan bir dinî mezhebe ve böylece dışlamacı, katı ve tahammülsüz bir yapıya

²³⁸. Adem Apak, "Tarihte ve Günümüzde Selefilik", *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, İstanbul, <http://ktp.isam.org.tr>, (29.01.2018), s. 42.

²³⁹. Adem Apak, "İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 1. B, ed Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s. 43.

²⁴⁰. Rifat Türkel, *Vehhâbîlik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar)*, (Doktora Tezi), İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013 ss. 35-43.

²⁴¹ İşcan, *Selefilik*, s. 32.

dönüşmüştür. Böylelikle “Selefilik” dendiğinde, neyin ve kimlerin onu temsil ettiğinin anlaşılması gerektiği hususunda çeşitli tereddütler oluşmuştur.²⁴²

Selefiler, dünyevi sorunları, meseleleri kendi çerçevesinde değerlendirmeyip, nasstan çözüm arayan, saadeti gelecekte aramayıp hep bir “altın çağ” hasretiyle yaşayan bir zihniyettir. Onlar, Allah’ın semalarda olduğuna inanarak, somutlaştırılmış, günlükleştirilmiş bir Allah anlayışına sahiptirler. Hz. Peygamber’i (sav) de örnek bir insan olmaktan çıkartıp, kusursuz ve en mükemmel biri olarak algırlar. Aynı zamanda insan aklını inkâr ederek, rey, görüş, tasavvuf ve kelama karşı çıkararak, bunları bid’at olarak addederler. Selefiler, amelsiz imanı kabul etmeyerek eksilip yükselmeyen iman görüşüne katılmayan, kendi düşüncelerine uymayan fikirleri süslü bir terim olan “Cehm’ilik” ile damgalayan bir akımdır.²⁴³

Selefilik’in bid’at aleyhtarlığı bağlamında bir de, الاتباع خير من الابتداء, yani tâbi olmak yeni bir şey söylemekten, yeni bir şey üretmekten daha hayırlıdır sözünü hatırlatmakta fayda vardır.²⁴⁴

Eserci düşüncedeki bu akım, “Resulullah’ın hadisleri aynı Kur’ân âyetleri gibidir, hiçbir fark yoktur, ikisi de vahiydir” deyip, buna da Necm suresinin 4. âyetini delil olarak göstermektedirler. Nitekim hadis âyeti neshedebilir diyerek, Selefî ve Selefîn ortaya koyduğu âsarı, Kur’ân’ında üzerinde dinin usulünü ve fûrunu belirleyen bir otorite haline getirmişlerdir.²⁴⁵

Selefilik’in esaslarından bir diğeri de, düşünceyi taklit zincirinden kurtarmak ve dinî inanç ve ilkeleri geleneksel yorum ve ilavelerden temizlemektir. Yani Selefîn anladığı yolla, başlangıçtaki şekliyle dini anlamaktır. 3. nesil Selefleri ise, Batı’nın bilimsel ve teknik ilerleyişinin etkisinde kalarak eğitim, yönetim ve siyasette modernleşme taraftarıdır.²⁴⁶

Selefî zihniyet bu anlamda yaşadığımız zaman ve gelecekte değil geçmişten beslenen bir düşüncedir. Selef ulemasından sâdır olan ve günümüz Seleflerinin bir din söylemine dönüştürdüğü aşağıdaki sözler bunun en büyük delilidir:

²⁴² Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, s. 25.

²⁴³ İşcan, *Selefilik*, ss. 167-241.

²⁴⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, 1. B, Dergah Yayınları, İstanbul, 1979, s. 45.

²⁴⁵ Ünal, “Selefî Zihnînin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine”, ss. 59-60; İşcan, *Selefilik*, s. 75; Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, ss. 52-55; Bozkurt, “Selefilik”, s. 16.

²⁴⁶ Özervarlı, “Selefiyye”, s. 401.

“Bugün dininizi tamamladım...(Mâide, 5/3) meâlindeki âyetin nâzil olduğu gün dinde olmayan meseleler bugün de dinden değildir.”²⁴⁷ (İmam Mâlik)

İbn Uyeyne'nin re'y bid'atının ortaya çıkışını mevâlîye bağlayarak şöyle dediği nakledilir: “Ebû Hanîfe meydana çıkana kadar Kûfe ehlinin durumu mutedildi.”²⁴⁸ Yine bu konuda, “Ebû Hanîfe ümmetin mevalilerindedir. Annesi Sundi, babası Nebati'dir. Zaten rey bid'atini çıkaran üç kişidir ki bunların hepsi de ümmetin kölelerindedir. Medine'de Rabia, Basra'da Osman el-Betti ve Kufe'de de Ebû Hanîfe'dir”²⁴⁹ dediği aktarılmaktadır.

“Bedir Gazilerinin bilmedikleri bir şey dinden değildir.”²⁵⁰ (Said b. Cübeyr)

Ehl-i hadisin önde gelen savunucularından biri olan Evzaî'ye (ö.157/77) göre “Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır.”²⁵¹ Yukarıdaki sözleri tarihsel değerini ve konumunu göz önünde bulundurarak değerlendirmeyen, eleştiri süzgecinden geçirerek anlamaya çalışmayan ve mutlak doğru olarak kabul eden bir zihniyetin idrak ettiğimiz zamana uygun bir din ve dindarlık tasavvuru geliştirmesi mümkün olmaz.

2.2.2. EHLİ HADİS VE EHLİ REY PROBLEMİ

Peygamber Efendimiz (sav), yirmi üç yıllık Peygamberlik hayatı boyunca hadislerin yazılmasına müsaade etmeyerek, İslâm'ın tek ve yegâne kaynağının Kur'an olarak tutulmasına hassasiyet göstermiştir.²⁵² Allah Resulü'nün bu konudaki hassasiyetinin ve sahâbelerin titizliğinin, ne kadar manidar ve isabetli olduğunu, daha sonraki asırlarda ortaya çıkan “akıl-nakil” tartışmaları ispat etmiştir. Oysa sahâbe-i kirâm, hadisleri Kur'an'ı anlamada ve onun içindeki hükümleri hayata tatbik etmede yardımcı kaynak olarak kullanıyordu. Yani Kur'an İslâm'ın ana kaynağı, hadîs ve akıl ise Kur'an'ı anlamada birer araç mesabesinde idiler. Böylece Resulullah'ın (sav) hadisleri- ki hadislerin çoğunluğu ibâdet ve muâmelâtla ilgilidir, Kur'an'ı açıklayan bir kaynak olarak hafızalarda tutulmuştur. İşte sadece sahih hadisleri kullanarak ve hadîsi

²⁴⁷ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 27.

²⁴⁸ M. Esad Kılıçer, “Ehli-i Rey: II. (VII.) Yüzyılda Ortaya Çıkan Kûfe Merkezli Fıkıh Ekolüne Verilen Ad”, *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 10, s. 523

²⁴⁹ Ünal, “Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine”, s. 72; İşcan, *Selefilik*, s. 70.

²⁵⁰ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 29.

²⁵¹ Mervan Muhammed eş-Şe'âr, *Süneni Evzâi* (ter.ed. Ali Pekcan vd.), Konya 2012, Armağan Kitaplar, s. 33.

²⁵² İşcan, *Selefilik*, ss. 59-64.

Kurân-ı Kerîm'i açıklayıcı bir eser olarak görüp, Kur'ân'ı İslâm'ın ve hayatın merkezine oturtan ve Kur'ân'ı anlamada akla, mantığa, kıyasa ve içtihadı son derece önem veren sahâbe-i kiram tarih sahnesinden çekildikçe, hadîse olan bakış zamanla değişmiş ve maalesef hadîs Kur'ân'a denk tutulmaya, daha sonra da Kur'ân'ın yerine yaşanan dinin ana kaynağı haline getirilmeye başlanmıştır.²⁵³

İslam düşünce tarihinin en önemli tartışmalarından birisi hiç şüphesiz “akıl-nakil” tartışması olmuştur. Bu anlamda Selefiyye'yi diğer İslamî ekollerden ayıran en belirgin özelliklerinden biri de bu “akıl-nakil” meselesindeki tutumlarıdır.²⁵⁴ Selefiler, Mu'tezile mezhebinin aksine, nakli esas alıp, akılı dışlayan bir tavır sergilerler.²⁵⁵ Bu konuda Selefî düşüncedeki bazı âlimlerin “akıl-nakil” hakkında görüşlerini vermek isabetli olacaktır.

Lügatte “tutmak, alıkoymak, bağlamak, engellemek, menetmek” manalarına gelen ve terim olarak da “insanı diğer canlılardan ayıran ve sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi”²⁵⁶ diye tanımlanan akılı, Selefiyye'nin kurucularından olan Ahmed b. Hanbel, “insanoğlunda doğuştan var olan bir tabiat” şeklinde tanımlamıştır. İbn Teymiyye ise, adı gerek araz gerek sıfat olsun, akılı “insanın doğru ve faydalı olanı idrak edip, davranışlarına da bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat” diye nitelemiştir. Eş'arî kelamcılarının Bâkılânî'ye göre ise akıl, “vacip, mümkün ve muhal olan hususları bilmektir.”²⁵⁷

Nakil sözcüğünün lügatteki manası ise, “iletmek, aktarmak, taşımak, anlatmak, hikâyeye etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Bir bakıma dinî metinleri işitme yoluyla aktarmak anlamına da gelen nakil, terim olarak “birisinin sözünü olduğu gibi başkasına aktarmak” demektir. İslâm düşünürlerine göre, nakil yoluyla aktarılan bilgi kaynaklarının başında Kur'ân, sünnet (hadîs) ve icma gelir. Bunlardan Kur'an ise, bütün İslam bilginlerinin ittifakla kabul etmiş oldukları naklî bir delildir. Ancak, hadislerin tümünün naklî delil olup olmaması noktasında İslâm düşünürleri aynı fikirde değillerdir. Burada hadislerin naklî delil olabilmesi için, hadîsin mütevâtir derecesinde olması görüş

²⁵³. Cemil Hakyemez, “İtikadî Mezheplerin Görüşlerini Hadislere Temellendirme Gayretleri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, S. 4, 2003, ss. 60-85; İşcan, *Selefilik*, s.75; Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, s. 51; Muhammet İlyas Bozkurt, *İnhiraf: İslam Mezhepleri Tarihi ve Mezheplerin Analizi*, 1. B, Bursa, Bozkurt Vakfı Yayınları, 2013, ss. 267-275.

²⁵⁴. Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, s. 40.

²⁵⁵. İşcan, *Selefilik*, s. 30.

²⁵⁶. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 4. B, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015, s. 22.

²⁵⁷. Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, s. 41.

birliğiyle kabul edilmişken, Sünnetin sübûtu açısından tevâtür ve ahad olarak ayrılmasının Selefî anlayışça pratikte fazla bir önemi yoktur.²⁵⁸ Seleflerin imamı olan Ahmed b. Hanbel de, Sünneti Kur'ân'ın mana ve delaletini belirleyen bir beyan olarak nitelendirerek, dinin ancak Sünnet yoluyla öğrenilebileceğini savunmuştur.²⁵⁹ Dolayısıyla Selefilere göre nakil kavramı içerisinde hadîs, Kur'ân ile bir tutulmaktadır.²⁶⁰ Bunun dışında icma (ilk üç neslin icması) da Selefî düşüncede naklî delil olarak kabul edilmektedir. İbn Teymiyye'nin ve Ahmed b. Hanbel'in sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in de icmalarını kabul ettiğini aktarması, Selefî düşünce mensuplarının naklî delil olarak Kur'ân ve Sünnetten sonra icmayı kabul ettiklerini göstermektedir.²⁶¹

Selefiyyede nassın ve naklin bir dokunulmazlığa sahip olma imtiyazı olduğu için, ulvî ve mübarek bir bilgi kaynağı olan nakil ve vahiy mutlak olarak hâkim'dir. O sebeptendir ki, akıl ve ilham, âyet, hadis ve ilk üç nesilden gelen beyanlar hakkında yorumda bulunma yetkisine sahip değildir. Söz konusu araçlar sadece nakli anlamaktan ibarettir.²⁶²

Selefler, her ne kadar Kur'an'ı dînin ana kaynağı olarak görseler de, aslında dîni hadîse dayandırmayı ve Kur'ân'ı saf dışı bırakıp, şu sihirli cümle ile "Biz Kur'ân'ı hakkıyla anlayamayız.", "hadis de vahiydir, dolayısı ile hadis Kur'ân'a eşittir" demektedirler.²⁶³ İnsanların Kur'ân'ı hakkıyla anlayamayacakları görüşüne, Selefler Ali İmran suresinin 7. âyetini²⁶⁴ delil göstermektedirler.

"Hadis de vahiydir, dolayısı ile hadis Kur'ân'a eşittir." iddiasını Selefler,

*"O, nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'ân ancak kendisine bildirilen bir vahiydir"*²⁶⁵

Âyetlerine dayandırmaktadırlar. Halbuki Necm sûresinin 4. âyetinden itibaren 14. âyete kadar okuyan herkes görecektir ki bu âyetler kesinlikle hadislerin vahiy

²⁵⁸ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, s. 42.

²⁵⁹ Muhammed Ebu Zehra, *Ahmed İbn Hanbel*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara, 1984, s.240.

²⁶⁰ Ünal, "Selefî Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine", ss. 56-57; Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, ss. 43-51.

²⁶¹ İbn Teymiyye, *el-Musevvede fi Usuli'l-Fıkah*, Kahire, 1983, ss. 283-284.

²⁶² Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, ss. 32-33.

²⁶³ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası (Te'vilü Muhtelifi'l Hadis)*, çev. Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul, 1979, ss. 77-86-94; Muhammed b. İdris Şafiî, *er-Risâle*, (çev.) Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara, 2010, ss. 51-64.

²⁶⁴ *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, ss. 490-504.

²⁶⁵ Necm, 53/3,4

olduğunun delili olamaz. Çünkü bu âyetlerde anlatılmak istenen şey Peygamberin insanlara aktardığı bir söz hakkında “Bu Allah’ın âyetidir, vahiydir” diyorsa o sözün mutlaka vahiy olduğunun teyidi hususudur. Hâşâ Peygamber kendi sözüne “Bu Allah’ın âyetidir, vahiydir” diyerek Allah’a iftira etmez. Selefilere hadis de vahiydir demek suretiyle hadisteki hükümlerin de farz olduğunu söylemişlerdir.²⁶⁶

Bunun dışında “hadis âyeti nesh edebilir” iddiası, yani hadis âyetin hükmünü iptal edebilir, ortadan kaldırabilir diyerek, nesih tekniği ile bazen kendi dünya görüşlerine uymayan âyetlerin hükmünü, hadislerle geçersiz kılmayı başarmışlar ve böylece cahiliye dönemine ait birçok Arap örf, âdet ve geleneklerini dinî bir vecibe haline getirmeyi başarmışlardır.²⁶⁷ Bunu zamanında İmam-ı Azam Ebû Hanîfe görmüş ve ümmeti bu hususta uyarmıştır. Ebû Hanîfe hadîsin âyeti neshedebilmesi konusuna karşı çıkararak şöyle bir açıklama yapmıştır:

“Şüphesiz biz biliyoruz ki, Allah-u Teâlâ Resulünü, insanlar arasında tefrika ve Müslümanları birbirine vuruşturmak için göndermemiştir. Tam tersine Peygamber Efendimiz (sav)’i müminler arasındaki ayrılığı gidermek ve insanlar arasındaki sevgiyi çoğaltmak için bir rahmet olarak göndermiştir. Halbuki onlar, Müslümanlar arasına ihtilâfi hadis rivâyetleriyle sokuyorlar. Bu hadislerin Kur’ân’a ters oluşunu da nesih ve mensuh olması ile açıklıyorlar. Ve ‘vallahî biz hadisi duyduğumuz şekilde rivâyet ediyoruz’ diyorlar. Onlara yazıklar olsun. Kendi akıbetleri ile ilgili ne kadar az özen gösteriyorlar. Öyle ki insanların karşısına çıkıp Kur’ân âyetlerini nesheden rivâyetleri naklediyorlar. Kur’ân’ı ancak Kur’ân nesheder. Hz. Peygamber bir âyeti iki nevi tefsir etmez, mensuh olan âyeti de herkes için mensuhtur. Ayrıca nesih ve mensuh itikatta olmaz. Sadece muâmelâtta emir ve nehiyde cereyan eder.”²⁶⁸

Yukarıda da bahsedildiği gibi, hadis Kur’ân âyeti ile denk olamaz ve Kur’ân’ın bir hükmünü ancak Kur’ân’ın diğer bir âyeti neshedebilir. Hadisler ise, nass bulunan konularda Kur’ân-ı Kerim’e tabii olmak zorunda olduğu ve hadislerin Allah’ın mücmel olarak indirdiği beyanları açıklayıcı birer eser olduğu unutulmamalıdır. Nitekim İslam âlimleri de, naklî delil olabilmesi hususunda mütevâtir hadislerin Kur’an’dan sonraki ikinci delil olması üzerinde ittifak etmişlerdir.²⁶⁹ Tevatür derecesine ulaşmayan (ahad derecesindeki) hadislere ve bu hadislerin istidlal olabilmesi konusuna gelince, Mu’tezile

²⁶⁶. Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, ss. 158-159; İşcan, *Selefilik*, s. 75.

²⁶⁷. İşcan *Selefilik*, ss. 28-60; Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, ss. 51-58; Bozkurt, *İnhiraf*-2, ss. 100-101.

²⁶⁸. İmam-ı Azam, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992, s. 11.

²⁶⁹. Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, ss. 58-61; Bozkurt, *İnhiraf*, s. 110.

âlimlerinin bir kısmı akaitte bu hadisleri bütünüyle reddederken, bir kısmı da bazı şartlarla kabul etmişlerdir. Eş'arî ve Mâtürîdî düşüncesindeki çoğu âlimler ise, mütevatir olmayan hadisleri Kur'ân'a arz edip, Kur'an'ın genel telakkisine uyması şartıyla itikadî meselelerde delil olarak görmüşlerdir.²⁷⁰

Aklın bilgi kaynağı olduğu hususuna gelince, genel olarak kelamcılar bu konuda ittifak etmişlerdir. Aklî hükümlerde ortaya çıkan bazı farklılıkları veya zıtlıkları ise, bizzat aklın kendisinden kaynaklanmayıp, akıl edenin seviyesinden, yani ilmî tefekküre erişememesinden dolayı olduğu fikrindedirler.²⁷¹ Ancak, aklın neleri bilip bilemeyeceği ve nakil karşısındaki yeri hususunda kelamcılar hemfikir değillerdir. Bu konuda Mu'tezile, aklî istidlalin tek başına bir delil olabileceğini, Eş'arîyye ise, aklın nesnenin hüsün-kubuh meselesini bilemeyeceğini, bunun ancak vahiyle bilinebileceğini savunmuşlardır.²⁷²

Mâtürîdî'ler ise, Mu'tezile'nin aksine aklın tek başına yeterli olmadığını, ama Eş'arîyye'nin savunduğu şekilde de aklın devre dışı bırakılamayacağını söylemişlerdir. Mâtürîdîyye'ye göre, gerçek vacip kılan Allah'tır, akıl ise bu icabı açıklayıcı bir işlev olarak görülür.²⁷³ Hasan Onat'ın da dediği gibi, akıl bir şeyin doğru olup olmadığını bilse de, aklın yaptırım gücü yoktur, sadece haber ve sinyal verir. Halbuki aklın doğruları vahyin doğrularıyla bütünleşirse akıl yaptırım gücü kazanır.²⁷⁴

Görüldüğü gibi, “akıl-nakil” tartışması, bir yanda “din bir iman işi, teslimiyet işidir” deyip akılı pasifize eden Selefiyye'yi, bir yanda da akılı ve felsefeyi esas alıp nakle tavrı alan Mu'tezile'yi doğurarak, İslâm âleminde ifrat ve tefritin teşekkülüne neden olmuştur. İşte, başta Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve onun ilmî geleneğini izleyen Mâtürîdîler her türlü siyasi entrikalardan uzak durarak, mahiyetleri belirlenmiş olan bu “akıl” ile “nakil” arasında uzlaştırmacı bir ilişki kurarak, hem akıl hem de sahih hadisi delil olarak kullanmışlardır. Ayrıca Alevî, Hâricî ve Emevî tartışmalarına da taraf

²⁷⁰. Hüseyin Şahin, “Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri”, Kelam Araştırmaları 13/1, *Dergi Park Akademik*, 2015, s. 461; Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, s. 42.

²⁷¹ Nureddin es-Sabuni, *Matürîdî Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, ss. 115-122; Şahin, “Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri”, s. 461.

²⁷². Faruk Görgülü, “Ebu'l Hasen el-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergisi*, C. 51, S. 4, Ekim-Kasım-Aralık 2015, ss. 148-150.

²⁷³ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, s. 45.

²⁷⁴ Hasan Onat, “Yeni Bir İslam Medeniyeti için Maturidi ve Maturidiliğin Önemi”, *Din, Akıl, Bilim*, <http://www.hasanonat.net/index.php/107-yeni-bir-islam-medeniyeti-icin-maturidi-ve-maturidiligin-onemi>, (20.10.2018)

olmayarak, İslâm dünyasını birleştirici bir yaklaşım sergilemişlerdir.²⁷⁵ Ebû Hanîfe'nin bu uzlaştırmacı tavrı "Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat"ın temellerinin atılmasına sebep olmuştur. Ehl-i Sünnet kelimesi, sahâbe ve tâbîfnin din telakkisini ifade etmektedir. Cemaat kelimesi ise, çoğunluğun siyasî temayülüne karşılık gelmektedir.

İşte "akıl-nakil" tartışması şeklindeki bu tartışma, Ehl-i Sünnetin kendi içinde iki kola ayrılmasına sebebiyet vermiştir.

1. Nakilciler- Hadisçiler: Hanbelî, Mâlikî, Selefî.

2. Reyciler: Hanefî, Şâfîî.

"Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat" kavramı, şemsiye bir kavramdır. Bu kavramın içinde gerçekten de farklı mezhepler bulunmaktadır. Mu'tezile, Şia ve Hariciyye gibi mezhepler Ehl-i Sünnetten dışlanırken,²⁷⁶ belli noktalarda Ehl-i Sünnet ile fikrî olarak bir araya gelen akımlara ise "Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat" deyip bu şemsiye kavram içerisinde zikredilmektedir. İşte farklı mezheplere ait düşünceleri Ehl-i Sünnet şemsiyesinin altında birleştiren belli noktalar şunlardır:²⁷⁷

1. Sünnetten taviz verilmemesi.

2. Hem hadisin, hem de aklın delil olarak kullanılması.

3. İmâmet noktasında imamların Kureyş'ten gelmesinin kabul edilmesi.

4. Cemaatten, ana kitleden ayrılmanın doğru olmadığı savunulması.

Reycilerle nakilciler arasındaki en önemli ayrılık muâmelât alanındadır. Selefler hayata dair çoğu şeyi hadis, haber ve eser üzerine oturttuğundan dolayı ortaya çıkan hayat tarzı, Arap kültürüne dayalı, gelenekçi, akla, bilime, sanata ve değişime kapalı ve özellikle de İbn Teymiyye sonrası siyasetle iç içe bir din anlayışı üzerine oturtulmuştur. İtikat ve ibâdet alanında ise, Hanefilerle Selefler'i birbirinden ayıran en belirgin nokta, akıl-bilim ve tevâtür derecesinde olmayan hadislerin istidlalidir. Selefler bu konuda akli ve bilimi öteleyip, bütün dinî konuları hadisle, haberle ve ilk üç neslin beyanları ile açıklamaya çalışmaktadır. Hanefiler ise, sahih hadislerin dışında haber ve eserlerin yerine akıl, bilim ve içtihadı tercih etmektedirler.²⁷⁸

²⁷⁵. Ramazan Altıntaş, "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", *Marife: Bilimsel Birikim*, S. 3, Kış 2005, s. 234.

²⁷⁶ Galip Türcan, "İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 3 Eylül-Aralık 2009, s. 86.

²⁷⁷ Cihan Özaykan, "Ehl-i Sünnet vel-Cemaat Kavramı ve Sosyal Karşılığı", *Bartın Üniversitesi İslam İlimleri Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 3, 2015, ss. 116-117.

²⁷⁸. Bozkurt, *İnhiraf*, s. 275.

Görüldüğü üzere İslam düşünce geleneğinde Selef problemi metot, kaynak, muhteva, kültür ve siyaset olmak üzere çok yönlü bir ilişkiler ağını içine almaktadır. Bu açıdan Selefiliği sadece nasçı ve metne dayalı bir dünya görüşü olarak anlamaya çalışmak hiçbir şekilde bütünü anlamaya imkân vermeyecektir. Öte yandan İslam dünyasının son iki yüz yılda maruz kaldığı kültür ve siyaset dalgalanmaları da itibara alındığında Selefiliğin çok yönlü olarak ele alınması zarureti ortaya çıkmaktadır.

2.3.KIRGIZİSTAN'A SELEFİLİĞİN GİRİŞİ

İslâm, Orta Asya'da yaklaşık on iki asrı aşkın zamandır varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla Orta Asya coğrafyası farklı milletlerin değişik kültür ve özelliklerini İslamla harmanlayarak İslam medeniyetine farklı bir renk katmıştır. Kırgızlar ise, Orta Asya'daki yerleşik topluluklar arasında göçebe hayatı en son terk eden ve İslâmiyet'i de en son kabul eden bir millettir. Bu nedenle, göçebe karakteri oldukça belirgin olan Kırgızların İslâmî bilgisi, Özbek, Tatar ve Uygur gibi diğer Türk boylarına göre çok daha yüzeyseldi. Rus işgaliyle başlayan ve bağımsızlığa kadar uzanan süreçteki İslâm karşıtı politikalar, Kırgızları bazı dinî değerlerden önemli ölçüde uzaklaştırmış ve İslâm'ı daha çok kimlik belirleyici bir unsur haline indirgemıştır. Oluşan manevi boşluk ise, bölge "Halk Müslümanlığından" uzak, yani Hanefî-tasavvufî olmayan düşüncelerle doldurulmaya çalışılmıştır.

Kırgızistan'ın 1991 yılında bağımsızlığını kazanmasıyla diğer komşu ülkelerde olduğu gibi, Kırgız toplumunda da İslâm'a yönelim yüksek oldu ve İslâm'ın toplumsal ve siyasî sahnedeki rolü büyük bir değişim gösterdi.²⁷⁹ Böylece, yitirilmiş bir geçmiş olarak görülen ve hakkında fazlaca derin bilgiye sahip olunmayan İslâmiyet'in toplumdaki görünürlüğü bir anda artmaya başladı. Kırgız toplumunun yaşamakta olduğu bu İslâmî "uyanış" ve senelerdir dinî bilgiden yoksun kalan halkın durumu, fırsatçı misyonerlerin dikkatinden kaçmadı. Ülkedeki siyasî baskıların kalkması, bir taraftan bağımsızlık öncesinde gizli hizmet yapan kurs ve camilerin açıkça faaliyet yapmalarına olanak sağlarken, diğer taraftan da, legal veya illegal bir şekilde ülkeye girip kendi dinî düşüncelerini yaymak isteyen şahıs ve grupların önünü açmıştır.²⁸⁰

²⁷⁹ Farideh Heyat, "Re-islamization in Kyrgyzstan: Gender, New Poverty and the Moral Dimension", *Central Asian Survey*, C. 23, S. 3-4, Aralık 2004, s. 276.

²⁸⁰ İzzet Ahmet Bozbey, "Quo Vadis Kırgızistan: Sovyet Sonrası Kırgızistanda İslami Hareketler", C. 6, S. 11, 2011, s. 23.

Böylelikle, Sovyet rejiminin de kısıtlamaları gibi sebeplerden dolayı, dinî bilgi seviyeleri yok denecek kadar az olan Kırgızistan halkının din konusundaki bilgisi gözle görünür bir şekilde artmaya başlamıştır. Dinî bilgiye ulaşmanın önündeki engellerin kalkmasıyla insanların dindarlaşma sürecinde halka dinini öğretmek için gelen, fakat vatandaşa doğru dinî bilgi öğretip öğretemeyeceği bilinmeyen,²⁸¹ özellikle de asırlardır halk arasında varlığını sürdüren, Hanefî-Mâtürîdîliğin kapsayıcılığı ve ona eşlik eden sufiliğin hoşgörü anlayışından uzak pek çok oluşumun faaliyetleri hızla yayılmaktadır. Merkezi Arap ülkelerinde olan Selefî/Vehhâbîler, Afganistan menşeli Taliban, Pakistan, Hindistan kökenli Deobandîler, sayısal olarak oldukça zayıf olan ve Şiiliği yaymaya çalışan İran Şiiliği ve Türkiye’den gelen diğer cemaatler, Kırgızistan topraklarında faaliyet gösteren başlıca akımlardandır. Bağımsızlık sonrası dönemde Kırgızistan’ın dinî hayatında belirgin olan ve toplumda dini görünür kılan faaliyetlere öncülük eden temel gruplar bunlar olmuştur. Aynı zamanda bu gruplar da kendi içlerinde farklı yaklaşımlara, değerlere, metotlara, amaçlara ve maddi kaynaklara sahiptirler.²⁸² Bu grupları şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

1. Siyasetten uzak durarak halka İslâm’ı öğretmeye çalışanlar.
2. Politik bir varlığa kavuşup siyasî ajandaları doğrultusunda ilerlemeyi hedefleyenler.
3. Hilâfet veya İslâmî bir yönetim anlayışını oturtmak için, mevcut durumu şiddet yoluyla değiştirmeyi amaçlayanlar.
4. İslâmî bir yönetim anlayışını savunan, ancak şiddeti bir araç olarak görmeyenler.
5. Amerika, Rusya ve Avrupa’nın aşırılıkçı veya şiddet taraftarı olarak değerlendirdiği birtakım örgütler. Benzer şekilde bu ülkelerin akredite kabul ettiği ve ılımlı İslam’ın temsilcisi olarak saydıkları bazı örgütler. Örneğin, aşırı ve totaliter olmayan, hoşgörülü, insan haklarına saygılı, yer yer modern, dini siyasallaştırmaya hayli mesafeli bir bakış açısını öne çıkarmayı ve bunu benimsemiş sivil ya da siyasî yapılar olarak Hanefî-tasavvufî dinî gruplar görülürken, Selefiyye gibi dinî gruplar ise, dinî siyasallaştırmaya hayli yakın gruplardan sayılmaktadır.

²⁸¹ Salih Pay, Akif Kılavuz, “Kırgızistan’da Bir Din Eğitimi Kurumu: Medreseler”, Bursa, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, S. 1, 2009, s. 251.

²⁸² Bozbey, “Quo Vadis Kırgızistan”, s. 24.

Bugün Kırgızistan’da açık veya gizli şekilde İslâmî propaganda yapan otuzdan fazla İslâmî grup vardır. Resmî veya gayri resmî yollarla faaliyet yapmakta olan bu çok sayıdaki dinî gruptan sadece bazıları toplumun önemli bir kısmına hitap edebilmektedir. Bunlardan en etkili olanları ise sadece Kırgızistan’da değil bütün Orta Asya’da faaliyet yapan; Hizbü’t-tahrîr, Özbekistan İslâmî Hareketi, Tebliğ Cemaati, Türkiye menşeli bazı cemaatler ve Selefiyye gibi gruplardır.²⁸³ Bu gruplardan bazılarının, ülkeyi İslâm kanunlarıyla yönetilen bir devlete dönüştürmeyi amaçlamaları; Hilafet kurmak ve dünyadaki bütün Müslümanları tek bir halifeliğin etrafında birleştirmeyi hedeflemeleri;²⁸⁴ Ülkedeki sosyal adaletsizlikleri İslâmî yöntemlerle giderme fikri üzerine kurulu gündemleri; Ayrıca, Amerika, İsrail karşıtı söylemleri ve Şii’leri düşman belirlemeleri, genel itibarıyla Selefi/Vehhâbî doktrininden etkilenmiş olmakla beraber, diğer tüm Selefi gruplarla doğrudan veya organik bağlarının olduğunu çağrıştırmaktadır.²⁸⁵

Kırgızistan’daki Tebliğ cemaati ise, barış ve birlikten yana olan, politikadan uzak ve Müslüman olmayanlara dinî tebliğde bulunmayan bir cemaat olarak bilinmektedir. Tebliğ Cemaati, çalışmalarını Müslüman, ama mütedeyyin olmayan insanlara göz göze, diz dize metoduyla sürdüren ve gönüllülük esasına dayanan muhafazakâr bir harekettir.²⁸⁶

Sovyet rejimi sosyalist ve totaliter sistemle İslam dininin birleştirici vasfına büyük bir zarar vermişti. Günümüzde ise İslam dininin barışçı ve uzlaşmacı yönü çoğu Afganistan, Pakistan, Bangladeş ve körfez ülkelerinin din anlayışından ilham alan ve tamamı yegâne doğru din anlayışını temsil etme iddiasında olan gruplarca tahrip edilmektedir. Dolayısıyla, bölgenin sosyolojik ve dinî realitesine uyumlu, yani Hanefi/Mâtürîdî geleneğinin verilerini felsefi (sosyoloji, psikoloji, dinler tarihi) verilerle birlikte öğretmek bir üst bakış açısı sunan resmî kuruluşların çoğalmasına ihtiyaç vardır. Nitekim Kırgızistan’ın geleceği bakımından potansiyel bir tehdit olduğu bilinen ve görülen bu örgütler, doğru İslâm’ı yayma görüntüsü altında Kırgız toplumunu

²⁸³ Bugubaev, “İslam’ın Orta Asya ve Kırgızistan’daki Dinamikleri”, s. 5.

²⁸⁴ Cholpon Chotaeva, “Islam in the Social-Political Context of Kyrgyzstan”, *Central Asia and the Caucasus*, C. 6, S. 24, 2003, ss. 51-52.

²⁸⁵ Hüsnü Ezber Bodur, “Orta Asya’da Militan İslamcı Hareketler ve Vahhabilik”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 7, S. 20, s. 199.

²⁸⁶ Bozbey, “Qua Vadisi Kırgızistan”, s. 30; Mehmet Çelenk, Ulukbek Kalandarov, “Tebliğ Cemaati ve Kırgızistan’daki Faaliyetleri”, *TESAM Akademi Dergisi*, Ocak 2019, Bursa, s. 252.

ayrıştırılmaktadırlar. Zira Seleflerin tasavvufu ve Mâtürîdîliği küfür olarak nitelendirmeleri, hem kalbe hem de akla doğrudan hitap eden düşünce yapılarını tahrif etmektedir. Günümüzde Selefiliğe karşı, Kırgız topraklarında ortaya çıkan Osman el-Oşi'nin şahsında Mâtürîdî akaidi, İmam Serahsi'nin şahsında Hanefî fikhî, Ahmed-i Yesevi'nin önderliğinde gelişen tasavvufî öğretinin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.²⁸⁷

Kırgız toplumu, İslâm'ın farklı görüşteki gruplarıyla bağımsızlıktan sonra tanışmıştır. Kırgızistan'da İslâm'ın öğrenilmesine ve gelişmesine katkı sağlamak için gelen bu unsurlardan biri de Seleflerdi. Nakilciliğin öne çıktığı gelenekçi karakterdeki Selefî düşüncenin Kırgızistan'da faal olmaya başlaması her ne kadar bağımsızlıktan sonra fark edilse de, aslında bu zihniyetin ülkeye çok daha önceden girdiği bilinmektedir.²⁸⁸

Selefilik, sistemleşmiş haliyle, daha çok İbn-i Teymiyye'nin fikirlerine dayanmaktadır. Günümüzde ise, bu yolun takipçileri ve İbn Teymiyye'nin görüşlerine tabi olanlar umumiyetle "Vehhâbi" denildiğini de hatırlatmakta fayda vardır. 18. yüzyılda ortaya çıkan bu "Vehhâbilik" doktrini, İslam âleminin farklı kesimlerinde köktendinciliğin gelişip yayılmasına mahallî ve dolaylı bir şekilde tesir etmiştir. Ancak bu "köktendinci" terimi, bütün aşırılıkçı İslâmî grupları tanımlayan şemsiye bir kavram olarak İngilizler tarafından çıkartılmış ve yayılmıştır. Hindistan'ı sömürdükleri yıllarda, işgale karşı direnen bazı İslâmî hareketlere "köktendinci" damgası vurmaları buna bir örnektir.²⁸⁹ Bazı Rus bilim adamlarının da İngiliz geleneğine dayanarak, Rus işgaline karşı ayaklanan milliyetçi öğeleri Vehhâbilik yanlısı "köktendinci" olarak nitelendirdikleri bilinmektedir. Çoğu Rus bilgini, siyasetçisi ve araştırmacısı ise, köktendinciliğin Orta Asya'ya girişini, kökleri dışarıda olan bazı dinî/siyasî mihrakların misyonerlik çalışmalarına bağlamaktadır. Bunlardan, Stratejik Gelişme Merkezi uzmanlarına göre, "Orta Asya Cumhuriyetleri'nde devletçiliğin zayıflığı ve siyasî mücadelede demokratik geleneklerin eksikliği uluslararası İslâmî örgütler tarafından kullanılmıştır. Genel olarak bakıldığında İslâmî köktendinciler geniş sosyal tabana sahip

²⁸⁷ Mevlüt Uyanık, "Kırgızistan'da Dini Durum ve İmam Hatip Lisesi Açılma süreci: 100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu", *Değerler Eğitim Merkezi Yayınları*, İstanbul, 23-24 Kasım, 2013, ss. 148-149.

²⁸⁸ Bozbey, "Quo Vadis Kırgızistan", s. 34.

²⁸⁹ Sergey N. Abaşin, "Orta Asya Köktendinciliğinin Kökenleri Hakkında Birkaç Söz", (çev. Saule Baitzhaunova, Nermin Guliyeva), *Avrasya Dosyası: Rusya Özel*, Kış 2001, C. 6, S. 4, s. 275.

değiller ve başta yönetici elit ve aydın kesim olmak üzere, Birleşmiş Devletler Topluluğu (BDT) ülkelerinde farklı gruplar arasında popülerite kazanamamışlardır."²⁹⁰ Bu görüşü savunanların bazıları ise, delil olarak Orta Asya ülkelerine İslâm'ı yaymaya gelen Suudi Arabistan, Pakistan, İran ve Afganistan gibi Müslüman ülkelerini gösterirken, diğerleri de ABD gibi batılı ülkelerin aşırı İslâmcı gruplara sağladığı yardımlara ilişkin kanıt aramaktadırlar. Ancak, diğer bazı Rus bilginlerine göre, Orta Asya'da "liberaller" ve "muhafazakârlar" diye adlandırdıkları kesim arasındaki tartışmalar neticesinde 18.-20. yüzyıllarda eski muhafazakârlık, tedricen köktendinciliğe dönüşmeye başlamıştır. Fakat Orta Asya'daki "liberaller" ve "muhafazakârlar" arasındaki tartışmanın, Orta Doğu'ya göre daha ılımlı özelliğe sahip olduğunu söylemektedirler.²⁹¹

Bilindiği gibi Kırgızistan, Orta Asya'da yer almaktadır. Dolayısıyla Kırgızların da bu topraklarda ortaya çıkan ve faaliyet gösteren her türlü düşünce yapısından etkilenmesi kuvvetle muhtemeldir. Eğer konu Orta Asya üzerinden değerlendirilecekse, Selefilik'in Kırgızistan'a girişi de birkaç etapta incelenmelidir:

Türkistan, bir zamanlar matematiğin yanı sıra felsefe, Arap retoriği, İslâm tarihi, hadis, tefsir gibi konularda İslâm dünyasına örnek teşkil eden bir bölgeydi. "Bununla birlikte yerleşik medrese ve dergâhların tesiri alanından uzak kalmış daha çok Kazak ve Kırgız göçebeleri arasında, yer yer Şamanizm izlerini taşıyan ve eski Yesevî'liğin karakterini yansıtan evliya kültü kaynaklı nispeten iptidai sufi pratiklere de rastlanmaktadır. Medrese ulemasının bu pratiklere karşı ciddi tenkitleri ve ihtiyatlı yaklaşımları bulunsa da, Hanefî-Mâtürîdîliğin kapsayıcı iman anlayışı sayesinde tarihi süreç içinde dinsel çatışma ortamları oluşmamıştır."²⁹² Öyle anlaşılıyor ki, Türkistan'da yaşanan iç çekişmeler ve Rus işgali neticesinde uygulanan din politikaları, bölgede farklı inanç, düşünce ve kültürlere karşı hoşgörünün kaybolmasına, bilhassa etnik farklılıkların öne çıkartılması, dinsel ve mezhepsel çatışmalara neden olmuştur. Böylece, farklı etnik ve dinî grupların asırlarca dostluk içinde yaşadığı Orta Asya, çeşitli İslâmî hareketlerin birbirine üstünlük tesis etmek için mücadele ettiği ve rahatça birbirini tekfir edebildiği bir bölgeye dönüşmüştür.

²⁹⁰ Abaşın, "Orta Asya Köktendinciliğinin Kökenleri Hakkında Birkaç Söz", ss. 273-27.

²⁹¹ Abaşın, "Orta Asya Köktendinciliğinin Kökenleri Hakkında Birkaç Söz", ss. 273-275.

²⁹² Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri", s. 1291.

Ayrıca, Rusların karşısında yenik düşmeleri ve Türkistan tarihinde Ruslaştırma veya Hristiyanlaştırma olarak bilinen politikalar, Orta Asya Müslümanlarını ikiye ayırmıştır. Bu, yerleşik İslam anlayışını savunan muhafazakâr ulema ile ona karşı dinî yenileşmeyi, sekülerleşmeyi öneren ceditçiler arasında yaşanmıştır. Muhafazakâr ulemaya karşı ceditçilerin savunduğu ve değiştirmek istediği fikirleri şu şekilde özetleyebiliriz:²⁹³

- a. Geçmişin ihyasından çok, dinî yenileşmenin geliştirilmesi.
- b. Dinî konularda nistan hareket ederken, nasta olmayan meselelerde kişisel yorumda bulunabilme hakkı.
- c. Medrese gibi dinî kurumları, eski dogmatic ve skolostik eserlerden temizlemek.
- d. Özgür düşünmenin önünü açmak, yani benimsenmiş ve dokunulmaz hakikatlere karşı eleştirel bir bakış açısını geliştirmek.
- e. Kur'an'ın yeryüzüne nâzil olduğu ve insanlara devrim niteliğinde hediye etmiş olduğu İslam kültürünün ilk yıllarındaki saflığına yeniden ulaşmak.
- f. Dinî eğitim kurumlarında, dinî bilimlerin yanında sosyal ve tabî bilimlerin de okutulması ve farklı lisanda telif edilmiş eserlerin anlaşılması için, yabancı dillerin öğretilmesi.
- g. Mezhep ve tarikat gibi sonradan oluşan dinî ekol önderlerinin fikirlerine saplanmamak, yani taklîdi öğretiden tahkîki öğretiye geçilmesi.
- h. Toplumların ilerlemesi için kadınların eğitimine önem verilmesi.

Bir de muhafazakâr ulemaya göre Müslüman olmayanların (batı ve Rus toplumlarının) giyim-kuşam tarzını taklid etmek İslam'a aykırıdır. Ceditçiler ise buna karşı çıkmış, Mahşerde taklit edilen insanlarla haşrolunacağını (örneğin Ruslarla) ileri süren iddiaları ve bu hususta muhafazakâr ulemanın delil getirdiği hadisi²⁹⁴ zayıf olduğu veya doğru mâna verilmediği gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Hanefiliğin kimi özelliklerini taşıyan ceditçilerin bu eleştiri ve önerileri, muhafazakâr ulema tarafından Sünnî İslâm

²⁹³ Hüsnü Ezber Bodur, "Orta Asya'da Ceditçilik Hareketi ve Modern Dini Düşünce Üzerindeki Etkisi", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Kütübü*, ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejdet Durak, Fakülte Kitabevi Baskı Merkezi, 1. B, Eylül 2007, Isparta, ss. 565-566.

²⁹⁴ Ebû Dâvûd, Libâs, 4/4031.

anlayışından uzaklaşmak olarak görülüp, mevcut dinî düşünceyi tartışmaya karşı çıkmışlardır. Bu da Arap İslâm anlayışının Türkistan Müslümanlarının İslâm anlayışlarını derinden etkilemiş olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, Selefî dinî düşünceyi oluşturan gelenekçiliğin, 18. ve 19. yüzyıllarda bölgeye girdiği düşünülebilir.²⁹⁵

Aslında Selefilik/Vahhâbîlik'in Orta Asya'ya yaklaşık 19. yüzyılın başlarında Hindistan'a seyahat edip, orada Vehhâbî hocalardan ders alıp gelen ve Orta Asya'nın farklı bölgelerindeki medrese ve hücrelerde ders veren bazı hocaların vasıtasıyla girdiği bilinmektedir.²⁹⁶

Büyükkara'ya göre, Selefilik'in öğretileri Taşkent'e gelen Selefî hocaların vasıtasıyla Orta Asya'ya yayılmıştır. 1910'ların başlarında Taşkent'e yerleşen Medineli Seyid Şari Muhammet, bölgeye gelen Selefî hocaların ilkleri arasında zikredilmektedir. 1919'da şehre gelen Şami Damulla (ö. 1932) da, bölgede etkili olan Selefî hocalardandır. Asıl adı Said b. Muhammed olan Trablusşam kökenli Şami Damulla, el-Ezher Üniversitesinde tahsilini tamamladıktan sonra, Vehhâbî propagandası yaptığı gerekçesiyle II. Abdülhamid zamanında Osmanlı topraklarını terk etmek zorunda bırakılmıştır. Böylece Afganistan, Keşmir ve Doğu Türkistan'ın ardından Taşkent'e gelerek fikirlerini yaymaya başlamıştır. Şami Damulla'nın, Hanefî fikhına ve tarikat öğretilerine "Hadis" vurgusuyla getirdiği eleştiriler ve özellikle doğum, ölüm, sünnet, nikâh, yeme-içme, bayram ve merasimlerdeki mahalli alışkanlıklara karşı verdiği mücadele büyük tepki çekmiştir. Ama Taşkent'in esnafı ve elit kesimi arasında önemli sayıda taraftar edinmeyi de başarmıştır. Böylece, Sünniliğin Kur'ân'dan sonra en sağlam kaynak olarak kabul ettiği "Sahih" in yazarı olan İmam Buhari'nin (ö. 869) memleketinde fıkha karşı hadis, Damulla'nın çalışmalarıyla yeniden belli bir zemin kazanmıştır. Onun öğrencilerinden olan Şah Rahim-Kâri Şeyh Kemalov (ö. 1963), Damulla'nın Taşkent'le sınırlı kalan Selefî öğretilerini Fergana bölgesine, yani Kokan şehrine de yayılmasını sağlamıştır. Selefî düşüncedeki bu yeni nesil, hücre ve kârî hâne adı altında gayri resmî eğitim veren medreselerin yoğun olduğu Fergana vadisinde, Hanefî hücrelere alternatif bir medrese yapılanmasına geçerek bölgede kalıcı olmaya doğru önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır. 1895'te Mergilan'da doğmuş olan

²⁹⁵. Bodur, "Orta Asya'da Ceditçilik Hareketi ve Modern Dini Düşünce Üzerindeki Etkisi", ss. 565-566.

²⁹⁶. Bodur, "Orta Asya'da Militan İslamcı Hareketler ve Vahhabilik", s. 202.

Hakimcan Kârı Vasiev de, Fergana bölgesinde anılması gereken ama Damulla'nın etkisi dışında yetişen mahalli bir Selefî figürdür. Vasiev, siyasete karışmaması ile bilinmektedir, ama onun talebeleri ileriki yıllarda, hocalarının aksine mücadeleci bir Vehhâbî tavır geliştireceklerdir.²⁹⁷

Selefilğin Orta Asya'ya giriş tarihi, 1950 senelerinde Özbekistan'nın bazı bölgelerindeki gizli faaliyet yapan hücre veya kârî hânelere dayanmaktadır. Bu görüşü savunanlara göre, Ortadoğu ve Hint altkıtasında dinî tahsil görüp, Özbekistan'daki yer altı kurslarda eğitim veren hocalar vasıtasıyla Selefilik Orta Asya'ya yayılmıştır. "Her ne kadar sıkı Sovyet baskısının olduğu bu dönemde Selefî akımların yaygınlık kazandığı söylenemese de, özellikle de din âlimleri arasında bilinir hale geldikleri düşünülebilir."²⁹⁸ Bu dönem Kruşçev'in devlet başkanlığı yaptığı 1953-1964 yıllarına denk gelmektedir. SSCB hükümeti bu dönemde, Asya ve Afrika'ya yönelik açık bir siyaset izleyerek, Orta Doğu'daki ülkelerle ilişkilerini geliştirmeye yönelmiştir. Bilhassa kültür alışverişi kapsamında, başta Suudi Arabistan ve Mısır olmak üzere diğer Arap ülkeleriyle uzman ve öğrenci değişim programları hayata geçirilmiştir. Böylece, SADUM bağlantılı olarak din adamları ve bazı öğrencilere Arap ülkelerindeki kurslarda ve okullarda okumaya imkân verilmiştir. Yine bu bağlamda Arap ülkelerinden SADUM kütüphanelerine cömertçe kitap bağışları yapılmıştır. Uzun yıllar uygulanan tecrit politikası, kütüphanelerde büyük bir kaynak boşluğu meydana getirmişti. Arap dünyasından gelen yeni literatür, yerli hocalar ve gençleri dinî kaynak boşluğundan kurtarmış ama onların düşünce dünyası üzerindeki tesiri de büyük olmuştur.²⁹⁹

1980-90'lı yıllara gelindiğinde, baskıların kalkmasıyla da Orta Asya'da "İslâmî diriliş" diyebileceğimiz bir süreç yaşanmıştır. Kimilerine göre bu, Türkistan halkının İslam'a geri dönüş süreci idi. Bu süreçle ilgili olarak, 70 senelik komünist yönetimden sonra "İslâmî diriliş" nasıl mümkün oldu; Dine tekrar yönelmenin sebepleri nedir ve geleceği nasıl şekillenecek? Gibi sorulara da cevap aranmıştır. Bu soruyla en çok Rus bilginleri ilgilenmiş ve onlardan bazılarına göre, 1980-1990'larda "yeniden doğan "İslâm", Çarlık ve Sovyet döneminde var olan Orta Asya'daki İslamla aynı

²⁹⁷ Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri", ss. 1294-1295; Geniş bilgi için bkz. Vitaliy V. Naumkin, *Radical Islam in Central Asia between Pan and Rifle*, Lanham-Maryland, 2005, s. 40.

²⁹⁸ Bozbey, "Quo Vadis Kırgızistan", s. 38.

²⁹⁹ Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri", s. 1295.

değildi. Sergey N. Abaşın, çağdaş Rus analitiğinde bu oluşuma, değişime dair bir birinden çok farklı olmayan iki görüşün ortaya çıktığını belirtmektedir. Onlardan birinci görüştekiler, Müslümanlaşmayı “gelenekselcilik” ile bağdaştırmaktadırlar. Bu iddiayı ilk olarak 1989 senesinde, Moskova Üniversitesi profesörü, etnograf S. P. Polyakov söylemiştir. Polyakov’a göre, “Orta Asya toplumlarının dinî-sosyal yapısı, yüzyılın başındaki durumuyla kıyaslandığında hemen hemen hiç değişime uğramamıştı.”³⁰⁰ Yani, Sovyet rejiminin din politikası sadece toplumsal hayattan dinin çıkarılmasına yönelik olduğu için, toplumun temel taşlarına dokunmamış, temel sosyal yapılar ve kurumlar da olduğu gibi kalmış veya yeraltına çekilerek varlığını sürdürmüştür!?

Polyakov’un ortaya koyduğu bu tez, sadece Rusya’daki ilmî çevrelerce değil, post Sovyet ülkelerinde bile benimsenmiştir. Ancak "gelenekselcilik" terimi bölgedeki İslâmî hareketlerle ilgili literatürde pek benimsenmemiştir. Bunun yanında, bölgede "Köktendincilik" kavramı daha çok kullanılmıştır. “Köktendincilik” kavramını savunanlara göre ise, “1980-90’lı yıllarda yeniden doğan İslâm, Orta Asya halk Müslümanlığına ait "gelenekler"i değil de, İslâm’ın ilk dönemlerine ait adetleri taşımıştır.”³⁰¹ Yine bu görüştekiler, günümüz İslâm’ını değerlendirirken "gelenekselcilik" konseptini savunanların aksine, "köktendincilik" kavramını daha çok "yarı geleneksel, yarı modernize" olmuş bir toplum olarak açıklamaktadırlar. Bunlar, Orta Asya halklarının temelini "yeni" İslâm anlayışının nasıl yerleştirildiği meselesiyle ilgilenerken, “Köktendinciliğin” belirtilerini de şöyle açıklamaktadırlar: “Sufilik, velilere ve mezarlara tapmak dâhil tüm diğer halk ritüellerinden (batıl inançlardan) arınmak; Dini, yeni yorumlardan, yani bid’atlerden temizlemek; Dinî konularda mezheplere göre değil, Kur’ân ve Sünnete göre fetva verilmesi; Dinini değiştiren veya imandan çıkanlara karşı cihadın caiz olarak görülüp, ona teşvik edilmesi; Dış görünüm olarak sakal uzatma, kısa paçalı pantolon giymek gibi uygulama ve görüşleri kapsayan "köktendinciliğin", bölgede var olan "gelenekselcilik" ile uyuşmadığını söylemektedirler. Benzer şekilde, yüzyılın başındaki gelenek ve fikirlerden farklı olarak gelişen Müslümanlaşmayı, bölgeye dışarıdan gelen İslâmî misyonerlerle irtibatlandırmaktadırlar. Dış etken olarak da Orta Asya ülkelerine İslâm’ı yaymaya gelen, özellikle de Suudi Arabistan, Pakistan, İran ve Afganistan menşeli tebliğcilerin yanı sıra Amerika ve benzeri devletlerin aşırılıkçı İslâmî örgütlere sağladıkları

³⁰⁰ Abaşın, “Orta Asya Köktendinciliğinin Kökenleri Hakkında Birkaç Söz”, s. 272.

³⁰¹ Abaşın, “Orta Asya Köktendinciliğinin Kökenleri Hakkında Birkaç Söz”, s. 272

yardımların bölge üzerinde giderek artan bir etkiye neden olduğunu savunmaktadırlar. Ayrıca N. Abaşın, 1979'da gerçekleşen İran İslâm Devriminin de Orta Asya Müslümanlarını etkilediğini kaydetmektedir. Fakat dış etkenleri, sözü edilen ülkelerin ve güçlerin düşmanca ve yayılcı politikaları olarak değerlendirmenin de doğru olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre, Orta Asya'da "liberaller" ve "muhafazakârlar" ortasındaki anlaşmazlıklar Orta Asya'nın kendi şartları içinde doğal bir şekilde oluştu. Bu çekişmeyi bilvasıta olarak şöyle anlatmaktadır: "liberalizmin" belirtisi diyebileceğimiz şuanki "gelenekselcilik" ve "köktendinciliğin" belirtisi olarak görülen "muhafazakârlık" kendi aralarında sürekli bir mücadele içinde olmuşlardır. Bunlardan "Liberaller", İslâm'ı zamanın talebine göre yorumlama ve uygulama taraftarları idi. "Muhafazakârlar" ise, "yeniliklere" karşı çıkarak, geçmişte verilen fetvalarla yetinen, yeni yorumlara ayak direyenlerdi. Böylelikle, 18. ve 20. yüzyıllardaki eski muhafazakârlık, gitgide "köktendinciliğe" tahavvül etmeye başlamıştır."³⁰²

Evet, kuşkusuz İslâm tarihi ve Türk İslâm tarihi boyunca, akıl-nakil veya gelenekselciler ve ceditçiler arasında bir mücadele yaşanmıştır. Bu tartışmalar, zaman zaman köktendinci grupların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Fakat Rus işgali öncesi Türkistan'ında diğer görüşteki Müslümanlara karşı genel olarak düşmanca bir tavır gelişmemiştir. Çünkü bölge Müslümanlarındaki Hanefî-Mâtürîdîliğin kapsayıcılığı ve ona eşlik eden sufiliğin hoşgörü anlayışı onların asırlarca sorunsuz yaşamalarını sağlamıştır.

Aslında, 1979-1988 Sovyet- Afgan savaşı ile Selefi/Vehhâbî öğretinin Orta Asya'daki yaygınlaşması eş zamanlıdır.³⁰³ Sovyet işgaliyle birlikte, çeşitli mücahit grupların ülkeye girmesi ve SSCB'nin geri çekilmesiyle neticelenen destansı Afgan Cihadı, Selefililiğin Orta Asya'daki yükselişiyle ve Selefi akım içerisindeki "cihadi kırılmayla" doğrudan irtibatlıdır. Söz konusu cihatçıların içinde, 1780'lerde Hint alt kıtasında ortaya çıkan, ama Deobendiyye kadar yaygın ve kuvvetli olmayan Ehl-i Hadis cemaati de mevcuttu. Pakistan'daki Ehl-i Hadis cemaati, Selefililiğin Arap dünyası dışındaki en önemli temsilcilerindendir. Bu cemaatin Pakistan'daki medrese teşkilatı olan "Vefaku'l-Medâris es-Selefiyye", ülkedeki medreselerin %6'sını yönetmektedir.

³⁰² Geniş bilgi için bkz. Sergey N. Abaşın, "Orta Asya Köktendinciliğinin Kökenleri", ss. 272-275.

³⁰³ Arslanbek Kenzheshov, 20. *Kılımdağı Salafiyâ Agımının Orto Aziyadağı İşmerdüülüğü*, Araşan Üniversitesi, (Lisans Mezuniyet Tezi), Kırgızistan, 2015, s.41.

Aynı zamanda bu vakfa ait olan medreselerin Mekke Ümmül-Kura ve Medine İslâm Üniversitesi gibi Suudi yükseköğretim kurumlarıyla anlaşmaları bulunmaktadır. Bu medreselerde, Deobendiyye medreselerinin aksine pozitif bilimler ve İngilizce de okutulmaktadır.³⁰⁴

SSCB bir yandan Selefilik'in Afganistan'da yaygınlaşmasına neden olurken, diğer yandan da Türkistan'daki İslâm'ı baskıyla iyice zayıflattı. Halk din adına hurafe ve bid'atlerle yaşamaya başladı. Bu uygun zemini değerlendiren Selefi/Vehhâbî öğretisi, 1990'larda Türkistan'a sahil İslâm adı altında girdi. Bölge Müslümanlarının dinî bilgisi çok yüzeysel kaldığı için, kendilerine sunulan öğretiyi tek ve sahil anlayış olarak gördüler.³⁰⁵

Türkistan'da, kaynağı Suudi Arabistan olan Selefi/Vehhâbîliğin etkin olduğu bölge Fergana'dır. Bu bölgenin İslâmî örgütlerin gözünde farklı bir yeri vardır. Çünkü Fergana bölgesini ele geçirirlerse, tüm Orta Asya'ya hâkim olacaklarına inanmaktadırlar. Ayrıca, Fergana bölgesinin bir zamanlar İslâm'ın ve uygarlığın merkezi olması da, Hilafet peşinde olan bu İslâmî grupların hedefinde olabilir. Zira Fergana bölgesindeki Andican, Namangan illeri Özbekistan'ın, Sogdu ili Tacikistan'ın ve Oş, Jalal-Abad ve Batken illeri de Kırgızistan toprakları içindedir. Dolayısıyla tüm dinî planların bu bölgede yapıldığını ve her türlü İslâmî hareket ve partilerin de Fergana vadisinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Örneğin; 1987 yılında Suudi Arabistan, Pakistan ve Afganistanlı bazı Selefi/Vehhâbî unsurların Fergana- Namangan'da gizlice bazı toplantılar yaptıkları bilinmektedir. Bu toplantıda, bir İslâm devletinin kurulmasının planlandığı ve neticesinde de, "İslâmın Kayra Jaraluu" "İCK" (İslâm'ın Yeniden İhyası) partisi gizlice kurulmuştur. Daha sonra bu parti "FANO" adıyla ortaya çıkmıştır. Partinin adındaki FANO'nun her harfi, Fergana bölgesindeki en önemli şehirlerin ismini taşımaktaydı. Yani, Fergana, Andican, Namangan ve Oş.³⁰⁶ Fergana bölgesinin batı kısmında kalan Oş ili, Kırgızistan'ın güneyindedir. Günümüzde de Kazakistan, Rusya ve Çin konsolosluklarının bu şehirde bulunması, o bölgenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

³⁰⁴ Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri", s. 1298.

³⁰⁵ Mevlüt Uyanık, Zaylabidin Acimamatov, "Selefi ve Felsefi Üslup: Teorik ve Pratik Uyumsuzluğu Üzerine İç Asya Merkezli Bir Okuma", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Ahmet Kavaş, 1. B, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s. 390.

³⁰⁶ Kenzheshov, 20. *Kılımdağı Salafiya*, s. 47.

Güney Kırgızistan, kuzeye nazaran daha da dindardır. Dolayısıyla da İslâmî etkilere daha da açıktırlar. Ama son zamanlarda ülkenin kuzeyinde de misyonerlik faaliyetleri çok yoğun bir şekilde yürütülmektedir. Bunlardan Selefilik de son zamanlarda Kırgızistan'ın kuzeyinde etkili olan hareketlerdendir. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi, Selefi düşüncenin Kırgızistan'da faal olmaya başlaması her ne kadar bağımsızlıktan sonra fark edilse de, aslında bu zihniyetin ülkeye çok daha önceden girdiği bilinmektedir. Selefliğin genel itibarıyla Kırgızistan'a girişi ise, 1980'lerde olmuştur.³⁰⁷

Sovyetler döneminde Kırgızistan'da yüksek dinî eğitim veren medreseler olmadığından, İslâm'ı öğrenmek için bazı Kırgız gençleri Buhara'daki Mir Arab ve Andican, Namangan gibi şehirlerdeki bazı medreselere gidiyorlardı. Söz konusu medreselerde fıkıhta Hanefiliği ve eskisi gibi olmasa da itikatta Mâtürîdîlik geleneksel olarak okutulmaktaydı. Selefi/Vehhâbî öğretisi ise daha çok hücre veya kârî hâne denilen evlerde öğretilmekteydi. Bu medreselerin ve evlerin bulunduğu bölgeler Kırgızistan'ın güney bölgesinin sınırındadır. Dolayısıyla Özbekistan'daki bu eğitim yerlerine gidip dinî eğitim alanların ve Selefliğin ülkeye girmesine vesile olanların çoğunun ülkenin güney bölgesinden olduğu söylenebilir.³⁰⁸

SSCB'nin dağılmasından evvel Orta Asya'da İslâmiyet'in durumu hakkında araştırmalar yapan Henry Steel Olcott; etnik, kültürel ve doktriner olmak üzere üç Müslüman tipinden bahsetmiştir. Olcott, bunlardan İslâm'ı yalnızca etnik ya da ulusal kimliklerinin ifadesi olarak gören Müslümanlarla, İslâmî ritüeller hakkında fazla bilgiye sahip olmayan, yani doğum, ölüm, sünnet, cenaze, evlilik gibi gündelik hayatta kullanılan merasimlerden haberdar, ama bu ritüelleri de kültürel öğeler olarak gören Müslüman tipinin daha yaygın olduğunu iddia etmektedir. Ancak, İslâm'ın doktriner boyutta yeniden inşası yönündeki faaliyetlerin ise, 1985 sonrası Gorbaçev'in uyguladığı perestrojka politikasıyla başladığı görülmüştür. Bu dinî yaşayışın da, eski Sovyet

³⁰⁷ Acimamatov, "Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek", s. 5.

³⁰⁸ Bu durumu, Kırgızistan'ın müftü yardımcısı Kudratullo Abdurahmanov, 1997'nin sonunda Cumhurbaşkanı A. Akaev ve diğer devlet yetkililerine yazdığı mektubunda itiraf etmiştir. Mektubunda, Vehhâbiliğin ülkenin özellikle güneyinde gün geçtikçe daha da hızlı bir şekilde yayıldığını, bu akımın Özbekistan'dan gelen Vehhâbî öğretiden etkilenmiş olan Kırgızistanlı gençler vasıtasıyla yayıldığı anlatılmaktadır. Bkz. Kudratullo acı Abdurahmanov, "Ah! Vah...abizm", Kırgız Ruhu, 3-9.12.1997. Geniş bilgi için Bkz. Mirzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkisi*, s. 143.

devletlerinin hapsinde değişik şekillerde gerçekleştiği bilinmektedir. Üstelik bu değişikliği bir ülkenin farklı bölgelerinde bile görebilmek mümkündür.³⁰⁹

Dolayısıyla, başta bölge Müslümanları olmak üzere Kırgızistan Müslümanlarında da teorik bilgi yetersizliğinin olduğu söylenebilir. Bu da en iyi iman tanımında ortaya çıkmaktadır. Örneğin; Hanefiliğin yoğun olduğu bölgede, Hanbelî mezhebi klasik Selefî öğretilerdeki “iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla ameldir” tanımının iman tanımı olarak sunulması gösterilebilir.³¹⁰ Ancak, Hanefî-Mâtürîdî öğretilerde ise, “iman, dil ile ikrar kalp ile tasdiktir”. Yani amel noktasında eksikliklerin olması veya iman eden birinin amel etmemesi, onun tekfir edileceği anlamına gelmez.³¹¹ İnsanlara iman tanımı altında öğretilmeye çalışılan bu Hanbelî-Selefî akide, Suudi Arabistan’ın resmi mezhebi olan ve İslâm devleti kurma yönündeki tavırlarıyla militan İslâmcı hareketlerin altyapısını oluşturan Vehhâbîler vasıtasıyla yayılmaktadır. Bölgenin bir asra yakın Sovyetlerin dinsizleştirme politikasının etkisinde kalması, halkları iman-amel meselesini değerlendirmekten ve bunu Hanefî veya Hanbelî/Selefî bir gelenek açısından yorumlamaktan aciz bıraktığını düşünmekteyiz.

Fakat bağımsızlığın akabinde kuzeydeki insanların İslâm’a olan ilgisi arttı ve toplumda dindar insanlar çoğalmaya başladı. Başkent Bişkek’i de içine alan kuzey bölgesinde dindarlaşma süreci yaşanırken, dış etkenlerin gençler arasında daha da etkili olduğu fark edildi. Örneğin; gençlerin dini öğrenmede fıkhıta Hanbelîliğe, itikatta Selefîliğe başvurmaları bölge halkının halk Müslümanlığından uzaklaştıklarının bir göstergesidir.³¹² Ayrıca kuzey bölge halkı İslâmî konularda çok az bilgi sahibi olduğu için, Selefîlik ile Hanefî-Mâtürîdî düşünceyi ayırt edebilecek durumda değildi.³¹³ İslâm’ı derinlemesine öğrenmek isteyenlere, Hanefî-Mâtürîdî düşünceyi aktarabilecek Hanefî İslâm âlimlerinin az olması da Kırgızistan’da Selefîliğin hızla yayılmasına sebep olmuştur. Süreç içerisinde Selefî âlimler Kırgız topraklarında Hanefîlik adı altında Selefî itikadı yaymaya başlamışlardır. Ayrıca ülkedeki bazı Selefî dailer ise, İmam Azam Ebû Hanîfe’nin de Selefî Salihinden olduğunu dile getirerek, Selefîlikle Hanefîliği özdeleştirmeye çalışmaktadırlar. Bununla beraber Selefîliği bir mezhep

³⁰⁹ Bodur, “Orta Asya’da Militan İslâmcı Hareketler”, s. 197.

³¹⁰ Mevlüt Uyanık, Zaylabidin Acimamatov, Selefî ve Felsefî Üslup”, s. 397.

³¹¹ Ebu Hasan Siracüddin Ali b. Osman el-Oşi, *Emali ve (Aliyü’l-Kari) şerhi*, (çev. şahver Çelikoğlu), İstanbul, Mârifet Yayınevi, 2011, s. 63.

³¹² Acimamatov, “Kırgızistan’da Selefîlikle Başedebilmek”, s. 1-5.

³¹³ Pay, *Kırgızistan’da İslâm*, s. 74.

olarak değil de, sadece Selefi Salihinin yolu olarak görmek gerektiğini vurgulayarak, Müslümanların takip etmesi gereken bir yol olarak sunmaktadırlar.³¹⁴

Selefilik Kırgızistan'da, bağımsızlığın ilk günlerinden itibaren en aktif faaliyet yürüten akımlardan biridir. İlk yıllarda, Kırgız siyaseti ve toplumunun Selefilik hakkında bilgisi yok denecek kadar azdı. Zira ülkedeki çoğu Kırgız uleması Selefilige ismen karşı çıksa da, Hanbeli/Selefi anlayışındaki nakilde aklı kullanmama prensibine göre diğer itikadi görüşlerini açıklamaları; “Akla güvenmeyin, akıl bizi her zaman yanıltabilir” gibi cümleleri vaazlarında kullanmaları, ulemanın da Selefilikle Mâtürîdîlik arasındaki farklılığı sadece fıkhıta gördüğü fikrine sebep olmaktadır.³¹⁵ Toplumun Selefilik hakkında doğru ve geniş bilgiye sahip olmaması, Sovyet döneminde Selefilikle ilgili akademik çalışmanın yapılmadığını veya haklı nedenlerle büyük oranda göz ardı edildiğini göstermektedir. Sovyet rejiminin çökmesi, yerli ve yabancı akademisyenlerin Kırgızistan'daki Müslüman tiplerini ve dinî hareketliliği araştırmalarına imkân vermiştir. Böylelikle, halk arasında çok konuşulmaya başlayan ama hükümet yetkilileri dâhil çoğu ulema ve akademisyenin de hakkında fazlaca bilgi sahibi olmadığı Selefilik hususunda toplum bilgilenmiştir. Ancak üzülererek söyleyebiliriz ki, günümüzde de Kırgızistan'da Selefilik hakkında birkaç makale ve tez hariç, akademik seviyede yazılmış çalışma yoktur.

Araştırma sonucu Kırgızistan'da Selefililerin “Medhali”, “İhvan” ve “Cihadi” diye üç kolunun faal olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu isimler onlara dışarıdan verilmiştir. Bu grupların her biri kendisini “Selefi Salihinin Yolundaki Cemaat” olarak görmektedirler. Bunu çalışmamız sırasında yaptığımız mülakatlardada tespit ettik. Ancak, çalışma gereği konuşulan ve kendisini Selefi olarak tanımlayan insanların çok azı kendilerine yöneltilen soruya tam ve açık cevap verebilmiştir. Bu anlamda mülakat yapılan insanları çalışmanın ilmî ve tarafsız bir şekilde yapıldığına ikna etmek oldukça zor oldu. Yapılan araştırmada, Selefiligi benimseyen ve propagandasını yapanların çoğunun eğitilmiş ve meslek sahibi olduğunu gözlemledik. Ayrıca çoğunun Kırgızistan'da yaygın ve resmî dil olan Rus dilinde konuştuğunu ve Selefi propagandanın daha çok Uygur, Kafkas ve Özbek uyruklu vatandaşlar arasında rağbet gördüğünü gözlemledik. Önceleri Selefilik propagandası büyük şehirler veya illerde,

³¹⁴. Hizmetli, “Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dini Akımlar”, s. 1518;

³¹⁵ Acimamatov, “Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek”, s.7.

daha çok Rus dilinde yapılmaktaydı. Fakat günümüzde ise, gerek büyük şehirlerdeki sohbet ve toplantılarda, gerek köylerde olsun bir gün Rusça, bir gün Kırgızca olarak yürütülmektedir. Bununla beraber Selefiyye mensuplarının ülkedeki en etkili hareket olan Tebliğcilere nazaran daha profesyonel, daha modern yaşayan ve daha da varlıklı kişiler olduğunu söylemek mümkündür. Ama toplumda Selefilere diğer Müslümanlardan ayırt etmek de pek kolay değildir. Onların şu özellikleri onları diğer Müslümanlardan temyiz etmeyi kolaylaştırmaktadır: Uzun sakal ve kısa bıyıklı olmaları; Uzun sakallı ama başında takke olmaması; Sportif vücuda sahip olmaları veya spora önem vermeleri; Paçası kısa pantolon giymeleri; Cemaatle kılınan namazda imamın fatihayı okumasından sonra “âmin” diye yüksek sesle bağrımları ve Selefi olmayanlarla geniş diyaloga kapalı olmaları söylenebilir. Dış görünümle ilgili bu genel değerlendirme ve ortak unsurlar Kırgızistan’da kendisini Selefi olarak tanımlayanların genel olarak orta yaş grubuna mensup olmasıyla da izah edilebilir. Bunların dışında Selefilere diğer Müslümanlardan ayırt eden, onların itikadi görüşleri ve siyasî yorumlarıdır.

Kırgızistan’daki Selefilere iç bölünmeleri ve diğer Müslüman gruplarla olan ilişkileri Kırgız toplumunda ve akademyasında da bazı tartışmalara konu olmaktadır. Ancak bu akım içi bölünmenin sadece Kırgızistan’da ortaya çıkmadığını, bilakis Selefilik’in geçmiş tarihine dayandığını unutmamalıyız. Aşağıda Kırgızistan’da faal olan Selefi akımlara ve geçmiş tarihlerine kısaca değinilecektir.

“Son iki asırda üç ayrı Suud devletinin kurucu ideolojisi olmuş olan Selefilik, sadece bu ülkede Vehhâbilik adıyla gelişen bir dinî hareket olarak kalmamıştır.”³¹⁶ Geleneksel Ehl-i Hadis düşüncesinin takipçileri XX. yüzyıldan itibaren Suudi Arabistan dışındaki farklı dinî/mezhebî düşüncedeki ülkelerde de güçlü organizasyonlar teşkil etmeye muvaffak olmuşlardır. Ancak Selefi/Vehhâbilik’in yayılışı ve yükselişinin bir anlamda Mısır’ın ikinci cumhurbaşkanı olan Cemal Abdül Nasır’ın (1918-1970) vefatıyla hız kazandığı söylenebilir. Onun ölümünden sonra 1973’te ortaya çıkan Arap-İsrail savaşı sonrası petrol fiyatlarının yükselmesi, Faysal b. Abdülaziz el-Suud başkanlığındaki Suudi Arabistan’ı özelde Orta Doğu’da genelde ise dünyada önemli bir

³¹⁶ Mehmet Ali Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Ahmet Kavaş, 1. B, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s. 485.

aktör haline getirmiştir. 1970'lere kadar İslâm âleminde kapalı ve dar muhitlerde faaliyet yürütmüş olan Selefler, gelişen iletişim vasıtalarının ve geniş ekonomik imkânların da yardımıyla 1970-80'lerde Orta Doğuda, 1980'lerde Afganistan'da, 1990'lardan itibaren de SSCB idaresindeki Türki Cumhuriyetlerinde ve Batı ülkelerinde kendi ideolojisini yayabilen bir güce kavuşmuşlardır.³¹⁷

Selefler bu süreçte kendileri gibi gelenekçi olmakla beraber "hadis" merkezli değil de fıkıh/medrese yahut tasavvuf/tekke odaklı yapılanan hareketler ile ya da kültürel ve siyasî faaliyetler yürüten modern çehreli İslâmî hareketler ile Selefliğin yoğun etkileşime girmesini de sağlamıştır. Diğer yandan Suudi tandanslı Seleflik bir taraftan bu hareketleri küresel çapta etkilerken, diğer taraftan ise kendisi de yer yer etkilenmiştir. Bu etkileşim Selefliği kendi içinde de farklılaşmaya götürmüş ve bu farklılıklar 1990'lı yıllarla birlikte derinlik kazanmıştır. Böylece Selefler, hem ideolojik hem de örgütsel bakımdan kendi bünyesinde de zıtlaşan fakat malum geleneksel inanç ve pratiklerin çoğu noktasında uzlaşan Selefiyye'nin oluşumunu korumuşlardır.³¹⁸

Selefiyye bünyesinde derinleştiğini söylediğimiz farklılaşma veya ayrılma, en başta "Suudilik" ve "Cihadilik" olarak ortaya çıkmıştır. Bunlardan Suud Selefliği, popüler ve yaygın ismiyle Vehhabilik, Vehhâbilîği kuran Muhammed b. Abdülvehhab ile ilk Suudi devletinin kurucusu Muhammed b. Suud (ö. 1769) arasında tesis edilen yönetici-âlim işbirliğine dayalı 1744 Dar'ıye ittifakı ruhunun, zamanın Suudi krallığı ve uleması arasında da yaşatılmasını dinin gereği ve menfaati açısından zaruri gören ve bunu destekleyen Selefi/Vehhâbî ulema ve onların takipçilerine verilen isimdir.³¹⁹

Suud Selefliği aslında Medhali Selefliklidir. 1991'de Suud devletinin Amerikan politikalarının güdümüne dahil olması ve onlarla iş birliğine girmesi Suudi ulemasının ikiye ayrılmasına yol açmıştır. Suudi hükümetinin kararını destekleyen Muhammed Aman el-Cami, muhalefeti Harici olarak nitelendirmiştir. Böylelikle "Ulul Emr", yani devleti kim yönetiyorsa ona kesin ve katıksız itaati ve kararını tartışmamayı, Suudi hükümetini desteklemeyi savunan "Cami'a" adlı bir grup ortaya çıkmıştır. Bunlar tekfirde daha ölçülü kalmaya çalışan, devlet yöneticilerinin Müslümanlıklarını dışa vurdukları müddetçe devlete muhalefeti meşru görmeyen, taleplerin ve itirazların ancak

³¹⁷ Kenzheshov, 20. *Kılımdağı Salafıya*, ss. 41-45.

³¹⁸ Büyükkara, "Günümüzde Seleflik", s. 486.

³¹⁹ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", *Dini Araştırmalar*, C. 7, S. 20, 2004, s. 224

karışıklık çıkarmayacak bir usulde söylenmesi taraftarıdır. Dahası, Cihatçıların aksine Suudçular, sıcak mücadele için henüz şartların oluşmadığı görüşündedirler. Mevcut totaliter yapılı Suudi devlet yapısını meşru gören Suudi Selefiyye, sivil demokratik muhalefet inisiyatiflerini zararlı bulmaktadır. El-Cami'nin fikirlerini ise daha sonra, 1932 Suudi Arabistan doğumlu Rebi b. Hadi el-Medhali devam ettirmiştir. Medhalilik de onun fikirlerini destekleyenlere verilen isimdir.³²⁰

Medhali grubu Kırgızistan'da en aktif olan ve en yaygın olan Selefi gruptur. Zira onlar, her zaman öncelik inanç ve iman konularındadır vurgusuyla cihadi söylemin öncelikleri olan siyaset ve düşmanla mücadele motiflerini bid'at olarak gördüklerini iddia etmektedirler. Dolayısıyla “bizim gizleyecek bir şeyimiz yok” diyerek, kendilerinin Selefi olduğunu da açıkça zikredebilmektedirler. Bazı Selefiler (Selefiligi) “hak yolu” tercih ettikleri için aileleri ve çevreleri tarafından dışlandıklarını söylemektedirler. Fakat, onlar bu yoldan dönmeyeceklerini ve hatta zamanla ona karşı çıkanların da “hak yolu” (Selefiligi) bulacağına inanmaktadırlar. Mülakat ve gözlemlerimiz boyunca Medhalilerin diğer Selefi gruplara göre diyaloga daha açık olduğunu,³²¹ Kırgızistan'daki başka cemaat ve Müslümanları açıktan tekfir etmediklerini, ancak onları, kendi bakış açılarına göre, itikat konusunda yanlışları olduğu için kınadıklarını gözlemledik. Kendilerine özellikle amel etmeyen Müslümanların durumu sorulunca, çoğu “o Müslüman”dır diyerek aşırılığa kaçmayan mutedil cevaplar vermektedirler. Ancak bu grubun zaman zaman amel açısından zayıf olanları cahil ve fasık olarak adlandırdıkları da tespit edilmiştir. Onlar ameli olmayan yahut amel açısından zayıf durumda bulunan insanların (Müslümanların) ve Allah'a inanmayanların davete, tebliğe ihtiyacı olduğunu belirtmektedirler.

Eğer meseleye teorik perspektiften bakılacaksa, Suudi/Medhali Selefiler de, tıpkı Selefi/Vehhâbilerin bir devamıdır ve moderniteye karşı bir tepki olarak ortaya çıkmışlardır. Dolayısıyla onları Vehhâbilerden ayırmak ve onlara umut bağlamanın doğru olmayacağı bilinmelidir. Çünkü zeminini genişletmek için geçici olarak barışçıl

³²⁰ Alau Adilbaev, “Madhalitter, Sururitter, Tekfiritter Degen Kimder?”, *Muftiyat.KZ*, <http://old.muftiyat.kz/kz/article/view?id=2021>, (01.02.2018).

³²¹ Genel itibarıyla Selefilerin (onlardan olmayan) imam vs. insanlarla konuşmamasının bir nedeni olarak, onların “eğer konuşursak, vazlarımızı dinlersek kalbimiz şüpheye düşer” dedikleri örnek gösterilebilir.

mesajlar veren bu örgüt, zamanı gelince esas amacını gizleyen bir örgüt gibi çıkageleceği yönünde kamuoyunda genel bir kana bulunmaktadır.

Suudi Selefîyye'nin yakın tarihteki en önemli temsilcileri Hey'etü Kibaril-Ulema, Rabitatül-Alemil-İslâmi ve İdaretül-Buhus gibi resmi kurumlarda ve din eğitimi veren okullarda hizmet yapan kişilerdir. Bunlardan en tanınmış olanları ise Mukbil el-Vadı (ö. 2001), Muhammed b. Salih İbnül-Üseymin et-Temimi (ö. 2001), Abdülaziz b. Baz (ö. 1999), Muhammed Nasiruddin el-Albani (ö. 1999) ve Rebi b. Hadi el-Medhali gibi isimlerdir.³²² Rus dil ve kültür havzasındaki en tanınan temsilcileri ise Abu Muhammet Rinat Zaynulin, Abu Salih Nail Zaynulin, Abu Maryam Nazratulla (Tacik uyrukludur) ve Abu Yahya Krımskiy'dir.³²³

Cihadi Selefîlik ise, 1970'li yıllarda Suudi devletinin Batıcı politikalarına, onlarla işbirliğine karşı çıkararak, fiili cihat, siyaset, emr-i bil ma'ruf-neh-yi ani'l münker ve tekfirde daha sert mizaçlı bir akımdır. Selefîyye'nin bu kolunun gelişip yayılmasında öncülük edenler olarak Aiz el-Karni, Selman el-Avda, Muhammet b. Said el-Kahtaniy ve Sefer el-Havali bilinmektedir. Cihadilerde ise tekfir genellemecidir ve fiili cihadın bugün herkesin bir yükümlülüğü olduğunu savunmaktadırlar. Ayrıca, Usame Bin Laden ile birlikte Cihadi Selefîlik aşırılığa doğru bir yönelme yaşamıştır.³²⁴ Fakat Cihadi Selefîler el-Kaide mensuplarını ve eylemlerini aşırılıkla suçlayarak, kendilerini onlardan ayrı tutmaya çalışmaktadırlar.

SSCB'nin dağılmasıyla meydana gelen kaotik periyotta toplumsal sistemi kurmayı kendilerine misyon edinmiş, dinî duyarlılığı olan Adolat (Adalet) ve benzeri örgütler, Özbekistan-Fergana vadisindeki kurulan ilk İslâmî hareketlerdendir. Mensuplarının ekseriyeti aylak, sosyo-ekonomik durumları düşük olan ailelerden gelen gençlerin oluşturduğu bu zümreler, mücrim saydıkları kişileri şiddet yoluyla da cezalandırarak Hakka davet etmekten çekinmemekteydiler. Kökleri Adolat hareketine dayanan, ama zamanla daha da militanlaşan Özbekistan İslâmî Hareketi, bu yeni dalga grupların en tanınanıdır. Zikredilen bu örgüt, Kırgızistan'daki uygun şartlardan faydalanarak, özellikle güney Kırgızistan'daki Özbek nüfusuna hitap ederek,

³²² Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, s. 21.

³²³ Alau Adilbaev, "Madhalitter, Sururitter, Tekfiritter Degen Kimder", Not: Bu isimler Kırgızistan'a komşu olan Kazakistan ve Rusya gibi ülkelerde yaşamakta ve Selefî propaganda yürütmektedirler.

³²⁴ Büyükkara, "Suudi Selefîyye ve Cihadi Selefîyye", s. 208.

Kırgızistan'da da sempatzan bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Kırgızistan'ın Jalal-Abad ilinin Bazarkorgon bölgesinde imamlık yapan Tursunbaev'in "Tevbe" denilen bir askeri yapı oluşturması ve insanları cihada davet etmesi buna bir örnektir. Devletin operasyonlarıyla etkinliğini yitiren veya yok edilen bu örgütün sloganı ise, "kâfirler ve imansızlarla savaş" idi.³²⁵ ÖİH örgütü, 1992-97 yıllarında Tacikistan'da yaşanan iç savaşta da Birleşik Tacik Muhalefeti'yle beraber Tacik hükümetine karşı savaşmıştı. Savaşı kaybeden BTM, ÖİH ve saflarında yer alan bütün militanlar, Afganistan topraklarına sığınmışlardır. Böylece, başlangıçta siyasî bir amaçla ortaya çıkan ÖİH'nin özellikle 1998 sonrasında, Taliban ve El Kaide ile yakın işbirliğine girdiği düşünülmektedir. Amerika'nın Taliban'ı temizleme bahanesiyle Afganistan'ı işgal etmesinin akabinde, ÖİH Pakistan'daki Veziristan denen bölgeye sığınmıştır. Böylece 2005 yılına gelindiğinde NATO'nun düzenlemiş olduğu operasyonlar sonucu, Afganistan'da da etkinliklerini yitirdiği açıklanmıştır.³²⁶ Bu bir yandan, Afganistan ve Pakistan topraklarından kaçan aşırılıkçı grupların Kırgızistan'a da sızdığı anlamına gelmektedir. Özellikle bu tür aşırılıkçı grupların bölgeye sızmasına ve olası bazı saldırılarına karşı, Kırgızistan'a yardım etmek için ülkeye girdiğini söyleyen ABD ve Rusya'nın askeri varlığı da, söz konusu grupların hâlâ etkin olduğunun bir işaretidir. Ancak ÖİH'in Kırgızistan'da faaliyet yapamaz hale geldiği söylenmektedir. Onlardan kalan boşluğu ise Hizbut Tahrir'in doldurduğu düşünülmektedir. ÖİH'ni HT'den ayıran temel özelliğin ise, laiklikle yönetilen post Sovyet ülkelerinin yönetme biçimini silah yoluyla da olsa yıkıp, yerine şeriatla yönetilen bir yönetimi kurmak olduğu söylenebilir.³²⁷

Fakat araştırma sırasında Cihadi Selefilere Kırgızistan'da rastlanamamıştır. Ama bu onların olmadığı veya barınmadığı anlamına da gelmemelidir. Muhtemelen bu tür dinî hareketlerin devletçe denetime tutulması, onların geçici olarak yer altına çekilmesine neden olmuş olabilir. Bu ve benzeri durumlar gösteriyor ki, Kırgızistan'ın coğrafi olarak dengelerin kolay değişebildiği bir yerde bulunması, siyasî ve ekonomik sıkıntılarının olması, Kırgız resmî kurumlarınca resmî İslâm'ın benimsenmesi ve diğer görüşlerin dışlanması, aşırılıkçı İslâmî Hareketlerin tekrar gelişmesine yol açabilir.

³²⁵ Uyanık, Acimamatov, "Selefi ve Selefi Uslup", s. 391.

³²⁶ Bozbey, "Quo Vadis Kırgızistan", ss. 28-37.

³²⁷ Bozbey, "Quo Vadis Kırgızistan", s. 30.

Bununla beraber, adı geçen Selefi akımların dışında anılması gereken bir diğer grup da modern Selefilerdir. Kendi içerisinde alt eğilimlerden olan modernciler veya ihvan da diyebileceğimiz bu akım, 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve diğerlerine göre daha çağdaş bir yaklaşım sergileyenlerdir. Modern Selefilerin temsilcileri olarak Muhammed Abduh, Reşit Rıza ve Hasan el-Bennâ'yı söyleyebiliriz. Hasan el-Bennâ'nın 1928'de kurmuş olduğu "Müslüman Kardeşler" örgütüne nispeten son zamanlarda bu akıma "ihvan" da denilmektedir.³²⁸ Bu hareketin başlıca görüşleri şunlardır; Kur'ân ve sünneti zamanın şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun bir şekilde yorumlamak; özellikle bayanların eğitimine önem verilmesi ve siyasî-sosyal alanda da eşitlik tanınması.³²⁹ Aynı zamanda dinî kardeşliğin pekiştirilmesi ve Müslümanlarda ümmet bilincinin oluşturulması, benzer şekilde Müslümanların siyasî, ekonomik, askerî ve kültürel alanda da söz sahibi olmasını sağlamak başlıca amaçlarındandır.

Modern Selefiler Kırgızistan'da "ihvan"lar olarak bilinmektedir. İhvanlar ise genellikle Kırgızistan'ın büyük şehirlerinde bulunmaktadır. İhvanların, diğer Selefi gruplara nazaran diyaloga daha kapalı oldukları söylenebilir. İhvanlarla yaptığımız görüşmeler sırasında, onların rutin halinde uygulanan ders meclisleri olduğunu öğrendik. Bu meclislerin, derslerin düzenlendiği yere veya eve de "calsa" ismi verilmektedir.³³⁰ Evlerde okutulan bu derslerin ise, genellikle dinin yorumlanması, Kırgız Müslüman toplumunun mevcut sorunları, İslâm dininin, sosyal ve siyasî alanlarda ortaya çıkan problemleri çözme kabiliyeti konularında soru cevap şeklinde geçtiği bilinmektedir. Dolayısıyla ülkedeki ihvan mensuplarının genelinin, hareketin kurucusu, ideolojik temelleri vb. hakkında temel bilgilere sahip oldukları görülmektedir. İhvanın hem dinsel hem de sosyal ve siyasal söylemlere sahip bir fikir akımı olması, onu devletin gözünde mevcut hükümetin meşruiyetini sorgulayan bir örgüt haline getirmektedir. Dolayısıyla da İhvan Hareketi de, Kırgız devleti nezdinde bir İslâmî parti veya hilafet kurma peşinde olan, yani dinî-siyasî örgüt konumundaki Hizbut Tahrir gibidir.

³²⁸. Arı Tayyar, Engin Koç, "Müslüman Kardeşler Hareketinin Mısır Hükümeti ile Paradoksal İlişkilerinin Analizi: 1931-1970", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 42, Ekim 2014, S. 226.

³²⁹ Hasan Gümüšoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 8. B, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2017, s. 395.

³³⁰ Bu sohbet tarzı dersler genellikle hücre denilen yerlerde gerçekleşmektedir. Her hafta sonları olan bu derslerin Kırgızca yapılan cumartesi ve Rusça yapılan ise pazar günleri düzenlenmektedir.

Fakat çalışma sırasında kendilerinin Selefî olduklarını söyleyen, ama Selefiliği sadece “Selef-i sâlihîn’in yolu” olarak görenlerin de olduğu tespit edilmiştir. Bu gruba mensup ve daha önceden tanıştığımız birisiyle bir Cuma namazı sonrasında sakal ve bıyık tarzının değiştiğini görünce “hayırdır, davetçi mi oldun?”³³¹ şeklinde bir soru sormuştuk. O da cevaben “hayır, ben şimdi “hak yolu” buldum elhamdülillah! Önceden bize din diye hurafeleri, bid’atleri öğretmiş mollalar, artık akidemi düzelttim dedi”. Durum böyle olmakla beraber muhatap açık bir şekilde selefiyim diyemiyordu. Kendisine doğrudan “bu durumda Selefî misin” şeklinde bir soru sorulanca cevabı evet şeklinde oldu. Diyalogun devamında muhatabın Seleflik ve Selefî akımlar hakkında yüzeysel bilgilere sahip olduğu kanaati hâsıl oldu. Benzer bir diyalog ve araştırmayı kadın muhitleri üzerinden de yapma imkanı bulduk. Kendilerini Selefî olarak tanıtan kadınlar Seleflik ve Selefî cereyanlar hakkındaki sorulara kendilerinin derin bir malumatının olmadığı, bazı sohbet meclislerine katıldıkları ama devam ettikleri meclisin hangi Selefî gruba da mensup olduğunu bilmediklerini ifade etmişlerdir. Dinî ve kültürel grupların bir ülkede hareket alanı bulması ve yayılmasının bölgenin dinî, siyasî ve sosyolojik şartları ile doğrudan bir ilişkisi vardır. Bu anlamda Seleflik ve benzeri bazı İslamî hareketlerin Kırgızistan’da gelişme zemini bulabilmesinin ana sebeplerini birkaç madde ile özetlemek mümkündür.³³²

1. İslâm tarihinde her zaman farklı düşüncedeki akımlar birbiriyle “gerçek” İslam’ı temsil ettiğini iddia eden bir rekabet içinde olmuşlardır. Bunlardan bazı akımlar belli bir süreye kadar varlığını sürdürebilmiş, daha sonra düşüşe geçmiş veya silinmiştir. Bu mücadele daha çok, akılcılar ve nakilciler veya esercilerle liberaller arasında yaşanmıştır. Orta Asya Müslümanları arasında önceden görülmeyen bu bölünme, Rus işgaliyle fark edilmiştir. Ruslar, liberal gördükleri bazı dinî kesimlerin yarı meşru bir şekilde varlığını sürdürmesine izin verirken, sömürgelerine karşı sert tavır alan birtakım İslamî akımlara ise köktendinci damgası vurarak, onları sindirmeye çalışmışlardır. Böylece, Orta Doğu ülkelerine nazaran daha mutedil bir tarzda gelişen, yaşanan muhafazakârlar ve liberaller arasındaki tartışma, zamanla şeriata daha ciddi bir şekilde uyulmasını savunan ve yeniliklere ayak direyen bazı grupların zuhuruna kadar ilerlemiştir.

³³¹ Kırgızistan’da Tebliğ Cemaatine mensup kişilere “Dâvatçı” denir.

³³² Abaşın, “Orta Asya Köktendinciliğinin Kökenleri”, ss. 272-275; Mevlüt Uyanık, Zaylabidin Acimamatov, “Selefî ve Selsefî Üslup”, ss. 380-400; Bozbey, “Quo Vadis Kırgızistan”, ss. 41-45.

Özellikle Rus baskısı neticesinde oluşan dinî vakum, halkın din adına hurafe ve bidatlerle yaşamaya başlamasına neden olmuştur. Neticede ise, doğru İslâm'ı öğretme bahanesiyle Selefi/Vehhâbî öğretinin Kırgızistan'a girmesine zemin oluşturulmuştur.³³³

2. Bağımsızlığın ilk yıllarında, Kırgız Hükümeti'nin hem dinî oluşumlara hem de halkın bütün siyasî isteklerine, bölgedeki totaliter rejim ve liderlere kıyasla, nispi olarak takındığı özgürlükçü tavrı.
3. Kırgızların komşuları olan Özbek ve Tacik halkları kadar dinî bilgisinin olmadığı bir gerçektir. Bu durum, dinî alanda geri kalmışlık olarak Kırgız halkının şuurlatına işlemiş olacak ki, bu düşünce Kırgız toplumunu daha dindar ve bilgili olarak saydıkları Orta Asya ve dışarıdan gelen İslâmî propagandacılara yöneltmiş olabilir.
4. 1990'lardan itibaren etkinliğini arttıran Körfez ülkeleri ve Pakistan, Bangladeş ülkelerinde dinî eğitim alıp gelen bazı gençler, Arapça bilmedikleri için küçümsedikleri yerli geleneksel İslâm temsilcilerine karşı evrensel İslâm anlayışı adı altında Arap İslâm kültürünü dayattılar. Bu durum, Arapça bilmeyen din âlimlerine veya ilahiyatçılara karşı Müslüman halkta önyargı yarattı. Yani, halk doğru ve gerçek İslâm'ın ancak Arap ülkelerinde yaşandığına ve Arapçayla öğrenileceğine inanmaya başladı. Bu da ister istemez Körfez ülkelerinden gelen dinî hareketlerin önünü açtı.³³⁴
5. Kırgız Hükümeti'nin bağımsızlığın ilk yıllarında İslâm'a karşı izlediği bu özgürlükçü tutumu, ülkede birçok yabancı İslâmî grubun faaliyet yapmasına olanak sağladı. İslâmî alandaki çoğulculuktan rahatsızlık duymaya başlayan Kırgız Hükümeti de, artan İslâmî hareketleri daha çok kontrol altında tutmaya, tehlikeli gördüğü akımları dışlayarak toplumda tek tip İslâmî anlayışı hâkim kılmaya yöneldi. Hükümetin resmî İslâm dışındaki dinî görüşlere karşı takındığı tavrı, bazı vatandaşları devletin bu politikalarını "dayatılan resmî İslâmî görüşler" olarak tasvir etmesine ve ona alternatif arayışlara mecbur bırakmış olabilir.

³³³ Abaşın, "Orta Asya Köktendinciliğinin Kökenleri", ss. 272-275; Uyanık, Acimamatov, "Selefi ve Selsefi Üslup", s. 390.

³³⁴ Uyanık, Acimamatov, "Selefi ve Selsefi Üslup", s. 380.

6. Kırgızistan'da İslâm'a olan ilgi arttıkça, topluma İslâm'ı doğru bir şekilde anlatacak kadroların ve sağlam kaynakların yetersiz olduğu fark edilmiştir. Bu durumda insanlar, dinî bilgileri öğrenmek için farklı bilgi kaynaklarına (internet gibi) yönelmişlerdir.
7. Dış etkenlerin gençler arasında daha da etkili olduğu görülmektedir.
8. Selefiligi Kırgız toplumunda yaymaya çalışan çevreler Selefiligi bir mezhep olarak değil, sadece Selefi Salihinin yolu olarak görmek gerektiğini vurgulayarak, Müslümanların takip etmesi gereken bir yol olarak sunmaktadırlar.
9. Ülkede siyasî, sosyal ve ekonomik olarak krizin şiddetli biçimde hissedilmesi, bu çalkantılı ortamda kendisini köşeye kısırılmış hisseden ve sosyal statüsünü yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalan insanları, aile, akrabalık ilişkileri, aşiret, kabile ve dinî gruplar gibi cemaat tarzı örgütlenmelerden destek aramaya itmiş olabilir.
10. Ağırlıklı olarak Kırgızistan'ın güney bölgesinde yaşayan Özbek halkı arasından bazıları, ülkede sosyo-ekonomik eşitsizliğin olduğunu iddia ederek, isteklerini normal siyasî kanallarla ifade edemedikleri söylentiler arasındadır. Bu nedenle, etnik, ekonomik ve siyasî memnuniyetsizliklerini ifade etmek için farklı yollar aradıkları öne sürülmektedir. Bu durumda, dinî grupların siyasî hoşnutsuzluğunu ifade etmenin yollarını arayan kitleler için bir alternatif sunduğunu söylemek mümkündür.
11. Coğrafi ve kültürel bakımdan Kırgızistan'ın Özbekistan, Tacikistan ve Afganistan'a yakın olması, ülkenin hudut güvenliği ve kontrolünü sağlamada başarılı olamayışı, tabi bir şekilde Vehhâbî, Taliban ve benzeri aşırılıkçı dinî örgütlerin ülkeye sızmasına fırsat vermektedir.

2.4.TOPLUMDA SELEFİLİĞİ TEMSİL EDEN ŞAHSİYETLER

Geçmişin yoluna tabi olma, İslam'ın öncülerinin yaşadığı şekliyle bir dindarlık inşa etme, geçmişin bir dönemini kutsallaştırarak ve mutlak modele dönüştürerek dini anlama Selefi dünya görüşünün mihrini oluşturur. Dolayısıyla Selefilerde âlimin rolü büyüktür ve ilim adamlarının yetkilerini kabul etmek şarttır. Ancak, tespitimize göre Kırgızistan'daki bütün Selefileri temsil eden veya tüm Selefi gruplar tarafından kabul görülen herhangi bir Selefi âlimi yoktur. Yani her grubun kendince doğru gördüğü,

bilgilendiği ve beslendiği kişiler vardır. Bu anlamda Kırgızistandaki Selefi tandanslı grupları temsil eden bir üst çatı da mevcut değildir. Çünkü Selefîye mensupları arasındaki barışsever tutumlu olan kesimle, püriten İslamcılığı savunan “devrimci” grup ortasında süre giden bir mücadele yaşandığı düşünülmektedir.

Selefilğin Kırgızistan’daki etkinliği iki yönlüdür. Birincisi, itikadda Selefi olanlar fıkhıta da Hanbelî’dirler. İkincisi ise, itikadda Selefilği benimseyenler fıkhıta Hanefîliği benimsemektedirler. Dolayısıyla Selefi itikadını benimseyenler arasında farklılık fıkhıta olmaktadır.³³⁵ Ayrıca, “Kırgızistan’da mezhep taassubu da çok güçlüdür ve ülkede yaygın olan mezhep ise Hanefîliktir. Mâtürîdîlikle Hanefîlik itikatta iç içe olduğundan hem fıkhıta hem de itikatta Hanefîlik ismi öne çıkmıştır. Bundan dolayı da Mâtürîdîliği çoğu insan bilmez. Benzer şekilde daha çok fikhî konular gündeme getirildiği için, Suudi Arabistan’dan mezun olanlar genelde fıkhıta Hanefîliğe önem vermektedirler, itikadi konularda ise Selefilği öne çıkarmaktadırlar.”³³⁶ O yüzden toplumda Selefilği temsil eden şahsiyetleri de bu çerçevede değerlendirmek doğru olacaktır.

Kırgızistan’da Selefililerin önde gelenleri arasında Şamsiddin Abdıkalık oğlu adlı kişiyi öncelikli olarak zikretmek gerekmektedir. Ancak, Abdıkalık oğlu kendini gerçek Hanefî olarak görmektedir. Bunu Kırgızistan’daki “Azattık” radyosuna verdiği röportajında da açıkça dile getirmiştir. O röportajında, Ebû Hanîfe’nin de Selefi Salihin neslinden olduğunu ama İmam Mâtürîdî’nin ise sadece büyük bir düşünür olduğunu ve aynı zamanda da hadis inkârcısı olduğunu söylemektedir.³³⁷ Dolayısıyla Abdıkalık oğlunun, kendisini bir Hanefî olarak addeden ama Mâtürîdîliği Hanefîlikten saymayan bir Selefi önderi olduğunu söyleyebiliriz. Onun bu tavrını telif ettiği “Sabil ve Subul” adlı iki ciltli kitabında da görmek mümkündür. Kırgızca yazdığı bu kitabında yazar, Hanefîlerin de birkaç çeşidinin olduğunu belirtmekle Hanefîliliği yedi kısma ayırmaktadır:³³⁸

1. Gerçek Hanefîler veya Selefi-Hanefîler

³³⁵ Acimamatov, “Kırgızistan’da Selefilikle Başedebilmek”, s. 7.

³³⁶ Uyanık, Acimamatov, “Selefi ve Selefi Uslup”, s. 399.

³³⁷ Mametbek Mirzabaev, “Navyazvanie Gosudarstvom Odnogo Mazhaba-Diktatorstvo”, “Biz jana Din Berüüsü: *Azattyk radyosu*”, 20 Mayıs, 2015, <https://rus.azattyk.org/a/27026631.html>, (02. 03. 2018).

³³⁸ Kırgızistan’da Selefilği Hanefîlikle irtibatlandırarak yazılan kitaptır. Ancak, günümüzde bu kitap ilgili makamlarca yasaklanan kitaplardandır. Şamsiddin Abdıkalık uulu, *Sabil jana Subul*, Bişkek, 2014, ss. 323-324.

2. Şii Hanefiler veya Râfızî Hanefiler
3. Zeydî-Hanefiler
4. Mu'tezîlî-Hanefiler
5. Mürcii-Hanefiler
6. Cehmî-Hanefiler
7. İttihadi-Hanefiler

Yazar burada Hanefilerin başlangıçtan beri itikatta birkaç fırkayla etkileşim içinde olduğundan bahseder, fakat Mâtürîdîlikle bağlantısından hiç söz etmemektedir.³³⁹ Abdıkalık oğlunun bu yaklaşımı, Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı'nın (Müftiyat) 2012'de oluşturduğu son tüzüğe karşı bir tepki olarak da algılanabilir. Söz konusu tüzükte Müftiyat, fıkhıta Hanefilik ve itikatta da Mâtürîdîliği benimsediğini açıkça dile getirerek, ayrı bir madde olarak yazmıştır.³⁴⁰

Kırgızistan'da Seleflerin önde gelen adamlarından bir diğeri de İlyas Maksutov'dur. Bu şahıs Kırgızistan'da Şeyh İlyas olarak tanınmaktadır. Aslen Kırgızistan'ın güneyindeki Oş bölgesinden olan Şeyh İlyas, 1990'lara kadar Özbekistan'da dinî eğitim almış ve bağımsızlığın akabinde de başkent Bişkek'e yerleşmiştir. Bağımsızlığın ilk yıllarında Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı heyetinde yer aldığı ve Bişkek'teki "Hazreti Umar" adındaki İslâm Enstitüsünün kurucularından olduğu da bilinmektedir. Böylece, Kırgızistan Müftiyatında 12 sene aktif bir şekilde hizmet etmiştir. 2000'lerden sonra ise, Şeyh İlyas Selefi olduğu gerekçesiyle Müftiyat'tan ihraç edilmiştir. Resmi görevine son verilen Şeyh İlyas'ın görüşlerini, Kırgızistan'da faaliyet gösteren ancak resmî olmayan "Al-Sunna"adlı bir kurum vasıtasıyla yaymaya devam ettiği bilinmektedir.³⁴¹

Mezkûr isimlerin yanında Kırgızistan'da Selefiligi temsil eden isimler arasında Arsen İbrahim Bayzakov, Abu Hanifa Kulov, Azat Amanov, Adilet Baltabaev ve daha isimleri henüz bilinmeyen bazı gençleri zikretmek mümkündür. Bu Selefi liderlerin çoğu Kırgızistan'ın güney bölgesindedir. Özbek ağırlıklı güney bölgesi kuzeye nispetle daha dindar ve muhafazakârdır. Bu da doğal olarak dinî grupların

³³⁹ Acimamatov, "Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek", s. 10.

³⁴⁰ *Kırgızistan Musulmandarının Din Başkarmalığının Ustavi*, 2012, 1. Madde, 5. Fırka.

³⁴¹ Franko Gal'dini, "İslam v Kirgizii: Rost Raznobraziya", *Open Democracy Free Thinking For The World*, 24 Ocak 2015, Velikobritaniya, <https://inosmi.ru/sngbaltia/20151024/230996374.html>, (06. 03. 2018).

hareketliliğini daha da arttırmaktadır. Sözü ettiğimiz bu Selefi liderlerin çoğu, 1990'lardan itibaren etkinliğini arttıran Körfez ülkelerinde din eğitim alıp gelen bazı gençlerdir. Ancak Özbekistan ve Kırgızistan'da dinî eğitim almış ama Arap ülkelerinden bölgeye gelip faaliyet yapan din âlimlerinden etkilenenler de vardır. Örneğin, Şeyh İlyas ve Abdıkalık oğlunun 2000'lere kadar Kırgızistan'da faaliyetlerde bulunan Suudi Arabistanlı Şeyh Muntasir'den³⁴² etkilendikleri söylenmektedir. Bu iddiayı ortaya koyan Bişkek'teki merkez caminin imamı olan Sadridin Macitov'a göre, Şeyh İlyas ve Abdıkalık oğlu Şeyh Muntasir ile tanışıp, onun sohbetlerine katılmaya başladıklarından sonra "bizim çoğu söylediklerimizin ve dinî uygulamamızın bid'at olduğunu söylemeye başladılar" demektedir.³⁴³

Fakat bu kişilerin çoğu günümüzde ülkenin istikbalî açısından tehlikeli görüldüğü veya mağdur ve masum insanların dinî haklarını savunmuş gibi görünüp, Selefi düşüncüyü yaydıkları gerekçesiyle takipteler ve gizli bir şekilde dersler verdikleri bilinmektedir.

³⁴² Bu şahıslar, ülkeye egemenlik yıllarının ilk çeyreğinde gelip, gönüllü olarak halka İslam'ı öğreten kişilerdendir.

³⁴³ Gal'dini, *İslam v Kirgizii*.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SELEFİLERİN KIRGIZİSTAN'DAKİ FAALİYETLERİ

3.1. SELEFİLERİN KIRGIZİSTAN'DAKİ FAALİYETLERİ

Modern dönem Selefi/Vehhâbîliği, bid'atsız Müslümanlık veya doğru İslam'ın yeniden yaşatılması amacıyla 1744'te, Diriyye'deki b. Suud'la M. b. Abdülvehhâb'ın yaptığı anlaşma sonucu yayılmaya başlamıştır. Abdülvehhâb'ın cihat, bid'at ve iyiliği emredip kötülükten nehyetmek gibi dinî görüşleri, bir kabile beyliği olarak kurulmuş olan Suudilerin faaliyetlerinde adeta bir referans olmuştur. Üstelik Osmanlı'nın 1.Cihan Harbi'nden mağlup çıkması neticesinde Hicaz'dan da çekilmek durumunda kalmış olması, Vehhâbîler'in Arap Yarımadasının hâkimiyetini ele geçirmesini sağlamıştır.³⁴⁴ Bu tarihlerden itibaren Kırgızistan'da da Selefi/Vehhâbî öğretileri görülmeye başlasa da, 1980-90'lara kadar Selefilerin/Vehhâbîlerin herhangi bir faaliyetlerinden bahsetmek mümkün değildir. Onlar Kırgızistan'daki faaliyetlerine 1990'lardan itibaren kurdukları dernekler, Kur'ân kursları, medreseler ve çıkardıkları gazetelerde Selefi/Vehhâbî âlimlerin eserlerini tercüme etmekle başlamışlardır.³⁴⁵ Böylece bağımsızlığın ilk yıllarından günümüze kadar, Kırgızistan'da Selefi/Vehhâbî propagandacılarının sayısı ve faaliyetleri gün geçtikçe artmaya devam etmektedir. Bu süreçte Selefi davetçilerden Dr. Amcid Ali'nin ve Şeyh Muntasır'ın Selefi/Vehhâbî öğretisinin Kırgızistan'da yayılmasında büyük emeği vardır.³⁴⁶ Söz konusu isimler hakkında pek doyurucu malumat yoktur. Ancak, bu isimler Kırgızistan'ın bağımsızlığını kazanmasının akabinde ülkeye gelip halka dini öğreten ilk dinî (Selefi) davetçilerden olduğu bilinmektedir.

Bugün Kırgızistan'da halkın dinî anlamda bilgilenmesini ve gelişmesini sağlayan üç temel kanal vardır. Bunlar; din eğitimi verilen kuruluşlar, çeşitli dinî grupların organizasyonları ve camilerdir.³⁴⁷ Selefiler ise, camilerde veya halka açık olan kurumlarda değil, hücre tarzı yerlerde toplanıp, dinî öğretilerini yaymaktadırlar. Onlar

³⁴⁴. Zekeriyya Kurşun, "Necid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, C. 32, s. 492.

³⁴⁵ "İslam Nuru", Aylık Gazete, №10, Eylül 2005, ss. 5-6.

³⁴⁶ Kenzheshov, *20. Kılımdağı Salafîya*, s. 53.

³⁴⁷ Cebeci, "Kırgızistan'da Dini Durum", s. 112.

özellikle internet üzerinde örgütlenmeye çalışmaktadırlar. Bu durum Selefliliğin güncel durumunu, faaliyetlerini ve Kırgızistan’da nasıl varlık gösterdiklerini ve nasıl bir toplum ve din modelinin peşinde olduklarını araştıranların işini ve Kırgız güvenlik güçlerinin onları kontrol altında tutmalarını zorlaştırmaktadır.

3.1.1 EĞİTİM

SSCB döneminde din eğitim-öğretiminin, daha önce de ifade edildiği gibi Özbekistan’daki bazı medreseler hariç, resmî olarak yasaklanmış olmasından dolayı Kırgızistan’da 1991’e kadar dinî eğitim veren medrese veya kurum yoktu.³⁴⁸ Bu nedenle dinî eğitim almak için gençler genellikle Buhara’daki Mir Arab medresesine ve Andican, Mergalan şehirlerindeki medreselere gidiyorlardı. Ancak bağımsızlığın akabinde ülkede dinî bilgi veren kurumların faaliyetine izin verilmiştir.

Komşu ülkeler gibi Kırgızistan’da da milli eğitime bağlı ilk ve ortaöğretim seviyesinde zorunlu din dersi eğitimi yoktur. Ancak 2017 yılından itibaren devlete bağlı ortaöğretim düzeyindeki 10 okulda, ayrıca proje kapsamında pilot uygulamalarda “Dinler Medeniyeti Tarihi” dersi verilmeye başlamıştır. Önümüzdeki 2019-2020 yılından itibaren devlete bağlı tüm okullarda bu dersin okutulmaya başlanacağı planlanmaktadır.³⁴⁹

Bu dersin ihdas edilmesinin temel amacı genç kuşakların okul yaşından itibaren din hakkında sağlıklı bir bilgiye sahip olup ülkede oldukça yaygın olan dinî propagandaların etki alanından kurtulmasını sağlamaktır. Din medeniyetinin tarihi adlı bu ders insanoğlunun doğasında var olan araştırma ve öğrenme istidasını sağlıklı bir mecrada yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylece genç kuşaklar mensup oldukları dini en güzel şekilde öğrenecek, diğer dinlere saygılı olmayı öğrenecek ve dinin insanlık kültürüne ve medeniyete olan katkılarını anlayabileceklerdir.

Bu dersin kitabı şuanda ülkedeki resmi dil olan Rusça ve Kırgız dilinde çıkartılmış olup, şimdilik sadece Rus ve Kırgız dilindeki okullarda okutulmaktadır. Fakat Kırgızistan çok uluslu ve çok dilli bir ülke olduğu için ileride Özbek ve Tajik dillerinde de basılarak söz konusu dillerdeki okullarda da okutulması planlanmaktadır.³⁵⁰

³⁴⁸ Pay, Kırgızistan’da Bir Din Eğitimi Kurumu”, s. 249.

³⁴⁹ Zayırbek Ergeşov, “Diniy Bilim Bertüünü İretke Keltirebiz”, *Bulan Institute for Peace Innovation*, <http://bulaninstitute.org/interview-with-ergeshov/>, (15. 03. 2018.)

³⁵⁰ “Din Madaniyatının Tarihi” Üçüncü İret Sınoo Möönötündö Okutulat”, *Azattık Ünalğısı*, 11 Mayıs 2019, <https://www.azattyk.org/a/29934476.html>, (13. 08. 2019).

Din Medeniyetinin Tarihi³⁵¹ adlı bu kitabın, 1 Eylül 2012'den itibaren Rusya'daki okullarda okutulmaya başlayan "Osnovı Religioznıh Kul'tur i Svetskoy Etiki" adlı ders için yazılmış olan Rusça, "İstoriya Religioznoy Kul'turı" adlı kitaptan Kırgızcaya çevrilmiş ve Kırgızistan'a uyarlanmış şekli olduğu söylenmektedir. Ayrıca kitabın müelliflerinin hiçbirinin ilahiyatçı veya dinler tarihçisi olmaması da, "Din Medeniyetinin Tarihi" kitabının Kırgız eğitim bakanlığı tarafından telif edilen orijinal bir eser olmadığı ve Rusça yazılmış eserden uyarlanarak yazılmış olduğunun bir göstergesidir. Ancak kitap her ne kadar Rusçadan çevrilmiş olsa da Kırgızistan Din Komisyonu başkanı Zayırbek Ergeşov'un bu kitabın yazılışında dinî terimlerin doğruluğu konusunda ilahiyatçılara danışılarak hazırlandığını söylemesi kitabın düz çeviri olmayıp, Rusça eserle benzerlik taşıdığını göstermektedir.³⁵² Kitap, öğrencilere dinleri, dinî medeniyetleri, dinî kültürleri ve temellerini laik devlet etiğine uygun bir şekilde öğretmeyi amaçladığı için, içerik olarak daha çok kısa ve genel bilgiler içermektedir. "Din Medeniyetinin Tarihi" dersi kitabının Türkiye'deki "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" dersinden farkı ise, sadece bir din (İslam) üzerinde durmamasıdır. Yani "Din Medeniyetinin Tarihi" kitabında önce "medeniyet", "gelenek", "din" kelimelerinin anlamı hakkında bilgi verilmektedir. Daha sonra Orta Asya halkının mevcut dinlerinden önceki dinleri olan Maniheizm, Şamanizm, Nasturî Hıristiyanlıktan söz edilerek, "Gök Tengri" inancı da önceki dinler kategorisinde değerlendirilmektedir. Sonrasında ise, dünya dinleri başlığı altında Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm ve İslam hakkında bilgi verilerek, söz konusu dinlerin mezhepleri de anlatılmıştır. Kitabın başka bir özelliği ise, konular işlenirken konuyla ilgili resimlerin kullanılmasıdır.³⁵³

Bununla beraber son 5-10 sene içinde birkaç Teoloji Kolejinin açılmasına izin verilmiştir. Teoloji kolejleri, içerik veya müfredat bağlamında İmam Hatip liselerinin aynısı gibi olmasa da, genel olarak İmam Hatip liselerini modelleyerek kurulmuş bir okuldur. Bunun dışında Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda 1991 senesinden itibaren, ortaokul programı dâhilinde ve isteğe bağlı (seçmeli ders) olarak okutulmak üzere "İman Sabagı" (İman Dersi) adı altında tek dersin verilmesi eğitim bakanlığınca

³⁵¹ Nazira Kurbanova, İndira Aslanova, Murat İmankulov, Anvar Mokeev, Zayırbek Ergeşov, Gülnaz İsrailova, *Din Madaniyatının Tarihi*, Bişkek-2017.

³⁵² "Din Madaniyatının Tarihi" Üçüncü İret Sınoo Mөөнөтүндө Okutulat", *Azattık Ünalgısı*, 11 Mayıs 2019, <https://www.azattyk.org/a/29934476.html>.

³⁵³ Geniş bilgi için bkz: Kurbanova, Aslanova, İmankulov, Mokeev, Ergeşov, İsrailova, *Din Madaniyatının Tarihi*.

onaylanmıştır. 2003 yılında bu dersin okutulması zorunlu tutulmuştur. Daha sonra, Temmuz 2004 yılında ise, 545 sayılı kanunun yürürlüğe girmesiyle bu dersin adı “Adep Sabagı” (Edep Dersi) olarak değiştirilmiştir.³⁵⁴ Örgün eğitimde din eğitimi üniversite düzeyinde bir Kırgızistan İslâm Üniversitesi ve Oş Devlet Üniversitesine bağlı Oş İlahiyat Fakültesi, Araşan İlahiyat Fakültesi, Kırgız-Türk Manas Üniversitesine bağlı İlahiyat Fakültesi, Resulü Ekrem İslâm Enstitüsü ve İşenalı Arabayev Üniversitesine bağlı İlahiyat Fakültesi gibi toplamda 9 tane enstitüde gerçekleştirilmektedir.³⁵⁵ Bu (ilahiyat) fakülteleri müfredat olarak Türkiye ilahiyat fakültelerini model almaktadır. Finansmanları da TDV, Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı gibi Türkiye menşeli dinî kurumlardır. Fakat Resulü Ekrem İslâm Enstitüsü ve Kırgızistan İslâm Üniversitesi daha çok, Ezher tarzı Arap eğitim kurumlarını model almaktalar. Sponsorluğunu da Arap ülkelerinin yaptığı bilinmektedir.

“Yaygın eğitim alanında ise din eğitimi alma özgürlüğünden yararlanmak isteyen bireyler bu ihtiyaçlarını, devletten izin alarak açılmış medrese ve cami kursları aracılığıyla karşılamaktadırlar. Kırgızistan’da din eğitimi daha ziyade okul dışında, isteyenlerin katıldığı cami kurslarında veya medrese adıyla faaliyet gösteren kurumlarda verilmektedir.”³⁵⁶ Kırgızistan’daki medreselerin çoğunda Hanefî-Mâtürîdî ve bazılarında da Eş’arî-Şâfi geleneğine uygun bir ilmî ve dinî bilgi verilmektedir. Zikredilen bu âlimlerin ekseriyeti Sünnî sistematığına bağlıdırlar ve bilinen bütün dinî kurumların Sünnî gelenekten geldiği bilinmektedir. Diğer taraftan medreselerin programlarında genellikle XVIII.-XIX. asırlarda okutulan programlar okutulmaktadır. Ancak yüz yıl öncesinde bölgedeki medreselerin okul müfredatında bu günkü medrese programından farklı olarak matematik, coğrafya, fizik, kimya, astronomi, mantık ve psikoloji gibi dersler de okutulmaktaydı.³⁵⁷ Fakat günümüzde okutulan dersler ise Arapça, belagat, hadis, hadis usûlü, tefsir, tefsir usûlü, fıkıh, fıkıh usûlü ve akaiden

³⁵⁴ “İman Sabagı” adı, aslında Kırgız dilinde ve kültüründe; ahlak, onur ve kültür anlamına geldiği düşüncesiyle konulmuştur. Fakat yapılan tartışmalar sonucunda dersin içeriğinin ve adının laik eğitim anlayışına daha uygun olması gereği 2004’te “Adep Sabagı” şeklinde değiştirilmiştir. Bu yeni dersin programında dini içerik sınırlandırılmış ve kültürel konular ise çoğaltılmıştır. Geniş bilgi için bnz: Dilaram Akramova, Din Eğitiminin Genel Eğitim İçindeki Yeri ve Kırgızistan’daki Durum, (y. Lisans tezi), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 2000, s. 4.

³⁵⁵ Çolpon Orozobekova, “Kırgızstandagy Diniy Bilim Berüü: Medreseler Çukul Reformaga Muktac”, *Bulan Institute for Peace Innovations*, Nisan 2017, <http://bulaninstitute.org/wp-content/uploads/2017/04/Report-in-Kyrgyz-final-1.pdf>, (15. 03. 2018), s. 3.

³⁵⁶ Pay, “Kırgızistan’da Bir Din Eğitimi Kurumu”, s. 250.

³⁵⁷ Orozobekova, “Kırgızstandagy Diniy Bilim Berüü”, s. 9.

ibarettir. Yani çoğunda sosyal bilimler ve eğitim bilimlerine yer verilmeyerek sadece söz konusu dersler öğretilmektedir. Dolayısıyla medreselerdeki öğretim programlarının çağdaş sorunlara cevap verecek nitelikte olmadığını anlayan Kırgız hükümeti, 2017 yılından itibaren ülkedeki dinî eğitim veren, özellikle medreselerde sosyal bilimler ve eğitim bilimleri gibi derslerin okutulması üzerinde çalışmalara başlamıştır. 2017 verilerine göre Kırgızistan’da Din Komisyonluğunun onayından geçen toplam 102 medrese bulunmaktadır. Fakat bunların sadece 78’i faaldir, diğerlerinin ise bazı nedenlerden dolayı kapalı oldukları bilinmektedir.³⁵⁸ Bunun dışında, Kırgızistan’ın genelinde resmî olmayan 95 medrese tespit edilmiştir.³⁵⁹ 8 medrese ise ilgili makamlarca kapatılmıştır. Yine bu bağlamda bazı cami kurslarının ve hücre tarzındaki gayri resmî faaliyet yapan Kur’ân kurslarının olduğu da bilinmektedir. Söz konusu medrese ve Kur’ân kurslarının çok azı günün taleplerine uygun şartlarda hizmet verebilmektedirler. Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı’nın verdiği rakama göre bu gün bu medreselerde okuyan öğrencilerin sayısı 6 bin civarındadır. Ancak Orozobekova medrese öğrencilerinin bu sayıyla sınırlı olmadığını ve resmî olmayan kurslar da hesaba katıldığında bu sayının çok daha fazla olduğunu iddia etmektedir.³⁶⁰ Kırgızistan’daki medreselerde öğrenciler ancak dokuzuncu ya da on birinci sınıfı bitirdiklerine dair belge getirmeleri durumunda kayıt yaptırabilmektedirler.³⁶¹

Kırgızistan’daki dinî eğitim veren kuruluşlar statüsü bakımından medreseler, İslam enstitüleri ve teoloji fakülteleri şeklinde üç ana grupta toplanmaktadır. Bu kurumların hepsi, henüz resmî bir statü alamayanlarla beraber, 200 civarındadır. Bunlardan resmiyet kazananları toplamda 112 olup, bunlardan 1’i üniversite, 9’u fakülte ve enstitü statüsünde, 102’si medrese statüsündedir. Bu dini eğitim kurumlarından sadece bir İslâm Üniversitesi ve diğer İlahiyat fakültelerinden mezun olanların diplomaları devletçe tanınmaktadır. Yani İlahiyat Fakülteleri ve İslâm Üniversitesi haricindeki dinî enstitü ve medreselerden mezun olanların belgesi veya diploması ülkedeki resmî kurumlarda geçersizdir.³⁶²

³⁵⁸ Orozobekova, “Kırgızstandagy Diniy Bilim Berüü”, s. 4.

³⁵⁹ Ergeşov, “Diniy Bilim Berüünü İretke Keltirebiz”.

³⁶⁰ Orozobekova, “Kırgızstandagy Diniy Bilim Berüü”, s. 4.

³⁶¹ Ülkede zorunlu eğitim on bir senedir.

³⁶² 2014-2020- *Jıldarga Kırgız Respublikasının Diniy Çöyrödöğü Mamlekettik Sayasatının Konsepsiyası*, ss. 20-21; Orozobekova, “Kırgızstandagy Diniy Bilim Berüü”, ss. 3-4.

Sovyet döneminde dinî eğitim veren sadece iki tane medrese vardı. Onlarda Özbekistan'daydı. Üstelik bu medreselerin sınırlı sayıda talebe alabilmesi ve kontenjanının az olmasından dolayı da Kırgız öğrencilere fazla eğitim imkanı verilmemiştir. Bu da din alanında çalışacak kadroların yetersizliğine neden olmuştur. Bu eksiklik, bağımsızlığın akabinde Kırgızistan'da medreseler kurulmaya başladığında ciddi bir şekilde hissedilmiştir. Çünkü yeni açılan medrese ve dinî kurumlarda görev yapacak hocalar yetersizdi ve mevcut kadroların da çoğu donanımsızdı. Nitekim ilk yıllarda, dinî kurumlarda çalışan öğretmenlerin ekseriyeti de kendi gayretiyle dinî eğitim almış kimselerdi. Dolayısıyla din eğitimi verenler içinde düzenli bir din eğitimi alanların sayısı azdı. Bu durum, daha sonra o ilk açılan medreselerden mezun olanların ve Arap, Pakistan ve Türkiye gibi ülkelerden dinî eğitimi tamamlayıp gelenlerin çoğalmasıyla, konuk öğretmenlerin işe alınmasıyla birlikte hocaların sayısında artış sağlanarak aşılmıştır.³⁶³ Fakat medrese hocalarının eğitim-öğretim durumunda beklenen iyileşme hala yetersizdir. Medrese öğretmenlerinin eğitim durumunu araştıran Bulan İnstitute'e göre; din öğretmenlerinin sadece %20'si temel dinî eğitime sahiptir. Kırgızistan Diyanet'inde (Müftiyat) görevli 2000 civarındaki din görevlisinin ise, %70'i özel bir dinî eğitim ve öğretim görmemiştir. Onların sadece %2,5'u yüksek dinî öğretimden veya yurt dışından mezun olup gelenlerdir. %20'si ülkedeki medreselerden mezun olanlar, %10'u ise (özellikle cami imamları) medrese mezunu bile olmayıp, kendi gayretleriyle dinî eğitim alan ve Müftiyat'ın cami imamları için düzenlediği 40 günlük kurslardan geçip sertifikalı olarak imam atananlardır. Yani bu %10'un kapsamındaki imamlar sadece cami cemaatine namaz kıldırabilen ve cenaze, nikâh gibi merasimleri ifa edebilecek düzeyde olan din görevlileridir.³⁶⁴

Anayasa'nın din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili 5. maddesinde³⁶⁵ dinî kurumlar devletten ayrıldığı için, "devlet dinî kurumlara herhangi bir maddi destekte bulunmaz" şeklinde bir ifade vardır. Dolayısıyla bölgedeki halk Müslümanlığının kalbi olan bu medreseler devletten değil de vakıflardan ve halktan destek almaktadırlar. Kırgızistan'daki bu medreselerin ve Kur'ân kurslarının çoğu Körfez ülkeleri tarafından

³⁶³. Pay, "Kırgızistan'da Bir Din Eğitimi Kurumu", s. 266.

³⁶⁴. Orozobekova, "Kırgızstandagy Diniy Bilim Berüü", s. 5. Bu veriler ne derecede doğru olup olmadığı tartışılacak bir meseledir. Ancak ülkedeki bu tür meseleleri tarafsız bir şekilde araştıran ilk kurumlardan olduğu için şimdilik bununla yetinmekteyiz.

³⁶⁵ "Din Tutuu Erkindigi cana Din Uyumdarı Cönündö Kırgız Respublikasının Zakonu", Madde 5, *Kırgız Tuusu* 1992/22 (20123)

finans edilmektedir. Ayrıca Suudi Arabistan'dan gelen her türlü maddi yardımlarla ülkede cami, Kur'ân kursu ve medreseler inşa edilerek, İslâmî eğitim veren okullara kitap, parasal yardım v.b. yardımlar yapılmaktadır. Gençlere de dinî eğitim almaları için Suudi Arabistan'daki üniversitelerde ve okullarda burslu okuma imkânları vermektedirler. Orada genelde 8-10 sene eğitim görülmekte ve mezun olup Kırgızistan'a dönenlerin çoğu itikatta tamamen Selefî/Vehhâbî inancını benimsemiş olarak dönmektedirler.³⁶⁶ Kırgız gençleri dinî eğitim için Suudi Arabistan'ın yanısıra diğer Körfez ülkeleri ile Pakistan ve Bangladeş gibi ülkelere de gitmektedirler. Böylece, doğru İslâm anlayışı adı altında Selefî akidesinin ve diğer Müslüman kültürlerinin Kırgızistan'a girmesini sağlamaktadırlar.³⁶⁷

XVIII. yüzyılda Selefiliğin/Vehhâbilik'in çıkışıyla başlayan Sünnî kırılmanın zamanla Orta Asya ülkelerindeki eğitim müfredatında da etkin olmaya başladığı bilinmektedir. Kırgızistan halkını temel dinî bilgilerden uzaklaştıran komünist ideoloji ve medrese programlarının sağlıklı olup olmadığının yetkili taraflarca kontrol edilmemesi gibi durumlar da bunda etkili olmuştur. Böylece, Selefîlik/Vehhâbilik gibi inançlar bazı medreselerde dinin aslî unsuru gibi okutulmaya başlamıştır.

Kırgız devleti din konusu ile çok yönlü ilgilenmekte ve vatandaşlarını dinî konularda bilinçlendirme yolunda çareler aramaktadır. Bu bağlamda Müftiyat, son tüzüğü oluştururken 2012 yılında yapılan kurultayda Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı fıkıhta Hanefîlik, itikatta Mâtürîdîliği benimsediğini açık bir şekilde ifade etmiş ve bu tüzüğe de ayrı bir madde olarak yazılmıştır. Fakat İslâm'ın medrese ve bazı kurumlarda öğretilmesi ile ilgili çalışmalarda, hükümete bağlı olarak hizmet yürüten Din İşleri Komisyonu ve Kırgızistan Müftülüğü'nün dinî kurumların kontrol edilmesi ve vatandaşları dinî konularda bilinçlendirme meselesinde yeterli bir çalışma yaptığını söylemek zordur. Zira hâlihazırda bazı medreselerde, Al-Faruk³⁶⁸ gibi, Selefî ideolojisinin okutulması ve bu medrese ve kurumların hala faaliyet yapıyor olması oldukça dikkat çekicidir. Bunun ülke yönetiminde önemli bir ilke olarak kabul edilen laikliğin ve din özgürlüğünün, bazı görevliler tarafından farklı yorumlanmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Yahut bu kurumlar ülkenin geleceği bakımından

³⁶⁶ Uyanık, Acimamatov, "Selefî ve Selefî Uslûp", s. 399.

³⁶⁷ A. Tabışaliev, "Vzglyad na Religioznuyu Situassiyu v Kırgızstane", *Sentral'naya Aziya i Kavkaz*, Stokgolm, S. 11, 1997, <http://www.ca-c.org/journal/>, (02. 03. 2018).

³⁶⁸ Bu medrese başkent Bişkek'e 20 dakikalık bir mesafede yer alan Koy-Taş köyündedir.

potansiyel bir tehdit olarak görülmeyerek, ileride bu medreselerde dinle ilgili başka anlayış biçimlerinin oluşacağına inanılmamasından kaynaklanmaktadır. Burada asıl önemli olan, Selefilikle Mâtürîdîliği ayırt etme konusunda Müftiyat kurumundaki bazı görevlilerin yeterli dinî bilgiye sahip olmaması hususudur. Burada sorulması gereken temel soru da şudur: Bu durum ülkede dinî eğitim kurumlarından verilen eğitimin yetersizliğinden mi yoksa önceden sürdürüle gelen bilinçli bir tercihin mi sonucudur?

Türkistan'da Rus işgaliyle beraber Hanefî-Mâtürîdî-Nakşî-Sünnî eğitim ikinci bir kırılma yaşamıştır. Bu bölgede Selefilik de bağımsızlığın akabinde siyasal dinî ideolojiyi etkileyen bir akım olarak yerini almıştır. Bu da Kırgızistan'daki dinî eğitimde "Hadis merkezli"³⁶⁹ din eğitiminin benimsenmesine yol açmıştır. Böylece Hanefî-Mâtürîdîliğin merkezinde yer alan Kur'ân-sahih hadis ve içtihat geleneği terk edilerek, Hanbelî-Selefilik'in başrol oynadığı hadis ve nakilci bir din anlayışıyla İslâm'ın öğretilmesi yaygınlaşmaktadır. Kırgızistan'da dinî eğitim veren resmî kuruluşların ise, bu tür düşüncelere karşı en azından şimdilik bir stratejilerinin olduğu görülmemektedir. Çünkü Selefilik'i bir mezhep olarak değil, sadece Selefi Salihinin yolu olarak görenler olduğu gibi, Selefilik'e ismen karşı olanlar çıksa da, Hanbelî-Selefilikteki nakilde aklı kullanmama prensibine göre diğer görüşlerini açıklayanlar da az değildir. Buradaki temel problem ise, Kırgızistan Müslümanlarının fıkıhta Hanefîliği, itikatta Mâtürîdîliği benimsediğini söyleyip Hanbelî/Selefilikten esinlenmiş din eğitimi modeline devam edilmesidir.

Kırgızistan'ın devlet ve kültür olarak çevresinde artan radikalleşmeden etkilenmemek, farklılıklara rağmen beraberliği sağlamak ve farklı düşüncelere hoşgörüyle yaklaşmasının yolu Hanefî-Mâtürîdîliğin merkezinde yer aldığı geleneksel Sünnî öğretiden geçmektedir. Ancak, Kırgızistan'da resmî dinî kurum olan Müftiyat, Hanefî-Mâtürîdîliğin altını oyan, onu zayıflatan Selefi propagandaya ve öğretiye karşı sadece sözlü mücadele vermektedir. Hükümetin katkılarına rağmen Müftiyat'ın Selefi öğretiye karşı önlemleri yetersiz kalmaktadır. Çalışmalar da genelde İslâm'ın fikhî yönünü kapsamaktadır. İtikadi alanda ise, Mâtürîdîlikle Selefilik'i ayırt edebilecek bilgiler veren kapsamlı akademik çalışmalar henüz yapılmamıştır.

Kırgızistan Müftiyatı'nda resmî olarak görev yapan ve halka yönelik dinî içerikli sohbet yapan görevliler her ne kadar Selefilik'e karşı bir tavır içinde bulduklarını ifade

³⁶⁹. Hadis merkezli demekten kasıt, rivayetlere dayanan bir İslam anlayışıdır.

etseler bile sohbetlerinde yoğun olarak İbn Teymiye ve sair selef âlimlerinin hayatlarından ve metodlarından örnekler vermektedirler. Ayrıca bu âlimlerin önderliğinde Kırgızistan’da hadis çalışmaları belli bir zemin kazanmakta ve hatta Orta Asya’da tek sayılabilecek Körfez destekli yapılmış olan “Hadis Akademisi” açılmıştır. Söz konusu mollaların (din adamlarının) çoğu Arap ülkelerinde 9-10 sene dinî eğitim almış kişilerdir. Görüldüğü kadarıyla bu kişiler günümüzde Arap ülkeleriyle Kırgızistan arasında bir köprü vazifesi görmektedirler. Bunlar sadece resmî bir yardım aracı değil, etkileri uzun bir zamana yayılacak olan ve bölgenin kültürel dokusuyla çok mütenasip olmayan bir kültürün de taşıyıcı unsuru durumundadırlar.

Kırgızistan’daki çoğu medrese ve Kur’ân kurslarının finans kaynakları doğrudan Körfez devletleridir. Ancak Kırgızistan’da resmî olarak faaliyet yapan Selefilere ait herhangi bir okul, medrese ve kurum yoktur. Yani, Selefilere ait denilen veya Selefi öğretilerin okutulduğu bilinen bazı medreseler bile, resmiyette sıradan bir dinî kurum olarak geçmektedir. Dolayısıyla faal herhangi bir kurumu doğrudan Selefililiğin veya Selefi düşüncenin merkezi ve yayılma aracı olarak tanımlamak zordur. Fakat gözlemlerimiz ve genel kanaat dışarıdan finanse edilen bu kurumların bazılarının doğrudan yahut düşük profilli olarak fiili bir Selefi düşünce yayılma aracı olarak çalıştığı şeklindedir. Selefililiğin bu tarz kurumlarda okutulması ise, Arap ülkelerinde okuyan ve Selefilikten etkilenmiş olarak ülkeye dönen bazı öğrenciler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Yine bu bağlamda Arap ülkelerinden Kırgızistan’daki dinî kurumlara bir iyi niyet göstergesi sadedinde yapılan kitap bağışlarının da, ülkedeki yerli hocalar üzerindeki etkisi büyük olmaktadır. Ayrıca internet sitesinden de ücretsiz olarak indirilebilecek Selefi ideolojide yazılmış ve tercüme edilmiş Kırgızca çalışmalar bulunmaktadır. Sayfa sayıları bakımından hacimli olmayan, küçük kitapçıklar biçimindeki bu çalışmalar yüzlerce sayfalık ayrıntıdan çok belli mesajlar iletmeye yarayacak şekilde tasarlanmıştır. Yayınlanan bu çalışmalarda genel olarak iman nedir, tevessül kaç kısımdır, ölümlere ve gaipteki kişilere dua etmenin hükmü nedir, tevhit kaç kısımdır, dinde bid’ati hasene ve bid’ati seyyie var mıdır gibi içeriklere yer verilmiştir.³⁷⁰ Mezkûr sorular bilindiği üzere Selefi grupların halk dindarlığı ile

³⁷⁰ Söz konusu çalışmalar bu adrestedir, *İslamHouse.com*. Bu site Kırgızca, Arapça, Özbekçe, İngilizce, Bosna’ca, Urduca, Bengalice, Tailandca ve Malibarice olarak toplam 9 dilde hizmet vermektedir. Ve Kırgızca yazılmış olan bilgilerin çoğu Şamsiddin Abdıkalık oğlu tarafından kaleme alınmıştır. <http://islamhouse.com>, (10. 03. 2018.)

mücadele sadedinde başvurduğu temel sorular ve mücadele yoludur. Benzer çalışmaların Suudi devleti tarafından hac ve umre için Mekke ve Medine'ye gelen bütün Müslümanlara yönelik yapıldığı bilinmektedir.

Bunların dışında Abdıkalık oğlunun Kırgızca kaleme aldığı “Sabil ve Sübül”, “Adaşkan Ağımdar” (Yanlış Mezhepler) adlı kitabı ve Kur’ân’ın Kırgızca tercümesi gibi çalışmaları da mevcuttur. Ama bu kitaplardan “Sabil ve Sübül” adlı kitap Kırgızistan’da yasaklandı.³⁷¹ Kur’ân tercümesi hariç diğer kitaplarına da sadece doğrudan Seleflik mensuplarının ulaşabildiğini düşünüyoruz. Çünkü günümüzde kitapların müellifi olan Abdıkalık oğlunun kaçak olduğu söylenmekte, en azından nerede olduğu ve ne yaptığının bilinmediği ifade edilmektedir.

Bir de Sıddık Gümüş’ün kaleme aldığı “İngiliz Casusunun İtirafları” kitabı hem Rusçaya “Признание Английского Шпиона” hem de Kırgızcaya³⁷² “Вахабизм Эмне?” şeklinde çevrilmiştir. Bu kitap Kırgızistan’da “Işıkçılar” olarak bilinen Türkiye menşeli cemaatin mensupları tarafından çevirtilmekte ve dağıtılmaktadır. Uzmanlarca bu kitap her ne kadar tarihi, kronolojik ve muhteva olarak tutarsız olarak tanınsa da, Selefi/Vehhâbîliğe karşı Vehhâbîliği anlatan yerli dillere çevrilmiş ilk kitaplardandır.³⁷³

3.1.2. SOSYAL YARDIMLAŞMA KURUMLARI

Bağımsızlığın elde edilmesinden sonra toplumda dinî bilgi boşluğunun giderilmesi için önemli olan cami ve medrese gibi İslâmî eğitim merkezlerinin yetersizliği derin bir şekilde hissedilmiştir. Bunu giderebilmek adına cami ve okullar açacak, yardım kuruluşlarına ihtiyaç duyulmuştur. Suud devletinin Sovyet sistemi henüz çökmeden daha perestroyka aşamasında Orta Asya'ya Vahhâbîlik ihraç ettiği ve buralardaki cami, medrese inşaatlarında kullanılmak üzere önemli mali destekte buldukları bilinmektedir. Mesela Suudi Arabistan kaynaklı bir örgüt olan “Ehlü's-Sünne'nin” cami ve medrese inşaatı için 1993 yılına kadar 1.3 milyar dolarlık bir

³⁷¹ Şamsiddin Abdıkalık uulu, *Sabil jana Subul*, Bişkek, 2014.

³⁷² Kırgızcaya çeviren Cusup acı Moldo Sultan Uulu, Oş 2009.

³⁷³ “Muhammed Sıddık Gümüş, Hüseyin Hilmi Işık’ın müstear ismi, tarafından Türkçeye tercüme edilen müellifi meçhul bu kitap hakikat yayınları tarafından birçok dile tercüme edilmiş ve sembolik bir ücretle dünyanın birçok yerinde dağıtılmaktadır. Tarihi, kronolojik ve muhteva olarak tutarsız olan bu kitap sufi çevrelerin Selefi/Vehhabi öğretiyi karalamak için en çok müracaat ettiği kaynaklardandır”

harcama yaptığından söz edilmektedir.”³⁷⁴ Suudi Arabistan’ın dışında Kuveyt ve Katar’ın da Kırgızistan’da cami ve okullar açıp vaizler görevlendirdikleri ve uzun vadeli bir strateji izledikleri düşünülmektedir. Çünkü Kırgızistan’da yapılan camilerin %90’ı Körfez ülkeleri tarafından finanse edilen sosyal kurumlar aracılığıyla kurulmaktadır.³⁷⁵ Sovyet idaresinin 70 yıllık döneminde komünistliği yaymak için 7 milyar dolarlık bir harcama yaptığı, bunun yanında Suudi Arabistan ve diğer körfez ülkelerinin sadece son 25 yılda sosyal yardımlaşma kurumları vasıtasıyla Orta Asya ülkelerine 90 milyar dolar harcamış olmasının, süreci tanımlamaya yeterli olacağı kanaatindeyiz.³⁷⁶ Bu yardım kuruluşlarının Selefiliğin yaygınlaşması için manevi-sosyal zemin hazırladığı düşünülmektedir.³⁷⁷

2014 senesinde Kırgızistan’da resmî faaliyet yapan sosyal yardımlaşma kurumlarının sayısı 68 olarak bildirilmiştir.³⁷⁸ Örneğin, “İslâm’ı öğrenme merkezi”, “Kausar”, “Uluslararası İslâm Fondu”, “Ahadiyat”, “Sünnet”, “As – Salam”, “İtaar”, “Al-Vakf el-İslâmî”, “İhsan-i Hayriyya”. “Adam Ata”, “Al Hizra”, “Zem-zem”, “Siriya”, “Animet”, “Yüksel Bayram”, “İhsan Hayriya”, “Amina”, “Ümmül Hayrat”, “Mutakallim”, “Adep Başatı”, “Sultan Ahmed Müslüman Topluluğu”, “İslâm Hayır Fondu”, “Çeç Töbö Ata”, “Genç Ümit”, “İlk Adım”, “Kutsal Birlik”, “Diyanet Başkanlığı”, “Kölmö”, “Arap Birlikleri Uluslar Arası Yardım Fondu”, “Al Vakf Al İslâm” resmî olarak faaliyet yapan Bişkek’teki İslâmî kuruluşlardandır.³⁷⁹ Bunların çoğu Orta Doğu ve Arap ülkeleri desteklidir.³⁸⁰ Dolayısıyla ülkedeki bazı sosyal kurumların, Selefilerin/Vehhâbîlerin küresel misyonerlik faaliyetlerinin bir parçası

³⁷⁴ Bodur, “Orta Asya’da Militan İslamcı Hareketler”, ss. 202-203.

³⁷⁵ Bermet Malikova, Kollaj Romana Bayahova, “Salafizm: Skritaya ili Real’naya Ugroza”, *Veçerniy Bişkek*, 11 Aralık, 2009.

³⁷⁶ Kenzheshov, 20. *Kılımdağı Salafıya*, s. 45.

³⁷⁷ Selefi/Vehhâbiliğin yurt içi ve yurt dışında yayılmasına her türlü katkı sağlayarak matbaa, broşür ve finansörlük yapan kurumların merkezinde Suudi Arabistan’da bulunan ve 1962’de Mekke’de devlete bağlı olarak kurulmuş olan “Rabitatü’l-Alem’il-İslâmiyye” (Dünya İslâm Birliği) kurumunun olduğu bilinmektedir. Bu kuruma bağlı olduğu bilinen ve Er-Riyad şehrinde bulunan, genellikle “Hayat ad-Da’va” adıyla bilinen ama gerçek adı “İdâratü Hayat el-Buhûs” olan kurum ve bu kurumun Kuveyt’teki en büyük temsilcisi konumundaki “Câmiyatü İhya et-Turas” gibi kurumlar da Selefi/Vehhâbiliğin diğer finansörleri arasında zikredilebilir.

³⁷⁸ 2014-2020- *Jıldarga Kırgız Respublikasının Diniy Çöyrödögü Mamlekettik Sayasatının Konsepsiyası*, ss. 9-10.

³⁷⁹ Meerim Narkeeva, “Günümüz Kırgızistan’ında Yoksullukla Mücadelede İslami Kuruluşların Rolü”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Temmuz-Aralık 2010, s. 180.

³⁸⁰ Kırgızistan’daki dini sosyal yardımlaşma kurumları sırasıyla şu devletler tarafından desteklenmektedir; Türkiye, Suudi Arabistan, Katar, Kuveyt, İran, Pakistan ve Rusya. Bilgi için bkz: Bulan İnstitute, “İslam Kırgızstandın Egemendik Cıldarında” (İnfoğrafika).

olduğu ve Körfez devletlerinin hükümetleriyle sıkı işbirliği içinde oldukları düşünülmektedir. Ancak Kırgızistan'daki vakıf yetkilileri ise, kendilerinin bağımsız çalıştığını ve sadece insanlara yardım etmeyi amaçladıklarını savunmaktadırlar. Kırgız resmi makamları da ülkedeki bazı sosyal yardımlaşma kurumlarının, Selefi/Vehhâbî akımlara bağlı dernekler olduğunu ve bu dernekler vasıtasıyla Selefilige manevi-sosyal zemin hazırlandığının farkındadır ancak herhangi bir müdahale henüz yapılmamıştır. Ülkedeki bütün dernekler aranıp sosyal yardımlaşma adı altında faaliyet yapan Selefi propagandacılar tespit edilip, halkın aydınlatılması gerekmektedir. Böyle bir uyarı ve bilinçlendirme çabası olmazsa Selefi/Vehhâbî propagandası yapan dernekler sebebiyle Kırgızistan'da halis niyetli faaliyet yapan Arap ve Orta Doğu menşeli diğer dernekler de ileride zan altında kalacaklardır. Bunlardan Selefilere ait denilen bazı sosyal yardımlaşma kurumları da şunlardır; Kuveyt destekli faaliyet yapan “As-Salam”, “İtaar” ve destekçileri henüz netleşmeyen “Al-Vakf el-İslâmî”, “İhsan-i Hayriyya” gibi kurumları zikretmek mümkündür.

Bunların dışında bir de “Bütün Dünya Gençleri” (Kırgızcası: Bütkül Düynölük Jaştar Assasassiyası) teşkilatının da Kırgızistan'da bir şubesi mevcuttur. Bu teşkilat ülkede çok aktif faaliyet yürüten sosyal yardımlaşma kurumları arasında yer almaktadır. Bunlar Kırgızistan'ın çeşitli bölgelerinde cami yapmakta ve medreselere maddi yardımda bulunmaktadır. Ancak yaptıkları faaliyetleri sadece sosyal bir yardım olarak tanıtmaktadırlar. Bir de Oş şehrinde “Rabitatü't-Teavunil-İslâmi el-Alemi” (Uluslararası İslâmi Dayanışma Birliği) adında bir kurum da faaliyet yapmaktadır. Bu kurumun başkanı ise, Sovyetler döneminde Kırgızistan eski müftüsü Sadıkcın Kamalov'dur. Eskiden Kamalov'un Vehhâbî olduğu söylentileri dile getirilmekteydi. Bu şahsın başkanlığındaki söz konusu kurum olan “Rabitatü't-Teavunil-İslâmi el-Alemi” ile, 1962'de Mekke'de devlete bağlı olarak kurulmuş olan “Rabitatü'l-Alem'il-İslâmiyye” (Dünya İslâm Birliği) isim olarak benzerlik arz ettiğinden Zaylabidin Acimamatov³⁸¹ bunların bağlantılı olabileceğini dile getirmektedir. Aynı zamanda Oş şehrindeki bu kurum, Kırgızistan Müftüyat'ına da bağlı değildir ve kimler tarafından finanse edildiği de bilinmemektedir.³⁸² Fakat 2010'da “Uluslararası İslâmi Dayanışma Birliği” kurumu yan binalarla birlikte yandığı için faaliyetleri durdurulmuştur.

³⁸¹ Z. Acimamatov, Oş Devlet Üniversitesine bağlı İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesidir.

³⁸² Uyanık, Acimamatov, “Selefi ve Selefi Uslup”, ss. 402-403.

Kırgızistan'daki sosyo-ekonomik durumun henüz halkın beklentilerini karşılayamaması, sosyal yardıma ihtiyaç duyan ve sosyal statüsünü yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalan insanları, Selefî/Vehhâbî gibi dinî gruplar ve cemaat tarzı örgütlenmelerin derneklerinden destek aramaya itmektedir.³⁸³

3.1.3. SELEFÎ/VEHHÂBÎ DÜŞÜNCENİN YAYILMASI VE HALK ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Dünya genelinde radikalleşmenin hedefinde ve merkezinde gençler olmaktadır. Hatta dünyaca tanınmış ve radikal olarak görülen “Taliban” ve “Al-Şabab” gibi birkaç dinî grubun adı da bunu yansıtmaktadır. Bazı diğer ülkelerde de olduğu gibi Kırgızistan'da da gençler siyasî-ekonomik ortamdan dışlanmış durumdadırlar. Yani devlet yönetimini elinde tutan ve Sovyet döneminden beri koltuğunu bırakmayan yaşlı kuşağın yönettiği devletin ekonomik sıkıntılar yaşaması, rüşvetin, adam kayırmanın ve işsizliğin artması gençleri iyice umutsuzluğa itmektedir. Kimi kendini yalnız, ilgisiz ve aldatılmış hissedenden gençler ise, hayal ettikleri refaha ulaşmak için hükümete muhalif dinî-siyasî grupların safına geçmekte veya güzel hayat vadeden başka yapılanmalara ve oluşumlara destek vermekte ve dahil olmaktadır.³⁸⁴

Kırgızistan dışarıdan ülkeye sosyal ve kültürel faaliyetler için gelen birçok dinî ve sosyal yardımlaşma kurumunun faaliyetlerine izin vermektedir. Bu gruplar içerisinde siyasî ve radikal yönleri tespit edilenlerini ise yasaklamaktadır. Bugün ülkedeki dinî ve sosyal yardımlaşma kurumlarının sayısı 2000'li yıllara nazaran iki-üç kat artarak 2000'i aşmış durumdadır. Devletin halkına veremediği, yetiştiremediği yardım ve hizmeti dışarıdan gelen bu dinî ve sosyal yardımlaşma kurumları vermektedir.³⁸⁵ Dolayısıyla halk arasında devlete değil, dışarıdan gelip yardım elini uzatan, sahip çıkan ve ilgilenen dinî, kültürel ve sosyal yardımlaşma kurumlarına itimat eden, destekleyen hatta onlara

³⁸³ Brifing Krizisnoy Gruppı po Evrope i Sentral'noy Azii №83, “Kırgızstan: Hrupkost Gosudarstvo I Radikalizassii”, Oş/Bişkek/Brüsel, 3 Ekim 2016, S. 7.

³⁸⁴ Mametbek Mirzabaev, Emil Nasritdinov, Kanatbek Murzahalilov, Zarina Urmanbetova, “Uyazvimost i Ustoyçivost Molodih Ludey v Kirgızystane k Radikalizassii i Ekstremizmu: Analiz v Pyati Sferah Jizni”, *Central Asian Analytical Network (CAAN)*, 31 Ocak 2019, <https://caa-network.org/archives/15165>, (10.02.2019).

³⁸⁵ İnternational Crisis Group, “Kırgızstan: Hrupkost Gosudarstva i Radikalizassiya”, (çev. Mejdunarodnaya Krizisnaya Gruppa), *Brifing Krizisnoy Gruppı p Evrope i Sentralnoy Azii №83*, Oş/Bişkek/Brüssel, 3 Ekim 2016, s. 6, <https://www.crisisgroup.org/kyrgyzstan>, (27.01.2019).

katılan kişiler ve özellikle gençler çoğalmaktadır. Yolsuzluk, iltimas ve başka sebeplerle veliler çocuklarını devlet okullarına ve üniversitelerine değil medrese, İslamî üniversite ve özel okullarda okutma çabasına girmektedirler. Bunun yanında aileler ortaokul, lise ve üniversitelerde din kültürü ve ahlak derslerinin de okutulmasını istemektedirler. Çünkü Allah'tan korkan inançlı bir neslin rüşvet, adam kayırma ve adaletsizlik gibi kötü alışkanlıklarının olmayacağını, bunun da ülkeyi daha sağlıklı bir geleceğe taşıyacağına inanmaktadırlar. Benzer şekilde sırf dinî anlayışı gereği, yani kız çocukların erkek çocuklarla aynı sınıfta okutulmasına karşı olan veya bazı okullarda kız çocuklarının başörtüsüyle okula gelmesine izin verilmediği gerekçesiyle okul yaşındaki çocuklarını medresede okutan veyahut hiçbir kurumda okutmayan aileler de vardır. Bazı verilere göre okul yaşında olan ve bu sebeplerden dolayı okula gönderilmeyen 3000 civarında çocuk bulunmaktadır. Okul yaşındaki çocuklarını okula göndermeyen ailelerin çoğunun Tebliğ cemaatine veya Selefiyye gibi dinî gruplara mensup aileler olduğu bilinmektedir. Devlet ise ortaokulu bitirmeyen çocukların (9. sınıf) medrese gibi dinî kurumlarda okumasını yasaklamıştır. Kırgızistan Din Komisyonluğu Medreselerde de fen derslerinin okutulması üzerinde çalışmakta ve liseyi bitirmeyen gençlerin din eğitimi için ülke dışına çıkmasını yasaklayan yasanın getirilmesini önermektedir.³⁸⁶

Araştırmacı McBrein J. ve M. Pelkmans da Kırgızistan'ın mevcut dinî durumunu şu şekilde özetlemektedir:

“Kırgızistan üzerinde din temelli bazı oyunlar oynanmaktadır. İnanç üzerinden oynanan bu oyunların temel aktörleri ise Protestan Hıristiyan'larla İslamî dinî gruplardır. Her iki grup da bölgede taraftar kazanma yarışına girmiş bulunmaktalar. Protestanların hedef kitlesi büyük oranda sosyal-ekonomik olarak kötü durumda olan, boşanmış yalnız ve yaşlı kadınlardır. Hizbut Tahrir, İhvan gibi Selefi grupların hedefinde ise, ekonomik açıdan kötü durumda olanların yanında hiçbir dinî cemaat ve gruba, siyasî partiye üye olmayan birey ve küçük gruplar, mevcut hükümetin politikalarına karşı olan gençler vardır.”³⁸⁷

³⁸⁶. International Crisis Group, “Kırgızistan: Hrupkost Gosudarstva i Radikalizassiya”, s. 10.

³⁸⁷. Emil Nasritdinov, Nurgul Esenamanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, Bişkek-Kırgızkaya Respublika, 2014, S. 8.

Kırgızistan son dönemlerde ilginç bir gelişmeye sahne olmaktadır. Siyasete mesafeli duruşu sebebiyle Kırgızistan resmî ve sivil alanda geniş bir hareket imkanı bulan ve bu sebeple de geniş bir temsil selahiyet bulan Tebliğ cemaati mensuplarının Hizbu't-Tahrir, İhvan ve başka selefi grupların safına geçtiği tespit edilmiştir. Bu geçişin sebebi ise Tebliğ cemaatinin siyasî-politik bir duruşunun olmamasıdır. Bütün politik yorumlardan uzak durması Tebliğ mensuplarını bazı siyasî-sosyal şikâyetlerini, fikirlerini rahatça dile getirebilecekleri siyasal İslamcı gruplara geçmesine neden olduğu söylenmektedir. Bir diğer iddiaya göre ise, Selefiyye mensupları kendi dinî ideolojilerini rahatça yayabilmek için Tebliğcilerle beraber Tebliğci kılıfına girerek faaliyetlerini devam ettirmekteler. Uzmanlara göre bu metot pek faydalı olmasa da, Seleflerin Tebliğcilerden taraftar edinmesine yardımcı olacaktır. Tebliğ cemaatinin kuralları gereği faaliyet sırasında politik ve mezhep işlerinin konuşulması yasak olduğu için, siyasal İslamcıların kendi ideolojisini anlatması zordur. Bir başka ihtimale göre, Tebliğ cemaatinin arasına girip dinî tebliğ yapanların Hizbut Tahrir ve İhvan gibi daha çok ülke siyasetine ve ticaretine yerleşmeye çalışan Selefi grup mensupları değil de, ilk amaçları halkın akidesini düzeltmek ve doğru dini öğretmek olan Selefi grupların mensupları olduğu düşünülmektedir. Ancak şu bir gerçektir ki, bütün Selefi grupların ilk amacı halkın akidesini düzeltmek ve İslam'ı yaymaktır. Selefler başlangıç yıllarında bu amaçlarını gerçekleştirmek için daha çok azınlıkta olan Müslümanlar, yani Özbekler ve Uygurlar gibi dindar kitleler üzerinde çalışırken, günümüzde ise Kırgızlara yönelmiş durumdadırlar. Dolayısıyla bugün hedef kitlenin kuzey Kırgızistan olduğunu söylemek mümkündür.³⁸⁸

İslam Akademik Araştırmalar Enstitüsü (2018-2019 yıllarında) 1050 genç (30 yaşa kadar) üzerinde anket araştırması yaparak, Kırgızistan'daki gençlerin radikalleşmesi veya aşırı gruplara sempati duyma sebeplerini araştırmıştır. Ankette gençlere, radikalleşmeyle ilişkili belirli başlıklar etrafında sorular sorulmuştur. Bu soruların ana temaları; Adaletsizlik duygusu üzerine, Siyasî görüşü, Dinî yaşantı, Sosyal hayat ve Psikoloji olarak sıralanabilir. Analiz için ankete katılanların %35'ni ortaokul ve lise öğrencileri, %25'ni medrese öğrencileri, %19'nu üniversite öğrencileri ve

³⁸⁸. K. Kadir Malikov, E. Esen Usabaliev, "İdeolojiçeskie Aspektı Razvitiya Musulmanskoy Obşini Kırgızstana", *Vestnik KRSU*, C. 8, №3, 2008, Bişkek, ss. 99-100.

%15’ni çalışan gençler, %7’ni ise çalışmayan işsiz gençler oluşturmuştur. Sırasıyla sorular şu şekildedir:³⁸⁹

1. **Adaletsizlik:** Gençlerin çoğu ülkedeki adaletsizlik yüzünden radikalleşme yaşadığını düşünmektedirler. Peki bu ayrımcılığa dayanan sebepler nelerdi? (0 ile 10 puanarası bir ölçekte, veya 0 dan 10’a kadar numara verilmiştir)

- 1.1. Milliyet- %6,4; 1.2. Dil- %6,4; 1.3. Fakirlik- %6,3; 1.4.İnanç faktörü - %5,3; 1.5. Etnik kimlik - %2,3.

Gençler arasında devlete güvenmeyen ve devletin adaletli bir şekilde işletilmediğini düşünenlerin oranı %56, devletin bütün kurumlarında rüşvet, adam kayırma ve yolsuzluğun yüksek olduğunu iddia edenlerin oranı ise %87’yi oluşturmaktadır. Siyasal İslamcı gruplarda hilafet kurup İslami adaleti getireceklerini söyleyerek, daha çok bu kanalla gençleri kendi taraflarına çekmektedirler. Gençler aynı zamanda, devletin güvenlik güçlerinin İslami dinî gruplara çok acımasız ve adaletsiz davrandığından da şikayetçidirler. Çünkü onlara göre, devlet Hıristiyan gruplara daha toleranslı davranmaktadır. Mathjis Pelkmans da bu duruma işaret etmekte ve şunu söylemektedir: “...Ülkedeki dinî grupların çoğalmasında tabii ki Kırgız devlet yetkililerinin önemli gündemlerinden birisidir. Fakat ne hikmetse Hıristiyan Protestan (Evanjelist gibi) gruplar faaliyetlerini sorunsuz ve bir gündeme konu olmadan sürdürürken, İslamî gruplar sürekli bir gündemin ve tartışmanın odağında faaliyetlerini sürdürmektedirler. Yani dışlanan ve kapatılanlar hep İslamî gruplar olmaktadır.”³⁹⁰

2. **Siyasî görüşü:** Kırgızistan’da gençlerin siyasete olan ilgisi çok düşüktür. Bunun da büyük oranda yaşlı nesil siyasetçilerin gençleri aktif siyasete sokmamasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Gençler ise daha çok gayri resmî gruplarda aktiftirler. Gençlere, eğer seçimlerde siyasî adaylardan biri çok dindarsa, o onun oyunu artırır mı? Siz dindar bir adaya oy verir

³⁸⁹. Mametbek Mirzabaev, Emil Nasritdinov, Kanatbek Murzahalilov, Zarina Urmanbetova, “Uyazvimost i Ustoyçivost Molodih Ludey v Kirgıztstane k Radikalizassii i Ekstremizmu: Analiz v Pyati Sferah Jizni”, *Central Asian Analytical Network (CAAN)*, 31 Ocak 2019, <https://caan-network.org/archives/15165>, (10.02.2019).

³⁹⁰. Nasritdinov, Esenanamova, “Religioznaya Bezopasnost v Kirgızkoy Respublike”, s. 7.

miydiniz? diye sorulunca; %29,29 evet, %20,20 hayır, %31,31'i de belki diye cevap vermiştir.

Kırgızistan'ın şeriatla yönetilmesi fikrini destekler misiniz? sorusuna;

%33,33 evet, %32,32 hayır demiş, %3'lük bir kısım da cevap vermekte zorlanmıştır.

Gençlere “devlet kurumlarına mı yoksa STK ve dinî kurumlara mı daha çok güveniyorsunuz?” sorusu sorulunca; (0 ile 5 puan arası ölçekte)

(%2,18) STK, (%2,43) Medya, (%2,72) Uluslar arası organizasyonlar, (%3,01) Devlet kurumları, (%3,35) Dinî kurumlar şeklinde cevap vermişlerdir. Yani gençler arasında dinî kurumlara olan güven devlet kurumlarına olan güvenden daha fazla görünmektedir.

Gençlere, Kırgızistan'ın siyasî ve dinî durumuna olumlu etki eden ve güvenilir olan ülkeler hangi ülkelerdir? diye sorulunca; Türkiye, Rusya ve S. Arabistan'ı, güvenilmez devletler olarak da ABD, Çin, Avrupa ve İran cevabını vermişlerdir. Güvenilmez kategorisindeki ülkelerin daha çok Müslüman devletleri hakimiyetlerine almaya çalıştıklarını, dolayısıyla çıkar üzerine ilişki kurduklarını düşünmektedirler. Gençlere göre Kırgızistan'ın siyasî ve dinî durumuna **olumlu** etkide bulunan ülkeler sırasıyla şöyledir; (0 ile 5 puan arası ölçekte)

ABD (%2,17), Avrupa (%2,23), Çin (%2,29), İran (%2,42), Rusya (%2,99), Türkiye (%3,21), S. Arabistan (%3,28)'dir.

Uzmanlar bu durumu Arap ülkelerinin son zamanlarda bölgedeki dinî-sosyal faaliyetlerini arttırmaları ve bölgede Müslümanlaşmanın artmasına bağlı olarak gençlerin dinî görüşlerinin de değiştiği şeklinde izah etmektedirler.³⁹¹

3. **Dinî yaşantı:** Kırgızistan'da dindarlaşma en çok gençlerde görülmektedir. Gençlerin en çok takip ettiği ve taraftarı olduğu dinî grup ise Tebliğ cemaatidir. Sonra sırasıyla Türkiye menşeli cemaatler (Nurcular, Hizmet, Süleymancılar ve Hüdayi Vakfı) ve Selefi gruplar gelmektedir.

Gençler, hangi İslamî gruba sempati duyuyorsunuz veya destekliyorsunuz? sorusuna;

³⁹¹. Mırzabaev, Nasritdinov, Murzahalilov, Urmanbetova, “Uyazvimost i Ustoyçivost Molodih Ludey v Kırgızstane k Radikalizassii i Ekstremizmu”.

Selefiyye (%2), Süleymancılar (%2), Nurcular (%3), Hizmet hareketi (%5) Tebliğ Cemaati (%16) ve Hiçbiri (%45) cevabını vermişlerdir.

Gençlerin, dini nereden veya kimden öğreniyorsunuz, öğrendiniz? sorusuna;

Kitaplardan (%58), Ailemden (%54), Alimlerden (%49), İnternette (%42), Yerli mollalardan (%39), Tebliğ faaliyetleriyle sefere çıkarak (davatta) (%14), Medya (%12), Hiçbir yerden (%2) öğrendiklerini söylemişlerdir.

Netice olarak çoğunluk dini ailesinden veya ailesinin yönlendirdiği kaynaklardan öğrenmektedir. Ailenin daha sağlıklı dinî bilgi öğrettiğine ve internetin ise sağlıklı ve radikal bilgiler verdiğini düşünmektedirler.³⁹²

4. **Sosyal hayat:** Gençlerin din seçiminde ve öğrenmesinde ailesi ve çevresi her zaman en büyük etken olmaktadır. Fakat son zamanlarda yaşanan ekonomik ve siyasî krizler gençleri yalnızlaştırmaktadır. Örneğin, gençlere ekstra meslek öğreten, boş zamanlarını verimli geçirebilmesini sağlayan mekanların az olması ve ailelerinin ise geçim derdine düşerek çocuklarıyla ilgilenmeyi ihmal etmeleri vb durumlar gençleri bazı dinî grupların kucağına itmektedir.

Araştırmacılar, kriminal çevrelerle bağı olan gençlerin radikalleşmeye daha da açık olduklarını söylemekteler. Yine uzmanlara göre gençlerin diğer dinlere ve mensuplarına pozitif baktığını, ancak Müslümanlıktan Hıristiyanlığa geçenlere ise hoşgörüyü yaklaşmadıkları tespit edilmiştir.

5. **Psikoloji:** Gençlerdeki ortalama (hayat-durum) memnuniyet oranı %68, ortalama saldırganlık düzeyi ise %22'dir. Araştırmacı uzmanlar bu göstergenin olumlu olduğunu söylemekteler. Uzmanlar, eğer kişide memnuniyet düzeyi düşük ve saldırganlık düzeyi ise yüksek olursa, bireylerin radikalleşmeye daha yakın ve açık olacağını ifade etmektedirler. Aynı zamanda ekonomik yetersizlik, kötü şartlarda büyüme, ilgisiz büyüme gibi durumlar da psikolojik olarak gençleri bazı propagandalara karşı daha savunmasız bırakmaktadır. Gençlerin bazı konularda tercih yapmalarını

³⁹². Mırzabaev, Nasritdinov, Murzahalilov, Urmanbetova, "Uyazvimost i Ustoyçivost Molodih Ludey v Kırgızstane k Radikalizassii i Ekstremizmu".

etkileyen durumların biri de, onların yaşadığı bölge ve çevresidir. Örneğin, Kırgızistan'ın güney bölgesindeki gençlerin kuzeye nazaran kendilerini daha savunmasız hissettikleri tespit edilmiştir. Bunun temel nedeni de güneyde daha önce birkaç defa yaşanan etnik çatışma ve gerilimlerin gruplar arası ilişkileri zorlaştırmasıdır.

Kırgızistan'ın çeşitli bölgelerindeki ayrımcılık, etnik çatışma deneyimi şu şekildedir:

Narın (%11), Çüy (%17), Issık-Köl (%18), Talas (%24), Oş (%25-28), Calal-Abad (%29), Bişkek (%29), Batken (%74).

Araştırmacılar aynı şekilde işçi gücünün de dolaylı ve dolaysız olarak gençlerin radikalleşmesine etki ettiğini söylemektedirler. Buna göre çalışmak için ailesinden ayrılan çocuklar yahut çocuklarına daha iyi bir gelecek kaygısıyla gurbete çıkan aileler çocukları aile şefkati ve kontrolünün dışında bırakmaktadır.³⁹³

Araştırma sonucu uzmanlar dinî radikalleşmenin tek bir sebebe indirgenemeyeceği, bunun, birçok sosyal fenomende olduğu gibi, çok yönlü olduğu ve birçok husustan etkilendiği sonucuna ulaşmışlardır.³⁹⁴

3.1.4. MEDYA VE ALGILAR

Medya nedir? Her türlü konu hakkında en kolay ulaşacağımız bilgi kaynağı medyadır. Bu kaynak gerek görsel, gerek işitsel, gerekse ikisinden bir arada faydalandığımız, günümüz dünyasında en önemli güçtür.³⁹⁵ Günümüzdeki medyanın gücünün herkesin farkında olmasından mütevellittir ki herkes gibi her düşünce kuruluşu da medyada kendine bir hak ve yer aramaktadır.

Bağımsızlıkla beraber Kırgızistan'da İslâm'a olan ilgi arttı ve toplumsal düzeyde İslâm'ı yayma amaçlı Kırgızca birkaç gazete yayımlanmaya başladı. Bu gazetelerden biri de "İslâm Nuru" gazetesidir. Kırgızistan'da 2004 senesinden beri yayınlanmakta olan bu gazetenin, Selefi anlayışı halk arasında yaydığı bilinmektedir. Bu gazete daha

³⁹³. Mırzabaev, Nasritdinov, Murzahalilov, Urmanbetova, "Uyazvimost i Ustoyçivost Molodih Ludey v Kırgızstane k Radikalizassii i Ekstremizmu".

³⁹⁴. Mırzabaev, Nasritdinov, Murzahalilov, Urmanbetova, "Uyazvimost i Ustoyçivost Molodih Ludey v Kırgızstane k Radikalizassii i Ekstremizmu".

³⁹⁵ Geniş bilgi için bkz: <https://www.makaleler.com/medya-nedir>

sonra dergi olarak çıkmaya başlamıştır. “İslâm Nuru” adlı bu aylık dinî gazetede Selefî/Vehhâbiliği tanıtmaya çerçevesinde “Tasavvuf ve Vehhâbilik”, “Vehhâbilik Nedir?”, “Üç Temel Konu”, ve “Şeyh İbn Teymiyye” başlıklı makaleler yer almaktaydı. Yani genel olarak, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi Selefî/Vehhâbî önderlerin eserlerinden bölümler Kırgızcaya çevrilip yayınlanmaktaydı.³⁹⁶ Fakat “İslâm Nuru” gazetesi ve dergisi günümüzde yayın yapmamaktadır, yani yayınları durdurulmuştur.

Bununla beraber Kırgızistan’daki “Azattyk” gibi uluslararası radyo ve TV’lere röportaj vererek, Selefiliği halka tanıtmaya çalışan Selefîdâiler de vardır. Medya üzerinden Selefî propaganda yapan bu kişiler genellikle Selefiliğin bir mezhep olmadığını ve Selefî Salihinin yolu, İslâm’ın gerçek kaynağı ve ideolojisi olduğunu söylemektedirler.³⁹⁷

Ayrıca İslâmHouse.com adlı internet sitesinden de ücretsiz olarak indirilebilecek Selefî ideolojide yazılmış ve tercüme edilmiş Kırgızca çalışmalar bulunmaktadır. Bu hususta Facebook’ta da “Salaflar Hikmeti” gibi adreslerden sürekli yeni bilgiler gündeme getirilmektedir. Sonuç itibarıyla Selefîler’in internet ortamında oldukça faal ve sosyal medyanın, Selefî propagandanın en önemli sacayağı olduğunu söylemek mümkündür.

Bağımsızlıktan bugüne kadar Kırgızistan’daki genel İslâmî kesime yönelik dinî yayın ve program yapan onlarca yerel ve ulusal medya kurumu açılmıştır. Bunlar, görsel (TV) dinî medya olarak “Eho Manas”, “Ayan TV”, “Asya TV”, “Marva TV”, işitsel (radyo) olarak “Maral FM”, dergi olarak “Şookum”, “Kenç”, “Umma”, “Ademi”, gazete olarak “İslâm Madaniyatı”, basım evi olarak “Dil Azık” ve genellikle sosyal medya üzerinden görsel ve işitsel olarak dinî bilgi aktaran “Nasaat Media” ve “Muslimbiz” gibi medya kuruluşlarıdır.³⁹⁸

İnternetin yoğun kullanılması Selefî propaganda mekanizmasının işini oldukça kolaylaştırmaktadır. Geniş kitlelere kolayca ulaşma, devlet takibatının biraz dışında kalma ve hız sebebiyle hali hazırda Kırgızistan’da, bu arada bütün dünyada, internet dinî enformasyon ve propagandanın en güçlü aracı durumundadır.

³⁹⁶. Uyanık, Acimamatov, “Selefî ve Selefî Uslup”, ss. 401-402.

³⁹⁷ Acimamatov, “Kırgızistan’da Selefîlikle Başedebilmek”, s. 7.

³⁹⁸. The Bulan İnstitute, “İslam Kırgızistanın Egemenlik Jildarında (İnfoğrafika), <http://bulan.kg/islam-infographics/>, (10. 11. 2018).

3.1.5. DEVLETİN RESMÎ DİN POLİTİKASI VE SELEFİLİK

1990’larda bağımsızlığını kazanan Kırgızistan, o günden bu yana özgürce iç ve dış politikalarını belirleyerek, ülkede yeni ve demokratik bir düzen kurmaya büyük oranda muvaffak olmuştur. Ancak Kırgızistan’ın Orta Asya’daki jeopolitik konumu sebebiyle batı ve doğu, kuzey ve güney bölgeleri arasında bir köprü niteliğini taşıması; onu Avrupa, Çin, Arap Dünyası, İran, Türkiye ve Rusya gibi farklı kültürlerin ve siyasî aktörlerin ortasında esnek ve dengeli bir dış politika izlemeye mecbur bırakmaktadır. Bilindiği üzere devletlerin dış politikasının belirlenmesinde iç faktörler de en az diğer faktörler kadar önemlidir. Bu anlamda Kırgızistan’ın ekonomik olarak kötü durumda olması, dış politikasındaki ilişkilerini etkileyen en büyük iç faktördür.³⁹⁹ Mezkur sebeplerden dolayı Kırgızistan, krizden çıkmak, ülkeye yatırımcı çekmek ve arkasını sağlama almak için ister istemez, büyük güç olarak kabul edilen ABD, Rusya ve Çin’in kapısını çalmak zorunda kalmaktadır. Fakat Kırgızistan’ın bu aktörlerden herhangi birine yaklaşması, bir ölçüde diğerlerini rahatsız etmektedir ve etmeye de devam edecek gibi görünmektedir. Çünkü bu üç büyük güç kendi ulusal ve stratejik çıkarları için Orta Asya üzerinde mücadele etmektedir. Dolayısıyla Kırgızistan bu zor durumdan çıkmak ve ülkeye yatırımcı çekmek amacıyla kısa vadeli (olduğu düşünülmektedir) olarak, ABD’nin de ticari ve stratejik ortağı sayılan Suudi Arabistan, BAE ve Katar gibi Arap ülkeleriyle yakınlaşmaya çalışmaktadır. 2011 senesinde S.Arabistan ve Katar elçiliklerinin Bişkek’te açılması, ardından Kırgızistan’ın Arap ülkelerinde elçilikler açarak devletlerarası ticari ve kültürel etkinliklerin yapılmaya başlaması bu çabanın bir neticesidir. Nitekim Selefilik/Vehhâbilik’in bölgede bu tür sosyal yardımlaşma ve ticari faaliyetler için gelenler vasıtasıyla da yayıldığı aşikârdır. En azından Arap ülkeleri tarafından yapılan yardım faaliyetleri ve ticari ilişkilerin, Kırgızistan vatandaşlarının Arap dünyasına ve kültürüne karşı sempatisini artırdığını söylemek güç olmayacaktır. Kırgızistan hükümeti ise, gelişmekte olan Arap-Kırgız ilişkilerini bozmamak ve Arap yatırımcılarını kaçırmamak için olsa gerek, mevcut geleneksel dinî anlayışı zedeleyecek Selefilik/Vehhâbilik’in yayılma tehlikesini görmezden gelerek, eleştirilere kulak tıkamaktadır. Kırgızistan komşu devletlerden farklı olarak Selefiliği yasaklamamıştır.

³⁹⁹ Giray Saynur Bozkurt, “Kırgızistan’ın Küresel ve Bölgesel Güçler ile İlişkilerine Genel Bakış”, *Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi (TASAM)*, 17 Aralık 2013, www.tasam.org, (29.01.2019).

Sadece Selefiliği ılımlı ve siyasî-radikal olmak üzere iki kategoriye ayırmakta ve siyasî-radikal olanlarla mücadele etmektedir. Şiddete başvurmayıp sadece dinî tebliğ ve sosyal yardımlaşma faaliyeti yapanlara izin verilmektedir.⁴⁰⁰

Türkiye’de 2016 yılında yaşanan darbe girişimi (15 Temmuz) ve bu olaydan sonra, buna bağlı olarak Türkiye’nin yürüttüğü dış politika, tarihi, etnik ve kültürel bağlarından dolayı özel ilişkilere ve dostluğa sahip kardeş ülke Kırgızistan’la arasını uzaklaştırmıştır. Çünkü Türkiye bu olaydan Fethullah Gülen cemaatini sorumlu tutarak, Kırgızistan gibi birçok ülkeden bu cemaate ait olduğu söylenen okul ve kurumları kapatmalarını talep etti. Buna karşılık Kırgız devleti, ülkede en yaygın ve çok güçlü olan bu cemaatin faaliyetlerini yasaklamayarak, böyle bir talebin Kırgızistan’ın iç işlerine karışmak olarak cevaplandırmıştır.⁴⁰¹ Bu durumdan en çok istifade eden Arap ülkeleridir. Türkiye-Kırgızistan arasındaki gerilen ilişkiler, kendisini Sünnî âlemin merkezi olarak görmeye başlayan Suudi Arabistan’a Orta Asya bölgesine nüfuz etmek için tarihi bir fırsat oluşturmaktadır.

Orta Asya ve Kırgızistan ile güçlü bağları olan Rusya sürecin nereye doğru evrildiğinin farkına varmış ve süreci kendi lehine çevirmenin yollarını aramaya başlamıştır. Bu açıdan Türk-Kırgız ilişkilerinin gerilimli seyretmesi Rusya’ya oldukça büyük bir fırsat vermiştir. Rusya özellikle Kırgızistan’ın Muftiyat’ında (KMDB) çalışan ve çalışacak din görevlilerinin Arap, Pakistan veya Türkiye’de değil, Rusya’ya Bağlı Tataristan’daki İslam Akademisi’nde eğitilmesinden yana bir tutuma sahiptir. Nitekim Kaktus Media’nın haberine göre 9 Şubat 2019 tarihinde Kırgızistan Cumhurbaşkanı Sooronbay Jeenbekov’un resmî olmayan bir ziyaretle Soçi’de Rusya Federasyonu Başkanı Vladimir Putin ile görüşmesinde, Kırgız din adamlarının ileride Tataristan’daki İslam Akademisi’nde eğitim alması meselesi konuşulmuştur. Bu haberi teyit eden Rusya Devlet Başkanlığı basın sözcüsü Dmitri Peskov, Putin’in İnnopolis’teki⁴⁰² Devlet Konseyi Başkanlığı’nın oturumu sonrası Tataristan’ın birinci ve eski başkanı olan Mintimer Şaymiev ile de bu meseleyi konuştuğunu bildirmiştir. Peskov’a göre Kırgızistan’daki din adamlarının Tataristan’daki İslam Akademisi’nde eğitim almasını

⁴⁰⁰. Analitiçeskiy Sentr “Razumnie Reşeniya”, *Kırgızstan-Kazakistan 2014: Obzor Naibole Vajnih Sabitiy*, 2014, ss. 54-55, <https://prudent-solutions-analitika.org/page/4/?wref=bif>, (25. 01.2019).

⁴⁰¹. Almazbek Atambaev, “Mı Ne Budem Zakrıvat’ “Sapat””, *Radio Azattyk*, 24 Haziran, 2017, <http://rus.azattyk.org/a/28634732.html>, (12.02.2019).

⁴⁰². Kazan’a yakın bir şehir.

Ceenbekov gündeme getirmiştir. Putin de bu projeyi Şaymiev’le görüşerek bir an önce gerçekleştirilmesi görevini vermiştir.⁴⁰³ Bu görüşmeden sonra bazı uzmanlar, durumu Kırgız hükümetinin Türkiye Diyanet Vakfı yerine başka alternatifler aradığı şeklinde yorumlamışlardır.

Günümüzde Kırgızistan sınırlarında faaliyet gösteren ve kitlelere ulaşabilen ülkeler ve dinî gruplar şunlardır: Türkiye (TDV, Nurcular, Hizmet, Süleymancılar), Suudi Arabistan, ABD-Avrupa, Hint alt kıtası-Pakistan ve İran. Uzmanlar İran’ın Şiilik propagandası için değil, Şiiliğin imajını düzeltmek için, halka Şiiliğin iyi taraflarını anlatmaya çalıştığını söylemektedirler. Ama Suudi Arabistan’ın etkisi ise en tehlikeli olarak görülmektedir.⁴⁰⁴ Yaygın adıyla Hizmet olarak bilinen Gülen grubu Kırgızistan’da oldukça yaygın ve güçlüydü. 15 Temmuz 2016’da vuku bulan darbe teşebbüsünden sonra Türkiye devletinin kararlı tutumuyla eski güçlerini koruyamamakla beraber halen Kırgızistan’da faaliyetleri devam etmektedir.⁴⁰⁵

Bugün Kırgızistan’da İran’ın iki tane kültür ve eğitim kurumu resmî olarak faaliyet yürütmektedir. Bunlardan biri “Kevser Vakfı” ve resmî İran’ın elçiliğine bağlı kültürel temsilciliğidir. Bunların dışında Nizârî İsmailîlik mezhebinin kırk dokuzuncu imamı olan IV. Aga Han tarafından 2016’da açılmış olan “Orta Asya Üniversitesi” faaliyetlerine devam etmektedir. Kevser Derneği 2002’de Kırgızistan Milli Üniversitesi’ne bağlı olarak kurulmuş olan İslamî Çalışmalar Enstitüsünü desteklemektedir. Bütün masrafları Kevser derneği tarafından karşılanan enstitünün yıllık ücreti, kişi başına 30-40 bin som, yani 500-600\$ dır. Ancak bazı uzmanlar Kevser derneğinden daha ziyade İran büyükelçiliğine bağlı kültür temsilciliği biriminin Kırgızistan için daha büyük riskler taşıdığını iddia etmektedirler. Zira bu kurumun faaliyetleri büyükelçilik tarafından yürütüldüğü için temsilcileri diplomatik dokunulmazlığa sahiptirler. Dolayısıyla bu yetkinin onlara kendi imamlarını (dai) getirip gizli faaliyetler yapma imkânı verdiğinden, gizli faaliyetlerin de yapılabileceği düşünülmektedir. Fakat Kevser Derneği’nin İran’da el-Ezher üniversitesi formatında ve

⁴⁰³. Kaktus Media, “Stalo İzvestno, Zaçem Ceenbekov Nedavno Vstreçalsia s Putinim v Soçi”, 13 Şubat 2019, https://kaktus.media/doc/386722_stalo_izvestno_zachem_jeenbekov_nedavno_vstrechalsia_s_putinim_v_sochi.html, (13.02.2019).

⁴⁰⁴. Emil Nasritdinov, Nurgul Esenamanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, Bişkek-Kırgızkaya Respublika, 2014, s. 37.

⁴⁰⁵. Bu durum Türk-Kırgız ilişkilerindeki en önemli kırılma noktalarından birisidir.

ona rakip olacak şekilde bir İslam üniversitesi olarak kurulan Câmîuatu'l-Mustafa ile yürüttüğü işbirliğinin de küçümsenmemesi gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁰⁶

SSCB'nin dağılmasıyla, diğer post Sovyet milletleri gibi Kırgız halkının da bir dinî intibahı söz konusudur. Halk, o zamana kadar çok yüzeysel derecede dinî bilgiye sahipti ve dinlerini bağımsızlıktan önce sadece aile büyüklerinden öğrenebiliyorlardı. Umumiyetle yetersiz ve yanlış dinî bilgilerle yetinmek zorunda kalan Kırgız halkı bağımsızlıktan itibaren dinî baskının da kısmen azalmasıyla beraber, kolaylıkla dinlerini öğrenme imkânına kavuşmuşlardır. Egemenlik yıllarının başında, Kırgız Hükümeti'nin hem dinî oluşumlara hem de halkın bütün siyasî vb. isteklerine nisfî olarak takındığı bu özgürlükçü tavrın neticesinde, daha önce de ifade edildiği gibi, Türkiye, Pakistan ve Arap ülkeleri gibi farklı yerlerden gelen İslâmî grupların yaptığı dinî faaliyetlerle Kırgız halkı, İslam'ın değişik yorumlarıyla tanışma imkânı buldu.⁴⁰⁷ Devletin 1991 ve 1999 yılları arasında yürüttüğü din siyasetindeki bu görece hoşgörülü tutumu ise, Selefi/Vehhâbîlik gibi açıktan, laik Kırgız Devleti'nin yönetim biçimini şeraitle değiştirmeyi hedeflediğini açıklayan veya hükümet yetkililerince böyle bir amaçları olduğu düşünülen ve tespit edilen grupların önünü açmıştır. Temel sorunlar olarak belirlenmiş olan bu durum, devletin "geleneksel dinler" diye tanımlamış olduğu Provoslav ve İslam dinlerinin, "geleneksel olmayan" inançlar karşısında korunmasının ve desteklenmesinin önemini gündeme getirmiştir. Ayrıca 1990'lı yılların sonlarında Kırgızistan ve dünyada yaşanan hadiseler, Kırgız Devleti'nin din siyasetindeki önceliklerini önemli oranda gözden geçirmesine sebep olmuştur. Bu çerçevede "geleneksel din"lerin, yani İslam'ın kapsamının Sünnîlikle, Hıristiyanlığın kapsamının da Provoslav mezhebiyle sınırlı tutulması eğilimi ortaya çıkmıştır. Bu eğilimle beraber, dini aşırılık/ekstremizm, terörist ve radikal tanımları, özelde İslam dini kastedilerek, hem devlet hem de halk nezdinde yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. "Nitekim 1999'a kadarki dönemde hem din kanunu taslaklarında hem de kanunlaşan yasa ve kararnamelerde misyoner grupların faaliyetlerini sınırlandırma çabaları dikkat çekerken ve daha çok toplumsal bütünlük kavramı dile getirilirken, 1999'dan sonraki yasal düzenlemelerde devlet ve toplumun güvenliği, devlet bütünlüğü ve anayasal düzen gibi kavramlar ön plana çıkmıştır. Bunda şüphesiz Kırgızistan'da, Orta Asya'da ve tüm

⁴⁰⁶ . Nasritdinov, Esenanamova, "Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike", ss. 40-41.

⁴⁰⁷ Bodur, "Quo Vadis Kırgızistan", s. 34.

dünyada gerçekleşen ve siyasal İslâmcı söylemlerin yer aldığı çatışmalar önemli rol oynamıştır ki, bunlardan birisi de Batken Olayları'dır."⁴⁰⁸

Özbekistan İslâmî Hareketi, Özbekistan'daki İslam Karimov iktidarına karşı mücadele veren ve mevcut iktidarı devirip, yerine şeriatla yönetilen bir devlet kurmayı amaçlayan bir örgüttür. Kırgızistan'ın güney sınırını ihlal edip Özbekistan'a geçmek isteyen ÖİH'in bazı silahlı üyeleri, Ağustos 1999'da Tacikistan topraklarından Kırgızistan'ın Batken vilayetine girerek iki köyü ele geçirmişti. Bu olayda Batken valisiyle 4 Japon dağcı rehin alınmıştı. Sonra militanlarla görüşmeye giden bir general de rehin alınınca çatışma çıkmış ve 26 Kırgız asker şehit olmuştur. Militanlarla anlaşma yapılması için Kırgızistan'daki insan hakları savunucusu Tursunbek Akun ve ombudsman Bakir Uulu Tursunbay ÖİH liderlerinden olan Muhammed Salih ile görüşmüşlerdir. Bunun neticesinde 2 ay kadar süren çatışmalar sona ermiş, militanlar rehinelere bırakıp 11 Ekim günü ülkeden ayrılmışlardır. Bu olaylara bir bütün olarak "Batken Olayları" adı verilmiştir.⁴⁰⁹ Kırgız hükümeti nezdinde ÖİH militanlarının hedefinde sadece İslam Karimov iktidarının olduğunu söyleyenlerin yanında Batken olaylarını din faktörü üzerinden yorumlayan ve her platformda bunu dile getirenler de olmuştur.

Batken olaylarından sonra 1999'un 21 Ekim'inde "Terörizmle Mücadele ile İlgili" 116 sayılı, yani 471 kanunu kabul edilmiştir. Yeni kabul edilen bu 15 maddeli kanunun amacı ise, insanların hayatı için tehlike oluşturan olayları, toplumun güvenliğini bozan veya mevcut hükümeti yıkma amacı güden faaliyetlerin çerçevesini belirler. Bu yeni kanunun tanımı, 1 Ocak 1998'den beri yürürlükte olan Ceza Kanunu'nun 226. bendindeki terörizm tanımıyla çok yakındır. Yalnız, söz konusu kanunun 226. bendinde önceden "mevcut devlet iktidarını zayıflatmak" ve "uluslararası, ticari, toplumsal ve diğer kurumları" tabiri yoktu. Yeni madde de ise, devletin duyarlılığını yansıtan ve önceki Ceza Kanunu'ndan farklı olarak, mevcut iktidar ve bütün kurumları hedef alan saldırı, tehdit ve şiddetin her türlü terörizm kapsamına alınmıştır. Bunda "Ceza Kanunu'nun 226. maddesinde, terörist faaliyeti gerçekleştirenlerin beş yıldan on yıla kadar hapis, aynı faaliyetin bir grup tarafından önceden planlanarak ve ateşli silahlarla gerçekleştirilmesinde sekiz yıldan on beş yıla kadar hapis ve tüm bu hususlarla birlikte aynı faaliyetlerin organize bir grup tarafından

⁴⁰⁸ Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, S. 172.

⁴⁰⁹ Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, s. 172.

yapılması veya tedbirsizlik sonucu kişi ölümü ile sonuçlanması veya başka ağır sonuçlar doğurması durumunda on beş yıldan yirmi yıla kadar hapis cezasıyla cezalandırılacağı belirtilmiştir.”⁴¹⁰ Kırgız yetkililerinin bu kanunu çıkarmakla haklı ve isabetli davrandıkları düşünülmektedir. Çünkü ülkede yaşanan bu tür olaylar ve Kırgızistan’ın dengelerin kolay değişebildiği bir coğrafyada bulunulması, dinî örgütlerin devlet tarafından kontrolde tutulmasının önemliliğini göstermektedir.

Orta Asya ülkeleri arasında Kırgızistan, İslâmî örgütlerin en rahat faaliyet yapabildiği bir ülkedir. Özbekistan ise, dinî konularda çok daha katıdır, hatta resmî olmayan tüm dinî düşünce ve kurumların faaliyetlerinin yasaklandığı ve bunların fikirlerinin Vehhâbilik, “İslâmî kökten dincilik”, “yıkıcı dış etki”, “terörizm” gibi yaftalarla etiklendiği bilinmektedir.⁴¹¹ Ayrıca 2009’dan itibaren Tacikistan ve Kazakistan da, Seleflerin faaliyetlerini yasakladı.⁴¹² Bunun yanında Kırgızistan hariç tüm Orta Asya devletlerinde “Tebliğ Cemaati”nin faaliyetleri de yasaklanmıştır. Kırgızistan’daki dış uzantılı dinî hareketler ise, Batken Olayları’ndan sonra ülke gündemine gelmiştir. Hizbut Tahrir’in Özbekistan İslâmî Hareketi’yle amacının aynı olduğu fikrinin yaygınlaşması da bu dönemde oluşmuştur. Böylece, Kırgızistan’daki Hizbut Tahrir cemaatinin mensupları, Ocak 2000 senesinde ilk kez Aravan İlçesi Mahkemesince yargılanarak, sanıklar Ceza Kanunu'nun 299. maddesi (dini ve etnik kin ve düşmanlığı körükleme) gereği türlü para cezasıyla beraber 3 yıldan 5 yıla kadar hapis cezası almışlardır.⁴¹³ Neticede ise, Hizbut Tahrir örgütü Kırgız resmî makamlarınca uluslararası terörizmin Orta Asya'daki "etkili ideolojik gücü" olarak tanımlanmıştır.⁴¹⁴

İslâmî gruplar arasında en aşırılıkçı ve yeniliklere kapalı olmasıyla bilinen Selefilik/Vehhâbilik, dünyada olduğu gibi Orta Asya’da da hızlı bir şekilde yayılmaktadır. Arkaik düşüncelere sahip olan bu örgütün hızla yayılması, günümüzde dünya için olduğu kadar Kırgızistan için de kaygı vericidir. Radikal ve köktenci görüşlere sahip ideolojisiyle Selefilik/Vehhâbilik’in “El-Kaide” ve “Taliban” gibi aşırılıkçı örgütleri fikrî yönden destekliyor olması, kaygıyı daha da artırmaktadır. Kanlı eylem ve şiddet çağrılılarıyla bilinen bu tür grupların ilham kaynağı olarak görülen Selefilik/Vehhâbilik bu yönüyle de, “eyleme yönelik” bir örgüt olarak görülmektedir.

⁴¹⁰ Myrzabaev, *Kırgızistan’da Din-Devlet İlişkileri*, ss. 174-175.

⁴¹¹ Bodur, “Quo Vadis Kırgızistan”, s. 32.

⁴¹² Uyanık, Acimamatov, “Selefi ve Selefi Üslup”, s. 404.

⁴¹³ Myrzabaev, *Kırgızistan’da Din-Devlet İlişkileri*, s. 190.

⁴¹⁴ Askar Akaev, “Otkuda İshodit Ugroza”, *Slovo Kırgızstana*, 21.09.2001.

Selefilere/Vehhâbîlere ise, ülkede devamlı kendilerinin barışsever olduklarını gösteren söz ve faaliyetlerle kendileri hakkındaki olumsuz algıyı kırmaya çalışmaktadırlar. Ancak bu durum, dipten başlayarak yayılmaya çalışan bu ultra-muhafazakâr akımı temize çıkarmaya yetmeyecektir.⁴¹⁵

Kırgızistan bu bağlamda, bir kısım Vehhâbîlik ve Hizbut Tahrir gibi laik sistemi şeriatla değiştirmeyi amaçlayan hareketleri yasaklamıştır. Ancak Kırgız yetkililerce ülkedeki hareketlerin hangilerinin “radikal”, hangilerinin “ılımlı” olduğu net olarak henüz belirlenmemiştir. Örneğin, Arap ülkelerinden gelen bazı Selefi grupların Kırgızistan’da da faal oldukları ve kendi düşüncelerini yaydıklarının bilinmesine rağmen, komşu ülkelerden farklı olarak Kırgızistan Selefililiği yasaklamamıştır. Fakat Kırgız devleti "geleneksel dinler" diye tanımlamış olduğu İslâm ve Pravoslav⁴¹⁶ dinlerinin, "geleneksel olmayan" inançlar karşısında korunup desteklenmesi politikasının çerçevesinde Selefilik gibi akımlarla mücadele etmektedir. Kırgızistan Din Konseptinde yer alan “geleneksel din” ve “geleneksel olmayan din” ayrımı, 2001 ve 2002’de Rusya’da hazırlanan söz konusu Din Kanunu taslağından alınmış görünmektedir. Bu bağlamda “Rus Ortodoks Kilisesi” ve sadece “Sünni İslâm” (Hanefî-Mâtürîdîlik) geleneksel dinler olarak adlandırılarak, desteklenmesi sağlanmıştır. Oysa 10 Ağustos 1995’te kabul edilen kararnamede Kırgız hükümeti, geleneksel dinleri sadece İslâm, Hıristiyanlık ve Budizm diye tanımlamıştı.⁴¹⁷

Bu bağlamda Müftiyat, son tüzüğü oluştururken 2012 yılında yapılan kurultayda Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı fıkıhta Hanefilik, itikatta Mâtürîdîliği benimsediğini açık bir şekilde dile getirip, tüzüğe ayrı bir madde olarak yazmıştır. Yine 24 Ekim 2012’den itibaren “Ceyşü’l-Mehdi”, “Cündü’l-Hilafet”, “Ensarullah” ve “Tekfir ve’l-Hicre” grupları hakkında Bişkek Birinci Mayıs Mahkemesi terör grubu olarak karar çıkarmıştır.⁴¹⁸ Genel olarak Kırgızistan’da 2003-2014 yılları arasında farklı bölge mahkemeleri tarafından yasaklanmış olan dinî kurum ve hareketler şunlardır: “Al-Kaida”, “Taliban Hareketi”, “Kuzey Türkistan Bağımsızlık Hareketi”, “Kürt Halklarının

⁴¹⁵ Özgür Çoban, “Avrupada Yükselen Selefilik ve Etkileri”, *Politikoyol*, 12 Ocak 2018, <https://www.politikoyol.com/ozgur-coban-yazdi-avrupada-yukselen-Selefilik-ve-etkileri/>, (18. 03. 2018)

⁴¹⁶ "Geleneksel Din" ve "Geleneksel Olmayan Din" ayrımının resmi olarak benimsenmesi 6 Mayıs 2006’da yayımlanan "Kırgız Cumhuriyeti'nin Dini Alandaki Devlet Konsepti" ile açıklanmıştır. Geniş bilgi için bkz: Myrzabaev, *Kırgızistan’da Din-Devlet İlişkileri*, ss. 280-281.

⁴¹⁷ Myrzabaev, *Kırgızistan’da Din-Devlet İlişkileri*, ss. 191-192.

⁴¹⁸ http://www.azattyk.org/content/kyrgyzstan_security_religion_terrorizm/24761201.html, (16.03.2018.)

Kongresi” (Kongra Gel’), “Hizbuttahrir”, “Cihad Grubu”, “Türkistan İslâm Partisi”, “Özbekistan İslâmî Hareketi”, “Ceyşül Mehdi”, “Cundul Halifat”, “Ansarullah”, “Takfir vel-Hicra” ve “Mun” tarikatının hareketi.⁴¹⁹ Tüm Orta Asya bölgesinde 500-600 civarında aşırı ideolojilere mensup kişilerce yönetilen ve terörist eylemleri destekleyen internet adresi tespit edilmiştir. Bu sitelerden 159 tanesi Kırgızistan’da erişime kapatılmıştır. Son iki sene içinde değişik bölge mahkemelerince, erişimi engellenen ve faaliyet göstermesi yasaklanmış olan internet adreslerinden bazıları şunlardır: 19 Ekim 2016’da Jalal-Abad Şehir Mahkemesince www.tavhidvajihod.com; 6 Haziran 2016’te Bişkek Şehir Oktyabr İlçe Mahkemesince <http://hizbturkiston.net>; 20 Haziran 2016 yılında Bişkek Şehir Oktyabr İlçe Mahkemesince hizb.org.uk, halifat.wordpress.com, kg.turkiston.info, jihadology.net, alhayatmedia.wordpress.com, [youtube.com.user.HtmediaTV.featured](http://youtube.com.user/HtmediaTV.featured) adresleridir.⁴²⁰

Ayrıca aşırı ve radikal içerikleri barındırdığı gerekçesiyle 14 Mart 2011’de Bişkek Şehir Oktyabr İlçe Mahkemesince Said Buryatskiy’e (gerçek ismi A. A. Tihomirov’dur) ait her türlü kitap, broşür vb propaganda araçları yasaklanmıştır. Böylece, bugün Kırgızistan’daki çeşitli bölge mahkemelerinin hem erişimini engellediği hem de yasaklamış olduğu toplam internet adresi 8’dir ve dinî grup ise 18’dir.⁴²¹

2014 yılından itibaren Kırgız hükümeti her ekstremistik hareketi devlet için bir tehdit olarak kabul ettiğini ilan etti. Bu bağlamda İçişleri Bakanlığınca 2015 senesinde Kırgızistan’da 1945 kişinin aşırı dinî fikirlere sahip olduğu ve takibe alındığı açıklanmıştır. Takibe alınan bu grubun %7,4’ünün bayanlar olduğu belirtilmiştir. Aynı yıl bu bakanlıkça erkek ve bayanlardan oluşan toplam 508 kişinin Suriye’de DEAŞ saflarına katıldığı tespit edilmiştir. Aralarında ailece gidenlerin de olduğu bu savaşçıların %70’nin Özbek uyruklu vatandaşlardan ve %24,9’u ise Özbek ve Kırgızlardan oluştuğu verilen bilgiler arasındadır.⁴²²

Arap Baharı Selefi/Vehhâbi tandanslı grupların etkilerinin pratikte nerelere kadar uzanabileceğinin en büyük göstergesi olmuştur. IŞİD örgütünün din, toplum,

⁴¹⁹. 2014-2020- Jldarga Kırgız Respublikasının Diniy Çöyrödögü Mamlekettik Sayasatının Konsepsiyası, s. 25.

⁴²⁰ “Ekstremisttik jana Terroristtik Uyumdar jana Sayttar”, *Oş Şamı: Koomduk-Sayasiy Gezitinin Portalı*, 30 Ocak 2017, Oş/Kırgızistan, <http://oshshamy.kg/index.php/kg/component/k2/item/1314-ekstremisttik-zhana-terroristtik-uyumdar-zhana-sajttar>, (20.12.2018).

⁴²¹. “Ekstremisttik jana Terroristtik Uyumdar jana Sayttar”.

⁴²² Brifing *Krizisnoy Gruppi po Evrope i Sentral’noy Azii №83, Kırgızistan*, ss. 3-4.

siyaset ve devlet tasavvurunun büyük oranda Vehhâbî gelenek tarafından şekillendirildiği her türlü beyanatlarına ve eylemlerine yansımıştır. IŞİD örgütü etrafında yoğun bir şekilde oluşan dinî şiddet ve terör algısı, bunun bir tarafının İslam kültürü ve toplumları hakkında kurgusal bir “dış güdümlü” içeriğe sahip olduğu bilinmekle beraber, birçok devleti farklı düzeylerde tedbir almaya sevk etmiştir. Orta Asya devletleri de, bu arada Kırgızistan, sürecin vehametini geç de olsa anlama yoluna gitmişlerdir. Bunun yanında, Suriye ve Irak’ta bozguna uğrayan IŞİD mensubu militanların bir kısmının Afganistan topraklarına sığınması benzer bir tehlikenin Tacikistan ve Kırgızistan için de söz konusu olduğunu göstermektedir.⁴²³ Ancak şu ana kadar herhangi bir IŞİD militanının Afganistan topraklarıyla komşu ülkelere veya Kırgızistan’a geçtiği bilinmemektedir. Sadece IŞİD militanlarının da Talibanın safına geçerek, Fergana bölgesine geçmek için Afganistan’ın Özbekistan sınırına yakın bölgede bekledikleri bildirilmektedir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, Fergana bölgesi bir İslam hilafeti ve şeriat devleti kurmak amacıyla olan bütün İslamî grupların hedefindedir.⁴²⁴

IŞİD Orta Asya halklarını ve Kırgızistan vatandaşlarını etkilemek ve onlarla iletişim kurmak için interneti oldukça aktif bir biçimde kullanmaktadır. Bu yolla bastırılan ve devletlerin sıkı takibinden dolayı yer altına çekilmiş olan sempatanları (uyuyan hücreleri) harekete geçirerek, zaman zaman bazı eylemler gerçekleştirebilmektedirler.⁴²⁵ Örneğin, 29 Temmuz 2018 tarihinde Tacikistan’ın Hatlon iline bağlı Dangar ilçesinde bisikletle dolaşan yedi turistin önce arabayla ezilmesi ve ardından bıçaklı saldırıya uğraması sonrasında 4 kişi ölmüş ve 2 kişi de ağır yaralanmıştır. Söz konusu eylemi IŞİD terör örgütü üstlenmiştir.⁴²⁶ Bir başka ilginç olayda Kırgızistan’da yaşanmıştır. 25 Temmuz 2015’te internette Kırgızistan’lılara hitaben Kırgız dilinde ve Rusça altyazılı özel bir video yayımlanmıştır. Söz konusu

⁴²³. Mars Sariev, “Kırgızstanda Rossiyalık Ekinçi Aviabaza Zarıl”, *Polit Klinika: Maek*, <https://pk.kg/news/1838>, (20.04.2019).

⁴²⁴. “İĞİL Kırgızstandabı? JKKUnu Çakıra Berse Bolobu?”, *Yandex Zen: Ukmuş Kabarlar*, 21 Austos, 2018, <http://zen.yandex.ru/media/chabarman/igil-kyrgyzstandaby-jkkunu-chakyra-berse-bolobu-5d7c40ec9c7c7f00a8051d4f>, (17.05.2019).

⁴²⁵. Surat Cilkıçiev, “Biz Ekstremizm, Terrorizm Korkunuçunan Toluk Arıla Alabızbı?”, *Azia News, Aryba.kg*, 23 Temmuz, 2019, <http://aryba.kg/?@MCUwMiUwMyUwNCUwNjOİMUİMDUİMDgİMDgİMTUİMDJKU0sİNDA5JTEQJTBCJTAWJTALJTAL>, (5.05.2019).

⁴²⁶. “Tacikistandagı Turistterdin Ölümün “İslam Mamleketi” Öz Moynuna Aldı”, *Sputnik Maalimdaması*, 31 Temmuz, Bişkek 2018, <http://m.sputnik.kg/asia/20180731/1040425583/islam-mamleketi-terakt-turist.html>, (5.05.2019).

videoda IŞİD bayrağı eşliğinde Kırgızistan'lılara “kafir” devletten çıkıp cihad için IŞİD saflarına katılmaları yönünde bir propaganda yapılmıştır. Video IŞİD'in Rus dilinde haber yaptığı “Furat Media” kanalında yayımlanmıştır.⁴²⁷ Bu olaydan evvel, 24 Mart 2015 tarihinde Kırgızistan siyasetinde tanınmış olan, hatta 2012 cumhurbaşkanlık seçimine aday adaylığıyla bilinen Nurlan Motuev⁴²⁸ basın açıklaması yaparak, IŞİD'i desteklediğini ve memnuniyetle onların safına katılabileceğini söyleyerek, “Bugün biz hadislerin gerçekleşiyor olduğuna şahit olmaktayız. Hadislerde geçen kıyamet alametlerinden biri de Suriye topraklarında gerçekleşeceği bildirilen halifeliğin kurulmasıydı” demiştir. İlginç olan bu beyanattan sonra Motuev İçişleri Bakanlığının kendisini IŞİD'i desteklediği ve sempati duyduğu için sorguya çağırmasını eleştirmiştir. Sonrasında Motuev IŞİD'le ilgili tutumu ve konuşmaları yüzünden 7 yıla kadar hapis cezası almıştır.⁴²⁹

IŞİD örgütünün Suriye ve Irakta bozguna uğraması ve bazılarının da Afganistan topraklarına sığındığının bilinmesi sonrası, birçok devleti farklı düzeylerde tedbir almaya sevk etmiştir. Sürecin vehametini anlayan Orta Asya devletleri de, bu arada Kırgızistan, bir yandan IŞİD militanlarının kendi topraklarına sızmasından endişe ederken, diğer yandan ise, aralarında ailece gidip IŞİD'de katılan savaşçı vatandaşlarının ailelerinin tutulduğu Suriye ve Irak topraklarındaki kamplardan o aileleri geri getirme meselesiyle uğraşmıştır. IŞİD propagandasıyla Suriye ve Irak'a savaşa giden ve savaş sonrası kamplarda tutulan Orta Asya vatandaşlarının bir bölümünün kendi aile yakınlarına ve devlet yetkililerine internet üzerinden göndermiş oldukları “kandırılmışlık ve pişmanlık” ifadeleri üzerine özel uçakla önce Kazakistan 30'u çocuk toplam 47 vatandaşını, Tacikistan ise sadece savaşa giden vatandaşlarının 84 çocuğunu getirerek büyüklerin geri gelmesini kabul etmemiştir. Özbekistan'ın ise kaç vatandaşının vatanına dönmesine izin verdiği bilinmemektedir. Söz konusu devletler genellikle çocuk ve kadınların geri dönüşlerini sağlamışlardır. Search for Common Ground şirketinin araştırmasına göre, Orta Asya'dan gelip Suriye'de savaşan insanların

^{427.} Malika Bayaz, “UKMK Töragasının Murdagi Orun Basarı “İslam Mamleketinin” Kırgızstan Eline Kayrılıusu”, *Kloop.kg*, <http://ky.kloop.asia/2015/07/27/live-ukmk-t-ragasynyn-murdagy-orun-basary-islam-mamleketinin-kyrgyzstan-eline-kajryluusu-tuuraluu/>, (5.05.2019).

^{428.} Kırgızistan'da bu şahıs ilginç ve sıra dışı konuşmalarıyla tanınmaktadır. IŞİD'le alakalı konuşmasında bu çerçevede değerlendirilmiştir halk arasında.

^{429.} Malika Bayaz, “İslam Mamleketinin” Taraptaşı Bişekte Maalimat Jıynın Ötkördü”, *Kloop.kg*, <http://ky.kloop.asia/2015/03/24/video-islam-mamleketinin-taraptashy-bishkekte-maalymat-zhyjynyn-tk-rd/>, (5.05.2019).

sayısı toplam 4 bin civarındadır. Kırgızistan'dan savaşa katılmak için gidenlerin ise 140'a yakınının kadın olmak üzere toplamda 801 kişi olarak kaydedilmiştir. Bu gruptan toplamda 200'e yakın kişi savaşta ölmüştür.⁴³⁰

Uluslararası İnsan Hakları İzleme Örgütü Human Rights Watch Nadim Houry Suriye'deki Roj kampında Kırgızistan'lı altı kadın ve çocuklardan müteşekkil 18-20 kişilik bir grubun bulunduğunu söylemektedir. 2014'ten beri IŞİD saflarına katılmak için giden kişilerin aileleri Kırgızistan Hükümetinden Suriye ve Irak'taki kamplarda çok zor şartlar altında yaşayan yakınlarının memleketlerine gelmelerine yardım etmesini istemektedirler. Ancak Kırgızistan Hükümet yetkilileri bu konuda henüz bir karara varmış değildir.⁴³¹

Kırgızistan'da, Suriye ve Irak'a giden vatandaşların iki ayrı yasaya göre yargılanacağı bilinmektedir. Onlar, eğer IŞİD saflarına katılmış ve fiilen savaşmışlarsa 5 yıldan 7 yıla kadar ve ayrıca paralı asker olma durumları da hesaba katılarak 8 ile toplam 15 yıla kadar hapis yatacaklardır. Kırgızistan Yüksek Mahkemesi bu güne kadar IŞİD'de katılmak için giden 110 kişiye karşı açılan gıyabi davayı değerlendirerek onların 55'nin tutuklanmasına ve 41'nin ise hapsine karar vermiştir.⁴³²

Bağımsızlığın ilk yıllarında Kırgız hükümetinin İslâm'a karşı izlediği özgürlükçü tutum, daha önce de ifade edildiği gibi, ülkede birçok yabancı İslâmî grubun faaliyet yapmasına olanak sağlamıştır. İslâmî alandaki çoğulculuktan rahatsızlık duymaya başlayan Kırgız Hükümeti, artan İslâmî grupların faaliyetlerini kontrol edebilmek ve aşırı din yorumlarına sahip örgütleri ise dışlayıp, yasaklamak suretiyle ülkede tek tip İslâmî düşüncüyü hâkim kılmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Müftiyat da, daha önceki tüzükte yer almayan itikatta Mâtürîdîlik kısmını tüzüğe ayrı bir madde olarak dahil etmiştir. Hükümetin resmî İslâm dışındaki dinî görüşlere karşı takındığı bu tavır bağlamında Müftiyat'ın Mâtürîdîliği tekrar gündeme getirmesi ve tüzüğe de ayrı bir madde olarak yazması, Selefilik mensuplarının tepkisine neden olmaktadır. Oluşan yeni duruma Selefiler, "Ebû Hanîfe'nin eser ve öğretileri zaten akait konularını içermektedir, O halde neden itikatta Hanefilikten söz etmiyorsunuz da Mâtürîdîliği öne

⁴³⁰. Eleonora Sagındık Kızı, "Adaşkandın Ayıbı Cokpu? Siriyadagi Kırgız Carandarı Cardam Kütöt", *Gezitter.org: Çtobı Ponimali*, 8 Mayıs 2019, https://m.gezitter.org/society/78854_adashkandyin_ayyibyi_jokpu_siriyadagy?kyirgyiz_jarandar_yi_jardam_kutot/original, (20.05.2019).

⁴³¹. Sagındık Kızı, "Adaşkandın Ayıbı Cokpu? Siriyadagi Kırgız Carandarı Cardam Kütöt".

⁴³². Sagındık Kızı, "Adaşkandın Ayıbı Cokpu? Siriyadagi Kırgız Carandarı Cardam Kütöt".

çıkartıyorsunuz?” şeklinde itiraz etmektedirler. Selefler, Hanefilik ile Mâtürîdîliğin bir birine uymadığını ve hatta itikatta Mâtürîdîliği benimseyenlerin kendilerini Hanefî olarak addetmeye hakkı olmadığını söylemektedirler. Oysa Mâtürîdî, yaşadığı çevrede Ebu Nasır el-İyazı (ö. IV. yüzyılın başı), Ebu Bekr Ahmed el-Cüzcani (ö. III. yüzyılın ortaları) ve Muhammed b. Makatil-er-Razi gibi âlimler çoğunlukta olduğu için, ilmîni onlardan tahsil etmiştir. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin düşünce sistemini öğrenip, onun metoduyla İslâm dininin itikatla ilgili yönlerini Kur'ân, hadis ve akılla yorumlayarak, inançla alakalı meseleleri “Kelâm İlmi” haline getirmiştir. Böylece bir asrı aşkın bir zamandan sonra kendi adıyla Mâtürîdîyye ekolü ortaya çıkmıştır.⁴³³

Kırgız hükümetinin, güvenlik ve istikrar endişesiyle, resmî İslâm'ı desteklemesi ve Müftiyat'ın da Hanefî-Mâtürîdî yorumu benimseyip diğer görüşleri dışlaması, Selefler tarafından bir diktatörlük olarak algılanmaktadır. Ancak, bütün dünyada olup bitenler, devletin bu adımının ne kadar isabetli olduğunun bir göstergesidir. Önemli olan, burada bu sürecin doğru bir şekilde yönetilmesidir. Dolayısıyla gerek Kırgızistan Din Komisyonluğu gerekse Müftiyat'ın burada, hangi dinî hareketlerin “zararlı”, hangilerinin “ılımlı” olduğunu tespit edip, onlar hakkında kapsamlı akademik çalışmalar yapması gerekmektedir. Aynı zamanda halkın aydınlanması için, Selefilikle Mâtürîdîliğin hangi noktalarda ayrıştığını, metodolojik farkları, Kırgız İslam toplumu açısından bunu bilmenin gerekliliğini ortaya koyan çalışmalarla bu sürece destek verilmesi de çok önemlidir. Yani bu süreçte ilgili makamlarca resmî geleneksel İslâm'ın ne kadar önemli olduğu vurgulanarak diğer görüşlerden farkı, doğru bir şekilde anlatılmalıdır. Yoksa Kırgız Hükümetinin ve Müftiyat'ın bu önemli kararı ve bunu uygulamaya koyması, Selefîyye gibi akımlarca “hükümet kendi siyasî emellerine hizmet edici mahiyette muhalefeti sindirmek ve kitlelere kendi siyasî ve dinî yaklaşımlarını dayatmak için resmî İslâm adını kullanmaktadır” şeklinde bir propaganda malzemesi yapacak ve haklı olarak benimsenmiş olan Hanefî-Mâtürîdîliği “dayatılmış bir mezhep” şeklinde insanlara anlatılacaktır. Süreç içerisinde bazı insanlar benimsenmiş olan resmî geleneksel İslâm'ı doğru anlatan kaynakların yetersiz olmasından dolayı, ileride alternatif arayışlara mecbur kalabilirler. Bu açıdan Kırgız devletinin ve müftiyat kurumunun Hanefî-Mâtürîdî geleneğin ilmî anlamda inşası ve halk nezdinde yaygınlaşması için çaba sarfetmesi uzun vadede din-devlet ilişkilerinin

⁴³³ Acimamatov, “Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek”, ss. 7-8.

seyri ve Kırgız İslam toplumunun sağlıklı bir zeminde gelecek inşa etmesi açısından oldukça önemlidir.

3.1.6. KIRGIZ DEVLETİNİN DİN POLİTİKASI VE UZMANLARIN BU KONUDAKİ GÖRÜŞLERİ

Kırgızistan'da faaliyet gösteren yerli ve yabancı dinî grupların tamamı devletin din ve dinî gruplarla ilgili temel politikaları çerçevesinde faaliyet göstermektedirler. Bu açıdan Kırgız devletinin bağımsızlık döneminden beri geliştirdiği ve zaman zaman birtakım değişikliklerle günümüze kadar taşıdığı temel dinî politikalar bu ülkedeki dinî grupların statüsü, faaliyetleri, yaygınlığı ve kamuoyu nezdindeki konumunu anlamak açısından oldukça önemlidir.

İslam'ın değişik yorumları Kırgızistan'da Sovyet sonrası dönemde bilinir hale gelmiş ve hızla yayılmaya başlamıştır. Ancak Polyakov, Sovyet döneminde bile gizli bir şekilde yer altı kurs ve hücrelerde din eğitimi verildiğini, bazı yerlerde ise Selefi ideolojisinin de öğretildiği görüşündedir. Bağımsızlık sonrası bu ve benzeri dinî düşüncedeki grupların hem sayısı artmış hem de açıkça faaliyet yapmaya başlamışlardır. Ülke genelinde faaliyet yapan bu dinî gruplardan en aktif olanı Hizbu't-Tahrir ve İhvan Selefileri'dir. Bunlar sadece Kırgızistan'da değil, bütün Orta Asya'da tehlikeli olarak görülmektedir. Hızlı bir şekilde yayılan Hizbu't-Tahrir üyelerinin sayısı bazı verilere göre 1999 yılında Kırgızistan Güvenlik Komitesi'nin kaydında 185 kişi, 2003'te 1522 kişi ve 2010'da ise 100 bin kişi olarak kaydedilmiştir.⁴³⁴

Sovyet sonrası Kırgızistan dinî, sosyal ve kültürel amaçlarla ülkeye gelen bütün gruplara açık kapı bırakmış, Kırgızistan Devlet Ulusal Güvenlik Komitesi ise kontrolü sağlama noktasında güçlük çekileceği gerekçesiyle bu duruma karşı çıkmıştır. Buna rağmen hükümet ülkeye turist çekmek amacıyla 27 Temmuz 2012 senesinde 44 devletin vatandaşları için vize muafiyetini kaldırmıştır. Bu durum, donanımsız ve sayıca yetersiz olan güvenlik güçlerini ülkeye giriş ve çıkışları kontrol etmekte zora sokmaktadır.⁴³⁵ Bunun yanında - çoğu vatandaş gibi- bazı din görevlilerinin ve cami imamlarının da polis ve güvenlik güçlerine itimadının olmaması, güvenlik güçlerinin

⁴³⁴. K. İ. Polyakov, *İslamskiy Ekstremizm v Sentralnoy Azii*, 2014, Moskva, ss. 8-38.

⁴³⁵. Polyakov, *İslamskiy Ekstremizm v Sentralnoy Azii*, ss. 10-33.

işini zorlaştırmaktadır. Çünkü din görevlileri ve cami imamlarının buldukları muhitteki dinî hareketliliği iyi bilmelerine rağmen yetkililere itimat etmediklerinden dolayı çevrelerinde gelişen olaylara, aşırı ve radikal gruplaşmalara göz yumdukları ve yetkililere bildirmedikleri düşünülmektedir.⁴³⁶

Kırgızistan, komşularına nazaran bölgedeki en demokrat ülkedir. Bu sebeple komşu devletler tarafından yasaklanan ve baskı gören Özbekistan İslami Hareketi, Haliciler ve Ceyşul Mehdi gibi İslamî radikal grupların bile mensuplarının Kırgızistan topraklarına sığınarak, burada gizli bir biçimde faaliyet yürüttükleri ve bazı radikal eylemlerin faili oldukları bilinmektedir. İlahiyatçı Kadir Malikov, bu gruplardan Halicilerin (ki bunlar cihadi-tekfirçiler olarak bilinmektedir ve Kafkas bölgesinden gelmişlerdir) internet üzerinden propaganda yaptıklarını, hedeflerinde ise güvenlik güçleri ve polis olduğunu hatta internet üzerinden bomba yapımını dahi öğreten bildiri ve videoları yayınladıklarını söylemektedir. Araştırmacı Esen Usubaliev'e göre ise son zamanlarda Kırgızistan'ın kuzeyinde, Kazakistan'ın baskılarından kaçıp ülkeye sığınan Ceyşul Mehdi mensuplarının tesirinin arttığı tespit edilmiştir.⁴³⁷

Orozbek Moldaliev ise son zamanlarda Kırgızistan'a gelen aşırılıkçı dinî anlayışa sahip kişilerin Rusya'nın Ekaterinburg ve Astrahan şehirlerinden geldiğini kaydetmektedir. Bunların yanı sıra Kazakistan hükümetinin baskılarıyla radikalleşen Selefi grup mensupları da ülkeye gelmektedir. Ona göre bu radikalleşen Selefi şahısların çoğu aslında Kazakistan ve Suudi Arabistan arasında ticaret yapmaktaydı. Rusya ve Kazakistan'ın geleneksel olmayan dinî anlayıştaki gruplara savaş açması, onları daha daradikalleştirmektedir.⁴³⁸

Komşu ülkeler Kırgızistan'ın da kendileri gibi dinî gruplara karşı sert politika izlemesini talep etmekte, bir yandan da dinî grupların faaliyetlerine izin verdiği için eleştirmektedirler. Yani komşu devletler, kendilerine göre ılımlı ve geleneksel İslam'ı temsil eden yerli ulemanın başını çektiği dinî kurumların desteklenmesini, fakat Pakistan menşeli Tebliğciler, Türkiye kökenli cemaatler ve Körfez ülkelerinden gelen siyasal İslamcı grupların faaliyetlerinin durdurulmasını talep etmektedirler.⁴³⁹

⁴³⁶. Polyakov, *İslamskiy Ekstremizm v Sentralnoy Azii*, s. 34.

⁴³⁷. Nasritdinov, Esenamanova, "Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike", s. 11.

⁴³⁸. Nasritdinov, Esenamanova, "Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike", s. 39.

⁴³⁹. Nasritdinov, Esenamanova, "Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike", s. 37.

Kırgızistan'da 2014 senesinde kabul edilen yasaya göre, daha önce de ifade edildiği gibi, artık aşırılık içeren ve aşırı olarak tanımlanan faaliyetler devlet için bir tehdit olarak tanımlanmıştır.⁴⁴⁰ Kırgızistan'daki aşırı dinî grupların başını çeken liderlerin %7,4'nün bayanlar olduğu tespit edilmiştir. Aşırılık içeren çağrılar ve faaliyetler yaptığı için suçlanan bayanların sayısı 2005 senesinde %1,1 iken, 2016'da bu gösterege %23'e yükselmiştir. Aşırılık içeren propaganda, yorum ve davetler genellikle internet üzerinden yapılmaktadır. Uzmanlara göre aşırılık içeren dinî yorumların yaygınlaşmasının en üst tehlike sınırı hapishanedeki mahkûmların bu çağrılardan etkilenmesidir. Bu etkileşim de iki yolla olmaktadır. Biri internet üzerinden, diğeri de radikal faaliyetinden dolayı hapse giren suçlular tarafından yapılmaktadır. 2016 verilerine göre Kırgızistan'da dinî aşırılık içeren faaliyetlerinden dolayı hapis yatan mahkumların sayısı 300 civarındadır ve bunlar hapishanelerdeki diğer suçlular üzerinde ciddi anlamda etkili olmaktadır. Bu yüzden son zamanlarda dinî/aşırılık ve terör faaliyetinden dolayı hüküm giyen mahkumlar, diğer mahkumlardan ayrı yerlerde tutulmaktadır.⁴⁴¹

Kırgızistan'daki ünlü politolog ve aynı zamanda ilahiyatçı da olan Kadır Malikov, Kırgızistan'ın bugünkü dinî-siyasî durumunu şöyle özetlemektedir: "...Biz Kırgızistan'da güven ve anlaşma stratejisini benimsedik. Örneğin Kırgız Hükümeti Selefilere ikiye ayırmaktadır. Yani ılımlı Selefilere ve radikal Selefilere diye. İlimli olanlara faaliyetleri için izin verilirken, radikal olarak tanınanları yasaklamıştır. Ancak diğer Orta Asya devletleri böyle bir yol izlememekte, onlar tüm Selefilere aynı kategoride değerlendirmektedirler. Biz (KMDB) hükümetle birlikte bir diyalog masası kurduk ve tüm dinî grupları davet ederek, onlarla bir anlaşma ve uzlaşma zeminine ulaştık. Buna göre tüm dinî gruplara Kırgızistan toprakları içinde silahlı eylem veya şiddete başvurmadıkları sürece faaliyetlerini devam ettirebileceklerini söyledik ve anlaştık."⁴⁴²

Diğer uzmanlar da Kırgızistan'da uygulanan karşılaştırmalı din özgürlüğü politikasını doğru bulmaktadırlar. Din özgürlüğü politikası son 26 senedir hiçbir dinî çatışmaya ve saldırıya imkân vermemiştir. Kırgızistan topraklarında din adına yapılan

⁴⁴⁰. International Crisis Group, "Kırgızistan: Hrupkost Gosudarstva i Radikalizassiya", s. 3.

⁴⁴¹. Dmitriy Kabak, Muator Haydarova, Andrey Zakrevskiy, "Voprosı Religii i Ubejdeniy v Stranah Sentralnoy Azii (Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan, Tajikistan) i Rossii v Moteryalah SMİ", *Otkritaya Pozisiya*, (ed. Evgeniy Zavyalova), Nisan 2016-Nisan 2017, Bişkek, ss. 15-16.

⁴⁴². Polyakov, *İslamskiyEkstremizm v SentralnoyAzii*, s. 42.

olumsuz faaliyetlerin tümü komşu devletlerin baskı ve şiddet uygulaması sonucu radikalleşen ve Kırgızistan topraklarına sığınan dinî gruplar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu karşılaştırmalı deney devletin ileride izleyeceği din politikasını şekillendirmesinde de çok önemlidir. Dolayısıyla toplumun geniş bir kesimi devletin bu din politikasını devam ettirmesi gerektiği kanaatinde dirler.⁴⁴³

Genelde Orta Asya’da ve özelde Kırgızistan’da dinî durum karmaşık ve çok yönlüdür. Bu durumda devletin tutumunun nasıl olması gerektiği sorusuna, Orta Asya’da üç ülkede (Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan) araştırmalar yapan Ontario Üniversitesi profesörü ve siyaset bilimci Jessica N. Trisko şu şekilde yanıt vermektedir;

“...Orta Asya’da Müslüman dini gruplar buldukları devlet tarafından tehlikeli görülerek bastırılmaktadır. Ancak diğer dinî gruplar ise bundan müstesnadır. Devletlerin bazı dinî grupları bastırma şekli de, genellikle o dinî grup mensuplarını hapse atarak veya silahla vurarak gerçekleştirilmektedir. Bu baskılar ise daha çok oradaki katalizatörlerin işine yaramakta ve dinî radikalleşmeyi daha da artırmaktadır. Oysa hükümetin ve güvenlik güçlerinin daha mutedil bir yol izlemesi ve bu grupların sisteme dahil edilerek pasifize edilmesi hükümetlerin dinî ve siyasî muhaliflerinin azalmasına yardım edecektir. Eğer devletler dinî ve siyasî aşırılıkçıları sert bir şekilde bastırmaya çalışırsa, o zaman söz konusu dinî aşırılıkçı grupla alakası olmayan kişi ve gruplar da, mazlum olarak gördükleri dinî grup mensuplarının yanında yer alır ve o dinî grubun tanınırlığı artar.”⁴⁴⁴

Trisko yukarıdaki görüşüne Özbekistan’la Kazakistan’ın din politikasını örnek göstermektedir. Trisko’ya göre problemi çözenin yolu tıpkı Kırgızistan gibi diyalog ve barışla olmalıdır. Eğer Kırgızistan din politikasını aynı şekilde devam ettirirse, ileride Orta Asya’da dinî aşırılıkçı gruplarla mücadelede bir model ülke olabilir. Trisko bunun yanında ülkede dinî radikalizmin artmaması için devletin ılımlı dinî çoğunlukla iş birliği yapması ve onları desteklemesinin öneminden bahsetmektedir. Örneğin Tebliğ cemaati mensupları veya Türk okullarında okuyan ve Türk modeli Müslümanlığını benimsemiş gruplar desteklenebilir. Çünkü Tebliğcilerin siyasetten uzak ve Türk modelini benimseyenlerin ise daha modern ve ılımlı olduklarını düşündüğünü

⁴⁴³. Nasritdinov, Esenamanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, s. 13.

⁴⁴⁴. Nasritdinov, Esenamanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, s. 10.

söylemektedir. Neticede bu ılımlı dinî grup mensupları halktan birileri oldukları için, devletin din politikasını ve dinle olan ilişkisini halka anlatmakta devletten daha etkili olabileceklerdir.⁴⁴⁵ Trisko'nun fikrini destekleyen bazı uzmanlar da, radikalizmle en başta din adamlarının ve dinî kurumların mücadele etmesi gerektiğini, dolayısıyla bu aşırılıkçı dinî zümrelere karşı mücadelenin başka bir önemli ayağının ise onlara alternatif güçlü bir ideoloji üretmekten geçtiğini savunmaktadırlar. Bunun yanında yerel halkın benimsemiş olduğu geleneksel dinî ideolojileri destekleyerek, yerli dinî ideolojiyle yabancı dinî ideolojilerin farkının halka iyi bir şekilde anlatılması gerektiğini savunmaktadırlar.⁴⁴⁶

Fakat mevcut din politikasını eleştiren yaklaşımlar da vardır. Bunlardan Mathjis Pelkmans, Kırgızistan'ın tüm dinî görüşlere ve onların faaliyetlerine açık kapı bırakmasını, demokratik davranmasını eleştirerek, Kırgızistan'ın bahsi geçen din politikasının 20 küsur senedir hiçbir işe yaramadığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre herkese demokratik davranmak tüm dinî düşünce ve gruplara eşit imkanlar vermek değildir. Yani bu şartlarda ancak güçlü olan ve dışarıdan (finansal vb.) destek alan gruplar kazanacaktır diyerek, bununla Hıristiyanlardan Protestan grupları ve İslamî olarak da Körfez destekli veya diğer ülkelerden gelen dinî gruplar kastedildiği düşünülmektedir. Ona göre netice itibariyle yeni dinî gruplar ortaya çıkacak ve bu durum geleneksel dinî anlayışların zayıflamasına neden olacaktır.⁴⁴⁷

Kırgızistan'da yürürlükte olan din politikası hakkında Kırgız toplumu iki ana görüşe sahiptir. Birinci grup ülkenin güvenliği için hükümeti destekleyen ve milliyetçi olan kesim ki, bunlar geleneksel dinî inançlardan (Hanefî-Maturidilik-Ortodoks) başka dinî gruplara izin verilmemesinden yana tavır takınmaktadırlar. Kendini liberal olarak gören ve insan hakları savunucusu STK olarak gören ikinci grup ise, herkesin inandığı ve beğendiği inancı yaşayabilmesini savunmakta, dolayısıyla herkese dinî özgürlük verilmesi gerektiğini söylemektedirler.⁴⁴⁸

Devletin din politikasına karşı çıkan bazı uzmanlara göre de, Kırgız hükümetinin tüm dinlere ve dinî gruplara eşit statü vererek onların yayılmasına izin vermesi, aynı dil,

⁴⁴⁵. Nasritdinov, Esenamanova, "Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike", ss. 10-11.

⁴⁴⁶. Nasritdinov, Esenamanova, "Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike", s. 12.

⁴⁴⁷. Nasritdinov, Esenamanova, "Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike", s. 7.

⁴⁴⁸ C. Şaybekova, "Religiya v Kırgızstane: Put k Duhovnosti ili Ugroza Ekstremizmu?", *AKİress*, 30 Kasım 2009, <http://kg.akipress.org/news:146831>, (10.02.2019).

kültür ve inanca sahip toplumun çeşitli dinî fırkalara bölünmesine sebep olmaktadır ve olacaktır. Nitekim bazı bölgelerde Müslümanlıktan Hıristiyanlığa (Protestan) geçen birkaç Kırgız vatandaşı vefat edince, Müslümanların mezarına defnettirmeyen Müslüman toplumla ölünün yakınları arasında gerginlikler yaşanmıştır. İşenalı Arabaev Üniversitesi Teoloji Fakültesi öğretim üyesi Nazira Kurbanova'nın araştırmalarına göre, son 20 yılda dinini değiştirenlerin sayısı 15 ile 30 bin arasındadır. Kırgızistan Eğitim, Spor ve Kültür bakanlığı eski başkanı Kanıbek Osmonaliev ise bu konuyla alakalı verdiği bir röportajında, din değiştirenlerin %45'nin etnik Kırgızlar olduğunu söyleyerek, bunların da %70-80'ni gençlerin, yani 30 yaşın altındaki bireylerin oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu durumun ise ileride aile içi çatışmaya, anlaşmazlığa yol açacağından endişe ettiğini bildirmektedir. Osmonaliev sözünün devamında; Eğer ailede baba Müslüman, kızı Baptist ve oğlu da Pentekostal veya başka inanca sahipse bu asırlardır devam ede gelen Kırgız aile kültüründe büyük bir boşluk oluşturur. Benzer şekilde aile mensuplarının her birinin farklı İslamî grup veya ideolojiye sahip olduğunu düşünün? Bu, günümüzde güney-kuzey olarak ayrılan Kırgız toplumunun 20 sene sonra Hristiyan Kırgız ve Müslüman Kırgız veya aile olarak bölünmesine yol açacaktır” demektedir. Dolayısıyla eski bakan, kültürün devamı ve ülkenin güvenliği için her türlü dinî grubun faaliyet yapmasına, halkın kafasını karıştırmasına izin verilmemesi gerektiği görüşündedir.⁴⁴⁹

Bahsedilen endişe Kırgız toplumu açısından sıcak ve gerçeklik değeri olan bir gündemdir. Kırgız toplumunun bugün düşük profilli olarak din temelli, din değiştirme, yaşadığı endişe, özellikle de Hristiyan misyoner gruplarının hiçbir takibata uğramadan ve menfi bir gündeme konu olmadan faaliyet göstermeleri göz önünde bulundurulduğunda, benzer şekilde İslam kültürü içindeki dinî hareketler için de söz konusudur. Temel ve yüksek din eğitimi ve din hizmetlerinin kurumsal icrası bağlamında henüz emekleme döneminde olan Kırgızistan'ın din merkezli krizleri ve buna bağlı olarak oluşacak sosyal travmaları atlatacak bir olgunluğu henüz yoktur. Binaenaleyh Selefilik yaygınlaşmasına bağlı olarak oluşacak temel risk sadece Hanefi/Matüridi din yorumunun zayıflaması değil aynı zamanda her düzeyde sosyal ve kültürel kriz anlamına gelmektedir.

⁴⁴⁹. Nasritdinov, Esenanmanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, s. 8.

KMDB son zamanlarda Selefilige karşı bir tavır almakta ve Suudi Arabistan'da okumak isteyen gençlere destek vermemektedir. Onun yerine daha çok Ürdün İslamî üniversitelerini tavsiye etmektedirler.⁴⁵⁰ Ancak Kırgızistan'daki çoğu din adamı Selefilige ismen karşı çıktığını söylese de faaliyetlerini engelleme taraftarı değildirler. Çünkü Kırgızistan'daki çoğu din adamı, İslam'ı yayma faaliyeti yürüten herkesin akidesine veya mezhebine bakmadan desteklenmesi gerektiği düşüncesine sahiptir. Yani dinî liderler ve grupların birbirlerini kolladıkları ve bazı yanlışlarına göz yumarak, bazı durumları güvenlik güçlerine haber vermedikleri düşünülmektedir. Bunun ise, halktan bazıları gibi birçok din görevlisinin de, devlet kurumlarına ve yargısına güvenmediği için veyahut Arapça bilmedikleri ve Selefilik hakkında doğru ve geniş bilgili olmadıklarından dolayı, ülkedeki geleneksel İslam'dan uzak bazı aşırılıkçı dinî grupların yayılmasına göz yumulduğu düşünülmektedir. Aynı zamanda Kırgızistan'daki Müslüman toplumun geneli, ülkedeki dinî durumun abartıldığı kadar kötü olmadığını düşünmektedir. Kırgız din adamları, zikredilen gerekçelerle, Selefi propagandaya karşı bir direnç göstermemektedirler ama bunun uzun vadede Kırgız İslam toplumunun dinî dokusu üzerinde oluşturacağı etki ve tahribatın da farkında olmadıkları anlaşılmaktadır. Kırgızistan İslamî akademisi henüz sorunun boyutlarını anlamış değildir. Bu sebeple muhtemel risk alanları ancak tahminler düzeyinde bilinmektedir.

David W. Montgomery ve Hedershov'un birlikte yürüttükleri bir araştırma ise ilginç iddialar içermektedir. Buna göre Kırgızistan'da siyasal İslamcı cereyanlar mevcuttur ama bunların etkisi abartıldığı gibi vahim değildir. Aynı araştırmaya göre İslam hakkında yazılıp çizilen haber ve yorumların çoğu radikalizm ve aşırılık merkezlidir ve bunların çoğunun gerçeklik değeri yoktur. İslam süreç içerisinde bazılarının şahsi emelleri için kullanılmakta ve laiklik karşısında dindarlığın yükselişe geçtiği şeklinde doğru olmayan bir propaganda yürütülmektedir.⁴⁵¹

Sydney/Avustralya merkezli bir araştırma şirketinin 163 ülkedeki araştırması sonucunda yayınlanan "Uluslararası Terörizmin İndeksi" adlı yayınına/raporuna göre, 2000'li yıllardan 2016 yılına kadar 16 sene zarfında dünyada terörizm önceki senelere göre %10 artmıştır. Her sene süreli yayın yapmakta olan bu araştırmacılar, 16 sene içinde 76 ülkenin terörizme karşı iyi gelişme gösterdiğini, ama 53 ülkenin ise kötüye

⁴⁵⁰. Nasritdinov, Esenamanova, "Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike", s. 40.

⁴⁵¹. Nasritdinov, Esenamanova, "Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike", s. 5.

gittiğini bildirmektedir. Rapor sonucuna göre Kırgızistan kötüye giden veya terörist faaliyetlerin olasılığı yüksek olan ülkeler kategorisinde değildir. Söz konusu araştırmaya göre Orta Asya devletlerinden Türkmenistan (130. sırada ve 0 puan); Özbekistan (117. sırada ve 0,154 puan); Kazakistan (94. sırada ve 0,934 puan); Kırgızistan (84. sırada ve 1, 445 puan); ve Tacikistan ise (56. sırada ve 3,086 puan) ile en riskli bölgelerdendir. Bu şirketin verdiği bir diğer bilgiye göre, 2015 yılında gerçekleşen terörist eylemler ve bu eylemler sebebiyle gerçekleşen ölümler, (%74)'ü şu 4 dinî grup tarafından gerçekleştirilmiştir. Bunlar sırasıyla şöyledir: DEAŞ (%34,8 veya 6141 kişi), Boko Haram (%30,9 veya 5478 kişi), Taliban (%25,4) ve Al-Kaida. Bu tür radikal örgütlerin eylemleri sırasında ölenlerin, yani %74'nün %72'si ise, listedeki en riskli bölgeler olarak gösterilen Irak, Afganistan, Nijer, Pakistan ve Suriye'de gerçekleşmiştir.⁴⁵²

Araştırmacı MCBrien ve Pelkmans'a göre de, Kırgızistan'daki dinî durumun vahim olduğunu veya radikalleştiğini sürekli gündeme getirenler, yukarıda da zikredildiği üzere Protestan grup mensuplarıyla siyasal İslamcı gruplardır. Çünkü bu iki zümre kendilerine taraftar kazanmak ve toplum nezdinde bir meşruiyet kazanmak için birbirlerini kötülemektedirler. Tarafların karşılıklı suçlamaları medya düzlemine taşınınca sürekli ülke gündemini meşgul etmeye ve dış dünyada Kırgızistan'da dinî çatışmanın yaşandığı veya ülkenin radikalleştiği algısı oluşmaktadır. Dolayısıyla medyanın asılsız veya tek taraflı haberleri, ülkenin imajını zedelemektedir.⁴⁵³

2014 yılında yapılmış bir başka araştırmaya göre, Kırgızistan'daki Müslümanların sadece %30-40'ı rutin bir şekilde ibadetlerini yapmaktadır. Hıristiyanların ise %15-20'si kiliseye gitmekte ve dinî ibadetlerini yerine getirmektedir. Araştırmada yer alan “son zamanlarda Kırgızistan'daki dinî duruma veya çeşitli dinî grupların çoğalmasını nasıl algılıyorsunuz?” sorusuna “Orta” diyen vatandaşlar çoğalmaktadır. Söz konusu tablolar sırasıyla aşağıda gösterilmiştir:⁴⁵⁴

⁴⁵². Ş. S. Rısbekova; E. İ. Muzıkina, “Na PutiSozdaniya Kollektivnoy Bezopasnosti”, *Vestnik KazNu: Seriya Filasofii, Seriya Kulturologii, Seriya Politologii*, №1 (59), Kazahskiy Nasionalny Universitet imeni Al-Farabi, Almatı, 2017, ss. 310-311.

⁴⁵³. Nasritdinov, Esenamanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, s. 9.

⁴⁵⁴. Nasritdinov, Esenamanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, ss. 15-25. Ankete dayalı olan tüm veriler bu kaynaktan alıntılanmıştır.

Cevap veremiyorum (%12), Tehlikeli buluyorum (%21), Orta (%47) ve Tehlikeli değil (%20).

Aynı araştırma şirketinin verilerine göre vatandaşların tehlikeli olarak gördükleri dinî gruplar sırasıyla şöyledir:

En tehlikeli görülen grup “Hizbut Tahrir” (%32,5); İkinci olarak “Yahova Şahitleri” (%15,5); sonra Baptistler (%13) daha sonra ise Vehhâbilerdir (%11). Dinî grupları tehlikeli olarak görmeyenlerin oranı ise %7’dir. Vatandaşlara göre bu tehlikeli olarak gördükleri dinî grupların tehlikeli yönleri şöyledir:

- A. Hizbut Tahrir: aşırı ve radikal düşüncelere sahiptir. Bunlar dışarıdan desteklenmekte ve birilerinin siyâsî hedeflerine hizmet etmekte.
- B. Yahova Şahitleri: Uydurulmuş bir din, yalancılar, dolandırıcılar, ticari, gelir odaklı ve özellikle yalnız ve yaşlı bayanları hedef alırlar.
- C. Baptistler: Yalancılar, dolandırıcılar, ticari, gelir odaklılar, yanlış bir inançtır.
- D. Vehhâbîler: Terörist ve şiddet yanlısı bir gruptur, geleneksel dinî anlayışa aykırı düşüncede, radikal görüşlü, özellikle gençlerle ilgilenir ve beyin yıkama yapar, dinî abartarak anlatırlar, dış mihraklıdır.

Genel olarak bakıldığında halk, bu tür İslamî grupları, radikal bir düşünce yapısına sahip olmaları; ülke güvenliği açısından tehlikeli olmaları; halifelik kurma peşinde olmaları ve özellikle gençlerle ilgilendikleri için tehlikeli görmektedir. Hıristiyan dinî grupları tehlikeli görmelerinin sebepleri ise; uydurma olmaları, ticari amaç güttüklerinin düşünülmesi ve Batı ajanı olma olasılıklarıdır.⁴⁵⁵

“Kırgızistan’daki din özgürlüğü politikasını nasıl buluyorsunuz?” sorusuna verilen cevaplar ise şu şekildedir: **olumlu** bakan vatandaşlar: (0 ile 18 puan arası ölçektir)

Toleranslı görenler %3; Demokratik gören %9; Toplumun gelişmesine faydalıdır diyenler %12; Kendi inancını kendisi seçmeli diyenler ise %13 oranındadır.

⁴⁵⁵. Nasritdinov, Esenanamova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, ss. 16-18.

“Kırgızistan’daki din özgürlüğü politikasını nasıl buluyorsunuz?” sorusuna verilen cevaplar ise şu şekildedir: **olumsuz** bakan vatandaşlar: (0 ile 15 puan arası ölçektir)

Güvenlik tehlikesi taşır diyenler %1; Dinî radikalizm yayılır diyenler %2; Dinî çeşitlilik oluşur diyenler %3; Toplum üzerinde olumsuz etkiler bırakmaktadır diyenler %8; Dinî anlaşmazlık ve çatışmaya yol açar diyenler %10; Kontrolü sağlamak zor olur şeklinde cevap verenler ise %13 oranındadır.

Netice olarak Kırgızistan halkının %41’i ülkedeki din özgürlüğü politikasına **olumlu** bakmakta, %33’ü ise **olumsuz** bir kanaat taşımaktadır; %26’lık bir kesim de kanaat bildirmemiştir. Ülkedeki din özgürlüğü politikasına olumlu bakanlar genellikle genç nesildir. Yaşlılar ise bu durumun tehlikeli olduğunu söylemekte ve olumsuz görüş bildirmekteler. Uzmanlara göre yaşlı kesimin bu olumsuz tavrı, onların Sovyet dönemini görmüş olmasından kaynaklanabilir.⁴⁵⁶

Kırgızistan’daki din özgürlüğü politikasını ve dinî durumu toplum açısından olumlu gören vatandaşların yaş ortalaması şu şekildedir:

10-30 yaş arası (%46); 30-40 yaş (%37); 50 yaş üzeri (%35)

Kırgızistan’daki din özgürlüğü politikasına ve dinî duruma **olumsuz** bakan vatandaşların yaş ortalamasına göre tablo şu şekildedir: 10-30 yaştakilerin (%22); 30-40 yaştakilerin (%20); 50 yaş üzeri ise (%15)’tir.⁴⁵⁷

Kırgızistan’daki din özgürlüğü politikasına ve dinî duruma bayanların %40’ı ve erkeklerin ise %42’si **olumlu** bakmaktadır. Aynı şekilde dinî duruma erkeklerin %25’i ve bayanların da %16’sı **olumsuz** bakmaktadır.

Ülkedeki Rus ve Kırgız vatandaşlarının da mevcut dinî durumu değerlendirmesi farklıdır. Örneğin; dindarlaşmayı, dinî çeşitliliği tehlikeli görmeyen Ruslar %27 ve Kırgızlar ise %19 oranındadır.

⁴⁵⁶. Nasritdinov, Esenamanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, s. 19.

⁴⁵⁷. Nasritdinov, Esenamanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, ss. 21-22.

Mevcut dinî durumu ve devletin din politikasını olumlu gören Ruslar %44 ve Kırgızlar ise %39 oranındadır. Yani araştırmacılara göre Ruslar ülkedeki dinî duruma daha pozitif bakmaktadırlar.⁴⁵⁸

Afganistan'daki NATO askerlerinin çekilmesi Kırgızistan'ın güvenliği için tehlike oluşturur mu? diye sorulan bir soru hususunda %62'lik bir kesim, çekilip çekilmemesinin Kırgızistan'ın güvenlik durumunu etkilemeyeceği görüşündedir. Vatandaşların %38 ise, çekilmesi durumunda Taliban'ın güçleneceğini ve terörizmin yayılıp Kırgızistan'a da yansıtacağını düşünmektedirler.⁴⁵⁹

Bazı araştırmacılar da, İslam'ın Kırgızistan'da çoğunluk için sadece manevi bir ihtiyaç olduğunu ve bazı çevrelerin iddialarının aksine Kırgız Müslümanların İslam'ı siyasî bir olgu olarak görmediklerini ifade etmektedir. Ortalama Kırgız vatandaşı laikliği savunur ve sahiplenir, hatta birçok Müslüman siyasal İslamcı grupların liderlerini dahi tanımaz. Sadece hükümete muhalif olan bazı dinî ve siyasî gruplar, kendi emelleri için halkı İslam adına kışkırtmaktadırlar. Ancak insanların çoğu bu tür protestolara sadece sosyal hayatlarının iyileşmesi, adaletsizlik ve rüşvete karşı düzenlendiği için katıldığını veya destek verdiğini” söylemektedir.⁴⁶⁰ Kazakistan Müslümanlar Birliğinin temsilcisi M. Talibekovada, “Selefiyye gibi grupların safında yer alan veya onlara sempati duyan, özellikle gençlerin bir İslam hilafeti kurma arzusunda olmadığını, bunların önceliğinin sadece mevcut durumu değiştirme ve daha iyi şartlarda yaşama arzusunda olduğunu söylemektedir. Benzer şekilde bu kesimlerin gerçek bir Müslüman yöneticinin kul hakkı yemeyeceği ve yolsuzluk yapmayacağına inandıkları, bu sebeple bir İslam devleti olmasa bile devletin başına namaz kılan dindar insanların gelmesini arzuladıklarını söylemektedirler. Gençler Hizbu't-Tahrir ve benzeri grupları siyasî iktidarlara olan eleştirileri açısından desteklemekte ve bekledikleri değişim için bu gruplara bel bağlamaktadırlar. Talibekova bu gerçekler ışığında dinî durumun, bazı çevrelerin abartıyla sundukları şekilde, hiç de vahim olmadığını iddia etmektedir.⁴⁶¹

⁴⁵⁸. Nasritdinov, Esenamanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, s. 22.

⁴⁵⁹. Nasritdinov, Esenamanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, s. 23.

⁴⁶⁰. Nasritdinov, Esenamanova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, s. 5.

⁴⁶¹. Polyakov, *İslamskiy Ekstremizm v Sentralnoy Azii*, s. 104.

Tarihçi Yaacov Roi ve Alon Wainer, Orta Asya Müslümanlığı üzerinde yürüttükleri araştırmalarında şu sonuca ulaşmışlardır: “Orta Asya İslam’ı çok taraflı ve her zaman değişkendir.” Londra Üniversitesinde araştırmacı olan Ghonchen Tazmini de bu görüşü destekler nitelikte şunu söylemektedir; “Orta Asya’da birçok farklı Müslümanlık yorumu ve grubu mevcuttur. Bu ise onların birleşmesini engellemektedir. Bu dinî grupların mevcut rejimleri devirip bir dinî/İslamî politik yapı kurmaları için bir birlik oluşturmaları gerekir, bu da pratikte mümkün değildir. İslam’ın radikalleşmesi ise, mevcut yönetimlerin din politikasına bağlıdır. Halkın ekonomik durumunun kötüye gitmesi de, mevcut yönetimin değişmesi için farklı görüşteki grupların bir araya gelmesine neden olacaktır. İslamî grupların radikalleşmesini engellemenin bir diğer yolu da, dinî liderlerin veya grupların siyasete gelmesine izin vermekten geçmektedir”⁴⁶²

Yukarıda zikredilen ve farklı çevrelerce yürütülen araştırmalar Kırgızistan’da din merkezli problemlerin şekillenmesinde birçok bileşenin etkili olduğunu göstermektedir. Sovyet sonrası yeniden yapılanmada nispeten demokratik bir geleneği, bölgeye kıyasla, benimseyen Kırgız devletinin bu tarz savrulmalar yaşaması oldukça tabiidir. Kırgızistan’ın yaşadığı bu dönüşüm ve kriz alanları gözlemlenebildiği ve incelenemediği için dünya kamuoyu nezdinde bilinmektedir. Mücavir ülkeler, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan ve Tacikistan bu anlamda, özellikle de Kerimov döneminde Özbekistan ve hali hazırda Türkmenistan, kapalı devlet ve toplum yapılanmasına sahip oldukları için dinî ve kültürel durumları çok fazla bilinmemektedir. Bu ülkelerin din ve dinî gruplara karşı olan tutumları Kırgızistan’ı baskı ve takibat altındaki insanlar için bir geçiş güzergâhına dönüştürmektedir.

3.1.7. SELEFİLİĞİN KIRGIZ TOPLUMU ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Selefiyye ismi, bu çizgiden gelen çevreleri genel olarak vasfetmek için 20. yüzyılda tedavüle giren bir kavramdır.⁴⁶³ Selefilik’in tarihsel serüveni incelendiğinde ortaya çıkan tablo şu şekilde özetlenebilir; Ehl-i Hadis geninin mutasyonu olarak Hanbelilik ve Zahirilik, bunların mutasyonu olarak İbn Teymiyye ve hareketi, onun mutasyonu olarak da Vehhâbilik ve Suudi Selefilik doğmuştur.⁴⁶⁴ Günümüzdeki Cihadi

⁴⁶². Nasritdinov, Esenanamova, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, s. 6.

⁴⁶³. Büyükkara, “Günümüzde Selefilik”, s. 485.

⁴⁶⁴. Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, ss. 16-17.

Selefilik ve onlardan nemalanan el-Kaide ve Taliban dâhil diğer tüm Selefi aşırılıkçı örgütler de Suudi Selefi/Vehhâbîliğin genini taşıyan ideolojik bir transplantasyondan başka bir şey değildir.⁴⁶⁵

1970'lere kadar İslâm aleminde kapalı ve dar muhitlerde faaliyet yürütmüş olan Selefiler, gelişen iletişim vasıtalarının ve geniş ekonomik imkanların da yardımıyla 1980-1990'lardan itibaren SSCB sınırlarındaki Kırgızların da İslâm düşüncesi ve siyasetini etkileyen bir pozisyona gelmeyi başarmışlardır.⁴⁶⁶ Bu etkileşim 1990'lı yıllarla birlikte derinlik kazanmıştır. Böylece Selefilik, Kırgızistan'daki geleneksel dinî kurumların (medrese, Kur'ân kursu, ders halkaları, açık vaazlar vs.) yanında modern iletişim kanallarını (internet, yazılı-görsel medya vs.) da kullanmakla Kırgız halk Müslümanları arasında yayılmakta ya da hiç olmazsa izlediği propaganda yöntemleriyle sempati toplamayı başarmaktadır.

Uzunca bir süredir, Orta Asya'da özelde Kırgızistan'da varlık gösteren Selefi akımın, Kırgızistan'daki faaliyetleri hakkında öne çıkan hususlar ve izlenimlerimiz şunlardır:

Selefilik Kırgızistan'da en az yarım asırdır varlığını sürdürmekle beraber, bölgede en çok eğitim alanını etkilediği görülmektedir. Buna Kırgızistan'daki "hadis ve rivâyet merkezli" din eğitiminin yaygınlaşmasını örnek verebiliriz. Böylece Kırgız topraklarında ortaya çıkan Osman el-Oşi'nin şahsında Mâtürîdî akaidi, İmam Serahsi'nin şahsında Hanefî fıkhı, Ahmed Yesevi'nin önderliğinde gelişen tasavvuf geleneğinin yerine, Hanbelî-Selefi din anlayışıyla İslâm öğretilmekte ve akıl dışlanarak, teslimiyet telkin edilmektedir. Ayrıca 1990'lardan itibaren Körfez ülkelerinde dinî eğitim alıp gelen bazı gençler ve onların faaliyetleri vasıtasıyla halk arasında, doğru ve gerçek İslâm'ın sadece Arap ülkelerinde yaşandığına ve gerçek İslâm'ın ancak Arapçayla öğrenilebileceğine inananlar bulunmaktadır. Netice itibariyle, ülkede verilen dinî bilginin yetersiz hatta yanlış olduğunu düşünenler artmaktadır. Bu da, doğru ve yeterli dinî eğitim için Suudi Arabistan başta olmak üzere Selefi düşüncenin hâkim olduğu Körfez devletlerine öğrenci gönderilmesine sebep olmaktadır. Gönderilen gençlerin çoğu, eğitim sonunda kendi milli değerlerinden uzaklaşmış bireyler olarak geri dönmektedirler.

⁴⁶⁵ Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, ss. 21-23.

⁴⁶⁶ Kenzheshov, 20. *Kılımdağı Salafîya*, ss. 41-45.

Sovyet rejiminin baskıları, bölgede etkin olan Sünnî/Mâtürîdî-tasavvufî geleneği zayıflatmıştır. Bu ise ortaya bağınaz, kültürel boyutu zayıf, tabii bilimlere, sanat ve edebiyata mesafeli, tahammülsüz bir din anlayışının yaygınlaşmasına sebebiyet vermiştir. Buna, asırlardır devam edegelen Şii-Sünnî çatışmasının bölgeye taşınması ve Şia karşıtlığının artmasını; Senelerdir Orta Asya halkının milli bayramı haline gelmiş ve her sene kutlanan nevruz bayramının kutlanmasını, dine aykırı olmasının yanı sıra özellikle İran'dan çıktığı için karşı çıkılması gibi anlayışın yaygınlaşması örnek verilebilir. Seleflerin, Selefin görüş ve uygulamalarını dinî bir kaynak olarak kabul etme ilkelerinin bir sonucu olan bid'at karşıtlığının yaygınlaşması, dinî farklılıkların ayrılığa dönüşmesi ve dinî gruplar arasında tekfirleşmenin artmasına neden olmaktadır. Bu durum, tarihsel olarak istikrarsız olan bölgede gerilimi daha da artırabilir.⁴⁶⁷

Selefliğin etkileri bağlamında anılması gereken bir diğer konu ise, onların tasavvufî etkilerle şekillenen halk dindarlığına, bidat ve hurafe gerekçesiyle karşı çıkmalarıdır. Bu tasavvuf karşıtı görüşlerini, Selefliği destekleyen yazılarıyla bilinen "İslam Nuru" isimli aylık dinî gazetenin eski sayılarında da görmek mümkündür. Örneğin, söz konusu gazetenin Eylül 2005 yılındaki 5. sayısında, "Sufizm jana Vahhabilik" (Tasavvuf ve Vehhâbilik) konulu bir makalede tasavvufun bid'at olduğu anlatılarak eleştirilmiştir.⁴⁶⁸ Ülkedeki Selefler, Tebliğ Cemaatinin menşeyini de Nakşibendiliğe dayandırarak eleştirmekteler. Seleflerin Mâtürîdîlikle tasavvufu küfür olarak nitelendirmeleri, hem kalbe hem de akla doğrudan hitap eden düşünce yapılarını tahrif etmektedir.⁴⁶⁹

Bir de Kırgızistan'ın bazı bölgelerinde Müslümanlıktan Hıristiyanlığa (Protestan) geçen birkaç Kırgız vatandaşı vefat edince, Müslümanların mezarına defnettirmeyen Müslüman toplumla ölünün yakınları arasında gerginlikler yaşanmıştır. Buna Hanefî/Mâtürîdîliğin kapsayıcılığı ve sufiliğin hoşgörü anlayışının kaybolması sonucu tahammülsüz bir din anlayışının yaygınlaşması sebep olmaktadır diyebiliriz. İşenalı Arabaev Üniversitesi Teoloji Fakültesi öğretim üyesi Nazira Kurbanova'nın iddiasına göre, son 20 yılda dinini değiştirenlerin sayısı 15 ile 30 bine ulaşmıştır. Uzmanlar, ülkedeki din değiştirme ve ideolojik çekişmenin tekrar canlanmasının ana

⁴⁶⁷. Uyanık, Acimamatov, Selefî ve Felsefî Üslup", s. 393.

⁴⁶⁸. Ş. A. H, "İslam Nuru", Aylık Gazete, No: 5 (8), Haziran 2005, s. 3.

⁴⁶⁹. Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, s. 29; Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, s. 12.

sebebinin, halk arasında değişik ülkelerden gelen ve çeşitli dinî görüşlere, farklı giyim-kuşam tarzına sahip grupların çoğalmasından kaynaklandığını söylemekteler. Ayrıca ülkede ve bölgede yaygın olan yolsuzluk, ekonomik sıkıntılar, siyasî ve sosyal yönünün zayıf olması da, siyasal İslamcı grupların propagandaları için zemin hazırlamaktadır.⁴⁷⁰

Son zamanlarda devlet tarafından da, geleneksel İslam ve geleneksel olmayan İslam konusu sık sık dile getirilmektedir. Mesela, Kırgızistan'ın eks Cumhurbaşkanı Almazbek Atambaev halka yönelik konuşmasında şöyle demişti: "Bizim eskiden beri bağlı olduğumuz mezhep Hanefiliktir. Bu bakımdan Hanefiliği insanlarımıza iyi öğretememiz lazım." Bu konuşmasından sonra başkent Bişkek'in bazı büyük caddelerine, "Kayda baratabız Kırgızım", (yani kendi örf ve adetini unutmadan geleneksel Müslümanlığı yaşa) manasına gelen başlıktaki yazıların altında Suudi Arabistan'daki siyah giyimli bayanların resmini ve yanına Kırgız kültürüne uygun örtünen bayanların resmi olan bannerler asılmıştır. Kırgız devletinin bu tavrı, asırlardır bölge halk Müslümanlığının özünü oluşturduğu Hanefi/Mâtürîdiliğin altını oyan ve mevcut seküler devletin işleyişini tehdit eden Selefililiğin yaygınlaştığını göstermektedir. Eğer doğru tedbirler alınmazsa, ülkede oluşacak muhtemel ve radikal bir kültür dalgasının Kırgızistan halkını dünyadan kopararak, içerideki etnik ve dinî çeşitliliğe karşı tahammülsüz bir algının yaygınlaşmasına yol açacaktır.⁴⁷¹

⁴⁷⁰. Nasritdinov, Esenamanova, "Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike", s. 8.

⁴⁷¹. Uyanık, Acimamatov, Selefi ve Felsefi Üslup", s. 405.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Orta Asya'da on iki asrı geride bırakan İslam dini bölgenin dinî, kültürel ve siyasî yapılanmasının en köklü ve belirleyici unsuru olmuştur. Bölgenin geleneksel ve hâkim İslâmî dokusu, Hanefî- Mâtürîdi fıkıh ve akidesi ile daha çok Nakşibendiyye çizgisindeki tasavvufî düşünce ve pratiği tarafından örülmüştür. Binaenaleyh bölgede çoğunluk Sünnilerden müteşekkildir ve kültürel dokunun yapılanmasında mezhepsel mensubiyet önemlidir.

Türkistan Müslümanları Kur'ân ve hadisi anlama ve yaşama noktasında Selefî, Şii ve modernist yaklaşımların uzağında, daha çok Hanefiliğin şekillendirdiği çizgiyi takip etmişlerdir. Zaman zaman bazı muhafazakâr ve liberal kesimler arasında anlaşmazlıklar ve tartışmalar yaşansa da, Hanefî-Mâtürîdîliğin kapsayıcı iman anlayışı sayesinde tarihi süreç içinde dinsel çatışma ortamları oluşmamıştır. En azından Orta Asya'daki bu dinî ve mezhebî tartışmalar, Orta Doğu devletlerine nazaran daha ılımlı bir seviyede yaşanmıştır.

Türkistan'da yaşanan iç çekişmeler ve Rus işgalinin neticesinde uygulanan din politikaları bölgede farklı inanç, düşünce ve kültürlerle karşı hoşgörünün kaybolmasına sebebiyet vermiş, bilhassa etnik farklılıkların öne çıkartılması, dinsel ve mezhepsel çatışmalara yol açmıştır.

Sovyetler, nasıl İslâmiyet'in birleştirici vasfını sosyalist ve totaliter yöntemlerle yok ettilerse, günümüzde de dinin uzlaşmacı ve barışçıl boyutu, hepsi gerçek İslâm iddiasında olan (Afganistan-Pakistan-Bangladeş üçgeni ve Körfez ülkelerinden mülhem) dinî/siyasî oluşumlarca tahrip edilmektedir.

Kırgız toplumu, İslâm'ın farklı görüşteki gruplarıyla bağımsızlıktan sonra tanışmıştır. Nakilciliğin öne çıktığı gelenekçi karakterdeki Selefî düşüncenin Kırgızistan'da faal olmaya başlaması her ne kadar bağımsızlıktan sonra fark edilse de, aslında bu zihniyetin ülkeye çok daha önceden girdiği bilinmektedir. Yani Selefîlerin ve Selefî düşüncenin bölgede varlığının arttığı Sovyet döneminde dile getirilmese de,

özellikle de bunu din âlimlerinin bildiği düşünülmektedir. Ancak Selefi faaliyetlerin belirgin hale gelmesi ise, doğru İslam adı altında 1980'lerden itibaren görülmeye başlamıştır.

Selef-i sâlihîn'in görüş ve uygulamalarını bazı kişi ve gruplar, zamanla bir saygıdan öte onu hukuki ve dinî hayatlarının merkezine koyarak, yönetsel bir esas niteliğine taşımışlardır. Selefiye bu noktada, İslam'ın ilk üç nesline geçmişte yaşanan bir İslamî model olarak değil, bizzat İslam'ın parçası olarak bakmış, korunması için mücadele vermiştir. Aynı zamanda Selefilerin tasavvufu ve Mâtürîdîliği küfür olarak nitelendirmeleri, hem kalbe hem de akla doğrudan hitap eden düşünce yapılarını tahrif etmektedir. Tarihsel bir dönemi kutsallaştıran ve İslamî bilgi kaynaklarını teke indiren bu yaklaşım çok uluslu ve çok dinli toplumlar açısından oldukça büyük riskler barındırmaktadır. Birlikte yaşama tecrübesi ve dinî hoşgörü olmadan toplumsal uzlaşım mümkün görünmemektedir. Bu açıdan Selefilğin Kırgız toplumu açısından ortaya koyduğu riskler teorik olmaktan ziyade pratiktir.

1991'den beri faal oldukları ve kendi düşüncelerini yaydıklarının bilinmesine rağmen, komşu ülkelerden farklı olarak Selefilik Kırgızistan'da yasaklanmamıştır. Fakat Kırgız devleti "geleneksel dinler" diye tanımlamış olduğu İslâm ve Pravoslav dinlerinin, "geleneksel olmayan" inançlar karşısında korunup desteklenmesi politikasının çerçevesinde Selefilik gibi akımlarla mücadele etmektedir. Bu bağlamda "Rus Ortodoks Kilisesi" ve sadece "Sünnî İslâm" (Hanefî-Mâtürîdîlik) geleneksel dinler olarak adlandırılarak desteklenmesi sağlanmıştır.

Kırgızistan'da "Medhali", "İhvan" ve "Cihadi" olmak üzere üç grup halinde faaliyet gösteren Selefilerin kendi aralarında da barışsever tutumlu olan kesim ve püriten İslamcılığı savunan "devrimci" grup olarak bir mücadele içinde oldukları düşünülmektedir. Medhali grup en yaygın ve en aktif olan gruptur. Diğer kollarına nisbeten Madhalîlerin daha ılımlı bir çizgide oldukları görülmektedir ve kendileri insanlara hakikatleri (doğru İslam'ı) öğretmek için devletle de anlaşmaya, iş yapmaya hazır olduklarını söylemektedirler. Yine de bu tür grupların Selefi/Vehhâbîlerin bir devamı olduğu ve moderniteye karşı bir tepki olarak ortaya çıktıkları unutulmamalıdır. Dolayısıyla onları ılımlı veya radikal olarak ayırmak, ılımlı görünenleri destekleyip ve onlara umut bağlamak doğru olmayacaktır.

Selefilik Kırgızistan'da en az yarım asırdır varlığını sürdürmekle beraber, bölgede en çok eğitim alanını etkilediği görülmektedir. Kırgızistan'da "hadis ve rivâyet merkezli" din eğitiminin yaygınlaşması bunun en büyük işaretidir. Osman el-Oşî'nin şahsında Mâtürîdî akaidi, İmam Serahsi'nin şahsında Hanefî fikhî, Ahmed Yesevî'nin önderliğinde gelişen tasavvuf geleneğinin yerine, Hanbelî-Selefi din anlayışıyla İslâm öğretilmekte ve akıl dışlanarak, teslimiyete telkin edilmektedir. Ayrıca 1990'lardan itibaren etkinliğini arttıran Körfez ülkelerinde dinî eğitim alıp gelen bazı gençler vasıtasıyla halk arasında, doğru ve gerçek İslâm'ın ancak Arap ülkelerinde yaşandığı ve Arapçayla öğrenilebileceği şeklinde bir anlayış yaygınlaşmaya başlamıştır. Bunun neticesinde ülkede ve diğer bölgelerde verilen dinî bilginin yetersiz, hatta yanlış olduğunu düşünenler çoğalmaktadır. Seleflerin millî ve örfî uygulamaları bidat olarak göstermeleri ise, bölge halk Müslümanlığıyla ters düşmekte ve toplumda bazı gerginliklere yol açmaktadır.

Kırgızistan'da din hizmetlerini yürüten müftiyat kurumunun ilmî ve kültürel donanımının zayıf ve yetersiz olması Selefi propagandayı krize dönüştüren temel nedenlerdendir. Mâtürîdîlikle Selefilîği birbirinden ayırt edebilecek yetkin din adamlarının olmayışı sürecin nasıl bir mecraya doğru evrileceğinin de öngörülememesini beraberinde getirmektedir. Müftiyat hâlihazırda problemin ancak fikhî boyutlarını anlayabilmekte, teorik ve itikadi zeminin mahiyetini ciddi bir şekilde kavrayamamaktadır. Binaenaleyh müftiyatın Mâtürîdî geleneğinin güçlü bir şekilde inşası için çaba sarfetmesi gerekmektedir.

Dolayısıyla Kırgızistan'daki dinî hareketlerin hangisinin "zararlı", hangilerinin ise "ılımlı" olduğu tespit edilip, onlar hakkında kapsamlı akademik çalışmalar yapılması gerekmektedir. Aynı zamanda, Selefilikle Hanefî/Mâtürîdîliği ayırt eden çalışmaların yapılması da halkın aydınlanması için çok önemlidir. Bu anlamda müftiyatın çabalarının akademik yollarla ve yakın modeller üzerinden, özellikle Türkiye'nin diyanet ve ilahiyat yapılanması, araştırmalarla desteklenmesi gerekmektedir.

Bu tür aşırılıkçı ve püriten İslam iddiasına sahip dinî hareketlerin devletçe denetime tâbi tutulması, onların geçici olarak yer altına çekilmesine neden olabilir. Ancak gerçek anlamda mücadele etmenin yolu ise, ülkenin sosyolojik ve dinî realitesine uyumlu yani Hanefî/Mâtürîdî geleneğinin verilerini felsefî ve ilmî (sosyoloji, psikoloji,

dinler tarihi) verilerle birlikte öğreterek bir üst bakış açısı sunan resmî kuruluşların çoğaltılmasından geçmektedir. Bu ilmî ve entelektüel mücadele gerçekleşmezse Kırgızistan'ın, coğrafi ve stratejik konumu nedeniyle, dinî, kültürel ve siyasî savrulmalar yaşaması kaçınılmaz olacaktır.

Birçok araştırmacı ve uzmanın Kırgızistan veya Orta Asya'daki dinî durum hakkındaki görüşlerinden de şunları çıkarmak mümkündür:

Orta Asya'da İslâmî durum değerlendirilirken mesele çok yönlü olarak ele alınmalı, her an aktif bir değişim içinde olduğu unutulmamalıdır. Orta Asya'da birbirinden farklı İslam anlayışları ve İslâmî gruplar mevcuttur. Bu durum ise onların birleşmesini engellemektedir. Ancak, bölge halkının ekonomik durumunun kötüye gitmesi; adaletsizliklerin çoğalması; mevcut iktidarlarca Müslüman grupların tehlikeli görülerek bastırılmaya çalışılmasının yanında, diğer dinî grupların ise böylesi bir baskıya maruz kalmamaları gibi olaylar, hâlihazırdaki yönetimlerin değişmesi için farklı görüşteki dinî ve siyasî grupların bir araya gelmesine ve siyasetle çatışan ve şiddetli bir metod olarak benimseyen anlayışların yükselmesine neden olabilir.

İslam Kırgızistan'da çoğunluk için sadece manevî bir gereksinimdir. Birçok Müslüman, iddia edildiği gibi İslâm'ı siyasî bir gündem olarak görmemektedir. Kırgız halkı genel anlamda laikliği savunur, hatta birçok Müslüman siyasal İslamcı grupların liderlerini bile tanımaz. Selefiyye gibi grupların safında yer alan veya onlara sempati duyan, özellikle gençlerin tamamı bir İslam halifeliği yahut şeriat devleti kurma arzusunda değildirler. Gençlerin çoğu sadece mevcut durumu değiştirme ve iyi şartlarda yaşama taraftarıdır. Daha iyi yaşama, adaletli ve hakkaniyetli toplum yapılanması, yolsuzluklarla mücadele şeklindeki beklentiler ve eleştiriler doğrudan yaşam kalitesi arzusuyla ifade edilmektedir. Binaenaleyh Kırgız İslam toplumu açısından siyasal İslam ve rejim değişiklikleri gerçek ve yoğun bir gündem değildir.

Din politikasını güven ve anlaşma üzerine inşa eden Kırgız devleti Selefleri ılımlı ve radikal olmak üzere iki grupta ele almış, ılımlı olanlara faaliyet serbestisi getirirken radikal olanların faaliyetini yasaklamıştır. Mevcut din özgürlüğü politikasına olumlu bakanlar genellikle genç nesil ve erkeklerdir. Ülkedeki din politikasını ve dinî durumu eleştirenlerin başında ise yaşlılar, bayanlar, ateistler ve Gök Tengriye inananlar

gelmektedir. Eğer Kırgızistan, din politikasını aynı şekilde devam ettirirse, ileride Orta Asya'da dinî aşırılıkçı gruplarla mücadelede model ülke olabilir.

Kırgızistan'daki dinî durum yalnızca Kırgızistan'ın iç dinamiklerine bağlı ve diğer ülkelerden bağımsız değildir. Kırgızistan topraklarında faaliyet gösteren bütün dinî grupların komşu devletlerde hatta dünya çapında faaliyetleri mevcuttur. Kırgızistan'daki din özgürlüğü politikası geride bıraktığımız yirmi sekiz sene boyunca hiçbir dinî çatışmaya ve saldırıya yol vermemiştir. Kırgızistan topraklarında din adına yapılan olumsuz faaliyetlerin tümü komşu devletlerin baskı ve şiddet uygulaması sonucu radikalleşen ve Kırgızistan topraklarına sığınan dinî gruplar tarafından gerçekleştirilmiştir.

Gelecek on yıl Kırgızistan'da İslam'ın seyri ve gelişimi açısından oldukça önem arz etmektedir. Vasat, öğrenilebilir, öğretilir ve yaşanabilir bir din tasavvuru hem Kırgız İslam toplumunun hem de bu toplumda yaşayan farklı etnik ve dinî grupların ilişkileri açısından belirleyici olacaktır. Bölgenin tarihi gelişimi içinde şekillenen, mutedil ve geniş ufuklu Mâtürîdi din anlayışının buna hizmet edeceği muhakkaktır.

Kırgız toplumunun bağımsızlık sonrası seyri ve yaşanan gelişmeler hakkında yaptığımız bu mütevazı çalışmanın daha sonraki nitelikli çalışmalara ilham vermesi temennimizdir. Bu alana İslam dünyasından uzmanların ilgi duyması Ort Asya'da İslam kültürünün ihyası ve Orta Asya Müslüman halklarının global toplum mühendisliklerine karşı dirençli olmasına vesile olacaktır.

KAYNAKÇA

- “Din Madaniyatının Tarihi” Üçüncü İret Sınoo Möönötündö Okutulat”, *Azattyk Ünalğısı*, 11 Mayıs 2019, <https://www.azattyk.org/a/29934476.html>, (13.08.2019).
- “Din Tutuu Erkindigi cana Din Uyumdarı Cönündö Kırgız Respublikasının Zakonu”, Madde 5, *Kırgız Tuusu* 1992/22 (20123)
- “Ekstremisttik jana Terroristtik Uyumdar jana Sayttar”, *Oş Şamı: Koomduk-Sayasıy Gezitinin Portalı*, 30 Ocak 2017, Oş/Kırgızistan, <http://oshshamy.kg/index.php/kg/component/k2/item/1314-ekstremisttik-zhana-terroristtik-uyumdar-zhana-sajttar>, (20.12.2018).
- “İĞİL Kırgızstandabı? JKKUnu Çakıra Berse Bolobu?”, *Yandex Zen: Ukmuş Kabarlar*, 21 Austos, 2018, <http://zen.yandex.ru/media/chabarman/igil-kyrgyzstandaby-jkkunu-chakyra-berse-bolobu-5d7c40ec9c7c7f00a8051d4f>, (17.05.2019).
- “İİM: Egemendүүлük Algandan Beri Meçittin Sanı %70 Arttı”, *Sputnik Kırgızstan/Rossia*, 21.11.2016, <https://sputnik.kg/Kyrgyzstan/20161121/1030395116/mechitterdin-sany-70-ehsege-kobojdu.html>, (20.12.2018).
- “İslam Nuru”, *Aylık Gazete*, №10, Eylül 2005.
- “İslamizasiya Kirgizii İdet Bezkontrol’no I Stremitel’nimi Tempami: Eksperti”, *Analitika-Ruh Media*, 16.10.2018, <http://ruh.kg/2018/10/16/islamizatsiya-kyrgyzii-idet-beskontrolno-i-stremitelnyimi-tempami-ekspertyi/>, (20.12.2018).
- “Kırgız Respublikasındagı Dini Uyumdardı esepdik Kattoo Cönündö Ubaktiluu Cobo”, *Erkin Too*, 27 Kasım-3 Aralık 1996/136-137.
- “Kırgız Respublikasının Ökmötünün Strukturası cana Kuramı Cönündö” Kırgız Respublikasının Prezidentinin Ukazı, *Erkin Too*, Mart, 1996, No. 6.
- “Tacikistandagı Turistterdin Ölümün “İslam Mamleketi” Öz Moynuna Aldı”, *Sputnik Maalimdaması*, 31 Temmuz, Bişkek 2018, <http://m.sputnik.kg/asia/20180731/1040425583/islam-mamleketi-terakt-turist.html>, (5.05.2019).
- 2014-2020- *Jıldarga Kırgız Respublikasının Diniy Çöyrödögü Mamlekettik Sayasatının Konsepsiyası.*

- ABAŞIN Sergey N. “Orta Asya Köktendinciliğinin Kökenleri Hakkında Birkaç Söz”, (çev. Saule Baitzhaunova, Nermin Guliyeva), *Avrasya Dosyası: Rusya Özel*, Kış 2001, C. 6, S. 4.
- ABDIKALIK Şamsiddin uulu, *Sabil jana Subul*, Bişkek, 2014.
- ABDİLBAEV Alau, “Madhalitter, Sururitter, Tekfiritter Degen Kimder?”, *Muftiyat.KZ*, <http://old.muftiyat.kz/kz/article/view?id=2021>.
- ABDURAHMANOV Kudratullo acı, “Ah! Vah...abizm”, *Kırgız Ruhu*, 3-9.12.1997.
- ACİMAMATOV Zaylabidin, “Kırgızistan’da Selefilikle Başedebilmek Açısından Matrudiliğin Önemi”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 5,
- AKAEV Askar, “Otkuda İshodit Ugroza”, *Slovo Kırgızstana*, 21.09.2001.
- AKNAZAROV H. Z. *Ateizm Jene Din*, Almatı, Almatı: Kazak SSR Jogarı Jene Orta Arnavlı Bilim Ministirligi, 1961.
- AKRAMAVO Dilaram, Din Eğitiminin Genel Eğitim İçindeki Yeri ve Kırgızistan’daki Durum, (y. Lisans tezi), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 2000.
- AKYÜREK Yunus, *Fergana Bölgesinin İslam Tarihindeki Yeri ve Önemi (VIII-XIII. Yüzyıllar Arası)*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa, 2008.
- ALTINTAŞ Ramazan, “Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, *Marife: Bilimsel Birikim*, S. 3, Kış 2005.
- ALTUNTAŞ Ramazan, “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. I, S. 1, 2003.
- ALYILMAZ Cengiz, “Kök Türk Harfli Eski Türk Yazıtlarının Kırgızlar Açısından Önemi”, *Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi (TEKE)*, C. 2/4, 2013.
- Analitiçeskiy Sentr “Razumnie Reşeniya”, *Kırgızstan-Kazakstan 2014: Obzor NaiboleVajnih Sabıtiy*, 2014, <https://prudentssolutions-analitika.org/page/4/?wref=bif>, (25. 01.2019).
- APAK Adem, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 1. B, (ed) Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014.

- APAK Adem, “Tarihte ve Günümüzde Selefilik”, *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, İstanbul, <http://ktp.isam.org.tr>.
- BARTHOLD Wilhelm, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, 2. B, Ankara, Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 1990.
- BAYAZ Malika, “İslam Mamleketinin” Taraptaşı Bişkekte Maalimat Jıyının Ötkördü”, *Kloop.kg*, <http://ky.kloop.asia/2015/03/24/video-islam-mamleketinin-taraptashy-bishkekte-maalymat-zhyjynyn-tk-rd/>, (5.05.2019).
- BAYAZ Malika, “UKMK Töragasının Murdagı Orun Basarı “İslam Mamleketinin” Kırgızstan Eline Kayrılıusu”, *Kloop.kg*, <http://ky.kloop.asia/2015/07/27/live-ukmk-t-ragasynyn-murdagy-orun-basary-islam-mamleketinin-kyrgyzstan-eline-kajryluusu-tuuraluu/>, (5.05.2019).
- BAYMİRZA Hayit, *Türkistan Devletleri'nin Milli Mücadele Tarihi*, 2. B, Aankara, Türk Tarih Kurumu, 2004.
- BENNİNGSEN Alexandre, “Orta Asya'da Tarikatlar”, (çev. Osman Türer), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.11, Erzurum, 1993.
- BENNİNGSEN Alexandre, *Chantal Quequejay, Sultan Galiyev ve Sovyet Müslümanları*, (çev. Nezh Üzel) Elips Kitap, Ankara, 2005.
- BODUR Hüsnü Ezber, “Orta Asya'da Ceditçilik Hareketi ve Modern Dini Düşünce Üzerindeki Etkisi”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Kütübü*, (ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejdett Durak), Fakülte Kitabevi Baskı Merkezi, 1. B, Eylül 2007, Isparta.
- BODUR Hüsnü Ezber, “Orta Asya'da Militan İslamcı Hareketler ve Vahhabilik”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 7, S. 20, 2004.
- BOZBEY İzzet Ahmet, “Quo Vadis Kırgızistan: Sovyet Sonrası Kırgızistanda İslami Hareketler”, C. 6, S. 11, 2011.
- BOZKURT Giray Saynur, “Kırgızistan'ın Küresel ve Bölgesel Güçler ile İlişkilerine Genel Bakış”, *Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi (TASAM)*, 17 Aralık 2013, www.tasam.org, (29.01.2019).
- BOZKURT M. İlyas, “Selefliğin Tarihsel Gelişimi ve Felsefi Altyapısı”, *Tesam Akademi Dergisi*, C. 3, S. 1, Ocak 2016.

- BOZKURT Muhammet İlyas, *İnhiraf: İslam Mezhepleri Tarihi ve Mezheplerin Analizi*, 1. B, Bursa, Bozkurt Vakfı Yayınları, 2013.
- BOZKURT Muhammet İlyas, *İnhiraf-2*, Revizyon Medya, İstanbul, 2015.
- Brifing Krizisnoy Gruppı po Evrope i Sentral'noy Azii №83, "Kırgızstan: Hrupkost Gosudarstvo I Radikalizassii", Oş/Bişkek/Brüssel, 3 Ekim 2016.
- Uluslararası Din Özgürlüğü Örgütünün (UDÖ) 2004-2007.
- BUGUBAEV Kubangazy, "İslam'ın Orta Asya ve Kırgızistan'daki Dinamikleri", *Uluslar Arası Stratejik Bakış*
- Bulan İnstitute for Peace İnnovations, İslam Kırgızstandın Egemendik Cıdarında (İnfoğrafika), 2017, *bulaninstitute.org*.
- BÜYÜKKARA Mehmet Ali, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", *Dini Araştırmalar*, C. 7, S. 20, 2004.
- BÜYÜKKARA Mehmet Ali, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki izdüşümleri, Selefilik Hareketi ve Taliban", *Orta Asya'da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. III, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012.
- BÜYÜKKARA Mehmet Ali, "Günümüzde Selefilik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (ed.) Ahmet Kavaş, 1. B, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014.
- BÜYÜKKARA Mehmet Ali, *İhvandan Cüheyman'a: Suudi Arabistan ve Vehhâbîlik*, 4. B, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016.
- CAMGIRÇİNOV M.B. "Kırgızstan 16-18-Kılımdarda", *Kırgız Sovet Entsiklopediyası*, Frunze, 1983.
- CEBECİ Suat, "Kırgızistan'da Dini Durum ve Sovyet Sonrası Dini gelişmeyi Besleyen Etkenler", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, C. 5, S. 3.
- CHOTAEVA Cholpon, "Islam in the Social-Political Context of Kyrgyzstan", *Central Asia and the Caucasus*, C. 6, S. 24 , 2003.
- CILKIÇİEV Surat, "Biz Ekstremizm, Terrorizm Korkunuçunan Toluk Arıla Alabızbzı?", Azia News, *Aryba.kg*, 23 Temmuz, 2019, <http://aryba.kg/?@MCUwMiUwMyUwNCUwNjQİMUİMDUİMDglMDglMTUİMDJKU0sİNDA5JTE0JTBCJTAwJTAİJTAİ>, (5.05.2019).

- ÇELENK Mehmet, *Muhammed b. Abdulvehhab'ın Hayatı ve İtikadi Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1999.
- ÇOBAN Özgür, “Avrupada Yükselen Selefilik ve Etkileri”, *Politik Yol*, 12 Ocak 2018, <https://www.politikyol.com/ozgur-coban-yazdi-avrupada-yukselen-selefilik-ve-etkileri/>.
- ÇUKUBAEV A. *Kırgızstanda Ateizmdin Tarihınan*, Frunze, Kırgızstan Mamlekettik Basması, 1962.
- DIYKANBAEVA Mayramgül, “Kırgız Adı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (TAED), C. 43, 2010.
- Din Tutuu Erkindigi cana Din Uyumdarı Cönündö Kırgız Respublikasının Zakonu*, Madde 5, Kırgız Tuusu 1992/22 (20123)
- DUYŞENBİEV S. U. “Domusul'manskıe Verovaniya Kırgızov”, *Voprosı Storıı Kırgızstana/ Kırgızstan Tarihının Maseleleri*, №, 1, 2008, (<http://bizdin.kg/kg/books/item/243-vis-2008-1>)
- Dünya Bülteni Haber Merkezi, “Ateistlerin En Rahat Olduğu Ülke Kırgızistan”, 2017, [://www.dunyabulteni.net/m/haber/413239/ateistlerin-en-rahat-oldugu-ulke-kirgizistan](http://www.dunyabulteni.net/m/haber/413239/ateistlerin-en-rahat-oldugu-ulke-kirgizistan).
- Ebu Hasan Siracüddin Ali b. Osman el-Oşi, Emali ve (Aliyü'l-Kari) Şerhi*, (çev. Şahver Çelikoğlu), İstanbul, Mârifet Yayınevi, 2011.
- EBU ZEHRİ Muhammed, *Ahmed İbn Hanbel*, (çev. Osman Keskiöğlü), Ankara, 1984.
- ERGEŞOV Zayırbek, “Diniy Bilim Berüünü İretke Keltirebiz”, *Bulan İnstitute for Peace İnnovation*, <http://bulaninstitute.org/interview-with-ergeshov/>.
- ERŞAHİN Seyfettin, “Sovyet Türkistan'ında İslam ve Dindarlık”, *İslam Araştırmalar Dergisi*, C. 11, S. 1-2, 1998.
- ERŞAHİN Seyfettin, “Türkistan'da Misyonerlik Faaliyetleri (Kırgızistan Örneği)”, *Diyanet İlmi Dergisi*, XXXIV/3, Ankara, 1998.
- ERŞAHİN Seyfettin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, 2.B Ankara, Semih Eğitim ve Kültür Yayınları (S/E/k), 1999.
- ERŞAHİN Seyfettin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, 2. B, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Kurulu, 2007.

- ES-SABUNİ Nureddin, *Matüridi Akaidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- EŞ-ŞE'ÂR Mervan Muhammed, *Süneni Evzâi* (ter.ed. Ali Pekcan vd.), Konya 2012, Armağan Kitaplar.
- FIĞLALI Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 3. B, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- FROESE Paul, "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World", *Sociology of Religion*, 65:1.
- GAL'DİNİ Franko, "İslam v Kirgizii: Rost Raznobraziya", *Open Democracy Free Thinking For The World*, 24 Ocak 2015, Velikobritaniya, <https://inosmi.ru/sngbaltia/20151024/230996374.html>.
- GENÇ Reşat, "Karahanlılar Döneminde Kırgızistan", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 14, 2005.
- GÖRGÜLÜ Faruk, "Ebu'l Hasen el-Eş'ârî'de Akıl-Nakil İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergisi*, C. 51, S. 4, Ekim-Kasım-Aralık 2015.
- GÜMÜŞOĞLU Hasan, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 8. B, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2017.
- HAGHAYEGHİ Mehrdad, "İslam and Democratic Politics in Central Asia", *World Affairs*, C. 156, No. 4. İlkbahar 1994.
- HAKYEMEZ Cemil, "İtikadî Mezheplerin Görüşlerini Hadislere Temellendirme Gayretleri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, S. 4, 2003.
- HEYAT Farideh, "Re-islamization in Kyrgyzstan: Gender, New Poverty and the Moral Dimension", *Central Asian Survey*, C. 23, S. 3-4, Aralık 2004.
- HİZMETLİ Sabri, "Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dini Akımlar", *Orta Asya'da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.III, , Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012.

<http://islamhouse.com>.

http://www.azattyk.org/content/kyrgyzstan_security_religion_terrorism/24761201.html.

<https://www.makaleler.com/medya-nedir>

I-X Klasstarda İman Sabagın Okutuumun Bolcolduu Programası, (1992-1993 Okuu Cılı Uçun), Oş, 1992.

İmam-ı Azam, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

İMANOVA Dinar, *IX-XIII. Yüzyıllarda Kırgızların Siyasi, İktisadi ve Sosyal Tarihi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Doktora Tezi, 2015.

İnternationalCrisisGroup, “Kırgızstan:HrupkostGosudarstva i Radikalizassiya”,(çev. MejdunarodnayaKrizisnayaGruppa),*Brifing KrizisnoyGruppiEvrope i SentralnoyAzii№83*, Oş/Bişkek/Brüssel, 3 Ekim 2016, <https://www.crisisgroup.org/kyrgyzstan>, (27.01.2019).

İSMAİLOV Enver, “Rusça Literatürde Orta Asya’daki İslam Meselesi (Tarihsel ve Tarihyazımı Kompozisyon)”, *Orta Asya’da İslam: Tanım adan Tanımlamaya*, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. I, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012.

İŞCAN Mehmet Zeki, *Selefilik: İslam Köktenciligin Tarihi Temelleri*, 6. B, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2017.

İZMİRLİ İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara, Umran Yayınevi, 1981.

JUSUBALİEV Ali, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.

JUSUBALİEV Ali, *Kırgızların Müslümanlaşma Tarihi*, (Kırgız Türkçesiyle yazılmış bir kitaptır) 1. B, Kırgızistan, Türk Diyanet Vakfı Yayınevi, 2016.

KABAK Dmitriy, HaydarovaMuator, ZakrevskiyAndrey, “VoprosıReligii i Ubejdeniy v StranahSentralnoyAzii (Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan, Tajikistan) i Rossii v Moteryalah SMİ”, *OtkrıtyaPozisiya*, (ed. EvgeniyZavyalova), Nisan 2016-Nisan 2017, Bişkek.

Kaktus Media, “Staloİzvestno, Zaçem Ceenbekov Nedavno Vstreçalsa s Putinım v Soçi”, 13 Şubat 2019, https://kaktus.media/doc/386722_stalo_izvestno_zachem_jeenbekov_nedavno_vstrechalsia_s_pytinym_v_sochi.html, (13.02.2019).

- KALBERDİEV Abdilaziz, *Kırgızların Allah Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Ankara, 2010.
- KARAMAN Hayreddin, Çağrıcı Mustafa, Dönmez İbrahim Kâfi, Gümüş Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Türkiye Diyanet Vakfı e-Yayınevi, C. 1, Ankara 2016
- KAYA Zeynep Sena, “Ferhat Koca, “İslam Düşüncesinde Selefilik- Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları”, Ankara, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/1, C. 16, S. 31.
- KENZHESHOV Arslanbek, *20. Kılımdağı Salafiya Agımının Orto Aziyadığı İşmerdüülüğü*, Araşan Üniversitesi, (Lisans Mezuniyet Tezi), Kırgızistan, 2015.
- KHAMİDOV Alisher, «The Lessons of the ‘Nookat events’: central government, local officials and religious protests in Kyrgyzstan»// *Central Asian Survey*, Vol. 32, Issue 2, 2013.
- KILIÇER M. Esad, “Ehli-i Rey: II. (VII.) Yüzyılda Ortaya Çıkan Kûfe Merkezli Fıkıh Ekolüne Verilen Ad”, *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 10.
- Kırgız Respublikasının Konstitusiyası*, Bişkek, 1993.
- Kırgızstan Musulmandarının Din Başkarmalığının Ustavı*, 2012, 1. Madde, 5. Fırka.
- KİTAPÇI Zekeriya, *Türkler Nasıl Müslüman Oldu*, 1.B, Konya, Yedikubbe Yayınları, 2004.
- KOCA Ferhat, *İslam Düşüncesinde Selefilik: Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*, 1. B, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 20016.
- KURT Hasan, “Orta Asya’da İslam’ın Yayılışı: İstekle mi Zorla mı?” *Orta Asya’da İslam:Temsilden Fobiye*, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. I, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012.
- KUTEYBE İbn, *Te’vilu Muhtelefi’l Hadis*, *Tashih: Muhammed Zühri en-Neccar*, Darul-Ceyl, Beyrut, 1976.

- MALIKOV K. Kadir, Usubaliev E. Esen, “İdeologiçeskie Aspektı Razvitiya Musulmanskoy Obşını Kırgızstana”, *Vestnik KRSU*, C. 8, №3, 2008, Bişkek.
- MALIKOVA Bermet, Kollaj Romana Bayahova, “Salafizm: Skritaya ili Real'naya Ugroza”, *Veçerniy Bişkek*, 11 Aralık, 2009.
- MAMBETALİEV Satıbaldı, *Kırgızstandağı Musulman Sektaları*, Frunze, Kırgızstan Basması, 1966.
- MARAŞ İbrahim, “Günümüzde Rusya Federasyonu'nda Din Algısı: Akılcılık-Nakilcilik Tartışması ve Ceditçi Miras”, *Orta Asya'da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. III, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012.
- MIRZABAEV Mametbek, Nasritdinov Emil, MurzahalilovKanatbek, Urmanbetova Zarina, “Uyazvımost i Ustoyçivost Molodih Ludey v Kırgızstane k Radikalizassii i Ekstremizmu: Analiz v Pyati Sferah Jizni”, *Central Asian Analytical Network (CAAN)*, 31 Ocak 2019, <https://caan-network.org/archives/15165>, (10.02.2019).
- MONTGOMERY W.David, «Towards a theory of the rough ground: merging the policy and ethnographic frames of religion in the Kyrgyz Republic»//*Religion, State and Society*, Vol. 42, Issue 1, 2014.
- MONTGOMERY, D. and Heathershaw, J. «Islam, Secularism and Danger: A Reconsideration of the Link between Religiosity, Radicalism, and rebellion in Central Asia», unpublished paper.
- MORGUNOV Konstantin, “Sovyet Günah Çıkarma ve Savaş Sonrasındaki On Yılda Orenburg Vilâyetinin Müslüman Dini Örgütleri”, *Orta Asya'da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, C.III, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012.
- MUHAMMED YUSUF Muhammed Sadık, “About İslam and İts Role in Our Society”, *Muslims of Soviet East*, 1991/2.

- MURADİLOV Daniyar, *Religiovnnoe Obrazovanie v Mejdunarodnih Otnašeniyah Kirgıztana i Tursii*, Bişkekskiy Gumanitarniy Universitet İmya K. Karasaeva, Magisterskaya Dissertasiya, Bişkek, 2012.
- MURZARAIMOV Bakıt, “Günümüzde Kırgızlar Arasında Yaşamakta Olan İslâm Öncesi İnanç, Örf ve Adetler”, *Araşan Gumanitardık İstitutunun İlimiy Jurnalı*, Bişkek, 2006, S. I-II.
- MUSAHAN Ali Yıldız, “Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi(İLTED)*, Erzurum 2015/2, sayı: 44.
- MYRZABAEV Mamezbek, “Navyazvanie Gosudarstvom Odnogo Mazhaba-Diktatorstvo”, “Biz jana Din Berüüsü: *Azattyk radyosu*”, 20 Mayıs, 2015, <https://rus.azattyk.org/a/27026631.html>.
- MYRZABAEV Mamezbek, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2009.
- NARKEEVA Meerim, “Günümüz Kırgızistan’ında Yoksullukla Mücadelede İslami Kuruluşların Rolü”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Temmuz-Aralık 2010.
- NASRİTDİNOV Emil, Esenamanova Nurgul, “Religioznaya Bezopasnost v Kırgızkoy Respublike”, Bişkek-Kırgızkaya Respublika, 2014.
- Nazira Kurbanova, İndira Aslanova, Murat İmankulov, Anvar Mokeev, Zayırbek Ergeşov, Gülnaz İsrailova, *Din Madaniyatının Tarihi*, Bişkek-2017.
- OCAK Ahmet Yaşar, *Türk Suufiliğine Bakışlar*, 15. B, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2014.
- OCAK Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 13. B, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2013.
- ONAT Hasan, “Yeni Bir İslam Medeniyeti için Maturidi ve Maturidiliğin Önemi”, *Din, Akıl, Bilim*, <http://www.hasanonat.net/index.php/107-yeni-bir-islam-medeniyeti-icin-maturidi-ve-maturidiligin-onemi>.
- OROZBEKOVA Çolpon, “Kırgızstandagy Diniy Bilim Berüü: Medreseler Çukul Reformaga Muktac”, *Bulan İSTITUTE for Peace İnnovations*, Nisan 2017, <http://bulaninstitute.org/wp-content/uploads/2017/04/Report-in-Kyrgyz-final-1.pdf>.

- ÖZAYKAN Cihan, “Ehl-i Sünnet vel-Cemaat Kavramı ve Sosyal Karşılığı”, *Bartın Üniversitesi İslam İlimleri Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 3, 2015.
- ÖZCAN Azmi, “Rus Çarlığı ve İngiltere’nin Türkistan Üzerinde Nüfuz Mücadelesi ve İslam Faktörü”, *Orta Asya’da İlam: Türk’ün Tanrısı’ndan Tanrı’nın Türk’üne*, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.II, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tasarım Tanıtım Yayıncılık, 2012.
- ÖZLÜ Zeynel, “ Kırğız Adı ve İnançları ile İlgili Bazı Bulguların Türk Dünyası Vatandaşlığı Bağlamında Önemi”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 4/1, 2015.
- PATAPOV L. P. *Altay Şamanizmi*, (çev. Metin Ergun), 1. B, Kömen Yayınları, Konya, 2012.
- PAY Salih, “Kırğızistan’da İslam’ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi”, *Orta Asya’da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, C.III, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012,
- PAY Salih, Akif Kılavuz, “Kırğızistan’da Bir Din Eğitimi Kurumu: Medreseler”, Bursa, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, S. 1, 2009.
- PAY Salih, *Kırğızistan’da İslam*, 1. B, İstanbul, Emin Yayınları, 2015.
- PELKMAN, Mathjis, «Asymmetries on the ‘religious market’ in Kyrgyzstan», in Hann , Chris (ed.) *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*, Lit Verlag, Berlin, 2006.
- PELKMAN, Mathjis, «Asymmetries on the ‘religious market’ in Kyrgyzstan», in Han, Chris (ed.) *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*, Lit Verlag, Berlin, 2006.
- POLYAKOV K. İ. *İslamskiyEkstremizm v SentralnoyAzii*, 2014, Moskva.
- RISBEKOVA Ş. S,Muzıkina E. İ, “NaPutiSozdaniyaKollektivnoyBezapasnosti”, *VestnikKazNu: SeriyaFilasofii, SeriyaKulturologii, SeriyaPolitologii*, №1 (59),KazahskiyNasionalnyıUniversitetimeni Al-Farabi, Almatı, 2017.
- SARİEV Mars, “Kırğızstanda Rossiyalık Ekinçi Aviabaza Zarıl”, *Polit Klinika: Maek*, <https://pk.kg/news/1838>, (20.04.2019).

- SCANDEL Van Willem, Erik J. Zercher, *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları: 20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek*, (çev. Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- SIDIKBKOV Tügölbay, “Kut Bilgisi Bilik”, *Kuttuu Bilim*, Moskova, 1993.
- SURAPBERGENOV A. *İslam Dininin Reaksiyalık Meni*, Almatı, Kazakistan Baspası, 1979.
- ŞAHİN Hüseyin, “Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri”, *Kelam Araştırmaları* 13/1, *Dergi Park Akademik*, 2015
- ŞAYBEKOVA C. “Religiya v Kırgızstane: Put k Duhovnosti ili Ugroza Ekstremizma?”, *AKİress*, 30 Kasım 2009, <http://kg.akipress.org/news:146831>, (10.02.2019).
- ŞİGABDİNOV Rinat, “1940-1980 Arasında Orta Asya’daki Gayri Resmi İslam: Arşiv Belgelerine Göre”, *Orta Asya’da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya, C. III, (ed.) Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ankara-Türkistan, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık*, 2012.
- TABİŞALİEV A. “Vzglyad na Religioznuyu Situassiyu v Kırgızstane”, *Sentral’naya Aziya i Kavkaz*, Stokgolm, S. 11, 1997, <http://www.ca-c.org/journal/>.
- TAYYAR Arı, KOÇ Engin, “Müslüman Kardeşler Hareketinin Mısır Hükümeti ile Paradoksal İlişkilerinin Analizi: 1931-1970”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 42, Ekim 2014.
- TAZMİNİ Ghonchen, «The Islamic revival in Central Asia: a potent force or a misconception?»// *Central Asian Survey*, Vol. 20, Issue 1, 2010.
- TEYMIYYE İbn, *el-Musevvede fi Usuli’l-Fıkıh*, Kahire, 1983.
- TOPALOĞLU Bekir, ÇELEBİ İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 4. B, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015.
- TÜRCAN Galip, “İbn Hazm’a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 3 Eylül-Aralık 2009.

- TÜREL Rifat, *Vehhâbîlik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar,* (Doktora Tezi), İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013 ss. 35-43.
- ULIDAĞ Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, 1. B, Dergah Yayınları, İstanbul, 1979.
- ULUDAĞ Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, 9. B, İstanbul, Dergah Yayınları, 2015.
- URSTANBEKOVA Beyşe; COROEV Tınçtıkbek, “Kırgız Tarihinin Maâlimatnaması”, *Ala-Too Dergisi, Ala-Too Yayınları*, S. 9, Frunze
- UYANIK Mevlüt, “Kırgızistan’da Dini Durum ve İmam Hatip Lisesi Açılma süreci: 100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu”, *Değerler Eğitim Merkezi Yayınları*, İstanbul, 23-24 Kasım, 2013.
- UYANIK Mevlüt, ACİMAMATOV Zaylabidin, “Selefi ve Felsefi Üslup: Teorik ve Pratik Uyumsuzluğu Üzerine İç Asya Merkezli Bir Okuma”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (ed.) Ahmet Kavaş, 1. B, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014.
- ÜNAL Yaşar, “Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Temmuz-Aralık, C. 18, S. 47, 2015.
- VATANDAŞ Celaleddin, *Vahiyden Kültüre*, 1. B, İstanbul, Pınar Yayınları, 1991.
- WIMBUSH S. Enders, “İslam in Central Asia and Causus”, *The Oxford Encyclopedia of The Modern İslamic World*, (ed.) J. L. Esposito, Vol. 2, New York Oxford, Oxford University Press, 1995.
- YAMAN Ali, “Sovyet Siyaset Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi: Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi”, *Orta Asya Toplumlarında Sosyal, Siyasi, Ekonomik Arayışlar (II. Uluslar arası Sosyal Bilimciler Kongre Kitabı)*, Kocaeli-Bişkek, 2009.
- YAZDANI Enayatollah, “Globalization and the Role of İslam in the post-Soviet Central Asia”, *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, C. 8, No. 2, Yaz2009. <http://www.alternativesjournal.net/volume8/number2/yazdani.pdf>.
- YAZICI Nesmi, “Türklerin İslamiyeti Kabulü”, Editör, Eyüp Baş, *İslam Tarihi*, 1. B, Ankara, 2012.
- ZADE A. Ali, “Salafizm”, *İslamskiy Ensiklopediçeskiy Slovar, İzdt. Ansar*, 2007.

ZAKİROV S. *Kırgız Sancırası*, Bişkek, 1996.

ZAKİROV S. “*Kococaş*” *Eposunun Keebir Maseleleri*, Frunze, 1960.



BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	ULUKBEK KALANDAROV
Tez Adı	KIRGIZİSTAN'A SELEFİLİĞİN GİRİŞİ VE FAALİYETLERİ (1991'DEN GÜNÜMÜZE KADAR)
Enstitü	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Anabilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Tez Türü	TEZLİ YÜKSEK LİSANS
Tez Danışman(lar)ı	MEHMET ÇELENK
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input checked="" type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 23.08.2019

İmza :

