# JOURNAL
# of
# TURKIC CIVILIZATION
# STUDIES

Kyrgyz-Turkish Manas University Publication: 88
Center for Turkic Civilization Studies Publication: 11

# JOURNAL of TURKIC CIVILIZATION STUDIES

**No. 2 (2006)**

**Bishkek-2006**

# Journal of Turkic Civilization Studies


## Editors:
Prof. Dr. Karybek Moldobayev – Prof. Dr. Seyfullah Çevik

## Editorial Board Members:

Hon.Dr. Chinghiz Aytmatov (Kyrgyzstan)
Prof. Colin Mackerras (Australia)
Prof. Tadashi Suzuki (Japan)
Prof. Dr. Halil İnalcık (Türkiye)
Prof. John Clark (USA)
Prof. Rémy Dor (France)
Prof. Wolfgang Scharlipp (Denmark)
Prof. Bolat Kumekov (Kazakstan)
Prof. Sergey Klyashtorny (Russian Federation)
Prof. Rafael Khakimov (Tatarstan)
Prof. Dilorom Yusupova (Uzbekistan)
Prof. Hu Zhenhua (China)

## Editorial Staff:
Prof. Dr. İlhan Şahin – Assoc. Prof. Dr. Anvarbek Mokeev

## Assistant Editor:
Güljanat Kurmangaliyeva Ercilasun



***Journal of Turkic Civilization Studies*** has been published by the Kyrgyz-Turkish Manas University, The Center for Turkic Civilization Studies, 56, Tynchtyk Avenue, Bishkek – Kyrgyzstan, e-mail: turkuygar@manas.kg

ISSN 1694-5409

**CONTENTS**


Nisar AHMAD: *The Komuz of 3 M: Manas, Men and Management* ..... 7

Cengiz ALYILMAZ: *Kırgızistandaki (Kök)Türk Harfli Yazıtların Bugünkü Durumu* ..... 17

Peter BAOFU: *The Civilizational Hegemony in the War on Terror* ..... 29

Konuralp ERCİLASUN: *Frank'ın "Yeniden Doğu"su Üzerine Düşünceler* ..... 33

Mieste HOTOPP-RIECKE: *Qırımtatarca'daki Almanca Kökenli Kelime Hazinesi ile Almanca'daki Türkçe Kökenli Kelime Hazinesi Üzerine Bir Araştırma* ..... 47

Kusein İSAYEV: *Küreselleşme Karşısında Ulus Devletlerin Durumu* ..... 71

Шамсиддин КАМОЛИДДИН: *К вопросу о развитии коневодства в Средней Азии в средние века* ..... 79

Hisao KOMATSU: *Bukhara and Kazan* ..... 101

Саттар МАЖИТОВ: *Протестное движение в Казахстане и Средней Азии в 1916 году: проблемы теории и методологии изучения* ..... 117

Анварбек МОКЕЕВ: *Роль суфийских шейхов в распространении исламской религии в Кыргызстане* ..... 125

Karybek MOLDOBAEV: *The Conflict of Civilizations - is it Myth or Reality?* .. 137

Ayhan PALA: *Türk İlimler Akademisi Kurulması Hakkında Düşünceler* ..... 149

Ajay PATNAIK: *Regionalism and State-building in Kyrgyzstan* ..... 153

Wolfgang-E. SCHARLIPP: *Die alttürkische Übersetzungsliteratur* ..... 161

M. Nazif SHAHRANI: *Reclaiming Islam in Uzbekistan: Soviet Legacies and Post-Soviet Realities* ..... 175

İlhan ŞAHİN: *From Tribe to Town: The Early History of Kaman* ..... 201

İsenbike TOGAN: *Türk Tarihini Araştırma Prensipleri İçinde Dışta Ticaret İçte Ülüşün Rolü* ..... 211

# THE *KOMUZ* OF 3 M: *MANAS*, MEN AND MANAGEMENT

**Nisar AHMAD***

Komuz is traditional Kyrgyz instrument with three strings. Three strings are played in unison to produce music. This paper attempts to synchronize the M of Manas with two other Ms of modern theory of man management.

The phenomenon of civilization, as a heavily organized public body, springs from different sources and this process is deeply rooted in its stratum of space and time.[1] Over a period of time the relationship between civilization, its sources, and its practice develop a cyclical relationship – the civilization and culture impact all aspects of the society including business and administration. For example introduction of faster modes of communication (information technology) has had its deep impact on society and cultures which in-turn has affected the way business and administration is organized – organizations have become lean with fewer layers of management.

This process of interlinking between business management and civilization can be studied further through the study of classics. *Manas* is studied in this paper to study its linkages with organization and modern concepts of management.

***Manas* :** According to Mukhtar Auezov, Kyrgyz national identity owes a great deal to the Kyrgyz hero Manas who, after defeating the Uighurs, united forty Kyrgyz tribes and led them to the Altai and, eventually to the Alai regions.[2] The epic *Manas* is a trilogy - a biographical cycle of three generations of heroes, i.e., *Manas*, his son Semetei and grandson Seitek. The plot of the *Manas* trilogy consists of the following main episodes:

I. In Manas
- Birth of Manas and his childhood;
- His first heroic deeds;
- His marriage to Kanïkei;
- His military campaign against Beijing;
- Death of Manas, destruction of his achievements.

* Prof. Dr., University of Petroleum and Energy Studies, New Delhi, India.

[1] Moldobayev Karybek, *Journal of Turkic Civilization Studies*, No. 1 (2004), Bishkek, Kyrgyz-Turkish Manas University, p-33.

[2] Bashiri Iraj, *Manas: The Kyrgyz Epic*, www.angelfire.com/rnb/bashiri/Manas/manas.html

II. In Semetei
- Kanïkei takes Semetei and flees to Bukhara;
- Semetei's childhood and his heroic deeds;
- Semetei's return to Talas;
- Semetei's marriage to Aichürök;
- Semetei's battle against Kongurbai;
- Semetei's death or mysterious disappearance;

III. In Seitek
- Destruction of Semetei's family; Capture of Aichürök and Külchoro;
- Seitek's growing up in Kïiaz's palace;
- Fighting against the internal enemies;
- Seitek's marriage;
- His defeat of the external enemies and death.

The grand epic of *Manas* depicts the culture, bravery, and pride and dignity of Kyrgyz people. Traditionally, *Manaschis* have sung the epic songs to generations as reminders of their great past.

The story line of *Manas* is quite simple. At the age of fifteen, when nomad boys used to choose a profession of a shepherd to the khan for his cattle, Manas formed a band of warriors and taught its members the ways of war. To keep his supporters united and happy, he arranged feasts and organized games for their entertainment. His band of faithful fought with him the many battles that ultimately led to Kyrgyz triumph over Kalmyks and Chinese. After Manas, his son Semetei and grandson Seitek continued the battles, which established the Kyrgyz nation.

This paper attempts reidentification of modern management theory in the backdrop of traditional wisdom as passed from generations to generations through *Manas*.

While reidentification as a technique is used in modern day psychology, even this has a mention in *Manas.* It is mentioned when the hero Manas was born and his name was suggested by a Darvesh.

"If you'll allow me to make so free,
I shall utter a God-given name!"
Thus did the Dervish to them exclaim.
All the people began to shout:
"Give us the name then, spit it out!"
"At its beginning stands letter "M",
As in Muhammad's most blessed name!
In the middle stands letter "N",
That means "Nabi"--prophetic men.
Then at its end stands the letter "S",
That is the tail of a lion, no less!

These passages suggest the importance of linking issues and identification of

new with the help of old. The connectivity of letters M and N in Manas with revered personalities and that of S with a symbol of bravery and unchallenged rule is an example in reidentification.

We will now look at some of the modern management concepts and study these concepts in the backdrop of passages from Manas.

**Manas and Change Management:**

Recent past has witnessed a lot of literature on the concept of Change Management. It ranges from the theory of Fifth Discipline[3], to the bestseller Who Moved My Cheese[4]. Modern management gurus emphasize the need to manage change to organization's advantage. There are ample examples of organizations closing their operations when they refused to change with the changing times. For example Remington used to be a leading brand of typewrites till personal computers took over. IBM recognized that change and entered the arena of computers: in the process it remains a successful company.

Modern theory of change management postulates that in order to be ready to accept change and manage it to one's advantage both people as well as organizations should be willing to challenge their own assumptions, understand the mismatch between their assumptions and new paradigm, rework on their assumptions and principles, and then move forward. For these theorists change management is an ongoing process.

Manas , has a mention of inevitable change process in one of its passages as depicted below.

*The mountains fell apart, turning into ravines,*
*Ravines shook, turning into mountains.*
*Many seas became extinct*
*Leaving only their names behind.*
*Every fifty years, people were new,*
Every hundred years the earth was renewed

*It clearly indicates how changes of environment as well as change of people are correlated. When seen in the context of business management it is the external as well as internal conditions of the organization, which keep changing and require people to become 'new'. This newness of people can be attained either through fresh induction or through training and retraining. The concept of preparation (training in modern management) comes alive in the section on 'Jakïp and Akbaltay prepare to move to Ala-too. Joloy launches a great attack on them'*

[3] Senge M Peter (1999), *The Fifth Discipline – The Art & Practice of The Learning Organisation*, London, Random House Business Books.
[4] Dr. Spencer Johnson (2000), *Who Moved my Cheese*, New York, G.P.Putnam's Sons.

*through following passages :*

For a whole six years,
These wise men had prepared for the move
By gelding their stallions,
Preparing all the mares,
Castrating their rams

Fattening their sheep,
And gelding all the oxen,
They silently dismantled the yurt frames,
Crossed the river without splashing,
Prepared all the stallions
And drove in one herd
The livestock they had raised,
"Baabeding, grant us a safe journey!" they prayed
And slaughtered a gray mare.
They put together a strong army

*It is indicative of how training has to take care of the smallest of detail : from gelding of stallions to castration of rams…each has its purpose. The preparations were going on for six years. It indicates how preparation (training) is a long drawn process with a specific purpose. Typically for any mass movement, a community would require means of travel, food, shelter, and safety. The passages reproduced above reflect the efforts being made for each of these needs – stallions and mares for riding, mares, rams and sheep for food, yurts for shelter, crossing rivers without splash for safe, unnoticed passage, putting together a strong army for safety.*

**Manas *and the Concept of Comprehensive Action*:**

*Maulana Jalauddin Rumi, the famous Sufi saint has propounded the concept of Comprehensive Action v/s Individual Action*[5]*. For example if we find one man cutting the cloth, another hammering nails in the ground, yet another sewing the cloth, and yet another preparing some ropes…we see individual actions. The comprehensive action is : they are laying a tent. The interconnectedness of individual action is often submerged and not seen till the final picture is presented to us.*

*This concept of comprehensive action is clear in the preparations described in the passages reproduced above. Gelding of stallions, preparation of mares, castration of rams, fattening of sheep, etc. are individual actions aimed at the*

[5] Idries Shah (1971), *The Sufis*, USA, First Anchor Books, p-139

*comprehensive action of readiness. Crossing of river without splash so that the army goes unnoticed, and driving in a herd so as to rely on mutual support are other indicators of comprehensive action.*

*Passages from the chapter 'Jakïp gives Manas to shepherd Oshpur' reproduced below also indicate the need to look at the comprehensive action rather than only a part of the picture.*

Oh, dear world!
You consider Altay as your homeland,
And the Kalmyks as your own people.
This Altay isn't our homeland,
The Kalmyks can't be our people.
They will add poison in your food,
Putting the blame on your son,
These Kalmyks will tear you out by the roots!
Leave all your countless livestock behind,
With Manas as your hope,
Flee this Altay*!*

*In these passages Chïyïrdï advises Jakïp to understand the long-term effect of their continuing to live in Altay.*

**Manas and Competency Modeling:**

*The passages from the chapter 'Jakïp and Akbaltay prepare to move to Ala-too. Joloy launches a great attack on them' reproduced below indicate a process for selection of people based on their abilities.*

As his support,
The panther Manas, your hero, took
All the strong and brave men,
Courageous spearmen,
And strong axemen.
Jakïp bay led the migration,
Akbaltay rode behind,
They left everything they had
And relied on their faith [in God],
They dispersed their countless livestock,

*Modern day managers are talking of 'competency modelling' ...listing of competencies required to carry out a job and selection of people as per those competencies. The selections of strong and brave men to fight the enemy, spearmen and axemen to fit into the required skill set for those days' warfare are typical*

*examples of competency modeling in* Manas*.*

*Need for selection of warriors and their training in a systematic manner is reiterated in the chapter 'Manas kills 200 men of Esenkhan and plunders their camels and goods' through following passages.*

Let's frighten the six sarts,
The children of Muslims,
Leading the camel caravan,
Into becoming our companions."
Akbaltay was indeed wise:
"Let's put together an army
From the Kyrgyz people of forty families
And train all the brave men.
By raising crescent-shaped banners,
And shouting the word 'Aziret,'

*The advice to raise an army includes some very important messages :*

a. *Select known people (from the forty Kyrgyz families).*
b. *Train them as per the requirements of assigned job.*
c. *Organize them with a banner and specific war cry so as to develop a commonality of vision among the team.*

**Manas and Learning Cycle:**

*Kurt Lewin*[6] *in his famous model of learning has talked of three stages : unfreezing, move, and refreezing. It suggests that to achieve a change in behaviour one has to first unlearn (unfreeze) so that one becomes receptive to change. Next comes the stage of moving in the desired direction of learning, and finally freezing of that state for future benefits.*

*The foregoing lines quoted from the chapter 'Jakïp and Akbaltay prepare to move to Ala-too. Joloy launches a great attack on them' suggest the concept of migration. "They left everything they had"...is a clear testimony to the idea of 'unfreezing'*

Having faith in their Prophet and religion,
They left Altay behind,
The forty families moved away from Altay. . .

*It also suggests of strategizing. Losing the battles to win the wars. That for a*

[6] French Wendell L. & Bell Cecil H. Jr. (2000), *Organisation Development*, India, Prentice-Hall of India, p-81-82

*larger interest you may have to let smaller assets go away.*

*These concepts are repeated through passages in the chapter 'Manas kills 200 men of Esenkhan and plunders their camels and goods' :*

We should leave the numerous livestock
And flee from Altay!
Let's use the "dog-fight" tactic with them.
Anyway, we are mortals,
Therefore, without lamenting, Bay Jakïp
We must keep the brave Manas, the sultan
As our strong backing.
We don't need to have
These countless worthless livestock
Which are impermanent.

*Leaving behind the impermanent cattle, though numerous, is indicative of leaving behind the old assumptions which may no longer be relevant. This is 'unfreezing'. The use of 'dog-fight' technique is all about moving towards a new learning.*

*Following passages from the same chapter mention the timing for which new learning have to be frozen (we must stand our ground for six months) before the next move of unfreezing (then we should leave everything we have gathered)*

Let's fight with them vigorously,
Those who survive the Kïtay
Must reach our Muslims people!
Until the reed ripens
And the mïyzam flower sheds its petals,
We must stand our ground for six months.
Then we should leave everything we have gathered
And flee this Altay!
In the midst of the battle,
We should flee to the beautiful Ala-Too
And to our Kyrgyz people."

**Manas and Team Building:**

*In the context of team building, modern management theorists have always talked of inclusion and exclusion. It suggests that good teams are built through a mutual feeling of 'inclusion' whereby everybody feels a part of the team. Whenever exclusion takes place it results into teams becoming defunct, getting stuck, or even falling apart.*

*After selecting his team cautiously Manas engages them in games, feasts, and*

*even distribution of booty. Passages from the chapter 'Manas kills 200 men of Esenkhan and plunders their camels and goods' are reproduced below which indicate towards these methods of motivation, and 'inclusion' very effectively.*

Otherwise, the great Manas
Played ordo by himself.
He has having a good time
In playing games throughout the night,
He was shooting knucklebones
In an ordo with a diameter of forty paces.
He gave as a prize for a horse race,
Forty two-year-old mares for each winner,

And a mare to the north,
They had been devouring the kazï
And gulping black arak in the Kalmyk way,
They had been playing chatïrash and making too much noise,
They were absorbed in their fun,
Playing ordo and other games

He had been enjoying the ordo,
The forty boys who were with him
Were the companions of lion Manas.
There was the happy boy Chalïbay -
He had selected all the boys
From the forty families -
In playing the game

Let's unload the booty,
The gold from the forty camels
And we will see tomorrow
What is the will of God.
Let's divide the booty
Which we got today

*Compare the team built by Manas which had spearmen, axemen with the team that Doodur had brought! Following lines indicate that Doodur's group comprised of nobles, elite, and leaders.*

Let's leave them aside for now
And talk about the numerous army
Which Döödür giant had brought.

The giant Döödür escaped and
Came to the pavilion with golden poles,
That Döödür had come
To see Döngö and Joloy.

A lantern was lit inside the tent.
Seeing the brave Döödür,
Many noble men came en masse,
The Tïrgoots all gathered,
Bells rang loudly,
The army milled around,
Among the teeming noble men
Of the bejeweled Kïtay,
Only the elite gathered,
Only the leaders gathered.

*This is an example of inclusion in one case and exclusion in the other. The outcome of the epic battles defines which team won, and why. Obviously the team which had been formed through a process of mutual respect, had played games together, had feasted together, had divided the booty equally had a better cohesion among them. Members of this team had developed a common vision of developing a Kyrgyz nation for their coming generations, which was beyond their individual interests. On the contrary the army of Doodur had the sole aim of capturing Manas and plundering the Kyrgyz people. It is a contrast between the creative vision in one case and a reactive vision in the other.*

**Conclusion:**

*This paper presents some correlations between* Manas *and few concepts in modern management. Since most of the theories / management models described above were developed / researched in the western world in early 20th century it follows that the great epic* Manas *has taught these very concepts mush earlier - about 700 years before these were propounded by modern day management scientists. It is only a small attempt to find few examples. A detailed and more comprehensive research is required to develop a 'Theory of Modern Management by Manas'.*

*However, these correlations need to be used only as help for studying the concepts with a more familiar idiom of* Manas. *It shall not be converted into an attempt to make retrograde steps towards past. As mentioned earlier it shall only be used to reidentify the new concepts and theories using* Manas *as a means for arriving a better understanding of concepts because of people's familiarity with* Manas.

*Use of modern tools with classical wisdom would take young scholars forward*

*in a lesser time. In the words of Yusuf Balasagun :*

With knowledge, experience, one then must rule,
And act like a wise man, and not like a fool.
With knowledge his people a good Bey must nurse.
If they remain stupid, their fate is a curse.
And if a Bey's errs, and the wise people know,
His rule will be worse. He must cure himself so.[7]

All translations of Manas taken from the works of
*Elmira Köçümkulkïzï1 Ph.D. Candidate in Near and Middle Eastern Studies, University of Washington (Seattle)*
*Iraj Bashiri,* Manas: The Kyrgyz Epic, *available at the internet site:-* www.angelfire.com/rnb/bashiri/Manas/manas.html

[7] Balasagun Yusuf (1998), *Beneficient Knowledge,* translated in English by Walter May, Moscow & Bishkek

# KIRGIZİSTANDAKİ (KÖK)TÜRK HARFLİ YAZITLARIN BUGÜNKÜ DURUMU

**Cengiz ALYILMAZ**[*]

**THE CURRENT SITUATION OF THE ANCIENT TURKIC RUNIC INSCRIPTIONS IN KYRGYZSTAN**

**Summary**

The author deals with the current situation of the Ancient Turkic runic inscriptions mainly in two regions of Kyrgyzstan in this article. The first region is *Talas* and the second one is *Koçkor* region. Both regions are very rich in terms of the ancient monuments. In the last section, the situation of inscriptions in other regions of Kyrgyzstan is also discussed. After focusing on the current situation of the Ancient Turkic runic inscriptions, the author makes some important suggestions for preserving these inscriptions physically and publicizing them in the scientific world.

(Kök)türk harfli eski Türk yazıtlarının büyük bölümü, bugün Moğolistan, Tuva, Hakasya, Dağlık Altay, Doğu Türkistan, Kazakistan, Özbekistan ve Kırgızistan... sınırları içinde bulunmaktadır.

Türk dilinin ve edebiyatının, Türk tarihinin, Tük kültür ve medeniyetinin en eski, en köklü ve en ciddî tanıkları, belgeleri olan (Kök)türk harfli eski Türk yazıtları, birbirinden farklı dönemlerde ve coğrafyalarda vücuda getirilmiş olsalar da hiç kuşkusuz ki, Türk boylarının aynı yaşayış ve inanışlarının ürünüdürler. Bu yazıtların bir kısmı Türk kağanlarına, kumandanlarına ve beylerine; bir kısmı ise, ahaliye / halka aittir.

Kağanlara ("kagan"lara), kumandanlara ("buyruk"lara) ve beylere ("beg"lere) ait yazıtlar, ilgili oldukları dönemlerin âdeta resmî tarihi niteliğindedir. Költigin yazıtı, Bilge Kağan yazıtı, Bilge Tonyukuk yazıtları, Köl İç Çor yazıtı, Ongi yazıtı, Moyun Çor Kağan yazıtı, Taryat yazıtı, Tes yazıtı… bu türden eserlerdir. Dağlık Altay'daki, Hakasya'daki, Yakutistan'daki (Saka Eli'ndeki) ve Moğolistan'daki (Kök)türk harfli eski Türk yazıtlarının bir kısmı ise, ahaliye (bodun'a) aittir. Farklı konularda ve farklı amaçlarla yazılan ahaliye / halka ait yazıtlar, şekilleri, içerikleri ve barındırdıkları söz varlığı bakımından "resmî tarih" niteliğindeki yazıtlar kadar

[*] Dr., Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi, Erzurum, Türkiye.

önemlidirler. Bu yazıtların en ilgi çekici yanlarından biri de o dönemlerde kağan ve kumandanların yanı sıra halkın da okur yazar olduğuna tanıklık etmeleridir[1].

Kırgızistan Cumhuriyeti sınırları içinde kalan topraklardaki (Kök)türk harfli eski Türk yazıtlarının da bir kısmı beylere ve dönemin ileri gelenlerine bir kısmı ise, ahaliye / halka aittir. Ancak bu yazıtların bugün bu topraklarda yaşayan Kırgızlar'a mı yoksa başka Türk boylarına mı ait olduğu hususunda farklı görüşler mevcuttur.

Kırgızistan ve Kazakistan cumhuriyetlerindeki kültür ve uygarlık eserlerinin (başta (Kök)türk harfli yazıtlar olmak üzere) büyük bir bölümünün Türgişler, On-Oklar ve Oğuz boyları tarafından oluşturulduklarına şüphe yoktur. Nitekim Kırgızistan sınırları içinde kalan topraklarda tarihte Köktürk öncesinde Sakalar'ın ve Hunlar'ın; (Kök)türk ve Uygur dönemlerinde ise, Türgişler'in, On-Oklar'ın ve Oğuz birliğine bağlı diğer grupların yaşadıkları bilinmektedir.[2]

IX. yüzyıldan sonra Türk birliği üzerinde egemenlik kuran Kırgızlar, tarihî, sosyal, kültürel ve stratejik bakımdan büyük önem taşıyan ve aralarında bir zamanlar "Batı (Kök)türkleri'nin kağanlık merkezinin de bulunduğu topraklara (başta bugünkü Kırgızistan coğrafyası olmak üzere) yerleşirler. Kırgızlar'ın önceki yurtları / ana vatanları Kögmen dağlarının kuzeyi ile Yenisey ırmağının kollarından Kem havzası arasında bulunmaktaydı.[3] Anılan coğrafyada vücuda getirilen ve konunun uzmanlarınca Yenisey yazıtları diye adlandırılan (Kök)türk harfli eski Türk yazıtlarının büyük bir kısmının Kırgızlar'a ait olması da Kırgızlar'ın ana vatanlarının bugün yaşadıkları yerler olmadığını açıkça kanıtlamaktadır.[4]

---

[1] SERTKAYA, Osman F. "Eski Türkler Okur Yazar mıydı?" *Göktürk Devletinin 1450. Kuruluş Yıldönümü Sempozyum Bildirileri,* Ankara, 2001, s. 23-37; VASİLYEV, Dmitri D., Kök–Türklerin Okuma Yazma Bilmeleri Sorunu, *Uluslar Arası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri 4-7 Eylül 1980,* Ankara, 1997, s. 297-304.

[2] Ayrıntılı bilgi için bk. ESİN, Emel, *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu,* İstanbul, 2006, s. 110-112; LASZLO, F., Dokuz Oğuzlar ve Gök Türkler, *TTK Belleten,* C. XIV, S. 53, Ankara, 1950, s. 37-43, Çeviren: Hasan EREN; SALMAN Hüseyin, *Türgişler,* Ankara 1998; OLCOBAEV, S. A. (vd), *Kırgızstandın En Bayırkı Mezgilderden XIX. Gılımdın Sonuna Çeyinki Tarıhı,* Bişkek, 1998; ÖGEL, Bahaeddin, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları,* İstanbul, 2001, s. 134-161; SIDIKOVA, Kalen, *Kırgız Tarıhı,* Bişkek, 2003.

[3] Ayrıntılı bilgi için bk. KILDIROĞLU, Mehmet, IX-XVI. Asırlarda Yenisey-İrtiş Bölgesinde Kırgız-Kıpçak İlişkileri, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,* S. 30, Erzurum, 2006, s. 133-166; ÖLMEZ, Zuhal, *Şecere-i Türk'e Göre Moğol Boyları,* İstanbul, 2003, s. 71; SARAY, Mehmet, *Kırgız Türkleri Tarihi*, İstanbul, 1993, s. 14-17; SAVİNOV, D. G., *Narodı Yujnoy Sibiri v Drevnetyurkskuyu Epohu,* Leningrad, 1984, s. 92-107; TAŞAĞIL, Ahmet, Çin Kaynaklarına Göre 840 Yılından Önce Kırgızlar, *Türk Dünyası Araştırmaları,* S. 100 / Şubat 1996, İstanbul, 1996, s. 127-138; TAŞAĞIL, Ahmet, *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları (M.Ö. III-M.S. X. Asır),* Ankara, 2004, s. 73.

[4] Ayrıntılı bilgi için bk. ALYILMAZ, Cengiz**,** Türk Tengri Dini Edebî Çevresi (Orhun Türkçesi Dönemi), *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Edebiyat Tarihi,* C. 4, Ankara, 2003, s. 1-24; BATMANOV, İ. A., *Yazık Yeniseyskih Pamyatnikov Drevnetyurkskoy Pis'mennosti,* Frunze, 1959; BATMANOV, İ. A. – ARAGAÇİ, Z. B. - BABUŞKİN, G. F.*, Sovremennaya i Drevnyaya Yeniseyka,* Frunze, 1962; KIZLASOV, İgor L., *Drevnetyurkskaya Runiçeskaya Pis'mennost' Yevrazii (Opit Paleografiçeskogo Analiza),* Moskova, 1990; HUDYAKOV, Yu. S., *İstoriya Yeniseyskih Kirgizov,* Abakan, 2000; KIZLASOV, İgor L., *Runiçeskie Pis'mennosti Yevraziyskih Stepey,* Moskova, 1994;

Kendilerinden binlerce yıl önce Tanrı dağları ile Pamir dağları arasındaki coğrafyayı vatan yapan Türk boylarının kültürel mirasını ele geçiren Kırgızlar'ın bu mirasa katkıda bulunduklarına da şüphe yoktur. Nitekim Kırgızistan'daki petroglifler, anıtlar, yazıtlar, kurganlar, mezarlar, heykeller, balballar, süs ve kullanım eşyaları da buna tanıklık etmektedir. Tarihe tanıklık eden söz konusu kültür varlıklarından Kırgızistan'daki (Köktürk) harfli yazıtların bugünkü durumu hakkında bilgi vermenin faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

Kırgızistan'daki (Kök)türk harfli yazıtları bulundukları yerler dikkate alınarak "Talas yazıtları", "Koçkor yazıtları" ve "(Kök)türk harfli diğer yazıtlar" şeklinde 3 grupta incelemek mümkündür:

**1. Talas yazıtları:**

Bu yazıtlar, Talas ırmağı civarında / Talas vadisinde bulunduklarından konunun uzmanlarınca "Talas yazıtları"diye adlandırılmıştır.

Orhun ve Yenisey vadilerinde (Kök)türk harfli eski Türk yazıtlarının bulunması üzerine, (başta Ruslar olmak üzere) farklı milletlere mensup bilim adamları, tarihin her döneminde Türk boylarına mesken olmuş bugünkü Kırgızistan coğrafyasında da 1896 yılından itibaren araştırma ve incelemelere başlarlar. Rus subayı değerli araştırmacı V. A. KALLAUR ve öğretmen GASTEV tarafından 1896 ve 1898 yıllarında Ayırtam-Oy bölgesinde Talas yazıtlarının ilk üçü bulunur. Bu yazıtları bilim dünyasına tanıtma şerefi ise, Finli bilgin N. J. HEIKEL'e aittir. 1898 yılında bölgede araştırma ve incelemeler yapan N. J. HEIKEL de, iki yeni yazıt bulur. M. Ye. MASSON, 1933 yılında Terek Say ve Çiim-Taş bölgelerindeki kayalıklar üzerinde (Kök)türk harfli bazı karakterler (damgalar) tespit eder. 1933 yılına kadar sürdürülen istekli ve ısrarlı alan araştırmaları sonucunda toplam 7 yazıt bulunur. 1933-1961 yılları arasında yapılan araştırmalardan istenilen seviyede sonuç alınmaz. 1961 yılında bölgede araştırma ve incelemeler yapmak üzere görevlendirilen P. N. KOCEMYAKO, D. F. VİNNİK ve K. AŞİRALİYEV yeni yazıtlar bulurlar. Bu araştırmacılardan D. F. VİNNİK ve Çetin CUMAGULOV'un bölgede hâlâ devam eden çalışmaları, Talas yazıtlarına gün geçtikçe yenilerini eklemektedir. 2006 yılında Talas vadisinin Karakol - Tuyuktör mevkisinde yapmış olduğumuz alan araştırmalarında tarafımızdan yeni bir yazıt tespit edilip epigrafik belgelemesi yapılmıştır[5].

Talas yazıtlarıyla ilgili gerçekleştirilen yüzey araştırmaları ve çalışmalar

---

KORMUŞİN, İgor V., *Tyurkskie Epitafii Tekstı i İssledovaniya,* Moskova, 1997; ŞÇERBAK, A. M., *Tyurkskaya Runika Proishojdenie Drevneyşey Pismennosti Tyurok,* St. Petersburg, 2001; VASİLYEV, Dmitri D., *Korpus Tyurkskih Runiçeskih Pamyatnikov Basseyna Yeniseya,* Leningrad, 1983.

[5] Talas Şehir merkezinin 103 km doğusunda Karakol vadisi Tuyuktör mevkisindeki petroglif alanı içinde bulunan yazıtın GPS (Global Position System) kaydı şöyledir: 43 359315 E, 4695400 N, 1361 m.

sonucunda bilim adamları V. A. KALLAUR[6], V. V. RADLOV[7], P. M. MELİORANSKİY[8], N. J. HEIKEL[9], J. NEMETH[10], M. Ye. MASSON[11], S. Y. MALOV[12], H. N. ORKUN[13], A. İ. BATMANOV[14], S. G. KLYAŞTORNIY[15], D. F. VİNNİK – P. N. KOCEMYAKO[16], S. V. KİSELEV[17] A. S. AMANJOLOV[18], Ç. CUMAGULOV[19], E. RECEBOV - Y. MEMMEDOV[20] O. K. KARATAEV[21]… tarafından birbirinden değerli araştırma ve inceleme eserleri (kitaplar, makaleler, tanıtım yazıları) yayımlanır. Ancak bugüne kadar Talas yazıtlarının epigrafik belgelemelerinin, okunmuş, çözümlenmiş, yorumlanmış metinlerinin ve görüntülerinin tamamını içine alan derli toplu bir eser yayımlanmamıştır.

Sayıları bugün itibarıyla 20'yi bulan ve satır sayısı ortalama 1-11 arasında değişen Talas yazıtları, farklı büyüklüklerdeki kum taşları üzerine oyma yöntemiyle yazılmıştır. Bu yazıtlarda çoğunlukla adına yazıt dikilen kişinin adı / lakabı, babasının adı, hayatta iken yaptıkları ve sevdiklerinden ayrılığının (ölümünün) üzüntüsü kısa bir şekilde dile getirilir.

Orhun yazıtlarından içerik ve paleografik açısından farklılıklar arz eden Talas yazıtları, Yenisey yazıtlarıyla büyük benzerlikler gösterir. Söz konusu yazıtların kime ait oldukları / kim adına dikildikleri bilinse de, hangi tarihte yazıldıkları ve

---

[6] KALLAUR, V. A., Novaya arheologiçeskaya nahodka v Aulieatinskom uezde, *Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya Russkogo Arheologiçeskogo Obşestva,* C. XI, St.Petersburg, 1899, s. 265-270.

[7] RADLOV, V. V., Razbor drevnetyurkskoy nadpisi na kamne, naydennom na uroçişe Ayrtam-Oy v Kenkol'skoy volosti Aulieatinskogo uezde, *Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya Russkogo Arheologiçeskogo Obşestva,* C. XI*,* St.Petersburg, 1899, s. 85-86.

[8] MELİORANSKİY, P. M., Po povodu novoy arheologiçeskoy nahodki v Aulieatinskom uezde, *Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya Russkogo Arheologiçeskogo Obşestva,* C. XI, St.Petersburg, 1899, s. 271-272.

[9] HEIKEL, N. J., *Altertümer aus dem Tale des Talas in Turkestan,* Helsinki, 1918.

[10] NEMETH, J., Die köktürkischen Grabinschriften aus dem Tale des Talas in Turkestan*, Korösi Csoma-Archivum,* S. II/1-2, Budapest, 1926, s. 134-143.

[11] MASSON, M. Ye., K istorii otkrıtiya drevneturetskih runiçeskih nadpisey v Sredney Azii, *Materialı Uzkomstarisa*, C. 6-7, Moskova-Leningrad, 1936, s. 5-15.

[12] MALOV, S. Y., Talaskie epigrafiçeskie pamyatniki, *Materialı Uzkomstarisa,* C. 6-7, Moskova-Leningrad, 1936, s. 17-38; MALOV, S. Y., *Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pis'mennosti Mongolii i Kirgizii,* Moskova, 1959.

[13] ORKUN, H. N., *Eski Türk Yazıtları,* Ankara, 1994, s. 323-333.

[14] BATMANOV, A. İgor, *Talasskie Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pismennosti,* Frunze, 1971.

[15] KLYAŞTORNIY, Sergey G., O datirovke talasskih runiçeskih pamyatnikov, *Bartol'dovskie çteniya: Tezisı dokladov i soobşeniy*, V, Moskova, 1974, s. 43-44.

[16] VİNNİK, D. F. – KOCEMYAKO, P. N.*, Novıe Epigrafiçeskie Nahodki v Kirgizii (1961 g)*, Frunze, 1962.

[17] KİSELEV, S. V., *Drevnyaya isoriya Yujnoy Sibiri,* Moskova-Leningrad, 1961.

[18] AMANJOLOV, Altay S., *İstoriya i Teoriya Drevnetyurkskogo Pis'ma,* Almatı, 2003.

[19] CUMAGULOV, Çetin, *Epigrafika Kirgizii III*, Frunze, 1983; CUMAGULOV, Çetin *Epigrafiçeskie Pamyatniki Kirgizii*, Frunze, 1988; CUMAGULOV, Çetin, Vilhelm Thomsen'in Çalışmaları ve Kırgızistan'da Bulunan Göktürk Yazıtları, *TDAY Belleten 1993,* Ankara, 1995, s. 99-114; CUMAGULOV, Çetin, Göktürk Harfli Yazıtların Kırgızistan'daki Araştırılması, Muhafazası, ve Bugünkü Durumu, *TDAY Belleten 2000,* Ankara, 2001, s. 65-68.

[20] RECEBOV, E. – MEMMEDOV, Y., *Orhon-Yenisey Abideleri*, Bakü, 1993, s. 325-344.

[21] KARATAEV, Olcobay K., *Kırgızdardın Etnomadaniy Baylanıştarının Tarıhınan,* Bişkek, 2003.

yazıcılarının kim olduğu hâlâ gizemini korumaktadır. Ancak yazıtların paleografik özellikleri, bengü taşların aynı ekolden kişi veya kişiler tarafından yazıldıklarını göstermektedir.

Talas yazıtlarının bir kısmının üzerlerinde boy damgalarının olduğu dikkati çeker. Bu damgaların yazıtların tarihlendirmelerinde önemli rol oynayacağı açıktır.

Talas yazıtlarının çoğu Ayırtam-Oy bölgesinde, bugün yöre halkının "Kesken Tööbe" adını verdikleri eski bir şehir kalıntısının içinde ve civarında bulunmuştur. Bölgenin beslenme, korunma, tahkim, verimlilik ve süreklilik faktörleri dikkate alınarak Türk boyları tarafından tarihin her döneminde mesken tutulduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu bölge, büyük bir alanı kaplamasına ve üzerinde pek çok tarihî eseri barındırmasına rağmen, Sovyetler Birliği zamanında sürülerek tarlaya çevrilmiş ve aralarında yazıtların orijinal yerlerinin de bulunduğu tarihî doku yok edilmiştir. Oysaki yazılış / dikiliş tarihleri bilinmeyen yazıtların tarihlerinin belirlenmesinde yazıtların içinde bulundukları alanlarındaki kalıntıların ve arkeolojik buluntuların rolü büyüktür. Kesken Tööbe'de tarihî dokunun yok edilmesi, Talas yazıtlarının tarihlendirilmesinin yapılması şansını da ortadan kaldırmıştır. Orijinal yerlerinden alınıp müzelere vd taşınan diğer yazıtlar da Kesken Tööbe'dekilerle aynı kaderi paylaşmışlardır.

Bugün (tıpkı diğer ülkelerdeki (Kök)türk harfli eski Türk yazıtları gibi) Talas yazıtlarının da gerekli korumadan yoksun olduğu görülmektedir. Zira söz konusu yazıtların bir bölümü müzelerin önlerinde ve vitrinlerinde, bir bölümü şahısların evlerinin bahçelerinde, bir bölümü her türlü tahribata müsait depolarda, binaların bodrum katlarında ve konteynerlerde, bir bölümü ise, arazide açık alanlarda bulunmaktadır.

Talas yazıtları açık alanlarda ve anılan elverişsiz ortamlarda bulunduklarından ciddî şekilde tahrip olmuşlardır. Ancak yazıtların tahrip olmasında ve bu sürecin hızlanmasında konuyla ilgili bilim adamlarının yanlış epigrafik belgelemelerinin ve uygulamalarının da rolü büyüktür.

Talas yazıtlarının tamamının bugün Kırgızistan Cumhuriyeti sınırları içinde olmadığını, Sovyetler Birliği döneminde farklı sebeplerle ülke dışına çıkarıldıklarını (Finlandiya'ya, Rusya'ya, Kazakista'na… götürüldüklerini) ve daha sonra ait oldukları ülke topraklarına getirilmediklerini belirtmekte fayda vardır. Ülke dışındaki yazıtlardan biri de "Talas Çubuğu (T7)" adıyla bilenen ve bir ağaç parçası üzerine yazılmış olan yazıttır.

"Talas Çubuğu" (T7), 1932 yılında jeolog İ. F. MEREN'YANİN tarafından bir madende bulunmuş; 1933 yılında arkeolog M. Ye. MASSON tarafından (Saint-Petersburg'daki dünyanın en seçkin müzelerinden) Ermitaj'a götürülmüştür. Bugün Ermitaj'da muhafaza edilen bu yazıt, paleografik açıdan Kafkaslar'daki, Balkanlar'daki ve Avrupa'daki (Kök)türk harfli yazıtlarla büyük benzerlik göstermektedir. Talas Çubuğu (T7), hem bu özelliği hem de ağaç parçası üzerine yazılmış olması sebebiyle Talas yazıtları içinde ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Konuyla ilgili bilim adamlarının çoğu, Talas Çubuğu'nun bir zamanlar bu bölgede

yaşayan Peçenekler'e ait olabileceği kanaatini taşımaktadırlar.[22]

**2. Koçkor yazıtları:**

Kırgızistan Millî Üniversitesi Arkeoloji ve Etnografya Bölümü Öğretim üyeleri, 1998 yılında İpek Yolu'nun tarihî güzergâhlarından Koçkor'un Kızıl Bulak, Böyrök Bulak, Tik Bulak, Sütüü Bulak, Bel Saz, Kalmak Taş, Kök Say, Alkım mahallerinde ve Ukök sıradağları eteklerinde Hun ve Vusun kurganları ile ilgili arkeolojik kazı ve yüzey araştırmaları gerçekleştirirler. Yapılan yüzey araştırmaları Eylül 1998'de sonuç verir ve arkeolog Kubat TABALDİEV ve Orozobek A. SOLTOBAEV tarafından Kök Say mevkisinde (Kök)türk harfli 9 yazıt tespit edilir. Sonraki yıllarda Tik Bulak ve Töö Karın… mevkilerinde bulunanlarla söz konusu yazıtların sayısı 21'e ulaşır. Yazıtların tespit edilmesinde bölgede yaşayanların özellikle de tarih ve doğa sevdalısı Temirbek Dardayılulı ABIDIKEYEV'in rehberliğinin rolü büyüktür.

Konunun uzmanlarınca bugün "Koçkor yazıtları" diye adlandırılan yazıtlar hakkında Kubat TABALDİEV[23], O. A. SOLTOBAEV[24], Sergey G. KLYAŞTORNIY[25], Risbek ALİMOV[26], Altay S. AMANJOLOV[27], Çetin CUMAGULOV[28] ve İgor L. KIZLASOV[29] tarafından tanıtım yazıları ve makaleler yayımlanır.

Kayalara "dövme" usulüyle işlenen ve büyük bölümü tek satırdan oluşan Koçkor yazıtları, genelde yazıtın ait olduğu kişinin lakabını, mensup olduğu boyun ve yaşadığı yerin adını içermektedir.

Koçkor yazıtlarının hem içerikleri hem paleografik özellikleri hem de üzerindeki damgalar, birçoğunun yazıcısının aynı kişi olduğunu göstermektedir. Tik Bulak mevkisindeki Koçkor yazıtlarının paleografik açıdan Kafkaslar'daki,

---

[22] Yazıtın kime ait olduğu ve Avrupa'daki yazıtlarla karşılaştırılması hakkında bk. BAYÇAROV, Soslanbek Y., *Avrupa'nın Eski Türk Runik Abideleri*, Ankara, 1996, Çeviren: Muvaffak DURANLI.

[23] TABALDİEV, Kubat, Koçkor Ovası Türk Yazıtları, *TÜRKSOY Türk Dünyası, Kültür, Sanat, Bilim, Haber ve Araştırma Dergisi,* S. 5; Ankara, 2002, s. 29-34, (Çeviren: Timur DEVLETOV).

[24] TABALDİEV, K. – SOLTOBAEV, O. A., Runiçeskie nadpisi v Koçkorskoy doline, *Meerim,* No: 2, Bişkek, 1998, s. 36-37; TABALDİEV, K. – SOLTOBAEV, O. A., Koçkor öröönündögü bayırkı Türk runikalık cazuuları, *Manas Universiteti Koomduk İlimder Jurnalı,* No: 2, Bişkek, 2001, s. 279-292.

[25] KLYAŞTORNIY, Sergey G., Tanrı Dağları'nda Yeni Bulunan Eski Runik Türk Yazıtları, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 2, Bişkek, 2001, s. 192-196, (Çeviren: Mustafa KALKAN); KLYAŞTORNIY, Sergey G., Drevnetyurkskie Runiçeskie Nadpisi na Tsenral'nom Tyan'-Şane, *Suyab Ak-Beşim,* St.Petersburg, 2002, s. 136-141.

[26] ALİMOV, Risbek, Kırgızistan'da Yeni Bulunan Runik Harfli Eski Türk Yazıtları Hakkında Ön Bilgiler, *TDAY Belleten 2000,* Ankara, 2001, s. 5-10.

[27] AMANJOLOV, Altay S., *İstoriya i Teoriya Drevnetyurkskogo Pis'ma,* Almatı, 2003, s. 97-101.

[28] CUMAGULOV, Çetin, Göktürk Harfli Yazıtların Kırgızistan'daki Araştırılması, Muhafazası, ve Bugünkü Durumu, *TDAY Belleten 2000,* Ankara, 2001, s. 65-68.

[29] KIZLASOV, İgor L., Proçtenie Naskalnıh Runiçeskih Nadpisey Kirgizstana, *Materialı i İssledovaniya Po Arheologii Kirgizstana,* C. 1, Bişkek, 2005, s. 57-70.

Balkanlar'daki ve Avrupa'daki (Kök)türk harfli yazıtlarla (özellikle de Peçenekler'e ait olanlarla) büyük benzerlik göstermesi ilgi çekicidir. Söz konusu yazıtların daha önce bölgede yaşamış olan Peçenekler'e ait olması kuvvetle muhtemeldir.[30]

2005 yılında epigrafik belgelemelerini gerçekleştirdiğimiz Koçkor yazıtlarının açık alanda örtüsüz ve korumasız şekilde bulunduklarından önemli ölçüde tahrip oldukları tespit edildi. Yazıtların tahrip olmasında bölgede yaşayan ve yazıtların tarihî öneminin bilincinde olmayan kişilerin rolü büyüktür. Nitekim üzerine yazı yazılmayan, resim, şekil çizilmeyen yazıt yok gibidir.

### 3. (Kök)türk Harfli Diğer Yazıtlar:

Kırgızistan'daki (Kök)türk harfli diğer yazıtlar (9 yazıt) ise, kayaların, heykellerin, süs ve kullanım eşyalarının (iğlerin (kirmenlerin), tütsü kaplarının…) üzerlerine yazılmıştır.

Kayalar üzerine yazılan yazıtlar, Kuru Bakayır, Koy Sarı, Ak Tepe… mevkilerinde; heykellerin, süs ve kullanım eşyalarının üzerlerine yazılanlar ise, daha ziyade Bişkek'te şahısların evlerinde / arşivlerinde bulunmaktadır.

Heykellerin üzerine yazılan yazıtlar içinde en ilgi çekici olanı, sarı kum taşından yapılmış, bir kağanın vücudunun baş tarafını tasvir eden 13 X 8.5 cm büyüklüğünde heykel başının çene kısmındaki yazıttır. Tek satırlık yazıt, (Kök)türk alfabesinin Yenisey varyantıyla yazılmış 7 karakterden oluşmaktadır.

### Sonuç ve Öneriler:

**1.** Kırgızistan Cumhuriyeti sınırları içinde kalan topraklarda (büyük bölümü Talas ve Koçkor bölgelerinde olmak üzere) 50 civarında (Kök)türk harfli eski Türk yazıtı bulunmaktadır. Bunların önemli bir kısmı, IX. yüzyıla kadar bölgede yaşayan Türgişler, On-Oklar ve Oğuz boyları tarafından; bir kısmı ise, sonradan bu topraklara egemen olan Kırgızlar ve diğer Türk boyları tarafından vücuda getirilmiştir.

**2.** Bir kısmı ait oldukları dönemlerin beylerine ve ileri gelenlerine bir kısmı ise, halka ait olan Kırgızistan'daki yazıtları bulundukları / yazıldıkları yerler dikkate alarak "Talas yazıtları", "Koçkor yazıtları" ve "(Kök)türk harfli diğer yazıtlar" şeklinde 3 grupta incelemek mümkündür. Talas yazıtları genelde büyük kum taşlarına, Koçkor yazıtları kayaların üzerlerine, (Kök)türk harfli diğer yazıtlar ise, heykellerin, süs ve kullanım eşyalarının üzerlerine yazılmışlardır. Bölgede çok az da olsa rastlanan kaplumbağa şeklindeki yazıt altlıkları (kaideler), yazıtların "dikili taşlar"a da işlendiğini göstermektedir. Ancak bu tür yazıtlara (yoğun araştırmalara rağmen) henüz ulaşılamamıştır.

**3.** Kırgızistan'daki yazıtlar, paleografik açıdan Orhun yazıtlarından ziyade

[30] ÖGEL, Bahaeddin, *age,* s. 159-161

Yeniseydeki, Kafkaslar'daki, Balkanlar'daki ve Avrupa'daki (Kök)türk harfli yazıtlarla benzerlik göstermektedir.

**4.** Kırgızistan'daki yazıtlar, içerik açısından da Yenisey yazıtlarıyla büyük benzerlik gösterirler. Talas yazıtlarında, adına yazıt dikilen kişinin adı / lakabı, hayatta iken yaptıkları ve sevdiklerinden ayrılığın (ölümün) üzüntüsü dile getirilirken; Koçkor yazıtlarında, yazıtın ait olduğu kişinin lakabı, mensup olduğu boyun ve yaşadığı yerin adı dikkatlere sunulur.

**5.** Tarihî, kültürel ve sosyal açıdan bütün Türk boyları için son derece değerli olan Kırgızistan'daki yazıtlar, (tıpkı diğer ülkelerdeki (Kök)türk harfli eski Türk yazıtları gibi) gerekli şekilde / arzu edilen seviyede korunamamışlardır. Nitekim söz konusu yazıtların bir bölümü müzelerin önlerinde ve vitrinlerinde, bir bölümü şahısların evlerinin bahçelerinde, bir bölümü her türlü tahribata müsait depolarda, binaların bodrum katlarında ve konteynerlerde, bir bölümü ise, orijinal yerlerindeki açık alanlarda örtüsüz ve korunaksız şekilde bulunmaktadır. Başta yazıtlar olmak üzere, Kırgızistan'daki taşınabilir kültür varlıkları, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi bünyesinde kurulacak bir müzede (Türk Uygarlığı Müzesi'nde) toplanmalı, restorasyon ve konservasyonları yapılarak sergilenmeli; albümleri ve katalogları hazırlanarak yayımlanmalıdır.

**6.** Tarihî eserler, anıtlar, yazıtlar ve diğer kültür varlıkları ait oldukları yerlerin, ülkelerin "tapu senetleridir", "pasaportları"dır. Alınıp satılamaz ve ülke dışına çıkarılamazlar. Ancak Kırgızistan'daki yazıtlardan (aralarında Talas Çubuğu'nun da bulunduğu) birkaçının sergilenmek ve incelenmek üzere Sovyetler Birliği zamanında başka ülkelere (Rusya'ya, Finlandiya'ya, Kazakistan'a …) götürüldükleri bilinmektedir. Bu yazıtların iadesi için Kırgızistan Cumhuriyeti yetkilileri tarafından bir an önce girişimlerde bulunulmalıdır.

**7.** 1991 yılında bağımsızlıklarını kazanan Türk Cumhuriyetleri, geride kalan 15 yıllık süre içinde ulusal ve uluslararası birçok alanda gelişme gösterip çağdaş dünya ile entegrasyonu büyük ölçüde başarmışlardır. Ancak bu başarının tarihî eserlerin korunmasına, ilgili kanunların hazırlanmasına ve uygulanmasına şimdilik yansımadığı görülmektedir. Nitekim bugün Türk Cumhuriyetleri'nin hemen hemen hepsinde Türk boylarının tarihine, diline, kültürüne ve uygarlığına tanıklık eden binlerce yıllık tarihî eserler, mağazalarda, antikacı dükkânlarında hatta sokaklarda ve semt pazarlarında rahatlıkla alınıp satılabilen objeler hâline gelmiştir. Kırgızistan'da şahısların ellerindeki ve taşınabilir durumdaki yazıtların da bu tehlikeyle karşı karşıya olduğu acı bir gerçektir. Durumun ciddiyeti Kırgız makamları ve yetkililerince dikkate alınmalı; yazıtların ve diğer tarihî eserlerin korunması ve yurt dışına çıkarılmaması / kaçırılmaması ile ilgili kanunlar bir an önce hazırlanıp uygulamaya konulmalıdır.

## BIBLIYOGRAFYA

ALİMOV, Risbek, Kırgızistan'da Yeni Bulunan Runik Harfli Eski Türk Yazıtları Hakkında Ön Bilgiler, *TDAY Belleten 2000,* Ankara, 2001, s. 5-10.

ALYILMAZ, Cengiz**,** Türk Tengri Dini Edebî Çevresi (Orhun Türkçesi Dönemi), *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Edebiyat Tarihi,* C. 4, Ankara, 2003, s. 1-24.

AMANJOLOV, Altay S., *İstoriya i Teoriya Drevnetyurkskogo Pis'ma,* Almatı, 2003.

BATMANOV, İ. A. – ARAGAÇİ, Z. B. - BABUŞKİN, G. F.*, Sovremennaya i Drevnyaya Yeniseyka,* Frunze, 1962.

BATMANOV, İ. A., *Yazık Yeniseyskih Pamyatnikov Drevnetyurkskoy Pis'mennosti,* Frunze, 1959.

BATMANOV, İgor, A., *Talasskie Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pismennosti,* Frunze, 1971.

BAYÇAROV, Soslanbek Y., *Avrupa'nın Eski Türk Runik Abideleri*, Ankara, 1996, Çeviren: Muvaffak DURANLI.

CHAVANNES, E., *Documents sur Les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux*, St.Petersburg, 1903.

CUMAGULOV, Çetin, *Epigrafiçeskie Pamyatniki Kirgizii*, Frunze, 1988.

CUMAGULOV, Çetin, *Epigrafika Kirgizii III*, Frunze, 1983.

CUMAGULOV, Çetin, Göktürk Harfli Yazıtların Kırgızistan'daki Araştırılması, Muhafazası, ve Bugünkü Durumu, *TDAY Belleten 2000,* Ankara, 2001, s. 65-68.

CUMAGULOV, Çetin, Vilhelm Thomsen'in Çalışmaları ve Kırgızistan'da Bulunan Göktürk Yazıtları, *TDAY Belleten 1993,* Ankara, 1995, s. 99-114.

ESİN, Emel, *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu,* İstanbul, 2006, s. 110-112.

*Hanzu Cazmalarındagı Kırgızdar,* Ürümçü, 2004, (Çevirenler: Makelek ÖMÜRBAYUULU, Sabırcan TURGANBAYUULU),

HEIKEL, N. J., *Altertümer aus dem Tale des Talas in Turkestan,* Helsinki, 1918.

HUDYAKOV, Yu. S., *İstoriya Yeniseyskih Kirgizov,* Abakan, 2000.

KALLAUR, V. A., Novaya arheologiçeskaya nahodka v Aulieatinskom uezde, *Zadpiski Vostoçnogo Otdeleniya Russkogo Arheologiçeskogo Obşestva,* C. XI, St.Petersburg, 1899, s. 265-270.

KARATAEV, Olcobay K., *Kırgızdardın Etnomadaniy Baylanıştarının Tarıhınan,* Bişkek, 2003.

KILDIROĞLU, Mehmet, IX-XVI. Asırlarda Yenisey-İrtiş Bölgesinde Kırgız-Kıpçak İlişkileri, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,* S. 30, Erzurum, 2006, s. 133-166.

KIZLASOV, İgor L., *Drevnetyurkskaya Runiçeskaya Pis'mennost' Yevrazii (Opit Paleografiçeskogo Analiza),* Moskova, 1990.

KIZLASOV, İgor L., Proçtenie Naskalnıh Runiçeskih Nadpisey Kirgizstana, *Materialı i İssledovaniya Po Arheologii Kirgizstana,* V.1, Bişkek, 2005, s. 57-70.

KIZLASOV, İgor L., *Runiçeskie Pis'mennosti Yevraziyskih Stepey,* Moskova, 1994.

KLYAŞTORNIY, Sergey G., Drevnetyurkskie Runiçeskie Nadpisi na Tsenral'nom Tyan'-Şane, *Suyab Ak-Beşim,* St.Petersburg, 2002, s. 136-141.

KLYAŞTORNIY, Sergey G., O datirovke talasskih runiçeskih pamyatnikov, *Bartol'dovskie çteniya: Tezisı dokladov i soobşeniy*, V, Moskova, 1974, s. 43-44.

KLYAŞTORNIY, Sergey G., Tanrı Dağları'nda Yeni Bulunan Eski Runik Türk Yazıtları, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 2, Bişkek, 2001, s. 192-196, (Çeviren: Mustafa KALKAN).

KORMUŞİN, İgor V., *Tyurkskie Epitafii Tekstı i İssledovaniya,* Moskova, 1997.

LASZLO, F., Dokuz Oğuzlar ve Gök Türkler, *TTK Belleten,* C. XIV, S. 53, Ankara, 1950, s. 37-43, Çeviren: Hasan EREN.

MALOV, S. Y., *Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pis'mennosti Mongolii i Kirgizii,* Moskova, 1959.

MALOV, S. Y., Talaskie epigrafiçeskie pamyatniki, *Materialı Uzkomstarisa,* C. 6-7, Moskova-Leningrad, 1936, s. 17-38.

MASSON, M. Ye., K istorii otkrıtiya drevneturetskih runiçeskih nadpisey v Sredney Azii, *Materialı Uzkomstarisa*, C. 6-7, Moskova-Leningrad, 1936, s. 5-15.

MELİORANSKİY, P. M., Po povodu novoy arheologiçeskoy nahodki v Aulieatinskom uezde, *Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya Russkogo Arheologiçeskogo Obşestva,* C. XI, St.Petersburg, 1899, s. 271-272.

NEMETH, J., Die köktürkischen Grabinschriften aus dem Tale des Talas in Turkestan*, Korösi Csoma-Archivum,* S. II/1-2, Budapest, 1926, s. 134-143.

OLCOBAEV, S. A. (vd), *Kırgızstandın En Bayırkı Mezgilderden XIX. Gılımdın Sonuna Çeyinki Tarıhı,* Bişkek, 1998.

ORKUN, H. N., *Eski Türk Yazıtları,* Ankara, 1994, s. 323-333

ÖGEL, Bahaeddin, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları,* İstanbul, 2001, s. 134-161.

ÖLMEZ, Zuhal, *Şecere-i Türk'e Göre Moğol Boyları,* İstanbul, 2003, s. 71.

PLOSKİH, V. M., *Bizdin Kırgızistan,* Bişkek, 2004.

RADLOFF, V. V., Razbor drevnetyurkskoy nadpisi na kamne, naydennom na uroçişe Ayrtam-Oy v Kenkol'skoy volosti Aulieatinskogo uezde, *Zadpiski Vostoçnogo Otdeleniya Russkogo Arheologiçeskogo Obşestva,* C. XI*,* St.Petersburg, 1899, s. 85-86.

RECEBOV, E. – MEMMEDOV, Y., *Orhon-Yenisey Abideleri*, Bakü, 1993, s. 325-344.

SALMAN Hüseyin, *Türgişler,* Ankara, 1998.
SARAY, Mehmet, *Kırgız Türkleri Tarihi*, İstanbul, 1993.
SAVİNOV, D. G., *Narodı Yujnoy Sibiri v Drevnetyurkskuyu Epohu,* Leningrad, 1984, s. 92-107.
SERTKAYA, Osman F. "Eski Türkler Okur Yazar mıydı?" *Göktürk Devletinin 1450. Kuruluş Yıldönümü Sempozyum Bildirileri,* Ankara, 2001, s. 23-37.
SIDIKOVA, Kalen, *Kırgız Tarıhı,* Bişkek, 2003.
ŞÇERBAK, A. M., *Tyurkskaya Runika Proishojdenie Drevneyşey Pismennosti Tyurok,* St. Petersburg, 2001.
TABALDİEV, K. – SOLTOBAEV, O. A., Koçkor öröönündögü bayırkı Türk runikalık cazuuları, *Manas Universiteti Koomduk İlimder Jurnalı,* No: 2, Bişkek, 2001, s. 279-292.
TABALDİEV, K. – SOLTOBAEV, O. A., Runiçeskie nadpisi v Koçkorskoy doline, *Meerim,* No: 2, Bişkek, 1998, s. 36-37.
TABALDİEV, Kubat, Koçkor Ovası Türk Yazıtları, *TÜRKSOY Türk Dünyası, Kültür, Sanat, Bilim, Haber ve Araştırma Dergisi,* S. 5; Ankara, 2002, s. 29-34, (Çeviren: Timur DEVLETOV).
TAŞAĞIL, Ahmet, Çin Kaynaklarına Göre 840 Yılından Önce Kırgızlar, *Türk Dünyası Araştırmaları,* S. 100 / Şubat 1996, İstanbul, 1996, s. 127-138.
TAŞAĞIL, Ahmet, *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları (M.Ö. III-M.S. X. Asır),* Ankara, 2004, s. 73.
VASİLYEV, Dmitri D., *Korpus Tyurkskih Runiçeskih Pamyatnikov Basseyna Yeniseya,* Leningrad, 1983.
VASİLYEV, Dmitri D., Kök–Türklerin Okuma Yazma Bilmeleri Sorunu, *Uluslar Arası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri 4-7 Eylül 1980,* Ankara, 1997, s. 297-304.
VİNNİK, D. F. – KOCEMYAKO, P. N.*, Novıe Epigrafiçeskie Nahodki v Kirgizii (1961 g)*, Frunze, 1962.

# THE CIVILIZATIONAL HEGEMONY IN THE WAR ON TERROR

**Peter BAOFU**[*]

## Introduction

At a time when "individual terrorism" becomes such an ineffable evil in the mind of many (especially of the Americans since the September 11 attacks in 2001), it is unthinkable to even say anything more impartial about it.

Yet, contrary to the belief of many contemporaries, "individual terrorism" by the weak against the strong is important to civilization, as an opposing form of violence against "state terrorism" and "state-sponsored terrorism" by the strong against the weak.[1]

Two questions are in order. Firstly, is individual terrorism necessarily undesirable? And secondly, if so, is it possible to eradicate individual terrorism? Perhaps the U.S. war on terror since 2001 is a good case study here to answer the two questions, to be addressed hereafter, in that order.

## The Asymmetric Struggle for Global Countervailing Power

The answer to the first question hinges on the politically incorrect insight that "individual terrorism" (committed by, for example, suicide bombers), especially at the international level, serves as a major check-and-balance of any hegemonic force in world politics (e.g., "state terrorism" and "state-sponsored terrorism" so often committed by the U.S., Israel, and the U.K., just to cite a few major actors).

As already explained (and therefore not repeated here) in Chapter 6 of *The Future of Human Civilization* (NY: The Edmin Mellen Press, 2000) and summarized in Chapters 3-4 of *The Future of Capitalism and Democracy* (MD: The University Press of America, 2002), three most fundamental countervailing forces are rechantment (in the context of identity, especially though not exclusively at the cultural level), revenge (in the context of anger, especially though not

[*] Associate Professor, Dr., KIMEP, Almaty, Kazakstan.

[1] This article is the revised version of an article titled "Why Individual Terrorism Is Important to Civilization" which was posted online in *Share the World Resources* (April-July 2004), based on the original version in my 2-volume work titled *Beyond Democracy to Post-Democracy: Conceiving a Better Model of Governance to Supersede Democracy* (NY: The Edwin Mellen Press, 2004).

exclusively at the psychological level), and regionalism (in the context of inequality, especially though not exclusively at the societal level).

A good example of the expression of these countervailing forces is none other than the bloody conflicts between the Global South (or, in my technical term for an even broader category, the Others) against the hegemony of the Global North (or alternatively for a broader one, the Same).

Unless the injustice perceived and experienced by the Global South in this example (or in a more general term, the Others) in the hands of the Global North (or, for a broader category, the Same) in the last few hundred years unto now, for instance, is fundamentally corrected, the vicious cycle of violence between the Others and the Same is here to stay. This perceived injustice is clearly revealed in the two forms of terrorism practised by the Global North, that is, "state terrorism" and "state-sponsored terrorism" (as are often committed by the U.S., Israel, and the U.K., just to cite three major countries, although there are others too).

As William Blum once put it in a blunt but also ironic way, "If I were the president [of the United States], I could stop terrorist attacks against the United States in a few days. Permanently. I would first apologize—very publicly and very sincerely—to all the widows and orphans, the impoverished and the tortured, and all the many millions of other victims of American imperialism. Then I would announce that America's global military interventions have come to an end....Then I would reduce the military budget by at least 90 percent and use the savings to pay reparations to the victims and repair the damage from the many American bombings, invasions and sanctions. There would be enough money. One year of our military budget is equal to more than $20,000 per hour for every hour since Jesus Christ was born. That's one year. That's what I'd do on my first three days in the White House. On the fourth day, I'd probably be assassinated."[1]

The U.S. invasion and occupation of Afghanistan and Iraq in 2002-3, in the name of fighting for freedom and justice, when put in this new light, only make it all the more transparent as to why these places have become the hot spots for terrorism to thrive even more, not less. Some analysts in the field start to notice, for instance, that "[U.S.-occupied] Iraq has become an important battleground for al Qaeda in the past several months....The officials use words such as `magnet´ and `super magnet´ to describe the attraction that Iraq has for al Qaeda and other `jihadists.´"[2]

The more fanatic the U.S. war on terror becomes, the more intense the terrorist response will be. A research company based in London, World Markets Research Center, released a study showing the U.S. as a top target for terror attack, even some years after the U.S. war on terror.[3] After all, one can simply look at the recurrent conflicts between Israel and the Arab states in the Middle East and realize how futile Israel has been in fighting Arab terrorism without addressing the very injustice it has inflicted on its neighbors for the last few decades, if not longer. And the same logic also holds for the reverse situation, that is, about the impotent Arab

struggle against Israel's state terrorism.

So, when the fanatic reactions on both sides meet, the result is hardly less than a protracted bloodshed for humanity. To fight the war on terror by terror is equally terrifying. But this is not the end of the matter yet.

**The Uphill Battle for Civil Liberties**

And the answer to the second question lies in a sober understanding that the fanatic intensity of the U.S. war on terror, as already explained (and also not repeated here) in Ch.4 of *The Future of Capitalism and Democracy*, also facilitates a tighter control of society and culture towards the state of civil unfreedom, which is quite ironic in a way, since the war on terror is supposed to promote freedom, among other things. In this sense, terrorism can be eradicated with an extremely high price—a police state of unfreedom. The war on terror is also a war on freedom.

Civil liberties very easily become the first casualties. Any views and acts which show some sign of being critical to the administration on the war on terror are subject to potential legal and personal persecution.

In "The Rise of the `New´ Far Right Foreign Policy," I already pointed out that "[i]n the last two years, many of Middle Eastern ethnic descent are the primary victims, as are those who show sympathetic support of their views. In the parlance of the administration, anyone who vocally disagrees with the war efforts and openly criticize the administration can be treated as, `giving comfort to the enemy´ and can be subject to legal persecution. The oppressive power of this political correctness can be pervasive."[4]

This atmosphere of tightening civil unfreedom is especially protracted by the Department of Justice under the leadership of John Ashcroft. Fox Butterfield, for instance, reported that "[c]riminal experts say they have become increasingly concerned that the Justice Department under Attorney General John Ashcroft is moving to exert political control over previously independent agencies..."[5] It is no wonder that "the American Civil Liberties Union sent a letter to him in 2001 about this concern. Even the Amnesty International, in its annual (2003) report, criticized the U.S. as violating human rights, undermining international law, and endangering world peace."[4]

The achievement of getting rid of terrorism can have an outrageously expensive price to pay: the reduction of society and culture into a police state, such that terrorism could not possibly function in it. For instance, North Korea, ranked 186th out of 186 countries in the study by the World Markets Research Center for the likelihood of a country being the target for terror attack, is considered least likely for terrorists to function there, because of its awesome police state.[3]

I already documented in Chapter 4 of my recent book afore-cited and therefore do not repeat here, about other cases of legal and personal persecution against individuals with politically incorrect views and actions towards the administration

on the war on terror. It suffices to add, however, that, in this troublesome time of ours, anyone who is thus politically incorrect is vulnerable to being treated and persecuted as a "terrorist," just as human history has shown countless chapters of similar witch hunts (e.g., against the heretics, the infidels, the pagans, the gentiles, the witches, the counter-revolutionaries, the Communists, and the like).

The war on terror, in the end, is also a war on freedom.

**Conclusion**

Individual terrorism exists for some good reasons, be they psychological (for revenge in relation to anger), societal (for equity in relation to inequality) and cultural (for rechantment in relaton to identity), as a countervailing expression against global hegemony.

Until the fundamental roots of injustice in state-terrorism and state-sponsored terrorism commmitted by the Same against the Others are substantially addressed, individual terrorism is here to stay. To call the individual terrorists "evil," "haters of freedom," or comparable derogatory names, as Bush and others often did, is as much ignorant as self-defeating, and the end result is the continued vicious cycle of human suffering, as it has since the beginning of human civilization.

The main point to remember here is two-fold, firstly, that individual terrorism exists as a countervailing expression against global hegemony (as in state terrorism and state-sponsored terrorism), and secondly, that the price to get rid of it is a police state. In both cases, there is no freedom without unfreedom (as already explained in Chapter 5 of *The Future of Human Civilization* and elaborated further in *The Future of Capitalism and Democracy*). And this consitutes a most fundamental civilizational dilemma in our interesting time.

## BIBLIOGRAPHY

[1].William Blum. 2003. "Myth and Denial in the War on Terrorism." *YellowTimes.org* (Sunday, August 17). <http://www.yellowtimes.org/article.php?sid=1529&mode=thread&order=0>.

[2].*CNN.com*. 2003. "Analysts: Iraq a `magnet´ for al Qaeda" (Tuesday, August 19). <http://www.cnn.com/sprj.irq.al.qaeda.magnet/index.html>.

[3].Don Van Natta. 2003. "Report Calls US a Top Target for Terror Attack within a Year." *The New York Times* (Sunday, August 17). <http://www.nytimes.com/2003/08/17/international/worldspecial2/17TERR.html>.

[4].Peter Baofu. 2003. "The Rise of the `New´ Far Right ForeignPolicy." *The Vested Owl* (July 01). <http://www.vestedowl.com/peter_baofu.htm>.

[5].Fox Butterfield. 2002. "Some Experts Fear Political Influence on Crime Data Agencies." *The New York Times* (Sunday, Sept.22).

# FRANK'IN "YENİDEN DOĞU"SU ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

**Konuralp ERCİLASUN***

## SOME REMARKS ON THE *REORIENT*

**Summary**

This article deals with Andre Gunder Frank's book named *ReORIENT: Global Economy in Asian Age*. After a brief introduction of the contents of the book, Frank's new view-points are discussed in detail. During this discussion Frank's arguments on World history are compared with the regional studies, such as Central Asian and Chinese studies. At the end, some comments are made on Frank's new approach to the 16th-19th centuries World history which can be summarized as a non-West-centered (indeed Chinese-centered) macro-history.

Andre Gunder Frank'ın *ReORIENT: Global Economy in Asian Age* (Berkeley/ LA/London: University of California Press, 1998) adlı 1500-1800 yılları arasında dünya tarihi ve ekonomisini incelediği eseri, basıldıktan sonra büyük yankı uyandırmış ve takip eden yıllarda birçok tanıtım yazısına ve tartışmalara konu olmuştur. Bugüne kadar ABD, Hindistan, Nepal, Çin, Japonya, İngiltere, Fransa, İspanya, Almanya, Yugoslavya ve Hollanda'da eser üzerine tanıtımlar yapılmıştır.[1] Eserin önemli bir yer ayırdığı Türkiye ve Orta Asya'da da bir tanıtım ve tenkidinin yapılması uygun olacaktır. Bu yazıyla söz konusu ihtiyaca cevap vermeye çalışılmıştır.

Eserin içeriğine kısaca bir bakış atmak gerekirse Frank'ın daha Önsöz'den itibaren Avrupa merkezli tarih anlayışının yanlışlarını ve eksikliklerini sıralamaya başladığı görülür. "Avrupa Merkezli Sosyal Teoriye Karşı Gerçek Dünya Tarihine Giriş" başlıklı Birinci Bölümde, Avrupa merkezli tarih anlayışına karşı küresel bir tarih anlayışı oluşturulmaya çalışılır. İkinci Bölüm, "Küresel Ticaret Dönme Dolabı 1400-1800" başlığı taşımaktadır. Bu bölümde dünya on büyük ekonomik

* Yard. Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

[1] Andre Gunder Frank hakkında geniş bir bilgi içeren resmî bir internet sitesi bulunmaktadır. Bu sitede Frank'ın hayatı, görüşleri ve eserleri ile bilgilere ulaşmak mümkündür. Frank'ın yazımıza konu olan kitabının tanıtım ve tenkit yazılarının künyeleri de bu sitede bir liste halinde verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için: http://www.rrojasdatabank.org/agfrank/ ve http://www.rrojasdatabank.org/agfrank/reorient.html

bölgeye bölünerek bu bölgelerin birbirleriyle olan ilişkileri incelenmiştir. Bu bölgeler Amerika kıtası, Afrika, Avrupa, Batı Asya, Hindistan ve Hint Okyanusu (Güney Asya), Güney Doğu Asya, Japonya, Çin, Orta Asya ve Rusya ile Baltık bölgeleridir. Bölümün sonunda ise Çin'i merkeze alan bir dünya ekonomisinin özeti yapılmıştır. "Para Dünyada Döner ve Dünyayı Döndürür" başlıklı Üçüncü Bölüm, parayı bir ürün gibi ele alarak bu ürünün dünyadaki akışını incelemektedir. Dördüncü Bölüm, "Küresel Ekonomi: Karşılaştırmalar ve İlişkiler" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, dünyanın ekonomik bölgeleri, nüfus, üretim, verimlilik, gelir, ticaret, bilim, teknoloji, ekonomik ve mali kurumlar açısından birbirleriyle karşılaştırılmakta ve bu karşılaştırma sırasında özellikle Avrupa-Asya arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. "Yatay Bütünleşmeci Makro Tarih" adlı Beşinci Bölümde, yazar, dünyadaki benzer olayların eşzamanlılığının bir tesadüf olmadığını vurguladıktan sonra yatay bütünleşmeci makro tarih adını verdiği bir tarih yaklaşımını oluşturmaya çalışmıştır. Altıncı Bölüm, "Batı Niye Kazandı (Geçici Olarak)?" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, Batının yükselmesiyle birlikte Doğunun gerilediği fikrine karşı Doğunun gerilemesiyle Batının yükselme imkânını yakaladığı tezi savunulmuştur. Son bölüm olan "Tarihî Sonuçlar ve Teorik Anlamlar" başlıklı Yedinci Bölüm, yazarın eser boyunca savunduğu fikirleri belli bir sistem dahilinde işlediği ve genel bir teoriye ulaşmaya çalıştığı bir sonuç niteliğindedir.[2]

Eser, 1500'den beri bir dünya ekonomik sistemi varlığına, bu sistemde dünya çapında bir iş bölümü ve çok taraflı ticaret bulunduğu tezine dayanmaktadır. Bu ekonominin, kökleri Afro-Avrasya'nın bin yıl öncesine dayanan, kendi sistemli karakteri ve dinamiği vardır. Bu yapı ve dinamik, Haçlı seferlerinden itibaren Avrupalıları, ekonomik olarak dominant olan Asya ile daha fazla bağlantı aramaya motive etmiştir (s. 52-53).

İncelemenin temel noktası dünya tarihine Avrupa merkezli bakışı eleştirmesi ve onu yıkmaya çalışmasıdır. Frank'a göre Avrupa, sadece kendisinin temas ettiği yerleri temas ettiği zamandan itibaren tarihine dahil etmiş ve bu tarih 19. yüzyıldan itibaren dünya tarihi haline gelmiştir.

Frank'ın ileri sürdüğü 19. yüzyıl ortasında Avrupalıların Avrupa merkezli bir tarih yazdığı iddiası (s. 117) temelde kabul edilebilir bir görüştür. Çünkü, toplumlar kendileri ile ilişkide bulunan diğerleri hakkında tabii olarak daha fazla kayıt tutmuşlar, bilmedikleri toplumları ise haliyle kaydetmemişlerdir. Bugünün tarihçisi ise yazılı belgelere, yani kayıtlara bakınca belgenin daha çok olduğu yerin daha önemli olduğu yanılgısına düşmektedir. Yeni ve Yakın Çağlarda Avrupalılar daha çok kayıt tuttuklarından haliyle kendileri ve ilişkide bulundukları toplumlar daha önemli gibi görünmeye başlamıştır. Frank, bu durumu fark etmiş ve araştırmasının

[2] Eserin biraz daha ayrıntılı bir özeti, her bir bölüm hakkında ayrı ayrı kısa bilgilerin verildiği, bir önceki dipnotta sözü edilen internet sayfalarında bulunmaktadır. Bu tenkit yazısının devamında ise eserin önemli kısımları yorumlanarak ayrıntılarıyla nakledileceğinden dolayı burada eserle ilgili çok kısa ve yorumsuz bir özet verilmiştir.

Güney Doğu Asya'yı anlatan bölümünde bu konuya dikkat çekmiştir. Bu bölümde Güney Doğu Asya'yı kıta ve adalar olarak ikiye bölen Frank önce adaları incelemiştir. Adalara öncelik vermesinin sebebi ise kendi belirttiği üzere adalar bölgesinin kıtadan, deniz ticaretinin de kara ticaretinden önemli olması değildir; sadece adalar bölgesi hakkında kaynağın daha çok olması onu bu önceliği vermeye itmiştir (s. 101). Kaynağın daha çok olmasının sebebi ise o devirde bölgede bulunan Avrupalı tüccar ve seyyahların kendilerini ilgilendiren kısımları kaydedip anlatması, kendilerini ilgilendirmeyenleri ise bilmemesi veya önem verip kaydetmemesidir. Bu durumda bir bölge hakkında kaynağın diğer bölgeden çok olması onun daha önemli olduğunu göstermemekte, sadece kaynağı bırakanlarla daha yakın ilişkide olduğunu göstermektedir. Bu şekilde Frank, kaynakların tuzağına düşmemiştir.

Bugün dünya tarihinde genel olarak Yeni Çağ'ın başlangıcıyla birlikte Avrupa'daki ekonomik gelişmelerin dünyayı yönlendirdiği ön kabulü bulunmaktadır. Halbuki, Frank'ın ortaya koyduğuna göre, Asya, dünya ekonomisindeki dominantlığını 1800'e kadar sürdürür. Hatta, en az 1750'ye kadar Asya'da üretim, ticaret ve nüfus Avrupa'dan hızlı büyümüştür (s. 53). 1750 gibi geç bir tarihte bile dünya nüfusunun % 66'sından azını teşkil eden Asya'nın üretimi, dünya GSMH'sinin % 80'i idi (s. 164). Bunların yanında Avrupa'nın Asya'ya karşı ticaret açığı vardı ve bunu fazla bir şey vermeden elde ettiği Amerika ile Afrika altın ve gümüşüyle kapatıyordu. Avrupa'dan dışarıya altın ve gümüş akışı, Avrupa'nın bütün ihracatının 2/3'ünü oluşturuyordu (s. 74). Asya'da bu şekilde paranın artması Avrupa'daki kadar fiyat artışına yol açmadı. Bunun yerine Asya'da üretim ve satış arttı, hatta paranın dolaşım hızı da artarak ekonominin ticarîleşmesine yol açtı. Asya'da nüfus Avrupa'dan hızlı artarken, fiyatlar Avrupa'dan daha yavaş arttı. Dolayısıyla, Amerika ve Japonya'dan gelen para Asya'da üretim ve nüfusu Avrupa'dakinden daha çok arttırmış oldu (s. 157-158). 19. yüzyıl başlarına gelindiğinde ise Asya ile Avrupa-Amerika arasındaki üretim oranları halâ 80:20 idi (s. 172). Frank, 1500-1800 arası Asya'nın Avrupa'dan daha hızlı büyüdüğünü ileri sürdüğüne göre incelenen dönemin başları (1400'ler) ve ortalarında (1600'ler) bu oranın kaç olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu dönemde Asya'da üretimin daha hızlı arttığı kabul edildiğine göre daha önceleri bu oranın Avrupa'nın daha lehine olması gerekmektedir. Ancak, Frank, araştırmasında bu karşılaştırmayı yapmamıştır.

Frank'ın naklettiği araştırıcılardan Chaudhuri, Ashin Das Gupta ve M.N. Pearson, Sinnapah Arasaratnam, Tapan Raychaudhuri ve İrfan Habib de Asya ticaretinin gelişmiş olduğunu Avrupalıların buna sadece küçük bir oyuncu olarak girdiğini söyler (s. 178-179).[3] Bunun yanında, Avrupa'nın Asya'ya sızması (Afrika

[3] Bu tenkit yazısında Andre Gunder Frank'ın başka araştırmalardan naklettiği bilgiler de gerektiğinde aktarılmış ve kolaylık olması açısından bu araştırıcıların eserlerinin tam künyeleri de verilmiştir. K. N. Chaudhuri, *The Trading World of Asia and the English East India Company 1660-1760*, Cambridge 1978. Ashin Das Gupta ve M. N. Pearson, *India and the Indian Ocean 1500-1800*, Calcutta: Oxford University Press, 1987. Sinnapah Arasaratnam, *Merchants, Companies and the*

ve Amerika'dan farklı olarak) uzun süre sadece kıyılarla sınırlı kalmıştır. Bunun bir sebebi Avrupa'nın Asya kıta içine girmek için askerî açıdan yetersiz oluşu, diğer bir sebebi de Asyalı ekonomilerin gücüdür (s. 197). Ayrıca, araştırmada belirtildiğine göre, Asya – Avrupa ticareti, Asya içi ticaretin yanında önemsizdi. Meselâ, İngiliz Doğu Hint Şirketi, Asya – Avrupa ticaretinden istediği kârı sağlayamadığı için Asya içi ülkeler arası ticarete girmişti (s. 74-75). Portekizlilerin ticarî kazancının % 80'i Asyalılar arasındaki ticarî aracılığına, % 20'si ise Asya – Avrupa ticaretine dayanmaktaydı (s. 180).

Ancak bu Avrupa merkezliliği yıkma çabası araştırıcının da değerlendirmelerini etkilemiştir. Asya'nın ekonomik önemini anlatırken Avrupa'nın Asya'ya muhtaç olduğunu, Asya'nın ise kaynak ve nüfus zenginliğinden dolayı Avrupa'ya ihtiyacı olmadığını, bu yüzden Avrupa'nın Asya ile ticaret yapmak istediğini vurgulamaktadır. Avrupa'nın dışa bağımlılığını belirtmek için yazar, 1400-1800 arası Avrupa'nın kıtalar arası ticaretinin kıta içi ticaretinden daha büyük bir hacmi olduğunu söylemiş ve özellikle Çin ve Hindistan için durumun bunun tersi olduğunu belirtmiştir (s. 62). Halbuki Steensgaard'ın (1987) Asya – Avrupa ticaretinin Asya içi ticaretten önemli olduğu fikrine karşı çıkarken ise Avrupa gemilerinin çoğunun Baltık ve Akdeniz ticareti ile uğraştığını, çok azının Hindistan gibi uzak yerlere gittiğini söylemektedir (s. 182).[4] Frank, bu karşı çıkışında Avrupa içi ticaretin de Baltık ve Akdeniz yoluyla kıtalar arası ticaretten daha gelişmiş olduğunu ortaya koymuştur. Bu durumda, Asya'nın önemi anlatılırken Asya içi ticaret değer kazanmakta, ancak Avrupa'nın önemsizliğini vurgulamak için Avrupa içi ticaret göz ardı edilmiş olmaktadır.

Avrupa merkezliliğe eleştirinin diğer bir noktası kara ticareti ile deniz ticaretinin karşılaştırılmasıdır.

Kervan ticareti 1800'e kadar deniz ticareti kadar önemliydi ve onun tamamlayıcısıydı (s. 63). Onun rakibi değildi (s. 66). 1503'te Batı Asya yoluyla yapılan ve Asyalıların elinde olan baharatın kara ticareti, Portekizlilerin Ümit Burnu yoluyla denizden yaptıkları baharat ticaretinden 16 kat fazla idi. 1585'te Kızıldeniz'den yapılan baharat ticareti Ümit Burnundan yapılandan 4 kat fazla idi (s. 179). Hindistan – Orta Asya arasında her birinin 100-150 kg yük taşıdığı 10.000-20.000 öküzlük kervanlar normaldi ve 40.000 öküzlüğe kadar kervanlar da görülmemiş değildi. Kervanlarda ayrıca bin veya daha fazla 10-12 öküz tarafından çekilen kağnılar da olurdu. Birer gün arayla dizilmiş kervansaraylar 10.000 kişiyi ve hayvanlarını ağırlayabilirdi (s. 182-183). Rossabi ve Steensgaard kervan ticaretinin deniz ticareti tarafından saf dışı bırakılmadığını söylemekte ve bunun önemli bir sebebi-

---

*Commerce of the Coromandel Coast 1650-1740*, Delhi: Oxford University Press, 1986. Tapan Raychaudhuri ve Irfan Habib (editörler), *The Cambridge Economic History of India, vol. I, c. 1200-1757*, Cambridge, 1982.

[4] Niels Steensgaard, "The Indian Ocean Network and the Emerging World Economy (c. 1550 to 1750)", *The Indian Ocean: Explorations in History, Commerce, and Politics, S. Chandra (editör)*, Yeni Delhi: Sage, 1987, 125-150.

nin Afrika çevresinden dolaşan ticaretin masrafının yüksek oluşu ve bunun fiyatlara yansıtılamayışı olduğunu belirtmektedirler (s. 119).[5] Fletcher da kara ticaretinin deniz ticareti tarafından saf dışı bırakıldığı fikrine karşı çıkmaktadır (s. 120).[6]

Frank, bu şekilde ticarette kara ticareti ile deniz ticaretinin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu söylemekte ve 16. yüzyılda kıtalar arası kara ticaretinin, kıtalar arası deniz ticaretinden fazla olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Afrika ve Asya'daki kara ticareti, deniz ticaretinin gelişmesiyle darbe yememiş, aksine artmıştır (s. 72). Ancak burada, o devirdeki kara ticaretinin daha önceki devirlere göre arttığı düşünülerek bu değerlendirme yapılmıştır. Halbuki, esas dikkat edilmesi gereken kara ticareti ile deniz ticaretinin dünya ticaretindeki payları olmalıdır. 1500-1800 devresinde kıtalar arası kara ticareti önceye göre ne kadar artmış olursa olsun, eğer bu devrede dünya ticaret hacminde tuttuğu oran bir düşüş varsa, bu oran kıtalar arası deniz ticaretine göre fazla da olsa, bu kara ticaretinin geliştiğini değil, gerilediğini gösterecektir. Ancak, Frank bu yatay karşılaştırmayı yapmamış, sadece kara ticaretinin kendi içinde dikey artışını göz önüne almıştır.

Araştırıcının üzerinde durduğu diğer bir konu, Yeni ve Yakın Çağlarda Avrupa'da gerçekleşip Asya'da gerçekleşmeyen teknolojik ilerlemedir. Araştırıcı bunu, kaynakların kullanım durumuyla açıklamaya çalışmaktadır.

Söz konusu dönemde Çin'de kaynak kıtlığı ve nüfus fazlası vardır. Bu durum, kaynakların pahalı, işgücünün de ucuz olması sonucunu doğurmaktadır. Teknolojik gelişme olsa daha çok kaynağa ihtiyaç duyulacaktır. Halbuki ucuz ve yoğun işgücü zaten kaynakları çok kullanmaktadır (s. 302). Asya'da üretim ve nüfus artışı kaynaklar üzerinde baskı yaratmış, ekonomide ve toplumda ayrışma olmuş, gelir dağılımı gittikçe dengesizleşmiştir (s. 305). Diğer yandan, Asya'daki ücretler Avrupa ve Amerika'daki ücretlerden düşüktü. Bu da Avrupa ürünlerinin rekabet gücünü azaltıyordu (s. 307-308). 1750'den sonra ise nüfus artış hızı Avrupa'da yükselmiş, Asya'da düşmüştür. Bu hızın en fazla yükseldiği yer Doğu Avrupa ve Rusya'dır. Bu bölgelerin sanayileşmesi ise Batı Avrupa'dan daha yavaştır. Bu da, nüfus artışının sanayinin daha fazla çocuk iş gücüne ihtiyacı olmasından dolayı olduğu tezini çürütmektedir (s. 310-311). Boserup'a göre 18. yüzyılın ikinci yarısından önce Avrupa'daki nüfus-toprak oranı teknolojik gelişmeye ihtiyaç duymuyordu (s. 311).[7] Demek ki, Asya'daki nüfus yoğunluğu, verimlilik, kaynakların kıtlığı ve rekabet gücü gibi unsurlar bir teknolojik gelişme ihtiyacı doğurmamaktadır. Avrupa'da ise 1750'den itibaren nüfus yoğunluğu, Asya'yla rekabet

---

[5] Moris Rossabi, *China and Inner Asia: From 1368 to the Present Day*, London: Thames & Hudson, 1975. Moris Rossabi, "The 'Decline' of the Central Asian Caravan Trade", *The Rise of Merchant Empires*, James D. Tracy (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Niels Steensgaard, *Carracks, Caravans and Companies: The Structural Crisis in the European-Asian Trade in the Early 17th Century*, Kopenhag: Studentlitteratur, 1972.

[6] Joseph Fletcher, "China and Central Asia 1368-1884", *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, John K. Fairbank (ed.), Cambridge, 1968.

[7] Ester Boserup, *Population and Technological Change: A Study of Long-Term Trends*, University of Chicago Pres, 1981.

edebilmek için farklı yollar aranmasına yol açmış, bu da teknolojik gelişmeyi doğurmuştur.

Frank, dünyayı Amerika, Avrupa, Afrika, Batı Asya, Güney Asya, Güney Doğu Asya, Doğu Asya, Orta Asya ve Rusya ekonomik sistemlerine ayırarak bu sistemleri tek tek diğer bölgelerle olan ekonomik ilişkilerine ve ticaret açıklarına göre incelemektedir. Bu incelemeye göre çoğunlukla her hangi bir bölge kendi doğusundaki bölge ile ticaretinde açık verirken bunu batısındakinden kapatmaktadır. Meselâ, Batı Asya'nın Güney, Güney Doğu, Doğu ve belki de Orta Asya ile ticaret açığı, Avrupa ticaretinde ise fazlası bulunmaktaydı (s. 83-84). Buna göre yazar, genel ticarette açık veren üç ana bölgeyi tespit etmiştir: Amerika, Afrika ve Avrupa. Frank, bunlara bir de Doğu Asya'daki Japonya'yı katmıştır. Bunlardan Amerika ve Japonya gümüş para ile, Afrika altın ve köle ile, Avrupa ise kıtalar arası (Afrika – Amerika, Amerika – Asya, vb) ticarette ve Asya içi ticarette aracı rolü oynamakla açığını kapatmaktaydı (s. 126-127). Bu karşılaştırmada Asya'daki bölgelerin her birinin söz konusu edilen dönemde ekonomik olarak tek tek Avrupa'dan üstün olduğu vurgulanmaktadır. Ancak bunlardan bir tek Orta Asya'nın ekonomik durumunun Avrupa'dan üstün olup olmadığı belirsiz kalmıştır.

Frank'ın bölgeler arası karşılaştırmasından ortaya çıktığına göre dünyada en önemli bölge olarak Çin merkezli Doğu Asya görülmektedir. Asya'daki diğer bölgeler ise önem sırasına göre şöyle sıralanmaktadır: Hindistan merkezli Güney Asya, Güney Doğu Asya, Batı Asya, Orta Asya. Frank'ın diğer bir girişimi de dünyanın merkezine yoğunlaşmış gittikçe büyüyen daireler çizmektir: En iç daire Yangzi Vadisi ile Güney Çin; ikincisi Çin'in tamamıdır. Üçüncü daire Doğu Asya (Çin, Orta Asya'nın bir kısmı, Kore, Japonya, Güney Doğu Asya) olup, yazar bu dairenin belki de Güney Asya'yı da içine aldığını belirtmektedir. Sonraki daire Batı Asya, Doğu Afrika ve Orta Asya'yı içine alan Asya veya Afro-Asya dairesidir. Avrupa ve Amerika ise bir dış dairede sisteme dahil olur (s. 129-130).

Frank'a göre dünya ekonomik sistemi Çin merkezli idi. Kristof Kolomb'dan Adam Smith'e kadar bir çok Avrupalı bunu bilmekteydi. Ancak, 19. yüzyıl ortasında Avrupalılar, Avrupa merkezli bir tarih yazmıştır. Çin merkezli iddiasının dayanağını, Çin'de gümüşe aşırı talep ile bu talebi karşılayabilecek büyüklükte üretim olması ve bunların müşterisinin bulunması oluşturmaktadır. Bu şekilde Çin, dünya gümüşünün gittiği yer olmaktaydı (s. 117). Frank, dünya ticaretinde altın ve gümüş akışını takip ederek bu akışın Amerika'dan Avrupa'ya, buradan Asya'ya ve sonunda da Çin'e doğru olduğunu bulmuştur. Bundan da tersine bir mal akışı olduğu sonucu çıkmaktadır (s. 66-67, 111). O devirde özellikle dünya para standardı haline gelen gümüşün Çin'e akışının dünya gümüş üretiminin dörtte biri ile yarısı arasında olduğunu belirtmekte ve en düşük olan dörtte bir alınsa bile bunun dünyadaki en büyük pay olduğunu söylemektedir (s. 149).

1500-1800 arası dünya ekonomik sistemi aslında araştırıcıya göre yeni bir şey değil, eskinin devamıdır. Frank, önceki çalışmalarında her bir devresi 500 yıllık olan bir dünya ekonomisi döngüsü olduğunu iddia etmiş ve bunu M.Ö. 3000 ile

M.S. 1450 yılları arasında incelemiştir.[8] Buna göre 500 yıllık bir devre, her biri iki veya üç asır süren dünya ekonomisinin genişleme ve daralma dönemlerinden oluşmaktadır. Dünya ekonomisinin genişlediği döneme A, daraldığı döneme de B dönemleri adı verilmiştir (s. 36). Bu araştırmasında da bu döngünün modern zamanda devam edip etmediği üzerinde durulmaktadır.

Genişlemeci A devresi ve daralmacı B devresinden her biri iki – üç yüz yıl arası sürmektedir:

1000/1050 – 1250/1300 A devresi,

1200/1250 – 1400/1450 B devresi (260-261).

1400/1450'den en az 1750'ye kadar A devresi (s. 262).

1400'den itibaren Hindistan, Güney Doğu Asya ve muhtemelen Çin'de genişleme başlamaktadır. Genişlemenin marjinal noktaları ise Venedik, Ceneviz ve İspanya'dadır (s. 261).

18. yüzyılın sonlarından itibaren Asya'da B devresinin başlangıcı vardır. Osmanlı, Babür, Safevî, Çing (Ch'ing), hatta Avrupa'daki Habsburglar düşer. Asya'da başlayan bu B devresi Avrupa'nın genişlemesine hizmet eder (s. 264). Düşüş belki de önce İran, sonra Hindistan'da 18. yüzyılın ikinci yarısında tekstilde rekabet gücünün kaybolması ve gümüş akışının tersine dönmesiyle başlar (s. 267).

Osmanlı ekonomik genişlemesi 17. yüzyılın sonunda zirveye çıkar. 18. yüzyılın ilk yarısında ise izafi bir zayıflık başlar (s. 271-272). 19. yüzyıl, Osmanlı ekonomisi için tam bir duraklama ve izafi bir düşüştür. Avrupa ile ticaret azalır. Kuzey Amerika'nın ucuz pamuğu Anadolu'da üretilenin yerine geçer. Karaip kahvesi, Arap kahvesinin yerini alır. İç pazara Karaip şekeri hakim olur. Bütün bunlar kölelerin ürünleridir (s. 272).

Frank'ın Bosworth'un şehirleşme incelemesinden naklettiğine göre Doğu Asya ile Avrupa'nın şehirleşme oranları 1825'te çakışır.[9] 1850'de Londra dünyanın en büyük şehri pozisyonunu Pekin'den alır. Murphey de Asya'nın düşüşü ile Avrupa'nın yükseliş eğrilerini 1815'te çakıştırır (s. 262).[10] Buna göre yazarın gelmek istediği noktanın şu olması gerekir: 18. yüzyıl sonlarında Asya'da başlayan B devresi Avrupa'nın genişlemesine yol açmıştır. Ancak ekonomi küresel olduğu için Asya'nın daralması, sonunda Avrupa'yı de etkileyecek ve bütün dünyada B devresi yaşanacaktır. Ancak Asya'nın daralması ve düşüşü ile Avrupa'nın yükselişi başlamakta ve bunun bugün için Avrupa'da bir düşüşe dönüştüğü görülmemektedir. A ve B döngülerinin son geldiği bu durum Frank'ta da sorular uyandırmakta, ancak o, bunların cevabını vermemektedir:

19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısı Asya'nın B devresi. Asya merkez olduğu-

[8] A. G. Frank ve B. K. Gills (ed.), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, Londra ve New York: Routledge, 1993.

[9] Andrew Bosworth, "World Cities and World Economic Cycles", *Civilizations and World Systems Studying World Historical Change*, Stephen K. Sanderson (ed.), Walnut Creek, Calif.: Altamira, 1995.

[10] Rhoades Murphey, *The Outsiders: Western Experience in India and China*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977.

na göre bu, dünyanın da mı B devresidir? O zaman Batının bu devrede her yönden ilerlemesi nasıl açıklanır? İki yüz yıllık bu devre Batı için daha önce Asya'nın yaşadığı 250-300 yıllık A devresinin bir devamı mıdır? Şimdi doğudaki (Doğu Asya) hareketlenme Batı'nın iki yüz yıllık A devresinin merkezinin tekrar doğuya geçişi midir? O zaman dünyada birbirini takip eden bir kaç A devresiyle karşılaşıyoruz ve B devresini bulamıyoruz. Öyleyse bütün dünyanın daraldığı B devresine ne oldu? Uzun döngü nereye gitti? (350). Araştırıcı buradaki açmazı fark etmiş, ancak bu kitapta henüz cevabı bulabilmiş değildir. Eserinde 19. yüzyıl için de araştırmalarının sürdüğünden bahseden Frank, muhtemelen bu araştırmalarında bu cevapları da bulmaya çalışmaktadır.[11]

Frank'ın bu şekilde bir dünya ekonomik sistemi incelemesi için daha çok baş vurduğu eserler ve girişte yaptığı tartışmalara bakıldığında tartışmaları yapanlar ve bunların tarihlendirilmesi açısından şöyle bir durum görülür: Wallerstein – 1974, 1980, 1989; Frank – 1978; Braudel – 1979, 1992; Wolf – 1982; Abu-Lughod – 1989; Glover – 1991; Blaut – 1993; Sanderson – 1995; Modelski-Thompson – 1996; Chase-Dunn ve Hall – 1997.[12] Frank, bunlardan Braudel ve Wallerstein'ı Avrupa merkezli bulmaktadır (s. xv-xvi). Bu dünya sistemi bibliyografyasına göz atıldığında tarih, ekonomi ve sosyolojiye bir dünya sistemi açısından bakılarak

[11] 1929 yılında doğan Andre Gunder Frank, 23 Nisan 2005 tarihinde 76 yaşında hayata gözlerini yummuştur. Çok aktif bir bilimsel hayatı ve yayın geçmişi olan Frank'ın öldüğü tarihte hâlâ baskıda olan birçok çalışması bulunmaktaydı. Bunlar arasında geçen "ReOrient World History, Social Theory, and the 19th Century" (Samir Das Gupta ve Jay Weinstein (editörler), *The Discourse of Applied Sociology*, Yeni Delhi, baskıda) adlı makalesi burada sözü edilen araştırmalarının bir sonucu olabilir. Bu kitap bugün için hâlâ çıkmamıştır. Diğer yandan Frank'ın 19. yüzyıl üzerine yaptığı çalışmaların taslakları birinci dipnotta sözü edilen sitede http://rrojasdatabank.org/agfrank/reorient_19c.wpd ve http://rrojasdatabank.org/agfrank/reorient_19c.doc adreslerine konmuştur.

[12] Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Books, 1974. Immanuel Wallerstein, *Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy, 1600-1750*, Academic Books, 1980. Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System III The Second Era of the Great Expansion of the Capitalist World Economy 1730-1840s*, Academic Books, 1989. Andre Gunder Frank, *World Accumulation 1492-1789*, New York ve Londra: Monthly Review Press ve Macmillan Press, 1978. Andre Gunder Frank, *Dependent Accumulation and Underdevelopment*, New York ve Londra: Monthly Review Press ve Macmillan Press, 1978. Fernand Braudel, *The Structure of Everyday Life: Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, Cilt I, University of California Press, 1979. Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, Cilt 2, University of California Press, 1992. Fernand Braudel, *The Perspective of the World: Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, Cilt 3, University of California Press, 1992. Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History*, University of California Press, 1982. Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, New York: Oxford University Press, 1989. Ian Glover, "The Southern Silk Road: Archaeological Evidence for Early Trade Between India and Southeast Asia", *UNESCO Silk Roads Maritime Route Seminar*, Bangkok, 1991. J. M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press 1993. Stephen K. Sanderson (editör), *Civilizations and World Systems Studying World Historical Change*, Walnut Creek, Calif.: Altamira, 1995. George Modelski ve William R. Thompson, *Leading Sectors and World Powers: The Coevolution of Global Economics and Politics*, University of South Carolina Press, 1996. Christopher Chase-Dunn ve Thomas D. Hall, *Rise and Demise: Comparing World-Systems*, Westview Press, 1997.

yaklaşılmasının 1989'dan sonra arttığı görülmektedir. Bilindiği gibi, bu tarihten itibaren iki kutuplu dünya sistemi yıkılmış ve "yeni dünya düzeni" ile birlikte "küreselleşme" gibi temeli tek bir dünya sistemi anlayışına dayanan kavramlar sıkça duyulur ve tartışılır olmuştur. Bu durum, İsenbike Togan'ın, tarihçilerin dünyanın mevcut durumundan etkilenip tarihe bu etkiler altında baktığı düşüncesini doğrulamaktadır.[13]

Araştırmada, dünya ekonomik sistemi bir bütün halinde incelenirken bir yerde olan krizin, özellikle bu yer merkezse, bütün dünyayı etkilediği belirtilmektedir. Frank, buna göre 1250-1450 krizi ile 17. yüzyıl krizlerini incelemiştir:

Wallerstein 1250-1450 arası Avrupa'daki çöküşü incelemiş, Braudel de aynını tespit etmiştir. Janet Abu-Lughod ile Barry Gills ve Frank ise aynı çöküşün bütün Afro-Avrasya'da olduğunu vurgulamaktadırlar.[14] Chaudhuri de 1220'lerden 1350'lere kadar Asya'nın bir çok toplumunun krizde olduğunu söylemektedir (s. 228-229).[15] 1250-1450 arası Çingiz'in fetihlerinin gerçekleştiği dönemdir. 1260'ta Kuzey Çin'in fethi tamamlanır. 1240'lardan itibaren Anadolu ve Deşt-i Kıpçak'tan Karakurum'a kadar düzenli bir sistem vardır. Bu durum en aşağı 1320'lere, Çağatay hanlığındaki *hanbaziliğe* kadar devam etmiş olmalıdır.[16] Söz konusu bölgenin tam ortasına denk gelen kısmındaki bu siyasî karışıklıktan sonra 1360'ta Temür'le yine bir düzen olmuş, etraftaki devletler büyük bir sarsıntıya uğramasına veya yıkılmasına rağmen Urallar ve Anadolu'dan Kuzey Hindistan'a kadar yine tek bir sistem oluşturulmuştu. Bu durumlara hayranlıklarını Marko Polo da, Klavijo da yazmıştır. Dolayısıyla 1240'lardan 1320'lere ve 1360'tan en aşağı 1400'lerin başına kadar Asya'nın büyük kısmında tek sistemler vardır. Bu durum sözü edilen araştırıcıların 1250-1450 ve Chaudhuri'nin 1220-1350 krizleriyle ters düşüyor gibi görünmektedir.

Ayrıca bu döneme denk gelen 13. yüzyılda Java'nın dünyanın en zengin yeri olduğu, Moğolların bu zenginliği sömürmeye çalıştığı, ama beceremedikleri de belirtilmektedir (s. 93). 13. yüzyıl Moğolların dünya sistemini kurduğu devredir ve bu devrede en zengin yer olarak kendi dışlarındaki bir yerin belirtilmesi de ilgi çekicidir.

17. yüzyıla bakıldığında, Frank, 1620-1690 arası çeşitli zamanlarda

---

[13] Bu görüş hakkında daha ayrıntılı bilgi için: İsenbike Togan, "Tarihçi olmak", *Toplumsal Tarih* 106 (Ekim 2002): 26-29.

[14] Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, New York: Oxford University Press, 1989. A. G. Frank ve B. K. Gills, "The Five Thousand Year World System: An Introduction", *Humboldt Journal of Social Relations* 18, no. 1 (Spring 1992): 1-79. A. G. Frank ve B. K. Gills, *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, Londra, New York: Routledge, 1993.

[15] K. N. Chaudhuri, *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, 1991.

[16] Türkistan tarihlerinde *hanbazilik* olarak adlandırılan olay, Çağatay Hanlığındaki boyların her birinin Çingiz soyundan gelen bir kişiyi han ilân edip onun adına diğer boylarla savaşarak bütün hanlıktaki hakimiyeti ele geçirmek istemesi ve bunun sonucunda çıkan iç kargaşadır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için: Mustafa Kafalı, *Çağatay Hanlığı 1227-1345*, Ankara 2005.

Avrasya'da, özellikle Japonya, Çin, Güney Doğu Asya, Orta Asya ve Osmanlı'da ekolojik, demografik, sosyal, ekonomik ve siyasî krizler olduğuna dair deliller bulunduğunu söylemektedir. Ancak Frank'a göre bu deliller Asya için 17. yüzyıl krizi demeye yetersizse, o zaman 17. yüzyılda Hollanda haricinde kriz yaşayan Avrupa'nın henüz dünyayı kendisiyle birlikte aşağı çekecek kadar önemli olmadığı ve gerçekte bir 17. yüzyıl dünya krizi bulunmadığı görülecektir (s. 231-232).

Frank'a göre, genel olarak 17. yüzyılda uzun süreli bir kriz yoktur. Ancak 1630-1640'larda dünyanın çeşitli yerlerinde kısa süreli siyasî ve ekonomik krizler vardır. Bunlar birbiriyle bağlantılıdır. Bunların nüfustan kaynaklandığı şüpheli, ekolojik ve tarım üretimi faktörlerinden kaynaklanmış olması muhtemeldir. Bunların ortak malî problemden kaynaklandığı da tartışmaya açıktır. Ama Frank kendi görüşünün bu yönde olduğunu da belirtmiştir (s. 232-233).

17. yüzyılda Osmanlı'nın problemleri olmuştur. Ancak Faroqhi, Osmanlı'da bir 17. yüzyıl krizi bulamamıştır. Bursa'nın tekstil üretim ve ticareti azalmış, ama Halep ve İzmir gibi yükselen merkezler de olmuştur (s. 235-236).[17]

Yazarın naklettiğine göre Richards, 17. yüzyılda Babür devletinde 1630'ların dışında bir kriz bulamamıştır.[18] Atwell, Çin ve Japonya'da 1630-1640'larda ekolojik sebeplerle özellikle pirinç üretiminin kötüleştiğini, bunun da ekonomik ve siyasî etkileri olduğunu söylemektedir (s. 234-235).[19]

Ming ekonomisi, 1620'lere doğru gümüşe dayanarak parasallaşmış ve genişlemiştir. Bu genişleme sadece 17. yüzyıl ortasında ekolojik, demografik, ekonomik ve siyasî krizler sebebiyle kesintiye uğramıştır. 17. yüzyılın sonundan itibaren ve 18. yüzyıl boyunca ise genişlemeye devam etmiştir (s. 160-161).

Japonya ve Çin, yüzyıl sonuna doğru toparlanmış, Portekiz, İspanya ve İtalya ise krizi daha genel yaşamıştır. Ancak Hollanda ve İngiltere bu durumdan faydalanmıştır (s. 236-237).

17. yüzyılda Orta Asya hakkında söylenenler biraz ayrıntılı olarak ele alındığında Frank, şunlarla karşılaşmıştır:

Eli Weinerman Orta Asya'nın düşüşü ve Rusların Orta Asya tarihindeki rolü üzerine SSCB'deki tartışmaları incelemiştir. Bu incelemeye göre, başlangıçta Sovyet hakimiyetini pekiştirmek için çarlığın Orta Asya'nın düşüşünde etkisi olduğu söylenmişti. Orta Asyalılar Moskova hakimiyeti ile çatışınca bu sefer Sovyetler,

---

[17] Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting 1520-1650*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Suraiya Faroqhi, *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire*, Aldershot, UK: Variorum, 1986. Suraiya Faroqhi, "The Fieldglass and the Magnifying Lens: Studies of Ottoman Crafts and Craftsmen", *The Journal of European Economic History* 20, no. 1 (Spring 1991): 29-58. Suraiya Faroqhi, "Part II Crisis and Change, 1590-1699", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, Halil Inalcik, Donald Quartet ve diğerleri (editörler), Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 411-636.

[18] John F. Richards, "The Seventeenth-Century Crisis in South Asia", *Modern Asian Studies* 24, no. 4 (1990): 625-628.

[19] William Stewart Atwell, "A Seventeenth-Century 'General Crisis' in East Asia?" *Modern Asian Studies* 24, no. 4 (Oct. 1990): 661-682.

çarlık rejiminin o kadar da kötü olmadığı üzerinde durmuştu. Sonra Orta Asya'da 17. yüzyılda meydana gelen düşüşün 18. yüzyılda tersine çevrildiği iddia edilmişti. Bunun üzerine bu canlanışın Ruslardan mı, Orta Asyalılardan mı olduğu ve ilk başta söylenen 17. yüzyıl düşüşünün bir uydurma mı olduğu tartışılmıştır (s. 118).[20]

Rossabi ve Steensgaard, 17. yüzyılda Orta Asya ticaretinde düşüş olduğunu söylemektedir. Rossabi'ye göre bunun sebepleri seller (Küçük Buz Devri) ve siyasî kargaşadır. Frank da, siyasî kargaşa, neden seller ve ekonomik düşüşün sonucu olmasın diye sormaktadır. 17. yüzyılın başı ve sonu Çin ve Hindistan'da ekonomik genişlemenin olduğu dönemdir. Sadece 17. yüzyıl ortaları problemlidir. Frank'a göre bu durum Orta Asya'daki 17. yüzyıl düşüşü teorisini şüpheli kılmaktadır (s. 119-120).[21]

Steensgaard, Orta Asya ticaretinin daha kuzeye kayarak Rus – Çin ticaretine dönüştüğünü söylemektedir (s. 120). İsenbike Togan da, Çin ve Rusya'nın büyüyüp birbiriyle doğrudan temas etmesiyle aracıların ortadan kalktığını belirtmiştir (s. 121).[22]

Fletcher 1660'tan itibaren bugünkü Moğolistan'da bir "göçebe ekonomik düşüşü"ne dikkat çekmektedir. O da Steensgaard gibi kuzey ticaret yoluna dikkat çekmiştir. 1670'ten itibaren Ruslar, Müslüman (Buharalı) tüccarları yerlerinden etmişlerdir. Fletcher'a göre bu durumun üç sebebi daha bulunmaktadır:

1. Nüfus azalması.
2. Askerî teknolojideki gelişme.
3. Avrasya'nın diğer yerlerinde gelişen bölgeler arası ticaret ve Orta Asya'nın pazarının daralması (s. 120).[23]

Frank üçüncü sebebe Orta Asya'nın farklı kısımlarının farklı bölgelerle ilişkiye girdiğini, söyleyerek karşı çıkmıştır (s. 120). O zaman burada problemin ticaretin azalmasından çok Orta Asya'nın bütünlüğünün bozularak merkez olma özelliğini kaybetmesi ve her bir parçanın farklı merkezlerin çevresi olma durumuna gelmesi olduğu düşünülebilir.

Frank'a göre tarih boyunca bu ve benzeri krizler sonucunda dünyada bir takım değişimler olmuştur. Bu değişimler bir kriz sonucunda Moğolların, diğer bir kriz sonucunda da Avrupa'nın yükselişini doğurmuştur.

Moğollar ve Avrupalıların her ikisi de, Frank'a göre, esasen Doğu Asya'da,

---

[20] Eli Weinerman, "The Polemics Between Moscow and Central Asians on the Decline of Central Asia and Tsarist Russia's Role in the History of the Region", *The Slavonic and Esat European Review* 71, no. 3 (July 1993): 428-81.

[21] Moris Rossabi, *China and Inner Asia: From 1368 to the Present Day*, London: Thames & Hudson, 1975. Moris Rossabi, "The 'Decline' of the Central Asian Caravan Trade", *The Rise of Merchant Empires*, James D. Tracy (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Niels Steensgaard, *Carracks, Caravans and Companies: The Structural Crisis in the European-Asian Trade in the Early 17th Century*, Kopenhag: Studentlitteratur, 1972.

[22] Isenbike Togan, "Inner Asian Muslim Merchants and the Closing of the Silk Route (17th and 18th Centuries)", *UNESCO Urumqi Seminar paper*, 1990.

[23] Joseph Fletcher, "China and Central Asia 1368-1884", *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, John K. Fairbank (ed.), Cambridge, 1968.

ikinci olarak da Batı Asya'da bulunan merkez bölge ve ekonomilerin etkisiyle buralara ulaşmak istemiş olan periferik (çevre) halklardır. Moğollar hem Çin'e, hem Batı Asya'ya girmiş ve sonunda ana merkezde *Yüen* hanedanını kurmuştur. Batılıları ise başından beri çeken "*Cathay*"dir. Moğolların da, Avrupalıların da merkez bölgeleri ele geçirmeleri, bu merkez Asya ekonomilerinde oluşan uzun süreli B devresi ekonomik çöküşlere denk gelmiştir. *Pax Mongolika* bir saman alevi gibi parlamış ve Moğollar daha küçük parçalara bölünmüştür. Avrupa ise, her ne kadar sonradan bölgeselleşme olsa da, sanayileşmenin yardımıyla daha başarılı olmuştur. Bu iki hareket de marjinal bölgelerin merkez bölge olan Asya'daki siyasî ve ekonomik düşüşü (geçici olarak) değerlendirdiklerini göstermektedir (s. 256-257).

Ancak Moğolların yükselişini sağladığı iddia edilen 1250-1450 (veya 1220-1350) krizi düşünüldüğünde burada kronoloji tutmamaktadır. Moğollar 13. yüzyılın başında yükselmiş, iddia edilen dünya krizi veya ekonomik daralma ise 1220'ler veya 1250'lerde başlamıştır. Bu durumda Moğolların yükselişi bir krizin sonucu değil, bir krizin sebebi gibi görülmektedir. Ancak yukarıda da tartışıldığı üzere Eski Dünya'nın büyük kısmını tek bir ekonomik sistemde birleştirmiş olan Moğol devresinin dünya ekonomik daralmasına yol açmış olması da düşündürücü gelmektedir.

Frank, 1500 – 1800 arası dünya ekonomik sistemini incelediği eserinin sonunda ise dünya tarihine bakışta yeni perspektifler sunma girişiminde bulunmuştur. Burada sık sık vurgulanan farklılık içinde birlik ve son paragrafta kabul edilen birlik içinde farklılık Hegel felsefesini hatırlatmaktadır. Bunun yanında Frank, tarihçilerce bugüne kadar kabul edilen yaklaşımlara karşı kabul edilmesi gereken yaklaşımların neler olduğunu tartışmıştır. Buna göre şimdiye kadar tarihçilerde genel olarak hakim olan bölgesel bakış yerine genel bakışı, her bir bölgenin kendine haslık ve farklılığının vurgulanması yerine birlik ve benzerliklerin vurgulanmasını, kesik bir tarih anlayışı yerine sürekli bir tarih anlayışını, bir bölgenin tarihin derinliklerinden itibaren dünyadan soyutlanarak incelenmesi yerine aynı dönemde farklı bölgelerdeki gelişmelerin birbirini etkilediğinin incelenmesini, tek bir gelişim çizgisi kabul edilmesinin yerine döngülerin varlığının kabul edilmesini ve tarih incelemesinde aracılar, yani veriler yerine yapıya, yani sisteme önem verilmesi gerektiğini savunmaktadır (Son Bölüm).

Sonuç olarak, Frank'ın *ReORIENT* adlı bu eseri, dünyada kabul edilmiş görülen Avrupa merkezli tarih anlayışına çok ciddi bir eleştiri ve tarihi baştan yazma girişimi veya tarihçiliği sapmış mecrasından doğru mecrasına çevirme girişimi şeklinde değerlendirilebilir. Dünyadaki gelişmelerin birbirini etkilediği düşünülürse Frank'ın ileri sürdüğü görüşlerin, tarih yaklaşımı açısından tarihçiye geniş bir perspektif ve olayları daha iyi yorumlama kabiliyeti vereceği kabul edilebilir. Ancak, Frank'ın bu araştırmasında olduğu üzere dünyanın ekonomik tarihine bu kadar sistematik bir yaklaşım, bölgeler arası etkileşimin bir makinanın işleyişi gibi algılanması sonucunu doğurmaktadır. Sanki dünya çapında mevcut olan bir makina

(atlıkarınca veya dönme dolap) kendi kendine, bağımsız olarak işlemektedir. Yaratılan bu mekanik duygu, insanın önemini azaltmakta ve her hangi bir kişinin kendi başına hiç bir şey yapamayacağı düşüncesini doğurmaktadır. Bu bakışın ışığı altında Çingiz, Temür, İskender, Napolyon gibi siyasî liderlerin; İbn-i Sina, Biruni, Uluğ Bek, Einstein, Edison, Newton gibi büyük mucitlerin kişisel bir önemi kalmamakta, bunlar ancak şartların gerektirdiği, yani dünya sisteminin onları ittiği şeyleri yapan birer çark durumuna gelmektedirler. Diğer insanlar ise, en iyimser düşünceyle sadece bu çarkların dişleri olarak tasavvur edilebilmektedir. Araştırmanın bu derece sistematik ve mekanik, bireyi geri plâna iten ve tamamıyla önemsiz kılan bir bakışa sahip olması okuyucuda rahatsızlık uyandırmaktadır. Bu olumsuzluğuna rağmen, tarihçilerin dünyadan soyutlanmış dar bir bölge ve zamandan soyutlanmış kısa bir süreç üzerine odaklanarak geneli kaybetmelerine karşı, bu kitap, derinlemesine araştırılmış bir genel tarih (makro tarih) örneği vererek ufuk açıcı bir işlev görmektedir. Bu sebeple eser, hem bilgi, hem metod, hem de teori açısından sadece iktisat tarihçilerinin değil, bütün tarihçilerin okuması gereken bir araştırma niteliğini taşımaktadır.

# QIRIMTATARCA'DAKİ ALMANCA KÖKENLİ KELİME HAZİNESİ İLE ALMANCA'DAKİ TÜRKÇE KÖKENLİ KELİME HAZİNESİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

- Etimoloji ve anlam değişikliği hakkında notlar -

**Mieste HOTOPP-RIECKE***

## A RESEARCH ON THE GERMAN LOAN-WORDS IN THE QIRIMTATAR LANGUAGE AND TURKIC LOAN-WORDS IN GERMAN

**Summary**

In the first part of the article, the German-originated loan-words in the language of Crimean Tatars are discussed. The interaction between Turkic and Germanic cultures is examined during three periods: ancient, medieval and modern. It is maintained that plenty of words in Crimean Tatar language which were supposed to be borrowed from Russian, had actually been borrowed from German. The Turkic-originated loan-words in German language are discussed in the second part of the article. Some words such as *kadi*, *kaffee*, *jogurt*, *horde* and *dolmetscher* are discussed and are explained with Turkic-origins and some words such as *basar*, *kiosk* and *diwan* are explained with Persian origins which had been borrowed from Turkish.

Milli dillerin kelime hazineleri incelendiğinde farklı kültürler arasındaki ilişkiler açık biçimde müşahede edilebilmektedir. Eski zamanlarda yabancı bir dilden alınmış ve şekli itibariyle tamamen Almancalaşmış ya da tatarcalaşmış kelimeler gerçekte bir tarih aynası gibidir. Kırımtatarca'nın ve Almanca'nın kelime hazinesi incelendiğinde böyle ilişkilerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın ilk bölümünde Qırımtatarca'daki Almanca kökenli sözcükler, ikinci bölümünde ise Almanca'daki Türkçe kökenli sözcükler kakkında bilgiler verilecektir. Çalışma değişik sözlükler üzerinde yapılan araştırmalara ve bazı mülâkatlara dayanmaktadır. Özellikle Seyran Memetoviç Useynov tarafından hazırlanan Qırımtatarca-Rusça ve Ukraynca-Kırımtatarca sözlükler bu çalışmada esas alınmıştır.

* Freie Universität Berlin, Institut für Turkologie, Berlin, Germany.

## 1. Qırımtatarca'daki Almanca kökenli kelimeler

Türk dilinde olduğu gibi Qırımtatar dilinde de çok sayıda Arapça, Farsça ve eski doğu dillerinden[1] alınmış kelimelerin dışında çok sayıda Rusça kelime vardır. Aslında Rusça veya Ukraynca zannedilen kelimelerden bazıları Almanca kökenlidir. Bu kelimeler farklı çağlarda Alman dilinden Rusça'ya oradan da Qırımtatarca'ya geçmiştir. En eski göç eden kelime tabakasındaki sözcüklerin manası eski yüksek Almanca, orta yüksek Almanca ve Kırımtatarca'da aynıdır. Bugünkü Almanca'da bile bazı kelimeler kullanılmamaktadır. (şompol, şurup). Demek ki bu sözcükler eski zamanlarda Almanca'dan gelmiştir. Kanaatimize göre, bu kelimelerin tam olarak ne zaman geldiğinin tespiti için araştırmalar yapılması gerekmektedir. Böyle bir araştırma yapılırken çağdaş edebiyatı göz önünde bulundurmak icap etmektedir.

### 1.1. En eski Almanca'dan gelen kelime tabakası için örnekler:

- Der Blick/blik/блик[2] – Sözcük *Blick* eski yüksek Almanca (Althochdeutsch) ve orta yüksek Almanca`da (Mittelhochdeutsch) ´birdenbire, ansızın nur ışın salmak` manasına gelmişti. Ondan evvel *blek-a-* (yani Almanca *ışık saçmak*) ve bleik-a- (Almanca *parıldamak*) manasına geliyordu. Bugünkü Qırımtatarca'da hala tam bu anlamı taşımaktadır. Hali hazırdaki Yüksek Almanca'da o esnada `nazar, bakış` manasında kullanılır. Qırımtatar dilindeki gibi Rus dilinde de *´blik´*in eski manası hâlâ vardır ve öyle kullanılır. Demek ki *´blik´*in yolu relatif kesindir. Böylece *´blik´*in göçmen tarihi emindir: *´blik´* manasının değişmeden evvel olması lazımdır, demek ki 18. yüzyılın son yıllarından önce. O zaman da Almanca'da *´blik´* manası değişmeye başlamıştı.
- Der Ladestock [ladıştok = palasturpa]<şompol/шомпол[3] Bu Alman sözü de eski zamanlarda (18. yy.ın başında) Qırımtatar diline girmiştir. Fakat *şompol* sözcüğünü şimdiki Almanca'da kimse kullanmamaktadır. Sadece askerliğin geleneğinde *Şompol* sözcüğü hâlâ kullanılır. Örneğin Bundeswehr`in yeni av bombacısı *Şompol* olarak adlandırılmıştır. Almanca'daki anlamı `tüfek harbi`dir ve Ladestock/*Şompol* şöyle gelişmiş idi: *Şompol* eski yüksek Almanca'nın *Stempel* [ştempel] ile namahrem olmuş. Bugünkü Almanca'da *Stempel* damga/ıstampa demek ve *Ladestock* sözü *Şompol'*un yerinde yer almış. *`Lade`* parçası Alman *laden* [doldurmak/imlâ etmek] fiilinden geldi ve *stock* Almanca *asa* demek. Demek ki bu yer tutmasıdan önce *Şompol* eski öz manasıyla Rusça

[1] Ezcümle şu dil: Altay dillerinden Mançu dili, Kumanca ve Moğol; Hint-Avrupaî: Sogd ve Tohar dilleri ve de 11. yy.a kadar konuşulan eski ve orta Çince.

[2] Paul 1992, S. 134b; Пчелкина 1987, S. 83a; Kluge 1999, S. 119a; Усеинов 1994, S. 19 & 59; Walewski / Wedel, 2000, S. 45b (блик [blik] ≈ ышыкъ лекеси [ışık lekesi] = ышыкъ акси [ışık aksi]≈ ярыкъ тамгъасы [yarık tamgası]).

[3] Преображенский 1959, S. 102b/103a; Меметов 1997, S. 45; Усеинов/Ганиева/ Сейдаметова 2001, S. 142 (orada kt. шомпул/şompul).

üzerinden Qırımtatarca'ya girmiştir. Bugünkü Qırımtatarca'da *Şompol'un* anlamı biraz değişmiştir ve *şiş* anlamımda da kullanılmaktadır.

- Der Jahrmarkt/yarmalıq/ярмалыкъ[4] - Sözcük `*Jahrmarkt*` pazar demektir. `*Jahr*` Almanca yıl demektir ve `*Markt´*ın anlamı pazar veya çarşı idi. Bu çarşı eskiden yılda bir ilâ üç defa vuku bulurdu. Onun için bu `*Markt´* eski zamanda `*Jahrmarkt*` idi. Kırım yarımadasında şimdiki zamanda yarmalıq eski anlamıyla kulanılır. Ukrayn ярмарок/ярмалок [yarmarok/yarmalok] veya Rus ярмарка [yarmarka] umumî Türk yapı eki -lİK ile Qırımtatar diline girmişti.
- Die Kartoffel>qartop/къартоп[5] '*Kartoffel*` Almanca patates demektir. On-altıncı yüzyılın sonunda patates gibi üç türlü yenilebilir yumru kök Amerika'dan getirilmişti. Birisi şimdi Türkiye'de `*patates*` ve Almanya'da `*Kartoffel*` denilen idi (lat.: solanum tuberosum). İkinci *Topinambur* (Türkiye türkçesi: yıldız kökü/beyaz yerelması/tavuk götü) idi (lat.: helianthus tuberosus). Üçüncü olarak aynı zamanda *Batate* (ttk.: tatlı batata/yerelması; lat.: ipomoea batatas) Amerika'dan gelmiş. Eskiden iki işlenebilir toprak sathı var idi. Birisi Kuzeyitalya/Güneyfransa/İsviçre, ikincisi İngiltere/İrlanda`da idi. Alman `*Kartoffel´* sözcüğü italyanca *tartuficolo* [Trüffel/yermantarı/domuz elması] dan gelmiş. Türk *`patates`* diğer taraftan adı İngiltere'nin potato yani (tatlı) batata'dan almış. Prusyalı kral Büyük İkinci Frederik patatesi 1743'te ithal etmiş ve kelime *къартоп/qartop* Ukrayn *картопля/картофель* [kartoplya/kartofel] üzerine yumru kök *solanum tuberosum* ile beraber Kırım'a gelmiştir.
- Die Schraube>şurup/шуруп[6] [vida]: Bu kelime de eski zamanda Almanca'dan gelmiş. Alman dilinde günümüze kadar Schraube şeklinde değişime uğramıştır.
- Diğer misallar: фельдшер/feldşer/Feldscher[7] [cerrah]; стул/stul/Stuhl[8] [sandalye/koltuk & barsakları boşaltmak], штраф/ştraf<Strafe[9] [para cezası/cereme]

Yukarıdaki kelimelerin manası Almanca'dan erken geldiğinden dolayı günümüzdeki Almanca'da ya değişime uğramış ya da artık kullanılmamaktadır.

---

[4] Усеинов/Ганиева/Сейдаметова 2001, S. 148; Усеинов 1994, S. 394b; Мирээв / Усеїнов, 2002, S. 136a; Walewski / Wedel, 2000, S. 556a; Преображенский 1959, S. 139b

[5] Мирээв / Усеїнов, 2002, S. 45b; Walewski / Wedel, 2000, S. 863a; Усеинов / Ганиева / Сейдаметова 2001, S. 132; Усеинов 09/1992, S. 30 & 52; Kluge 1999, S. 429; Paul 1992, S.450b; Преображенский 1959, S. 300b; Усеинов 1994, S. 154b; Nişanyan 2003, S. 350a (rusça tekil.: картофелина [Kartofelina] çoğul.: картофель [Kartofel] veya картофеля [kartofelya]).

[6] Усеинов 01/1992, S. 16; Пчелкина 1987, S. 568b

[7] Kluge 1999, S. 257b; Paul 1992, S. 268b; Мирээв / Усеїнов, 2002, S. 124a; Пчелкина 1987, S. 522b (günümüzdeki Almanca'da artık kullanılmaz: özellikle askerlikteki hekim yardımcısı; Feld = tarla ve Scherer = berber; eskide harb meydanında çalışan berber idi)

[8] Усеинов 11/1991, S. 28; Усеинов 04/1992, S. 47.

[9] Paul 1992, S. 857b; Усеинов 02/1992, S. 48; Пчелкина 1987, S. 568a; Преображенский 1959, S. 108a; Kluge 1999, S. 799b.

Diğer taraftan Qırımtatarca'da sözcüklerin eski şekli ve manası kaldı. Demek ki bu kelime hazinesi erken vakitte Ukrayna ve Rus dili üzerinden Qırımtatarca'ya gelmiştir.

### 1.2. Sonraki kelime tabakası

Sonraki kelime tabakası için örnek olarak aşağıdaki sözcükler zikredilebilir:

- дроссель/drossel/Drossel[10] - Bu sözün Almancadaki anlamları şu: a) bir kuş (ardıçkuşu) b) teknik alet olarak bir buhar, benzin veya gaz sürgüsü. Qırımtatarca'ya ikinci manası geldi. Eski yüksek Alman dilinde `*Drossel*` boğaz/gırtlak anlamına delâlet etmişti. Bundan `*(er)drosseln*` fiili yani (boğazını sıkarak) boğmak gelmiş. Ve 19. yy.da bu semantiktan teknik sahasına geçirtilmişti[11]. Birinci Alman semantik eksik olduğundan `*Drossel*` en erken endüstri çağında, yani 19.yy.ın sonunda Alman dilinden Rusça'ya ve oradan Qırımtatarca'ya geldiği tahmin edilmektedir.
- рюкзак/rükzak/Rucksack[12] - `*Rucksack*` arka çantası demektir. `*Ruck*` Alman sözü `*Rücken*` den yani arka/sırt'tan gelmiş ve `*Sack*` Almanca çuval/torba demek. `*Sack*` İbranice'den Latin ve Yunan dili üzerinden Cermen dillerine gelmiştir. Ukrayn dili veya Rus dili üzerinden 19.yy. Qırımtatar diline girmiştir (Ukraynca: рюкзак [ryukzak]; Rusça: рюкзак [ryukzak]).
- ефрейтор/efreitor<Gefreiter[13] Altıncı yüzyıldan itibaren askerlik'te *efreitor* onbaşı anlamında kullanılmıştır. 17. ve 18. yüzyılda gelen diğer Almanca kökenli sözcüklere aşağıdakiler örnek gösterilebilir:

Diğer misaller:
лагерь/lager/Lager[14] [depo], нагель/nagel/Nagel[15] [çivi], рапс/raps/Raps[16] [kolza], торф/torf/Torf[17] [turba], фальц/falts/Falz[18] [çatıklık], флюгер/flüger<Flügel[19]

[10] Усеїнов 2002, S. 222a; Усеинов 01/1992, S. 22; Kluge 1999, S. 196; Paul 1992, S. 183a; Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 25; Пчелкина 1987, S. 176a (10. yy.dan itibaren ahd. Drozza > mhd. drozze/drüzzel > drossel 13. yy.dan beri)

[11] Eski orta yüksek Almancası dil biliminde Orta yüksek Almanca'nın son dönemidir (1250 bis 1350 u.Z.) Daha eski: Eski Yüksek Almancası (700 bis 1050 u.Z.), ondan sonra Yeni Yüksek Almancası (1350 – heute) s.: Microsoft Encarta Enzyklopädie 2002: *Deutsche Sprache*.

[12] Kluge 1999, S. 694b; Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 100b; Пчелкина 1987, S. 440a; Усеинов 09/1992, S. 59; Walewski / Wedel, 2000, S. 983b; Harper online: *sac*; (İbranice: saq > lat. Saccus, gr. sakkos > fra. Sac, dt..: Sack; Almanca olarak ilk defa 16.yy.da Isviçre´de kullanılmıştı).

[13] Усеїнов 2002, S. 233b; Kluge 1999, S. 306a; Paul 1992, S. 320a (mhd. vrīen [nöbetçilikten muafiyet]).

[14] Paul 1992, S. 502b; Kluge 1999, S. 499b; Меметов 1997, S. 45 (Lager < 14.Jh. < mhd. Leger, < ahd legar)

[15] Усеинов 01/1992, S. 8

[16] Kluge 1999, S. 667b; Paul 1992, S. 677; Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 95a; Пчелкина 1987, S. 417a;

[17] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 115a; Пчелкина 1987, S. 500b; Усеинов 01/1992, S. 60; Усеинов 1994, S. 298b.

[18] Усеинов 01/1992, S. 14.

[yelkovan], центнер/tsentner/Zentner[20] [elli kilo/kental(li)], шабер/şaber/Schaber[21] [kazıyacak], шайба/şayba/Scheibe[22] [yuvarlak levha/plak], шахта/şahta<Schacht[23] [maden *kuyu*su], шлак/şlak<Schlacke[24] [cüruf/mucur], шлямбур/şlâmbur <Schlammbohrer[25] [çamur matkabı/burgusu], шлиц/şlits/Schlitz[26] [yarık], шлюз/şlüz<Schleuse[27] [cetvel kapısı/savak], шнур/şnur/Schnur[28] [ip/bağ], шпат/şpat/Spat[29] [maden: spat], шплинт/şplint/Splint[30] [çatal pin/maşalı çivi], шпунт/şpunt/Spunt[31] [tapa/çivi]

### 1.3. Geçen yüz elli yılda Almanca'dan gelen sözcükler

Geçen yüz, yüz elli yılda Latin, Grek ve Cermen dilleri üzerinden çoğu kelime Alman kökenli kelimeler ile beraber Qırımtatar diline geçmiş. Bu grubun sözcükleri hem Almanca hemde Qırımtatarca'da aynı anlamıyla kullanılır. Yüzde en çoğu yabancı kelime teknik, siyaset, bilim, felsefe, tıp, matematik ve benzer sahasında var. Doğa, din, dilbilimi, ziraat ve müşabih sahasinda daha az yabancı ve özellikle Alman kökenli kelime var. Aksine bu bölümlerde Fars, Arap ve umumî Türk kelime daha mevcut olur. Bu Qırımtatarcanın üzerinde büyük müessir olduğu diller için aşağıdaki tabela siyaset sahasıdan örnekler veriyor:

| **Almanca** | (sözün kökü[32]) | **Qırımtatarca**[33] | **Türkiye Türkçesi**[34] |
|---|---|---|---|
| Absolutismus | (lat./fra.[35]) | абсолютизм | istibdat / absolütizm |
| Autarkie | (gr./fra.[36]) | автаркия | otarşi / otarki |

[19] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 125a; Пчелкина 1987, S. 534a.

[20] Усеинов 04/1992, S. 14; Пчелкина 1987, S. 553b (Rusça ve Qırımtatarca´daki gramaj birimi; 100 kg, Almanya´da: 50 kg/100 Pfund, s.a.: фунт/funt/Pfund Пчелкина 1987, S. 544a)

[21] Усеинов 01/1992, S. 15

[22] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 131b; Усеинов 01/1992, S. 16; Пчелкина 1987, S. 560b; Усеинов 01/1992, S. 10 (планшайба/planşaiba/Planscheibe [musattah levhası])

[23] Kluge 1999, S. 708b (13.yy.dan itibaren nd./ndl. schaft [şaft]; 16.yy.dan beri schacht [şaÎt]); Paul 1992, S. 716b; Преображенский 1959, S. 232a; Меметов 1997, S. 45; Усеинов 01/1992, S. 62; (Lehçe/Polonyalıcı: szacht; Ukraynca шахта [şahta]).

[24] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 133a; Пчелкина 1987, S. 564a

[25] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 133a; Усеинов 01/1992, S. 16; Schlamm s.: Пчелкина 1987, S. 564a;(anlatılara göre *şlambur* içi boş olan bir el burgusudur; su ile duvardan/topraktan delip geçmek için kullanılmaktadır)

[26] Усеинов 01/1992, S. 16; Пчелкина 1987, S. 564b

[27] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 133a; Пчелкина 1987, S. 564b; Усеинов 01/1992, S. 62.

[28] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 133b; Walewski / Wedel, 2000, S. 545a; Paul 1992, S. 759b/760a; Kluge 1990, S. 738b; Преображенский 1959, S. 102a

[29] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 133b; Пчелкина 1987, S. 565b (geol.)

[30] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 134a; Усеинов 01/1992, S. 16; Пчелкина 1987, S. 566a (tech.)

[31] Усеинов 01/1992, S. 16; Преображенский 1959, S. 106b (pl.: szpunt > ukr.: шпунт)

[32] Bütün etimolojik kökleri şu eserleri göre: *Fremdwörterbuch*; Verl. Enzyklopädie Leipzig, Leipzig 1960; Schülerduden *Fremdwörterbuch* Dudenverlag Leipzig/Wien/Zürich, 3. Aufl., 1992; Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch* 7. Aufl., Niemeyer Verlag Halle/Saale 1960 ve Nişanyan 2003 ve Пчелкина 1987

[33] Bütün çevirme Усеинов 02/1992 ve Усеинов 1994 göre.

[34] Bütün çevirme Steuerwald 1990 göre.

[35] Kluge 1999, S. 8b (lat. absolūtus [serbest/infirat]); Fremdwörterbuch 1960, S. 3b; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 20b.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Anarchismus | (gr.[37]) | анархизм | anarşi |
| Apartheid | (afrikaans[38]) | апартеид | ırkçılık politikası |
| Assimilation | (lat./fra.[39]) | ассимиляция | temessül / asimilasyon |
| Boykott | (eng.[40]) | бойкот | boykot |
| Budget | (lat./eng./fra.[41]) | бюджет | bütçe |
| Genozid | (lat./gr./fra.[42]) | геноцид | jenosit |
| Garantie | (fra.[43]) | гарантия | garanti |
| Dekadenz | (lat./gr./fra.[44]) | декадентлик | dekadanlık / dekadans |
| Dogma | (lat./gr.[45]) | догма | akide / dogma |
| Gendarmerie | (lat./fra.[46]) | жандармерия | jandarma |
| Humanismus | (lat./fra.[47]) | гуманизм | hümanizm |
| Institut | (lat./fra.[48]) | институт | enstitü |
| Kolonialismus | (lat./fra.[49]) | колониализм | sömürgecilik |
| Loyalität | (lat./fra.[50]) | лояллик | sadakat |
| Matriarchat | (gr./lat.)[51] | матриархат | maderşahîlik |
| Mystifikation | (gr./lat./fra.[52]) | мистификация | aldatma |
| Okkupation | (lat.)[53] | Оккупация | işgal |
| Putsch | (dt.?[54]) | Путч | darbe |

[36] Nişanyan 2003, S. 538a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 61a; Пчелкина 1987, S. 11a.
[37] Nişanyan 2003, S. 528a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 41a; Пчелкина 1987, S. 36b.
[38] Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 46b; Harper 2001, http://www.etymonline.com; Пчелкина 1987, S. 47b.
[39] Nişanyan 2003, S. 543a, 533a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 55b; Пчелкина 1987, S. 57a.
[40] Nişanyan 2003, S. 541a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 67b; Пчелкина 1987, S. 85a.
[41] Nişanyan 2003, S. 543b, 533b; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 78b; Пчелкина 1987, S. 93b.
[42] Nişanyan 2003, S. 544a, 535b; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 165a; Fremdwörterbuch 1960, S. 213a; Пчелкина 1987, S. 118b.
[43] Nişanyan 2003, S. 535a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 162b; Пчелкина 1987, S. 111a.
[44] Nişanyan 2003, S. 528a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 98b; Пчелкина 1987, S. 150a.
[45] Kluge 1999, S. 187; Nişanyan 2003, S. 542a, 528a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 116a (16. yy.da Almanca'ya gelmiş); Пчелкина 1987, S. 172a; Paul 1992, S. 178a.
[46] Nişanyan 2003, S. 544a, 535b; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 164a; Пчелкина 1987, S. 179a.
[47] Nişanyan 2003, S. 544a, 535b; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 187a, Пчелкина 1987, S. 145a.
[48] Nişanyan 2003, S. 534b; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 204a; Пчелкина 1987, S. 195b.
[49] Nişanyan 2003, S. 544b; 536a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 236b; Пчелкина 1987, S. 236b.
[50] Nişanyan 2003, S. 544b; 536a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 273b; Пчелкина 1987, S.285a.
[51] Nişanyan 2003, S. 545a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 284a; Пчелкина 1987, S. 298a.
[52] Nişanyan 2003, S. 529a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 303b; Fremdwörterbuch 1960, S. 409b; Пчелкина 1987, S. 316b.
[53] Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 316a; Пчелкина 1987, S. 343b.
[54] Paul 1960, S. 462b; Пчелкина 1987, S. 411b (1830 ilk defa İsviçre´de kullanıldı; hangi İsviçre´deki konuşulan dillerinden geldiğini belirtmemiş).

| | | | |
|---|---|---|---|
| Referendum | (lat.[55]) | Референдум | referandum |
| Scholastiker | (lat./gr.[56]) | Схоластика | iskolastik |
| Tantieme | (fra.[57]) | Тантьема | kâr hissesi / yüzdelik |
| Tribunal | (lat./gr.[58]) | Трибунал | mahkeme |
| Urbanisierung | (lat./it.[59]) | Урбанизация | şehirlileştirme |
| Veto | (lat.[60]) | Вето | veto |
| Junta | (lat./span.[61]) | Хунта | junta |
| Chauvinismus | (fra.[62]) | Шовинизм | şovenlik / şovinism |
| Evolution | (lat.[63]) | Эволюция | tekâmül / evolüsyon |

Yukarıdaki tüm kelimeler yabancı dillerden alınmış ve şekli itibariyle tamamen Almancalaşmış ya da tatarcalaşmış ve şu anda hem Almanca hem de Qırımtatarca'da aynı manasıyla kullanılır. Lakin sadece bu sözcükler değil, diğer bölümlerden de çok örnek bulunabilir. Kökeni özellikle Almanca olan kelimeler ilerdeki misallerdir.

### 1.3.1. Yirminci yüzyılda Alman kökenli kelimeler

Yirminci yy.da az Alman kökenli kelime Rusça üzerinden Qırımtatar diline gelmiş.

- штрейкбрехер/ştreikbreher/Streikbrecher[64], ilk söz parçası *Streik* İngilizce'den gelmiş, grev demek. İkinci parça Alman fiil *brechen*'den gelmiş ve kırmak/bozmak demek. Bileşik isim *grev bozan* demek. Almanya'da 1897 yılında ilk defa Hamburg şehrinde kullanılmıştı.
- блицкриг/blitskrig/Blitzkrieg[65] Blitskrig sözü ikinci dünya savaşından sonra Qırımtatarca'ya gelmiş. Bu kelime yıldırım harbi demek ve İngilizlerden Alman Wehrmacht'ın Polonya'ya istilâsından sonra şekil verilmiş. Bu İngiliz *lightning warfare*'in [yıldırım harbi] bir paralel yapısı.

---

[55] Nişanyan 2003, S. 542b; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 382a; Пчелкина 1987, S. 433a.
[56] Nişanyan 2003, S. 546a, 530a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 403b; Пчелкина 1987, S. 482a.
[57] Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 439b; Пчелкина 1987, S. 486b.
[58] Nişanyan 2003, S. 546a, 530a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 456a; Пчелкина 1987, S. 506b.
[59] Nişanyan 2003, S. 531b; Усеинов 04/1992, S. 60; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 463b; Пчелкина 1987, S. 515b.
[60] Nişanyan 2003, S. 543a; Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 468b; Пчелкина 1987, S. 101a.
[61] Fremdwörterbuch Duden 1992, S.217a; Fremdwörterbuch 1960, S. 283a/b; Пчелкина 1987, S. 552b.
[62] Fremdwörterbuch Duden 1992, S. 85a; Пчелкина 1987, S. 565a.
[63] Пчелкина 1987, S. 570a.
[64] Усеинов 02/1992, S. 21; Paul 1992, S. ; Пчелкина 1987, S. 568a
[65] Усеинов 02/1992, S. 4; Пчелкина 1987, S. 83b; Kluge 1999, S. 119b (blitzen < 9.yy.da *birdenbire parlamak*).

## 2. Semantik ve yapısına göre birkaç inceleme

### 2.1. Semantik değişmesi

Almanca dilden alınmış ve şekli itibarıyle tamamen Tatarcalaşmış kelimelerin çoğu ihtisas ve meslek kelimesidir ve Rusça'da manası değişti (a) ya da Alman manalarından tek bir tanesi alıkonmuş (b).

**a)** İlk grup için örnek olarak

- бутерброд/buterbrod/Butterbrot[66] kelimesi zikredilebilir. Almanca Butter tereyağı ve Brot ekmek demek ve *Butterbrot* deyince insanlar bir tereyağlı ekmek dilimi demek istiyorlar. Rus, Ukrayn ve Qırımtatar dilinde ise *buterbrod* daima bir salamlı, peynirli veya kızartmalı ekmek dilimi, sandviçdir ve genelde ihtimalde salata, soğan, maydanoz ve diğer yeşillikle nazikleştirilir.
- Yukarıda söz edilen kelime Blick/blik/блик de bir farklı manasıyla kullanılır. Bugünkü Almanca'da Qırımtatarca'dakinin anlamı yoktur. Almanca sadece nazar/bakış demek.

**b)** İkinci grubun örnekleri şunlar:

- абзац/abzats/Absatz[67] Abzats Qırımtatar dilinde metnin fıkrası/paragrafı veya satır başı demek. Kelime satır başı da var, fakat bir fark da var. Satır başı[68] makaledeki satırın başı olabilir lâkin abzats satırın başı olmaz. Almanca'daki manalar:
  - metnin fıkrası/paragrafı (14 yy.);
  - ökçe (17. yy.dan itibaren);
  - satır başı (14. yy.);
  - mal sürümü/revacı (19yy.);
  - merdiven sahanlığı (14. yy.dan sonra)
- флигель/fligel/Flügel[69] - Kelime *Flügel*'in manaları şu: - kanat/cenah; - kuyruklu piyano; - fus/lop ve en sonunda – bir binanın cenahı/yan kısmı. Tek sonuncu manası ile Qırımtatarca'ya girmiş.
- форзац/forzats/Vorsatz[70] Almanca'daki farklı anlamlarından tek bir manasına gelmiş. Almanca'daki anlamı şu:
  - matbaacılıkta kitapların ilk sayfası
  - öne eklenen parça (teknik sahası);

---

[66] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 11b; Walewski / Wedel, 2000, S. 52b; Пчелкина 1987, S. 92b; Kluge 1999, S. 148b, Paul 1992, S. 153b; (gr. boútyron [kesilmiş inek sütün peynir kısmı] > lat. būtyrum > ahd. butira > mhd. buter)

[67] Paul 1992, S. 10a; Пчелкина 1987, S. 7b; Walewski / Wedel, 2000, S. 602b; Kluge 1999, S. 8a

[68] Усеинов 11/1991, S. 32; Усеинов 04/1991, S. 15; Пчелкина 1987, S. 7b

[69] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 124b; Walewski / Wedel, 2000, S. 518a; Пчелкина 1987, S. 533a; Paul 1992, S. ; Kluge 1999, S. (< 13. Jh. mhd. vlügel, ndd. *vlogel*, ndl. *vleughel*; eski İskandinavyalı: *Flygill*; *fliegen [uçmak]´a bağlı, Flügel*, orta aşağı Almancası: vlogel, 14 Jh.)

[70] Paul 1992, S. 1009b; Усеинов 04/1992, S. 51; Пчелкина 1987, S. 536b; Усеинов 04/1992, S. 51 (mhd. vürsaz); (günümüzdeki kt. Anlamı Almanca'da 18.yy.dan itibaren kullanılmaktadır)

- hüsnüniyet/tövbe;

Sadece matbaacılıkta kullanılan manasına gelmiş. Hulâsa bu *forzats* Qırımtatar dilinde tek kitabın kapağı kitap cismiyle bağlayan karton sayfası olarak kullanılır.

- флюс/flüs/Fluss[71] Almanca'da ilk anlamı olarak nehir demek, ikinci manası Materialfluss yani materyel harekete getirmek (ekonomik sahasında) ve üçüncü anlamı seyelândır (tıp sahasında), fakat Qırımtatarca'da yalnız ikinci ve üçüncü manasına gelmiş. Demek ki ancak meslek dilinin anlamı var. Nehir diğer taraftan Qırımtatarca озен/ozen demek.

### 2.2. Qırımtatarca ve Almanca'nın anlamdaşının hemzamanlığı

Bazı Almanca'dan gelen kelimelerin yerinde Tatarcadaki sinonimler kullanılabilir. Alman kökenli ve Qırımtatar kelimeleri aynı zamanda kullanılır (a & b). Diğer Alman kökenli sözcüklerin yerine Tatarca sinonim yok ve bazı Almanca'dan gelen kelimelerin yerine başka yabancı bir dilden alınmış ve şekli itibarıyle tamamen Tatarcalaşmış kelime kullanılır (b). Öteki kelimelerin anlamdaşı orijinal manasından yalnız bir parça izhar eder.

*(a) Almanca ve Qırımtatarca anlamdaşı*

- дуршлаг/durşlag/Durchschlag[72] / Durchschlag Qırımtatarca'da bir sinonimi var: сюзгюч/süzgüç[73], sıvı süzgeçten yapa, kalburdan geçirmek için bir mutfak edevatı.
- Alman sözü фейэрверк/feierverk/Feuerwerk[74] yerine фишенк[75] anlamdaş olarak kullanılır. *Feuer* ateş demek ve *werk* Alman sözü *werken* yani işlemek/yapmak'tan gelmiş ve birleşik isim olarak fişek eylenceleri demek.
- *цыферблат/tsiferblat/Zifferblatt*[76] onun sinonimi къадран/qadran ile aynı zamanda kullanmaktadır ve Türkiye Türkçesindeki gibi saat kadranı/minesi demek.
- *айсберг/aysberg/Eisberg*[77] Türkiye Türkçesindeki gibi *buzdağı* kelimesi ile anlamdaş olarak kullanılmaktadır (kt.: буздагъ/buzdağ).

*(b) Almanca ve başka dilden gelen anlamdaşlar*

- Alman sözü ландшафт/landşaft/Landschaft[78] Qırımtatarca'da пейзаж/

[71] Усеинов 11/1991, S. 30; Усеинов 01/1992, S. 14; Walewski / Wedel, 2000, S. 518b; Пчелкина 1987, S. 534a (med./tech.)

[72] Усеїнов 2002, S. 222b;

[73] Усеинов 1994, S. 265a

[74] Мирээв / Усеїнов, 2002, S. 124a; Пчелкина 1987, S. 522b

[75] Усеинов 1994, S. 322b; Мирээв / Усеїнов, 2002, S. 94b; fişenk kelimesi nereden geldiği hakkında az bilinmektedir, Avusturya´lı bir kaynağa göre Osmanlıca´dan gelen fişek hâlâ Urdun Arapçası´nda var (Ababneh, Jafar/Prokosch, Erich: Ottoman Loanwords in Jordan ArabicGraz: Linguistik Araştırmaları 48, Sonbahar 1997, S. 3; online unter: http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/ling/cgi-bin/data/gls/artikel/48/ababneh.pdf)

[76] Усеинов 1994, S. 332a; Усеинов 01/1992, S. 34

[77] Усеинов 01/1992, S. 18

[78] Paul 1992, S. 505a; Усеинов 1994, S. 176b; Мирээв / Усеїнов, 2002, S. 51b; Пчелкина 1987, S. 271b

peyzaj/paysage[79] kelimesinin sinonimidir. *Land* [ülke/toprak] Alman isim eki *–schaft* ile landşaft yapılır ve *manzara/peyzaj* demek. Türkiye Türkçesinde de var olan Fransızca kökenli *peyzaj* Qırımtatarca'da *landşaft*'ın anlamdaşıdır.

- Alman sözü *галстук/galstuk/Halstuch*[80] [boyun atkısı/şal] yerinde Fransız kelime *kravat* da kullanılmaktadır.
- Almanca *масштаб/masştab/Maßstab*[81] kelimesi yerinde Qırımtatarca'da *мыкъяс/mıqyas* sözcüğü kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesinde *mikyas* olarak kullanılır. Diğer misal: frontdaş ve cebedaş [muharip arkadaşı]

*(c) Özel sahada kullanılan Alman kökenli kelime*

Qırımtatarlar ne Rusça denizcilik kelimesi *юг* [yug] ne de (Arapça kökenli) *дженюб* [cenüb] veya *къыбла*[82] [qıbla] kullanmaz. Qırımtatarca *güney* yerine Almanca/Felemenkçe kelime *зюйд/z*üid/Süd[83] kullanılır. Ancak yalnız bahriyecilik sahasında alışılmış.

Aynı şey coğrafyada kullanılan kelime Alman kökenli вест/vest/West[84] hakkında ifade edilebilmektedir. Sözcük *vest* coğrafya sahasında *batı* demek.

### 2.3. İsimden müştak fiil yapısı

Almanca bir isim'den Qırımtatarca bir fiil olmuş mu? Evet bu tür şeylerle de karşılaşılabilir. Bu fenomen için burada iki misal getirebilirim:

- Alman isim *Strich*'den Rus dili üzerinden штрих/ştrih Qırımtatar fiil *штрихлемек/ştrihlemek*[85] [taraklamak] oldu. Rus kelime *штриховать/ştrihovat´* gibi bir paralel yapısı galiba (Alman isim + Rus isimden müştak süfiksi).
- Diğer misal: штрафламак/ştraflamak [cezalandırmak] ve штурмламак/ şturmlamak[86] [hücum etm.]
- Türkiye Türkçesinin mürekkep fiili *fortrak yapmak/Vortrag halten* [87] gibi birleşik fiil şu ana kadar Qırımtatar dilinde bulamadım.

### 2.4. Birleşik ismin yapısı

---

[79] Walewski / Wedel, 2000, S. 312a; Мирээв / Усеїнов, 2002, S. 74b; Пчелкина 1987, S. 369b; Усеинов 04/1992, S. 58 fra.: pays [yerey/arazi] > paysage > peysaj)

[80] Мирээв / Усеїнов, 2002, S. 51b; Paul 1992, S. 383a & 488a; Walewski / Wedel, 2000, S. 96b; Меметов 1997, S. 45; Kluge 1999, S. (Hırvatça: kroat [hırvat] > fra. cravat; rus. косынка/kosınka veya платок/platok de kullanılmaktadır)

[81] Paul 1992, S. 560b; Усеинов 01/1992, S. 25; Пчелкина 1987, S. 297b; Усеинов 1994, S. 193a, 184b; Steuerwald 1990, 374a.

[82] Усеинов 09/1992, S. 26

[83] Paul 1992, S. 869b; Усеїнов 2002, S. 252b; Пчелкина 1987, S. 182a; Kluge 1999, S. 808a (ahd.: sunt).

[84] Усеинов 09/1992, S. 6; Пчелкина 1987, S. 100b

[85] Усеинов 1994, S. 265a; Walewski / Wedel, 2000, S. 546b (bknz.: dipnot 122)

[86] Çeneli 1979, S. 41; Пчелкина 1987, S. 568b (rus fiili штурмовать [hücum etmek] bir paralel yapısı) (dt. Strafe = ceza; dt. Sturm = ttk. fırtına), bknz.: dipnot 9

[87] Steuerwald 1990, S. 618a

a.) Aşağıdaki örnekler Qırımtatar ve Alman isimden oluşturan bileşik isim olarak zikredilebilir:

- Alman kelimesi *Grundwasser* [taban/yeraltı suyu] gibi Qırımtatar *грунт сувлар/grunt suvlar*[88] oluşturdu. Rus dilinde de kullanılan *grunt* Qırımtatarca'daki *suvlar* ile bir isim oldu.
- Qırımtatar kelimesi къол дрели/qol dreli Türkçe el matkabı demek. Qol [el] ve Alman sözcük дрель/drel/Drell(bohrer)[89] [matkap] belirtisiz tamlama vasıtasıyla bileşik bir isim olarak kullanılır. Lâkin bugünkü Almanca'da kelime drel artık kullanılmıyor.
- Qırımtatar konstrüksyon сызгъы шрифти/sızğı şrifti işaret yazısına delâlet eder. Almanca kelime шрифт/şrift/Schrift[90] [yazı] ve Qırımtatar *sızğı* [] aynen belirtsiz tamlama vasıtası ile mürekkep bir isim olmuş.

b.) İki Qırımtatarca olmayan isimden oluşturulan kelime de bulunur:

- штепсель вилкасы/ştepsel vilkası[91] [fiş] Alman sözü *Stöpsel* [tıkaç/tapa] ve Rus kelime vilka [fiş] belirtsiz tamlama vasıtasıyla birleşik bir isim olmuş. Konstrüksyon *штепсель розеткасы/ştepsel rozetkası* Alman kelime *Stöpsel* ve Ruslaştıran kelime *rozetka* ile yapılmış ve *Steckdose/priz* demek.
- Almanca söz Fräse/freza/фреза[92] Fransızca'dan gelmiş ve Rus kelime оправка/opravka [çerçeve] vasıtasıyla Qırımtatar фрез оправкасы/frez opravkası [freze çerçevesi] oldu.
- винтлер спирали/vintler spirali[93] [helis vidası]

c.) Almanca'dan gelen birleşik isimler

Almanca'daki iki Alman sözcükten yapılan ve aynı anlamı ile Qırımtatarca'ya gelenler şunlardır:

масштаб/masştab/Maßstab[94] [ölçek/mikyaz]; рюкзак/rükzak/Rucksack [arka çantası]; маршрут/marşrut/Marschrute[95] [yürüyüş güzergâhı/rotası]; креицмей-сель/kreitsmeisel/Kreutzmeißel[96] [çapraz/tırnak keski], курорт/kurort/Kurort[97]

---

[88] Усеинов 1994, S. 46a; Walewski / Wedel, 2000, S. 183a; Усеїнов 2002, S. 186a; Усеинов 09/1992, S. 8; Kluge 1999, S. 341a; Paul 1992, S. 373 (g. *grundu- > ahd/mhd. grunt [toprak/yer])

[89] Усеїнов 2002, S. 222a; Пчелкина 1987, S. 175b (pnömatik veya elektrik delme makinesi)

[90] Усеинов 1994, S. 364b; Усеинов 11/1991, S. 51; Усеинов 01/1992, S. 15; Пчелкина 1987, S. 566b; Paul 1992, S. (ahd.: scrift, mhd.: schrift; almanca fiil schreiben [yazmak]´a bağlı; *Gift [hediye/bahş] – geben [vermek]* gibi; lat. *scriptum* ismi etkisi olmuş)

[91] Усеинов 01/1992, S. 4 &11; Kluge 1999, 798b (gr. styppē > lat. stūpa [kıtık] > 17.yy. nd. stopfen [tıkamak]).

[92] Усеинов 01/1992, S. 14, 4, 9

[93] Усеинов 01/1992, S. 12; Walewski / Wedel, 2000, S. 65a, 1006a; Усеинов 1994, S. 70b

[94] Усеинов 09/1992, S. 15; Kluge 1999, S. 543a; Paul 1992, S. 560a/b; Пчелкина 1987, S. 297b; Усеинов 04/1992, S. 7; Усеинов 01/1992, S. 25.

[95] Калітіч / Куриленко / Нечволода 2003, s. 62b; Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 58a; Пчелкина 1987, S. 296b (dt.: Marsch [marş/yürüyüş] + fr. route [rota/yol])

[96] Усеинов 01/1992, S. 7; Пчелкина 1987, S. 259b,

[kaplıca/ılıcalar yeri]; лейтмотив/leitmotiv/Leitmotiv[98] [laytmotif (müzik ve edebiyat)], бухгалтер/buhgalter/Buchhalter[99] [muhasip], спортзал/sportzal/ Sportsaal[100] [spor salonu], штангенциркуль/ştangentsirkul/Stangenzirkel[101] [sırık pergeli], фальцгебель/faltsgebel/Falzhebel[102] [kıvrım kolu], фальцмейсель/ faltsmeisel/Falzmeißel[103] [kup papye].

Aşağıdaki kelimeler de Almanca'dan Qırımtatarca'ya gelmişti:
бинт/bint/Binde[104] [bağ/bandaj], горн/gorn/Horn[105] [boru], зал/zal/Saal[106] [büyük salon], кернер/kerner/Körner[107] [tanelemek için bir alet], кнопка/knopka<Knopf[108] [düğme], клемма/klemma/Klemme[109] [kıskaç], кран/kran/Kran[110] [vinç/kran]; линза/linza/Linse[111] [adese], лип/lip/Lippe [dudak], прес/pres/Presse[112] [basın/ matbuat], пудель/pudel/Pudel[113] [kaniş köpeği]; Rakete[114] [roket/füze/havaî fişek], ринг/ring/Ring[115] [sprt: ring]; стеллаж/stellaj/Stellage[116] [raflar]; текст/tekst/Text[117] [makale/metin], торт/tort/Torte[118] [turta]; ширма/şirma/Schirm [ekran];

---

[97] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 101b; Walewski / Wedel, 2000, S. 207b; Пчелкина 1987, S. 267b.

[98] Paul 1992, S. 526a; Усеинов 04/1992, S. 57; Усеинов 11/1991, S. 6; Пчелкина 1987, S. 275a;

[99] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 12a; Paul 1992, S. (almanca bir paralel yapısı: it. *tenere i libri( die Bücher halten [kitap tutmak])*, 16. Jh.)

[100] Paul 1992, S. 707; Усеинов 04/1992, S. 45

[101] Усеинов 01/1992, S. 34

[102] Усеинов 01/1992, S. 14.

[103] Усеинов 01/1992, S. 14.

[104] Усеинов 09/1992, S. 50;

[105] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 19b; Walewski / Wedel, 2000, S. 103a; Пчелкина 1987, S. 140a (Mus.)

[106] Paul 1992, S. 707a; Усеинов 1994, S. 97a; Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 32b; Walewski / Wedel, 2000, S. 147a; Kluge 1999, S. 698a (g.: salr > slav. село/selo [tarla, köy] ve Litvanca salá [köy] ile bağlantı var).

[107] Усеинов 01/1992, S. 6

[108] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 48a; Пчелкина 1987, S. 232a; Paul 1992, S. (ahd., mhd. Knopf; ndl. Knoop, nd. Knop, batı. Knob > + slav. fem.)

[109] Усеинов 01/1992, S. 6, S. 24; Kluge 1999, S. 448b; Paul 1992, S. 463a (mhd. fiil klemmen [sıkıştırmak]´tan bir isim; bu isim 1691dan kullanılmaktadır)

[110] Меметов 1997, S. 45; Пчелкина 1987, S. 258b.

[111] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 55b; Пчелкина 1987, S. 280a; Walewski / Wedel, 2000, S. 536b (Kirim´da be kuru sebze mecimek değil, küçük kuru fasulyedir)

[112] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 91b; Kluge 1999, S. 646b; Paul 1992, S. 663b (yalnız pres-büro ve pres-konferentsiya gibi birleşmiş kelimeler içinde kullanılmaktadır; tek olarak pres de matbuat demek), (8yy.>ahd. p(f)ressa>mhd. presse).

[113] Мірээв / Усеїнов, 2002, S. 93; Пчелкина 1987, S. 410a; Kluge 1999, S. 654a; Paul 1992, S. 670a

[114] Преображенский 1959, S. 898b; Меметов 1997, S. 45; Paul 1992, S. 676b; Kluge 1999, S. 665a (mhd. Rocken/Spinnrocken [öreke] > it.: Rocca´ya bir Diminutivum [örekecik gibi], fra. roquette/it. rochetto > 16.yy. dt. rogettlzeug/Racketlein >dt. Rakete)

[115] Paul 1992, S. 696b; Kluge 1999, S. 678b (<8.Jh. mhd. rinc, < ahd. (h)ring, < g. *hrenga).

[116] Kluge 1999, S. 792b; Paul 1992, S. 847b; Пчелкина 1987, S. 472a (16.yy. ilk defa kul., roman -age eki ile)

[117] Paul 1992, S. 885a; Усеинов 04/1992, S. 47 (lat. textus > mhd. text).

[118] Kluge 1999, S. 829b; Paul 1992, S. 892/893; Пчелкина 1987, S. 500b; Мірээв / Усеїнов,

шпатель/şpatel/Spatel[119] [mala], штифт/ştift/Stift[120] [ergo/pin], штрих/ştrih/ Strich[121] [çizgi].

Buna karşı Memetov'un kitabında Almanca'dan gelmiş denilen kelimelerden Polizei[122] ve Orden[123] ise Almanca kökenli değildir. Onlar latin ve grek kökenli kelimelerdir ve Almanca ve Rusça üzerinden Qırımtatarca'ya gelmektedir. Aynı şeyler Useynov/Ganieva/Seydametova'nın kitabındaki *polismeister*[124] [polis memuru], роль/rol/Rolle[125] [yuvgu/merdane] ve *şompul* kelimeleri hakkında da söylenebilmektedir. Bunlar Rus kökenli değildir, lâkin Almanca, Latince veya Grek kökenli kelimelerdir ve Almanca ve Rusça üzerinden Qırımtatarca'ya gelmektedir.

### 2.5. Almanca'dan gelmiş özel isimler

Эмиль, Эмиле, Эмилия/Emil, Emilie; Эмма/Emma; Эрвин/Erwin; Эрнес(т)/Ern(e)st; Гарри/Harry; Дидмар/Dietmar; Роллан, Ролан/Roland; Сабина/Sabine; Сузанна, Сусанна, Сусана/Susann(e) gibi özel isimler Türk dillerinde genelde kullanılmaz[126]. Qırımtatar halkı Almanca'dan ya da Almanca üzerinden gelen bu isimleri kullanmaktadır.

## 3. Almanca'daki Türk kökenli kelimeler

Almanca'daki Tatarca kökenli kelimeler hakkında ne yazık ki konuşmak mümkün değildir. Çünkü Tatarcadan Almanca'ya kelime hiç gelmemiştir. Daha açık bir ifadeyle bu araştırma yapılırken Alman dilinde bulunan Qırımtatarca kökenli kelimelere rastlanmamıştır. Ancak eskiden Türk Osmanlı dilinden gelen ve hem Qırımtatar hem de umumî Türk tasvirî kelimeler Almanca'da kalmış. Bu kelimeler hakkında bazı ilginç semantik ve fonetik değişimi tanınmıştır. Şimdi bu fenomeni resimleyen ve manası ile kaynağını anlatan birkaç örnek.

Almanca'da var olan Arapça kökenli kelime: Kadi/kadı[127], Kaffee/kahve/[128],

---

2002, S. 115a (lat. torquere [dönmek] > 15.yy. it. torta > fra./ndl./nd. tarte > torte)

[119] Мирээв / Усеïнов, 2002, S. 133b; Пчелкина 1987, S. 565b (Qırmtatarca´da hem tıbbî hem de el zanaatı sahasında kullanılmıştadır)

[120] Усеинов 01/1992, S. 16; Пчелкина 1987, S. 568a

[121] Kluge 1999, S. 802a; Paul 1992, S. 863a; Пчелкина 1987, S. 568b (10.Jh. mhd. strich, < ahd. strih; g. ve got. striks, streichen [boyamak] fiiliden bir isim)

[122] Paul 1992, S. 659; Kluge 1999, S. 639b; Преображенский 1959, S. 813b; Меметов 1997, S. 45 (gr. πολῑτεία > polītīa > dt. Polizei [politsai] > ukr. польщія > rus. Полиция [politsiya] .> kt. Полиция/politsiya).

[123] Paul 1992, S. 632b; Kluge 1999, S. 603b; Преображенский 1959, S. 657a; Меметов 1997, S. 45 (lat.: ordo / ordin(is)-em > ahd. ordina > mhd./dt.: orden).

[124] Преображенский 1959, S. 813b; Усеинов/Ганиева/Сейдаметова 2001, S. 142; (dt. polizeimeister > полицеимейстеръ > „küçükrusçası": полицейныкъ [politseinık] > kt. полисмейстер/polismeister gelmiş)

[125] Пчелкина 1987, S. 437a; Усеинов/Ганиева/Сейдаметова 2001, S. 142; Усеинов 09/1992, S. 46;

[126] Усеинов 06/1992

[127] Kluge 1999, S. 417b (ar. qāÃī > ttk. va. kadı > dt. Kadi; Almanca hâkim demek)

[128] Мирээв / Усеïнов, 2002, S. 45a, 46a & 51a; Kluge 1999, S. 416b (17. yy. da Arapça´dan

Sofa/sofa [129], Kismet/kısmet[130].

Almanca'da var olan Farsça kökenli kelime: Basar/pazar[131], Diwan/divan[132], Kiosk/köşk

Almanca'da var olan Türkçe kökenli kelime: Jogurt/yoğurt[133], Horde/ordu, Tulpe/lâle, Dolmetscher/ dilmaç.

Dolmetscher, Kiosk, Horde ve Tulpe kelimesinin etimolojisi hakkında bir kaç izah:

- Dolmetscher[134] ttk. va. dilmaç – kt. тильмач [til´mač], ru. va. толмач [tol´mač]; til eski Türkçe'de zaten dil idi. Suffix –maç ve onun eksik olan sesli uyumu etimolojist Kluge'ye göre bir alınmaya işaret edilmiş. Ona göre Anadolu'da olan Mitanni-dilinde milâttan evvelki 15. yy.da kavram *talami* tilmaç/tercümen olarak şahadet edilmekteydi. Lâkin Türklerin yani Selçukların Anadolu'ya varacağına 2500 seneden fazla geçti! *Dolmetsch* kelimesi Paul'a ve Kluge'ye göre 13. yy.da Macar sözcük *tolmács* veya Rus kelime толмач üzerine Türk dilinden orta yüksek Almanca'ya girdi (mhd.: *tolmetsche/tulmetsche)*. Bu isimden bir fiil oluşturuldu ve sözcük *Dolmetscher'*in 13./14. yy.daki esası idi.
- Horde ttk. *ordu*[135] - kt.: орду [ordu]; Alman bilimci Kluge'nin Etimoloji Lugatına göre bu söz 15.yy.da Tatar dilinden alınmış. Bugünkü Alman manası *sürü/derintidir*, eski Alman anlamı diğer taraftan *konup göçen Tatar* imiş. Onbeşinci yüzyılda Tatar kelime urdu/ordu Lehçe horda üzerine Almanca'ya gelmiş. Paul Etimolojik Sözlüğü'ne göre de bu sözcük aslen Tatarca'dır.
- Kiosk[136] Bu kelime yüksek Almanca *küçük satış yeri/kulübü* olarak kullanılmaktadır. Onsekizinci yüzyılda Türkçe'den Fransızca'ya alınmış. Fars kökenli köşk Fransız kiosque üzerinden Alman diline gelmiş.
- Tulpe kelime Türkçe lâle demek ve bu çiçeğin kökleri gerçekten Kırım

---

osmanlıca üzerine gelmiş; ar. qaÎwa > ttk./osm. Kahve > it. caffé > fra. Café > dt. Kaffee)

[129] Мирээв / Усеїнов, 2002, S. 113a; Мустафаев / Щербинин 1972, S. 782b (semantik değişmesi: Almanca ve Rusça´da *Sofa* bir *divandır*; Türkçe´de bir *divan/peyke/kanape/vestibül/dehlis/teras olabilir*; lâkin Qırımtatarca´da yalnız bir teras/mastabalı verandadır); Пчелкина 1987, S. 465b (ar. Divān > fra.; osm./kt. > dt.?)

[130] Kluge 1999, S. 444a (ar. qismah [tahsis edilen şey]; 19.yy.da gelmiş)

[131] Eren 1999, S. 326/327; Kluge 1999, S. 83b; Nişanyan 2003, S. 351b (eskifarsça/pahlavi: vahācāra [alışveriş] > pers. bāzār; assimilierter Exotismus [benzeşen egzotism])

[132] Усеїнов 2002, S. 212b; Kluge 1999, S. 186b (pers. dēvān > dīvān; eski manası: yazmak; 18.yy.dan Almanca'da)

[133] Kluge 1999, S. 411b (20. yy.da Almanca'ya gelmiş), Paul 1992, S. 440a (1915: bulgar kesilmiş süt).

[134] Tomenendal 2000, S. 17; Усеинов 1994, S. 293a; Walewski / Wedel, 2000, S. 485a; Paul 1992, S. 178a; Räsänen 1969/71, S. 478a; Kluge 1999, S. 188

[135] Усеинов 1994, S. 219a; Paul 1992, S. 428a; Räsänen 1969/71, S. 364b; Преображенский 1959, S. 657a; Kluge 1999, S. 383a

[136] Räsänen 1969/71, S. 294a; Eren 1999, S. 262b; Kluge 1999, S. 442b; Paul 1992, S. 485a.

yarımadasında idi[137]. 15. yüzyılda Türk bir elyazısında sözü edilen çiçek Türkler'den İstanbul'a getirilmiştir. Avusturya'nın elçisi Ghislai de Busbeq bu Türk çiçeği 1550lerinde İstanbul'dan Viyana'ya götürmüş. Dini sebeplerden Holanda'ya kaçan Carolus Clusius Viyana'da nebatat ilmini kurmuştur. O tulip/lâle'yi Hollanda'ya getirdi ve Alman adı *Tulpe* 1578'de Hollandaca *tulipa* kelimesinden alınmış. Bir tür lâle bir turbana[138] benziyormuş. Bunun için Avrupalılar tulipa adlandırmıştır. (Farsça dulband > Türkçe tülbent > it. tulipano > hol. tulipa ; lat. Tulipa Turcarum)

- Schaschlik/şaşlık/шашлык [ttk.: şiş kebabı][139]

### 3.1. Almanca'daki Türk etnonimleri ve onların semantik değiştirmesi

- Kasack [kazak][140] Kazak kelimesi günümüz Almancasında havadar, dize kadar uzanan bir boydaki bayan bluzuna denilir. Kazak halkının adından gelmiştir. Eskiden süvari gömleği anlamında kullanılan kazak sözcüğü bugün için vücudun üst kısmına giyilen örme giyeceği ifade etmektedir. Kazak kelimesinin yaklaşık onaltıncı yy.da *kazak* Fransızca'daki *casaque* sözcüğünden aynı biçimde alınarak Almanca'ya yerleştiği tahmin edilmektedir.
  Esasen *kazak* serbest, hür insanı ifade etmektedir. Bu mana Ukraynca ve Rusça'da da aynı anlamı ifade ediyordu. Kozaklar 14./15. yy.da Kazak sözcüğü feodal ağaların serbest bıraktıkları ya da kaçarak kölelikten kurtulan Tatarlar için kullanılmıştır. Özgürlüğüne kavuşan bu Tatarlar hem Ukrayna'nın hem de Rusya'nın o dönemde ünlü atlı savaşçıları oldular. Dolayısıyla bir fenomene akıl ermez. Özelikle Ukrayna ve Rusya'daki milliyetçi esasen Tatar kökenli Kazaklar Qırımtatarlarını düşmanca görmektedirler.
  Yukarıdaki anlamlarının dışında, Kazak sözcüğü günümüz Türkiye'sinde eşinden korkmayan, yine halk dilindeki söyleyişle „kılıbık olmayan" kişiyi ifade etmektedir.
  Korzak ise aslen bir Türk kelime olduğu halde bu söz kazak'tan gelmiyor. Korzak/корзак Rusça ve Qırımtatarca küçük çöl tilkisi demektir[141].
- *Tatar*[142] - Etnolojik olorak tatar sözcüğü Duden lugatında öncelikle Orta ve

---

[137] Tomenendal 2000, S. 19/20; Kluge 1999, S. 840a & 841b; Paul 1992, S. 913b; Мирээв / Усеїнов 2002, S. 117b (ne alaylı: Kırım´da gündümüzdeki Ukraynca lâle тюльпан/tyulpan demek ve bu adı Avrupa üzerine, alınmıştır, yani lâlenin memleketten değil) http://www.etymonline.com/t8etym.htm (oradaki kaynaklara göre lâle çiçeği ilk defa 1559 Alman Johann Heinrich Herwart´ın Augsburg şehrindeki bahçede yetiştirilmiştir); bknz.: Pavord, Anne *Die Tulpe - Eine Kulturgeschichte* [Lâle – bir Kültür tarihi] Frankfurt a.M.: Insel, 2003, 220 S.

[138] paul 1992, S. 913b (farsça/türkçe dulband, tülbent > 17.yy.ın tulipan/Tulban[t] oldu).

[139] Steuerwald 1990, S. 464a; *Kırım – toplumsal siyasal kültürel tarihi dergisi* No. 1(2)/01Simferopol 2002 S. 68

[140] Steuerwald 1990, S. 322b; Steuerwald 1988, S. 508; Paul 1992, S. 450b; Microsoft Encarta Enzyklopädie 2002, Мирээв / Усеїнов, 2002, S. 48a; Duden 1992, S. 399b (türkische dreiviertellange Bluse)

[141] Duden 1978, Bd. 4: Kam-N, S. 1562a.

[142] Steuerwald 1988, S. 391b, 488a; Steuerwald 1990, S. 129a; Microsoft Encarta Enzyklopädie 2002; Almanya´da Tatar/Schabefleisch´in yağ miktarı bile kanunludur: (6% dan fazla yağ yasaktır).

Güney Rusya ile Ukrayna'da yaşayan karışık Türk halkını ifade eder[143].

- İkinci anlamı ise bambaşka sahada bulunabilir. Bu mana Alman mutfak kültüründe sığır çiğ kıyması ile çiğ yumurta ve baharat oluşan bir yemeği ifade etmektedir. Kıymalı manası tüm orta Avrupa'da olan dillerde kullanılışı Moğolların Batu Han'ın 1240/41 yıllarındaki atılışları ile bağlı olduğu rivayet edilmektedir. Birkaç Avrupa dilinde Tatar kelimesi kesen kıyan sözcüğüyle bağlantılı olacağı düşünüldü. Tatar sözcüğünde vurgulu ve baskılı söylenen R-harfi atlı savaşcı ve yunancadaki cehenem anlamına gelen kelime ile birlikte düşünüldü. O zamandan bu yana her iki form da Alman yemek dilinde karışık olarak içinde kullanılmaktadır. Tatarların kesmek doğramak biçimindeki çağrışımı çoktan beri sona ermişti. Bu kavram Alman mutfağında lezzetlilik ifadesi olarak yerleşti. Örneğin Lachs-Tatar [som balığı tatarı], Artischocken-Tatar [enginar tatarı], Tatar vom Steinbutt [kalkan balığı tatarı], Tatar vom Rind [dana tatarı], Beefsteak Tatar [biftek tatarı] veya Matjes-Tatar [rina balığı tatarı] yemeği yiyebilmektedir (resim 1).
  - Almanya'da çok sevilen bir peynir Tatar adlı tazı peyniridir. Lâkin bu Tatar peyniri Fransa'da imal edilip Almanya'ya ithal edilmektedir (resim 2).
  - Aynı şekilde Alman mutfağında çeşitli buğday türlerini bir ifade eden sözcüklerde Tatar kelimesi de kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Echter Buchweizen (lat. Fagopyrum esculentum) Türkiye'de karabuğday denilen ve Tatarischer Buchweizen (lat. Fagopyrum tataricum) Türkiye'de hint Buğday denilen bitki var[144]. Karabuğday çoğunlukla Hazar Denizinin kıyılarından ve Amur nehri cıvarından yetişen buğdayın adıdır ve yaklaşık 14. yy.da Avrupa'ya getirilmiştir. Almanya'da Tatar buğday olan Türkiye'nin Hint buğdayı tarihsel kökeni Sibiriya'ya dayanmaktadır. Bu Hint buğdayının tırtıllı sağlam yapısı var idi.
  - Diğer misal: Tatarennachricht[145] [tatar haberi] kelimesi rivayet, kara söylenti bir haber yada anî karahaber olarak kullanılmaktadır.
- türken[146] / getürkt. Fiil türken Almanca `sahtekârlık etmek/tahrif etmek` yani bir şey yapar gibi görünmek olarak kullanılır ve düzenli çekilen fiil olarak kullanmak mümkündür (ich türke, du türkst, er/sie/es türkt, wir türken, ihr türkt, sie türken). 'getürkt' kelimesi de var. Bu kelimenin Türkçe karşılığını şöyle açıklayabiliriz: 'Kandırmak, aldatmak, yanıltmak,

---

bknz.: http://www.hofa-suew.de/lexikon/2000h%20Lexikon%20Texte.htm; Duden 1992, S. 731b

[143] Chalikow 1988, S. 17-19.

[144] Almanca da sahte buğday demek. Eng.: Tartary Buckwheat, fr.: Sarrasin de Tartarie, pl.: Gryka tatarka, çek: Pohanka tatarka, sorb.: Njepraw hejduška, Danca: Tatarisk Boghvede; rus.: гречиха татарская.

[145] Kluge 1999, S. 816b; Steuerwald 1990, S. 530.

[146] Kluge 1999, S. 841b; Duden 1992, S. 757a; Duden Bd. 11 „Redewendungen und sprichwörtliche Redensarten" 1992, S. 742b; bkz.: Kırıkkanat, Mine G.: *Türk işi şah mat!* Internet´te: http://www.radikal.com.tr/veriler/2004/05/09/haber_115823.php [9.5.2004]; Kluge 1999, S. 841b;

uydurmak, saptırmak veya tuzak kurmak'. Kısaca Almanca'da, işin içine kurnazlığı, manüplasyon, yasa ve kuralın arkasına dolanıp puan alma girince kullanılır. Türken fiili hakkında farklı manasını anlatan tarih var:

**a)** Duden'e göre türken fiili Alman gündelik konuşulan dilinde bir darbımeselden gelmiş. Bu deyim `*einen Türken bauen*` yani *bir Türk inşaa etmek* demek ve karışık menşe fikri mudiri rivayet etmektedir. Bu deyim Osmanlı İmparatorluğu çağında Avusturyalı ve Alman ordusundan yürütülen manevreden gelmiş. Bu manevralarda inşaa edilen ve yapmacık düşman olan Türkler'e karşı savaşılmış. Günlük kullanılan dili içeren bir sözlükte benzer anlamı ifade etmektedir: Muhtemelen Berlin şehrinin çevresindeki Tempelhofer Feldmark'ta [Tempelhof çiftliği] bir Türk mezarlığı vardı. Bu alanda 19. yyın birinci yarısında manevra amacıyla yararlanıldığı söylenmektedir. İsviçre Almancasında kullanılan şekli *türgg* ise manevra demektir.

**b)** İngiltere'nin *Oxford English Dictionary*'deki "türk" kelimesini anlatan faktlar şu: Bin beş yüz altmış dokuzuncu yıldan beri kaynaklarda bir "human figure at which to practise shooting" demek „*insan kuklasına ateş etmek*" tevsik edilmektedir. O zamanki „türk" *hedef levhası* olarak kullanılmıştır[147].

**c)** Alman filolojisinin kurucuları olan Jakob ile Wilhelm Grimm ise diğer bir anlatı veriyorlardı. Onların 19. yy.da (1854-1862) hazırladıkları lugat Deutsches Wörterbuch'a göre *türken* fiilinde maliyecilikten gelen bir anlamı ifade etmektedir. Bu lugatın 1961inci sayıda ilk defa türken fiili tanımlanılırdı. Ona göre türken sözcüğü yirminci yüzyılın başından kullanılmaktadır ve şöyle gelişti: Osmanlılardan çok korkan Alman halkıdan alınan Türk vergisi Alman derebeylik memleket savunması için değil kendi eğlenceleri için bu vergi parasını verdiler. Demek ki bu vergi „*getürkt*" idi.

**d)** Macar şehri Pozsony asıllı Baron Farkas von Kempelen (1734-1804), Avusturya Kraliçesi Maria Theresa'nın maiyetinde bir dâhiydi. 1769 yılında Fransız bir sihirbaz, mekanik satranç gösterisiyle saray erkânının hayranlığını kazanınca, dudak büküp: "Ben daha iyisini yaparım!" dedi. Baron Kempelen'in bir yıl sonra Viyana Sarayı'nda kraliçeye takdim ettiği makine, kaftanı ve sarığıyla, gerçek boyutlarda bir Osmanlı robotu olup, satranç oynuyordu.

Üstelik Türk adı verilen otomat, ustası Baron Kempelen'in makinenin içine monte ettiği bir mekanizma sayesinde birkaç kelime konuşabiliyormuş, ama Almanca. Örneğin, oyunu bitiren son hamlesini yaparken, 'Şah!' değil de, 'Schach!' diyormuş. Milletimizin adını taşıyan tarihin ilk satranç robotu 1807 yılında Viyana Sarayı'nda, Avusturya'yı savaş meydanında dize

[147] bknz.: http://faql.de/etymologie.html#tuerken

getiren Fransız Napolyon Bonapart'ı satranç masasında, Almanca 'Schach!' diyerek yendi.

Fakas von Kempelen, satranç makinesi Türkler Viyana Sarayı'nı fethettikten sonra Avrupa turnesine çıktı. Alman sosyetesinin hayranlığını kazandı, Paris ve Londra'da satranç turnuvaları tertipledi. Rakip dayanmayan Türk'ün nasıl çalıştığını kimse anlayamıyordu. Satranç masasının içinde gerçek bir oyuncu olduğundan kuşkulananlar vardı, ancak kapağını kaldırdıklarında kimseyi bulamıyorlardı. Türk giysili robotun içine bir cüce yerleştirildiğine inananlar, kaftanın altında salt çarklarla işleyen bir mekanik aksamla karşılaşınca, iyice apışıyorlardı. Makinenin sırrını çözemeyip, Türkün doğaüstü güçlerle çalıştırıldığını düşünenler bile oldu.

**e)** Kuzey-Baltık-Denizi Kanalının 21.06.1895'te olan açılışına Kayser II. Wilhelm bir çok yabancı diplomat ve elçileri *Deutschland* adlı fregata davet etti. Her ülkenin millî marşı çalınmış. Yalnız Osmanlı marşını kimse bilmiyordu. Ne utandırıcı! Türk elçisi gelince Almanca bir çocuk şarkısı çalıyorlardı. Kayser II. Wilhelm Türk millî marşını tanımazdı ve Türk misafirler Alman geleneği olarak marş çalınacağını da bilemez idi. Bunun için kimse bu aldatılmanın farkına varmadı. Öylesi orkestra şefi takrir olarak söylebilirdi: Hem Türkler hem de Alman Kayser memnunivettidir; marşı biz türkliyorduk![148].

**f)** Avusturya'nın Steiermark adlı bölgesindeki Riegersburg kalesi hakkında bir anekdot var: Kaleye saldıran Osmanlı Türk'ün geldiğinde Türk'e benzeyen kuklalar uzaktan görülen kalenin duvarlarına plaselenilmiş. Kaleden geçen Osmanlı Türk ordusunun düşünüş hatası yapacağını ümit eden kale sahibi öyle kalesi Riegersburg Türk ordusundan savunacaktı. Çünkü bu kale artık başka Türk batalyondan işgal edilmesi düşenerek yoluna devam etmesi istenilmiştir. Oradaki kaleyi Türk kukla plaselenime dolayı işgal edip etmediğini daha araştırmamış[149].

**Kısa bir sonuç olarak görünür ki:** Bilimsel ve halkçı etimolojiler meydana çıkmıştır. Ancak ne olursa olsun, tüm anlatılar içinde hiç Türkler değil, yalnız Alman veya Avrupalı insanlar bir şeyi türküyorlardı, yani yapar gibi görünülmektedir. İşte bakınız *türken* fiilinin manası ve yapısı iptidaî Almancadır ve Türkler'den fazla Almanlar'ın hissiyatı hakkında anlatmaktadır.

- Alman kelime `*türkis*` bir renk ve aynı isimle taşın adıdır. İlk defa olarak Türkiye'de bulunan ve oradan getirilen bir cevherdir. Hem Türkiye'de firuze yada türkuvaz denilen cevher hem de türkuvaz/boncuk mavisi renki Fransızca'da turquoise [türk] Almanca ise türkis şekli yerleşmiştir (mhd. turkīs/turkoys > dt. `*türkis*`[150]).

[148] bknz: http://www.amazon.de/exec/obidos/ASIN/3593366770/conradhorst0b-21.
[149] bknz: http://www.etymologie.info/~e/t_/tr-ismen_.html
[150] Kluge 1999, S. 842a; Paul 1992, S. 912b (eski fransızca turcois > mhd. turkoys)

- Türkensattel[151] [türk eyeri]- Almanca'da bu kelime anatomi sahasında bir tepe, yani kafatasının kemiği için kullanılmaktadır (lat.: sella turcica).
- Şu Alman soyadları Türk eslâflar'dan alıştırmışlar: Tuerck, Türck, Türcke, Turck, Türk, Tureck, Turek[152], Tureke, Turko, Tureke, Turczyk, Turczniski, Turke, Turker, Tater, Taterczynskie, Taterka v.s. v.b.

### 3.2. Toponimi:

Taterberg (Tatarenberg/Tatar dağı) Almanya'daki Saksonya-Anhalt eyaletinin Altmark bölgesinde ve bir tepede kurulmuş bulunan bir köyün adı Taterberg yani Tatar dağıdır. Rivayete göre Tatarlar gelerek bu yöreyi çok beğendiler ve yılın belli aylarını burada geçirdiler. Ancak, bu doğudan gelen insanların gerçekten Tatar olup olmadıkları tartışmalıdır. Çünkü bu insanlar Moğol, Çingene ya da Slav ırkından insanlar olma ihtimali de bulunmaktadır.

Genelde Almanca konuşulan ülkelerin toponimisinde Osmanlıcada çok sayıda Türk kelimesi bulunan isimlere rastlanmaktadır. Bunların şehir, köy, kasaba, çeşme ve sokak isimleri olduğu görülmektedir. Özellikle 1683 yılında Kara Mustafa Paşa'nın Viyana'yı muhasara ettiğinden itibaren Türk toponimi kelimleri kalmıştır. Orneğin: Türkschanzenstrasse; Türkengasse; Türkschanzenpark, Türkenbrunnen, Türkenstrasse.

### 3.3. Özet:

Özet olarak öncelikle şunu söylebiliriz: Qırımtatarca ile Almanca arasındaki sözcük ilişkisinde ağırlık tek yönlüdür. Rusça ve Ukraynca'da teknik, el zanaatları hakkında çok sayıda kelime bulunmasına rağmen, Almanca kelime hazinesinde spesifik bir Qırımtatarca sözcüğe rastlanmamaktadır. Bu arada Almanca'da semantik bakımdan az veya çok değişime uğramış genel Türkçe ve Osmanlı Türkçesi kelime mevcuttur. Bunun yanında öncelikle şu problemi gündemde tutmak gerektiği, çünkü yeterince araştırılmadığı kanaatindeyim. Problemin bu yönü yukarıda Qırımtatarca'da çok sayıda olduğu söylenen kelimelerin aktif olarak kullanılıp kullanılmadıklarının araştırılması gerekmektedir. Böyle bir araştırma mutlaka bir alan araştırması (survey/feldforşung) olmalıdır ve bu araştırmadaki sözlüklerle sınırlı tutulmamalı, bu alanda yazılmış tüm sözlükler titizlikle taranmalıdır. Bu şekilde yapılacak sistemli ve karşılaştırmalı bir çalışmanın ilginç ve ilginç olduğu kadar da çok zahmet gerektiren bir çalışma olacağı hesaba katılmalıdır. Kanaatime göre, bu türden analizlerin ve karşılaştırmalı alan araştırmalarının Almanca ile diğer diller – örneğin Hint-Avrupaî (İndo-Öropeen) olarak Slav, Grek, Latin ve Roman kökenli diller ile Altay kolu kökenli olarak Qırımtatar dil – arasında da yapılmalıdır.

---

[151] http://www.ffh.de/ffh2002/www/programm/guten_morgen_hessen/seite009.phtml
[152] *Turek/Tureck* slovak / çek dilinden gelmiş.

### 3.3.1. Fotoğraflar:




Resim 1 Dana kıymalı Tatar




Resim 2 Tatar, taze fransız peyniri

**Abbreviaturen / kısaltmalar:**

ahd. - althochdeutsch (Eski Yüksek Almancası [8.Jh. – 1050 u.Z.])
ar. - arabisch (Arapça)
atü. - alttürkisch (eski Türkçe/alaturka)
dt. - deutsch (Yüksek Almanca)
eng. - englisch (İngilizce)
fra. - französisch (Fransızca)
g. - gem. german. (umumî cermence)
got. - gotisch (gotik dili)
gr. - griechisch (Yunanca/Grekçe)
it. - italienisch (İtalyanca)
kt. - krimtatarisch (Qırımtatarca)
lat. - lateinisch (Latinca)
mhd. - mittelhochdeutsch (Orta Yüksek Almancası [1050 – 1350 u.Z.])
nd. - niederdeutsch/plattdeutsch (Kuzey Almanya'da konuşan Almanca'nın ikincisi baş/ana dalı, birinci Yüksek Almanca'sıdır)
ndl. - niederländisch (Felemenkçe/Hollandalıcı)
pers. - persisch (Farsça)
pl. - polnisch (Polonyalıca/Lehçe)
rus. - russisch (Rusça)
sp. - spanisch (İspanyolca)
S. - Seite (sayfa)
ttk. - türkeitürkisch (Türkiye Türkçesi)

ukr. - ukrainisch (Ukraynca)
u.Z. - unserer Zeitrechnung (milâdî tarih)
va. - veraltet (dilden ağızdan düşmüş)

### 5.3.2. Quellen / Kaynaklar:

Chalikow, A.H.: *Zur Herkunft, Entwicklungsgeschichte und der Verbreitung der Bezeichnung „Tataren" im mittleren Wolgaraum und im Uralgebiet* in: Bakai, Mónika (Hrsg.): *Tatarische Etymologische Studien II.* Szeged: Universitas Szegediensis de Attila Jozsef Nominata, studia uralo-altaica 30; 1988.

Çeneli, Ilhan: *Formantien im Krimtatarischen* Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz, Islamkundliche Untersuchungen Bd. 49, 1979.

Eren, Hasan: *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* Ankara: Dizgi, 1999.

Eyuboğlu, İsmet Zeki*: Türk dilinin etimoloji sözlüğü – Genişletilmiş ve gözden geçirilmiş ikinci Basım* Istanbul: Sosyal Yayınlar, 2. baskı 1991.

Hanf, Martin: *Ackerunkräuter Europas mit ihren Keimlingen und Samen* München: BLV, 2. Aufl., 1984.

Heansch, Günther: *Wörterbuch der Landwirtschaft: deutsch – englisch – französisch – spanisch – italienisch – russisch* Frankfurt: DLG, 6. üb. u. erw. Aufl., 1996.

Hegi, Gustav: *Illustrierte Flora von Mitteleuropa – Pteridophyta Spermatophyta, Band III Angiospermae Dicotyledones 1 - Teil 1* Berlin / Hamburg: Paul Parey, 3. üb. u. erw. Aufl., 1981.

Калітіч, С. О. / Куриленко, Л. І. / Нечволода, З. В.: *Сучасний Українсько-Російський Російсько-Український Словник-Довідник* Donezk: BAO, 2003.

Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* Berlin/New York: de Gruyter, 23., erw. Aufl. 1999.

Меметов, Айдер Меметович: *Къырымтатар тили* Simferopol: Къырымдевокъувпеднешир [Qırımdevoquvpednešir][153], 1997, 176 S.

Мірээв, В. А. / Усеїнов, С(ейран). М(еметович).: *Українсько - кримськотатрський словник Ukraince – qırımtatarca luğat* Simferopol / Aqmescit: Доля [Dolya], 2002.

Мустафаев, Эхсан Мамед-Эминович / Щербинин, Владимир Георгиевич: *Русско-Турецкий Словарь* [Mustafayev, Exsan Mamed-Eminovič / Ščerbinin, Wladimir Georgyevič: Rusça – Türkçe Sözlük] Moskova: Sovetskaya Ensiklopediya / Istanbul: Sosyal Yayınlar, 1972.

Nişanyan, Sevan: *Sözlerin Soyağacı – Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü* Istanbul: Adam, 2. überarb. Aufl. ocak 2003.

Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch; 9. vollständig neu bearbeitete Auflage von*

[153] Das ist in voller Länge: Staatliche Verlagsanstalt für Schulbücher und Pädagogik der Krim

*Helmut Henne und Georg Objartel* Tübingen: Max Niemeyer, 1992.
Pavord, Anne: *Die Tulpe - Eine Kulturgeschichte [Lâle – bir kültürtarihi]* Frankfurt a.M.: Insel, 1999.
Преображенский, Александр Григорьевич: *Этимологический Словарь* Moskova: ГГИИНС[154]1959, S.
Пчелкина, В. В.: *Словарь иностранных слов* Moskova: Русский Язык, (1986) 14. überarb. Ausg., 1987.
Räsänen, Martti: *Versuch eines Etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen* Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura; Lexica Societatis Fenno-Ugricae XVII, 1 (1969) & 2 (1971).
Redhouse, James W.: *A Turkish and English Lexicon* Beirut: Librairie du Liban, (Reprint der Originalausgabe Constantinople 1890), 1996.
Spohn, Margret: *Alles getürkt : 500 Jahre (Vor)Urteile der Deutschen über die Türken* Oldenburg : Bibliotheks- und Informationssystem der Univ., (Studien zur Soziologie und Politikwissenschaft [Sosyoloji ve Siyaseti bilimi araştırmaları]), 1993. s.a.: online im Internet unter URL: http://docserver.bis.uni-oldenburg.de/publikationen/bisverlag/spoall93/spoall93.html
Standage, Tom: *Der Türke - Die Geschichte des ersten Schach- automaten und seiner abenteuerlichen Reise um die Welt* (a. d. Engl. v. Thomas Merk und Thomas Wollermann) Frankfurt a. M./New York: Campus, 2002.
Steuerwald, Karl: *Türkçe - Almanca Sözlük* Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.
Steuerwald, Karl: *Deutsch – Türkisches Wörterbuch* / *Almanca - Türkçe Sözlük* Wiesbaden: Harrassowitz, 2. baskı., 1990.
Tomenendal, Kerstin: *Das türkische Gesicht Wiens – Auf den Spuren der Türken in Wien* [Viyana'nın Türk yüzüsü – Viyana'daki Türklerin yollarında] Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 2000.
Усеинов, К. А. / Ганиева / Э. С. Сейдаметова: *Къырымтатар тили – Фонетика Лексикология Фразеология Лекскография* [Die krimtatarische Sprache – Phonetik Lexikologie Phraseologie Lexikographie] Simferopol: SONAT, 2001.
Усеинов, Сейран Меметович: *Русско-крымскотатарский терминологический словарь – литература медицина язык* [Russisch-Krimtatarisches terminologisches Wörterbuch – Literatur Medizin Sprache] Simferopol: Krimkommitee für Druckwesen, November 1991.
Усеинов, Сейран Меметович: *Русско-крымскотатарский терминологический словарь – техника физика филозофия химия* [Russisch-Krimtatarisches terminologisches Wörterbuch – Technik Physik Philosophie Chemie] Simferopol: Anayurt, Januar 1992.
Усеинов, Сейран Меметович: *Русско-крымскотатарский терминологический*

[154] Государственное Издательство Иностранныхи Национальных Словарей

*словарь – политика религия спорт* [Russisch-Krimtatarisches terminologisches Wörterbuch – Politik Religion Sport] Simferopol: Anayurt, Februar 1992.

Усеинов, Сейран Меметович: *Русско-крымскотатарский терминологический словарь – математика школьная эстетика* [Russisch-Krimtatarisches terminologisches Wörterbuch – Mathematik Schule Ästhetik] Simferopol: Anayurt, April 1992.

Усеинов, Сейран Меметович: *Крымскотатарские имениа – справочник* Simferopol: Anayurt, Juni 1992.

Усеинов, Сейран Меметович: *Русско-крымскотатарский терминологический словарь – география, земледелие, психология, туризм* [Russisch-Krimtatarisches terminologisches Wörterbuch – Geographie Landwirtschaft Psychologie Tourismus] Simferopol: Anayurt, September 1992.

Усеинов, Сейран Меметович: *Крымскотатрско- Русский словарь* –Ternopol`: Dialog, 1994.

Усеїнов, Сейран Меметович / Гаркавець, Олександр Миколайович: *Великий кримськотатрсько-російсько-український словник (третє, допрацьоване й доповнене видання із включенням української частини)* [Büyük Qırımtatarca-Rusça-Ukraynca Luğat (çilt I: a-икона)] Simferopol: SONAT, 2002.

Walewski, Stanislaw/Wedel, Erwin: *Langenscheidts Taschenwörterbuch Russisch – Russisch-Deutsch Deutsch-Russisch* München: Langenscheidt, 11. völlig neub. Aufl., 2000.

Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion (Hrsg.): *Duden – Das Fremdwörterbuch* Augsburg: Weltbild, 6. überarb. u. erw. Aufl., 1999 (Zitation im Text: Duden Fr).

Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion (Hrsg.): *Duden – Die Deutsche Rechtschreibung* Augsburg: Weltbild, 21. neu bearb. u. erw. Aufl., 1999 (Zitation im Text: Duden Re).

Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion (Hrsg.): *Duden – Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden* Mannheim: Bibliographisches Institut / Dudenverlag, 1981.

**Internetquellen:**

Transkripsiyon için / Transkription betreffend:
http://lcweb.loc.gov/catdir/cpso/roman.html

Harper , Douglas: Online Etymology Dictionary: http://www.etymonline.com

http://www.bongrain.com/gb/contact/contact.php3

# KÜRESELLEŞME KARŞISINDA ULUS DEVLETLERİN DURUMU*

**Kusein İSAYEV****

## THE STATUS OF THE NATION-STATES IN THE PROCESS OF GLOBALIZATION

**Summary**

The author focuses on the theory of globalization and the nation-states in this article. It is argued that the nation-states loose their power and sovereignty during the globalization process. Moreover, the author explains the current World system as developed countries vs. under-developed countries. Furthermore, he argues that this division could be explained by East and West division. However, this division has changed its content at present and it is re-shaped as North and South. The author advocates that there are North American, European, Chinese, Arabic, Israeli, Japanese and Russian approaches to globalization, but South America, Africa and some Asian countries lack such an approach, thereby risking the failure of adaptation to global developments.

### I. Küreselleşme teorisi ve Kuzey-Güney sorunları

XX. yüzyılda sosyal bilimlerin genel ilgisini sosyoloji, siyaset bilimi, sosyal felsefe, ekonomi teorisi ve demografi gibi daha çok küreselleşmeyle ilgili sorunlar çekmektedir. Bugün küreselleşmenin gelişmesi, özellikleri ve yönleri dünyanın her yerindeki zararları ve sonuçları, küçük ve büyük ülkelere olan etkileri teorik ve pratik yönden ayrıntılarına kadar incelenmiştir. Küreselleşme sonucunda ulaşılan noktalar konusunda henüz bir karara varılamamıştır.

Küreselleşme şöyle açıklanmaktadır:

1. Dünya tarihinin olgunluğa erişmesi (K. Marks).
2. İnsanî uygarlığın temelinin atılması (Y. Zamoşkin).
3. Dünyanın bütünselliği veya küreselleşmenin kapitalizme dönmesiyle 'terminal bunalımına' geçiş dönemi (İ. Vallerstayn).

---

* Bu bildiri 25-27 Kasım tarihlerinde Kocaeli'nde gerçekleştirilmiş olan Türk Dünyası Sosyologlarının Birinci Kurultayı'nda sunulmuştur.

** Prof. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

4. Küreselleşme, XX. yüzyılın sonunda meydana gelmiş olan sosyolojik değişmenin yeni bir türüdür (M.Elbrou).

5. Küreselleşme, ülkeler, insanlar ve mekânların sıkı temasta bulunmasıdır (E. Gidens).

6. Küreselleşme, insaniyetin sosyal bakımdan bütünleşmesini sağlayan bir adımdır (R. Robertson, P. Ştomka).

7. Küreselleşme, 'tehlikenin ortaya çıkmasına neden olur ve başı boşluğu' yaratır ve zorbalığı güçlendirir (U. Bek, İ. Gayatung).

8. Küreselleşme başı boşluğa ve tehlikelere direnemez. Küreselleşme bölgeler, mekânlar arasındaki savaş ve kavgaların oluşmasına neden olmaktadır (Z. Vidoyeviç).

9. Küreselleşme üç teoriden oluşmaktadır: emperiyalizm teorisi, bağımlılık teorisi, dünya sistemi teorisi (Ştomka).

10.Küreselleşmenin geleceği karanlıktır ve burada bölgesel çatışmalar şüphesiz çoğalır ve toplumsal aşamanın üç türü meydana çıkabilir.

a) Global faşizm
b) Global sosyal-demokrasi
c) Global sosyalizm ('Sotsis' dergisi, 2005, № 4).

Demek ki, bilim adamlarının ve düşünürlerin küreselleşmenin önemi ve geleceğiyle ilgili çeşitli ve zıt görüşleri vardır. Buna rağmen günümüzde küreselleşmenin sosyal durumun yeniden doğuşu için kendine âit tarihî, iktisâdî, sosyo kültürel koşulları, yöntemleri ve neticeleri vardır. Küreselleşme, bütün ülke ve toplumların her alanına yayılmaktadır. Bunun yanısıra 'küreselleşen iktisat', 'küreselleşen medeniyet', 'küreselleşen siyaset', 'küresel insanî toplum' gibi kavramlar ortaya çıkmış ve bu kavramlar bilimsel araştırmalarda, yayınlarda, siyasetçilerin konuşmalarında yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. Küreselleşmede zıt görüşler olmakla beraber gün geçtikçe ona karşı faaliyetler sosyal ve siyasî bakımdan güçlenmiştir.

Böylece küreselleşme insan faaliyetlerini ve onların bir araya gelme çabalarını düzenli olarak zaman ve mekânı kendi içine almaktadır. Küreselleşme, ekonomiyi, kültürü ve sosyal yaşamı genellemeye yönelmektedir.

Yeni çağın insan oğlu ve toplumdan arayacağı şartlar, uygarlığı ve dünyadaki hayatı koruyabilmek ve sorumluluğu üzerine almaktır. Zorbalık, her türlü çatışmaların çoğalması ve küreselleşmenin insan faaliyetine tehlike yaratması olasalığını ve daha birçok sorunu gündeme getirmektedir. Küreselleşmenin gerçekleşmesi doğrudan veya dolaylı olarak insana zarar getirmekte ve çevre sorunlarını da oluşturmaktadır.

XXI. yüzyılın başında tekniğin gelişmesi sebebiyle ortaya çıkan değişmeler insan hayat tarzını olumlu veya olumsuz yönden etkilemiştir. Tarihte ilk defa insan faaliyetinin sınırlanması veya hayat kalitesiyle ilgili sorunlar ortaya çıkmıştır.

Dünya, günümüzdeki küreselleşme koşullarında 2 gruptan oluşmaktadır:

a). Birinci dünya - çok gelişmiş ülkeler

b). İkinci dünya - geride kalan ülkeler

Araştırmacı, siyasetçi ve gazeteciler böyle yapı örneğini Kuzey ve Güney olarak nitelendirmektedirler. Son elli yılda uluslar arsı ilişkiler 'soğuk savaş' temelinde kaynaklanan barış içinde hayat sürdürme kuralına dayanılarak düzenlendi. Günümüzde ise Kuzey ve Güney ilişkileri 'soğuk çevre' (dünya) olarak açıklanmaktadır. Güney'in ahlâkî değerleri, yaygın ve adetâ donüşen ahlâk kurallarının temelinde yaşamını sürdüre gelmektedir. Kuzey ve Güneyden oluşan dünya sistemi aşağıdaki şekilde açıklanmaktadır.

a). Birinci dunya Kuzey'dir

b). İkinci dünya Güney'dir.

1. Günümüzde her savaşın ortaya çıkma sebeplerinin değişik değişik olmasına rağmen bunun küreselleşmeyle doğrudan ilişkisi vardır. Dünyada 1980-95 yılları arasında ulusal, etnik ve dinî ayrımcılık nedeniyle ortaya çıkmış olan 72 savaş olmuştur. Bu tür savaşlar 1995'ten sonra da devam etmiştir. 1999'da Yugoslavya'nın yanında Angola, Liberya, Sudan'daki gibi iç savaşlar, kırgınlar Ruanda, Bosna, Hırvatistan, Kosovo ile Metohiya, Çeçenistan ve Makedonya'da gerçekleşen savaşın tekniğine benzemektedir. ABD'nin Afganistan'a saldırıları ve Irak'ı işgâl etmesi göze çarpıcı örneklerden biridir. Söz konusu savaşlar küreselleşmenin sadece silâh kullanma siyaseti değildir. Burada bu konuyla ilgili iki farklı düşünce de ele alınmaktadır.

Kuzey ve Güney'in zorbalığa dayanan ilişkileri sadece küreselleşme bağlamında değildir. Bu ilk önce Batı'nın kendine benzetme ve Güney'in özelliklerini ortadan kaldırmaya yönelik gösterdiği çabadır. Kuzey'in daha doğrusu Batı'nın sağlam toplum kavramını Güney'e zoraki bir şekilde yayma işlemleri küreselleşmenin temeline darbe vurur ve zayıflatır.

2. Kuzey ve Güney sorunlarının diğer kısmı zengin ve yoksulların dengesizliğinin artması ve dünyada çok az maddî kaynağa sahip olan Güney nüfusunun çoğalmasıdır. Bu durum sosyal, mânevî ve medenî unsurlara bağlıdır. Aşağıda bu konuda örnekler verilmiştir:

XX. yüzyılda yaşamış olan en zengin beş ülkeyle diğer geride kalan ülkelerin maddî gelirleri 1960'ta 30:1 olarak farklılık göstermiş, bu oran 1990'da 60:1, 1997'de 74:1 olmuştur. Sonuç olarak küreselleşme zengin ülkerin daha da zenginleşmesine uygun koşullar sağlamakta ve geride kalan ülkerin yoksullaşmasına yol açmaktadır.

XX. yüzyıl dünya nüfusunun %20'si dünya servetinin %80'ine sahiptir. Başka bir deyişle 2.7 milyar nüfusun ancak 358 milyonu bundan faydalanmaktadır. Birleşmiş Milletler Teşkilâtı Genel Sekreteri Kofi Annan 53. genel kurulda yaptığı konuşmada şöyle demiştir: «Küreselleşme, milyonlarca insanın güncel hayatında önemli bir rol oynayan ve onların maddî varlığını olumsuz yönden etkileyen bir güçtür». Bu acı olay genel olarak Güney halkının durumuna âittir. Ekonomik durumun açtığı sıkıntılar, yoksulluk ve işsizlik oranının çoğalması ile bu gibi kimselerin kendi memleketini terk etmesi dünyadaki göçmen sayısını arttırmaktadır.

Günümüzde küreselleşme Kuzey ve Güney bölgeleri arasındaki ilişkilerin olumsuz görünüşlerine, doğru bilgiye ulaşabilmek imkânlarının kısıtlanmasına, farklı dindeki toplumların birbirine karşı olmasına, toplumsal adaletin istikrarlı bir durumda olmamasına, toplumsal başı boşluğa ve kanunların birbirine uymamasına, ekonomik gelişmeyle hayat standartı arasındaki bağlantının kopmasına ve devlete ait kurumların görevlerini yerine getirmemesine yol açmaktadır.

## II. Uygarlıkların küreselleşme süreci

Küreselleşme insan toplumunun şekillenmesine yönelmektedir. Ulus ve devlet (megatoplum) küreselleşmenin ilk aşamasında bulunmaktadır. Bununla birlikte XXI. yüzyılın başlangıcında dünyada hâkimiyete sahip olan uygarlıkların stratejileri farklı olarak ortaya çıkar, şekillenir. Bunlar kendi başına anlam taşır ve bunların etkileri artmaktadır. Bunlar şöyle açıklanabilir:

1. Kuzey Amerika stratejisi, savaş kuvvetleri, maddî destek, kitle iletişim ve teknoloji aracılığıyla ABD'nin çıkarlarını ve ulusal zenginliklerini yaymaktır.

2. Avrupa stratejisi, siyasî ve ekonomik entegrasyon aracılığıyla Avrupa çıkarlarını ve ulusal zenginliklerini yaymak ve idare teşkilâtlarını oluşturmaktır.

3. Çin stratejisi, iç siyasî ve iktisâdi seferberlik ve etnik göçüyle Çin uygarlığının zenginliklerini ve çıkarlarını yaymaktır. Bununla beraber dünya çapında Çinlilerin ortak değerlerini oluşturmak ve denetim altına almaktır.

4. Arap stratejisi, nüfus oranını arttırmak, Arap toplumuna ait İslâmî ve dinsel zenginlikleri birçok mescit aracılığıyla yayma işini yoğunlaştırmanın yanında Arap Uygarlığının ulusal zenginliklerini ve çıkarlarını yaymaktır.

5. Yahudi İsrail stratejisi, İsrail ülkesine insânî ve maddî kaynaklar aktarmak vasıtasıyla Yahudi uygarlığının ulusal zenginliklerini ve çıkarlarını yaymaktır.

6. Japonya başta olmak üzere Uzak Doğu ülkeleri ise XX. yüzyılın sonunda hızla geliştiği, yeni teknoloji ve bilimin sayesinde dünyaya örnek olabildiği için Asya ile Pasifik Okyanusu arasındaki bir köprü olarak adlandırılmıştır.

Gelişme Doğu'ya doğru yönelmektedir. Doğu'nun ahlâkî, samimî, adaletli ve doğayla uyum sağlamak gibi değerleri gün geçtikçe küreselleşmede destek kazanmaktadır. Japonya ve diğer Uzak Doğu ülkelerinin ahlâki değerlerinin, bilgeliğinin, adaletinin, gerçekliğinin, insancıllığının, bilime ve yeniliğe dayanan değerlerinin ve çıkarlarının Doğu'nun küreselleşme stratejisinin temelini oluşturma ihtimâli bulunmaktadır ve geleceği de vardır.

Bundan yola çıkarak son yıllarda Uzak Doğu ülkelerinin amaçlı faaliyetlerinin verimli olacağı ve ABD ile Batı'dan yayılan küreselleşmeye karşı durabileceği şüphesizdir.

7. Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra Rusya, istikrarlı gelişmenin ve uygarlaştırma stratejisinin üzerinde yoğun bir şekilde çalışmaktadır. Çeşitli siyasî, ekonomik ve askerî (meselâ, Merkezî Asya işbirliği: Şangay kurumlar işbirliği: Avrupa ve Asya uygarlıklarını temelini atma ve geliştirmeye yönelik çalışmaları Birleşmiş Milletler Teşkilâtı dairesi içinde Avrupa Asya işbirliğini genişletebilme amacıyla)

kurum organizasyonlarını oluşturmak, Hristyan dinini yaygınlaştırmak ve sağlam bir ülke olarak ayakta durabilme çabaları Rusya'nın XXI. yüzyılın başlangıcındaki durumunu göstermektedir. Rusya istikrarlı gelişmenin kaynağı olan bilime son zamanlar önem vermeye başlamıştır.

Afrika, Güney Asya ve Latin Amerika ülkeleri yavaş yavaş küreselleşme etkisine uğramaktadır. Dünya bankası ve küreselleşmenin diğer temsilcileri bu ülkelerde verimli çalışmalar yürütmektedir. Son zamanlarda orada yaşayan halk ekonomik, toplumsal ve siyasî özgürlüğe kavuşma isteğiyle beraber kendi kimliğini kaybetmeden bilime, kültüre, modern teknolojiye sahip olmayı arzu etmektedir.

Türk dilli halklar ve ülkeler uzak ve komşu ülkelerin küreselleşmesinin ve çeşitli uygarlıklarının etkisi altında kalmaktadırlar. Böyle bir durumun tarihî sebepleri vardır.

## III. Günümüzde Türk Dünyasının Yeri

XXI. yüzyıl başlangıcında küreselleşme ve uygarlıkların kendi aralarında oluşturduğu rekabet şartlarında dünyanın her köşesinde yaşamakta olan milyonlarca Türkün ve sıradan Türk halkının kaderi nasıl olacak, önceden kimdik, şimdi kimiz ve sonra kim olcağız gibi zor sorulara cevap arayan Türk var mı? Bunlar üzerinde kafa yoranların kaderini düşünmeden güncel hayatını güç belâ sürdürenlerin sayısı ne kadar? Bu soruların bir kısmının cevabını geçmişi uzaklara dayanan tarihin sayfalarından buluruz, diğer bir kısmını da ortak Türklerin hayatı üzerine yapılan araştırmalardan öğreniriz.

Eski tarihte kaydedilen bilgilere göre bugünkü Türklerin ataları çeşitli dünya uygarlıklarının ve inançların etkisinde kalmıştır. Bu konuda bazı tarihî bilgiler dikkatimizi çeker:

1. Tanrıcılık inancı, dünyadaki büyük dinlere (İslâm, Budizm ve Hristyan) kadar ortaya gelmiş bir din olarak Asya, Altay, Moğolların inancı ve anlayışında olmuştur. Bunun temsilcileri Türklerdir. Bu inanç yüzyıllar boyunca göçebe halk uygarlığının bir ideolojisi olmuştur. Anıtlar ve destanlara göre atalarımız Tanrıya tapınmışlardır. Tanrı, gök ve dünyayı yaratmıştır. Bunların arasında insanoğlu yaratılmıştır. İnsanoğlunun yöneticisi olarak Türklerden Kağan seçmiş,- diye Kültigin yazıtında anlatılmaktadır. Bu inanç günümüzde de Türklerde özellikle Kırgız, Kazak, Tatar ve Altaylarda korunmaktadır.

2. M.Ö. V-III. yy Sümer Uygarlığının kurucu ve temsilcilerinin Türkler olduğunu arkeolojik, lingüstik, toponimik ve diğer araştırmalar ispat etmektedir.

XXI. yüzyılın ünlü araştırıcısı ve düşünürü Oljas Süleymenov'un *Şimername* adlı meşhur eseri vardır. Söz konusu eserde Türk ve Sümer dilleri arasında yakından ilişki olduğu, Sümercedeki birçok kelime ve kavramın Türkçe'den türediği, birçok ses ve anlambilimsel şemalar incelenerek kanıtlanmıştır.

3. Türkler, göçebe uygarlığı ve kültürünü kurmuş ve geliştirmişlerdir. Bu sebeple insanlık tarihinde anlamlı bir iz bırakmışlardır. Türklerin göçebe hayatı onlara ekonomik faaliyeti, ticareti, savaş tekniğini ve güçlü bir hayat kurabilmeyi

öğretmiştir. Arnold Toynbee'ye göre Göçebe hayat insanoğlunun büyük bir zaferidir. Türkler, dünyada ilklerden olarak atı beslemiş ve atlı göçebe kültürünü oluşturmuşlardır. Kaşgarlı Mahmut'un ünlü *Divânü'l-Lugati't-Türk* eserinde at önemli bir yer tutmuştur: Kuş kanıyla, yiğit atıyla; at Türklerin kanatıdır; kuş istediği yere nasıl ulaşırsa, Türkler de atıyla aynen bu şekilde ulaşır. Bu görüşler Türklerin yüzyıllardır dünyayı gezen göçebeler ve kısa zaman içinde uçsuz bucaksız topraklara sahip olmasıyla doğrulanır.

4. Atilla (Türkçe'de Adıl ve Edil, Almanca'da Etsel, İskandinavca'da Artala, İspanyolca'da Atila, Çince'de Etil olarak) ismi Asya ve Avrupa dillerinde uzun yıllardır dolaşmıştır. Hun İmparatorluğunu (M.S.VI-V.yy) genişletmiş ve ona önderlik etmiş olan Atilla, bunun yanısıra Avrupa'yı barbarlıktan kurtarmış ve onlara giyim kuşam giydirmiş, at arabasının nasıl kullandığını ve kültürü öğretmiştir. Asya'nın geniş topraklarında bulunan Uygur Devleti (745-840), Kırgız Devleti (840-1207), Karahanlı Devleti (840-1212), Selçuklu Devleti (1040-1308), Türk Moğol İmparatorluğu (1206-1265), Timurlular Devleti (1378-1405), Hint-Türk Devletleri (1526-1858), İran Savefiler Devleti (1502-1736) ve Doğu Avrupa'da (Kazan, Astrahan, Kasım, Kırım, Nogay ve Sibir Hanlığı gibi) küçük Türk Devletleri (XV-XVII. yy) ile Orta Asya Türkleri (Buhara, Hive, Hokand ve Kâşgar gibi) komşu olarak yaşamışlardır.

Demek, Türkler, çeşitli mekânlarda ve bölgelerde toplumsal olarak bir araya gelip devlet kurmuşlar ve farklı dilde konuşan komşularını hakimiyet altına almışlardır.

5. Avrupa aydınlanma ve Rönesansı'ndan 350-400 yıl önce yani XI-XIII. yüzyıllarda Merkezî Asya'da bilimin sayesinde matematik, gökbilim, mimarlık, sanat, edebiyat ve felsefe bilimleri gelişmiştir.

Netice itibariyle, XV-XVI. yüzyıl Avrupa kültürü ve Rönesans temelinde bütün Asya ve özellikle Türklerin kültüründeki sanat, mimarlık ve bilimdeki başarılarını tarih sayfalarından okuyabiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu (1299-1922) uzun yıllar yaşamını sürdürmüş, diğer Türk-İslâm ülkelerinden ileri çıkabilmiş, Avrupa, Asya ve Afrika ülkelerinden farklı olarak ekonomik, siyasî ve kültürel gelişme bakımından kuvvetli bir memleket olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu Türk uygarlığının bayrağını yükseklere kaldırabilmiş, başına devlet kuşu konduğu zamanlar da olmuş ve Türklerin kültürel değerlerini uygarlığının ışıklarıyla herkese anlatabilmiştir. Bu örneklerde açıklandığı gibi, Türkler eserler aracılığıyla Türk dilini, kültürünü, dünya görüşünü, geleneklerini yaymak ve Türk uygarlığını oluşturmak amacıyla akıllardan silinmeyecek anıtlar bırakmışlardır.

Elbette, Türklerin tarihî yolu istikrarlı olmamıştır. Türkler, savaşçı bir halk olduğu için bazen zaferler kazanmış, bazen de mağlubiyete uğramıştır. Ancak hiçbir zaman Türk kimliğinin yüzüne kara çıkartmadan gururla bunu taşımıştır.

Fakat XVIII. yüzyıl Türk toplulukları için iç karartıcı bir dönem olmuştur. Bu dönemde İtil nehri kıyısında, Sibirya topraklarında, Güney Kafkasya'da ve Orta

Asya'da yaşayan Türkleri Rus İmparatorluğu zaptetmiş ve Orta Asyadaki Türkler Sovyet Birliği'nin hakimiyetinde bulunmuştur.

Avrupa'nın büyük devletleri Antanta Birliği'ni kurup, her alanda başarılara ulaşarak Osmanlı İmparatorluğu'na savaş açmışlar ve yenilgiye uğrayan Osmanlı İmparatorluğu anlaşmak zorunda kalmıştır.

Mustafa Kemal'in önderliği altındaki millî güçler vatanın bütünlüğü ve milletin bağımsızlığı için olan zor mücadelenin sonucunda Türkiye Cumhuriyetini kurup, 623 yıl hayatını sürdüren Osmanlı İmparatorluğu (1299-1922) ortadan kalkmıştır. Bu şekilde dünya haritasında Türkiye Cumhuriyeti demokratik, sosyal ve millî ülke olarak yerini aldı. 1924'te düzenlenen anayasa 1937'de bazı ekleme ve düzeltmeler yapılarak ve Türkiye milletçi cumhuriyettir ifâdesi eklenerek Türkiye Cumhuriyetinin teşkilatlanması tamamlanmıştır.

Avrupa'nın çeşitli olaylarını engelleyerek uzak ve komşu ülkeleri arsında bilim, kültür, bakımından gelişmiş olan Türkiye, başta Gazi Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere tarihte önemli yer almıştır.

XX. yüzyılın ilk yarısında bağımsız Türkiye Cumhuriyeti, Türk uygarlığı ile dirençli olarak tek başına kalmıştır. Türkiye'nin 85 yıldan beri bağımsız bir şekilde gelişme faaliyetleri ve yıllardan beri olan çabaları sonuca ulaşıp 2005'te AB üyeliği için müzakere yolu açılmıştır. Bu müzakereler hem Türkiye hem de bütün Türk halkları için her alanda ilerlemeye imkân sağlamaktadır.

Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra (1991) Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan halkları bağımsızlıklarını kazandılar. Diğer Türk halkları da Rusya, Çin, Ukrayna, İran, Irak ve Afganistan ülkelerindedir.

Küreselleşme ve uygarlıkların rekabetinin söz konusu olduğu Türk halkları kendine ait olan kahramanlığı gösterememektedir. Bence, bunun birkaç tarihî sebep vardır:

1. Türklerin sosyal, manevi ve kültürel durumu zayıflamış bir durumdadır. İç dünyası veya ruh hali, huy, bağımsızlık duygusu, ahlâk ve olgunluk gibi özellikleri aşağı seviyededir.

2. Uzun zamandır çeşitli din, kültür ve uygarlık çatısı altında beraber olan Türklerin kardeşlik duyguları azalmaktadır. ABD ve Batı Avrupa'nın kuvvetli ülkeleri, askerî ve ekonomik bakımdan bir kurumda olan müttefik ülkeler Türk dünyasının birleşerek sosyal ve siyâsi kuvvetli bir devlet olmasını pek istemezler.

3. Rusya ve Sovyetler Birliği'inde olan ve XX. yüzyılda bağımsızlığını kazanan Türk halkları kendi kimliğini anlamak ve ilerlemek için çaba göstermişlerdir. Bu ülkelerin ekonomik durumu, doğal servetleri ve sonradan gelmiş olan bağımsız ülke yöneticilerinin amaçları çok çeşitlidir. Araştırıcılara göre Sovyetler zamanında milletlerin özgürlüğü kısıtlanmış ve yöneticiler tarafından demokrasinin kanunları bozulmuştur.

4. Bağımsızlığı kazanan ülkelerin (Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan) gelişme istikameti ve yolu, küreselleşme ve uygarlığın kanunlarına uymadığından istediği başarıya ulaşamamaktadır. Örneğin,

Kırgızistan'da son 15 yıl içinde sanayi ve tarımsal üretim parçalanmış, sosyal durum zayıflamış, işsiz sayısı çoğalmış, yolsuzluklar, siyâsi adaletsizlikler olmuş ve yöneticiler sırf kendilerini düşünmüşlerdir. Ülkede Avrupa ve Ruslaşma siyaseti yer almış ve millî çıkarlar geride kalmıştır. Kırgızistan'ın ekonomisi, sosyal durumu ve 2005 İlkbaharındaki seçimlerde yapılmış adaletsizliklerden dolayı millî hoşnutsuzluk ortaya çıkmıştır. Kırgızlar bu tür bir adaletsizliğe başkaldırdılar.

10 Temmuz 2005'te kanunlara uyarak yeni seçim yapıldı. Bu olaylar uzak ve komşu ülkeler için bir örnektir.

XXI. yüzyılda Türklerin tarihî sorumlulukları Türk uygarlığını yaşatma ve yeniden gelişmesi için gayret göstermekle beraber tarihte kendi yerimizi bulabilmektir.

Küreselleşmeyi ilerletmek, insanoğlu-toplum-doğa bağlantıların düzeltmek, her Türkün her yönden gelişmesi için çaba göstermek, Türk uygarlığının korunmasına ve gelişmesine sebep olacaktır.

Atatürk'ün bu konuda Sovyetler Birliği dağıldığı zaman Türk milletinin hazır olması gerektiğini söyleyen sözleri bulunmaktadır. Bundan yola çıkarak Türkiye Cumhuriyeti (75 milyon nüfus) zengin bir ülke olarak bağımsızlığını kazanmış olan Türk halklarına ekonomik ve bilimsel (lise ve üniversite) yardımda bulunmaktadır.

Küreselleşme ve uygarlıkların gelişmesi ülkeler arası ilişkileri her yönden geliştirip yüksek bağlantılarını yönlendirerek büyük bir seviyeye ulaştırmaya yöneliktir. Kazakistan Cumhurbaşkanı N. Nazarbayev 2005 Şubat'ta yaptığı toplantıda Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan'ın ekonomisini bütünleştirme konusunda girişimde bulundu. Bu girişim desteklenmeye ve yayılmaya lâyıktır.

Türk uygarlığının geleceği, şüphesiz onun kurucularına ve temsilcilerine, birliğine, dirençli olmasına, ortak kültürüne ve manevi dünyasının gelişme seviyesine bağlıdır. Küreselleşme zamanına uyarak uygarlığını yeniden yaratmayı ve XXI. yüzyılda globalleşmenin olumsuzluklarına karşı dirençli olabilmeyi sağlayabilecektir.

# К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ КОНЕВОДСТВА В СРЕДНЕЙ АЗИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

**Шамсиддин КАМОЛИДДИН**[*]

## ON THE DEVELOPMENT OF HORSE-BREEDING IN CENTRAL ASIA IN THE MEDIAEVEL AGE

**Summary**

This article focuses on the development of horse breeding in Central Asia in the Mediaeval Ages. As it is known, on the eve of the Arab conquest, Central Asia was inhabited by the Sogdians, Bactrians, Khorezmians and the Turkic people. Indeed, the Turks had a political power in the Ancient Turkic Khanate and they inhabited whole Central Asia, from steppes to mountains, from towns to villages. Horse was important for most of the people living in Central Asia, but it had a special place among the Turkic people. For instance, among all people living in Central Asia in the Middle Ages, the Turks were the only people eating horse meat. Moreover, according to the Chinese sources, the Turks had a tradition of sacrificing the horse. Furthermore, Arabic sources have also emphasized the importance of horse meat in the Turkic culture. For instance, Ibn Fadlan recorded that the Oghuzs had a tradition of burying a person together with his/her horse. In sum, this article underlines the place of "horse cult", that is, material and spiritual importance of the horse in the Turkic culture, history and everyday life.

Накануне арабского завоевания основную часть населения Средней Азии составляли согдийцы, хорезмийцы и бактрийцы, а также тюрки, которым принадлежала политическая власть в Тюркском каганате. Тюрки были расселены по всей территории Средней Азии как в горных и степных районах, так и в городах и селениях. В эпоху раннего средневековья шел ненасильственный и естественный процесс этнокультурного взаимосближения и ассимиляции этих народов,[1] являвшийся результатом сложных и длительных про-

[*] Д.и.н., проф., руководитель научного проекта, Института истории АН РУз, Ташкент, Узбекистан.

[1] Этот процесс сопровождался с одной стороны взаимными миграциями: тюрков на юг, а согдийцев и хорезмийцев – на север, северо-восток и северо-запад, а с другой стороны – смешанными браками не только на уровне высшей знати, но и в среде простого народа.

цессов их этнокультурного взаимовлияния. Точнее протекала завершающая стадия этого процесса, продолжавшегося в течение около двух тысячелетий, и наиболее интенсивно происходившего начиная со II в. до н.э., когда Средняя Азия после продолжительного периода господства иноземных завоевателей[2] вновь была включена в ареал распространения центральноазиатских культур. В результате этих процессов к эпохе раннего средневековья ирано-язычные народы Средней Азии уже в значительной степени были тюркизированы. В свою очередь, тюрки, проживавшие среди ираноязычных народов, принимали их религию, культуру и язык, и по своим внешним признакам мало, чем от них отличались.

Арабское завоевание, несомненно, оказало влияние на этническую ситуацию в Средней Азии и привело к некоторому сокращению местного, в т.ч. и тюрко-язычного населения в результате массового истребления[3] и вынужденного переселения части местного населения, согдийцев и тюрков, за пределы Арабского халифата[4] и заселения на их место вновь прибывших переселенцев и колонизаторов арабского и персидского происхождения[5]. Значительные миграции населения из Ирана в Среднюю Азию имели место еще во второй четверти VII в., когда арабы завоевали Иран, вследствие чего часть населения Сасанидской державы переселилась в страны Востока – Индию, Среднюю

[2] Имеются в виду Ахеменидские персы (VI – V вв. до н.э.) и греко-македонцы Александра Великого (IV – III вв. до н.э.).

[3] В 91/709 – 10 г. Кутайба ибн Муслим только за один день убил в Тохаристане 12 тысяч тюркских военнопленных. В 98/716-17 г. арабский военачальник Йазид ибн ал-Мухаллаб после завоевании области Джурджан в Хорасане, перебил здесь за один день 14 тысяч, а по другим данным, 40 тысяч тюркских военнопленных. См.: История ат-Табари. Избранные отрывки / Перевод с арабского В.И.Беляева. Дополнения к переводу О.Г.Большакова и А.Б.Халидова. Ташкент: Фан, 1987. С. 125 – 130; 165 – 170. Завоевав Хорезм, Кутайба ибн Муслим убил там 4 тысячи, а по другим данным 400 тысяч военнопленных. См.: at-Tabari, Abu Djafar Mohammed ibn Djarir, Annales, ed. M.J. de Goeje, I – III series, Lugduni-Batavorum: E.J.Brill, 1964, ser. II, p. 1238 – 1239. Смирнова О.И. Очерки из истории Согда. М.: Наука, 1970. С. 265. Такими же массовыми убийствами военнопленных сопровождались и походы арабов в другие области Средней Азии. Следует отметить, что все эти убийства совершались не во время военных действий, а уже после сдачи противника в плен, что свидетельствует о том, что они делали это намеренно.

[4] В источниках есть многочисленные указания о том, что не только тюрки, но и часть согдийцев покидали свои земли и переселялись в Семиречье, Восточный Туркестан и Китай. См.: Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии. Под ред. Б.А.Литвинского. М.: Наука, 1992. С. 538.

[5] Завоевав города, арабы заключали с местными жителями унизительные для них договоры, согласно которым, помимо выплаты чрезмерно высокой контрибуции, они должны были освободить для завоевателей половину города и предоставить арабским воинам половину каждого дома. См.: Смирнова О.И. Из истории арабских завоеваний в Средней Азии. Договор арабского полководца Кутайбы с царем Согда Гуреком, заключенный в 712 г. // Советское востоковедение, 1957, № 2. С. 119 – 134; см. также: Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Сочинения в 9 томах. Т. 2. Часть 1. М., 1963. С. 192; Муминов А. Роль и место ханафитских *'улама'* в жизни городов Центрального Мавараннахра (II – VII/VIII – XIII вв.). Автореферат диссертации . . . доктора исторических наук. Ташкент, 2003. С. 108.

Азию и Китай, где в то время появились общины зороастрийцев[6].

Если на западе арабские завоеватели строили для своих войск военные лагеря, некоторые из которых впоследствии превратились в города, то на востоке они стали селиться в уже существовавших городах среди местного населения[7]. Известно, что арабские завоеватели проводили активную колонизаторскую политику и заставляли жителей крупных городов, таких как Бухара, Самарканд, Кеш, Насаф и др., освободить половину города для арабских переселенцев, а в остальной части половину каждого дома для нужд колонизаторов[8]. Средняя Азия, бывшая ранее частью Туркестана, т.е. Западного Тюркского каганата, теперь рассматривалась в качестве продолжения Хорасана и получила название *Ма вара' ан-нахр*, т.е. «то, что за рекой»[9].

Значительную часть войск арабских завоевателей и их администрации составляли их так называемые клиенты (*маула*) из числа принявших ислам иранцев, которые часто выступали в роли посредников между арабами и местным населением. Арабско-персидские колонизаторы проводили активную политику иранизации местного населения[10]. Между согдийцами и западными персами установились более тесное культурное общение, чем когда-либо раньше[11] и старана согдийцев стала называться также «верхним Ираном»[12] или «верхним Хорасаном»[13]. Эти процессы нашли свое отражение в сочинении Наршахи, который отмечает, что «в правление Кутайбы ибн Муслима (правил в 86 – 96/705 715 гг.) все города Мавераннахра были поделены между арабами и персами»[14], а также в сочинении Махмуда Кашгари, согласно которому, «после того, как в городах Мавераннахра значительно возросло количество персов, они стали похожи на города ‘Аджама»[15]. Эти сведения подтверждаются и данными топономических

---

[6] Колесников А.И. Завоевание Ирана арабами (Иран при «праведных» халифах). М.:Наука, 1982. С. 146.

[7] Бартольд В.В. Иран Исторический обзор / Сочинения в 9 томах. Т. 7. М., 1971. С. 363.

[8] История ат-Табари. С. 141 – 142; Наршахий, Абу Бакр Мухаммад ибн Жаъфар. Бухоро тарихи / Форс тилидан А.Расулев таржимаси, мухаррир А.Уринбоев. Тошкент: Шарк баёзи, 1993. С. 51 – 57.

[9] Об употреблении терминов «Мавераннахр» и «Туркестан» в средневековых источниках см.: Камолиддин Ш.С. К вопросу об употреблении географических названий «Мавераннахр» и «Туркестан» // O'zbekiston tarixi, 2002, 4. С. 61 – 68.

[10] Бартольд В.В. История Туркестана (конспект лекций) // Сочинения в 9 томах. Т. 2. Часть 1. М., 1963. С. 121.

[11] Бартольд В.В. Иран. С. 251.

[12] [Ibn an-Nadim], Kitab al-Fihrist. Mit anmerkungen hrsg. von G.Flugel / Band I – II. Leipzig. 1871 – 1872, vol. 1, p. 18.

[13] Ибн ал-Факих. Абу Бакр Ахмад ибн Мухаммад ибн Исхак ал-Хамадани / Факсимиле главы о Багдаде Мешхедской рукописи // Цкитишвили О.В. К истории города Багдада (Материалы к истории возникновения и развития феодального города на Ближнем Востоке). Тбилиси: Мецниереба, 1968. С. 56.

[14] Наршахий. С. 120.

[15] Кошгарий Махмуд. Туркий сўзлар девони (Девону-лугот ит-турк) / Таржимон ва нашрга тайёрловчи С.М.Муталлибов. 3 томлик. Тошкент: Фан, 1960 – 1963. Т. 3. С. 164. Об

исследований, согласно которым, началом активного формирования западно-иранской (персидской) топонимии на территории Средней Азии был период арабского завоевания[16].

Активная колонизаторская политика проводилась арабами преимущественно в Согде и южной части Тохаристана. В результате этой политики к середине X в. новоперсидский язык вытеснил согдийский язык в Согде и бактрийский – в Тохаристане. Что касается других областей, например, Хорезма, то он остался в стороне от этих процессов, поэтому в конечном итоге там был завершен протекавший многие века естественный и ненасильственный процесс ассимиляции ираноязычных хорезмийцев, которые еще в XI в. продолжали говорить и писать на своем наречии[17], с тюркоязычными хорезмийцами[18], которые в XI в. имели свое самоназвание *кочат*[19]. Именно поэтому среди местного населения Хорезма уже в XII – начале XIII вв., так же как и в настоящее время, уже не было ирано-язычных пластов[20]. По антропологическим данным, в X-XII вв. значительную часть населения Согда, УстрVIIIаны, Тянь-Шаня и Устюрта составляли люди с монголоидными чертами[21].

Арабско-персидских колонизаторов в Средней Азии привлекали, в первую очередь, ее богатые запасы драгоценных металлов – золота и серебра. На территории Средней Азии в средние века отмечается наличие множества богатых рудников золота и серебра, крупнейшие из которых находились в горах Панджхира, Ваххана, Ферганы, Шаша и Илака, Буттама, Шелджи и Лобана. Самые богатые из этих рудников были те, которые находились

---

этом см. также: Bosworth C.E. The Ghaznavids, Their empire in Afghanistan and Eastern Iran (994-1040), Edinburgh: University Press, 1963, p. 207.

[16] Хромов А.Л. Некоторые особенности формирования топонимики Средней Азии в IX – XIII вв. // Ономастика Востока. М., 1980. С. 136.

[17] Сохранилось несколько документов на хорезмийско-иранском языке. См.: Фрейман А.А. Хорезмийский язык. Материалы и исследования, 1. М; Л., 1951; Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. С. 122, 193.

[18] Бартольд В.В. История Туркестана. С. 122.

[19] Кошгарий. Т. 1. С. 338.

[20] Бартольд В.В. Мусульманский мир // Сочинения в 9 томах. Т. 6. М., 1966. С. 244. Хотя известны отдельные памятники хорезмийской письменности XII – XIV вв. (См.: Толстов С.П., Лившиц В.А. Датированные надписи на хорезмийских оссуариях с городища Ток-кала // СЭ, 1964, № 2. С. 50 – 69; Лившиц В.А. Новые памятники хорезмийской письменности и некоторые проблемы истории Хорезма // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. ТД I годичной научной сессии ЛО ИНА. М., 1965. С. 18 – 21). Однако, эти надписи могли быть оставлены хорезмийскими тюрками, которые использовали хорезмийский язык в качестве письменного наряду с тюркским, который в начале XIII в. был государственным языком не только в империи хорезмшахов-Ануштегинидов, но также и в некоторых других странах, в которых господствовали тюрки (например в Египте). См.: Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XI – XIV вв. М.: Наука, 1989. С. 244; Yuce N. Harezm Turkcesi, in: *Turkler*, vol. 5, Ankara, 2002, p. 794; Sagol G. Harezm Turkcesi ve Harezm Turkcesi ila Basilan Eserler, in: *Turkler*, 5, Ankara, 2002, p. 804 – 813.

[21] Ходжайов Т.К. Этнические процессы в Средней Азии в эпоху средневековья (Антропологические исследования). Ташкент: Фан, 1987. С. 22.

вблизи страны *хырхызов*. В этих же горах добывали также железо, медь, медный купорос, олово, ртуть и другие металлы[22]. В X в. в Мавераннахре отмечается такое изобилие железных месторождений, что излишки добывавшегося железа составляли основную часть внешней торговли. Что касается рудников золота, серебра и ртути, то по обилию и богатству с ними не мог сравниться ни один рудник во всем исламском мире[23]. Среди товаров, взимавшихся с этих областей в 211 – 212/826 – 828 гг. наместником Хорасана ‘Абд Аллахом ибн Тахиром упоминаются 1300 штук лопат[24] и слитков железа в половинной доле[25].

Еще одним фактором, привлекавшим завоевателей в Среднюю Азию, были ее огромные людские ресурсы, что позволяло им вывозить оттуда дешевую рабочую силу, и в первую очередь, рабов. В Иране еще в период Ахеменидов (VI – V вв. до н.э.) была отмечена практика превращения пленных в рабов[26]. Институт рабства существовал и в доисламском Согде[27]. В тюркском обществе также рабство существовало еще в эпоху Тюркского каганата, когда основным источником рабской силы были межплеменные войны. Главной целью ведения таких войн тюрками было именно захват рабов (*qul*), и особенно, рабынь (*kun*), которых затем использовали в домашнем хозяйстве. В рабство обычно уводили только женщин и девVIIIек, мальчиков и юношей, а взрослых мужчин убивали[28]. В Иране тюркские рабыни, как правило, пополняли гаремы, а молодые рабы исполняли должность виночерпия (*саки*). Арабско-персидские завоеватели, напротив, больше ценили взрослых рабов-мужчин. У пророка Мухаммада в конце жизни было около 20 рабов, 5 освобожденных рабынь и две наложницы[29].

В 93/711 г. хорезмшах обязался предоставить Кутайбе ибн Муслиму кроме денег и имущества 10 тысяч, а по другим данным, 100 тысяч голов (*ра’с*) рабов[30]. Согласно договору, заключенному в 94/712 г. в Самарканде

---

[22] al-Istakhri, Abu Ishak al-Farisi, Viae regnorum, ed. M.J. de Goeje, BGA, pars 1. Lugduni-Batavorum: E.J.Brill, 1967, p. C. 312 – 313, 327 – 328, 334.

[23] Ibn Haukal, Abu-l-Kasim an-Nasibi, Opus geographicum, ed. M.J. de Goeje, BGA, pars 2, Lugduni-Batavorum: E.J.Brill, 1967, p. 464 – 465.

[24] Возможно, что под «лопатами» здесь имеются в виду kuruk – лопатка (совок) кузнеца, используемая для раскаленного железа. См.: Фазылов Э. Староузбекский язык. Хорезмийские памятники XIV века. В 2-х томах. Ташкент, 1966. Т. 1. С. 629

[25] Ибн Хордадбех. Книга путей и стран / Перевод с арабского, комментарии, исследование, указатели и карты Н.Велихановой. Баку: Элм, 1986. С. 68.

[26] Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М.: Наука, 1983. С. 21.

[27] Смирнова О.И. Очерки из истории Согда. С. 264

[28] Кляшторный С.Г. Социальное содержание терминов *qul* «раб» и *kun* «рабыня» в древнетюркских рунических памятниках // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). Часть 1. 1983 – 1984. С. 168 – 170.

[29] Большаков О.Г. Рабство в странах халифата // Рабство в странах Востока в средние века. М., 1986. С. 427.

[30] at-Tabari, ser. II, p. 1238, 1240.

между Кутайбой ибн Муслимом и царем Согда Гураком, последний должен был предоставить ему 30 тысч голов рабов, среди которых не должно быть ни детей, ни стариков[31]. В 104/722-23 г. жители Кеша, заключившие договор с Са‘идом ал-Хараши, обязались предоставить ему 10 тысяч рабов[32]. В 121/738-39 г. Наср ибн Саййар получил в Фергане 30 тысяч голов рабов[33]. Это было началом огромных поставок рабов Арабскому халифату, в результате чего институт рабства получил на Востоке широкое развитие[34].

Арабско-персидские завоеватели проводили в Средней Азии политику колонизации и не вели наступательных войн против тюрков. В старейших хадисах кочевые тюрки называются *бану кантура*, т.е. «люди юрты»[35]. В одном из самых ранних хадисов (VII в.) приводится изречение пророка Мухаммада: «Оставьте (с миром) тюрков, пока они вас оставляют в покое» (*тараку ат-турк ма тараку-кум*). Поэтому мусульмане старались не воевать против тюрков, которые представлялись как очень сильные и опасные противники[36]. Арабы действительно не вели «священной» войны (*джихад*) против тюрков и довольствовались политикой обороны от кочевников. Так же как китайцы и персы, арабы возводили оборонительные стены вокруг оазисов и городов, которые были затем разрVIIIены не пиками воинов *джихада*, а копытами тюркских кочевников[37]. В более поздних хадисах поощрялись походы в Мавераннахр. Так, передавали, что один из *асхабов* Ибн ‘Уйайна говорил, что «провести одну ночь на матрацах за рекой Джайхун лучше, чем со благочестивых оправданий»[38]. Город Самарканд называется в хадисах «хранимым городом» (*ал-мадина ал-махфуза*), потому что его и его жителей охраняют небесные ангелы[39]. Тот, кто прочитал в Самарканде два *раката* молитвы, Аллах примет от него это как 70 *ракатов*, тот, кто молился в нем целую ночь, Аллах примет от него это как молитву в течение 60 лет, тот, кто соблюдал пост один день, это будет принято как один

---

[31] Текст договора сохранился в сочинении Ибн ал-А‘сама ал-Куфи и персидском переводе ал-Бал‘ами, у которых число рабов указана 3 тысячи. Цифра 30 тысяч приыодится в сочинении ат-Табари и анонимной истории халифов XI в.. См.: Смирнова О.И. Очерки из истории Согда. С. 208, 264; Смирнова О.И. Из истории арабских завоеваний в Средней Азии. С. 122, 132.

[32] at-Tabari, ser. II, p. 1448.

[33] at-Tabari, ser. II, p. 1691.

[34] Большаков О.Г. Рабство в странах халифата. С. 424 – 449.

[35] ас-Сам‘ани, Абу Са‘д ‘Абд ал-Карим ибн Мухаммад. Ал-Ансаб // Изд. ‘Абд ар-Рахмана ибн Йахйа ал-Му‘аллими ал-Йамани. В 10 томах. Байрут: Мухаммад Амин Дамадж, 1981. Т.3. С. 43.

[36] Kodama ibn Djafar, Accedunt excerptae Kitab al-Kharadj, ed. M.J. de Goeje, BGA, pars 6. Lugduni-Batavorum: E.J.Brill, 1967, p. 262.

[37] Зайончковский А. Старейшие арабские хадисы о тюрках (VIII – IX вв.) // Тюркологический сборник. М., 1966. С. 196 – 198.

[38] ан-Насафи, Абу Хафс ‘Умар ибн Мухаммад ибн Ахмад. Китаб ал-канд фи зикр ‘улама’ Самарканд / Изд. Назар Мухаммада ал-Фарйаби. Мадина: Мактабат ал-Каусар, 1991. No. 211.

[39] Там же. С. 488.

век, тот, кто накормил в нем одного бедного, в его дом никогда не войдет нищета, тот, кто умер в этом городе, он попадает прямо на седьмое небо»[40].

Когда арабы приблизились к границам Средней Азии они встретили здесь тюрков. Огромное войско *хакана* тюрков, выступившего по призыву царя Хуттала против Асада ибн ‘Абд Аллаха в 117/735 г. свидетельствует о том, насколько власть арабов была еще слабой и о большой поддержке тюрков населением. Среди сторонников *хакана* были *йабгу* Тохаристана, *ихшид* Согда, *афшин* УстрVIIIаны, цари Чача и Хуттала[41].

В IX-X вв. в отдельных годах и областях, подвластных Саманидам, правили местные тюркские династии. Так, в Исфиджабе правила династия карлукских правителей Муттидов[42]. В Чаганиане правила династия Мухтаджидов, родоначальник которой, Мухтадж, был потомком *чаган-худатов*, династии доисламских тюркских правителей Чаганиана[43]. Один из последних представителей династии Мухтаджидов по имени Музаффар имел тюркский титул *кийа*[44]. Кеш был владением военачальника и *хаджиба* Бектузуна, который оставался владетелем Кеша и при Караханидах[45]. В Илаке правила династия местных тюркских *дихкан*[46]. В Чаче также правили династии тюркских правителей с титулами *тудун* и *тегин*, сохранившие свою власть с доисламского времени[47]

В IX-X вв. в различных городах и областях Тохаристана правила представители династии Баничуридов[48], родоначальник которой, Баничур,.был младшим сыном царя Согда Гурака[49]. Приход к власти этой династия, так же как и Саманидов, был связан со службой в военно-политической структуре Аббасидского халифата. Хашим ибн Баничур в 218/833 г. при халифе ал-

---

[40] Там же. С. 131, 505 – 506.

[41] Shaban M.A. The ‘Abbasid Revolution, Cambridge: University Press, 1970, p. 124 – 125.

[42] Кочнев Б.Д. Караханидские монеты. Источниковедческое и историческое исследование. Автореферат диссертации . . . доктора исторических наук. М., 1993. С. 25, 36; Кочнев Б.Д. Монеты с упоминанием Мутидов. – владетелей Испиджаба (X – XI вв.) // ТД Всероссийской нумизматической конференции. Вологда, 1993. С. 17 – 20..

[43] E. de Zambaur, Manuel de Genealogie et de Chronologie pour I’Histoire de l’Islam avec 20 tableau genealogiques hors texte et 5 cartes, Hanovre: Libraire Orientaliste Heinz Lafaire, 1927, p. 204.

[44] Слово *кийа* в иранских языках означает «господин, владыка». См.: Ртвеладзе И.В. К истории Саганийана. С. 52. Но в X – начале XI вв. титул *qaja*/*qija* (*кыйа*) носили также бешбалыкские уйгуры. См.: Тугушева Л.Ю. Ярлыки уйгурских князей из рукописного собрания ЛО ИВ АН СССР. С. 245, 255

[45] Кочнев Б.Д. С. Заметки по средневековой нумизматике Средней Азии. Часть 4 (Караханиды) // ИМКУ, вып. 17. Ташкент, 1982. С. 152 – 157.

[46] Федоров М.Н. Об одной группе караханидских монет 388 – 404 гг.х. // Эпиграфика Востока, вып. 20. Л., 1971. С. 85 – 89.

[47] Бабаяров Г. Чач в эпоху Тюркского каганата (по нумизматическим данным) // Ўзбекистон тарихи моддий маданият ва ёзма манбаларда. Ташкент: Фан, 2005. С. 197 – 208.

[48] E de Zambaur, Manuel de Genealogie, p. 202.

[49] Камолиддин Ш.С. Новые данные о потомках доисламского царя Согда Гурака // Общественные науки в Узбекистане. 2003, № 3. С. 63 – 68.

Му‘тасиме был назначен военачальником армии для борьбы со сторонниками Бабека (*хуррамитами*) в ал-Джибале, от которых он потерпел поражение[50]. Он упоминается среди военачальников Хорасана, принимавших участие в строительстве дворцового комплекса в Самарре[51]. Его брат Давуд ибн Баничур в 821 г. был назначен наместником Южного Ирана, Бахрейна и Йамамы[52]. Сын Хашима ал-‘Аббас находился под начальством ‘Абд Аллаха ибн Тахира и в 211/826-27 г. был назначен наместником в Фустате[53]. В качестве награды за службу ему были пожалованы Вахш и Халавард, а также Шуман[54]. Согласно ал-Балазури, Хашим ибн ал-М . . . джур (Баничур) имел нисбу ал-Хуттали и был правителем всего Хуттала[55]. После его смерти в 243/858 г. власть в Хуттале наследовали другие члены семейства Баничуридов. Его брату, Давуду ибн Баничуру, вероятно, был пожалован Балх, так как в 233 – 259/847 – 872 гг. там правил его сын Давуд ибн ал-‘Аббас. После его смерти власть в Балхе перешла к Абу Давуду, который был сыном Ахмада ибн Баничура, брата Хишама[56]. Абу Давуд значительно расширил свои владения и в 279/892-93 г.ему принадлежали Тохаристан, Джузджан, Хуттал и Термез[57].

Город Йуз в Хутталане принадлежал Хатиму ибн Давуду ибн Баничуру[58]. Бадахшан был владением (ал-мамлака) некоего Ибн ал-Фатха[59]. Возможно, что он был из потомков известного тюркского военачальника ал-Фатха ибн Хакана. Правителем Балха в 233 – 253 гг.. был Давуд ибн ал-‘Аббас ибн Хашим ибн Баничур[60], а в 260 – 265 гг. Абу Давуд Мухаммад ибн Ахмад, которому в 279 г. принадлежали также Тохаристан, Джузджанан, ал-Хутталан и Термез[61]. Преемником Абу Давуда был Абу Джа‘фар Ахмад ибн Мухаммад, чеканивший монеты в Балхе (292 г.), Андарабе (288, 290, 292 –

---

[50] al-Jakubi, Ibn Wadhih qui dicitur, Historiae, pars I – II, ed. M.Th.Houtsma, Lugduni-Batavorum; E.J.Brill, 1883, 11, p. 561

[51] al-Jakubi, Ahmad ibn Abi Jakub ibn Wadhih al-Katib, Kitab al-Buldan, ed. M.J. de Goeje. BGA, pars 7, Lugduni-Batavorum: E.J.Brill, 1967, p. 260.

[52] Tabari, ser. III, p. 1044 – 1045.

[53] al-Jakubi, Historiae, II, p. 561.

[54] al-Jakubi, Kitab al-Buldan, p. 291

[55] ал-Балазури, Ахмад ибн Йахйа ибн Джабир. Завоевание Хорасана (Извлечение из сочинения «Футух ал-булдан») / Перевод с арабского, предисловие, комментарий и указатели Г.Гоибова. Душанбе: Дониш, 1987. С. 119, 430.

[56] E de Zambaur, Manuel de Genealogie, p. 202.

[57] Fasmer R. Beitschritt zur Muchammedanischen Mūnzkande. Numizmatik Zeitschrift. 58, 1925, p. 53

[58] al-Jakubi, Kitab al-Buldan, p. 289.

[59] Ibn Haukal, p. 447.

[60] Та’рих-и Систан (История Систана) / Перевод, введение и комментарий Л.П.Смирновой. М.: Наука, 1974.. С. 217; Гардизи, Абу Са‘ид. Зайн ал-ахбар. Украшение известий. Раздел об истории Хорасана / Перевод с персидского языка А.К.Арендса. Введение, комментарии и указатели Л.М.Епифановой. Ташкент, Фан, 1991. С. 57.

[61] E. de Zambaur. Manuel de Genealogie, p. 204.

294 гг.), Бамиане (292 – 293 гг.), Термезе (293 г.) и Хутталан (310 – 313 гг.)[62]. Его сын Джа‘фар ибн Абу Джа‘фар ибн Абу Давуд в 318/930 г. был правителем Хутталана от имени Саманидов[63]. Его сын Ахмад принимал участие в восстании 947 г. против Саманидов во главе с правителем Чаганиана Абу ‘Али Ахмадом ибн Мухаммадом ас-Сагани из династии Мухтаджидов[64]. Военачальником (*сарханг*) правителя Хутталана Ахмада ибн Джа‘фара был Баджкам ат-Турки[65].

Шугнан и Бадахшан были владением некоего Хумар-бека[66]. Город Бик с одноименным *рустаком* в Хутталане принадлежал тюркскому владетелю по имени Бик (*бек*) ибн ал-‘Аббас, который разводил чистокровных лошадей на берегу озера Назкул[62]. Столица Хутталана Хульбук и город Андичараг в 272 – 293 гг.были владением ал-Хариса ибн Асада ибн Бика, который был племянником Давуда ибн Абу Давуда ибн ал-‘Аббаса[67]. Известны монеты ал-Хариса ибн Асада, чеканенные в Хутталане в 292 – 296/904 – 909 гг. В Термезе в 345/ г. правил амир Ак-тегин, а в 346/957-57 г. – амир Кут-тегин[68]. В 324 – 326 гг. Балх был владением Билка-тегина[69], которому принадлежали также Бурдж Кишм (320 – 326 гг.) и Андараб (388 г.)[70].

Фергана была сначала владением потомков Ахмада ибн Асада[71], но после смерти Нуха ибн Насра (943 – 954 гг.) эта область была передана в качестве удела во владение Аш асу ибн Мухаммаду (Куба, 355 и 359 гг.), а затем *хаджибу* Мансуру ибн Байкара (Куба, 356 г., Ахсикат, 355, 356 гг., Фергана, 358 г.)[72]. Узгенд в IX в. был владением дихкана Хур-тегина (или Чур-

---

[62] Fasmer R. Beitschritt zur Muchammedanischen , s. 50 – 58.

[63] Ибн ал-Асир, Абу-л-Хасан ‘Али ибн Мухаммад аш-Шайбани ал-Джазари. Ал-Лубаб фи тазхиб ал-ансаб, фи 3 аджза. Миср, 1356 – 1369/1937 – 1950. Т. 8. С. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия / Сочинения в 9 томах. Т. 1. М.: Наука, 1963. С. 252.

[64] Бартольд В.В. Туркестан. С. 257.

[65] Гардизи. С. 73.

[66] al-Jakubi, p. 292.

[62] Hudud al-‘Alam, the regions of the world, a persian geography, translated and explained by V. Minorsky. London, 1970. p. 119; al-Istakhri., p. 339; Ibn Haukal, p. 447, 518; al-Moqaddasi, Abu ‘Abdallah Mohammad ibn Ahmad Shamsaddin, Descriptio Imperii moslemici, ed. M.J. de Goeje, BGA, pars 3. Lugduni-Batavorum, 1967, p. 49, 290.

[67] Ибн Хордадбех. С. 180.

[68] Ртвеладзе Э.В. К истории Северного Тохаристана в IX – начале XIII вв. // Краеведение Сурхандарьи. Ташкент, 1989. С. 99.

[69] Lowick N.M. An Early Tenth Century Hoard from Isfahan, in: NC, Seventh series, vol. 15, London: The Royal Numismatic Society, 1975, p. 143 – 144.

[70] Mitchiner M. The World of Islam, Oriental Coins and their values, London: Hawkins Publications, 1977, p. 133, 147.

[71] Быков А.А. Редкий саманидский фельс // Эпиграфика Востока, вып. 20. Л.,1971. С. 72-73.

[72] Давидович Е.А. Саманидские монеты Кубы // Советская археология, 1960, 2. С. 254 – 255; Давидович Е.А. Заметки по нумизматике Средней Азии. Часть 2. (Уникальные и редкие монеты Саманидов, Тимуридов и Шейбанидов) // Средневековый Восток. История. Культура. Источниковедение. М., 1980. С. 127 – 128.

тегина)[73]. В 312/924-25 г. Узгенд был владением Малика ибн Шукр-тегина, имя которого этимологизируется не от арабского слова *малик* (царь), а от тюркского имени Малик, бытовавшего среди тюрков. Имя его отца сопоставляется с тюркским именем Сункар. В 335 – 344/946 – 956 гг. ему принадлежал также Насрабад, а в 330 – 342 и 359 гг. – Фергана[74] . В 372/982-83 г. Узгенд был владением Билга-тегина ибн Тогрула, которому подчинялись правители второго ранга *хаджиб* Аяч и еще один правитель с титулом *тегин*. Правителем второго ранга был Кылыч ал-хаджиб Ахмад ибн ‘Али (Ахсикат, 357, 359 гг.). На монетах Ферганы саманидского времени упоминается также такие тюркские правители как Бакр ибн Малик, *хаджиб* Таш (Фергана, 366, 367 гг.) и др.[75]. Следует полагать, что многие из этих правителей принадлежали к местным владетельным династиям досаманидского происхождения, которые лишь номинально признавали центральную власть и оставались фактически.независимыми[76]. Некоторые из них, как например *хаджиб* Аяч, получили владение в качестве пожалования за службу. Монеты Ферганы X в. рисуют 4-х ступенчатую феодальную иерархию удельных правителей[77].

В Пайканде около 393-408 гг.х. правил удельный правитель по имени Атим-тегин[78]. Правители Ферганы, Хорезма, Исфиджаба, Саганиана, Хутталана и некоторых других областей были фактически независимыми от Саманидов, и вместо налогов отправляли им только подарки[79]. Некоторые из тюркских правителей Ферганы, так же как Саманиды, носили высокий титул Маула Амир ал-му’минин, т.е. «Клиент Повелителя правоверных»[80]. В Хорасане правила династия Симджуридов с титулом *сипах-салар*, а затем наместником Хорасана был назначен Сабук-тегин, а после его смерти в 387/997 г. – Бектузун (387 – 389 гг.).

Данные некоторых источников свидетельствуют о том, что после завоевания Средней Азии арабами тюрки не покинули своих земель и не VIIIли на восток, как предполагалось ранее, а наоборот, они умножились как в

---

[73] Ibn Khordadhbeh, p. 30; Kodama ibn Djafar, p. 208.

[74] Кочнев Б.Д. Заметки по средневековой нумизматике Средней Азии. Часть 6. (Раннее средневековье, Саманиды, Караханиды). // История материальной культуры Узбекистана, вып. 19. Ташкент, 1984. С. 185 – 205.

[75] Кочнев Б.Д. Заметки по средневековой нумизматике Средней Азии. Часть 9 (Саманиды, Караханиды, Ануштегиниды) // ИМКУ, вып. 22. Ташкент, 1988. С. 191 – 205.

[76] Двидович Е.А. Ферганские Саманиды по нумизматическим данным по // Эпиграфика Востока, вып. 11. М.; Л., 1956. С. 14 – 26.

[77] Давидович Е.А. Монеты Ферганы как источник для характеристики института феодальных пожалований за службу в Средней Азии в X в. // Памятники письменности Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1969. М., 1972. С. 110 – 141.

[78] Кочнев Б.Д. Заметки по средневековой нумизматике Средней Азии. Часть 1. (Саманиды, Караханиды, Джаниды) // ИМКУ, вып. 14. Ташкент, 1978. С. 123.

[79] Негматов Н.Н. Государство Саманидов (Мавераннахр и Хорасан в IX – X вв.). Душанбе: Дониш, 1977. С. 127.

[80] Давидович Е.А. Монеты Ферганы. С. 111, 131, 141.

количестве, так и по своему влиянию в обществе[81]. В IX-X вв. основную часть городского и оседло-земледельческого населения Средней Азии, так же как и раньше, составляли тюрки, а также тюркизированные согдийцы, хорезмийцы и бактрийцы. Арабские географы ал-Истахри и Ибн Хаукал (X в.), бывшие современниками Саманидов, отмечают, что жители Мавераннахра были *очень привязаны к лошадям*, т.е. они употребляли в пищу лошадиное мясо в большом количестве[82], но несмотря на это у них не ощущалось в нем нехватки, так как оно производилось у них в достаточном количестве. Кроме того, из страны *харлухов* и *гузов* привозили мулов, верблюдов, лошадей и овец в количествах, превышающих их потребности. У них также выращивается много овец и у них всегда в избытке и слишком много скота[83]. В Фергане и Шаше даже простой подданный может иметь от 100 до 500, и даже до 520 лошадей, хотя он и не является султаном. Никто не выходит из города в пустыню так много, как они[84]. Мясо было настолько дешевым, что за один дирхам можно было купить 4 мины чистого мяса, освобожденного от костей[85].

Известно, что в древности культ коня и коневодство были развиты у индоевропейских, в частности, индоарийских народов[86], у которых эту культуру заимствовали угорские народы[87]. Коневодство было развито и в древнем Эламе, где найдена табличка первой половины V тыс. до н.э. с изображением лошади, которая представляет собой самое древнее свидетельство существования лошади вообще[88]. В местности Халлур в Индии были обна-

---

[81] Frye R.N., Sayili A.M. The Turks in Khorasan and Transoxania at the time of the Arab conquest, in: *The Moslem World* XXXV, Hartford, 1945, p. 312.

[82] В тексте: اما الدوا ب ففيها من التناج ما فيه كفا يتهم

(у ал-Истахри: على كثرة ارتبا طهم لها (مع كثرة ارتبا طهم لها

В русском и французском переводах этот текст переведен следующим образом: «*Что касается лошадей, то они производят их в достаточном для свои [ нужд] количестве, хотя они много используют их для своих нужд . . .*» (здесь вторая часть предложения логически не связана с первой). См.: Бетгер Е.К. Извлечение из книги «Пути и страны» Абу-л-Касыма Ибн-Хаукаля // Труды Среднеазиатского Государственного университета. Выпуск IV. Археология Средней Азии. Ташкент, 1957. С. 13 – 38; Ibn Hawqal. La Configuration de la terre (Kitab surat al-ard), Introduction et traduction par J.H.Kramers et G.Wiet, Preface de Andre Miquel, tome II, p, 447. По нашему мнению, этот текст следует понимать следующим образом: «*Что касается лошадей, то они производят их в достаточном для своих [нужд] количестве, несмотря на то, что они очень привязаны к ним . . .*», т.е. они очень любят употреблять мясо лошадей, отчего их количество постоянно уменьшается.

[83] al-Istakhri, p. 288; Ibn Haukal, p. 464.

[84] Ibn Haukal, p. 468.

[85] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. С. 234.

[86] Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ирано-язычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье (История и культура). М., 1977. С. 28 – 52; Трубачев О.Н. Этногенез славян и индоевропейская проблема // Этимология. 1986 – 1990. Сборник научных трудов. М.: Наука, 1993. С. 12 – 27.

[87] Куклина И.В. Этногеография Скифии по античным источникам. Л.: Наука ЛО, 1985. С. 186.

[88] Табличка является официальным документом, посвященным хозяйственным вопросам,

ружены кости лошади в слоях неолита, что не соответствует традиционному мнению, что лошадь и колесница были привнесены в Индию арийскими племенами[89]. Не менее богатые традиции коневодства были и у тюркских народов, среди которых был распространен и культ коня[90]. Центральная Азия была одним из центров, где происходил процесс доместификации лошади. Кельто-германская изоглосса одного из названий лошади (*markos*, *marka*) имеет ассоциации с монгольским, локализуемым в древности в Забайкалье[91]. В поселении Ботай эпохи энеолита на севере Казахстана, найдены костные останки лошади *тарпан*, датируемые концом IV – началом III тысячелетия до н.э. В I тысячелетии до н.э. конница составляла основу военной силы древних *хуннов* и, поэтому, основным их богатством были кони[92]. Лошадь всегда занимала главное место в хозяйстве тюркских народов. В «Авесте» среднеазиатские племена *туров*, которые были врагами иранцев, называются эпитетом *асу-аспа*, т.е. «обладатель быстроходных коней», а имя легендарного царя Турана Ареджат-аспа (в «Шахнаме» – Арджаспа) означает «обладатель прекрасных или благородных коней»[93]. Среди подарков, который Афрасиаб отправил Рустаму, упоминаются много коней и мулов.Рустам, разорив Туран, возвращается в Иран и везет шаху табуны туранских коней, 10 тысяч рабов и рабынь, прославленную пVIIIнину, соболей, песцев, горностаев, благовония, золото, узорные ковры, оружие, престолы, венцы[94]. Согласно Геродоту, *массагеты* из богов чтут только солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл этой жертвы таков, что быстрейшему из всех богов они посвящают быстрейшее животное[95].

Культ коня был распространен также в Китае, где высоко ценились «небесные» кони Средней Азии, которые живут на вершине горы и их невозможно поймать. Есть мнение, что китайские мифы о «небесных» конях

---

и был снабжен печатями, которые могли принадлежать коневодам. См.: Хинц В. Государство Элам / Перевод с немецкого Л.Л.Шишкиной. М.: Наука, 1977.. С. 25.

[89] Алур К.Р. Находки костей лошади в доарийских археологических комплексах Индии // Древние культуры .Средней Азии и Индии. М., 1984. С. 134 – 136.

[90] В источниках зафиксированы факты почитания коня среди финно-угорских и тюркских народов Кавказа в конце VII в., среди народов Среднего Поволжья в средние века вплоть до XVIII в., а среди алтайских тюрков вплоть до наших дней. См.: Boyle J.A. A Form of horse sacrifice amongst the 13th – and 14th century Mongols, in: Central Asiatic Journal, vol. 10, 1, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965, p. 149, 150; Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ирано-язычных племен. С. 44 – 45.

[91] Трубачев О.Н. Этногенез славян и индоевропейская проблема. С. 18.

[92] Нестеров С.П. Конь в культах тюрко-язычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск: Наука СО, 1990. С. 39, 103.

[93] Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии. С. 88, 159.

[94] Пугаченкова Г.А. Шах-наме как источник к познанию доисламской материальной и художественной культуры Ирана и Турана // ИМКУ, вып. 30. Самарканд, 1999. С. 198 – 212; Пугаченкова Г.А. Шедевры Средней Азии. Ташкент: Изд-во литературы и искусства, 1986. С. 208, 210.

[95] Доватур А.И., Каллистов Д.П., Ишнова И.А. Народы нашей страны а «Истории» Геродота: Тексты, перевод, комментарий / Отв. ред. В.Т.Пашута. М., 1982. С.

были заимствованы из общеиндоевропейского круга представлений[96]. На наш взгляд, эти легенды могли быть заимствованы, скорее всего, у тюркских народов, с которыми китайцы с древнейших времен имели близкие контакты и разносторонние связи. По крайней мере, начиная со второй половины III тыс до н.э. долину реки Хуанхэ, бывшей колыбелью китайской цивилизации, со всех сторон окружали скотоводческие племена и, *жун*, *ди*, *дин-лин*, *рунг-ди* и др, многие из которых были тюрко-язычными[97]. Прямым потомком всемирно известных коней «нисейской» породы является ахалтекинская порода туркменских лошадей[98]. На стенке одного оссуария из Южного Согда изображен царь в короне, сидящий на ковре зооморфного трона, основанного на двух баранах, и жрец, стоящий у алтаря и приносящий жертву огню. Над ним склонил голову конь в узде с седлом и со стременами[99].

Для погребального обряда тюрков Горного Алтая, Казахстана и Верхней Оби «раннескифского» (IX-VI вв. до н.э.) и «пазырыкского» времени (V-I вв. до н.э.), а также других сменявших их культур вплоть до времени тюрков-*Ашина*, были характерны захоронения коня или отдельных частей его тVIIIи вместе с погребением человека[100]. Предполагается, что захоронения с конем принадлежали не тюркам-Ашина, которые практиковали обряд трупосожжения, а другим тюрко-язычным племенам *теле*[101]. Образ коня – транспорта в путешествии в загробный мир запечатлен также в надмогильных памятниках древних тюрков[102].

В эпоху раннего средневековья кони составляли основной предмет экспорта почти всех тюркских племен[103]. Тюрки были главными поставщиками коней в Китай и каждый год пригоняли сюда как минимум 3 – 4 тысячи[104], а

---

[96] Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен. С. 45.

[97] Крюков М.В. Об этнической картине мира в древнекитайских письменных памятниках II – I тыс. до н.э. // Этнонимы. М.: Наука, 1970. С. 34 – 45; Ходжаев А. Сведения китайских источников о тюрках во II и I тыс. до н.э. // Материалы Международной научно-практической конференции «Взаимодействие Казахстана с сопредельными странами в XVIII – начале XIX вв.: современный взгляд на проблему. Актобе, 2004. С. 16 – 22..

[98] Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен. С. 28.

[99] Крашенинникова Н.И. Два штампованных оссуария из окрестностей кишлака Сиваз Китабского района // Городская среда и культура Бактрии-Тохаристана (IV в. до н.э. – VIII в. н.э.). ТД советско-французского коллоквиума (Самарканд, 1986). Ташкент, 1986. С. 45 – 46.

[100] Маликов А.М. Тюрки в Среднеазиатском Междуречье в VI – VIIIвв. // O'zbekiston moddiy madaniyati tarixi (ИМКУ), вып. 31. Самарканд, 2000. С. 6 – 7.

[101] Трифонов Ю.И. Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени // ТС. 1972 г. М., 1973. С. 351 – 374.

[102] Маликов А.М. Тюрки в Среднеазиатском Междуречье в VI – VIII вв. С. 18.

[103] В китайских источниках перечисляются названия более 40 тюркских племен, которые поставляли коней различных пород в качестве даров китайскому двору.. См.: Зуев Ю.А. Тамги лошадей из вассальных княжеств (Перевод из китайского сочинения VIII – X вв. Танхуйяо) // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. Алма-Ата, 1960. С. 93 – 140..

[104] Хужаев А. Буюк Ипак йулида ипак матолар ва от савдолари // Шаркшунослик, 11.

то и 6 тысяч голов[105].. Традиции коневодства сохранялись у тюрков и в последующие века вплоть до нашего времени[106]. Арабский поэт ал-Джахиз (IX в.) давая характеристику тюркам, писал: «Тюрок – он одновременно пастух, конюх, объезжающий лошадей, торговец лошадьми, ветеринар и всадник . . .»[107] Ал-Мас'уди пишет, что царя *токуз-огузов* называли *малик ал-хайл*, т.е. «царем коней», он был самым великим из тюркских царей, потому что он имел столько лошадей, сколько не имеет ни один другой царь в мире[108].

Происхождение многих кипчакских этнонимов связано с названиями пород и мастей лошадей[109], что позволяет предполагать, что *кипчаки* в древности считали коня «священным животным» (тотемом) и поклонялись ему[110]. В верховьях реки Йаксарт на ее правом побережье, согласно Птолемею, проживал народ Caratae[111], т.е. Каратай, что в переводе с тюркского означает «вороной жеребец»[112]. В начале XX в. в верховьях реки Нарын зафиксировано урочище по названию Тулпарташ[113]. Изображение коней является наиболее излюбленным сюжетом тюркского искусства и встречается на многих предметах изобразительного и скульптурного искусства тюрков. Так, изображение коней имеется в уйгурских росписях Безеклик, тамги многих тюркских правителей представляют схематическое изображение лошади, некоторые буквы рунического алфавита включают идеограммы, связанные с названиями лошадей и т.п.[114]

Так же как и в гидронимии (река – вода), первоначальные названия многих родов и племен в порядке мифологических представлений были связаны с различными образами племенных животных и в первую очередь

---

Тошкент: Фан, 2002. С. 114.

[105] В 627 г. западные тюрки поставили сразу 6 тысяч лошадей. См.: Шефер Э. Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинках в империи Тан. М.: Наука, 1981. С. 87.

[106] В словарном составе киргизского языка насчитывается около 200 тысяч терминов, связанных с коневодством. См.: Абдувалиев И. О происхождении некоторых конно-спортивных терминов в киргизском языке // Вопросы тюркского языкознания. Алма-Ата: Наука, 1985. С.35 – 40.

[107] al-Djahiz, Abu Othman Amr ibn Bahr Basrensi, Tria opuscula , ed. G.van Vloten, (edition photomechanice iterate), Lugduni-Batavorum: E.J.Brill, 1968, p. 28 – 29.

[108] al-Masudi, Kitab at-tanbih wa-l-ishraf, ed. M.J. de Goeje, BGA, pars 8, Lugduni-Batavorum: E.J.Brill, 1967, p.

[109] Например, Ала-байтал (Кобыла смешанной масти), Кара-байтал (Кобыла черной масти), Турт айгыр (Четыре жеребца), Саман атлы (Владелец вороного коня, Етти кашка (Семь пятен на лбу), Тури сари (Желтая лошадь), Кулан (Дикий конь), Конгур-ат (Гнедой конь) и др.

[110] Ахунов Н.О. Этнотопонимы – важный исторический источник // Из истории Средней Азии и Восточного Туркестана XV – XIX вв. Ташкент: Фан, 1987. С. 90 – 91.

[111] Tabulae Georaphicae Cl. Ptolemaei ad mentem auctoris restitutae et emendatae, per Gerardum Mercatorem illustriss. Ducis cliviaecosmographum, Colonia Lalendis Julij, 1583, Asiae VII Tab.

[112] Ахмедов А.А. Сведения о тюркских народах в трудах Хорезми // ОНУ, 1987, № 3. С. 60.

[113] Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. Т. 1. С. 261.

[114] Esin E. The Horse in Tutkic Art, in: Central Asiatic Journal, vol. 10, 1965, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p. 170, 196, 201 – 223.

тотемных[115]. Поэтому многие родовые имена племен и народов Сибири, а также индейцев Америки восходят к тотемам (конь, волк, медведь, орел, змея и др.)[116]. Тотемом древних хуннов был бык (огуз) или олень[117], а тюрков-Ашина – волк[118]. Тотемом чигилей был *арслан* (лев), а ягма – *бугра* (верблюд), которые одновременно служили им в качестве титулов правителей (Арслан-хан, Бугра-хан)[119]. Согласно шаманской мифологии тюрко-монгольских народов, у каждого племени и рода был свой онгон, который олицетворял духов умерших предков тотемного (волк, медведь, конь и др.) и антропоморфного происхождения[120].

При раскопках кVIIIанских поселений Бактрии обнаружены фигурки коней, баранов, слонов и других животных, а также рельефные изображения львов, обезьянок, козлов, ежей и кошачьих хищников[121].. В орнаментации бронзового котла хуннов V-III вв. до н.э. из Ферганы имеются изображения животных (тотем) и больших кругов (символ неба), что связывается с культом космическим, сочетавшимся с культом животных[122]. В кургане Иссык, датирующимся V в. до н.э., найдено 165 золотых изделий искусства, выполненных в зверином стиле: лев, тигр, барс, волк, лиса, лошадь, кабан, лось, олень, архар, заяц, голубь, цапля, змея и т.д.[123] При раскопках дворцового комплекса III-V вв. на городище Еркурган найдены терракотовые статуэтки, изображения животных и птиц – верблюда, барана, собаки, орла[124]. Предполагается, что скульптурные и рельефные изображения животных, в частности барана, могли служить племенными и родовыми эмблемами[125]. Изображения животных (двугорбые верблюды, козлы, грызуны, птицы, кабаны, скачущие кони) наносились и на перстнях с печатями[126]. Согласно «Шах-наме», богаты-

---

[115] Логашова Дж.Б. Из топонимии Каспийского моря ( О названии реки Атрек) // Ономастика Средней Азии. М., 1978. С. 77.

[116] Никонов В.А. Этнонимия // Этнонимы. М.: Наука, 1970. С. 17.

[117] Боргояков М.И. Гуннско-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // Советская тюркология, 1976, 3. С. 55 – 59..

[118] Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3-х томах. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950 – 1953. Т. 1. С. 220, 229, 290; Гумилев Л.Н. Три исчезнувших народа // Страны и народы Востока, вып. 2. География, этнография, история. М., 1961. С. 103 – 104.; Урманчеев Ф. По следам Белого Волка // СТ, 1978, 6. С. 12 – 23.

[119] Шаниязов К. О роли карлукского компонента в этногенезе узбекского народа // ОНУ, 1981, № 6. С. 33.

[120] Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. М., 1991. Т. 2. С. 255 – 256.

[121] Абдуллаев К.А., Завьялов В.А. Сосуды на зооморфных подставках из поселений кушанской Бактрии // СА, 1985, 1.. С. 202.

[122] Рутковская Л.М. Бронзовый котел из Ферганы // Труды САГУ. Новая серия, вып. 81. Исторические науки, кн. 12. Археология Средней Азии. Ташкент, 1956. С. 41 – 46.

[123] Акишев К.А. Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. М.: Искусство, 1978. С. 64.

[124] Сулейманов Р.Х., Нефедов Н.Ю. Предварительные результаты раскопок дворца Еркургана // ИМКУ, вып. 16. Ташкент, 1982. С. 51.

[125] Нильсен В.А. Кызыл-кыр (результаты раскопок 1955 г.) // ИМКУ, вып. 1. Ташкент, 1959. С. 74.

[126] Бентович И.Б. Керамика верхнего слоя Пенджикента (VII – VIII вв.) // Труды

ри Ирана и Турана имели свои стяги с изображениями животных, которые вероятно были связаны с какими-то очень древними племенными тотемами[127]. Распространение зооморфных изображений на предметах культа связывается с идеологическими представления кVIIIанских и кангюйских племен[128].

В Самарканде на площадях стояли скульптурные изображения лошадей, быков, верблюдов и диких коз, вырезанные из дерева[129]. В окрестностях Самарканда юыла найдена отлитая из бронзы нога верблюда. Эта нога была фрагментом большого, близкого к натуральной величине верблюда[130]. В районе Канибадама у реки Исфара-сай были найдены две бронзовых головки скульптур дикого барана близкими к натуральной величине[131].

На некоторых ранних монетах, выпускавшихся в различных городах Средней Азии (IV-V вв.), имеются изображения животных – льва, коня, верблюда, оленя, полуфантастического хищника и др. Так, на монетах VI в. из Ферганы, Южного Согда, Самарканда, Пенджикента и Отрара встречается изображение коня, которое связывается с культом коня, широко распространенном среди народов Средней Азии, в т.ч. и среди тюрков, особенно в Фергане. Возможно, что в отдельных случаях изображение коня служило городским гербом[132]. Изображения коня встречаются также на монетах Чача, Нахшаба, Чаганиа на и Тохаристана[133]. На городище Зартепа в Ангорском районе области Термеза найден фрагмент терракотовой статуэтки коня, датирующейся III-IV вв. н.э.[134] В средневековых слоях городища древнего Амула найдена терракотовая фигурка коня из глины[135]. В нижних слоях Китаба (II-I вв. до н.э.) найдены терракотовые статуэтки крылатого коня, лошадки, лошадки с всадником и всадника[136]. В буддийском храме VII – VIII в. в Куве найдена статуя коня[137]. На монетах Караханидов также наносились

---

Таджикской археологической экспедиции. Т. 4. С. 268.

[127] Пугаченкова Г.А. Шах-наме как источник к познанию доисламской материальной и художественной культуры. С. 207.

[128] Кабанов С.К. Раскопки сельского поселения III – V вв. близ Карши // СА, 1978, 1. С. 190.

[129] Ibn Haukal, p. 365; Шишкин В.А. Варахша. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 189.

[130] Шишикин В.А. Варахша. С. 203.

[131] Негматов Н.Н. Мирбабаев А.К. Находки скульптурных головок и других изделий из Исфаринской долины // АРТ, вып.19 (1979 г.). Душанбе, 1986. С. 413.

[132] Смирнова О.И. Сводный каталог согдийских монет. Бронза. М.: Наука, 1981. С. 26 – 27.

[133] Баратова Л.С. Древнетюркские монеты Средней Азии VI – X вв. (типология, иконография, историческая интерпретация). Автореферат диссертации . . . кандидата исторических наук. Ташкент, 1995. С. 15.

[134] Пидаев Ш.Р. Раскопки буддийской ступы у городища Зартепа // ОНУ, 1986, № 4. С. 51.

[135] Трапезников Г.Е. Материалы с городища древнего Чарджоу (Амуля) // СА, 1959, № 1. С. 270.

[136] Крашенинникова Н.И. Два комплекса керамики 11 – 1 вв. до н.э. из нижних слоев Китаба // Труды ТашГУ, 533. Ташкент, 1977. С. 86, 91.

[137] Булатова-Левина В.А. Буддийский храм в Куве // СА, 1961, 3. С. 249.

изображения животных: зайца, петуха, голубя, птицы с птенцом, птицы с цветком, рыбы[138].

В Средней Азии крупным центром коневодства была Давань, т.е. Ферганская долина, где в древности разводились так называемые чистокровные «небесные кони», получившие широкую известность в древнем Китае[139]. У селения Араван в 25 км от Оша, недалеко от городища Мархамат, где локализуется древняя столица Давани город Эрши, найдены крупные наскальные изображения двух пар этих знаменитых «даваньских» лошадей, которые считались священными и почитались местным населением даже в средние века[140]. Такие же изображения меньших размеров найдены на правом берегу Араван-сая недалеко от Науката и в 5 км к югу от сеоения Кок-Джар в долине реки Абишир-сай. В 8 км от г. Ош на склоне горы Сурат-таш известнякового массива Орта-Тоо имеется около 90 наскальных изображений даваньских лошадей[141]. Подобные наскальные изображения лошадей имеются также в долине Катта-Данги в Наукате[142]. Концентрация памятников указывает, что именно эти предгорные районы являлись центром коневодства древней Ферганы. На городище Шурабашат были незастроенные участки, занимавшие площадь около 30 га, которые могли быть использованы как загоны для лошадей[143]. Тип лошади наскальных рисунков имеет поразительное сходство с изображениями «небесных» лошадей на китайской черепице, датируемой II-I вв. до н.э.[144] Близкую параллель наскальным рисункам Саймалы-таш дают рисунки урочища Теке-таш в Маргузарских горах за Джиззаком[145]. В VII в. такую же разновидность коней в большом количестве поставляло китайскому двору государство Кангюй[146].

Среди многочисленных петроглифов с изображением коней, исследован-

---

[138] Кочнев Б.Д. Караханидские монеты. С. 14.

[139] Сыма Цзянь. Исторические записки. («Ши Цзи») / Перевод с китайского и комментарии Р.В.Вяткина и В.С.Таскина. В 5 томах. М., 1972 – 1987. Т. 4. С. 72; Бичурин Н.Я. Собрание сведений. Т. 2. С. 149, 161 – 166, 187; Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М. 1961. С. 104, 117, 122, 123, 131; Малявкин А.Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии. Новосибирск: Наука СО, 1989. С. 51, 57, 58, 78.

[140] Бернштам А.Н. Араванские наскальные изображения и Даваньская (Ферганская) столица Эрши // СЭ, 1948, № 4. С. 155 – 161; Бернштам А.Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая (МИА СССР, № 26). М.; Л., Изд-во АН СССР, 1952. С. 222 – 228.

[141] Ошская область. Энциклопедия. Фрунзе, 1987. С. 171, 190, 318, 391. (543)

[142] Дружинина Е.В., Заднепровский Ю.А. Исследования в Южной Киргизии // АО 1974 года. М., 1975. С. 553 – 554.

[143] Заднепровский Ю.А. Фергана в античную эпоху (III в. до н.э. – III в. н.э.) // Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М., 1985. С. 309.

[144] Заднепровский Ю.А. Наскальные изображения лошадей в урочище Айрымачтау (Фергана) // СЭ, 1962, 5. С. 128.

[145] Пугаченков Г.А., Ремпель Л.И. История искусств Узбекистана с древнейших времен до середины девятнадцатого века. М.: Искусство, 1965. С. 15.

[146] Зуев Ю.А. Тамги лошадей из вассальных княжеств. С. 98.

ных в долинах горного Алтая имеются рисунки, натурой которым служили крупные высокопородистые боевые кони с выстриженными гривами[147], которые могут быть сопоставлены с породой «небесных коней» китайских источников. В курганах урочища Пазырык на Алтае, датирующихся V-IV вв. до н.э., было найдено 10 хорошо сохранившихся в мерзлоте конских трупов. Порода этих лошадей была определена как имеющая аналогию с породой ахалтекинских туркменок, которая была известна в Китае[148]. Тюрки называли таких чистокровных верховых лошадей особой породы *аргамаками*[149], что этимологизируется на основе тюркского языка[150]. В тюркской мифологии сохранились легенды о небесных конях-драконах, охраняющих водные источники и выходы минералов, которые имеют близкое сходство с легендами о бактрийских и ферганских небесных конях, что указывает на общность их происхождения[151]. С Ферганой (Исфара) связывается выпуск древнейших экземпляров тюрко-согдийских монет с изображением коня[152]. Коневодство было развито и *усуней*, где богатые люди имели от 4-х до 5 тысч голов[153]. По данным Хуэй Чао (726 г.), Фергана славилась своими верблюдами, мулами, овцами и лошадьми, т.е. описывается как страна преимущественно скотоводческая. Такой же описывается и Гандхара, тюркские правитель которой владел пятью слонами и лошадьми без числа, много верблюдов, мулов и ослов. В начале VIII в. скотоводство было основным занятием тюрков Ферганы[154]. Еще в начале XX в. восточная часть Ферганской долины была крупным центром разведения лошадей кыргызской породы[155].

Еще одним центром коневодства был Хутталан, где чистокровные лошади разводились с древнейших времен и были основным предметом вывоза[156]. Среди изображений животных, представленных в «Амударьинском кладе» золотых изделий превалирует изображение лошади с весьма четкими особенностями породы, что свидетельствует о том, что эти изделия были изготовлены в области с развитым коневодством[157]. Изображение хутталь-

---

[147] Кубарев В.Д. Сюжеты охоты и войны в древнетюркских петроглифах Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии, 2001, № 4 (8). С. 95 – 107.

[148] Файзрахманов Г. Древние тюрки Сибири и Центральной Азии. Казань, 2000. С. 33.

[149] Бичурин Н.Я. Собрание сведений. Т. 2. С. 149, 162 – 166.

[150] Севортян Э.В. Тюркские этимологии // Тюркологические исследования. Сборник статей, посвященный 80-летию академика К.К.Юдахина. Фрунзе: Илим, 1970. С. 32.

[151] Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ирано-язычных племен. С. 45.

[152] Смирнова О.И. К имени Алмыша, сына Шилки, царя булгар // Тюркологический сборник, 1977 г. М., 1981.С. 253.

[153] Бичцрин Н.Я. Собрание сведений. Т. 2. С. 160.

[154] Бернштам А.Н. Тюрки и Средняя Азия в описании Хой Чао (726) // ВДИ, 1952, № 1. С. 190, 193, 194.

[155] Статистический обзор Ферганской области за 1910 г. Скобелев, 1912. С. 49 – 50.

[156] Беленицкий А.М. Историко-географический очерк Хутталя с древнейших времен до X в. н.э. // Труды СТАЭ. Т. 1. М.; Л., 1950. С. 112.

[157] Беленицкий А.М. Историко-географический очерк Хутталя. С. 109.

ской лошади четко выраженной породы имеется и на памятниках греко-бактрийского искусства[158]. Конь был самым распространенным сюжетом в изображениях на кVIIIанских памятниках правобережной Бактрии[159].

По данным китайских источников, в стране Kou-tou-lo (Хуттал) было много превосходных лошадей[160]. На севере страны T'ou-ho-lo (Тохаристан) была гора P'o-li (Байсун), на южной стороне которой в одной пещере находился божественный конь. Люди этой страны желали пасти своих кобылиц по соседству с ним, чтобы от них рождались жеребцы, имеющие свойство потеть кровью. Царь этой страны имел титул *che-hou* (*джабгу*)[161].

В средние века в Хутталане находился город *Рустак Бик*, тюркский владетель которого по имени Бик (*бек*) разводил чистокровных лошадей на берегу озера Назкул[162]. Предание о лошадях, рожденных из воды, было известно в различных частях Туркестана[163]. На городище Хульбук найдено большое блюдо с изображением хуттальской лошади[164]. Название Хутталан связывается с тюркским народом *хуттала*х, которые были самыми сильными из всех тюрков и употребляли в пищу жеребят[165]. Кони были основным предметом экспорта всего Тохаристана[166].

Коневодство было развито и в соседней с Хутталаном области Чаганиан. На городище Афрасиаб в Самарканде в настенных росписях главного тронного зала во дворце правителя VI-VII вв. изображена сцена торжественного приема иностранных посольств, прибывших к царю Согда Вархуману (правил около 650-696 гг.). На поле халата одного из послов нанесены бактрийская и согдийская надписи из 16 строк, из которых следует, что они прибыли от царя Чагана по имени Туранташ[167]. Среди даров, которые посольство Чаганиана преподнесло царю Согда, упоминается табун чистокровных лошадей[168]. В X в. в табунах Мухтаджидов Саганиана насчитывалось 18 тысяч кобылиц, каждая с жеребенком[169].

---

[158] Древние авторы о Средней Азии. (VI в. до н.э. – III в. н.э.). Хрестоматия. Под ред. Л.В.Баженова. Ташкент: Изд-во АН Уз, 1940. С. 86.

[159] Абдуллаев К.А., Завьялов В.А. Сосуды на зооморфных подставках. С. 208.

[160] Chavannes E. Documents sur les Tou-Kiue (Turks) occidentaux // Сборник трудов Орхонской экспедиции, вып. 6. СПб., 1903, p. 168.

[161] Chavannes E. Documents sur les Tou-kiue, p. 155.

[162] Hudud al-'Alam. p. 119; al-Istakhri., p. 339; Ibn Haukal, p. 447, 518; al-Moqaddasi, p. 290.

[163] Шефер Э. Золотые персики Самарканда. С. 89.

[164] Гулямова Э. Хульбук – столица Хутталя. Душанбе: Ирфон, 1969. С. 66.

[165] ал-Бакуви, 'Абд ар-Рашид. Китаб талхис ал-асар ва 'аджа'иб ал-малик ал-каххар (Сокращение книги о «памятниках» и чудеса царя могучего) / Издание текста, перевод, предисловие, примечания и приложение З.М.Буниятова. М.: Наука, 1971. С. 104.

[166] Hudud al-'Alam. p. 108; Al-Tha'alibi, The Lata'if al-ma'arif, The Book of curious and entertaining information, translated with introduction and notes by C.E.Bosworth, Edinburgh: The University Press, 1968, p. 137, 145.

[167] Альбаум Л.И. Живопись Афрасиаба. Т.: Фан, 1975. С. 55.

[168] Пугаченкова Г.А. Шедевры Средней Азии. Ташкент: Изд-во литературы и искусства, 1986. С. 156.

[169] Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей или четыре беседы / Перевод с

Стада верблюдов и овец преобладали и в других областях Средней Азии, в частности в области Нахшаба, Балха, в Джузджане, Тохаристане и др.[170] Такое же положение отмечалось и в XV в., когда основным богатством населения Мавераннахра называются лошади и скот. Здесь производили из верблюжьей шерсти великолепные куртки, которые пользовались спросом во всех странах и вывозились на экспорт[171]. В XVII в. основным товаром Нахшаба были быстроходные верблюды, зеленая и черная каракулевая шкура и рабы[172]. Развитое скотоводство отмечается и в Хорезме, где, где так же как в Туркестане, овца ежегодно рождает по 6 – 7 ягнят, из которых оставляют только два, а остальных используют для изготовления специального сорта шкуры с красным и темно красным оттенком[173]. В Кокчетавской области разводили коней кипчакской породы, славившихся своей красотой и происходивших от породы знаменитых туркменских скакунов[174].

В то же время согдийцы больше прославились в качестве торговцев, чем всадников[175]. Бедность иранской терминологии, связанной с лошадью, говорит о том, что оседлые ирано-язычные народы никогда не занимались коневодством, получая лошадей и ослов у своих соседей тюрко-язычных скотоводческих племен[176]. Более того, они никогда не употребляли в пищу конину.

Из всех народов, проживавших на территории Средней Азии[177] в средние века конину употребляли только тюрки. По данным китайских источников, в VI в. в столице владения Ши (Шаш) был храм культа предков, которому владетель и вельможи преподносили в жертву конское мясо, которое они затем все вместе съедали[178]. В древнетюркском документе из Согда (нач. VIII в.) речь идет о красно-желтых пятнистых лошадях, которые выращивались

---

персидского С.И.Баевского и З.Н.Ворожейкиной. М., 1963. С. 68, 70; Баевский С.И., Ворожейкина З.Н. «Собрание редкостей» Низами Арузи Самарканди как источник по истории культуры Средней Азии и Ирана X – XII вв. (Обычаи. Реалии) // Палестинский сборник, вып. 21 (84). Ближний Восток и Иран. Л., 1970. С. 34 – 45.

[170] Ibn Haukal, p. 503.

[171] Буриев. О. Темурийлар даври ёзма манбаларида Марказий Осиё (тарихий-географик лавхалар). Тошкент: Узбекистон, 1997. С. 75.

[172] Махзмуд ибн Вали. Море тайн относительно доблестей благородных (География) / Введение, перевод, примечания, указатели Б.А.Ахмедова. Ташкент: Фан, 1977. С. 79.

[173] Здесь, вероятно, имеется в виду сорт, известный в настоящее время как «каракуль». См.: Ibn Haukal, p. 106 – 107.

[174] Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. В 5 томах. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1961. Т. 4. С. 270.

[175] аль-Исфахани, Абу-ль-Фарадж. Книга песен / Перевод с арабского А.Б.Халидова, Б.Я.Шидфар. М.: Наука, 1980. С. 190.

[176] Маршак Б.И., Распопова В.И. Кочевники и Согд // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989. С. 418.

[177] В эпоху Арабского халифата (VIII – начало XIII вв.) на территории Средней Азии кроме тюрков и тюркизированных согдийцев, хорезмийцев и бактрийцев проживали также арабы, персы, иудеи, сирийцы, индусы и памирские народности.

[178] Буряков Ю. К истории раннесредневекового Чача // O'zbekiston tarihxi, 2002, 3. С. 18.

для употребления в пищу[179]. Ал-Йа‘куби отмечает, что жители Туркестана пьют молоко кобылиц и едят их мясо[180]. Согласно Ибн Фадлану, у огузов закалывание коней было частью их похоронного обряда. После сооружения кургана они убивали одну или двести лошадей в зависимости от богатства покойного, съедали их мясо и оставляли только голову, ноги и хвост со шкурой. Шкуры растягивали на деревянных сооружениях, говоря, что это лошади, на которых умерший поедет в рай[181]. Автор XII в. отмечает, что все тюрки едят конину, предпочитая ее баранине и говядине, и выращивают лошадей и буйволов для убоя[182]. В XIV в. основным продуктом питания жителей Хорезма и окружающих его степей была конина[183]. Даже Египте при мамлюках на мясо наряду с коровами и баранами стали забивать лошадей и научились изготовлять кумыс[184].

Таким образом, данные ал-Истахри и Ибн Хаукала позволяют с достаточным основанием предполагать, что в IX-X вв. при Саманидах значительную часть местного населения Средней Азии составляли тюрки, занимавшиеся разведением лошадей и употреблявшие в пищу конину в больших количествах[185]. Эти данные полностью противоречат общепринятому в настоящее время ошибочному представлению, будто бы в эпоху Саманидов основную часть населения Средней Азии составляли ирано-язычные народы. Следовательно, в свете новых данных, которые подтверждаются сведениями других источников, а также данными археологических и топонимо-лингвистических исследований, можно считать, что в средние века тюрко-язычные народы, так же как в эпоху раннего и более позднего средневековья, составляли большинство населения Средней Азии.

---

[179] Бернштам А.Н. Древнетюркский документ из Согда // Эпиграфика Востока, вып. 5, М.; Л., 1951. С. 71.

[180] al-Jakubi, p. 295.

[181] Путешествие Ибн Фадлана на Волгу / Перевод и комментарий под редакцией И.Ю. Крачковского. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939. С. 63.

[182] Ал-Идриси. Китаб нузхат ал-муштак фи-хтирак ал-афак (Развлечение истомленного и странствование по областям [Вселенной] ) / Перевод с арабского Ш.Закирова // Материалы по этнической истории тюркских народов Центральной Азии. Ташкент: Фан, 2003. С. 56, 60.

[183] Из сочинения Ибн Фадлаллаха ал-Омари (XIV в.) // Золотая Орда в источниках. Том первый. Арабские и персидские источники. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды в переводах В.Г.Тизенгаузена. Составление, вводная статья и комментарии Р.П.Храпачевского. М., 2003. С. 102; Из описания путешествий Ибн Батуты // Золотая Орда в источниках. Том первый. Арабские и персидские источники. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды в переводах В.Г.Тизенгаузена. Составление, вводная статья и комментарии Р.П.Храпачевского. М., 2003.. С. 128, 129, 139, 141.

[184] Амин ал-Холи. Связи между Египтом и Волгой в XIII – XIV вв. Сокращенный перевод с арабского. М.: Наука, 1962. С. 23.

[185] В средние века конину употребляли не только кочевые тюрки, но также оседло-земледельческие и городские тюрки. Что касается персов, согдийцев и других иранских народов, то они, также как арабы, сирийцы и иудеи, как известно, конину вообще никогда не употребляли.

# BUKHARA AND KAZAN[*]

**Hisao KOMATSU**[**]

## INTRODUCTION

The history entitled *Mustafād al-Akhbār fī Ahwāl Qazān wa Bulghār* (Collection of Information on Kazan and Bulghār)[1] by Shihāb al-Dīn Merjānī (1818- 89), a renowned theologian and historian of the Volga Tatars, is held in high regard as the first national history of the Volga Tatars who referred to themselves as Bulghār or Muslim.[2] But this work is not merely a history of the Tatar Muslims of the Kazan region. It also describes the history of Bukhara and other parts of Mā warā' al-nahr (the oasis areas beyond the Amu River called by the Arabs who conquered the southern part of Central Asia since the end of the seventh century) and includes a wealth of references to the cultural and historical links between the Kazan region and Bukhara. For example, the biographies of mullas from the Kazan region included in the vol. 2 show that many of the mullas who were active in the Kazan region from the late eighteenth to the mid-nineteenth centuries studied in Bukhara, and they thus give a clear indication of the great influence that the Islamic culture of Bukhara had on this region.

When relating the history of his homeland "the land of the Bulghārs" (*bilād-i Bulghār*), Merjānī was unable to leave Mā warā' al-nahr outside his historical field

---

[*] This is the revised edition of my article "Bukhara and Kazan" published in *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, 86, 2004, pp. 75-90. The original Japanese paper was published in 1983.

[**] Prof. Dr., The University of Tokyo, Tokyo, Japan.

[1] Shihāb al-Dīn Merjānī, *Mustafād al-Akhbār fī Ahwāl Qazān wa Bulghār*, I-II (Kazan, 1885-1900; hereafter: *Mustafād*). It was through the good offices of the late Mahmud Tahir that I was able to access this work and the work cited in note 6. I wish to take this opportunity to express my gratitude to him. Recently this important work was reprinted in Turkey: Şehabeddin Mercani, *Müstefad'ül-Ahbar fi Ahval-i Kazan ve Bulgar*, 1-2, *Kazan, 1897-1900, tıpkıbasım* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1997). Since the perestroika period new researches regarding Merjānī have appeared in Tatarstan. For example see: *Мерджани: ученый, мыслитель, просветитель* (Казань, 1990).

[2] A. Battal-Taymas, *Kazan Türkleri*, 2nd ed. (Ankara, 1966), p.130; A.N. Kurat, "Kazan Türklerinin 'Medeni Uyanış' Devri (1917 yılına kadar)," *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 24: 3/4 (1966), p. 105; *Татары Среднего Поволжья и Приуралья* (Москва, 1967), сс. 24-25.

of vision. By the same token, when reconstructing the modern history of Mā warā' al-nahr, one cannot ignore the role played by the Volga Tatars. An example of this can be seen in the fact that from the late nineteenth century onwards their national reformist movement exerted enormous influence on the national awakening of Muslims in Mā warā' al-nahr (Turkistan).[3] Clarifying these historical connections between the Kazan region and Mā warā' al-nahr will be an indispensable task for reconstructing the historical space of Central Asia as distinct from the regional notion of "Central Asia" (Средняя Азия / Туркестан) established by Tsarist Russia, that is, by outsiders.

The aim of this paper, written from the above perspective, is to examine one aspect of the history of relations between Bukhara and the Kazan region, namely, the flow of students from the Kazan region to Bukhara in the late eighteenth to mid-nineteenth centuries.[4] As basic source material, I have used Merjānī's above-mentioned work, a biography of Merjānī (who was himself a student in Bukhara),[5] several works by Bukharan historians,[6] and contemporary travel accounts,[7] but I would like to mention at the outset that some studies by Tatar researchers[8] have been especially helpful.

Before proceeding to the main topic with which we are here concerned, I wish to touch briefly on the biographies of the mullas of the Kazan region, which constitute a basic source for this article. Merjānī first gives separate sections on

---

[3] В. В. Бартольд, Кавказ, Туркестан, Волга, *Сочинения*, том 2, часть 1 (Москва, 1963), с. 796; Komatsu Hisao, "Bukhara and Istanbul: A Consideration about the Background of the *Munāzara*," Stéphane A. Dudoignon and Komatsu Hisao eds., *Islam in Politics in Russia and Central Asia: Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries* (London-New York-Bahrain: Kegan Paul, 2001), pp. 167-180.

[4] Historical relations between Bukhara and Kazan in early modern period scarcely have been studied. For example, H. Ziyaev, *XVIII Äsrdä Ortä Asiya vä Uräl Buylări* (Tashkent, 1973) investigates in detail the development of diplomatic and economic relations between Bukhara and Russia through Orenburg, using exclusively Russian sources. However the author pays no attention to dynamic changes in economic and cultural relations between Bukhara and Kazan in this period. I am grateful to Dr. Stéphane A. Dudoignon who kindly provided me this rare book.

[5] Sheher Sheref. "Merjānī'ning terjume-i hāli," *Merjānī (Shihāb al-Dīn al-Merjānī Hazretlerining velādetine yuz ïl tulu (1233-1333) munïāsebetiyle neshir ituldi)*, published by Sālih bin Thābit 'Ubeydullin (Kazan, 1918), pp. 2-193 (hereafter: *Merjānī*). Recently this book was republished in contemporary Tatar language: *Шиһабетдин Мәрҗани* (Казан: Әләт "Рухият" нәшрият, 1998).

[6] Ch. Schefer, *Histoire de l'Asie centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary* (Paris, 1876; rep.Amsterdam, 1970); В.В. Григорьев, *О некоторых совытиях в Бухаре, Коканде и Кашгаре: Записки Мирзы Шамсу Бухары* (Казань, 1861); Мирза 'Абдал'азим Сами, *Та'рих-и салатин-и мангитийа (история мангытских государей)*, Издание текста, предисловие, перевод и примечания Л. М. Епифановойа (Москва, 1962); [Ахмад Дониш], *Трактат Ахмада Дониша "История мангитской династии,"* Перевод, предисловие и примечания И.А. Наджафовой (Душанбе, 1967)

[7] *Travels in Central Asia by Meer Izzut-OOllah in the Years 1812-13*, Translated by Captain Henderson (Calcutta, 1872); Е. К. Мейендорф, *Путешествие из Оренбурга в Бухару* (Москва, 1975).

[8] Battal-Taymas, *Kazan Türkleri*; Kurat, Kurat, "Kazan Türklerinin 'Medeni Uyanış' Devri," pp. 95-194; Т. Давлетшин, *Советский Татарстан: Теория и практика ленинской национальной польитики* (London, 1974).

each of the fourteen mosques within the city of Kazan and the mosques of thirteen large villages (*qarya*) scattered throughout the Kazan region, and after having described the history of the villages and mosques, he gives the biographies of successive imams who served at these mosques. The total number of imams mentioned is 187, fifty of whom studied in Bukhara. Next, Merjānī gives the biographies of eighty-seven mullas who were not affiliated to these mosques, dealing with them roughly in the chronological order of the years in which they died. They include mullas from the Kazan region who were active chiefly in other lands and died in places such as Istanbul, Bukhara and Cairo, as well as mullas who came to the Kazan region from India, Iraq and Mā warā' al-nahr. Among these mullas too there were more than thirty who studied in Bukhara or held the post of imam or mudarris (teacher at a religious school, madrasa). The people mentioned in these biographies of mullas all died roughly between 1790 and 1880. Therefore, not only do these biographies represent a valuable contemporary source of material on the social history of the Volga Tatars in the eighteenth and nineteenth centuries, but they may also be considered to provide an adequate basis for our following inquiry.

## I

According to Merjānī, the first person from the Kazan region to have gone to study in Mā warā' al-nahr after the Kazan region came under Russian rule in the mid-sixteenth century was Mullā Yūnus, who became the first imam of the village of Ūr. Since he is thought to have been born in the 1630s, the history of the practice of going to study in Bukhara goes back as far as the second half of the seventeenth century.[9] However the case of Yūnus was no more than an isolated instance. Since it was in the late eighteenth century that one finds the beginnings of a flow of students to Bukhara, his case could be described as a distinct movement. In order to understand the background to the start of this flow of students, let us briefly review Tatar society at this time.

During their first two centuries of Russian rule the Tatar Muslims were subjected to harsh ethnic and religious oppression. Symbolic of this repression was the destruction of 418 of the 536 mosques in Kazan Province by the order of the Senate in the years 1744 to 1755.[10] As a result of the influx of Russian immigrants, the Tatars became a minority in their own land, and the vigorous missionary activities of the Russian Orthodox Church threatened the unity of the Tatar Muslims by producing a not insignificant number of Tatar Orthodox Christians (кряшены). It goes without saying that under these conditions the cultural development of the Tatar Muslims was severely impeded.[11]

---

[9] On Yūnus, see *Mustafād*, II, p. 187.

[10] В. В. Бартольд, История изучения Востока в Европе и России, *Сочинения*, том 9 (Москва, 1977), с. 410

[11] Н.Н. Фирсов, *Прошлое Татарии* (Казань, 1926), сс. 28-29; Г. Ибрагимов, *Татары в*

But from the late 1760s the empress Catherine (Екатерина) II (r. 1762-96), in consideration of the policies of the Ottoman empire, which had a great amount of Orthodox population in her own land as well as an intense interest in the position of Muslims within Russia, and with a view to furthering the social stability of Russia's eastern frontier and the growth of trade with the East, undertook a series of reforms to relax the hitherto repressive policies towards the Tatar Muslims.[12] These reforms included relative freedom of religion, permission to settle in and around Kazan city, and permission to build mosques, and in 1789 an official agency called the Muslim Spiritual Assembly (Магометанское духовное собрание) was established. Catherine's policy of tolerance did not necessarily signify equality between Muslims and Russians, but there can be no doubt that it had enormous significance in enabling the Tatar Muslims to break free from two centuries of besiegement.[13]

Meanwhile, Tatar merchants, whose commercial activities within Russia had been curtailed under Russian rule, had, with the help of their cultural affinity with the Turkic Muslims of Central Asia, extended their trading sphere to the Kazakh Steppe and Mā warā' al-nahr, which were closed to Russian traders, and once they were granted substantial freedom of movement in the late eighteenth century by the Russian government as it encouraged the growth of trade with the East, these Tatar merchants challenged the position which the merchants of Mā warā' al-nahr had until then occupied in Russia's trade with the East and simultaneously came to form the most vibrant social stratum in Tatar society.[14] It was probably also these Tatar merchants who acted as a link between the Kazan region and Bukhara in the late eighteenth century. In the early nineteenth century there existed in Kazan a group of merchants specializing in goods from Bukhara called *бухар юртучи*,[15] and at about the same time the Nughāy Saray in Bukhara, a regular lodging place for Tatar merchants from the Kazan region (who were often called *Nughāy* in

---

*революции 1905 года* (Казань, 1926), сс. 7-9; А. Исхаки, *Идель-Урал* (Paris, 1933), сс. 21-22; A. N. Kurat, "Rus Hâkimiyeti altında İdil-Ural Ülkesi," *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 23/3-4 (1965), pp. 121-122; В. В. Бартольд, Турция, ислам и христианство, *Сочинения*, том 6 (Москва, 1966), с. 429

[12] Ибрагимов, *Татары*, с. 9; Л. Климович, *Ислам в Царской России: Очерки* (Москва, 1936), сс. 20-21.

[13] Kurat, "Rus Hâkimiyeti altında," pp. 123-125; Давлетшин, *Советский Татарстан*, сс. 22-24.

[14] П. И. Небольсин, Очерки торговли России с Средней Азией, *Записки Императорскаго Русского Географического Общества*, книжка 10, С. Петербург, 1855, сс. 20, 34; S. A. Zenkovsky, "A Century of Tatar Revival," *American Slavic and East European Review*, 12/ 3 (1953). pp. 305-306. S. Levi discusses extensively on the development of eighteenth-century caravan trade connecting India, Russia and Central Asia in his paper "India, Russian and the Eighteenth-Century Transformation of the Central Asian Caravan Trade," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 42/4 (1999), pp.519-548. However Tatar merchants' role in the eighteenth-century Central Asian caravan trade is not dealt with sufficiently. This subject should be analyzed from a viewpoint with Central Eurasian scale.

[15] *История Татарии в материалах и документах* (Москва, 1937), с. 304.

Bukhara), would also seem to have been thriving.[16]

Thus, by the late eighteenth century the Tatar Muslims had been liberated, at least relatively speaking, from the ethnic and religious oppression of the past, and through the simultaneous creation of an affluent merchant class they were on the cusp of an national and economic revival. The construction dates of the mosques listed by Merjānī are found to be concentrated in the late eighteenth and early nineteenth centuries, with the majority of their builders and patrons being merchants,[17] and these facts can be readily explained in terms of the social changes outlined above. Next, on the basis of Merjānī's biographies of mullas I wish to sketch a picture of those who went to study in Bukhara and consider the nature of the flow of students from the Kazan region to Bukhara.

Many of the students were from the families of village imams, and they set out for Bukhara after having completed some elementary study (*mabādī 'ulūm*) in their own village or in the village of some suitable teacher. That the source of the flow of students lay not in a city like Kazan, but rather in villages scattered throughout the Kazan region, can be explained by the fact that up until the mid-eighteenth century the mosques and *maktab* (Islamic primary schools) of the Kazan Tatars had managed to survive in rural villages which had escaped Russian persecution and the cultural traditions of the Tatar Muslims had, in other words, been more strongly preserved in rural districts than in urban areas,[18] but at the same time this also merits attention as an illustration of the fact that there existed a broad-based and strong desire for higher learning and Islamic culture at the village level. Merjānī, who was himself the son of a village imam, describes his frame of mind before departing to study in Bukhara in the following terms:

> I had grown tired of village life. I was driven by a strong desire to go to Bukhara, quietly apply myself to study while attending the lectures of great mullas and study the writings of masters found in numerous libraries.[19]

These feelings would no doubt have been shared by many other students as well.

Students en route from the Kazan region to Bukhara were often looked after by Tatar merchants who traveled back and forth along the caravan routes.[20] The main route from Russian territory to Bukhara had traditionally led down the Volga,

---

[16] *Travels in Central Asia*, pp. 63, 68; A. Z. V. Togan, *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi* (Istanbul. 1942-47), p. 220. The historical building of the Nughāy Saray has survived to the present time in the central part of old Bukhara.

[17] The numbers of mosques built or rebuilt in this period are as follows: in 1770s, 4; in 1780s, 2; in 1790s, 7; in the first decade of the 19th century, 5; in 1810s, 3; and thereafter 5. Among these twenty-six mosques, fifteen were clearly built by merchants.

[18] *Татары Среднего Поволжья*, с. 376: Давлетшин, *Советский Татарстан*, сс. 18-19.

[19] *Merjānī*, p. 27.

[20] Ibid., p. 28.

across the Caspian Sea, then to Khiva on the lower reaches of the Amu Darya (Oxus), and from there to Bukhara, but by the end of the eighteenth century two further routes had been added. One led from Orenburg or Troitsk to Bukhara via Tashkent, with a branch route going directly to Bukhara from the lower reaches of the Syr Darya without passing through Tashkent. A second route started from Semipalatinsk or Petropavlovsk in Western Siberia and crossed the Kazakh Steppe to reach Tashkent.[21] The route that was the most frequented by students from Kazan would probably have been the second route starting from Orenburg (especially the Tatar settlement of Qarghālī (Сеитовский посад) built on its outskirts in 1744)[22] and Troitsk, where Tatar merchants had important commercial bases.

Merjānī too left his home in 1838 for Troitsk and then traveled by camel with caravans to Bukhara, and his journey is said to have taken about seven months. The reason that the journey to Bukhara took so long was that not only did he spend several months in Troitsk waiting for a suitable caravan bound for Bukhara, but the traders with whom he traveled often engaged in business activities as they passed through areas inhabited by Kazakhs.[23] This example could be said to illustrate vividly the extent to which students headed for Bukhara had to rely on Tatar merchants during their journey. But this long journey was by no means a simple travel for the students. As is evident from the fact that Merjānī sold goods he had bought in Troitsk either en route or after his arrival in Bukhara in order to meet his traveling expenses and his living expenses in Bukhara,[24] this journey also represented part of the students' economic activities.

If one takes into account this close relationship between students and merchants, it is to be surmised that the examples of Mullā Bāymurād (d. 1848), who not only won renown as a mudarris returned from Bukhara, but also engaged in extensive trading activities, and Mullā 'Abd al-Khāliq (d. 1844), who initially went to Bukhara on business and later revisited it for the purpose of study,[25] were not at all unusual.

## II

In this section, let us review conditions in Bukhara at the time when it was accepting these students from the Kazan region from the late eighteenth to the mid-nineteenth centuries, as well as considering some of the students' activities in Bukhara.

---

[21] *История народов Узбекистана*, том 2 (Ташкент, 1947), с. 212; Zenkovsky, "A Century of Tatar Revival," p.306. For the details, see Небольсин, Очерки торговли России с Средней Азией.

[22] On Qarghālī, see *История Татарии*, с. 242; Бартольд, *История изучения Востока*, с. 410; Давлетшин, *Советский Татарстан*, с. 23.

[23] *Merjānī*, pp. 30, 32.

[24] Ibid., p. 31.

[25] *Mustafād,* II. pp. 102-103, 176-177. For a similar example, see also pp. 231-232.

From the seventeenth century to the mid-eighteenth century and later the khanate of Bukhara was plagued by divisions and strife among the Uzbek tribes as well as by the invasion of Nādir Shāh's forces in the 1740s, and the Jānid dynasty (1599-1753) ruled in name only. But the *amīr*s of the new Manghīt dynasty (1756-1920) consistently promoted policies aimed at the centralization of power, and as internal unification advanced, political and social stability returned to the country, now the Amirate.[26] This stability stimulated the growth of commercial relations with surrounding regions, and especially from the late eighteenth century onwards trade with Russia grew markedly. The dramatic expansion in commercial relations between "Central Asia" and Russia was such that the total volume of imports and exports in 1780-90 was more than five times that in the 1770s, and in 1792 the value of exports from "Central Asia" to Russia reached 1,400,000 roubles, while the value of imports was 1,130,000 roubles. Thereafter the volume of trade steadily increased, and the volume of exports from Bukhara to Russia in the same period (1801), consisting chiefly of cotton yarn and leather, was worth about 700,000 roubles, while the volume of imports, mainly gold coins and woolen cloth, measured about 500,000 roubles, indicating that trade with Russia was flourishing.[27] It was during this period that the capital Bukhara and other cities in the Amirate such as Qarshī and Shahr-i Sabz saw remarkable growth, with Bukhara having a population of about 15,000 households, or 70,000 people. Furthermore, whereas in 1795 Bukhara had had ten two-storey caravansarais, in 1848 there were thirty-eight caravansarais provided for the use of traders who gathered from all directions.[28]

As is well-known, Bukhara had from early times been a center of Islamic learning in the eastern Islamic world, and, having on its outskirts the holy mausoleum of Bahā' al-Dīn Naqshband (1317-89), founder of the Naqshbandiyya order, Bukhara had even under Uzbek rule attracted large numbers of pilgrims from all parts of Central Asia and had rigorously preserved its traditions as a religious city.[29] But if, as we saw earlier, Bukhara was blessed with political and social stability and experienced economic growth from the late eighteenth century onwards, then it is to be surmised that there would also have occurred some sort of change in Bukhara's character as a religious city.

Worth noting in this regard is the fact that the Bukharan historians of the nineteenth century are almost unanimous in describing the first two amīrs of the Manghīt dynasty Shāh Murād (r. 1785-1800) and Haydar (r.1800-26) as devout Muslim rulers. For instance, 'Abd al-Karīm Bukhārī portrays the rule of Shāh Murād in the following terms:

---

[26] *История Узбекской ССР*, том 2 (Ташкент, 1968), с. 649 и след..

[27] Там же, сс. 630- 631.

[28] Там же, сс. 625- 626. On trade with Russia and the growth of cities, see also Saguchi Tōru, *Roshia to Ajia Sōgen* [Russia and the Asian Steppes] (Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1966), pp. 249 ff. (in Japanese)

[29] For a relatively recent reference in this regard, see H. Algar. "The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance," *Studia Islamica*, 44 (1977), p. 136.

> The *sharī'a* pervaded everywhere, and Bukhara enjoyed prosperity and became a wellspring of scholars.... The amīr conversed morning and evening with ulama and learned men, and all his actions accorded with the *sharī'a*.[30]

Similar accounts of Shāh Murād are also given by other historians,[31] and even when considered in light of comments by Russian Orientalists and O. A. Sukhareva (who studied the waqf documents of Bukhara), their accounts would seem to be highly reliable. It is doubtless that Amīr Shāh Murād himself acquired a good grounding in the Islamic learning as well as being deeply devoted to Sufism, among others the teachings of Naqshbandiyya-Mujaddidiyya order introduced from India,[32] and that he also set about establishing a religious superintendent (*ra'īs al-sharī'a*) to enforce the observance of Islamic law, reissuing waqf documents in order to restore the waqf property that had been devastated during the period of disorder in the eighteenth century, repairing madrasas and mosques, and protecting the mullas.[33]

Amīr Haydar, who succeeded Shāh Murād, the "reviver" of Bukhara as a religious city, had inscribed on his coins the title "Amīr al-Mu'minīn" (Leader of the Faithful), used by the 'Abbassid caliphs,[34] and he himself, in his capacity as a mudarris, is said to have "given lectures on a daily basis and had as many as five hundred disciples in each subject."[35] Haydar, who was known for his wide circle of acquaintances among the mullas also had contact with students from the Kazan region, and Merjānī's father Mullā Bahā' al-Dīn (1786-1856) was given a room in a new madrasa in Bukhara through the good offices of Haydar, who had been the builder's guardian (*vasī*).[36]

The fact that these two amīrs, together with their successor Nasr Allāh (r.

---

[30] Schefer, *Histoire de l'Asie centrale*, pp. 144-145 (text, p. 63).

[31] Сами, *Та'рих-и салатин-и мангитийа*, ff. 61b, 62b (русский перевод, сс. 50-51, 52: *Трактат Ахмада Дониша*, с. 32.

[32] For the details of the spread of the Naqshbandiyya- Mujaddidiyya order in Bukhara see: B. Babadžanov, "On the History of the Naqsbandīya Mužaddidīya in Central Māwarā'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries," M. Kemper, A. von Kügelgen, and D. Yermakov eds., *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996), pp. 385-413; Анке фон Кюгельген, Расцвет Накшбандийа Мужаддидийа в Средней Трансоксании с XVIII –до начала XIX вв.: опыт детективного расследования, *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования)*, *Сборник статей памяти Фритца Майера (1912-1998)* (Санкт-Петербург, 2001), сс. 275-330.

[33] А. А. Семенов, Надпись на могильной плите бухарского эмира Шах Мурад Ма'сума 1200-1215/1785-1800 гг., *Эпиграфика Востока*, 1 (1953), сс. 41-42; Григорьев, *О некаторых совытиях*, с. 46; О. А. Сухарева, *Квартальная община позднефеодального города Бухары, в связи с истории кварталов* (Москва, 1976), с. 314.

[34] *Travels in Central Asia*, p. 67; Р. Бурнашева, Монеты Бухарского ханства при Мангытах (середина XVIII – начало XX вв.), *Эпиграфика Востока*, 18 (1967), сс. 118, 125-127.

[35] Schefer, op. cit., p. 169 (text, p. 76). For a similar comment, see Григорьев, *О некоторых совытиях*, с. 6 (текст, с. 8)

[36] *Mustafād,* I. p.186; II. p.131. This Tursunjān madrasa is said to have been the fourth-ranking madrasa in Bukhara. See Сухарева, *Квартальная община*, с. 180.

1827-60), all aspired to the strict application of the sharī'a and were also ardent followers of Sufism[37] cannot help drawing one's attention to the relations between the state and religion under the Manghīt dynasty, but this is an issue that goes far beyond the scope of the present article.[38] Let it suffice to say that during the period when there was a continuous flow of students from the Kazan region to Bukhara, its character as a religious city was being vigorously enhanced. According to Barthold, "the observance of religious ordinances was much more harshly enforced by Murād and particularly by his successor Haydar than had been the case for example, in the XVIth century by 'Ubaid Allāah. "Noble Bukhārā" (*Bukhārā-i sharīf*) was more and more to attain the glory of a city of Islam and of the Sharīat."[39]

In the beginning of the nineteenth century, Bukhara had about eighty madrasas with from forty to as many as three hundred cells (*hujra*s), and those studying at these schools are said to have exceeded ten thousand in number.[40] They came from far-flung regions, including the Volga basin, East Turkistan, and Northwest India,[41] and according to E. K. Meyendorf, who entered Bukhara in 1820 as a member of a Russian diplomatic mission, there were in Bukhara approximately three thousand Tatars of Russian nationality, about three hundred of whom are reported to have been "engaged in religious research."[42] Not all of these can be considered to have been students from the Kazan region, but it is nonetheless a significant figure. The number of Kazan Tatars who studied in Bukhara would probably have been by no means small, even though they may not all have left their names in the collected biographies of mullas by Merjānī.

The length of the students' sojourn in Bukhara naturally varied, and while some returned home after a few years, others remained in Bukhara for the rest of their lives. During this time, they studied theology, law, logic, and Koranic recitation under the guidance of "outstanding scholars" (*'ālim-i zabardast*) of Bukhara, as well as Arabic, Persian, and Sufism. From their biographies it is possible to identify a number of Bukharan ulama who were the common teachers of mullas from the Kazan region. Representative of these was Īshān Niyāz Qulī Turkmānī (d.1821), under whom many people from the Kazan region studied.[43] He was one of the few ulama who recognized the freedom of *ijtihād* (legislative acts in

[37] Сами, *Та'рих-и салатин-и мангитийа*, f. 64b (русский перевод, с. 55); *Travels in Central Asia*, p.66; А. А. Семенов, Бухарский шейх Баха-уд-дин (По персидской рукописи ), *Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского* (Москва, 1914), с. 203; В. А. Гордлевский, Бахауддин Накшбанд бухарский (К вопросу о наслоениях в исламе), *Избранные сочинения*, том 3 (Москва, 1962), с. 372; Сухарева, *Квартальная община*, с. 211.

[38] As to this subject see: Анке фон Кюгельген, *Легитимация среднеазиатской династии мангитов в произведениях их историков (XVIII – XIX вв.)*, Алматы: Дайкпрес, 2004.

[39] V. V. Barthold, "Bukhārā," *Encyclopaedia of Islam*, the First Edition.

[40] *Travels in Central Asia*, p. 63: Мейендорф, *Путешествие*, с. 152.

[41] П. П. Иванов, *Очерки по истории Средней Азии* (Москва, 1958), сс. 120, 218.

[42] Мейендорф, *Путешествие*, с. 97.

[43] *Mustafād*, II, pp. 101, 108, 168, 176, 177, 253, 254, 255, 258.

the Islamic law) already at the start of the nineteenth century,[44] and he was, as is indicated by his title *īshān*, a leading Sufi. It is also interesting to note that Amīr Haydar attended his funeral and offered his condolences to this "second amīr of Bukhara."[45] The reputation of Bukharan ulama like him would have reached the Kazan region through students and merchants, thereby increasing the flow of students even more.

But the scholarship of Bukhara was not necessarily of content and standard that satisfied the students from the Kazan region. Meyendorf points out that the scholarship of Bukhara was by and large deeply ingrained with formalism and authoritarianism.[46] The first person to publicly criticize this system of learning found in Bukhara was none other than a student from the Kazan region named Mullā Abū al-Nasr Qūrsāwī (1771-1812). During two periods of study in Bukhara, he discovered "aberrations from the path of the truth and the Fathers (*salaf*) in the faith of the people of Bukhara and in their understanding of the law,"[47] and he challenged the traditional authority of Bukhara by making public his own views in the course of a vehement debate with the mullas of Bukhara.[48] His action deserved the death sentence in Bukhara, but the ideas of Qūrsāwī, a pioneer of Islamic reformist thought among the Tatar Muslims, were preserved among some mullas in the Kazan region.[49] Merjānī himself awakened to the justness of Qūrsāwī's views in the mid-1840s while studying "the books of the Fathers" in Samarkand,[50] and the main principles of the reforms which he advocated in later years were a break with "scholastic" learning and a return to the original texts, namely, the Koran and the *hadīth* (the tradition of the Prophet).[51]

Among the students from the Kazan region, there were some who took up the official duties of a scholar. For instance, Mullā Fakhr al-Dīn (d.1844) won renown after having studied the recitation of the Koran and took up the post of imam at a mosque in Bukhara, but at the same time he served as a mudarris in charge of the education of a large number of disciples (*shāgird*), including Amīr Haydar. Mullā 'Abd al-Sattār (d.1830), on the other hand, took up the post of religious superintendant (*muhtasib*) in a village near Bukhara as well as serving as secretary to a judge (*qādī*). In additon, Mullā Husayn (d.1851), who had mastered Persian in Bukhara, is said to have translated into Persian letters from the Ottoman sultan

[44] Togan, *Bugünkü Türkili*, p. 540.
[45] *Merjānī*, p. 33.
[46] Мейендорф, *Путешествие*, с. 150.
[47] *Mustafād*, II, p. 168.
[48] On Qūrsāwī, see *Mustafād*, II, pp. 168-175; *Merjānī*, pp. 57 58; Kurat, "Kazan Türklerinin 'Medeni Uyanış' Devri," pp. 101-102.
[49] *Mustafād*, II, pp. 160, 222. 242, 252, 254. 256, 258, 265, 279.
[50] *Merjānī*, p. 57.
[51] А. Аршаруни и Х. Габидуллин, *Очерки панисламизма и пантюркизма в России* (Москва, 1931), с. 10. It should also be noted that Merjānī was the first person to introduce the theories of Ibn Taymiyya (1263-1328) to the Muslims of Russia. See В. В. Бартольд, Ислам, *Сочинения*, том 6 (Москва,1966) с. 133.

Abdülmecid (r. 1839-61) addressed to Amīr Nasr Allāh.[52] Among the students who came to study in Bukhara, there were many who remained there, and the fact that these "foreign" mullas from the Kazan region were able to find considerable openings for themselves within the social stratum of mullas who formed a hierarchy under the umbrella of state power,[53] could be said to exemplify one aspect of Bukhara as a religious city.

Lastly, I wish to touch briefly on the relationship between the students and Sufism. Sufism in the Kazan region had its origins in Bukhara, as is indicated by V. A. Gordlevskiy when he writes that "for the Tatars 'noble' Bukhara was always [until the second half of the nineteenth century] the source of the orthodox teachings of Islam, and it was from there that there was a continuous stream of *īshān*s, who were the upholders of Sufism."[54] With regard to this current of Sufism from Bukhara to the Kazan region, Merjānī gives a number of concrete examples in his biographies of mullas.

When one retraces the movements of the mullas who can be considered to have had some sort of links with Sufism, one finds that many of them went to Bukhara or passed through Bukhara to Qarshī or Shahr-i Sabz within the Amirate or further afield to Kabul and India, where they became disciples of famous *īshān*s and received certificates and "strange books," whereafter they returned to the Kazan region.[55] In particular, Mullā 'Alī (d.1874) from the village of Tūntār and Mullā Habīb Allāh Īshān (1762-1816) were celebrated imams who after their return from Bukhara to the Kazan region were also active as *īshān*s. The former travelled as far as Delhi and Lahore, and was, according to A. Ishaki, the founder of the Naqshbandiyya order among the Tatar Muslims.[56] Merājnī judged him to be "the most outstanding *īshān* in the Kazan region."[57] The latter, who established a "special lodge" (*makhsūs khānqāh*) and had a large number of disciples (*murīd*), had tremendous influence among the Mīshār, a Finnic people living along the Volga who had been converted to Islam by the Tatars, and his Mīshār disciples are said to have been not averse to even kissing his footprints.[58] There can be no doubt that people going to study in Bukhara were forging links between the Kazan region and Bukhara with respect to Sufism too.

---

[52] The above examples are found in *Merjānī*, II, p. 26-27, 94, 266, 268. For further similar examples, see ibid., pp. 147, 203, 232-233, 252, 273.

[53] On the mullas of Bukhara, see О. А. Сухарева, *Бухара XIX - начало XX в. : Позднефеодальный город и его население* (Москва, 1966), сс. 287-305.

[54] Гордлевский, Бахауддин Накшбанд, с. 382.

[55] *Mustafād*, II, pp. 39, 80, 184. 200, 221, 221-222, 234-235, 253-254, 255, 259, 269-272, 274.

[56] Исхаки, *Идель-Урал*, с. 29.

[57] On 'Alī, see *Mustafād*, II, p. 203.

[58] On Habīb Allāh, see *Mustafād*, II, pp. 190-192. An example of the Islamization by the Tatars of neighbouring peoples is the collective conversion of about sixty members of the Finnic Udmurt (Ūr) by a mulla on his return from Bukhara; see *Mustafād*, II, p. 160.

## III

Many of those who returned to the Kazan region after having completed their studies in Bukhara obtained positions as an imam or mudarris, but as is evident from the fact that Merjānī almost invariably mentions together the three posts of imam, *khatīb* (preacher) and mudarris when recording a person's installation as imam, it was usual in the Kazan region at this time for an imam to serve also as mudarris. In this section I wish to consider from the twin aspects of imam and mudarris the position and role in Tatar Muslim society of people who had studied in Bukhara.

In eighteenth-century Tatar society the imam was usually appointed by the will of the locals and villagers.[59] But one of the principal duties of the Muslim Spiritual Assembly established in 1789 under the jurisdiction of the Russian Ministry of the Interior was the screening (*imtihān*) of prospective imams. The appointment of imams came to be controlled from above.[60] It may have been as a result of such control that an imam in Kazan was detained on suspicion of an act of contempt towards Russia and left his post even though no wrongdoing was recognized.[61] But it is also possible to find in Merjānī's biographies of imams instances showing that the former tradition of appointing an imam by the will of the people was still very much alive in the nineteenth century. That is to say, in order to have appointed a person of their choice as imam, locals and villagers would often prepare an "agreement" (*ittifāq nāme*) which they submitted to the Assembly. In view of the fact that its existence was sometimes of sufficient import to take the place of the Assembly's own screening and also played at times a decisive role in the dismissal of an imam, this "agreement" would appear to have had considerable force.[62] In addition to being appointed in this fashion by the local residents who used the mosque, the imam would sometimes take up his post at the invitation of the mosque's builder or patron, who was often, as noted earlier, a merchant.[63] It could be said, in other words, that while the imam was subject to control by the Muslim Spiritual Assembly, basically he performed his duties with the consent of local society. When the social position of the imam is understood in this manner, behind the widespread occupation of imamships in the Kazan region for more than half a century by people who had studied in Bukhara, it is not impossible to detect, the strength of the Tatar Muslim's sense of respect for and affinity with the Islamic culture of Bukhara that these people personified.

Among the mudarris who had studied in Bukhara, there were many who were judged to have "gathered many disciples and made a name for themselves." Let us

---

[59] Давлетшин, *Советский Татарстан*, с. 19.
[60] On the Muslim Spiritual Assembly, see Kurat, "Rus Hâkimiyeti altında," pp. 123-125.
[61] *Mustafād*. II, p. 118.
[62] *Mustafād*. II, pp. 89, 92, 115, 116, 191.
[63] *Mustafād*, II, pp. 184, 186, 190-191.

now consider the actual activities of such mudarris with reference to the village of Tāshkichū.

Tāshkichū is located about seventy kilometres from Kazan, and it was founded by people who moved here from neighbouring villages in the first half of the eighteenth century. Initially the village had a wooden mosque, but as the village prospered, there emerged a desire for a stone-built mosque, and in 1817 a new mosque was built with money provided by a well-known merchant. The first four imams each set up a madrasa, although it is not clear whether there was a separate building for the madrasa during this time. The fourth imam (d. 1820) went to study in Qarghālī, while his son studied in Bukhara. But it is said that upon his return to the village, the latter committed one misdeed after another and then left the village after converting to Christianity.

The first mulla who had studied in Bukhara to be installed as imam of this village was the fifth imam, Mullā Shams al-Dīn (d. 1833). A village elder (*aqsaqāl*) and man of means by the name of Bāyazīd Bay built for him a madrasa so magnificent as to be "unprecedented in this region," the interior of which consisted entirely of private rooms for the students. After having "gathered many students and, enveloped in an aura of fame, given lectures," Shams al-Dīn eventually set out on a pilgrimage. In Cairo he gained the acquaintance of Ibrāhīm Pasha (1789-1848) and took up the post of teacher of Persian at the university (Dār al-Funūn), and he eventually died in Cairo. The sixth imam was Merjānī's father Bahā' al-Dīn, who had been recognized already during his period of study in Bukhara as having the degree of scholar and had received a robe of honour (*khil'āt*) from Amīr Haydar. Bahā' al-Dīn served as imam and mudarris for forty years, and his madrasa produced many men of talent, including Merjānī.[64]

The programme followed at Bahā' al-Dīn's madrasa was the Bukhara system, which was in wide use in the Kazan region at this time, consisting of law, theology, logic, and the principles of law (*usūl-i fiqh*), and it excluded subjects such as Koranic commentaries, the *hadīth*, rhetoric, the life of Muhammad, and history. The students attended the school for ten to fifteen years, and during this time they read between five and ten books with the help of commentaries and so completed the madrasa's curriculum.[65] This programme was widely adopted at madrasas in the Kazan region up until the early twentieth century,[66] and even in the madrasa run by Merjānī himself, who had called for the removal of books of "useless and scholastic content" from the madrasas, changes to the programme of the Bukhara system remained only partial.[67]

A. N. Kurat points out that from the late eighteenth century onwards madrasa

[64] The above description is based on *Mustafād*, II, pp. 122-133.
[65] *Merjānī*. p. 19.
[66] Kurat, "Kazan Türklerinin 'Medeni Uyanış' Devri," p. 97.
[67] *Merjānī*. pp. 106-107. See also *История Татарии*, с. 356; Аршаруни и Габидуллин, *Очерки панисламизма*, с. 10.

following the Bukhara system were opened one after another by mullas who had returned from Bukhara, and he calls this "the great madrasa period" (büyük medreseler devri).[68] The madrasa in the village of Tāshkichū could be considered to epitomize this "great madrasa period," and if it was indeed one of the madrasa which acquired renown in the Kazan region in the mid-nineteenth century,[69] then this would have no doubt been largely due to the efforts of its two mudarris who had returned from Bukhara, namely, Shams al-Dīn and Bahā al-Dīn. The mudarris who had studied in Bukhara could be said to have educated the generation responsible for the cultural revival of the Tatar Muslims in the madrasas and mosques constructed and expanded by the burgeoning Tatar merchants. Since the end of the nineteenth century with the emergence of madrasas following the "new system" (*usūl-i jadīd*) characterized by the introduction of education in the vernacular and secular subjects, the Bukhara-system madrasas came to lose their positive meaning.[70] But if one recalls that even after the reforms of Catherine II Tatar Muslim society continued to be subjected to the pressures of religious conversion and assimilation,[71] then the historical role of the Bukhara-system madrasas[72] deserves to be reappraised.

## CONCLUDING REMARKS

As should be evident from the above observations, Tatar mullas who studied in Bukhara, working as imam and mudarris, contributed to the rebirth of Islamic learning in the Kazan region that suffered Russian rule since the middle of the sixteenth century. As a lot of biographies show, the flow of Tatar students from the Volga-Ural region to Bukhara was of such a scale and content that it could be described as a cultural movement. These mullas, with the support of the newly-risen Tatar merchants who linked Russia and Central Asia, gave vitality and cohesion to Muslim communities in the Kazan region. This revival of Islamic learning was to pave the way to the reformist movement, Jadidism, developed by Tatar intellectuals since the end of the nineteenth century.

As to this point, V. V. Barthold writes in 1926 as follows:

> Up to the nineteenth century the cultural life of the Volga Muslims was more closely related with Turkistan than with the Caucasus. In the first half of the nineteenth century, partly even later, the life of Volga Muslims remained under the effect of centers of Islamic learning such as Bukhara. Since the latter

[68] Kurat, "Kazan Türklerinin 'Medeni Uyanış' Devri," pp. 96-97. See also *Татары Среднего Поволжья и Приуралья*, cc. 379-380.
[69] Kurat, "Kazan Türklerinin 'Medeni Uyanış' Devri," p. 97.
[70] For a concise explanation, see A. Bennigsen and Ch. Lemereier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union* (London, 1967), pp. 39-40.
[71] Давлетшин, *Советский Татарстан*, cc. 33-34.
[72] Battal-Taymas, *Kazan Türkleri*, p. 115.

half of the nineteenth century, however, as received Russian and European culture, the Volga Muslims increasingly took the role of enlightening their fellow Muslims in Turkistan.[73]

Barthold described accurately the historical dynamism in cultural relations between the Volga-Ural region and Turkistan, however he tends to stress the effects of Russian and European culture. We should not miss the significance of the reformist movement of the Volga Tatars itself as well as the legacy of Islamic learning inherited from Noble Bukhara. Its intellectual authority seems to have lasted much longer than generally accepted.

[73] В. В. Бартольд, Кавказ, Туркестан, Волга, с. 796.

# ПРОТЕСТНОЕ ДВИЖЕНИЕ В КАЗАХСТАНЕ И СРЕДНЕЙ АЗИИ В 1916 ГОДУ: ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ

**Саттар МАЖИТОВ**[*]

## PROTEST MOVEMENTS IN KAZAKSTAN AND CENTRAL ASIA IN 1916: SOME THEORETICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS

**Summary**

1916 events form the concluding stage of the protest movements of the Kazak people against the Russian colonization in Kazakstan and Central Asia. The year of 1916 was accepted as "terrible" and "scarifying" by some historiographers of Kazakstan. Interestingly enough, the events of 1916 are assessed sometimes as "uprising", "war" and even "revolution". This paper focuses on the determining some theoretical and methodological problems for better understanding the national liberation movements in Kazakstan and Central Asia in 1916-1917. Besides, there are some suggestions for studying this topic fruitfully.

События 1916 г. являются заключительным этапом протестного движения казахского народа периода российского колониализма в Казахстане и Средней Азии. 1916 год был определен историографами суверенного Казахстана как «грозный» и «мятежный». Новому проявлению открытого протеста широких народных масс в 1916 г. предшествовал цельный процесс, включающий череду событий, характер которых получил в историографии самые различные оценки от «стихийных восстаний» и «бунтов» до «революций» и «войн».

В задачи настоящей работы входит определение круга некоторых теоретико-методологических проблем, требующих своего освещения в плане перспектив исследования народно-освободительного движения 1916-1917 гг. в Казахстане и Средней Азии.

1. *1916 год в контексте общего потока протестных движений периода*

[*] Кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт истории и этнологии им. Ч.Ч.Валиханова МОН РК, г. Алматы, Казахстан.

*колониализма.* В данном случае представляется объективным начинать хронологические рамки протестных движений периода колониализма с самого начала присоединения Казахстана и Средней Азии к Российской империи, т.е. с 30-х годов XVIII века. В этой связи отмечу, что еще в 1998 г. академик М.К. Козыбаев и автор этих строк впервые предложили цельную периодизацию истории народно-освободительного движения казахского народа. Концептуальное содержание данной периодизации составила мысль о том, что основу изучения истории народно-освободительной борьбы казахов должна составить идея достижения политической независимости и государственного суверенитета Казахстана. Согласно этой периодизации народно-освободительное движение казахского народа состоит из четырех этапов. Первый этап – 1731-1847 гг. Второй этап – 1847 г. – конец XIX в. Третий этап – начало XX в. – 1940-ые годы. Четвертый этап – 1950-е – 1990-е гг. Как видно, данная периодизация включает в себя большой хронологический срез, содержание которого составляет исторический процесс, связанный с присоединением Казахстана к России и обретением им независимости. Первый этап характеризуется присутствием монархических иллюзий и завершается открытой войной с метрополией. Для второго этапа присущи "мирные" формы борьбы, просветительство, реформаторство, идея национальной автономии. На третьем этапе появляются самостоятельные крестьянские выступления, направленные на борьбу с модернизациями казарменного строя и тоталитарной системы. На четвертом этапе имеют место открытые выступления против административно-командной системы управления, политической бюрократии, имперской идеологии, что завершается достижением Казахстаном политической независимости и строительством основ суверенного государства[1]. Благодаря такому подходу появляется возможность представить народно-освободительное движение казахского народа как цельный процесс, который на каждом из отдельных этапов имел свои особенности и специфику.

2. *Хронологические рамки событий 1916 г.* В существующей литературе принято ограничивать данные события, охватившие Казахстан и Среднюю Азию (Кыргызстан, Узбекистан, Туркменистан), лишь 1916 годом. Между тем как быть с тем большим пластом источников и документов, которые относятся к продолжению этих событий в 1917 году? Как известно в январе 1917 г. повстанцы Тургая предпринимали новое наступление. В феврале 1917 г. широкое наступление против повстанцев ведет карательная экспедиция генерала Лаврентьева. Во время отступления в глубь степей до восставших доходят вести о Февральской революции. К тому же именно к 1917 г. относятся события, связанные с расправами и репрессиями над восставшими,

[1] С.Ф. Мажитов, Актуальные проблемы изучения национально-освободительного движения в Казахстане. - В кн.: Материалы семинаров, «круглого стола» и конференции. – Алматы: Жан, 1998. – С.58.

возвращением тыловых рабочих, реабилитацией участников восстания и т.д. Изучение и анализ народно-освободительного движения казахского народа с позиций хронологических рамок 1916-1917 гг. выявляет ряд неизученных проблем и открывает новые перспективы в их исследовании. В данной проекции появляется возможность совершенно по-новому взглянуть на события весны-осени 1917 г. в Казахстане и Средней Азии. В особенности в плане экономической и политической жизни данных регионов.

3. *Проблема компаративного анализа событий 1916-1917 гг. в Казахстане и сопредельных регионах.* Анализ существующей литературы показывает, что до сих пор отсутствуют обобщающие работы по сравнительному анализу народно-освободительного движения в Казахстане и Средней Азии, в целом Востока; их влиянию на внутренне и внешнее положение метрополий в лице России и Великобритании. Об этом говорилось в 1998 г. при издании сборника документов «Грозный 1916 год» в двух частях. В предисловии к первому тому было обращено внимание на то, что «к числу малоизученных относится международный аспект колониальной политики царизма в Казахстане и Средней Азии – идея расширения границ империи за счет территории соседних государств.. Официальные власти намеревались использовать выступление народов восточных окраин как повод для присоединения к России части территории Персии»[2]. В этой связи высвечивается требующая своего исследования проблема присутствия интересов западных стран в событиях 1916 г. в Казахстане. Не случайно в одном из выступлений во время Научной сессии 1955 г., посвященной истории Средней Азии и Казахстана в Ташкенте говорилось, что «во время восстания 1916 г. на границах Семиречья действовали германские и турецкие шпионы»[3].

4. *Географический масштаб событий 1916-1917 гг.* Как известно, в большинстве специальной литературы и учебниках в Казахстане выделяются два крупных очага событий 1916 г. – Тургайский и Семиреченский. Документальный и фактический пласт информации доказывает, что географический масштаб событий 1916 г. в Казахстане был значительно шире. Это доказывают частично материалы упомянутого сборника документов «Грозный 1916 год», которые во втором томе представлены по географическому принципу. Приведу лишь один факт. Временный исполняющий должность начальника Мангышлакского уезда Быков в телеграмме в Канцелярию генерал-губернатора Туркестанского края А.Н. Куропаткина (февраль, 1917 г.) сообщая об отправке очередной партии мобилизованных рабочих, писал: «…Сегодня пароходом «Киргиз» в баку отправлен в полном снаряжении эше-

[2] Грозный 1916 год. Сборник документов и материалов. – Алматы: Казахстан, 1998. – Т.1. – С.6.

[3] Материалы Научной сессии, посвященной истории Средней Азии и Казахстанав дооктябрьский период. – Ташкент, Изд-во АН Узбекской ССР, 1955. – С. 290.

лон, которым следует третья и последняя партия реквизированных рабочих степняк-киргиз Мангышлакского уезда в составе семисот человек…»[4]. Из сказанного видно, что в событиях 1916 г. активно был вовлечен Западный Казахстан. К тому же здесь возникает и другая проблема – формы борьбы в различных регионах Казахстана. Это важно для определения в целом типологии и характера движения 1916 г. в Казахстане. Тем более, что в том же документе говорится, «несмотря на тяжелые условия, ввиду кочевого образа жизни киргиз, разбросанности людей на огромной территории уезда, суровой зимы, снежных степных буранов реквизиция и отправка рабочих прошли не только спокойно, но и при благоприятном настроении»[5]. В тесной связи с проблемой географических масштабов народно-освободительного движения 1916-1917 гг. в Казахстане находится вопрос об его региональных особенностях. В конце 90-х гг. благодаря исследованиям академиков М.К. Козыбаева, К.Н. Нурпеиса был введен в научный оборот термин «Иссыккульско-Чуйский очаг восстания»[6]. Однако, и данная проблема еще нашла своего фундаментального отражения. Немногочисленны и почти отсутствуют исследования по другим регионам, за исключением вышеупомянутых Тургайского и Семиреченского.

Если взять во внимание тот факт, что события 1916 г. охватили в лице Казахстана и Средней Азии огромный регион Центральной Азии, то несомненно, что восставшие имели обширные в географическом масштабе общественно-политические контакты. Это в свою очередь требует совместных компаративных исследований ученых Центральной Азии и других стран.

5. *Религиозный фактор в событиях 1916-1917 гг.* Сложной и полной противоречий является проблема влияния религиозного фактора, в частности исламского, на национально-освободительное движение казахского и тюркских народов Российской империи в начале XX в. Это время было ознаменовано появлением новой генерации казахских сторонников и проповедников ислама, уделявших большое внимание светским проблемам. Аппеляция к исламу во многом была обусловлена особенностями эпохи, когда необходимо было противостоять русификаторской политике. «Вот почему большинство казахских мулл приняли активное участие в просветительском движении начала века, получившем свое ококнчательное оформление в джадидизме, который в своем первоначальном содержании означал использование новой методики обучения (усиль - а джадид – новый метод)»[7]. Формой протеста против возникшей опасности ассимиляции и русификации в новых условиях

[4] Грозный 1916 год. Сборник документов и материалов. – Алматы: Казахстан, 1998. – Т.1. – С.347.

[5] Там же.

[6] Аққөз батыр. – Алматы, Қазақпарат, 2001.

[7] С.А. Асанова, Ислам в духовной культуре Казахстана начала века. – В кн. Казахстан в начале XX века: методология, историография, источниковедение. Выпуск 2. – Алматы, 1994. - С. 81.

начала XX в. стал пантюркизм, проявивший себя через движение джадидизма. Пантюркизм был жизненно необходим, поскольку воплощал в себе проблему выживания мусульманских народов царской России. Часть джадидистов, леляя надежду на скорейшую модернизацию Степного края, впоследствии встанет на сторону русской революции, которая предаст их и напрочь отметет центральноазиатскую самобытность.

Своим стремлением приобщить тюркские народы к высшим достижениям общечеловеческой цивилизации носители мусульманского мировоззрения выдвигали политическую цель – вхождение в мировое сообщество через исламский мир. Другое дело, что например мусульманская конфессия в Казахстане имела свои особенности. Исторически складывалось так, что духовенство по своей этнической принадлежности было пришлым, представляя себя в виде «кожа» – особого сословия, которое не смешивалось с казахами и подчеркивает свою обособленность по сей день. В подобных условиях казахи не могли заявить с большей уверенностью о тождественности с исламским миром. Как пишет М.Назиф Шахрани в работе «От племени к «Умме»: комментарии по динамике развития мусульманского тождества в Советской Центральной Азии»: «Не всегда все абсолютно люди принимают одно и то же тождество или тождества, как не принимают они их одинаково в одной и той же степени. Вместо этого, они, исходя из обстановки, обсуждают между собой то, кто они и кем они хотят быть. Следовательно, для того, чтобы должным образом изучить социальное тождество нужно уделить соответствующее внимание как культурным понятиям, оценкам, ценностям и предложениям, свойственным социальному тождеству, так и реальной обстановке…»[8].

Говоря о роли ислама в национально-осовободительном движении тюркских народов в начале XX в. следует заметить, что он сыграл цементирующую роль в плане сохранения и укрепления традиционных культурных ценностей. Вместе с тем доктрины ислама предотвратили распад общества, породив у казахов веру в то, что “с ростом числа мулл те превратятся в могучую социальную силу Степи”[9]. Но даже для сторонников строгой религиозности возврат к прошлому представлялся нереальным. Как отмечают исследователи Т.Раковска-Хармстоун и А.Беннигсен, казахи менее идентифицируют себя с религией, отдавая предпочтение в вопросах тождественности приверженности своему племени[10].

Теоретическое обобщение опыта изучения народно-освободительного

[8] M.N. Shahrani, “From tribe to “Umma”; Comments on the dynamics of identity in Muslim Soviet Central Asia. // Central Asian Survey. – Oxford, 1984. – Vol. 3, N 3. – P.28.

[9] M.B. Olcott, The Kazakhs. – Stanford. - 1987. - P. 108.

[10] Б.М. Сужиков, Казахская политическая элита и трансформация этнической тождественности на рубеже X1X-XX вв. в зарубежной историографии. – В кн. Казахстан в начале XX века: методология, историография, источниковедение. Выпуск 1. – Алматы, 1993. - С.83.

движения 1916-1917 гг. выявляет множество других проблем, требующих своего изучения с точки зрения достижений современной историографии и источниковедения. Главным на наш взгляд является определение теоретических подходов и параметров методологии для их исследования.

При всем многообразии точек зрения относительно природы народно-освободительного движения 1916-1917 гг., причин его возникновения, его места и роли в жизни общества, исследователи, обычно, сходятся либо на их идеализации, либо на их окрашивании в темные тона. И то и другое в конечном счете ведет к созданию усеченного образа народно-освободительных движений и их характеристик.

Многие аспекты подобных подходов выглядят, по-нашему мнению, спорными и нередко вызывают закономерные сомнения, как, например, характерное для большинства постсоветских исследований видение народно-освободительного движения 1916 г. только с позиции борьбы за государственную независимость и суверенитет. Последнее и вызвало к жизни понимание об антиколониальной, антифеодальной борьбе казахского народа как народно-освободительном движении. С точки зрения теории государственности и эволюции борьбы народов за независимость это оправданно. Но как быть с тем многообразием проблем и специфик, которые имели место на каждом из этапов народно-освободительного движения? Как объяснить причины участия в нем различных социальных слоев, программные и природные установки которых порой расходились или противоречили сути народно-освободительной борьбы, а где-то были и не связаны с ней? Наконец, где объективность истории и историка?

Нельзя не отметить, что сомнения в адекватности традиционного определения понятия «национально-освободительное движение», его признаков, этапов, исторических характеристик высказывались рядом исследователей в рамках дискуссий, в том числе советскими и постсоветскими исследователями.

Не спасают ситуацию и попытки изучения типологии народно-освободительных движений, которые часто сводятся лишь к констатации понятий «бунт», «восстание», «народное движение», «война», «революция», «протестное движение» и т.п. При этом не все исследователи снисходят до объяснения определений этих категорий, часто ограничиваясь их ширменным привязыванием к тому или иному этапу освободительного движения. Так случилось и в отношении событий 1916-1917 гг. в Казахстане. В результате складывается ситуация когда определения относительно характера этих событий, не соответствует их истинному контенту и своеобразию. Это порождает в свою очередь череду исследовательских экспериментов, которые в конечном счете, выливаются в однообразную трактовку истории народно-освободительного движения. Потому и получается, что выпячивается тот или иной его этап, а цельный процесс не вырисовывается.

Последнее выглядит не случайным, поскольку постановка указанной проблемы весьма важна и целесообразна для анализа политических процессов и изменений в обществе. Популярные, например, в нашей литературе рассуждения о народно-освободительном движении, не всегда, к сожалению, дополняются анализом механизмов, через которые они осуществлялись. Остается неясным, насколько и как сходились в процессе борьбы за освобождение от иноземной власти интересы совершенно разных социальных групп (например, в Казахстане – ханов, султанов, батыров, биев, баев, крестьян-шаруа и др.).

Примечательными с точки зрения понимания категории «народно-освободительное движение» выглядят существование, механизм появления и формулировки таких важных для политической жизни концептуальных понятий, как «государственные интересы», «империя и окраины», «протест и и поведение различных социальных слоев населения» и т.д. Актуальной представляется постановка указанной проблемы для правильного понимания общих тенденций к политической интеграции в ходе народно-освободительного движения в той или иной форме.

Понимая всю сложность темы, учитывая ее специфику, обширность существующей по данной проблеме литературы необходимо исключить чисто спекулятивную ее постановку. Целесообразным, с нашей точки зрения, представляется её поаспектное решение в рамках комплекса конкретных исследований по истории народно-освободительного движения в Казахстане и сопредельных с ним регионах.

На сегодняшний день основная задача исследователей заключается в том, чтобы на основе анализа имеющихся исторической литературы и выявленного круга источников по истории народно-освободительного движения казахского народа в 1916-1917 гг. вывести исследование данной проблемы на уровень теоретического осмысления и наметить пути ее дальнейшего изучения на основе нового пласта источников. К примеру, совершенно неизученным является проблема роли устной историологии казахов, проблема всемирно-исторического значения этих событий, роль их в патриотическом воспитании молодежи и т.д.

Наряду со сказанным, необходимо проследить процесс влияния изменений в социально-экономическом и общественно-политическом развитии постсоветских республик Центральной Азии в годы независимости на исследование событий 1916-1917 гг.

# РОЛЬ СУФИЙСКИХ ШЕЙХОВ В РАСПРОСТРАНЕНИИ ИСЛАМСКОЙ РЕЛИГИИ В КЫРГЫЗСТАНЕ

**Анварбек МОКЕЕВ***

## THE ROLE OF THE SUFI SHEIKHS IN SPREADING THE ISLAMIC RELIGION IN KYRGYZSTAN

**Summary**

Central Asia, which is situated in the core of the Silk Road, served as a bridge of interchanges not only of the goods, but also of knowledge and spiritual values between East and West. Actually Central Asia was the cradle of ideas and spiritual values, and here Buddhism, Christianity and Islam were re-shaped in interaction with each other. Adoption of Islam was one of the important phases in the development of the spiritual culture of the Turkic people. Islam played the role of civilizing mission. Indeed, it introduced high forms of culture and moral behavior, and it contributed to social integration and discipline. It was Islam which gave the people the idea of social egalitarian theory and excluded racial and national discrimination. This was one of the causes of its prevalence in Central Asia. This article focuses on the role of Islam in the history of Central Asia and on the process adopting the Islam by the Kyrgyz people. It also gives a special emphasis to Sufi sheikhs in this process.

Будучи, расположенным в самом центре Великого Шелкового Пути, Центральная Азия издревле служила мостом обмена не только товарами и знаниями, но и духовными ценностями между Востоком и Западом. Именно здесь тесно соприкасались друг с другом и долго сосуществовали буддизм, христианство и ислам.

Важнейшим этапом развития духовной культуры тюркоязычных народов Центральной Азии стало принятие ислама, которая сыграла цивилизаторскую миссию, внедряя в сознание людей понятия о высших формах культуры, морали и поведения, а также выполняя функции социальной интеграции и правопорядка. Она предлагала людям идею социального эгалитаризма и исключала расовую и национальную дискриминацию, чем и в значительной

* К.и.н., доцент, Кыргызско-Турецкий университет «Манас», Бишкек, Кыргызстан.

степени обеспечила себе победу в этом обширном регионе Туркестана.[1]

Несмотря на то, что исламизация населения западной части Средней Азии, в основном, завершилась уже к концу VIII века, в Кыргызстане и соседних районах Семиречья этот процесс шел очень медленно. Основной причиной замедленных темпов распространения ислама в этом регионе является то, что здесь в рассматриваемое время наряду с населением оседлых поселений согдийского происхождения проживали, в основном, воинственные тюркские племена, которые еще в VIII веке остановили дальнейшие завоевания Арабского Халифата в этом регионе.

По свидетельству археологических и письменных источников, в VIII-IX веках кочевые племена карлуков, чигилей и ягма стали активно оседать в Иссык-Кульской и Чуйской долинах и под влиянием жителей оседлых поселений и городов стали исповедовать манихеизм и христианство несторианского толка. С другой стороны, из-за численного и военно-политического превосходства тюркских племен одновременно шел активный процесс тюркизации согдийского населения Кыргызстана. Поэтому еще в начале X века границы распространения ислама в этом регионе ограничивались рекой Талас, где находился пункт пограничной торговли между мусульманами и неверными тюрками- кочевниками.

Широкое распространение религии ислама в пределах современного Кыргызстана и смежных областях Семиречья связано с эпохой Караханидского государства(сер. IXвека – сер. XII века), когда здесь сформировались новая этническая общность, новая социально-экономическая структура и новый тип духовной культуры. Оказавшись в зоне мощного воздействия оседлой цивилизации Мавераннахра, кочевые тюркские племена были втянуты в новую систему экономических и социальных отношений, стали частью этой системы и вырабатывали приемлемые пути интеграции в новое хозяйственно-культурное пространство, внешним выражением которой явилось принятие исламской религии.

Целесообразность перехода в исламскую веру была продиктована также стремлением Караханидских правителей использовать монотеистическую идеологию ислама для укрепления централизованной государственной власти и объединения различных племен и этнических групп населения вокруг верховного правителя-Кагана. В условиях создания единого и централизованного государства прежние верования и представления населения, преимущественно политеистического характера препятствовали консолидации

[1] Более подробно об основных этапах распространения ислама в Кыргызстане см.: Т.К.Чороев, Б.У.Урстанбеков. Основные этапы распространения ислама в Кыргызстане в УП-Х1У веках.// Вопросы истории материальной и духовной культуры Кыргызстана. Фрунзе, 1987. С.28; А.Табышалиева. Вера в Туркестане. Бишкек, 1993. С. 71-83; К.Ш.Табалдиев. Основные этапы распространения исламской религии на территории Кыргызстана по материалам погребальных памятников.// Центральная Азия: вчера, сегодня, завтра. Материалы Международной научной конференции. Бишкек, 26-27 сентября 2001.С.240-241.

общества и созданию стройной иерархической структуры управления, которая успешно функционировала в западной части Средней Азии. Поэтому не случайно, согласно легенде, рассказанной у Ибн ал-Асира, одним из первых исламскую религию принял основатель Караханидского государства Сатук Богра-хан Абд ал-Керим.[2]

Из-за неэффективности принудительных методов обращения в ислам тюркских племен силой оружия, здесь большую роль сыграли миссионеры. Как справедливо отмечал В.В. Бартольд, пропаганде ислама подвергались преимущественно ближайшие соседи мусульманских государств. Независимо от государственных целей, велась пропаганда ислама мистиками дервишами, главными представителями мусульманского миссионерства. Шейхи дервишских орденов всегда имели большие успехи в степи, чем в культурных областях.[3] Поэтому в Кыргызстане и соседних районах восточной части Семиречья распространение исламской религии осуществлялось исключительно мирными путями усилиями суфийских шейхов, которые действительно имели значительные успехи в пропаганде ислама среди тюркских племен. Как считал В.В.Бартольд, одним из успешных миссионеров Караханидской эпохи является шейх Абу-л-Хасан Мухаммед ибн Суфьяна Келимати, уроженец иранской провинции Хорасан, благодаря усилиям которого, очевидно, в 960 году приняли ислам около 200.000 шатров тюркских кочевников Чуйской долины современного Кыргызстана.[4]

Но в настоящее время мы располагаем достоверными сведениями источников о более ранней миссионерской деятельности среди тюркских племен Семиречья одного из выдающихся представителей суфизма Шейх Мансура ал-Халладжа, уроженца иранской провинции Фарс. Как установлено, уже в 897 году ал-Халладж со своими учениками и сподвижниками отправился в составе торгового каравана из Багдада в Туркестан с целью обращения в ислам «неверных» тюркских народов.[5] После длительного путешествия через Исфиджаб и Баласагун ал-Халладж прибыл в город Кочо(Турфан), расположенный в Восточном Туркестане. В целом, ал-Халладж побывал в этом регионе около четыре года и вернулся обратно в Багдад в 903 году. Легенды о пребывании ал-Халладжа в Кыргызстане сохранились в памяти кыргызского народа, согласно которым этот суфийский шейх будто бы является предком всего кыргызского народа[6]

Поэтому в Кыргызстане и сопредельных районах Казахстана наблюда-

---

[2] В.В.Бартольд. Очерк истории Семиречья. Собр. соч., Т.П, ч.1.Москва,1963, С. 41.
[3] В.В.Бартольд. История Туркестана. Собр.соч., Т.П, ч.1. Москва, 1963,С.125.
[4] В.В.Бартольд. История Туркестана.С.125.
[5] L.Massignon. La passion de Hallaj martyr mystique de L'Islam. T.1, Paris, 1975, P.66, 227.
[6] А.Мокеев. Новый источник по генеалогии киргизского народа//Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. Москва, Наука, 1984. С. 146-147. Причины включения ал-Халладжа в генеалогию кыргызского народа мы рассмотрим несколько ниже.

ется активное распространение мистических течений в исламе, совокупность которых в науке обозначается термином суфизм.[7] Зародившись еще на заре ислама, суфизм получил популярность в основном из-за проповеди воздержания и аскетизма. Идеи отречения от мирских благ, греховная сущность богатства, невозможности для богатых слияния с богом и достижения рая привлекала к суфизму массы кочевников. К тому же суфизм приспосабливался к местным условиям и во многом способствовал к созданию так называемого синкретического народного ислама с элементами доисламских верований и традиций тюркских кочевников.

Одним из выдающихся представителей среднеазиатского суфизма был Ходжа Ахмад Ясави(год смерти-562/1166-67г), основавший свой орден, который получил по его нисбе название *Ясавийя.* Учение Ясави представляло собой яркий пример приспособления исламских традиций и догматики к местным доисламским верованиям. В «Хикматах» Ахмада Ясави нередко имя Аллаха заменялось именем языческого божества тюрков-Тенгри. Суфии ордена *Ясавийя* использовали древние тюркские обряды и при приготовлении ими ритуальной пищи(халим), раздававшейся присутствовавшим на молении. После смерти Ахмад Ясави был возведен своими последователями в ранг святого, и его имя было окружено легендами, в которых также отмечена связь с языческой мифологией тюркских племен.[8]

По дошедшим до нас легендам у Ахмеда Ясави был предшественник Арслан-баба или Баб-Арслан( известно, что в Туркестане слово *баб*, по арабски «ворота», употреблялось для обозначения распространителей ислама). Имя этого подвижника ислама и наставника Ахмада Ясави закрепилось за огромным ореховым лесом Арслан-Баб на юге Кыргызстана, что указывает на длительное пребывание здесь этого суфийского шейха. Среди учеников и последователей Ахмеда Ясави был целый ряд мистиков, писавших на тюркском языке и носивших тюркское прозвание *ата* «отец», в том числе Хаким-Ата, или Сулейман Бакыргани, деятельность которого была связана с Хорезмом.[9] Однако, топоним на юге Кыргызстана Ходжа Бакырган-Сай свидетельствует о его длительном пребывании и в Кыргызстане.[10] Именно су-

[7] Более подробно о деятельности суфийских орденов и шейхов в Центральной Азии см.: Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. Москва, «Восточная литература», 2003; Saints and Heroes on the Silk Road. Journal of the history of Sufizm. Paris, 2002.

[8] История Казахской ССР. С древнейших времен до наших дней. Т.П, Алма-Ата, 1979. С.112-113.

[9] В.В.Бартольд. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Собр. соч., Т. У, С.118-119. Более подробную информацию об Арслан-баба и Хаким Ата см.: K.Arslan. Ahmed-i Yesevi ve Timur Hakkinda Yeni bir belge//The Golden Cycle. Proceedings of the John D.Soper Commemorative Conference on the Cultural Heritage of Central Asia. Sahibqiran, 2002.Pp. 148-177.

[10] История Киргизской ССР. С древнейших времен до середины Х1Х века. Т.1,Фрунзе, 1984. С.79-80.

фийские шейхи ордена Ясавийя сумели создать разветвленную и эффективную сеть религиозных организаций среди кочевых племен Караханидского государства и вели активную пропаганду ислама на доступном им языке тюркских наречий. Использование древнетюркских традиций и верований в процессе исламизации кочевников региона подготовило почву для создания народного ислама, который отличается толерантностью по отношению к представителям других религий. Кроме этого, на территории Караханидского государства повсеместно велось возведение минаретов и мавзолеев, где, как правило, существовали суфийские ханаки со своей общиной отшельников-дервишей.

Все это способствовало ускорению процесса исламизации кочевых тюркоязычных племен Семиречья в Караханидскую эпоху и их интеграции в новое этнокультурное пространство. Как показывают данные новейших археологических исследований в Кыргызстане, появление мусульманских погребений в высокогорных районах Кыргызстана связано именно с периодом Караханидского государства, что свидетельствует о распространении ислама среди кочевников жителей отдаленных горных местностей.[11]

В дальнейшем во время нашествия каракитаев и монголов ислам постепенно теряет здесь статус государственной религии, а иногда мусульмане подвергались даже гонениям. Еще в первой половине XII века, когда государство Караханидов подчинилось империи Каракитаев (1137-1211гг.), правители которой, очевидно, первоначально исповедовали манихейскую религию, а позже перешли в буддизм, началось притеснение мусульман со стороны завоевателей.[12]

Но настоящие гонения на мусульман начались несколько позже, когда в начале XIII века власть в Семиречье на короткое время перешла в руки предводителя монгольского племени Найман Кучлука, который был христианином (1211-1218гг.). Ввиду непокорности мусульман Кучлук принял решительные меры против ислама и потребовал от мусульман, чтобы они приняли или христианство, или буддизм, или, по крайней мере, внешним образом отказались от своей веры и носили китайскую одежду. Публичное мусульманское богослужение и преподавание ислама были совершенно прекращены. Все это послужило причиной возмущения мусульман против гонителя их веры, что, в конечном счете, облегчило завоевание края монголами, которые отличались веротерпимостью и относились с одинаковым уважением к духовенству всех религий в подвластных им территориях.[13]

Как известно, в результате распределения завоеванных монголами стран между сыновьями Чингисхана Семиречье и соседние районы вошли в удел второго сына Чагатая, который по сведениям Марко Поло был христианином

---

[11] *К.Ш.Табалдиев. Основные этапы… С.240-241).*
[12] В.В.Бартольд. Очерк истории Семиречья. С.52.
[13] *В.В.Бартольд. Очерк истории Семиречья. С.55-56.*

несторианского толка. Хотя среди приближенных Чагатая находились и мусульмане, на почве Ясы происходили частые столкновения между Чагатаем и мусульманским населеним Средней Азии. Так, согласно монгольским традициям, закрепленным в Ясе, было запрещено входить в текущую воду, что затрудняло мусульманские омовения; таким же образом было запрещено перерезывать горло убиваемым животным. Вследствие этого мусульманские авторы приписывают Чагатаю непримиримую вражду к исламу и мусульманам.[14] Такое отношение к исламу со стороны монгольской администрации, а также другие факторы военно-политического и демографического характера способствовали снижению роли мусульман в общественно-политической жизни Чагатайского улуса и сокращению их удельного веса в составе населения. Как свидетельствуют археологические источники, в монгольский период в Кыргызстане наблюдается резкое сокращение погребений по мусульманскому обычаю, что показывает о переселении сюда значительной массы кочевников из глубинных районов Центральной Азии и изменении демографической и религиозной ситуации в регионе.[15]

Тем не менее, отношение последующих монгольских правителей к исламской религии стало постепенно меняться в сторону покровительству мусульман. Так, правивший здесь во второй половине ХШ века Хайду, считается покровителем мусульман, а вступивший на престол в 1326 году чагатайский правитель Тармаширин принял ислам и получил мусульманское прозвание Ала ад-Дин, что послужило причиной восстания против его власти монгольской аристократии.

Источники свидетельствуют о существовании в Семиречье в эту эпоху наряду с мусульманами значительной общины буддистов и христиан несторианского толка, между духовенствами которых шла борьба за влияние на монгольских правителей, о чем свидетельствует гонение против христиан, организованное в середине XIV века угэдэйским царевичем Али-султаном при активном участии мусульманского населения.[16] В целом, несмотря на серьезные испытания, мусульманское население Семиречья в ХШ- первой половине XIV веках, благодаря активной деятельности суфийского ордена Ясавийа, дервиши-отшельники которого постоянно пропагандировали ислам среди иноверцов, смог противостоять двум мощным волнам восточных кочевников(каракитаев и монголов) и, более того, постепенно интегрировать пришельцев в свою веру.[17]

Только в середине Х1У века с образованием государства Моголистан в пределах юго-восточного Казахстана и Кыргызстана ислам снова становится государственной религией. Несмотря на то, что уже первый правитель этого

[14] *В.В.Бартольд. Очерк истории Семиречья. С.61-62.*
[15] К.Ш.Табалдиев. Основные этапы…С .242.
[16] В.В.Бартольд. Очерк истории Семиречья. С.77.
[17] Н.Д.Нуртазина. Ислам в истории средневекового Казахстана. Алматы, «Фараб»,2000, С.287.

государства Туклук-Тимур хан принял ислам и его преемники носили мусульманские имена, многие кочевые племена, проживавшие в отдаленных восточных районах государства Моголистан вплоть до начала ХУ1 века оставались еще язычниками.[18]

Поэтому новый этап распространения ислама среди кочевых племен Моголистана связан с деятельностью ордена *Накшбандия*, основателем которого был влиятельный бухарский шейх Беха-ад-дина Накшбанди(1318-1389). Подвижники этого суфийского братства проводили активную пропаганду мусульманской веры среди кочевников Моголистана, Золотой Орды и западной Сибири. Именно благодаря активной миссионерской деятельности суфийских отшельников мощного и разветвленного ордена *Накшбандия* было покончено с остатками буддизма и шаманизма в Восточном Туркестане, значительная часть которого еще в начале XV века оставалась под влиянием буддизма.[19]

По сведениям «Маджму ат-таварих» Сайф ад-Дина Ахсикенди (XVIв.) одновременно с орденом Накшбандия в Семиречье действовал другой суфийский орден Ишкийа, последователи которого считали себя потомками легендарного Имама Ибрахима Заранджиша. В этом сочинении полуисторического и полулегендарного характера имеется записи самых ранних вариантов кыргызского народного эпоса «Манас», где духовным руководителем и наставником героя Манаса показан один из основателей ордена *Ишкийа* Сейид Джалал ад-Дин. Согласно этой версии, Сейид Джалал ад-Дин иногда перед боем поминает бога и пиров, боевые соратники Манаса называются мусульманами, побежденным предлагают принять ислам, а отказавшихся истребляют. Таким образом, автор сочинения пытается превратить Манаса в защитника веры и преданного последователя суфийских шейхов.[20]

Очевидно, этот удачный прием обработки популярного среди народа эпоса «Манас» в духе исламской религии в не малой степени способствовал распространению ислама среди кочевых кыргызских племен. В дошедших до нас позднейших вариантах эпоса «Манас» легендарный духовный покровитель героя Ай-ходжа чудесным образом излечивает Манаса от смертельной дозы яда, после того как его отравил близкий родственник, но оставшийся язычником Козкаман. Этот эпизод народного эпоса, вероятно, отражает отголоски некогда бытовавших хороших и доверительных отношений между суфийскими шейхами Ферганской долины и предводителями кыргызских родоплеменных отношений Моголистана, а также существования внутри кыргызского общества противоречий на религиозной основе, когда шла явная борьба между сторонниками ислама и язычества.

---

[18] В.В.Бартольд. Очерк истории Семиречья. С.80.

[19] Н.Д.Нуртазина. Ислам в истории средневекового Казахстана…С.189.

[20] «Собрание Историй» Маджму ат-Таварих. Фотографическая репродукция отрывков рукописного текста, введение, указатели. Подготовил к изданию А.Т.Тагирджанов. Издательство Ленинградского Университета. 1960, С.40.

В этой связи, следует особо отметить, что одним из ключевых сюжетов эпоса «Манас» является рассказ «Чон Казат»(Великий Газават), где Манас во главе объединенного войска мусульман- кочевников сражается с неверными калмаками и китайцами, во время которой практически все его ближайшие сподвижники погибают, а он сам возвращается на родину со смертельным ранением. Думается, что здесь нашли отражение отголоски той острой геополитической ситуации в восточной части Центральной Азии в XV веке, когда борьба за веру стал главным направлением внешней политики Моголистана.

В эту эпоху восточные пределы государства постоянно подвергались нападениям калмаков Джунгарии, которые исповедовали ламаистический толк буддизма. По данным аутентичного источника XVI века «Тарихи Рашиди» Мухаммада Хайдара, в указанный период на поприще религиозных войн прославился правитель Моголистана Вайс-хан, который был мюридом суфийского шейха ордена накшбандийя Мухаммада Кашани. Согласно информации Мухаммада Хайдара, Вайс-хан сражался с предводителем калмаков Эсентайши шестьдесят один раз, из которых только в одном одержал победу.[21]

Насколько позволяют судить сведения «Маджму ат-Таварих», духовные лидеры ордена *Ишкийа* в целях укрепления своих позиций среди кыргызских племен не ограничивались переработкой сюжетов эпоса «Манас» в духе исламской религии, но принимали активное участие и в составлении генеалогии кыргызских племен. Согласно этой суфийской редакции генеалогии, предком всего кыргызского народа является вышеупомянутый Шейх Мансур ал-Халладж, имя которого здесь приводится как Анна-л-хакк. В соответствии с полулегендарными сведениями Сайф ад-Дина Ахсикенди после смерти Джалал ад-Дина главой ордена Ишкийа стал его сын Сейид Мир Джалил. Тогда к нему явились предводители всех кыргызских племен правого крыла(Ак Огула) и левого крыла(Ку Огула) вместе со своими сыновьями и вступили на путь духовного совершенствования, то есть стали его мюридами. Здесь же приводится суфийская редакция генеалогии кыргызских племен, где среди предков Ак Огула и Ку Огула кроме Анна-л-хакка упоминаются и такие личности, как Гуз-хан, Лур-хан и Лур-бузург. Затем автор «Маджму ат-Таварих» подробно рассказывает о поездке Мир Джалиля в гости к кыргызским родоначальникам, где после его благословения якобы появились конкретные кыргызские племена, получившие названия по имени своих родоначальников- мюридов Мир Джалиля.[22]

В этих рассказах «Маджму ат-Таварих» значительный интерес представляет интерполяция имени Шейх Мансура ал-Халладжа в генеалогию кыргызских племен в качестве прародителя всего кыргызского народа. Как отмечено выше, в сочинении Сайф ад-дина Ахсикенди имя Шейх Мансура ал-

[21] В.В.Бартольд. Очерк истории Семиречья. С. 86-87
[22]«Собрание Историй» Маджму ат-Таварих… лл.57а-57б.

Халладжа упоминается под псевдонимом Анна-л-хакк, который тесно связан с народной легендой о происхождении кыргызов от потомков сорока девVIIIек(«кырк кыз») и более известен среди народа как Аналак, Маналак, Шамансур, Самансур и.т.д.[23] В этом сочинении также встречается наиболее ранняя запись легенды о том, что отцом предводителей кыргызов Ходженда Лур-хана и Лур-Бузурга также является Анна-л-хакк, а распределение кыргызов на правое крыло и левое крыло приписывается имаму Ибрахиму Заранджишу, который якобы возглавлял кыргызское войско во время войны с каракитаями.

В этой связи естественно возникает вопрос, каким образом имя ал-Халладжа стало связываться с древней легендой о происхождении кыргызов от потомков сорока девушек? Как установлено, имя Анна-л-хакк является популярным народным именем ал-Халладжа(858-922), который был казнен в Багдаде за дерзкое публичное заявление «анна-л-хакк»(«Я есть истина»), что буквально означает «Я есть Бог».[24] Выше уже отмечалось, что Шейх Мансур ал-Халладж в сопровождении своих многочисленных мюридов в 897-902 годах находился в Туркестане с целью пропаганды ислама среди тюркоязычных племен региона, когда отдельные группы кыргызов могли быть обращены в ислам в результате миссионерской деятельности ал-Халладжа и его ближайших соратников.

Легенда об ал-Халладже могла сохраниться и у других тюркоязычных племен, которые во время путешествия ал-Халладжа проживали в пределах современного Кыргызстана и впоследствии вошли в состав кыргызского народа. Вероятнее всего, это были гузы, которые раньше всех тюркоязычных народов приняли ислам. На это указывает, в частности, приведенная в «Маджму ат-Таварих» легенда, согласно которой кыргызы происходят от потомков сорока гузов, чьими предводителями были сыновья Анна-л-хакка Лур-Бузург и Лур-Хан.

Насколько известно, Лур-Бузург(Лур-и Бузург) – это некий Абу-л-Хасан Фазлийя, по происхождению курд, живший в горах Сирии. Некоторые его наследники двинулись через Азербайджан на север, в Уштуран Кух, куда они прибыли около 1006 году.[25] С потомками Лур-Бузурга в непосредственном контакте были не кыргызы а гузы, которые в составе войск Сельджукского государства дошли до Сирии. Во время нашествия каракитаев на Мавераннахр в середине XII века часть гузов возвратилась в Среднюю Азию,

---

[23] М.И.Венюков. Очерки Заилийского края и Причуйской страны.// Записки Российского Географического Общества.1861,кн.4,С.155-156; В.П.Наливкин. Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1888, С.15; Я.Р.Винников. Родоплеменной состав и расселение киргизов на территории Южной Киргизии.//Труды Киргизской археологическо-этнографической экспедиции.Москва, 1956, Т.1, С.140) .)

[24] *Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып.1.Москва, 1973,С.205, примечание 23.*

[25] *А.М.Мокеев. Новый источник…С.149*

и участвовали в сражении Санджара против каракитаев в Катванской степи в 1141 году, где мусульманское войско потерпело сокрушительное поражение. После этого события резко ухудшились отношения гузов с султаном Санджаром и разразился внутриполитический конфликт в Сельджукском государстве.[26] Совокупность этих фактов, на наш взгляд, проливает свет на происхождение приведенной в «Маджму ат таварих» другой легенды о происхождении кыргызов от сорока гузов, которые укрылись в горах Ходжента от преследований султана Санджара.

Исходя из вышеизложенного можно отметить, что основа всех дошедших до нас генеалогий кыргызского народа была составлена еще в XV-XVI веках при активном участии суфийских шейхов, которые удачно использовали ранее распространенную среди кыргызских и близкородственных им племен легенду об ал-Халладже (Анна-л-хакке) при обработке издревле бытовавших преданий кыргызского народа о своем происхождении от потомков сорока девVIIIек либо сорока гузов.

Такая обработка кыргызских генеалогий в духе исламской идеологии была вызвана необходимостью укрепления позиций суфийских орденов среди кыргызов, а также упрочения авторитета и власти предводителей кыргызских племен среди своих подданных. Поэтому политическая элита кыргызского общества оказывала большую поддержку исламу и настойчиво внедряла ее в массы через популярного среди народа и надежного средства коммуникации кочевников-генеалогии, знание которой было обязанностью каждого взрослого мужчины. Новая суфийская редакция генеалогии кыргызских племен объективно способствовала также консолидацию кыргызского народа вокруг идеи исламской идентификации, что была чрезвычайно актуально в условиях перманентной войны кыргызов с калмаками Джунгарии в течение более двух столетий.

Насколько позволяет судить внешняя характеристика обнаруженных недавно в Кыргызстане подобных генеалогий кыргызского народа как «Шаджара-йи насаб наме-йи илатийя» и «Насаб нама», новые редакции подобных генеалогий переписывались в свитки из высококачественной бумаги каллиграфическим почерком с использованием разноцветных чернил, а поля оформлялись изящным орнаментом арабской вязью, где записывались отрывки из Корана. Очевидно, эти удобные для ношения в кармане свитки имели многофункциональное значение и помимо информации генеалогического характера они содержали краткие молитвы из Корана, а также служили в качестве идентификационной грамоты.

На завершающем этапе исламизации кыргызских племен важную роль сыграл один из последователей Беха ад-Дина Накшбанди Ходжа Исхак, миссионерская деятельность которого среди кыргызских племен описывается

[26] *В.В.Бартольд. Двенадцать лекций… С.105.*

в таких агиографических сочинениях XVII века, как «Зийа ал-Кулуб» («Сияние сердец») и «Джалис-и муштакин»(«Собеседник жаждущих»). Ходжа Исхак был сыном шейха Сейид Ахмада Касании, более известного под титулом Махдум-и Азам (умер в 1542г.), которому приписывается обращение в ислам языческих народов Восточного Туркестана.[27] Ходжа Исхак воспитывался с малолетства преемником своего отца- шейхом Лутфаллахом Чусти (умер в 1571-72г.), также заботившийся о распространении ислама среди кочевников Средней Азии. О Ходже Исхаке составители жизнеописаний сообщают как о шейхе, способном творить чудеса. Так автор «Зийа ал-Кулуб» сообщает, что после того как Ходжа Исхак силой таинственных молитв вылечил безнадежно больного человека и открыл источник в безводной местности, присутствовавшие кыргызы, выбросили свои идолы и толпами приняли веру в Аллаха. Основную заслугу Ходжи Исхака автор этого сочинения, видит, прежде всего, в том, что этот шейх разбил 18 кыргызских и казахских капищ и обратил в ислам 180 тысяч язычников, что является явным преувеличением результатов его миссионерской деятельности.[28] Тем не менее, думается, что элементы чудотворства Ходжи Исхака и других суфийских шейхов, проповедников религии ислама нашли отражение в эпосе «Манас», о чем говорилось выше.

Следовательно, суфийские шейхи, занимаясь лечебной практикой среди обращенных им в ислам кочевников, постепенно вытесняли на второй план шаманов, которые всегда сочетали отправление религиозных ритуалов с лечебной деятельностью, и прочно заняли их место навсегда. Потомки казахских ходжей до сих пор продолжают заниматься народным лечением и обряд *зикр*, который они осуществляют над больным, считают как один из элементов традиции *Ясавийа.*[29]

Как показывает вышеизложенный материал, в исламизации населения Кыргызстана и соседних районов Семиречья значительную роль сыграли суфийские шейхи. Они в течение почти тысячелетия в условиях политических потрясений и природных катаклизмов не переставали пропагандировать религию ислама среди кочевых племен региона, куда периодически волнами прибывали все новые орды кочевников из глубинных районов Центральной Азии. В результате, благодаря усилиям суфийских шейхов ислам становится неразрывной частью коллективной идентичности и важным индикатором цивилизационной ориентации кыргызского народа.

Главным оружием этих суфийских шейхов было вера в Аллаха и откро-

---

[27] *Подробно о миссионерской и политической деятельности преемников Махдум-и Азама в Восточном Туркестане см.: Togan,Isenbike. Differences in ideology and practice. The case of the Black and White Mountain factions // Saints and Heroes on the Silk Road.pp.25-38.*

[28] *Зийа ал-Кулуб //Материалы по истории киргизов…С.170-184.*

[29] Подробно об этом см.: Privratsky, Bruce. Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory. Curzon Press. 2001. P.227-228.

вения пророка Мухаммеда, запечатленные в священной книге Коран. Основным средством убеждения было слово, а иногда чудотворство, которому они прибегали, очевидно, будучи в сговоре с отдельными представителями самих кочевников, с которыми шейхи поддерживали тайные связи.

Ради достижения главной цели – обращение в ислам язычников, суфийские шейхи использовали также доисламские верования и обычаи, включая их в исламские ритуалы и традиции. С другой стороны, благодаря суфийским шейхам, элементы арабско-персидской литературной традиции тонко вплетались в народную мифологию кочевых народов Центральной Азии, что в значительной степени способствовало интеграцию кочевников в новое этнокультурное пространство.

В исламском духе перерабатывались фольклорные памятники и генеалогические предания местного населения, что всячески поддерживалось и поощрялось со стороны политической элиты кочевников, заинтересованной в укреплении своего авторитета среди соплеменников, а также аккредитации своих представителей в центрах оседло-земледельческой культуры Средней Азии и Восточного Туркестана.

Очевидно, написанные почерком авторитетных шейхов, новые варианты канонизированных генеалогических преданий, превращались для их обладателей в инвеституру законности их власти в степи. В то же время эти документы становились верительной грамотой, когда их держатели посещали крупные торговые и политические центры региона.

Таким образом, суфийские шейхи в течение тысячелетия служили живым и постоянно действующим мостом взаимодействия между центрами исламской цивилизации и кочевой периферией, через который шел регулярный обмен знаниями и опытом между Востоком и Западом. Они были не только проповедниками религии ислама, но и носителями культуры и просвещения в самых отсталых культурном отношении окраинах восточной части мусульманского мира.

# THE CONFLICT OF CIVILIZATIONS - IS IT MYTH OR REALITY?

**Karybek MOLDOBAEV**[*]

As soon as the bipolar system of the global order collapsed, all of a sudden on a scene of a history appeared a star called "a phenomenon of civilizations". This phenomenon became the most discussed issue because previously it remained behind a veil of two systems. As soon as the veil of bipolar system of the global order was taken off of "a phenomenon of civilizations", it became the center of gravity for intellectuals and politicians in their searches of the decision for the current problems of the present time as well as the ones that will exist for the mankind in the future. The American intellectual elite, as is it known, has set the tone to this kind of discussions on the subject. It is also worth mentioning that the greatest resonance in all corners of the world was caused by the concepts which were put forward by the American researchers F. Fukuyama and S. Huntington. The essence of the concept of F. Fukuyama entitled «The End of History» is that after the disappearance of a bipolar system as a global order, there has come an era of undivided power of western liberal and to be more correct – neo-liberal civilization, which is capable to solve all the problems – economic, social and cultural, that were tormenting the mankind from the beginning of the times. Therefore, the neo-liberal civilization is a crown of a history. It, in its own way, concludes the process of historical development of the mankind.

When an article by Samuel Huntington called «Collision of Civilizations » appeared in the summer of 1993 – it created an effect of a bomb explosion. The reason for it was because the topics that were raised in it were from the specific sphere of a human life, that is, the extremely thin and delicate spheres of spirituality and culture. Previously, when we spoke on those spheres, we have been using the categories of interaction, interference and mutual enrichment. And, therefore, it was thought to be a bad example to talk about the conflict, collision of cultures, civilizations.

Besides, there is still a euphoria exists concerning a victory of the West in a Cold War and the start of an era of a mono-polar world - an era of the West. Many

[*] Prof. Dr., Kyrgyz-Turkish Manas University.

were absolutely sure that a worldwide historical process has already come to its end. And as the result of it, there is already or will be a worldwide permanent establishment of the Western civilization.

The major meaning of such a concept of his, Francis Fukuyama explains in his sensational article called «The End of a History»: «probably we are becoming the witnesses of the end of a history as such: it means the final point of the ideological evolution of mankind and unification of the western liberal democracy as final form of human rule. Certainly, conflicts may still exist somewhere in the third world but the global conflict is behind us and not only in Europe but, especially, in the non-European world where huge changes occurred – first of all in China and Soviet Union. The war of ideas has reached its end. Advocates of Marxism - Leninism can still meet in places such as Managua, Pyongyang and Cambridge (State of Massachusetts, U.S.), but the triumphal victory was won by the world liberal democracy ».

Furthermore, the author continues:

"Did we really come to the end of a history? In other words, are there still any fundamental "contradictions", to resolve which modern liberalism is powerless, but which would be resolved within the framework of certain alternative political-economic structure? Since we build our arguments upon idealistic points of view, then, we should seek the answer in the sphere of ideology and mind. We are not going to talk about all the difficulties that face liberalism included the ones coming out of the self-proclaimed Messiahs; we are, instead, interested in those that are embodied in a significant social and political forces and movements and are a part of a world history. It does not matter, what kind of ideas exist in the heads of the residents of Albania or Burkina Faso; the only item that interests us is what could be called as a common ideological theme for the whole mankind."

In a previous century two major themes confronted liberalism – they were fascism and communism. And as it is well known, both of them have finally and completely disappeared.

The future is dedicated not to fight for great ideas but more likely to a realization of an ordinary economic and technical problems. And all of this is quite boring!

Since, as F.Fukuyama asserts, the thorny way of mankind has sucessfuly ended, then, indeed, may be there is no need at all in a painful searches of the best solutions of a constantly arising problems of the human life.

However, very soon realities of life have forced to replace the tone of estimations and reasonings of neo-liberal globalizations to almost 180 degrees. One of the most close characteristical example of it was the publication in a magazine called "Business – week" in 2000.

Reflecting the prevailing moods at the end of 2000, "Business – week" magazine in its editorial article wrote: «Phenomenal days of globalization have passed». If at one point of time it was considered that a simple distribution of the

market will destroy poverty, dismantle dictatorships and unite different cultures, today just a shear mentioning f globalization causes animosity, disagreements and blames... The despair supersedes a euphoria; defense replaces triumph. Two waves of the protest testify to a growing doubts in ability of a globalization to create good».

The most explained and, at the same time, even and critical analysis of the concept of a neoliberal globalization can be found in the style and methods of operation of the international economic institutes,such as – the International Monetary Fund, The World Bank and the US Department of Finance.

**Taking into an account that the conclusions formulated in Joseph Stiglitsa's book have a comprehensively verified character - both in terms of scientific theory and in terms of reliability and sufficiency of the facts used for this analysis - he thinks that it is necessary to provide those that have key character for understanding of the essence and direction of the fulfilled neoliberal globalization.**

**Now, let me direct your attention to a below provided following conclusions reached by the author of the book «Globalization: disturbing tendencies».**

1. The uniqueness of this given work is that its author worked during four years from 1994 till 1997 as the head of the council of economic advisers during the administration of President Bill Clinton, and the following three years - from 1997 till January 2000 - he worked at The World Bank as a Cheif Economist; later on he became its First Vice-President; it is also worth mentioning that he was an outstanding scientist - a Nobel Prize Nominee in an economy for 2001, knows in details and, specifically, from within how the processes of a neoliberal globalizations move and what they are aimed at, who and how is supervising over such processes and, at last, the final results of them.

Why globalization – the force that brought a lot of positive things is in the center of such a sharp discussion? Opening the markets for international trade has helped many countries to carry out much faster economic growth than it could have been otherwise. International trade promotes economic development only when country's export influences its economic growth. Stimulated growth in export was the central point of the industrial policy which have enriched a significant part of Asia and essentially improved the life of millions. Because of the globalization the life expectancy has increased for many nations of the world, their standard of living has increased as well.

Globalization has reduced feeling of isolation which was sharply felt in a less developed countries and to most of them gave an access to knowledge in such a scale that is much higher than the opportunities the richest residents of any country had hundred years ago. Communications among activists of this movement in a various parts of the world, carried out via Internet, in particular, have created a public pressure which resulted in a signing of an International Agreement on

prohibition of an anti-infantry mines' use, despite the resistance of the powerful states. The agreement was signed by 121 countries in 1997. It reduces the probability for the children and other innocent victims to be harmed by this dangerous weapon.

The foreign aid – is another aspect of the globalized world -, despite all the lapses, has benefited the millions of people.

Those who demonize globalization, more frequently omit its useful results. However, supporters of globalization are even more biased. For them, globalization (which is usually associated with a triump of the American style capitalism) is a progress and less developed countries should accept it if they want to have an effective growth and overcome poverty. However to the big number of the countries globalization has not brought promised economic gains.

2. Growing gap between “have” and “have-nots” leaves more and more people of "the third world in a severe poverty who live for less than a dollar per day. Despite of the repeated promises given within the last decade of 20th century, the number of people living in a poverty has increased to 100 million and it was going on when the universal income grew on the average of 2,5 percent per year".

3. The West was pushing the program of globalization in such a way so that it could provide to itself a disproportionaly bigger share of benefits on the behalf of less developed countries. It was unfair that the more developed industrial countries refused to open their markets for the goods from the less developed ones, for example, keeping their quotas on a multiple set of the goods - from textiles all the way to sugar, – and, at the same tim,e insisting from less developed countries to open their own markets for the goods from the developing world; it was also unfair that developed industrial countries continued to subsidize their agriculture, making a competition more complicated and insisting from less developed countries to liquidate the subsidies to manufacture their own industrial goods.

4. However, not only in the field of liberalization of trade, but also in all other aspects of globalization when it would seem that they were guided by good intentions - frequently they ended up with a negative side effect. When projects both in an area of agriculture and in the field of an infrastructure, recommended by the West, developed with the help of the western advisers and financed by the World Bank or other international organizations have failed, the burden of return of credits nevertheless fell on a poor population of less developed countries if, of course, there was not in one way or another an agreement on writing-off such debts.

The benefit of globalization was frequently much less than its defenders asserted it to be and its price was much higher because the enviroment was destroyed, corruption has penetrated the political processes, and besides, fast changes did not give the countries enough time for cultural adaptation.

Those who worked in a less developed countries, understood that there is something vicious in a policy of globalization; especially when they saw that

financial crisises become the usual phenomenon, and the number of poor people grows day by day. But they did not have any means of influence in order to change the rules or have an effect on the international financial institutions that created such rules. People who appreciated democracy in formulating decisions understood that "conditionality" – (the conditions created by the foreign creditors as a payment for their help) has been shaking their national sovereignty. But since there was not any protest movement, there was little hope for their complaints to be heard. Some protesters used extremist actions; others have suggested to raise protectionist barriers of a less developed countries. However, despite of the internal problems of the movement, the very members of the trade unions, students and defenders of an environment - ordinary citizens, marching through streets of Prague, Seattle, Washington and Genoa, have brought into the agenda the question about the need of reform in the developed world.

5. Participants in the protest actions saw globalization absolutely in another light than US Secretary of Finance or Ministers of Finance and Trade of the majority of the developed countries. The enormous difference in their points of view could have generated a doubt on whether protesters and the persons developing a policy speak about the same events? Do they have the same data? Does such an obscured vision of the people in power come from their own specific and private interests?

6. What is the essence of a phenomenon of globalization which is a subject of the attacks and praises at the same time? In its own deep basis, the closer integration of the countries and people has resulted in a huge reduction of the expenses for transportation and communication, demolition of artificial barriers for the movement of goods, services, capitals, knowledge and (in a lesser part) movement of people through the borders. Globalization was accompanied by creation of new institutes which have joined to an existed one to work in above-national frameworks. In the sphere of the international civil society, the new groups, similar to Anniversary Movement that requested to decrease the burden of debts for the poorest countries, have joined the already existed for a long time organizations like the Red Cross. Globalization is being greatly supported and pushed by the transnational corporations which move through borders not only capitals and the goods but also technologies. Globalization has also renewed the attention to the interstate institutes that were in an existence for a long time: The United Nations, created to keep the peace worldwide, the International Organization for Labor, etc…

7. Joseph Stiglits emphasizes that he in his work has focused attention mainly on IMF and the World Bank. That is because they were in the center of a decision-making on global economic problems for the last two decades.

8. As Joseph Stiglits points out the “Initial Concept” of the IMF was based on a recognition that the market mechanism frequently does not work and that it can lead to a mass unemployment; that it cannot provide only by itself the financial

funds necessary for the countries to restore their economy. IMF was based on a principle according to which stability demands collective efforts on a global level just as The United Nations was based on a principle of the need for the collective efforts on a global level to maintain a political stability. During the course of time the IMF has undergone significant changes. Based on a recognition that the market mechanism frequently functions unsatisfactorily, it, with ideological force, began to protect rule of the market economy.

9. The most dramatic changes have taken place in these institutes in 1980's, during an era when Ronald Regan in the USA, Margaret Thatcher in United Kingdom preached an ideology of the free market. IMF and the World Bank became new missionary institutes, through which these ideas were forced into stll resisted but feeling a sharp need in credits and grants poor countries. The Ministries of Finance of the poor countries were ready to accept a new belief if it was required from them in order to receive the funds, despite that the overwhelming majority of government officials and, moreover, the population of these countries continued to doubt more often about the need of the offered measures. After half a century since the creation of IMF it became clear that its mission ended up in a failure. Something that was planned - has not been realized, - and that is an offer of financial funds to the countries facing recession with the purpose of rendering assistance in restoration of economy up to a full employment level.

In spite of our understanding that the economic processes for the last fifty years has deepened enormously and despite of the IMF's efforts for the last quarter of a century, crisises in our world have become more frequent and (except for a Great Depression) became deeper.

10. Behind all problems of IMF and others international instructors stands the problem of management that decides what is needed to be done. The dominating role in these institutes belongs not simply to the richest industrial countries but to their commercial and financial circles, and, obviously, the policy of these institutes reflects it. The selection of the administrative board of these institutes symbolizes the problems in which they are engaged in which, in its turn, frequently creates difficulties in their functions.

While almost all activity of IMF « the World Bank is concentrated today on a less developed countries (at least all their credit activity), its management consists of representatives of the developed countries (by tradition and a tacit agreement the head of IMF is always the European, and the World Bank is an American). They are elected behind the closed doors, and there was not a case that such leader was required to have an experience working in a less developed part of the world. Institutes are not representative units in terms of the nations that they serve.

11. There also exist a problem on who speaks on behalf of the country. In IMF it is the Ministers of Finance and managers of the central banks. In WTO it is Ministers of Trade. Each of these ministers is closely connected to the certain

groups inside the country.

Ministers of Trade reflect interests of a business community like exporters who wish to see the openings of new markets for their products and producers of goods who compete with the new imported products. Ministers of Finance and managers of the central banks are usually very closely connected with financial community: they come from financial firms and after working for a government - do return back to the companies.

The policy of the international economic institutes is frequently connected to commercial and financial interests of the certain circles of the highly developed industrial countries.

12. Globalization, - writes in the end Joseph Stiglits, - in itself is neither good nor bad. It incorporates in itself the great force to do good things, and for the countries of East Asia which accepted globalization on their own terms and given to it its own rate, it has brought huge benefit, despite the set-back during crisis of 1997-1999. But for the most part of the world it has not brought a comparable benefit and for many of them turned out to be a catastrophe.

13. The time has come to change some rules that manage the world economic order, to reconsider the procedures of a decision-making at the international level, as well as whose interests those procedures are protecting, to pay less attention to an ideology and more to observing what appears to be productive in practise.

It is extremely important that the successful development which has been carried out in East Asia - was distributed everywhere. Continuation of instability is bound for disaster.

14. Globalization can be reconstructed and when it happens, when it is properly and fairly carried out, when all countries receive a vote in creating a policy that affects them, then, there will be an opportunity to create a new global economy in which not only growth appears steadier and less changeable but also its products will be distributed more fairly. Privatization, market liberalization and fiscal economy - these are the three pillars of the Washington consensus on the basis of which recommendations in 1980's and 1990's were given out.

The problem however is that these political strategies became self-aimed instead of becoming the tool for achievement of a steadier growth that is accompanied by a more fair distribution. Thus, their use was going far beyond reasonable and, at the same time, eliminated other absolutely necessary strategies.

15. The biggest mistakes are the risk of social and political disorders. While the IMF has given 23 billion dollars to maintain the exchange rate, to repay the loans of the foreign creditors, the requirement to aid the poor have not been allocated. According to the American terminology, billion and billions were found for a well-being of corporations but not even a few millions could be found for the welfare of an ordinary citizens. For example, in Indonesia when the food and fuel grants to the people have been sharply reduced, - the clashes have erupted right the next day.

16. The IMF is a political institute. During the operation for the repayment of debts in 1998 it was guided by a task of preserving Boris Yeltsin's authority, even though, based upon all the principles of crediting, this operation was senseless. A tacit agreement on privatization through a corruption mortgaging auctions (if not its direct support of it), in part was based on the fact that corruption promoted the good purpose - Yeltsin's re-election. The policy of IMF in this sphere has been inextricably related with political orders of the Finance Department under the Clinton administration.

Stroub Talbot, at that time supervising a policy concerning Russia (later the Assistant Secretary of State) has widely expressed widespread critical views on a strategy of a shock therapy by saying: "is not there a lot of shock and not a lot of therapy? » Since the failure of radicals in Russia and in other places became more and more obvious, their initiators began to justify themselves referring to an absence of a choice. But alternatives were available. Poland and China applied alternative strategy of reforms. In Poland it was quickly understood that the shock therapy results in decrease of a hyperinflation but is not suitable for the achievement of the social changes. Therefore, a transition to a policy of a gradual privatization has followed.

17. So, nowadays, there are accusations falling on a globalization from every corner of the world. There is a disappointment in a globalization, and it is fair. Globalization could be a good force: globalization of ideas of democracy and of a civil society has changed the way the people think; the global political movements have been created which resulted in a mitigation of a debt burden and the agreement on an anti-infantry mines. Globalization helped hundreds of millions of people to lift their standards of life that was difficult to imagine even in the recent past. But even if it so, the countries which have received the greatest benefits appeared to be the countries which have taken their destiny in their own hands and have realized a role which the state can play in a development instead of relying on a self-regulated market which puts forward its own problems. But there are still millions of people for whom the positive effect of the globalization did not work. Many of them actually began to live worse since their workplaces have been liquidated.

18. Globalization does not work for the poor people nowadays. In its most part it does not work in saving of an enviroment and stabilizing of the global economy.

Some people think that there is a simple answer: to refuse globalization. However, it is not real and it is undesirable. As it was already mentioned above, globalization has brought up a lot of good - the success of East Asia is based on globalization, especially, on an increased trade and the expanded access to the markets and technologies. Globalization has brought with itself improvement of public health services, and also the active global society, which is fighting for the expansion of the democracies and social justice.

We have paid a detailed attention to Joseph Stiglits's assertions and

conclusions formulated in his book " Globalization: disturbing tendencies". Why?

First of all, because geoliberal globalization based on «The Washington Consensus» is a center piece and, to be more exact, is the fundamental of a modern Western civilization.

Second, because mutual relations of the world civilizations will depend upon which direction will the globalization develop further: on the basis of dictatorship of the West towards non-Western countries and a civilization or on a basis of an equal rights, by constructive cooperation, mutual support and mutual enrichment of civilizations. In this case, we can use a so-called barometer which reflects the condition of an inter-civilisational relations of the present time; and as for a direction of their possible changes in the future we can use the thoughts of people-carriers of various civilizations and first of all carriers of the currently dominated Western civilization in the world, and, certainly, in comparison with those thoughts which are being carried out by non-Western civilizations.

On this topic, undoubtedly, it is interested to bring up the work of a famous American politician Patrick J. Buchanan under a shocking title « Death of the West».

He starts with explaining the issues mentioned in the book by remembering what was the most important events for the people during the Presidential election campaign in America in 2000. He begins his story by saying: « Pat, we are losing the country in which we grew up. Again and again during the endless election campaign of 2000 I heard this sad phrase from many men and women across all America. But let's think - what di they mean?

How the grief and sadness- as if the father dies and you can't do anything, only helplessly look, - how grief and sadness penetrated the hearts of Americans on a threshold of « the second American century? » Did not Mr. Clinton untiresely kept reminding us that we live during the best times when unemployment is reduced to a minimum, inflation couldn't be seen even through a microscope, the crime rate steadily falls, and incomes have grown up to heavens?» As Mr. Bush repeatedly emphasized, do we still have any competitors in military power, economic power or cultural influence? We have won « Cold War». Our ideas - the American ideas - and ideals are spreading worldwide. So where does sadness and grief come from? What are they connected to? » And on this question the author gives the following answer: « In my opinion, this is what is going on: America has passed through social and a cultural revolution. Nowadays the USA – is a completely not the same country as we remember it from 1970's. Another country, another nation.

Patrick Buchanan is very nostalgic for the old, kind America - « America, representing a Melting Pot of God where all nations of Europe are melting and re-born all over again».

“But the tsunami and immigrations, - Buchanan writes further, - which covered the USA, was caused by «not all nations of Europe» “The greatest

resettlement of peoples in a history is caused by emigration from the countries of Asia, Africa and Latin America, and these nations are not melting and are reproducing at all ».

Unregulated immigration threatens to destroy the country in which we have grown up, and will transform America into a chaotic congestion of people who, in reality, have nothing in common - neither historcally, not in folklore, nor in language, culture, belief, or ancestry.

«At a close examination it becomes very clear that the greatest political formation of the West - the national state - is at edge of its own destruction ». And the start for it is the European Union and the North American Union.

Millions of people consider themselves as strangers in their own country, the author states. They turn away from mass-culture with its cult of animal sex and hedonistic values. They observe disappearance of ancient holidays and withering of former heroes. They see, how artifacts of the good old times disappear from museums and are replaced by something ugly, abstract, anti-American, as books remembered by him since the early childhood, leave the school program, conceding to new authors about whom the majority never heard of: as moral values inherited from previous generations are overthrown; as the culture with which these people grew up - together with the country in which they grew up dies. During life of one generation many Americans could see, how their God is being discredited, how their heroes are subverted, culture being abused, moral values perverted and are being pushed out of the country, being called extremists, liars because of an adeherence to the ideals of their ancestors.

In many, way too many respects there is nothing that the current America can be loved for.

Americans – the Christian nation. But to be more correct the present dominating culture should be called post-Christian, or even anti-Christian, since the values it glorifies is the antithesis essence of the ancient Christian doctrine.

The new culture rejects the God of the Old Testament and enlightens an awe on altars of global economy.Kipling’s Gods, « gods of the market » have removed from the podium the God of the Bible. Sex, glory, money, authority - are new Gods of new America.

Two nations, two countries. Old America leaves, but new gathers force. New Americans - generation of 1960's and later on - do not feel any connection to an old America. They consider it being false, double-faced, reactionary, conservative country - and, consequently, they shake off the dust from their feet and successfully build new America. The cultural revolution in their eyes was a nice revolution; on the other hand, for millions of other people this revolution - was a catastrophe which has taken away from them their own country and has lodged in a cultural desert, in the ethnic water drain. These people do not want to live in a new America, do not wish to fight for it.

P.Buchanan writes: « However, the name of the book - « Death of the West »

means that besides cultural division and besides the mass immigration threatening America, we are about to have another, much more serious danger. The West dies. People of the West have stopped to reproduce themselves.

The new hedonism, as it is seems, does not give any explanations on the reasons to continue living.

Could it be that this new culture and freedoms which appeared to be so attractive to our youth, in practice becomes the most killing item ? The author, to substantiate his thoughts refers to the work of Gustav Lebon « Psychology of crowd » where it was stated: « the true reason of great shocks which precede change of civilizations - for example the falling of a Roman empire and an eminence of Arabs and comes to a conclusion that « the cultural revolution has resulted in present, radical change in the way of thinking.» and this change made the western elites less receptive to the fact of the future upcoming destruction of their civilization.

**Disappearing species.**

Just as the increase in population always was considered as an attribute of health of the nation and a civilization as a whole, depopulation is an attribute of illness of people and a society.

Further the author gives the forecasting data on the growth of the population on Earth by th year 2050 Here it is. In 1960 Europeans together with Americans, Australians and Canadians will total 750mln. people which will count for one fourth of the three-billion of the total population of the Globe.

For forty years the population of globe has doubled, from three up to six billions men, but European (in a broader sense) nations have practically stopped reproduction. In many western countries death rate is on the level of a birth rate nowadays.

Forecasts are rather sad. During the period from the year 2000 to 2050 the population of globe will increase by three billion people and will make over nine billion, however this 50% increase in a population will occur mainly because of the countries of Asia, Africa and Latin America, and hundred million Europeans simply will disappear from the face of the Earth.

In 1960 people of the European origin made a quarter of the world population; in 2000 - already one sixth; by 2050 they will make only one tenth. The sad statistics of disappearing race is such. And distribution of this statistics among general public brings up a panic mood in Europe.

# TÜRK İLİMLER AKADEMİSİ KURULMASI HAKKINDA DÜŞÜNCELER

**Ayhan PALA**[*]

## THOUGHTS ABOUT ESTABLISHMENT OF ACADEMY OF SCIENCES

**Summary**

Turkish Academy of Sciences must be established as an international institution with an agreement between the Turkish-speaking countries. The Academy would search cultures of all Turkish-speaking states, autonomous states and regions. This institution would become the most important centre in academic cooperation of all these Turkish-speaking countries and would provide the cooperation between the above-mentioned institutions, universities and academies between Turkey and these countries. This Academy would realize common projects and would serve to study and develop the common culture of Turkish-speaking countries. Moreover, the practice of maintaining the coordinated works between these countries would also prevent the time and labour losses which is also possible by the works of this institution. One of the first duties of the Academy must be studying the Turkish archaeology. It must be taken into consideration that large part of the archaeological studies related to the Turkish history were carried by non-Turks, that there are still many works to be done and that there is a necessity to educate new masters in this field. Some other working spheres of the Academy must be on Turkish dialects and on preparing various dictionaries.

Türkoloji araştırmaları başlangıcında büyük ölçüde Avrupalı ilim adamlarının inhisarında iken son yarım yüzyılda bütün dünyada bu alanda çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bilhassa Amerika Birleşik Devletlerinin çeşitli üniversite ve araştırma kuruluşlarının yaptıkları çalışmalar ve yayınları dikkati çekmektedir. A.B.D. bir çok alanda olduğu gibi Türkoloji alanında da öncü çalışmalar yapmaktadır. Harvard Üniversitesinin yayınları bu alanda ilk akla gelen örneklerdendir. Orta Asya Araştırmacıları Rehberini de bu Üniversitenin yayımlamış olduğu hatırlanmalıdır. Sovyetler Birliğinin dağılması ile oluşan Türk cumhuriyetleri de bu coğrafyaya yönelik ilginin artmasına yol açmıştır. Taşkent'te Fransızlar tarafından kurulan

[*] Yrd. Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

Orta Asya Araştırmaları Merkezi gibi yeni kuruluşlar bu ilginin göstergesidir. Rusya'nın Türkoloji çalışmalarında eski ağırlığı kalmasa da bu ülkenin bilgi birikimi ve yetişmiş insan gücü uzun vadede de Rusya'yı Türkoloji çalışmalarının önemli merkezlerinden biri olarak muhafaza edecektir. Türkoloji araştırmalarına nisbeten geç başlayan Türkiye'nin Atatürk ve M. Fuad Köprülü'nün açtığı çığırla kısa zamanda büyük mesafe aldığı bilinmektedir. Bugün Türkolojinin her alanında çok iyi yetişmiş Türk ilim adamları dünyanın çeşitli ülkelerinde hizmet vermektedir. Ancak Türkiye'nin hedefleri ve öncelikleri iyi belirlenmiş bir ilim politikasının olmaması pek çok konuda sıkıntılara sebep olmaktadır. Türk tarihi ile ilgili Çin kaynaklarının Atatürk'ün bu maksatla kurduğu Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ve Türk Tarih Kurumu gibi kurumların yarım asırdan fazla çalışmalarına rağmen henüz Türkçe'ye kazandırılmamış olması bu politikasızlığın acı sonuçlarındandır. Türk tarihinin çeşitli dönemlerinde iç içe yaşadığımız Ermeni, Bulgar gibi toplumların kültürleri ile ilgili iyi yetişmiş mütehassıslar yetiştirememiş olmamızın sıkıntılarını elan yaşamaktayız.

Atatürk tarafından kurulan Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu'nun aradan geçen 70 yıldan fazla zamana ve Anayasa'da yer almalarına rağmen akademik hayatın gerektirdiği idari ve mali yapıya kavuşturulamamış olmaları Türkiye'nin sağlam bir ilim politikasının olmamasının sonuçlarındandır. Bu kurumların düzeltilmesi ve ihtiyaç duyulan yapıya kavuşturulması yerine Türkiye Bilimler Akademisi adıyla yeni ve görev alanı bu kurumlarla çatışan bir kurumun kurulması ise bu alandaki yanlışlara bir yenisini eklemekten başka bir sonuç doğurmamıştır.

Bu tecrübelerden alınacak dersle çalışma alanı, idari ve mali yapısı iyi belirlenmiş bir Türk İlimler Akademisinin kurulması bugün bir ihtiyaç haline gelmiştir. Kurulacak bu akademi Türkçe konuşan bütün ülkelerin ve toplulukların kültürlerini araştıracaktır. Türkçe konuşan ülkeler arasında ilmi işbirliğinin en önemli merkezi haline gelecek bu kuruluş bu ülkelerdeki akademiler ve üniversiteler ile Türkiye'deki yukarıda adı geçen kurumlar ve üniversiteler arasında işbirliğini sağlayacak ve ortak projeleri yürürlüğe koyarak Türkçe konuşan ülkelerin ortak kültürünün ortaya konmasına ve geliştirilmesine hizmet edecektir. Bu ülkeler arasında bu alanlardaki çalışmaların koordinasyon içinde yürütülerek zaman ve emek kaybına yol açan tekrarları önlemek de bu kurumun çalışmaları ile mümkün olacaktır.

Türk İlimler Akademisi başlıca tarih, dil, edebiyat, arkeoloji, coğrafya, din, felsefe, sosyoloji, etnoloji, musiki, sanatlar, folklor alanları ile ihtiyaç duyulacak diğer alanlarda çalışmalar yapacaktır. Türk tarihini aydınlatan arkeolojik çalışmalarının çok büyük kısmının Türk arkeologlar tarafından yapılmamış olduğunu hatırlamak ve bu alanda yapılacak çok işin bulunduğunu ve her şeyden önce bu alanda yeni mütehassıslar yetiştirmek gerektiğini göz önünde bulundurmak gereklidir. Türk lehçeleri ile ilgili çalışmalar, çeşitli sözlükler de akla gelen çalışma alanları arasındadır. Dünyanın her yerinde Türkçe konuşan toplulukların yaşadıkları yerlerin belirlenmesi ve bunlarla ilgili saha çalışmaları yapılması düşünülmelidir.

Türk İlimler Akademisi Türkçe konuşan ülkeler arasında yapılacak bir anlaşma ile milletlerarası bir müessese olarak kurulmalıdır. Akademi Türkiye'de kurulmalı, Türkçe konuşan ülkelerde bu akademiye bağlı araştırma merkezleri kurulmalıdır. Akademi merkezinde ve araştırma merkezlerinde Türkçe konuşan ülkelerin araştırmacıları ile ihtiyaç duyulan alanlarda çeşitli ülkelerden mütehassıslar çalışmalıdır. Akademi ve araştırma merkezlerinde Türk lehçeleri ve ihtiyaç duyulan diğer alanlarda uygulamaya yönelik kurslar ve çeşitli faaliyetler de yürütülmelidir. Türkçe konuşan ülkelerde bu akademinin ve araştırma merkezlerinin faaliyetini yürütecek yeteri kadar mütehassıs vardır. İhtiyaç duyulan alanlarda Akademinin ihtiyaç duyacağı araştırmacıların yetiştirilmesi için dünyanın çeşitli ülkelerine genç araştırmacı adaylarının gönderilmesi de söz konusu olacaktır. Bu maksatla akademinin çalışma alanına giren konularda öğrenim görecek öğrencilere burs verilmesi gereklidir. Türkçe konuşan ülkelerin araştırmacı envanterinin çıkarılması ve öncelikli alanlarda ilim adamı yetiştirilmesi Akademinin ilk akla gelen vazifeleri arasında yer almalıdır. Akademinin Türk kültürünün bütün alanları ile ilgili yayınları ihtiva eden bir kütüphanesi olmalıdır. Çalışma alanı ile ilgili kitap ve dergi yayını da yapılması gereken işler arasında yer almalıdır. Akademinin çalışmalarını ilgililere duyurmak üzere bülten yayını da düşünülmelidir. Akademi Türkçe konuşan ülkeler arasında ortak bir anlaşma ve iş yapma zemininin doğmasına da hizmet ederek kendi çalışma alanının dışında da tesir yaratacaktır.

Akademinin 40 asli üyesi ile şeref üyeleri ve haberleşme üyeleri olmalıdır. Kendi alanlarının seçkin temsilcileri arasından seçilecek asli üyeler akademinin araştırma çalışmalarının planlanması ve yürütülmesinde belirleyici rol üstleneceklerdir. Şeref üyeleri ilgili alanlarda büyük hizmeti olmuş milletlerarası itibara sahip ilim adamları arasından seçilecektir. Muhabir üyeler ise genç ilim adamları ile çeşitli ülkelerde akademinin ilgi alanına giren konularda çalışan akademisyenler arasından seçilecektir. Asli üyeler arasından seçilecek altı üye ve Akademi Başkanı Yönetim Kurulunu oluşturacaktır. Akademi Genel Sekreteri idari hizmet birimlerinin başı olacaktır. İdari hizmetlerde çalışanlar ile devamlı çalışan uzman araştırmacılar maaşlı olacak, Yönetim Kurulu ve asli üyelerin oluşturduğu Bilim Kurulu üyelerine katıldıkları toplantılar için huzur hakkı ödenecektir.

Akademinin siyasi gelişmelerden etkilenmemesi ve serbetçe, hür bir ortamda çalışabilmesi için gerekli idari tedbirler alınarak ilmi ve idari özerklik verilecektir. Akademinin çalışmaları ilgili ülkelerin eğitim ve kültür politikalarında vazgeçemeyecekleri bir rehber olacaktır.

# REGIONALISM AND STATE-BUILDING IN KYRGYZSTAN

**Ajay PATNAIK***

## Introduction

During the Soviet years, while on the one hand the titular nationality was being consolidated culturally, politically and demographically, the republics were also acquiring multi-ethnic character like never before. In some cases this was leading to group conflicts as the economy later years showed signs of stagnation and competition for resources became acute. With central control loosening, chauvinistic tendencies in the form of not only nationalism but also of tribalism and regionalism in the republics increased.

In situation of insecurity such as those created by the collapse of Soviet Union, people fell back on whatever form of solidarity that are available culturally or politically. Since regional and clan networks have been a tacit constant of politics in various forms in all the Central Asian states even during Soviet times, not surprisingly there is a speedier revitalisation of these traditional institutions.

The local elite of Central Asia was closely connected to the tribal, clan or regional patronage networks that existed and solidarity was built around these loyalties. It is clear from Central Asia's experience that sub-national loyalties continue to exist and function mainly as patron-client networks.[1]

## Regional identity during the Soviet period

Pauline Jones Luong has pointed out that the integration of traditional networks with the Soviet apparatus functioned in a manner that it benefited both the federal and republican leadership. In an interesting analysis the author draws attention to the Soviet form of "regionalism", which functions successfully in Central Asian states even in the post-Soviet period, barring in Tajikistan. These states inherited a system of administration and governance in which regional

* Prof. Dr., Jawaharlal Nehru University, New Delhi, India.

[1] Demian Vaisman, "Regionalism in Uzbekistan", in Yaacov Ro'I (ed.) *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies*, London, 1995, pp. 106-07.

administrative heads, 'in exchange for privileged access to political and economic resources, for most part accepted and implemented central directives as their own'[2].

This was made possible due to the Soviet creation and reinforcement of regional political identities, interests, and power asymmetries in Central Asia – or what Luong calls "regionalism". Soviet administrative division within each republic along with cadre recruitment and placement policy institutionalised and politicised these regional cleavages by fostering political and economic competition between regions (oblasts) while consolidating political mobilisation on a regional basis. Economic division of labour between titular and not-titular groups aided this system. The latter mostly were not affected by this "regionalism", thus leaving a large sphere in which traditional loyalties could be used for material benefits.

The republican leadership, argues Luong, had a strong incentive to follow the administrative directives of central authorities in order to continue their privileged access to political and economic resources and also did have the ability to implement central policies through their control over the local distribution of these resources. After independence, most Central Asian states maintained this system of rule by essentially renaming *obkom* first secretaries as *hokims* (in Uzbekistan and Turkmenistan) or *akims* (in Kazakhstan and Kyrgyzstan).

The institutionalisation of this regional patronage-based political and economic system (or "regionalism") is also why one can witness relatively little internal conflict in Central Asia despite numerous predictions to the contrary. This form of "regionalism" provided a peaceful mechanism for meditating political conflict following independence, first, because it represented some degree of continuity for policy-making elite in what was a very uncertain time; and second, because it served as a mutually recognised and widely-accepted mechanism for distributing political and economic resources. According to Luong, in Tajikistan, as an exception to this rule, regionalism was not institutionalised to the same degree as others.[3]

In addition to the legacy of "regionalism", argues Luong, the Soviet system directly shaped societal expectations of the proper state role through what can be understood as a form of "social contract" between state and society, which was an implicit agreement that the state would provide for society's basic economic needs in exchange for its political acquiescence. In short, the main internal challenges that the Central Asian states face are essentially two-fold: to maintain regional leaders as "agents" of the republican government; and to meet the basic welfare expectations of society.

From most of the writings on the existence of clan and regional loyalties, it appears that the division helped maintain a patronage network that sustained the

[2] Pauline Jones Luong, "The future of Central Asian statehood", *Central Asia Monitor*, No.1, 1999.

[3] Ibid.

previous system and the same can continue without destabilising the existing states if the balance in distributing patronage can be maintained.[4]

Rubin distinguishes between "clans" attached to a unit of administration as a phenomenon within the party or state apparatus, which appeared throughout the USSR, and those used for purposes of patronage and mass mobilisation. In Central Asia, too, the territorial identities functioned as patronage networks. Each territorial unit had leaders who controlled benefits paid for by Soviet subsidies and allocated by republican administration to the units. These identities, according to Rubin, were based themselves on larger regions rather than on the micro-identities of traditional clan (*avlod*, etc.) that had prevailed traditionally.[5]

Other experts also suggest that because of the territorial patronage through which Soviet power was exercised, the forms of solidarity were primarily those of the regional "clans". Jack Snyder is of the view that because the patronage was distributed unevenly over various territories and the patronage groups linked to them, states like Tajikistan broke down. Stephane Dudoignon also underlines that differential relationships to the assets of the dissolving Soviet state was the fundamental social cleavage. So does Solnick who notes that post-Soviet conflicts were those related to control over assets in a context of uncertain property rights. These cleavages were articulated with other cleavages like ideological ones. Each of the social categories has a particular regional pattern of recruitment and thus regional ties of patronage became the mechanism of mobilisation. Various forms of parallel power networks that emerged got solidified through the local practice of using kinship as the idiom of solidarity, which gave rise to clans. The conclusion, therefore, is that rather than a survival of the traditional past, the clans in Central Asia were typical products of the 'interaction of Soviet institutions with a local society that simultaneously joined and resisted them'.[6]

Patronage theorists like Rubin neither accepts the view that tribal/clan structures are traditional units that continue to exist as social-cultural categories nor that at times of shortage and crises these ties are used to gain maximum advantages or as survival strategies. These were simply patronage networks that were continually performing a redistributive function.[7]

Even if one accepts the view that contemporary clans are largely formed as strategies to capture assets, their formation was not arbitrary but based on long-

[4] The rehabilitation of Rashidov, the former Party Chief in Uzbekistan, and others involved in the cotton scandal and denounced during Gorbachev years is seen in this light. In November 1992, the birth centenary of Rashidov was celebrated with great pomp all over Uzbekistan. John Anderson, *The International Politics of Central Asia*, Manchester, 1997, p. 89.

[5] Barnett R. Rubin, "Russian hegemony and the state breakdown in the periphery", in Barnett R. Rubin and Jack Snyder (eds.), *Post-Soviet Political Order*, London, 1998, pp. 131-47.

[6] Rubin links Tajik conflict to the peripherality of the republic in the Soviet system and the pattern of elite recruitment which resulted in territorial identities becoming key to patterns of redistribution. ibid., pp. 131-47.

[7] Ibid., pp. 145-46.

standing cultural differences between regions. These differences have been highlighted, especially in Tajik case, by scholars such as Ludmila Chvyr who point out to the existence of sub-national levels of self-identification. The identities are not in a continuous state of political mobilisation, nor for that matter even the national identity. These identities would continue to exist even if the Soviet patronage networks collapse.

In fact, there is likelihood that the regional-clan divisions would be more visible in the socio-cultural sphere. Cultural revivalism and difficult economic conditions would create conditions for strengthening of sub-national solidarity, which is likely to be reflected in the sphere of politics as well. Anna Matveeva even suggested that since opposition to the ruling elite was either marginalised (Kazakhstan and Kyrgyzstan) or eliminated (Uzbekistan and Turkmenistan), ambitious regional elite were likely to be the main potential challengers. The patron-client framework in which centre-periphery power relations are exercised are dependent to a large extent on the republican centre's ability to distribute wealth, favours and appointments. Failure to do so could create alternative power centres and lead to political instability.[8]

Luong's model of "regionalism" or Gleason's view that identity in Central Asia should be best understood as 'coalition behaviour' held together by common purpose and not by essential fraternity, suggests that the states are not necessarily destabilised by the mere existence of regional/clan divisions. Their stability would depend on evolving a system that does not allow challenge from regional leaders to the republican leadership and at the same time allows the former to be in control of their territories. However, in the post-Soviet period such a system of balance and stability is increasingly under strain. Earlier Moscow could mediate or tilt the balance in favour of this or that group; in the present context the competition is likely to be more intense.

**Regionalism in post-Soviet Kyrgyzstan**

The scale of complex regional clan/tribe competitions and rivalries has complicated the nation and state building process in the post-Soviet period. The Kyrgyz are divided along rich north and poorer south. Clan and tribal loyalties continue to temper Kyrgyz nationalism. Party and government elites have long been divided into northern and southern "families". Politically the most influential clans came from the Chu Valley and the Naryn region. In the later Soviet years, Usubaliev, a *Sarybagyshese* (*Sary-Bagy* kin grouping inhabiting the Chu valley), headed Kyrgyz republic for about two decades. During *perestroika* Masaliev from Osh replaced him ignoring the opposition of the *Sarybagyshese*. Even Masaliev

[8] Anna Matveeva, "Democratization, legitimacy and political change in Central Asia", *International Affairs*, Vol. 75, No. 1, 1999.

was removed subsequently and Askar Akaev headed the republic.[9] Independent Kyrgyzstan's first president Akaev, though not from Talas clan, however, enjoyed the support of *Sarybagyshese* group. In the state machinery, the Tugu (Issyk-Kul) and Salto (Chu valley) also enjoyed considerable presence.

This division of political influence, according to Kovalskii, requires a permanent search for compromises on the part of all the clan groups, and this is one of the main features of the power structure in the present-day Kyrgyzstan. He also notes that since independence, not only the *manap* (feudal-aristocratic) clans are being rehabilitated, but also the redistribution of power according to the place of tribes, clans and kin groups in the hierarchical rules are now accepted practices in the Kyrgyz society. The highest positions of power were occupied after independence by representatives from *Talas* who historically have represented the Kyrgyz elite and continued to do so under the Soviets.[10]

It has been reported that with the coming of Akaev (a northerner) in place of Masaliev (a southerner) important appointments were not only from the north but that too from the Talas and Chu provinces in the north. This widened the gulf between the two regions of the country. In fact, opposition to Akaev's leadership came from the south, led first by Jalalabad head of regional administration, Bekmamat Osmanov, and networks associated with him. Osmanov was removed in 1992. In the 1995 Presidential elections, the north-south divide was evident when communist leader Absamat Masaliev polled made a strong showing in the Osh region in the south. Akaev received 97 percent of the votes in the Naryn region, while his opponent Masaliev secured 46.5 percent votes in the Osh region. Akaev, who was outside the communist party political hierarchy and lacked a patronage network of his own, is supposed to have benefited from co-opting the former Brezhnevite party boss Usubaliev. This was reflected in record support he received in the Naryn region in the 1995 Presidential elections. There are other differences, says Anderson, that have coincided with the regional division – more market orientation in the north compared to negative attitude towards market in the south, relatively more religious revivalism and growth of fundamentalism in the south than in the north.[11]

The 1995 parliamentary elections confirmed the continuing strength of regional and clan ties in Kyrgyz politics. Huskey cites the example of Tolubek Omuraliev, a department head in the then Presidential administration, who contested the elections from Naryn with the blessings of the Akaev and the local head of Naryn regional administration. Being a member of the largest tribe, the

---

[9] Alexander O. Filonyk, "Kyrgyzstan", in Mohiaddin Mesbahi (ed.), *Central Asia and the Caucasus after the Soviet Union*, Florida, 1994, pp. 157-58.

[10] V.F. Kovalskii, "Democratic declarations and political realities", in Alexei Vassiliev (ed.), *Central Asia. Political and Economic Challenges in the post-Soviet Era*, London, 2001, pp. 236-37.

[11] In the 1995 Presidential elections Akaev secured 97 percent of the votes in the Naryn region, while his opponent Masaliev received 46.5 percent of the votes in the Osh region. John Anderson, *Kyrgyzstan*, Amsterdam, 1999, pp. 39-40,54.

*Tynymseitov*, in Naryn, he used the network of tribal elders to defeat his opponent from another tribe, the *Sarbagysh* tribe. He won the election in the second round only after a meeting of the leading members of the tribe that decided to ensure his victory following his failure to win in the first round. Huskey also draws attention to increasing desertion in the Kyrgyz army due to narrow regional feelings because of which contingent from the numerically dominant region in each "unit commands" make life difficult and intolerable for Kyrgyz from other regions.[12]

Akaev, though not a part of old Soviet era *nomenclatura*, followed the pattern of past practice of appointing northerners to key positions including in south. He was accused of seeking to create a power base of his own in his home province of Naryn by aligning with old Soviet era party leader Usubaliev and his network.[13] The weakening of the latter's traditional dominance over key republican positions brought the division of northern and southern elite to the surface. Since the ouster of Masaliev who was a southerner in 1990, there were demands heard from southern sections for greater regional autonomy, equal representation of both north and south in republican bodies, formation of a federation etc. One writer even suggested a confederation of five autonomous regions with a rotating collective presidency.[14]

In all such demands the fear of loss of power by the regional elite and their marginalisation was evident. Unlike the Soviet years, there is no Centre to mediate and balance the interests of various regional groups. In those times Moscow saw to it that power alternated between various regional leaders so that no group felt permanently deprived. In the post-Soviet period, however, some regional groups feel more vulnerable since they have less influence over the republican power structures. This has resulted in increasing regional/clan rivalries.

The rising rivalries among political clans, the vast patronage networks determined by ethnicity and geography, has complicated the nation-building process in Kyrgyzstan. Ties with one of three clan "wings" traditionally determine Kyrgyz identity in public and private life. The *Ong* wing includes seven clans from the North and West (including the former president Akaev's clan, the Sarybagysh); the *Sol* represents a single large clan that has its roots in southern Kyrgyzstan; and, the *Ichkilik* has many smaller clans that also have strong links to the South. Informal power-sharing arrangements among clans helped maintain stability in Kyrgyzstan during the early years of independence. However, the balance could not be sustained due 'to the northern clans' reluctance or inability to address the complaints of southern groups', which led to the rising political unrest in 2002,

[12] Eugene Huskey, "Kyrgyzstan: The fate of Political Liberalisation", in Karen Dwaisha and Bruce Parrott, (eds.), *Conflict, Cleavage and Change in Central Asia and the Caucasus*, Cambridge, 1997, pp. 261, 269.

[13] John Anderson, *The International Politics of Central Asia*, op.cit., p. 90.

[14] Gene Huskey, "Kyrgyzstan: the political frustration", in Ian Bremmer and Ray Taras (eds.), *Nations and Politics in Soviet Successor States*, Cambridge, 1993, p. 409.

according to Khamidov. Many prominent opposition leaders (such as Beknazarov, Tekebayev, Adahan Madumarov and Bektur Asanov) are aligned with southern clans, especially those of the *Ichkilik* group. There was growing cohesion and co-operation among southerners in their common aim of loosening the Ong wing's grip on power.[15]

The removal of Osmanov as head of Jalalabad administration in 1992 and appointment of a northerner Rustembekov in another southern province, Osh, could be seen as evidences of the failure of earlier consensus. Bekmamat Osmanov and his seven brothers headed a powerful southern clan. They were quite vocal against north's disproportionate share in power and were backed by demonstrations in Jalalabad by supporters in October 1992. Another southern politician from a prominent Osh family who enjoyed a lot of patronage during the Soviet era and subsequently became a rallying point of opposition to Akaev, especially in the south, was Sheraly Sydykov. Yet the regional mobilisation then was not serious enough to threaten the national leadership, though in November 1993 some local legislators in Osh demanded greater politically autonomy and even attempted to introduce a new anthem for their territory.[16]

Akaev won comfortably the Presidential elections of 1995, which was attributed to his alignment with the powerful Naryn base of former leader Usubaliev, who subsequently came back as the head of National Security and his group, including T. Aytbaev and Soldanbekov (former governor of Issyk-Kul region), was back in the leadership positions.[17]

Despite his strong grip on power after the 1995 elections, regional discontent continued to be an important factor in mobilisation against the Akayev. This took a bigger shape after the shooting of 2002. In spring 2002, thousands of people took to the streets in the South to protest the controversial border pact with China and the jailing of opposition parliament member Azimbek Beknazarov. The deaths of six demonstrators and 61 people injured in clashes with police in the Ak-Sui region provoked a public outcry and forced Prime Minister Kurmanbek Bakiev's government to resign in May 2002. It shattered the efforts of the regime to unite the two regions under one authority. The resignation of the symbolic representative of the south, Prime minister Bakiev, in the aftermath of the event intensified the regional division leading up to the parliamentary elections in 2005. The largest protests in the early days of post-election unrest in 2005 took place in the south, led by Bakiev.

However, the success of Bakiev does not point to end of nation-building

---

[15] Alisher Khamidov, "Kyrgyzstan: organized opposition and civil unrest", *Eurasianet.org*, 16 December 2002,
http://www.eurasianet.org/departments/rights/articles/eav121602.shtml.

[16] Martha Brill Olcott, *Central Asia's New States*, Washington, DC, 1996, pp. 105-06.

[17] John Anderson, *The International Politics of Central Asia*, op.cit., p. 90.
T. Erkinov, "Akaev and his retinue", *Central Asia: Politics and Economics*, No. 2, November, 2000, pp. 59-60.

process in Kyrgyzstan. If anything, the coming of a politician from the South, with the support of anti-Akaev leaders from the North, has helped bridging the regional divide. The induction of Felix Kulov (former vice-president and leader from the north), who was in jail while Akaev's rule was being overthrown, as the prime minister is an indicator that the post-Akaev leadership is keen to build a united Kyrgyzstan.

**Conclusion**

One cannot ignore the sub-national challenges to nation and state building in Central Asia in the post-Soviet period. While ethnic reassertion goes on one hand, there have also been trends towards fragmentation. At the same time, the manifestations of regional sentiments should not lead one to conclude that the nationality itself is a weak category in post-Soviet Central Asia, including in Kyrgyzstan.

The post-Akayev dispensation thrives on the strength of its national character and there has been a strong attempt to balance the representation of both north and south in the decision-making structures. While Bakiev remains the president, Felix Kulov, an influential politician from the north, is the prime minister. The power-sharing arrangement that kept Kulov away from running for presidency against Bakiev, while dividing major government post between loyalists of both camps, augurs well for Kyrgyzstan. Akaev's loss of power indicates that a conjuncture of clan/region based mobilisation and general anti-regime sentiments can spell the doom for existing authoritarian regimes in post-Soviet Central Asia. At the same time creating a proper balance of regional forces is the key not only to the stability of the ruling group but also to the state-building process. Akaev's failure to do so led to his fall from power. The success of the present regime could depend to a large extent on harmonising the regional interests and power sharing between regional elite, among other things.

# DIE ALTTÜRKISCHE ÜBERSETZUNGSLITERATUR

**Wolfgang-E. SCHARLIPP***

## 1. Einleitung

Die ethnische Identität politischer Organisationseinheiten, deren Bezeichnungen in verschiedenen Sprachen überliefert sind, ist bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts meist ungeklärt, oft nur zu vermuten. Erst das Reich, das 552 von einem Herrscher namens Bumin, mit dem Zentrum in der westlichen Mongolei, gegründet wurde und sich innerhalb weniger Jahre von der Mandschurei im Osten bis zum Kaspischen Meer im Westen erstreckte - mit unklaren Grenzen im Süden und Norden - läßt sich eindeutig als türkisches Reich bezeichnen. Dies ist u.a. aus der türkischen Sprache abzuleiten, in der die teils recht umfangreichen Inschriftentexte der Gedenkstelen ihrer Herrscher verfaßt sind. In diesen Texten findet sich wiederholt die Eigenbezeichung "Türk", die später allen turkophonen Völkern ihren Namen gab. Historische und linguistische Umstände sind in zahlreichen Publikationen behandelt, z.B. D. SINOR 1989, T. TEKİN 1968, W.SCHARLIPP 1992.

## 2. Dolmetschen

Zwar erhalten wir Auskunft über das Verfertigen dieser türkischen Inschriften aus deren Inhalten selbst, nicht aber über Dolmetschen und Übersetzen. Über Dolmetscher und ihre Aktivitäten als Mittler zwischen den seßhaften Völkern an der Peripherie des riesigen, von nomadischer Kultur bestimmten Territoriums und jenen nomadischen Völkern, erfahren wir vor allem aus byzantinischen und chinesischen Quellen. D. SINOR (1982) hat einige relevante Stellen zu diesem Thema interpretiert. Aus ihnen geht hervor, welche wichtige Funktion Dolmetscher in den Beziehungen zu zentralasiatischen Völkern und Staaten hatten, die sich allerseits durch rege merkantile und politische Aktivitäten auszeichneten. Ihre Aufgabe ging oft einher mit diplomatischen Pflichten, und als Geheimnisträger führte mancher ein gefährliches Leben.

* Associate Professor, Dr., University of Copenhagen, Copenhagen, Denmark.

Diese Berichte betreffen im Westen meist Dolmetscher, die auf der einen Seite zwischen Byzantinern und auf der anderen Seite den ethnisch nicht bestimmbaren Hunnen vermittelten und später, im 6. Jahrhundert, den türksprachigen Avaren. Darüber hinaus gab es etwa gleichzeitig Kontakte mit Abgesandten der Türk aus Zentralasien. Deren erstem Besuch in Konstantinopel im Jahre 563 folgte ein reger diplomatischer Austausch, bei dem den Sogdern eine besondere Rolle zukam, da diese als iranisches Volk in türksprachiger Umgebung oftmals mehrsprachig waren. Auch im Osten waren die Sogder beim türkisch-chinesischen Kontakt aus diesem Grunde wichtige sprachliche Vermittler.

Von einem organisierten Dolmetscherwesen am Hofe der Türk ist nichts bekannt, ihre Stellung in der chinesischen Verwaltung dagegen ist mehrfach in der Fachliteratur dargestellt und kommentiert worden. 'The Golden Age of interpreters' bezeichnet D. SINOR (1982) die Zeit der mongolischen Herrschaft nach der Machtergreifung Dschingiz Chans (1206), unter dessen Regierung die Mongolen Schrift und Kanzleiwesen der türksprachigen Uiguren übernahmen, die seit dem Ende des neunten Jahrhunderts ein kulturell facettenreiches, vor allem buddhistisch geprägtes Königreich mit dem Zentrum im heutigen Turfan (Sinkiang / Xinjiang / Ostturkestan) besaßen und ein kleineres Reich im heutigen Kansu. In der deutschen Übersetzung von P. OLBRICHT und E. PINKS einer chinesischen Quelle aus dem Jahre 1237 findet sich folgende Beschreibung der Dolmetscher jener Zeit: "In Yen-king wird in den Stadtschulen zumeist die uigurische Schrift gelehrt sowie das Übersetzen der Tatansprache (= Mongolisch). Kaum haben sie übersetzen gelernt, so treten sie auch schon als Dolmetscher auf und ziehen dann im Gefolge von Tatan auf Prügeltour, ohne Hemmungen spielen sie sich auf als Herren über Bestrafung und Begünstigung und erpressen sich so Bestechungsgelder, erpressen sich Waren, Dienstleistungen und Lebensmittel" (1980, 133-134).

Zu jener Zeit, also Anfang des 13. Jahrhunderts, hatte sich unter den Türken westlich des Uigurischen Reiches seit ca. 200 Jahren der Islam durchgesetzt. Die Quellenlage für unser Thema ist hier unergiebig.

## 3. Übersetzungen ins Türkische

### 3. 1. Die kulturellen Voraussetzungen.

Die oben erwähnten vielfältigen Kontakte türkischer Stämme untereinander und mit anderen Völkern fanden ihren Niederschlag in der materiellen sowie geistigen Kultur. Zwar war die 'offizielle' Religion des Herrscherhauses zur Zeit der Gründung des türkischen Reiches der altzentralasiatische Kult der Verehrung des Vaters Himmel und der Mutter Erde, einhergehend mit einer konsequent gepflegten Ahnenverehrung und - aller Wahrscheinlichkeit nach - Schamanismus, doch hatten türkische Stämme zu der Zeit schon eine gewisse Vetrautheit mit dem Buddhismus in unterschiedlichen schulischen Ausprägungen. Das geht zum einen aus chinesischen Annalen hervor, die berichten, daß ein chinesischer. Herrscher für

den Kagan Taspar, chin. T'o-pa (572-581) das Nirvānāsūtra aus dem Chinesischen (ins Türkische?) übersetzen ließ, nachdem dieser um mehrere buddhistische Texte gebeten hatte. Aus der sogdischen Inschrift der nach ihrem Fundort 'Stele von Bugut' (Mongolei) genannten Memorialsäule für einen türkischen Herrscher erfahren wir von der Gründung einer buddhistischen Mönchsgemeinde (samgha). Während die Inschriften türkischer Aristokraten im zweiten türkischen Steppenimperium (681-745) in türkischer Sprache und alttürkischer Runenschrift verfaßt sind, weist die sogdische Sprache der Stele von Bugut darauf hin, daß im ersten Reich das Sogdische als Schriftsprache der Türk verwendet wurde. Da wir von keiner anderen türkischen Schrift vor den 'Runen' des zweiten Reiches wissen, darf man annehmen, daß die ersten Übersetzungen, die ins Türkische angefertig wurden, in sogdischer Schrift geschrieben waren. Türkische Texte in dieser Schrift sind auch später noch vorhanden, wie wir weiter unten sehen werden. Mit verschiedenen buddhismuskundlichen Aspekten dieser frühen Zeit, u.a. der wichtigen Frage der ersten buddhistischen Termini, setzt sich A. von GABAIN (1954) auseinander.

Die ethnischen und kulturellen Voraussetzungen dürften unverändert gewesen sein, als 745 die ebenfalls turksprachigen Uiguren anstelle der Türk die Macht in der Steppe übernahmen. Auch unter ihnen kam den Sogdern eine in mehrerer Hinsicht einflußreiche Rolle zu, und gleichzeitig stabilisierten sich die Beziehungen mit China. Als das uigurische Heer um die Mitte des 8. Jahrhunderts der T'ang-Dynastie entscheidende Hilfe gegen eine Rebellion leistete, hatten die dortigen Kontakte mit manichäischen Geistlichen 762 die Konversion des uigurischen Herrschers und eines Teils seiner Untertanen zum Manichäismus zur Folge. Es sei nur am Rande bemerkt, daß wir eine wirklich fundierte Kenntnis dieser einst von Zentralasien bis zum Balkan verbreiteten Religion erst durch die zentralasiatischen, nicht zuletzt auch die uigurischen Texte erhalten haben.

Nach der Machtübernahme durch die Kirgisen 840 flohen uigurische Stämme u.a. nach Kansu und in das heutige Ost-Turkestan (Sinkiang / Xinjiang). In letzterem Gebiet gelang es ihnen, ein Königreich zu gründen, das für mehrere Jahrhunderte ein vom Buddhismus geprägtes Staatswesen hervorbrachte, das auch gleichzeitig anderen Religionen wie dem Manichäismus oder dem nestorianischen Christentum eine Daseinsberechtigung erlaubte.

Infolge zahlreicher und ertragreicher Zentralasienexpeditionen (insbesondere britischer französischer, japanischer und vor allem der preußischen Turfanexpeditionen) Anfang dieses Jahrhunderts arbeiten Vertreter mehrerer orientalistischer Disziplinen an Handschriften und Blockdruck en in annähernd zwanzig Sprachen und einem Dutzend Alfabeten. Die Verwendung bestimmter Alfabete ist in fast allen Fällen an eine bestimmte Religion gebunden. Die neutralste und am meisten - auch für profane Texte - verwendete ist die uigurische Schrift, die später von den Mongolen, mit einigen diakritischen Zeichen erweitert, übernommen wurde und bis auf den heutigen Tag so geschrieben wird.

Die meisten buddhistischen Texte sind in ihr geschrieben und die Anzahl von Blockdrucken in uigurischer Schrift ist beachtlich. Deren Duktus ist gemäß dem Material der Druckvorlagen steif, während die handgeschriebenen Texte oft in einer so flüchtigen Kursive gehalten sind, daß sie dem heutigen Leser große Schwierigkeiten bereiten können.

Ungeklärt ist bisher die Frage, warum in manchen in uigurischer Kursive geschriebenen Texten recht häufig chinesische Schriftzeichen auftauchen, die uigurisch, also türkisch zu lesen waren. Da es sich meist um einfache, also aus wenigen Strichen bestehenden Zeichen handelt, ist die allgemein vertretene Ansicht, daß es sich um eine Verwendung chinesischer Zeichen als Kurzschrift handelt.

Die uigurische Schrift wurde unter bewußter Anpassung an die türkischen Lautverhältnisse aus der sogdischen Schrift abgeleitet, in der weit weniger Handschriften, ausschließlich buddhistischen Inhalts, erhalten sind. Mit wenigen Ausnahmen sind auch die in der aus Indien stammenden Brāhmī-Schrift geschriebenen Texte buddhistisch - religiösen Inhalts. Durch ihren Reichtum an Schriftzeichen erlaubt sie eine genauere Wiedergabe der türkischen Lautverhältnisse als die anderen Alfabete. Diese Schrift ist rechtsläufig und wurde u.a. in Zentralasien auch für Sanskrit verwendet.

Die manichäischen Texte sind zumeist in einer Schrift geschrieben, die sich deutlich durch einen eigenen Duktus auszeichnet, deren Orthographie ansonsten aber im großen und ganzen derjenigen der uigurischen Schrift entspricht und wie diese linksläufig ist. Dies gilt auch für die christliche, sogenannte Estrangelo-Schrift.

## 4. Die Texte

### 4. 1. Textgattungen und Zugehörigkeit.

Zur alttürkischen Literatur insgesamt kann nach wie vor der schon ältere aber durchaus nicht veraltete Artikel von A. von GABAIN (1964) empfohlen werden. Da weder die Religions - noch die Literaturgeschichte im Mittelpunkt dieses Beitrages stehen, soll nur in aller Kürze der übersetzungsrelevante Rahmen dargestellt werden. Den größten Teil der Literatur nimmt das religiöse Schrifttum ein. Sie ist fast ausschließlich 'Übersetzungsliteratur' im weitesten Sinne und nur in wenigen Fällen läßt sich wirklich vermuten, daß es sich um autochthone türkische Schöpfungen handelt.

Am spärlichsten sind nestorianische Texte überliefert, wobei es sich u.a. um ein Fragment mit der Geburtsgeschichte Christi handelt und eines über den Tod des Heiligen Georg. Daß vielmehr christliche Fragmente in Ostturkestan auf Syrisch, Mittelpersisch und Sogdisch erhalten sind, veranlaßte A. von GABAIN zu der Annahme, daß die Sprache der Liturgie unter den christlichen Türken das Syrische gewesen sei.

Wesentlich zahlreicher sind die manichäischen Texte, zu denen auch Hymnen gehören, von denen angenommen werden darf, daß sie in den Gottesdiensten gesungen wurden. Weiterhin sind Reste von Lehrtexten erhalten, die in der Art buddhistischer Lehrtexte in der Form von Fragen an den Meister und dessen Antworten darauf verfaßt sind. Während in türkischer Sprache auch Beichtgebete bekannt sind, waren anscheinend Texte der Religionsgelehrten, wie z.B. Vorschriften für das Leben der 'Elekten' nicht in Türkisch, sondern der Kirchensprache, nämlich Sogdisch vefaßt.

Nach P. ZIEME (1969), der sich am ausgiebigsten mit den linguistischen Problemen dieser Textgruppe befaßt hat, sind die meisten manichäisch - türkischen Texte aus dem Mitteliranischen übersetzt, jedoch "die Frage, ob ein MT (= manichäisch - türkisch [Verf.]) - Fragment eine Übersetzung ist, läßt sich nicht immer einwandfrei beanworten. Häufige Verwendung von iranischen termini technici und im Türkischen nicht übliche Wortstellungen können auf den Übersetzungscharakter hinweisen. Die Schwierigkeit besteht vor allem darin, daß nur in seltenen Fällen die mitteliranischen Parallelen vorliegen " (Zieme 1969, 5).

Auf Grund einiger Datierungen in den Kolophonen, insbesondere jedoch wegen der sprachlichen Beschaffenheit läßt sich sagen, daß sie größtenteils aus dem 8.-10. Jahrhundert stammen. Eben diese linguistischen Kriterien sind es auch, die J.P. LAUT (1986) in Bezug auf die Datierung der ältesten überlieferten buddhistischen Texte veranlaßt, ihre Entstehungszeit in der Mitte des 9. Jahrhunderts zu sehen: "Die alttürkisch- buddhistischen Texte, welche die 'sogdische Hypothese' stützen können, sind also Handschriften, die

a) einen überdurchschnittlich hohen Anteil sogdisch vermittelter Lehnwörter aufweisenm und

b) orthographisch-sprachliche Züge der ältesten uns erhaltenen, d.h. solche des 'ñ- Dialektes', der Sprache der manichäisch türkischen Texte, die mitteliranisch vermittelt sind und deren orthographisch-sprachliche Bosonderheiten mutmaßlich Züge der Sprache, sind, die die Türken zur Zeit dieses Kontaktes benutzten" (Laut 1986, 9-10). Es ist allerdings wichtig, zu betonen, daß es sich bei den auf uns gekommenen Texten nicht um die Originale handelt, sondern um Abschriften.

### 4. 2. Die buddhistische Übersetzungsliteratur der Uiguren. Werkübersicht und Alter.

Die geistige Kultur der uigurischen Köngreiche - inbesondere dessen in Chotscho - kann ohne Übertreibung als buddhistische Übersetzungskultur bezeichnet werden.

Da die Bearbeitung der vorhandenen Texte noch nicht abgeschlossen ist und darüber hinaus immer noch neue gefunden werden, ist es noch nicht möglich, abschließend etwas über autochthone türkisch - buddhistische Ausprägungen zu sagen.

Die oben zitierten Datierungskriterien von J.P. LAUT (1986) entstammen einer Monographie, die sich insbesondere der Analyse der 'Maitrisimit' widmet, der

der Sanskrit-Titel 'Maitreyasamiti' [Zusamenkommen mit Maitreya] zugrundeliegt. Die Existenz mehrerer Handschriften dieses Werkes, das dem Buddha der Zukunft gewidmet ist, deuten auf die Popularität des Maitreya - Kultes in Zentralasien. Das Sanskrit - Original ist nicht erhalten, und nach Aussage der Kolophone ist dieses Werk aus dem Tocharischen übersetzt. Ein anderes Werk dieser frühen Epoche ist die Legendensammlung Daśakarmapathā-vadānamālā, dem Kolophon nach die Übersetzung eines Textes aus Tocharisch A, der selbst aus Tocharisch B übersetzt wurde. Damit seien nur die beiden wichtigsten Werke dieser frühen Zeit genannt.

Eines der wichtigsten Bücher des Mahāyāna - Buddhismus, das dessen ideologische Grundlagen enthält, das Saddharmapundarīka - Sūtra [Sūtra vom Lotos der guten Lehre] ist wahrscheinlich eines der ersten aus dem Chinesischen übersetzten Werke. Es existieren mehrere Fragmente, in denen einige Termini, wie auch die Verwendung der sogdischen Schrift, auf eine Übersetzung aus dem Sogdischen deuten. Allerdings wurde eine Version in dieser Sprache bisher nicht gefunden. Am verbreitesten war ein anderer grundlegender Text des Mahāyāna, das Suvarnaprabhāsa-Sūtra [Goldglanz -S.], das, von zahlreichen Legenden begleitet, sich sowohl mit der Ethik, z.B. dem Mitleid, als auch dem Dogma befaßt, wie der zentralen Lehre von der śūnyatā [Leerheit der Phänomene], und das mehrfach aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzt wurde. Die früheste datierbare Abschrift stammt aus dem Jahre 1022, etwa der Zeit, in der auch die Übersetzung angefertigt worden sein mag.

Zentralen Stellenwert hat die Lehre von der 'Leere der Welt', also die śūnyatā in den Sutren der 'prajñāparamitā' [Vollkommenkeit der Weisheit]. Das dieser Klasse zugehörende Vajracchedikāsūtra, das im Jahre 402 aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzt wurde, existierte ebenfalls in mehreren Abschriften auf Türkisch. Nach P. ZIEME (1992) muß die Übersetzung jedenfalls vor 1211 abgeschlossen gewesen sein.

Dem im 4. Jahrhundert in China entstandenen Kult des Buddha Amitābha, der auf das schnelle Eingehen in ein paradiesähnliches Land vor dem Eingehen in das Nirvāna abzielte, gehören mehrere aus dem Chinesischen übersetzte Texte an. Die Datierung ihrer Übersetzung ist fraglich. Ungefähr zu datieren - beziehungsweise für alttürkische Verhältnisse recht genau - ist die Übersetzung des Samantabhadrācaryā-pranidhāna, ein sehr verbreitete Text des Mahāyāna - Buddhismus. Da sein Übersetzer Anzang bekannt ist und dessen Todesjahr 1293, ist die Zeit der Übersetzung wenigstens ungefähr datierbar.

Großer Popularität erfreute sich unter den Uiguren die umfangreiche Biographie des berühmten buddhistischen Indienpilgers Xuanzang (602-664), sowie Teile seines Reiseberichtes, die wohl im 11. Jahrhundert ins Türkische übersetzt wurden. Zwar ist auch in diesem Falle der Übersetzer, nämlich Šingko Šäli Tutung bekannt, aber nicht dessen genaue Lebenszeit. Zu diesen und weiteren Übersetzern soll weiter unter etwas mehr gesagt werden.

Wann die ersten Übersetzungen aus dem Tibetischen erfolgten, ist noch nicht

bekannt. Die Haupttätigkeit fällt jedenfalls in die Zeit der mongolischen Epoche, nachdem Dschingiz Chan den größten Teil Zentralasiens unter seine Macht gebracht hatte. Ein türkisches Fragment aus Dunhuang, das in tibetischer Schrift geschrieben ist, ist wohl auf Grund sprachlicher Merkmale, die wegen der phonetischen Leistungsfähigkeit des tibetischen Schriftsystems gut rekonstruiert werden können, schon im 10. Jahrhundert geschrieben worden, allerdings scheint es sich nicht um eine Übersetzung aus dem Tibetischen zu handeln.

An dieser Stelle sei nur auf einige Texte aus der Mongolenzeit eingegangen, die für die tibetische Richtung, d.h. den Lamaismus besonders, typisch sind. Zunächst sind hier vier Texte zu nennen, die in der Tradition der Totenbuchliteratur stehen, also dem Sterbenden zur Orienterung auf dem Weg in die andere Welt dienten, aber auch über den Tod Meditierenden Hilfsmittel waren. Ein Kolophon dieser in einer Sammelhandschrift vorliegenden Texte nennt als Jahr der Abschrift 1350, das aber nicht auch das Jahr der Übersetzung sein muß.

Gut erhalten ist ein Guru-Yoga-Text, eines von rund sechzig Werken des vor allem unter den Mongolen so wirksamen buddhistischen Mönches Sa-skya-Pandita, (1182-1251), in dem das für den Lamismus so typische und wichtige Verhältnis zwischen persönlichem Lehrer und Schüler behandelt wird.

Es ist überraschend, wie verschwindend wenige Texte direkt aus dem Sanskrit übersetzt wurden. Überhaupt wird dem Sanskrit erst in späterer Zeit, etwa im frühen 14. Jahrhundert, wirklich Aufmerksamkeit geschenkt. K. RÖHRBORN (1983) hat diese 'Renaissance der Sanskrit- gelehrsamkeit' wohl zurecht als bewußte Darstellung eines hohen Bildungsbewußtseins interpretiert. Mit den Sprachkenntnissen der Übersetzer befassen sich einige kürzere Arbeiten, auf die weiter unten einzugehen sein wird.

Für ausführlichere Darstellungen des buddhistischen Schriftums der Uiguren sei auf SCHARLIPP (1987), besonders aber auf ZIEME (1992) verwiesen, für mehr buddhismuskundliche Information auf CONZE 1974.

## 5. Übersetzungstechnik

### Terminologie und Lehnwörter

Zur buddhistischen Terminologie im weiteren Sinne sind nicht nur Termini zu zählen, die zum Verständnis der Dogmatik notwendig sind, sondern auch Eigennamen von Personen und Werken, die für ein Konzept stehen, mit denen der Eingeweihte sie augenblicklich verbindet. In der alttürkischen Übersetzungsliteratur begegnet man hier einem breiten Spektrum von Vorgehensweisen, diese Terminologie zu schaffen. Es finden sich reine Lehnwörter, die phonetisch transkribiert sind, sowie verschiedene Arten von Lehnübersetzungen, teilweise mit gemischtsprachiger Morphologie, teilweise mit rein türkischer.

Am Anfang standen sicherlich die Wörter für Buddha, seine Lehre und seine Anhänger. Nach weit verbreiteter Ansicht ist das alttürkische Wort für Buddha

burhan eine Schöpfung aus dem chin. Wort fo (alte Ausprache: b'iat) für Buddha und dem türkischen Herrschertitel chan. Die spätere häufige Verwendung mit dem Epitheton tängri tängrisi [Gott der Götter] ist sicherlich eine Lehnübersetzung, die letzten Endes mit dem gleichbedeutenden skr. devātideva zusammenhängt, möglicherweise von der sakischen Entsprechung geprägt wurde. Ebenfalls aus der frühesten Zeit stammt das dem Chinesischen entlehnte Wort für Mönch toyin< taoren [Mensch des Weges].

Die meisten Termini der sogennannten präklassischen Epoche des Uigurischen sind vom Sogdischen übernommene Formen, die ihren Ursprung im Sanskrit haben, aber da sie aus chinesischen Übersetzungen stammen, verschiedene Umformungen erfahren haben. K. RÖHRBORN (1981) und J.P. LAUT (1986) haben sich ausführlich zu den implizierten lautlichen Veränderungen der sanskritischen Elemente geäußert. Daneben gibt es aber eine Reihe von Begriffen, die man als buddhistischen Grundwortschatz bezeichnen könnte, die genuin Sogdisch sind und auch in der sich anschließenden Zeit der 'klassischen' Epoche, bzw. der sog. Uigurischen Koine erhalten haben.

Schon in der 'präklassischen', mehr noch in der 'klassischen' Zeit zeigt sich der große Einfluß des Tocharischen bei der Überlieferung sanskritischer Lehnwörter. Daß diese, wie auch die skr. Wörter sogdischer Prägung in Übersetzungen aus dem Chinesischen und Tibetischen vorliegen, zeigt, daß sie zu dieser Zeit habituell geworden waren, und daß somit ein ausgeprägter buddhistischer Begriffsapparat im Uigurisch-Türkischen bestand, als die Texte die uns überliefert sind, abgefaßt wurden.

Chinesische Lehnwörter sind in der gesamten alttürkischen Literatur sehr gering an der Zahl. Das dürfte u.a. damit zusammenhängen, daß das Chinesische mit Ideogrammen und Piktogrammen geschrieben wird, und die uigurischen Übersetzer es vorzogen, die Bedeutung des Zeichen ins Uigurische zu übersetzen. Allerdings gibt es Texte, in denen chinesische Schriftzeichen auftauchen, die man in seltenen Fällen chinesisch, häufiger aber Türkisch gelesen hat, wie aus der Lautharmonie der allomorphischen Suffixe zu schließen ist. Was dieser Praxis zu Grunde liegt, ist schwer zu sagen. Da diese Texte aus Dunhuang stammen, also dem China näher gelegenen kleineren uigurischen Königreich von Sha-chon, darf man beste Chinesischkenntnisse der dortigen buddhistischen Gelehrten vorraussetzen, die sie vielleicht einfach chinesische Zeichen aus Spaß schreiben ließen.

Auch tibetische Lehnwörter sind selbst in den aus dem Tibetischen übersetzten lamaistischen Texten sehr selten anzutreffen. Dazu gehören z.B. Wörter wie gdams gsung und gdams ngag [Belehrung, Instruktion]. Obwohl auch türkische Prägungen hierfür existieren, sollen bei der phonetischen Entlehnung wohl Nachdruck auf die Eigenheit der lamaistischen mündlichen, persönlichen Belehrung gelegt, bzw. der dem Tibetischen eigene Verehrungstil berücksichtiegt werden (siehe: W. SCHARLIPP 1996).

### 6. Bilinguen

Als Vorläufer von Bilinguen könnte man schon die alttürkischen Steininschriften ansehen, die jeweils einen inhaltlich entsprechenden chinesischen Text aufweisen, ohne aber vom Wortlaut her identisch oder auch nur ähnlich zu sein.

Zweisprachige Texte, die sowohl den Originaltext wie auch den der Zielsprache enthalten, sind in der buddhistischen Literatur mehrfach anzutreffen. Bilinguen scheinen einer bestimmten Entwicklungsstufe in der Adaptation einer anderen Literatur (-gattung) zu entsprechen. Ihnen gehen im zentralasiatischen, türkischen Bereich u. a. Transkriptionen in eine andere, d.h. den Türken vertrautere Schrift voraus. P. ZIEME (1992) verweist in diesem Rahmen z.B. auf Handschriften, "die chinesische oder indische Werke in uigurischer Schrift aufgezeichnet haben, letztere oft mit einer interlinearen Br_hm_version in einer von der uigurischen Lautung abhängigen Schreibweise [...] Einige wenige Fragmente tibetischer Texte in uigurischer Schrift sind ebenfalls gefunden worden" (Zieme 1992, 17).

Der Aufbau des jeweiligen Textes gestaltet sich sehr unterschiedlich. Unter den sanskrit - türkischen Bilinguen finden sich z.B. folgende verschiedene Vorgehensweisen in den metrischen Werken: (1) Der Text wechselt nach jedem Wort von der indischen zur türkischen Sprache, so daß am Ende beide Texte vollständig vorliegen. (2) Letzteres ist ebenso der Fall, wenn die Sprache jeweils nach einem Halbvers wechselt. (3) In manchen Texten wird dem Leser des türkischen Textes lediglich eine Orientierungshilfe gegeben, indem nur die erste Silbe der Sanskrit-Vorlage dem türkischen Passus vorangestellt wird. In diesem Falle ist zu vermuten, daß der Leser den indischen Text in geschriebener Form neben der Übersetzung liegen oder er den Text memoriert hatte. Auch in Übersetzungen aus dem Chinesischen gibt es Texte, in denen Abschnitten in türkischer Sprache nur ein chinesisches Schriftzeichen vorangestellt ist, das in gleicher Weise den Beginn des übersetzten Textes anzeigt.

Eine ganz andere Art von Bilingue liegt in einem Formular vor, das bei der Ausgabe von Gewändern an Mönche verwendet wurde. In ihm finden sich liturgische Anweisungen in türkischer und das Formular in indischer Sprache.

Nur am Rande sei bemerkt, daß auch in islamischer Zeit noch zweispcrachige Texte vorkommen, wie die interlinearen Koranübersetzungen, aber auch Werke, die interlinear lediglich in zwei verschiedenen Schriftarten (uigurisch-arabisch) in derselben türkischen Sprache vefaßt sind.

### 7. Glossen

Als Kurzkommentare bzw. Lesehilfen wurden Glossen entweder an den Rand oder interlinear geschrieben. Besonders häufig finden sich Glossen in Bra-hm|-Schrift - in Texten, die in uigurischer Schrift geschrieben sind, für Lehnwörter aus

dem Sanskrit. Da die uigurische Schrift wegen ihres zahlenmäßig sehr beschränkten Zeicheninventars ohnehin im Hinblick auf phonetische Äquivalenz wenig leistungsfähig ist, konnte die beigegebene Transkription durchaus für notwendig gehalten werden, zumal die altindischen Lautverhältnisse in mancher Hinsicht stark von denen des Türkischen abwichen. Da allerdings Sanskritglossen ausgerechnet häufig in der sog. Mongolenzeit auftauchen, in der manches auf ausgezeichnete Sanskritkenntnisse der Mönche hinweist, ist ihre Existenz nicht leicht zu erklären. Entweder liegt hier wieder eine bewußt demonstrierte Gelehrsamkeit vor oder es handelt sich um Hinweise für noch in der Ausbildung befindliche Mönche. Für letztere ergeben sich tatsächlich große Unterschiede zwischen der uigurischen Schreibung und der in Brāhmī-Schrift, die ja aus dem indischen Kulturkreis stammt, zumal die Sanskrit - Wörter im Uigurischen auf Grund ihrer komplizierten Entlehnungswege schon mancherlei phonetische Veränderung erfahren haben.

Neben den Brāhmī - Glossen, die am weitesten verbreitet sind, finden sich aber auch Texte mit Glossen in anderen Schriftarten, z.B. auch in chinesischer Schrift in Brāhmī - Texten. Einige sehr fragmentarische Bemerkungen in tibetischer Schrift und Sprache in tantrischen Werken sind wohl eher als Überschriften oder liturgische Anweisungen zu verstehen.

### 8. Übersetzer

Nur wenige Übersetzer der alttürkischen Texte sind namentlich bekannt, was zum Teil damit zusammenhängt, daß sie für gewöhnlich in den Kolophonen erwähnt werden, die aber meist verlorengegangen oder zu stark beschädigt sind.

Über Karunadaz (von skr. Karunadāsa 'Diener des Mitleids') sind wir am besten informiert, da über ihn biographische Mitteilungen in chinesischen Quellen zu finden sind, die zuletzt H. FRANKE (1996) zusammengefaßt hat. Wir erfahren aus ihnen, daß Karunadaz unter Kubilai Chan (reg. 1294-1306), von dem er sehr geschätzt wurde, wirkte und als Sprachenexperte galt, und zwar allem Anschein nach für Uigurisch, Chinesisch, Tibetisch und Sanskrit, was ihn auch dazu priviligierte, als Mitglied der Kommission zur Erstellung eines Katalogs des buddhistischen Kanons in chinesischer Sprache tätig zu sein. Er war außerdem Mitglied des uigurischen Gerichtshofes, was in der Verbindung mit der Tatsache, da er auch als Experte für buddhistische Religion außerordentliches Ansehen genoß, deutlich macht, welcher soziale und politische Wert dieser Religion zu jener Zeit zukam.

Eine Laune der Geschichte will, daß wir wesentlich weniger über den namhaftesten Übersetzer aus dem Chinesischen ins Uigurische wissen, einen Mann, dessen Name in uigurischer Schrift häufig vorliegt und wahrscheinlich Šingko Šäli Tutung zu lesen ist. Neben dem umfangreichen Werk des Goldglanzsūtra (Suvarnaprabhāsottamasūtra) und der anscheinend viel gelesenen Biographie des berühmten chinesischen Indien-Pilgers Xuanzang taucht er noch in

einer ganzen Reihe von Texten als Übersetzer auf.

Mehrere Umstände, seine Tätigkeit betreffend, haben zu - wohl berechtigten - Zweifeln daran geführt, daß all diese Werke sein persönliches Produkt sein können. Sowohl die Menge und der Umfang der ihm zugeschriebenen Übersetzungen, als auch die teilweise recht unterschiedlichen Übersetzungen chinesischer Formen innerhalb ein und desselben Werkes lassen den Schluß zu, daß er lediglich die verantwortliche Person innerhalb eines Übersetzer - Teams war. Sein Name, dessen Erklärung aus dem Türkischen auf große Widerstände stieß, wurde von HAMILTON (1984) sicher zu recht zum Teil auf das Chinesische she li zurückgeführt, der Entsprechung des skr. ācārya.

Es ist somit naheliegend, daß Šingko Šäli Tutung Vorsitzender einer Übersetzerkomission war, der der chinesischen Tradition ensprechend als Muttersprachler für die richtige Tradition des Ausgangstextes zuständig war. Erst gemäß seinen Ausführungen trat der Übersetzer in Kraft, dessen Arbeit von einem oder mehreren Spezialisten für die Zielsprache noch einmal überarbeit wurde.

Es ist deshailb auch in Erwägung zu ziehen, daß auch vor allem aus dem Tibetischen auf diese Weise Übersetzungen angefertigt wurden, da sie in den Zeitraum fallen, in denen das ganze zentralasiatische Übersetzungswesen chinesisch geprägt war.

## 9. Literatur (in Auswahl)

Bibliographie alttürkischer Studien. Ausgewählt und chronologisch angeordnet vo Volker Adam, Jens Peter Laut und Andreas Weiss. Nebst einem Anhang. Wiesbaden 2000.

Bretfeld, S. und Jens Wilkens (Hrsg.): Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001. Wiesbaden 2003.

Franke, H. (1996). Chinesische Nachrichten über Karunadaz und seine Familie. Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung “Annemarie von Gabain und die Turfan - Forschung”, veranstaltet von der Berlin - Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.- 12.12 1994). Berlin S. 83- 94.

Gabain, A.V. (1954). Buddhistische Türkenmission. Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Leipzig. S.161 - 173.

Gabain, A.V. (1964). Die alttürkische Literatur. Philologiae Turcicae Fundamenta, Bd 2. Wiesbaden. S. 211 - 242.

Hamilton, J. (1984), Les titres £äli et tutung enou•gour. Journal Asiatique 272. S. 425 - 437.

Laut, J.P. (1986) Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler. Wiesbaden.

Laut, J.P.: Bibliographie alttürkischer Studien: Nachträge und Neuzugänge. Uralaltaische Jahrbücher NF 19 (2001/2002). 234-239.

Maue, D. (1996). Zu den uigurischen und iranischen Bra-hm|-Handschriften der Berliner Turfanfunde. Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung Annemarie von Gabain und die turfan-Forschung 2, veranstaltet von der Berlin - Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9. -12. 12. 1994) Berlin. S. 211 - 220.

Olbricht P. und Pinks E. (1980). Meng-ta pei-lu und Hei-ta shih-lüeh. Chinesische Gesandtenberichte über die frühen Mongolen, 1221 – 1237 (Asiatische Forschungen 56). Wiesbaden.

E. Pinks s. Peter Olbricht

Röhrborn, K. (1981). Zum Wanderweg des altindischen Lehnguts im Alttürkischen. H.R. Roemer und A. Noth (Hrsg.). Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Leiden. S. 337 - 343.

Röhrborn, K. (1996). Chinesische Binome und ähnliche Junkturen in der alttürkischen Xuanzang - Biographie. Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung "Annemarie von Gabain und die Turfan - Forschung", veranstaltet von der Berlin - Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9. - 12.12 1994). Berlin. S. 256 - 258.

Röhrborn, K. (1983). Zur Terminologie der buddhistischen Sekundärüberlieferung in Zentralasien. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 133.2. S. 273 - 296.

Roemer, H.R. und Wolfgang Scharlipp (Hrsg.): History of the Turkic Peoples in Pre-Islamic Times. Philologiae Turcicae Fundamenta III. Berlin 2000.

Scharlipp, W. (1992). Die frühen Türken in Zentral-asien. Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur. Darmstadt .

Scharlipp, W. (1996). Zur Terminologie in den lamaistisch-türkischen Texten. Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung "Annemarie von Gabain und die Turfanforschung", veranstaltet von der Berlin - Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9. - 12. 12 1994). Berlin. S. 259 - 267.

Sinor, D. (1969). Inner Asia. History - Civilisation -Language. A Syllabus. Bloomington.

Sinor, D. (1982). Interpreters in Medieval Inner Asia. Asian and African Studies 16, 293 - 320.

Tekin, T. (1968). A Grammar of Orkhon Turkic. Indiana .

Zieme, P. (1992). Probleme alttürkischer Vajracchedika- - Übersetzungen. Turfan and Tun-Huang. The Texts. Encounter of Civilizations on the Silk-Route. Florenz. S. 21 - 42.

Zieme, P. (1992). Alternative Übersetzungen in alt-türkischen buddhistischen Werken. Festgabe an Josef Matuz. Osmanistik-Turkologie-Diplomatik. Hrsg. Christa Fragner u. Klaus Schwarz. Berlin. S. 343 - 353.

Zieme, P. (1991). Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang.

Studien zur alttürkischen Dichtung. Budapest.
Zieme, P. (1992). Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qo$^{a}$o. Kolophone und Stifter des alttürkischen Schrifttums aus Zentral-asien. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Opladen.
Zieme, P. (1976). Singqu Säli Tutung - Übersetzer buddhistischer Schriften ins Uigurische. Tractata Altaica. Denis Sinor sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicata. Red. W. Heissig e.a. Wiesbaden S. 767 - 775.
Zieme, P. (1969). Untersuchungen zu Schrift und Sprache der manichäisch-türkischen Texte. Unveröffentlichte Dissertation. Berlin.

# RECLAIMING ISLAM IN UZBEKISTAN: SOVIET LEGACIES AND POST-SOVIET REALITIES

**M. Nazif SHAHRANI***

## I

Though the Soviet empire has long since collapsed and been dismantled, its countless legacies (technological, institutional, philosophical, and political, among others) remain powerfully real, alive and well, and they do so perhaps nowhere more than in the newly independent states of Muslim Central Asia and Uzbekistan in particular. An especially influential component of these legacies is the persistence and potency of a *political culture of scientific atheism* affecting the perceptions, attitudes, policies and practices of the old communist leaders of these states not only toward religion, especially Islam and Muslim religious activism, but toward freedom of thought and action in general. Another dimension of the same legacy has been the apparent expectation of the rise of militant Islamic movements against the successor state regimes as voiced by the media, most Russian and Western "experts" and Central Asia's current power elites.

Let me begin with the second issue, since it is more familiar to us: the all pervasive Manichaean view propagated by Sovietologists before the collapse of the Soviet Union that Islam and Muslims posed the only real and potential threat to the integrity of the USSR. After the historic events of August 1991, however, credit was rightly given to the Polish Pope (John Paul II); the Catholic and Orthodox churches in the Ukraine, Lithuania and Russia (see Bourdeaux 1991, 1992; Ash 1990;Weigel 1992); and the Jewish refuseniks, among others, for the Soviet Union's implosion (see Sharansky and Dermer 2004). The fact remains that Muslims were not even part of the Human Rights movements in the former Soviet Union. Unfortunately, instead of asking and investigating why the presumed Muslim threat to the former USSR did not materialize, the same experts began to warn of the rising threat of Islamic fundamentalism to the newly independent states of Central Asia. Wrapping themselves in a thin veneer of nationalism, almost

* Prof. Dr., Departments of Anthropology & Central Eurasian Studies, Indiana University, Bloomington, Indiana, USA.

without exception, the leadership of the emergent post-Soviet governments began to act in a way prophesied by Andrei Amalrik in his 1969 book, *Will the Soviet Union Survive until 1984?*, which warned that "the countries of post-Soviet Central Asia were far more likely to continue Soviet patterns of behavior long after communist power fell than any other countries that might emerge from the rubble of the collapse of the USSR" (See, Paul Goble 2000: 1).

Policies enacted by the Central Asian states since the demise of the Soviet Union have all but ensured this tragic continuity. In the name of securing "peace and stability" in the region, many have spread fear that an imminent tide of Islamic fundamentalism (often referred to as Wahhabism) and fanaticism is sweeping over the region (see Bezanis 1995). Hence, most former Sovietologists and many emergent post-Soviet transition policy experts have encouraged the new states to take measures against any signs of such a threat, and they have happily complied[1]. This in spite of the fact that during the latter part of the 1980s (the period of *glasnost & perestroika*) Islam was seen as a part and parcel of incipient nationalisms in Central Asia, especially in Uzbekistan and Tajikistan (see, Rashid 1994, Roy 2000).

More significantly, much to the surprise of the expectant Muslim World, especially countries of southwestern Asia and the Middle East, the highly anticipated enlargement of the Muslim *umma* did not materialize after the collapse of the USSR. Instead, a frenzied but wasteful competition for influence in the region ensued between Turkey and Iran, and Iran and Pakistan. Indeed, these petty acts of local jockeying continued while Central Asian regimes fixed their gaze firmly on the West, with occasional glances to the Far East, in search of seemingly desirable models for economic and social developments. The May 13, 2005 events in Andijan have clearly demonstrated the tragic consequences of post-Soviet Uzbekistan's policies towards Islam and Muslim activism[2]. The fundamental questions, nevertheless, remain largely unexplored: Was there any evidence to the alarmist allegations concerning the rise of Islamic fundamentalism in Central Asia during 1990s to justify these nations' draconian policies? Who were the Muslim activists and what were they doing and saying, where, how and why? Also, was there any indication of rising Muslim *religious intolerance* in post-Soviet Central Asia? Or, as it has become increasingly clear, have we been witnessing another tragic case of *intolerance of religion* (especially Islam) in this increasingly important but volatile part of Inner Asia, encouraged or even orchestrated by post-

[1] For a critique of "Sovietlogical Islamology" see Devin Deweese's "Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov Roi's Islam in the Soviet Union" in Journal of Islamic Studies, 13(3):298-330. Also see Rumer 2002, 1993, and Critchlow 1989, and reports prepared for RAND Corporation by Cheryl Benard 2004, 2003; and for Policy Planning Unit of the Finish Ministry of Foreign Affairs, by Zeyno Baran, S. Fredrick Starr and Svante E. Cornell 2006 of the Central Asia-Caucasus Institute, Johns Hopkins University.

[2] For a useful review of the reports on these events and the role of Uzbek government policies and practices, see Alisher Ilkhamov 2006, and Sarah Kendzior 2006.

Soviet successor regimes with considerable help from some policy experts and media pundits? Some recent titles offer a glimpse of the Manichaean nature of this discourse: the Pakistani journalist, Ahmed Rashid's *The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism?* ; Sagdeev and Eisenhower's (2000) *Islam and Central Asia: An Enduring Legacy or an Evolving Threat*; Boris Rumer's edited volume, *Central Asia: A Gathering Storm?*; a RAND Corporation report by Cheryl Benard *"Central Asia: 'Apocalypse Soon' or Eccentric Survival?";* Zeno Baran of the Nixon Center's "The Road from Tashkent to the Taliba: An Islamist terror group is undermining a U.S. all"; and Zeyno Baran, Fredrick Starr and Svante Cornell's latest on *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus Iimplications for the EU*).

## II

I would like to explore these questions, however briefly, based on some eight months of ethnographic fieldwork (summer 1992, July-December 1994, and brief visits in 1997, 2000 and 2004) in Uzbekistan and shorter visits to Kyrgyzstan and southern Kazakhstan[3]. My purposefully non-traditional anthropological research involved spending time in rural areas in Qashqa Darya (a relatively remote and less densely populated province in southeastern Uzbekistan), the densely inhabited Andijon region in Farghana valley, and the capital city, Tashkent. In addition I visited many other parts of Uzbekistan, both rural and urban, including the cities of Bukhara and Samarkand and the Navoi wiloyats. I have talked to people with widely different life experiences ranging from ordinary rural *kalkhuzniks* (peasants working in collective farms), factory workers, and religious scholars (both official/establishment types and those outside of it), to secular/atheist intellectuals and political elites. I attended many regular prayers as well as Jum'a (Friday) congregational ones in variety of settings; listened to and recorded many *khutbas (sermons)*, preaching, and organized lessons (*dars*); and invited "private" lectures at household and family celebrations (*Musulmoncha tuey* and *ihsons*). I have collected considerable locally produced Islamic print and electronic media (audio and video cassettes) in the local vernacular which have been widely disseminated in the region and beyond. What follows then is a brief discussion of the ethnographic realities on the ground in the mid-1990s, especially in post-Soviet Uzbekistan, the most populous of the Muslim Central Asian newly independent nations. It is important to note that I am examining these materials from the standpoint of a Muslim, a perspective which has been absent from the discussion of Islam in post-Soviet Central Asia, with the rare exception the works of Bakhtyor

[3] My field works (summer of 1992) were supported by a travel grant from IREX and a Fulbright Research grant (1994), their generous assistance is gratefully acknowledged. The analysis of data was carried out in part during my tenure as a fellow at the Woodrow Wilson Center for International Scholars (1997-98) at the Smithsonian Institution, Washington, D.C.

Babadjanov (2002, 2001, 1999 and n.d.). I will also address, however briefly, the disruption and distortions of these ethnographic realities in recent years due to hostile state interventions aggravated by the ongoing US Global War on Terror following the tragic events of September 11, 2001 and their potential implications for the future of state-society relations in Uzbekistan and the region.

## III

The summary results of my ethnographic research findings may be best understood in light of a brief discussion of the following closely related issues: (1) the effects of Soviet policies on religion in general and Islam and Muslim Central Asians in particular; (2) the specific means and strategies used to enforce the Soviet state policies; (3) their levels of effectiveness in achieving Soviet anti-Islamic policy goals in the region; and (4) the lingering effects of the Soviet legacies and their real and/or potential impact upon the present and future processes of socioeconomic developments in general, and the reclamation of Islam and Muslim heritage in Central Asia and Uzbekistan in particular.

The Bolsheviks' political and ideological stance was based on a powerful discourse of rejection of religion in general and Islam in particular. It is important to note here that this policy of rejection was not even remotely comparable to the policies of Western secularism and its manifestations in America in the shape of what Stephen Carter (1993) has termed *The Culture of Disbelief* --i.e., the legal and political trivialization of religious devotion in public life. The Soviet policy of rejection of religion also radically differed from Western European colonial policies regarding religion in their Asian, African and Latin American possessions where considerable freedom was allowed in cultural and spiritual domains (see Chatterjee 1993, for a discussion of British policies in India).

Soviet policies of rejection of religion in all its forms began under Lenin and continued virtually unabated until 1988 under Gorbachev, and were enforced by a violent and militant persecution not only of Christian churches, but especially of Islam and Muslim believers and practitioners (see Haghayeghi 1995: 10-39, also cf. Lipovski 1996, Fierman 1994, Northrop 2004, Keller 2001, and ICG Asia Report No. 59, July 2003). The Soviet state utilized all available coercive and institutional/infrastructural means at its disposal, including: direct physical attacks against places of worship and education, and their destruction or closure; virulent attacks against religious teachers, ritual leaders, and individual believers, who were accused of every conceivable crime, ranging from the crimes of custom to trumped-up charges of murder & embezzlement. Three out of the five pillars of Islam were outlawed (*zakot*, *hajj*, and fasting during Ramadan) and alleged violators were punished. All forms of Muslim education, including the printing, dissemination and teaching of Islamic texts were prohibited. The alphabet changes during the 1920s and 1930s from Arabic/Persian to Latin and then to Cyrillic

effectively cut off the younger generations of Central Asians from the textual sources of their Muslim literary heritage. The policy of de-Islamization was accompanied by a policy of re-educating the Muslim masses in "scientific atheism" which was systematically and militantly pursued. The integrity of Islam and Muslim values and institutions was seriously undermined through subversion of its leadership in 1941 when Stalin created an officially constituted Muslim Religious Boards (MRB), the so-called "Official Islam" or establishment/conformist Islam.

Soviet policies of rejecting Islam were overwhelmingly successful in Muslim Central Asia, especially in Uzbekistan. By the late 1960s, the Soviets had achieved a condition of near universal ignorance of the most basic knowledge of Muslim beliefs and practices among Central Asian "Muslims" in the region. This was accomplished by means of forced, effective and prolonged denial of access to the sources of knowledge about Islamic beliefs and practices, especially of the Hanafi Muslim scholarly or "Great Tradition" of Central Asian Muslims. This condition give rise to the valorization of the practices of Muslim "Little Traditions" or the so-called "Parallel Islam", acceptable to Soviet authorities since they were camouflaged as Central Asian traditional customs--i.e., folk practices of healing, pilgrimages to local shrines and extravagant elaboration (involution) of life cycle rituals such as mourning, births, circumcisions, wedding, etc.– some of them clearly approaching *bed'a* ("unauthorized" innovations in Muslim beliefs and practices). The promotion and valorization of the so-called "parallel" Muslim practices also accompanied effective penetration of Soviet (Russian) culture in the celebrations of Muslim life cycle rituals (e.g., in *qezil tueylar,* Red celebrations of weddings and other events, involving consumption of pork sausages/*kalbasa* (cold-cuts) and very large quantities of alcoholic beverages) beginning in the 1950-1960s.

The effectiveness of Soviet policies, while universal in scope, was somewhat uneven spatially: Contrary to the assumptions of the modernization theorists, rural areas in Central Asia have not remained bastions of traditionalism and Muslim conservatism. Instead, because of their vulnerability to Soviet penetration and control, rural communities were affected far more than urban enclaves by the impact of Soviet policy. Islamic knowledge and practices were decimated more effectively in villages than in the Central Asian cities, especially in the more isolated areas. Indeed, knowledge and practice of orthodox Islam among the masses survived minimally and only in hiding in some cities. Soviet policies appear to have been particularly effective for the previously illiterate masses, as compared with educated Muslims, and among orphans and members of broken families, as compared with intact families. Regionally, the traditional urban centers such the Holy City of Bukhara (Bukhara-i Sharif) and Samarkand, famed for their Muslim seminaries *(madrasalar),* saintly shrines (*ziyaratlar*), and prominent *'ulama*, were apparently under much greater Soviet pressure and as a result have suffered greater losses of religiousness (i.e., knowledge and awareness of Muslim

beliefs and practices or Islamic consciousness). During the 1990s, inhabitants of Bukhara and Samarkand displayed lesser levels of religious activism in reclaiming Islam compared to those in Tashkent, the capital, or in smaller towns in the Farghana valley such as Namangan, Osh, Quqand, Andijan or Jalalabad. Similarly, the effectiveness of Soviet policies was far greater in the traditionally nomadic areas of northern Kyrgyzstan and Kazakhstan than in the more sedentary Tajikistan and Uzbekistan.

Because of the highly successful Soviet programs of de-Islamization in Central Asia, the near universal claims of Muslim identity by Central Asian natives became devoid of any meaningful religious content--they *became Muslims in name only!* That is, a link was increasingly forged between being a "Muslim" as a form of "cultural" identity, and the Soviet-constructed Central Asian "nationalisms" based on titular languages of the new republics created by Stalin's National Delimitation Policies starting in 1924. Indeed, as Paul Goble (2000) has suggested, Central Asians sought to "retain attachment to it [Islam] as marker rather than a guide" and Islam became a "shell, an identity, a primordial tie, rather than a political [religious?] reality." This Muslim cultural identity gained particular significance for Central Asian "Muslims" in their relationships with their Russian and other European masters (see Saidbaev 1978; Poliakov 1992; Polonskaya and Malashenko 1994; and others ). Aside from those who attended the two Soviet-run madrasas in Bukhara and Tashkent, very few knowledgeable Muslim scholars and practitioners survived with a modicum of reflective thought about the meaning and functions of religion in general, and Islam in particular (see, Babadjanov 2002, 2001, and n.d.). Because of the obvious success in their prolonged anti-Islamic campaign, by the 1970s the Soviet attitudes had began to shift--i.e., Islam and Muslims in Central Asia came to be regarded not as a competitor to Soviet state power, but a mere nuisance. However, the Soviet traditional policy of zero tolerance of Islam remained strong even during the early years of Gorbachev's rule--e.g. as reflected in his strongly anti-Islamic speech in Tashkent in 1986 (see Fierman 1994, Kangas 1995:18).

The immensely successful Soviet political culture of "fear and favor", enforced by all available means of aggression and terror, produced another powerful legacy in Central Asian political processes: *a crisis of trust*. That is, the traditional kin-based and community-centered politics based on *trust* became a casualty of the Soviet *politics of mistrust*, giving rise to and perpetuating a "modernized" form of factional politics—the politics of the so called "clans" among Sovietized Central Asian elite (see Ilkhamov 2004; Collins 2002, 2006; Roy 2000).

This environment of pervasive suspicion, not surprisingly, also led to what Babadjanov (2001) has called the "Great Schism" among the few surviving 'ulama and a few of their students in Ferghana Valley. This division manifested itself in the rising tensions between the Domla Muhammadjan Hindustani, one of the most

respected and learned scholars who had chosen to accommodate the Soviet state in order to survive, and a few of his maverick young students who became suspicious of his accommodationist policies on some "Islamic" social practices as well as in politics. It was during the late 1970s when Domla Hindustani attributed the Wahhabi ("purists") label to a group of his students allegedly led by Rahmatullah 'Alloma and 'Abduwali-kori (see, Babadjanov 2002, especially 2001 and n.d., see also Critchlow 1989). His maverick students however saw themselves as advocates of Mujaddidiya (renovation and reform) movement. This early attribution by the great master to his young students, in the context of what appears to have been an internal debate[4] between the defenders of what came to be known as Hanafi traditionalist and their "Wahhabi" detractotrs, was later fully exploited by the KGB and Uzbek government to eventually instigate factional violence in Ferghana valley, as well the creation of the militant and radical organizations such IMU(T) and Hizb al-Tahrir, among others.

Because of the persistent crisis of trust, a situation of constant fear, suspicion and uncertainty prevails in all forms of interpersonal relations in post-Soviet Uzbekistan. The loss of a precious commodity, *the social capital,* has in turn seriously affected the ability (or willingness) of individuals to take initiatives or accept responsibilities in Central Asian societies. It has virtually precluded any possibility for public debate about the role of Islam in public life or, for that matter, any other critical issues, especially constructive criticism of government policies. The top leaders have surrounded themselves with hoards of *laganbardarlar* ("yes men" or literally the ones carrying-offering the tray as butlers do). It should be also noted that while the Soviet-trained native Central Asian political and intellectual cadre (the *aparatchek & nomenklatura*) are well versed in the discourses of the Soviet political culture of scientific atheism, the great majority of them have neither knowledge of, nor investment in, their own Muslim heritage. This sociological (anthropological?) condition has already had a considerable detrimental impact on the political ecology of post-Soviet policies and practices in Central Asia.

## IV

During the last years of the 1980s, the southern republics of Central Asia, namely Tajikistan and Uzbekistan, experienced a brief but intense politicization of Islam due to both internal and external factors. The significant internal factors were: (1) the onset of Gorbachev's policies of *perestroika & glasnost* in Russia which resulted in the weakening of the Soviet state; (2) the humiliating publicity and trials of thousands of Party and government officials connected with the so-

[4] According to Babadjanov (n.d:7, footnote #5) it may have been even in a gist when Domla Hindustani, having been summoned by the KGB for regular interrogation, and asked about the views of his detractors, he may have declared: "I am not a wakhabit [Wahhabite]."

called "Cotton Affair" in Uzbekistan[5]; and (3) the collapse of the Soviet Union which opened the newly independent states to the outside world. Critical external forces included the Islamic Revolution in Iran and the prolonged anti-Soviet and anti-Communist jihad in Afghanistan.

The heavy-handed and repressive anti-Islamic policies of the government in Uzbekistan, launched by a female Communist party ideologue, Ra'no Abdullaeva, on the heels of Gorbachev's visit to Tashkent on his way to India in 1986, coincided with the investigations of the cotton scandal, and were immediately followed by liberalization of policies in Moscow[6]. The conjunction of these events, together with the withdrawal of the Red Army from Afghanistan in 1989, marked the beginning of a process of Islamic activism in Central Asia. Unsure of the meaning and true intent of the liberal policies from Moscow--i.e., whether these were merely tricks, as were often used in the past, to identify and catch enemies of the Soviet state— a variety of small-scale Muslim action groups began to form in 1989 in different parts of Uzbekistan, Tajikistan and southern Kyrgyzstan (see Abduvakhitov 1993, Atkin 1995). These organizations' activities consisted of organizing study and teaching groups in secret, and reprinting and disseminating vernacular Islamic educational texts (mostly from the Jadid era), especially in a few towns in the Ferghana Valley. By early 1989, a young Uzbek named Aqilbek Ishanbaev -- a follower of Rahmatullah 'Allama, an allegedly radical Islamist from the city of Namangan who was killed in a mysterious car accident in 1981--demanded the restoration and reinstatement of the Gumbaz mosque, the largest in Namangan, as a place of worship. These activities, which quickly spread to other cities and towns such Andijon, Osh, Marghilan and Tashkent, were aimed primarily at reclaiming *masjidlar* (mosques) through peaceful means— rallies, sit-ins, and hunger strikes. These initial acts of *reclaiming Islam* and Muslim spaces were highly effective and several important *jami' masjidlar* (large Friday congregational mosques) were returned to their original use as prayer halls.

Emboldened by a string of successes in their own localities, a coalition of groups from the Ferghana Valley demanded, and were granted, the removal of the long-time conformist Mufti Shamsuddin Babakhanov from office. He was promptly replaced (February 1989) by a more credible Libyan trained 'alim from Namangan, Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf, as the Mufti of the Soviet created Spiritual Administration of Central Asia and Kazakhstan, located in Tashkent (Kangas 1995:20). By this time even the Spiritual Administration was engaged in the production and sales of popular Islamic texts, a trade which was

[5] The accusation lodged by Moscow that the then Uzbek Communist Boss, Sharaf Rashidov and his minions had over reported the amount of cotton produced in the republic and gotten money from Moscow for the non-existent cotton and kept it through a wide criminal conspiracy (see Boris Rumer 1989, also see Collins 2006).

[6] Gorbachev's policy of liberalization toward religion was triggered by the celebrations of the Millennium of the Russian Orthodox Church (see Fierman 1994).

proving to be quite lucrative. According to Babadjanov (n.d.: 6), the new Mufti even tried to reconcile the schism between the followers of Domla Hindustani, the respected Hanafi scholar who had passed away in 1989, and his "Wahhabi purist" students in a meeting held in his office, but he was unsuccessful.

In early 1990, the various Muslim activist groups in Uzbekistan decided to create an Islamic Renaissance (Rustakhez) Party similar to the ones taking shape in Tajikistan and the Caucuses[7]. During the same year in Namangan two Muslim groups were formed. The first, Adolat (Justice), was created to help the government police force protect local urban neighborhoods and surrounding villages from organized criminals who were operating in the area. It was the first and only armed Muslim group in the region, but it was formed in support of government security forces, not against them. The second group, Tawbah (Repentance) allegedly had a more political agenda. As Moscow's grip on power weakened and uncertainty grew, Uzbek Republican authorities adopted a go-easy policy towards the increasing politicization of Islam, while Moscow authorities began to employ the label of Wahhabi in reference to all Muslim activists in Central Asia. It was during this very brief period (late 1990-mid 1992) that emergent national democratic movements (e.g. Birlik and Erk in Uzbekistan, as well as several other parties in Tajikistan) also began to take shape, and reclaimed their Islamic heritage in their rhetoric aimed at Moscow. Indeed, it was also during these formative years, at the height of the cotton scandal investigations instigated by Moscow, that a new Uzbek Communist Party administration headed by Islam Karimov rose to power in Tashkent (see Collins 2006:122-25). At his presidential inauguration later that year, Karimov took the oath of office on the Qur'an, an act unprecedented in the history of the republic, however hypocritical it may have been. With declarations of independence, on August 31st and September 1st, 1991 by Kyrgyzstan and Uzbekistan respectively, followed by similar decrees from the other three Central Asian Republics later that year, the prospects for Islamic activism in the region began to change considerably (see Kangas 1995, Bezanis 1995).

## V

With independence came a genuine opportunity to redefine the relationship between states and societies in post-Soviet Central Asia. President Islam Karimov of Uzbekistan, along with other Central Asian leaders, publicly expressed enthusiasm for the secular Turkish model (see Yavuz 2000), but also began to reclaim elements of Islam and Muslim traditions to help consolidate state power. In a 1991 interview, Karimov declared that "the gravest crisis that has befallen us [in

[7] The first legal Islamic party under the name of Islamic Renaissance was formed by Muslim delegations from all over the USSR in the city of Astrakhan, Russia (the sixteenth century capital of the Tatar khanate), during the summer of 1990 (for detail see Lipovski 1996).

CA] is not economic but moral-- the destruction of the age-old moral principles for ideological reasons will be far more difficult to overcome than the chaos in the economy" (Berger 1991:30). He bemoaned how a Communist could not even attend the burial ceremonies of his/her loved ones; and how *awqaf* were confiscated, shari'a abrogated, mosques and shrines destroyed and desecrated by the Soviet regimes. For a short period, the opening of old mosques was encouraged and the building of new ones permitted without much official interference by the state or the Spiritual Administration. President Karimov visited Saudi Arabia, performed *'umra* (pilgrimage to Mecca outside of the Hajj period), and made official visits to Muslim capitals. Indeed, the independent Uzbek state engaged in a wide array of activities which could at best be called "reclaiming" Islam and Muslim heritage on its own terms, but did so in a way that was not entirely successful nor free of cynicism/hypocrisy (see Abduvakhitov 1995, Shahrani 1995).

However, the state was not the sole actor, as there were many other claimants to the vast Muslim cultural and symbolic resources of Central Asia. In late December 1991, just a few months into national independence, two groups in Namangan city, Tawbah and Adolat, took over Communist Party Headquarters and presented the Uzbek government with a list of demands on behalf of the community. These included: “the constitutional recognition of Islam as the state religion, the priority of *shari’a* in the [laws] of the republic, and the introduction of separate schools for boys and girls” (Abduvakhitov 1995:297, also see ICG Asia Report No. 59 in 2003). They also demanded that the state provide them the city’s former House of Political (Atheistic) Education for their use. President Karimov met with them in Namangan, offered them the use of the building and made promises to present their petition to the Supreme Soviet of the republic for discussion.

Soon after these dramatic events, the Tawbah movement was confronted with a serious disagreement within the group over tactics and strategy. A very small faction of radicals was resorting to extreme measures against their moderate factional opponent, who did not wish to engage in any form of anti-government political agitation. Indeed, a great majority of the members favored non-political and primarily educational activities in their reclamation of Islam, especially at the local community level. Due to serious deterioration of societal trust exploited by government agents to encourage dissension, Tawbah and Adolat could not reach a decision over the use of space they were offered by the president, and were beginning to squabble. The escalation of intra-and inter-group tensions culminated in radical elements of the Tawbah group taking some members of Adolat group hostage in April 1992. This incident finally provided the government a fine pretext to effectively crush both groups by arresting and incarcerating their small membership, thus attempting to quash radical Islamist activism in Uzbekistan.

In its policy of getting tough with Muslim activists, the Uzbek state had a

powerful ally in the new Mufti, M. Sadiq M. Yusuf, who strongly condemned the Namangan activists by referring to them using Moscow's preferred term of "Wahhabis". As a man from Namangan himself, with earlier ties to these activist elements, the Mufti was attempting to publicly dissociate himself from such groups, especially those from his own town. The Spiritual Administration headed by the Mufti began to thrive, thanks to considerable donations by locals in support of religious activities and institutions and growing numbers of foreign Muslim visitors (mostly Turkistani exiles from the Bolsheviks now residing in Saudi Arabia, Turkey, Europe and the United States) and organizations in the city.

Emboldened by his relative popularity and prosperity, Mufti Muhammad Sadyk Muhammad Yusuf allegedly tried to meddle in the Presidential elections. To counter the potential threat to presidential authority from the Mufti, Karimov began to promote and valorize the authority of the Religious Affairs Committee (Dini Idora) of the old Uzbek Communist Party (now called the Uzbekistan Democratic Party), by appointing as the Chairman of Dini Idora a well known political conformist, Abdulghani Abdullaev, to check the power of the Mufti. In February 1993, during an all-Muslim Kurultai (Congress) of Uzbekistan, Mufti Muhammad Sadyk Muhammad Yusuf was challenged by a "new wing" of the officials of the Spiritual Administration, and replaced by an older, less politically minded successor, Mukhtar Abdullaev, to head the Spiritual Administration of Muslims of Uzbekistan. Within months after his ouster from the office of the Mufti, Muhammad Sadyk Muhammad Yusuf was accused of financial mismanagement and even of sending funds to the Islamist opposition forces in Tajikistan, and forced into exile[8].

Toward the end of 1992, with the increasing consolidation of the powers of the state in Uzbekistan, as well as in other republics (excluding Tajikistan) in Central Asia, the processes of Muslim political activism came to an abrupt halt. The triumph of the state culminated in constitutional and legal restrictions aimed at severely curtailing Muslim political participation in the governance structures. That is, in the newly independent self-proclaimed secular states, no mixing of religion and politics was to be tolerated. Therefore, a wide range of Muslim practices and groups were criminalized and severely repressed, the formation of Islamist parties prohibited, and Muslim clergy excluded from candidacy in elections or political appointments in the government, except for in the official organs of the Dini Idora and the Spiritual Administration. As an ICG interview with an imam in Tashkent shows, even government appointed imams find the level of government control beyond their expectation:

> Many imams are unhappy with the situation. There has never been a time when imams and religious officials were so totally dependent on various state

[8] By 2004, he was allowed by the regime to return to Uzbekistan, and is living a quite meditative life according to the locals. For a comment on current attitudes towards him and his relationship with the Uzbek government see ICG Asia Report No. 72 (December 22, 2003:8).

> structures, which has become simply humiliating for them. We are controlled by the regional hokimiats, the SNB [National Security Service], the MVD, [Ministry of Internal Affairs], chairmen of mahalla committees, the Muftiate...Even in the Soviet period the authorities consulted us, asked our advice, and in general just showed some respect and culture, although then there was also total control (ICG Asia Report No. 59 (2003):7).

In effect, the government of Uzbekistan under the pretext of national security and stability began trampling the fundamental human rights of its own people. The end of peaceful politicization of Islam and the triumph of the new "nationalist" states were conveniently justified in terms of avoiding the tragic and chaotic situations in neighboring Tajikistan and Afghanistan.

The policies pursued by the post-Soviet Uzbekistan government appear to be the same ones being advocated to the U.S. government for curtailing or coping with the global rise of Muslim militancy. In the Central Asia section of a report called *The Muslim World After 9/11,* prepared for the US Air Force by the RAND Corporation, Cheryl Benard (2003:366) recommends:

> Dividing radicals from the mainstream by raising the risks and costs associated with radicalism to the point where an average discontented young person will think twice about expressing his disaffection through membership in such an organization; keeping control over the religious establishment in order to avoid it becoming an autonomous, opaque societal zone where radicals can find concealment; permitting sufficient expression of religious sentiment that the average person can feel free to practice his religion; motivating and equipping mainstream religion to 'self-police' against radicals; *this is likely to be the most realistic and effective formula for Central Asia* (emphasis added).

Unfortunately for Uzbekistan, according to the assessment of International Crisis Group (ICG Asia Report No.14 (2001):1) exaggerating the threat of militant Islamic movements "to justify strong cooperative international security measures [with Russia and neighboring Central Asian states] against the perceived common threat and to win the acquiescence and assistance of Western governments... [may have been] misconceived and indeed counter productive–more likely to create the very threat it seeks to counter". Indeed, President Karimov's oppressive measures drove some Muslim activists to exile in Tajikistan where in the midst of civil war they formed the Islamic Movement of Uzbekistan (IMU), the first truly militant organization aimed at opposing the Karimov regime. As Sharansky and Dermer (2004:12) state, "the price for 'stability' inside a nondemocratic regime is terror outside of it". Indeed, Islamic Movement of Uzbekistan soon joined hands with the Taliban and Al-Qaeda in Afghanistan and started planning attacks inside Uzbekistan. Also formed in exile was Hizb-ut-Tahrir, who have possible international ties with similar Islamist groups and aim to oppose the Karimov

regime through non-violent means (for details, see ICG Asia Report No. 59 (2003):4-12, also No. 14 (2001), No.21 (2001); Benard 2003, 2004; Bezanis 1995).

Given the scale of repression, relatively few were willing or able to escape to neighboring countries. Many were forced underground and ultimately radicalized. In the environment of increasing intolerance of non-conformist or state-controlled Islam, however, many innocent people, families and communities were subjected to untold suffering– intimidation, harassment, public humiliation by the security forces, dismissal from jobs, arrests, prosecution on trumped-up charges, imprisonment, torture and mysterious disappearances. Among them was Obidkhon-Qari Sabitkhanoghlu Nazarov, the very popular imam of Tokhtabai masjidi near Charsu bazaar in Tashkent. He was dismissed from his job (in 1996) as an imam, had his home destroyed to widen a road, and was briefly detained in 1997 which triggered large public protests[9]. In 1994, I worked with this remarkable articulate scholars extensively. According to an International Crisis Group report (ICG Asia Report No.59 (2003):ii) as of July 2003 there were at least 6000 religious prisoners in Uzbekistan and "dissatisfaction with the regime continues to feed into Islamist sentiment." As a consequence, considerable and palpable fear, suspicion, uncertainty and distrust of politics and the state prevails in Central Asian societies, especially among the increasing numbers who were trying to reclaim their Muslim religious identities, beliefs and practices (see also ICG Asia Report No. 72 (2003)). Given this climate of fear and intolerance of Islam (political or otherwise) in the independent states of Muslim Central Asia, we need to ask then what were the nature, goals, strategies and structural dynamics of Muslim activism in Central Asia during the early to mid-1990s (that is, before it was transformed to what it has become today) and why?

## VI

Most independent-minded Muslim religious scholars--i.e., those not attached to the Spiritual Administration or "Official Islam"-- who were living, teaching and preaching in major cities of the Ferghana Valley and Tashkent during the late 1980s and early 1990s were not interested in politics or challenging the authority of the state governments. They saw their mission within the altered conditions of post-Soviet states in a radically different manner: Unlike the radical Islamist movements (both at home and abroad), the reformist (mujaddidiya) 'ulama, such as Abdulwali-Qori and Obidkhon-Qori, did not consider the institution of state as a means for solving societal problems, but rather a problem of society. Therefore, they argued that the problems of these societies would be solved not by taking control of the state but by reforming the society itself--i.e., consciously or not, they

[9] Nazarov went into hiding in March 1998 for fear of detention and after eight years, in March 2006, he reached safety in Europe under the protection of UNHCR refugee program (see Saidazimova 2006).

were advocating the aborted approach of their own *jadidist* ancestors who grappled with the problems of social transformation in Turkistan (Soviet Central Asia) eight decades earlier, just before the Bolshevik Revolution of 1917 (see Khalid 1998, 2000; also cf. Roy 1994). These scholars repeatedly asserted that, at the outset, the peoples of post-independence Muslim Central Asia must reclaim basic knowledge of Islam through education within the family and community. They were also painfully aware that they may have to do so within a blatantly hostile (or as they correctly feared even lethal) environment and a persistent hegemonic political culture of scientific atheism. Toward the realization of their peaceful educational goals, they had launched, in an earnest but highly *ad hoc* manner, five major activities that were expanding relatively quickly by the mid-1990s:

1. Reclaiming spaces for worship– machetlar (Tajik/Persian masajid). In a conversation with the current Mufti of Uzbekistan, Abdur Rashid-Qori, on October 20th, 1997, I was informed that there were some 4,000 registered and an estimated additional 6,000 unregistered mosques open and operating in Uzbekistan. Old mosques were reopening and new ones being built throughout the newly independent states of Central Asia. The major problem at that time appeared to be the serious shortage of well-trained imams to staff all the mosques. The 1999 Tashkent bombings, however, prompted new laws regulating religious organizations. In 2000, the same mufti told me that the number of registered mosques had dropped well below 2000 (also see ICG Asia Report No. 59 (2003): 6-7).

2. Tremendous emphasis was placed on traditional as well as modern means of formal and informal education. The highest priorities were obtaining primary teaching materials in the vernaculars, both printed and recorded (on audio and video cassettes), and training young teachers and imams. These objectives were especially important to the independent, reformist ulama -- the so-called Wahhabis. Starting mosque schools (maktab) and madrasas as well as organizing regular *dars* (lessons in the form of regularly scheduled lectures by the imams after daily prayers) and informal study circles, especially for women and young girls, were very popular endeavors. Disseminating knowledge of the fundamental Muslim beliefs, ritual practices and ethical behavior seemed the key goal of the Muslim activists. Fully aware of the total lack of even the most basic knowledge on the part of most of the new mosques' attendees (see Office of Research 2000: Tables 1-5, also see Ubaydullaeva et al. 2003:43-74), the imams, particularly those with reformist orientation, adopted a novel and "user-friendly" approach to Friday sermons (khutba). That is, unlike Muslim countries in southwestern Asia, where the topic for the sermon is chosen by the imam (or in some cases by the government religious affairs offices) and delivered mostly in Arabic and in an extremely dry formal fashion, in post-Soviet Uzbekistan the formal part of the delivery in Arabic was minimized. Instead, much of the presentation was devoted to answering questions from the members of the congregation. These questions--

ranging from minor ritual matters about daily prayers to important ethical and moral concerns-- were either raised (in person, in writing or over the phone) with the imam during the previous week or submitted to him in writing just prior to or during the sermon. Most of the questions were concerned with practical matters of daily life, such as: What should a practicing Muslim girl do when her parents force her to marry a non-practicing man? What should a hijab-wearing teacher do when threatened with dismissal by the school administrators? What should a young man do when his father tells him not to practice Islam? What should a son do when his father comes home drunk? Should a practicing Muslim son obey his father's demand that he go get him an alcoholic beverage from the corner shop or refrigerator?

Government control of Islamic preaching and education has thoroughly discredited such sources of information, and created new problems for those imams who do not share the view of either Karimov's regime or the radical militants, as expressed by a Tashkent imam to ICG reporters:

> The majority of our Muslims are people with a very limited knowledge of Islam, which allows Hizb ut-Tahrir to interpret *ayats* [Qur'anic verses] and hadith as suits their political ideology. But the tragedy is that my colleagues and I are under the same restrictions as Hizb ut-Tahrir—just like them, we are also not allowed to teach legally. So in those conditions, of course extremist groups will grow regardless of repression (ICG Asia report No. 59 (2003):9).

3. Serious and sustained attention was paid to the educational needs of Muslim women. Hijab-wearing women, for the first time in the history of Central Asian Islam, were attending congregational (*jama'a*) prayers, and holding their own study circles, in at least a few mosques in Tashkent[10]. During a visit to Khiva in October 1997, I attended a meeting of the local imams (some 35-40 of them, including some from the surrounding villages) with the visiting Mufti from Tashkent, Abdur Rashid-Qori, during which the imams solicited the Mufti's help in opening a madrasa where local girls could study. The Mufti responded positively to their request, noting that several such madrasas had been already opened in Tashkent and other cities, and saying that he would do his best to help them. During the same meeting the Khivan imams were also solicitous of the Mufti's assistance in sending their sons to study abroad--i.e., to Mecca, Medina, Istanbul and Cairo.

4. Unlike the traditional pre-Soviet maktabs and madrasas, and very much like the Jadid schools, the new mosque schools and seminaries (madrasalar) boasted a mixed curricula of both Islamic and secular subjects. The leaders and promoters of such schools were themselves graduates of Soviet compulsory education (i.e., up to

[10] I am using the past tense here because due to the more recent media reports of a crackdown by the government of Uzbekistan on Muslim activism, it is not clear whether such activities are still permissible or not.

at least 10th grade) and were fluent in Russian and often in Arabic and Persian as well. But there numbers were woefully small. In the Farghana Valley, the bastian of Islamic knowledge and practice, I was told in 1994 that there may be no more than one hundred competent 'alims in the entire area.

5. Mosque attendance was clearly on the rise during the 1990s and was more reflective of the demographic spectrum in the Ferghana Valley and in Tashkent (at least based on my own 1992, 1994 and 1997 and 2004 observations). In Bukhara, however, until 1997 (my last visit to the city), the majority of worshipers appeared to be the very old or very young. It is also important to point out that the vast majority of people in Uzbekistan, and other Central Asian countries, are not among those who attend mosques or hold a favorable view of the reclamation of Islam by their compatriots. Indeed, negative feelings and suspicions about religion, religious authorities and activists remain widespread in the region[11]. According to surveys conducted for the US Department of State's Office of Research (2000:2), the number of people who declared "they believed in Islam" declined from 60% in 1994 and 71% in 1999 to 41% in March 2000. They attribute the exceptional decline to the intensification of the Karimov regime's campaign against "Islamic fundamentalists" since the Tashkent bombings of February 1999.

## VII

Much of what has been outlined here refers to the activities of the reformist oriented segment of the Muslim activists--i.e., those who were labeled "Wahhabis" in the late 1970s by the well-respected scholar Domla Muhammadjan Hindustani (Babadjanov 2001, and n.d.), in an internal dispute with a few of his young students. But, as indicated earlier in this paper, the label was later adopted and maliciously employed by the Soviet KGB, the Karimov regime and the establishment Islamic organizations in independent Uzbekistan in reference to all suspected practicing Muslims. In contradistinction, members of the officially sanctioned or establishment Islam call themselves the Hanafis, as did Domla Hindustani. Both in their educational activities and Friday khutbas, the officials of the establishment Islam follow a strictly traditionalist, conservative and conformist style. The reformist imams and popular preachers were often, but not exclusively,

[11] According to a December 2002 survey of 1,875 in Uzbekistan (36% urban and 64% rural) by a research team funded by the German Fredrich Ebert Stiftung, only 12.6% "lead a strictly religious lifestyle"–i.e., they observed all Muslim religious prescription. The study concludes that "despite the growth of religious consciousness of the titular population of Uzbekistan, their social behavior remains rather secular, and not religious" (see Ubaydullaeva et al. 2003:34, 69). Similar results are reflected in Surveys conducted by Russian research firm VCIOM in collaboration with researchers in Central Asian republic for the US Department of State's Office Research in 2000. In March 2000 only 13% of 1052 Muslims responded that Islam was very important to their lives. In the same survey only 24% could name all five pillars of Muslim faith while 29% could not name any (see Office of Research 2000: 2,14).

privately trained Muslim scholars[12] who did not shy away from criticizing corruption, immorality and abuse of power by officials -- the kinds of issues, it should be added, which President Karimov also condemned and warned against in his public pronouncements. During the Soviet period, much of the reformist ulama's Islamic learning was accomplished in hiding with the few respected elder scholars such as Domla Hindustani. Perhaps a brief biographical sketch of one of the alleged leaders of the Wahhabi movement, Abdulwali-Qori, may be useful at this point.

In a conversations on November 18, 1994 in Andijan Jami macheti where Abdulwali-Qori was the much respected Imam, I learned the following about his personal background, educational training and mission in life:

Abdulwali-Qori was born in 1950 to an ordinary workers family of Ashurali and Khair khan. His father read only Turki ketab (Chaghatai texts) and the Qur'an, but was not a trained scholar. He was however a very devout and practicing Muslim–i.e., he was *halol tabiy'at* (with pure/pious nature). His maternal grandfather, Abdul Kholiq Khowja aka, born to a scholarly family, was a pious and extremely charitable, caring person. Recalling a saying of the Prophet Muhammad that his prophecy must have been due to the prayers of his great ancestor, Prophet Abraham, Abdulwali-Qori mused that it must have been the prayers of his own maternal grandfather Abdul Kholiq Khowja, that he (Abdulwali-Qori) was so favored by Allah to pursue a career in Muslim education.

The third son in a family of eight (four brothers and three sisters), he learned the basics of Islamic literacy from his own father who died at a young age in 1959. He was the best student at his 10th grade compulsory state school, and kept his fast and prayed while there. He also studied privately with a very well known local 'alim, Qosim Domla throughout the school year. Abdulwali-Qori decided against going to state universities, and instead moved to the city of Marghilan and studied with Abdulhakim-Qori, who was a highly respected scholar in the Valley. But self-study was most critical to his own education. When he turned 20 in 1970 he began memorizing the Qur'an, and completed the task in less than a year (memorizing more than half of the Qur'an, 16 *juz'* or chapters in just two months!). He said that he regretted the fact that he had not attempted it earlier in his life. He had also studied for a time with the famous Muhammadjan Hindustani Domla, the widely respected itinerant scholar in the region. Abdulwali-Qori acquired some of his books from the tombs in a cemetery near his home in Andijon where people had deposited them. He would sometimes spend long hours sifting through torn volumes page by page just to get a complete book. Friends who had hidden books in the walls also provided him with some volumes. Abdulwali-Qori added that most of his old books were lost in a house fire in 1993.

[12]. For example, Abdulwali-Qori got his Islamic education entirely in private, mostly by underground tutors while Obidkhon-Qori was trained in the Soviet Madrasas in Bukhara and Tashkent, complemented by private learning.

Abduwali-Qori was the only one in his family to opt for an Islamic education because, as he said, "one had to be willing to devote his life [blood] in the Way of Allah" to undertake what he did. He added that he and his siblings were on diametrically opposed paths of East vs. West. He participated in peaceful activities such as reclaiming the Andijon madrassa, and eventually became its imam. He then undertook its complete renovation and rehabilitation, transforming it into one of the major mosques of the city. Abduwali-Qori noted that in late 1980, only six congregational mosques in Andijon province were active -- his current mosque not among them. But by 1994, he said, more than 50 congregational mosques and many more mahalla mosques were open and active. In his own mosque, he estimated some 15,000 worshipers attended the Friday prayers while some 5000 had been attending his regularly scheduled Monday evening *dars* lessons since 1990. These Monday evening lessons, as well as most of his Friday sermons (*khutba*) were recorded on audio and/or video tapes and widely disseminated both at home and abroad[13].

Abdulwali-Qori was also active in the life cycle ritual circuits. He and his like-minded colleague Obidkhan-Qori viewed family life crisis rituals as major educational forums for purifying some of the accretions (*bed'at*) that took shape during the decades of Soviet rule. Indeed, one of the reasons for the original schism between these reformers and their revered teacher Hinustani Domla, who attached to them the Wahhabi label, was their differing views on how the life cycle events should be celebrated. I will return to a discussion of this subject shortly.

In 1994, Abduwali-Qori seemed especially concerned about his relations with the Uzbek state. He said he is aware that the state authorities have been declaring they have found their Qur'an and that Uzbekistan is a Muslim country. But unfortunately, he added, the government's approach consists mainly of lodging false accusations against us. Our main task is to inform and teach the long-deprived public about the facts of Islam, and "it is not our job or intention to force our views on anyone". As Muslims, he asserted, we mean no harm to the anyone, including the state. However, the false innovations (bed'at) and un-Islamic accretions must be wiped clean from Muslim practices–for example, the oppressively long and costly cycle of funerary rituals. This is turned into a pretext for conflict in the community by enemies of Islam who would like to prevent people from learning the truth

[13] Indeed, in summer of 2002, I was able to obtain in Cairo, Egypt, a set of his Monday evening lessons devoted to a systematic commentary on major themes of the Qur'an. The 56 audio cassette-tapes, each 90 minutes long, were apparently produced in Saudi Arabia by Saudi-Uzbeks under the title of Majmu'at Drus Al-Shaykh 'Alamah Abdulwali-Qori Bel-lughat al-Uzbakiyya, Vol. I-III. A note on the jacket states that these *dorus* (lessons) were originally recorded in 77 cassettes and their contents have been reduced to 56 and that they contain only one third of Abdulwali-Qori's recorded lessons. Most of this material has now been digitized and is circulating in CD format; it may be also available on websites. Sadly, the contents of these and other electronic and print materials produced and widely circulated by the reformist ulama in post-Soviet Central have not been systematically examined yet. Access to these and similar data will be critical to our understanding of the nature, content, aims and objectives of the aborted Muslim reformist movement in post-Soviet Uzbekistan.

about Islam. There are elements (e.g., the local KGB agents in Andijan) whose job it is to spread discord *(fitna oyeshtrish)* amongst us. But he seemed optimistic about the future now that youth are turning to Islam and the new basic Islamic religious texts, the *Odob Namahs* (guidance to proper moral conduct) are popular among them. He reiterated again that our focus is mainly in educating the young, and assisting Muslim families in living morally and spiritually fulfilling lives.

Unfortunately, for him personally and for the people of Uzbekistan and Muslims of Central Asia generally, his optimism was misplaced as less than a year later, during summer of 1995, he and a companion disappeared without a trace, after checking-in for a Moscow flight to attend a conference, at the Tashkent airport. During our conversation in November 1994, Andulwali-Qori laid the blame on local KGB agents, who had just recently burglarized his mosque and taken all of their sound recording equipment, for making false charges and passing them on to Tashkent. He said only if President Karimov could check the veracity of the information that he was given about him, all would be fine. But that was not to be.

## VIII

What truly set the two competing camps (the Hanafi vs Mujaddidya or Wahhabiya) apart were their attitudes and actions regarding the most significant Central Asian social practices, those surrounding family/household celebrations and life cycle/crisis rituals--i.e, *'aqiqa* or *beshik tuey* (cradle ceremony), *sunnat tuey* (circumcision feast), *nikoh tuey* (wedding celebration), *'azaa* or mortuary and memorial feasts marking the 3rd, 7th, 20th, 40th days after and anniversary of a death in the family. Also important are housewarming parties (*khudoi or ihson*), and birthday celebrations (clearly a Soviet era addition) marking the later decades in ones life *(jubilee*). Apart from these, one minor differences in the details of performing daily prayers--i.e., saying *omin* (amine) silently in the traditional Hanafi rites and saying it aloud in Hanbali (Wahhabi) and Shafi'i rites when the imam has completed the obligatory loud recitation of the opening chapter of the Qur'an at the early morning *(bomdod* or *fajr)*, the sunset (*shom* or *maghrib*) and the evening (*khuftan* or *'isha*) congregational prayers-- has also become a distinctive marker of, and source for, contention between the two groups[14].

The reformists generally denounced the extravagance of these celebrations as *israf* (wasteful) and as such discouraged if not forbid (*harom*). They also strongly discouraged practicing Muslims from attending weddings where alcohol and pork were served and mixed dancing to disco music occurred (i.e., the *Qezil tuey* or Red wedding celebrations), and they did not go to such events themselves. Similarly,

[14] It is worth noting that this phenomenon in other Muslim communities outside Central Asia where adherents of different schools of fiqh live and pray together (e.g., Muslim emigrants' mosques in Europe and America) is not a matter of concern at all, as members of each school follow their own rite by saying amine silently or a loudly after the imam.

they also discouraged the holding of wasteful memorial feasts. They give examples of how poor families went into considerable debt and economic hardship because of these practices which have no Islamic basis at all. They also accused the traditionalist mullahs of personally benefitting from their retention. The traditionalist or establishment *'ulema,* on the other hand, dismissed such charges as Wahhabi extremism, and regarded the celebrations as customary and as such harmless.

The reformists encouraged holding gatherings for weddings and other occasions free of alcohol, gender mixing, dancing and disco music. Such austere celebrations were on the rise in Uzbekistan, and were referred to as *Musulmoncha tueylar* (Muslim wedding celebrations) which eschewed live *estrada* musical bands in favor of popular preachers or *'alim* who gave a talk and answered pressing questions from the guests attending the feast. In 1994, I was asked by Obidkhan-Qori to accompany him to a wedding of a young friend of his from a village in Navoi province. I had attended many such events, but this one proved the most memorable. The groom was at the time attending college in Tashkent. According to the villagers, his was the first Musulmoncha wedding in his village since the 1950s. Much to everyone's surprise, and despite the local skeptics' misgivings about the viability of such austere Muslim celebrations, the evening festivities consisted of a lecture-discussion by Obidkhan-Qori, interspersed by live classical Uzbek music, which lasted until midnight, holding the guests' total attention. The next day, it was assessed by the villagers as an unprecedented success, thus improving the odds that such weddings might be held in the future.

In the mid-1990s, the type of celebration a family held in their neighborhood – i.e., *qezil tuey* or *Musulmoncha tuey*–was increasingly reflective of one's choice of personal and collective identity and loyalty within the rapidly changing socioeconomic and political environment of one's community. These tense social dramas, unfolding daily in towns and villages across Uzbekistan, were manifestations of the competing visions for reconstructing community and civil society in post-Soviet Muslim Central Asia. The reformists believed that, given the government's rhetoric of strengthening traditional moral principles and family values as well as their support for social and economic reform, they were natural allies and partners of the post-Soviet Uzbek state. The sad outcome, as we now know, however, was heavily contingent on the attitudes and policies of the government officials in the region towards Islam and the many competing Muslim activist groups within their domains. External developments, especially the post-9/11 global war on terror which began in neighboring Afghanistan, only made the situation more hopeless.

Another point of growing tension between Muslim reformists and the conformists was the means and methods of relating to the region's extremely rich Muslim Sufi heritage. Sufism, a living and thriving Muslim tradition in the pre-Soviet era, was for all intents and purposes almost completely destroyed during the Soviet period, despite recent claims to the contrary. That is, there were no credible

surviving *pir* or *ishan* alive in the region by late 1980s. Indeed, the absence of such a Sufi *murshid* (legitimate Sufi saint/authority) in the area at the time (unlike that of the many well-respected ulama and fuqaha who were still present) made the debate over the recovery of Sufi heritage even more complex and politically troubling for the future. Veneration of shrines also became an important battleground between the reformist and the traditionalist camps. The reformers were not objecting to shari'a based Central Asian Sufi tradition and practices; rather, they criticized the mindless veneration of shrines by those ignorant of the fundamental principle of *towheed* (or absolute unity of God) which Islam insists upon. The government and its allies misconstrued the reformist views by making them enemies of Sufism and mystical practices as such. Ignoring the significant historical role of Naqshbanadiyya Sufi *tariqats* in Central Asian politics, especially their resistance to Russian/Soviet colonialism, the regimes are promoting Sufism as a peaceful and apolitical alternative to allegedly control the rise of fundamentalism and radical Islam (see Benard 2003 and 2004 for some truly bizarre arguments).

Even had it been left undisturbed, the processes of reclaiming Islam and Muslim heritage and reconstructing a viable Muslim civil society would have taken generations, since the difficult task of *re-Islamization* of Central Asia for the emergent Muslim activists had just begun. From the perspective of reformist Muslim scholars in Central Asia, this process would have been slow and methodical. They argued that the highly educated and overwhelmingly literate peoples of post-Soviet Central Asia offered both a tremendously unprecedented opportunity not only for reclaiming but also reformulating Muslim heritage. This youthful population capable of critical thought was viewed by reformist scholars such as Abduwali-Qari and Obidkhan-Qari as an asset because they would not accept or tolerate a reactionary and backward-looking interpretation of Islamic doctrine and ideology—such as that of the Taliban movement in neighboring Afghanistan. The highly educated older generation, well indoctrinated in the political culture of scientific atheism and suspicious of the social utility or relevance of religion in modern life, presented a major challenge for Muslim activists and forced them to rethink Islam in relation to contemporary Western ideological and political issues. Central Asian reformist Muslim scholars were in a very favorable position to meet these challenges, if they were tolerated by their own regimes, and encouraged by the international democratic forces to pursue their goals peacefully. It would have been a slow and complicated process of re-education, carried out individual by individual and Muslim family by Muslim family, starting in cities and panning out to villages.

On the whole, however, despite the alarmist calls both from within and without Central Asia, the Muslim activist efforts appeared for the most part to be *ad hoc*, local, small scale, and very poorly organized. Muslim reformists also displayed, both in their words and deeds, no sign of religious intolerance toward the non-Muslim communities living in Central Asia. That is, despite claims for the

existence of considerable interethnic tensions in the region, no conflict motivated by religion has surfaced in post-Soviet Uzbekistan. On the contrary, Muslim reformists operated under enormously powerful constraints from the constantly watchful, youthful and fearful national states. Therefore, based on ethnographic and historical realities on the ground in Central Asia during the 1990s, there was little ground for alarmist calls of rising Islamic Fundamentalism or any signs of religious intolerance in the region. The same, however, could not have been said about the real threat of intolerance of religion, especially that of political Islam. Sadly, the post-Soviet Central Asian states in general, and Islam Karimov of Uzbekistan in particular, have not tolerated self-consciously non-political Islam. If it had been tolerated by the post-Soviet dictatorial regimes, would the processes of reclaiming Islam (from cities to villages) have led to creative thinking about the restructuring of political power and governance in post-Soviet Muslim Central Asia? More importantly, given the radically altered realities following the Andijan massacres and the ongoing American war on terrorism in the region, will the government of Uzbekistan, supported by the narratives of the so called Islamic global terrorism, espoused vociferously from Washington to Bejing and Moscow, allow any room for reclaimed Islam and Muslims believers and practitioners in Central Asian societies? The stakes are indeed very great in this increasingly volatile geostrategic region, but so is the potential for effecting positive change on a global scale. We should remember Sharansky and Dermer's (2004:12) assertion that "Freedom *anywhere* will make the world safer everywhere."

For the suffering people of Uzbekistan and others in the region, however, there remains the question of whether there will be, as Partha Chaterjee (1993:11) has put it, an end to the "roots of our postcolonial misery: not in our inability to think out new forms of modern community but in *our surrender to the old forms of the modern [oppressive] state*? (emphasis is mine). As a hopeful Uzbek, I wish to seek solace in the poetry of 'Abdullah Ouloni, one of the remarkable spiritual ancestors of the post-Soviet *mujaddidlar,* who echoes their hopes, aspirations and disappointments so powerfully when he says:

*Garchiman ma'yusu pergham milatem ahvolidan*
*Qat'i umid aylamam ta'min istiqbolidan*
*Har ghaming poyoni vordur, har alaming okheri*
*'Ilm alib shoyad qutulsa ghaflating changolidan*

Although I am sad and disheartened, by the condition of my nation
I will not give up hope, in celebrating its future achievements
Since every grief eventually terminates, and every pain comes to end
With knowledge [freedom to think], will she escape from the clutches of ignorance [oppression].

## BIBLIOGRAPHY

Abdulaev, Evgeniy
2002 The central Asian Nexus: Islam and Politics. In *Central Asia: A Gathering Storm?* Boris Rumer, editor. Armonk, Ny.: M.E. Sharpe

Abduvakhitov, Abdujabar
1995 Independent Uzbekistan: A Muslim Community in Development. In *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia.* Edited by Michael Bourdeaux. Armonk, NY: M. E. Sharpe. Pp. 293-306.
1993 Islamic Revivalism in Uzbekistan. In *Russia's Muslim frontiers: New directions in Cross-Cultural Analysis*. Dale Eickelman, ed. Bloomington: Indiana University Press. Pp. 79-97.

Ash, Timothy Garton
1990 We The People: the Revolution of '89. Cambridge: Granta

Atkin, Muriel
1995 Islam as faith, Politics, and Bogeyman in Tajikistan. In *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia.* Edited by Michael Bourdeaux. Armonk, NY: M. E. Sharpe. Pp. 247-272.

Babadjanov, Bakhtyor
2002 Islam in Uzbekistan: From the Struggle for "Religious Purity" to Political Activism. In *Central Asia: A Gathering Storm?* Edited by Boris Rumer. Armonk, N.Y. and London: M.E. Sharpe, pp.299-331.
1999 The Fergana Valley: Source or Victim of Islamic Fundamentalism? Sweden: Central Asian & the Caucasus Press.
N.d. "The Great Split" Among the Moslems of Ferghana Valley. A manuscript given to the author by Dr. Babadjanov in February 2004 in Tashkent.

Babadjanov, Bakhtiyar and Muzafar Kamilov
2001 Muhammadjan Hindustani (1892-1989) and the Beginning of the 'Great Schism' among the Muslims of Uzbekistan, in Stephen Dudoignon and Komatsu Hisao, eds., *Islam and Politics in Russia and Central Asia:Early Eighteenth tp Late Twentieths Centuries*. London & New York: Kegan Paul

Baran, Zeyno
2004 The Road from Tashkent to the Taliban: An Islamic terror Group is undermining a US ally. http://www.nationalreview.com/comment/baran20040402933.asp.

Baran, Zeyno, S. Fredrick Starr and Svante E. Cornell
2006 *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus: Implications for the EU.* Silk Road Papers (July 2006). Washington, D.C.: Central Asia-Caucasus Institute. Silk Road Studies Program

Benard, Cheryl
2004 Central Asia: 'Apocalypse Soon' or Eccentric Survival? In *The Muslim World After 9/11.* Angel M. Rabasa, Cheryl Benard, Peter Chalk, C. Christine Fair, Theodore Karasik, Rollie Lal, Ian Lesser, and David Thaler. Arington, VA and Santa Monica, CA: RAND Corporation

2003 Civil Democratic Islam: Partners, resources and Strategies. Arlington, VA and Santa Monica, CA: RAND

Berger, M
1991 We have to make our own way: A conversation with Islam Karimov, President of Uzbekistan. *The Current Digest of the Soviet press.* XLIII (4):30.

Bourdeaux, Michael
1991 The Gospel Triumphs Over Communism. Minneapolis: Bethany House
1992 The Role of Religion in the Fall of Soviet Communism. London: Center for Policy Studies

Carter, Stephen
1993 The Culture of disbelief: How American and Politics Trivialize Religious Deveotion. New York: Basic Books

Chatterjee, Partha
1993 The nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton: Princeton University Press

Collins, Kathleen
2006 *Clan Politics and Regime Transition in Central Asia.* Cambridge & New York: Cambridge University Press
2002 Clans, Pacts, and Politics in Central Asia. *Journal of Democracy,* 13 (3 ): 137-140.

Critchlow, James
1989 Islam in Fergana Valley: The Wahhabi "Threat". *Radio Liberty Reports on The USSR*, (RL549/89) December 8, 1989. Pp. 13-17.

Deweese, Devin
2002 Islam and the Legacy of Soviotology: A Review Essay on Yaacov Roi's Islam in the Soviet Union. In *Journal of Islamic Studies*, 13(3):298-330.

Fierman, William
1994 Policy Toward Islam in Uzbekistan in the Gorbachev Era. *Nationalities Papers,* 22(1):225-246.

Goble, Paul A.
2000 Breeding Islamic Fundamentalism: The Declining Prospects For Democracy In Post-Soviet Central Asia. *Radio Free Europe/Radio Liberty Reports*, June 2000, Volume 2, Number 11.

Haghayeghi, Mehrdad
1995 *Islam and Politics in central Asia*.New York: St. Martin's Press
1994 Islam and Democratic Politics in Central Asia. *World Affairs,* 156(4):186-198.

Hetmanek, Allen
1987 Islamic Revival in the USSR. *Religion in Communist Dominated Areas*, Vol. XXVI, No. 3, pp.83-86.

Ilkhamov, Alisher
2004 The Limits of Centralization: Regional Challenges in Uzbekistan. In *The Transformation of Central Asia: States and Societies from Soviet Rule to Independence.* Edited by Pauline Jones-Luong. Ithaca and London: Cornell University Press

2006 The Phenomenology of "Akromiya": Separating Facts from Fiction. *China and Eurasia Forum Quarterly*, Vol. 4, No. (2006):39-48.

International Crisis Group (ICG)

2003 Is Radical Islam Inevitable in Central Asia? Priorities for Engagement, *Asia Report No. 72*, Osh/Brussels, 22 December 2003

2003 Central Asia: Islam and the State. *ICG Asia Report No. 59*, Osh/Brussels, 10 July 2003.

2001 Central Asia: Islamist Mobilization and Regional Security. *ICG Asia Report No. 14*. March 1, 2001

2001 Central Asia: Uzbekistan at Ten–Repression and Instability. *ICG Asia Report No. 21*. 21 August, 2001

Keller, Shoshana

2001 *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917-1941.* Westport, Connecticut and London: Praeger

Kendzior, Sarah

2006 State Propaganda on Islam in Independent Uzbekistan. MA Thesis, Department of Central Eurasian Studies, Indiana University, Bloomington, Indiana.

Khalid. Adeeb

1998 *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia.* Berkeley, Los Angels and London: University of California Press

2000 Reform and Contention in Central Asian Islam: A Historical Perspective. EurasiaNet, posted March 9, 2000. <http://www.eurasianet.org>.

Lipovsky, Igor

1996 The Awakening of Central Asian Islam. *Middle Eastern Studies,* 32(3):1-21.

Luong, Paulin Jones

2000 A Dangerous Balancing Act: Karimov, Putin and the Taliban. *Program on New Approaches to Russian Security Policy Memo Series*, Series editor Erin Powers, Memo No. 166 <http://www.fas.harvard.edu/~ponars?POLICY%20MOEMOS/lUONG166.HTML>.

Northrop, Douglas

2004 *Veiled Empire: Gender & Power in Stalinist Central Asia.* Ithaca & London: Cornell University Press

Office of Research

2000 Central Asians Differ on Islam's Political Role, But Agree on a Secular State. In *Opinion and Analysis*, M-95-00 (July 6, 2000). Department of State, Washington, D.C.

Poliakov, Sergei

1992 *Everyday Islam: Religion and tradition in Rural Central Asia.* Armonk, N.Y.: ME Sharpe

Polonskaya, Ludmilla and Alexei Malashenko

1994 *Islam in central Asia.* Reading, UK: Ithaca Press

Rashid, Ahmed

1994 *The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism?* London & New Jersey: Zed Books

Roy, Olivier
2000 *The New central Asia: The Creation of Nations.* London & New York: I.B. Tauris
1994 *The Failure of Political Islam*. Translated by Carol Volk. Cambridge, Mass.: harvard University press
Rumer, Boris ed.
2002 *Central Asia: A Gathering Storm?* Armonk, Ny.: M.E. Sharpe
1993 The Gathering Storm in Central Asia. *Orbis.* (Winter)
1989 *Soviet Central Asia: "a tragic experiment".* Boston: Unwin Hyman
Saidazimova, Gilnoza
2006 Uzbekistan: Dissident Imam Reaches Safety after Eight Years in Hiding. RFE/RL Newsline http://www.rferl.org/featuresarticle/2006/03/46f59a70-8fba-446a-86de-b974ffbeff35.html. Accessed 10/29/2006.
Saidbaev, T.S.
1978 Islam and Society. Moscow: Nauka
Shahrani, M. Nazif
1995 Islam and the Political Culture of "Scientific atheism" in Post-Soviet Central Asia: Future Predicaments. In *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia.* Edited by Michael Bourdeaux. Armonk, NY: M. E. Sharpe. Pp. 273-292.
Sharansky, Natan with Ron Dermer
2004 *The Case for Democracy: The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror.* Washington, D.C.: Public Affairs
Ubaydullaheva, Rano, Akram Saidov, Ozod Ata-Mirzaev, ...
2003 *Uzbekiston Ahalisi Turmesheda Islam Dining Orni* (Implications of Islam for the Lives of Uzbekistanis). Tashkent: Ijtima'i Fiker Jama'tchelik Fikrini Organish Markazi & Fredrich Ebert Nomidagi Jamgharmasi (in Uzbek, English and Russian).
Weigel, George
1992 *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism.* New York: Oxford University Press
Yavuz, M. Hakan
2000 Turkish Identity Politics in Central Asia. In *Islam and Central Asia: An Enduring Legacy or an Evolving Threat?* Edited by Roald Sagdeev and Susan Eisenhower. Washington, D.C.:Center for Political and Strategic Studies

# FROM TRIBE TO TOWN: THE EARLY HISTORY OF KAMAN

**İlhan ŞAHİN**[*]

Kaman, a district center in the province of Kırşehir in Central Anatolia today, is located about 25 km. northwest of Kırşehir on the ancient route from Kırşehir to Ankara. As far as it is known, the history of Kaman has not been a direct research subject for any scholars until now. However, in some studies that have indirectly touched on the subject, researchers express that its history goes back to the ancient period studies, especially by comparing the name of Kaman with some ancient names. In this connection, it has been suggested that the word of Kaman originally comes from the name of Kamana, which derives from the name of Komana, the "holy mother" country in the Luwi language[1]. It is also said that the name of Kaman is probably given because of the name Chamanene in the Roman period[2].

In contrast to these ideas, it is possible to give some new information and some new aspects about the name and emergence of Kaman, especially by using historical sources and materials. In this connection, the name of Kaman is found not only in Anatolia, but also in Central Asia. First of all, this name appears as the name of a legendary hero known by the names "Kaman", "Köz Kaman"[3] and "Kal Kaman" in the epics of Manas and Semetey of the Kyrgyzs. "Kaman" or "Kaban" in Turkish dialects firstly means "wild male boar", and secondly "hero" and "brave man"[4] even today in Central Asia. It is considered that the name Kaman could be given as personal names in these meanings.

---

[*] Prof. Dr., Kyrgyz-Turkish Manas University, Bishkek, Kyrgyzstan.

[1] On the use of the meaning of this word see Bilge Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İstanbul 1993, pp. 369-370.

[2] See for instance, Besim Darkot, "Kırşehir", *İA*, vol. 6, p. 764.

[3] For general information about "Köz Kaman", see Arthur T. Hatto, "Köz-Kaman I-II", *Manas Destanı Üzerinde İncelemeler (Çeviriler I),* translated by M. Noyan Çengel, G. Ertuğrul and F. Çubuklu, Ankara 1995, pp. 153-215; D. Saaliyeva, "Közkamandar", *Manas Entsiklopediya*, I, Bişkek 1995, pp. 333-334.

[4] See W. Radloff, *Opyt Slovaria Tiurkskih Narechii,* vol. II/1, St. Petersbourg 1899, p. 439 and 480. Besides, for the other meanings and expressions related to "Kaman" or "Kaban", see K. K. Yudahin, *Kirgizsko-Russksii Slovar*, Moskva 1965, p. 335.

In the compilations of the Manas epic by W. Radloff, one of the forty closest friends of Manas was known as "Kaman"[5]. On the other hand, the name of "Köz Kaman" is encountered in the Sagımbay version of the Manas epic. According to this version, Nogoy, grandfather of Manas, had four sons named Orozdu, Bay, Cakıp and Üsön. Of these brothers, Cakıp was the father of Manas[6]. As for Üsön, he was taken captive by the Chinese in an event and taken away to China. Here he grew up as an enemy against Manas and began to be known as "Köz Kaman". We do not know exactly why Üsön was given the name of "Köz Kaman". As the part "Köz" of Köz Kaman means "eye", perhaps it was used to stress the eyes of Üsön. The "male boar" is also described as sharp-eyed, aggressive, bold, and very strong. This might be the reason why Üsön was called "Köz Kaman".

In spite of being an rival of Manas, Köz Kaman (Üsön) was invited to the hometown of Manas, and was given land, a home, a garden and some animals. On the contrary, although Köz Kaman did not desire, his sons attempted to kill Manas, but fortunately they were unsuccessful[7]. It is understood from the Sagımbay version that after Köz Kaman escaped to China, his sons started to quarrel with each other about why they did not kill Manas. According to this version, "Kökçököz Köz Kamandın uluu uulu", that is, Kökçököz was the elder son of Köz Kaman[8]. At the end, they killed each other with knives. At present, there is a famous proverb known as "Köz Kamandarça bıçaktaşkan tuugandar" among the Kyrgyzs that means brothers who stab each other like the *Köz Kaman*s[9].

The comprehensive version of the Manas epic relates this event differently than the Sagımbay version. According to the comprehensive version[10], "Köz Kaman" had a brother, known as "Kökçököz"; his three closest relatives were named "Celtiybes", "Çangdayak" and "Orozon". Thus, they constituted a group of five relatives. Therefore, they were called "Beş Kaman", which means a group (tire). It is seen from here that they came to the hometown of Manas from China in order to kill Manas, and "Köz Kaman" had given the poison to Manas, but he was not succesful. So, "Köz Kaman" escaped to China. A phrase in the comprehensive version of Manas epic which is related to this event states:

*Beecinge kaçtı, köç alçı*
*Belsenip çıgıp sayışıp*

---

[5] See Naciye Yıldız, *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü İle İlgili Tespit ve Tahliller,* Ankara 1995, Indeks "Kaman".

[6] See Sagımbay Orozbak uulu, *Manas*, vol. I, Frunze (Bişkek) 1978, p. 15.

[7] See Sagımbay Orozbak uulu, *Manas*, vol. II, Frunze 1980, pp. 438-440.

[8] See Ibid, p. 439. It is very interesting that the name Kökçögöz is seen as a sub-tribe among the "Munduz uruu" in the provinces of Jalal Abad and Narın of the Kyrgyzstan (see S. M. Abramzon, "Etniçeskiy Sostav Kirgizskogo Naseleniya Severnoy Kirgizii", *Trudı Kirgizskoy Arheologo-Etnografiçeskoi Ekspeditsii*, vol. V, Moskva 1960, p. 81).

[9] See Sagımbay Orozbak uulu, *Manas*, vol. II, p. 440.

[10] *Manas*, vol. I, Frunze 1958, p. 267-285. Besides, this event is expressed similarly in the Sayakbay version of the Semetey epic, too (See Sayakbay Karalaev, *Semetey*, vol. I, Frunze 1987, pp. 189-211).

*Tetigi Beş Kaman'dan öç alçı!*

As for the name of "Kal Kaman", this name appears in the Manas epic as one of the forty closest friends and adviser of Manas[11]. The part "Kal" of the word "Kal Kaman" has two meanings: firstly a spot on the human body or face and secondly to stay or wish a long life, in Kyrgyz and Kazaks.

Apart from the Manas and Semetey epics, the names of "Kaman" and "Beş Kaman" are seen under the various sub-nomadic groups (*uruk*s), of the larger Kyrgyz nomadic groups (*uruu*s). In this connection, a group of "Kaman" is found in the "Talkan uruk" that belonged to the "Solto uruu" in the villages of Kürpüldök and Çolok-Kayındı in the district (rayon) of Panfilov (Oyron), as well as in the village of Keper-Arık (Baybolot) in the district of Moskovski (Petrovsk) in the province of Çüy (Chu) in Kyrgyzstan[12]. Another Kaman group appears in the "Basız uruu"[13]. Moreover, a group of "Beş Kaman" is seen in the "Arık uruk" that tied to the "Bugu uruu". They live in the village of Maman in the district of Karakol (Prjevalsk) of the province of Issık-Köl and in the villages of Semizbel and Kara-Küngöy in the district of Koçkor of the province of Narın[14].




Figure: 1
The villages and regions belonging to the Kaman Uruk in Kyrgyzstan

[11] "Kalk tekşergen Kal Kaman", that is, he was an adviser of the people (see Sagımbay Orozbak uulu, *Manas*, vol. III, Frunze 1981, p. 49 and 176). Besides, see Sayakbay Karalaev, *Semetey*, vol. I, Frunze 1987, p. 173.

[12] See S. M. Abramzon, p. 29.

[13] See Vinnikov Ya. P., "Rodo-Plemennoy Sostav i Rasseleniye Kirgizov na Territorii Iujnoy Kirgizii*", Trudı Kirgizskoy Arheologo-Etnograficeskoy Ekspeditsii,* vol. I, Moskva 1956, pp. 154-155; S. Attokurov, *Kırgız Şancırası*, Bişkek 1955, p. 155.

[14] Abramzon, p. 17.

Another Beş Kaman group is found in the "Kırk uul (Kırk Oğul) uruk" that belonged to the "Saruu uruu" in the village of Sarı-Kuuray in the district of Bakay Ata (Leninpol) of the Talas province[15]. Some studies have pointed out that "Beş Kaman" in the "uruu of Munduz" is related to the "Köz Kaman"[16]. Besides, at present, some of Kaman groups live in the villages of Calgız-Cangak, Kök-Cangak, Üç-Malay and Kalmak-Kırçın in the district of Suzak and in the village of Atay in the district of Toguz-Toro in the province of Jalal Abad and so on (see Figure 1)[17]. In addition, the name of Kaman is seen as "Kal Kaman" among the Kazaks in Central Asia[18].

As for the name of Kaman in Anatolia, the name Kaman is seen in Ottoman archival survey registers not only in nomadic groups, but also in villages and *mezraa* names, that is, arable lands. In this matter, there are a number of examples in the above-mentioned registers. For instance, there was a *mezraa* known as "Kaman Firuz" attached to the district of Yenişehir in the province of Hüdavendigâr[19]. There were also two villages called "Kamanlu", one belonging to the district of Kestel, the other to the region of Urla in the province of Aydın[20]. In addition, there was a large nomadic group named "Ulu Kamanlu" that belonged to the *Ulu Yörük Turk*s (Etrâk-i Yörükân-ı Büzürg) in the regions of Tokat and Sivas[21]. Besides, two nomadic groups were named "Kamanlu". One of them belonged to the Yörüks of Dulkadırlı in the province of Maraş. It is understood from the Ottoman survey registers that this group was engaged in agriculture as supplementary to animal husbandry[22]. The other was tied to the tribe (kabile) of Bozkırlu in the district of Koşhisar (Koçhisar) of the province of Aksaray (See Figure 2)[23].

Apart from these examples, there is another important group called "Kaman" in the region of Kırşehir in Central Anatolia. In the following pages, we will focus on this group.

---

[15] Ibid, p. 70.

[16] Ibid, p. 81.

[17] Thanks to Dr. Olcobay Karataev for giving me this knowledge.

[18] Şakarim (Şah-Kerim) Kudayberdi-ulı, *Rodoslovnaia Tiurkov, Kirgizov, Kazahov i Hanskih Dinastii*, Alma-Ata 1990, pp. 80-81. At present, there is also a quarter belonging to Almaty in Kazakstan named "Kalkaman". Besides, the words of "Kaman" or "Kal Kaman" are seen as the personal names among the Kazaks.

[19] See *166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530),* Index and Exact Copy, Ankara 1995, p. 44.

[20] *Ibid*, p. 400, 453.

[21] See *387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530)*, II, Index and Exact Copy, Ankara 1997, p. 487. Here is seen that this group had 13 *kışlak*s (winter quarters), 13 *imam*s, 160 *hane*s (households) and 71 *mücerred*s (single males who were above the age of puberty).

[22] See *998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve Arab ve Zü'l-kâdiriyye Defteri (937/1530)*, II, Index and Exact Copy, Ankara 1999, p. 425, 439, 456.

[23] See *387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530),* I, Index and Exact Copy, Ankara 1996, p. 143. Among present-day village names, there are also some villages called "Kaman" or "Kamanlar" in Turkey (See *T.C. İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü Köylerimiz 1981*, Ankara 1982, p. 307).

It is understood from historical events that the region of Kırşehir came under Ottoman rule towards the end of Mehmed II's reign[24]. The first detailed information about Ottoman rule in the region of Kırşehir is encountered in a cadastral survey recorded in 1485[25]. In this cadastral survey, Kaman is not cited as a village, town or administrative region. On the other hand, a tribe known by the name of Kaman is seen in the above-mentioned survey[26]. It is understood from this survey that this tribe was tied to the large nomadic group, the Varsak Türkmens, that probably migrated to this area from southern Anatolia at the beginning of the 15th century because of population growth and pressure.




Figure: 2
The spreading regions of the Kaman groups in Anatolia in the 16th century

At present, we do not know if there is an exact relation between this nomadic group (cemaat) in Kırşehir region in Anatolia, and other nomadic groups in Central Asia. On the contrary, the similarity of the names of persons and nomadic groups, may have been given traditionally. There is no doubt that the first similarity is the common usage of the name of "Kaman" among the Kyrgyzs and Anatolian tribes. In this connection, we can say that the name of Kaman was brought to Anatolia from Central Asia by nomadic groups. Another similarity, as mentioned above, is

[24] For a brief summary information of these historical events, see İlhan Şahin, "Kırşehir Tarihinin Bazı Meselelerine Dair", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, 13-15 Ekim 1999 Kırşehir*, Ankara 1999, p. 280; İ. Şahin, "Kırşehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. XXV, pp. 481-482.
[25] BA, *TD*, no. 19.
[26] BA, *TD*, no. 19, pp. 315-316.

that one of the "Kaman" groups of the Kyrgyzs belonged to a large nomadic group (uruu) known as "Saruu (Sarı)". On the other hand, as cited below, we find a person known as "Sarı Bey" among the people of Kaman in Anatolia in 1485. As far as it is understood from here, "Sarı Bey" was a very well known and distinguished family. Most probably, the name "Sarı" was taken from Central Asia and used by them as the name of their ancestors in Anatolia.

After this information, we can come to the nomadic group known as "Kaman" in the Kırşehir region. In 1485, there were 32 households and 10 single males who were above the age of puberty. Thus, the total population was approximately 170 in the tribe of Kaman in the region of Kırşehir. It is seen from this survey that some people were brothers in this tribe. Though this relationship was understood in this survey, the other relationship ties such as being an uncle, a son of an uncle, etc., were not cited. As a result, it should be said that people in this tribe had very strong family ties. At that time, the name of the leader of Kaman, known by the title of *Kethüda* was Bektaş. Obviously, *Kethüda*s generally belonged to their tribe groups and came from a distinguished family in this group. Therefore, Kethüda Bektaş and his family fit into the same pattern. It is very interesting that there still is a large and well-established family known by the name of Bektaşoğulları in Kaman. No doubt this situation shows that there are historical family ties between Kethüda Bektaş and the Bektaşoğulları. It should be kept in mind that after Kethüda Bektaş lived in 1485s, this family must have given the name of Bektaş to their children traditionally. Therefore, they could remember another Bektaş as their ancestors rather than tracing themselves back to the Kethüda Bektaş, who lived in 1485. In this connection, I would like to highlight the fact, when Mustafa Kemal Pasha was going to Ankara, before the Independence war in Anatolia, he stayed for a night at the home of this established family.

After Kethüda Bektaş, three brothers known by the name Yenisi (or probably Bektaş), Sarı Bey and Yusuf were mentioned at the beginning of the list of the people from the Kaman tribe in the cadastral survey. It is very interesting that their father's name was Kaman. As far as it is understood from this source, they were Kethüda Bektaş's brothers or they had very close family ties with Kethüda Bektaş. Thus, this information supplies us with a clue that the Kaman tribe took its name from the name of this person or probably from another person who had the same name and was their ancestor.

It is also apparent from this survey that there were some distinguished people among the Kaman tribe community. For example, three people were known by the title of *Fakih*. As it is known, *Fakih*s (*Fakı*s) had an important position in early Ottoman frontier society[27]. Besides, six persons were known by the title of *Bey*.

[27] See Halil İnalcık, "How to Read Âshık Pasha-zade's History", *Essays in Ottoman History*, İstanbul 1998, p. 32; Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Ahilik ve Şeyh Edebalı: Problematik Açıdan Bir Sorgulama", *II. Uluslar arası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, 13-15 Ekim 1999 Kırşehir,* Ankara 1999, pp. 242-243.

According to the archival registers, this title was used especially for the leader of large groups in the Turkish tribes. Therefore, there is no doubt that they were important among the Kaman tribe, too. Apart from that, another characteristic of the Kaman tribe was that most of the persons had old Turkish names, such as Bektaş, Sarı, Sevindik, Turak, Karaca, Oğul Beyi or Oğul Bey, Atlu, Kutlu, Kuştemür, Yayla, Kara, Tura etc. It is very important that they still maintained their cultural traditions in giving of personal names at that time.

The basic characteristics of the traditional lifestyle for the tribes involved only keeping animals and moving between regions identified as summer pasturages and winter quarters in order to graze them. In spite of this, it is seen from the above-mentioned survey of 1485, that sheep and grain were taxed from the income of the Kaman tribe. In other words, people from the Kaman tribe engaged not only sheep herding, but also in agricultural activity like most of the other tribe groups in this region. As far as it is understood, agriculture among the Kaman tribe was not a primary activity, but a subsidiary activity which is evident in the fact that households and single males were not registered as "çift" or "nim çift". Therefore, it is seen that the Kaman tribe was not purely nomadic, but was semi-nomadic. An important feature of this type of nomadism was that migrations between summer pasturages and winter quarters were shorter than those in pure nomadism, especially when the geographic and ecological conditions of region are considered. The same situation is also seen in the conditions of the Kırşehir region.

The Kaman tribe used *mezraa*s, that is, arable lands, known by the name of Güzeller, Acıpınar and Ziyaretpınarı for agriculture and probably pasture. In addition to this, they used to pay the "kışlak resmi" under the name of "resm-i dûd" that means the tax on winter quarters. As far as it is understood, the place of winter quarters was not so far from their *mezraa*s. The mentioned place where they stayed for a long time of the year because of the weather conditions of the region, was probably located in the district of Kaman at the present time.

Archival materials show that the Kaman tribe continued to live a semi-nomadic lifestyle for a long time after the year of 1485. In an *icmal* (summary) cadastral survey written in about 1530, they were registered as a tribe under the name of Kaman cemaati (community)[28]. This survey indicates that there were 98 households, 42 single males, 19 *sipahi*s, 2 *pir-i fani* and an *imam*. Although there was no one registered as a *sipahi* in the above-mentioned 1485 survey, it is very interesting that some persons appeared as *sipahi*s in 1530. It is possible to estimate that they were mounted auxiliaries, rather than proper *sipahi*s (cavalrymen). The total population of the Kaman tribe from the 1530 was approximately 600. In the years between 1485 and 1530, the population of the Kaman tribe grew by 250 percent, which is above the generally accepted rate of growth. One of the reasons may well be that a separate group of *sipahi*s had joined the Kaman tribe. Another

[28] See BA, *TD*, no. 998, p. 660.

reason could be that the second survey, written in the 1530, was made more carefully than the first survey of 1485.

The name of the Kaman tribe is encountered as a village under the name of Kaman which was also known by the name of Nazlukayası in a cadastral survey made in 1584[29]. We do not know exactly when the Kaman tribe settled there. However, they may well have started to settle between 1530 and 1584. It is possible to say that this place of settlement was a winter quarters for the Kaman tribe. Probably, at the beginning, these winter quarters used to be known by the name of Nazlukayası. Some time, after the Kaman tribe settled, the place began to be known as Kaman. As a matter of fact, in the course of time, the name of Nazlukayası was forgotten and the name of Kaman was exclusively used as the name of the village.

In 1584, there were 30 households in the village of Kaman. At that time, the total population of the village was approximately 150. This situation shows that the population of the village decreased by 300 percent from the 1530' figure. We do not know exactly why the population declined in the 55 odd years between 1530 and 1584. It is possible to say that some of the population in the Kaman tribe migrated to western Anatolia since we know that some groups known by the name of Kaman or Kamanlu are seen there.

The village of Kaman was located on the ancient route from Kırşehir to Ankara, and preserved its position as a village in the XVIIth and XVIIIth centuries. It is seen from the archival materials that there were 110 households in the village of Kaman in 1250 (1834)[30]; that is an estimated total population of 550. By 1840 there were 154 households in the village of Kaman[31], which means an estimated total population of 750. It is seen from here that a few persons had migrated to the village of Kaman from their places of settlement in the surrounding areas, such as Çağırgan and Mucur. Besides, it seems that among the persons of the village a few families were known under the name of *Kamanlıoğlu* and *Bektaşoğlu*. As above-mentioned, there is no doubt that they were previously a family performing administrative duties. At that time, the village of Kaman was engaged in animal husbandry and agriculture. Among the animals, there were both cows and sheep. Besides, most of the families had vineyards and gardens in their village. In addition to this, there were four *değirmen*s (mills) and a *bezirhane* (a lineseed oil press) there. One of the mills and a bezirhane belonged to Kamanlıoğlu Mehmed, whose total income at that time was 12170 guruş. He also had seven camels. In other words, Kamanlıoğlu Mehmed was a notable person with the above-cited incomes and foundations. It should be noted that his income was the highest in the entire village. Since this was a well known family in the Republican period, a member of this family, Elvan Kaman, became a member of parliament for Kırşehir, in the

[29] See Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü, Kuyud-ı Kadime Arşivi, *TD*, no. 139, 23a.
[30] See BA, *Temettuat Defterleri*, no. 795, pp. 114-123.
[31] See BA, *Temettuat Defterleri,* no. 798, pp. 126-151.

1950 election. Later on, this person was elected as mayor of Kaman.

This situation of Kaman as a village has continued until the foundation of the Republic of Turkey. After Ankara became the capital of the Republic of Turkey, the ancient route upon which the village of Kaman was located, started to play an important role in terms of transportation activities connecting cities, towns and productive areas, especially in regard to central Anatolia's relationship to the capital. Therefore, this situation has affected the village of Kaman; many people started to migrate to Kaman from the surrounding villages. Since the foundation of the Republic, Kaman started to grow both in numbers and in total economically. In the end, Kaman administratively became a town in the province of Kırşehir in 1944. In the 1960s, a dam called Hirfanlı, was constructed near this town, which also positively affected its growth.

In conclusion, I would like to say that the town of Kaman in the Kırşehir region originally emerged from a Türkmen tribe known by the name of Kaman in the Ottoman period. Therefore, it is incorrect to put forward an idea that its history goes back to the ancient period. Moreover, it should be said that there are also some legendary heroes known by the name of Kaman, Köz Kaman and Kal Kaman in the Kyrgyz history. In addition, Kaman and Beş Kaman are seen as some sub-nomadic groups among the Kyrgyzs. Besides, Kaman and Kal Kaman appear as the personal and place names even today in Kazakstan. We do not know exactly what kind of relation there is between "Kaman", seen in Anatolia and those in Central Asia. However, it is known that large and important nomadic groups emmigrated from Central Asia to Anatolia. This fact illustrates the importance of the history of Central Asia to the history of the Turks in Anatolia. This study shows us that Ottoman archival materials are crucial in researching the origin of place names in Anatolia as well as in the other regions of the Ottoman Empire. On the surface, micro-historical studies on a point in Ottoman history can appear unimportant. Nevertheless, it should not be forgotten that a deeper understanding of general Ottoman history is nearly impossible without such studies.

# TÜRK TARİHİNİ ARAŞTIRMA PRENSİPLERİ İÇİNDE DIŞTA TİCARET İÇTE *ÜLÜŞ*ÜN ROLÜ[*]

**İsenbike TOGAN**[**]

## ROLE OF STUDYING TRADE AND *ÜLÜŞ* FOR TURKIC HISTORY RESEARCH

**Summary**

This article deals with the concepts of the external trade and internal *ülüş* (distribution) of Turkic dynasties. Changes in these two concepts during the course of history are examined in detail. The developments of trade in Asia, turning points of Asian and Turkic history are discussed. In the light of these discussions, the Turkic history has been re-interpreted with the concept of Asian history in a broader sense. It is maintained that the sovereignty concepts of Turkic rulers had been re-defined in terms of the developments and changes in external trade and internal *ülüş*.

Tarihte Türkler gibi göçebe ve boy kültürüne dayanmış milletler ve kurdukları siyasi birliklerde yetiştirilen "ürünler" hayvancılık ekonomisi çerçevesinde ölümlü olduğu için birikim söz konusu değildi. Bu sebepten de alış veriş ve ticaret bu milletler için bir ihtiyaç olmuştur. Onun için de burada Türk tarihini araştırma prensipleri ele alınırken ticaret dış ticaret anlamını taşımaktadır. Bildiride de öncelikle Türklerin varlıklarını gösterdikleri Asya'da ticaretin genel konumu üzerinde durulacaktır.

Hayvancılık ekonomisi içerisinde belli bir ihtisaslaşmanın geliştiği bu topluluklarda ise iç ticaretin pek önemi olmamıştır. Birbirine benzer ürünleri yetiştiren ve elde eden bu topluluklar birbirleriyle alış veriş etmekten çok başkaları ile özellikle kendilerinden farklı şeyler yetiştiren ve üreten komşu milletlerle alış verişe önem vermişlerdir. Ancak dış ticaretin düzenlenişi çoğunlukla büyük gurupların temsilcileri tarafından yapıldığı için, boylar arasında ticaret değil de dış

[*] Bu makale 5-9 Eylül 1994 tarihinde Ankara'da Türk Tarih Kurumu tarafından düzenlenen *Türk Dünyası Tarih Araştırmaları Kongresi*'nde sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

[**] Prof. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

ticaretten gelen malların üleşimi daha önemli bir rol oynamıştır. Ancak içte üleşimin daha önemli bir rol oynaması sadece ekonomik bir mesele değildir, üleşmek siyasi ve sosyal hayata da hakim olan bir görüş niteliğindedir. Bunun sebeplerine ayrıca değinilecektir.

Konuya böyle bir iç ve dış ikilemi içinde yaklaşınca da burada önce dış ekonomik ilişkiler içinde Asya tarihinin dönüm noktaları, sonra da iç ilişkiler açısından Türklerin tarihinin dönüm noktaları üzerinde durulacaktır. Dış ilişkiler ekonomik açıdan ele alınacaksa da iç dinamik hem ekonomik, hem siyasi, hem de ideolojik alanlarda bir arada ele alınacaktır. Aşağıda belirtileceği gibi konuya sadece ideolojik açıdan özellikle burada söz konusu olan hakimiyet telakkisi açısından yaklaşmak mümkündür. Ancak o zaman Türklerin tarihini karşılaştırmalı bir platformda mütalaa etmek söz konusu olmamaktadır. Hakimiyet telakkileri özel ve kutsaldır. Eğer hakimiyet telakkilerinin yeniden tanımlandığı dönemler aynı zamanda ekonomi politikalarının ve siyasi anlayışın da değiştiği zamanlara denk geliyorsa, konuya iktisadiyattan başlamak bize Asya mikyasında karşılaştırmalı tarih çerçevesi içinde Türklerin yerini gösterebilecektir.

Özetle bu bildiride sırasıyla aşağıdaki konular ele alınacak ve böylece Türklerin tarihinin iç dinamiklerinde değişimler makro seviyede Asya ticaret tarihi ve hatta dünya tarihi çerçevesinde ele alınacak ve görülecektir ki Türklerin tarihini sadece kendi başına değil komşularıyla ilişkiler içinde ele almak zorunludur. İlişkiler ise komşu kültürler tarafından dile getirildiğinden tarihi haberlerin niteliğini ince noktalarına kadar anlayabilmek için komşu kültürleri de öğrenmek gerekmektedir. İşte böyle bir anlayışla bu bildiride genelden özele doğru ilerleyerek konu aşağıda gösterildiği gibi ele alınacaktır:

1. Tarihte Asya ticaretine genel bir bakış
2. Asya ticaret tarihinin dönüm noktaları
3. Türklerin tarihinin dönüm noktaları
4. Dünya tarihi gözüyle Türklerin tarihi
5. Türklerin tarihinde dönüm noktaları ile beraber yeniden tanımlanan hakimiyet telakkileri

Bu yeniden tanımlanan hakimiyet telakkileri de bizi bildirinin sonuç bölümünde tarih yazımının meseleleri ve yöntemlerine götürecektir.

## Tarihte Asya Ticaretine Genel bir Bakış

Asya kıtasına tarihteki genel ticaret politikası açısından bakınca[1] başlıca dört yöntem görülmektedir. Bunların ikisi göçebe kültürlerle, diğer ikisi de yerleşik kültürlerle ilgilidir. Bunları

[1] Bu konular daha etraflı olarak 1993'te Tarih Vakfının 1. Uluslararası Tarih Kongresine sunulan İsenbike Togan, "Asya'da İmparatorluklar ve Ticaret Yöntemleri" adlı bildiride ele alınmıştır. Kongre bildirileri daha sonra *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Problemler; Tartışmalar; Araştırmalar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999) başlığıyla kitap halinde yayımlanmıştır.

1. göçebe kültürler açısından

a) müdahaleci olan (Göktürk, Uygur, Timur) ve

b) olmayan (Karahanlı, Son Çağatay, Özbek, Kazak, Kırgız, Türkmen) serbest ticaret politikaları

2. yerleşik kültürler açısından da

c) devlet denetiminde dış ticaret (Çin, İran) ile

d) merkezi devletin serbest ticaret yöntemleriyle eklemleşmelerini aksettiren (Osmanlı) yapılanmalar olarak tanımlayabiliriz.[2] Tarihsel olarak da serbest ticaret yöntemlerinin milat öncelerinden itibaren zaman içinde yaygınlaşarak XIII. yüzyılda Çinggis Han İmparatorluğu devrinde bütün Asya'ya yayıldığını görüyoruz. Sonraki devirlerde ise Orta Asya'da göçebe usulü serbest ticaret ile yerleşik kontrollü dış ticaret arasında değişik eklemleşme denemeleri (Selçuk, Harzemşah, Osmanlı) görülürken, Orta Asya hariç Asya genelinde 1450-1990 arasında merkezi yapılar ağırlık kazanmıştır.[3] 1990 sonrasında ise yeni bir eklemleşme sürecine girildiği dikkati çekiyor, ancak bu eklemleşmenin yönü konusunda bir şey söylemek için vakit daha çok erkendir.

Asya tarihinde göçebe kültürlerin ve boylu toplulukların çoğunlukta bulunduğu bölgelere baktığımız zaman, buralarda kurulmuş olan imparatorlukların (veya konfederasyonların) ticari etkinlikler çerçevesinde yoğunlaştığını görürüz. Özellikle Türkler tarafından kurulan imparatorluklarda görülen bu özellik kendini müdahaleci olan ve olmayan diye tanımlayabileceğimiz iki ayrı tutumla göstermiştir. Müdahaleci olan tutum da içeride tüccar üzerinde müdahaleden çok, dışarıda pazarlar üzerine müdahale olarak kendini göstermiştir. Toprağa bağlı tarımsal bir nüfusun devlet için bir gelir kaynağı teşkil etmediği bu yörelerde, hayvancılık yapan göçebe halkların da sadece tek bir merkezi beslemeleri pek söz konusu olmamıştır. Genelde *ülüş* dediğimiz paylaşım ve dağıtım sisteminin hakim olduğu bu kültürlerde bir merkez değil de birden fazla dağıtım noktaları bulundurmak görüşü daha çok benimsenmiştir.[4] Böyle bir görüş özellikle, geniş araziler üzerinde boy düzeninin hakim olduğu çevrelerde, çok kişiye söz hakkı vermek ve yerel idareleri var etmek açısından önem kazanmıştır. Öte yandan hayvancılık ekonomisinde "birikim"in söz konusu olmaması, iklim koşullarından dolayı yetiştirilen hayvanların bir anda kırılıp gidivermesi, hayvancılıkla geçinen bu boyların kendi devamlılıkları için gerekli kurumları ekonomide değil de siyasette aramalarına yol açmıştır. Hayvanları kırılan mal varlığını yitirebilirdi,

---

[2] Bu yapılanmalar "Asya'da İmparatorluklar ve Ticaret Yöntemleri" makalesinde grafikler halinde verilmiştir. Bu grafiklerde, müdahaleci olan ve olmayan ayırımına girmeksizin serbest ticaret yöntemleri "baklava" şekli ile, tarihsel merkezi yapılar ve oralarda görülen ticarette devlet denetimi "kare" şekli ile, değişik devirlerdeki eklemleşme deneyimleri de her iki şekil birlikte kullanarak gösterilmiştir.

[3] Bu konuda Nurten Kılıç'ın yüksek lisans tezine bakılabilir. "XVI. Yüzyılda Orta Asya'yı Etkileyen Dış Siyasal Gelişmeler," Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans tezi, Bursa 1994.

[4] *Ülüş* konusunda bakınız "İlhanlılarda Ülüş Teşkilatı", Zeki Velidi Togan, 1970:285-293.

ancak hakimiyeti elde tutanın kudretinin mal varlığına dayanmaması da bir ilke idi. O sebepten de hakimiyet ya tanrısal temellere dayandırılmış ve insanüstü, tanrıdan *kut* (saadet) bulmuş bir ailenin malı olarak görülmüştür. İnsanlar arasında işe hakimiyetin bir elde birikmemesi için, paylaşılması sınırlandırılması uygun görülmüştür. Hükümdarların kudreti de Göktürk ve Hazar tahta geçme törenlerinin gösterdiği gibi sınırlı olmuştur.[5] İşte böyle bir hakimiyet anlayışı içinde ticaretin de bir çok (yerel) noktalardan denetlenmesi doğal olmuştur. "Ayakları ile oy veren" (Allworth, 1990:46) insanlardan meydana gelen boylar da doğaları icabı merkeziyetçi olmadıkları için, ideolojik, siyasi ve ekonomik görüşler aynı noktada birleşmiştir. Durum böyle olunca da ticaret yollarını bir çok noktadan denetlemek, güvenliği bozmak veya sağlamak bu kültürlerin beceriyle yaptıkları eylemler olmuş ve bu imparatorluklar ya ticaret yolları üzerinde kurulmuş veya bu imparatorluklar kurulduktan sonra ticaret yollarını kendi ülkelerinden geçirmişlerdir (Barthold, 1935:165).

Orta veya İç Asya yapılanmaları (İ. Togan, 1991) böylece çok merkezli, hakimiyette ortaklığı, dolayısıyla siyasette danışmayı yeğleyen, ekonomik kaynakların kullanımında ise üleşilmeyi dolayısıyla kaynakların yerel olarak toplanmasını ve bu yerel güçlere dağıtılmasını öngören bir yapı olarak tanımlanabilir. Bu yapı içinde de merkezler ve uçlar arasındaki ilişkiler *esnek* olmuş; bazen merkezler bazen de uçlar güçlü olmuştur. Ön Asya ve Uzak Doğu yapılanmaları ise bir tek merkezli, hakimiyette ortaklığı değil mutlakıyeti, kaynakların kullanımında da önce bir merkezde birikimi sonra bu merkezden dağıtımı öngören, merkez olmadığı zaman işleyemeyen dolayısıyla da katı ve kırılabilen yapılardır. Asya tarihi içinde de bu iki tür yapılanma tarih boyunca birbirleriyle mücadele içinde olmuşlardır (İ. Togan, 1994b).

### Asya Tarihinin Dönüm Noktaları

Olayları bu tanımlar çerçevesinde değerlendirince Asya tarihinde genellikle eğilimin esnek yapılara doğru olmuş olduğunu, katı yapıların ise ancak XVIII.-XIX. yüzyıldan sonra Asya tarihinde hakim öğe olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Bu farklı yapılar açısından bakınca da Asya tarihinde bazı dönüm noktaları ile karşılaşmaktayız. Bunlar da

(1) Göktürkler devrinde ticaretin Asya'da Çin-İran-Bizans arasında köprü niteliğini alarak doğu-batı yönünde bütünleşmesi

(2) İslamiyetin yedinci ve sekizinci yüzyılda Asya-Afrika'yı,

(3) Sonra da Çinggis Han İmparatorluğunun on üçüncü yüzyılda Avrasya'yı doğu-batı ekseninde birleştirmeleri,

(4) XV. yüzyıl ikinci yarısı ve XVI. yüzyıl bölgesel imparatorlukları arasında

[5] Hükümdarların kutsal olarak görülmesi tabii ki sadece Türklere mahsus bir olgu değildir. Ancak bu olgunun hakimiyetin sınırlandırılması ile beraber görülmesi Türklere mahsus gibi görülüyor. Göktürk ve Hazarlarda hükümdarın tahta geçme merasimleri bu sınırlamaları sergiler (Sinor, 1990).

kurulan denge ve bunun bölgesel rekabete yol açması

(5) On sekiz-on dokuzuncu yüzyıllarda ise Çin, Rus ve belki de İngiliz imparatorluklarının da Asya'yı kuzey-güney ekseninde paylaşmaları

(6) Yirminci yüzyılın başından itibaren özel ticareti yasaklayan ve ancak devlet ticaretini destekleyen merkezi kontrol mekanizmalarının (SSCB ve ÇHC) İç Asya'yı ticaretten soyutlamaları

(7) Bugün de çok uluslu bir Orta Asya dolayısıyla Asya'ya doğru gidilmesi ve Asya genelinde serbest ticaretin önem kazanması olarak tanımlanabilir. Bugünkü Orta Asya serbest pazar ekonomisine doğru eğilirken, ticaretin akış yönü de henüz açık değildir. Özellikle Kazakistan doğuda Pasifik, batıda Orta Doğu, kuzeyde Rusya, güneyde de Hindistan ve Pakistan ticareti ile Orta Asya'yı merkez haline getirme planlarını öngörmektedir. Bugün Kazakistan, Özbekistan ve Türkmenistan arasında meydana gelen gümrük birliğini böylesine bir çaba çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Ancak bu konulardaki gelişmelerin ne yönde oluşacağını zaman gösterecektir.

Yukarıda sözü edilen Asya tarihinin dönüm noktalarından birinci, ikinci ve üçüncüsü çok merkezli ve esnek ticaret politikalarından yana, beşincisi ise merkezde birikim ve kontrolden yana olmuştur. Dördüncü dönüm noktasında ise bu iki farklı politikanın eklemleşme deneyimleri görülmektedir. Yirminci yüzyıldaki SSSB ve ÇHC politikalarının ise tarihte eşi görülmemektedir. Değişmekte olan günümüz koşulları açısından böyle bir saptamanın önemi büyüktür ve bize Asya'nın geleceği konusunda bazı görüşler ileri sürmek imkanını vermektedir. Herhalde tek merkezli kati politikaların tarihi gelişim açısından ömrü sınırlı bir devre izlenimini vermeleri düşündürücüdür.

Tarihte M.Ö. 500'lerden miladi 700'lere kadarki Orta Asya'ya baktığımız zaman, burada tek merkezli yapılanmaların dönem dönem değişen politikaları yerine, çok daha tek düze gelişen bir yapıyla karşı karşıya geliriz. XVIII. ve XIX. yüzyıl öncesinde merkezi yapılanmalar ise ancak sülale değişimi, istilalar gibi nedenlerle zaman zaman kırılabilmiş, sonra da yeniden merkezileşme ağırlık kazanmıştır. Demek ki Çin, İran gibi yerleşik kültür bölgelerinde politikalar dönem dönem değişmiştir. Oysa ki merkeziyetçiliğin hiç de söz konusu olmadığı Orta Asya'da, çok merkezli *esnek* siyasi yapıların *belli bir devamlılık* içerisinde birbirlerini izlediklerini görüyoruz. Yukarıda söz edildiği gibi Orta Asya'daki yapılanmalar serbest ticaret politikası uygulamışlardır. Bazıları müdahaleci olmuş, bazıları ise müdahaleden yana olmamıştır. Orta Asya ve Orta Avrasya'da İskitlerle (MO 500'lerde) başlayan esnek siyasi yapılar içinde serbest ticaret politikası eğilimi, kendini Hunlar (MO 200-MS200), Göktürkler (552-630 ve 683-734) ve sonra da Uygurlarla (745-840) devam ettirmiştir. Uygurlar dönemine baktığımız zaman bu dönemin gelişmeleri ilgi çekicidir. Bu dönemde Göktürk İmparatorluğunun parçalanıp yıkılmasıyla doğuda Uygurlar, batıda da Emeviler birbirinden bağımsız iki esnek yapıyı oluştururlar. Ancak evvelce Göktürklerle daha çok kuzey enlemleri boyunca doğu ve batı arasında kurulmuş olan köprü bu kez ikiye bölünmüştür. Batıda Arap-

İslam medeniyeti ile doğu-batı ekseni kuzey enlemlerden güneye kaymıştır. Böylece batıda Afrika-Asya ticaret yolları birleşmiştir. Öte yandan bu dönemde Çin büyük ticari potansiyeline ve artan etkinliklerine karşın, kontrolcü politikaları yeğlemek açısından Asya düzeyinde azınlıkta kalmaktadır. Böylece sekizinci yüzyılda oluşan ve serbest ticaret ve esnek yapılara yönelik gelişmelerin, ileride on üçüncü yüzyılda meydana gelecek değişikliklerin habercisi durumunda olduğunu söyleyebiliriz. On üçüncü yüzyılda ise, Çinggis imparatorluğunun çatısı altında bütün Asya çapında bu imparatorluğun esnek yapısı ile bazen "zoraki" bazen "zorla" bir eklemleşme oluşacaktır. Çinggis İmparatorluğu tarafından empoze edilen bu eklemleşmede Janet Abu-Lughod ilk dünya sistemini görmektedir (1989).[6]

**Türklerin Tarihinin Dönüm Noktaları**

Sekizinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar beş yüzyıl süren bu gelişmelerin mücadelesi ilginç bir şekilde Çin'de değil de batıda olmuştur. Göktürklerin doğuda Çin Denizi sınırlarından batıda Bizans'a kadar uzanan sahalarda kurdukları imparatorluk (1. dönüm noktası) ve ticaret ağlarının, Uygurlar ve onlardan sonra gelenlerin güttükleri siyaset sonucu kopmasından sonra doğu Asya'da hiç bir büyük siyasi birlik meydana gelemedi. Bu konudaki mücadele ticaretin yoğun olduğu İslam medeniyeti sınırlarında meydana geldi ve özellikle Selçuklular şehirli (yerleşik) ulema ve tüccarlarla işbirliği yaparak kabileciliğe (göçebe boylara) karşı bir tavır aldı. Bunun diyetini de merkezi Selçuk idaresine küskünlük duyan Oğuzların esir ettiği Sultan Sencer ödemiştir. Ancak böylelikle Selçuklular Göktürklerden sonra Türklerin tarihinde ikinci dönüm noktasını meydana getirirler; bu bağlamda Osmanlılar onların devamıdır. Ayrıca Selçuklular *sultan* unvanının halife tarafından tanınması ile kendilerini İslam aleminde kudret ve otorite sahibi liderler olarak meşrulaştırmışlardır. Selçuklular kutsal bir soydan gelmeden meşru lider olabilmek açısından Türk tarihinde hem İslami hem de İslamiyet öncesi hakimiyet prensipleri açısından çığır açmışlardır. Üçüncü dönüm noktası ise yukarıda sözü edildiği gibi Çinggis Han İmparatorluğu devridir ki bu devirde ticaret erbabı devlete *ortak* olmuş, boylar parçalanarak bir ordu millet yaratılmıştır. Timur imparatorluğu da bir anlamda bu devrin devamı olmuşsa da Timur tüccarları kendi idaresi altında tutmuştur. Bu tutum da sonradan tüccarların devlet otoritesinden kopmalarına sebebiyet vermiştir ki böylece dördüncü dönüm noktasına gelmiş oluyoruz. Ön Asya'da Osmanlılar, Selçuklu ve İlhanlı gelenekleri çerçevesinde ticaret yollarına ve tüccarlarla ilişkilerine önem vermeğe devam eder ve böylece bir uzlaşma zemininden hareket ederken, Orta Asya'nın yerleşik yörelerinde tüccarlar devletleri ile bağlarını koparark kendi özgür düzenleri (tarikat teşkilatı) içinde hareket etmeği yeğlemişlerdir (İ. Togan, 1994a,b ve Paul, 1991). Bu tür bir tutum, sonunda Çin ve Rus İmparatorluklarının yayılmalarına karşı koyabilecek meka-

[6] Evvelce de Barthold (1935, 1968) ve Zeki Velidi Togan (1981) bu donemin ekonomik yapısına dikkati çekmişlerdi.

nizmaları ortadan kaldırmıştır. Beşinci dönüm noktası diyeceğimiz XIX. yüzyılda sömürgeci zihniyetin temsilcisi tüccarlara karşı mahalli tüccarlar yerel siyasi güçler veya fikir hareketleri etrafında varlık gösterme çabası göstermişse de, bu mücadele politik gücün devlet tekelinde olduğu batı Türkleri yani Osmanlılar tarafında başarılı olmuş ve Türkiye Cumhuriyetinin doğmasına yol açmıştır, ki bu bizi altıncı dönüm noktasına getirir. Aynı dönemde doğu Türkleri arasında ise mahalli tüccar önce sömürgeci sonra da anti-tüccar diye adlandırılabilecek komünist güçlere yenik düşmüştür. Yedinci dönüm noktası ise gerek batı Türkleri gerekse doğu Türkleri arasında serbest pazar ekonomisinin revaç gördüğü yıllardır. Bu hareketler Türkiye'de 12 Ocak 1980'de, Orta Asya'da ise 5 Eylül 1991'den sonra ağırlık kazanmıştır.

Türklerin tarihi ve özellikle ticaret tarihi açısından ele alarak tespit edilen bu dönüm noktalarını tarihlerle belirleyecek olursak karşımıza söyle bir kronolojik tablo çıkar:

| | | |
|---|---|---|
| ** | 552-630 | Göktürkler (I) |
| | 684-734 | Göktürklerin sonu |
| ** | 1055 | Selçukluların sultanlığı (II) |
| ** | 1206 | Çinggis Han İmparatorluğu (III) |
| | 1453 | Osmanlılarda devletin zaferi, doğu Türklerinde tüccarın özgürlüğü (IV) |
| ** | XVIII.-XIX. yüzyıl | Osmanlılarda Tanzimat, Orta Asya'da sömürgecilik (V) |
| | 1923 | Türkiye Cumhuriyetinin doğuşu ile milli burjuvazi yaratma çabaları, Orta Asya'da özgürlükçü "basmacılık" hareketinin sonu ve burjuvazi sözünün gündemden kalkması (VII) |
| | 1980-1991 | Serbest pazar ekonomisine katılma çabaları (VIII) |

Ticaret açısından ele alınca Türklerin tarihinde gördüğümüz bu dönüm noktalarını, Asya Tarihinin dönüm noktaları ile karşı karşıya getirince, ikisi arasında ilginç bir çakışma görülmektedir. Bu çakışmalar arasında farklılık gösteren husus Asya'da İslamiyetin yayılışı ile Türklerin kendilerine İslamiyet içinde yer yapmaları arasında geçen üç yüz yıllık bir sarkma olmasıdır. Ayrıca İslamiyetin Asya'da yayılma sürecinin Göktürklerin çöküşü ile eş zamanlı olması da dikkat çekicidir.[7]

### Dünya Tarihi Gözüyle Türklerin Tarihi

Türklerin tarihinin dönüm noktalarının Asya tarihinin dönüm noktaları ile bu denli çakışması da muhakkak ki Türk tarihini araştırma prensiplerimizi etkileyecektir.

[7] Tarihimizin en az işlenen bu döneminin böyle bir karşılaştırma içinde en çok üzerinde durulması, anlaşılması gereken bir dönem olarak karşımıza çıkması dikkate değer. Ancak Türkler müslüman olduktan sonra ve kendilerine İslam dünyası içinde bir yer yaptıktan sonra bu üç yüz yıllık süreç odak noktası olmaktan çıkmıştır.

Bu çakışan dönüm noktaları arasından özellikle üç dönem yalnız Asya tarihi açısından değil, aynı zamanda dünya tarihi açısından önemlidir. Dünya tarihi ders kitaplarının önem verdiği bu konular İslamiyetin yayılması, Çinggis Han İmparatorluğu ve modern devirdir. İşte bu üç dönemden ikisi, İslamiyet Araplar tarafından, modern devir öncüleri merkantilizm ve sömürgecilik de batılılar tarafından meydana getirilmiş olmakla Türklerin dışında oluşmuşlarsa da, Türkler *esnek* yapıları sayesinde her iki dönemde de aktif rol alarak dünya tarihi içinde özgün bir yer almışlardır. Özgünlük Türklerin İslamiyet içinde "yenilikçi" (II. dönem), batı ile ilişkilerinde de uzlaşmacı (V, VI) bir rol almaları dolayısıyla, kendi yaratmadıkları bu yeni düşünce akımları içinde dünya tarihi açısından kendilerinden söz ettirmeleridir. Kısacası Osmanlıları dışlayan bir İslam medeniyeti tarihi düşünülemeyeceği gibi, Tanzimat ve Türkiye Cumhuriyetinin çağdaşlaşma politikalarını dışlayan bir yakın çağ (modern devir) tarihi de düşünülemez.

Çinggis Han imparatorluğu içinde meydana gelen hadiselerde ise durum farklıdır. Bu olaylarda özellikle doğu Türkleri kendi yapısal sorunları çerçevesinde yer almışlar ve bu kez Türk ve Moğollar kendi sorunlarını çözmek, kendi gayelerine erişebilmek için Asya'daki milletleri bu sorunların etkisine maruz bırakmışlardır. Son yıllarda özellikle batı tarihçiliğinde bu dönemin Asya ve dünya tarihi açısından önemi üzerinde durulmuştur (Abu-Lughod, 1989). Batı Türkleri ise bu çerçevede kendi paylarına düşen etkileşim ile Osmanlı dünyasında İran-İslam, Bizans ve Orta Asya sentezine girerken, özellikle kendi iç sorunları olan aşiretleri, boyları kontrol altına almak açısından Çinggis Han İmparatorluğunun deneyimlerinden yararlanmışlardır. Öte yandan bu dönemin açık ticaret yolları içinde sık sık, yer yer vergilendirilen ticaret anlayışını kurumsallaştırmışlardır. Bu kurumsallaşma özellikle kendini "yolları açık tutma" yöntemleri açısından göstermiştir.[8] Osmanlılardaki sık sık, yer yer vergilendirme yöntemleri herhalde Türk-Moğol veya doğu Türk geleneği olmaktan çok, Deli Dumrul'dan bildiğimiz gibi batı Türkleri arasında eskiden yerleşmiş geleneklerdendir.

## Türklerin Tarihindeki Dönüm Noktaları ile Beraber Yeniden Tanımlanan Hakimiyet Telakkileri

Öte yandan Türklerin tarihini Asya tarihi ve dünya tarihi ile beraber mütalaa ederken, dikkati çeken bir husus bu dönüm noktalarının Türklerin hakimiyet telakkilerinin de yeniden tanımlandığı zamanlara denk gelmesidir. Hakimiyet telakkileri açısından Türklerin tarihine bakınca özellikle dört ayrı görüş dikkatimizi çeker. Aşağıda ayrı ayrı ele alınan bu görüşler Türklerin tarihinin dönüm noktalarına ait kronolojik tabloda (**) ile gösterilmiştir.

A. Tanrının kendilerini *kut* sahibi yaptığı Aşina oğullarının hakimiyeti (XIII. yüzyıla kadar Göktürk ve Karahanlılar devri)

[8] Bu kurumsallaşmanın en güzel örneği "Menzil defterleri"dir (Yusuf Oğuzoğlu'nun sözlü ifadesine binaen).

B. İran-İslam geleneği çerçevesinde 1055'ten sonra adalet sahibinin *sulta* "otorite" sahibi olması görüşü ile önce batı Türk beylerinin (Selçuklu, Osmanlı), sonra da XVIII. yüzyıldan sonra doğu Türk (Hokant, Buhara, Kaşgar) beylerinin sultan, emir, han olarak meşru hükümdarlar ortaya çıkmaları
C. Mengü Tanrının gücüyle hakim olan Çinggis Han'ın "altın soy"unun (*altın urug*) hakimiyeti (XIII. yüzyıl ve sonrasında hakim görüş iken, XVIII. yüzyılda artık sadece göçebe olan Türkler arasında hakim görüş olarak kalması)
D. Modern devirde "hakimiyet milletindir" görüşü ile millet içinden yetişenlerin devleti idare etmeleri. Bu görüşün tam bir meşruiyet kazandığı XX. yüzyıldan önce, XIX. yüzyıldaki meşrutiyet hareketleri milletin hakimiyetinin öncüsü olmuşlardır.

Dünya tarihi, Asya tarihi ve Türklerin tarihinin özellikle ticaret politikaları açısından karşılaştırılması ve çakışma noktalarının hakimiyet telakkilerinde değişiklikler meydana geldiği dönemlere denk düşmesi Türklerin tarihinin dünya tarihinden soyutlanamayacağını göstermektedir.

Öte yandan hakimiyet telakkilerinde meydana gelen bu değişiklikleri Türklerin tarihi açısından nasıl değerlendirmeliyiz sorusu ile karşı karşıya kalmaktayız. Hakimiyet telakkilerinin değiştiği dönemler yerel "ülüş" mü, merkezde birikim mi sorusu etrafında meydana gelen değişikliklerle ilgilidir. Göktürkler devrinde ülüş hem siyasette hem ekonomide yani hakimiyetin tüm alanlarında görülmektedir.[9] Benzer bir durum Karahanlılarda ve 1450 sonrası Orta Asya'sında Özbek, Kazak ve Son Çağataylılarda görülür.[10] Selçuklularda ise siyasi alanda paylaşımdan (ülüş) bir merkez geliştirmeğe doğru bir değişim görülür.[11] Çinggis Han İmparatorluğunda ise hakimiyet ancak aile içinde üleşilir olmuştur ve bu anlamda hem sülale hem de kağanlık bir merkez teşkil ederler. Siyasi hakimiyet artık hakim sülalenin tekelindedir. Ancak ekonomik alanda ganimetin üleşilmesinden başlayarak ülüş hakimdir (İ. Togan, 1991). Ülüş felsefesinde meydana gelen bu değişiklikler kendini hakimiyet telakkisinde A, B, C konumlarında hissettirir. Türklerin tarihi açısından dördüncü dönüm noktasına geldiğimiz zaman, Osmanlılar ve Timur oğulları ve Özbeklerin sistem açısından yolları ayrılır. Osmanlılar, sülale ve başkentten meydana gelen bir siyasi merkezden hareket ederek siyasi hakimiyeti sülale içinde bile paylaşmama yoluna giderler. Ekonomik alanda ise çok merkezli olurlar ve İstanbul'un yanında İzmir, Beyrut, Kahire birer ekonomik merkez olarak gelişir. Osmanlı modeli ana hatlarıyla yenilik değil ülüş açısından Çinggis Han İmparatorluğu uygulamalarının bir devamıdır. Aynı devirde Orta Asya'da ise eski Göktürk ve

[9] Bu konuda İ. Togan "Notes on Barthold" (ders notları).
[10] Bu konu İ. Togan, *Flexibility and Limitatation in a Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan* (Brill Academic Publishers, 1998) adlı kitabın 2. Bölümünde etraflıca anlatılmıştır.
[11] İ. Togan, *Flexibility and Limitatation in a Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan*, 2. bölüm.

Karahanlı modeline dönülür. Burada ülüş özellikle siyaset yapan hükümdarlar ve emirlerle, ticaret yapan tüccar ve tarikat erbabının hem kendi başlarına özerk hem de makro seviyede devlet ve toplum içinde birbirlerine bağımlı olmaları şeklindedir ki, bu konumu bize en iyi Mevlevilerdeki sema resimler. Semada her şahıs hem kendi başına özerk hem de semanın adabı icabı birbirine bağımlıdır. Yani sema beraber yapılan halaydan nasıl farklı ise, bu devirdeki Orta Asya ve Osmanlı modelleri de birbirlerinden farklıdır (İ. Togan, 1992, 1994a, 1994b).

Üleşim modelleri devrimci nitelik taşımadığı için bu dönemde hakimiyet telakkisinde bir yenilik görülmez. Osmanlılar Selçuklu modelini (B), doğu Türkleri ise Göktürk İmparatorluğu modelini (A) devam ettirirler. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda ise dünya tarihinde meydana gelen değişiklikler kendini batı Türklerinde Tanzimat uygulamaları ile hem siyasette hem ekonomide merkeziyetçilik olarak gösterir. Doğu Türklerinde ise yer yer var olan çok merkezli ekonomide ülüşlü düzen sömürgeci düzene yenik düşer ve merkez de, üleşim de, birikim de dış merkezlere sömürgeciliğin merkezlerine doğru kayar. Bu durumda hem batıda hem doğuda geçmişteki deneyimlere göre yeni olan bir devreye girilmiş olur ve devrimci nitelik taşıyan bu devre kendini hakimiyet telakkisinde gösterir (D). Hakimiyet telakkisinin değiştiği bu dönüm noktaları, hakimiyetin ekonomik temellerinden toprak düzeni açısından da ilginç bir gelişim sergilerler. A, B, C, D görüşlerine tekabül eden evrelerde doğu ve batı Türklerinin toprak düzenleri bir beraberlik göstermektedir. Oysa ki diğer dönemlerde çakışma değil de farklılık, hatta zıtlık dikkati çeker. Benzer bir paralellik kendini hukuk alanında da gösterir. A, B, C, D görüşlerine uyan evrelerde doğu ve batı Türklerinin hukuksal kaynakları da bir birlik gösterirler, oysa diğer zamanlar için tam bir zıtlık söz konusu olabilmiştir (İ. Togan, 1994).

## Türklerin Tarihine Tarih Yazımcılığı Açısından Yaklaşım

Yukarıda Türklerin tarihinde hakimiyet telakkilerinde meydana gelen değişikliklerin Asya ve dünya tarihinden soyutlanamayacağı gösterilmişti. Şimdi burada da aynı hakimiyet telakkilerinin Türklerin kendi iç dinamikleri çerçevesinde üleşim ve birikim yöntemlerindeki değişikliklerle ilişkisi üzerinde duruldu. Bütün bu gözlemler bizi tarih yazımı alanına da götürmektedir. Her hakimiyet telakkisinin kendine özgü bir tarih anlayışı vardır ve bugün de bu kaynaklar elimizdedir. *Kut* sahibi kağanların hakim olduğu (A) zamanın görüşlerini bize en iyi anlatan Orhun yazıtlarıdır. Orhun yazıtlarında kağanlar hem kendi başlarından geçenleri hem de milletlerinin başından geçenleri anlatarak tarihe mal etmişlerdir. Bu yöntem sonradan XVI. yüzyılda Haydar Mirza Duglat'ın *Tarih-i Reşidi*'sinde, *Baburname*'de, Ebülgazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Türk*'ünde kullanılmıştır.[1] Oğuz Beylerinin ve genelde beylerin hakimiyetini

[1] Tarih yapanların tarih yazmaları şeklindeki bu gelenek bugün de Türkiye Cumhuriyetinde Atatürk'ün Nutuk adlı eseri ve cumhurbaşkanlarından Celal Bayar, Turgut Özal ve Kenan Evren'in yazdıkları hatıralar ile devam etmektedir.

(B) ise *Selçukname*, *Aşıkpaşazade* gibi eserlerden öğreniyoruz. Türklerin tarihinde destanlar böylesine boyların tarihleridir. Çinggis Han ve Çinggislilerin hakimiyeti (C) imparatorluk kurulduktan ve yerine oturduktan sonra Türklerin ve Moğolların tarihi beraberlikleri şeklinde bir taraftan evrensel bir tarih görüsü içinde *Cami'ü't-tevarih*, diğer taraftan Timur devri tarihleri tarafından meşrulaştırılmıştır. Orta Asya'da XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra, Osmanlılarda ise XVI-XVII. yüzyıldan sonra Türklerin tarihi İslam tarihine bağlanarak, şecereler Bozkurt veya Güzel Alan (Alan Go'a)lardan arındırılarak Nuh Peygamberin oğlu Yafes ve onun oğlu Türk'e dayandırılmıştır. Öte yandan doğu Türkleri arasındaki evliya tezkirelerinde "şecere" de Hz. Ali veya Hz. Ebubekir veyahut da Hz. Fatima vasıtasıyla Hz. Muhammed'e götürülmüştür (İ. Togan, 1992). Uluslararası alanda batı uygarlığının etkin olmağa başladığı XVIII. ve XIX yüzyıllarda "hakimiyet milletindir" anlayışı ile batıda gelişen doğu bilimciliği (orientalizm) çerçevesinde ise Hunlardan başlayan bir milli tarih anlayışı meydana gelmiştir. Milli tarih Türkiye cumhuriyetinde olduğu gibi hem mahalli (Türkiye'deki Türklerin Selçuklu ve Osmanlıların tarihi), hem de genel anlamda Türklerin milli tarihi şeklini almış ve akademik bir disiplin olarak "Genel Türk Tarihi" adını almış ve yöntemsel olarak batı tarihçiliği yöntemlerini benimsemiştir. Doğu Türkleri ise aynı dönemde milli tarihlerini Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Azerbaycan tarihi diye millet tarihi değil de milli ülke tarihi olarak, yine bir batı yöntemi olan Marksist metotla yazmışlardır. Doğu Türkleri Marksist metotla yazarken de ülkelerinin tarihini özgün milli kültürel özellikler yerine evrensel prensipler çerçevesinde anlamak ve anlatmak istemişlerdir. Kısacası uluslararası platformda batının hakim olduğu devirde Türklerin tarih yazımcılığı batı Türkleri ve doğu Türkleri arasında batı Avrupa tarihçiliğinin değişik akımları çerçevesinde yürütülmüştür (Z.V.Togan, 1969).

Günümüzdeki mesele ise, herhalde yeniden tarih yazımı ile ilgilendiğimiz bu son zamanlarda nasıl bir tarih yazımına doğru yol aldığımızı anlamaktır. Günümüz bizi yeni bir evreye doğru mu götürmektedir, yoksa kendimizi üleşim sistemleri, hakimiyet telakkileri açısından bir devamlılık içinde mi buluyoruz? Şu anda herhalde hakimiyet milletindir görüşünün var olduğu yerde devamlılığı, olmadığı yerde ise gelişmesi en içten temennimizdir. Ancak olaylar ne yönde gelişecektir? Bu konuda belirgin bir eğilim yoktur. Bugünkü durumda da tarih yazımı değişiklikleri daha çok yöntem ve içerik meselesi gibi gözükmektedir. Yöntem meselesi de herhalde "Türk Dünyası Tarih Araştırmaları Kongresi" hazırlama heyetince, Türk tarihinin sistematiği meselesinde Türk tarihini araştırma prensipleri ele alınırken sorulan "Türk dünyası tarih araştırmalarına coğrafi ve siyasi farklılıklar mı yoksa Türk milletinin ortak kimliğini oluşturan kültür unsurları mı" mealindeki ana soruya uzlaşmacı bir şekilde yaklaşarak Türklerin tarihini hem farklı hem de ortak yanları ile beraber incelemek şeklinde ele alınmalıdır. Böylece güzel bulduğumuz şeylerden vazgeçmeden, tarihçiliğimize yeni ve özgün bir soluk kazandırabiliriz.

## KAYNAKÇA

Abu-Lughod, Janet (1989), *Before European Hegemony*, Oxford.

Allworth, Edward (1990), *The Modern Uzbeks: From the 14th Century to the Present A Cultural History*, Hoover Institution Press.

Barthold, W. (1935), *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens*, Berlin.

_____ (1968), *Turkestan down to Mongolian Invasion*, London.

Kılıç, Nurten (1994), "XVI. Yüzyılda Orta Asya'yı Etkileyen Dış Siyasal Gelişmeler," Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans tezi, Bursa.

Paul, Jürgen (1991), *Die politische und soziale Bedeutung der Naqsbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin, Walter de Gruyter, 1991.

Sinor, Denis 1990, " The Establishment and the dissolution of the Türk Empire," Denis Sinor (yay.) *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge University Press.

Togan, İsenbike (1991), "Ottoman History by Inner Asian Norms,"*The Journal of Peasant Studies* 18:185-210.

_____ (1992),"Islam in a Changing Society: The Khojas of Eastern Turkestan," Jo-Ann Gross (yay.), *Muslims in Central Asia*, Duke University Press (ss.134-148).

_____ (1993), "Notes on Barthold" (ders notları).

_____ (1994a), "Uluğ Bey zamanında Yasa ve Şeriat Tartışmaları," *Tarih Çevresi*.

_____ (1994b), "Asya'da İmparatorluklar ve Ticaret Yöntemleri", *Tarih Vakfı. 1. Uluslararası Tarih Kongresine Sunulan Bildiriler* (*Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Problemler; Tartışmalar; Araştırmalar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999).

_____ (1998), *Flexibility and Limitatation in a Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan*, Brill Academic Publishers, 1998.

Togan, Zeki Velidi (1969), *Tarihte Usul*, 2. Baskı, İstanbul: Edebiyat Fakültesi.

_____ (1970), *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 2. Baskı, İstanbul: Enderun.

_____ (1981), *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Mazisi*, 2.Baskı, İstanbul: Enderun.